

ERNST BENZ

Die Vision

ERFAHRUNGSFORMEN
UND BILDERWELT

KLETT

Die Vorherrschaft einer rein intellektuellen Theologie im abendländischen Christentum hat es mit sich gebracht, daß die ursprünglichen Geistesgaben, die das Leben der Christenheit von ihren Anfängen an beherrschten und die die Grenzen der Vernunft überschritten, mehr und mehr abgewertet und vergessen wurden. Das vorliegende Werk des Marburger Kirchenhistorikers Ernst Benz ist die Wiederentdeckung eines solchen versunkenen Bereiches: der unbekannteren Welt der visionären Erfahrung, die einen kaum geahnten Reichtum der Anschauung und Empfindung aufweist und sich als eine schöpferische Macht in allen Bereichen der Christenheit ausgewirkt hat.

Es ist — seit dem Werk von Joseph Goerres über »Die Christliche Mystik« (1836—42) — der erste wissenschaftliche Vorstoß in spirituelle Dimensionen, für deren Erkenntnis der Blick erst wieder geschärft werden muß. Der erste Teil des Werkes behandelt die überraschende Vielgestaltigkeit der Typen visionärer Erfahrung. Neben der dominierenden Form der Ekstase treten zahlreiche andere Formen hervor, in denen das Tagesbewußtsein der Visionäre in verschiedenen Graden an der visionären Erfahrung beteiligt ist. Ein zweiter Teil behandelt die Bilderwelt der Vision. Hier zeigt sich, daß eine Reihe von Urbildern immer wieder in den Erlebnissen der Ekstatiker auftaucht,

Herrn und Frau Tesch
im Gedächtnis an meinen Mann

Ihre

Briette Benz

6. Mai 1979

ERNST BENZ

Die Vision

Erfahrungsformen und Bilderwelt

ERNST KLETT VERLAG
STUTT GART

MEINEN LEHRERN
ERNESTO BUONAIUTI †
ERICH SEEBERG †
RUDOLF OTTO †



Alle Rechte vorbehalten
Fotomechanische Wiedergabe nur mit Genehmigung des Verlages
© Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1969 · Printed in Germany
Druck: Ernst Klett, Stuttgart

VORWORT

Die Arbeit an dem vorliegenden Werk hat mich drei Jahrzehnte hindurch beschäftigt. Daß ich je damit zu Ende kam, erschien mir manchmal mehr als fraglich, da das Material mir unter den Händen wuchs und immer wieder äußere und innere Schwierigkeiten auftauchten, die einen Abschluß hinauszögerten. Nachdem in den letzten Jahren auch noch das Fieber der Hochschulreform an den Universitäten ausbrach und unter anderen Symptomen auch dieses zur Folge hatte, daß ein Professor seine Tage und Nächte auf zermürbenden endlosen Sitzungen und Diskussionen verbrachte, für die Forschung dagegen weder die erforderliche Zeit noch die mindestens ebenso erforderliche innere Ruhe mehr vorhanden war, erschien ein Abschluß der Arbeit noch unwahrscheinlicher, zumal ihr Thema in keiner Beziehung zu den Themen des Tagesgetümmels stand. Es bedurfte einer ungewöhnlichen Willensanstrengung, bedrängender Ermahnungen, der Flucht in telefonfreie Räume und des Schwänzens zahlreicher Sitzungen, um das Unwahrscheinliche doch noch zuwege zu bringen und das Manuskript aus den Stürmen der Universitätsreform in den Hafen des Ernst Klett-Verlages zu retten.

Um so aufrichtiger ist das Gefühl der Dankbarkeit, das mich nach all den Krisen und Strömungen der Arbeit erfüllt.

Mein Dank gilt vor allem

meinem Lehrer Ernesto Buonaiuti, der in mir den Sinn für die mannigfachen Formen der *esperienza spirituale* geweckt und entwickelt hat,

meinem Lehrer Erich Seeberg, der meine Arbeiten über die *Ecclesia Spirituales* gefördert hat, die die Voraussetzung dieser Untersuchungen bildet,

meinem Lehrer Rudolf Otto, der mir auf langen Spaziergängen die Erfahrungs- und Anschauungsformen der einzelnen Weltreligionen erläuterte,

meinem väterlichen Freund Carl L. Norden, der mich in das visionäre Leben Emanuel Swedenborgs einführte,

den Freunden des »Eranos«, die mich durch Einladung zu Vorträgen über Phänomene der Vision beim Thema hielten,

der Bollingen Foundation, die meine Studien in den Jahren des heftigsten Anwachsens der Arbeitsfülle, 1957/58 förderte,

dem Hessischen Kultusministerium, das mir in den drei vergangenen Jahren die Anschaffung von Büchern und die Bestellung von Hilfskräften für die erforderlichen technischen Arbeiten ermöglichte,

den Assistenten und Studenten, die mir beim Nachprüfen der Zitate und bei der Beschaffung der Literatur halfen, vor allem Herrn Assistent Erich Geldbach, der mir bei den Korrekturen, und Herrn stud. theol. Norbert Fehringer, der

mir bei der mühevollen Zusammenstellung der Anmerkungen, der Bibliographie und des Registers zur Seite stand,

nicht zuletzt meiner Frau, die nicht nur die äußeren Störungen unseres Familienlebens, hervorgerufen durch die bedrängende Bücherflut und meine häufige Abwesenheit, mit verständnisvoller Nachsicht ertrug, sondern durch Ansporn und Kritik wesentlich zum Abschluß des Manuskriptes beigetragen hat.

Marburg, Pfingstsonntag, den 25. Mai 1969

Ernst Benz

INHALT

Einleitung	9
I. Vision und Krankheit	15
II. Vision und Training	35
1. Vision und Askese	37
2. Vision und Einsamkeit	64
3. Vision und Drogen	68
III. Haupttypen der Vision	83
1. Vision und Halluzination	85
2. Verhalten des visionären Bewußtseins zum Tagesbewußtsein	89
3. Lichtvisionen und Bestätigungserlebnisse	94
4. Traumvisionen	104
5. Prophetische Visionen	131
6. Lehrvisionen	150
7. Der Ablauf der Visionen	163
8. Verknüpfung des visionären Charismas mit anderen Charismata	185
9. Parapsychische Phänomene der visionären Erfahrung	208
IV. Verhalten der Visionäre in der visionären Erfahrung	223
1. Verhaltensformen in der Ekstase	225
2. Visionäres Sendungsbewußtsein	253
3. Leib und Seele in der visionären Erfahrung	267
4. Die Angst vor der Illusion	278
V. Die Bilderwelt der Visionen	311
1. Der Ursprung der Bilder	313
2. Das himmlische Licht	326
3. Das himmlische Kleid	341
4. Die himmlische Stadt	353
5. Der himmlische Garten	371
6. Der Paradiesesbaum	379
7. Der himmlische Brunnen	386
8. Der himmlische Liebespfeil	395
VI. Die Audition	411
1. Das visionäre Wort	413
2. Die himmlische Musik	418
VII. Vision und Tradition	441
1. Vision und Bibel	443
2. Vision und Liturgie	467
3. Vision und Dogma	481

VIII. Das religiöse Weltbild des Visionärs	489
1. Visionen der göttlichen Trinität	491
2. Visionen der Welt	503
3. Visionen des himmlischen Menschiēn	511
4. Christusvisionen	517
5. Visionäre Imitatio Christi	540
6. Visionen des Heiligen Geistes	563
7. Visionen der himmlischen Weisheit (der Jungfrau Sophia)	574
8. Visionen der Kirche	591
9. Visionen der Verstorbenen	618
Schlußbetrachtung	639
Liste der im Text zitierten Visionäre chronologisch und alphabetisch	657
Anmerkungen	659
Ausgewählte Bibliographie	674
Namenregister	687
Bibelstellen-Register	691

EINLEITUNG

Die visionären Erfahrungen der zahlreichen, im Laufe der Kirchengeschichte auftretenden Mystiker sind bisher kaum in ihrem Zusammenhang untersucht worden. Joseph von Görres hat in seinem Standard-Werk über die christliche Mystik auch die visionären Erfahrungen anhand umfassender Quellenstudien dargestellt, doch hat dieses Werk trotz seiner eindringlichen Schilderung der Phänomene nicht zu einer systematischen Erforschung des Gesamtbereiches der christlichen Vision geführt. Die Seltenheit des Auftretens von visionären Persönlichkeiten hat es mit sich gebracht, daß sie in ihrer Epoche jeweils als Ausnahme-Erscheinungen galten. Die Erkenntnis der inneren Zusammenhänge der visionären Phänomene war außerdem durch die Tatsache behindert, daß das Auftreten einzelner Visionäre in einer Epoche regelmäßig in den Kategorien der damals gerade vorherrschenden Weltanschauung »erklärt« wurde. So hat Justinus Kerner der Deutung der von ihm untersuchten Seherin von Prevorst die damals herrschende Theorie des Somnambulismus zugrunde gelegt, die aus der Mesmer'schen Theorie des animalischen Magnetismus hervorgegangen war. Phänomene des späteren 19. Jahrhunderts wurden im Sinn des Spiritismus gedeutet, neben dem sich gegen Ende des Jahrhunderts mehr und mehr eine psychopathologische Deutung der Vision durchsetzte, deren Wortführer das Phänomen der Vision unter dem klinischen Begriff der Halluzination abhandelten. Gerade der recht verschiedenartige Ausgangspunkt der theologischen, philosophischen oder naturwissenschaftlichen Interpretation der visionären Phänomene hat dazu beigetragen, eine Erkenntnis ihres inneren Zusammenhanges und ihrer Kontinuität zu verhindern.

Aber auch die durch den Inhalt der Visionen und die Persönlichkeit der Visionäre selbst gewiesene theologische Beschäftigung mit den visionären Phänomenen hat nicht zu einer zusammenhängenden Betrachtung derselben geführt. Die römisch-katholische Kirche hat zwar eine dogmatisch korrekte Theologie der Vision entwickelt, die die Ausbildung eines Systems dogmatischer und kirchlicher Kontrollen der Visionäre und ihrer Offenbarungen ermöglichte. Maßgeblich war dabei weniger das Interesse an einer umfassenden Erkenntnis des Phänomens selbst als das Bedürfnis eines Schutzes des kirchlichen Kanons und der Kirchenlehre vor neuen Offenbarungen, die die bestehenden Dogmen und Institutionen hätten bedrohen können. Im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung der Psychologie und des wissenschaftlichen Bewußtseins ist diese Kontrolle der Visionäre immer strenger geworden. Allgemein läßt sich seit dem 17. Jahrhundert eine progressive Abwertung der Visionäre und Visionen auch im Bereich des römischen Katholizismus feststellen.

Innerhalb des Protestantismus sind die Visionäre von den Anfangsjahren der Reformation an schlecht weggekommen. Die Bewertung der Heiligen Schrift als der einzigen, für alle Zukunft ausreichenden Quelle der göttlichen Offenbarung hat von vornherein alle auch im Bereich des reformatorischen Christentums auftretenden Visionäre als »Schwärmer« abgestempelt, die den frevlerischen Versuch unternahmen, die im göttlichen Wort vorliegende, definitiv abgeschlossene göttliche Offenbarung durch neue Offenbarungen zu ergänzen. So sind im Bereich des Protestantismus die Visionäre immer mit besonderem Nachdruck abgewertet worden; wo sie sich Beachtung erzwingen, wurden sie bekämpft, aber nicht studiert.

Dies hatte zur Folge, daß sich gerade um solche von den institutionellen Kirchen ausgestoßenen Visionäre neue Gemeinschaften oder Sekten gründeten, die den Visionär als Bringer einer neuen Offenbarung, als messianischen Eröffner einer neuen Stufe der Heilsgeschichte verehrten und damit alle kirchlichen Vorurteile gegen Visionäre erst recht zu bestätigen schienen. So ist Swedenborg – ganz gegen seinen eigenen Willen – zum Lehroberhaupt der »Neuen Kirche«, und Joseph Smith – mit seiner vollen Absicht – zum Begründer der Mormonenkirche geworden. Auch die protestantische Theologie hat sich bisher mit dem inneren Zusammenhang und der Kontinuität des Auftretens visionärer Persönlichkeiten und mit der Phänomenologie visionärer Erfahrungen kaum befaßt.

Als größtes Hindernis für das Studium des Phänomens der Visionen hat sich die Entwicklung der modernen Philosophie selbst erwiesen. Die Ausbildung der kritischen Philosophie der Neuzeit hat sich bei Kant in Gestalt einer kritischen Auseinandersetzung mit einem Visionär, Emanuel Swedenborg, vollzogen. Kant hat Swedenborg zum Gegenstand seiner philosophischen Kritik in einem Augenblick gemacht, in dem er sich aus den Bindungen der supranaturalistischen Metaphysik seiner Zeit fregekämpft hatte und sich in einer Stimmung befand, die ihn zum Spott und Hohn gegen jede Metaphysik ermunterte. Er erblickte in dem »Geisterseher« Swedenborg den Repräsentanten eines maßlosen Mißbrauches der spekulativen Fähigkeiten des menschlichen Geistes, die, von der Phantasie und Imagination beflügelt, alle Grenzen der Vernunft hinter sich ließen. So ist seine Kritik an Swedenborg von dem Bewußtsein einer denkerischen Überlegenheit getragen, durch die er sich ermächtigt glaubt, sein Werk als das Produkt einer närrischen Phantasie zu entlarven und den Verfasser dem Irrenhaus zuzuweisen. Kant hat auf diese Weise nicht nur Swedenborg mit dem Fluch der Lächerlichkeit behaftet, sondern auch jeden, der von jetzt an Visionen nicht für »Mondkälber« und Visionäre nicht für »Erzphantasten« hielt. Seine Kritik der »Träume der Metaphysik« hat er in Form einer Kritik der »Träume eines Geistersehers« vorgetragen. Das Phänomen der Vision selbst ist durch Kant in Mißkredit geraten.

Erst in der von C. G. Jung gegründeten psychologischen Schule ist das Phäno-

men der Vision ernsthaft studiert worden. Aus ihr sind verschiedene bedeutsame Untersuchungen visionärer Gestalten hervorgegangen. Diese Wendung hat bei Jung selbst einen biographischen Anlaß: Er berichtet in seiner Selbstbiographie, wie ihn eigene Traumerfahrungen und visionäre Erlebnisse auf das Studium visionärer und spiritistischer Literatur führten, und wie er gerade in der spiritistischen Literatur überraschende Hinweise auf eine systematische Erfassung und Kontrolle seelischer Vorgänge fand, die ihm für die Entwicklung seiner eigenen Psychologie und seiner Archetypenlehre wegweisend waren. Was ihn besonders fesselte, war die Entdeckung, daß in verschiedenen Formen psychischer Erkrankungen Bilder und Symbole auftauchten, die in der klassischen visionären Literatur vorkamen. Die in der C. G. Jung-Schule gehandhabte psychologische Deutung visionärer Symbole weist allerdings einen methodischen Mangel auf: Die in den Visionen der verschiedenen christlichen Mystiker auftauchenden Bilder und Symbole werden nach dem Grundsatz interpretiert, daß visionäre Bilder und Symbole aller Zeiten und Religionen dieselbe archetypische Bedeutung haben. Dies trifft aber in keiner Weise zu, vielmehr müßten sehr sorgfältig die Stufe des religiösen Bewußtseins, auf der ein Bild oder Symbol auftritt, und ebenso der gesamte Kontext des betreffenden Bildes beachtet werden, um seine jeweilige Bedeutung zu erfassen. Man kann nicht die Bilder und Symbole verschiedener Epochen und der verschiedenen Stufen der geschichtlichen Erfahrung und des religiösen Bewußtseins nebeneinander im Präparateschrank der Archetypen auf dasselbe Regal stellen, vielmehr ist die geschichtliche Zuordnung der Vision selbst für die jeweilige Besonderheit der visionären Anschauung und Erfahrung und ihres Bedeutungsgehaltes wichtig.

Bei einem Studium der visionären Phänomene ist es heute erforderlich, mit einer bescheidenen Beschreibung der Phänomene anzufangen und auf philosophisch oder theologisch vorgegebene oder vorschnell den Phänomenen abgenötigte Deutungen zu verzichten. Nur so kann man dem Gesamtphänomen der visionären Persönlichkeit und ihrer visionären Erfahrungen in seiner Kontinuität, seiner geschichtlichen Entwicklung und seiner erstaunlichen Vielgestaltigkeit gerecht werden. Dabei ist vor allem der Zusammenhang mit dem Wandel des geschichtlichen Bewußtseins, aber auch des Zeitgeschmackes zu beachten. Die Visionen spiegeln in einer auffälligen Weise den Stil des Zeitgeistes, der Denkungs- und Empfindungsart, ja die Leitbilder einer Epoche wieder – bis hinein in die Technik: In den Visionsberichten des 17. Jahrhunderts verwenden die Engel der himmlischen Heerscharen in ihrem Kampf gegen die Teufel nicht mehr Schwerter und Lanzen, sondern Schießgewehre.

Ebenso gilt es, das Phänomen der christlichen Vision einmal in seiner ganzen Variationsbreite zu erhellen. Von außen gesehen, erscheint das Phänomen der Visionen dem Betrachter zunächst als ein verhältnismäßig einheitlicher Komplex; bei näherem Studium ist man immer wieder aufs neue überrascht, wie viele

Typen visionärer Erfahrungen darin hervortreten und wie viele verschiedene seelische Schichten, wie viele Stufen des Bewußtseins und Überbewußtseins dabei aktiviert werden. Ebenso überraschend ist die Mannigfaltigkeit der Zusammenhänge zwischen Vorgängen im leiblichen, seelischen und geistigen Bereich. Angesichts der Vielgestaltigkeit der visionären Erfahrungen und der darin hervortretenden Zusammenhänge zwischen dem Bereich des Geistigen, Seelischen und Leiblichen erscheint der Mensch als ein sehr viel komplizierteres und vielschichtigeres Wesen, als dies in irgendeiner heute dominierenden Psychologie zum Ausdruck kommt. Es ist wohl möglich, mit den herrschenden psychologischen Systemen das eine oder andere Phänomen der Visionen zu deuten, aber nicht alle zusammen.

Die Behandlung des Themas der Vision macht eine persönliche Bemerkung erforderlich: Der Verfasser ist selbst kein Visionär und ebensowenig ein praktizierender Spiritist, er hat selbst keine Visionen oder »Erscheinungen« in den hier beschriebenen Formen gehabt, und er lehnt es auch als unverantwortlich und gefährlich ab, mit Hilfe von halluzinogenen Drogen wie Meskalin oder LSD künstlich visionäre Erfahrungen hervorzurufen. Wohl aber hat er gelegentlich parapsychische Erfahrungen, die ein gewisses Sensorium für die hier beschriebenen Schichten visionärer Erlebnisse in ihm wacherhalten und ihn in stand setzen, diese Erfahrungen als ernstzunehmende, reale psychische Gegebenheiten zu betrachten. Der Verfasser will auch nicht eine sensationslüsterne Neugier auf das Phänomen der Visionen richten: diese Phänomene vertragen ihrer Natur nach nichts weniger, als eine sensationelle Aufmerksamkeit; er ist eher von der Sorge und Angst beherrscht, diesen Bereich religiöser Erfahrungen durch seine Untersuchungen einer unangemessenen Neugier auszusetzen und damit den Prozeß einer Beseitigung der letzten Tabus auf dem Gebiet der Religion zu beschleunigen, den er für äußerst verhängnisvoll hält. Andererseits erscheint es ihm unverantwortlich, diesen Bericht der visionären Erfahrungen weiterhin der Nichtbeachtung und Mißachtung ausgesetzt zu sehen, die sich aus den Vorurteilen der herrschenden philosophischen und theologischen Betrachtungsweise dieser Phänomene ergibt.

Die wissenschaftliche Erforschung der visionären Phänomene hat noch mit einer anderen Gefahr zu rechnen. Für den Visionär trägt jede einzelne Vision den Charakter des Einzigartigen, sie ist für ihn eine Begegnung mit einer himmlischen Welt, mit einer überirdischen Wirklichkeit, die für ihn die Wirklichkeit schlechthin ist. Die visionäre Erfahrung ist in das Licht leuchtender Farben getaucht, von außergewöhnlichen Eindrücken auch des Gehörsinnes, des Geschmackssinnes, des Geruchssinnes begleitet, sie ist von dem Bewußtsein erfüllt, bedeutende Offenbarungen und folgenschwere Befehle zu erhalten – alles ist überwältigend, neu, erschütternd, einzigartig, ungewöhnlich, faszinierend und erschrecklich. In der wissenschaftlichen Betrachtung dieser Dinge und in der

systematischen Anhäufung paralleler Phänomene verlieren die Erfahrungen ihre ursprüngliche Intensität, ihre Lebhaftigkeit der Farbe, ihre Anschauungskraft, ihre dynamische Tiefenwirkung. Der Löwe wirkt anders auf uns, wenn wir ihm ungeschützt und überraschend in freier Wildbahn begegnen als in Schmeils Lehrbuch der Zoologie. Der Schmetterling, der vor unseren Augen beim Spaziergehen unerwartet um eine Blume flattert, erregt uns anders als der Schmetterling, den wir, auf eine Nadel gespießt, im Schaukasten eines naturkundlichen Kabinetts neben anderen verwandten Species eingeordnet betrachten. Der Verfasser ist sich bewußt, daß die von ihm beschriebenen Visionen durch ihre Anhäufung und ihre Schematisierung vieles von ihrem ursprünglichen Wesen verlieren. Das Einzigartige erscheint plötzlich als typisch, das Ungewöhnliche als ein »Normalfall« innerhalb seines Bereiches, das Überraschende gelegentlich sogar durch seine Wiederholung als monoton. Dies ist der Preis, der für jede Art wissenschaftlicher Systematisierung bezahlt werden muß!

Die Auswahl der hier behandelten visionären Persönlichkeiten und ihrer visionären Erfahrungen ist nach der Lage der Dinge unvollständig. Wenn man erst einmal anfängt, die Kirchengeschichte nach Visionären zu durchsuchen, so merkt man mit Staunen und Schrecken, in welchen Mengen sie zu allen Zeiten aufgetreten sind. Schließlich findet man Visionäre an allen Ecken und Enden. Wie weit- oder wie engmaschig auch immer man das Netz wählt, einige Gestalten entschlüpfen immer. Am Ende sieht man keinen anderen Ausweg als den, eine rigorose Reduktion vorzunehmen, um überhaupt noch zu einer übersichtlichen Gestaltung zu gelangen. Trotz aller sachlichen Gesichtspunkte, die man einer solchen Reduktion zugrundelegt, haftet jeder Auswahl etwas Willkürliches an.

Eine entscheidende Reduktion bestand in dem Verzicht, neuere und heute noch lebende Visionäre in die Untersuchung einzu beziehen. Nomina sunt odiosa. Ich hielt mich hier an den Spruch eines meiner Lehrer: »Die Kirchengeschichte hat es nur mit Verstorbenen zu tun. Das gilt auch für Kollegen.« So höre ich mit Sadhu Sundar Singh auf. Auch bei ihm zeigt sich bereits die Schwierigkeit, uns zeitlich noch unmittelbar nahestehende Gestalten in eine solche Untersuchung einzubeziehen – von Marburg aus hat in den dreißiger Jahren Friedrich Heiler die mutige Verteidigung des Sadhu gegen die Angriffe des Schweizer Pfarrers und Psychiaters Oskar Pfister geführt, der den Sadhu für einen Schwindler erklärte. Dieser Kampf, in dem mich die Argumente Pfisters niemals überzeugt haben, da ich seine grundsätzliche Annahme des psychopathischen Charakters der visionären und mystischen Phänomene nicht teilen kann, ist auch ein lehrreiches Beispiel dafür, wie sehr die Auslegung einer religiösen Gestalt von heute durch das Hereintragen von Gesichtspunkten heute noch bestehender, engagierter Institutionen belastet wird.

Ebenso habe ich mich entschlossen, solche Persönlichkeiten nicht zu berück-

sichtigen, die eine so umfassende theoretische Kenntnis der Phänomene der Mystik im Bereich des Christentums und der außerchristlichen Religionen haben, daß bei ihnen – wie zum Beispiel bei Rudolf Steiner – nicht mehr zu unterscheiden ist, was eigene Erfahrung und was literarischer Einfluß ist, sowie solche Persönlichkeiten, in deren eigenen visionären Erfahrungen die spezifisch christlichen Voraussetzungen nicht mehr grundlegend sind, sondern Einflüsse anderer Religionen sich bemerkbar machen. Um auf diesem Gebiet eine sachlich begründete Feststellung zu treffen, wäre es erst einmal erforderlich, die visionären Phänomene innerhalb der originalen Überlieferung der einzelnen nicht-christlichen Religionen, des Hinduismus und des Buddhismus, zu erforschen, in denen es gleichfalls eine ungemein reiche Überlieferung an echten visionären Erfahrungen gibt. Aber hierfür sind noch nicht einmal die bescheidensten wissenschaftlichen Vorarbeiten geleistet worden, und so mußte auf diese Ausweitung verzichtet werden.

Unvollständig mußte notwendigerweise auch die Aufzählung der Bildkreise der Visionen sein. Die Überfülle des vorliegenden Materials machte es unvermeidlich, sich auf die geläufigsten und geistesgeschichtlich wirksamsten Bildkreise zu beschränken. Auch hier haftet der Auswahl notwendigerweise ein Moment der Willkür an. Eine weitere Reduktion mußte bei der Bearbeitung der einzelnen Bildzyklen selbst vorgenommen werden. An und für sich müßte jeder einzelne Zyklus visionärer Bilder in seiner Wandlung durch die ganze Kirchengeschichte hindurch verfolgt werden. Auch die einzelnen visionären Bilder haben ja im Verlauf der Entwicklung des religiösen Bewußtseins innerhalb der christlichen Kirche ihre Geschichte. Aus der Geschichte des visionären Zyklus vom himmlischen Mahl würde dann eine Dogmengeschichte der Eucharistie, aus der Geschichte des Zyklus der Passionsvisionen eine Darstellung der Geschichte der abendländischen Christologie im Spiegel der visionären Erfahrung. Das sind Themen für eine zukünftige Forschung.

Dasselbe gilt schließlich auch für die Darstellung der einzelnen Typen der visionären Erfahrung. Auch die einzelnen Typen haben ihre Geschichte im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Es gibt eine Geschichte der Ekstase, wie es eine Geschichte der Traumvision gibt. Die vorliegende Untersuchung versteht sich selbst als einen Anstoß zu weiterer sorgfältiger Erforschung eines Gebietes, das zu den weißen Flecken auf den Karten unserer geistigen Welt gehört und bei deren Erforschung jeder Forscher das Risiko auf sich nimmt, sich in der Wüste oder im Dschungel zu verlaufen oder in die Hände von Kannibalen zu fallen, aber auch das Glück haben kann, auf unbekannte Gesinnungsgenossen zu stoßen, die bereits von einer anderen Seite her mit dem gleichen Ziel der Forschung in dasselbe unbekanntes Gebiet vorgedrungen sind und mit ihm fröhliche Rast und Austausch von Erkenntnis der Wege und Irrwege pflegen.

Keine Rolle fällt der Wissenschaft leichter als die des Famulus Wagner, der »als trockener Schleicher die Fülle der Gesichte stört«. Visionäre verführen den wissenschaftlichen Betrachter von heute zumeist zu einer rein psychopathologischen Deutung und – wenn möglich – Behandlung. Unsere heutige Zeit schützt sich so ängstlich gegen alle Erschütterungen vom Transzendenten her, daß sie die zeitgenössischen Träger einer visionären Begabung zunächst einmal in die Nervenlinik einliefert, mit dem redlichen Ziel, sie dort von ihren visionären »Störungen« zu befreien, und auch die früheren Träger derartig »anormaler« seelischer Fähigkeiten zu Psychopathen erklärt und sie so wenigstens noch nachträglich und in effigie in die Nervenlinik einliefert.

Der Verfasser maßt sich nicht an, sachverständige medizinische Aussagen über das Verhältnis von Vision und Krankheit machen zu können, er hält sich aber für berechtigt, zwei grundsätzliche Gesichtspunkte geltend zu machen, die dieses Thema betreffen:

Einmal lehnt er nach sorgfältiger kritischer Prüfung eine rein pathologische Deutung der visionären Phänomene als unangemessen und unzureichend ab (s. u. S. 85 ff.). Weiter aber war er selber bei einem phänomenologischen Studium des Zusammenhangs von Vision und Krankheit aufs höchste überrascht, welche mannigfaltige Gesichtspunkte sich bei den Visionären finden, wenn sie ihrerseits auf den Zusammenhang zwischen ihrer physischen Erkrankung und ihren visionären Erfahrungen zu sprechen kommen. Es soll hier also keine Theorie über das Verhältnis von Vision und Krankheit dargeboten werden, vielmehr soll die Vielfalt der Aspekte geschildert werden, unter denen die Visionäre selbst den Zusammenhang von Vision und Krankheit sehen und deuten. Selbstverständlich steht dabei das religiöse Verständnis der Krankheit im Mittelpunkt, aber gerade dieses ist in keiner Weise, wie man zunächst annehmen könnte, uniform, sondern spiegelt sehr verschiedenartige Auffassungen wider, die auch für eine moderne psychosomatische Betrachtung der Krankheit von Interesse sind.

Zunächst ist es für eine kritische Erfassung der Mannigfaltigkeit visionärer Typen erforderlich, sich die Tatsache klar zu machen, daß unserer landläufigen Vorstellung vom psychophysischen Typus eines Visionärs oder einer Visionärin immer noch ein bestimmtes traditionelles, von der deutschen Romantik geschaffenes Bild zugrundeliegt. Die deutsche Romantik und die von ihr beeinflusste idealistische Philosophie war die letzte philosophische Bewegung, die sich ernsthaft unter psychologischen, religionsphilosophischen und medizinischen Gesichtspunkten mit dem Phänomen der Vision beschäftigt hat, wobei die romantische Interpretation des Mesmerismus und Somnambulismus eine entscheidende

Rolle spielte. Justinus Kerner gab mit seiner Schilderung der visionären Erfahrungen der Frau Hauffe, die unter dem Namen der »Seherin von Prevorst« in die Literatur- und Geistesgeschichte eingegangen ist, das Leitbild der Visionärin für diese ganze Epoche. Seine Schilderung der Frau Hauffe hat das Standardbild der nervenschwachen, ewig kränklichen, hypersensiblen, sterbensbleichen Seherin geprägt, die von einer Ekstase zur anderen, und von einer Ohnmacht zur anderen lebt oder besser dahinschwindet und zu deren Milieu das Krankenzimmer mit hochaufgeschichteten Kissen ebenso wie die auf Zehenspitzen im Krankenzimmer einherschleichenden andächtig flüsternden Bewunderer gehören. Justinus Kerner beschreibt ihren Gesundheitszustand, soweit das Wort hier überhaupt noch zutreffend ist, nicht als eine spezifische, medizinisch diagnostizierbare Krankheitsform, sondern als den fixierten Vorgang des Sterbens.

»Will man sie mit einem anderen Menschen vergleichen, so kann man sagen: sie war ein im Augenblicke des Sterbens, durch irgend eine Fixierung, zwischen Sterben und Leben zurückgehaltener Mensch, der schon mehr in die Welt, die nun vor ihm, als in die, die hinter ihm liegt, zu sehen fähig ist. Dies ist nicht ein poetischer Ausdruck, sondern wirklich wahr. Wir sehen, daß Menschen in Momenten des Todes oft schon wie in eine andere Welt hinüberschauen, uns von dieser Kunde geben; wir sehen, wie ihr Geist da oft, schon wie aus dem Körper getreten, sich in Entfernungen hin zu offenbaren vermag, während er die Hülle doch noch nicht völlig verlassen hat. Kann man sich einen Menschen in diesen Momenten (die bei Sterbenden oft nur wie Blitze sind) jahrelang hingehalten denken, so haben wir das Bild dieser Seherin, und hierin sehe ich nur buchstäbliche Wahrheit, keine Dichtung.«¹

Von dem geringen Rest ihrer Vitalität berichtet Kerner weiter: »Aber der sie so tief erschütternde Tod ihres Vaters zernichtete nachher auch diese, und es blieb ihr nur noch das Leben einer Sylphe. Was aus einem solchen körperlosen Leben nun hervorging (und was uns immer an die Zeit mahnt, wo auch unsre Psyche, der körperlichen Bande los, ohne Hemmung durch Raum und Zeit, frei ihre Flügel entfalten wird), manche Ahnungen an ein inneres Leben des Menschen und an ein Hereintragen einer Geisterwelt in die unsre – nicht ein Tagebuch über eine Krankheitsgeschichte – ist nun der fernere Inhalt dieser Blätter.«²

Dieser Zustand des »körperlosen Lebens« ist aber nicht ein spätes Produkt ihrer geistigen Altersentwicklung, sondern war bereits in ihrer Kindheit angelegt, so daß Du Prel in seiner Einleitung zu Kerners Werk schreiben kann: »Schon in ihrer Kindheit hatten Anstrengungen und Sorgen den Grund zu körperlichen Leiden gelegt, von welchen sie in den letzten sieben Jahren ihres Lebens beständig heimgesucht war. Eine solche allgemeine Depression der Lebenskräfte ist schon in vielen Fällen der Anlaß geworden, jenes innere geistige Leben zur Entfaltung zu bringen, das uns – um mit Kant zu reden – verborgen

bleibt, »so lange alles wohl steht, und das, ohne selber krankhafter Natur zu sein, doch häufig für Krankheit gehalten wird, weil es häufig gelegentlich einer solchen zum Durchbruch kommt.«³

Aber auch Eschenmayer hat in seinen »Mysterien« ein Bild der Seherin von Prevorst entworfen, das mit denselben matten Farben gemalt und in demselben flackernden Clair-obscur gehalten ist wie Menzels bekannte Darstellung der bleichen, ohnmächtig auf den Diwan hingesunkenen Somnambulen: »Ihr leibliches Leben ließ, wie ich sie schon das erste Mal sah, keine lange Dauer erwarten, und auf keinen Fall eine solche Restitution, daß sie alle die äußern Einflüsse hätte wieder ertragen lernen. Ohne sichtbare Mißverhältnisse in den Funktionen schien ihr Leben nur noch ein glimmender Docht zu sein. Sie war, wie Kerner sich sehr wahr ausdrückt, ein im Sterben begriffenes, aber durch magnetische Kraft an den Leib zurückgehaltenes Wesen. Geist und Seele schienen oft wie geteilt, und der Geist schien oft in andern Regionen zu weilen, während die Seele noch an den Leib gebunden war.«⁴

Indes ist dieses Bild, das sich in unserer allgemeinen Vorstellungswelt als Normalbild einer Visionärin festgesetzt hat und von dem nur noch ein kleiner Schritt zum Bild der Hysterica ist, in keiner Weise für alle Visionäre typisch; es ist vielmehr dringend erforderlich, sich von dem Bild dieses bleichen Zwischenwesens zwischen Krankenzimmer und Friedhofskapelle freizumachen. Sicherlich mag es auch in mittelalterlichen Frauenklöstern oder auch in Klöstern der Barockzeit gelegentlich solche kränklichen Nachtschattengewächse wie Frau Hauffe gegeben haben, und Christine von Stommeln kommt diesem Typus am nächsten, aber er stellte stets eine seltene Grenzform visionären Lebens dar. Zahlreiche, ja aufs Ganze gesehen, die meisten Visionäre sind völlig anderer Art, und manche von ihnen, vor allem unter den visionären Frauen, stellen, mit Frau Hauffe verglichen, geradezu gesundheitsstrotzende Gestalten dar. Man muß sich daran erinnern, daß die heilige Birgitta, als ihre »himmlischen Offenbarungen« begannen, nicht eine ekstatische Jungfrau, sondern Hausfrau und Mutter von acht Kindern war, eine Frau von einer großen praktischen Lebenserfahrung, umgeben nicht allein von Mönchen und Geistlichen, sondern auch von hervorragenden Juristen und Politikern. Persönlichkeiten wie Birgitta und Teresa von Avila waren enérgische, aktive Frauen von einer höchst dynamischen Vitalität, einem zielbewußten ehernen Willen, und von einem Temperament, vor dem nicht nur Barone, Grafen und Fürsten, sondern auch Bischöfe, Kardinäle und Päpste zitterten; Frauen, die ein hervorragendes praktisches Organisationstalent besaßen und über eine große Welt- und Menschenkenntnis verfügten, und alle Symptome einer ungebrochenen körperlichen und geistigen Gesundheit aufwiesen, selbst wo sie sich bemühten, diese Gesundheit durch eine harte asketische Disziplin zu ruinieren, indem sie im Winter in ungeheizten Räumen lebten, auf harten Brettern schliefen und täglich stundenlang bei Tag und Nacht in unge-

heizten Kirchen knieten, wenn sie nicht gerade zu Fuß riesige Wegstrecken durch alle möglichen Gefahren und klimatische Unbilden zurücklegten, um ihrer visionären Sendung nachzukommen – Birgitta ist nicht nur wiederholt von Schweden nach Rom, sondern einmal auch, allen Gefahren der Reise zu Land und zur See zum Trotz, nach Jerusalem und Bethlehem gereist.

Überblickt man die Gesamtgeschichte der christlichen Vision, so ist man angesichts der allgemein herrschenden Meinung von dem rein pathologischen Charakter der visionären Erfahrung überrascht festzustellen, daß viele Visionäre gerade umgekehrt im Zustand der Ekstase, zum Teil auch unmittelbar vor Eintreffen einer entscheidenden Vision eine Heilung von ihren physischen Leiden und Krankheiten erfahren haben, daß also die Vision nicht zur Krankheit, sondern zur Heilung führte.

Elisabeth von Schönau berichtet, wie sie sieben Tage vor dem Fest der Verkündigung krank wurde und im Zustand völliger Ermattung bis zum dritten Tage vor dem Fest blieb. Da verspürte sie im Mund eine Art von Honigseim, dessen Süßigkeit sie so kräftigte, als habe sie hinreichend Speise zu sich genommen. Sie fühlte sich am ganzen Leibe gestärkt und verfiel in einen heftigen Schweißausbruch, der bis zum folgenden Tage anhielt. Um die Zeit der Messe geriet sie dann in Ekstase, »und es schien mir, als würde der Geist vom Leibe abgeschieden und in die Höhe erhoben. Ich sah aber in dieser meiner Ekstase die Himmel offen und den Herrn Jesus mit unendlichen Tausenden herniederkommen in den Bereich unserer Luft.«⁵ Die wunderbare Heilung geht hier der Ekstase voraus. Elisabeth empfindet den Heilungsvorgang als den Empfang einer Art von himmlischer Medizin, die zu einem physischen Genesungssymptom, einem heftigen Schweißausbruch, führt. Die folgende Vision Christi als des Schmerzensmannes deutet ihr dann gleichzeitig den geistlichen Sinn ihrer eigenen vorhergehenden Krankenzeit.

Bei einer späteren Gelegenheit erlebt Elisabeth eine Befreiung von einem besonders schweren Anfall von Tertianfieber durch eine Vision.⁶ Ihre Fieberanfälle sind so schwer, daß sie nicht an den Ostergottesdiensten teilnehmen kann. In der Oktav des Osterfestes wird sie entrafft. Der Herr führt sie »im Geist« an einen Ort von großer Lieblichkeit, stellt sie neben eine wunderschöne Quelle, schöpft daraus mit einem Gefäß und gibt ihr zu trinken. Nachdem sie getrunken hat, macht er über sie das Zeichen des Kreuzes und segnet sie mit den Worten: »Verschwunden ist deine Krankheit, sie wird dich hinfort nicht weiter berühren.« Von ihrer Ekstase erwacht, fühlt sich Elisabeth sofort völlig erleichtert und beginnt mit festen Schritten einherzugehen, was sie seit langer Zeit nicht mehr gekonnt hatte; die Krankheit kehrte nicht mehr zurück.⁷ Hier erfolgt also die Heilung als Wunderheilung durch Christus in der Vision selbst, und zwar als eine Dauerheilung nicht nur von der augenblicklichen Fieberattacke, sondern von dem Tertianfieber überhaupt auch für alle spätere Zeit.

Die unerwartete Heilung der heiligen Juliane von Norwich, die sich eine schwere Krankheit selbst vom Herrn erbeten hatte, wird später zu berichten sein (s. S. 32 f.). Ein anderer charakteristischer Typus der Heilungsvision findet sich bei der heiligen Caterina Ricci, die im Kloster San Vincenzo in Prato am Fest des Todestages von Savonarola im Jahre 1538 eine Erscheinung Savonarolas hatte – man beachte, daß Savonarola von der Kirche als Ketzer verurteilt und hingerichtet war, was die Visionärin nicht hinderte, in ihm ihren Heiler zu erblicken.

»Von Müdigkeit überwältigt, schlief sie endlich ein, Haupt und Arme auf ihr Altärchen gestützt. Da erschienen drei Dominikaner, von hellem Glanz umstrahlt; der in der Mitte schien wie von einer glänzenden Wolke getragen. Diesen redete Caterina an und fragte ihn: »Wer seid Ihr?« »Wie«, entgegnete der Pater, »erkennst du mich nicht?« »Nein Pater, ich kenne Euch nicht.« – »Aber wen hast du denn um deine Heilung gebeten?« – »Nun, den Pater Hieronymus (Savonarola).« – »Der bin ich ja«, erwiderte ihr der Verklärte, »und ich komme, dich gesund zu machen. Aber versprich mir erst, deinen Vorgesetzten sowie deinem Beichtvater gewissenhaft zu gehorchen und morgen früh zu beichten und zu kommunizieren.« Dann machte er das heilige Kreuzeszeichen über sie, und sie war vollkommen geheilt. Eine so plötzliche Wandlung nahm ihr anfänglich die Fassung, bald aber machte ihre Bestürzung einer unendlichen Freude und der innigsten Dankbarkeit gegen den Geber alles Guten Platz.«⁸

An die Erscheinung derselben drei Heiligen knüpft sich bei Caterina ein neues Heilwunder, das sie im Jahre 1540 im selben Kloster in Prato von einer neuen schweren Erkrankung errettete. »Wochenlang schwebte sie zwischen Tod und Leben. Da fühlte sie sich eines Morgens, als sie eben ein wenig eingeschlafen war, sanft von einer Hand geschüttelt; zugleich hörte sie sich beim Namen gerufen. Sie schreckte empor und sah dieselben drei Heiligen, die sie ehemals geheilt hatten, vor sich stehen. In der ersten Überraschung erhob sie laut ihre Stimme und rief nach ihrer Wärterin. Aber der größte von den dreien, Pater Hieronymus (Savonarola), bedeutete ihr, sich ruhig zu verhalten, und fragte sie, was sie sich wünsche. »Pater, ich möchte gesund werden, wenn es Gottes Wille ist«, antwortete sie. »Dein Wunsch soll dir gewährt sein.« Bei diesen Worten bezeichnete Pater Hieronymus sie wiederholt mit dem heiligen Kreuzeszeichen. Sofort nahmen ihre Schmerzen ab und verschwanden schließlich gänzlich. Pater Hieronymus wollte sich nun mit seinen Gefährten leise zurückziehen. Als er aber im Fortgehen noch bemerkte, wie Caterina sich anschickte, die frohe Kunde ihrer Wiederherstellung im Hause zu verbreiten, wandte er sich noch einmal um und ermahnte sie, zuvor die Erlaubnis der Krankenwärterin hierfür einzuholen, überhaupt den Gehorsam bis ins Kleinste zu üben, in Widerwärtigkeit geduldig zu sein und immer demütig vor Gott zu wandeln.«⁹

Bezeichnenderweise ist die Heilung in beiden Fällen als Erfüllung der dringen-

den Bitte der Visionärin um Befreiung von ihrer Krankheit beschrieben und wird von ihr selbst als Gebetserhörung verstanden.

Auch bei der heiligen Marina von Escobar, der eine gewisse Leidenshysterie nicht ganz fremd ist, findet sich ein in der Vision erlebtes Heilungswunder in Gestalt einer Befreiung von schweren Kopfschmerzen. »Als ich ein anderes Mal«, erzählt sie, »bei großer Schwäche dem Gebete oblag, sah ich Christus, den Herrn, wie er meinen Zustand beklagte, und mit seinen heiligsten Händen von seinem heiligen Leib einen von feinstem himmlischem Gold ohne Knoten geflochtenen Gürtel, an dessen Ende ein ebenfalls goldener kostbarer Zierat angebracht war, losband, und ihn mir übereinandergeschlagen um den Hals legte. Als ich diesen Schmuck an mir betrachtete, wurde ich verzückt, und während ich dieses Werk bewunderte, wendete ich die Augen meiner Seele auf die andere Seite und sah die heiligste Jungfrau, wie sie in ihren Händen einen sehr zierlich aus Gold und Silber gewirkten Schleier hielt; sie aber trat huldreich zu mir heran und bedeckte damit mein Haupt. Ich geriet in Erstaunen darüber und dachte, was dies wohl bedeuten möchte; da enthüllte mir Christus, der Herr, das Geheimnis mit den Worten: »Wisse, daß meine Mutter dein Haupt mit diesem Schleier bedeckt hat, um dich zu laben, aufs neue zu stärken und dir die Gesundheit des Hauptes zu erteilen, weil du sehr entkräftet und schwach bist. Denn wie auf das Haupt eines Kranken, um ihm aufzuhelfen, ein heiliges Gebein oder das Kleid von einem geweihten Bildnis meiner Mutter aufgelegt wird, und er auf diese Weise oft wiederhergestellt wird, so hat es mir und meiner Mutter gefallen, dir diese Gnade zu erweisen, um dich gesund zu machen, und dir den Gürtel von meinem Leibe umzulegen, und dich mit dem Schleier aus den Händen meiner Mutter zu bedecken; darum sei getrost und freue dich.« Dadurch wurde ich mit großem Trost und Freude erfüllt; hiernach aber nahmen mir die heiligen Engel Gürtel und Schleier ab, und Christus und seine heilige Mutter verließen mich; ich aber war getröstet und gestärkt und frei von den heftigen Kopfschmerzen, von denen ich an jenem Tage heimgesucht gewesen. Dieses Wohlsein dauerte viele Tage, noch länger aber blieb der Kopf schmerzfrei.«¹⁰

Das Heilungswunder weist trotz seiner barocken Züge die Elemente eines archaischen Heilwunders auf. Christus legt Marina seinen Gürtel um den Hals und bewirkt dadurch ihre Genesung; Maria erscheint ihr und bedeckt ihr Haupt mit ihrem Schleier und vertreibt dadurch ihr Kopfweh. Die Visionärin selbst erfährt in der Vision, daß das, was sie selbst in der Vision erlebt, das Modell der Heilung darstellt, die sonst in der Kirche liturgisch praktiziert wird, indem man dem Kranken eine Reliquie oder ein Kleid von einem Gnadenbild der Gottesmutter auflegt; in Spanien verfügen die berühmten Gnadenbilder der Madonna über eine reiche Garderobe in ihrer Schatzkammer und werden je nach den Festen des Kirchenjahres neu eingekleidet, während die abgelegten Kleider vor ihrer Aufbewahrung zu kultischen Heilzwecken verwendet werden.

Die Heilung in der Vision und durch die Vision findet sich aber auch in einer geradezu klassischen Form bei dem Protestant Hemme Hayen. »Nach dem Tod meiner Frau im Jahr 1624, kurz nach 3 Königen, hatte ich dreymal das dreytägige Fieber sehr schwer gehabt, und als ich es das vierte mal wieder haben sollte, bestellte ich, daß das Bett wol sollte warm gemacht werden, sobald das Fieber käme. Und ich gieng so warm darein, sobald ichs fühlete, damit ich durch die Wärme die Kälte einigermaßen besänftigen möge. Allein die Kälte nahm so sehr die Oberhand, daß mich dächte, ich müßte den Tod darüber leiden. Und als ich dieses dachte, war ich dahin. Als ich nun so von mir selbst weg war, kommt ein Mann bey mich gegangen, und sagte gegen mich: »Ich kann euch das Fieber wohl abnehmen!« »Könnt Ihr mir«, sagte ich, »das Fieber wol abnehmen?« »Ja«, sagte er, »ich kann allen Menschen das Fieber wol abnehmen.« »Ey«, sagte ich, »wie macht Ihr denn das?« »Ich mache sie«, antwortete er, »erst an der Seel gesund, und dann seynd sie bald genesen.« Als er nun sagte von nach der Seel gesund machen, so kenne ich IHN wirklich, und sprach: »Mein allerhertzliebster Jesus! Gehe doch nun nicht von deinem Knecht weg, oder bleibe erst ein wenig mit ihm zu reden.« Und er redete auch mit mir von sonderlichen hohen Dingen, so den Zustand der Seelen betreffen. Darnach kam ich wieder zu mir selbst, und war ganz frisch und gesund, stund auch alsobald auf, und hatte kein Fieber mehr von der Zeit an bis hierher.«¹¹

Auch Hemme hat wie Elisabeth von Schönau das Tertianfieber und verfällt in einen Schüttelfrost, der ihn seinen Tod erwarten läßt. Auf dem Höhepunkt des Fiebers fällt er in eine Ekstase und ist »von sich selber weg«. In der Vision erscheint ihm ein Unbekannter, der ihm Genesung verspricht. Erst nach dem Wort vom Gesundmachen der Seele fällt es wie Schuppen von seinen Augen; er erkennt in dem Unbekannten den Herrn Christus und bittet ihn um Erleuchtung. Darauf kommt Hemme wieder zu sich. Bezeichnenderweise hat die Heilung durch Christus, ähnlich wie bei Elisabeth von Schönau und Caterina Ricci, einen Dauererfolg – sie beseitigt nicht nur den augenblicklichen Fieberanfall, sondern die Fieberkrankheit überhaupt.

Die heilende Wirkung der Vision ist, wie gerade das Beispiel von Hemme Hayen zeigt, viel naheliegender als die heute üblicherweise vorausgesetzte umgekehrte pathogene Wirkung der Vision, denn in der Vision begegnet ja der Visionär dem Bringer allen Heils und aller Heilung, Christus, dem Arzt des Leibes und der Seele, und wird in seiner persönlichen Gegenwart und unter der persönlichen Wirkung seines heilenden Wortes selber wieder »ganz frisch und gesund«.

Auch die Fälle, die eine pathogene Deutung der Vision zu bestätigen scheinen und in denen die Krankheit tatsächlich die Folge der Vision ist, lassen sich nicht auf ein einziges Schema reduzieren, vielmehr sind hier zum mindesten zwei Typen zu unterscheiden.

Der erste Fall: Die Erfahrungen der Vision selbst sind so erschütternd, die

Begegnung mit dem Numinosen, greift so tief in die physische Struktur des Sehers ein, daß die schwache menschliche Natur erschöpft zusammenbricht. So heißt es von Caterina Ricci: »Ihre beständig schmerzenden Wundmale, die durch das Übergewicht des Seelenlebens in ihrem Organismus hervorgerufenen ernstesten Störungen, ihre täglichen Ekstasen, dies alles vereinigte sich, ihren Körper in einen andauernd krankhaften Zustand zu versetzen.«¹²

Marina von Escobar hat die Folgen ihrer Begegnung mit der Strahlung des göttlichen Lichtes in unübertrefflicher Anschaulichkeit als eine Art von Strahlungsschäden beschrieben, die an ihr durch die auf den schutzlosen Visionär eindringende Aura Gottes hervorgerufen wurden. Gott warnt Marina selbst zu Beginn der Vision: »Bedenke wohl, daß deine Kräfte zu schwach sind, um das Licht zu ertragen, das du nötig hast, um zu sehen, was du sehen möchtest!« Aber die Visionärin hört nicht auf die Warnung. »Mein Verlangen aber ward noch heftiger, und ich erwiderte voll Inbrunst: »Mit deiner Gnade, o Herr, werde ich alles ertragen.« Gott warnt sie darauf von neuem: »Bedenke wohl, daß deine Kräfte zu schwach sein werden.« Marina antwortet: »Sei dem, wie ihm wolle, o Herr, erweise mir die Gnade, und sollte ich auch nicht bestehen können.« Als dann ließ die göttliche Majestät einen gewaltigen Lichtblitz hervorbrennen, den ich seiner Größe wegen unzugänglich nannte, (obwohl ich nicht weiß, was dieses Wort »unzugänglich« bedeuten soll), und ich sah meinen Geist von diesem unzugänglichen Licht ganz entflammt und gleichsam damit verschmolzen. Als dann erblickte ich ihn auch in der innersten Tiefe der göttlichen Wesenheit, wo ihm Gott die höchste Erkenntnis mitteilte über seine göttlichen Vollkommenheiten, seine Ewigkeit, Allmacht und Weisheit, so daß sich meine unwürdige und arme Seele in ihrem Gott zu erlustigen schien wie ein Fisch, der frei das Wasser durchschneidet, soweit er gelangen kann (denn er kann nicht überall hin gelangen). So verblieb sie etwa so lange, als man nötig hat, um drei Male das Glaubensbekenntnis zu sprechen, bis sie, gänzlich in diesem unendlichen Meere der göttlichen Wesenheit versunken, in jenen Zustand gelangte, in dem sie sich vermöge der göttlichen Barmherzigkeit meistens befindet. Diese Verzückung aber ließ in meinem armen Leibe die größten Beschwerden zurück, da mir Brust und Magen dergestalt anschwellen, daß selbst die Knochen Schmerz empfangen. Den ganzen Tag hatte ich heftige Qualen zu erdulden, die nach meinem Dafürhalten nicht ohne Anzeichen des Todes waren; da aber meine Stunde noch nicht gekommen war, ging innerhalb von fünf oder sechs Stunden die schwerste Pein vorüber.«¹³

Das Besondere an dieser Vision Marinas ist, daß Gott selbst eine Vorwarnung ausspricht, sich nicht der vollen Strahlung seines Lichtes auszusetzen, und daß die Leiden der Seherin hervortraten, weil sie sich trotzdem zutraute, den gewaltigen Lichtblitz zu ertragen.

Die Erwähnung des himmlischen Blitzstrahles erinnert daran, daß auch die Licht-

vision des Saulus vor Damaskus, die zu seiner Bekehrung führt, mit einer Blendung und einer anschließenden Heilung verbunden ist. Allerdings ist in diesem Fall Blendung und Heilung auf zwei verschiedene visionäre Vorgänge verteilt. Die Berufungsvision, bei der Saulus »plötzlich ein Licht vom Himmel kommend umleuchtet«, führt zu seiner Blendung; als er sich nachher »von der Erde aufrichtet und seine Augen auftat, sah er niemand . . . und war drei Tage nicht sehend und aß und trank nichts«. (Apg. 9, 8–9) Mit dieser dem Saulus zuteilgewordenen Vision koordiniert ist aber eine zeitlich später erfolgende zweite Vision, die dem Ananias zuteil wird. In dieser Vision erhält Ananias den Auftrag, zu dem blinden Saulus zu gehen und ihm die Hand aufzulegen, damit er wieder sehend werde. Ananias erfährt in dieser Vision, daß dem Saulus seinerseits inzwischen in einer Vision – also einem dritten visionären Vorgang – prophetisch das Kommen des Ananias angekündigt wurde, der die heilende Handauflegung an ihm vollziehen soll. Hier erfolgt also die Heilung nicht in der Vision selbst, sie wird vielmehr durch eine Serie koordinierter Visionen erst dem Paulus angekündigt, dann dem Ananias befohlen und tritt schließlich in dem Augenblick ein, in dem Ananias den in seiner Vision empfangenen Heilungsauftrag an Saulus ausführt. Die wenigsten Leser der Bekehrungsgeschichte des Paulus sind sich darüber klar, welche ein kompliziertes System von koordinierten Visionen und visionären Anweisungen diesem Vorgang zugrundeliegt.

Ein zweiter Fall, bei dem das visionäre Erlebnis zu einer physischen Erkrankung führen kann, liegt vor, wenn der Visionär gegen den in der Vision erhaltenen Auftrag Widerstand leistet. Es finden sich mehrere Beispiele, daß Visionäre dem Befehl und Auftrag, der ihnen in ihrer ersten entscheidenden Berufungsvision zuteil wird, nicht Folge leisten. Diese Ablehnung kann zu schweren physischen Erkrankungen führen, die erst in dem Augenblick aufhören, in dem der Visionär seinen Widerstand gegen den göttlichen Auftrag aufgibt und sich dem Befehl der göttlichen Stimme fügt.

Das biblische Modell der Krankheit, die als Strafe für den Ungehorsam gegenüber einer in einer Vision erteilten Weisung erfolgt, ist die Geschichte von Zacharias, die im ersten Kapitel des Lukasevangeliums erzählt wird. Der betagte Priester Zacharias, der mit seiner Frau Elisabeth in einer kinderlosen Ehe verheiratet ist, hat während seines Dienstes im Allerheiligsten des Tempels die Erscheinung eines Engels, der ihm die Geburt eines Sohnes verkündet, dem er den Namen Johannes geben soll. Zacharias glaubt der Verheißung nicht, deren Erfüllung ihm unmöglich erscheint, »denn ich bin alt und mein Weib ist betagt«. Da antwortete ihm der Engel: »Ich bin Gabriel, der vor Gott steht, und bin gesandt, mit dir zu reden, daß ich dir solches verkündigte. Und siehe, du wirst verstummen und nicht reden können bis auf den Tag, da dies geschehen wird, darum daß du meinen Worten nicht geglaubt hast, welche sollen erfüllt werden zu ihrer Zeit.« »Und das Volk wartete auf Zacharias und wunderte

sich, daß er so lange im Tempel verzog. Und da er herausging, konnte er nicht mit ihnen reden; und sie merkten, daß er ein Gesicht gesehen hatte im Tempel. Und er winkte ihnen und blieb stumm.« Hier ist das Verstummen die Folge der Vision, und zwar die Strafe für den Ungläuben, den der Visionär der Botschaft des Engels entgegenbringt. Die Stummheit des Vaters dauert, wie in der Botschaft der Vision verheißen, bis zum Tage der Beschneidung des Knäbleins. Auch die Heilung wird im Lukasevangelium ausführlich beschrieben. Am Tag der Beschneidung, der auch der Tag der Namengebung ist, wollen die Verwandten das Kind nach dem Vater Zacharias nennen, aber die Mutter will ihm zum Erstaunen aller entgegen der Sitte den Namen Johannes geben. Da niemand in der Verwandtschaft so heißt, wollen die Verwandten die schriftliche Zustimmung des Vaters einholen. Dieser schreibt auf ein Täfelchen: »Er heißt Johannes«. Damit ist der Auftrag des Engels erfüllt. »Und alsbald ward sein Mund und seine Zunge aufgetan, und er redete und lobte Gott.« (Luk. 1, 64)

Das klassische Beispiel eines ähnlichen Falles aus der späteren Geschichte der Visionen ist Hildegard von Bingen, die in der Darstellung ihrer Berufungsgeschichte schreibt: »All dieses sah und hörte ich und dennoch weigerte ich mich zu schreiben, nicht aus Hartnäckigkeit, sondern aus Demut, wegen der Zweifelsucht, der schlechten Meinung und des mannigfachen Geredes der Menschen, bis mich Gottes Geißel auf das Krankenlager niederwarf. Da endlich legte ich, bezwungen durch die vielen Leiden, Hand ans Schreiben. Ein adeliges Mädchen von guten Sitten und jener Mann, den ich wie oben gesagt, heimlich gesucht und gefunden hatte, waren meine Zeugen. Als ich nun zu schreiben anfang und alsbald . . . die Gabe tiefsinniger Schriftauslegung in mir wirksam fühlte, kam ich wieder zu Kräften und stand von meiner Krankheit auf.«¹⁴

Hier handelt es sich um eine echte psychogene Erkrankung: die Visionärin wird zunächst zwischen der Furcht vor dem göttlichen Auftraggeber, der Angst vor dem Gerede der Menschen, das eine Erfüllung des Auftrages nach sich ziehen würde, der Scheu vor der Übertretung der Grenzen, die ihr durch ihr weibliches Geschlecht in der Kirche gesetzt sind, und nicht zuletzt der Angst vor der Illusion hin- und hergerissen. Erst die schwere Krankheit selbst, die eine Folge der seelischen Zerrung ist, führt sie dann zu der Erkenntnis, daß es sich dabei um eine Strafe Gottes für die Nichterfüllung seines Auftrages handelt. Im Augenblick, wo sie sich zum Gehorsam gegenüber dem visionären Auftrag entschließt und Hand an die Aufzeichnung ihrer Offenbarungen legt, ist sie geheilt.

Die Beurteilung der Krankheit steht bei den Visionären in engstem Zusammenhang mit dem religiösen Gesamtverständnis des Leidens, das wiederum zutiefst von ihrer Christuserfahrung und Christusanschauung bestimmt ist.¹⁵ Während die Askese eine selbstgewollte Beschränkung der Verflechtung des Menschen in die Bedürfnisse des Leibes und in seine selbstsüchtige Verklammern-

ung mit der Welt darstellt, wird die Krankheit als ein von Gott gewolltes Geschick verstanden, das dem Menschen hilft, sich von der Welt zu lösen und sich ganz der Gottesliebe zuzuwenden. Von hier aus gesehen, kann die Krankheit auch manchmal geradezu als Element der Askese im Sinn der geistlichen Übung verstanden werden. Wie die selbstgewählte Einsamkeit ein Mittel der geistlichen Hinwendung zu Gott ist, so wird der Gertrud von Helfta ihre langjährige Krankheit als der Weg in die »Einsamkeit« geoffenbart, der sie befähigt, sich gänzlich der Gottesliebe zu weihen.¹⁶

»Nachdem sie endlich vierzig Jahre und elf Tage ihr Amt als Äbtissin verwaltet hatte, wurde sie von einer Krankheit befallen, die man gewöhnlich den kleinen Schlagfluß nennt. Diese Krankheit war für sie ein günstiger Schlag von der Hand des Allmächtigen, der sie dadurch von den Banden des Leibes und dem Elende des Lebens erlösen und an sich ziehen wollte.« »... Als eine Nonne eines Tages für die heilige Äbtissin betete und inbrünstig ihren Zustand zu erfahren wünschte, empfing sie von unserem Herrn folgende Antwort: »Mit unbeschreiblicher Freude harrete ich dieser Zeit, um meine Auserwählte und Vielgeliebte in die Einsamkeit zu führen und da offenherzig mit ihr sprechen zu können, und ich wurde auch in meiner Erwartung nicht getäuscht, denn in allen Dingen richtet sie sich nach meinem Willen und gehorcht mir auf die angenehmste Weise.«

»Um den Sinn dieser Worte recht zu durchdringen«, so fährt der Herausgeber der Visionen fort, »muß man wissen, daß diese Einsamkeit nichts anderes ist als der Zustand der Schwäche und Krankheit, in welchem unser Herr zum Herzen und nicht zum Ohr seiner Geliebten spricht, weil solche Gespräche sich nicht auf menschliche Art vernehmen lassen. Denn offenbar gelangt das, was zum Herzen gesprochen wird, zur Kenntnis der Seele, ohne die Ohren durch einen äußerlichen oder fühlbaren Klang zu berühren.« Der Schlagfluß wird zum »günstigen Schlag von der Hand des Allmächtigen«. Die Krankheit erscheint hier als eine besondere Form der Annäherung Gottes an die Seherin, als eine Sprache eigener Art, als die unmittelbare Rede Gottes zum Herzen ohne den Umweg über das Ohr, als die direkte confabulatio amoris.

Von hier aus kann die Krankheit von Gertrud von Helfta geradezu als ein Element der Läuterung und Verklärung der Seele gepriesen werden, als ein Weg der exinanitio, als ein Werkzeug der Befreiung von der selbstsüchtigen Verhaftung in die Welt, als ein Mittel der äußeren Abtötung, das die innere Abtötung der menschlichen Selbstsucht fördert und die Seele ganz für die Gottesliebe freimacht. »Es kam das Fest der hochheiligen Reinigung, an dem ich nach einer schweren Krankheit noch zu Bette lag und früh bei Tagesanbruch trauernd in mir klagte, daß ich deshalb der göttlichen Heimsuchung, durch die ich öfter an solchen Tagen war getröstet worden, entbehren mußte. Da empfing ich von der Vermittlerin des Mittlers zwischen Gott und Menschen (1. Tim. 2, 5) folgenden Trost: »Gleichwie du dich nicht erinnerst, einen heftigeren Schmerz in kör-

perlicher Krankheit erduldet zu haben, ebenso wisse, daß du auch niemals ein edleres Geschenk von meinem Sohne empfangen hast als dasjenige, das dir jetzt zuteil wird. Zu seinem würdigen Empfange hat die vorausgehende Krankheit des Körpers deinen Geist gekräftigt.« . . . Nach der Kommunion »erkannte ich, daß gleichwie das am Feuer erweichte Wachs dem Siegel zum Eindringen nahe gebracht wird, also meine Seele der Brust des Herrn nahe war, und plötzlich schien es mir, als würde sie um ihn gelegt und zum Teil von jenem Schatzmeister eingezogen, »in welchem leibhaftig wohnt die Fülle der Gottheit« (Kol. 2, 9), mit dem Gepräge der strahlenden und allzeit ruhenden Dreifaltigkeit.«¹⁷

So wird schließlich die Krankheit von Gertrud von Helfta geradezu als Vorbereitung der visionären Erfahrung, als »Kräftigung des Geistes« für die Gottesliebe, als »ein Erweichen des Wachses der Seele« verstanden, in die erst dann das göttliche Siegel eingedrückt werden kann, wenn es durch das Leiden der Krankheit weich geworden ist. Sie wird so zum Geschenk Gottes, das die Herabkunft Gottes zur Innwohnung in der Seele vorbereitet. »Ebenso hast du mir wiederholt geoffenbart, wie die im Körper der menschlichen Gebrechlichkeit weilende Seele verdunkelt wird gleich einem Menschen, der, mitten in einer engen Wohnung stehend, von allen Seiten sowohl um sich als über und unter sich den Dunst in sich aufnimmt, den jene Wohnung aushaucht, vergleichbar einem kochenden, dampfenden Topfe. Hingegen empfängt die Seele, wenn der Körper von einem Leiden bedrängt wird, von seiten des leidenden Gliedes gleichsam einen von sonnenhellem Lichte umflossenen Hauch. Und je schwerer das Leiden ist, um so heller ist die Verklärung, die es der Seele verleiht. Ganz besonders aber erhöht ihren Glanz die Abtötung des Herzens oder seine Übung in der Demut, der Geduld und ähnlichem, am allermeisten in den Werken der Liebe.«¹⁸

Von hier aus kann die Krankheit, wenn sie auch noch so schmerzlich empfunden wird, als ein Geschenk der göttlichen Gnade verstanden werden. Nirgends tritt dies deutlicher in Erscheinung, als an der protestantischen Visionärin Christina Poniatovia, die von einer Serie von epileptischen Anfällen heimgesucht wird. Sie berichtet selbst, wie sie im Anschluß an eine Vision, in der ihr ein Engel die kommende Heimsuchung ankündigte, ja eine schwere Krankheit verfällt, und innerhalb von vierundzwanzig Stunden mehr als 50 epileptische Anfälle hat. In diesem Zustand hat sie eine dreifache Vision. Es erscheint ihr »der Alte der Tage«, den sie bittet, er möge nur ein einziges Wort sprechen, um ihre Gesundheit wiederherzustellen. Er antwortet: »Christus ist dein Arzt, der dich an Leib und Seele vollkommen wiederherstellen wird. Was klagst du so und bist ungeduldig? Weißt du etwa nicht, daß den Erwählten alle Dinge zum besten dienen müssen, auch das, was bitter erscheint und unmöglich zu ertragen? Oder hast du dies etwa nicht selber erwählt, als du batest, lieber in die Hand Gottes als in die Hand der Tyrannen zu fallen? Was aber würdest du sagen, wenn du die Strafen, die die Gottlosen ertragen, und zwar Strafen ohne Ende,

selber auskosten müßtest? Diese deine Züchtigung aber ist eine Züchtigung nicht des Zornes, sondern der Gnade und ein Werk meiner Allmacht. Trage sie daher in Geduld, bereit, noch Schwereres zu ertragen nach meinem Willen, denn nach dieser mäßigen gegenwärtigen Heimsuchung der Erwählten um meinetwillen ist euch das Paradies eröffnet, gepflanzt der Baum des Lebens, bereitet die künftige Zeit, zugerüstet der Überfluß, erbaut die Stadt, zugebilligt die Ruhe, vervollkommenet die Güte und vollendet die Weisheit . . . Die Verderbnis flieht in die Hölle, vorbei sind die Schmerzen, euch aber wird gezeigt der Schatz der Unsterblichkeit. Wer von den Sterblichen wird sich weigern, selbst das schwerste Kreuz auf sich zu nehmen, um solcherlei zu erlangen? Deshalb ertrage auch du um der ewigen Gesundheit willen zeitliche Krankheit.«¹⁹

Auf die Bitte Christinas, er möge wenigstens ihre Schmerzen mildern oder ihr den Gebrauch der Zunge zurückgeben (denn die Zunge war ihr einige Tage lang gebunden), spricht der Alte: »Siehe, ich will mildern« und gibt ihr eine Salbe von wunderbarem Geruch und heißt sie Herz, Schläfen und den Puls damit salben. Dann gibt er ihr eine Art von Pillen zum Schlucken. Als sie wieder zu sich selber zurückkehrt, bemerkt sie, daß alle Schmerzen vergangen sind und daß sie wieder sprechen kann. Die Vision endet mit dem Heilungswunder, aber erst, nachdem der Seherin die Heilung ausdrücklich verweigert und sie selbst über den Sinn ihrer Krankheit belehrt wurde.

Aus demselben Grunde wird Christina die Erfüllung ihres Todeswunsches, der sie bei einem längeren Anhalten ihrer Krankheit überkommt, von Gott versagt. »Als ich im Dezember 1627 von einer schweren Krankheit heimgesucht wurde und den Tod wünschte, wurde mir vom Herrn gesagt, meine Zeit sei noch nicht gekommen. Ich solle in diesem sterblichen Leib bleiben, bis der Zeitpunkt gekommen sei, den er mir gesetzt habe. Als ich ihn bat, er solle mir diesen Zeitpunkt nennen, damit ich umso wacher mich auf den Tod vorbereiten könne, antwortete er: »Ein Jahr deines Lebens werde ich dich noch für meine Werke benötigen. Wünschst du etwa nicht den Tag zu erleben, an dem Jehovah seine Kraft und seine herrliche Majestät anziehen und seine Feinde vernichten wird, und alle die Mächtigen von ihm zerstreut werden, und an dem so eintreffen wird, was du vorher verkündet?« Ich antwortete ihm darauf: »Herr, du weißt, daß mir deine ewigen Wonnen lieber sind als das, was du mir enthüllst.« Er aber schalt meine Ungeduld und ermahnte mich, nicht müßig zu sein, und schied von mir.«²⁰

So erschöpft ist die Visionärin von ihrer Krankheit, daß sie selbst die Aussicht, selber noch die Erfüllung der durch sie geoffenbarten Verheißung zu erleben, nicht mehr lockt: die Sehnsucht nach der ewigen Wonne ist stärker als die Bereitschaft, die Last weiterer Offenbarungen auf sich zu nehmen.

Bei keiner Visionärin tritt das Verständnis der Krankheit als des gottgewollten Weges der Verklärung und Verherrlichung in den Visionen selbst so deutlich

hervor wie bei Marina von Escobar. Alles, was sonst in den sprachlichen Bildern vom Leidenskelch oder vom Schmerzenskleid ausgedrückt wird und oft zur bloßen Metapher verblaßt ist, das wird von ihr als lebendige Wirklichkeit in ekstatischen Erfahrungen erlebt, die ihr während ihrer Krankheitszustände zuteilwerden. So spricht Christus zu ihr in einer Vision: »Ich sehe dich wie einen zweiten Hiob versehrt und verwundet: ich sage dir aber, daß ich das Schmerzenskleid, das ich dir gegeben habe, ausziehen werde, und dann will ich beweisen, wie geeignet du zu meiner Herrlichkeit bist.« »Plötzlich kam es mir vor, als nähme mir der Herr dieses Kleid ab, und als ich ausgezogen war, nahm er mich in seine heiligsten Hände und führte mich ins himmlische Jerusalem, woselbst meine Seele in großer Schönheit und herrlichem Glanz erschien. In dieser Gestalt zeigte ich mich den himmlischen Bewohnern, damit sie die große, von der göttlichen Majestät mir erwiesene Güte bewunderten.«²¹

In einer anderen Vision wird Marina ausdrücklich von Christus versichert, daß ihre schwere Krankheit, an der sie leidet, keinen Straf-Charakter hat. »Als ich ein anderes Mal zum Herrn sprach: »Mein Gott! Um welcher Sünde willen plagst du mich so sehr?« antwortete mir der ewige Vater: »Sage mir, um welcher Sünde willen habe ich meinen Sohn geplagt und zugelassen, daß er so sehr gemartert wurde?« Darauf erwiderte ich: »Mein Herr hat keine Sünde gehabt; er hat um meiner und der ganzen Welt Sünden willen gelitten.« »Du aber«, sprach der Herr, »leidest jetzt nicht um deiner Sünden willen, sondern damit meine Herrlichkeit offenbar werde, sowie zum Heile deiner und anderer Seelen.« Ich sprach abermals: »Aber mein Herr! Es scheint, daß du einen Abscheu vor mir hast.« Der Herr entgegnete: »Schaue, Seele! Schaue mich an!«, und er zeigte mir seine göttliche Brust und sein Herz, worin ich mich erblickte; dann sprach er noch: »Jetzt wirst du nicht sagen können, daß ich einen Abscheu gegen dich habe, da du in meinem Herzen bist.«²²

In den Worten: »Zum Heile deiner und anderer Seelen« klingt der Gedanke des stellvertretenden Leidens für andere an, das der leidende Gläubige in seiner schweren Krankheit auf sich nimmt. Auch das ist ein wichtiger Zug zum religiösen Verständnis der Krankheit.

Marina hat auch die Deutung der Krankheit als eines Mittels der geistlichen Führung in einer Gleichnisrede von geradezu evangelischer Einfalt in einer Vision empfangen, in der sie sich eingangs über ihren langen Leidenszustand bei Christus beklagt. Sie spricht zum Herrn: »Herr, wegen meiner Sünden hältst du mich schon im zwölften Jahre auf dem Krankenbette gleichwie einen Jagdhund angebunden, den man zu züchtigen pflegt, wenn er bellt oder heult.« »Der Herr sprach aber mit Ernst: »Hievon sollst du nicht reden, denn deshalb muß man die Jagdhunde anbinden, damit sie gut jagen und auf der Jagd ihrem Herrn getreulich die Jagdbeute bringen. Das Gleiche war bei dir der Fall, indem du viele Jungfrauen dem Klosterleben zugeführt hast. Ebenso gibt es

Jagdfalken, die ihre Herren auf der Hand tragen, sie lieblosen und sie auf die beste pflegen; hernach lassen sie selbige auf den Fang fortfliegen, die dann auch ihrem Herrn Beute einbringen. In gleicher Weise verhältst du dich zu mir; ich halte dich in meinen Händen, liebe dich, ernähre dich mit dem Fleische meines Herzens, und dann tust du andern Gutes und bringst sie zu meinem Dienste.«²³

Scheinbar zusammenhanglos steht neben dieser Deutung der Krankheit als eines Mittels der Heiligung und Läuterung die dämonologische Deutung der Krankheit. Aber für den Visionär steht diese Erklärung der Krankheit als einer Wirkung der Dämonen nicht im Widerspruch mit der anderen; stehen doch auch die Dämonen letzthin im Dienste Gottes, denn Gott ist es, der es dem Teufel nach dem biblischen Urbild des Hiob gestattet, die Gerechten heimzusuchen und so zu ihrer Prüfung und Läuterung beizutragen. Hierfür bringt wiederum Marina von Escobar ein klassisches Anschauungsbeispiel. Sie hat nämlich einmal den dämonologischen Ursprung einer bestimmten Krankheit, ihrer wiederholten Nierensteinkoliken, als Inhalt einer Vision genau beschrieben. »Zu jener Zeit sah sie einen Teufel in gräßlicher Gestalt rückwärts auf sie zukommen, und als er ihr einigermaßen nahe war, wandte er sich gegen sie um, strich mit unglaublicher Geschwindigkeit den Staub ihres Gemaches zusammen, öffnete ihr den Mund und zwang sie, denselben hinabzuschlingen; hiernach setzte er unter ihren Rücken eine Pfanne voll glühender Kohlen, so daß sie zu verbrennen glaubte und ebenso große Schmerzen empfand, wie wenn sie auf einem Scheiterhaufen läge. Aus diesem Staube und dieser Glut bildeten sich in ihrem Leibe fünf Steinchen, von denen sie beinahe fünf Monate lang auf das heftigste gequält wurde. Obwohl aber schon ein Steinchen, nicht größer als eine Haselnuß oder noch kleiner, wie die Erfahrung vieler zeigt, große Schmerzen verursacht, jedes Steinchen aber, das sie auswarf, so groß wie ein Eidotter war, erlitt sie doch alle diese Qualen mit solcher Geduld und Ruhe, daß man ihre Stimme sich selten zur Klage erheben hörte. Bei dieser Gelegenheit aber, der letzten, die Gott dem Teufel verstattete, bot er alle seine Macht gegen sie auf, denn so wollte es Gott, damit seine Dienerin umso reicher an Verdiensten würde und ihr der Leidenskelch nicht vorenthalten bliebe, den sie so sehnlich zu leeren wünschte.«²⁴

Trotz der hohen Wertung der Krankheit als eines Mittels der Läuterung für die visionäre Erfahrung und als eines Weges der Befreiung zur reinen Gottesliebe ist der Fall selten, der fälschlicherweise häufig als der Normalfall bei Mystikern vorausgesetzt wird und zum Schlagwort vom »mystischen Masochismus« geführt hat, daß nämlich ein Visionär Gott geradezu um die Versetzung in den Krankheitszustand bittet. Normalerweise wird die Krankheit, wenn sie von selbst eintritt, von den Visionären als gottgewolltes Schicksal verstanden, das es in Geduld und Gehorsam zu tragen gilt, und in dem positiven Sinn der Leidens-theologie interpretiert. Nur in seltenen Fällen wird die Krankheit von Gott als

ein selbstgewolltes Leiden erleht. Einen solchen Fall stellt Juliane von Norwich dar. Unter den vier Wünschen, die sie als Kind von Gott erleht, ist der zweite der dringende Wunsch nach einer Krankheit, die sie inhaltlich und zeitlich genau terminiert. »Was die zweite Gnade angeht, so kam sie mir in meiner Zerknirschung von selbst und ohne daß ich sie suchte – ein freiwilliger Wunsch nach einer von Gott geschickten körperlichen Krankheit. Ich wollte, diese Krankheit solle so schwer sein, daß sie sogar zum Tode führen könne, so daß ich dabei alle Sterbesakramente der Heiligen Kirche empfangen dürfte. Ich selbst sollte glauben, daß ich sterben müßte, und auch alle, die mich sahen, sollten dasselbe glauben; denn ohne Trost in leiblichen und irdischen Dingen wollte ich bleiben. Für diese Krankheit wünschte ich mir alle Arten von Schmerzen, körperliche und geistliche, so wie ich sie beim Tode erfahren würde; alle Ängste, alle Versuchungen der Teufel, jede Art ihrer Quälereien, außer das Aufgeben des Geistes; ich hoffte, daß mir all das helfen würde, wenn ich wirklich einst stürbe; denn ich sehnte mich, bald bei meinem Gott zu sein . . . Die Krankheit wünschte ich mir in Gedanken für mein dreißigstes Lebensjahr.«²⁵

Juliane beschreibt dann die spätere Erfüllung dieses ihres jugendlichen Leidenswunsches: »Als ich dreißig einhalb Jahre alt war, schickte mir Gott eine körperliche Krankheit, in der ich drei Tage und drei Nächte lag. In der vierten Nacht empfing ich die Sterbesakramente der Heiligen Kirche und glaubte, bei Tagesanbruch nicht mehr am Leben zu sein. Dann siechte ich noch weitere zwei Tage und Nächte hin, und in der dritten Nacht meinte ich oft, ich stürbe, und dasselbe dachte auch meine Umgebung. Darüber war ich recht traurig und wollte sehr ungern sterben. Ich hätte gerne weitergelebt, um Gott noch besser und noch länger lieben zu können, damit ich durch die Gnade des Weiterlebens eine größere Gotteskenntnis und Gottesliebe in der Seligkeit des Himmels erlangen könnte. Mir schien, ich hätte hier im Vergleich zu der ewigen Glückseligkeit viel zu kurz gelebt. Und ich betete so: »Guter Herr, darf mein Leben nicht noch länger währen zu Deiner Ehre und Anbetung?« Und die Antwort, daß ich sterben müßte, kam mir verstandesmäßig und im Gefühl meiner Leiden, und aus ganzem Herzen stimmte ich dem göttlichen Willen zu.«

»So litt ich bis zum Tagesanbruch, und dann war mein Leib von der Mitte abwärts dem Gefühl nach tot. Ich wollte, daß man mich jetzt aufrichte und zurückgelehnt sitzen lasse, mit Tüchern um den Kopf, um so mehr Herzensfreiheit zu haben, mit dem Willen Gottes eins zu werden und an ihn zu denken, solange ich noch Leben hätte. Die um mich waren, schickten nach dem Priester, meinem Seelsorger, damit er bei meinem Ende zugegen sei. So kam er, und mit ihm ein Kind, und brachte ein Kreuz. Inzwischen konnte ich meine Augen nicht mehr bewegen, auch konnte ich nicht mehr sprechen. Der Priester hielt das Kreuz vor mein Gesicht, und dann sagte er: »Tochter, ich brachte dir das Bildnis deines Erlösers. Schau es an und schöpfe Trost, indem du Ihn verehrst, der für dich und

mich starb.« Mir schien, ich läge gut so, wie ich war; denn meine Augen waren nach oben gerichtet, zum Himmel, wohin ich zu kommen hoffte. Trotzdem willigte ich ein, wenn es mir möglich wäre, meine Augen auf das Antlitz des Kruzifixes zu heften, um so noch länger vor meinem Ende zu leiden. Mir schien, ich könnte länger aushalten, wenn ich geradeaus als wenn ich aufwärts blickte. Darauf begann mein Sehvermögen nachzulassen, und es wurde ganz dunkel um mich im Zimmer und düster wie zur Nacht, und nur auf dem Kreuzesbild verblieb das Licht. Ich wußte nicht, wie es kam, alles um das Kreuz erschien mir so häßlich, als sei es von Teufeln umringt.«²⁶

»Danach begann die obere Hälfte meines Körpers dem Gefühl nach abzusterven; meine Hände fielen zu beiden Seiten herunter, und auch mein Haupt sank aus Schwäche nach einer Seite. Das ärgste Leiden, das ich empfand, war das Aussetzen des Atems und das Schwinden des Lebens. Jetzt glaubte ich wirklich, das Sterben fange an. Und plötzlich waren alle meine Schmerzen vorüber; ich war ganz wiederhergestellt, so heil wie ich je zuvor gewesen war oder nachher war, vor allem was den Oberkörper betraf. Ich staunte über diesen Wandel, und ich hielt ihn für das heimliche Wirken Gottes und nicht für das der Natur. Trotz dieses wiedergekehrten Wohlseins glaubte ich doch nicht, daß ich leben würde, und dieses Gefühl der Erleichterung erschien mir persönlich nicht als wirkliche Besserung; denn viel lieber wäre ich von dieser Welt frei geworden, und mein ganzes Herz verlangte danach.«²⁷

Ohne Zweifel hat der intensive religiöse Wunsch, die Krankheit in ihrem dreißigsten Jahr zu erleben, die psychogenen Voraussetzungen für den Durchbruch der Krankheit in diesem Jahr geschaffen; für die Festsetzung des Termins selbst ist wiederum das Alter Christi maßgebend, der nach der Überlieferung des Lukas »dreißig Jahre alt war, da er anfang.« (Luk. 3, 23) Es ist also die Idee und Praxis der imitatio Christi im Sinn eines Nacherlebens seines Leidens und Sterbens, die die religiöse Voraussetzung dieses Leidenswunsches bildet. Was Juliane dann tatsächlich erlebt, ist nicht nur eine schmerzhafteste Krankheit, sondern der Vorgang des Sterbens selbst, und zwar der physische Ablauf des langsamen Ersterbens der Glieder und des Erlöschens der Lebensfunktionen, wie auch der Vollzug der kirchlichen Sterbesakramente mit ihr. Dieses mystische Sterben bildet bei ihr die Voraussetzung des Aufleuchtens ihrer anschließenden Visionen. Das Erdulden der Krankheit bis zum letzten Stadium der mortificatio ist die läuternde Voraussetzung des Durchbruchs zur ekstatischen Schau, – nur daß hier die Krankheit nicht als ein auferlegtes Geschick, sondern als freiwillig gewähltes und ersehntes Leiden auftritt. Die Heilung erfolgt plötzlich und bringt zum Erstaunen Julianes eine völlige Wiederherstellung der leiblichen Gesundheit. Bezeichnenderweise ist sie damit nicht ganz zufrieden; sie wäre »viel lieber von dieser Welt freigeworden« – es ist der alte mystische Wunsch, den der Apostel Paulus in die Worte faßt: »Wir haben

I. Vision und Krankheit

vielmehr Lust, außer dem Leibe zu wallen und daheim zu sein bei dem Herrn« (2. Kor. 5, 8), und: »Ich habe Lust, abzuschneiden und bei Christo zu sein, welches auch viel besser wäre.« (Phil. 1, 23)

II. VISION UND TRAINING

1. VISION UND ASKESE

Der visionären Erfahrung haftet eine eigentümliche Paradoxie an. Sie scheint den Charakter der Spontaneität schlechthin zu besitzen: die Vision überkommt den Visionär zu einem unberechenbaren Zeitpunkt, unter unvorhergesehenen Umständen, an einem nicht vorausberechenbaren Ort, scheinbar wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Tatsächlich gibt es solche Visionen; die eindrucksvollen Berufungsvisionen der Propheten des Alten und der Apostel des Neuen Testaments stellen uns gerade diesen Typus der spontanen, unerwarteten Überwältigung durch eine visionäre Erfahrung so anschaulich vor Augen, daß man geneigt ist, ihn für den Normaltyp der Vision zu halten, um so mehr, als die Berufungsvision des Paulus vor Damaskus auch ihrem Ablauf nach den Charakter des Blitzes aus heiterem Himmel aufweist – in der Nähe von Damaskus »umleuchtet ihn plötzlich vom Himmel her ein Lichtglanz« (Apg. 9, 3), der ihn zu Boden wirft und blendet und aus dem die berufende Stimme des Herrn ertönt.

Aber der Schein der Spontaneität schlechthin bei der Vision trügt. Die Vision ist dem Seher nicht wesensfremd, sie steht in einer geheimnisvollen Beziehung zu der geistigen Struktur des Sehers, zu der Prägung seiner Imagination, zu der Bildsamkeit seiner Phantasie, zu der Tiefe und Reaktionsbreite seiner Gefühle, zu der gerade vorherrschenden Stufe seines Bewußtseins und zum Stand seiner geistlichen und weltlichen Bildung. Die Spontaneität der Vision steht in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zu der Tatsache, daß auch die visionäre Erfahrung durch die Tradition geprägt ist und eine eigene Methodik entwickelt. Sie ist nicht nur an bestimmte Bedingungen und Voraussetzungen gebunden, sondern hat eine bestimmte geistige, seelische und leibliche Disziplin entwickelt, um das Auftreten visionärer Erfahrungen zu ermöglichen und vorzubereiten. Dabei geht es nicht darum, durch ein solches methodisches Training die visionäre Erfahrung herbeizuzwingen, sondern darum, eine bestimmte geistige, seelische und leibliche Atmosphäre zu schaffen, in der die visionäre Erfahrung eintreten kann. Es ist offenbar vorausgesetzt, daß die visionäre Erfahrung – oder wenigstens ein bestimmter Typus dieser Erfahrung – von sich aus auf Wiederholung drängt und die Bedingungen für eine solche ersehnte Wiederholung zu schaffen sucht. Diese visionäre »Atmosphäre« ist charakterisiert durch ein strenges System geistlicher, seelischer und leiblicher Zucht, deren Erhellung von elementarer Bedeutung für das Verständnis der Phänomene der visionären Erfahrung ist.

Ein wichtiges Mittel der geistlichen Zucht des Visionärs bildet das Fasten. Das Fasten gehört zu den klassischen Mitteln der geistlichen Zucht, wie sie in der

asketischen Praxis der Christenheit geübt wird. Es ist aber in der fast zweitausendjährigen Geschichte der Kirche so sehr institutionalisiert und durch Dispense aller Art so sehr entwertet worden, daß der heutige Mensch kaum eine richtige Vorstellung von dem ursprünglichen Charakter des freien, charismatischen Fastens hat. Das Fasten selbst stellt eine der schwierigsten Formen der Askese dar, weil der Leib dauernd aufs neue nach Speise und Trank verlangt und weil Essen und Trinken zum regelmäßigen Rhythmus des Lebens gehören und vom Anfang der Geschichte der Menschheit an diejenige Form der Beschäftigung des Menschen bildeten, an der sich die menschliche Kultur entwickelt hat. Fasten heißt nicht nur den Konsum von Speise und Trank reduzieren, sondern auch auf den ganzen Kulturbereich verzichten, der sich um Essen und Trinken entwickelt hat. Es heißt weiter, einen fortgesetzten Kampf mit den Forderungen des Leibes führen, einen Kampf, der sich stündlich erneuert und der nie zur Ruhe kommt, weil das im Tagesbewußtsein mit Gewalt unterdrückte Verlangen nach Speise und Trank häufig in Zwangsvorstellungen im Traum in um so verlockenderen Bildern wiederkehrt.

Eben deshalb ist Fasten in Gemeinschaft mit anderen leichter durchzuführen als in der Form des individuellen Fastens, vor allem, wenn das Fasten in einer geistlich und liturgisch disziplinierten Gemeinschaft geübt wird, in der es nur ein Einzelmoment innerhalb einer Reihe von anderen Übungen geistlicher Disziplin darstellt. Schwieriger ist das Fasten für den Einzelnen, der als Einsiedler ein geistliches Leben zu führen versucht, der den Kampf gegen das natürliche Verlangen des Leibes immer neu führen muß, und der dabei der Kontrolle durch andere und des geistlichen Beispiels der anderen ermangelt. Wohl am schwierigsten aber ist das Fasten, wenn der Fastende, der besonders hohe Anforderungen an sich selber stellt, in einer Gemeinschaft von anders gesinnten Mitmenschen, etwa im Bereich seiner Familie, lebt, die diese asketischen Forderungen nicht teilt und von der sie gar nicht verlangt werden können. Hier führt das Fasten des Einzelnen entweder zu einer ständig neuen Störung der Gemeinschaft, oder aber es muß um der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft willen unterbleiben, und führt so zu einer Behinderung des Willens zur persönlichen Heiligung, wie er den Visionär beherrscht.

Während das Fasten im Bereich katholischer Visionäre, die in ihrem Ordensverband leben, kaum ein ernsthaftes Problem darstellt, da die Ordensgemeinschaft selbst an die Fastendisziplin gewöhnt, durchaus disponiert ist, einem Mitglied ihrer Gemeinschaft die private Einhaltung auch einer strengeren Fastenpraxis als ihrer üblichen zuzugestehen, wird die Fastenpraxis bei protestantischen Visionären, die nicht an eine institutionelle Fastenpraxis gewöhnt sind, ein schwieriges Problem. Dieses tritt darin in Erscheinung, daß bei zwei bedeutenden protestantischen Visionären das Fasten zum Thema einer besonderen göttlichen Offenbarung wird.

Der erste Visionär ist Johannes Tennhardt, ein Nürnberger Bürger, der durch eine Vision eine geistliche Berufung erlebte und aufgrund häufiger Offenbarungen eine Erweckungsbewegung in der evangelischen Kirche seiner Zeit hervorrief. Tennhardt beschreibt ausführlich in seiner Selbstbiographie, die er auf göttlichen Befehl aufzeichnete, wie er in der Erfüllung seiner geistlichen Sendung immer wieder durch seine Eßgier gestört wurde, und wie es eines unmittelbaren himmlischen Eingriffs bedurfte, um ihn von dieser Begierde zu reinigen.

»Der Zeit verspürte ich in mir einen solchen Freß-Wolff, daß ich ihm nicht genug geben konnte; er wollte immer mehr und mehr haben, ob ich es schon nicht vertragen konnte, und allezeit auf das Essen faul, träge und unlustig zu allen guten Übungen wurde. Den gedachte ich nun zu vertreiben und mir solche Unmäßigkeit abzugewöhnen, setzte mir vielmal vor, im Essen abzubrechen; Aber wann ich aß, so gedachte ich nicht daran, und wenn ich dann gegessen hatte, so quälte es mich und wurde bestraft. Weil ich aber nun sah, daß es nicht in meiner Macht stünde mir abzubrechen, so wendete ich mich zu meinem JESU, bat ihn, daß er mir doch sollte zu Hülffe kommen, weil ich mir schon vielmal vorgenommen, zu rechter Zeit aufzuhören und mich des völligen Sattessens zu entwöhnen, aber ich konnte solches noch nie ins Werck richten, es sey denn, er gebe mir seine Gnade, Krafft und Stärke dazu, und erinnere mich zu rechter Zeit aufzuhören, damit ich nicht als ein Fresser bliebe, und mich versündigte an seiner Mäßigkeit und Vergnügsamkeit. Als ich nun bei meiner Liebe eiffrig angehalten, geschah es Abends den 6. Aug. 1706 über Tisch, daß mir einfiel, was ich mir vorgenommen; in dem Augenblick hörte ich in meiner Seele sagen: ›Jetzt höre auf zu essen‹. Wofür ich meiner Liebe dankte und gehorsam war, befand, daß ich nicht zu wenig und nicht zu viel gegessen. Nach diesem bey 4 Wochen, wann ich im besten Essen war, so gedachte ich an die Stimme Christi, konnte mir also abbrechen und aufhören; aber es kam endlich wieder in die Vergessenheit, daß ich mich wieder überfüllte; doch Gott sei Lob, Ehr und Preis, der mich Unwürdigen durch sein ewig-bleibendes Wort lehret, ziehet und unterweiset, wie ein Vater sein liebes Kind.«¹

Tennhardt ist trotz dieses eindringlichen Erlebnisses nie ein großer Faster geworden. Gott sieht sich immer wieder veranlaßt, den rückfälligen Esser zur Mäßigkeit zu ermahnen, wie er getreulich in seiner Selbstbiographie berichtet: »Um diese Zeit geschah mir auch, daß ich ein Gerichtlein sauer Kraut zu essen hatte: es kam mir aber eine Lust an, einen gebratenen Hering darzu zu essen; solchen ließ ich holen, und aß mit großer Lust und Begierde, da ich mich doch wohl mit dem Kraut hätte behelfen können. Nachdem ich in die Stille kam, sprach der HErr zu mir: ›Bald wärest du mir zu einer Saue geworden‹. War eine Warnung, daß ich hinfüro nicht in die Schüssel, wie die Sau in den Trog, fallen soll und begierig fressen, sondern alles mit Furcht und Zittern genießen.«²

Seine tapferen Versuche, zu fasten, finden zwar eine himmlische Belohnung in Gestalt nächtlicher geistlicher Speisung, aber sein Versuch, sich daraufhin in die Rolle des heroischen Fasters nach dem Vorbild der großen Asketen hineinzusteigern, führt zu einer eindrucksvollen Demütigung durch Gott.

»4. Januarii 1708. Nachdem ich nun diesen Tag über gefastet hatte, und eben meine Kinder das Essen hereinholten, ich auch begierig und hungrig war zu essen, sprach der HErr zu mir: »Du sollt heute nicht essen«. Da sprach ich: »HErr, ist es dein Will, so will ich nicht essen«; da antwortet mir der HErr: »Ja, es ist mein Will«. Als es nun in die Mitternacht-Stunde kam, so war es mir natürlich, als wann ich gespeiset würde in meiner Seelen, und es sich in Leib ergoß, davon ich gantz satt und vergnügt wurde . . . Den folgenden Sonntag darauf zu Mittag, als ich mich nach dem Gebet zu Tische gesetzt, Brod geschnitten und anfangen wollte, zu essen, so hörte ich wieder des HErrn Stimme: »Du sollt nicht essen«. Aber ich verunruhigte mich, und mochte nicht noch einmal fragen (weil ich begierig um Essen war), damit ich hätte die Gewißheit bekommen, sondern aß fort, jedoch mit Forcht und Zittern. Als ich nach dem Essen mich in die Stille satzte, so sprach der HErr zu mir: »Du sollt von nun an nicht eher wieder essen, ich befehle es dir denn«. Ich war es endlichen zufrieden, und gedachte, wann dich der HErr wieder in der Seele speiset wie Mittwochs zur Nacht, so kannst du wohl fasten, ja es kam mir in Sinn, über eine Weile sollt du etwan viertzig Tage fasten. Ich hatte auch gehöret, daß etliche Personen zu acht, zehen bis zwanzig und mehr Tagen gefastet hatten. Nachdem ich nun meynte, der Herr würde mich wieder Nachtszeit in oder an der Seelen speisen, geschah es nicht, sondern ich wurde sehr matt.«³

Tennhardt beschreibt nun ausführlich, wie er immer mehr von Kräften kommt, und schließlich kaum noch aus dem Bett kriechen kann. »Da ich die Strümpfe wollte anlegen, konnte ich mich nicht bücken, und auch den Fuß nicht aufheben. Da geschah des HErrn Wort zu mir und sprach: »Siehe, wie matt und schwach du in dreyen Tagen worden bist, und ich habe dich dennoch des Nachts ruhen lassen, sonst würdest du noch schwächer seyn; wann du noch drey Tage solltest fasten, so müßtest du verschmachten und sterben. Nun mercke mich eben: so gehets mir in allen Menschen, sie lassen mich in sich verschmachten; ich kann zu keinem Leben in ihnen kommen, weil sie alle nach dem Fleische leben; viel weniger lassen sie mir einige Ruhe, denn sie bleiben alle in der Unruhe und verlangen meiner Ruhe nicht. Darum sollen sie auch ewig in der Unruhe verbleiben«. Die ersten Worte redete der HErr gar betrübt und traurig, daß zu erbarmen war, aber die allerletzten als ein rechter zorniger HErr und Richter aller ungläubigen und in Sünden beharrlichen Menschen.«⁴

Gerade die naive Ausführlichkeit, mit der hier von diesem Handwerker und Familienvater das Fasten behandelt wird, das ihm angesichts seiner beruflichen und Familienpflichten besondere Schwierigkeiten bereitet, läßt den ursprüng-

lichen Zusammenhang zwischen Fasten, geistlicher Übung und visionärer Erfahrung deutlich hervortreten.

Die Einstellung zum Problem des Fastens ist bei dem Visionär Tennhardt in keiner Weise einzigartig, sondern typisch und kehrt kaum vier Jahrzehnte später in einer ähnlichen Form bei dem Visionär Emanuel Swedenborg wieder. Die vorhin beschriebene visionäre Szene mit der an Tennhardt gerichteten Ermahnung: »Jetzt höre auf zu essen«, hat eine unmittelbare Analogie in der Vision Emanuel Swedenborgs, die als das entscheidende Reinigungserlebnis seiner Berufungsvision und der Öffnung des geistlichen Gesichtes, des Blickes in die geistige Welt, voranging.

Swedenborg hat in seinem Reisetagebuch, in dem er die einzelnen Phasen des Durchbruchs seiner religiösen Krise und seiner visionären Erfahrungen des Jahres 1744 aufzeichnet, auch die Tatsache festgehalten, daß sich seine spirituelle Entwicklung als Prozeß einer Befreiung von den irdischen Begierden vollzog. So bemerkte er z. B.: »daß ich nicht länger sexuelle Neigungen habe, wie ich sie mein Leben lang gehabt hatte«, »daß meine Leidenschaft für Frauen, die meine Hauptleidenschaft war, plötzlich aufhörte.«⁵

Schwerer ist ihm offenbar die Überwindung der Eßlust gefallen. Er legt sich Beschränkungen im Essen und Trinken auf, und versucht, sich vom üppigen Eß- und Trinkstil seiner Zeit und seines Volkes freizumachen, dem sein starkes Naturell bisher nur zu bereitwillig gefolgt war. Abweichungen von dieser Selbstbeschränkung erscheinen ihm als Rückfall in seiner geistlichen Entwicklung. In einem Traum in der Nacht vom 30. April auf den 1. Mai 1744 wird er vermahnt – es wird nicht erwähnt, ob durch eine Stimme oder eine Engelserscheinung – »daß ich am vorigen Tag mehr, als ich sollte, getrunken hatte, was nicht ein Werk des Geistes, sondern des Fleisches und daher sündig ist.«⁶ Ebenso wird er geheißen, seine Eßlust zu bezwingen. »Am folgenden Tag war ich mehr auf meiner Hut, aber ich verfiel in eine harte Versuchung. Bei dem Gedanken, daß ich von jetzt an meinem Appetit Zwang antun sollte, kam ich in eine widerwärtige Stimmung und gewissermaßen in einen Zustand von Ärger, aber ich wurde bald davon befreit, nachdem ich gebetet und ein Lied gesungen hatte, zumal, da ich nicht länger mir selbst zugehören, sondern als eine neue Kreatur in Christus leben wollte.«⁷

Diese Forderung der Einschränkung seiner Eßlust kehrt dann in einer entscheidenden Form in seiner Berufungsvision wieder, die ihn in London Mitte des Monats April 1745 überrascht. Gewöhnlich wird der Bericht darüber in der Form zitiert, in der er sich bei seinem Freund Robsam findet, der die Geschichte als eine Ich-Erzählung Swedenborgs wiedergibt: »Ich war zu London und speiste eben spät zu Mittag in meinem gewöhnlichen Speisequartier, in dem ich mir ein Zimmer reserviert hatte. Meine Gedanken waren mit den Gegenständen beschäftigt, die wir soeben besprochen hatten. Ich war hungrig und aß mit

großem Appetit. Gegen Ende der Mahlzeit bemerkte ich, daß sich eine Art Nebel über meine Augen verbreitete. Der Nebel wurde dichter, und ich sah den Boden meines Zimmers mit den scheußlichsten kriechenden Tieren bedeckt, als da sind Schlangen, Kröten und dergleichen. Ich war darüber erstaunt, denn ich war ganz bei Sinnen und bei vollem Bewußtsein. Die Finsternis nahm nun immer mehr überhand, verschwand jedoch plötzlich, und ich sah in einer Ecke des Zimmers einen Mann sitzen, der mich, da ich ganz allein war, durch seine Worte in Schrecken versetzte. Er sagte nämlich: »Iß nicht so viel!« Alles verdunkelte sich wieder, aber plötzlich wurde es wieder hell, und ich sah mich allein im Zimmer. Ein so unerwarteter Schrecken veranlaßte mich zu schleuniger Heimkehr. Ich ließ meinen Hauswirt nichts merken, überdachte aber, was mir begegnet war, sehr genau und konnte es nicht als eine Wirkung des Zufalls oder irgendeiner physischen Ursache ansehen.⁸ Dieses Erlebnis bildet den Auftakt zu seinem entscheidenden Berufungserlebnis in der darauffolgenden Nacht.

Neben diesen Bericht Robsams tritt ein authentischer Bericht Swedenborgs, der dasselbe visionäre Erlebnis in einer seiner späteren Schriften etwas anders beschreibt: »Um Mittag beim Essen sagte zu mir ein Engel, der bei mir war, daß ich bei Tisch nicht zu sehr dem Bauch frönen solle. Dann war es mir genau, wie wenn ein Dunst aus den Poren meines Körpers ausströmte, wie ein Wasserdampf, der deutlich sichtbar war und auf den Boden niedersank; dort erschien ein Teppich, auf dem sich der Dunst sammelte und sich in allerlei Würmer verwandelte, die sich auf dem Tische versammelten und augenblicklich mit einem Knall verbrannten. Ein feuriges Licht erschien dann an der Stelle, und ein Knistern wurde hörbar. Es war mir, als ob so alle Würmer, die aus unmäßigem Appetit erzeugt werden können, ausgestoßen und verbrannt worden seien und ich jetzt von denselben gereinigt sei. Daraus kann man ersehen, was die üppige Lebensart und dergleichen in sich schließt. April 1745.«⁹

Diese Erzählung Swedenborgs bekundet gegenüber dem Bericht Robsams alle Zeichen der Authentizität. Bei Robsam erscheinen zuerst der Nebel, dann die kriechenden Tiere auf dem Boden, dann der Mann in der Ecke des Zimmers, der sagt: »Iß nicht so viel!« In der folgenden Nacht erscheint ihm dann derselbe Mann und erklärt, er sei Gott der Herr, der Welterschöpfer und Erlöser. Dies widerspricht völlig der Art der Erscheinungen des Herrn, von denen Swedenborg sonst berichtet. In dem authentischen Bericht Swedenborgs erscheint ihm ein Engel, der ihn warnt, nicht so viel zu essen. Dies ist eine Fortsetzung der schon in seinem Tagebuch vom Jahr 1744 berichteten nächtlichen Stimmen oder Visionen, die ihn ermahnten, seinen Appetit zu zähmen. Der »Mann« der Robsamschen Vision ist hier als Englerscheinung charakterisiert, was den sonstigen Erfahrungen Swedenborgs in dieser Zeit durchaus entspricht. Der Nebel folgt auf diese Warnung des Engels. Er tritt aus den Poren des Körpers Swedenborgs »wie ein Wasserdampf« und senkt sich auf den Boden. Dort ver-

wandelt sich der Nebel in einen Haufen von Würmern, die sich zu einem festen Klumpen vereinen und mit einem Knall explodieren: ein visionäres Reinigungserlebnis also, in dem Swedenborg sieht, wie die Würmer, die aus unmäßigem Appetit in ihm erzeugt werden, aus seinem Leib ausgestoßen und verbrannt werden. Der ursprüngliche Sinn des Erlebnisses ist in dem Originalbericht Swedenborgs, der sich in seinen »Adversaria« findet, deutlicher zum Ausdruck gebracht, als in dem Bericht Robsams, in den sich trotz der literarischen Fassung als eines Ich-Berichtes Swedenborgs eine Reihe von entstellenden Umdeutungen des Berichterstatters eingeschlichen haben.

Das Fasten war schon bei einigen mittelalterlichen Visionären Gegenstand besonderer visionärer Offenbarungen gewesen. Seuse, der auch auf anderen Gebieten ein Meister der Askese war, hat sich auf dem Gebiet des Fastens eine außerordentlich strenge Disziplin zugemutet und geriet in einen Zustand, in dem er jede Abweichung von den sich selbst auferlegten harten Zuchtregeln als eine schwere strafwürdige Sünde empfand, für die er sich selbst schwere Bußen auferlegte. Dieser Kampf zeichnet sich auch in seinen visionären Erlebnissen ab. »Einst kam er in eine Anfechtung, daß ihn gelüstete, Fleisch zu essen, denn er war viele Jahre ohne Fleisch gewesen. Da er das Fleisch gegessen und seine Lust eben befriedigt hatte, da stand in einem Gesicht vor ihm eine ungeheure höllische Person und sprach den Vers: »Da sie noch davon aßen, kam der Zorn Gottes über sie« (Ps. 78, 30 f.), und mit bellender Stimme sprach sie zu denen, die herum standen: »Dieser Mönch hat den Tod verschuldet und den will ich ihm antun!« Da sie ihr das nicht gestatten wollten, zog sie einen greulichen Bohrer heraus und sprach zu ihm: »Da ich dir nun andres nicht antun kann, will ich deinen Leib doch mit diesem Bohrer peinigen und zum Munde einbohren, daß dir so weh geschehen soll, so groß deine Lust nach dem Fleischessen gewesen ist« und fuhr ihm dabei mit dem Bohrer nach dem Munde. Als bald schollen ihm die Kinnbacken und die Zähne und verscholl ihm der Mund, daß er ihn nicht auftun und wohl drei Tage weder Fleisch noch andre Dinge essen konnte als nur so viel, wie er durch die Zähne saugen konnte.«¹⁰

Aber auch bei den Visionären der Gegenreformation findet sich noch die asketische Forderung des Fastens betreffend als Thema besonderer ekstatischer Erlebnisse. So hatte Filippo Neri in der Zeit vor seiner Ordination zum Priester eine Vision Johannes des Täufers, die ihn mit solcher Andacht erfüllte, »daß sein gewöhnliches Zittern über ihn kam. Aus gewissen Umständen bei der Erscheinung schloß er, wie er dem Kardinal Federico Borromeo mitteilte, es sei der Wille Gottes, daß er zum Wohle seines Nächsten in Armut und von allem Irdischen losgeschält in Rom leben sollte.«¹¹ Die Art dieser Losschälung wird ihm in einer anderen Vision verdeutlicht, in der ihm zwei selige Geister erscheinen, während er im Gebet kniet. Einer von ihnen »hatte ein hartes Stück Brot in der Hand, das er ohne andere Zutat zu essen schien. Als Filippo dies

sah und die Bedeutung davon zu erfahren wünschte, vernahm er die Worte: »Gott will, daß du mitten in Rom leben sollst, wie wenn du in einer Wüste wärest, und dich, so weit es dir möglich ist, von Fleischspeisen enthalten sollst.«¹² »Dies beachtete er auch beharrlich bis zum Tage seines Todes, indem er sehr selten Fleischspeisen aß, und dann höchstens, um dem Willen anderer nachzugeben, oder wegen Krankheit. Diese Vision brachte Filippo über die Wahl seines Standes ganz ins Reine und erfüllte ihn mit einer inneren Freudigkeit und Klarheit des Geistes, die ihn im ganzen Laufe seines Lebens nie verließ.«¹³

Manche Visionäre erhalten auch die besondere Anweisung, sich zur Vorbereitung des Empfanges einer visionären Offenbarung ein totales Fasten aufzuerlegen. Dies kommt zum Teil auch bei protestantischen Visionären vor, die nicht in einer festen kirchlichen Fastentradition stehen, so zum Beispiel bei Christina Poniatovia. In der Einleitung ihrer fünften Vision vom 29. Nov. 1627 wird berichtet, daß sie sich vier Tage jeder Speise und jeglichen Trankes enthielt. Sie verspürte daraufhin zwar einen heftigen Hunger und Durst, wagte aber aufgrund des himmlischen Verbotes trotzdem nicht, etwas zu sich zu nehmen.

Allgemein ist festzustellen, daß die Visionäre eher dazu neigen, die asketischen Forderungen an sich selbst zu übertreiben, als sie herabzusetzen. So findet sich wiederholt der Fall, daß ein in seinen asketischen Übungen allzu eifriger Visionär in einer Vision den Befehl erhält, seine übertriebenen Methoden asketischer Selbstertötung abzubauen und einen mittleren Weg einzuschlagen; eine Wandlung, die ihre unmittelbare religionsgeschichtliche Parallele in der geistigen Entwicklung Gautama Buddhas hat, der seinen von ihm selbst eingeschlagenen Weg radikalster Selbstertötung auf Grund einer visionären Erleuchtung aufgab und sich dadurch den heftigen Tadel seiner Jünger zuzog.

Das visionäre Leben der Dorothea von Montow ist ein besonders anschauliches Beispiel für diesen Kampf zwischen dem Wunsch radikaler Selbstabtötung und dem göttlichen Auftrag, der den mittleren Weg weist. Ihre ganze Frömmigkeit war auf radikale Ertötung des Eigenwillens eingestellt. »Der Herr Jesus Christus war nicht in die Welt gekommen, um seinen Willen zu tun, sondern den seines himmlischen Vaters, der ihn gesandt hatte, und lehrte uns, mit Worten und Werken unseren Willen zu brechen, der bösen Neigung der Sinnlichkeit zu widerstehen, die einen Menschen geneigt macht, seinen eigenen Willen zu vollbringen, sich der Wollust zu ergeben und seinem eigenen Sinn zu folgen, Verschmähung, Mühsal, Schmerzen zu fliehen, und der Welt Ehre, des Leibes Ruhe, Gesundheit und Behagen zu suchen, vielmehr solcherlei Dingen kräftiglich zu widerstehen; das ist Verleugnung seiner selbst.«¹⁴ »Wenn sie sich um zeitliche Dinge bekümmern mußte, war ihr dies eine Pein und nicht eine Freude.«¹⁵ Ihrer Bitte, der Herr möchte die Sorge um zeitliche Dinge von ihr nehmen, wird nicht entsprochen, sie erhält aber die Weisung, »sie solle von zeitlichem Gut, das ihr

Gott gibt, zu ihrer Notdurft nehmen, aber menschlichen und weltlichen Trosts solle sie entbehren.«¹⁶ Unter weltlichem Trost aber verstand sie alles, was über die bloße Notdurft der Natur an Essen, Trinken, Gewand, Schlaf, Ruhe, der Menschen Gekose, Hilfe oder Rat, an Erwärmung, Bädern und anderen Dingen hinausging. Der Herr warnte sie daher in einer Vision am 31. Oktober 1393 vor allzu heftigem Fasten. Die »innere Arbeit« erfordere es, den Leib nicht zu schwächen, sondern zu laben. »Nun stehe auf und speise deinen Leib, iß und trink. So habe ich oft die heilige Birgitta essen und trinken und ihren Leib kräftigen heißen, damit sie umso kräftiger leben könnte in meinem Dienst auf Erden.« »Als Dorothea dies hörte, da stand sie auf und aß von einem kalten Stück Fisch, das sie hatte.«¹⁷

Das Auffälligste an dieser Vision ist, daß der Herr die Seherin in einer Vision auf das Beispiel der Birgitta von Schweden hinweist, die er oft vor allzu heftigem Fasten gewarnt habe. Tatsächlich finden sich in den Offenbarungen der Birgitta eine Reihe von Visionen, die die Warnung enthalten, der Christ solle nicht seinen Leib durch übertriebene Askese so weit schwächen, daß er Gott nicht mehr dienen könne, vielmehr soll er ihn durch die Askese gerade zu diesem Dienst bereiten und sich die erforderliche Freiheit von allen irdischen Bindungen schaffen.

Wohl die bezeichnendste Mahnung dieser Art wurde Birgitta in einer Vision der Gottesmutter zuteil, die ihr den Sinn der Askese in folgender Gleichnisrede darlegt: »Wenn einem ein Ring geschenkt wird, der allzu eng für den Finger ist, und er bittet dann seinen Feind um einen Rat, was er tun solle, so antwortet dieser, er solle den Finger so zuschneiden, daß der Ring darauf passe. Sein Freund aber sagt: »Keinesfalls, der Ring soll vielmehr durch einen Hammer gedehnt werden, bis er paßt.« Ebenso wenn einer den Trank eines mächtigen Herrn durch ein reines Tuch hindurch seihen will und seinen Feind um einen Rat bittet, so antwortet dieser: »Schneide von dem Tuch alles ab, was unrein ist, und wo du ein reines Fleckchen findest, dort seihe den Trank deines Herrn durch.« Dein Freund aber wird zu dir sagen: »Keinesfalls soll dies geschehen, vielmehr sollst du erst das ganze Tuch reinigen und waschen und dann den Trank durchseihen.« So ist es auch in geistlichen Dingen. Unter dem Ring ist die Seele zu verstehen, unter dem Tuch der Leib. Deswegen muß die Seele, die am Finger Gottes sein soll, mit dem Hammer der Unterscheidung und der Reinigung gedehnt werden. Der Leib aber soll nicht ertötet, sondern durch Enthaltensamkeit gereinigt werden, damit die Worte ganz und gar hindurchdringen.«¹⁸ Die Gleichnisrede besagt, daß auch die Askese ein Instrument der Irreführung des Frommen durch den »Feind«, den Teufel, werden kann. Die Askese ist der Hammer, mit dem die Seele nicht zertrümmert, sondern gedehnt wird, so daß sie auf den Finger Gottes paßt; der Leib ist das Tuch, das durch die Askese nicht zerrissen, sondern gereinigt wird, so daß es das Wort Gottes rein

durchläßt und ein vollkommenes Empfangsinstrument göttlicher Offenbarung wird.

In einer Offenbarung, die Birgitta in einer Christus-Vision kundgetan wird, empfängt sie eine Belehrung über das Verhältnis der »inneren« und der »äußeren Arbeit«. »In der hitzigen Begierde war sie entzündet und brannte zuerst in der Seele, dann im Herzen und Haupte, danach hatte sie in allen Gliedern Arbeit, Hitze, Unruhe und Krankheit. Ihre Adern schlugen und pochten zumal sehr, ihr Herz sprang so sehr, als ob es tobend wäre. Wenn die innere Arbeit sich nicht nach außen ergoß mit Schweiß, Weinen, mit Geschrei oder Gebet, mit Venien oder Casteiungen, so war sie schwerer und unleidlicher, wenn die inneren Kräfte allein arbeiteten. Wenn aber die äußeren mitarbeiteten, so wurde die innere Arbeit geringer.« Christus spricht dann zu ihr in einer Vision: »Die innere Arbeit ertötet in dir alle Untugend, Hoffart, Gier, Unkeuschheit, allen Zorn, Neid, Haß, Ungehorsam, alle Trägheit, Ungeduld und eitle Ehre.

Sie vertreibt das Böse wie Weltlichkeit, Knechtesfurcht, Weltlust und Weltehre. Sie bringt hervor und wirkt das Gute.

Sie reinigt den Geist und macht ihn behende.

Sie ist eine Gönnerin der Tugend.

Sie zieht die tiefe Demütigkeit an und erwirkt keusche kindliche Furcht und erneuert den Menschen.

Sie unterdrückt und überwindet Trägheit, unordentliche oder viehische Bewegungen, verkehrte Gedanken und solche, die einen Menschen von Gott abbringen wollen.

Sie gibt ihm gute, heilige Gedanken und bewirkt ein hitziges Begehren zu Gott, eine feste Hoffnung und ein gänzlichliches Vertrauen.

Sie schafft brennende Liebe und alle Liebesregungen, die daraus ihren Ursprung nehmen, macht sie erkennbar und scheidet eine von der anderen.

Sie wirkt auch suchende Liebe, die den Menschen in die Verzückerung versetzt.

Noch mehr wirkt sie die innere Arbeit. Sie macht den Menschen Gott ähnlich und treibt ihn zu ihm.«¹⁹

Es ist ein ganz evangelisches Verständnis der »Werke« und der »äußeren Arbeit«, die diesem Hymnus auf die »innere Arbeit« zugrunde liegt; er stellt ein aus visionären Erfahrungen hervorgegangenes Gegenstück zu dem Hymnus auf die Liebe dar, der sich im Brief eines anderen Visionärs, des Apostels Paulus, findet. (1. Kor. 13)

Auch von einer Visionärin der Gegenreformation, von Caterina Ricci, wird eine Vision berichtet, die ihre radikalen asketischen Praktiken einschränkte und die ihr in Prato im Jahre 1540 oder 1541 zuteil wurde. »Einst erschienen ihr die drei Seligen — Savonarola und zwei Begleiter — abermals und machten ihr Vorwürfe, daß sie sich nicht vom Fasten habe dispensieren lassen, wie ihr

Beichtvater und ihre Oberin es wegen ihres leidenden Zustandes gewünscht hatten. Sie erteilten ihr bei dieser Gelegenheit sehr weise Ermahnungen betreffs der Täuschungen, denen eifrige Seelen sich so gerne hingeben, indem sie sich vom Satan zu übertriebenen Bußen und Abtötungen verleiten lassen. Sie selber meinen dabei, der Geist Gottes treibe sie dazu an, während es doch der Feind ihres Heils ist, der darauf ausgeht, ihre Kraft zu schwächen und zu brechen und sie dahin zu bringen, daß sie schließlich auch für die gewöhnlichen Bußen und die einfache Befolgung der Ordensregel nicht mehr tauglich sind und dem Kloster zur Last fallen. Unsere Heilige bat ihres Fehlers wegen demütig um Verzeihung, die ihr von den drei Seligen huldvoll gewährt wurde. Dann verschwand die Erscheinung. Caterinas Herz aber strömte über vor Glück und Freude.«²⁰ Wieder meldet sich hier in der Vision der schwärwiegende Verdacht an, daß der Satan selbst sogar die asketische Bemühung des Christen als Mittel benutzt, um dessen Heilstreben durch Selbstsucht und Selbstsicherheit zu vergiften.

Ähnliche Erfahrungen hatte schon zweihundert Jahre früher Heinrich Seuse gemacht. Von den deutschen Mystikern des Hochmittelalters ist Seuse derjenige, der die für unser heutiges Empfinden widerwärtigsten Mittel asketischer Ertötung aller fleischlichen Regungen ausgedacht und praktiziert hat, Mittel, unter denen auch das geduldige Ertragen der Ungezieferplage eine große Rolle spielte. Seuse hat auch eine ganze Reihe von Folterwerkzeugen konstruiert, mit denen er sich schreckliche Dauerverwundungen zufügte, die schwere Gesundheitsschäden zur Folge hatten. Die Beendigung der geradezu selbstmörderischen körperlichen Kasteiung erfolgte bei ihm durch eine Vision. »Darnach, als seine Natur und seine Adern erkaltet und verwüstet waren, erschien ihm in einem Gesicht am Pfingsttage ein himmlisches Gesinde und verkündigte ihm, daß Gott es nicht länger von ihm haben wollte. Da ließ er davon ab und warf alles (d. h. alle seine Folter-Instrumente) in ein fließendes Wasser.«²¹

Die Idee und Praxis der *resignatio ad infernum* als letzte Konsequenz der Selbstentäußerung des Frommen, der Gott nicht mehr um der eigenen Seligkeit willen liebt, und der selbst die eigene Verdammung um der Erfüllung dieser reinen Gottesliebe in Kauf nimmt, hat ihre Parallele in einer Einstellung zu dem asketischen Fasten, die sich schließlich zu einer heiligen Indifferenz auch diesem traditionellen Mittel des Aufstiegs zu Gott gegenüber läutert. So heißt es von Marina von Escobar: »Darum mied sie auch alle den Schein der Heiligkeit erweckenden Sachen als da sind: öffentlich Verzückerung leiden, mit dem Leibe in freier Luft schweben, ohne Speise leben, Erscheinungen, Wundmale an Händen, Füßen oder auf dem Kopf haben und dergleichen Dinge, die gar nicht selten mit Betrug des Teufels vermischt sind. Als sie eines Tages durch den mäßigen Genuß von Speisen heftige Schmerzen des Leibes empfand, dagegen am heiligen Karfreitag nach zwanzigstündigem Fasten sehr gestärkt war und ihren

Engel um die Ursache hiervon fragte, antwortete er ihr: »Wisse, meine Tochter! Nicht die Speise, sondern Gott der Herr ernährt dich mit seiner mächtigen Hand, und der Herr will, daß du dies bißchen Speise mit großen Schmerzen genießt, damit du etwas leidest in seiner Kirche, Absonderlichkeiten abschaffst, und damit die Welt erkenne, daß der Herr außerordentliche Gnaden allen Menschen erteilen kann, sie mögen gesund sein oder krank, sie mögen essen oder nicht essen.«²²

Gerade in dieser Einstellung zu den außergewöhnlichen Phänomenen, von deren Auftreten man häufig die Bewertung der christlichen Mystik abhängig macht, zeigt sich, daß in der visionären Mystik selbst ein Korrektiv der extremen Formen der Askese gegeben ist, die gelegentlich in ihrem Umkreis auftreten, und daß gerade die visionäre Erfahrung, die als eines der auffälligsten Phänomene der Mystik gilt, auf eine *via media* und auf ein Vermeiden der Schaulstellung von Absonderlichkeiten drängt.

Zu den Mitteln, die die Bereitschaft für übersinnliche Erfahrungen fördern, gehört auch die Einschränkung des Schlafes, das asketische Wachen. Dieses ist bereits in dem altkirchlichen Mönchtum in den sogenannten »Pannichiden« institutionalisiert worden, das heißt in solchen Gottesdiensten, die die ganze Nacht hindurch dauern. Bereits die normale Einteilung der ostkirchlichen Horen-gottesdienste zwingt zu einer starken Einschränkung des Schlafes. Falls die Horenzeiten wirklich eingehalten werden, lassen sie keine ununterbrochene Schlafdauer zu, die sich über mehr als drei bis vier Stunden erstreckt, da der Nachtgottesdienst nach Mitternacht endet und der Morgengottesdienst um 4 Uhr morgens wieder beginnt. So wurde die *agrypnia* – Schlaflosigkeit – ein von großen Asketen besonders hoch gepriesenes Ideal der Lebensheiligung. Die im Schlaf verbrachte Zeit galt als »verlorene« Zeit, da man sie der eigentlichen Aufgabe des Menschen, dem Wirken für den Lobpreis Gottes und für das Heil seiner Seele, entzog.

Dieser asketische Kampf gegen den Schlaf wirkt sich zunächst einmal im Kampf gegen die weichen Betten aus. Die Eremiten der Thebais hatten Steine als Kopfkissen, ein rundes Nackenholz galt schon als Komfort. Noch heute schläft man in den orthodoxen Klöstern des Ostens auf harten Holzpritschen, von denen man sich nach dem Erwachen gern erhebt. Bei meinem Besuch in dem russischen Walamo-Kloster im Ladoga-See Ostern 1934 beneidete ich, mit den harten Schlafbrettern des Gastzimmers im Kloster hadernd, den uralten Staretz, den ich nach einem langen Marsch über das Eis des Ladoga-Sees auf seiner fichtenbestandenen, granitene Felseninsel besuchte, und der sich als Eremit in seiner Hütte seinen Sarg mit einem Sack voller Hobelspäne als gemütliches, zugsicheres Bett eingerichtet hatte.

Angesichts der Tatsache, daß sich in den meisten Klöstern Mitteleuropas der bürgerliche europäische Schlafkomfort nebst Dampfheizung längst durchgesetzt

hat, verdient diese ungewöhnliche Form der Askese besondere Aufmerksamkeit. Bei den Visionären ist dies Thema zum Teil sogar selbst Gegenstand einer Vision geworden. Als sich Birgitta noch zu Lebzeiten ihres Gemahls in ihrem Haus in dem Flecken Ulsaasa durch einen Schreiner ein Bett herstellen ließ, das üppiger und auffallender als gewöhnlich war – die altschwedischen Betten waren, wie man im Freilichtmuseum in Stockholm sehen kann, eine Art von Wandschrank mit von innen verschließbaren Schiebetüren und mit einer Unmenge von Kissen, Betten und Decken ausgerüstet –, da »erhielt sie einen heftigen Schlag von einer Hand am Kopf, so daß sie sich vor Schmerz kaum mehr bewegen konnte. Als sie daher in einen anderen Teil des Hauses geführt wurde, hörte sie aus der Wand eine Stimme, die also sprach: »Ich habe nicht gestanden, sondern hing am Kreuz, und mein Haupt hatte keine Ruhstätte, und du suchst ein solch üppiges Ruhelager«. Als die Frau Birgitta dies hörte, da löste sie sich in Tränen auf und war allsogleich geheilt. Und später als sie es konnte – (das heißt nach dem Tode ihres Gemahls, der bequeme Betten liebte) – schief sie lieber auf der Streu oder auf Bärenfellen als im Bett.«²³

Für den Mönch gehörten der Verzicht auf Schlafbequemlichkeit und der kurze Schlaf zur normalen Form der Askese: Bretterdielen, eine dünne Decke, als Nachtgewand die Kutte, die man auch bei Tag trug, und natürlich das Dormitorium im Winter ungeheizt. Unter den Visionären finden sich manche, die diese normale Askese noch steigerten und ihren Schlaf auf eine möglichst kurze Frist reduzierten. »Petrus von Alcantara hat nach dem Zeugnisse der heiligen Teresa, die mit ihm in vielfachem Verkehre gestanden, vierzig Jahre hindurch bei Tag und Nacht nie mehr als anderthalb Stunden, und zwar sitzend, das Haupt an einen Pfahl gelehnt, geschlafen, meist nur über den dritten, oft erst über den achten Tag Brot und Wasser gegessen, und durch jegliche Abtötung das organische Leben in seiner leiblichen Entwicklung in so enge Schranken zurückgewiesen, daß er aussah wie aus Baumwurzeln zusammengeflochten.«²⁴

Aber auch unter den visionären Frauen finden sich solche Fälle asketischer Sonderleistungen auf dem Gebiet der Schlafverkürzung. Von Caterina Ricci berichtet ihr Biograph: »Schon als Kind schlief sie nie mehr als zwei bis drei Stunden des Nachts, und es tat ihr selbst um diese kurze Zeit leid, da sie sie als verloren betrachtete. Daher suchte sie, je größer ihre Liebe zu Gott wurde, den Schlaf umsomehr abzukürzen, um immer mehr Zeit für den Umgang mit Gott zu gewinnen. Dadurch gelangte sie dahin, daß sie im Alter von zwanzig Jahren, wo die Ekstase ihr Leben beherrschte, wöchentlich nur noch eine Stunde, ja bisweilen kaum zwei, drei Stunden im Monat schlief. Schwester Magdalena Strozzi, ihre treue Hüterin, hatte nie die Genugtuung, sie schlafend zu finden, zu welcher Stunde der Nacht sie auch ihre Zelle betreten mochte: immer fand sie die Heilige im Gebet oder in Verückung, bald auf ihrem Bette, bald auf dem Boden liegend.«²⁵

Diese Formen härtester Askese sind die physiologische und psychische Grundlage, auf der die verschiedenen Arten visionärer Erfahrung erwachsen sind. Diese Tatsache sollten sich all diejenigen vor Augen halten, die der Meinung sind, daß es heutzutage möglich sei, sich zur Erlangung visionärer Erfahrungen alle asketischen Anstrengungen zu ersparen und diese durch das Einnehmen eines mit LSD betröpfelten Stückchens Würfelzucker oder einer anderen halluzinogenen Droge ersetzen zu können.

Daß innerhalb dieser geistlichen Selbstdisziplin der Visionäre die geschlechtliche Askese eine besondere Rolle spielt, ist schon durch die allgemeine Voraussetzung der altkirchlichen und mittelalterlichen kirchlichen Erziehung gegeben, die die Sünde mit der geschlechtlichen Konkupiszenz identifizierte. Besonders unter den visionären Nonnen finden sich zahlreiche Frauen, die eine totale Idiosynkrasie gegen alles Geschlechtliche bei sich und bei anderen entwickeln. Maria Alacoque zählt unter ihren Jugendanfechtungen, die ihr ganzes Leben lang für sie Anlaß zu Schmerz und Tränen bildeten, die Tatsache auf, daß sie als Mädchen mehrere Heiratsanträge erhielt, »denn der Teufel veranlaßte mehrere junge Männer, die in den Augen der Welt als gute Partien galten, mich zur Ehe zu begehren . . . Das war ein Martyrium für mich.«²⁶ Selbst Anträge, die auf eine Eheschließung abzielten, empfand sie als teuflische Attacke auf ihre Virginität.

Noch empfindlicher zeigt sich das Virginitätsideal der Marina von Escobar. Nachdem sie sich rechtzeitig allen legalen und illegalen Versuchungen der Welt durch ihren Eintritt ins Kloster entzogen hatte, nachdem sie dort ihre mystische Hochzeit mit Christus erlebte und nachdem sie durch ihre visionären Erfahrungen den Umgang mit den Bewohnern jener himmlischen Welt erlangte, in der es weder ein Freien noch Freilassen mehr gibt, nahm sie die Tatsache, daß die himmlischen Heiligen, die sie in ihren Visionen besuchten, ihrer geistlichen Erscheinungsform nach immerhin noch Männer waren oder wenigstens an ihre irdische Männlichkeit erinnerten, zum Anlaß, auch ihnen gegenüber auf die Beachtung der Regeln der monastischen Klausur zu drängen. So sehr sie von der Tatsache entzückt war, daß sie in Gesichtern und Erscheinungen des Besuches von Heiligen gewürdigt wurde, so unpassend empfand sie es, daß diese Heiligen unangemeldet und gegen alle Regeln der Klausur an ihrem Lager erschienen. Selbst als Pater Ludwig de Ponte, der jahrelang ihr Beichtvater gewesen war und dem sie ihre Geschichte anvertraut hatte, nach seinem Tode ihr am Freitag, den 10. Dezember 1624, in verklärter Gestalt erschien, hatte sie einiges an ihm auszusetzen: »Bei allem dem war der heilige Vater Ludwig de Ponte zugegen, der mich gleichsam anlächelte und zu mir sprach: »Nun möchtest du, meine Seele, gerne mit Gott in das himmlische Vaterland gehen; komm mit, ich will dich dahin führen.« »Ja«, erwiderte ich darauf, »gerne würde ich dahin gehen, ich gestehe es; allein nicht du, mein heiliger Vater, sollst mich dahin führen.« »Warum denn?« fragte er. »Weil

du ein Mann bist« erwiderte ich ihm, »und ich nicht mit Männern zu gehen pflege«. Nach diesen meinen Worten erschien der Markgraf von Siebenkirchen voller Freude und sprach: »Auch ich habe sie einmal in solcher Weise eingeladen, und sie ist mir nicht gefolgt«. Vater Ludwig fügte nun hinzu: »Sind denn nicht die Heiligen Gottes, die dich heimgesucht und zuweilen hinweggeführt haben, Männer wie wir?« »Ja«, erwiderte ich ihm, »da ich sie aber in ihrem sterblichen Leben nicht gekannt habe, haben sie mich nicht in solche Verwirrung gebracht. Wenn es dem Herrn gefällt, daß ich in das himmlische Vaterland gehen soll, so werden mich wie sonst meine heiligen Engel dahin führen.« Die Heiligen aber fanden mein Widerstreben gerechtfertigt.«²⁷ Der Visionsberichtersteller fügt hinzu: »Die Vorsicht, womit sie in ihrer Jugend den Anblick und Umgang mit Männern mied, war bei dieser Jungfrau so tief eingewurzelt, daß sie auch im hohen Alter nur mit heiliger Scheu die Männergestalten schaute, unter denen die Heiligen sie heimzusuchen pflegten!«²⁸

Es erübrigt sich, diese Einstellung durch weitere Beispiele zu erhellen. Bedeutsamer ist die Tatsache, daß Charismatiker, die ein normales weltliches Leben geführt hatten und dann eine geistliche Umkehr erfuhren, diese ihre Bekehrung zugleich als eine Befreiung von allen bisherigen geschlechtlichen Versuchungen und Phantasien empfanden: sie hatten es in dieser Beziehung nachher leichter. Die entscheidende Wendung wird manchmal durch eine Vision herbeigeführt, so bei Ignatius von Loyola, der in seiner Selbstbiographie über diesen Punkt sehr freimütig spricht: »Nicht wenig trug auch dazu folgendes Gesicht bei, das ihm einst zuteil wurde, als er die Nacht wachend verbrachte. Er sah ganz deutlich das Bild der seligsten Gottesmutter mit dem Jesusknaben. Diese Erscheinung, die geraume Zeit währte, erfüllte ihn mit überschwenglicher Seligkeit und sogleich mit einem solchen Ekel vor seiner eigenen Vergangenheit, vor allem vor seinen sinnlichen Liebesabenteuern, daß er das Gefühl hatte, als seien alle jene sinnlichen Phantasien und Anreize mit einem Schlage aus seiner Seele verschwunden. In der Tat hatte er von dieser Stunde an bis zum heutigen Tage im August 1555, wo dies niedergeschrieben ist, der Wollust auch nicht im geringsten mehr ein Zugeständnis gemacht. Daraus darf man schließen, daß jenes Erlebnis auf Gott zurückging, obgleich er das selber nicht zu behaupten wagte, sondern lediglich den Vorgang, so wie er hier erzählt ist, bestätigte. – Aber sein Bruder und all die übrigen Hausgenossen erkannten aus seinem äußeren Betragen un schwer, welche Wandlung in seinem Innern sich vollzogen hatte.«²⁹

Nicht weniger aufschlußreich sind Fälle, in denen ein Visionär, der bislang im Ehestand lebte, durch den Tod seiner Frau zwangsweise in den zölibatären Stand versetzt wird. Das Problem der zweiten Ehe kann hier zum Gegenstand einer geistlichen Anfechtung werden, wie das Beispiel Tennhardts zeigt. »Wie ich von Gott in Wittwer-Stand gesetzt, so meynte ich, es müßt seyn, daß ich wieder heyratete; ich wurde aber getrieben, mich zu Gott zu wenden und zu

bitten, wann es gereichen sollte zu seinen Ehren und zu meiner Seelen Heil, so sollte er mir helfen; sollte es aber nicht seyn, so sollte ers hindern. – Nach einer geraumen Zeit fügete es sich, daß ich in einen Gesichts-Traum fiel: Da kam ein schlecht bekleideter Mann, welcher ein guter Engel war, und führete mich in der Stadt herum, und hier durch die Haupt-Kirchen; da gedachte ich bei mir selbst: ›Halt, anjetzo wirst du gewiß erfahren, wie es mit deiner Heyrat gehet, und sprach zum Mann, er sollte mich doch dahin führen, aber er thäts nicht. In einer Weile hielt ich noch einmal an, aber er wollte nicht. Da fragte ich ihn etwas trotzig (denn es wollte mich verdrießen) und sprach: ›Soll ich den gantz und gar nicht mehr heyraten?‹ Da schrie er mir in die Ohren mit starcker Stimme: ›Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig‹ (2. Kor. 12, 9) Davon erschrak ich recht von Hertzen, wachte auf und zitterte lange darnach, daß ich so hart erschrocken war; darauf verschwand alle Liebe und Lust zum Heyrathen. Und hat mich nun Gott, der Vater, mit der eigenen Weisheit vermählet, und mich von der Welt erwählet, wie ich auch den 23. Dezember Anno 1707 aus seinem göttlichen Munde gehöret: ›Siehe, ich will dich auserwählt machen auf der Welt, denn du sollst von meiner Liebe zeugen, wie Johannes mein Liebes-Jünger gethan, und sollst auch von der Wahrheit mit der Schärffe zeugen, wie Johannes der Täufer gethan. Darum siehe, Ich bin dein sehr großer Lohn, so wirst du nach meinem Willen thun.‹³⁰

Besonders schwer fällt dem Visionär die Erfüllung der asketischen Forderungen, wenn er durch seine Lebensverhältnisse in eine Lebensgemeinschaft hineingestellt ist, die eine Verwirklichung strenger asketischer Heiligkeitsforderungen schwierig oder unmöglich macht. Dies ist vor allem bei Visionären der Fall, die im Stande der Ehe leben und denen die Familiengemeinschaft die Beachtung strenger Heiligungsregeln inmitten des normalen Familienlebens erschwert.

Damit berühren wir ein Problem allgemeinerer Art, das bisher kaum untersucht worden ist: die Behinderungen der Visionäre, die ihr Charisma im Stande der Ehe überkommt. Nun sind in der Geschichte der christlichen Vision solche Fälle selten. Die meisten Visionäre der römisch-katholischen Kirche sind Ordensleute oder Geistliche, denen bereits ihr geistlicher Stand alle Möglichkeiten einer Entfaltung ihres visionären Charismas bietet und die zumindest genügend freie Zeit für die Meditation und die asketische Pflege ihres geistlichen Lebens zur Verfügung haben. Anders liegen die Verhältnisse bei den Visionären der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, die weder die Institution des pflichtmäßigen Zölibats der Geistlichen noch die Institution des Mönchtums kennen. Hier begegnen wir einer Reihe von Mystikern, deren visionäres Charisma während ihres Ehestandes durchbricht. Aber auch im Bereich der römisch-katholischen Kirche finden sich einige Fälle von Laien, denen inmitten ihres beruflichen und ehelichen Lebens visionäre Erfahrungen zuteil wurden.

Niemand hat bisher die Geschichte der Ehe der Heiligen beschrieben. Immer

steht der Heilige (oder die Heilige) selbst im Mittelpunkt der Darstellung; die Geschichte seiner Person, seiner Bekehrung, seiner charismatischen Betätigung, seiner Wundertaten ist der einzige Gegenstand der Hagiographie. Die mit ihm durch die Bande der Ehe verbundenen Personen, der Ehemann, die Ehefrau und die Kinder, treten regelmäßig in den Schatten und verschwinden ebenso aus dem Gesichtskreis des Hagiographen wie aus dem Gesichtskreis des Heiligen selbst. Das fängt schon im Neuen Testament an. Man erfährt ganz genau den Namen des Kriegsknechtes, dem Petrus mit dem Schwert ein Ohr abgehauen hat, als wäre dies für den Fortschritt des Gottesreiches von Wichtigkeit, aber die Frauen der Apostel werden von den Aposteln selbst nicht mit einem Wort erwähnt, sondern nur von Paulus, der selber unverheiratet war, und auch von Petrus wird nicht die Gattin, die ihn doch auf seinen Missionsreisen begleitete und so alle Mühen seines Apostolats mit ihm zu teilen hatte, sondern nur die Schwiegermutter genannt, und auch diese nur auf Grund der Tatsache, daß Jesus sie im Hause des Petrus vom Fieber heilte; ihr Name aber wird nicht überliefert. (Matth. 8, 14)

Die mittelalterliche Bußpraxis ist im Hinblick auf die Einstellung der Heiligen zu Weib und Kind von einer erstaunlichen Härte. Der Heilsegoismus der Heiligen äußert sich oft in Form einer Rücksichtslosigkeit gegenüber Weib und Kind, die wir heute eher geneigt sind, als Unmenschlichkeit denn als Zeichen von Heiligkeit zu empfinden. Der Grund für diese Einstellung war, daß für den Frommen Weib und Kind zum Gesamtbereich der »Welt« gehören. Ertönt die Stimme Gottes zur Umkehr und zur Berufung, so heißt das, Weib und Kind wie anderes Hab und Gut zu verlassen, und der Stimme des Rufenden zu folgen. Weib und Kind fallen plötzlich aus der persönlichen Sphäre heraus und erscheinen nur noch der Sachspäre der »Welt« und ihrer »Eitelkeit« zugehörig. Nikolaus von der Flue ließ sein Weib und zehn Kinder und seinen großen Bauernhof liegen und stehen und zog sich in die Einsamkeit der Berge als Einsiedler zurück. Auf einer höheren sozialen Ebene hat sich dasselbe in der Ehe der heiligen Elisabeth mit dem Landgrafen von Hessen abgespielt. Die Hagiographen richten die Blicke der bewundernden Nachwelt auf die Wundertaten der Heiligen und lassen den Landgrafen ganz in den Schatten treten und auf Nimmerwiedersehen zu einem Kreuzzug aufbrechen. In der Legende erscheint er nur als Störenfried der Heiligungsbemühungen seiner Gattin, der es sogar wagt, aufzubegehren, wenn er bei seiner Heimkehr in seinem Ehebett einen Aussätzigen vorfindet, den seine heilige Gattin dort untergebracht hat; nur durch ein Wunder kann der Landgraf dazu bewegt werden, dieser ungewöhnlichen Form der Nächstenliebe Verständnis entgegenzubringen.

Gerade an der Ehe der Elisabeth wird deutlich, welche Konflikte entstehen, wenn in der geistigen Entwicklung des Ehepartners eine Wendung eintritt, die den Betreffenden zu einem völligen Bruch mit den bisherigen Lebensanschauun-

gen und Lebensgewohnheiten veranlaßt, ohne daß der andere Partner bereit oder auch nur geneigt wäre, diese Wendung nachzuvollziehen. Noch in dem Lied Luthers »Ein feste Burg ist unser Gott« heißt es: »Gut, Ehr, Kind und Weib laß fahren dahin, sie haben's kein Gewinn, das Reich muß uns doch bleiben.« Zu den großen Veränderungen der modernen Welt gehört, daß »Weib und Kind« heute nicht mehr damit einverstanden sind, daß ein auf seine Heiligung bedachter Ehemann und Vater sie einfach »dahinfahren« läßt.

Die ganze Konfliktsituation einer solchen Ehe kommt im Leben einer wenig bekannten Visionärin zum Ausdruck, dem in vieler Hinsicht eine exemplarische Bedeutung zukommt, im Leben der heiligen Dorothea von Montow. Dorothea wurde um das Jahr 1347 im Dorf Montow in Pomesanien im Preußenland, im ehemaligen Herrschaftsgebiet des Deutschen Ordens geboren. Ihre Eltern waren Bauern; sie selber war das siebente Kind ihrer Mutter Agatha, die insgesamt vier Söhnen und fünf Töchtern das Leben schenkte. Sie wurde mit siebzehn Jahren an einen wohlhabenden Handwerker verheiratet, war sechsundzwanzig-einhalb Jahre lang vermählt, wurde im April des Jahres 1390 Witwe und verstarb am 25. Juni 1394 in Marienwerder. Die Jahre ihrer Ehe hat sie als ein einziges Martyrium empfunden. Ihre Eheschließung mochte in den Augen ihrer Eltern als eine gute Partie gegolten haben, die sie ihrer Tochter wohl zumuten konnten. Sie übersahen aber dabei, daß sich bereits in dem jungen Mädchen eine Neigung zum geistlichen Leben entwickelt hatte, in der sich die spätere visionäre Begabung abzeichnete, und die sie im Grunde von Anfang an für die Ehe ungeeignet machte. In einer späteren Vision erinnerte sie Christus daran, wie er sie schon als Kind zu sich gerufen hatte: »Da du noch kindisch warst, da zog ich dich zu mir in Liebe, du erkanntest mich und beschautest mich, du liebtest mich und hieltest dich an mich. Du hieltest mir dein Herz rein und leer, und was ich dir darein gab, das bewahrtest du wohl darin. Entspröß etwas dem Innern deines Herzens, oder kam etwas von außen hinein, das mir zuwider war, das wich von dir und blieb nicht wahrhaft in deinem Herzen hängen, da du nie besorgt warst, zeitlich Gut zu erwerben, sondern du hieltest fleißig dein Herz unbekümmert von vergänglichem Gute, wenn ich dir bessere Güter vorlegte, zu denen deine Begierden und Liebe geneigt und geordnet waren.«³¹

Die Folge dieser Entwicklung war, daß sie bereits vor ihrer Ehe alle Regungen der Sinnlichkeit als Anfechtungen des Satans empfand und ein ganzes System von körperlichen Kasteiungen und geistlicher Disziplin erfand, um ihre Sinnlichkeit zu ertöten. »Der Kampf des bösen Geistes hub sich an mit ihrem neunten Jahr und währte täglich vor der Ehe und auch in der Ehe stetiglich. Obgleich sie die Anfechtung des Feindes sehr beschwerte, so war sie doch vor andern Menschen wohlgenut und bewies äußerlich eine fröhliche Gebärde. Auch deuchte sie, ihr Fleisch wäre eine Ursache so großer Anfechtung, und es kam doch nicht von dem Fleisch, sondern von der Bosheit des bösen Geistes, denn

sie bekannte, daß sie nie Anfechtungen ihres Fleisches gefühlt habe, und das ist sehr glaubhaft, denn sie begann beizeiten das Fleisch mit Wunden und anderer harten Kasteiung zu quälen, bevor die verrückte Natur der Erbsünde wegen sich an ihr versehen konnte. . . Auch begann die Vernunft die Sinnlichkeit in ihr so früh zu zähmen und zu bewältigen, daß der Esel, das ist der Leichnam, nicht seinen Willen haben konnte, sondern dem Geiste gehorsam sein mußte. Auch hatte sie zur Bewältigung sonderliche Hilfe vom Himmel. Vom siebten bis zum neununddreißigsten Jahr tat sie ihrem Leichnam gar weh, auf daß sie des Feindes Versuchungen überwinden möchte, die sie besonders groß im ehelichen Leben erlitt.«³²

Begreiflicherweise belastete eine solche Einstellung von vornherein ihre Ehe mit einem Mann, der darauf bedacht war, mit ihr ein normales Eheleben zu führen. So begannen die ersten Konflikte der Ehe sich bereits bei der Hochzeit in Danzig abzuzeichnen: »Da die Hochzeit nach des Landes Sitten getan wurde, blieb sie nicht allein drei Nächte nach des Engel Raphael Rat (Tob. 6, 18 vulg.), sondern mehr Nächte unberührt von ihrem Gatten und blieb die Zeit von aller Wollust ihrerseits unbefleckt.«³³

Ihr Biograph, der diese Haltung nicht genug zu rühmen weiß, schildert dann in unmittelbarem Anschluß an diesen Bericht über die Hochzeit ihre späteren Ehegepflogenheiten, die rasch auf eine völlige geschlechtliche Enthaltbarkeit hinsteuerten: »Sie hielt ihre Ehe in solcher Keuschheit, daß sie nie von ihrem Ehemanne ihr Eherecht forderte, sondern das Eherecht bezahlte, wenn er es heischte, mit göttlicher Furcht und Verpflichtung des Rechts, dem Kaiser zu geben, was dem Kaiser gebührt, und Gott, was Gott gebührt. So wurde sie Kindesmutter dem Leibe nach, aber im Gemüte blieb sie Jungfrau dem Geiste nach; dem Fleische nach gab sie dem Bräutigam sein Recht, ohne dem himmlischen Bräutigam seinen pflichtigen Dienst zu entweiden. Zuletzt aber, als sie eine Tochter empfing und gebar, da merkten sie beide, daß es gar wohlgefällig wäre, sich von ehelichen Werken zu enthalten und in voller Keuschheit Gott mit freiem Geiste zu dienen, und sie wurden des eins und blieben hernach zehn Jahre beieinander ohne eheliche Werke, bis daß sie der Tod schied, und die Tochter wurde eine Klostersnonne.«³⁴

Der Biograph gibt sich große Mühe, die Ehe der Visionärin mit ihrem etwas grobschlächtigen Ehemann recht ausführlich in den Farben eines christlichen Martyriums zu schildern. Er zeigt, wie sehr sie ihre Neigung zu einem zurückgezogenen Leben und einer Hingabe an ihre visionäre Erfahrung von ihren normalen Pflichten als Ehe- und Hausfrau ablenkte. »Sorge um zeitliche Geschäfte, lustbare Kleider zu tragen und viele davon zu haben zur Zier und Gefälligkeit der Welt, . . . war ihr so peinvoll und grausam des Geistes wegen, daß ihr ein leibliches Würgen vor großem Mißbehagen an solchen Dingen ankam.«³⁵

Bald entwickelte sie eine etwas auffällige Methode, sich ihren gesellschaftlichen

Verpflichtungen zu entziehen, eine Methode, die sich nicht nur gegen ihre Nachbarn, sondern auch gegen ihren Ehemann richtete: »An menschlichem Trost, an der Welt Freude und Tanzen hatte sie geringes oder kein Genügen, . . . und bitter waren ihr die Freuden der Menschen . . . Als sie noch jung war, wenn man sie da zu Gastereien führte, so saß sie und aß nicht und trank nicht, sondern sie wurde von Herzen gequält, daß sie oft Tränen vergoß vor Leid. Also wurde ihr der Welt Freude in eine Betrübniß gewandelt. Wenn sie gezwungen wurde, auch nur eine kurze Zeit zu tanzen, so wandte sie sich, wenn sich Gelegenheit dazu gab, von der Welt Freuden in einen Winkel, sofern sie konnte, und beweinte da die Eitelkeit der Welt. Als sie in die Ehe eintrat und an die Gebote ihres Ehemannes gebunden war, wenn sie da erfuhr, daß Hochzeitsschmausereien bevorstanden, und befürchtete, sie werde dazu eingeladen, so zerstückte und zerschwellte sie ihre Füße mit einer Nadel so merklich, daß sie mit offenen Zeichen ihr Unvermögen beweisen konnte, daß sie nicht dazu kommen könne und redliche Entschuldigung hätte ihrem Ehemann gegenüber und auch gegenüber den Hochzeitsleuten, die wähnten, dies rühre vom Frost oder anderen Sachen her. Wenn sie aber doch zu Schmausereien kommen mußte, als sie verheiratet war, da geschah es selten, daß sie nicht dazu kam mit etlichen Wunden, die sie an den Kniescheiben, an den Waden oben oder unten hatte.«

»Als sie noch jung war und in der Ehe, mußte sie sich zu Zeiten anderen jungen Eheweibern, ihren Mitgespielen, ebenmäßig machen an Schuhwerk und anderen Dingen, damit sie ihr gestrenges Leben besser verhehlen konnte, und wenn sie mit ihnen tanzen mußte, so bluteten ihre Wunden von der heftigen Bewegung so reichlich, daß ihre Schuhe voll Blutes wurden. So wurde ihr der Tanz eine Ursache großer Schmerzen. Darnach nahmen die Schmerzen der Wunden so zu, daß sie enge Schuhe nicht mehr tragen konnte. Deshalb trug sie Bausch-Schuhe mit grobem Filz unterfütert, die sie unter ihren langen Kleidern verbarg. Doch verletzten sie diese Schuhe nicht wenig zur Winterzeit, wenn sie ihr an den Rufen der Wunden kleben blieben und sie durch die Bewegung abrissen und die Wunden erneuerten und den Blutfluß aufrissen, der ihr mit dem Frost, der darein schlug, neue Pein und Schmerzen wirkte, wie auch zur Sommerzeit die Hitze tat, daß ihre Tanzfreude durch Frost, Hitze, Wunden und Schmerzen wohl ausgeglichen waren.«³⁶

Die Praxis ihres geistlichen Lebens und ihre häufig eintretenden Verzückungen und Entraffungen führten zu einer ständigen Störung des ehelichen Lebens. Vor allem empfand es ihr Ehemann als lästig, daß sie ihre Nächte wachend im Gebet verbrachte. »Dasselbige Wachen hatte sie so stetig, als sie zur Ehe kam, daß sie ihr Ehemann mit Liebkosen und Drohen zum Schlaf wollte zwingen, aber das konnte nicht helfen, daß sie mehr schlief, als ihre Gewohnheit war, obwohl sie sich so stellen mußte, als ob sie schlief.«³⁷ »Viele Jahre nach ihrer Verehe-

lichung sprach sie zu ihrem Mann: »Lieber Bruder, ich kann nicht schlafen, darum sollst du mir nicht zusetzen«. Da er nun ihre große Begierde erkannte, da gab er ihr Urlaub, in einem andern Bett in seiner eigenen Kammer zu schlafen, und als sie in solchem Urlaub gleichfalls wenig schlief, da gönnte er ihr zu liegen, in welchem Gemach sie selber wollte. Sie sah bei Nacht gerne den gestirnten Himmel an als ihre zukünftige Herberge, in der sie mit Gott und seinen Heiligen hoffte ewiglich zu wohnen. Darum setzte sie sich in ein offenes Fenster oder daneben ohne alle Achtung auf Ungewitter, Schnee, Hagel, Regen, Wind oder Frost.«³⁸ Der ständige, bewußt betriebene Entzug von Schlaf führte auf die Dauer zu schweren Gesundheitsstörungen. »Das Wachen schuf ihrem Haupte solches Leiden, daß es darin sauste, als ob ihr darin eine große Menge Vögel pfffen und lärmten.«³⁹

Aber auch bei Tag sollte der bedauernswerte, aber vom Biographen der Heiligen mit keinem Wort bedauerte Ehemann ihrer nicht froh werden. Als Hausfrau fühlte sie sich zwar verpflichtet, ihm das Mittagessen zu kochen; andererseits hinderte sie ihr strenges Fasten, selbst von den von ihr zubereiteten Speisen zu essen, so daß der Mann genötigt war, seine Mahlzeiten in Gegenwart der vorwurfsvollen Blicke seiner fastenden Gattin einzunehmen. »Dem Menschen, dem der Schmach geistlicher Wollust vorgelegt wird, dem wird die fleischliche Lust ein Ungeschmack, wie Gott an seiner lieben Freundin Dorothea das wohl bewiesen hat, die vor süßem Geschmack geistlicher Güter alle vergänglichen Dinge achtete als einen faulen Mist und kein Genüge oder Lust hatte zu reicher Speise.«⁴⁰

Strenges Fasten hatte sie schon von ihrer Kindheit auf eingehalten. »Die kirchlichen Fasten, Freitage, den Advent unseres Herrn hielt sie vom zehnten Jahr an bis an ihr Ende in so strengem Fasten, daß sie während dieser Zeit auch im Kindbett keine Milchspeise essen wollte. Wenn sie auch an ihres Ehemannes Tisch saß und andere Mitessende lustbare Speisen aßen, so blieb sie hungersmüde. Gemüse oder Grütze, vom andern oder dritten Tage vorher zurückbehalten, oder ganz kleine Fische, die ihr Gesinde wegwarf, waren ihre Speise. Oft aß sie nur ein einziges Ei während eines halben Jahres. Gar selten aß sie Fleisch, doch wähnten viele Menschen, sie sei sehr reich um die Lieblichkeit ihrer Gestalt willen von außen, die doch mehr die Gnade an ihr wirkte als der Speise Wollust oder die Natur. Die Mühe des Wanderns in Pilgerweise oder das Kindbett verminderte ihr Fasten und ihre Kasteiung des Leibes wenig oder gar nicht, und besonders die zwei Fasten des Advent und vor Ostern hielt sie so fest, daß sie sie nicht löste.«⁴¹

Zu besonderen Störungen kam es, wenn die Hausfrau während ihrer Arbeit von einer visionären Verzückung überrascht wurde. Der Ehemann griff in solchen Fällen zu recht groben Mitteln, um sie wieder ins Tagesbewußtsein und zu ihren täglichen Pflichten zu rufen. »Sie war auch bisweilen so sehr erfüllt mit göttlicher

Süßigkeit, daß sie sich äußerlich gebärdete, als ob sie trunken wäre, und wurde auch stundenweise mit solchen Wollüsten des Geistes heimgesucht, daß sie lag wie in einem Traum, abgesondert von der Übung der äußersten Sinne, so daß man wähnte, sie sei ohnmächtig oder schliefe. Wenn sie also entzückt wurde, und sie zuweilen ihr Ehwirt rief, dem derartige Dinge unbekannt waren, und sie ihm nicht antwortete, so gab er ihrem Eigensinn schuld und nicht der göttlichen Gnade. Deshalb begoß er sie eine Zeit lang, wenn sie also entzückt war, ein ums andere Mal mit Wasser, was sie doch nicht gleich fühlte, sondern erst etliche Weile danach, wenn sie sich naß fand, und doch nicht wußte, daß sie begossen worden war.«⁴²

»Es geschah wohl auch ein anderes Mal, wenn sie so in Gott gezogen wurde und während dessen unhöflich mit Füßen gestoßen oder in allerlei Weise geschlagen wurde, sie doch von Angesicht gar lieblich und fröhlich befunden wurde. Auch überkam sie manchmal, wenn sie in ein Gemach gehen oder etwas nach ihres Ehwirtes Geheiß tun sollte, die süße Gnade Gottes und sie sank nieder und blieb an einer Stelle des Zimmers sitzen und vergaß des Gebotes ihres Ehwirts. So geschah es auch, wenn sie ihr Ehwirt Fleisch oder Fische kaufen hieß, daß sie Eier oder andere Ware kaufte. Aus diesem Grunde irrte sie sich auch gelegentlich in den Wegen. Wenn sie zu Markt sollte gehen, so ging sie zur Kirche oder andere Wege. Auch wurde sie manchmal so gänzlich durch die Wirkung der Gnade Gottes in sich selbst gezogen, daß sie die äußeren Dinge nicht kannte, die ihr doch zu anderen Zeiten wohl bekannt waren, wie es einmal geschah, daß sie Gänseeier in der Hand hatte und sie mit leiblichen Augen fleißig anschaute und doch nicht erkannte, daß es Gänseeier waren, weshalb sie die anderen Weiber verlachten, die dabei waren. Sie wurde auch manchmal so hoch von Gott gezogen oder in anderer Weise begnadigt, daß sie von sich selbst aus keine Macht hatte zu wandern oder sich von einer Stelle zur andern zu bewegen. Gleichwohl war sie wohlgenut und fröhlich.«⁴³

Es schien dann zu einer Art Vereinbarung zwischen den Eheleuten gekommen zu sein, daß der Ehemann der Gattin bestimmte Stunden für die Pflege ihres geistlichen Lebens zubilligte und während dieser Zeit selbst die Aufsicht über die Kinder übernahm. Aber es kam offensichtlich von seiten Dorotheas zu häufigen Übertretungen dieses Stundenplans, was zu neuen Konflikten und Handgreiflichkeiten führte, die in einer ostpreussischen Ehe des 14. Jahrhunderts allerdings nicht so unüblich waren, wie wir dies heute empfinden. »Adalbert, ihr Ehemann, war ein jähzorniger Mann sowohl seiner natürlichen Neigung nach wie auf Grund seiner Krankheit, der Gicht. Wenn seine Ehwirtin seinen Willen erfüllen konnte, so gönnte er ihr wohl, daß sie vor der Essenszeit Gott mit Fleiß diene, wie sie sollte und mochte, und damit dies nicht der Kinder Pflege hindere, so blieb er selber während der Zeit zu Hause und waltete ihres Amtes mit Fleiß. Darnach aber begann sie doch auf Anweisung ihrer geistlichen

Väter vernünftiglich heimlicher Gemeinschaft nach der Gewohnheit ehelicher Menschen an Umarmungen des ehelichen Bettes sich zu entziehen. Um dieses und anderer ihrer guten Werke willen, die sie in der Liebe Gottes stetig tat, wurde einmal ihr Ehwirt deshalb zornig und sprach zu ihr mit Drohworten: »Läßt du nicht dein Umherlaufen und wartest deines Hauses mit größerem Fleiße, als du hast bisher getan, so will ich dich zähmen mit Banden und Ketten«. Darüber überwand ihn der Zorn und er hielt die ehrwürdige Hausfrau Dorothea drei Tage gefangen und mit Ketten gefesselt in seinem Hause. Sie aber hielt vor sich den geistlichen Schild der Geduld und fing die grimmigen Schüsse und Schläge des Zornes und Scheltworte und erlitt dies ohne alle Klage und Widerrede. Ihr Ehwirt aber wähnte, ihre heilige Geduld und Stillschweigen käme von ihrem Widermut und Hochmut, und schlug sie gar hart mit einem Stuhle an ihrem Haupt. Das empfing sie beides mit großer Geduld und litt es gerne, denn Gott der Herr ließ sie in dieser Anfechtung nicht ohne Trost.«⁴⁴

Zu neuen Schwierigkeiten gab die Tatsache Anlaß, daß sie zum Zwecke ihrer Heiligung Bußwerke ersann, die an die Taten der heiligen Narren erinnern, und die ihr Mann als Schädigung seines gesellschaftlichen Prestiges empfand. »Sie setzte sich zuweilen vor die Kirchentüre unter die Bettler in einem zerrissenen Mantel und verhüllte ihr Haupt und ihr Antlitz mit einem schlechten Kopftuch, damit sie von den Bekannten nicht erkannt werde, und nahm dort die Almosen, und wenn ihr ein Stück Brot gegeben wurde, dann empfand sie durch die Wirkung der Liebe Gottes, in der sie es empfangen hatte, solche Lust daran, daß ihr kein Honigseim oder kein ander schmackhaft Ding so süß und wohl geschmeckt hätte.«⁴⁵

Oft sah sie sich durch ihre sie plötzlich überkommenden Verzückungen genötigt, »vom Tische oder von einer anderen Stelle, wo ich bei den Leuten war, wegzugehen, und sich von den Leuten abzusondern.«⁴⁶ Oft versteckte sie sich auch in einem Winkel oder in der Kirche, um in ihren geistlichen Erfahrungen nicht gestört zu werden. Einmal wurde sie vor der Kirche vor dem Karthäuserkloster in Danzig »so reichlich mit großer Süßigkeit erfüllt, daß ich kaum aus der Kirche in ein Gemach gehen konnte, darin ich bis zum Abend blieb und konnte nicht sprechen, noch mich wenden, noch essen, noch trinken. Die Frauen, die mit mir waren, wähnten, ich sei leiblich krank und legten mir Kräuter in meinen Mund ohne Nutzen, und eine sprach: »Versäume ja nicht, zu beichten!«⁴⁷ Die Schwierigkeiten steigerten sich durch mißliche Schicksale ihres Mannes, der auf einer Reise von Räubern überfallen und schwer verletzt wurde. »Als ihr Mann von seinen Wunden genesen war, lagen sie einige Zeit stille in einer Stadt, in der er oft gegen die selige Dorothea so zornig wurde, daß er sie sehr schlug, einmal deshalb, weil sie nicht auf den Markt gehen und Zwirn kaufen wollte, zu einer Zeit, da der Markt voller Räuber und Ausreiter war, zum anderen Mal deshalb, weil sie das Kind, ihr Töchterlein, nicht stillte, mit dem sie doch

umging und das sie gern gestillt hätte. Er schlug sie so sehr an das Haupt, daß alle Leute sich wunderten, die es sahen, und die Wirtin erbarmte sich so sehr, daß sie bitterlich weinte. Das trug sie und nahm es fröhlich hin, obwohl sie so sehr an ihr Haupt geschlagen wurde, daß sie es viele Jahre fühlte.«⁴⁸

»Als ihr Mann geheilt und gesund war und sie sich wieder auf den Weg machten, da wurde ihnen ein Pferd krank. Da entließ der Mann den Knecht und ordnete die Dorothea zum Wagentreiber. Das Amt verrichtete sie demütig und fleißig. Sie ging in einem kurzen Rock und trieb den Wagen, sie reinigte und schmierte ihn, sie tränkte die Pferde und gab ihnen zu essen und spannte sie an den Wagen und führte auf dem Wagen ihre einzige junge Tochter und ihren alten Mann durch die Länder, Dörfer, Märkte und Städte, wobei die Leute in dichten Scharen zu ihr recht wie zu einem Wunderwerke gelaufen kamen.«⁴⁹

Einige Fälle wunderbarer Hilfe in großer Not veranlaßten den Ehemann zu dem Entschluß, sein Eheweib in ihrer geistlichen Praxis nicht weiter zu behindern. Doch scheint der Ehemann dieses Zugeständnis an ihre geistlichen Verpflichtungen zunächst nicht eingehalten zu haben. Als Dorothea tatsächlich von ihrem Mann Urlaub nehmen wollte, gab er sie trotz Einspruches eines Pfarrers nicht frei; so sah sie sich gezwungen, weiter mit ihrem Mann herumzuziehen, »mit großer Arbeit, Müdigkeit und Leiden, das sie hatte Tag und Nacht. Tagsüber hatte sie Arbeit und Mühe mit Wasser, im Schnee, auf den schlimmen schmutzigen Wegen, in großer Gefahr durch Wald und über Land, des Nachts mußte sie ihres Mannes Kleider waschen und trocknen, wie und wo sie konnte, und währenddessen schlief der Mann vor Müdigkeit, und sie mußte wachen, daß sie nicht verloren das Ihre und beschädigt würden an Leib oder Gut, obwohl sie auch wohl hätte der Ruhe und des Schlafes bedurft. Es geschah auch insgesamt, daß der Mann tagsüber ritt und die Tochter auf dem Pferd führte, und Dorothea zu Fuß ihnen nachgehen ließ, die oft allein elend weit zurückblieb.« Und wenn sie ihnen dann nachlief, »fiel die Dirne Gottes oft in der Eile in eine tiefe Grube, bisweilen in einen tiefen Schnee und bisweilen ins Wasser, und da war kein Mensch, der ihr hätte herausgeholfen, hätte ihr der barmherzige Gott, ihr Behüter, nicht geholfen, der sie auch vor Räubern und Mördern und vor anderem Unglück mehr behütete . . . Unterdessen verkaufte der Mann wegen Unfriedens und Gefährlichkeit der Straße das Pferd, das er nicht aufs Spiel setzen wollte, und ging dann mit ihr, soweit er keine Führer fand zu Schiff oder zu Wagen; so mußte dann Dorothea seine Kleider tragen, die er vor Alters und Krankheit nicht tragen konnte, davon die Auserwählte so sehr beschwert und ihre Kräfte in der Arbeit so sehr verzehrt wurden, daß sie sich davon viele Jahre um so kränker fühlte.«⁵⁰

Die Ehekatastrophe setzte sich nach der Rückkehr von der Unglücksreise fort, nachdem das Paar ein kleines Haus bei St. Katharina in Danzig erworben hatte. Mehr und mehr vergaß die Visionärin ihre weltlichen Pflichten und Besorgungen:

»Manchmal, wenn sie in das obengenannte Häuslein oder ein anderes Gemach ging, setzte sie sich hinter die Tür oder in einen Winkel und sofort wurde sie verzückt. Wenn sie dann der Mann also sitzen fand, so schlug er sie bisweilen, manchmal stieß er sie, manchmal beschuldigte er sie vor vielen Menschen und sprach, sie sei träge und schläfrig und begehrte, sie solle in äußeren Dingen fleißig und geschäftig sein, was sie oft gern nach seinem Geheiß vollbracht hätte, hätte sie nur gekonnt. Manchmal kochte sie die Fische ungeschuppt oder unausgenommen oder in einer anderen ungunstigen Weise und bemerkte gar nicht, daß es so nichts taugte.«⁵¹

»Es geschah einmal, als sie hoch in die Schau verzückt war und so lang darin blieb, daß sie nicht zur rechten Zeit die Kost von frischen Fischen zubereitet hatte. Als sie nun damit umging und sie schleunigst zubereiten wollte, da kam der Mann aus großer Ungeduld und schlug sie schwer an ihren Mund, daß die Lippen noch lange nachher von den Zähnen ganz verwundet waren und der Mund ihr scheußlich zuschwoll, und das verunstaltete sie sehr. Allein, obschon sie so unwürdig behandelt und schwer geschlagen wurde, trug sie sie geduldig und lachte dem Manne lieblich und fröhlich zu. Sie hatte ihn lieb und bat Gott für ihn inniglich und bereitete schleunigst die Fische.«⁵² »Ein andermal hieß sie ihr Mann Stroh kaufen, als sie in der Kirche war. Nun wurde sie, nachdem sie dies geheißt war, in große Süßigkeit gezogen und entzückt in großer hitziger Liebe über sich erhoben und so getränkt, daß sie geistlich trunken wurde, und so verging die Zeit, so daß sie versäumte, Stroh zu kaufen, und heimkam fröhlich und wohlgenut. Da wurde ihr Mann zornig und in dem Grimme seines Zornes schlug er sie so sehr auf ihre Brust, daß ihr das Blut zum Munde herauschoß, und viele Tage hernach warf sie Blut mit Speichel aus.«⁵³ Trotzdem murrte sie nicht darüber und klagte auch niemals, sondern »trug mit Freuden das wie andere Dinge, die der Herr über sie verhängte.«⁵⁴

Der Mann wurde nun seinerseits krank. Niemand tat ihm Handreichung als seine Ehefrau Dorothea, »die ihm in der Krankheit wie in anderen Fällen der Bettlägerigkeit, die er oft wegen seiner Gicht hatte, lieblich und gütlich Tag und Nacht diente, so gut sie vermochte, und geduldiglich das ganze große Nachtwachen litt und sein ungeduldiges Anschauen, das er tat, wenn sie ihm nicht gleich tat, was er wollte und wie er wollte, es wäre Tag oder Nacht. Wenn er dann wieder gesund war, pflegte er sie zu beschuldigen, sie habe zuviel Almosen gegeben und seine Güter verschwendet, und darum nahm er ihr dann die Schlüssel und ließ ihr nichts in ihrer Gewalt. Er ging selber zu Märkten und kaufte, wessen sie bedurften. Das behagte der seligen Dorothea gar seher, daß sie sich um zeitliche Dinge nicht zu bekümmern brauchte.«⁵⁵

Einmal auf einer Pilgerreise (14. August 1387) »geschah es in der Herberge, in der sie übernachteten sollten, ehe sie vom Wagen trat, daß sie durch die Güte unseres Herrn den äußeren Dingen entzogen und inwendig mit großer Liebe

und Süßigkeit erfüllt wurde, und deshalb wollte sie nicht vom Wagen steigen, als sie ihr Mann rief und heischte, denn sie meinte, es wäre angebracht, Gott zuzuhören, was er mit ihr redete, als nach dem Geheiß ihres irdischen Ehemannes dem Gekose Gottes sich zu entziehen und sich um äußere Dinge zu kümmern.« Schließlich »wurde ihr Mann so grimmig erzürnt, daß er recht zu toben begann wegen ihres Ungehorsams. Darüber erschrak sie und bat den Herrn, er möge ihr raten, ob sie lieber bei ihm bleiben und des Mannes Gebot voransetzen solle oder nicht. Da antwortete ihr der süße Jesus und sprach: »Entziehe dich auf eine Weile meinem lieblichen Gekose und sei gehorsam dem Gebot deines Mannes.« Als sie das hörte, stieg sie vom Wagen, betrübt, weil sie sich dem lustigen Gekose mit Gott entziehen mußte, und das mußte sie oft vorher und auch darnach lassen und ihrem Manne folgen, ihm getreulich Handreichung tun und bei der Handreichung schwere Schläge aushalten und leiden, denn ein wohlgeordneter Gehorsam ist Gott angenehmer als ein Opfer.« (1. Sam. 15, 22)⁶⁶

Nach all dem ist es ihr schließlich doch gelungen, auch ihren Mann zu ihrer geistlichen Lebensform zu bekehren. Nach den damaligen Rechtsgepflogenheiten war eine Ehescheidung nicht möglich. Dagegen konnten nach dem kanonischen Recht Mann und Frau sich gemeinsam vor ihrem geistlichen Oberen verpflichten, allen ehelichen Werken zu entsagen, und in ein Kloster einzutreten. Diesen Weg wählten auch Dorothea und ihr Mann Adalbert. »Sankt Paul spricht: »Ein selig Weib macht ihren Ehemann oft auch selig« (1. Kor. 7, 14); so tat auch diese selige Dorothea, die ihren Ehwirt mit ihrem guten Vorbild zu guten Werken reizte, wie aus folgendem kund wird: Als alle ihre Kinder gestorben waren bis auf eine Tochter, da verkauften sie Haus und Hausrat und entschlugen sich aller Eitelkeit der Welt, auf daß sie Gott mit freiem Gemüte dienen konnten, und im achtunddreißigsten Jahr der seligen Dorothea zu Pfingsten gingen sie nach Aachen und übergaben alle Habe und Vermögen; die einzige Tochter aber befahlen sie den Freunden, und zwar mehr den geistlichen als den fleischlichen.«⁶⁷

Dorothea wählte nach dem Tod ihres Mannes die schwerste Form der Askese, indem sie sich in der Kirche von Marienwerder in eine Klausur als Rekluse einmauern ließ. Schon vorher war sie in Marienwerder in ein Kloster eingetreten, in dem sie am 6. Juni 1392 Profess ablegte. Von ihrem Gatten befreit, erlebt sie, wie sie in eine neue, geistliche Ehe eingeführt wird. Während der Profess hat sie eine Vision, in der sie Christus selbst ihrem Beichtvater in geistlicher Ehe antraut, »und darum soll von euch eines des anderen Sorge tragen und euer eines dem andern helfen, daß ihr zu dem ewigen Leben kommen könnt, und du sollst wissen, daß deinem Beichtvater kein Mensch so hoch anbefohlen wurde noch wird als du.«⁶⁸ Die konfliktreiche leibliche Ehe wird überhöht durch eine geistliche Ehe, in der die beiden, der Beichtvater und sein Beichtkind, einander auf dem Wege des Heiles helfen.

Die Einmauerung in die Klausur ist der Abschluß des geistlichen Lebens der Dorothea. In dieser Klausur »wurde sie flammend an Leib und Seele von dem Feuer der göttlichen Liebe. Alle ihre Adern standen straff.«⁶⁹ Jetzt empfindet sie sich als Braut ihres Erlösers Christi selbst, der sich ihr so oft und so vertraulich in Erscheinungen vergegenwärtigt. Gegen die Vorwürfe der Kritiker, die ihr die Flucht in die Einsamkeit der Klausur vorwerfen, kann sie sich auf eine Offenbarung des Herrn selbst berufen, der zu ihr spricht: »Wenn du jemand von deiner Mutter sagen hörst, du habest übel getan, daß du in eine Klausur gezogen bist, so sprich also: »Mein allerliebster Herr Jesus Christus hat mir einen besseren Namen gegeben als meine Mutter, denn sie hatte mir einen Namen einer sterblichen Menschenbraut unter den weltlichen Menschen gegeben; mein Herr aber hat mir einen edleren Namen gegeben, daß ich genannt werde eine Braut des ewigen Bräutigams unter seinen besonderen Freunden.«⁶⁹

2. VISION UND EINSAMKEIT

Die ideale Lebensform des christlichen Visionärs scheint das Einsiedlertum zu sein. Wenngleich viele christliche Visionäre das Ziel nicht erreichen, sich ganz dem göttlichen Ruf zu erschließen und sich der göttlichen Schau hingeben zu können, und wenn sie durch ihre ehelichen und beruflichen Verpflichtungen von der Erreichung dieses Zieles abgehalten werden, so streben sie doch unablässig der Erlangung dieses Zieles zu, in der völligen Loslösung aus den Verpflichtungen des täglichen Lebens Gott allein zu leben, und versuchen sich inmitten ihres familiären und beruflichen Lebens wenigstens zeitweise eine Art Einsiedlerexistenz zu schaffen, und sei es nur in Form des »Kämmerleins«, in dem man »die Tür zuschließt« (Matth. 6, 6) und sich Gott alleine zuwendet.

Leider gibt es keine Geschichte des christlichen Einsiedlertums, die seine Entwicklung von der ältesten Kirche bis in die Gegenwart umfaßt. Dabei ist gerade diese Geschichte voll der überraschendsten Phänomene; immer wieder sind von den christlichen Einsiedlern die stärksten gestaltenden Ideen für die Entwicklung der christlichen Kultur ausgegangen. Das christliche Einsiedlertum in seiner individualistischen, anarchistischen wie auch in seiner organisierten Form bestand in Deutschland und Österreich bis zum Jahre 1806, dem Jahr der Säkularisation der geistlichen Herrschaften in Mitteleuropa, nachdem schon vorher die beginnende Aufklärung im Österreich Josephs I., des Vorkämpfers einer modernistischen Aufklärungspolitik, das organisierte institutionelle Einsiedlertum im Bereich des österreichischen Katholizismus durch Polizeiverordnung aufgehoben hatte, und nachdem man die Einsiedler, die sich insgeheim zu einer Art Gewerkschaft zusammengeschlossen hatten, als eine Art geistlicher Landstreicher und Vagabunden und als gesellschaftlich unerwünschte Elemente aus den Einsiedeleien vertrieben hatte.

Das frühkirchliche und mittelalterliche Einsiedlertum repräsentierte sich in einer überraschenden Vielzahl von Lebensformen. Es gab einmal den klassischen Typus des Einsiedlers, der in der Wüste, in der Einsamkeit der Wälder und Sümpfe, im unwegsamen Gebirge lebte. Daneben aber gab es den Einsiedler, der inmitten der Städte lebte – in der Form des Reklusen, der sich zwischen den Pfeilern einer Kirche einmauern ließ und der durch ein Schiebefensterchen nach der Straßenseite hin mit der Außenwelt, durch ein Schiebefensterchen zum Kircheninnern hin mit dem liturgischen Geschehen am Altar der Kirche verbunden war. Teilweise lebten die Einsiedler auch auf dem Kirchendach, wie der heilige Symeon auf dem Dach der Porta Nigra in Trier, oder in der Krypta unter dem Altar. So haben in der Krypta der Michaelskapelle in Fulda ganze Generationen von Einsiedlern und Einsiedlerinnen gelebt, zunächst die Schotten-

mönche Adelhard, bei dessen Tod Rhabanus Maurus die Grabrede hielt, und Framgod, beide in der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts, dann der Einsiedler Baldara, † 960, nach ihm die Einsiedlerinnen Liutbirg † 974 und Hadumot, die bereits dem 10. Jahrhundert angehören, später die Inkusen Ammichad und Marian. Ebenso gab es den Einsiedler in Wallfahrtskapellen meist auf Bergeshöhen in der näheren Umgebung von Städten. Schließlich gab es auch den Einsiedler, der einem festen Klosterverband zugehörte, der aber zum Zwecke einer strengeren Heiligung sich aus dem bereits wieder als »Welt« empfundenen Gemeinschaftsleben des Klosters zurückzog und in einer dem Kloster unterstellten Einsiedelei ein Leben strengerer Askese und Heiligung führte. So waren z. B. dem Benediktinerkloster auf dem Montserrat von alters her zwölf Einsiedeleien in der Einöde des Felsengebirges über dem Kloster zugeordnet, deren Insassen aus dem Kloster hervorgegangen waren und diesem Zeit ihres Lebens weiterhin verbunden blieben. Diese Institution war auch im östlich-orthodoxen Mönchtum durchaus geläufig: so waren die russischen Starzen Einsiedler, die aus dem Verband eines orthodoxen Koinobions hervorgegangen waren und die sich mit Erlaubnis des Abtes einem Leben strengerer Askese in der Einsamkeit zugewandt hatten, die aber in einer ständigen Verbindung mit ihrem Kloster blieben, in dessen Nähe sie im Walde, oder – wie ich es noch in dem Walamokloster erlebt habe – auf einsamen Schären und fichtenbestandenen Felseninseln wohnten, und an bestimmten Feiertagen an den Gottesdiensten der Klostergemeinde teilnahmen.

Unter den Visionären der abendländischen Christenheit finden sich nun Einsiedler der verschiedenartigsten Typen. Eine ganze Reihe von ihnen sind Reklusen, wie z. B. Dorothea von Montow, Richard Rolle oder Juliane von Norwich; Juliane hatte sich in einer kleinen, an der Kirche von Norwich angebauten Zelle einmauern lassen. Andere sind Einsiedler in dem Sinne, daß sie in ihrem bürgerlichen oder monastischen Leben ein Maximum von Einsamkeit für ihr geistliches Leben freizuhalten versuchten, so wie heute ein Universitätsprofessor durch Schwänzen von Sitzungen, durch Vermeidung von zeitraubenden Ämtern wie Dekanaten oder Rektoraten ein Maximum von ungestörter Einsamkeit für seine Forschung zu erkämpfen sucht. Anderen gelingt es kaum, sich wenigstens das »Kämmerlein« zu sichern, in dem sie sich von der Gesellschaft der ihnen beruflich oder familiär anvertrauten Menschen wenigstens für Stunden zu absentieren und »die Türe zu schließen« (Matth. 6, 6) vermögen.

Ganz allgemein läßt sich feststellen, daß in früheren Jahrhunderten der Heils- und Heiligungsegoismus der gläubigen Menschen stärker entwickelt war, und sich in einer, fast möchte man sagen, brutaleren Form äußerte. Wer die innere Stimme hörte, an wen der Ruf zur Heiligung und zur Rettung seiner Seele erging, dem fiel es leicht, Frau und Kinder zu verlassen, die Familie der Fürsorge Gottes anzuvertrauen und in die Einsamkeit zu ziehen, um seinem Gott und der

Schau der himmlischen Gesichte zu leben. Der Ruf zur persönlichen Heiligung, zur Rettung der Seele, zum Hören des göttlichen Rufs, zur Schau der göttlichen Gesichte wurde noch nicht durch moderne sozialetische Betrachtungen gedämpft. Aber wo war schließlich diese christliche Sozialetik, als die Fischer vom See Genezareth auf den Ruf Jesu hin ihren Vater und ihre Boote, ihre Netze und ihren Beruf und ihre nirgendwo in den heiligen Schriften des Neuen Testaments auch nur mit einem Wort erwähnte Familie liegen und stehen ließen und Jesus nachfolgten?

Die Einsiedler der alten Kirche, die die Welt und ihre weltförmig gewordene Kirche der Städte verließen und in die Einsamkeit der Wüste flohen, um dort den Kampf mit den Dämonen zu führen und auf die Stimme Gottes zu hören und himmlische Gesichte zu schauen, wußten noch davon, daß die Einsamkeit die einzige Voraussetzung und Vorbedingung ist, um die Fülle der göttlichen Gesichte zu erfahren. In der Zeit der ersten Blüte des christlichen Asketentums in Ägypten findet sich die Vorstellung weit verbreitet, daß die völlige Loslösung von der Welt, die Flucht in die totale Abgeschlossenheit von aller menschlichen Gemeinschaft und von allen weltlichen Verpflichtungen, die ausschließliche Hingabe an Gott in Form des radikalen Einsiedlertums die einzige Voraussetzung für visionäre Erfahrungen des um sein Heil ringenden Büssers sei. So behandelt Isaak von Niniveh in seinem »Traktat in Fragen und Antworten, betreffend das Leben derer, die in der Wildnis oder in der Einsamkeit leben«, gerade diese Frage: »Warum werden Visionen und Offenbarungen manchmal dem einen zuteil, während andere überhaupt keine empfangen, obwohl sie sich mehr abgemüht haben?«¹ Antwort: »Visionen und Heimsuchungen werden oft solchen gewährt, die um ihres brennenden Eifers willen aus dieser Welt geflohen sind . . . und die sich aus allen von Menschen besiedelten Orten zurückgezogen haben und Gott nackt folgen, ohne ihre Hoffnung oder Hilfe auf irgendwas Sichtbares zu setzen, angefochten von der Furcht der Verlassenheit oder umgeben von der Gefahr des Todes, von Hunger und Krankheit und anderem Übel und fast der Verzweiflung ausgeliefert«. Andererseits aber, »so lange der Mensch Trost von seinen Mitmenschen oder von irgend einem anderen sichtbaren Dinge Trost empfängt, wird ihm kein dergleicher himmlischer Trost zuteil.«²

Diese Antwort wird von Isaak durch Beispiele erläutert. Eines dieser Beispiele ist Apa Aphou von Pemdje, ein koptischer Einsiedler, der nicht einmal eine feste Höhle besaß, sondern mit den Gazellen in der Wüste umherzog, die sich im Winter bei Nacht um ihn herumlegten und ihn so vor dem Erfrieren schützten. Von ihm heißt es: »Ein anderer Zeuge hierfür ist ein Einsiedler, der ein Leben in völliger Abgeschlossenheit führte und oft Tröstungen der himmlischen Gnade erfuhr und dem die göttliche Fürsorge sich oft in Form von Offenbarungen und Wahrnehmungen zeigte. Wenn er aber sich der bewohnten Welt

näherte und dann solche Erfahrungen, wie er sie gewohnt war, zu erlangen suchte, so fand er sie nicht. Er flehte zu Gott, er möge ihm die Wahrheit über diesen Umstand kundtun und sprach: »Vielleicht, mein Herr, wurde mir die Gnade auf Grund meines bischöflichen Ranges entzogen?« (Apa Aphou war in der Stadt zum Bischof gewählt worden.) Da wurde ihm gesagt: »Nein, aber damals, da war die Wüste, da waren keine Menschen, und Gott sorgte für dich. Nun aber ist hier die bewohnte Welt, und Menschen sorgen für dich.«³ Hier erfährt Aphou aus dem Munde Gottes, daß die Gabe der Visionen und Offenbarungen an die asketische Einsamkeit in der Wüste gebunden ist. Die Tröstungen der Visionen sind Tröstungen des Einsamen; der Charismatiker kann nicht auf sie rechnen, wenn er in die Gemeinschaft der Menschen und in den Kreis seiner Verpflichtungen gegenüber den Menschen zurückkehrt.

Dieser Gedanke ist durch das ganze Mittelalter hindurch im morgenländischen und abendländischen Mönchtum vorherrschend geblieben und hat seine Überwindung erst in der deutschen Mystik erfahren.⁴ Aber das ist schon ein moderner Durchbruch evangelischer Freiheit durch die überkommene traditionelle Rangordnung des Vorrangs der kontemplativen Einsamkeit vor der vita activa; die Visionäre haben im allgemeinen die Einsamkeit als das erstrebenswerteste Ziel für ihre Frömmigkeitspraxis und als die einzige Voraussetzung ihrer geistlichen Erfahrungen betrachtet.

3. VISION UND DROGEN

Durch Aldous Huxley ist die Meinung verbreitet worden, man könne sich die anstrengenden Bemühungen der älteren Mystik, auf dem Weg über eine harte leibliche Askese, durch ein schweres Training in der Enthaltung von Speisen, Trank, Schlaf und Sex den Weg zu einer höheren Schau und Erkenntnis zu erkämpfen, ersparen und könne die visionären Effekte auf bequemere Weise durch Einnahme von Drogen hervorrufen. Späteren Generationen wird wohl überhaupt der Ersatz der geistigen und Willensanstrengungen durch Pillen als Hauptsymptom unseres Zeitalters erscheinen, durch Pillen, die in mannigfaltiger Ausführung und Verpackung in steigendem Maße zur Bewältigung von geistigen und seelischen Situationen erfunden werden, für deren Bewältigung man früher komplizierte und anstrengende Formen geistiger Konzentration, psychischen Trainings und leiblicher Askese zu benötigen glaubte.

Huxley hat durch die Berichte über seine Selbstexperimente mit Meskalin die Aufmerksamkeit der Intellektuellen darauf gelenkt, wie einfach es ist, mit Hilfe dieser Droge einzigartige visionäre Erlebnisse zu erzielen. Die Psychiatrie ist schon längst dazu übergegangen, die psychischen Wirkungen bestimmter halluzinogener Gifte methodisch zu untersuchen und zur klinischen Behandlung psychisch erkrankter Patienten zu verwenden. Die Geheimdienste der verschiedenen Länder und politischen Systeme haben es sich nicht nehmen lassen, sich ihrerseits der durch bestimmte Gifte und Drogen herbeigeführten Einbrüche in unbewußte Seelengründe für ihre Zwecke zu bedienen. Die Sache wurde so modern, daß sich auch die Theologie der visionären Pille zuwandte. So wurde von einer Gruppe von Dozenten und Studenten der Theologie an der Harvard University in den Jahren 1963 und 1964 unter Leitung von Timothy Leary eine Reihe von Sitzungen abgehalten, bei denen den Teilnehmern bestimmte biblische Themen zur Meditation gestellt wurden. Die Teilnehmer nahmen zusätzlich Meskalin-Präparate ein; sie notierten dann ihre Erkenntnisse oder Gesichte, die im Verlauf dieses Experimentes auftraten, verglichen anschließend ihre Erfahrungen und versuchten, zu einer theologischen und seelsorgerlichen Auswertung zu gelangen. Die Zeitschrift *Life* berichtete über diese theologischen Meskalin-Versuche unter der Überschrift »Instant mysticism«.¹ Der Begriff ist als Analogie zum *Instant coffee* gebildet, mit dem in den USA der Pulverkaffee bezeichnet wird, der durch einen raschen Aufguß mit heißem Wasser in einem Augenblick gebrauchsfertig ist. Die mittelalterliche Methode mit ihrem umständlichen geistlichen und leiblichen Training entspräche demnach dem altmodischen umständlichen Rösten und anschließenden Mahlen des Kaffees, mit dem unsere Altvordern vor der Erfindung des Instant-Pulverkaffees mit Hilfe

3. Vision und Drogen

der Röstpfanne und der Kaffeemühle den Genuß des begehrten Trankes vorbereiteten.

Der Ersatz der Askese durch chemische Stimulantia oder Sedativa ist in der Religionsgeschichte nicht neu; die Verwendung der meisten unserer geläufigen Gifte wie Tabak oder Tee, aber auch Haschisch und Opium hat kultische Ursprünge; sie bildeten ursprünglich einen Bestandteil priesterlichen Geheimwissens. Tabak, Tee und Kaffee sind erst durch einen langen, im einzelnen zum Teil noch historisch nachweisbaren Prozeß der Säkularisation von ihrer religiösen, kultischen und liturgischen Verwendung losgelöst und zu säkularen Genußmitteln degradiert worden. Die vorchristlichen Religionen Asiens, aber auch die altamerikanischen praekolumbianischen Religionen verfügten über eine erstaunliche Kenntnis von natürlichen Giften, die im Zusammenhang mit dem Kultus verwandt wurden. Der Zusammenhang des Weinbaus und Weintrinkens mit dem Dionysos-Kult zeigt, daß auch die Verwendung des Weines und anderer alkoholischer Getränke wie z. B. des Bieres, dessen Herstellung in vielen Primitivreligionen noch ein Bestandteil des Geheimwissens der Zauberpriester und Medizinmänner ist, religiöse und kultische Wurzeln hat.

Aber immer war die Verwendung solcher Drogen und Gifte nur ein zusätzliches Element, das unlösbar mit anderen Formen des geistigen und leiblichen Trainings verbunden und in einer zum Teil sehr sorgfältig festgelegten liturgischen Form in den Gesamt Ablauf des religiösen Lebens eingeordnet war. Sicherlich prophezeite die Pythia nur, wenn sie auf dem liturgisch vorgeschriebenen Dreifuß über der Spalte saß, der die heiligen Dämpfe entstiegen, die sie in Trance versetzten. Aber selbst dieser Höhepunkt ihres kultischen Tuns setzte doch ein ganzes System anderer religiöser Übungen voraus, innerhalb dessen das Einatmen der heiligen Dämpfe nur einen besonderen Abschnitt bildete. Auch das von den nordamerikanischen Indianern praktizierte kultische Einatmen des Tabakrauchs, der von dem Medizinmann oder Häuptling durch eine Nasenpfeife unmittelbar in die Nasenhöhle eingeatmet wurde, und der eine wichtige Rolle in der Herbeiführung des »großen Traumes« spielte, – der die Entscheidung über wichtige Lebensfragen des Stammes wie Jagd, Krieg, Bündnis, Frieden brachte, – war nicht isoliert, sondern bildete den Bestandteil eines ganzen Systems religiöser Übungen, zu denen Tänze, Tätowierungen, religiöse Symbole, Kultformen, religiöse Musik und vieles andere als unentbehrliche Zutaten gehörten.

Das Christentum war in der Anwendung solcher chemischer Mittel zurückhaltend. Die Tatsache, daß sie in den heidnischen Kulturen reichlich verwandt wurden und zum Teil zu dem orgiastischen Charakter der heidnischen Kulte beitrugen, wie etwa der Wein im Dionysos-Kult, veranlaßten die christliche Kirche, sich entschlossen von der Verwendung dieser heidnischen Mittel abzuwenden.

Neu ist indessen der Versuch, die zusätzlichen stimulierenden oder sedativen Medien aus dem Zusammenhang mit der Anwendung anderer geistiger oder leiblicher Formen religiösen Trainings herauszulösen und das religiöse Training selbst durch die Pille zu ersetzen. Diese Wendung zur »billigen Mystik« setzt erst unter den Intellektuellen des 19. Jahrhunderts ein, die im Zuge des allgemeinen Prozesses der Säkularisation den Priester ausplündern und sich die Früchte sublimster geistiger Erfahrungen auf dem Wege der geringsten Anstrengung aneignen wollten.

In der Geschichte der Hinwendung der Intellektuellen zur »billigen Mystik« spielt Charles Baudelaire eine große Rolle. Baudelaire hat, wie in unserer Generation Julian Huxley mit dem Meskalin, so am Ende des vorigen Jahrhunderts mit dem durch die Expansion Frankreichs in Nordafrika und im vorderen Orient auch in Europa sich verbreitenden Opium persönliche Experimente gemacht und hat darüber in seinem Werk »Die künstlichen Paradiese«² berichtet, das im übrigen an frühere Versuche englischer Literaten anknüpft. Baudelaire's Buch wurde seinerzeit als eine außerordentlich gefährliche Versuchung der europäischen Intelligenz empfunden, aber wenn man heute »Die künstlichen Paradiese« liest und sie etwa mit Huxleys Beschreibung seiner Meskalin-Versuche vergleicht, so wird man mit Erstaunen feststellen, daß gerade Baudelaire wegen seines feinen Spürsinn für die geistige Seite des Opium-Genusses sehr klar erkannt hat, daß die Opium-Pille niemals zu einer religiösen Erkenntnis führen kann, die von irgendeiner Entscheidung für das Heil des Menschen ist. Er hat selbst die große Versuchung gesehen, die in der Möglichkeit liegt, sich die Mühe des geistlichen und leiblichen Kampfes um das Heil der Seele und um die Erkenntnis der Wahrheit durch eine Pille abnehmen zu lassen, und hat viel darüber nachgegrübelt.

Als Abschluß seiner kritischen Betrachtung der seelischen und geistigen Wirkungen des Opiums stellt er die entscheidende Frage: »Ob der Mensch nicht doch, um den Preis seiner Würde, seiner Ehrenhaftigkeit und seiner freien Entscheidung, große geistige Segnungen aus dem Haschisch ziehen, ob er nicht eine Art Denkmaschine daraus machen kann, ein fruchtbares Instrument?«³ Seine Antwort ist entschieden negativ: »Aber der Mensch ist nicht so verlassen, so bar aller ehrenhaften Mittel, den Himmel zu gewinnen, daß er es nötig hätte, die Pharmazie und die Zauberei anzurufen; er braucht nicht seine Seele zu verkaufen, um die betörenden Liebkosungen und Freundschaft der Huris zu bezahlen. Was ist ein Paradies, das man um den Preis seines ewigen Heils erkaufte?«⁴

Von dieser Warnung, wie sie besser kein heutiger Seelsorger formulieren könnte, ist in der modernen Literatur von Huxley angefangen bis hin zu seinen zahlreichen Nachahmern und Nachfolgern kaum mehr etwas zu verspüren – sie sind der Suggestion der mystischen Pille weitgehend erlegen.⁵

Indes gibt es christliche Gemeinden, die sich in ihrer Liturgie der mystischen Pille bedienen, um Visionen hervorzurufen. Eine große Rolle spielen die Visionen in dem Peyote-Kult, der sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in immer größerem Ausmaß unter den christlichen nordamerikanischen Indianerstämmen ausgebreitet hat und der sich schließlich als eine eigene Religionsgemeinschaft etablierte, die sich zunächst mit dem Namen »Church of the First-Born« bezeichnete und heute den Namen »Native American Church« trägt. Eigentümlich an dieser Kirche, die sich vor allem unter den Omaha- und Winnebago-Indianern ausgebreitet hat, die aber im Laufe der Zeit einen auf die verschiedensten Stämme übergreifenden panindianischen Charakter erhielt, ist die sakramentale Benutzung des Peyote-Kaktus.

Der Peyote ist ein kleiner Kaktus in Form einer Rübe, der vor allem im Rio Grande-Valley und südlich davon vorkommt und den botanischen Namen *Lophophora Williamsii* trägt. Das runde Oberteil ragt über die Erde empor und wird frisch oder an der Sonne getrocknet in kleinen Stückchen genossen. Es ruft eigentümliche Formen geistiger Erfahrung hervor, so eine charakteristische Empfindung der Levitation (des Schwebens oder Fliegens), Visionen von leuchtenden farbigen Bildern, eine ungewöhnlich scharfe Wahrnehmung von Geräuschen und Formen; er führt auch häufig zu visuellen und auditiven Halluzinationen. In den vorchristlichen indianischen Religionen wurde er benutzt, um Visionen von angeblich übernatürlichem Charakter, vor allem Begegnungen mit den Geistern der Ahnen, hervorzurufen. Bereits in der »Historia General de las Cosas de Nueva España« 1516 beschreibt B. Sahagún, daß Peyote von den Chichimeken Mexikos im Kultus verwendet wurde.⁶

Der Begründer des modernen christlichen Peyote-Kultes unter den Delaware-Indianern, John Wilson, bekannt unter seinem religiösen Namen Big Moon (großer Mond) oder Moon Head (Nishkuntu), ist durch Visionen nach dem Genuß des Peyote-Kaktus zur Gründung des Peyote-Kultes veranlaßt worden. Dieser stellt eine Verbindung traditioneller vorchristlicher religiöser Vorstellungen mit christlichen Anschauungen dar. Peyote selbst erscheint dabei als eine Art Gottheit oder himmlisches Wesen, das den Menschen heilbringende Begegnung mit dem Himmel vermittelt. Wilsons Neffe Anderson beschreibt seine Erfahrung – in der dritten Person – folgendermaßen: »Peyote hatte Mitleid mit ihm und führte ihn in das Himmelreich, wo er in einer großen Vision Zeichen und Bilder sah, die Ereignisse im Leben Christi darstellten, und es wurde ihm auch der Aufenthaltsort des Mondes, der Sonne, des Feuers und der Geistmächte gezeigt, die nach der Überlieferung als Vorfahren und Älteste der Delawaren betrachtet wurden. Er sah auch den Weg, den Jesus bei seinem Aufstieg vom Grabe zum Mond in den Himmel nahm und es wurde ihm gesagt, er solle auf diesem Weg für den Rest seines Weges bleiben, so daß er in die Gegenwart Christi und Peyotes gebracht werden könnte. Er empfing genaue Anweisungen

für die Abgrenzung eines heiligen Bezirkes in dem Peyotezelt und wurde belehrt, welche Lieder während des Rituals gesungen werden sollten. Ebenso wurden ihm alle Besonderheiten des Zeremoniells gezeigt, das in dem neuen Kult befolgt werden sollte.⁷

Die Gabe der Vision, die die Gläubigen durch Peyote empfangen, wird bei Wilson als ein besonderes Charisma der indianischen Christen gegen den traditionellen Biblizismus des europäischen Christentums ausgespielt. Nur der weiße Mann benötigt die Bibel als ein Mittel der Verbindung mit Gott, denn er ist schuldig an der Kreuzigung Jesu. Die Indianer waren an diesem Akt der Kreuzigung nicht mitschuldig – Amerika war damals noch gar nicht entdeckt und an den Vorkommnissen der europäischen Geschichte unbeteiligt – und deswegen benötigen sie auch nicht das umständliche Mittel der Bibel als Mittlerin der Offenbarung. Sie, die Indianer, empfangen die Wahrheit Gottes unmittelbar durch den Peyote-Geist. In einem gewissen Sinn ist so die Rolle Jesu als des geschichtlichen Mittlers der göttlichen Offenbarung auf den Peyote-Geist übertragen. Was der historische Jesus und seine Offenbarung im Wort des Neuen Testaments für den Weißen ist, ist Peyote für den Indianer, nur daß die Peyote-Offenbarung unmittelbarer und höher ist.

Wilson's Visionen traten immer häufiger hervor; er komponierte Hymnen, betätigte sich als Heiler und Hellseher und erlangte schließlich den Ruhm eines Propheten, der Gottes Wahrheit und Wille unmittelbar offenbarte. Auch in seinen späteren Visionen spielte der Mond eine besondere Rolle; in seinem Trance-Zustand erlebte er oft eine Entraffung auf den Mond und erhielt die Erlaubnis, ihm seine Geheimnisse zu entreißen – ein visionärer Vorläufer des Apollo-Projektes.⁸

Ebenso war ein jüngerer Prophet, Albert Hensley, ein Winebago-Indianer und Haupt des Peyote-Kultes in Oklahoma um das Jahr 1910, Empfänger außerordentlicher Visionen, die er seinen Anhängern in aller Ausführlichkeit wiedergab.⁹ Auch die späteren Propheten und Visionäre wie Little Moon, Elchhair und James Webber betonten, daß die Peyote-Offenbarung ein besonderes Vorrecht der Indianer sei. »Peyote wird die neue Religion der Indianer sein. Sie wird es für alle Indianer sein und nur für die Indianer.«¹⁰ Schon Hensley hatte sich in ähnlicher Weise geäußert und den Peyote-Kult geradezu als Erfüllung der Verheißung vom Kommen des Parakleten dargestellt. »Wir lesen in der Bibel, daß Christus von einem Tröster sprach, der da kommen sollte (Joh. 14, 16, 26). Vor langer Zeit kam dieser Tröster zum weißen Mann, aber er kam niemals zu den Indianern, bis er durch Gott in der Form dieser heiligen Medizin (Peyote) gesandt wurde. Er wurde ausschließlich den Indianern gegeben, und Gott beabsichtigte niemals, daß weiße Männer ihn verstehen sollten.«¹¹

Zur theologischen Begründung der visionären Erfahrung wird immer wieder der Gedanke geltend gemacht, daß Gott einen Teil des Heiligen Geistes in den

Peyote gelegt habe, dessen Gebrauch ausschließlich den Indianern vorbehalten ist, und daß die Indianer durch den sakramentalen Genuß des Kaktus-Kopfes ihrerseits des Heiligen Geistes in derselben Weise teilhaftig werden, in der der weiße Mann des Geistes Christi durch die konsekrierten Elemente der Eucharistie teilhaftig wurde. Der Peyote selbst enthält nach der Meinung seiner Anhänger geistige und medizinische Kräfte, er ist ein Allheilmittel gegen alle Übel; seine therapeutische Wirkung geht von der Reinigung des Geistes aus und ermöglicht auch die Visionen, die den Menschen näher zu Gott bringen.

Noch in einer anderen Form wird der Peyote-Kult in eine unmittelbare Beziehung zu den Anfängen der christlichen Heilsgeschichte gebracht: Jesus, von dem weißen Mann verworfen und getötet, beschützt jetzt die Indianer, die gleichfalls Opfer des weißen Mannes sind; es ist Jesus selbst, der durch den Peyote wirkt. »Der Peyote«, sagt Hensley, »ist ein Teil des Leibes Gottes, und Gottes Heiliger Geist ist in ihm eingeschlossen.«¹²

Das Charakteristische der Peyote-Religion ist, daß das Peyote-Essen inmitten komplizierter sakramentaler Zeremonien der Kultgemeinden stattfindet, wobei die Gruppe der Gemeindeglieder, die im Rahmen dieser langwierigen Liturgie zusammen den Peyote-Kaktus essen, geschlossen in Trance gerät und Kollektiv-Visionen erlebt, die oft die ganze Nacht hindurch andauern. Die Visionen tragen also nicht, wie man annehmen könnte, individualistische, sondern kollektive Züge und sind in ihrem Bilder- und Vorstellungsgehalt stark traditionsgebunden. In ihnen mischen sich Bildelemente, die den alten vorchristlichen indianischen Kulturen entstammen, mit Bildern, Figuren und Szenen, die offensichtlich der christlichen Tradition entnommen sind. So erscheinen in den Gesichtern die tierförmigen Ungeheuer der alten Indianer-Mythologie, aber auch die Geister der Toten in strahlendem himmlischen Glanze. Die Visionen verlaufen in einem leuchtenden kaleidoskopartigen Farbenspiel, in einer faszinierenden Abfolge unbeschreiblicher Formen, in Gestalt von Erscheinungen prächtiger himmlischer Wesen oder Frauen von übernatürlicher Schönheit, im Erklängen von himmlischem Saitenspiel oder Gesang. Oft erscheint auch die Gestalt Christi, der von den Indianern als die sichtbare Erscheinung des Geistes Gottes betrachtet wird. Durch ihre Visionen lernen die Gläubigen »den Weg des Peyote«, der ihre besondere Form des christlichen Weges ist.

Es ist das große Verdienst von Paul Radin, durch die Veröffentlichung und Interpretation originaler Dokumente von Anhängern des christlichen Peyote-Kultes eine genauere Vorstellung von dem Zusammenhang zwischen der liturgischen und sakramentalen Verwendung des Peyote und der dadurch hervorgerufenen visionären Erfahrung vermittelt zu haben. Radin hat die originalen, in schlechtem Indianer-Englisch verfaßten tagebuchartigen Aufzeichnungen eines Winebago-Indianers aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts veröffentlicht. Aufzeichnungen, in denen dieser – ein ungewöhnlich seltener Fall in dem Be-

reich der Peyote-Religion – ein genaues Bild seiner persönlichen religiösen Entwicklung hinterlassen hat.¹³ John Rave war schon in seiner Kindheit auf visionäre Erfahrungen eingestellt. Er wollte in die höchste religiöse Gemeinschaft seines Stammes aufgenommen werden. Die Zulassung zu diesem Geheimbund machte es erforderlich, daß er sich dem sogenannten »Medicine Rite« unterzog. Dieser bestand darin, daß die Knaben, die in den Bund aufgenommen werden wollten, in den Wald geschickt wurden und dort bei strengem Fasten warten mußten, bis sich ihnen eine Gottheit offenbarte. Aber die Gruppe der Jungen, mit denen John in den Wald geschickt wurde und die zunächst schreckliche Angst wegen ihres Alleinseins empfand, fing an, Unsinn zu machen; sie verbrachte die ganze Nacht mit Scherz und Gelächter. Als die Zeit vorrückte, machte sich John klar, daß bald die älteren Mitglieder des Geheimbundes in den Wald kämen und die jungen Anwärter nach ihren Göttervisionen fragten, die allein die Aufnahme in den Bund eröffneten, daß ihnen aber keine Götter erschienen waren, weil sie die Nacht mit Unfug verbracht hatten.

Nun war es allgemeine Sitte, als eine Art von Kontroll-Mittel die Gesichter der Prüflinge mit Kohle zu beschmieren; traten nämlich Göttererscheinungen auf, so verursachten sie einen solchen Schrecken, daß die Betroffenen in Angsttränen ausbrachen und die Tränenbäche weiße Streifen auf den rußgeschwärzten Gesichtern hervorriefen – ein sicherer Index, daß der Betreffende eine Göttererscheinung gehabt hatte. John und seine Gefährten wiesen jedoch keine Tränenstreifen auf, denn sie hatten nicht geweint, sondern gelacht! Sie mußten aber am Morgen Streifen im Gesicht aufweisen, sonst wurden sie nicht in den Geheimbund aufgenommen – so halfen sie nach, spuckten sich gegenseitig kräftig ins Gesicht, so daß ihnen der Speichel über die Wangen lief und so die für das Bestehen des Götterexamens erforderlichen weißen Streifen auf den geschwärzten Gesichtern erschienen.

Der Betrug hatte zwar im Falle Johns vollen Erfolg, doch rief gerade dieser Erfolg bei Rave schwerste innere Konflikte hervor. Er wußte, daß die eigentliche Begegnung mit der Götterwelt, die er selbst zutiefst erhofft hatte, nicht eingetreten war. Er geriet in einen geistigen Zustand, in dem ein furchtbarer Haß in ihm entbrannte, der sich bald gegen sich selbst, bald gegen seine nächsten Verwandten richtete. Er selbst beschreibt diesen Zustand später, nachdem er in dem Peyote-Kult seine innere Ruhe gefunden hatte, mit den Worten: »Es ist jetzt dreiundzwanzig Jahre her, daß ich zum ersten Mal Peyote aß, und ich esse es noch immer. Vor dieser Zeit war mein Herz mit mörderischen Gedanken erfüllt. Ich hatte den Wunsch, meinen Bruder und meine Schwester zu töten. Es schien mir, daß sich mein Herz nicht wohlfühlte, bis ich einen von ihnen tötete. Alle meine Gedanken waren auf den Kriegspfad gerichtet. Das ist alles, woran ich dachte. Heute weiß ich, daß ich in diesem Zustand war, weil ich von einem bösen Geist besessen war. Ich litt unter einer Krankheit. Ich hatte sogar den Wunsch,

mich selbst zu töten. Ich machte mir nichts daraus, zu leben. Auch dieses Gefühl war durch den bösen Geist verursacht, der in mir lebte. Dann aß ich diese Medizin (Peyote), und alles wurde anders. Der Bruder und die Schwester, die ich zu töten wünschte, denen fühlte ich mich nun aufs innigste zugetan. Ich wünschte ihnen nun Leben. Dies hat die Medizin für mich vollbracht.«¹⁴

Das Essen des Peyote rief allerdings bei John Rave nicht sofort Visionen hervor, vielmehr vollzog sich der Durchbruch visionärer Erlebnisse erst allmählich in charakteristischen Stufen: »Ich war in Oklahoma mit den Peyote-Essern in der Zeit von 1893–1894. Mitten in der Nacht begannen wir Peyote zu essen. Da die anderen Leute, die anwesend waren, Peyote aßen, tat ich es auch. Nun geschah es gerade mitten in der Nacht, daß ich gar sehr erschrak, denn ein lebendes Etwas schien in mich eingegangen zu sein. Da dachte ich bei mir selbst: »Warum habe ich das getan? Ich sollte es nie getan haben, denn jetzt gleich am Anfang meines Besuches habe ich mir Schaden zugefügt. Ich hätte es nicht tun sollen! Ich bin sicher, daß es mir Schaden zufügen wird! Sicherlich ist das Beste, was ich tun kann, es wieder auszuspeien.« »Ja, wahrhaftig, – so dachte ich bei mir selbst – »Du hast dir tatsächlich etwas angetan. Du bist herumgezogen und hast alles mögliche ausprobiert und jetzt hast du schließlich etwas getan, das Dir wirklich Schaden zugefügt hat.« »Aber was ist es?« »Es scheint etwas zu sein, das lebendig ist und in meinem Magen sich hin- und herbewegt. Wenn nur jemand von meinem eigenen Volk hier wäre! Das wäre besser! Jetzt wird niemand wissen, was mir zugestoßen ist. Ich habe mich selbst getötet!«

»Gerade in diesem Augenblick schien das Etwas in mir im Begriff zu sein, wieder hervorzukommen. Tatsächlich schien es schon beinahe heraus zu sein, und deshalb steckte ich meine Hand (in die Kehle) um es zu befühlen, aber es glitt wieder zurück. O weh, ich hätte dies niemals tun sollen, (hätte niemals Peyote essen sollen), hätte niemals all dies in Gang bringen sollen! Niemals will ich es wieder tun! Jetzt muß ich sicher sterben! Und so fuhren wir fort zu tun, bis es Tag wurde. Dann lachten wir. Früher war ich nicht imstande gewesen zu lachen.

In der Nacht darauf wurden wieder Vorbereitungen getroffen, um Peyote zu essen. Da dachte ich bei mir selbst: »Letzte Nacht habe ich mir beinahe Schaden zugefügt.« Und doch, als die Leute, die sich da versammelten, sagten: »Wir wollen es wieder tun!«, antwortete ich: »Gut, ich will es auch versuchen.«

So aßen wir alle dort sieben Stück Peyote. Plötzlich sah ich eine große Schlange. Ich war furchtbar erschrocken. Dann erschien eine andere Schlange und kam über mich gekrochen.

»O weh, woher kommen sie?«

Dann spürte ich etwas hinter mir und blickte hinter mich und sah eine Schlange drauf und dran, mich völlig zu verschlingen. Sie hatte Beine und Arme und einen langen Schwanz, und das Ende ihres Schwanzes war wie ein Speer.

›O weh, o weh‹, dachte ich, ›jetzt muß ich sicherlich sterben!‹

Dann blickte ich wiederum hinter mich und dort, an einem andern Ort, sah ich einen Mann mit Hörnern und langen Klauen und mit einem Speer in seiner Hand. Er sprang auf mich los, da warf ich mich auf den Boden. Er verfehlte mich.

Dann blickte ich zurück auf ihn und er schien mir zurückzugehen. Trotzdem erschien es mir, als ob er seinen Speer auf mich richtete. Wiederum warf ich mich auf den Boden und wieder verfehlte er mich. Trotzdem schien mir kein Entkommen möglich.

Da durchzuckte mich plötzlich der Gedanke: ›Vielleicht, ja, ist dies Peyote, der mir dies antut?‹

›Hilf mir, o Medizin, hilf mir! Du bist es, der dies tut! Du bist heilig! Es sind nicht diese Furcht einflößenden Gesichter, die dies verursachen! Ich hätte wissen sollen, daß du dies tust, hilf mir!‹

Da hörte mein Leiden auf.

›So lange die Erde steht, so lange will ich es (das heißt: Peyote) benutzen.‹

Dies (das heißt: diese Leiden und die Erlösung von ihnen) dauerte eine Nacht und einen Tag. Eine ganze Nacht hindurch hatte ich überhaupt nicht geschlafen. Dann frühstückten wir alle. Als wir damit fertig waren, war ich es, der sagte: ›Wir wollen heute nacht wieder Peyote essen.‹ An diesem Abend aß ich acht Peyote.

In der Mitte der Nacht sah ich Gott. Zu Gott, der oben lebt, zu unserem Vater, zu ihm betete ich: ›Erbarme dich meiner! Gib mir Erkenntnis, daß ich nichts Böses sage oder tue. Zu dir, Sohn Gottes, rufe ich: Hilf mir auch! Diese Religion laß mich erkennen! Hilf mir, großer Vater, hilf mir, laß mich diese Religion erkennen!‹

So sprach ich und saß sehr ruhig. Bald erblickte ich den Morgenstern, und es war gut, ihn anzuschauen. Das Licht war gut anzuschauen. In der Tat, als das Licht erschien, schien es mir, daß nichts für mich unsichtbar zu sein schien. Ich schien alle Dinge klar und deutlich zu sehen.

Dann dachte ich an mein Haus in Nebraska. Kaum hatte ich so getan, da sah ich, als ich hinter mich blickte, das Haus, in dem ich unter den Winnebago lebte, ganz nahe bei mir. Dort am Fenster sah ich meine Kinder spielen.

Bald sah ich einen Mann seinen Weg zu dem Haus nehmen, der einen Krug Whisky trug. Er gab meinen Leuten etwas zu trinken. Dann wurde der, der den Whisky gebracht hatte, betrunken und begann meine Familie zu belästigen. Schließlich lief er davon.

›So, also damit sind sie beschäftigt‹, dachte ich bei mir selbst.

Dann sah ich mein Weib herauskommen und außerhalb der Haustüre stehen, in einer roten Wolldecke; sie beabsichtigte, nach Flagstaff zu gehen, und war unsicher, welchen der beiden Wege sie einschlagen sollte.

›Wenn ich diesen Weg gehe, dann werde ich vermutlich einige Leute treffen, die mich ärgern werden, aber wenn ich den andern Weg nehme, dann werde ich wahrscheinlich überhaupt niemand treffen.‹

Wirklich, das ist gut! Sie sind alle wohl, mein Bruder, meine Schwester, mein Vater, meine Mutter. Ich fühlte mich wirklich wohl.

›O Medizin, großer Vater, es ist ganz bestimmt wahr, daß du heilig bist. All das, was mit Dir zu tun hat, das möchte ich gerne wissen und das möchte ich gerne verstehen.‹

›Hilf mir, ich übergebe mich Dir ganz und gar.‹

Drei Tage und drei Nächte lang hatte ich nicht geschlafen.

All die Jahre hindurch, die ich auf Erden gelebt hatte – so erkannte ich jetzt – hatte ich nie etwas Heiliges erfahren. Jetzt zum erstenmal erfuhr ich etwas Heiliges.

›O möchten doch einige von den anderen Winnebagos auch davon erfahren!‹¹⁵

Die visionären Erfahrungen, von denen John hier berichtet, sind verschiedener Art; die typische Peyote-Erfahrung, die darin besteht, daß Dinge transparent zu werden, von innen heraus zu leuchten und zu strahlen beginnen, tritt verhältnismäßig spät ein. Der Morgenstern, den er sieht, strahlt in einem wunderbaren Licht, und in diesem Licht erscheinen ihm alle Dinge in voller Klarheit. Diese Transparenzerfahrung erweitert sich dann zu einer Fernschau, die nichts mit dem pharmakologischen Meskalin-Effekt zu tun hat: er sieht, was seine Familienmitglieder in seiner fernen Winnebago-Heimat tun. Alle übrigen Erfahrungen sind typisch religiöse Erfahrungen, die bereits eine bestimmte religiöse Formung des Bewußtseins und der Seelenhaltung voraussetzen, in der sich viele archaische Elemente aus dem Bereich der vorchristlichen Primitivreligion mit christlichen Elementen mischen.

Das erste ist ein Gefühl der Besessenheit durch ein fremdes dämonisches Etwas, das in das Innere Johns eindringt und dessen Bewegungen in seinem Inneren heftige Angst- und Schreckenszustände hervorrufen. Diese Erfahrung, von der er den Eindruck hat, daß sie seinen Tod herbeiführen wird, ruft ein Gefühl der Verlassenheit – »Wenn nur jemand von meinem eigenen Volk hier wäre!« – und der Todesangst hervor. Trotzdem endet die Nacht dieser schrecklichen Erfahrung mit einer Euphorie: bei Tages-Anbruch bricht die Peyote-Gemeinde in ein befreiendes Lachen aus.

Erst in der zweiten Nacht führt der erneute kultische Peyote-Genuß inmitten der Peyote-Gemeinde zu einem echten visionären Erlebnis im Stil der alten Indianer-Religionen: John sieht Schlangen, die ihn zusehends immer mehr bedrohen, zunächst eine »normale« große Schlange, dann einen Schlangendämon mit Armen und Beinen und einem in einer Speerspitze endenden Schwanz. Die handelnde Gestalt der Verfolgungsvision verwandelt sich dann in einen dämonischen Mann mit Hörnern und langen Klauen und einem Speer

in der Hand – das Dämonbild der alten Indianerreligion ist hier durch das Dämonbild des christlichen Teufels verdrängt.

Die bedrohlichen Angriffe all dieser dämonischen Gestalten verfehlen aber ihr Ziel – es gelingt ihnen nicht, John zu vernichten. Jetzt erst erkennt John, daß hier die Kraft des Peyote am Werke ist – er erfährt dessen göttliche, rettende Macht. Seine bisherige Angst vor dem Peyote-Genuß und seinen verderblichen Folgen verwandelt sich in die Erkenntnis der Heilkraft, die von Peyote ausgeht, und er verspricht, von nun an immer Peyote zu essen. Jetzt schlägt er selbst, John, eine Fortsetzung des kultischen Peyote-Essens für die nächste Nacht vor.

Die dritte Nacht, die Nacht der Erkenntnis des Heilscharakters von Peyote, bringt dann die entscheidende Gottesvision. Die numinose Macht, die ihm bisher in den Peyote-Erfahrungen der vergangenen Nächte entgegentrat, offenbart sich hier als »der Gott, der droben ist«, der »Vater«, an den er sein Gebet und Erbarmen richtet. Erst hier setzt die spezifisch christliche Wendung seiner visionären Erfahrung ein. Er erlebt die furchterregende Macht, die sich ihm hier zunächst unter so schreckhaften Gestalten naht, als den himmlischen Vater, und die rettende Macht, die sich durch Peyote bekundet, als seinen Sohn, Christus. Die anfängliche Schreckenserfahrung des Numinosen verwandelt sich ihm in die errettende Heilserfahrung. Das Peyote-Erlebnis endet damit, daß er sich ganz und gar der heilbringenden göttlichen Macht überantwortet, die ihm da begegnet ist. Entscheidend ist dabei, daß diese göttliche Macht als sittliche Macht erfahren wird: »Gib mir Erkenntnis, daß ich nichts Böses sage oder tue!«

Eine besondere charismatische Form der Vision ist die Fernsicht, die Tele-vision, die Wahrnehmung räumlich weit entfernter Vorgänge, die auf dem Weg der normalen sinnlichen Wahrnehmung nicht gesehen werden können. Hier entfaltet sich ein wahres Winnebago-Idyll: im Zustand der Hellsicht, der durch den Anblick des Morgensterns eingeleitet wird, sieht John seine Kinder vor seinem Haus spielen; ein Mann bringt seinen Leuten Whisky, wird schließlich selbst betrunken, belästigt seine Familie und geht dann weg. John sieht nicht nur, was vorgeht, sondern erkennt auch, was seine Leute gerade denken. Seine Frau will nach Flagstaff gehen, einem Ort in Arizona, der heute einen Radio-Sender mit Sendungen in den Dialekten der Navajo- und Hopi-Indianer hat – und überlegt sich den Weg zum Markt-Ort. Von all dem, was er sieht, ist er aufs höchste entzückt ¹ alles ist normal, alle sind wohl, und so fühlt auch er sich als Folge seines visionären Fernblicks »wirklich wohl«.

Der amerikanische Forscher J. S. Slotkin, der den Peyote-Kult bei den Menomini-Indianern erforschte, hat einige aufschlußreiche Gespräche mit Indianern über die Heilsbedeutung des Peyote-Essens geführt. Einer von ihnen sagt ihm: »Du kannst Peyote dein ganzes Leben lang nehmen, aber nie wirst du all das zu Ende lernen, was man über Peyote wissen kann. Peyote lehrt dich immer etwas Neues . . . Der weiße Mann, der lesen kann, lernt den Weg

Gottes aus der Bibel. Der Indianer, der nicht lesen kann, lernt den Weg Gottes von Peyote.«¹⁰

Der Menomini-Häuptling erzählt dann Slotkin Näheres über seine eigene Erfahrung mit Peyote. »Ja, es war unser Bruder Silas, der zuerst Peyote nahm. Er bat uns, wir sollten es auch nehmen, damit wir wissen könnten, was es sei. Nachdem er erfahren hatte, daß es gut war, sagte er es uns, weil unser Bruder uns liebte. »Ah, das ist gut. Der Geist hat uns das gegeben!« Das war es, was er uns sagte. »Nimm es, probier es nur, es ist gut!« Das war es, was unser Bruder uns sagte. Nun, und so taten wir es denn auch, denn unser Bruder log uns nicht an, er liebte uns. Nun, weil es so gut war, habe ich selber auch davon genommen . . . Alles, was ich weiß, ist, daß Gott darin wirkt. Es ist Gott, der es den Indianern gibt. So habe ich meine Freude daran. Ich bin froh, daß ich dieses Peyote nahm, ich fühle mich wohl, daß Gott sich um mich kümmert. So denke ich darüber. Da brauchst du keine Angst und keine Sorge zu haben, denn es ist ja der Allmächtige. Das ist die Hauptsache, das ist der einzige, der sich um uns kümmert. So denke ich mir das jetzt. Ich war froh, daß ich das nahm . . . Als ich dieses Peyote nahm, zum ersten Mal, da wußte ich, daß es der Allmächtige war . . . Ich bin froh, daß ich dazu kam, ich bin froh, ich fühle mich wirklich wohl, ich bin froh, dazu zu gehören.«

In einer ähnlich kargen Sprache berichtet ein anderer Menomini-Häuptling, Mitchell Weso, von seiner Christus-Vision. Das eigentümliche primitive Englisch der Indianer läßt sich kaum in einer angemessenen deutschen Übersetzung wiedergeben. Frage: »Wie hat dir Peyote geholfen herauszufinden, daß da ein Gott ist?« Antwort: »Nachdem ich wieder genesen war – diese Medizin (Peyote) brachte mir rasche Genesung – da begann ich darüber nachzudenken: Wer schuf diese Medizin? . . . Und da hatte ich auch eine Vision. Ich erkannte IHN wieder, nach und nach, Jesus Christus. Er blickte gerade auf mich, mir in die Augen, und da begann ich mich vor mir selbst zu schämen. Ich wußte, daß ER sich meiner erbarmte. Ich fühlte es so, irgendwie. Und dann, um diese Zeit, da erzählte mir der alte Führer (der Gemeinde) die Ursprungsgeschichte (des Peyote). Es kam mir vor, als durchlebte ich sie selber. Um sie zu verstehen, mußte ich die ganze Geschichte selbst mitmachen. Dann sprach der Führer weiter zu mir und sagte: »Nimm es (Peyote) nur weiter! Es wird dich lehren, wie du dein Volk führen mußt, wie du dein Volk beraten mußt.«

Eine Menomini-Indianerin in den fünfziger Jahren erzählt: »Es war während der Nacht – kurz vor Mitternacht – als ich dort (in dem tipi, dem Versammlungs-ort der Gemeinde) saß. Ich saß auf dem Boden, den Kopf gesenkt, so wie jetzt (sie macht es vor), da fing etwas an mich zu beunruhigen, und ich schaute auf, so (sie macht es nach), und da stand eine Gestalt gerade vor mir, gegenüber, ganz in Weiß gekleidet, und hielt ihre Hand ausgestreckt gegen mich, genau so (sie macht es nach). Und sie sagt: »Das ist es, was dich beunruhigt.« Und die

Gestalt sagt: »Das bin ich. Darum höre auf, dich zu sorgen.« Das war es, was diese Gestalt zu mir sagte. Als ich wieder genau hinsah, war es der Allmächtige. Und gerade als ich aufblickte, so (sie macht es nach), da hob sie sich nach oben – es war in dem tipi, wo wir diese Versammlung hatten – sie erhob sich nach oben und ich verlor die Vision aus den Augen, sie verschwand. Und im Nu war mein ganzer Sinn verwandelt. Und als ich wieder zu mir kam, war ich froh, daß ich dorthin ging.«

Frage: »Wie sah die Gestalt in der Vision aus?«

Antwort: »Sie war in Weiß gekleidet.«

Frage: »Was für eine weiße Kleidung?«

Antwort: »Ein weißes Gewand (gown), genau so, wie man es in einer Wolke sieht. Sie hatte Haare genau so wie auf diesem Bild – es gab ein Bild von Jesus in dem Speisesaal dort – nur daß sie in Weiß gekleidet war. Und genau so stand sie vor meinem Auge. Ich war nicht im Schlaf, ich war ganz wach, so wie ich jetzt bin. Und ich erzählte meinem Mann davon am nächsten Morgen. »Das und das habe ich erlebt.« »Nun ja«, sagt er, »ich bin froh, daß du heil wieder herausgekommen bist.«¹⁷

Was hier beschrieben wird, ist eine Heilserfahrung auf einer einfachen Stufe des Lebens und des religiösen Bewußtseins. Aber gerade hier wird deutlich, daß die religiöse Erfahrung nicht einfach der pharmakologische Effekt des Peyote-Kaktus ist, sondern daß das Peyote-Essen selbst in einen Gesamtkomplex von religiöser Anschauung, religiösem Gemeinschaftsleben, sittlichen Vorstellungen und liturgischen Übungen hineingehört und aus diesem Gesamtkomplex nicht isoliert werden kann. Auch die typischen »psychodelischen« Wirkungen des Peyote aktivieren sich innerhalb des vorgegebenen Bereiches der religiösen Bilder, Anschauungen und Kultpraktiken. Sie dienen vielleicht dazu, manche religiösen Erkenntnisse zu intensivieren und zu akzelerieren, aber sie bewirken sie nicht, und vor allem, sie bringen nicht die geistigen und sittlichen Wirkungen der religiösen Erfahrung, das »neue Leben«, hervor.

Gerade hierin aber besteht der Hauptirrtum von Autoren wie Aldous und Julian Huxley, die glauben, man könne die geistige und sittliche Gesamtbemühung einer religiösen Lebenshaltung durch eine Droge ersetzen, und die die gefährliche Vorstellung verbreiten, der altmodische anstrengende Umweg der Mystiker über die geistige Anstrengung der Buße, der Askese, der Meditation ließe sich durch eine Pille ersparen. Der Irrtum besteht in der Annahme, daß mit Hilfe der Droge eine wirkliche geistige und sittliche Wendung erzielt werden könne.

Tatsächlich kann aber mit der Pille nie mehr als eine flüchtige Euphorie erzielt werden, die keinerlei dauernde Folgen für die geistige und sittliche Prägung der Persönlichkeit bewirkt. Der Vorzug der Meskalin-Droge soll nach Huxley darin bestehen, daß sie keinen unmittelbar spürbaren Katzenjammer

hinterläßt, aber diese Behauptung eines »Genusses ohne Reue« ist ganz und gar unzutreffend, da einige medizinische Forscher inzwischen überzeugend nachgewiesen haben, daß die langfristigen Dauerschädigungen, die der Genuß von Meskalin hervorruft, viel schlimmer sind als die unmittelbar als Katzenjammer empfundenen schädlichen Nachwirkungen, wie sie beim Opium und beim Haschisch auftreten.

So ist das heutige Verlangen nach »Instant Mysticism« höchstens als Index dafür zu bewerten, daß auch die heutige Welt ein Verlangen an der Stelle empfindet, wo die früheren herkömmlichen Religionen eine unmittelbare Heilserfahrung vermittelt hatten, daß sie sich aber die geistliche Anstrengung ersparen will, die mit dem Ringen um eine wirkliche Heilserfahrung nun einmal verbunden ist.

Noch bedenklicher aber wird das Experimentieren mit einem durch Drogen provozierten »Instant Mysticism« im Hinblick auf die völlige Verkennung der elementaren Grundtatsache der religiösen Heilserfahrung selbst, nämlich der Tatsache, daß man diese Heilserfahrung durch kein menschliches Mittel, durch keine menschliche Anstrengung, durch keine noch so durchdachte Form des geistigen und asketischen Trainings erzwingen kann, sondern daß die Heilserfahrung selbst ein Geschenk bleibt, das auch dem eifrigsten Asketen nur als Gnade zuteil wird und nicht in den Verfügungsbereich des menschlichen Willens fällt, und daß es in der Geschichte der asketischen Frömmigkeit eine große Anzahl von Beispielen gibt, in denen trotz alles geistigen und leiblichen Trainings und trotz der perfekten und angeblich sicheren Methode die Heilserfahrung nicht eingetreten ist. Die Tatsache, daß auch die höchste geistige, sittliche und leibliche Bemühung des Menschen nie das Heil herbeizwingen kann, läßt in einem besonderen Maße die Absurdität der Vorstellung hervortreten, man könne die Erreichung dieses Ziels durch eine Pille oder Droge herbeiführen.

Bezeichnenderweise wird diese Tatsache gerade auch von solchen Sachkundigen zugegeben, die selbst die indianischen Meskalin-Religionen erprobt haben. So schreibt Sigrid Knecht in einer kritischen Auseinandersetzung mit Julian Huxley: »Die mystischen Gefühle von feierlich erhabener Tönung, mit denen sich der Drogenselige in einer Art »Unio sancta« wähnt, die Eins-Sein- und Einheitserlebnisse von Beschauer und angeschautem Objekt in der Art, wie sie Schopenhauer in »Die Welt als Wille und Vorstellung« schildert, rechtfertigen noch nicht die bewegten Anpreisungen Huxleys, die psychotropen Drogen als Mittel zur religiösen Verinnerlichung zu benutzen. Diese Stoffe helfen allenfalls in medizinischer Hinsicht, nämlich bei psychotherapeutischen Behandlungen (Auflockerung von zwangsneurotischen Verkrampfungen). Sie sind aber auf keinen Fall von religiös-moralischer Bedeutung... Nicht das Meskalin macht die Indianer religiös, vielmehr ist der Erfolg der moralischen Grundhaltung

II. Vision und Training

jener Menschen zu verdanken, die sich durch ihre inbrünstige Religiosität auszeichnen. Eine Droge führt niemals zur echten Versenkung.« Sigrid Knecht schließt diese Betrachtung mit der Feststellung, die ihre Kritik, an dem Ersatz der religiösen Heilbemühung durch mystische Pillen in einer allgemeinen Regel zusammenfaßt: »Der Weg zum Ziel sollte nicht passiv durch Hingabe an ein bewußtseinsschwächendes Mittel beschritten werden.«¹⁸

An und für sich enthüllen schon die naheliegendsten Erwägungen den trügerischen Charakter einer Gleichsetzung der durch die Pille hervorgerufenen »mystischen« Erfahrungen mit Erfahrungen der echten Visionäre. Jede Askese setzt eine beständige Willensanstrengung, einen dramatischen Prozeß der Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung voraus, einen Vorgang, der viele Siege und viele Niederlagen kennt und der aufs stärkste – mag er nun erfolgreich verlaufen oder Rückfälle und Katastrophen aufweisen – zu einer starken Formung der Persönlichkeit in allen ihren Schichten – des Bewußtseins, des Willens, der Affekte, des Unbewußten – führt. Ebenso geht von der Meditation auch dann, wenn sie nicht zum visionären Durchbruch führt, eine ungemein starke Formung des religiösen Bewußtseins, der sittlichen Haltung, des Gewissens, der intellektuellen Anschauung, des Bilddenkens und des begrifflichen Denkens aus. Eine solche tiefgreifende Prägung aller Schichten der Persönlichkeit, die die Folge eines permanenten Trainings ist und die nach dem Prinzip der immer intensiveren Wiederholung arbeitet, kann doch nicht im Ernst mit der Haltung des Drogenkonsumenten verglichen werden, der einen Stapel Schallplatten mit anregender Musik auf seinem Plattenspieler in Betrieb setzt, einen Zuckerwürfel mit LSD auf seiner Zunge zergehen läßt und behaglich auf seine Kissen zurücksinkt, um sich dem psychodelischen Rauschzustand zu überlassen, den das Medikament in seinen Gehirnzellen hervorruft. Genauso gut könnte man das befreiende Lachen, das der unmittelbare Einblick in letzte Daseinszusammenhänge hervorruft, ein Lachen, das als Geschenk des Humors der Ausdruck der souveränen Erfahrung tiefster, befreiender Einsicht in den Sinn des Seins selber ist, mit dem Lachen vergleichen, das durch ein mechanisches Kitzeln an den Fußsohlen hervorgerufen wird. Der faktische Unterschied zwischen der echten visionären Erfahrung und der von der Pille erzeugten neurochemischen Zwangsreaktion ist so abgründtief, daß eine Identifikation für den Sachkenner von vornherein nicht ernsthaft in Frage kommt.

III. HAUPTTYPEN DER VISION

1. VISION UND HALLUZINATION

Das Thema der Vision wird in der psychologischen und weithin auch in der geisteswissenschaftlichen Literatur unter dem Begriff der Halluzination behandelt. Dieser Terminus der Halluzination entstammt dem medizinischen Sprachgebrauch und enthält bereits seine bestimmte medizinisch-pathologische Interpretation. Unter Halluzination versteht man Wahrnehmungen im Bereich aller Sinnesorgane, die nicht durch einen äußeren Reiz zustandekommen, sondern durch eine abnorme Erregung innerhalb des Zentralnervensystems. Dieser sinnlichen Wahrnehmung, ganz gleichgültig, ob es sich um eine Wahrnehmung des Gesichts, des Gehörs, der Tastempfindung oder des Geschmacks handelt, entspricht kein Reiz, der durch einen Vorgang in der äußeren Umwelt des Halluzinierenden ausgelöst wurde. Karl Jaspers beschreibt in seiner »Allgemeinen Psychopathologie« die Halluzination folgendermaßen: »Halluzinationen sind leibhafte Wahrnehmungen, die nicht aus realen Wahrnehmungen durch Umbildung, sondern völlig neu entstanden sind.«¹ »Die echten Halluzinationen sind leibhaftige Trugwahrnehmungen, die nicht aus realen Wahrnehmungen durch Umbildung, sondern völlig neu entstanden sind, und die neben und gleichzeitig mit realen Wahrnehmungen auftreten. Durch letzteres Merkmal sind sie von Traumbhalluzinationen unterschieden.«²

Solche Halluzinationen kommen gelegentlich bei Betrunkenen vor, die angeblich weiße Mäuse oder Krokodile sehen, die in Wirklichkeit gar nicht existieren. Halluzinationen finden sich sehr häufig auch im Zusammenhang mit geistigen Erkrankungen wie der Schizophrenie. Sie können aber auch durch Drogen ausgelöst werden wie zum Beispiel durch Meskalin, oder sie kommen in Zuständen höchster seelischer Anspannung, so etwa bei heftigen Angstzuständen, vor. Ebenso findet sich bei Kindern eine gewisse Disposition zu Halluzinationen, die ebenfalls mit besonderen seelischen Erregungszuständen zusammenhängen, die bei Kindern leichter vorkommen als bei Erwachsenen.

Unter den Erforschern der Halluzination, eines Phänomens, das legitimerweise in die Psychiatrie gehört, hat es nun eine Reihe von Psychiatern gegeben, die auch alle Visionen im Bereich der religiösen Erfahrung als Halluzinationen erklärt haben. Sie berufen sich zur Begründung dieser Gleichsetzung unter anderem darauf, daß ja visionäre Erfahrungen zum großen Teil Personen zuteil werden, die entweder offensichtliche Symptome eines psychopathologischen Zustandes aufweisen oder sich auf Grund einer systematisch betriebenen extremen Askese wie auch auf Grund einer systematisch betriebenen Praxis der Meditation und Kontemplation in einen Zustand außergewöhnlicher, abnormer Spannung versetzt haben, in dem solche halluzinatorischen Leistungen vom Zentralnervensystem

ausgehen können. Außerdem wird darauf hingewiesen, daß ja auch bei Visionen im religiösen Bereich gelegentlich Narkotika oder Stimulantia eine Rolle spielen, die als zusätzliche Erreger halluzinatorischer Vorgänge wirken können.

Diese Gesamtinterpretation der Visionen als Halluzinationen hat sich nun allerdings als völlig unzureichend erwiesen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die außerordentliche Vielgestalt des Phänomens der Vision bisher noch kaum in seinem gesamten Ausmaß erforscht ist. Der Gesamtbereich der Vision allein im Bereich der christlichen Religion ist sehr komplex und weist schon rein phänomenologisch eine kaum vorstellbare Mannigfaltigkeit auf, die in keiner Weise durch den Begriff der Halluzination in seiner bisher vorliegenden klinischen Definition eingefangen werden kann.

Vor allem aber verkennt eine solche Identifizierung einen der fundamentalsten Unterschiede zwischen Vision und Halluzination, der es allein schon verbietet, mit dieser pathologischen Deutung das Phänomen der Vision ernsthaft erklären zu wollen. Eine Halluzination hinterläßt in der Persönlichkeitsstruktur des von ihr Betroffenen keine Spuren und hat keinen Einfluß auf seine geistige Erkenntnis und auf sein sittliches Wollen. Der Betrunkene, der sich vor den ihn verfolgenden Krokodilen auf eine Telegrafentaste rettet, wird eine kurze Zeit lang Angst empfinden und vielleicht sogar um Hilfe schreien, aber ist die Halluzination vorüber, so wird er nach Hause gehen und seinen Rausch ausschlafen. Ähnliches gilt im übrigen auch für halluzinatorische Erfahrungen im Meskalin-Rausch. Zu den charakteristischen Meskalin-Erlebnissen gehört das Bewußtsein einer tiefen Einsicht in das letzte Weltgeheimnis, die mit einem höchsten Glücks- und Lustgefühl verbunden ist. Wenn sich der Empfänger dieser Erkenntnis dann nachträglich der Formel erinnert, die ihn als der Weisheit letzter Schluß so tief beglückt hat, so handelt es sich meistens um irgendeine nichtssagende allgemeine Feststellung wie »Alles fließt« oder »Alles ist eins« oder ähnliches, und er ist nach dieser Meskalin-Erleuchtung nicht klüger als zuvor. Charles Baudelaire beklagt in seinen »Künstlichen Paradiesen«, daß von den wunderbaren Erleuchtungen des Haschisch- und Opiumsüchtigen nur der Katzenjammer bleibt.

Das Charakteristische für die Vision ist dagegen, daß sie eine tiefgreifende positive Veränderung der Persönlichkeit des von ihr Betroffenen herbeiführt. Zum Teil ist die Vision unmittelbar identisch mit der Berufung zu einem neuen Leben oder verknüpft mit einer bestimmten Erkenntnis, die den Menschen aus seinem bisherigen Zustand herausreißt und seinem Leben einen neuen Sinn und Inhalt gibt und zu einer neuen Zielsetzung seines Willens führt. Häufig erhält der Empfänger der Vision in ihr einen ganz bestimmten Auftrag, der ihn vollständig aus seiner bisherigen Willens- und Lebensrichtung wirft. Das Charakteristische ist außerdem, daß es sich hierbei, zumindest im Bewußtsein des Empfängers der Vision, immer um eine von Gott oder aus der göttlichen Welt stammende positive Wendung, um eine Erneuerung des Menschen und seines

Werkes handelt. Man braucht nur etwa einmal einen Blick in die Apostelgeschichte zu werfen: dort wird die Geschichte der Mission und Ausbreitung des Christentums als eine Geschichte beschrieben, die durch eine Reihe von immer neuen Visionen gelenkt wird, die als unmittelbare Eingriffe Gottes oder Christi oder des heiligen Geistes in die irdische Geschichte erfolgen. Die Visionen leiten jeweils eine entscheidende Epoche im Leben der Apostel und in ihrer missionarischen Tätigkeit ein. Dasselbe läßt sich nun durch die ganze Geschichte der christlichen Vision hindurch verfolgen: überall dort, wo echte Visionen auftreten, haben sie diesen Charakter der direkten schöpferischen Umwandlung des Bewußtseins und der Erkenntnis, ja der Persönlichkeitsstruktur des Empfängers der Vision, ganz zu schweigen von der schöpferischen Umwandlung ihrer Umwelt, die von den sittlichen Impulsen dieser Erneuerung ausgeht.

Diese und ähnliche Beobachtungen haben inzwischen auch eine Reihe von Psychiatern, die die religiösen Visionen mit in ihre Betrachtungen einbezogen haben, bewogen, sich von der Deutung der Vision als Halluzination zu distanzieren und vor allem auch offen auszusprechen, daß die visionäre Erfahrung an sich nicht als pathologisches Phänomen bewertet zu werden braucht. Diese Erkenntnis ist zum Beispiel von C. G. Jung ausgesprochen worden. Sie ist in seinem Munde um so bedeutsamer, als seine eigenen Visionen, von denen er in seiner Selbstbiographie berichtet, bei ihm in Zusammenhang mit einer schweren Erkrankung stehen. Er beginnt sein Kapitel »Visionen« in seinem Werk »Erinnerungen, Träume, Gedanken« mit den Worten: »Zu Beginn des Jahres 1944 brach ich mir den Fuß, und es folgte ein Herzinfarkt. Im Zustand von Bewußtlosigkeit erlebte ich Delirien und Visionen, die angefangen haben müssen, als ich in unmittelbarer Todesgefahr schwebte und man mir Sauerstoff und Kampfer gab. Die Bilder waren so gewaltig, daß ich selber schloß, ich sei dem Tode nahe . . . Ich war an der äußersten Grenze und weiß nicht, befand ich mich in einem Traum oder in Ekstase.«³ Trotzdem lehnt C. G. Jung eine psychopathologische Deutung der Vision ab.

Aber auch ein Kenner der menschlichen Seele wie Hans W. Gruhle, der sich in seinem Werk »Verstehende Psychologie« ausführlich mit dem Phänomen der Vision befaßt hat, schreibt: »Es wäre ganz unverantwortlich, alle die Ergriffenen, Entzückten, Bekehrten, Versenkten als seelisch krank oder gar als Zugehörige einer bestimmten Krankheitsform auffassen zu wollen. Wie überall findet man auch hier alle möglichen Spielarten.«⁴ »Es ist eine unglückselige Fragestellung, ob Mystik und andere außergewöhnliche Erlebnisse religiösen Lebens krankhafte Phänomene des Seelenlebens seien. Besser wäre zu fragen, ob die Träger mystischer Erlebnisse psychisch krank oder konstitutionell abnorm seien. Daß unter ihnen seelisch Kranke vorkommen, erscheint unzweifelhaft, daß aber alle Mystiker psychotisch seien, ist eine ganz abwegige Annahme. Schwieriger zu beantworten ist die zweite Frage. Mystische Schau ist etwas so Ungewöhnliches, daß

sie nur wenigen Menschen eignet. Da aber konstitutionelle Abnormität (Psychopathie) eben in ungewöhnlicher seelischer Verfassung besteht, liegt der Gedanke nahe, alle Mystiker hier einzuordnen. Nachweisbar ist dies nur im Einzelfalle. Aber selbst wenn die Prüfung aller Einzelfälle die Bejahung der Psychopathie ergeben würde: wem wäre damit gedient? Die Beurteilung des Phänomens selbst würde dadurch auf keine andere Basis gestellt. Die Annahme Idelers (1848) vom religiösen Wahnsinn beim heiligen Antonius und von dialektischem Wahnsinn des Fanatismus beim heiligen Ignatius von Loyola sind heute ganz aufgegeben.«⁵

Angesichts dieser Situation scheint es mir angebracht zu sein, zum Verständnis der christlichen Vision den ganzen Komplex der Halluzination als den vor-schnellen Versuch einer rein medizinisch-pathologischen Deutung visionärer Erfahrungen aus dem Spiel zu lassen und uns rein phänomenologisch mit den verschiedenen Arten religiöser Traum- und Visionserfahrungen zu befassen.

2. VERHALTEN DES VISIONÄREN BEWUSSTSEINS ZUM TAGESBEWUSSTSEIN

Die phänomenologische Einteilung der verschiedenen Formen der visionären Erfahrung ist außerordentlich schwierig. Bisher liegen nur theologische Schemata vor, für die die Unterordnung der visionären Erfahrungen und ihrer Bild- und Erkenntnisinhalte unter die Normen der Kirchenlehre und der im Sinn des kirchlichen Dogmas interpretierten Heiligen Schrift maßgeblich ist. Auch die moderne Psychologie hat jeweils nur einzelne oder sogar nur einen einzigen Typus visionärer Erfahrung herausgegriffen, um ihn zu interpretieren, meistens solche Typen, die sich am besten in das jetzige System der Psychologie einfügten, das ihrer Deutung zugrunde gelegt wurde. So verdienstvoll die Versuche C. G. Jungs und seiner Schule waren, visionäre Persönlichkeiten und Erfahrungen in den Bereich der tiefenpsychologischen Forschung einzubeziehen, so ist doch gerade dort die große phänomenologische Mannigfaltigkeit und Variationsbreite der visionären Persönlichkeiten und der Typen visionärer Erfahrung keineswegs hinreichend erfaßt.

Zu einer solchen Gliederung der visionären Phänomene scheint sich am ehesten das Einteilungsschema derjenigen Visionäre anzubieten, die selbst über die verschiedenen Formen ihrer visionären Erfahrung mit wissenschaftlicher Sorgfalt reflektiert und auf Grund ihrer eigenen Erfahrung und Anschauung Kriterien einer sachgemäßen Gliederung erarbeitet haben. Hier ist vor allem Swedenborg von Bedeutung, der ja vor dem Durchbruch seines visionären Charismas mit hervorragenden wissenschaftlichen Untersuchungen auf dem Gebiet der Psychologie und Anthropologie hervorgetreten war und der nachmals seine eigenen visionären Erfahrungen sorgfältig zu systematisieren versuchte.

Er steht damit in der Geschichte der abendländischen Visionäre nicht allein, sondern reiht sich in die Tradition der größten abendländischen Mystiker ein, die von Hugo von Sankt Viktor und dem heiligen Bernhard bis zu den deutschen, französischen, spanischen und englischen Mystikern des 17. und 18. Jahrhunderts führt. Sie alle haben zur Erklärung ihrer eigenen visionären Erfahrungen eine mystische Theologie und Psychologie ausgebildet. Die Geschichte der abendländischen Psychologie lehrt, daß die Mystiker auf diese Weise die wichtigsten Anreger der abendländischen Seelenlehre wurden.

Eine solche theoretische Selbstausslegung der religiösen Erfahrung ist im Wesen der Religion selbst begründet. Jede echte religiöse Erfahrung drängt von sich aus dazu, sich intellektuell zu verdeutlichen. Gerade das außergewöhnliche seelische Erleben regt den Empfänger solcher Erlebnisse aufs stärkste an, den ungewöhnlichen Vorgang rational zu rekonstruieren, sich zu verdeutlichen, wie es eigentlich zugeht, welches die Folgen dieses Erlebnisses und die Vorausset-

III. Haupttypen der Vision

zungen und Bedingungen für seine Wiederholung sind. So wächst aus der visionären Erfahrung die Theorie und Phänomenologie der Vision. Bei dieser Verknüpfung von religiöser Erfahrung und ihrer Theorie findet aber auch eine höchst bedeutsame Rückwirkung des aus der Erfahrung abgeleiteten Schemas auf die religiöse Erfahrung selber statt. Der religiöse Mensch wird ein Opfer seines eigenen Systems und seiner eigenen theoretischen Selbstausslegung. Hat sich erst einmal die Reflexion ein begriffliches Schema des Ablaufs der religiösen Erfahrung zurechtgelegt, so bewegt sich die weitere religiöse Anschauung von selbst immer bereitwilliger auf diesem Geleise fort. Die religiöse Erfahrung und die Theorie der Erfahrung ergänzen und bestimmen sich gegenseitig, schleifen sich aufeinander ein – das technische Bild ist hier durchaus am Platze – und zwar rückwirkend, so daß jede neue Vision eine Bestätigung der Richtigkeit der theoretischen Auslegung bringt, die ihr Empfänger entwickelt hat. Die Folge ist, daß sich auf diese Weise die einzelnen Visionen aneinander anpassen und sich zu ganzen Systemen zusammenordnen. Es wächst, wie der sachverständige Friedrich Christoph Oetinger zu dieser Tatsache bemerkt, »das Korn der himmlischen Offenbarung immer auf dem Halm der menschlichen Anschauung«.¹

Bei seiner Einteilung der visionären Phänomene geht Swedenborg von der Tatsache aus, die ihm selbst als das Bemerkenswerteste an seinen eigenen Visionen erschien, nämlich dem Umstand, daß seine Visionen gewöhnlich nicht in einem Zustand der Entraffung erfolgen, in der das Tagesbewußtsein und die sinnliche Wahrnehmung erlöschen und auch die physischen Funktionen wie Atmung und Blutkreislauf auf ein kaum mehr wahrnehmbares Minimum reduziert werden, sondern in einem Zustand der völligen Wachheit, in dem sein Tagesbewußtsein und sein sinnliches Wahrnehmungsvermögen inmitten der Wahrnehmung der geistigen Sinne völlig intakt bleiben. Gerade dies erscheint ihm das größte Wunder seines Sehertums: er weilt gleichzeitig im Himmel und auf Erden, er verkehrt gleichzeitig mit Engeln und mit Menschen. Sein inneres Gesicht überlagert und durchdringt sein äußeres, ohne es aufzuheben oder zu lähmen. Sein geistiges Auge sieht die Dinge der geistigen Welt wie durch sein leibliches Auge.

Dementsprechend hat Swedenborg die verschiedensten Arten seiner visionären Erfahrungen nach dem Grad der Wahrheit seines Tagesbewußtseins unterschieden. In der Auslegung von 1. Mos. 32, 3 stellt er ein Schema auf, das fünf Stufen kennt.² Die erste und höchste Stufe ist die Schau »mit offenen Augen«. In diesem höchsten Zustand visionärer Erkenntnis durchdringt der Blick des Schauenden im gleichen Akt die irdische und die geistige Welt. Er sieht die irdische Wirklichkeit im Lichte der geistigen Welt, erkennt die geistigen Kräfte, die die sinnliche Welt durchwirken, schaut die Einflüsse von oben, die das untere Leben bestimmen, sieht in jeder irdischen Gestalt die Entsprechung ihrer himmlischen Urform, erblickt die Kräfte und Ursachen, die zu ihrer gegenwärtigen

2. Verhalten des visionären Bewußtseins zum Tagesbewußtsein

Form geführt haben und erkennt auch die schlummernden Potenzen und Ziele ihrer zukünftigen Entwicklung, die in jedem Ding der irdischen Welt verborgen sind.

Die zweite Form der Schau vollzieht sich ebenfalls bei wachem Bewußtsein und bei wachen Sinnen. Bei ihr tritt aber bereits eine Art von Trennung und Ablösung der äußeren Sinne von den inneren ein: Während die äußeren Sinne – wenn auch bereits abgeschwächt – auf die Dinge der äußeren Welt gerichtet bleiben, richtet sich der innere Sinn auf die Dinge der geistigen Welt. Notwendigerweise verblassen in dieser Form der Schau die äußeren Eindrücke gegenüber den stärkeren Erlebnissen der inneren Sicht, die sich im Erkenntniszentrum abspielen.

Die dritte Form der Vision ist ein Zustand, in dem das Tagesbewußtsein bereits ausgeschaltet ist; der Schauende »glaubt zwar nichts anderes, als daß er wach sei, während es sich aber in Wirklichkeit nicht um einen echten Zustand des Wachseins handelt«. In diesem Zwischenzustand zwischen Schlafen und Wachen ist das Bewußtsein der Wachheit während der Schau noch mit vorhanden, während in Wirklichkeit die äußeren Sinne ruhen.

Der vierte Zustand besteht darin, daß der Visionär im Zustand der Wachheit, aber bei geschlossenen Augen Erscheinungen sieht, »die so klar sind wie bei hellstem Lichte«. Hier sind also die normalen Sinneswahrnehmungen völlig ausgeschaltet.

Die letzte Form bilden Traumvisionen, die nicht identisch sind mit gewöhnlichen Träumen, sondern einen Zustand erhöhten Bewußtseins während des Schlafes darstellen.

Die fünf Stufen zeigen also ein fortschreitendes Erlöschen des Tagesbewußtseins und der sinnlichen Wahrnehmung. Auf der ersten Stufe sind beide, der äußere und der innere Mensch, gleich wach. Auf der untersten Stufe sind der innere und der äußere Mensch ganz getrennt, die Tätigkeit des Tagesbewußtseins und der Sinne ist gänzlich erloschen. Die Zwischenstufen zeigen das allmähliche Verklingen des Tagesbewußtseins, das schrittweise Erlöschen der äußeren Wahrnehmung, die zunehmende Ablösung des äußeren vom inneren Menschen.

Mit dieser Unterscheidung verschiedener Bewußtseinszustände deckt sich eine andere Aufzählung, die Swedenborg in seiner Auslegung von 4. Mos. 24 in umgekehrter Reihenfolge vorträgt.³ Dort spricht er zunächst über die Phantasie. Er beschreibt sie als eine Schau des inneren Gesichts, bei der man Eindrücke aufnimmt, die scheinbar von außen kommen, während es sich in Wirklichkeit nicht um ein Schauen einer höheren Wirklichkeit, sondern um das Schauen von Bildern handelt, die die Seele kraft ihrer imaginativen Tätigkeit aus sich selbst entwickelt und sich selber vorstellt, eine Schau, die sich nach seiner Terminologie »innerlich im natürlichen Geiste« abspielt. Die Visionen haben mit dieser imaginativen

Schau nichts zu tun. Swedenborg lehnt eine rein psychologische Interpretation seiner Visionen als bloßer Produkte der imaginativen Fähigkeit der Seele ab. Diese deutliche Unterscheidung der in der Vision geschauten Bilder von den bloßen imaginativen Bildern ist für die ganze Geschichte der christlichen Vision sehr charakteristisch. Sogar eine so schlichte Gestalt wie Therese von Konnersreuth hat sich an diesem Punkt nicht von den Psychologen und Psychiatern hereinlegen lassen, die ihr durch hartnäckige Fragen die Theorie aufdrängen wollten, ihre Stigmatisierungen seien durch Autosuggestion entstanden. Dem ihr nahestehenden Kaplan Fahsel gestand sie: »Auch fragen mi die Leut' so oft, ob i so stark an die Sachen denk?«, und sie deutete auf die Wundmale an ihren Händen. »Ob i mi konzentrier'? I hob da einem g'sagt: »Wennst dir stark, stark und immer wieder einbild'st, du wärst ein Ochs, wachsen dir dann Hörner?«⁴

Von den Bildern der Imagination und Phantasie werden dann die Formen echter Visionen unterschieden. Als erste und unterste Stufe nennt er hier die Traumvision, in der das Tagesbewußtsein und die sinnliche Wahrnehmung überhaupt nicht in Tätigkeit sind. Als zweite bezeichnet er die Schau, die bei geschlossenen Augen, aber im Zustand höchsten inneren Wachseins erfolgt, eine Schau, die sich ganz so verhält, als würden die geschauten Dinge bei hellem Tageslicht erblickt. Die dritte Art geschieht in einem Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen. In diesem »Zustand glaubt sich der Mensch völlig wach, denn alle seine Sinne sind in Tätigkeit«, aber in Wirklichkeit ruht sein Tagesbewußtsein noch. Die vierte Stufe besteht in der Schau, die »zwischen der Zeit des Schlafes und der Zeit des Wachens eintritt, wenn der Mensch aufwacht, aber der Schlaf noch nicht die Augen durchbrochen hat«. Diese Schau ist die allersüßeste, denn in ihr wirkt der Himmel in höchster Ruhe auf den vernünftigen Geist des Menschen ein, aber auf eine intellektuelle Weise. Als fünfte und letzte Form wird dann »eine noch darüber hinausgehende innigere Schau« genannt, über die aber nichts mehr gesagt wird – in ihr ist offenbar die Sphäre der Bildlosigkeit und der Sprachlosigkeit erreicht, in ihr wird das erfahren, was Psalm 41, 8 beschreibt: *abyssus vocat abyssum*. Man wird in dieser zweiten Aufzählung die Stufen der ersten wiedererkennen, aber in der umgekehrten Reihenfolge: in beiden Reihen erscheint die höchste Schau als eine das Fassungsvermögen des Menschen übersteigende Form der Erkenntnis, in beiden wird der Unterschied der übrigen Visionsarten nach dem Verhältnis der äußeren und inneren Wachheit bemessen.

Diese Form der Unterscheidung nach Bewußtseinsstufen bei einer großen Anzahl von Visionären fängt im Grunde schon bei Paulus an, der bei der Beschreibung seiner Entraffung ins Paradies zugibt, daß er nicht unterscheiden konnte, ob er im Leibe war oder nicht,⁵ also zugibt, daß er über seinen Zustand in der Ekstase reflektierte, aber zu keiner eindeutigen Beschreibung hinterher fähig war. Diese gleiche Grundsituation findet sich bei allen Visionären wieder,

von Hildegard von Bingen an bis hin zu Sadhu Sundar Singh. In der Tat ist dies die Unterscheidung, die dem sich selbst beobachtenden oder nachträglich über seinen in der Vision erlebten Zustand reflektierenden Visionär am auffälligsten ist und sich als deutlichstes und auch in Worten beschreibbares Kriterium anbietet. Die meisten Visionäre machen in der Beschreibung ihres visionären Zustandes genaue Angaben über den Zustand ihres Tagesbewußtseins und ihrer sinnlichen Wahrnehmung im Ablauf der visionären Erfahrung. Viele, wie Hildegard von Bingen, legen auf dieselbe Feststellung wie nach ihr Swedenborg Wert, daß ihnen ihre Gesichte im Zustand des vollen Tagesbewußtseins zuteil wurden, daß sie »mit dem geistigen Auge durch das leibliche sahen«. Andere beschreiben genau das langsame oder plötzliche Erlöschen ihres Tagesbewußtseins in dem Maße, als die Schau des inneren Auges an Deutlichkeit und Eindringlichkeit zunimmt, andere beschreiben die eigentümliche Übergangsphase, in der manche überirdischen Visionen mit Bildvorgängen in der normalen irdischen Umwelt einsetzen, wie die irdischen Sinneseindrücke umschlagen in übersinnliche Erfahrungen, auch werden zum Teil recht komplizierte Zwischenzustände beschrieben, in denen der Seher eine Reihe von Stufen der Ablösung des Tagesbewußtseins von seinem visionären Überbewußtsein durchschreitet, bis das Überbewußtsein in ihm voll und ausschließlich aktiviert wird. So scheint es sich zu empfehlen, bei der phänomenologischen Beschreibung der einzelnen Formen der visionären Erfahrungen sich an diese Unterscheidung zu halten, die sich den Visionären selbst als die ihnen auffallendste darbot.

Es wird allerdings kein Wert darauf gelegt, dieses Schema sklavisch durchzuführen. Es drängt sich neben diesem ersten Schema noch ein zweites auf, das sich an dem Inhalt der Visionen orientiert. Um die Phänomene zu »retten« und sie nicht einem einzigen Schema zu opfern, sind wir inkonsequent genug, beide Schemata miteinander zu vermengen und in unsere Beschreibung der Visions-typen auch inhaltlich bestimmte Gruppen wie die prophetischen Visionen und die Lehr-Visionen einzubeziehen, in denen im übrigen die Unterscheidung der einzelnen Bewußtseinsstufen gleichfalls wiederkehrt. Die Beschreibung der ekstatischen Visionen haben wir ganz aus dieser Darstellung der visionären Typen herausgenommen – sie hat ihren angemesseneren Ort in den Abschnitten über das Verhalten der Visionäre in der visionären Erfahrung, da die meisten Zeugnisse von Augenzeugen visionärer Zustände einen Zustand der Entraffung betreffen, in dem der Visionär sich nicht nur in einem Zustand des völligen Erlöschenseins des Tagesbewußtseins, sondern häufig auch in einem Zustand von Katalapsie befindet und folglich über sein äußeres Befinden und Verhalten überhaupt keine Aussage machen, sondern höchstens nachträglich seine Erfahrungen und Empfindungen bei der Rückkehr in das Tagesbewußtsein mitteilen kann.

3. LICHTVISIONEN UND BESTÄTIGUNGSERLEBNISSE

Es gibt eine Form der Vision, bei der überhaupt keine Veränderung des Zustandes des Tagesbewußtseins, keine »Entraffung« eintritt, sondern in der der betreffende Beobachter mit seinen normalen Augen einen normalen Vorgang im normalen Lebensbereich wahrnimmt, ihm aber plötzlich der symbolische Gehalt, der »Sinn«, die »tiefere Bedeutung« des Geschauten aufgeht. Was hier vor sich geht, besteht darin, daß spontan ein Sinngehalt eines Vorgangs entdeckt wird, der zu einer wichtigen Frage des eigenen Lebens des Beobachters in Beziehung steht; die Entdeckung dieses symbolischen Gehaltes und dieser geheimnisvollen Beziehung des Geschauten zu dem eigenen Lebensproblem wird als eine »Offenbarung« empfunden. So berichtet Seuse: »Da es Morgen ward nach der Messe und er in der Zelle traurig saß und über diese Dinge (die Verfolgung durch seine Ordensbrüder) nachdachte und ihn fror, denn es war Winter, da sprach etwas in ihm: ›Tue auf der Zelle Fenster und lug und lerne!‹ Er tat auf und lugte hin: da sah er einen Hund, der lief mitten im Kreuzgang und trug ein verschlissenes Fußtuch im Munde umher und trieb wunderliche Gebärde mit dem Fußtuch; er warf es empor und warf es nieder und zerrte Löcher hinein. Da sah er auf und seufzte inniglich, und es ward in ihm gesprochen: ›Gerade so wirst du in deiner Brüder Munde. Er gedachte bei sich selbst: ›Kann es anders nicht sein, so gib dich darein und sieh, grade wie sich das Fußtuch schweigend mißhandeln läßt, so tu auch du!‹ Er ging hinab und behielt das Fußtuch viele Jahre als sein liebes Kleinod, und wenn er in Ungeduld auffahren wollte, so nahm er es hervor, damit er sich selbst darin erkannte und gegen jedermann stille schwieg.«¹

Hier sieht er den Hund nicht in einer Vision, sondern eine innere Stimme weist hin darauf, sein Zellenfenster aufzumachen und etwas Bedeutungsvolles zu sehen. Er sieht den Hund im Kreuzgang desselben Inselklosters, das jüngst den ersten Studenten der neugegründeten Universität Konstanz als vorläufiges Studienhaus diente, und erkennt die tiefere Bedeutung des Treibens des Hundes.

Es ist durchaus nicht ungewöhnlich, daß im Kreuzgang eines Klosters ein Hund herumläuft und mit einem alten Fußlappen spielt. Was dieser Szene ihren Sinn verleiht, ist die Tatsache, daß ihn eine innere Stimme darauf hinweist: »Öffne das Zellenfenster, schau hinaus, du wirst etwas Bemerkenswertes sehen!« Der Blick aus dem Fenster ist also bereits durch die innere Stimme darauf gerichtet, etwas Bedeutungsvolles zu sehen; wenn dann der Blick auf den mit dem Lappen spielenden Hund fällt, ist der Sehende bereits darauf eingestellt, diese Szene zu seinem eigenen derzeitigen Konflikt mit seinen Ordensbrüdern in Verbindung zu setzen: so wird ihm das Spiel des Hundes im Kreuzgang mit dem Lappen ein Bild der Art, wie seine eigenen Mitbrüder ihn behandeln werden. Der alte

3. Lichtvisionen und Bestätigungserlebnisse

Lappen wird für ihn zum Fetisch, der seine auch weiterhin von seinen Brüdern maltratierte eigene Person darstellt, was aber nur er weiß. Bezeichnenderweise behält für ihn bleibende Bedeutung nicht der Hund, sondern der vom Hund mißhandelte Lappen, der er selber ist und den er zur täglichen Selbstverdemütigung in seiner Zelle aufbewahrt.

Diese Form der intuitiven Herstellung einer Beziehung der Umwelt zu seinen eigenen Lebensproblemen ist im Bereich der künstlerischen Intuition sehr geläufig und nimmt dort auch gelegentlich pathologische Züge an, die als Beziehungswahn in Erscheinung treten – die Menschen, die darunter leiden, sehen sich ständig genötigt, Beziehungen zwischen ganz gewöhnlichen Vorgängen ihrer Umwelt und ihren intimsten Lebensproblemen herzustellen. Ein klassischer Fall ist Strindberg, der sich in einer so symbol- und bildgeladenen Welt bewegte, daß ihm dauernd die überraschendsten und tiefstinnigsten Bezüge zwischen zufällig wahrgenommenen Gesichtern, Zahlen, Reklameschriften, Geräuschen, Musikfetzen, Gerüchen einerseits, und bedrängenden Problemen seines eigenen Lebens andererseits aufgingen und ihn entscheidend beeinflussten.

In der Kirchengeschichte ist die berühmteste all dieser intuitiven Beziehungen einer zufälligen Sinneswahrnehmung zu einem bedrängenden Lebensproblem die Audition Augustins, die seine entscheidende Hinwendung zur katholischen Kirche einleitete. Auf dem Höhepunkt seiner geistlichen Krise eilt Augustin, wie er im 8. Buch seiner »Bekenntnisse« berichtet, in den Garten; sein Freund Alypius eilt ihm nach, aber Augustin meidet auch den Freund, wirft sich unter einen Feigenbaum auf den Boden, läßt seinen Tränen freien Lauf und ruft die Worte aus: »Herr, wie lange noch? Wie lange noch? Warum soll diese Stunde nicht das Ende meiner Schande bedeuten?« »So sprach ich und weinte in der größten Bitterkeit meines Herzens. Und siehe, ich hörte aus dem benachbarten Hause die Stimme eines Knaben oder eines Mädchens in singendem Ton sagen und öfters wiederholen: »Nimm und lies, nimm und lies!« Sogleich veränderte sich mein Gesichtsausdruck, und aufs angestrengteste begann ich nachzudenken, ob etwa die Kinder bei irgendeinem Spiel etwas Derartiges zu singen pflegten, aber ich entsann mich nicht, jemals solches gehört zu haben. Da hemmte ich den Strom meiner Tränen und stand auf, konnte mir jedoch keine andere Erklärung geben, als daß eine göttliche Stimme mir befehle, die Schrift zu öffnen und das erste Kapitel, auf das ich stieß, zu lesen. . . . Denn ich hatte von Antonius gehört, daß für ihn eine Stelle im Evangelium bestimmend gewesen sei, auf die er zufällig gestoßen war, gleich als ob ihm die Worte gälten: ›Geh hin, verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach.‹ (Matth. 19, 21).«²

»Daher kehrte ich eiligst auf den Platz zurück, wo Alypius saß, denn dort hatte ich die Briefe des Apostels liegen lassen, als ich aufgestanden war. Ich griff nach ihnen, öffnete sie und las für mich das Kapitel, auf das ich zuerst meine

Augen richtete: »Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Neid, sondern ziehet den Herrn Jesum Christum an und pflegt nicht des Fleisches in Lüsten« (Röm. 13, 13 f.). Ich wollte nicht weiterlesen, es war auch nicht nötig, denn bei dem Schluß dieses Satzes strömte das Licht der Sicherheit in mein Herz, und alle Zweifel der Finsternis verschwanden.«³

Vielerlei mußte hier zusammenkommen, um der Szene den Charakter einer göttlichen Weisung zu verleihen: die ganze vorhergehende geistliche Krise Augustins, sein Ringen um das Heil, das durch die Auseinandersetzung mit Alypius einem Höhepunkt zugetrieben wird, die gemeinsame Bibellektüre mit Alypius unmittelbar vor dieser Szene, die Flucht in die Einsamkeit des Gartens, der Durchbruch der Verzweiflung und des Tränenstroms, die Empfindung der Unerträglichkeit, seinen bisherigen Zustand der Unentschiedenheit weiter hinzuschleppen, das zufällige Hören der Worte des kindlichen Singsangs, die Reflexion über den Sinn dieser Worte, die Erkenntnis, daß diese Worte nicht in den Zusammenhang eines üblichen Kinderspieles hineingehören, das Aufdämmern der Erkenntnis, daß diese Worte als göttliche Weisung an ihn gemeint sein könnten, die Ahnung, daß das »lege« sich auf die Lektüre der Heiligen Schrift beziehen könne, die Erinnerung an die Bekehrungsgeschichte des Antonius, die der alexandrinische Bischof Athanasius aufgezeichnet hatte und die Augustin von seinen früheren geistlichen Gesprächen mit seinen Freunden her bekannt war, das Zurückkeilen zu dem Tisch, auf dem von der vorangehenden Aussprache mit Alypius her noch ein Exemplar des Apostolos, die Briefe des Paulus enthaltend, lag – es hätte ja auch ein anderes Buch daliegen können – und dann das »zufällige« Aufschlagen der Worte Röm. 13, 13 f. – eine als »Däumeln« bis zum heutigen Tage geübte Praxis –, Worte, die Augustin in diesem Augenblick und in diesem Zustand als eine besondere, auf ihn gemünzte, an ihn von Gott persönlich gerichtete Antwort auf seine Lebensfrage empfand und die ihn veranlaßte, mit dem Gefühl der absoluten Sicherheit dieser göttlichen Weisung Folge zu leisten und die endgültige Entscheidung seines Lebens zu treffen.

Auch hier handelt es sich um das intuitive Aufgreifen einer normalen Sinneswahrnehmung und ihre Deutung als einer besonderen, bedeutungsvollen göttlichen Weisung an ihn selbst, als die entscheidende Antwort auf sein brennendes Lebensproblem. Die innere Stimme tritt hier als spontaner Mahner zu der normalen äußeren Wahrnehmung hinzu, deutet darauf, erklärt sie für bedeutsam und vermittelt die blitzartige Erkenntnis dieser Bedeutung.

Die frommen Abschreiber dieser Szene haben sie schon früh in eine himmlische Audition klassischen Stiles umzudeuten versucht. Wie Ghellinck in einer ungemein anregenden Studie über die Geschichte der Handschriften und Editionen der Bekenntnisse Augustins festgestellt hat, gibt es Handschriften, die

die Kinderstimme: »tolle, lege« statt aus dem »benachbarten Hause« – domus vicina – aus dem »göttlichen Haus« – domus divina – hervorgehen lassen. Nach dieser Lesart wäre also die Stimme, die Augustin zur Lektüre aufforderte, nicht aus dem Nachbarhaus, sondern aus dem Himmel an ihn ergangen. Der Kontext läßt erkennen, daß es sich hier um eine fromme Konjektur handelt, die den indirekten Vorgang in einen direkten Eingriff Gottes vom Himmel aus verwandelt. Immerhin mußten die Benediktiner, die im Jahre 1679 die große Textausgabe der Confessiones veröffentlichten, die heftigsten Angriffe von theologischen Gegnern über sich ergehen lassen, die sie beschuldigten, sie hätten durch Beibehaltung der Lesung domus vicina den Charakter der direkten göttlichen Offenbarung, der dem »tolle, lege« ihrer Auffassung nach anhafte, schmählich verkannt und, wie man heute sagen würde, entmythologisiert.

Alle übrigen Formen visionärer Erfahrung tragen bereits das Merkmal, daß dabei Wahrnehmungsformen auftreten, die als übersinnlich empfunden werden, das heißt, die im Bewußtsein des Erlebenden selbst den Eindruck erwecken, nicht etwa gewöhnliche Sinneswahrnehmungen zu sein, die mit den leiblichen »äußeren« Sinnen, sondern Wahrnehmungen, die mit einem »inneren« Sinn aufgenommen werden. Innerer und äußerer Sinn stehen in einem Entsprechungsverhältnis zueinander – das Sehen mit dem inneren Auge wird als Sehen von Gestalten, Farben, Bewegungen, das Hören mit dem inneren Ohr als ein Hören von Tönen, Geräuschen oder Worten empfunden –, aber die Wahrnehmungen des inneren Sinnes sind nicht auf die Inanspruchnahme des entsprechenden leiblichen äußeren Sinnesorganes angewiesen.

Wenn hier von einer Eröffnung der inneren Sinne die Rede ist, so ist dies in einem realen Sinn zu verstehen. Der Ausdruck »Vision« ist unzulänglich: es handelt sich nicht nur um die Öffnung des inneren Auges. Der Visionär ist der eidetische Typus im Bereich der übersinnlichen Erfahrungen, aber die visionären Erfahrungen sind so gut wie nie isoliert; das Auge dominiert zwar meistens, aber wie bei der sinnlichen Erfahrung, so ist auch die Tätigkeit des Auges von der Tätigkeit aller anderen Sinne begleitet und mitorchestriert. Mit der Vision ist nicht nur die Audition verknüpft, sondern auch der Geruchssinn, der Geschmackssinn und der Tastsinn, wie die folgenden Visionsberichte mit genügender Deutlichkeit und in allen Variationsformen erkennen lassen. Dem entspricht auch, daß die Visionäre, wenn sie die Eröffnung ihres Sinnes für die unsichtbare Welt beschreiben, von einer Eröffnung nicht nur des geistlichen Auges, sondern auch aller anderen geistlichen Sinne sprechen. Charakteristisch ist hier die selbstbiographische Aufzeichnung von John Pordage, deren deutsche Übersetzung 1715 erschien und in der er die ihm zuteilgewordene erste Öffnung der unsichtbaren Welt beschreibt.

»Des nachfolgenden Tages wurden andere außerordentliche Dinge geoffenbaret / nicht allein mir und meinem Hause, sondern vielen andern Christlichen Freunden und Nachbarn / die um diese Zeit zu uns kamen, / und mit uns im

Gebet beharreten. Es gefiel dem Allmächtigen Gott / selbiger Zeit uns zwey unsichtbare innere Principia zu öffnen / nemlich beydes die himmlische und die höllische Welt oder Centrum. Bey Eröffnung beyder für unsere innerliche Sinnen / sahen wir eine Menge H. Engel / wie auch eine Menge Teufel und verdammter Geister. Und gleichwie unsere Ohren jener himmlischen Schall und wohllaudende höchstangenehme Stimmen hörten / also hörten wir auch die herben Laute und die herbe Stimme der andern. Wie unser Geruch die wohlriechende und angenehme Außflüsse der reinen himmlischen Leiber empfand / also wurden wir an der andern Seiten gewahr des giftigen schweflichten und erstickenden Gestancks / der von den höllischen Leibern außgieng. Wie unser Geschmack durch Genießung der Himmlischen Einflüsse / als einer höchstangenehmen niedliche Nahrung vergnügt ward: also schmeckten und genossen wir auch die höllische Einflüsse / als Dampf und Schwefel untereinander vermengt; wie jenes höchst angenehm war / also war dieses höchst eckelhaft und widerlich. Wie das Fühlen der Engel sehr erfreulich und mit unaußsprechlichen himmlischen Gnade-Schätzen und Göttlichen Freuden bekleidet war; also war das Fühlen der Teufel lauter Angst und wie ein peinigendes Gift für unsere Geister und Seelen in dieser fleischlichen Gestalt. Beyderley diese Einflüsse können mit keiner Zunge und mit keinen Worten außgedruckt werden.«

»So demnach das Sehen, Hören, Riechen / Schmecken und Fühlen ein gnugsamer Grund ist zu glauben / daß alle die Dinge / wovon unsere inwendige Sinnen uns dergestalt Zeugniß geben / im Wesen sind / so können wir daran nicht zweyfeldn daß Engel und Teufel sind. Dann diese Oeffnung der inneren Sinnen des inwendigen Menschen gibt uns eine solche verständliche Erkänntuß von diesen Vorwürfen / daß sie alles zweyfeldn und Scrupeliren außschließt / lät auch eine so tief eingedrückte Wirkung auf den Geist des Gemüths nach sich / die nie gänzlich daraus getilgt oder außgeleschet werden mag.«

»Diese zirkelirende oder aufeinander folgende Oeffnungen beydes der Licht und der finstern Welt welche unsere inwendigen Sinnen nach und nach geschahen / daureten mit ihren Abwechselungen oder Absätzen drey Wochen lang so wol des Tags als des Nachts / ehe sie völliglich ein Ende nahmen ehe dann sie wieder verschlossen wurden; uns und andere dadurch / zu überzeugen / daß es keine schwermerische Phantaseyen / noch leere Traume und Einbildungen waren unserer eigenen Vernunft / auch das es keine Enthusiastische Vorstellungen waren einer Miltzächtigen Melancoley / oder auch Wirkungen irgend einer Schwachheit vom Fieber oder Unrichtigkeit des Gehirns / dann wir waren sämtlich in mäßiger wolgeordneter Gesundheit / von allen solchen Zufällen beydes im Gemüth und am Leibe gänzlich frey.«⁴

Um der Aufgabe einer Phänomenologie der Vision ganz gerecht zu werden, wäre es also erforderlich, nicht nur eine Phänomenologie des geistigen Auges, sondern eine ganze visionäre Sinnesphysiologie zu entwickeln. Dies ist hier nicht

möglich. Wir werden uns an die Tatsache halten müssen, daß im Bereich der Vision nun einmal der entwickelste Sinn das geistliche Auge ist. Die Audition wird in einem besonderen Kapitel behandelt werden, und auch dort nur im Blick auf die himmlische Musik, die als besonders auffälliges Motiv im komplexen Bereich der Auditionen auftritt. Den übrigen geistlichen Sinnen kann in diesem Zusammenhang keine besondere Untersuchung gewidmet werden. Die hier angekündigte Reduktion der Phänomene mag etwas gewalttätig erscheinen, sie wird aber wenigstens durch die Tatsache entschuldigt, daß in den einzelnen Visionsberichten die Anteilnahme der übrigen Sinne an der visionären Erfahrung häufig in allen Details aufgeführt wird.

Die einfachsten Wahrnehmungen des inneren Sinnes sind Lichtwahrnehmungen, die im Zusammenhang mit einem entscheidenden Erkenntnisvorgang auftreten. Es handelt sich hierbei also nicht um Lichterscheinungen, die an dem Visionär selbst, an seinem Leib oder in seiner nächsten Umgebung, etwa als Aura oder in sonstigen Strahlungsformen, auftreten, und die von den Anwesenden mit ihren leiblichen Augen wahrgenommen werden, sondern um solche, die nur der Visionär selbst mit geistlichen Augen wahrnimmt.

Diese Form der übersinnlichen Erfahrung findet sich in einer besonders deutlich faßbaren Weise bei Swedenborg, der dieses Phänomen auch sorgfältiger als andere Visionäre beschrieben hat. Sein Vorkommen bei ihm ist deshalb so bemerkenswert, weil es bereits im Zusammenhang mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten auftritt, also vor dem Durchbruch seiner visionären Begabung bei seiner Berufungsvision, und vor der Öffnung des inneren Auges und des Blickes in die geistige und himmlische Welt. Die Lichtvision ist bei ihm also schon früher da, und zwar als Evidenz-Erlebnis in Gestalt eines aufflammenden Lichtes; sie bildet die Anfangsform seiner übersinnlichen Erfahrungen, die neben den Traumerlebnissen schon in der ersten Zeit seiner religiösen Krise ab Herbst 1736 hervortritt.

Diese Lichtvisionen haben den Charakter von Evidenz-Erlebnissen, die sich auf seine wissenschaftlichen Studien über das »Regnum animale« beziehen. Während der Niederschrift eines Kapitels seines Werkes, in dem er ein bestimmtes physiologisches Problem behandelt, auf dessen Klärung er große Mühe verwandt hatte, spürt er plötzlich eine »Veränderung seines Zustandes«.⁵ Er bemerkt »ein gewisses außerordentliches Licht in den Dingen, die niedergeschrieben wurden«.⁶ Blitzartig wird ihm in Form einer Erleuchtung die Bestätigung der Wahrheit einer bestimmten Erkenntnis auf dem Gebiet des organischen Lebens zuteil, um die er sich gerade bemüht. In solchen Augenblicken erhebt sich in ihm eine in wissenschaftlicher Einzelforschung gewonnene Erkenntnis zur intuitiven Gewißheit. Plötzlich geht ihm, während er über die Funktion der Lunge, der Drüsen, der einzelnen Teile des Gehirnes nachforscht, im wahrsten Sinne des Wortes ein Licht auf, und er weiß: so ist es, nur so kann es sein. Eine solche intellektuelle Erleuchtung ist bei ihm mit einer Lichterscheinung verbun-

den: er sieht wirklich ein Licht oder eine Flamme vor sich. Derartige Evidenz-Erlebnisse in Form von Erleuchtungen, die mit Lichtvisionen verknüpft sind, erscheinen nicht erst in seinen späteren visionären Schriften, sondern begleiten bereits die Ausarbeitung seiner letzten großen naturwissenschaftlichen Schrift. Am Schluß seiner im Jahre 1740 niedergeschriebenen Abhandlung über die Korpuskular-Philosophie findet sich die beachtenswerte Anmerkung: »Verum est, quia signum habeo – das ist wahr, denn ich habe eine Zeichen.«⁷

Derartige Lichtvisionen haben ihn auch in seinem späteren visionären Leben immer begleitet. In einer Aufzeichnung seines »Geistlichen Tagebuchs« vom Jahr 1744 führt er aus, daß »Flamme« im geistlichen Sinne »Bestätigung« bedeute, und fährt dann fort: »Etwas derartiges ist mir auf Grund der göttlichen Barmherzigkeit oft erschienen und zwar in verschiedener Größe mit verschiedener Farbe und verschiedenem Glanze, so daß kaum ein Tag im Verlauf mehrerer Monate verging, während deren ich ein gewisses Werk schrieb, ohne daß mir nicht eine Flamme so lebendig wie eine Herdflamme erschien. Das war damals ein Zeichen der Bestätigung, und dies ereignete sich vor der Zeit, als die Geister mit lebendiger Stimme mit mir zu reden begannen.«⁸

Dieser Erfahrung bestätigender Erleuchtungen und Lichtvisionen hat Swedenborg in seiner Erkenntnistheorie Rechnung getragen, und zwar in der Vorrede seiner »Oeconomia Regni Animalis«, die am 6.–7. September 1736 verfaßt ist. Bei der Niederschrift dieses Werkes setzten die ersten visionären Erlebnisse bei ihm ein. Er schreibt dort: »Die schlechten Gelehrten, die ihren Beruf aus Eigennutz und ohne wahre innere Neigung ausüben, bauen Luftschlösser, in die sie dann feierlich das Volk zum Beschauen einladen. Die geborenen Gelehrten aber besitzen die seltene Fähigkeit, von gegebenen Phänomenen aus die Ursachen der Dinge zu finden, und dazu gehört gleichermaßen ein reges Gedächtnis wie eine starke Kraft der Phantasie und Intuition. Wenn solche geborenen Denker nach einer langen Gedankenkette eine Wahrheit finden, fühlen sie ein belebendes Licht, eine Art bestätigenden Blitz, der die Sphäre ihrer Vernunft erhellt, eine gewisse geheime Strahlung, die den heiligen Tempel des Gehirns durchfährt. Auf diese Weise offenbart sich eine Art Stimme der Vernunft und gibt gleichsam das Zeichen, daß die Seele zu einer Art innerer Verbindung gerufen ist und daß sie in diesem Augenblick gleichsam in das goldene Zeitalter ihres Urstandes zurückgefallen ist.« Er schließt diese Ausführungen mit der Bemerkung, die Seele, die einmal diesen Genuß empfunden habe, gehe von da an ganz in dem Streben danach auf und »achte im Vergleich damit alle körperlichen Genüsse für gering.«⁹ Offensichtlich hat Swedenborg hier seine eigenen Evidenz-Erlebnisse systematisiert. Was er von dem lebenden Licht, dem bestätigenden Blitz, den geheimen Strahlen, dem Zeichen der inneren Verbundenheit berichtet, ist ein Reflex seiner eigenen Erfahrungen von der inneren Zustandsveränderung und dem bestätigenden Licht, wie sie häufig in seinen Tagebüchern geschildert werden.

Mit einer solchen Erleuchtung setzten die Visionen Swedenborgs im Jahr 1736 ein. Er schreibt darüber in seinem »Geistlichen Tagebuch« am 27. Oktober 1743: »Am Morgen, als ich erwachte, überkam mich ein solcher Schwindel oder deliquium, wie ich vor sechs oder sieben Jahren hatte, als ich die *Oeconomia Regni Animalis* begann, aber viel subtiler, so daß ich dem Tode nahe zu sein schien. Es kam, wenn ich das Licht sah, ging jedoch allmählich über, während mich ein leichter Schlaf umfing, so daß dieses deliquium innerlicher und tiefer war, jedoch schnell vorüberging. Es bedeutet wie damals, daß mein Kopf wirklich von dem, was diese Gedanken hindert, befreit und gereinigt wurde wie auch voriges Mal, dieweil es mir penetration gab.«¹⁰ Das Erlebnis der Erleuchtung – mit einer Lichterscheinung verbunden – tritt also zusammen mit einer Befreiung von hindernden Gedanken, einer inneren Reinigung und einem Geschenk des Eindringens in das wahre Wesen der Dinge – penetration – auf. Der Nebel, die Unklarheit ist verschwunden: er sieht die Dinge in ihrer ursprünglichen Form und Idee, und diese Schau ist von einem ekstatischen Glücksgefühl begleitet.

Die Lichterscheinungen setzten sich bei Swedenborg auch nach seinem Berufungserlebnis fort. Er beginnt sie aber später theologisch zu deuten und in seine Lehre von den Entsprechungen einzuordnen. In seinem »Geistlichen Tagebuch« schreibt er darüber: »Die Flamme ist eine Repräsentation der Liebe, und das von ihr ausgehende Licht ist die Wahrheit. Daher ist die Flamme ein Zeichen der Bestätigung aus Liebe. Durch die himmlische Barmherzigkeit Gottes hatte ich häufig solche Erscheinungen, und zwar in verschiedener Größe und mit verschiedenartigen Farben und Strahlungen.«¹¹ In demselben »Geistlichen Tagebuch« wird die Systematisierung des Phänomens weiter fortgesetzt: »Unvermutet erschien ein ungeheures flammendes Licht vor meinem Auge und durchdrang es auf eine beschreibliche Weise. Es war eine Flamme, die nicht nur das Auge durchdrang, sondern auch das innere Gesicht, wie ich jetzt deutlich empfinde. Bald sah ich auch etwas Dunkles, dunkel wie eine dunkle Wolke, in der aber etwas Irdisches war. Ich spürte, daß dies vom Herrn durch den Himmel kam.«¹² Im selben Monat, im Oktober des Jahres 1748, überkam ihn eine ähnliche Vision: er sieht ein hellstrahlendes Licht wie eine Flamme, aber nicht vom Holz ausgehend, in dem dunklen Kamin seines Zimmers. Beide Visionen deutete er in ähnlicher Weise: sie repräsentieren den Unterschied zwischen der Weisheit der Engel und der der niederen Geistwesen. Die dunkle Wolke und der dunkle Kamin repräsentieren den Intelligenzzustand der unteren Geistmächte. Das Licht selbst wird nach seiner Art und Leuchtkraft unterschieden – das flammende Licht der ersten Vision bedeutet das Himmlische, das vibrierende helle Licht nach Art einer weißbrennenden Flamme bedeutet das Geistige.¹³

Die Bestätigung geistiger Erkenntnisse durch eine Lichterscheinung wird Swedenborg auch noch nach seiner Berufung zuteil, aber nicht mehr durch eine

isoliert auftretende Flamme, sondern in Verbindung mit längeren visionären Erlebnissen in der geistigen Welt. Mit einer gewissen Regelmäßigkeit tritt in zahlreichen Visionenberichten bei ihm folgender Vorgang ein: nachdem Swedenborg selbst oder auch ein Engel in einer Versammlung der geistigen Welt irrige Lehrmeinungen über diesen oder jenen Punkt der göttlichen Offenbarung widerlegt und der wahren Erkenntnis zum Sieg verholfen hat, fällt ein Lichtstrahl vom Himmel herab, oder es schwebt ein strahlendes Feuer wie eine Flamme als Zeichen der göttlichen Bestätigung vom Himmel hernieder. In diesem himmlischen Licht treten meist wunderbare Zustandsveränderungen der anwesenden Geister ein: alle, die weiterhin in ihrem Irrtum willentlich verharren, wenden sich mit Entsetzen von dem Lichte ab und werden in ihre Höllen zurückgeschleucht. Die aber von der Wahrheit ergriffen sind und sich von ihrem Irrtum lossagen, werden von dem Licht erhellt und verklärt und je nach dem Stand ihrer Erleuchtung einer höheren und reineren Gemeinde der Himmlischen zugeführt.¹⁴

Diese Form der Lichterscheinung als eines Zeichens der himmlischen Bestätigung findet sich auch bei zahlreichen anderen Visionären, von denen nur zwei Beispiele erwähnt werden sollen. Das eine ist Ignatius von Loyola, der Lichteerlebnisse im Zusammenhang mit Entscheidungen über wichtige Angelegenheiten des Ordens als eine himmlische Bestätigung seiner Anordnungen durch Christus interpretierte. Darüber sagt er, von sich selber in der dritten Person redend: »So oft es ihm beliebe, könne er jederzeit Gott finden, und auch jetzt erlebe er viele Gesichte, insbesondere Gesichte der geschilderten Art, daß er Christus als eine Art Sonne schaue. Diese Erscheinung werde ihm häufig zuteil, wenn er über wichtige Angelegenheiten zu reden habe, und er erblicke darin regelmäßig eine Bestätigung seiner Anordnungen und Urteile.«¹⁵

Aber auch bei dem protestantischen Visionär Tennhardt findet sich ein Bericht über die Erscheinung von Feuerflämmchen, die ihm anlässlich der Niederschrift seines Lebenslaufes erschienen und die ihm Gott selbst als die Erscheinung von Seraphinen deutet, die damit ihre freudige Zustimmung zur Aufzeichnung der durch den Geist Gottes diktierten Schrift bekunden: »Den 2. Januarii Anno 1708. Als ich des Nachts an meinem Lebens-Lauff schrieb, wurde ich erinnert, mich in die stille Ruhe zu begeben, und getrieben, das Licht auszulöschen. Als ich solches entrichtete, so sah ich viel liebliche helle angenehme Feuer-Flämmlein nahe um mich herum fahren, als wann sie sich geschwind verstecken wollten, denn die Ewige Weisheit hatte mir in Sinn gegeben, das Licht geschwind auszulöschen; darüber erschreck ich etwas, fiel geschwind auf meine Knie und betet das Lied: ›Ach GOTT der Vater, wohn' uns bey‹ etc. Als ich ausgebetet, begab ich mich in die Stille, fragte den HErren und sprach: ›O liebster JESu, ist es dein Will, so möchte ich wissen, was diese Feuer-Flämmlein wären gewesen, gute oder böse Geisterlein?‹ da sprach der HErren: ›Siehe, es sind eitel Seraphinen gewesen, sie

haben eine solche Lust und Freude an dir, daß jedwede die nächste bei dir will seyn, zu schauen, was du schreibest ein; durch meinen Geist allein.«¹⁶ In all den genannten Fällen wird der Charakter der Licht- oder Flammenvision als eines Bestätigungs- oder Evidenzzeichens hervorgehoben; es findet sich aber bereits eine bestimmte theologische Interpretation des Phänomens.

4. TRAUMVISIONEN

Im Alten und Neuen Testament steht der Traum noch fast auf derselben Stufe wie die Vision. Beide, Traumbild und Vision, erscheinen als häufige Formen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung; die Vision wie der Traum haben den Charakter einer individuellen Berufung oder Beauftragung des Träumenden oder Schauenden durch Gott, und beide haben prophetischen Charakter. Der einzige Unterschied besteht darin, daß der Traum häufig nur in einem Bildgeschehen besteht, dessen Deutung ambivalent ist und richtig erst nachträglich durch einen vom Geist erfüllten Deuter vorgenommen werden kann – wie die Träume Pharaos, die durch Mose gedeutet wurden –, während die Vision meist mit einer Audition verknüpft ist und ihre Deutung selber innerhalb des Visionsablaufes und nicht erst nachträglich vorgetragen wird, oder aber in der Vision selbst eine interpretierende Stimme abschließend die visionäre Bildszene als ganzes erklärt.

In der Joël-Verheißung von der kommenden Geistesausgießung steht die Verheißung von Träumen und Visionen noch gleichrangig nebeneinander. Petrus beruft sich bei seiner Deutung des Pfingstgeschehens auf dem Söller in Jerusalem unbefangen auf diese Verheißung und sagt: »Das ist's, was durch den Propheten Joël zuvor gesagt ist: ›Und es soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, ich will ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch; und eure Söhne und Töchter sollen weissagen und eure Ältesten sollen Träume haben, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen, und auf meine Knechte und auf meine Mägde will ich in denselben Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie sollen weissagen.« (Joël 3, 1 ff.)

Indes zeigt eine nähere Betrachtung, daß bereits im Alten Testament der Traum ambivalent bewertet wird. Neben zahlreichen Fällen, in denen der Traum als ein positives Offenbarungsmittel Gottes von unbezweifelbarer Gültigkeit erscheint, finden sich erstaunlich viele Warnungen vor dem trügerischen Charakter der Träume. Bezeichnenderweise nehmen diese Warnungen in den späteren Schriften des Alten Testaments immer mehr zu. Dies hängt offensichtlich mit der Tatsache zusammen, daß im Bereich der religiösen Erfahrung des Judentums eine vertiefte psychologische Beobachtung einsetzte, die schon früh zu einer kritischen Beurteilung der Träume gelangte. Das Schlußergebnis dieser Betrachtung findet sich im Jesus Sirach, der sich ausführlich mit den Träumen befaßt.

»Wie sich der unverständige Mann nichtigen und trügerischen Hoffnungen hingibt,

So regen auch die Träume unvernünftige Menschen auf.

4. Traumvisionen

Wie einer, der nach dem Schatten greift und den Wind hascht, so ist der,
der auf Träume achtet.

Denn was einem Ding als Spiegelbild gegenübersteht, gleicht einer Traum-
erscheinung.

Sie ist wie ein Abbild des Antlitzes im Verhältnis zu dem Antlitz selbst.

Was vom Unreinen kann rein sein?

Und was vom Lügnerischen kann wahrhaftig sein?

Weissagungen und Wahrsagungen und Träume sind nichtig,

Und wie bei einer Kreißenden phantasiert das Herz,

Wenn sie nicht vom Höchsten geschickt werden, indem er den Träumenden
heimsucht.

So richte nicht auf sie dein Herz,

Denn viele Menschen haben die Träume irre geleitet,

Und in dem sie auf sie hofften, gingen sie der Hoffnung verlustig.

Ohne Trug wird das Gesetz in Erfüllung gehen,

Und ist die Weisheit nur bei wahrhaftigem Mund vollkommen.« (Jesus
Sirach 34, 1–8)

In diesen Worten spricht sich bereits das Ergebnis einer sorgfältigen Deutung des Traumes aus, die die psychologische Beobachtung von Jahrhunderten zusammenfaßt: der Traum erscheint als eine Selbstspiegelung des Träumenden. Normalerweise kommt ihm also nicht der Charakter einer außermenschlichen, göttlichen Offenbarung zu, sondern lediglich die Bedeutung einer Spiegelung der menschlichen Natur des Träumenden selbst. Da das menschliche Wesen selbst unrein und lügnerisch ist, so kann auch der Traum nicht rein oder wahrhaftig sein. Ebenso wird hier der Traum als Produkt der Phantasie des Herzens erkannt, womit ausdrücklich gesagt wird, daß gerade die das Herz bewegenden Gefühlsempfindungen von Leidenschaft, Lust oder Schmerz den Inhalt der Träume bestimmen.

Aber inmitten dieser psychologisch begründeten Abwertung des Traumes findet sich plötzlich wieder die Feststellung, daß es offensichtlich auch Träume gibt, in denen Gott selbst den Träumenden heimsucht, die also den Charakter unmittelbarer göttlicher Offenbarungen und Weisungen haben. Mit dieser Einschränkung wird offensichtlich nicht nur den in den alttestamentlichen Überlieferungen der früheren Zeiten vorliegenden Träumen, denen dort ein positiver Wert zugesprochen wird, ihr traditioneller Wahrheitsanspruch eingeräumt, sondern es wird grundsätzlich eine solche Ausnahmestellung des Traumes als eines göttlichen Offenbarungsmittels auch für die Gegenwart und Zukunft anerkannt. In ähnlicher Weise findet sich auch eine ganz naive Verbindung einer scharfen Kritik der Träume mit ihrer Anerkennung als eines gelegentlich von Gott selbst benutzten Mediums der göttlichen Offenbarung bei George Fox. Dieser schreibt in seinem Tagebuch zum Jahr 1646: »Als ich mich an einen anderen Ort begab,

traf ich auch Leute, die viel von Träumen hielten. Ich sagte ihnen: falls sie nicht zwischen Traum und Traum unterscheiden könnten, brächten sie alles durcheinander, denn es gebe drei Arten von Träumen: Überlastung durch Geschäfte rufe manchmal Träume hervor; es gebe auch Träume, die seien Einflüsterungen des Satans in den Menschen in der Nacht, und schließlich gebe es auch Träume, in denen Gott zum Menschen spreche. Aber diese Leute kamen ab von diesen Dingen und wurden zuletzt Freunde.«¹

Inhaltlich hat man herkömmlicherweise im Alten Testament kultische, politische und persönliche Träume unterschieden. Kultische: durch den Traum von der Himmelsleiter, die grundlegende Offenbarung an den Patriarchen Jakob, stiftet Jahwe das Heiligtum in Bethel (1. Mos. 28, 11 ff.). Politisch: dem jungen Salomo tut sich Jahwe in Gideon kund (1. Kön. 3, 5 ff.). Gideon belauscht die Traumerzählung eines Mideanitors, nach der dessen Heer dem stark unterlegenen israelitischen Haufen in die Hand gegeben ist (Ri. 7, 13 ff.). Persönliche: die Träume des Mundschenks und des Bäckers im ägyptischen Gefängnis, die das persönliche Schicksal, die Erhöhung des Mundschenks und die Hinrichtung des Bäckers ankündigen (1. Mos. 40, 8 ff.). Auch die Richtigkeit der Traumdeutung des Moses wird durch die Ereignisse bestätigt, wie in jedem einzelnen Fall ausdrücklich festgestellt wird.

Diese traditionelle Unterscheidung erinnert in ihrem Formalismus an die auf den Fahrplänen übliche Unterscheidung von Personenzügen, Eilzügen und Schnellzügen. Ihre Anwendung läßt sich bei den Träumen nur dann rechtfertigen, wenn man sich gleichzeitig vor Augen hält, daß die einzelnen Träume nicht isoliert im Alten Testament stehen und nicht nach formalen Gesichtspunkten zu Sachgruppen zusammengefaßt werden können, sondern daß sie alle in einen großen heilsgeschichtlichen Zusammenhang oder »Fahrplan« hineingehören, daß sie Ausdruck der Manifestation desselben »Geistes« sind, daß sie in eine universale, geschichtliche Ordnung der Selbstoffenbarung Gottes hineingestellt sind und ihre bestimmte Stellung und Aufgabe in der Heilsgeschichte haben. Die Träume stehen unter sich und mit den ebenso häufig vorkommenden Visionen in einer geheimnisvollen Koordination. Was in der Apostelgeschichte so aufdringlich als ein heilsgeschichtliches Prinzip der Lenkung von Mission und Ausbreitung des Christentums durch Träume und Visionen hervortritt, das ist schon im Alten Testament in der Abfolge und in dem Zusammenhang von Träumen und Visionen zu beobachten. Der charismatische Offenbarungscharakter der Träume bestimmt und bedingt auch ihre heilsgeschichtliche Bedeutung.

Es fällt an den alttestamentlichen Beispielen eines göttlichen Eingreifens durch Träume allerdings auf, daß für das Bundesvolk der Juden der Traum nicht die Hauptform der Offenbarung ist. Viele Träume werden gerade solchen Empfängern zuteil, die nicht zum Bundesvolk gehören. So erscheint der Traum als eine Form der Offenbarung, mit der Gott sich vor allem den ihm ferner Stehenden

bekundet. Für das eigentliche Bundesvolk ist eine höhere Form der Selbstmitteilung Gottes vorgesehen, vor allem durch das Wort der Propheten. Die Propheten aber berufen sich nirgends auf bloße Träume als Quelle ihrer Offenbarungen, sondern empfangen sie in wachsamem, vollbewußtem Zustand. Auch Sacharjas »Nachtgesichte« sind keine Träume, sondern im wachen Zustand geschauter Gesichte. In Sacharja 4, 1 wird der Eintritt des prophetischen Schauens ausdrücklich als ein Aufwecken aus dem Schlaf beschrieben, wobei das Wahrnehmungsvermögen des Propheten im Vergleich zu dem Schlafzustand eine Steigerung erfährt: »Und der Engel, der mit mir redete, kam wieder und weckte mich auf, wie einer vom Schlaf aufgeweckt wird und sprach zu mir: »Was siehst du?« Ich aber sprach: vom Schlaf aufgeweckt wird und sprach zu mir: »Was siehst du?« Auch die folgenden Nachtgesichte beginnen immer mit den Worten: »Und ich hob meine Äugen abermals auf, und siehe...« (so Kap. 2, 1; 2, 5; 5, 1; 6, 1). Das Sendungsbewußtsein der Propheten ist also gerade darauf begründet, daß die an sie ergangenen Gesichte keine Träume sind.

Im fünften Buch Mose stehen noch Prophet und Träumer parallel nebeneinander, und der Maßstab ihrer Beurteilung ist nicht der qualitative Unterschied der Offenbarungsweise durch Traum oder Prophetie, sondern der Inhalt ihrer Verkündigung: »Wenn ein Prophet oder Träumer unter euch aufstehen wird und gibt dir ein Zeichen oder Wunder und das Zeichen oder Wunder kommt, davon er dir gesagt hat, und er spricht: »Laß uns anderen Göttern folgen und ihnen dienen«, so sollst du nicht den Worten solches Propheten oder Träumers gehorchen.« (5. Mos. 13, 1 ff.)

Ein Prophet wie Jeremia aber verwehrt sich ausdrücklich dagegen, daß Träume als göttlich eingegebene Weissagungen verstanden werden. Seine Polemik gegen die Lügenpropheten seiner Zeit richtet sich gerade dagegen, daß diese sich auf Träume berufen und sie als göttliche Offenbarung ausgeben. Dementsprechend will Jeremia beides, Weissagung und Traum, säuberlich auseinandergehalten wissen, da bloße Träume keinerlei Gewähr für die Zuverlässigkeit ihres Inhaltes bieten und oft dem Herzen vorspiegeln, was der Träumende wünscht. Die psychologische Erkenntnis, daß der Traum »Trügerei des Herzens« ist, hängt, wie überhaupt die Anfänge einer Psychologie des Traumes, mit dieser prophetischen Kritik an den Lügenpropheten und ihrer Berufung auf Traumoffenbarungen zusammen: »Ich höre wohl, was die Propheten predigen und falsch weissagen in meinem Namen und sprechen: »Mir hat geträumt«. Wann wollen doch die Propheten aufhören mit falschen Weissagungen, und wollen, daß mein Volk meines Namens vergißt über ihren Träumen, die einer dem anderen erzählt... Ein Prophet, der Träume hat, der erzähle Träume. – Wer aber mein Wort hat, der erzähle mein Wort recht. Wie reimen sich Stroh und Weizen zusammen? spricht der Herr.« (Jer. 23, 25 ff.)

Überraschenderweise finden sich dann im Neuen Testament Visionen und

Traumgesichter wieder gleichbedeutend nebeneinander. Petrus deutet die ekstatischen Ereignisse in der Pfingstgemeinde auf dem Söller in Jerusalem ganz unbefangen als Erfüllung der Joël-Verheißung von der Ausgießung des Heiligen Geistes. Immerhin ist ein Unterschied zum Alten Testament auffällig: die Reihenfolge lautet im hebräischen Joël-Text: »Eure Ältesten sollen Träume haben und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen«. (Joël 3, 1) In der Apostelgeschichte aber zitiert Petrus das Joël-Wort in der umgekehrten Reihenfolge: »Eure Jünglinge sollen Gesichte sehen und eure Ältesten sollen Träume haben.« (Apg. 2, 17) Die Träume sind also in der neutestamentlichen Stelle schon im Zitat an die zweite Stelle gerückt! In dieser kleinen Variante ist bereits ein grundsätzlicher Wandel in der Stellung zum Traum angedeutet, der sich im Neuen Testament bemerkbar macht. In den Evangelien finden sich Offenbarungsträume nur bei Matthäus, allerdings bei ihm Träume von größter heilsgeschichtlicher Bedeutung: der Traum Josephs von der Geburt Jesu: »Der Engel des Herrn erschien ihm im Traum« (Matth. 1, 20); die Weisung an die Magier, nicht wieder zu Herodes zu gehen: »Und Gott befahl ihnen im Traum...« (Matth. 2, 12); die Aufträge an Joseph im Zusammenhang mit den verschiedenen Phasen der Flucht nach Ägypten und der Rückkehr von dort: »Da erschien der Engel des Herrn dem Joseph im Traum« (Matth. 2, 19); »Und im Traum empfing er den Befehl Gottes« (Matth. 2, 27); schließlich auch noch der Traum des Weibes des Pilatus, die bei ihrem Mann, dem Landpfleger, für Jesus eintritt: »Ich habe heute viel gelitten im Traum seiner wegen« (Matth. 17, 19). Wie im Alten Testament handelt es sich im Fall der »Magier« und des Weibes des Pilatus um Heiden, die eine Traumweisung von Gott erhalten.

Auch in der Apostelgeschichte scheinen die Träume noch gleichwertig neben den Visionen als authentische Formen göttlicher Weisung und Offenbarung zu stehen, durch die die Ausbreitung des Evangeliums und der Kirche in der ganzen Welt gelenkt wird – allerdings unter der Voraussetzung, daß die dort erwähnten »Gesichte bei Nacht« Traumgesichte sind. Die Traumvision des Paulus in Troas leitet die Ausbreitung des Evangeliums auf griechischem Boden ein (Apg. 16, 9). In einer Traumvision auf dem Schiff wird Paulus in der Sturmnacht mitgeteilt, daß alle Passagiere gerettet werden (Apg. 27, 23). In einer Traumvision erhält Paulus die Aufforderung des Herrn, in Korinth auszuharren (Apg. 18, 9), und in einer anderen Traumvision teilt ihm der Herr mit, daß er in Rom Zeugnis ablegen soll (Apg. 23, 11).

Trotz aller Anerkennung des positiven Offenbarungsgehaltes von Träumen »hat indes kein neutestamentlicher Zeuge daran gedacht, die zentrale Botschaft des Evangeliums oder ein wesentliches Stück derselben auf Träume zu gründen.«² Auch Paulus selbst erwähnt keinen der ihm zuteil gewordenen Traumvisionen, die in der Apostelgeschichte auf Grund des Berichtes eines seiner Reisegefährten erzählt werden, in seinen eigenen Briefen. Ebenso bezeichnend ist, daß es sich

bei allen im Neuen Testament vorkommenden Traumvisionen um Erscheinungen des Herrn oder eines Engels oder eines Gottesboten handelt, die direkte, eindeutige Weisungen dem Träumenden erteilen: es fehlt also völlig der Bildtraum oder allegorische Traum, der eine Auslegung erfordert. Damit fehlt auch die alttestamentliche Form der Traumdeutung, wie sie zum Beispiel Joseph dem Pharao oder seinen Mitgefangenen gegenüber praktiziert. Das Alte Testament rechnet noch mit dem Vorhandensein einer regelrechten Praxis der Traumdeutung, allerdings mit dem Unterschied gegenüber der heidnischen Traumdeuterei, daß die Traumdeutung von einem Beauftragten Gottes vorgenommen wird, der den Geist Gottes hat. Das Fehlen der Traumdeutung im Neuen Testament bedeutet gegenüber dem Alten Testament eine höchst bedeutsame Reduktion der Offenbarungsmittel und gleichzeitig die Beseitigung eines störenden Unsicherheitsfaktors: wo Gott sich im Neuen Testament bekundet, da redet er nicht in mehrdeutigen Traumbildern, sondern verständlich und in Form von eindeutigen Weisungen.

So läßt sich in der Geschichte der christlichen Vision beobachten, daß sich das bald auftretende Mißtrauen gegen den echten Offenbarungscharakter der Vision, die Angst vor der Illusion, früher gegen den Traum als gegen die eigentliche Vision richtete. Hierbei mag ein Doppeltes mitgesprochen haben: einmal, daß die Praxis des divinatorischen Traumes und der Traumdeuterei ja mit dem antiken Kult- und Orakelwesen aufs engste verbunden war, und weiter, daß diese heidnische Traumdeutungs-Praxis auch neben der jungen christlichen Kirche und ihrer sich immer mehr ausbreitenden Mission weiter bestand und die Kirche ihrerseits größten Wert darauf legte, sich von dieser heidnischen Praxis deutlich zu distanzieren.

Mindestens ebenso maßgeblich war aber die andere Tatsache. Die psychologische Selbstbeobachtung, die eine unvermeidliche Folge visionärer Erfahrung ist und die schon sehr früh den Visionär zu der Frage nötigte, ob er nicht am Ende das Opfer einer Illusion geworden sei, führte die Empfänger von Träumen – oder auch ihre Hörer in der Gemeinde – selber zu der Entdeckung, daß der Traum so stark in das unterbewußte Leben der Seele verflochten ist, daß ihm normalerweise der Charakter eines prophetischen oder Offenbarungstraumes nicht zugebilligt werden kann. Das heißt: in der beginnenden Selbstkritik der Vision und in der Betätigung jenes Charismas der »Unterscheidung der Geister« wird der Traum als erster ein Opfer der Kritik.

Erst in der Zeit der byzantinischen Reichskirche, zusammen mit anderen Zeichen einer Paganisierung des Christentums, kehrt dann der Traum mit Macht in die kirchliche Verkündigung zurück, und zwar mitsamt der antiken Traum-Mantik, die bei dieser Gelegenheit nur oberflächlich christianisiert wird. Der erste Verfasser eines christlichen Traumbuches ist ein Bischof, Synesios von Kyrene, Schüler der großen heidnischen Philosophin Hypatia von Alexandrien,

die im Jahr 415 von einem bildungsfeindlichen christlichen Mob erschlagen wurde. Der Zweck seines angeblich in einer einzigen Nacht – also seinerseits auf dem Weg einer göttlichen Inspiration! – entstandenen Traumbuches ist, die Traum-Mantik vor der Verachtung durch die Christen zu schützen, ja, sie für die Christen gebrauchsfähig zu machen. Um jedem einzelnen Leser für die persönliche Anwendung der von ihm gegebenen Traumdeutung eine Grundlage zu verschaffen, empfiehlt Synesios seinen Lesern, eigene Traum-Tagebücher oder Traum-Nachtbücher zu führen. Damit ist das Achten auf Träume wieder kirchlich legitimiert. In der Folgezeit werden Traumbücher mit Vorliebe biblischen Personen oder hohen Kirchenfürsten als Autoren zugeschrieben, so neben dem alttestamentlichen Joseph und Daniel dem Patriarchen Nikephoras (gest. 829), der als Verfasser eines christlichen Traumbuches genannt wird.

Im deutschen Mittelalter fängt die Entwicklung wieder von vorn an. Wie in den Schriften der christlichen Frühzeit im Mittelmeerraum stehen auch in der missionarischen Frühzeit Deutschlands Traumgesichte und Visionen noch nebeneinander. Im Leben der heiligen Lioba, das der Mönch Rudolf von Fulda erzählt hat, findet sich ein klassisches Traumgesicht mit anschließender Traumdeutung:

»Wie sich Lioba in einem Traumgesicht ihre künftige Bestimmung offenbarte.

Während sie durch solche Tugendübungen von Tag zu Tag mehr ihren Geist zur himmlischen Vollkommenheit emporbildete, sah sie eines Nachts im Traume etwas wie einen roten Faden aus ihrem Munde hängen. Wie sie ihn mit der Hand faßte und herausziehen wollte, wurde er immer länger, als ob er aus ihren Eingeweiden hervorkäme. Als aber der herausquellende Faden schon die ihn zusammenraffende Hand füllte und immer noch am Munde hing, wickelte sie ihn zu einem runden Knäuel auf. Wie sie sich noch damit fieberhaft bemühte, wachte sie durch das Angstgefühl auf und begann nun bei sich nachzudenken, was der Traum wohl bedeuten könne. Sie merkte nämlich, daß ihr nicht ohne Grund das Gesicht erschienen sei und darunter ein Geheimnis verborgen sein müsse.« Sie erhält dann nachträglich die Deutung des Traumes durch eine »Schwester von reifem Alter, von der man wußte, daß sie die Gabe der Weissagung hatte, weil schon oft etwas, das sie vorausgesagt hatte, eingetroffen war.« Die Deutung der Schwester lautet: »Der Faden, der durch ihren Mund aus ihrem Innern hervorging, ist die Lehre der Weisheit, die durch ihre Stimme aus ihrem Herzen erquillt. Daß er aber ihre Hand füllte, bedeutet, daß sie alles, was sie mit dem Munde lehrt, durch ihre Werke zur Wahrheit macht. Der Knäuel ferner, zu dem sie den Faden aufwickelte, bedeutet das Geheimnis des göttlichen Wortes, das durch ihren Mund und ihre Taten zu einem Ganzen gerundet wird. Durch dieses Zeichen offenbart Gott, daß Lioba durch Wort und Beispiel vielen nützen wird. Das wird aber fern von diesem Ort unter andern Völkern geschehen, zu denen sie ziehen wird.« Daß diese Deutung des Traumes richtig war, zeigt ihre weitere

Geschichte: ihre Berufung durch Bonifatius nach Hessen, und ihre Einsetzung als Äbtissin des Klosters in Bischofsheim.³

Dieses Traumgesicht hat die zukünftige kirchlich-missionarische Sendung der Lioba zum Inhalt; der persönliche und der kirchen- und missionsgeschichtliche Gehalt der Vision sind hier nicht zu trennen. Entsprechend den alttestamentlichen klassischen Traumgesichten, z. B. des Königs Pharao (1. Mos. 40 und 41), erfolgt die Deutung des Traumes nachträglich durch eine andere Person, in diesem Fall durch eine Schwester, von der ausdrücklich gesagt wird, daß sie »die Gabe der Weissagung hatte«, nach dem Wort des Pharao, der Joseph, den Deuter des Traumes, als einen Mann erkannte, »in dem der Geist Gottes ist« (1. Mos. 41, 38).

Eine gewisse leichte Abwertung des Traumes läßt sich indes bereits bei Ansgar, dem Apostel des Nordens, feststellen, dessen missionarische Tätigkeit durch zahlreiche Visionen dirigiert war. Der größte Teil seiner Visionen sind Traumvisionen, aber von einer für Ansgar besonders wichtigen himmlischen Offenbarung, die er am Tage in wachem Zustand erlebte, betont sein Biograph Rimbert ausdrücklich, daß diese himmlische Offenbarung »deutlicher« als die früheren Traumgesichte gewesen sei.^{3a} Damit soll offensichtlich angedeutet werden, daß einer solchen in wachem Zustand empfangenen Ekstase eine höhere Bedeutung zukommt als dem Traum.

Eine noch deutlichere Abwertung findet die Traumvision bei Birgitta von Schweden. Dort warnt sie Christus in einer im vierten Buch ihrer »Revelationen« aufgezeichneten Vision vor Träumen, weil ihnen der Teufel als Vater und Erfinder der Lüge seine Falschheit beimischt. »Was erheben dich frohe Träume so hoch? Warum aber bedrücken dich traurige Träume so sehr? . . . Wie also nicht alle Träume anzunehmen sind, so sind auch nicht alle zu verachten, denn manchmal inspiriert auch Gott den Bösen Gutes und seine Ausgänge, auf daß sie wieder zu Verstand kommen von ihren Sünden. Manchmal inspiriert er auch den Guten Gutes in Träumen, damit sie weiter auf Gott hin fortschreiten. Wenn daher auch dir dann und wann solches widerfährt, so hänge nicht dein Herz daran, sondern wäge und prüfe es mit deinen weisen geistlichen Freunden, oder lasse es fahren und schließe es aus deinem Herzen aus, als hättest du es nicht geschaut, denn wer an solchem sich erfreut, der wird häufig getäuscht und verwirrt.«⁴ Die Traumvisionen werden also nicht grundsätzlich als Mittel einer göttlichen Offenbarung und Weisung ausgeschlossen, doch wird die ganze Traumsphäre stark abgewertet. Besondere Beachtung verdient die Empfehlung, die Beurteilung solcher Traumvisionen der Prüfung geistlicher Ratgeber zu überlassen. Noch radikaler ist der Rat, derartige Traumvisionen aus dem Herzen auszuschließen, »als hättest du es nie geschaut«. Die Kritik des Traumes nimmt in dem Maße zu, in dem die kritische Selbstbeobachtung der kirchlichen Visionäre angesichts der Häufung der Traumerscheinungen zu einer vertieften Selbstanalyse führt.

Bei einem Visionär wie Filippo Neri (1515–1595) hat sich die Abneigung gegen Träume bereits zur grundsätzlichen Ablehnung entwickelt. Bei ihm ist der Gedanke, daß sich Gott auch des Mittels des Traumes bedienen könnte, um einem Menschen Weisungen oder Erkenntnisse zukommen zu lassen, schon gänzlich abgeschrieben; die Beachtung von Träumen gilt ihm als schlechthin verwerflich und für einen Christen verdammenswert. »Matthias Maffei, ein Priester und Schüler unseres Heiligen, hatte nach einer schweren Krankheit, von der er auf außerordentliche Weise befreit wurde, in der nächsten Nacht einen scheinbar merkwürdigen Traum. Er fand sich an der Hand des Heiligen (Filippo) an den Rand der Hölle versetzt, wo ihn derselbe gegen die Anschläge des Teufels ermutigte. Dann ward er wieder in einen lieblichen Ort versetzt, wo ihn Scharen himmlischer Geister freundlich einluden, mit ihnen in den Himmel zu ziehen. – Als sich am Morgen Maffei zu Filippo begeben hatte, um bei ihm die heilige Beichte abzulegen, und hierüber noch kein Wort gesagt hatte, fragte ihn dieser, ob er Träumen Glauben beimesse. Nun erzählte Maffei, was er verflossene Nacht im Traume gesehen hatte. Der Heilige aber erwiderte sogleich mit strenger Miene: »Geh weiter! Wer auf den Himmel Anspruch macht, der muß ein guter Mann und ein frommer Christ sein und dort Träumereien keinen Glauben beimessen.«⁵ »Er wiederholte öfters, wer ohne Flügel fliegen wolle, den müsse man bei den Füßen zur Erde niederziehen, damit er nicht in die Schlingen des Teufels falle; und damit meinte er niemand anders als solche, die nach Gesichten, Träumen und dergleichen Verlangen tragen, darüber aber vergessen, daß wir immer mit frommer Demut auf dem Weg der Abtötung unserer eigenen Leidenschaften wandeln müssen.«⁶

Die Traumvisionen spielen nicht nur im Mittelalter, sondern auch in der Zeit der Reformation und der Gegenreformation in dem religiösen Bewußtsein der kirchlichen Kreise eine große Rolle. Bezeichnenderweise sind die Träume auch von den großen katholischen Dogmatikern niemals ganz abgewertet worden. Sowohl Thomas von Aquin wie Bonaventura haben zugegeben, daß Gott sich manchmal der Träume bediene, um den Menschen bestimmte Offenbarungen und Weisungen zukommen zu lassen. Aufs ganze gesehen, tritt aber doch die Traumvision hinter der eigentlichen ekstatischen Vision oder der Vision bei wachem Bewußtsein zurück. Es gibt zahlreiche Visionäre, die überhaupt keine Traumvision in ihren Aufzeichnungen vermerkt haben. Bei anderen finden sie sich nur selten und beiläufig.

Die einzige Traumvision, die sich in den umfangreichen Aufzeichnungen der visionären Erfahrungen Marinas von Escobar findet, nimmt insofern eine besondere Stellung ein, als sie zwar mit einem regelrechten Traumgesicht einsetzt, aber sich in einer echten Vision, die sich am folgenden Tag ereignet und inhaltlich an die Traumvision anknüpft, fortsetzt. »Ein anderes Mal träumte mir, als befände sich im Zimmer meines Hauses ein zwei- oder dreijähriges Kind. Kaum

hatte ich dasselbe erblickt, als ich in der Meinung, es sei Christus der Herr, hinzulief, es bei den Armen faßte, küßte und auf allerlei Weise liebte. Während dessen aber erkannte ich, daß dieses Kind Gott sei, was mich in eine solche Verwirrung versetzte, daß ich zu Boden fiel und mit dieser Bestürzung erwachte. Den andern Tag früh, als ich zur heiligen Kommunion hintrat und eben im Begriffe war, die heilige Hostie zu empfangen, kam es mir vor, als ob das vorige, nächtlicher Weile gesehene Kind meine Seele umfing, wodurch eine solche Begierde und eine so brennende Gottesliebe in mir erweckt wurde, daß ich davor gleichsam zerfloß.«⁷ Die Traumvision bringt hier die Einleitung, während die eigentliche Sinnenthüllung und Bestätigung des dort Geschauten erst in der ekstatischen Vision erfolgt, die sich darin als eine Offenbarungsform höheren Ranges erweist.

Marinas Beichtvater und Seelenführer De Ponte, der auch mit der Redaktion ihrer Visionsberichte beauftragt war, nimmt diese singuläre Erwähnung eines Traumes neben all den übrigen Visionen zum Anlaß, einige apologetische Erklärungen zu diesem Phänomen zu liefern, um etwaige Einwände gegen die Orthodoxie seines Beichtkinds abzuwehren: »Die Erscheinungen im Schlafe sind nach der Lehre des heiligen Thomas zwar nicht so vollkommen wie diejenigen, die im wachen Zustand stattfinden, sind aber sehr geeignet für Anfänger, damit diese einsehen, daß sie die Zuteilung solcher göttlicher Geheimnisse nicht mit ihrem Fleiße sich verdient hätten.«⁸

Für die tiefe religiöse Erregung, die Deutschland während der furchtbaren Auseinandersetzungen des dreißigjährigen Krieges ergriff, ist bezeichnend, daß bei den verschiedenen Visionären dieser Epoche die Traumvisionen neben der ekstatischen Vision wieder eine größere Rolle spielt. Vor allem bei Christina Poniatovia finden sich zahlreiche Traumvisionen. Aber auch Christina ist sich des Unterschiedes ihrer visionären Erfahrung und ihrer Träume deutlich bewußt und bemerkt regelmäßig in ihren Aufzeichnungen, wenn es sich um eine Traumvision handelt. So berichtet sie zum Beispiel von ihrer 5. Vision vom 29. November 1627, wie sie um die Mittagszeit geschwächt von ihrem strengen Fasten in Schlaf fiel. Im Traum sieht sie die Gestalt des »Alten der Tage« (Dan. 7, 9) erscheinen, der auch in ihren Visionen als ihr Führer und Dolmetscher der geschauten Bilder auftritt und zu ihr sagt: »Fürchte dich nicht, ich bin der, der ich war und der ich bin und der ich sein werde in Ewigkeit.« Auf die Frage nach seinem Namen antwortet er: »Mein Name ist Ewigkeit«. Sie bittet ihn, ihr dieses so zu erklären, daß sie es verstehen kann und erhält die Antwort: »Dir genüge es jetzt zu wissen, wer jener himmlische Lehrer, der König der Herrlichkeit, ist und ihn gesehen zu haben. Glaube nämlich: wer ihn sieht, der sieht auch den Zweiten und den Dritten und so Einen. Sei guten Muts und stärke dich mit Speis und Trank und vergiß nicht, was du gesehen und gehört hast.«⁹

In einer neuen Traumvision vom 3. Dezember erhält sie um vier Uhr die Bot-

schaft desselben »Alten«: »Rüste dich und sei bereit, denn ich werde dich rufen und dir vieles zeigen, was dir und allen Gerechten zum Trost sein wird. Wiederum sage ich: Sei bereit und harre aus im Gebet.«¹⁰

Aber auch bei Christina Poniatovia findet sich neben der verhältnismäßig seltenen reinen Traumvision der Übergang aus der Traumvision in die ekstatische Vision, wobei die Traumvision wiederum als die vorbereitende, einleitende Stufe der visionären Erfahrung – »geeignet für Anfänger« – verstanden wird. Dies ist zum Beispiel bei ihrer 8. Vision der Fall, wo ihr wiederum der »Alte« im Traum erscheint und sagt: »Liebst du mich über alles, aus ganzer Seele und aus ganzem Gemüt und aus allen deinen Kräften?« Sie antwortet: »Herr, du weißt es.« (Joh. 4, 15) Darauf spricht er zu ihr: »Harre aus im Guten bis zum Ende und du wirst zum Mahle des Lammes geladen werden.« Diese Worte erregen in ihr eine solche Freude, daß ihr das Herz zu »zerspringen« beginnt und sie aus dem Schlafe aufwacht. Anschließend wird sie entrafft und sieht aufs neue in der Ferne den »Alten«, der sie zu sich ruft. Sie antwortet: »Ich kann nicht.« Er: »Warum kannst du nicht?« Sie: »Wegen des ungeheuren Gewässers, das zwischen uns liegt.« Er: »Komm trotzdem!« Sie versucht das Wasser zu überschreiten, geht aber unter und beginnt um Hilfe zu rufen. Der Alte eilt herbei und zieht sie heraus mit den Worten: »Ich hörte dich rufen. Selig sind die, die im Guten erfunden werden, denn sie werden im Himmel mit unaussprechlicher Herrlichkeit geziert werden, die in Ewigkeit nicht von ihnen genommen wird.« Darauf verschwindet er, und sie kehrt um zehn Uhr vormittags wieder zu sich selbst zurück.¹¹

Was hier vorliegt, ist das charakteristische Insuffizienz Erlebnis des Visionärs. Christina fühlt sich aufgerufen, den drohenden Abgrund zwischen der irdischen und der geistigen Welt zu überschreiten, und fühlt sich von diesem Abgrund verschlungen, wird aber von drüben her gerettet. Das Rettungserlebnis erfolgt indes in der ekstatischen Vision, nicht in der vorbereitenden Traumvision.

Während die genannten Traumvisionen das persönliche Schicksal und den prophetischen Auftrag des träumenden Visionärs zum Gegenstand haben, ist eine politische Traumvision Christina Poniatovias berühmt geworden, weil sie das große kirchen- und staatspolitische Ereignis des Jahres zum Gegenstand hatte, die Ermordung Wallensteins, des Anführers der katholischen Truppen. Nachdem der Fürst Wallenstein schon vorher wiederholt Gegenstand ihrer visionären Offenbarungen und Weisungen war, sieht sie ihn in einem Traum vom 11. Dezember 1628 in einem blutbedeckten Mantel auf dem Feld spazieren gehen und dann auf einer Leiter zum Himmel aufsteigen; aber die Leiter bricht zusammen, und er stürzt ab, so daß die ganze Erde erzittert. Er liegt auf dem Rücken ausgestreckt und stößt aus seinem Munde eine abscheuliche Flamme aus. Vom Himmel aber fällt auf ihn ein Regen von Asche herunter, vermischt mit Funken. Seine Brust zerbricht, und aus seinem Herzen fließen unter furchtbarem Röcheln Pech, Gift und Blut und sonstige Scheußlichkeiten heraus. Dann fliegt

aus dem Himmel eine Lanze herab, durchbohrt ihm das Herz und tötet ihn; unter Qualm verschwindet die ganze Erscheinung. Ein Engel aber sagt zu ihr: »Das ist der Tag, von dem dir Gott gesprochen hat, daß er jenem Gottlosen zum Ende gesetzt sei ...!«¹² »Wir warteten also«, fährt der Berichterstatte fort, »was mit Wallenstein geschehen werde, bis an jenem 25. Februar 1643 der vorher bestimmte Tag eintraf, an dem er durch seinen Verrat am Kaiser selber in die Grube fiel, die er ihnen bereitet hatte und in Eger ermordet, von einer Lanze durchbohrt und gotteslästerliche Worte ausstoßend seine gottlose Seele aushauchte.«¹³

Wie in der katholischen Visionsliteratur, so macht sich auch in der protestantischen die Traumvision nur zögernd bemerkbar. Auch bei Tennhardt finden sich in seinen Aufzeichnungen seiner Gesichte einige Traumgesichte, die hier indes nicht angeführt werden sollen. Aber auch Tennhardt hält es für nötig, seine Träume zu entschuldigen und sie gegen den traditionellen Einwand zu verteidigen, sie könnten dämonischen Ursprungs sein. »Es könnten nun diese und dergleichen Träume sehr wohl Teuffelische seyn, mich dadurch zu versuchen und mir beyzubringen, daß ich keine Sorge mehr um meine Seligkeit tragen sollte, und fein sicher nach meinen Lüsten hinleben, daß weiß ich nun nicht, GOTT weiß es, genug, daß geschrieben steht: ›Schaffet mit Forcht und Zittern eure Seligkeit (Phil. 2, 12)‹, ›Wachet, denn ihr wisset nicht, wenn der Herr kommt (Matth. 24, 42)‹, ›Selig sind, die da wachen (Luk. 12, 37)‹. – Träume sind Fäume, sind auch eine vergängliche Freude; doch sind sie nicht alle zu verwerffen, sonderlich die zur Liebe Gottes und des Nächsten antreiben und zur Besserung des Lebens dienen; wiewohl diese erzählten nicht scheinen dergleichen zu seyn, und hätten sehr wohl können ausgelassen werden; doch frage ich in soweit nichts darnach; ob ich schon vor einen Träumer und Phantasten vor der Welt möchte angesehen oder deswegen gerichtet werden, will ich solches in dieser Zeit gerne leyden und vor meine Beleidiger bitten und sagen: ›Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.« (Luk. 23, 34)¹⁴

In der neueren Kirchengeschichte ist indes ein großer Heiliger aufgetreten, dessen ganzes Leben von Traumvisionen begleitet war, gegen die auch die moderne katholische kirchliche Kritik keinen Einspruch zu erheben wagte – Don Bosco. Allerdings ist gerade diese Seite des religiösen Lebens dieser verehrungswürdigen Gestalt von der modernen Forschung in der wissenschaftlichen Literatur so gut wie vollständig verschwiegen worden. Selbst in dem Werk über Don Bosco, das anlässlich des hundertjährigen Jubiläums seiner Geburt von Professor L. Habrich »seinen Freunden deutscher Zunge, besonders Erziehern und Lehrern« 1915 veröffentlicht wurde, fehlt jede Andeutung dieser traumvisionären Hintergründe seiner sozialetischen und pädagogischen Tätigkeit.

Don Bosco selbst hat die wichtigsten seiner Träume, die sich auf seinen speziellen Beruf und auf die Gründung seines Erziehungswerkes beziehen, auf

Befehl von Papst Pius IX. im Jahr 1867 aufgezeichnet und wohl versiegelt bei seinen Papieren hinterlegt. Mut, der Verfasser seiner Biographie, bringt Auszüge daraus in wörtlicher Übersetzung. Einige dieser Traumvisionen seien hier berichtet. Sie zeigen, wie aussichtslos es im Grunde ist, persönliche, liturgische und politische Visionen voneinander zu unterscheiden; bei Don Bosco bilden die Träume eine kontinuierliche Kette, die sein ganzes Lebenswerk aufhellen: seine Berufung zum Priester, die Berufung zu seinem besonderen Werk der Jugendfürsorge, das Wachstum dieses Werkes über die ganze Welt hin und dessen Rettung vor immer neuen Bedrohungen durch kirchliche und politische Ereignisse. Die Einordnung der einzelnen Traumvisionen in einen großen heilsgeschichtlichen Zusammenhang tritt hier in diesem einzigartigen Falle, in dem der Nachwelt eine Aufzeichnung von vielen, über ein ganzes Leben sich erstreckenden Traumvisionen vorliegt, besonders deutlich hervor.

Das Auftreten von Traumvisionen in allen entscheidenden Situationen seines Lebens hängt bei Don Bosco offenbar mit einer stark träumerischen Veranlagung seines Wesens zusammen. Schon von Kindheit an war ihm eine besondere Gabe der Hellsichtigkeit im Traum zu eigen. Auf dem Gymnasium und im Priesterseminar hatte man ihm den Spitznamen »der Träumer« beigelegt. Von dem Schüler Giovanni Bosco wird berichtet, daß er zweimal die Schulaufgaben, die der Klassenlehrer am nächsten Tage zu diktieren beabsichtigte, in der Nacht vorher träumte und sie früh morgens so genau nachschrieb, daß der Lehrer selbst seinen Augen nicht traute. Diese Geschichte mag verdächtig erscheinen, da Schulknaben auch andere Wege als den somnambulen kennen, um sich den Text der morgigen Klassenarbeit zu verschaffen, doch kommen Fälle von Hellsicht auch sonst bei Schülern vor: Horkel berichtet in seiner Sammlung parapsychischer Phänomene einen Fall, für den ihm alle Unterlagen vorliegen: »H. H. in E. sollte mit seinen Kameraden der Oberklasse des Gymnasiums eine ungewöhnlich schwierige physikalische Schularbeit bewältigen. Keinem gelang die Lösung. H. betete um eine Erleuchtung. Kurz darauf sah er »wie mit leuchtender Schrift« die Lösung auf der Tafel stehen. Von der Lösung aus, die er niederschrieb, gelang ihm die ganze Ausarbeitung. Beim späteren Durchsprechen der Aufgabe fragte der Professor, wie H. als einziger die Lösung gefunden habe. »Ich habe gebetet«, bekannte er. »Ei, ei, Sie stehen wohl mit Geistern in Verbindung?!« antwortete der Professor . . .«¹⁵

Sowohl die Berufswahl Don Boscos wie die Hinwendung zu seiner besonderen Sendung, der Fürsorge für verwahrloste Kinder des Proletarierviertels von Turin, sind durch Traumvisionen bestimmt und gelenkt. Die ungewöhnliche Seltenheit des Phänomens einer kontinuierlichen Reihe von Traumvisionen, die der Empfänger selber aufgezeichnet hat, ist wohl ein Anlaß, wenigstens einige Traumvisionen Don Boscos in ihrem historischen Zusammenhang zu bringen, obwohl sie ganz verschiedene Typen traumvisionärer Erfahrung darstellen.

Es handelt sich um vier Visionen, die jeweils entscheidende Augenblicke während der Gründung seines großen Werkes, des Oratoriums, betreffen. Diese von Don Bosco geschaffene Stiftung zur Erziehung verwahrloster Kinder wurde zum Ausgangspunkt einer weltweiten pädagogischen Tätigkeit und zum Modell von Hunderten ähnlicher Gründungen.

Zum Zeitpunkt der Gründung des Oratoriums in Turin-Valdocco im Jahre 1844 hatte Don Bosco folgende Traumvision: »Ich erblickte mich inmitten einer Menge von Wölfen, Ziegen und Böcken, Rindern, Schafen, Hunden und Vögeln. Sie machten einen Höllenlärm, so daß den Mutigsten hätte Angst befallen können. Ich wollte davonlaufen, doch eine als Hirtenmädchen fein gekleidete junge Dame winkte mir, dieser sonderbaren Herde zu folgen, während sie selber voranging. Wir schweiften planlos hin und her. Dreimal hielten wir inne, und bei jedem Halt verwandelte sich ein Teil jener Tiere in Lämmer, deren Zahl mehr und mehr zunahm. Nach einem langen Marsch hielten wir auf einer Wiese, wo denn alle Tiere miteinander weideten, ohne daß eins das andere zu beißen versucht hätte. Ich war müde und wollte mich an einem Wege niedersetzen. Das Hirtenmädchen jedoch forderte mich auf, mit ihm weiter zu schreiten. Es dauerte nicht lange, da befanden wir uns in einem großen Hof mit einer Säulenhalle, an deren Ende eine Kirche stand. Hier fiel mir auf, daß wohl vier Fünftel jener Tiere Lämmer geworden waren. Ihre Zahl war jetzt ungemein groß. In diesem Augenblick kamen auch noch andere Hirten zu uns; ihre Anzahl wuchs, und sie hüteten die andern. Als ihrer sehr viele geworden waren, gingen sie auseinander, um noch weitere fremdartige Tiere zu sammeln und in verschiedene Schafställe zu führen.«

»Ich wollte fortgehen, denn es schien mir Zeit für die heilige Messe zu sein, doch die Hirtin sprach zu mir: »Schau gen Süden!« Da sah ich ein Feld, auf dem Hirse, Kartoffeln, Kohl, Rüben, Salat und sonstiges Gemüse wuchsen. »Nun schau noch einmal«, sagte sie. Nun erblickte ich eine hohe mächtige Kirche. Ein Orchester – Instrumental- und Vokalmusik – forderte mich auf, ein Hochamt zu singen. Im Innern der Kirche war ein weißes Spruchband, auf dem man die Worte las: »Hier ist mein Haus, von dem mein Ruhm ausgeht«. Ich wollte im Traum die Hirtin fragen, was denn das Wandern, das Feld, die eine und die andere Kirche bedeuten sollten. »Du wirst alles verstehen«, versetzte sie, »wenn Du mit leiblichen Augen vor Dir siehst, was Du heute im Geiste schaust«. Nun glaubte ich zu wachen und sagte: »Ich sehe klar, ich sehe mit den körperlichen Augen, ich weiß, wo ich bin und was ich tue . . .« Da läutete es zum Angelus in der Kirche zum heiligen Franz von Assisi und ich erwachte. Dieser Traum hat mich die ganze Nacht beschäftigt. Es gab da noch eine Menge von einzelnen Umständen, von denen ich damals fast nichts begriff, weil ich ihnen eben kein Gewicht beimessen wollte, die ich aber allmählich verstehen lernte, so wie der Lauf der Dinge sie in die Wirklichkeit übertrug. Geraume Zeit später diente mir

dieser Traum in Verbindung mit einem andern als Programm zu meinen Überlegungen im Asyl.«¹⁶

Die Vision hat die Überwindung der Anfangsschwierigkeiten seiner Gründung zum Gegenstand: zunächst das Erschrecken vor dem Lärm der vielen Tiere, unter denen sich viele wilde und aggressive Tiere befinden – vor der großen Zahl der Kinder, die aus den entsetzlichsten Sozial- und Familienverhältnissen kommen und mit allen Mängeln einer fehlenden oder mißratenen Erziehung behaftet sind; das Erlebnis der wunderbaren Verwandlung der unbändigen »Tiere« in »Lämmer« durch die als »Hirtin« verkleidete »feine Dame«, die Gestalt, unter der ihm von Kindheit an die Gottesmutter in seinen Traumvisionen erschien und weiterhin erscheinen sollte; der unerwartete Erfolg seiner Erziehungsbemühungen an der wilden Horde seiner Knaben, ein Erfolg, den er auf die Hilfe der Gottesmutter zurückführt; dann das unverhoffte Auftreten von Helfern, die an seinem Werk mitarbeiten und zu seiner Ausbreitung beitragen; schließlich die Traumerscheinung der großen Kirche, die den geistlichen Mittelpunkt seines zukünftigen Werkes in Valdocco bilden sollte.

Besonders bedeutsam ist die Schilderung des Durchschreitens verschiedener Bewußtseinszustände während des Ablaufs der Traumvision. Zunächst ist das Bewußtsein des Träumens dominierend. Don Bosco weiß, daß er träumt. Er bemüht sich, auch im Traum die Bedeutung des Traumgesichtes zu erfahren und fragt im Traum die »Hirtin« nach dem Sinn der geschauten Bilder. Die Hirtin verweigert ihm aber die Deutung, verweist ihn vielmehr darauf, er werde die Bedeutung des Traumgesichtes verstehen, wenn er dessen Erfüllung mit leiblichen Augen sehen werde. Don Bosco träumt nun, und glaubt, die im Traum geschaute Kirche im – vermeintlich – wachen Zustand bereits mit leiblichen Augen zu sehen, als sei die Traumvision schon jetzt erfüllt. Da läutet es in der Kapelle neben seinem Schlafraum zum Angelus, und jetzt erwacht er wirklich. Die Traumvision, die im Traum selbst schon eine Stufe der Verdeutlichung gebracht hat, prägt sich ihm so deutlich ein, daß sie nicht nur als Trost angesichts der bestehenden Anfangsschwierigkeiten der Oratoriumsgründung wirkt, sondern auch als Anhaltspunkt für die Planung der zukünftigen Tätigkeit. Selbst die Kirche wird später so gebaut, wie er sie im Traum gesehen hat; die Traumvision wird in Ziegelsteinen und Mörtel realisiert – als Kirche zu Ehren des heiligen Franz von Sales in Valdocco, die am 20. Februar 1852 geweiht wurde.

Besondere Beachtung verdient auch die Traumwiese, auf der alle »Tiere« friedlich miteinander weiden. Diese Wiese gab es ein Jahr später wirklich. Als Don Bosco nach der Gründung des Oratoriums von der Marchesa di Barolo, die ihm und seiner Kinderschar Unterkunft in ihrem Haus gewährt hatte, bald auf die Straße gesetzt wurde, mietete er, da ihn niemand mit seinen lästigen Kindern aufnehmen wollte, eine Wiese, auf der er den Tag mit ihnen verbrachte. Schließlich wurde ihm auch die Wiese gekündigt. Am letzten Tag vor der Kün-

digung warf sich Don Bosco auf den Boden der Wiese und flehte Gott um Erbarmen für seine Kinder an. Da wurde ihm von einem Mann der große Schuppen angeboten, der, im Stadtteil Valdocco von Turin gelegen, fortan die Heimat Don Boscos und des Oratoriums bleiben sollte.

Eine andere Traumvision wurde Don Bosco im Zusammenhang mit der eben erwähnten schweren Krise zuteil, die durch die Marchesa di Barolo hervorgerufen wurde und die zu seiner Ausquartierung aus deren Haus führte. »Ich befand mich auf einer ausgedehnten Ebene, auf der eine fast unübersehbare Schar Buben umherliefen. Einige fluchten, andere zankten untereinander. Hier wurde gestohlen, und dort gegen gute Sitten verstoßen. Eine Wolke von Steinen, von den Streitenden geschleudert, flog durch die Luft. Es waren von ihren Eltern verlassene, verwahrloste Knaben. Ich wollte fortgehen, da redete mich eine Dame an: »Geh zu diesen Knaben da und arbeite!« Ich ging hin, aber was sollte ich tun? Da war kein Plätzchen, auf das man sich hätte zurückziehen können. Gerne hätte ich Gutes gewirkt. Abseits standen allerlei Leute, die mir ganz gut hätten helfen können, aber sie schauten müßig zu; keiner gab mir recht, und keiner half mir. Da wandte ich mich wieder zu der Dame, und sie sprach: »Da ist der Ort!« – »Aber das ist doch nur eine Wiese!« Sie entgegnete: »Mein Sohn und die Apostel hatten nicht einen Fuß breit Erde, um ihr Haupt darauf zu legen.« Da fing ich denn an, auf dieser Wiese zu arbeiten, zu ermahnen, zu predigen, und Beichte zu hören. Aber ich sah, daß der größte Teil meiner Mühe verloren wäre, wenn da nicht eine Umzäunung wäre mit einem Lokal, worin man einige dieser von den Eltern verlassenen und aus der Gesellschaft ausgestoßenen Kinder vereinigen könnte. Nun führte mich die Dame etwas weiter gen Norden und sagte: »Schau hin!« Ich erblickte eine kleine niedere Kirche und einen kleinen Hof und viele Jünglinge. Wiederum begann ich meine Arbeit. Aber die Räumlichkeiten wurden zu eng, und abermals ließ sie mich eine andere, weit größere Kirche mit einem Haus daneben sehen. Dann führte sie mich noch etwas mehr abseits auf ein bestelltes Feld ungefähr der zweiten Kirche gegenüber und sagte: »An dieser Stätte, wo die glorreichen Märtyrer von Turin Adventor, Oktavius und Solutor ihr Blut vergossen haben... will ich, daß Gott auf ganz vorzügliche Weise verehrt werde. Dabei erhob sie den einen Fuß und setzte ihn genau auf die betreffende Stelle. Ich wollte ein Zeichen anbringen, um mich später orientieren zu können, aber auf dem ganzen Plan fand ich weder Pfahl noch Stein... Dennoch habe ich die Stelle gut behalten. Sie entspricht genau dem äußeren Winkel der Kapelle zu der heiligen Märtyrerin (früher St. Anna-Kapelle) bei der Mariä Hilf-Basilica.«

»Auf einmal sah ich mich von einem ungeheuren, immer zunehmenden Schwarm von Knaben umgeben, aber wenn ich die Dame anschaute, dann wuchsen auch die Mittel und die Örtlichkeiten, und es entstand dann eine gewaltige Kirche genau dort, wo sie mir die Stätte des Martyriums jener Krieger

aus der thebaischen Legion kundgetan hatte. Rings umher standen noch allerlei Gebäude und in der Mitte ein schönes Denkmal. Unterdessen bekam ich – immer noch im Traum – Priester zu Gehilfen, die eine Zeitlang mitarbeiteten und dann wegliefen. Mit großer Mühe zog ich mir einige andere heran. Doch auch diese gingen und ließen mich allein. Da kehrte ich mich aufs neue zu der Dame, und sie sprach: »Willst Du wissen, wie Du es anzustellen hast, daß Dir keiner mehr fortgeht? Nimm dieses Band, und binde es ihnen auf die Stirn!« Ich nahm das weiße Band aus ihrer Hand, auf dem geschrieben stand: »Gehorsam!« Da versuchte ich zu tun, wie mich die Herrin geheißt hatte, und ich hatte einen auffallenden Erfolg...«¹⁷

Wieder enthüllt die Traumvision die Zukunft seines Werkes. Zunächst erscheint wieder die Wiese – ein in der Tat ungewöhnlicher Aufenthaltsort für einen aus seinem Heim verjagten Stifter eines Erziehungsinstituts, ungewöhnlich auch klimatisch für das nicht gerade regenarme Piemont – aber die Zuweisung an diesen ungewöhnlichen Ort durch die »Dame«, die himmlische Sprecherin der Traumvision, gibt ihm den Mut, das scheinbar Widersinnige zu tun und im Gehorsam gegen Gott sein Werk in völliger Entblößung von allen äußeren Hilfsmitteln auf dem nackten Boden der Wiese fortzusetzen. Der Mut wird durch die Enthüllung der weiteren Zukunft gestärkt: der zukünftige Standort der bereits im vorher erwähnten Traum gezeigten Kirche wird durch den Fuß der »Dame« genau bezeichnet: Don Bosco findet dann den im Traum gezeigten Ort in Valdocco genauso in Wirklichkeit wieder. Hierbei wiederholt sich ein altkirchliches Motiv, das ein Thema auch zahlreicher mittelalterlicher Visionen bildet, die zur Gründung von Kirchen führen: der Traum enthält einen wunderbaren Hinweis auf den bisher unbekanntem Begräbnisort von Märtyrern, hier von drei Mitgliedern der thebaischen Legion, die in einer anderen Traumvision in Begleitung der »Dame« selber in Uniform auftreten.

Eine dritte Traumvision, die im Jahr 1847 stattfand, von Don Bosco aber erst im Jahr 1864 erzählt wird, hat die Zukunft des Oratoriums nach der Gründung der Niederlassung in Valdocco im Jahr 1846 und seine weitere Ausbreitung zum Thema: »Als ich eines Tages im Jahr 1847 viel über die Art und Weise, für das Wohl der Jugend zu sorgen, nachgedacht hatte, erschien mir die Himmelskönigin und führte mich in einen entzückenden Garten. Dort befand sich ein ländlicher, wundervoller Säulengang. Schlingpflanzen mit reichem Blattwerk und köstlichen Blüten umrankten die Pfeiler und bekleideten von beiden Seiten her ein anmutiges Gitter, das sich über dem Haupte wölbte. Diese Halle mündete in einen schönen, schier endlosen Laubengang, der von prächtig blühenden Rosen gebildet war. Auch der Boden war ganz mit Rosen besät. Die allerseligste Jungfrau sprach zu mir: »Ziehe die Schuhe aus!« Nachdem ich dies getan, fuhr sie fort: »Geh durch diesen Laubengang, es ist die Straße, die du zu durchwandern hast.« Ich freute mich, die Schuhe abgelegt zu haben, denn es würde mir leid getan

haben, die Rosen zu zertreten. Bald aber fühlte ich, daß an den Rosen spitze Dornen saßen, und meine Füße fingen an zu bluten. Nach wenigen Schritten mußte ich denn auch Halt machen und umkehren. »Hier braucht man Schuhe, versetzte ich. Ich zog also die Schuhe wieder an und begab mich nochmals auf den Weg, gefolgt von einigen Gefährten, die eben jetzt herbeigekommen waren und baten, ich möge sie mitnehmen.«

»Ich hielt mich gerade unter dem Laubengang, der unglaublich breit schien. Aber im Fortschreiten wurde er immer enger und niedriger. Viele Zweige senkten sich herab und hoben sich wie Greifarme wieder in die Höhe; andere hingen auch senkrecht herab. Rosenzweige streckten sich auch horizontal nach allen Seiten, andere wiederum bildeten ein vielfaches Gehege und nahmen fast die ganze Breite des Weges ein, andere schlängelten sich über den Boden hin. Nichts als Rosen erblickte ich rings um mich her. Die Füße schmerzten mich empfindlich, und bisweilen hielt ich inne, griff hin und wieder in die Rosen und spürte, daß tiefer in den Büschen noch schärfere Dornen lauerten. Ich schritt aber fürbaß. Meine Beine verwickelten sich in die am Boden wachsenden Zweige, und als ich einige zur Seite räumen wollte, fingen nicht nur meine Hände, sondern mein ganzer Körper an zu bluten. Auch in den herabhängenden Rosen gab es Dornen, die meinen Kopf verwundeten. Von der allerseligsten Jungfrau ermutigt, setzte ich jedoch entschlossen meinen Weg fort. Es kamen einige überaus schmerzliche Stiche, bei denen mir schier der Atem vergehen wollte.«

»Die vielen aber, die mich durch den Laubengang wandeln sahen, sprachen zu einander: »Seht doch nur, wie Don Bosco auf Rosen wandelt. Ruhig schreitet er voran: alles glückt ihm.« Von den Dornen, die meine armen Glieder zerrissen, sahen sie nichts. Viele Kleriker, Priester und Laien hatten sich auf meine Aufforderung, angelockt durch die herrlichen Blüten, mit angeschlossen. Aber als sie nun von allen Seiten die stechenden Dornen zu verkosten bekamen, riefen sie ärgerlich: »Wir sind angeführt.« Ich gab zur Antwort: »Wer lieblich auf Rosenpfaden wandeln will, möge zurückbleiben; die andern mögen folgen.« Da wandte sich eine große Zahl um. Nachdem ich eine Weile weiter gegangen war, kehrte ich den Blick rückwärts. Ach! ein großer Teil war schon verschwunden, und die übrigen ertfernten sich raschen Schrittes. Da kehrte auch ich um und begann zu rufen, doch keiner hörte auf mich. Ich begann bitterlich zu weinen und klagte: »Soll ich denn diesen mühseligen Weg ganz allein zurücklegen?«

»Doch der Trost kam bald. Ein ganzer Schwarm von Priestern, Klerikern und Weltleuten kam auf mich zugelaufen, und sie sprachen: »Da sind wir. Wir gehören Dir und sind bereit, Dir zu folgen.« So ging ich denn abermals voran. Nur wenige verloren den Mut und blieben zurück, die meisten gelangten mit mir ans Ziel. Nachdem wir den ganzen Laubengang durchwandelt hatten, kamen wir in einen andern schöneren Garten, wo meine wenigen Nachfolger ganz abgemagert, voll blutiger Schrammen mich umringten. Da erhob sich eine frische

Brise, und alle wurden wieder gesund. Nochmals erhob sich der Wind, und wie durch Zauberschlag sah ich mich von einer ungeheuren Zahl junger Leute und Kleriker umgeben, und von Gehilfen aus dem Laien- und sogar aus dem Priesterstande, die sich im Verein mit mir daran gaben, diese Jugend zu leiten. Die Züge einiger waren mir bekannt; die meisten aber kannte ich noch nicht.«

»Inzwischen gelangten wir zu einer Anhöhe im Garten, und vor uns erhob sich ein Gebäude von überraschender Schönheit. Als wir die Schwelle überschritten, befanden wir uns in einem Saale, dessen Pracht die Herrlichkeit aller Königsschlösser weit überstrahlte. Er war ganz mit frischen dornenlosen Rosen bestreut, die einen köstlichen Duft aushauchten. Darauf fragte mich meine Führerin, die allerseligste Jungfrau: ›Verstehst du, was dies bedeutet, und das, was du zuvor erblickt hast?‹ ›Nein‹, erwiderte ich, ›erklären Sie es mir bitte‹. Darauf sprach sie zu mir: ›Wisse, daß der Weg durch Rosen und Dornen die Mühe bedeutet, die du dir um die Jugend zu geben hast; du mußt ihn mit den Schuhen der Selbstverleugnung wandeln. Die Dornen am Boden sinnbildlich die irdischen Neigungen, menschliche Vorliebe und Abneigung, die den Erzieher von seinem Ziele abwendig machen, ihn durchbohren und hemmen auf seinem Wege, seine Aufgabe stören und hindern, fortzuschreiten und Kronen für das ewige Leben zu erwerben. Die Rosen bedeuten die glühende Liebe, die dich und alle deine Gehilfen auszeichnen soll. Die andern Dornen deuten die Hindernisse, Unannehmlichkeiten und Leiden an, die euch treffen. Doch verliert den Mut nicht. Mit Liebe und Selbstverleugnung werdet ihr alles überwinden und zu den dornenlosen Rosen gelangen.‹ Hierauf erwachte ich . . .«¹⁸

Die Traumvision findet in einer Epoche intensiven Nachsinnens über die weitere Gestaltung der Arbeit des Oratoriums statt, nachdem dieses nun eine so glückliche Heimat in Valdocco gefunden hatte. Valdocco erscheint als ein Garten mit blühenden Rosenlauben, der Weg in die Zukunft ist mit Rosen besät. Don Bosco empfindet die Weisung der Gottesmutter, – die ihm jetzt nicht mehr in der Verkleidung der »Dame«, sondern in ihrer eigentlichen Gestalt als Himmelskönigin erscheint –, die Schuhe auszuziehen, als das himmlische Zugeständnis einer Marscherleichterung auf seinem bisher so mühseligen Weg in die Zukunft: auf zarten Rosenblättern geht er gerne barfuß. Aber er merkt zu seinem Schrecken, daß der Weg nicht leichter wird: in den Rosen lauern Dornen: die Ausbreitung seines Werkes stellt Don Bosco vor neue, noch größere Schwierigkeiten.

Die neugierige Mitwelt sieht nur den Erfolg seiner Gründung in Valdocco, die neuen Gebäude, die neue Kirche, die neuen Einrichtungen der Schule, sie sieht aber nicht die Wunden, die dem erfolgreichen Gründer die Weiterführung seines Werkes reißt. Seine Mitarbeiter, die sich ihm im Blick auf seine Erfolge anschlossen, fallen mehr und mehr von ihm ab, sobald auch sie die Schwierigkeiten des Werkes verspüren. Erst nach dem Abzug aller Lauen findet sich eine

Gruppe von Helfern, die entschlossen ist, die Sorgen, Nöte und Verfolgungen mit Don Bosco zu teilen. Der Weg durch die Dornenhecken mündet im himmlischen Garten, »auf der Höhe«, im himmlischen Saal, dessen Boden mit frischen, köstlich duftenden Rosen ohne Dornen bestreut ist: der Ausblick auf den himmlischen Rosengarten, in dem alle Leiden, Enttäuschungen und Heimsuchungen überwunden sind, schafft die Kraft, die dornigen Hecken des irdischen Pfades zu durchqueren.

Eine vierte Traumvision aus dem Jahr 1856 hat die weltweite Ausbreitung des Oratoriums zum Thema. »Im Laufe des Jahres 1856 wurde dem Seligen in etwas abweichender Form Auskunft über die Zukunft des Oratoriums gegeben. Er träumte, auf einem großen Platze zu stehen, auf dem sich ein sogenanntes Glücksrad befand. Es stand ein Mann daneben, der ihn aufforderte zuzuschauen. Dann ließ er das Rad einen Kreis beschreiben. ›Hast Du gesehen und gehört?‹ – ›Ja, das Rad ging rund und hat leise gebrummt. – Und weißt Du, was ein solcher Kreis bedeutet?‹ – ›Nein! – Es sind zehn Jahre Deines Oratoriums.‹ Darauf ließ der Mann das Rad noch viermal rund gehen, wobei sich jedesmal das Brummen verstärkte. Beim zweitenmal hörte man das Geräusch in Turin und ganz Piemont, beim drittenmal in Italien, beim viertenmal in Europa und beim fünftenmal in der ganzen Welt. Darauf gab der Mann noch die Erklärung: ›Im ersten Jahrzehnt beschränkt sich dein Oratorium auf die Stadt Turin, im zweiten breitet es sich über Piemont, im dritten über Italien und im vierten über ganz Europa aus. Endlich im fünften wird es in der ganzen Welt bekannt werden.‹«¹⁹

Der Bildinhalt dieser Vision ist ein Glücksrad auf einem italienischen Marktplatz, das beim Drehen einen Brummtton von sich gibt. Die einmalige Drehung des Glücksrades bedeutet nach der Auskunft des Traumdeuters, der hier im Traum selbst auftritt, 10 Jahre des Oratoriums, das tatsächlich zur Zeit des Traumes genau zehn Jahre alt ist; jede weitere Umdrehung bedeutet also weitere zehn Jahre. Einen typischen Traumcharakter hat die Audition, die die Traumvision begleitet: bei jeder neuen Umdrehung nimmt der Brummtton des Glücksrades zu und breitet sich in einem gewaltigen Anschwellen der Tonstärke über die ganze Welt aus. Don Bosco, der den Brummtton bei der ersten Umdrehung nur ganz leise hört, weiß, daß das Geräusch jetzt über Turin, jetzt über ganz Piemont, jetzt über ganz Italien, jetzt über ganz Europa ertönt und daß es bei der fünften Umdrehung über die ganze Welt erschallen wird. Auch die Jahrmarktsatmosphäre ist charakteristisch für Don Bosco, der selber gelegentlich zur Erheiterung seiner Kinder den närrischen Jahrmarktsonkel spielte und der Taschenspieler- und Zauberkunststücke erlernt hatte, um den Kindern durch diesen Jahrmarkts-Hokuspokus eine Freude zu machen.

Zuletzt sei eine Traumvision Don Boscos erwähnt, die die Voraussicht eines politischen Ereignisses, einer polizeilichen Haussuchung, zum Inhalt hat. Don

Bosco hatte gleich nach der Gründung seines Oratoriums die Aufmerksamkeit der piemontesischen Polizei erregt, deren Chef Cavour, der Vater des nachmaligen italienischen Ministers, bereits 1846 Ermittlungen anstellte, ob hier nicht ein staatsgefährliches Unternehmen vorliege. Bei der kirchenfeindlichen Einstellung der sardinischen und nachmaligen italienischen Regierung, die allenthalben die Klöster aufhob, hatte Don Bosco große Mühe, eine neue Genossenschaft zu gründen, die für den Fortbestand seiner Häuser und Stiftungen Sorge tragen sollte. Minister Ratazzi, der sehr für Don Bosco und sein Werk eingenommen war, hatte ihm selbst den Rat gegeben, eine Genossenschaft zu gründen, bei der jedes Mitglied Herr seines eigenen Vermögens bliebe, so daß die Genossenschaft dem Staat gegenüber als ein Verein freier Männer dastehe. Trotzdem war Don Bosco vielen politischen Verdächtigungen ausgesetzt und wurde bei den Turiner Behörden denunziert, die 1860 mehrere Haussuchungen bei ihm durchführen ließen. Kurz vor der ersten Haussuchung, in der Nacht vom 23. zum 24. Mai 1860, hatte Don Bosco folgenden Traum, von dem er später in einer Aufzeichnung über diese berichtet:

»Mir träumte, es sei eine Rote Straßenträuber in mein Zimmer eingedrungen, hätten sich meiner Person bemächtigt, in den Briefschaften herumgewühlt, alle Kasten durchsucht und alle Schriftstücke durcheinandergeworfen. Einer von ihnen schien mir wohl gesinnt zu sein und sprach zu mir: »Warum haben Sie denn nicht dies und jenes beiseite geschafft?« Beim Erwachen kam mir der Traum als ein bloßes Phantasiegebilde vor, das ich zur Kurzweil beim Frühstück erzählte. Trotzdem räumte ich nachher einige Privatbriefe beiseite, die zwar mit Politik nichts zu schaffen hatten, aber doch einige vertrauliche Wendungen enthielten, die übel hätten ausgelegt werden können. Und wirklich, die Haussuchung kam, aber nichts war vorhanden, was dem Verdacht, als unterhielte ich staatsgefährliche Verbindungen irgendwelcher Art, die mindeste Grundlage hätte bieten können.«²⁰

Dieser Bericht zeigt, daß Don Bosco selbst sehr wohl visionäre »große« Träume von gewöhnlichen Träumen zu unterscheiden pflegte: die gewöhnlichen Träume verstand er als Schöpfungen der menschlichen Phantasie, die Traumvisionen als himmlische Eingebungen. Die Eingebungen zeichnete er auf, verschwieg sie aber und erzählte sie, wenn überhaupt, dann erst in seinen späteren Jahren vertrauten Freunden. Die Phantasieträume dagegen konnte er, wie in diesem Fall, sofort zum Besten geben, wenn sie Anlaß zum Lachen boten. Da dem Traumbild selbst keine Deutung beigegeben war, hielt Don Bosco den Traum für ein Produkt seiner Traumphantasie. Den Traumüberfall von Straßenträubern als einen eindeutigen Hinweis auf eine polizeiliche Haussuchung zu interpretieren, lag wohl damals noch ferne. Immerhin nimmt Don Bosco den ihm im Traum von dem gutmütigen Räuber erteilten Ratschlag zum Anlaß, einige Papiere politischen Inhalts zu vernichten. Die Haussuchung einige Tage

später verlief daher ergebnislos. Ein richtiger Italiener achtet eben auch auf »gewöhnliche« Träume!

Die prophetischen Träume haben in der Kirchengeschichte eine große Rolle gespielt. Dies hängt mit der christlichen Auffassung von der Geschichte als Heilsgeschichte zusammen. Wenn die Geschichte wirklich Heilsgeschichte ist, die von Gott durch Visionen und Träume gelenkt wird, wenn Gott wirklich die nächsten Schritte seines heilsgeschichtlichen Wirkens jedesmal vorher auf diese geheimnisvolle Weise andeutet, dann muß nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart jedes kommende wichtige Ereignis durch Träume und Visionen angekündigt werden. Diese Logik ist auch umkehrbar. Die heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit eines kirchlichen Ereignisses wird dadurch bekundet, daß es vorher durch Visionen oder Träume angekündigt wird. Nicht nur in der Literatur der Heiligenlegenden, sondern auch in den mittelalterlichen Chroniken tritt diese heilsgeschichtliche Bedeutung der Träume deutlich hervor. Wo nun aber ein bedeutendes Ereignis stattfindet, ohne daß ein prophetischer Traum vorliegt, ist man diesem der christlichen Geschichtsauffassung entsprechenden Bedürfnis nach einer sichtbaren Korrelation zwischen Verheißung und Erfüllung dadurch nachgekommen, daß man wenigstens nachträglich prophetische Träume erfunden hat, die das entsprechende Ereignis vorhersagten – es ist der klassische Fall des »oraculum ex eventu«.

Diese nachträglich erfundenen »prophetischen« Träume sind leicht daran zu erkennen, daß sie zu genau sind – sie kennen schon alle Details der späteren geschichtlichen Vorkommnisse, sie stimmen zu exakt mit dem überein, was tatsächlich eintraf, sie lassen die schwebende Undeutlichkeit, Vieldeutigkeit und Allgemeinheit der echten prophetischen Träume vermissen. Die nachträglichen Erfinder solcher prophetischen Träume wollen ein Meisterwerk exakter Prophetie schaffen, sie wollen ihren Zeitgenossen die Glaubwürdigkeit ihrer Traumdokumente durch die verblüffende Übereinstimmung der Verheißung und Erfüllung in möglichst vielen Details beweisen, aber gerade dadurch verraten sie sich; nicht minder entlarven sie sich durch die Tendenz, die sie nachträglich durch ihre erfundenen Propheten dem inzwischen stattgefundenen Ereignis unterstellen und die den prophetischen Traum als oraculum ex eventu ehüllt.

Eines der kirchengeschichtlich bemerkenswertesten Dokumente dieser Art ist der Traum des Kurfürsten Friedrich III., des Weisen, den dieser am Tag vor dem Thesenanschlag Luthers in Wittenberg gehabt haben soll und in dem er die ganze Geschichte der durch Luther dadurch in Bewegung gesetzten Reformation der Kirche vorausschau²¹. Dieses Dokument tauchte erst im Zusammenhang mit dem 100jährigen Jubiläum des Thesenanschlages im Jahr 1617 auf, wurde in zahlreichen Auflagen mit einem beigefügten Kupferstich in ganz Deutschland vertrieben und hat auf die kirchenpolitischen Verhältnisse in der Zeit unmittelbar vor Ausbruch des dreißigjährigen Religionskrieges einen starken Einfluß

ausgeübt. Der Traumbericht ist ein Meisterwerk der Fälschung, da er seine Authentizität durch eine lückenlose Traditionsreihe bis auf Georg Spalatin, den Kanzler des sächsischen Kurfürsten, zurückzuführen vorgibt und sich als die wörtliche Wiedergabe eines Berichtes ausgibt, den Spalatin aus dem Munde seines Kurfürsten selbst empfangen habe. Auch der Aufbau des Gespräches beansprucht unmittelbare Geschichtlichkeit; solche Züge wie der, daß es nach dem Bericht des Kurfürsten »alle lieben Heiligen« sind, die »den Mönch« zu ihm schicken, der etwas auf die Tür der Schloßkirche in Wittenberg schreiben soll, sollen den Eindruck der Geschichtlichkeit vertiefen: der Kurfürst war wegen seiner Reliquiensammlung, deren Ausstellung am Allerheiligenfeste in der Schloßkirche ja für Luther den Anstoß zu dem Thesenanschlag geben sollte, allgemein bekannt.

»Im Jahre 1591 lebte zu Joachimstal Magister Bartholomäus Schönbach, ein Geistlicher, von Rochlitz gebürtig, der eine eigenhändige Handschrift des dasigen Superintendenten Antonius Musa besaß, in der Folgendes von Wort zu Wort enthalten war: Der ehrwürdige Herr Georg Spalatinus hat mir, Antonio Musae, glaubwürdig erzehlet einen Traum, welchen Herzog Friedrich, Kurfürst zu Sachsen, gehabt zu Schweidnitz, die Nacht zuvor, ehe Doktor Martin Luther seine erste Propositiones wider den Papst und beyde Johann Tetzels Predigten von der Röm. Gnade und Ablass zu Wittenberg öffentlich zu verteidigen hat abgeschlagen, welchen Traum auch seine Kurfürstlichen Gnaden hat aufgezeichnet, auch denselben ihren Herrn Bruder Herzog Hansen zu Sachsen, in Beyseyn des Kanzlers, referieret und gesaget hat: »Herr Bruder, Eurer Liebe muß ich erzählen, was mir diese Nacht geträumet hat, und möchte ich gern seine Bedeutung wissen, denn ich ihn so eigentlich und wohlgermerkt und mir so tief eingebildet, daß mich dünkt, ich könnte ihn nicht vergessen, wenn ich auch tausend Jahre leben sollte, weil er mir drei-Mal nacheinander vorkommen, doch immer verbessert.« . . . Als ich mich auff dem Abend zu Bette legte, ziemlich matt und müde, war ich bald über dem Gebet eingeschlaffen, und hatte bey dreieinhalb Stunden fein sanffte geruht. Als ich nun erwachte und ziemlich munter worden, lag ich und hatte allerley Gedanken biß nach zwölf Uhr: gedachte unter anderm, wie ich allen lieben Heiligen, und neben mir mein Hoffgesinde, zu Ehren bringen wollte, betete auch für die lieben Seelen im Fegfeuer und beschloß bei mir, ihnen auch zur Hülfe in ihrer Glut zu kommen, bat daher Gott um seine Gnade, daß er doch mich und meine Räte und Landschafft in rechter Wahrheit wolle leiten und zur Seligkeit helfen, auch alle bösen Buben, die unser Regiment sauer machen, nach seiner Allmacht wehren. Nach Mitternacht war ich wieder eingeschlafen auf solche Gedanken, da träumte mir, wie der Allmächtige Gott einen Mönch, eines feinen erbarn Angesichts zu mir schickte, der war S. Pauli des lieben Apostels natürlicher Sohn, der hatte bey sich zum Gefährten aus GOTTES Befehl alle lieben Heiligen, die sollten den Mönch vor mir Zeugnis geben, daß es kein Betrug mit ihm wäre, sondern es sey wahrhaftig ein gesandter

GOTTES, und ließ mir GOTT gebieten, ich sollte dem Mönch gestatten, daß er mir etwas an meine Schloßkapelle zu Wittenberg schreiben dürffte, es würde mich nicht gereuen.«

»Ich ließ ihn durch den Kanzler sagen: weil mich GOTT solches heißt, und er auch sein gewaltig Zeugniß hat, so möchte er schreiben, was ihm befohlen. Darauf fähet der Mönch an zu schreiben, und machte so grobe Schrift, daß ich sie bis hier zu Schweinitz erkennen kunte; er führte auch eine so lange Feder, daß sie auch bis gen Rom mit ihrem Hinterteil reichte, und einem Löwen, der zu Rom lag, mit dem Sturtz in ein Ohr stach, daß der Sturtz zum andern Ohr wieder herausging, und strackte sich die Feder ferner bis an der Pöpstlichen Heiligkeit dreyfacher Krone und stieß so hart daran, daß sie begunte zu wackeln und wollte ihrer Heiligkeit vom Haupte fallen.«

»Wie sie nun also im Fall ist, deucht mich, ich und E. L. stunden nicht weit davon, strackte auch meine Hand aus, und wolte sie helfen halten: in denselben geschwinden zugreifen erwachte ich und hielt meinen Arm hoch in die Höhe, war ganz erschrocken und auch zornig mit auff den Mönch, daß er seine Feder im Schreiben nicht bescheidener führte. Als ich mich aber recht besann, da war es ein Traum, ich aber war noch voller Schlaffs, gingen mir die Augen bald wieder zu, und war wieder fest eingeschlaffen, ehe ichs recht gewahr worden, da ist mir dieser Traum wieder vorkommen, denn ich hatte wieder mit dem Mönch zu thun, und sahe ihm zu, wie er immer fortschriebe und mit dem Sturtz der Feder stach er immer weiter auff den Löwen zu Rom, und durch den Löwen auff den Papst, darüber der Löwe so gräulich brüllte, daß die gantze Stadt Rom und alle Stände des H. Reiches zulieffen, zu erfahren, was da wäre, und da beehrte Pöpstliche Heiligkeit an die Stände, man sollte doch den Mönch wehren, und sonderlich mich dieses Frevels berichten. Darüber erwachte ich zum andern Mahl, verwunderte mich, daß der Traum wieder kommen war, ließ mich doch so gar nichts anfechten, bat aber, GOTT wolle Pöpstliche Heiligkeit für alle Übel behüten und schlieff also zum dritten mahl wieder ein.«

»Da kam mir der Mönch wieder zum dritten mahl vor und wir bemühten uns sehr dieses Mönches Feder zu zerbrechen und den Papst hinweg zu leiten, aber je mehr wir uns an der Feder versuchten, je mehr sie starrete und knarrete, daß mir's im Ohren wehe thät; endlich wurden wir alle so verdrossen und müde darüber, daß wir abließen, und verlohr sich einer nach dem andern und besorgten uns, der Mönch möchte mehr können, als Brod essen, er möchte uns irgendeinen Schaden zufügen. Nichtsdestoweniger ließ ich den Mönch fragen (denn jetzt war ich zu Rom, bald zu Wittenberg), wo er doch zu solcher Feder kommen wär? und wie es zugehen, daß sie so zähe und fest sey? ließ er mir sagen: sie wäre von einer alten Böhmischen hundertjährigen Gantz,²² einer seiner alten Schulmeister hatte ihn damit verehret, und gebeten, weil sie sehr gut wäre, er wolte sie zu seinem Gedächtnis behalten und brauchen. Er hätte sie auch selbst temperieret:

daß sie aber so lange wehret und so fest wäre, käme daher, weil man ihr den Geist nicht nehmen, noch die Seele, wie mit andern Federn geschicht, herausziehen konte, darüber er auch sich selbst nicht genug verwundern könne.«

»Bald darnach kommt ein ander Geschrey aus, es wären aus der langen Mönchsfeder unzählig viele Schreibfedern hier zu Wittenberg gewachsen, und es sey mit Lust anzusehn, wie sich viel gelehrte Leute darum reißen, und meynen einesteils, diese neue junge Federn würden mitler Zeit auch so groß und lang werden, wie dieses Mönches Feder, und es würde gewis etwas sonderliches auff diesen Mönch und seine lange Feder erfolgen.«

»Da ich nun gänzlich im Traum bey mir beschloß, mich je eher je besser mit dem Mönch in eigener Person zu unterreden, da wachte ich endlich zum dritten mahl auf, und war jetzo morgen worden, wunderte mich sehr über den Traum, gedacht ihm nach und bildete mir wohl ein, wie er mir nacheinander vorkommen und zeichnete mir bald die vornehmsten Stücke zum Gedächtnis auf, bei gänzlicher Meinung, dieser Traum sey nicht ohne Bedeutung, weil er mir so oft ist vorkommen, und bin bald willens, ihn meinem Beichtvater zu offenbaren, doch habe ich E. L. vorhin auch etwas wissen lassen, E. L. und Kantzler, was dünket euch? Von Träumen ist nicht viel allemal zu halten, doch sind sie auch nicht gar zu verwerfen! Wenn wir hier einen verständigen, frommen Joseph oder Daniel hätten, der könnte es treffen.«

Der Kantzler spricht: »E. Kurfürstliche Gnaden wissen, daß man pflegt zu sagen: Jungfrauen, gelehrten Leuten und großen Herren Träume haben gemeinlich etwas hinter sich. Allein was es sey, wird man allererst gewahren, wenn sich nach etlicher Zeit, da sich etwas Händel zugetragen, daraus man allsdann Vermuthungen nimmet, entdecken, da man spricht: siehe, darauff hat gewislich jener Traum gewiesen, wie E. Kurfürstlicher Gnaden viel solcher Exempel werden bekannt sein. So spricht Joseph: »Träume auslegen, stehet GOTT allein zu« (1. Mos. 41, 16) und Daniel sagt: »GOTT im Himmel allein kann verborgene Dinge offenbaren« (Dan. 2, 28; 22; 47). Darum befehlen E. L. und E. Kurfürstl. Gnaden nur diesen Traum den lieben GOTT, die Mönche haben oft bey großen Herrn viel Unglück gestiftet. An diesen Traum vom Mönche ist diß das Beste, das er von GOTT gesandt ist, es wäre dann, daß der Teuffel unter einen guten Schein sein Spiel haben wolte. E. Kurfürstliche Gnaden wird am besten wissen, den Sachen neben andächtigen Gebet, Christlich nachzudencken.«

Herzog Johann sagte: »Ich halte es mit euch, Herr Kantzler, denn daß wir uns lange darüber grämen und martern sollen, ist nicht zu achten, GOTT wird alles, so dieser Traum von ihm herkommt, wissen zum besten zu wenden, und uns zu seiner Zeit die rechte Bedeutung mitzuthellen, oder, so es ein böses bedeutet, abzuschaffen.«

Der Kurfürst sagte: »Das thue der getreue GOTT, allein daß ich des Traumes indessen nicht vergessen, ich habe auch wohl bey mir meine Gedanken und Aus-

legung, aber die behalt ich noch zur Zeit bey mir allein, doch will ich sie aufzeichnen, es wird's vielleicht die Zeit hernach geben, ob ich's recht getroffen habe, und wir wollen uns diese Tage wieder miteinander unterreden.«²³

Es kann hier nicht im einzelnen dargelegt werden, warum der Traum trotz seiner geschickten Stilisierung nicht historisch sein kann. Bedeutsamer ist die Feststellung, daß es offenbar in der kirchenpolitischen Situation des Luthertums unmittelbar vor Ausbruch des dreißigjährigen Krieges wichtig erschien, die Ereignisse der Reformation als Erfüllung eines geheimnisvollen prophetischen Traumes darzustellen, der schon von Anfang an die Ereignisse der Reformation als heilsgeschichtliche Planung erkennen läßt. Luther wird in diesem Traum in den Gang der Heilsgeschichte hineingestellt – seine Feder ist eine Feder der Gans, die vor hundert Jahren verbrannt wurde, das heißt des Johannes Hus, in dem sich bereits die reformatorischen Anliegen der Reformation Luthers ankündigen; er wird »von allen lieben Heiligen« eingeführt, die Zeugnis für die Wahrheit seiner reformatorischen Thesen ablegen.

Wohl am aufschlußreichsten aber ist der Schluß des Traumberichtes. Hier werden nämlich alle Theorien über den prophetischen Traum erwogen, die in der mittelalterlichen Traumkritik aufgestellt worden waren. Der Kurfürst selbst vertritt die in den Lehrschriften des Alten Testaments oft genug ausgesprochene Meinung: »Von Träumen ist nicht viel allemal zu halten«, weiß aber andererseits, daß es neben den gewöhnlichen auch bedeutsame »große« Träume gibt und spricht die Meinung aus, dieser Traum »sey nicht ohne Bedeutung, weil er mir so oft ist vorkommen«. Dahinter steht die Unterscheidung von phantastischen und signifikativen Träumen – die signifikativen erwecken nicht nur durch sich selbst das Gefühl, besondere, »große« Träume zu sein, sondern machen sich auch durch ihre meist dreimalige Wiederholung als solche kenntlich –; er weiß aber auch, daß zur Deutung des »großen« Traumes ein von Gottes Geist erfüllter Traumdeuter gehört und wünscht sich einen »verständigen frommen Joseph oder Daniel«, die biblischen Traumdeuter des Pharao und des Nebukadnezar.

Der eigentliche Kunstgriff des Verfassers besteht darin, daß er selbst keine eigene Deutung vorträgt, sondern den Traumbericht damit ausklingen läßt, daß sich alle Gesprächspartner darauf einigen, die Erfüllung des Traumes durch die geschichtlichen Ereignisse abzuwarten. Gerade die beiden biblischen Traumdeuter werden als Zeugen dafür in Anspruch genommen, daß Menschen keinen Traum deuten können: »Träume auslegen stehet GOTT allein zu; Gott im Himmel allein kann verborgene Dinge offenbaren.« Die Deutung des Traumes wird also bis zu einem späteren Zeitpunkt aufgeschoben, an dem sich die Gesprächspartner, der Kurfürst, sein Bruder und sein Kanzler, »wieder miteinander unterreden« und an den inzwischen vorgefallenen geschichtlichen Ereignissen nachprüfen sollen, ob und in welchem Sinne sich der Traum erfüllt habe. Durch diesen Verzicht auf die Deutung wird der Leser selber aufgerufen, als Deuter einzuspringen

III. Haupttypen der Vision

und zu bestätigen: dieser Traum hat sich in der Person Luthers, in der Geschichte seiner Reformation, in der Geschichte der Universität Wittenberg Zug um Zug bis in jede Kleinigkeit hinein erfüllt. Gerade in dieser Tatsache, daß der Leser selbst zum Traumdeuter erhoben wird, der die tatsächliche Erfüllung des Traumes bis in alle Einzelheiten bestätigen kann, weil er sie aus der Geschichte der Reformation kennt, liegt die propagandistische, apologetische und kirchenpolitische Wirkung dieses Dokumentes, das gleichzeitig auch die Psychologie des in der Kirchengeschichte viel verwandten oraculum ex eventu enthüllt und bestätigt, daß prophetische Träume nicht nur ante rem, sondern post rem eine große geschichtliche Wirkung ausüben können, weil sie die eigene Geschichte als Sinn-erfüllung einer geheimnisvollen Verheißung erkennen lassen.

5. PROPHETISCHE VISIONEN

Vom Inhalt der Vision her gesehen, ist der häufigste Typus die prophetische Vision. Sie hat auch die stärkste Wirkung auf die Geschichte der Kirche und der christlichen Reiche und Staaten ausgeübt, von ihr ist die christliche Mission entscheidend bestimmt worden. Es ist unmöglich, zwischen dem Visionär und dem Propheten eine genaue Trennungslinie zu ziehen. Allerdings bilden die Propheten innerhalb der christlichen Kirche im Unterschied zu der israelitischen Religion nur für eine kurze Zeit einen eigenen Stand. Durch das Vordringen des kirchlichen Amtes, vor allem des Bischofs- und Presbyteramtes in der Kirche, wurde die Tätigkeit der freien Charismatiker und damit vor allem auch die Tätigkeit der Propheten schon am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts mehr und mehr ausgeschaltet. Hermas ist der letzte Prophet, der innerhalb der römischen Kirche noch den »Stand« des Propheten repräsentiert. Nach ihm ist in der Geschichte der römischen Kirche kein Standesprophet mehr hervorgetreten. Das prophetische Charisma tritt von da an, wenn überhaupt, dann nur noch in Verbindung mit den kirchlichen Ämtern auf. Es ist am stärksten mit der anderen gelegentlich noch auftretenden Erscheinungsform des freien Charismas verbunden geblieben, mit der Vision, und die Kirche hat Mühe genug gehabt, ihre Visionäre unter ihrer Kontrolle zu halten. Die großen Visionäre der christlichen Kirche sind als ihre großen Propheten hervorgetreten. Ihre Visionen haben zum großen Teil einen prophetischen Inhalt. Dabei wiederholen sich bei den christlichen Visionären alle Formen der Prophetie, die schon bei den alttestamentlichen Propheten hervortraten. Die christliche prophetische Vision soll hier aber nicht nach den formgeschichtlichen Typen der Prophetie des Alten Testaments gegliedert, sondern inhaltlich nach einigen Hauptthemen ihrer Prophetie dargestellt werden.

Das erste Thema der prophetischen Vision ist die Zukunft der Kirche selbst. In der prophetischen Vision setzt sich die älteste Prophetie der christlichen Reichs-Gottes-Erwartung fort, die Jesus selbst in den Ruf gefaßt hat: »Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!« Diese Forderung, im Hinblick auf das nahe Kommen des Gottesreiches Buße zu tun und dem kommenden Herrn einen Weg zu bereiten, ist der zentrale Inhalt der christlichen Prophetie geblieben, wie sie sich in den großen Visionären der christlichen Kirche äußert. Aber hier macht sich bereits die Eigenart der christlichen Prophetie bemerkbar: die institutionelle christliche Kirche versteht sich ja ihrerseits als die Erfüllung der Verheißung vom Kommen des Gottesreiches, als das gegenwärtige Gottesreich, als die irdische Repräsentation des Gottesreiches. Wenn an diese Kirche der prophetische Ruf zur Buße gerichtet wird, so ist damit vorausgesetzt,

daß die gegenwärtige Kirche offenbar die ihr aufgetragene geschichtliche Sendung, Repräsentantin des Gottesreiches zu sein, nicht erfüllt hat, daß sie in ihrem Heiligkeitsanspruch hinter der Erfüllung ihrer Verheißung zurückgeblieben ist, oder gar, daß sie von ihrer Sendung als *communio sanctorum* abgefallen ist. In der Tat setzt die prophetische Vision immer den Verfall der Kirche voraus; ja, man kann sogar sagen, daß die Idee des Verfalls, die dem theologischen und dogmatischen Selbstbewußtsein der institutionellen Kirche so sehr widerspricht und vor allem dem Selbstbewußtsein ihrer Hierarchie so sehr zuwider ist, sich in dem Bewußtsein der Kirche selbst erst auf Grund der Tatsache durchgesetzt hat, daß Visionäre unter dem überwältigenden Eindruck ihrer visionären Erfahrung diesen Gedanken auszusprechen wagten. Die Verfallsidee ist ein Kind der Vision.

Als eine Art Individuation dieser Blickrichtung der Vision auf das Schicksal der allgemeinen Kirche erscheint dann das Schicksal des eigenen Ordens und der von dem Visionär selbst geschaffenen *ecclesiola in ecclesia* als ein zweites Hauptthema der prophetischen Vision bei den großen Ordensstiftern der Kirche, unter denen sich zahlreiche Visionäre finden.

Nach der innigen Verflechtung von Kirche und Imperium, vor allem nach der Ausbildung eines kirchlichen Territorialismus im Spätmittelalter und nach der Entfaltung des kirchlichen Territorialprinzips in den nachreformatorischen Staaten und Landeskirchen ist aber auch die politische Prophetie, die prophetische Vision des Schicksals des Reiches, das den politischen Leib der Christenheit repräsentierte, und des Schicksals der einzelnen Länder, die in der nachreformatorischen Zeit ihrerseits den politischen Leib ihres Landeskirchentums darstellten, zum Thema der Vision geworden.

Im Bereich der Prophetie, die das Schicksal all der genannten Korporationen, Kirche, Orden, Reich, Staat zum Gegenstand hat, spielt dann auch die Prophetie über das Schicksal von einzelnen Persönlichkeiten eine große Rolle. Gerade die seelsorgerliche Tätigkeit der Visionäre gegenüber den Gläubigen aller Stände und Schichten hat sich zum Teil in Form der prophetischen Vision abgespielt, die das Geschick von einzelnen Persönlichkeiten betraf und gelegentlich auch erfolgreich bestimmte.

Ganz allgemein achten schon die zeitgenössischen Biographen der großen Visionäre darauf, das prophetische Charisma ihrer Heiligen hervorzuheben. So schreibt Thomas von Celano von Franziskus, von dem er viele Beispiele seiner prophetischen Schau berichtet, ganz allgemein: »O wieviele hat er in Träumen ermahnt, ihnen vorgeschrieben, was sie tun, ihnen verboten, was sie nicht tun sollten. O wie oft sagte er zukünftige Übel vorher, ... So wußte er auch das Ende vieler Heimsuchungen voraus und verkündete die zukünftige Gnade des Heils, die in ihm verborgen lag.«¹

In ähnlicher Weise hebt der Biograph von Filippo Neri bei seiner Schilderung die prophetische Schau an ihm hervor: »Mit der Gabe der Visionen verband

Filippo die der Weissagung; ja er zeichnete sich vor anderen Heiligen in dieser Gabe so sehr aus, daß er nicht nur künftige Ereignisse voraussagte, sondern auch abwesende Dinge sah und in den Herzen der Menschen ihre Geheimnisse las. Wenn ich alle Beispiele erzählen wollte, die man in dieser Hinsicht anführen könnte, sie würden ganze Bände füllen, und wirklich hat auch die Ritenkongregation ausgesprochen, daß ihm in dieser Gabe der Weissagung niemand gleichkam.«² Da das prophetische Charisma im allgemeinen vielen Zweifeln ausgesetzt ist, hält es der Biograph für angebracht, gerade bei diesem sich auf das Urteil der Ritenkongregation der Kurie beim Heiligsprechungsprozeß zu berufen.

Die Zukunft der Kirche ist, wie gesagt, von den ersten Anfängen an das Hauptthema der prophetischen Vision. Mit ihr befaßt sich die Johannes-Apokalypse; die Wiederherstellung der Reinheit der Kirche ist das große Thema der Visionen des Hermas. Aber schon bei Hermas klingt das Thema des Verfalls der Kirche als Grundton der prophetischen Vision an: die Kirche hat die Heiligkeit der Taufgnade nicht bewahrt. Doch hegt Hermas noch die Hoffnung, daß seine prophetische Verkündigung der zweiten Buße, die das Hauptthema seiner Visionen, Gleichnisse und Gebote ist, diese Reinheit der Kirche wieder herstellt und die Braut instand setzt, »ohne Flecken und Runzeln« (Eph. 5, 27) dem himmlischen Bräutigam entgegenzugehen. In der Folgezeit nehmen die Gesichte der Kirche im Stande des Verfalls enthüllen und ihr Strafe für ihren Abfall androhen, in der Hoffnung, daß wenigstens die Strafandrohung eine Umkehr bewirkt.

Solche Unheilsvisionen finden sich etwa bei dem Bischof Cyprian von Carthago, dem Begründer der frühkatholischen Ekklesiologie, der in seinen Briefen häufig auf Visionen anspielt, die ihm zuteil wurden und in denen sich die durch das novatianische Schisma und den Ketzertaufstreit hervorgerufenen Kämpfe innerhalb der afrikanischen Großkirche widerspiegeln. So berichtet er in seinem 11. Brief: »Wie ja der Herr die Gnade hat, seinen Willen durch Offenbarung kundzutun, so hörte ich in einem Gesicht die Worte: »Bittet, und ihr werdet empfangen« (Matth. 18, 19)! Sodann erhielt das dabeistehende Volk den Befehl für gewisse, ihm näherbezeichnete Personen zu beten. Bei diesem Gebet aber ließen sie in ihren Worten und in ihrer Gesinnung jede Übereinstimmung und Gleichheit vermissen, und es mißfiel ihm, der gesagt hatte: »Bittet, und ihr werdet empfangen!« gar sehr, daß das Volk in Uneinigkeit zersplittert war und daß es unter den Brüdern keine volle und aufrichtige Einmütigkeit, keine geschlossene Eintracht gab.«³

»Auch folgende Erscheinung wurde mir zuteil: Ein Hausvater saß da und neben ihm zu seiner Rechten ein Jüngling. Voll Angst und Trauer und zugleich mit einer gewissen Entrüstung stützte dieser Jüngling sein Kinn auf die Hand und verharrete mit betrübter Miene. Ein anderer aber stand zur Linken und trug

ein Netz, das er auszuwerfen drohte, um das umstehende Volk zu fangen. Als nun jener, der dies sah, sich wunderte, was dies wohl bedeuten sollte, wurde ihm gesagt, der Jüngling, der so zur Rechten sitze, sei bekümmert und betrübt darüber, daß man seine Gebote nicht befolge; der zur Linken aber frohlocke, weil er eine günstige Gelegenheit bekomme und von dem Hausvater die Macht erhalte, zu wüten. – Diese Erscheinung wurde mir zuteil schon lange, bevor sich der Sturm der jetzigen Verwüstung erhob, und nun sehen wir die Offenbarung erfüllt: während wir die Gebote unseres Herrn verachteten, während wir die heilsamen Verordnungen des von ihm gegebenen Gesetzes nicht einhielten, erhielt der Feind die Ermächtigung, Schaden anzurichten, und fing alle, die nicht hinreichend gewappnet und für einen Widerstand zu wenig auf ihrer Hut waren, mit seinem ausgeworfenen Netz ein.«⁴

In der ersten Vision erweist sich der Verfall der Kirche an der Art, wie die Gemeinde auf die ihr in der Vision erteilte Anweisung reagiert: sie spaltet sich, läßt in der Befolgung der in der Vision erteilten Anordnung »jede Übereinstimmung und Gleichheit in ihrer Gesinnung« vermissen und ruft dadurch das Mißfallen Christi hervor. Der Ungehorsam der Kirche dokumentiert sich in dem Ungehorsam gegenüber der in der Vision erteilten Weisung Christi selbst. Die zweite Vision zeigt Christus im Zustand der Trauer über seine Kirche, die sich seinem Gehorsam entzieht, und als sein Gegenbild den Satan, der seine Netze unter den Gläubigen der Kirche selbst auswirft und sich in Gegenwart des Hausvaters die Seinigen aus der Mitte der Kirche herausfängt.

In einer anderen Vision, die Cyprian berichtet, wird die Kirche auf die kommende Verfolgung vorbereitet und ihre Priester werden ermahnt, in dieser Verfolgung ohne Todesfurcht auszuhalten. »Damit übrigens die Beweise für die göttliche Vorsehung noch deutlicher sichtbar werden und zeigen, daß der Herr, der die Zukunft vorher weiß, auf das wahre Heil der Seinigen bedacht ist, hört folgendes Gleichnis! Als einer unserer Amtsbrüder und Mitpriester, durch Krankheit erschöpft und wegen des herannahenden Todes besorgt, noch um eine Frist für sich flehte, da erschien ihm während seines Flehens, als er schon fast im Sterben lag, ein Jüngling, verehrungswürdig durch seinen Glanz und seine Majestät, hoch von Gestalt und blendend anzusehen, eine Erscheinung, wie sie der menschliche Blick von nahem kaum anzuschauen vermöchte, und wie sie höchstens einer ansehen konnte, der schon im Begriffe stand, von der Welt abzuschneiden. Nicht ohne einen gewissen Unmut in Herz und Ton ließ er ihn an und sprach: »Vor dem Leiden (in der Verfolgung) fürchtet ihr euch? Von hinnen scheiden wollt ihr nicht? Was soll ich mit euch tun?« Mit diesen Worten tadelt und mahnt einer, der wegen der Verfolgung für uns in Angst, wegen unserer Abberufung aber voll Sicherheit ist und der unserem gegenwärtigen Verlangen nicht zustimmt, sondern für die Zukunft Sorge trägt. So bekam unser Bruder und Amtsgenosse vor seinem Tode Worte zu hören, um sie den übrigen mitzu-

teilen. Wir sollen erkennen, was uns allen zum Besten dient, wenn wir erfahren, daß ein Priester zurechtgewiesen wurde, der noch um eine Lebensfrist bat.«⁵

Noch schärfer tritt die Kritik an dem Verfall der Kirche bei den Visionären derjenigen Institution hervor, die selbst aus einer Kritik der zur Staatskirche umgewandelten christlichen Kirche hervorgegangen ist – bei den Visionären der Wüste, den Mönchsvätern der Thebais und Sketis. So hat Athanasius, der selbst den Bischofsstuhl von Alexandria, der Metropole Ägyptens, innehatte, in seinem »Leben des heiligen Antonius« diesen Archetypus des asketischen Lebens in der Wüste als Visionär geschildert, dessen Gesichte die schweren Heimsuchungen der Reichskirche durch die aufsteigende Häresie ankündigen. Berühmt geworden ist vor allen Dingen die Vision des Antonius, die schon von seinem Biographen auf das ausbrechende arianische Schisma gedeutet wurde: »Wenn er auf dem Berg war, erblickte er oftmals das, was in Ägypten vorging, und erzählte es dem Bischof Serapion, der bei ihm drinnen war und beobachtete, wie Antonius in dem Gesicht versunken war. Wie er einmal dasaß und arbeitete, da geriet er in Ekstase und seufzte tief bei dem Gesicht. Nach einer Stunde wandte er sich zu seiner Umgebung, seufzte und geriet in Zittern, betete und beugte die Knie und blieb lange so. Dann stand der Greis auf und begann zu weinen. Jetzt erbeben auch seine Genossen; sie fürchteten sich sehr und wollten von ihm den Grund erfahren, und setzten ihm so lange zu, bis er nachgab und erzählte. Mit einem tiefen Seufzer sprach er also: »Meine Kinder, es wäre besser zu sterben, ehe das eintritt, was ich in dem Gesicht gesehen habe.« Als wir wieder baten, sprach er unter Tränen: »Über die Kirche wird Zorn kommen, und sie wird Menschen überantwortet werden, die gleich unvernünftigen Tieren sind. Denn ich sah den Altartisch der Kirche, und um ihn standen im Kreis auf allen Seiten ich sah den Altartisch der Kirche, und um ihn standen im Kreis auf allen Seiten Maulesel, und sie stießen mit den Hufen nach innen, wie es ohne Ordnung springendes Getier macht. Jedenfalls«, fuhr er fort, »habt ihr gemerkt, wie ich aufseufzte«, denn ich hörte eine Stimme, die sprach: »Verunreinigt werden wird mein Altar.«

»Dies sah der Greis. Und nach zwei Jahren erfolgte der Angriff der Arianer, den wir jetzt erleben, und die Beraubung der Kirchen, als sie die heiligen Geräte mit Gewalt fortnahmen und durch Heiden wegtragen ließen, als sie sogar die Heiden von ihren Werkstätten wegholten und sie zwangen, an ihren Versammlungen teilzunehmen, und am heiligen Tische mit ihnen taten, was sie wollten. Da erkannten wir alle, daß die Hufstöße der Maulesel all das dem Antonius verkündet hatten, was jetzt die Arianer unvernünftig tun wie die Tiere. Nach diesem Gesicht tröstete er seine Genossen mit folgenden Worten: »Seid nicht mutlos, meine Kinder! Denn wie der Herr erzürnte, so wird er auch wieder heilen. Und gar bald wird die Kirche wieder ihre alte Ordnung annehmen, und sie wird erstrahlen wie vorher. Ihr werdet sehen, wie die Verfolgten wieder eingesetzt werden, wie sich die Gottlosigkeit wieder in ihre Schlupfwinkel zurück-

zieht, wie der fromme Glaube überall in voller Reinheit bekannt wird. Beflecket euch nur nicht mit den Arianern, denn das ist nicht die Lehre der Apostel, sondern der Dämonen und ihres Vaters, des Teufels. Sie ist vielmehr unfruchtbar und unvernünftig und ohne rechten Verstand wie die Unvernunft der Mausekel.«⁶

Auf die Unheilsvision folgt hier eine Heilsvision, die den Schaden der Kirche als reparierbar darstellt. Man darf dabei allerdings nicht übersehen, daß die Abfassung dieses »Lebens des heiligen Antonius« durch Athanasius in die Zeit fällt, in der der Bischof seine schärfsten antiarianischen Kampfschriften verfaßte. Es war also der streitbare Antiarier, der in dem »Leben des heiligen Antonius« die Erfüllung der Unheilsvision des Wüsteneremiten durch die Arianer behauptete und der der zweiten Vision die optimistische Deutung gab, der Schaden des Arianismus werde wieder überwunden werden und die Gottlosigkeit der Arianer werde sich wieder »in ihre Schlupfwinkel zurückziehen«. Diese Deutung paßt genau in das kirchenpolitische Programm des Athanasius und macht auch aus seinem »Leben des heiligen Antonius« eine antiarianische Kampfschrift, in der der von ihm geschilderte Visionär, der heilige Antonius, selbst als Deutung seiner Visionen die kirchenpolitische Devise ausgibt: »Beflecket euch nicht mit den Arianern!« Hier erscheint die Vision als kirchenpolitisches Mittel in der Führung des Kirchenkampfes, eine Aufgabe, die wir bereits bei der Darstellung des Traumes Friedrichs des Weisen kennengelernt haben. (s. o. S. 126 ff.)

Gerade diejenigen Visionen, die die Zukunft der Kirche betreffen, haben nicht nur den Charakter eines zufälligen Orakels, sondern beanspruchen eine heilsgeschichtliche Funktion. Die heilsgeschichtliche Deutung, die sich zuerst so eindrucksvoll in der Apostelgeschichte äußert und das Bild von der Geschichte der Ausbreitung der Kirche im apostolischen Zeitalter bestimmt, hat auch weiterhin das Verständnis der Kirchengeschichte geprägt. Das beherrschende Schema bleibt das Schema von Verheißung und Erfüllung. Dieses Schema bestimmt nicht nur das Verhältnis des Gottesvolkes des alten zu dem des neuen Bundes, sondern auch den Ablauf der Kirchengeschichte selbst – die wichtigen Ereignisse der einzelnen Epochen der Kirchengeschichte sind jeweils durch eine prophetische Verheißung vorgebildet; sie tragen ihrerseits den Charakter der Erfüllung. Die Visionen selbst gehören in den Ablauf der Heilsgeschichte mit herein – eine Auffassung, die sich auch in dem Selbstbewußtsein und Sendungsbewußtsein der Visionäre bemerkbar macht. (s. S. 253 ff.)

Dasselbe Schema der Verheißung und Erfüllung entfaltet sich auch innerhalb des Geschichtsbewußtseins der Mönchsorden. Das heilsgeschichtliche Schema der allgemeinen Kirchengeschichte findet sich hier auf die Ordensgeschichte übertragen. Auch die Ordensgeschichte spielt sich in dem religiösen Selbstbewußtsein ihrer Gründer und ihrer Mitglieder als eine durch das Schema von Verheißung und Erfüllung bestimmte, durch Visionen und Prophetien gelenkte Geschichte

ab. Leider gibt es keine Geschichte der Mönchsorden, die auf diese prophetische und visionäre Grundhaltung der Orden vor allem während ihrer Gründungs-epochen geachtet hätte. Diese Gesichtspunkte sind selbst innerhalb der Ordensgeschichtsschreibung der modernen positivistischen Geschichtsbetrachtung zum Opfer gefallen. In den folgenden Kapiteln werden noch häufig Beispiele prophetischer Visionen aus dem Bereich der Ordensgeschichte erwähnt werden. Deshalb mag hier der Hinweis auf einige charakteristische Visionen aus den Anfängen des Mönchtums genügen.

So sind in dem Leben des heiligen Pachomius, des Gründers des koinobitischen Mönchtums, der das Mönchtum aus der individualistischen Form des Wüsten-eremitentums in die Form des gemeinsamen Lebens unter einem Dach unter der Leitung eines Abtes und unter Beachtung einer gemeinsamen Ordensregel prägte, zwei Visionen berichtet, in denen dem Pachomius die Zukunft seines von ihm neu gegründeten Ordens gezeigt wurde.

Die erste Vision des Pachomius hat die Zukunft seiner Gründung unmittelbar nach seinem Tode zum Gegenstand. Diesmal ist die Vision nicht Erfüllung einer Bitte, sondern sie überfällt ihn mitten bei der Arbeit. »Als er ein andermal mit den Brüdern Binsen abschnitt . . ., da ereignete es sich plötzlich, daß der Heilige in Verzückung geriet; und er sah alle seine Brüder; einige von ihnen waren von lodernem Feuer umgeben; sie wollten nach allen Seiten entfliehen, konnten aber nicht; andere wieder standen barfuß auf Disteln und waren in Dornen verstrickt, aber durchaus nicht imstande, sich davon loszumachen. Andere wieder standen am Rande einer überaus steilen Höhe, unterhalb deren rundherum ein sehr breiter Fluß dahinströmte, der voll von Krokodilen war, so daß sie die Höhe nicht verlassen, sich aber auch nicht in den Fluß werfen konnten wegen der Menge der wilden Tiere. – Während er noch so dastand, traten die Brüder, die ihre Lasten abgelegt hatten, neben ihn zum Gebet, und nachdem er das Amen gesprochen hatte, gingen sie ihres Weges. Als es nun Abend geworden war und Pachomius das Gesicht, wie es war, erzählte, da weinten sie alle, und die Brüder fragten ihn, was das zu bedeuten habe. Da sagte er zu ihnen: »Ich weiß, daß dies nach meinem Heimgang unter den Brüdern eintreten wird, so daß sie niemand finden können, der die Kraft besäße, sie, wie es nötig ist, in den wilden Drangsalen zu trösten und zum Besseren der guten Vorschriften zu leiten.« Da nahm er sich den Theodoros, der tüchtig war im Geiste und fähig, vielen zu nützen, und bestellte ihn zum Verwalter des Klosters in Tabennesis, er aber wohnte in dem anderen Kloster, wo auch die Verwaltung der übrigen Klöster vereinigt war.«⁷

Die Zukunft seiner Ordensgründung ist hier im Gleichnis dargestellt – die verschiedenen Gefahren und Versuchungen der Brüder werden durch verschiedene Bilder verdeutlicht. Der Traum zeigt zwar nur drohende Gefahren, ist aber für Pachomius nicht Anlaß zur Resignation, sondern ermutigt ihn zur Einsetzung

eines geeigneten Verwalters seines Klosters, der dieser Entwicklung zum Bösen zuvorkommen soll. Die Prophetie des Verfalls führt zu einer Maßnahme, die dem Verfall entgegenwirken soll.

Die zweite Vision betrifft die weitere Zukunft des Ordens. »Er kehrte wieder zum Übungsplatz der Wahrheit zurück und fand die Brüder zum Gebete versammelt; er stellte sich unter sie hin und nahm am Hymnengesang teil. Als aber jene sich zum Essen vereinigten, da blieb er selbst an einem Platze, wo er gewohnt war, dem Herrn seine Gebete darzubringen, und nachdem er die Türen verschlossen hatte, flehte er zu Gott; er erinnerte sich dabei an das ihm einst zuteil gewordene Gesicht und bat Gott, er möge ihm wieder den künftigen Zustand der Brüder und die Schicksale, die nach seinem Tode den Brüdern bevorstünden, kundtun. Er dehnte sein Gebet aus von der neunten Stunde bis zur Zeit, wo der rufende Bruder die übrigen zum nächtlichen Hymnengesang aufstehen hieß. Während er inständig betete, da sah er plötzlich um Mitternacht ein Gesicht, das ihm seine Bitte erfüllte und ihm Aufschluß über den künftigen Stand der Brüder gab.«

»Er sah, daß einige von ihnen fromm der Askese lebten und daß das Kloster sich weiter vergrößern werde. Nicht wenige aber würden nachlassen und ihr Heil sehr vernachlässigen. Er sah, wie er selbst sagte, eine Menge von Brüdern in einem sehr tiefen und wilden Tale; viele wollten daraus emporsteigen, konnten aber nicht, da sie, auch wenn sie sich einmal mit den Gesichtern näherten, der überaus dichten Finsternis nicht entrinnen konnten; andere wieder stürzten aus Mattigkeit nieder und kamen dem Abgrunde nahe; andere schrieten mit erbarmungswürdiger Stimme; nur wenigen gelang es mit Mühe und unter großer Anstrengung, hinaufzukommen; waren sie aber oben angelangt, dann kam ihnen ein Licht entgegen, und wenn einer dahin gekommen war, dann dankte er dem Herrn.«

»Da erkannte der Selige wahrhaftig das künftige Geschick der Brüder am Ende der Zeiten; er erkannte, daß unter ihnen Sorglosigkeit einreißen werde, er sah ihre große Verhärtung, ihren Irrtum, das Verschwinden der Guten; ... daß das Wort wahr sei: »Das Göttliche wird sich in Menschliches umwandeln« (Matth. 16, 23: »Du meinst nicht was göttlich, sondern was menschlich ist.«) Er bittet nun Gott um Gnade und spricht zu Christus: »Gedenke, o Herr, der strengen Mühen, die Du selbst vollbrachtest und Deiner Diener, die jetzt aus ganzer Seele ihren Lebenswandel führen. Gedenke des Vertrages, den Du bis zur Vollendung denen zu bewahren verheißt hast, die Dir dienen. Du weißt, o Herr, daß ich mich, seitdem ich das Gewand des Mönchs erwählt habe, vor Dir erniedrigte, daß ich mich nicht sättigte an Brot oder Wasser oder an irgendeiner von den Gaben der Erde.«

»Während er so redete, erscholl eine Stimme zu ihm, die sprach: »Prahle nicht, Pachomius, denn du bist ein Mensch. Bitte lieber um Mitleid für Dich! Denn alles

besteht durch mein Mitleid«. Pachomius warf sich sogleich auf die Erde nieder und bat um Mitleid beim Herrn, indem er sprach: »Herr, Schöpfer aller Dinge, sende herab auf mich Dein Erbarmen und nimm niemals hinweg von mir Dein Mitleid! Denn auch ich weiß, o Herr, daß ohne Deinen Beistand alles zugrunde geht.« Als er geendet hatte, da traten neben ihn lichtvolle Engel und in ihrer Mitte ein jüngerer, der in unaussprechlichem Glanze leuchtete und seinen hellen Schein wie die Sonne ausstrahlte; auf seinem Haupte hatte er eine Dornenkrone. Sie hoben den Pachomius vom Boden auf und sprachen zu ihm: »Da du den Herrn darum gebeten hast, er möge dir sein Erbarmen herabsenden, siehe, er selbst ist das Erbarmen, der Gott des Glaubens, Jesus Christus, der Eingeborene des Vaters, den er in die Welt geschickt hat, der für uns gekreuzigt wurde und eine Dornenkrone auf dem Haupt trug«. Pachomius aber sprach: »Ich bitte Deine unbefleckte Natur, o Herr, nicht ich habe Dich gekreuzigt«. Er aber sprach, in noch höherem Glanze leuchtend: »Ich weiß, daß du mich nicht an das Kreuz noch höherem Glanze leuchtend: »Ich weiß, daß du mich nicht an das Kreuz geschlagen hast, aber Deine Väter haben mich gekreuzigt. Fasse indes Mut und sei unbesorgt, denn in Ewigkeit wird dein Geschlecht nicht vergehen, und es wird behütet werden bis zur Erfüllung der Zeiten. Und gerade die, welche nach dir aus dem tiefsten Nebel zum Heile gelangen, die werden dich überstrahlen ...« Nachdem er das gesagt hatte, schwebte er eilends zum Himmel empor und die Luft war voll Licht, so daß man die Herrlichkeit dieses Lichtes mit menschlichen Worten nicht schildern kann!«⁸

Dieser Visionsbericht aus den Anfängen des orientalischen Mönchtums – die Regel des heiligen Benedikt geht wohl unmittelbar oder mittelbar auf die Regel des Pachomius zurück – zeigt einmal den engen Zusammenhang zwischen persönlichem Gebet, Stundengebet, Meditation und Vision: die Vision ist eine Antwort auf ein langes, inständiges Gebet, in dem Pachomius um Aufschluß über den zukünftigen Zustand seines Ordens bittet. Weiter erscheint hier als Motiv der Bitte um Erhellung der Zukunft nicht Neugier, sondern die Sorge, möglichen Fehlentwicklungen oder Versuchungen des eigenen Ordens zuvorzukommen und das Werk mit Gottes Hilfe zu festigen. Die Vision des Verfalls selbst hat literarisch den Charakter eines Gleichnisses; er sieht die Mönche in einer tiefen, dunklen, wilden Talschlucht, aus der nur wenige herausfinden, denen es gelingt, die steilen Wände im Finstern hochzuklettern. Auch die Geschichte des Ordens erscheint als Geschichte eines Verfalls, aus dem sich nur ein Rest solcher rettet, die besondere Leistungen aufzuweisen haben. Am auffälligsten aber ist, daß als der himmlische Sprecher am Ende der Vision Christus selbst erscheint, und zwar im Strahlenglanz der himmlischen Herrlichkeit, aber mit einer Dornenkrone.

In dem Gespräch des Visionärs mit Gott äußert sich das alte Spannungsverhältnis zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Buß- und Heiligungsleistung. Der Mönch pocht auf den Vertrag Gottes und seine eigene Leistung, die er aufgebracht hat, um den Vertrag zu erfüllen, von dem es Jakobus 1, 12 heißt:

»Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfangen.« Aber Gott weist die Berufung auf die Leistung zurück, »alles besteht durch mein Mitleid.«

Mit diesen Wörtern wandelt sich die visionäre Szene, und Christus tritt an die Stelle Gottes als Sprecher – Christus in dem Strahlenglanz der himmlischen Herrlichkeit, aber mit der Dornenkrone. Hier regt sich als erste Reaktion auf das Bild des Gekreuzigten bei dem Mönch des Argument: »Nicht ich habe dich gekreuzigt«. Noch dominiert der Gedanke von der Reinheit und Heiligkeit der Kirche, wenigstens soweit sie durch das Mönchtum, durch die »Vollkommenen« repräsentiert wird, die »das Leben der Engel« führen. Dieser hohe Anspruch wird auch von Christus nicht bestritten. Er bestätigt dem Mönch, daß er nicht an seiner Kreuzigung mitschuldig ist, und enthüllt ein Bild von der Zukunft des Ordens, dessen Mitglieder die vollkommensten unter den gegenwärtigen Mönchen noch überstrahlen werden. Der Verfall des Ordens erscheint von hier aus als eine Episode, als ein Durchgang durch ein »dunkles, wildes Tal«, aber aufs ganze gesehen, ist der Weg der Zukunft des Ordens ein Weg in eine leuchtendere Vollkommenheit. Wie bei Antonius oder bei Athanasius ist der letzthin dominierende Aspekt nicht der Verfall, sondern seine Überwindung durch einen heiligen »Rest«, eine Gemeinde von höherer Heiligkeit.

Der Gedanke einer prophetischen Führung durch Visionen ist auch ein Leitprinzip vieler anderer Ordensgründungen. Da in dem Kapitel über Traumvisionen bereits die prophetische Lenkung des von Don Bosco gegründeten Ordens des Oratoriums dargestellt wurde (s. S. 116 ff.) sei als weiteres Beispiel nur noch die Legende I des Thomas von Celano angeführt, der von Franz von Assisi einige prophetische Visionen und Nachtgesichte berichtet, die die Zukunft des von ihm gegründeten Ordens der fratres minores zum Gegenstand haben. Franz, der sich anschickt, einen Ritter nach Apulien zu begleiten, um sich dort Ritterruhm zu erwerben, sieht in einem Nachtgesicht sein ganzes Haus voll von Waffen, Schildern und Lanzen. Auf seine verwunderte Frage, was dies bedeute, erhält er durch eine Stimme die Antwort, dies alles seien seine Waffen und die seiner Krieger. Er erwacht und freut sich, weil er glaubt, dieser Traum sei eine Prophezeiung des glücklichen Erfolges seines geplanten Kriegszuges nach Apulien. »Er wußte damals noch nicht, daß dies die geistlichen Waffen bedeute, mit denen er und seine zukünftigen Gefährten für den Kampf gegen den Satan und sein Heer ausgerüstet werden würden.«⁹ Erst die Zukunft selbst und die Erfüllung des Traumes in der späteren, damals noch gar nicht abzusehenden Geschichte des nachmaligen Heiligen enthüllen die wahre prophetische Bedeutung des Traumes als eines Hinweises auf den von ihm zu gründenden Mönchsorden und die neue, von ihm zu schaffende Form der Militia Christi.

Die zweite Vision stellt insofern eine unmittelbare Analogie zu der Vision des Pachomius dar, als sie die Erhörung eines langen, flehentlichen Gebetes ist, in

dem Franz von Gott ein Zeichen über den Fortschritt seines eigenen Wandels und des Wandels seines Ordens erbittet. »Er wurde täglich von dem Trost und der Gnade des Heiligen Geistes erfüllt. Eines Tages wünscht er von Gott ein Zeichen über den Fortschritt seines Wandels und des Wandels der Seinigen zu erhalten, und bittet Gott, am Ort seines Gebetes unter langem Flehen um eine Erkenntnis. Da fühlt er zuerst, »wie sich eine unaussprechliche Freude und Süßigkeit fühlbar in das Innerste seines Herzens ergießt«, weiter erhält er die Gewißheit völliger Sündenvergebung. Schließlich wird er über sich entrafte und völlig in ein Licht absorbiert und »schaut lichtvoll mit dem erweiterten Busen seines Geistes, was zukünftig sein würde«. Nachdem dann die Süßesammeln mit dem Licht von ihm wieder zurückwich, erschien er im Geist erneuert und in einen anderen Menschen verwandelt. Er kehrt voller Freude zu seinen Jüngern zurück und teilt ihnen mit: »Werdet stark, Geliebte, und freuet euch im Herrn, denn, wie mir vom Herrn in Wahrheit gezeigt wurde, wird uns der Herr zu einer großen Menge anwachsen lassen und bis an die Grenzen der Welt wird er uns vielfältig ausbreiten. Ich schaute eine große Menge Menschen, die zu uns kamen und die in dem Gehabe des heiligen Wandels und der Regel des seligen Ordens mit uns wandeln wollen. Und siehe, noch ist in meinen Ohren das Geräusch ihres Kommens und Wiederkommens. Ich sah Wege, von ihrer Menge erfüllt, aus fast allem Volke in dieser Gegend zusammenlaufen. Es kommen die Franken, es eilen die Spanier, es laufen die Deutschen und Engländer, und es drängt sich herbei eine große Zahl anderer verschiedener Sprachen.« Die Weissagung fährt dann fort: »Jetzt im Anfang unseres Wandels werden wir Äpfel finden, die köstlich und allzusüß zum Essen sind, aber ein wenig hernach werden uns Äpfel geringerer Süße und Köstlichkeit angeboten. Zuletzt aber werden uns Äpfel voller Bitterkeit allen unessbar sein, weil sie wegen ihrer Bitterkeit und Schönheit aufweisen. Und wahrlich, wie ich euch gesagt habe, wird uns der Herr zu einem großen Volke vermehren. Aber zuletzt wird es so kommen, wie wenn ein Mensch seine Netze ins Meer wirft oder in einen See und eine große Menge Fische fängt, und wenn er alle in sein Schiffelein legt, dann wird es ihm zuviel, wegen ihrer Menge alle mitzuführen, er wird die größeren und die ihm gefallen, in seine Gefäße auswählen, die andern aber hinauswerfen... Siehe, wie der Geist der Prophetie auf dem heiligen Franciscus ruhte.«¹⁰

Der Visionsbericht beginnt zunächst mit einer sehr detaillierten Beschreibung des Zustandes der Entraffung, den Franziskus erfährt. In diesem Zustand schaut er die Zukunft seines Ordens. Nach seiner Rückkehr aus der Ekstase erscheint er »im Geist erneuert und in einen anderen Menschen verwandelt«, sein Biograph und Schüler Thomas von Celano sieht ihn im Licht des Wortes aus 1. Sam. 10, 6, des Wortes, das Samuel bei der Salbung Sauls an den neugesalbten

König richtet: »Und der Geist des Herrn wird über dich geraten, daß du mit ihnen weissagst; da wirst du ein anderer Mann werden«; so erscheint hier Franz infolge seiner Überschattung durch den Heiligen Geist und seiner Absorption in das himmlische Licht als ein »anderer Mensch«. Die Zukunft des Ordens, die ihm im Gleichnis dargestellt wird, erscheint wiederum als Geschichte des Verfalls – die »Sorten« der Brüder, repräsentiert durch die entsprechenden Apfelsorten, werden immer schlechter: die Äpfel der letzten Sorte sind äußerlich noch ansehnlich und duftend, aber wegen ihrer Bitterkeit uneßbar. Eine Abwendung des Verfalls kann nur durch eine strenge Auswahl erfolgen – je mehr Fische gefangen werden, desto höher sind die Ansprüche der Auswahl, desto mehr werden wieder über Bord geworfen.

Die Vision selbst hat den Zweck, dieses immer strengere Auswahlverfahren unter den zum Orden zuströmenden Brüdern zu legitimieren, um den in der Vision angekündigten Verfall zu verhindern. Das Schema der alttestamentlichen Heilsgeschichte: »Ein Rest wird gerettet werden«; »wenn die Zahl der Kinder Israels würde sein wie der Sand am Meer, so wird doch nur der Überrest gerettet werden« (Jes. 10, 22 f.; vgl. Röm. 9, 27), das Schema, daß die Geschichte des Gottesvolkes sich immer wieder auf einen Abfall von Gott hinbewegen sieht und nach dem immer wieder ein von Gott nach strengsten Forderungen ausgewählter Rest übrigbleibt – das Schema der Sintflut, das sich in der Geschichte des Gottesvolkes immer aufs neue wiederholt, und das von den christlichen Visionären auf die Entwicklung der Kirche angewandt wird, ist hier auf die Geschichte des Ordens übertragen, der seinerseits schon wieder gegenüber der Kirche eine Gemeinschaft darstellt, die durch ein strenges geistliches Selektionsprinzip ins Leben gerufen wurde.

Die prophetische Vision, die das zukünftige Geschick eines einzelnen Gläubigen zum Gegenstand hat, kann aus ihrem Zusammenhang mit der Vision der Zukunft der Kirche nicht herausgelöst werden. Dieser Typus von Prophetie hat nichts mit der unstillbaren Neugier des einzelnen Menschen zu tun, etwas über seine Zukunft zu erfahren, und nichts mit den zahllosen Praktiken der gewöhnlichen Wahrsagerei. Ihr Thema ist immer das Heil oder Unheil des betreffenden Menschen, der durch eine prophetische Warnung oder Ermutigung zu einem bestimmten Entschluß ermutigt wird oder auf eine bestimmte Aufgabe oder auch ein bestimmtes Leiden vorbereitet werden soll. Die Formen, in denen sich diese prophetischen, an den Einzelnen sich richtenden Visionen äußern, sind außerordentlich mannigfaltig. Wir können hier nur einige Typen andeuten.

Noch ganz im Stil der alttestamentlichen Propheten ist die prophetische Warnung gehalten, in der der Prophet Agabus den Apostel Paulus auf seine bevorstehende Gefangenschaft hinweist. Paulus ist mit seinen Gefährten in Caesarea im Haus des Evangelisten Philippus. »Und als wir mehrere Tage dableiben, reiste ein Prophet mit Namen Agabus herab aus Judäa und kam zu uns. Der nahm

den Gürtel des Paulus und band sich die Hände und Füße und sprach: »Das sagt der Heilige Geist: Den Mann, des der Gürtel ist, werden die Juden also binden zu Jerusalem und in der Heiden Hände überantworten.« Die Folge dieser Prophezeiung ist, daß die Gefährten den Apostel eindringlich bitten, nicht nach Jerusalem zu gehen. »Paulus aber antwortete: »Was machet ihr, daß ihr weinet und mir mein Herz brecht. Denn ich bin bereit, nicht allein mich binden zu lassen, sondern auch zu sterben zu Jerusalem um des Namens des Herrn Jesu willen.« Da er aber sich nicht überreden ließ, schwiegen wir still und sprachen »Des Herrn Wille geschehe.« Sie ziehen dann nach Jerusalem, wo Paulus im Tempel aufgegriffen und der römischen Gerichtsbarkeit übergeben wird: es ist der Beginn der Gefangenschaft, die ihn schließlich nach Rom führen wird. (Apg. 27, 1 ff.)

Agabus beruft sich auf den Heiligen Geist als Urheber seiner Prophetie. Die prophetische Vision äußert sich bei ihm aber nicht im Wort, sondern nach der Weise der alttestamentlichen Propheten in einer Form, die man »symbolische Handlung« zu nennen pflegt, die aber mehr ist als ein bloßes Symbol: Wenn sich Agabus mit dem Gürtel des Paulus Hände und Füße bindet – man trug lange Stoffgürtel, die man mehrfach um den Leib wand –, so bedeutet dies eine magische Realisation der Fesselung selbst, die die Unwiderruflichkeit des Vorganges darstellt, ja, die Zukunft schon vorwegnimmt.

In ähnlicher Weise wurde der Prophet Jeremia von Jahwe beauftragt, mit einem leinenen Gürtel eine symbolische Handlung vorzunehmen. (Jer. 13, 1 ff.) Im Unterschied zu der symbolischen Handlung des Agabus bezieht sich die prophetische Handlung des Jeremia nicht auf das zukünftige Schicksal eines Einzelnen, sondern auf das Schicksal Judas und Israels. Der weitere Unterschied ist, daß sich die prophetische Handlung selbst in verschiedenen Akten vollzieht und der Prophet selbst zunächst nicht weiß, wie es weitergeht, und den Sinn der ganzen Handlung erst am Schluß in einer deutenden Offenbarung erfährt. Erst spricht der Herr zu ihm: »Gehe hin und kaufe dir einen leinenen Gürtel und gürtle damit deine Lenden und mache ihn nicht naß.« Der Prophet erfüllt den Auftrag. Dann erhält er die weitere Weisung: »Nimm den Gürtel, den du gekauft hast und um deine Lenden gegürtet hast, und mache dich auf und gehe hin an den Euphrat und verstecke ihn daselbst in einem Steinritz.« Der Prophet erfüllt auch diesen Auftrag. Nach langer Zeit gibt ihm Jahwe den Befehl: »Mache Dich auf und gehe hin an den Euphrat und hole den Gürtel wieder, den ich dich hieß daselbst verstecken.« Der Prophet gehorcht und findet den Gürtel völlig »verdorben, daß er nichts mehr taugte«. Jetzt erst erhält er in einem vierten Wort die Deutung der sich über eine lange Zeit erstreckenden und dem Propheten selbst unverständlichen Handlungen: »Eben also will ich euch verderben die große Hoffart Judas und Jerusalems. Das böse Volk, das mein Wort nicht hören will . . . sie sollen werden wie der Gürtel, der

nichts mehr taugt. Denn gleichwie ein Mann den Gürtel um seine Lenden bindet, also habe ich, spricht der Herr, das ganze Haus Israel und das ganze Haus Juda um mich gegürtet, daß sie mein Volk sein sollten, mir zu einem Namen, Lob und Ehren, aber sie wollen nicht hören.« Und nun erfolgt eine furchtbare Unheilsprophezeiung.

Hier stellt sich also nachträglich heraus, daß alle vom Propheten vorgenommenen Akte eine prophetische Beziehung auf das Schicksal des Volkes Israel und Juda hatten – ein Sinn, der dem Propheten beim sukzessiven Vollzug der seltsamen Einzelaufträge noch gar nicht klar war. Erst jetzt erkennt er, daß er mit den verschiedenen, im einzelnen ihm selber vorerst unverständlichen Verrichtungen, die er mit dem Gürtel vornehmen mußte, das ganze Verhältnis Jahwes zu seinem Volk darstellte – das Volk ist der Gürtel, und das Schicksal des Gürtels, den der Prophet erst sorgsam um seine Lenden tragen, dann vergraben mußte und den er danach verdorben wiederfindet, repräsentiert die ganze Geschichte des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke in Vergangenheit und Zukunft.

Gerade an dieser in mehreren Akten sich vollziehenden und für den Ausführenden doch sehr umständlichen symbolischen oder eher magisch-repräsentativen Handlung Jeremias kommt die Besonderheit dieses Typus der Prophetie sehr anschaulich hervor. Der christliche Prophet Agabus aus Judäa lebt noch ganz in diesem archaischen Typus repräsentativer Prophetie. Daß sich seine Prophetie nicht nur auf den Apostel, also den Einzelnen, sondern in anderen Fällen auch auf die ganze christliche Gemeinde richtet, bestätigt dieselbe Apostelgeschichte, denn derselbe Agabus erscheint in Apg. 11, 28 als der Prophet, der in einer Gruppe von Propheten erscheint, die von Jerusalem nach Antiochien kommt, „und einer unter ihnen mit Namen Agabus stund auf und deutete durch den Geist eine große Teuerung, die da über den ganzen Kreis der Erde kommen sollte, die unter dem Kaiser Claudius geschah«. In welcher Form diese Prophezeiung der kommenden Hungersnot dem Agabus zuteil wurde, und in welcher Form er sie verkündet hat, ist hier allerdings nicht gesagt.

Dieser archaische Typus der Prophetie ist dann in der Kirchengeschichte bald zurückgetreten. Die Form der »symbolischen Handlungen« galt bald als so seltsam und hinterwäldlerisch, daß man solche Fälle, auch wenn sie später vorkamen, nicht mehr aufzeichnete. Nur den heiligen Narren der Ostkirche und gelegentlich auch der lateinischen Kirche billigte man diese seltsame Form symbolischer Ausdrucksweise noch gelegentlich zu.

So ist es nicht verwunderlich, wenn eine symbolische Handlung prophetischen Inhalts sich bei dem römischen Heiligen findet, der unter den abendländischen katholischen Heiligen noch am ehesten den Typus sonst vor allem in der östlichen Kirche verbreiteter heiliger Narren repräsentiert, nämlich bei Filippo Neri, der ganz bewußt die Rolle des Narren in Christo gespielt hat, in der richtigen

Erkenntnis, daß sich in der Rolle des Narren vieles an manchen Orten und in manchen Situationen besser sagen lasse als in direkter, unverschlüsselter Rede.

»Constantino Tassone (ein Freund Filippo Neris) wurde von Pius V. von Mailand nach Rom berufen, und als er daselbst ankam, ging er sogleich in das Pilgerhaus des heiligen Hieronymus (in dem Filippo wohnte). Eines von den Beichtkindern Filippos, das gerade am Fenster stand, das auf den freien Platz vor dem Haus hinausgeht, eilte augenblicklich zu dem Heiligen und sagte: »Pater Constantino ist da!« Sogleich befahl Filippo dem Ottavio Paravicina und »Pater Germanico Fedeli, beide damals Jünglinge, sich wie tote Leiber über die Türschwelle auszustrecken, die Constantino zu überschreiten hatte. Sie gehorchten, und Tassone, der die beiden Jünglinge auf diese Weise auf dem Boden ausgestreckt sah, kam ein wenig außer Fassung und bat sie, ihn passieren zu lassen; allein sie blieben in dieser Lage, bis Filippo sie aufstehen hieß, und Constantino eilte sodann in die Arme seines geliebten Filippo. Bald darauf wurde er krank und starb innerhalb vierzehn Tagen!«¹¹ Filippo zwingt seinen Freund Constantino Tassone, über die beiden wie tot ausgestreckten Leiber seiner beiden Schüler sein Zimmer zu betreten, um ihm auf diese Weise prophetisch seinen nahen Tod anzukündigen. Vermutlich hat sich Filippo auch sonst dieses Mittels der symbolischen Handlung bedient, doch sind gerade derartige Züge bei ihm und anderen nicht immer aufgezeichnet worden.

Die Prophetie durch symbolische Handlung findet sich dann wieder in einer spiritualisierten Form bei den Visionären des dreißigjährigen Krieges, deren Visionsberichte Amos Comenius herausgegeben hat, Christopher Kotter und Christina Poniatovia. Nach der siebten Wiederholung der Vision vom 6. Mai 1624 treten zwei himmlische Jünglinge zu Kotter und sagen zu ihm: »Breite deine Hände aus und schlage sie wieder zusammen.« »Als der das getan hatte, strömte so viel Blut aus seinen Händen, daß er darüber erschrak. Sie sagten wieder zu ihm: »Breite wiederum deine Hände aus und füge sie wieder zusammen.« Er tut es und sieht in seiner Hand einen lieblichen, grünen Palmzweig. Sie sagen: »Siehe, ein so schreckliches und furchtbares Blutvergießen wird in den Ländern Germaniens eintreten, bevor der Friede wiederkehrt. Du hast es gesehen, verheimliche es also nicht.«¹²

Hier ist die symbolische Handlung in die Vision selbst transponiert. Der Visionär muß in der Vision bestimmte Bewegungen ausführen, deren prophetische Bedeutung ihm dann von den himmlischen Jünglingen, die er in der Vision sieht, gedeutet wird. Der Inhalt seiner Offenbarung wird durch eine symbolische Handlung dargestellt, die er in der Vision vornehmen muß. Die symbolische Handlung selbst muß er dann anderen mitteilen. Sie soll in derselben Weise die Zukunft verdeutlichen, wie dies bei der vor den Augen der Hörer lebhaftig vorgeführten symbolischen Handlung des Agabus oder des Filippo Neri der Fall ist.

Bei Christina Poniatovia findet sich eine solche Szene, in der sie innerhalb der Vision Gegenstand einer symbolischen Handlung wird, die sie nicht selbst vollzieht, sondern die an ihr vollzogen wird und von der sie nachträglich erfährt, daß sie das zukünftige Schicksal der Kirche bedeutet. Auffallenderweise ist es auch bei ihr eine Fesselung mit einem Gürtel, diesmal nicht mit einem Leinengürtel orientalischer Art, sondern mit einem Riemengürtel. Sie wird von den Engeln in einen außerordentlich schmalen Engpaß geführt, durch den sie sich kaum hindurchzwängen kann. Wie sie ihn überwunden hat, gürtet sie einer der Engel mit einem Riemengürtel so fest, daß sie kaum atmen kann, bindet ihr Hände und Füße, so daß sie sich nicht mehr bewegen kann, sondern hinfällt, und wie entseelt liegenbleibt. In ihrer Angst schreit sie zum Herrn: »Bring Hilfe, Herr, bring Hilfe, sieh herab auf meine Trübsal, zögere nicht, erhebe mich wiederum, denn ich bin bereit, dich zu verherrlichen. O hilf Herr, ich bin niedergetreten, ich kann mich nicht mehr rühren, o schaue herab auf meine Trübsal, wach auf, meine Herrlichkeit, richte mich auf!«¹³ Bei wiederholten Versuchen aufzustehen, fällt sie immer wieder um, aber dann fährt ein Blitz auf sie herab, und sie kann sich plötzlich erheben, frei von ihren Fesseln. Auch die Engel erscheinen wieder. Auf ihre Bitte deuten ihr die Engel ihre Erlebnisse. Durch den Engpaß, die Fesselung und den Fall der Seherin wird der Zustand vorgebildet, in den von jetzt an die Kirche Jesu Christi geraten wird. Unter dem schweren Joch eines übermütigen Pharao wird sie bedrängt, geschwächt, gebunden und bleibt einsam wie tot im Winkel liegen, ohne einen Helfer und Verteidiger zu sehen. Von allen verlassen, wird sie unter Tränen Gott um Hilfe anrufen, Gott aber wird ihr Schreien erhören und ihr zu Hilfe eilen.

Die symbolische Handlung prophetischer Art hat hier also eine Spiritualisierung erfahren. Sie wird nicht mehr auf Grund einer vorausgegangenen oder sich gleichzeitig innerlich vollziehenden Vision leibhaft vor Augen der Zuschauer, denen die Prophetie gilt, dargestellt, sondern ist als visionäres Geschehen, das der Visionär vollziehen muß oder an sich vollziehen lassen muß, in die Vision hineinverlegt, ist aber als solcher Visionsinhalt selbst Gegenstand und Inhalt der Offenbarung, nur daß hier an die Stelle der Zuschauer der leibhaftigen Handlung die Leser der Visionsberichte getreten sind.

Bei den späteren Visionen erfolgt auch die individuelle Prophetie meist innerhalb einer Vision, in der dem Seher von einer himmlischen Gestalt das Schicksal einer bestimmten Person eröffnet wird. So hört Birgitta etwa in einer Christusvision ein Fluchwort aus dem Munde Christi über einen Prior des Zisterzienserordens, der einen Exkommunizierten begraben hat und von dem ihr verkündet wird, daß er zur Strafe als erster nach dem Begrabenen selbst sterben wird.

In welchem Ausmaß Birgitta durch ihre prophetischen Visionen über das Schicksal der Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Könige und Fürsten in die hohe Politik eingegriffen hat, ist bekannt. Weniger bekannt ist, daß Dorothea von

Montow in ähnlichen prophetischen Visionen den Tod des Gegenpapstes Gregor und einiger anderer Kirchenfürsten, ebenso den Tod des preußischen Ordensmeisters Konrad Walroder, dann die Wahl des Ordensmeisters Konrad von Jungingen vorausgesagt hat, ebenso daß sie sechs Fälle einer schweren Gefährdung des Konrad von Jungingen voraussagte, die alle eingetroffen sind.¹⁴

Die Kirchengeschichtsschreibung hat sich viel zu wenig mit diesem Komplex der Einzelprophetie befaßt, die die ganze Kirchengeschichte nicht nur begleitet, sondern ein Element ständiger unterirdischer Wirkung auf die einzelnen geschichtlich bedeutsamen Persönlichkeiten darstellt. Diese ließen sich durch die Prophezeiungen beeinflussen, sei es nun negativ in dem Sinne, daß sie alles taten, um ihre Erfüllung zu verhindern, sei es positiv, daß sie die Entscheidung, die die Prophetie von ihnen forderte, auch tatsächlich vornahmen oder sich auf ein bestimmtes ihnen vorausgesagtes Schicksal innerlich einstellten und dieses Schicksal als gottgesandt akzeptierten und erfüllten. In dieser Sphäre sind bei vielen Gelegenheiten Entscheidungen gefallen, bei denen man diesen prophetisch-visionären Hintergrund gar nicht vermutet, da die Handelnden selten über diese Art der Motivierung ihrer Entscheidung nachträglich Auskunft geben.

Bei einzelnen Visionären scheint diese Gabe der prophetischen Schau von Einzelschicksalen besonders ausgeprägt gewesen zu sein. Besonders viele solcher Fälle zählt z. B. die Lebensbeschreibung Filippo Neris auf. Sie können etwa eine schwere Lebenskrise betreffen, wie dies bei Horatio Ricci, einem Maltheserritter der Fall war, der in Diensten des Cardinals Federico Borromeo stand und viele Feinde hatte, die ihn verfolgten und um Ehre und Amt bringen wollten. »Er stand eines Morgens in aller Frühe auf und ging ins Freie, um sich einigermaßen zu zerstreuen: Da begegnete er auf derselben Straße dem heiligen Filippo, der ihn fragte, wohin er gehe. Als er erwiderte, er wolle ins Freie, um frische Luft zu schöpfen, nahm ihn Filippo, der im Geiste seine ganze Not sah, mit sich in den Palast des Horatio Borghese, bei dem der Heilige ein wichtiges Geschäft zu erledigen hatte, und da es noch so früh war, mußte er lange warten. Unterdessen zog der Heilige ein Buch heraus und fing an zu lesen, dem Ritter aber wurde die Zeit sehr lang. Da er kaum mehr länger bleiben konnte, stand Filippo endlich von seinem Stuhle auf, blickte ihn fest an, ergriff seine Hand, drückte sie und sprach: »Fürchte dich nicht, ich versichere dich, es wird am Ende Alles gut enden«. Der Ritter fühlte sich bei diesen Worten sehr getröstet und mit einer lebhaften Hoffnung erfüllt, daß alles so eintreffen würde, wie der Heilige prophezeit hatte. Vierzehn Tage darauf entließ der Cardinal den Mann, der Ricci verfolgte, aus seinen Diensten, und der Ritter stieg höher als vorher in der Gunst seines Herrn, der ihn zuletzt als Kammerherrn in dem Haushalte Clemens VIII. unterbrachte.«¹⁵

Den zukünftigen geistlichen Beruf zweier junger Freunde betrifft die folgende Prophezeiung Filippo Neris: »Tommaso Minerberti und Pietro Antonio Morelli

III. Haupttypen der Vision

gingen auf den Rat des P. Francesco Benci aus der Gesellschaft Jesu nach S. Hieronymus, um Filippo's Meinung über einen Entschluß zu hören, den sie gefaßt hatten. Pietro Antonio sagte ihm, er möchte gerne ein Benediktinermönch werden, und Tommaso drückte seinen Wunsch aus, ein Priester zu werden; aber sie wollten vorher den Rat des Heiligen hören. Da stand Filippo von seinem Stuhl auf und berührte mit einem freundlichen Gesichte Pietro Antonio mit einem Stocke, den er in der Hand hielt, indem er zu ihm sagte: »Du wirst kein Mönch werden« und zu Tommaso »Du wirst kein Priester werden«. Und so kam es; denn Tommaso heiratete, nachdem er schon die niederen Weihen erhalten hatte, und Pietro Antonio blieb, obgleich er sein Möglichstes tat, um Mönch zu werden, ein Weltpriester und starb als Curat von Santa Fiora.«¹⁶

Auch die Prophezeiungen anderer Visionäre haben häufig den Eintritt in den geistlichen Stand zum Gegenstand. Von Maria Maddalena de' Pazzi wird berichtet: »Als sie sich eines Tages in einer Verzückerung befand, wurde sie gefragt, ob sie glaube, daß Francesca Sommai in dieses Kloster kommen werde, worauf sie erwiderte: »Jesus hat sie mir in unserem Kleide gezeigt.«¹⁷

Im Bereich dieser individuellen Prophezeiungen finden sich neben den Heilsverheißungen recht unverblümete Unheilsverheißungen, so bei Caterina Ricci, von der u. a. berichtet wird: »Caterina war schon lange mit liebevollen Warnungen einem jungen Wüstling nachgegangen, der sich in ganz Prato einer traurigen Berühmtheit erfreute. Da aber ihre dringenden Ermahnungen sein Herz nur noch mehr verhärteten, sagte sie zu ihm eines Tages mit feierlicher Strenge: »Da Sie die Warnungen nicht beachten, die Gottes Güte Ihnen zukommen läßt, so vernehmen Sie heute die Stimme seiner Gerechtigkeit. Es wird Ihnen ein schreckliches Unglück begegnen, wodurch Sie um Ehre, Vermögen und Leben kommen werden«. Der Unglückliche nahm sich auch diese Worte nicht zu Herzen und verharrete in seinen Verirrungen. Der größten Verbrechen schuldig, fiel er nach kurzer Zeit der Gerechtigkeit in die Hände, deren Urteilsspruch ihm, wie Caterina es vorausgesagt hatte, Vermögen, Ehre und Leben kostete. Seine Güter wurden vom Staat eingezogen, seine Ehre schwand unter der Brandmarke des Richterspruches, sein Leben endete durch Henkershand. Mit gebrochenem Herzen und unter bitteren Reuetränen wurde er zum Schafott geführt, wo er es laut verkündete, daß Mutter Caterina Ricci ihm sein ganzes Unglück vorausgesagt habe. Als letzte Gnade erbat er sich, man möge ihn den Gebeten der Mutter Caterina empfehlen, damit sie ihm Verzeihung seiner Sünden und die Rettung seiner Seele erflehe.«¹⁸

Bei einem Visionär wie Tennhardt findet sich die Nachricht, daß er schon als Kind die Gabe der Hellsicht in Gestalt prophetischer Träume bekundete. Er berichtet selbst in einem Fall, der ihm besonders nachdrücklich in Erinnerung geblieben ist. »Wie mich nun mein Vater hatte etwas schreiben lernen lassen, so kam ich nach Pegau zu Herrn Abraham Waltern, Ampts-Verwaltern, vor einen

5. Prophetische Visionen

Schreiber-Jungen; da traumete mir einmal von einem gewissen bekannten Bauer-Jungen, als wann wir beide auf einem hohen Berge mit einander spielten, und indem wir so spielten, so stürzte der Jung den Berg hinunter, und brach den Hals. Der Traum lag mir etliche Tag im Kopff, und wünschte immer, ich möchte doch wissen, was dieser Jung machte. Was geschah? Als ich aus der Ampt-Stube hinausgehe, so stehet des Jungen Vater im Ampt-Hause, deß war ich froh, und fragte geschwind: »Was macht Euer Sohn?« Da gab er mir zur Antwort: »Ach, du lieber Hanß! Mein Sohn hat sich baden wollen und ist von einem hohen Ufer ins Wasser gesprungen, und ertrunken; weil wir ihn wieder gefunden, so bin ich kommen, es dem Ampte anzuzeigen, und um den Leichnam zu bitten, solchen begraben zu lassen«. – Dergleichen ist mir nachgehend in Leipzig, als ich auf der Barbierkunst servirte, auch durch Träume ordentlich gezeigt worden, wann meine Eltern zu mir kamen, und mich besuchten; daß ich mich selbst unterschiedliche mal verwunderte, wie es zugehe.«¹⁹

Ein so aufmerksamer Selbstbeobachter wie Tennhardt ist sich durchaus bewußt, daß diese Gabe nicht unbedingt den Charakter einer göttlichen Offenbarung zu haben braucht, sondern in den Bereich einer natürlichen Begabung fallen kann, also in den Bereich dessen, was man heute »das zweite Gesicht« nennt. Er empfindet selbst den Unterschied der Bekundungen einer derartigen Hellsicht von den prophetischen Weisungen, die er in seinen späteren Visionen erhält, und läßt daher die Deutung offen: »Weiß auch noch nicht, ob es Göttlich oder nicht Göttlich gewesen.«

6. LEHRVISIONEN

Einen besonderen Typus stellt neben der prophetischen Vision die Lehrvision dar. Sie ist in der visionären Literatur aller Jahrhunderte der Kirchengeschichte sehr verbreitet, stellt aber im Hinblick auf den Bildgehalt die am wenigsten attraktive Form der Vision dar, da sie nicht auf Darstellung und Anschauung, sondern auf Belehrung und Vermittlung von Erkenntnissen oder sittlichen Geboten abzielt. Von hier aus ergeben sich auch die spezifischen Eigentümlichkeiten der Lehrvision, die sich durch die Jahrhunderte hindurch gleich bleiben oder wenigstens entsprechen.

Zunächst einmal ist für die Lehrvision das Vorherrschen der auditiven Elemente und das Zurücktreten der bildhaft visuellen Momente bestimmend. Die Bildmomente sind hier nicht mehr zentral, sondern sie liefern nur noch den Rahmen, innerhalb dessen die Belehrung durch die himmlische Stimme stattfindet. Das bildhafte Element der Vision beschränkt sich auf die Stilisierung der Bühne, von der herab die Lehrrede erfolgt.

Dabei lassen sich mancherlei Übergänge feststellen. Der natürliche Anknüpfungspunkt der lehrhaften Rede ist die Gestalt des Interpreten, die in zahlreichen Visionen auftritt. Die Deutung eines in der Vision erlebten Bildgeschehens kann auf recht verschiedenartige Weise erfolgen – innerhalb der Vision selbst oder nachträglich, durch eine in der Vision selbst auftretende Figur, die zu dem Bildgeschehen gehört, oder durch eine später auftretende Gestalt, die das bereits abgeschlossene Bildgeschehen deutet.

Es zeigt sich nun ganz allgemein, daß der Interpretation des Bildes – ganz unabhängig davon, wer nun gerade in der jeweiligen Vision als Interpret auftritt, ob Gott selbst oder Christus oder die Kirche oder ein Heiliger oder ein Engel – eine Tendenz zur Lehrhaftigkeit innewohnt, die in den meisten Fällen mit einer Neigung zur Ausführlichkeit, ja, gelegentlich sogar zur Pedanterie und zur Geschwätzigkeit identisch ist. Die während oder nach der Vision auftretenden Interpreten also sind die Urheber der ausführlichen Paränesen und Lehrmitteilungen, die sich in ihrem Stil auf der Bildungsstufe des Visionärs bewegen und die die eigentlichen Bildelemente der Vision immer mehr verdrängen.

Lehrhafte und paränetische Elemente wohnen bereits der in den Kanon aufgenommenen Johannesapokalypse inne. Dies gilt zwar nicht für ihre visionären Szenen, in denen nur verhältnismäßig kurze Offenbarungsworte des Herrn vorkommen. Dagegen sind die Briefe an die Engel der sieben Gemeinden, die zu Beginn der Offenbarung dem Seher wörtlich diktiert werden und die Weisungen, die besondere Situation der einzelnen Gemeinden betreffend, enthalten, schon in einem zur Ausführlichkeit neigenden lehrhaften Stil gehalten. Der »Hirt des

6. Lehrvisionen

Hermas« zeigt im Vergleich zur Johannesapokalypse eine auffällige Wucherung der lehrhaften Elemente in den Visionen, vor allem in den Reden der beiden Gestalten, die als himmlische Interpreten der visionären Ereignisse auftreten.

Hermas selbst ist sich bewußt, daß seine Prophetie eben dadurch, daß sie nicht Offenbarungen aus dem Munde des Herrn selbst, sondern aus dem Munde von mangelnden Engeln enthält, geringeren Ranges ist und daß dies mit seiner mangelnden persönlichen Eignung zusammenhängt, die Gegenwart und Stimme des Herrn selbst zu ertragen. Am Eingang des neunten Gleichnisses wird ihm dies von dem Engel der Buße kundgetan, der in seinen Visionen als »Hirt« neben der Gestalt der »Greisin« – der Kirche – auftritt. »Nachdem ich die Gebote und Gleichnisse des Hirten, des Engels der Buße, aufgeschrieben hatte, kam er zu mir und sprach: »Ich will dir alles zeigen, was dir der Heilige Geist, der in der Gestalt der Kirche – der Greisin – mit dir sprach, gezeigt hat; jener Geist ist nämlich der Sohn Gottes. Denn als du noch körperlich schwächer warst, bekamst du die Offenbarung nicht durch einen Engel. Als dir nun durch den Anblick eingefloßt war und deine Stärke so zugenommen hatte, daß du auch den Anblick eines Engels ertragen konntest – damals freilich ward dir durch die Kirche der Bau des Turmes offenbart –, schön und heilig bekamst du alles anscheinend von einer Jungfrau gezeigt. Jetzt aber wird es dir von einem Engel gezeigt, doch durch die Vermittlung desselben Geistes; nur mußt du von mir alles genauer erfahren. Denn zu dem Zweck ward ich auch von dem herrlichen Engel in dein Haus versetzt, daß du alles in voller Kraft schauen könntest, ohne wieder wie das vorige Mal in Schrecken zu geraten.«¹ Offensichtlich wird den Engeln eher eine gewisse lehrhafte Ausführlichkeit und pädagogische Pedanterie zugebilligt.

Die Interpreten sind bei Hermas von verschiedenem Rang – die symbolische Figur der »Greisin«, die die Kirche repräsentiert, ist eine Offenbarungsträgerin niederer Art als »der Engel der Buße«. Der Prophet muß erst dazu erzogen werden, die schrecklichere, herrlichere Anwesenheit des Engels ertragen zu können. Aber auch wenn er diese Stufe erreicht hat, ist er noch weit entfernt, die Anwesenheit des Herrn selbst zu ertragen.

Beide in den Visionen des Hermas auftretenden Interpreten sind von einer außerordentlichen Beredsamkeit; sie halten ganze Vorlesungen über Inhalte der christlichen Lehre und der christlichen Ethik. Vor allem das Hauptthema der visionären Mitteilungen, die zweite Buße, wird zum Gegenstand einer ausführlichen Belehrung durch den »Hirten«. Mit einer fast naiven Freude an Vollständigkeit wird jede Einzelheit des Bildablaufes der Visionen und Gleichnisse und sei er noch so kompliziert, aufs genaueste ausgelegt. Erscheinen in der Vision zwölf Berge, so werden alle zwölf unerbittlich mit all den im Visionsbericht erwähnten Einzelheiten lehrhaft interpretiert, ohne daß ein einziger ausgelassen wird, und falls je eine Auslegung nicht ganz vollständig ist, so hilft der Seher durch eine neue Frage an den Interpreten nach, bis alles geklärt ist.

Derselbe Zug der Lehrvision macht sich auch bei Hildegard von Bingen bemerkbar. Bei ihr ist es Gott selbst, der ihre Gesichte deutet. In ihrem ersten Gesicht sieht sie so etwas wie einen großen, eisenfarbigen Berg. »Darauf thronte ein so Lichtherrlicher, daß meine Augen von dem Glanze geblendet wurden . . .«² Es wird dann der Berg mit allen zugehörigen Gestalten beschrieben. Dann heißt es: »Und siehe, der auf dem Throne saß, rief mit sehr starker, durchdringender Stimme und sprach: »Erkenne nun, was du siehst!«³ Mit diesen Worten beginnt dann die Auslegung der Vision auf dem Berge in allen ihren Einzelheiten. Ähnlich sind auch die übrigen Visionen aufgebaut. Immer erfolgt zunächst eine sehr anschauliche Beschreibung der visionären Gestalten und Ereignisse mit genauer Angabe der Farben und Bewegungen; dann beginnt der zweite Teil der Vision, die Auslegung, mit den Worten: »Und wiederum hörte ich die Stimme, die schon früher zu mir gesprochen hatte, sagen . . .«⁴ Wieder erfolgt auch bei ihr die Auslegung des Geschehens bis in die kleinsten Details. Die Niederschrift der Auslegung nimmt auch rein umfangmäßig jeweils ein Vielfaches der Visionsbeschreibung ein und enthält im Wesentlichen dogmatische oder ethische Lehren.

Das Lehrhafte dieser Visionen kommt auch darin zum Ausdruck, daß sie sich untereinander progressiv zu einem System zusammenfügen, daß die eine Vision theologisch-lehrhaft zur nächsten paßt und auf sie abgestimmt ist, und daß aus dem System der Visionen ein System der Lehre heraustritt, allerdings mit der konkreten Absicht, durch die prophetische Aktualisierung dieser Lehre eine geistliche Erneuerung der Kirche herbeizuführen.

Dieses starke Hervortreten des lehrhaft-didaktischen Elementes findet sich auch bei Visionären, die nicht einen so stark ausgeprägten systematischen Grundzug ihrer visionären Schau aufweisen, wie dies bei Hildegard von Bingen der Fall ist. Auch bei Juliane von Norwich, in deren geistlicher Liebesmystik die emotionalen Züge bei weitem überwiegen und die viel stärker praktisch-erbaulich eingestellt ist, findet im Laufe der Entwicklung ihrer visionären Begabung eine deutlich erkennbare Umbildung der Bildvision in die Lehrvision statt. Die Visionen werden mehr und mehr Gespräche Julianes mit dem Herrn, in denen die Bildelemente und die symbolischen Handlungen ganz zurücktreten; sie werden immer mehr zu visionären Interviews, in denen sie Fragen an den Herrn stellt. So richtet sie etwa im 14. Kapitel in einer Vision die Frage an Christus: »Ach, guter Herr, wenn man das große Elend sieht, das über deine Geschöpfe durch die Sünde gekommen ist, wie kann denn da noch alles gut werden?« »Und soweit ich mich getraute, bat ich um eine noch deutlichere Erklärung, die mich darüber beruhigen konnte. Darauf gab mir Unser Herr in freundlicher Herablassung Antwort, sehr liebevoll und ermutigend.«⁵ Die Antwort wird dann in aller Ausführlichkeit dargestellt, und zum Schluß heißt es: »So wurde ich dann hier belehrt, daß wir uns nur in unserem heiligsten Erlöser erfreuen und in jeder Sache Ihm vertrauen sollen.«⁶

Dieses lehrhafte Element der Vision nimmt dann gerade dort überhand, wo bei dem Empfänger der Vision bereits eine systematische Schulung des Geistes vorliegt, die dann durch seine visionären Erfahrungen aktiviert wird. Dies ist in einem auffallenden Maße bei Swedenborg der Fall. Swedenborg stellt als Visionär das außergewöhnliche Phänomen dar, daß seine visionäre Begabung bei ihm als führendes Element seines geistigen Lebens auf dem Höhepunkt einer universalen wissenschaftlichen Ausbildung auf allen Gebieten der damaligen Philosophie und Naturwissenschaft durchbrach. Mit der Öffnung seines »Blicks« in die geistige Welt wendet er sich zwar von seinem Beruf als naturwissenschaftlicher Forscher ab, aber das frühere methodische Training seines Denkens und auch die wissenschaftliche Art seiner Problemstellung schlägt in seinen visionären Erlebnissen unverkennbar durch. Er entfaltet bei seinen Begegnungen mit den Bewohnern der himmlischen und geistigen Welt ein wissenschaftliches Interesse, das alle Zeichen einer Pedanterie aufweist, die nun einmal zum systematischen wissenschaftlichen Denken gehört.

In seinen visionären Erfahrungen, die zunächst die verschiedenartigsten Formen aufweisen, setzt sich nach kurzer Zeit der Typus der Lehrvision durch. Zu diesen Lehrvisionen gehört bei Swedenborg bereits die Gruppe von Visionen, die ihn während der Auslegung der Schrift überkommen, und in denen er über den wahren geistlichen Sinn der betreffenden Bibelstellen belehrt wird. (s. S. 452 ff.) An sie reiht sich eine zweite Gruppe, in der die Vision als Abschluß einer Meditation über einen bestimmten Punkt der Lehre des Wortes erfolgt, ohne sich an ein bestimmtes Schriftwort anzuschließen. Diese Visionen, die Lehrvisionen im eigentlichen Sinne darstellen, überkommen ihn nicht am Schreibtisch über der Lektüre der Bibel, sondern an beliebigen Orten und zu beliebigen Zeiten, während des Schlafes, während des Spazierengehens, vor allem aber in dem Zwischenzustand zwischen Schlafen und Wachen im Augenblick des gegenläufigen Erwachens. Sie bilden die Krönung und bildhafte Darstellung des Gegenstandes der Meditation, mit dem sich Swedenborg gerade beschäftigt. Hierfür ist etwa die folgende Vision bezeichnend.

»Als ich einst vom Schlaf erwachte, versank ich in tiefes Nachdenken über Gott, und wie ich aufblickte, sah ich über mir am Himmel ein ganz blendend weißes Licht in eirunder Gestalt. Als ich den Blick auf dieses Licht heftete, verzog es sich nach der Seite hin und löste sich in Lichtkreise auf. Und siehe da, der Himmel stand offen, und ich sah herrliche Dinge. Engel standen in kreisförmiger Aufstellung an der mittäglichen Seite der Öffnung. Sie unterhielten sich miteinander, und weil ich vor Verlangen brannte, zuzuhören, was sie sprachen, so wurde mir gestattet, zuerst den Klang ihrer Stimmen zu hören, der voller himmlischer Liebe war, und hernach den Inhalt des Gespräches selbst, das voller Weisheit war, die aus jener Liebe herkam. Sie sprachen untereinander von dem einen Gott, von der Verbindung mit ihm und der daraus entspringenden Beseli-

gung. Sie redeten unaussprechliche Dinge, von denen das meiste nicht in Worten einer natürlichen Sprache ausgedrückt werden kann. Weil ich aber einige Male im Umgang mit den Engeln im Himmel selbst gewesen war und weil ich mich in ähnlichem Zustand wie sie und damit auch in ähnlicher Rede wie sie befunden hatte, so konnte ich jetzt verstehen und aus ihrem Gespräch einiges entnehmen, was sich durch Worte einer natürlichen Sprache in vernunftmäßiger Weise darstellen läßt.«⁷ Es folgt dann ein ausführlicher Bericht über die Reden der Engel, die sich mit dem Wesen des göttlichen Seins befassen. Später beteiligt sich Swedenborg selbst an ihrem Lehrgespräch. »Darnach zog sich das himmlische Licht, das ich früher gesehen hatte, über die Öffnung zurück und ließ sich von da allmählich herab und erfüllte das Inwendige meines Gemütes und erleuchtete meine Ideen von der Dreieinigkeit und Einheit Gottes, und dann sah ich die Vorstellungen, die ich zu Anfang über diesen Gegenstand gehabt hatte und die bloß natürlich waren, von mir abgesondert, wie Spreu vom Weizen durch die geschwungene Worfchaufel abgesondert wird, und von dem Winde nach dem Norden des Himmels fortgetragen und zerstreut.«⁸

Die genannte Vision verläuft in verschiedenen Stufen des An- und Abklingens. Den Auftakt bildet eine geistige Lichterscheinung, die offenbar durch den sinnlichen Lichtreiz, der im Augenblick des morgendlichen Erwachens von außen auf den Schlafenden eindringt, mitverursacht ist. Die unbestimmte Lichtempfindung verdichtet sich zu bestimmten Gestalten, zu Engelchören, die als himmlischer Kranz die Lichtöffnung des Himmels umsäumen. Eine Audition tritt hinzu, auch sie zunächst unbestimmter Art, sich erst allmählich zum Verständnis der gehörten Laute verdeutlichend. Das Anhören der englischen Gespräche führt zu einer Beteiligung Swedenborgs an den Reden der Engel, in denen er die Antwort auf die Frage erhält, deren Meditation die Vision herbeigerufen hatte. Die Vision klingt dann ebenso in mehreren Stufen allmählich ab. Das göttliche Licht quillt über die Öffnung des Himmels, die Engelchöre verschwinden, die Vision geht in eine Erleuchtung über. Das himmlische Licht senkt sich in das innere Gemüt des Sehers ein und erfüllt ihn mit der unmittelbaren Schau des göttlichen Wesens, über das er vorher durch die Engel belehrt wurde. Diese Erleuchtung führt zu einer »Absonderung« seiner bisherigen irrigen Vorstellungen über das göttliche Wesen, die der natürlichen Vernunft entstammten und nunmehr in einem Reinigungserlebnis als Gedanken»spreu« vom »Weizen« der Intuition geschieden werden.

In der Regel wiesen gerade die Morgenvisionen Swedenborgs den Typus der Lehrvision auf, in denen ein vormeditiertes theologisches Problem in visionärer Vergegenständlichung gelöst wird. An einer Stelle heißt es: »Eines Morgens, als ich vom Schlaf erwacht war und im heiteren Morgenlichte vor dem völligen Wachen mich meinen Betrachtungen hingab, sah ich durchs Fenster etwas wie Blitzesleuchten, und bald darauf hörte ich etwas wie rollenden Donner. Während

ich mich wunderte, woher dies wohl käme, hörte ich aus dem Himmel, es befänden sich nicht ferne von mir einige Geister, die heftig miteinander über Gott und die Natur stritten.«⁹ Er erfährt, es handle sich um einen Streit zwischen Engeln und Dämonen über die Frage, ob die Natur selbst Gott sei. »Diese Engel und der Teufel standen nicht weit von mir, weshalb ich sie auch sah und hörte.«¹⁰ Um die Teufel zu überzeugen, daß die Natur nicht selber Gott sei, sondern nur ein Aufnahmegefäß des göttlichen Lebens, führen die Engel ihre dämonischen Gesprächspartner unter starker Bewachung in den Himmel. Im Himmelslicht erkennen diese, daß ein Gott ist und daß die Natur von ihm erschaffen wurde, um dem Leben, das von Gott ist, dienstbar zu sein. Wie sie aber wieder herabsteigen, kehrt ihre alte Liebe zum Bösen in sie zurück, verschließt ihren Verstand nach oben und öffnet ihn nach unten. Bei ihrer Ankunft auf der Erde tut sich der Boden auf und verschlingt sie. Der Vision geht hier eine Betrachtung voraus, die sich bereits mit dem Thema beschäftigt, das der Seher dann im »Geiste« von den Engeln und Teufeln behandelt hört. Die intellektuelle Auseinandersetzung Swedenborgs mit Spinoza erfolgt hier auf einer visionären Ebene.

In dem Zwischenzustand von Schlafen und Erwachen lösen sich ihm manchmal Probleme, über die er jahrelang nachgesonnen hat. So schreibt er einmal: »Als ich morgens vom Schlaf erwachte, sah ich zwei Engel aus dem Himmel herniederkommen, beide auf Wagen mit weißen Pferden bespannt. Als sie aber näher kamen, erschienen sie nicht mehr in Wagen, sondern in ihrer Engelsgestalt, die die menschliche ist.«¹¹ Die beiden unterhalten sich über das Wesen der Liebe und der Weisheit. Swedenborg hört ihren Reden zu und erfährt dabei »tausend Dinge, die die natürliche Rede nicht auszudrücken vermag und die merkwürdigerweise nicht einmal in den Vorstellungsbereich des natürlichen Denkens fallen können.«¹² Immerhin stellt er einen großen Teil ihrer Disputation über das genannte Thema ausführlich dar! Nachdem die Engel ihre Rede beendet haben, entschwinden sie wieder. Bei ihrem Aufstieg erscheinen Sterne um ihre Häupter; in einiger Entfernung erscheinen sie dann wieder in ihrem Wagen wie zuvor. Hier ist der Kern der Vision eine lehrhafte Auseinandersetzung der beiden Engel über das Wesen der Liebe und der Weisheit und deren gegenseitiges Verhältnis, also über ein Zentralproblem der Theologie Swedenborgs, das er in vielen seiner visionären Schriften ausführlich behandelt und das zu den ständigen Themen seiner Meditation gehört.

Häufig skizziert Swedenborg nur das Thema seiner Kontemplation, um dann zu beschreiben, wie sich plötzlich aus der Meditation die Lehrvision entwickelt. Zum Beispiel: »Einst war ich in Staunen, wie groß doch die Zahl von Menschen ist, die die Schöpfung und somit alles, was über und unter der Sonne ist, der Natur zuschreiben und die, wenn sie etwas sehen, mit Zustimmung ihres Herzens sagen: »Gehört dies nicht der Natur an? . . .« Als ich nun so in Staunen über die große Zahl solcher Naturalisten war, trat ein Engel an meine Seite und sprach

zu mir: »Worüber sinnest du nach?« Ich antwortete: »Über die große Zahl derer, die glauben, die Natur sei aus sich selbst und sei daher die Schöpferin des Weltalls.« Der Engel sagte mir: »Die ganze Hölle besteht aus solchen, die dies glauben. Allein ich will dich zu den Kollegien in der südwestlichen Gegend führen, wo solche (Naturalisten) sich befinden, ohne schon in der Hölle zu sein.« Nun nahm er mich bei der Hand und führte mich dorthin, und ich sah kleine Häuser, in denen Kollegien waren, und in der Mitte eines, das wie die Wohnung eines Vorstehers der übrigen aussah. Es war aus pechschwarzen Steinen gebaut, die mit Plättchen von Glas mit einer Art von Gold- und Silberschimmer überzogen waren, wie die sind, die man Seleniten oder Marienglas nennt. Da gingen wir hin und klopfen an, und bald öffnete einer die Tür und hieß uns willkommen und lief dann zu einem Tisch und holte vier Bücher.«¹³ In diesen Büchern sind die Lehren aufgezeichnet, die beweisen sollen, die Natur stamme aus sich selbst und sei die Schöpferin des Universums. Es folgt ein langes Lehrgespräch, in dessen Verlauf der Engel und Swedenborg den Vorsteher der Naturalisten über die Irrtümer seiner Naturschauung belehren. »Hernach begaben wir uns weg, und er begleitete uns bis über den Vorhof seines Kollegiums hinaus und sprach mit uns über Himmel und Hölle und über die göttliche Leitung auf Grund des neuerlangten Scharfblickes seines Geistes.«¹⁴

Was hier beschrieben wird, ist einer der häufigsten Visionstypen, denen Swedenborg seine Erkenntnis zuschrieb. Er sinnt über ein bestimmtes Problem nach. Die Meditation gleitet in die Vision hinüber. Ein Engel tritt zu ihm, fragt ihn über den Gegenstand seines Nachsinnens und ermöglicht ihm die Antwort auf seine Frage, indem er ihn in den Bereich solcher Geister versetzt, die sich gerade mit dem Problem beschäftigen, dem Swedenborgs Nachdenken galt. Der Engel selbst belehrt die Verkündiger der falschen Lehre. Swedenborg, der Zuhörer, erscheint nicht mehr als Schüler, der belehrt wird, sondern greift häufig als Wortführer der Wahrheit in die Diskussion ein und verhilft der wahren Erkenntnis bei ihren bisherigen Leugnern zum Sieg. Die ganze Vision, die über einzelne Stufen allmählich zu einer Einbeziehung des Sehers in das visionäre Geschehen führt, klingt in entsprechenden Stufen aus; der bekehrte Geist begleitet den Seher über den Vorhof des Unterredungsortes hinaus, und Swedenborg kehrt wieder zu sich selbst zurück. Die Meditation hat sich in der Vision erfüllt und zu einer abschließenden Erkenntnis geführt.

Diese Art von Visionen bildet sich zu einem regelrechten Schema aus. Die himmlischen Geister übernehmen immer williger die Rolle von eifrigen Dienern Swedenborgs, die auf alle seine Probleme die fertige Antwort bereit haben und die stets erbötig sind, alle Geheimnisse, über die ihr Meister nachsinnt, flugs in Entsprechungen darzustellen, und lehrhaft vorzutragen, oder ihn in die entsprechenden himmlischen Kollegien und Akademien zu führen, in denen gerade seine Fragen in diesem Augenblick diskutiert werden. Dergleichen Erlebnissen scheint

der Charakter einer gewissen Mühelosigkeit und gefälligen Bequemlichkeit anzuhaften. Kaum fängt der Seher an, über etwas nachzudenken, so sind gleich »die luft'gen, zarten Jungen« da, wie es im »Faust« heißt, und sofort erfährt er alles, was er gerade wissen will, von besten Gewährsleuten und aus erster Quelle. Es bestätigt sich, was oben über das Verhältnis von Theorie und Praxis des visionären Denkens gesagt wurde: das Schema der Vision wirkt auf den Ablauf der Vision selbst zurück, ein bestimmter Typus der Vision schleift sich ein, und selbst das Ungewöhnliche wird schließlich zur Gewohnheit und zur Routine. (s. S. 227)

Der Kern aller Visionen dieser Art ist das Lehrgespräch mit den Engeln oder Geistern, das immer mehr überwuchert und die Bildelemente unterdrückt. Handlung gibt es wenig, dafür wird um so mehr doziert. So kommt es, daß die Visionsberichte Swedenborgs in ihren Bildern oft sehr einförmig sind. Die Leser, die sich Swedenborgs Schriften als eine Art von moderner Divina Comedia vorstellen und eine danteske Dramatik suchen, werden aufs höchste enttäuscht. Was bei Swedenborg meist beschrieben wird, sind himmlische Hörsäle, in denen doziert, himmlische Tempel, in denen gepredigt, himmlische Lauben, in denen disputiert wird, himmlische Akademien, in denen Vorträge gehalten, himmlische Gerichtssäle, in denen Urteile gefällt, himmlische Gelehrtenstuben, in denen Bücher geschrieben werden. Das Bildhaftanschauliche bildet in der Regel nur die Kulisse für langatmige, theoretische Auseinandersetzungen, und die Kulisse selbst ist meist recht konventionell. Auch die Welt der himmlischen Gelehrsamkeit entbehrt nicht ganz des Staubes und der Langeweile, die offenbar ein Wesenselement der Wissenschaft im Himmel und auf Erden ist.

Das auffällige Mißverhältnis zwischen Bild- und Lehrelementen kommt schon äußerlich darin zum Ausdruck, daß das Lehrgespräch mit Engeln, Dämonen oder verstorbenen Widersachern sich im Text oft über viele Seiten hinzieht, während die Bildbeschreibung der Szene mit wenigen Zeilen abgetan wird oder ganz wegfällt.

Der doktrinaire Charakter der Swedenborgschen Visionen zeigt sich schließlich darin, daß sie sich zu langen Ketten aneinanderreihen, in deren Ablauf dasselbe Lehrproblem unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt wird. Diese Visionen können voneinander durch längere Zeiträume getrennt sein, kehren aber mit derselben Szenerie in denselben himmlischen Räumen wieder und nehmen das Gespräch an derselben Stelle wieder auf, an der es in der letzten Vision fallen gelassen wurde. Sie verwandeln sich so in eine Art von himmlischen Vorlesungen, die einer gewissen Pedanterie nicht entbehren. Wie schon bei Hermas und bei Hildegard so wird auch hier dem Zuhörer nichts geschenkt. Wenn Swedenborg vier Gruppen von Disputanten auftreten läßt, so kann man sicher sein, daß man den Standpunkt von allen vier ausführlich zu hören bekommt. Die Auseinandersetzungen auf den himmlischen Synoden sind mit einer Ausführlichkeit beschrieben, die hinter den korrektesten Protokollen eines irdischen Synodalarchives nicht zurückstehen.

Die Visionen Sadhu Sundar Singhs weisen eine große Ähnlichkeit mit denen Swedenborgs auf. Auch sie sind zum großen Teil Lehrvisionen. Dies betrifft vor allem seine »Gesichte der Geisteswelt«, die mit dem Untertitel »Eine kurze Beschreibung des Geisteslebens, seiner verschiedenen Seinszustände und des Schicksals guter und böser Menschen, wie es in Gesichtern geschaut wurde« 1926 in englischer Sprache in Subathu, Indien, erschienen sind. Der Sadhu wurde einmal von einem Swedenborgianer, einem Bischof der neuen Kirche, auf die erstaunliche Analogie zwischen seinen eigenen Offenbarungen über die Geisteswelt und denen Swedenborgs angesprochen und gefragt, ob ihm die Schriften Swedenborgs bekannt seien. Der Sadhu verneinte dies, versprach aber, die Schriften Swedenborgs zu lesen, die ihm der Bischof zur Verfügung stellte, und bestätigte diesem nachträglich seine eigene Überraschung über die auffällige Übereinstimmung der Visionsberichte Swedenborgs mit seinen eigenen.¹⁵

Sadhu Sundar Singh hebt selbst in dem Vorwort zu der genannten Schrift den stark lehrhaften Inhalt seiner Visionen hervor. Er schreibt: »In Kotgarh wurden vor vierzehn Jahren, während ich betete, meine Augen für die himmlische Schau aufgetan. So lebendig sah ich alles, daß ich dachte, ich müßte gestorben sein und meine Seele sei in die Herrlichkeit des Himmels eingegangen. Doch auch in den folgenden Jahren haben diese Gesichte weiterhin mein Leben bereichert. Ich kann sie nicht herbeirufen, wann ich will; aber gewöhnlich, wenn ich bete oder mich in mein Inneres versenke – mitunter acht oder zehn Mal in einem Monat – werden meine Geistes-Augen aufgetan; ich kann in den Himmel blicken, wandle für ein oder zwei Stunden mit Christus Jesus in der Herrlichkeit der himmlischen Welt und halte Zwiesprache mit Engeln und Geistern. Vieles von dem, was sie mir auf meine Fragen geantwortet haben, ist in meinen Büchern schon veröffentlicht worden, und die unaussprechliche Verzückerung jener Geistgemeinschaft macht, daß ich mich nach der Zeit sehne, wo ich für immer in die Seligkeit und Gemeinschaft der Erlösten eintreten darf.«¹⁶

Der Sadhu selbst charakterisiert den Inhalt seiner früheren Bücher dahin, daß sie die Antworten seiner himmlischen Gesprächspartner auf seine Fragen enthalten – lehrhafte Aufschlüsse über verschiedene Seiten des geistlichen Lebens, ohne daß diese Mitteilungen ausdrücklich auf ekstatische Gespräche mit Himmlischen zurückgeführt würden. Erst die 1926 von ihm veröffentlichte Schrift gibt sich ausdrücklich als Aufzeichnung von visionären Erfahrungen aus. Ihr erster Teil liest sich wie eine literarisch blasse indische Abwandlung – wenn nicht Kopie – von Jung-Stillings »Szenen aus dem Geisterreich«, in denen dieser unter verhüllten Namen bestimmte typische Schicksale von Verstorbenen – Selbstmördern, Wiederbegegnung von Freunden, von Ehepaaren usw. – im Geisterreich beschreibt.

Diese »Szenen aus dem Geisterreich«, die Jung-Stilling 1797 in Marburg veröffentlichte, sind ihrerseits Zeugnisse einer ungewöhnlichen Kraft der religiösen

Anschauung und der dichterischen Versinnlichung des Übersinnlichen und haben ihre Wurzel neben den literarischen Einwirkungen von Lavaters »Aussichten in die Ewigkeit« (1768–1778) in der intensiven Gebetsmeditation und Kontemplation, die Jung-Stilling übte. Die »Szenen« bringen visionäre Bilder von Vorgängen der geistigen Welt mit ihren verschiedenen Bereichen, in denen eine Weiterentwicklung der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode zum Guten oder Bösen bis zu ihrer endgültigen Zuweisung in Himmel oder Hölle stattfindet. Vor allem wagt es Jung-Stilling, auf die bewegende Frage des Weiterlebens nach dem Tode, der Fortdauer von Freundschaft, Liebe und Ehe in der anderen Welt, über die Weiterbildung der menschlichen Persönlichkeit eine von eigener meditativer Anschauung inspirierte Antwort zu geben.

Jung-Stilling hat allerdings von seinen »Szenen« ebensowenig wie Lavater von seinen »Aussichten« behauptet, sie seien echte Visionen, er hat vielmehr über ihren literarischen Ursprung in seiner Selbstbiographie deutlich Nachricht gegeben. Er hatte sich eine teure Ausgabe von Wielands Übersetzung der Totengespräche Lukians gekauft, obwohl er das Geld dringend benötigte, um seine Schulden abzubauen und seine Familie zu versorgen. Durch diese Verschwendung für ein so unnützes Buch fühlte er sich nachträglich »vor den Richterstuhl Gottes gezogen« und beschloß, »dies Vergehen so viel wie möglich wieder gut zu machen.«¹⁷ »Haben Lucian und Wieland«, dachte er, »Szenen aus dem Reich erdichteter Gottheiten geschrieben... so will ich nun Szenen aus dem wahren christlichen Geisterreich zum ernstlichen Nachdenken und zur Belehrung und Erbauung der Leser schreiben und das dafür zu erhaltende Honorarium zum Besten armer Blinder verwenden; diesen Gedanken führte er aus, und so entstand ein Buch, welches oben bemerkte, durchaus unerwartete Wirkung tat.«¹⁸

Der Sadhu veröffentlicht ganz ähnliche Gespräche mit Verstorbenen oder unter Verstorbenen, aber mit der Versicherung, authentische Reportagen aus der Geisterwelt zu bringen, genau wie dies Swedenborg in seinen Schriften »Von Geschautem und Gehörtem« versichert. So berichtet er über den Tod eines deutschen Philosophen, dessen Schicksal in der Geisterwelt er beschreibt, über das Schicksal eines Zweiflers daselbst, über den Geist eines Mörders und eines Ermordeten, über den Tod eines Gerechten, eines stolzen Geistlichen, eines demütigen Arbeiters usw. Der zweite Teil bringt dann Gespräche mit Engeln, die ihm Antwort auf Fragen über das Leben in der geistigen Welt geben.

Auch hier handelt es sich aber um reine Lehrvisionen des Sadhu. Die Szenerie wird so gut wie gar nicht mehr angedeutet. Es heißt etwa: »Eines Tages wurde mir die Geisteswelt aufgetan und ich fand mich von vielen Engeln umgeben. Im Nu vergaß ich alle meine Schmerzen, denn meine ganze Aufmerksamkeit war auf sie gerichtet. Im Folgenden erwähne ich ein paar von den Dingen, über die wir miteinander sprachen.«¹⁹ Die Schilderung des Bildhaften ist hier ganz zurückgetreten, ein traditioneller Bildrahmen als bekannt vorausgesetzt.

Einzelne dieser theologischen Gespräche des Sadhu sind ganz schulmäßig gehalten und erinnern an Quaestiones aus der Summa Theologica des Thomas von Aquin, sowohl in der Art der Fragestellung wie in der Art der Beantwortung, in der auch die Engel und Heiligen fleißig die Bibel zitieren. So lautet eine der Fragen: »Schauen die Engel und Heiligen, die an den höchsten Orten des Himmels wohnen, immer das Angesicht Gottes? Und wenn sie ihn sehen, in welcher Gestalt und in welchem Zustand erscheint er?«²⁰ Ein anderes Gespräch behandelt das Thema des freien Willens: »Wiederum fragte ich: »Wäre es nicht bei weitem besser gewesen, Gott hätte den Menschen und die ganze Schöpfung als vollkommen geschaffen?«²¹ Hier wandelt sich die Vision in die theologische Intuition, die bei dem Sadhu selbst von dem Bewußtsein einer unzweifelbaren Originalität getragen ist, die sich aber von dem Kenner der Theologiegeschichte mit Leichtigkeit in eine Traditionskette dogmatischer Lehren einreihen läßt.

Die Lehrvision wäre an sich inhaltlich gar nicht so interessant, wenn sich nicht an ihr das Schicksal der Vision selbst offenbarte – sie leitet die Selbstauflösung der Vision ein. Die Vision ist ursprünglich eine Schau von Bildern und stellt geistliche Wahrheiten in bildhafter Anschaulichkeit dar, sie drängt aber von sich aus vom Bild zum Begriff, zur Übersetzung des Bildes in den Begriff, zur Überführung der Anschaulichkeit in die Abstraktion. Aus dem Bericht über den Bildgehalt der Vision wird die Vorlesung über den geistlichen Gehalt, die Bedeutung der in der Vision geschauten Bilder. Die in der Vision geschaute himmlische Welt wird in der Lehrvision selbst zum Lehrgegenstand, der nach den Regeln des theologischen oder philosophischen Schulunterrichtes in Frage und Antwort abgehandelt wird.

Dies macht sich am deutlichsten im Stil der Lehrvisionen bemerkbar. Nicht nur die Bildelemente, die geistlich-sinnlichen Züge, die musikalischen, tänzerischen, farbigen, duftenden Ingredienzien der Vision verschwinden, sondern auch die entsprechenden Formen der sprachlichen Gestaltung – die Gleichnisrede, die Allegorie, die verschiedenen Formen dichterischer Gestaltung. Im Stil der Lehrvision drängen sich auch die stilistischen Formen der Didaktik hervor: der Stil der Lehrpredigt, der schulmäßigen Exegese des neutestamentlichen Textes, der dogmatischen Argumentation der Apologetik. Nirgendwo sind auch die stilistischen und methodischen Übereinstimmungen mit den entsprechenden zeitgenössischen Formen der Exegese, der Predigt, der Apologetik, ja der Katechetik so auffällig und so leicht nachzuweisen wie bei den Lehrvisionen.

Diese Übereinstimmung des dogmatischen Gehaltes der Lehrvisionen der einzelnen Visionäre mit den zeitgenössischen Strömungen ist für viele Erforscher der Theologie- und Geistesgeschichte der Anlaß geworden, die Originalität der visionären Erfahrungen und der betreffenden Seher überhaupt zu bestreiten, mit der Begründung, man brauche ja nur den gedanklichen Inhalt ihrer Visionen mit den Aussagen anderer zeitgenössischer Theologen zu vergleichen, um zu sehen,

daß es sich nicht um wirkliche Visionen handeln könne. Dieser Schluß ist nahelegend, aber sachlich unzutreffend. In jeder Vision stecken traditionsgebundene Elemente, auch in ihren angeblich originellsten Bildern. Das Vorkommen traditioneller Elemente in einer Vision ist noch lange kein Argument gegen ihre Echtheit. Tatsache ist jedoch, daß gerade die Lehrvisionen auf Grund ihrer Entfernung von dem ursprünglichen Bildgehalt der Vision und auf Grund ihres Überganges vom Bild in den Begriff, von der Anschauung in die Abstraktion, unvermeidlich in die Sphäre der in ihrer Zeit vorliegenden und vorgegebenen Begrifflichkeit hineingleiten, selbst wenn sie von ihrem visionären Anschauungsbereich her neue Fragestellungen mitbringen. Nur selten gelingt es den Visionären, auch in der Übersetzung ihrer geschauten Bilder in die Sphäre des Begriffes wirklich sprachschöpferisch aufzutreten und eine neue Begriffssprache zu schaffen. Dies ist zum Beispiel bei Meister Eckhart der Fall, der aus der Fülle seiner Gesichte und seiner typologisch-allegorischen Deutungen der biblischen Bilder zahlreiche Abstracta in deutscher Sprache neu geschaffen hat. Er wurde damit zum Begründer einer deutschen philosophisch-theologischen Begriffssprache, dessen Neubildungen nochmals von den Philosophen des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik wie Hegel, Schelling, Franz von Baader begeistert aufgegriffen und weitergebildet wurden.

Mit der Lehrvision ist aus dem Schoß der visionären Erfahrung selbst heraus die Entwicklung eingeschlagen, an deren Ende das Bemühen steht, die Religion gänzlich in die Sphäre des Begriffs zu erheben, sie zu »entmythologisieren« und sie damit ihrer Lebenswurzel selbst zu berauben.

Bei Swedenborg führt die enge Bezogenheit von Vision und Lehre auch stilistisch zu einer Umkehr des Verhältnisses. Betrachtet man nämlich die Visionen Swedenborgs nach ihrer literarisch-stilistischen Einordnung in seine Werke, so zeigt sich, daß sie nie den Ausgangspunkt seiner lehrhaften Betrachtungen bilden, sondern immer erst am Ende eines Abschnittes stehen, in dem eine bestimmte Lehre dargestellt wird. Zuerst kommt die Lehre, dann die Vision. Swedenborg unterscheidet sich dadurch von allen übrigen Visionären der christlichen Frömmigkeitsgeschichte. Während etwa bei Hildegard von Bingen die Visionen in ihrem Hauptwerk »Scivias« jeweils den Ausgangspunkt einer lehrhaften Auslegung bilden, nehmen bei Swedenborg die Visionsberichte im literarischen Aufbau seiner Werke durchweg eine sekundäre Stellung ein: sie sind jeweils im Anschluß an die lehrhaften oder exegetischen Kapitel unter dem besondern Titel »Memorabilia« beigefügt. War bei Hildegard die Lehrrede der Kommentar einer Vision, so sind Swedenborgs Visionen Kommentare zu einem theologischen Lehrsatz oder zur Auslegung eines Wortes der heiligen Schrift. Sie haben den Sinn, nachträglich die lehrhaft vorgetragene geistliche Erkenntnis zu veranschaulichen und zu bekräftigen. Sie sind nicht der Ausgangspunkt, sondern der bestätigende Abschluß seiner Lehre.

III. Haupttypen der Vision

Damit ist auch eine zweite Eigentümlichkeit in der literarischen Verwendung seiner Visionen erklärt: bestimmte Visionen sind mit einer gewissen Pedanterie an die Lehrpunkte gekettet, die sie illustrieren. Sooft Swedenborg eine bestimmte theologische Lehre erörtert, verweist er auf die entsprechende Vision, in der ihm die Lösung des gerade behandelten Problems aufgegangen ist, so daß dieselben Visionsberichte nicht nur innerhalb seiner verschiedenen theologischen Schriften, sondern auch innerhalb ein und derselben Schrift öfter wiederkehren. Legt er einen Gedanken dar, so fällt ihm die dazugehörige Vision ein und er vergißt selten, sie mit zu erwähnen, und sei es nur durch einen Verweis auf den betreffenden Abschnitt eines früheren Werkes, in dem er diese Vision ausführlich beschrieben hat.

Diese Eigentümlichkeit kennzeichnet sogar sein Werk, das ganz auf Grund von Visionen entworfen ist, das Buch »Über den Himmel und die Hölle« (London 1758). Bei einem Visionär sollte man voraussetzen, daß er nach Art der »Divina Comedia« Dantes zunächst seine Himmel- und Höllenvisionen erzählt und an ihnen den Aufbau der Über- und Unterwelt verdeutlicht. Aber er verfährt gerade umgekehrt: Das Werk bringt an erster Stelle die Lehre vom Aufbau der geistigen Welt in einer systematischen Darstellung; jeweils am Ende der einzelnen Kapitel wird dann zur Erhellung und Bestätigung der einzelnen Lehrpunkte abschließend ein Visionsbericht »aus Gehörtem und Gesehenem« eingefügt. Auch hier ist also nicht die Vision, sondern die Lehre führend, und die Vision ordnet sich ihr als Kommentar und Illustration unter.

7. DER ABLAUF DER VISIONEN

Die Visionen zeichnen sich durch eine große Mannigfaltigkeit ihres Ablaufes aus, sowohl was das Bildgeschehen selbst wie auch das Verhältnis von Vision und Audition betrifft. In den verschiedenen Formen des Ablaufes lassen sich einige charakteristische Typen unterscheiden. Es ist durchaus nicht so, wie man zunächst annehmen möchte, daß die Visionen gleich als fertige Bilder in ihrer eigenen visionären Dimension auftreten. Die technische Analogie zur Vision ist nicht die Projektion eines Diapositives, durch die ein fertiges farbiges oder schwarz-weißes Bild auf eine leere Leinwand geworfen wird, sondern ist eher der Ablauf eines Filmes, der die verschiedenen Möglichkeiten der Fernaufnahme, der Nahaufnahme, der Großaufnahme von Einzelausschnitten oder Einzelszenen, des Auf- und Abblendens, des Übereinander- oder Nebeneinanderkopierens verschiedener Bildausschnitte oder Szenen, ja, sogar der Trickaufnahmen verwendet und auch die verschiedensten Möglichkeiten der Kombination von Bild und Ton, der vorausgehenden, synchronisierten oder nachfolgend gesprochenen Erläuterungen, der Tonuntermalung und der Geräuschkulisse besitzt.

Aber auch dieses Bild vom Film reicht noch nicht aus, um den Visionsablauf zu charakterisieren; oft umspannt die Vision beide Ebenen der Anschauung und Wahrnehmung, die gewöhnliche und die visionäre, die äußere und die innere. Es gibt Visionen, die gar nicht innerhalb ihrer eigenen visionären Dimension, sondern innerhalb der normalen, irdischen, sinnlichen Wahrnehmungswelt ihren Anfang nehmen und sich erst aus dieser sinnlichen Welt heraus in die geistige Welt hinein entwickeln, Visionen also, die allmählich aus der äußeren Welt in ihre eigene visionäre Dimension hinübergleiten, um dann am Schluß wieder in die normale irdische Umwelt ihres Ausgangspunktes zurückkehren.

Diese Anknüpfung der Vision an die gerade vorgegebene äußere Situation und den äußeren Zustand des Visionärs kommt in den verschiedensten Formen vor. Eine erste Form des Ablaufs besteht darin, daß innerhalb der normalen irdischen Erfahrungswelt gewisse Gestalten auftreten oder Dinge geschehen, die sich erst in ihrem weiteren Verlauf als überirdisch entpuppen, so daß also ein visionäres Geschehen sich aus der raumzeitlichen Dimension der irdischen Welt heraus entfaltet.

Eine solche Szene ist in 1. Mos. 18, 1 ff. beschrieben. Zu Abraham, der an der Tür seiner Hütte im Hain Mamre sitzt, »da der Tag am heißesten war«, kommen drei Männer. Abraham »weiß« aber, daß diese drei Männer der Herr und zwei begleitende Engel sind, und spricht zu ihnen, bald im Singular, wenn er sich an den Herrn wendet: »Herr, habe ich Gnade gefunden vor deinen Augen, so gehe nicht an deinem Knecht vorüber«, bald im Plural, wenn er sich an die drei

III. Haupttypen der Vision

Männer wendet. Er läßt ihnen die Füße waschen, läßt Kuchen für sie backen und ein Kalb schlachten. Währenddessen spricht ständig der Herr zu ihm. Dieser merkt sogar, was hinter der Tür des Hauses vorgeht. Als Sarah drinnen in der Hütte hört, wie der Herr ihrem Mann Abraham Nachkommenschaft verheißt, da lacht sie und spricht: »Nun ich alt bin, soll ich noch Wollust pflegen, und mein Herr ist auch alt?« Sie lacht, wie der Text ausdrücklich versichert, drin in der Hütte und »bei sich selbst«, das heißt unsichtbar und unhörbar für andere. Trotzdem merkt es der anwesende Herr, der sie durch die Wand der Hütte hindurch lachen sieht und ihre verborgenen Gedanken enthüllt, und wirft Abraham den Unglauben seines Weibes vor: »Warum lacht Sarah und spricht: ›Meinst du, daß es wahr sei, daß ich noch gebären werde, so ich doch alt bin?‹ Sollte dem Herrn etwas unmöglich sein?« Sarah selbst wird aus der Hütte herausgerufen und für ihr Verhalten zur Rechenschaft gezogen. Da sie weiß, daß sie nur in sich hineingelacht hat und sie in der Hütte niemand lachen sehen konnte, versucht sie zu leugnen und spricht: »Ich habe nicht gelacht«. Hätte sie es nur mit gewöhnlichen Männern zu tun gehabt, so hätte sie sich herausreden können. Aber der Herr, der eine der drei »Männer«, hat sie längst durchschaut und spricht: »Es ist nicht also, du hast gelacht.«

Diese Szene ist deshalb so reizvoll, weil sie zeigt, wie hier die irdische und visionäre Ebene sich ständig durchdringen. Äußerlich ist es die ganz gewöhnliche Szene einer Bewirtung von Gästen, und Sarah sieht nur den äußeren Aspekt der Szene. Abraham aber weiß, daß die drei Männer der Herr und zwei begleitende Engel sind. Die scheinbar normale Situation wird für den Wissenden doppelsinnig, und aus der Doppelsinnigkeit bricht die göttliche Stimme der Verheißung hervor. Die Teilnehmer an dieser Szene machen sie auf ganz verschiedenen Ebenen mit. Sarah bewegt sich zunächst nur auf der Ebene der äußeren Erscheinung, bekommt aber zum Schluß umso eindrucksvoller zu spüren, daß hier die höhere Macht im Spiel ist, die ihr stummes Lachen in der Hütte hört und sieht und ihre Gedanken aus der Entfernung durch die Wand liest. Abraham erkennt seinerseits von Anfang an in den Ankommenden die höheren Mächte, spielt aber das Spiel, das diese in ihrer irdischen Verkleidung mit ihm spielen, bis zum Ende mit, wo es heißt: »Da standen die Männer auf von dannen und wandten sich gegen Sodom, und Abraham ging mit ihnen, daß er sie geleitet.« Auf dem Wege aber empfängt er nochmals eine Offenbarung von dem Herrn, und erst dann heißt es: »Und die Männer wandten ihr Angesicht und gingen gen Sodom.«

Erst aus dem Beginn des 19. Kapitels, das die Vertilgung Sodoms berichtet, wird dann ersichtlich, daß es sich bei den zwei Männern, die weitergingen, um Engel handelte. Es gehen aber nur zwei, der dritte, der Herr, bleibt stehen; das Gespräch mit Abraham nimmt seinen Fortgang, und schließlich geht der Herr allein von dannen. Das nächste Kapitel beginnt: »Die zwei Engel kamen

7. Der Ablauf der Visionen

gen Sodom des Abends.« Die himmlischen Gestalten, die in Sodom in Lots Haus wohnen und die Flucht von Lots Familie veranlassen, sind die beiden Engel allein, ohne den Herrn, den dritten Mann der Abrahamsgeschichte, der nicht mit nach Sodom zog.

Eine neutestamentliche Analogie zu diesem Bericht der Gottesvision Abrahams stellt die Emmaus-Geschichte im Lukasevangelium dar. Dort wird beschrieben, wie zwei Jünger nach der Kreuzigung und Auferstehung Jesu nach Emmaus gehen. Der auferstandene Jesus naht sich ihnen und begleitet sie, aber sie erkennen ihn nicht, sondern halten ihn für einen Fremdling, der zu ihrem Erstaunen über die allgemein bekannten Vorgänge in Jerusalem nicht orientiert ist und dem sie die Geschichte von der Kreuzigung Jesu und vom leeren Grab erzählen. Ausdrücklich wird hervorgehoben: »Aber ihre Augen wurden gehalten, daß sie ihn nicht erkannten.« Der Durchblick in den überirdischen Grund der Person des Weggenossen wird hier verhindert. Erst ganz zum Schluß, als Jesus mit ihnen zu Tische saß und das Brot brach, »da wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn, und er verschwand vor ihnen« (Luk. 24, 31). Wiederum überschneiden sich hier die beiden Anschauungsebenen: Jesus taucht in dem gewöhnlichen Wahrnehmungsfeld der Jünger auf, die Erkenntnis des Auferstandenen wird aber zunächst niedergehalten und bricht erst am Schluß bei ihnen durch, aber da »verschwindet« er.

Ein ähnlicher Ablauf wiederholt sich in vielen späteren Visionen der Kirchengeschichte. Ein einziges Beispiel mag hier genügen: Ein gewisses Gegenstück zu der alttestamentlichen Abrahams-Erscheinung von den drei Männern stellt die Erscheinung der drei Frauen vor Franz von Assisi dar, ein Visionsbericht, der sich bei Thomas von Celano in seiner zweiten Vita findet. »Als der Arme Christi, Franciscus, von Riëti nach Siena um ein Heilmittel für die Augen eilte, kam er mit seinem Begleiter über die Heide nahe zur Rocca von Campiglia. Und siehe, drei Frauen erscheinen an dem Wege. Als aber der heilige Franciscus daherkam, beugten sie ehrerbietig ihre Häupter und grüßten ihn: ›Willkommen sei die Frau Armut. Franciscus, der sie wirklich für arme Frauen hielt, bat seinen Begleiter, ihnen ein Almosen zu geben. Doch als er dann ein Stück weitergezogen war und sich umblickte, sah er, wie die drei Frauen schneller als Vögel gen Himmel flogen.«¹ Der Maler Stefano di Giovanni, genannt Sassetta, hat diese Erscheinung der drei Frauen sehr eindrucksvoll auf einem Tafelgemälde dargestellt, das sich in Chantilly im Musée Condé befindet. Auf dem unteren Teil des Bildes sieht man die drei Frauen, die den Heiligenschein tragen, vor der Silhouette der kahlen Berge im Hintergrund das Almosen aus der Hand des heiligen Franciscus entgegennehmen, während sie im oberen Teil des Bildes, fast zu einer einzigen Gestalt zusammenfließend, über der scharfen Silhouette der dunklen Berge in dem klaren Himmel nach oben schweben. Franz erkennt die Engel zunächst nicht; er hält sie für arme Weiblein, und er erweist ihnen als

solchen seine Liebe, weil er in jedem Nebenmenschen mehr als einen Engel, nämlich Christus selber sieht. Erst rückschauend eröffnet sich ihm die wahre Natur der Frauen, wie er sie in den Himmel davonschweben sieht.

In vielen Visionen spielt sich der Übergang von der einen in die andere Ebene der Wahrnehmung in einem fast unmerklichen Hinüberwechseln einer irdischen Wahrnehmung in eine entsprechende himmlische ab. So knüpft eine Vision Gottes als der Sonne bei Gertrud von Helfta an ihre Betrachtung der Sonne am Himmel an. »Als ich eines Tages nach der vor Tisch üblichen Händewaschung inmitten des Konventes stand und in meinen Gedanken bei dem hellen Glanz der Sonne verweilte, die gerade in ihrer ganzen Kraft strahlte, sagte ich in meinem Geiste: »Wenn der Herr, der diese Sonne erschuf und dessen Schönheit Sonne und Mond bewundern (Offizium der heiligen Agnes), der sogar ein verzehrendes Feuer ist (5. Mos. 4, 24; Hebr. 12, 29), so wahrhaftig bei mir wäre, wie er sich mir oft gegenwärtig zeigt, wie wäre es dann möglich, daß ich so kalten Herzens, so gefühllos, ja so verkehrt mit den Menschen umginge? Und siehe da! plötzlich fügtest Du, dessen Wort mir damals um so süßer war, je mehr mein schwankendes Herz es bedurfte, meinen Worten den Ausspruch hinzu . . .« Es folgt eine göttliche Offenbarung des Inhaltes, daß Gott bei der Schöpfung und beim Werk der Erlösung »mehr die Weisheit und Güte als die Macht der Majestät angewandt habe. »Die Güte dieser Weisheit erstrahlt darin am hellsten, daß ich die Unvollkommenen ertrage, bis ich sie durch freien Willen auf den Weg der Vollkommenheit führe.«² Hier ist also nicht unter der irdischen Gestalt eine himmlische verborgen, sondern die irdische Gestalt – die irdische Sonne – erscheint als eine Entsprechung der himmlischen, eine Entsprechung, die erst auf die himmlische Sonne hinweist und dann zu einer Erscheinung des himmlischen Urbildes selbst überleitet.

Eine zweite Vision Gertruds zeigt ein ähnliches Übergleiten von dem äußeren Bilderlebnis zu einer entsprechenden visionären Erfahrung. »Während du also an mir tatest und meine Seele also anlocktest, trat ich eines Tages – es war zwischen Ostern und Himmelfahrt des Herrn – vor der Prim in den Hof, setzte mich an den Weiher nieder und betrachtete die Lieblichkeit dieses Ortes, der mir überaus wohl gefiel, denn durchsichtig hell floß das Wasser dahin, ringsum standen grünende Bäume, Vögel, besonders Tauben flogen in Freiheit hin und her, und überaus erfreute mich die traute Ruhe des verborgenen Sitzes. Da, o mein Herr und Gott, du Strom unschätzbaren Wonnen (vgl. Ps. 35, 9), der du, wie ich hoffe, den Anfang dieser Betrachtung eingegeben und auch das Ende derselben auf dich hingezogen hast, da flößtest du mir in den Sinn: »Wenn ich den Fluß deiner Gnaden mit beständiger Dankbarkeit in dich, seinen Urquell, zurückergösse, wenn ich durch gute Werke grünend und blühend in Weise der Bäume wüchse, wenn ich in freiem Fluge gleich der Taube dem Himmlischen zustrebte und hierdurch, mit den Sinnen des Körpers vom Lärm der Außenwelt

hinweggezogen, die ganze Seele mit dir allein beschäftigte: dann würde dir mein Herz eine liebliche Wohnstätte darbieten! Während ich nun an jenem Tage meinen Geist in solchen Gedanken versenkt hielt und am Abend vor dem Schlafe zum Gebete auf den Knien lag, da kamen mir plötzlich die Worte in den Sinn: »Wenn jemand mich liebt, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen« (Joh. 14, 23) und mein Herz fühlte lebhaft, daß du offenbar angekommen warst.«³

Hier ist ein Landschaftsbild, die Betrachtung des Weihers im Klostergarten, der Ausgangspunkt der Vision – das Bild gleitet über in das Bild des Paradieses als der Wohnstätte Gottes, und in die Vorstellung, die Seele selbst müßte Wohnstätte Gottes sein; in einer späteren Steigerung dieser Eindrücke erfährt sie dann die Erfüllung dieser Meditation in der tatsächlichen Vergegenwärtigung des Herrn – »daß du offenbar angekommen warst.«

Ähnliche Anknüpfungen an Erscheinungen der äußeren Welt finden sich auch bei Seuse, in dessen Visionen gelegentlich die liebliche Bodenseelandschaft als Anregerin paradiesischer Assoziationen erscheint. In einer fast typisierten Endform findet sie sich bei Swedenborg wieder. Vor allem seine Morgenvisionen, die zwischen Schlaf und Erwachen eintreten, zeigen häufig den Ablauf, daß ein zunächst vielleicht nur halbbewußt aufgenommenes Bild seines Zimmers oder des Sichtbereiches vor seinem Fenster zum Ausgangspunkt eines visionären Geschehens wird, das aus dem irdischen Rahmen aufsteigt. Derartige Überschneidungen der beiden Ebenen treten vor allem bei solchen Visionären auf – Swedenborg gehört zu ihnen –, die besonderen Wert darauf legen, daß während ihrer Vision ihr Tagesbewußtsein in voller Wachheit weiter tätig und schaltet wie bei den in einen Trancezustand verfallenden Ekstatikern völlig ausgeschaltet ist. Tatsächlich ist jedoch auch bei Visionären wie Swedenborg diese Wachheit des Tagesbewußtseins nur zu Beginn und zu Ende der Vision in ganzem Umfang vorhanden, wo er aus der noch bewußt wahrgenommenen Welt in die visionäre Welt hinübergleitet oder aus ihr wieder in das volle Tagesbewußtsein zurückkehrt.

Hieraus ergibt sich die Situation, daß die Bildmomente seiner Visionen manchmal an sinnlich wahrnehmbare Gegenstände und Eindrücke anknüpfen, die ihm beim Erwachen oder beim Spaziergehen vielleicht nur halbbewußt unter die Augen kommen und durch die die geistige Schau eingeleitet oder ausgelöst wird. So blickt er bei einer Morgenvision in die aufgehende Sonne, und dieser Blick bildet den Auftakt zu einer himmlischen Lichterscheinung. In einer anderen Vision sieht er eine Art Blitzen »vor seinem Fenster« und hört ein Donnern; diese Wahrnehmungen eines atmosphärischen Gewitters bilden die Überleitung zu einer visionären Begegnung mit einer Gesellschaft himmlischer Geister, die sich in diesen Vorgängen in Form einer »Entsprechung« bemerkbar macht.

Für diese Art der Überschneidung der beiden Welten ist die folgende Aufzeichnung Swedenborgs aufschlußreich: »Als ich einst nach der Morgendämmerung erwachte, ging ich in den Garten vor meinem Haus und sah die aufgehende Sonne in ihrem Strahlenkreuz und rings um sie her eine Umgürtung, die erst schwach war, dann aber stärker hervortrat und wie von Gold schimmerte; unter ihrem Rand sah ich ein Gewölk aufsteigen, daß einem Karfunkel gleich von der Flamme der Sonne erglänzte.«⁴ Soweit die sinnlichen Eindrücke, die er bei seinem Morgenspaziergang aufnahm. Dann fährt er fort: »Ich verfiel nun in Nachdenken über die Mythen der Urzeit, die die Morgenröte mit silbernen Fittichen und mit Gold im Munde darstellten. Während mein Gemüt sich daran ergötzte, kam ich in den Geist und hörte einige Geister miteinander reden und sagen: »Dürften wir doch mit dem Neuerer reden, der den Apfel der Eris unter die Kirchenhäupter geworfen hat.«⁵ In diesen Worten erkennt Swedenborg eine Anspielung auf sein jüngst erschienenes Buch »Kurze Darstellung der Lehre der Neuen Kirche«. Er kommt ins Gespräch mit den Geistern, die eine Auseinandersetzung mit ihm als Autor suchen, und trägt ihnen ausführlich seine in diesem Buch niedergelegten Anschauungen vor. Den Abschluß bildet wieder eine Lichtvision. »Als ich dies gesagt, blickte ich sie an und bemerkte Veränderungen ihrer Gesichter, je nach den Veränderungen ihres Gemütszustandes: einige blickten mich beifällig an, andere wandten sich von mir ab, und nun sah ich zur Rechten eine opalfarbige Wolke, zur Linken eine finstere Wolke, und unter beiden einen Regen, und unter diesem einen Platzregen wie zur Zeit des Spätherbstes, und darunter etwas wie Tau zur Zeit des ersten Frühlings, und alsbald hörte ich auf, im Geist zu sein, war wieder im Körper und kehrte so aus der geistigen Welt in die natürliche Welt zurück.«⁶

Die Vision kehrt offenbar zu äußeren Sinneseindrücken zurück, die er zu Beginn seiner morgendlichen Betrachtungen hatte, nur erscheinen ihm jetzt die beleuchteten Wolken als »Entsprechungen«, die den Stand der Erleuchtung der Geistergesellschaften darstellen, mit denen er soeben gesprochen hat. Die Geistergemeinde derer, die sich seiner Wahrheit erschlossen, erschien als Wolke im Opallicht, die Gemeinde derer, die sich von ihm abwandten, als finstere Wolke. Ähnliche Fälle, in denen ihm sinnliche Wahrnehmungen seines raum-zeitlichen irdischen Wahrnehmungsbereiches die Bildmomente seiner Vision zuspielden, finden sich häufig in seinen Aufzeichnungen.

Nur in ganz wenigen Visionen Swedenborgs hält diese Überlagerung der beiden Vorstellungswelten während des ganzen Verlaufes der Vision an, so daß bei ihm also während des »Besuches« eines Engels oder Geistes die Vorstellung seines Zimmers, seiner Möbel, der Fenster usw. fortbesteht. So berichtete er einmal: »Einst stieg ein Teufel, nachdem er die Erlaubnis hierzu erhalten hatte, aus der Hölle in Begleitung eines Weibes herauf und kam auf das Haus zu, in dem ich mich befand. Als ich ihrer ansichtig wurde, schloß ich das Fenster, sprach aber

durch dasselbe mit ihnen und fragte den Teufel, woher er käme. Er sagte: »Aus der Gemeinschaft der Meinigen«. Ich fragte daher: »Woher kommt das Weib?« Die Antwort lautete: »Ebenfalls (dorther)«. Sie war aber aus der Rotte der Sirenen, die sich darauf verstehen, sich durch Phantasien alle Manieren und Gestalten der Schönheit und Anmut zuzulegen. Solche sind in der Geisterwelt Bühlerinnen und legen sich auf Phantasien.«⁷ Der Teufel entwickelt ihm dann durchs Fenster sein sensualistisches Weltbild. Swedenborg klärt ihn in einem langen Gespräch über die Irrtümer seiner Ansichten auf und vermittelt ihm die wahre Erkenntnis der Dinge. Der Teufel ruft daraufhin aus: »Ich bin toll«, und bekennt, seine bisherigen Irrtümer hätten ihn zum Teufel gemacht. Aber seine Bekehrung hält nicht vor. Er verwandelt sich in seinen alten Geisteszustand zurück, bezeichnet die Heilserkenntnisse, die er eben von Swedenborg hörte, als Narrheiten und verschwindet wieder in seiner Hölle. Der ganze Vorgang spielt sich als Gespräch zwischen Swedenborg und dem Teufel durch das geschlossene Fenster ab; die irdische Raum- und Zeitvorstellung bleibt während der ganzen Vision gewahrt.

Derartige Fälle einer Überblendung der irdischen Szenerie durch die visionären Erscheinungen treten bei Swedenborg nicht nur zu Beginn des visionären Erlebens ein; das Bewußtsein der Überschneidung der beiden Welten ist am Schluß der visionären Erfahrung viel häufiger, ja scheint fast die Regel zu bilden. Die Ekstase beginnt meist plötzlich und ohne Übergangsphase. Aber auch der Visionär, in dem während der Ekstase das Tagesbewußtsein erloschen und der Visionär, in dem während der Ekstase die Wahrnehmung seiner irdischen Umgebung während der Ekstase ausgeschaltet ist, hat zum Schluß das deutliche Bewußtsein einer Rückkehr in seine normale irdische Umgebung. Fast alle Berichte über ekstatische Visionen enden mit der Bemerkung des Visionärs, er sei vom Himmel oder vom Paradies oder von irgend einem anderen Ort der geistigen oder himmlischen Welt wieder »nach Hause«, »in sein Kämmerlein«, »in seine Zelle«, oder ganz schlicht »in sein Bett« zurückgekehrt. Die Vorstellung dieser Rückkehr ist, wie zahlreiche hier erwähnte Beispiele bekunden, sehr differenziert – manche Visionäre haben bei ihrer »Rückkehr« eine deutliche Vorstellung von dem Haus, in dem sie wohnen, von ihrem Zimmer mit allen ihnen vertrauten Einzelheiten, ja, manche sehen ihren leblosen Leib unter sich liegen. Manche zögern, wieder in »diese Welt« und ihren »Leichnam« zurückzukehren, sie sträuben sich vor der Rückkehr und sehen sich ihr irdisches Zuhause erst einmal aus der Entfernung vom Dach aus an, wobei manchmal die Mauern wunderbarerweise durchsichtig werden und sie ihre Zelle oder Wohnung unter sich sehen, aber schließlich kehren sie alle zurück. Der Schluß der Vision ist in solchen Fällen mit einem deutlichen Wiederkehrgefühl und Wiedererkennungsgefühl verknüpft, das sich oft als schmerzhaftes Kontrasterlebnis zu der in der Vision geschauten anderen »besseren« oder »schöneren« Welt und ihren freieren Dimensionen äußert.

Auch der englische Visionär John Pordage, der zu der Londoner Gruppe der Philadelphien gehört, berichtet von Visionen, in denen sich die Eindrücke der irdischen Sinneswahrnehmung mit den Wahrnehmungen der geistlichen Sinne überlagern, in denen die Geister- und Dämonenwelt sich leiblichen Augen sichtbar in der raum-zeitlichen Welt des Tagesbewußtseins abzeichnet und die Wahrnehmung beider Welten sich überschneidet und ineinander übergeht, so daß der Visionär die visionären Vorgänge »mit dem inneren Gesicht durchs äußere«, mit dem geistlichen Auge durch die leiblichen Augen sieht.

»Was dann erstlich anlangt die Vorwürfe des inneren Gesichts / so sahen wir bey Eröffnung dieses Principii oder dieser Welt eine unzählliche Menge böser Geister oder Engel / die dem Ansehen nach / in unterschiedlicher Ordnung und Würdigkeit sich zeigten / als Kräfte, Fürstenthümer, Mächten / und sind meines Bedünkens unter ihnen Obere und Untere / Herrschende und Beherrschte.«

»Die Fürsten dieser finsternen Welt und ihre Unterthanen / welche sind die verdammte Geister der Menschen / erschienen und giengen vor unsern Augen vorbey / in großem Pomp und Staat; alle mächtige Geister / als sitzend in Kutschen von finstern Wolcken / derer jede von sechs / oder wenigstens vier Thieren gezogen / auch mit viel geringeren Geistern als Dienern der Fürsten umgeben war.«

»Die Gestalt und Figur dieser bösen Geister anlangend / waren sie zwar in Menschen-Gestalt / doch sehr ungestalt oder scheußlich / und dem äussern Menschen sehr erschreck- und entsetzlich. Diejenige / welche die Kutschen zogen / sahen aus wie Löwen / Drachen / Elephanten / Tiger / Bären und andere dergleichen grimmige Thiere. Die verdammten Geister der Menschen erschienen auch in Menschen-Gestalt / doch kleiner als die Teufel / und den Menschen gleich: Sie erschienen in unterschiedlichen Heeren / welche jegliche ihre Hauptleute und Befehlshaber hatten. Sie waren recht wunderbar und sehr entsetzlich anzusehen; weit mehr als die Fürsten der Finsterniß. Von diesen sahe ich einen unzählbaren Haufen / wie ein ganzes Kriegs-Heer am hellen Mittag stehen / außer den Fenstern / und durchs Glas in meine Kammern kommen. Dieses sahe ich und andere Christen neben mir mit dem inwendigen Gesicht durchs äusserliche Gesicht. Dann wann wir unsere Augen zuthaten / sahen wir sie eben so wahrhaftig und eben so klar / als wann unsere Augen offen waren; so daß es allerdings einerley war / ob unsere Augen geschlossen oder offen / und die Erscheinungen samt den wunderbaren Wirkungen derselben gleicher Gestalt von uns / mit verschlossenen und offenen Augen gesehen wurden. Also sahen wir beydes inwendig mit den Augen des Gemüths / und auswendig mit den Augen des Leibes. Der rechte ursprüngliche Grund aber dieses Sehens war von der Oeffnung des inwendigen Auges des Gemüths / und so gieng es ferner auf eine mitfolgende Weise von dem inwendigen durch das außwendige Werkzeug / Kraft der innigsten / allergenauesten Vereinigung des inneren Gesichts mit dem äussern.«

»Hieraus lerneten wir / daß die Teufel und böse Geister / eben wie die Engel / aus keinem Ort mögen ausgeschlossen / oder wann sie in einem Orte sind / darinnen nicht können gefangen gehalten werden. Dann wir sahen sie in ihrem Pomp und Staat einherfahren in Wagen anzusehen wie Wolcken in der Luft / und in einem Augenblick waren sie in unserer Kammer / durch die Fenster hindurch dringend / so / daß das Glas doch unzerbrochen blieb / und dieses bey Tage...«

Dieser Vorgang entspricht zahlreichen Erfahrungen, die andere Visionäre beschreiben, unter ihnen vor allem Swedenborg. Auch er hat Erscheinungen von Engeln und Geistern, die er bei vollem Bewußtsein »mit dem geistigen Auge durch das leibliche sehend« in seiner unmittelbaren raumzeitlichen Umgebung, in seinem Zimmer, auf seinem Spaziergang auftreten sieht, oder die zum Fenster hereinkommen, die aber dann allmählich sich auf die Ebene der geistigen oder himmlischen Welt verlassen. Ebenso kommt bei ihm häufig ein Zurückgleiten der visionären Erfahrung in die irdische Raum-Zeit-Welt vor.

Häufig findet sich auch eine Form des Visionsablaufes, in der das eigentliche Visionsbild oder die Visionsszene sich erst allmählich aus einem undeutlichen Halbdunkel entwickelt und auch die Figuren erst langsam wie aus einem fotografischen Entwicklerbad in Erscheinung treten. Furseus sieht aus der Finsternis vier Hände sich nach ihm ausstrecken, dann erkennt er die Arme, die zu den Händen gehören und die mit schneeweißen Federn bedeckt sind, dann schattenhaft die Leiber der Engel, schließlich die Gesichter, zunächst noch undeutlich, dann erkennt er einen Engel, der ihm voranschreitet, in seiner ganzen Gestalt. (s. u. S. 267 f.) Swedenborg spürt in seiner Christusvision, wie zuerst eine Hand seine eigenen Hände heftig drückt, dann fühlt er sich in den Schoß Christi versetzt; er liegt an seiner Brust, und erst dann sieht er vor sich das Antlitz des Herrn, »so wie es während seines Erdenlebens war«.

Noch komplizierter ist die progressive Enthüllung und Auflichtung des Visionsbildes in einer Vision der Christina Poniatovia. In ihrer dritten Vision betritt sie zunächst im Zustand der Ekstase eine Wolke, in der sie niemand findet, dann eine zweite Wolke, in der sie gleichfalls niemand entdeckt und in große Angst gerät, wieder aus ihr herauszukommen. Schließlich kommt jener »Alte« wieder, der ihr bereits in einer früheren Vision erschien. Er führt sie in eine dritte Wolke voller Licht und Glanz, in der sie eine große Schar von weiß gekleideten Greisen, Männern und Kindern erblickt. In ihrer Mitte sitzt eine Gestalt auf einem glänzenden Throne, die die Umstehenden mit lauter Stimme belehrt, ohne daß aber Christina etwas von seinen Worten versteht. Auf die Frage ihres Führers: »Hörst du diese Worte?« antwortete sie: »Ich höre sie, aber ich verstehe sie nicht.« Auf die weitere Frage, wer die Gestalt sei, die da spricht, erhält sie die Antwort: »Der himmlische Lehrer, der König der Herrlichkeit, der dich von Ewigkeit her geliebt hat.«⁸ Nach diesen Worten wird sie in

die vorige Wolke zurückgeführt, wo sie warten muß. Es kommt dann wieder der Knabe mit der Krone, eine Gestalt, die ihr schon in einer früheren Vision erschienen ist. Der Alte sagt zu ihr: »Schau diese Krone und erfreue dich daran. Sie wird dir aber noch nicht gegeben werden, bis alles vollendet sein wird. Sei jedoch ohne Sorge, sie wird für dich aufbewahrt werden. Und nun gehe... aber faste, enthalte dich von Speisen, wache im Gebet!«⁹ Darauf kehrt sie zu sich selbst zurück.

Die Vision zeigt eine progressive Enthüllung ihres Inhaltes sowohl im Visuellen wie im Auditiven. Nicht nur bekundet sich im Verlauf der Vision ein langsamer Fortschritt der Erkenntnis, der aber noch nicht auf die höchste Stufe der Schau führt, sondern die Vision als ganze stellt nur einen Auftakt zu einer Serie von folgenden Visionen dar, die unter sich in einer progressiven Linie angeordnet sind. Bezeichnend ist die Aufforderung zum Fasten und Beten: die Visionärin muß sich auch in ihrer äußeren Lebensform für ihren geistlichen Beruf bereiten. Tatsächlich leistet sie auch der göttlichen Weisung Folge und wird später auf die Höhe der prophetischen Schau geführt und in die volle Würde ihres visionären Amtes eingesetzt.

Häufig verläuft der Anfang einer Vision auch so, daß die Ekstatikerin zunächst einmal den Aufstieg erlebt, der sie zum himmlischen Ort der Schau führt und der oft recht beschwerlich und mit vielerlei Gefahren und Versuchungen verbunden ist. Die eigentliche Vision setzt also nicht sofort mit der Enttaffung ein, sondern erst am Schluß einer Einleitungsszene, die meist im Besteigen einer Leiter oder eines Berges besteht. Dieser Typus läßt sich durch alle Jahrhunderte hindurch verfolgen. Die Leiter ist schon bei Johannes Klimakos das Urbild des mystischen Aufstiegs der orthodoxen Mystik, besonders des hesychastischen Mönchtums geworden, ein Urbild, das offensichtlich auf erlebte visionäre Erfahrungen zurückgeht und nicht nur literarisch durch das biblische Modell der Jakobsleiter angeregt ist. (1. Mos. 28, 12) Der Aufstieg auf den Berg Carmel erscheint in ähnlicher Weise als das Grundthema der visionären Mystik des Carmeliterordens, die sich auf die visionären Erfahrungen der heiligen Theresen und des heiligen Johann vom Kreuz gründet.

Halten wir uns ein späteres Beispiel vor Augen: Christina Poniatovia berichtet von ihrer neunten Vision, die ihr am Samstag vor dem dritten Adventssonntag widerfuhr, daß die Vision nach vorangegangenen ungewöhnlich heftigen Schmerzen erfolgte, die von zwei Uhr nachmittags bis sechs Uhr dauerten. Beim letzten Glockenschlag um sechs Uhr gerät sie in Ekstase und schreitet auf einem engen, steilen und holprigen Weg auf einen ungeheuren Berg zu, dessen Steilabfall größtes Entsetzen in ihr hervorruft. Sie wird auf die höchste Spitze des Berges versetzt. Wie sie um sich schaut, sieht sie den Himmel offen und in der Öffnung erscheint der Greis, ihr himmlischer Führer und ruft ihr zu: »Steige hierher zu mir herauf!« Sie: »Ich kann nicht mehr.« Er: »Strecke mir deine

Hände her.«¹⁰ Sie streckt beide Hände aus und wird von der Spitze des Berges empor in den Himmel gezogen. Dort erst setzt die eigentliche Vision ein. Sie sieht eine unermessliche Schar an einem Ort versammelt, der von solchem Licht überflutet ist, daß sie vor lauter Glanz kaum etwas sehen kann. Auch nach dem Abklingen der Vision fühlt sie noch ihre leiblichen Augen von diesem Glanz so heftig angegriffen, daß sie vier Tage lang weder ihre Visionen niederschreiben, noch irgend ein Tages- oder Kerzenlicht ertragen kann. Sie erfährt von dem »Alten«, daß es der Thron und die Majestät des lebendigen Gottes ist, die sie da im Lichte schaut. Erst allmählich vermag sie eine Gestalt in dem überhellen strahlenden Licht zu unterscheiden. Ein Engel aus der Schar der den Thron umgebenden Chöre tritt vor den Thron und ruft: »O gerechter Herr, wirst du dich nicht bald aufmachen zur Rache an denen, die den Namen deiner Herrlichkeit beschimpfen? Wirst du nicht bald aufstrahlen in der Größe deiner Macht, um die Verbrechen der Gottlosen zu beenden?«¹¹ Eine Geräusch-Audition tritt hinzu: es erhebt sich ein Sturmwind; ein fortgesetztes Prasseln von Donner und Blitzen läßt den ganzen Himmel erzittern, so daß die Seherin vor Furcht fast vergeht. Neue Gestalten erscheinen, die Droh- und Fluchreden aussprechen. Der Greis führt sie dann einige Schritte zurück, und sie erblickt eine riesige Zahl von Blitzmaschinen und Wurfmaschinen. Auf ihre Frage nach der Bedeutung dieser Maschinen sagt der Alte: »Das ist der Grimm des erzürnten Gottes, der sich bereits in Kürze aufmacht zum Gericht über all die Greuelthaten der Gottlosen.«¹² Nach diesem letzten Visionsabschnitt kehrt sie wieder »zu sich selbst« zurück.

Wie auf einer Barockbühne entfaltet sich der Szenenablauf: Beschwerlicher Aufstieg, das Erscheinen der Majestät auf dem Thron, Aufruf zur Rache, Sturm, Geprassel von Donner und Blitz als akustische Darstellung des göttlichen Grimmes durch die Blitz- und Wurfmaschinen, mit denen das Gewitter der himmlischen Strafblicke und der himmlischen Donnerschläge auf dem Szenarium der visionären Mysterienbühne hervorgerufen wird.

In dem Verlauf der Vision, die Christina Poniatovia auf der Endstation ihres Aufstieges auf den Berg schaut, ist bereits der geläufigste Typus des Visionsablaufes enthalten, der in dieser Form bei zahlreichen anderen Visionen vorkommt und fast als Normaltyp bezeichnet werden könnte – falls man den Begriff des »Normalen« überhaupt auf die visionären Erfahrungen anwenden kann. Dieser »Normal«ablauf besteht darin, daß der Visionär oder die Visionärin zunächst eine blendende, überwältigende Lichtvision durch eine Öffnung im Himmel hat, in der sich dann bei abklingender Intensität der Lichtstrahlung allmählich Umrisse von Gestalten abzeichnen und ein deutliches Bildgeschehen wahrnehmbar wird.

Dieser Typus des Visionsverlaufes ist bei Elisabeth von Schönau recht häufig. Sie selbst schildert derartige Visionen mit der Bemerkung »wie gewöhnlich«, was darauf schließen läßt, daß sie selbst diesen Typus des Visionsablaufes als

III. Haupttypen der Vision

»normal« empfand. Bezeichnend ist eine in Buch I beschriebene Vision. Sie sieht zuerst das strahlende Licht »wie gewöhnlich« durch eine Öffnung des Himmels. Dann erfaßt sie eine große Angst. Sie wirft sich nieder und betet. Darauf wird sie entrafft und in den Himmel versetzt. Sie schaut Johannes den Täufer – dies ereignet sich am Feste der Enthauptung des Täufers – und spricht mit ihm. Ihre zu der visionären Gestalt gesprochenen Worte äußert sie während ihres ekstatischen Zustandes so, daß sie zum Teil den Anwesenden, die in ihrer Zelle um das Bett der im ekstatischen Zustand befindlichen Seherin herumstehen, hörbar werden. An einen Teil der von ihr in der Ekstase ausgesprochenen Worte, die die Augen- und Ohrenzeugen ihres ekstatischen Zustandes aufgezeichnet haben, kann sie sich nach ihrer Rückkehr in das Tagesbewußtsein erinnern, an andere nicht. Die Umstehenden erzählen ihr zum Beispiel nach ihrem Erwachen, sie habe gesagt: »Möge mich nicht die Größe der Offenbarung überheblich machen.«¹³ Die Visionärin selbst kann sich an diese Worte nicht erinnern.

Diese Abfolge: Öffnung des Himmels, Hervorstreten eines unerträglichen gleißenden Lichtes, Ekstase, Hervortreten der visionären Gestalten aus dem himmlischen Licht, kehrt auch in vielen anderen ihrer Visionen wieder. Manchmal kehrt sich bei Elisabeth auch die Reihenfolge um: sie fällt zuerst in Ekstase, sieht dann in der Ekstase das Licht und im Licht die Gestalten. So schreibt sie etwa: »Als die Messe zu Ehren der allerseligsten Jungfrau unserer Herrin begann – denn es war Sabbat – kam ich in Ekstase. Mein Herz wurde geöffnet und ich sah in der Luft eine runde Scheibe ähnlich dem Vollmond, aber doppelt so groß, und ich schaute durch die Mitte der Scheibe, und ich sah das Bild eines königlichen Weibes – und ohne weiteres erkannte ich, daß dies die erhabene Himmelskönigin, die Mutter unseres Erlösers sei, deren Anblick ich immer ersehnt hatte.«¹⁴ Die Jungfrau erscheint hier in dem milderen Licht der Vollmondscheibe gegenüber der Gestalt des Herrschers auf dem Thron, die im strahlenden Licht der Sonne aufleuchtet.

Dieser Typus der Vision ist auch weiterer Variationen fähig: die Öffnung des Himmels, durch die das himmlische Licht strahlt, kann bald als Fenster dienen, durch das die Visionärin in den geöffneten Himmel hineinschaut und in dem allmählich durchsichtiger werdenden Himmelslicht bestimmte himmlische Gestalten wahrnimmt, bald auch als Tür, durch die sie selber in die himmlischen Gefilde eintritt, oder auch umgekehrt als Öffnung, durch die ein himmlischer Lichtstrahl auf die Erde herabfällt – etwa auf den Altar der Kirche, in der sie gegenwärtig ist – und durch die sich die himmlischen Gestalten auf dem Strahl wie auf einer Leiter zu ihr herabbewegen, wobei dann das eigentlich visionäre Geschehen nicht im Himmel, sondern in ihrem Zimmer, um ihr Bett oder in ihrer Kapelle stattfindet.

Zu den merkwürdigen Phänomenen im Aufbau und Ablauf der Visionen gehört die Wiederholung derselben Vision, die meistens dreimal hintereinander

7. Der Ablauf der Visionen

erfolgt. Die Wiederholung vollzieht sich in der Regel als identischer Ablauf derselben Bildfolge und Auditionen ohne inhaltliche oder szenische Veränderung – fast so, wie wenn derselbe Film dreimal vorgeführt würde. Ein Unterschied zum Film besteht allerdings darin, daß der Visionär mit jeder neuen Wiederholung ein Gefühl wachsenden Drucks durch die visionäre Forderung und ein Gefühl sich steigernder, beunruhigender Bedrängnis empfindet. Es finden sich allerdings auch Fälle, in denen die Wiederholung einer Vision auch inhaltliche und szenische Abänderungen im Sinne einer Intensivierung ihrer Forderung aufweist.

Diese dreimalige Wiederholung derselben Vision ist ein Phänomen, das so häufig und spontan bei den Visionären der verschiedensten Länder, Epochen und kulturellen Schichten auftritt und das sich auch in Traumvisionen und »großen« Träumen bemerkbar macht, daß es abwegig wäre, es als eine bloße literarische Stilform zu erklären: was in der visionären Erfahrung immer wieder auftritt und eine so durchschlagende Wirkung hervorruft, was bereits in die älteste magische Praxis eingegangen ist – »du mußt es dreimal sagen« –, muß wohl seine realen geistigen Voraussetzungen und seine psychologischen Grundlagen haben. Aber welche?

Betrachten wir den klassischen Fall der dreimaligen Wiederholung einer Vision, die in der Apostelgeschichte berichtet wird und die auf eine zuverlässige Überlieferung zurückzugehen scheint. Es ist die Vision des Petrus von dem an vier Zipfeln vom Himmel herabgelassenen Tuch, in dem sich ein Gefäß mit reinen und unreinen Tieren befindet. Die Petrusvision gehört in einen ziemlich komplizierten Komplex von Visionen hinein, die alle einen völlig ungewöhnlichen Schritt vorbereiten, verwirklichen und legitimieren helfen – die Mission unter den Heiden.

Den Auftakt bildet ein an sich schon ungewöhnliches Ereignis: ein Offizier der verhassten römischen Besatzungsarmee in Caesarea, Cornelius, Centurio der Cohors Italica, hat sich mit seinem ganzen »Hause«, das heißt mit Familie und Haussklaven, der jüdischen Synagogengemeinde von Caesarea als Sebúmenos – Gottesfürchtiger – angeschlossen. Er gehörte zu jenem Kreis von heidnischen »Sebúmenoi«, die zwar nicht als vollgültige Mitglieder in die jüdische Synagogengemeinde aufgenommen wurden – dies setzte die Beschneidung voraus –, aber doch regelmäßig an den Synagogal-Gottesdiensten teilnahmen, sich zur Einhaltung einer Anzahl von Geboten des jüdischen Gesetzes verpflichteten, den Gott des Alten Testaments als den wahren Gott verehrten und ihre Gemeindesteuer bezahlten. Dieser fromme Centurio, der »fortwährend zu Gott betete«, also um das Heil seiner Seele sehr besorgt war, und der sich immer wieder prüfte, ob der von ihm eingeschlagene Weg eines Anschlusses an die Synagoge auch der richtige sei, hat eine Vision: ein Engel erscheint ihm »um die neunte Stunde«, das heißt um drei Uhr nachmittags, bei vollem Tage. Der Engel selbst erteilt dem

Centurio in dieser Vision keine Weisung, was er »tun« soll, sondern befiehlt ihm lediglich, einen bestimmten, dem Cornelius selbst völlig unbekanntem jüdischen Mann, Simon, mit dem Zunamen Petrus, aus Joppe zu holen; der soll ihm sagen, was er »tun« soll. Cornelius gehorcht der Erscheinung des Engels und schickt zwei Hausklaven und einen Mann seiner Truppe, der selbst ein Sebúmenos, ein Mitglied der Synagogalgemeinde in Jerusalem ist, nach Joppe. Das erschien ihm wohl notwendig, denn normalerweise durften orthodoxe Juden nicht mit Heiden verkehren, ohne sich zu »verunreinigen«, vor allem nicht mit Angehörigen der Besatzungstruppe, die dienstlich zur Ausübung des den Juden besonders verhaßten Kaiserkultes verpflichtet waren, auf dem ja die Truppendisziplin beruhte und der im Dienstplan des Legionärs eine große Rolle spielte; ein Sebúmenos nahm in den Augen der orthodoxen Juden eine Ausnahmestellung ein, selbst wenn er der Besatzungsarmee angehörte.

Der zunächst noch ahnungslose Petrus selbst hat eine korrespondierende Vision, und zwar nicht gleichzeitig mit der Vision des Cornelius, sondern erst später, um die sechste Stunde des nächsten Tages, also um zwei Uhr nachmittags, zu einem Zeitpunkt, zu dem die Abgesandten des Cornelius schon unterwegs sind, sich bereits der Stadt Joppe nähern und fast schon vor dem Hause stehen. Petrus steigt um diese Zeit – die traditionelle Zeit des jüdischen Mittagsgebets – auf das flache Dach des Hauses, verrichtet dort sein übliches Gebet, und zwar nüchtern, wie die Vorschrift es verlangt, und steigt dann wieder, hungrig geworden, hinab, um das prandium einzunehmen, das in Griechenland und Rom um diese Stunde eingenommen wird. Offenbar geht er in die Küche, wo man das prandium zubereitet und mit Kochgefäßen hantiert. In dieser Situation, in der die Zubereitenden wie der Speisende selbst die zahlreichen Speisevorschriften des Gesetzes beachten müssen, an die der orthodoxe Jude gebunden ist, wobei vor allem beachtet werden muß, daß kein Fleisch von »unreinen« Tieren oder kein Fleisch, das nicht »koscher« ist, in den Topf oder auf den Tisch kommt, da hat Petrus seinerseits eine Vision, eine typische Küchenvision, die unmittelbar mit der in der Küche vor sich gehenden Zubereitung der Speisen zu tun hat. »Als sie es ihm zubereiteten, kam eine Verzückung über ihn, und er sieht den Himmel geöffnet und ein Gefäß herabkommen wie ein großes Tuch, das an den vier Enden auf die Erde herabgelassen wurde. In ihm waren alle Vierfüßer und Kriechtiere der Erde und Vögel des Himmels. Und eine Stimme ertönte zu ihm: »Stehe auf, Petrus, schlachte und iß!«

Was hier zu Petrus in der »Verzückung« gesagt wird, stellt für ihn und für das religiöse Gewissen jedes orthodoxen Juden eine ungeheuerliche Zumutung dar. Im jüdischen Gesetz (3. Mos. 11) sind genaue Anweisungen über reine und unreine Tiere enthalten, die man essen oder nicht essen darf. Neben vielen anderen Arten von unreinen Tieren wird ausdrücklich das Essen von Kriechtieren verboten: »Diese sollen euch auch unrein sein unter den Tieren, die auf

der Erde kriechenden: das Wiesel, die Maus, die Kröte, ein jegliches mit seiner Art, der Igel, der Molch, die Eidechse, die Blindschleiche und der Maulwurf (!), die seien euch unrein unter allem, was da kriecht . . . Was auf Erden schleicht, das soll euch ein Scheusal sein, und man solls nicht essen . . .« Der orthodoxe Jude war peinlich darauf bedacht, diese Speiseverbote einzuhalten und die Mahnung Gottes zu beherzigen, die am Schluß der Liste der verbotenen und unreinen Tiere steht: »Macht eure Seelen nicht zum Scheusal und verunreinigt euch nicht an ihnen, daß ihr euch besudelt, denn ich bin der Herr euer Gott. Darum sollt ihr heiligen, daß ihr heilig seid, denn ich bin heilig.« (3. Mos. 11, 44 f.)

Die Einhaltung der Speiseverbote ist also ein grundlegender Bestandteil der Heiligungsforderung, die Gott an sein Volk richtet, und muß bei jeder einzelnen Mahlzeit von neuem beachtet werden, nicht nur vom Köch, sondern vom Essen den selbst, der die Sicherheit haben muß, daß ihm nichts Unreines zum Essen vorgesetzt wird und daß er das Heiligkeitsgebot Gottes nicht verletzt. Und nun hat Petrus, der orthodoxe Jude, der streng nach dem Gesetz lebt und bei jeder Mahlzeit die beruhigende Gewißheit haben will, daß sie allen Speiseregeln des Gesetzes entspricht, eine Vision, in der ihm reine und unreine Tiere in einem Tuch vom Himmel herabgelassen werden, und in der er von einer himmlischen Stimme aufgefordert wird, gegen das Gesetz Gottes selbst zu verstoßen und unreine Tiere, sogar Kriechtiere, zu schlachten – er, der wohl gar keine offizielle Erlaubnis der jüdischen Tempelbehörde hatte, rituell zu schlachten – und zu essen!

Hier steht also eine Vision gegen das eindeutige Wort des geschriebenen, von Gott dem Mose auf dem Sinai geoffenbarten Gesetzes! Kein Wunder, daß Petrus der himmlischen Stimme zunächst glatt widerspricht. Selbst die Stimme eines Engels, – »Herr« ist die allgemeine Form der Anrede an alle himmlischen Mächte, die Vision ist nicht als eine spezielle Christusvision charakterisiert – kann ihn nicht davon abbringen, der himmlischen Stimme den Gehorsam zu verweigern. Hier steht Forderung gegen Forderung, Gehorsam gegen Gehorsam. Petrus widerspricht der himmlischen Stimme mit gutem Gewissen unter Berufung auf das göttliche Gesetz und auf seine bisherige strenge Beachtung desselben. An den Propheten Hesekiel hatte Gott einst die Unheilsverheißung gerichtet, die Kinder Israels müßten ihr unreines Brot essen unter den Heiligen. Da hatte Hesekiel dem Herrn selbst widersprochen: »Ach Herr, siehe, meine Seele ist noch nie unrein geworden, denn ich habe von meiner Jugend auf bis auf diese Zeit kein Aas noch Zerrissenes gegessen, und ist nie unreines Fleisch in meinen Mund gekommen.« (Hes. 4, 14) Mit fast denselben Worten – und offensichtlich unter Bezugnahme auf die Worte Hesekiels – widerspricht Petrus der Stimme und sagt: »O nein, Herr, denn ich habe noch nie etwas Gemeines oder Unreines gegessen.« (Apg. 10, 14)

Da wendet sich die Stimme zum zweitenmal an ihn und begründet das Uner-

laubte, ja Ungesetzliche ihrer Forderung: »Was Gott gereinigt hat, das mache du nicht gemein.« Diese Worte beziehen sich auf den Vorgang der Vision selbst: die Tiere, reine und unreine, kamen ja vom Himmel herab – sie wurden vorher im Himmel gereinigt. Die unreinen unter ihnen haben also ihre Unreinheit bereits durch einen himmlischen Reinigungsakt Gottes verloren; jetzt sind sie alle rein und können geschlachtet und gegessen werden. Eine neue Maßnahme, ein persönliches Eingreifen Gottes, hat das alte Gesetz aufgehoben.

Aber der orthodoxe Jude Petrus ist auch jetzt noch nicht zu bewegen, das Gesetz und seine gesetzliche Vorstellung von Heiligung und Heiligkeit umzustoßen. Zum dritten Mal muß sich die Vision wiederholen, und auch jetzt ist Petrus noch »in sich selbst bekümmert, was das Gesicht bedeuten solle, das er gesehen hatte«. Die Lösung des Zweifels bringt erst die überraschende Ankunft der Heiden vor seiner Tür, die – noch erstaunlicher –, obwohl ortsfremd, seinen Namen und seine Adresse wissen, wo er doch selbst ein Fremder, ein durchreisender Gast in dieser Stadt ist. Und jetzt hat Petrus eine neue Vision – die vierte nach der dreimaligen Wiederholung seines ersten Gesichtes, die fünfte, die in der Serie der Visionen zur Heidenmission führt – und diesmal ist es »der Geist«, das heißt der Heilige Geist, der zu ihm spricht: »Siehe drei Männer suchen dich, du aber stehe auf, steige hinab und ziehe mit ihnen und zweifle nicht, denn ich habe sie gesandt.«

Die angekündigten Boten sind Römer, einer davon sogar in der Uniform römischer Legionäre! Für einen orthodoxen Juden war der Kontakt mit den Heiden verboten, ein Kontakt mit Angehörigen der römischen Besatzungsarmee galt als ein religiöser und politischer Skandal zugleich. Wenn ein römischer Soldat an einem jüdischen Haus anklopfte, hatte dies gewöhnlich nichts Gutes zu bedeuten. Erst die Erleuchtung durch den Heiligen Geist läßt Petrus die Bedeutung des peinlichen Besuches erkennen. Die in der Vision angekündigten »unreinen Tiere« stehen vor seiner Tür und klopfen an und bitten ihn, nach Caesarea in das Hauptquartier der »unreinen Tiere«, der italischen Cohorte, mitzukommen. Jetzt geht ihm auf, warum ihm gesagt wurde, daß Gott selbst die unreinen Tiere gereinigt habe und daß er das, was Gott rein gemacht hat, nicht seinerseits weiterhin als unrein betrachten und behandeln dürfe.

Die Erzählung der Vision des Cornelius, die himmlische Veranlassung der Gesandtschaft zu ihm, bestärkt ihn, und er zieht mit nach Caesarea, nicht ohne ein paar Brüder der judenchristlichen Gemeinde aus Joppe mitzunehmen, um verlässliche Zeugen seines ungewöhnlichen und in ihren Augen wohl noch immer ungesetzlichen Tuns zu haben. Er betritt das Haus des Centurio, wo die ganze Hausgemeinde auf ihn wartet. Sein erstes Wort ist dort ein Wort der Entschuldigung seines ungesetzlichen Verhaltens: »Ihr wißt, wie es einem Juden nicht erlaubt ist, mit einem Stammesfremden zu gehen oder auch nur zu ihm zu kommen. Mir aber hat Gott gezeigt, daß man keinen Menschen gemein oder

unrein nennen soll. Deshalb bin ich auch ohne Widerspruch gekommen, als ich geholt wurde. Nun frage ich: aus welchem Grunde habt ihr mich geholt?« Cornelius berichtet ihm dann aus eigenem Munde noch einmal seine Vision, die Petrus schon aus dem Munde der Boten erfahren hat. Da »öffnete Petrus den Mund und sprach: »Wirklich erkenne ich, daß Gott auf die Person keine Rücksicht nimmt, sondern in jedem Volke ist ihm willkommen, wer ihn fürchtet und recht handelt.« Nach seiner Predigt »fiel der Heilige Geist auf alle, die seine Rede hörten«. Die Judenchristen, die mit Petrus aus Joppe gekommen waren, regen sich darüber auf, daß die Gabe des Heiligen Geistes auch auf die Heiden ausgegossen wird, aber Petrus vertritt entschlossen den neuen Standpunkt, den ihm die Vision, bzw. die Kette der visionären Ereignisse eröffnet hat: »Kann etwa jemand das Wasser verhindern, daß diese Leute getauft werden, die den Heiligen Geist so gut wie wir empfangen haben? Und er gebot, daß sie im Namen Jesu Christi getauft würden.« So fängt die Heidenmission in der Küche des Gerbers Simon in Joppe, am Meere, an mit einer dreimaligen Küchenvision, die zum Essen unreiner Tiere auffordert und damit bekundet, daß der bisherige Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren, zwischen Juden und Heiden, durch Gott selbst aufgehoben ist.

Hier wird die Bedeutung der dreimaligen Wiederholung klar. Inmitten eines ganzen Systems von Visionen, die benötigt werden, um den alteingessenen Widerstand des gesetzestreuen Judentums zu brechen, dessen Geist auch in der judenchristlichen Gemeinde dominierte, ist die dreimalige Wiederholung ein besonderes Mittel der Brechung des Widerstandes. Es ist, als ob eine harte Schale religiöser Dogmatik mit einem dreifachen, immer härteren Schlag zerbrochen werden müßte.

Man sollte diese Dinge nicht vorschnell psychologisieren. Es handelt sich hier nicht um den Einbruch des »Selbst« in das »Ego«, wie die Jung'sche Psychologie hier suggeriert, vielmehr handelt es sich ja bei Petrus um ein bereits religiös geformtes Bewußtsein, das durch den alttestamentlichen Gottesgedanken und das alttestamentliche Gesetz geprägt ist, ein religiöses Bewußtsein, das bereits das natürliche »Ego« aufs stärkste umgeformt hat. Jetzt aber erfolgt ein neuer Einbruch des Heiligen Geistes in das bereits geformte religiöse Bewußtsein, durchbricht in dreimaligem Schlag die Schale, mit der sich dieses gegen den Eingriff von außen schützt, zerbricht sie und schafft eine völlig neue Struktur des religiösen Bewußtseins, den Durchbruch zu einer neuen Freiheit.

Die dreimalige Wiederholung ist ein Mittel der Intensivierung und Akzeleration der Auseinandersetzung zwischen dem Beharrungsvermögen des traditionellen geformten religiösen Selbstbewußtseins und dem Überbewußtsein, das mit neuen Forderungen an das religiöse Bewußtsein herantritt. Bei vielen Gläubigen genügt ein einmaliger visionärer Anstoß, ein einmaliger Ruf, um die innere Wandlung hervorzurufen, den Empfänger der Botschaft zum Gehorsam bereit zu machen

und zur Ausübung des Auftrages zu stärken. Andere aber leisten Widerstand. Bei Hildegard von Bingen führt der erste Ruf zur Ablehnung und darauf zur Erkrankung. Der Einblick in die tiefste Ursache der Krankheit führt dann nachträglich zur gehorsamen Annahme des visionären Auftrages – und die Krankheit weicht mit dem Widerstand. Was sich bei Hildegard und in zahlreichen ähnlich gelagerten Fällen in Form eines einmaligen Anstoßes und einer anschließenden langwierigen Krise abspielt, die sich im physischen Bereich als schwere Erkrankung auswirkt, wird bei Petrus – und in zahlreichen anderen Fällen – durch die raschere und gröbere Methode des dreimaligen Schläges erreicht.

Einen einzigartigen Ablauf zeigen die Visionen der Juliane von Norwich. Sämtliche fünfzehn Visionen, von denen sie in ihrem Buch der Offenbarung der göttlichen Liebe berichtet, spielten sich nämlich an einem einzigen Tage ab, am 8. Mai des Jahres 1373 (oder, nach der Pariser Handschrift, am 13. Mai), und zwar im 31. Lebensjahr Julianes. Sie war schwerkrank gewesen und hatte bereits die letzte Ölung empfangen, als sie plötzlich und völlig geheilt wurde. Hiermit beginnt die Reihe der Offenbarungen mit den Visionen der Dornenkrönung des Herrn und zwar um vier Uhr morgens. Hintereinander erfolgten dann fünfzehn Visionen und »dauerten bis zum Mittag desselben Tages oder noch länger«. ¹⁶ Die sechzehnte Offenbarung geschah in der folgenden Nacht vom 8./9. Mai, »und diese sechzehnte war das Endergebnis und die Bestätigung all der fünfzehn« ¹⁶, sagt Juliane.

Juliane hat die sechzehn Visionen als eine innerlich zusammengehörige Serie empfunden. Ihr innerer Zusammenhang miteinander wird durch die letzte Vision bestätigt. Diese erscheint ihr als ein Schlußstrich unter ihre visionäre Erfahrung. Sie hat selbst die Empfindung, daß keine weiteren Visionen mehr zu erwarten sind. Ihrem eigenen Bewußtsein nach hat sich die Belehrung durch Gott auf diesen einzigen Tag zusammengedrängt, an dem ihr durch eine kontinuierliche Serie von Offenbarungen eine Fülle von Lehren erteilt wurde, die für ihr Seelenheil und für das ihrer Zeitgenossen nützlich sind. Sie selbst beurteilt die Offenbarungen als Lehrvisionen. Sie unterscheidet drei »Weisen« der Offenbarung innerhalb dieser Serie, »die Offenbarungen in leiblicher Schau«, »die Offenbarungen in Worten, die sich in meinem Verstand formten« und »die Offenbarungen in geistlicher Schau«. ¹⁷ Trotz dieser deutlichen Unterscheidung verschiedener »Offenbarungs-«-Weisen wird die Serie der Visionen, die in wenigen Stunden hervortreten, von Juliane selbst als eine einheitliche, in sich zusammenhängende Belehrung verstanden. Obwohl ihr Buch keine eigentliche Abhandlung über das Gebet ist, sondern ein persönlicher Bericht, den sie zum Besten ihrer Mitschwestern niedergeschrieben hat, enthält er doch »einen Grundstock von Anweisungen über Gebet und Betrachtung«, wie wir sie bei den Klassikern geistlicher Schriften des Westens, bei Cassian, Gregor, Anselm, Bernhard und den Victorinern finden. ¹⁸

Das innere Ordnungsprinzip dieser Serie von Visionen ist die Schau der Passion Christi, die liebende Identifikation der Mystikerin mit seiner Passion und die abschließende Erfahrung der beseligenden Innewohnung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit in Christus und durch ihn in der Seele. Die Teilhabe an dem Leidensschicksal Christi führt zur Teilhabe an dem Schicksal seiner Verklärung und Verherrlichung. In dem einleitenden Kapitel der »Längeren Fassung« ist der Ablauf dieser Offenbarungen und ihre innere Zusammengehörigkeit und Progression folgendermaßen beschrieben: »Die erste handelt von Seiner kostbaren Dornenkrönung. Die zweite von der Entfärbung Seines holden Antlitzes als Beweis Seiner verehrungswürdigen Passion. Die dritte davon, daß unser Herr und Gott All-Mächtig, All-Weise und All-Liebe . . . alle Dinge tut und lenkt, die geschehen. Die vierte handelt von der Geißelung Seines zarten Leibes und dem reichlichen Vergießen Seines kostbaren Blutes. Die fünfte ist, daß der böse Feind durch das kostbare Leiden Christi überwunden wurde. Die sechste handelt von dem herrlichen Dank unseres Herrn, durch den Er alle Seine seligen Diener im Himmel belohnt. Die siebente von der oftmaligen Erfahrung von Wohl und Wehe. Die achte von den letzten Schmerzen Christi und Seinem grausamen Sterben. Die neunte schildert die Freude innerhalb der Allerheiligsten Dreifaltigkeit über die bittere Passion Christi. Die zehnte sagt, wie Jesus Seine Liebe dadurch zeigt, daß sein heiligstes Herz sogar zerspalten wurde. Die elfte ist eine erhabene geistliche Schau seiner liebwerten Mutter. Die zwölfte, daß Gott der All-Herrscher ist. Die dreizehnte, daß Gott von uns große Verehrung fordert für alles, was Er getan hat. Die vierzehnte, daß Gott der Urgrund all unseres Flehens ist. Die fünfzehnte handelt davon, daß wir unversehens all unserer Schmerzen und all unseres Leids ledig sein werden und durch Seine Güte emporgehoben, wo Jesus Christus unser Anteil sein wird. Die sechzehnte, daß die Allerheiligste Dreifaltigkeit, unser Schöpfer in Christus Jesus unserm Herrn, in unserer Seele weilt . . . und daß wir von unserem Feind nicht überwunden werden sollen.« ¹⁹ Damit ist im Grunde der ganze Aufriß des Systems der imitatio Christi und der durch Gebet und Kontemplation beschrittene Weg der liebenden Identifikation beschrieben.

Es ist bei dieser raschen Abfolge von sechzehn Visionen, als ob die durch ein Leben der völligen Abschließung von der Welt in der vermauerten Zelle einer Rekluse aufgestaute geistliche Liebe, die Frucht eines unablässig geübten Gebetes und einer ununterbrochenen Kontemplation, beides genährt durch die Teilnahme an der täglichen Liturgie als der einzigen Form einer Kommunikation und eines Gebrauchs des gesprochenen oder gesungenen Wortes – als ob dieser angestaute Brennstoff der geistlichen Liebe Julianes plötzlich durch einen Funken von oben entzündet worden wäre und in einem gewaltigen Feuer aufflammte.

Eine solche Überflutung durch einen Sturzbach visionärer Offenbarungen konnte die Seherin nicht in einem Augenblick bewältigen – sie hatte genug zu tun, die

Visionen aufzunehmen und sie sich in ihrer Besonderheit jede für sich und in ihrer Reihenfolge zu merken. Sie bildeten von jetzt an den Gegenstand ihrer betenden Meditation. Juliane selbst teilt mit, daß sie fast zwanzig Jahre im Gebet um den Sinn ihrer Visionen gerungen habe. Dabei wurde ihr »innerliche Belehrung« zuteil, damit sie ihre volle Bedeutung verstehen lerne. Von den nochmaligen Erleuchtungen anlässlich dieses Gebetes um Erhellung des inneren Sinnes der Visionen erklärt sie jedoch, daß es keine »außergewöhnlichen Gnaden« gewesen seien, also keine weiteren »Offenbarungen«, sondern »gewöhnliche Gnadenerweise des Heiligen Geistes, damit sie in Erkenntnis und Gottesliebe wachse«. ²⁰

Zu diesem einmaligen gewaltigen Durchbruch einer Serie von Visionen gehört also, daß sie den Rest ihres Lebens mit der Bemühung um ein Erfassen der vollen Bedeutung derselben beschäftigt ist. Der Wucht des einmaligen, auf einen einzigen Tag konzentrierten Einbruchs der göttlichen Selbstoffenbarung entspricht die lange Dauer der Nachwirkung und der progressiven inneren Aneignung, die sich über den Rest des Lebens erstreckte und die von ihr als eine Gnadenerweisung des Heiligen Geistes verstanden wurde. Diese sukzessiven »gewöhnlichen« Erleuchtungen treten also an die Stelle der Figur des Interpreten, die bei solchen Visionären auftritt, die über eine längere Zeit hin von fortlaufenden Offenbarungsvisionen heimgesucht werden, und die ihnen fortlaufend den Sinn des jeweils gerade Geschauten kundtut. Hier dagegen läuft der Film der Visionen in einem Augenblick des Erwachens aus einem am Rand des Todes sich hintastenden Zustand schwerster Erkrankung ab, und die Deutung enthüllt sich der Visionärin in den ihr noch verbleibenden Jahren ihres Lebens bis zur Aufdeckung des letzten Sinnes. Juliane berichtet im letzten Kapitel der »längeren Fassung« ihres Buches vom Sinn und der Bedeutung der Schauungen, wie Christus sie ihr darlegte. »Und fünfzehn Jahre später und länger wurde mir die Antwort auf dem Wege des geistlichen Verstehens; sie lautete: Wie! Willst du die Meinung deines Herrn in dieser Sache erfahren? – Merke sie dir gut! Liebe war seine Absicht. Wer zeigte sie dir? Liebe. Was zeigt er dir? Liebe. Wozu zeigt er sie dir? Aus Liebe. Halte dich daran! Du wirst darüber mehr erfahren, doch nie wirst du etwas anderes darüber erfahren in Ewigkeit. So wurde ich belehrt, daß Liebe die Meinung unseres Herrn ist.« ²¹

Was sich bei Hildegard, bei Gertrud von Helfta und bei Elisabeth von Schönau in einem zeitlich sich über viele Jahre hinziehenden System von Visionen mit gleichzeitiger Deutung ihres Sinngehaltes abspielt, das ist bei Juliane auf einen kurzfristigen Ablauf einer Serie visionärer Erfahrungen komprimiert, deren geistlicher Sinngehalt sich in einer über zwanzig Jahre sich hinziehenden Serie von immer neuen geistlichen Erleuchtungen erschließt.

Noch ein anderes eigentümliches Phänomen ist beim Ablauf der Visionen zu beachten – das Phänomen der korrespondierenden Visionen. Es wurde bereits

dargestellt, welche ein kompliziertes System korrespondierender Visionen im Zusammenhang mit der Bekehrung des Paulus und mit dem Übergang des Petrus zur Heidenmission in der Apostelgeschichte in Erscheinung tritt – es ist, als ob ein unsichtbarer Regisseur die Aktionen aller Beteiligten in der richtigen zeitlichen Abfolge und in der richtigen Dosierung durch visionäre Erscheinungen und Mitteilungen lenkte. Wenn dieses System korrespondierender Visionen gerade innerhalb der Apostelgeschichte besonders häufig hervortritt, so entspricht dies in besonderem Maße dem Bild von der Geschichte der Mission und Ausbreitung des Christentums, das dieser Darstellung zugrundeliegt, und das eine ständige Lenkung der Kirche durch direkte Eingriffe und Weisungen des Heiligen Geistes voraussetzt.

Mit der Institutionalisierung der Kirche setzt sich dann in der Auffassung vom Ablauf der Kirchengeschichte immer mehr der Gedanke durch, daß sich die göttliche Lenkung der Kirche durch das Priesteramt vollzieht, das seine Legitimität von der apostolischen Sukzession der Bischöfe ableitet. Aber daneben hat sich immer der Gedanke der direkten Lenkung der Kirche durch den Heiligen Geist erhalten, und zwar vor allem in dem freien charismatischen Bereich der Vision. Hierbei ist also nicht nur an die allgemeine göttliche Vorsehung gedacht, die sich auf das Psalmwort 33, 13 begründet: »Der Herr schaut vom Himmel und sieht aller Menschen Kinder. Von seinem festen Thron sieht er auf alle, die auf Erden wohnen. Er lenkt ihnen allen das Herz«, sondern hier ist die besondere Form der »Lenkung des Herzens« durch Visionen vorausgesetzt.

Ein häufig wiederkehrender Typus der Visionen läuft in der Form ab, daß eine Person durch eine Vision oder eine Audition auf einen Seelenführer hingewiesen wird und dieser seinerseits einen visionären Aufschluß über die betreffende Person erhält, so daß also erst aufgrund einer beiderseitigen Unterweisung durch den Heiligen Geist die entscheidende Wendung zum Heil erfolgt. Hier ein Beispiel aus der geistlichen Praxis Filippo Neris: »Ehe P. Flaminio Ricci in die Kongregation trat, und während er sich mit Gott im Gebete eifrig unterhielt und innerlich gesammelt war, hörte er zweimal in sich eine Stimme, die zu ihm sprach: »Veni sequere me!« Es dauerte jedoch nicht lange, so verstand er die Bedeutung dieser Stimme; denn eines Tages, als er nach seiner Gewohnheit durch die Straßen Roms ging, begegnete er unerwartet dem Heiligen, den er gar nicht kannte. Filippo heftete sogleich seine Augen auf Flaminio und sagte zu ihm mit der Kraft und Gewalt, die Gott ihm in diesem Augenblick eingab: »Veni sequere me!« Auf diese kurzen, aber gewichtigen Worte ergab sich Flaminio sogleich, und erbot sich ohne die mindeste Zögerung, dem Heiligen zu folgen, der ihn in die Kongregation aufnahm, wo er ein heiligmäßiges Leben führte.« ²²

Die Worte: »Veni sequere me!« sind die Worte, die Jesus in den Evangelien bei der Berufung seiner Jünger spricht (Matth. 19, 21; Mark. 2, 14; Luk. 5, 27; Joh. 1, 43). Flaminio Ricci mag also diesen ihm aus der Schrift und aus der

III. Haupttypen der Vision

Liturgie längst bekannten Wortlaut wohl als Ruf zu einem geistlichen Leben verstanden haben, aber er wußte zunächst nicht, wie er diesen Ruf erfüllen sollte. Die Tatsache, daß Filippo Neri zu ihm dieselben Worte spricht, die er vorher in seiner Audition gehört hatte, erscheint gleichzeitig als Sinnerhellung und als göttliche Bestätigung des an ihn ergangenen Rufes. Auch solche Vorgänge mögen sich häufiger abgespielt haben, als sie biographisch und literarisch festgehalten wurden.

8. VERKNÜPFUNG DES VISIONÄREN CHARISMAS MIT ANDEREN CHARISMATA

Das Charisma der Vision, die in der Regel die Audition in ihren verschiedenen Variationen mit umfaßt, bildet seinerseits keine isolierte Geistesgabe, sondern tritt meist in Verbindung mit anderen Geistesgaben auf. Das entspricht der Erfahrung, die bereits die ersten von den Aposteln gegründeten Urgemeinden bei dem Auftreten der charismatischen Phänomene in ihrer Mitte machten. Paulus spricht von einer Siebenzahl der Gaben des Heiligen Geistes und zählt sie in seinem Brief an die Gemeinde in Korinth auf: »Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist. Und es sind mancherlei Ämter, aber es ist Ein Herr. Und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist Ein Gott, der das wirkt alles in allem. In einem jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutz. Einem wird gegeben durch den Geist zu reden von der Weisheit, dem anderen wird gegeben zu reden von der Erkenntnis nach demselben Geist; einem andern der Glaube in demselben Geist, einem andern die Gabe gesund zu machen in demselben Geist; einem andern Wunder zu tun; einem andern Weissagung; einem andern Geister zu unterscheiden; einem andern mancherlei Sprachen, einem andern die Sprachen auszulegen. Dies aber alles wirkt derselbe eine Geist und teilt einem jeden das Seinige zu, nach dem er will.« (1. Kor. 12, 4 ff.)

Schon Paulus bringt zum Ausdruck, daß die Zuteilung der Gaben nicht so zu erfolgen braucht, daß jeder Gläubige nur eine einzige Gabe des Geistes erhält, vielmehr kann sich der Geist im einzelnen Charismatiker in vielgestaltiger Weise in einem ganzen Bündel von Charismata auswirken. In der Tat treten bei den großen christlichen Charismatikern aller Zeiten die Geistesgaben in den überraschendsten, eigenwilligsten und persönlichsten Verbindungen und Mischungen auf.

Leider gibt es bislang keine Geschichte der christlichen Charismata. Das Augenmerk der Historiker der christlichen Kirche hat sich in dieser Beziehung in einer auffälligen Weise verlagert. Die älteste christliche Kirchengeschichte, die Apostelgeschichte des Lukas, ist noch ganz urtümlich-pfingstlich eingestellt: sie schildert die Geschichte der Ausbreitung der christlichen Kirche als eine Ausbreitung der wunderbaren Bekundungen des Heiligen Geistes, dessen Strahlungen von seiner pfingstlichen Ausgießung in Jerusalem an die ganze Welt überfluten und nach einem verborgenen heilsgeschichtlichen Plan und unter direkter Lenkung durch Visionen, Träume und Weissagungen überall charismatische Gemeinden entstehen lassen, in deren Mitte sich die neue Lebensmacht des Heiligen Geistes in der mannigfaltigsten Weise bekundet. Zweihundert Jahre später ist die Kirchengeschichtsschreibung bereits zur Geschichte der christlichen Kaiser, der Bischöfe und der Synoden geworden, und schon ist der Geist an das Amt

und die Institution gebunden; die geisterregte Zeit der Märtyrer und Bekenner erscheint in diesem neuen Geschichtsbild als ein romantisch verklärtes Idyll der alten Kämpfer.

Die Kontinuität der Bekundungen der Charismata in den späteren Epochen der Christenheit ist niemals zum Gegenstand einer historischen Untersuchung gemacht worden. Nicht einmal die Geschichte der Gabe der Heilung hat ihre Darstellung gefunden; eine Geschichte der großen charismatischen Heiler der Christenheit, die die Bekundung dieser Geistesgabe in ihrer Kontinuität und in ihrer geschichtlichen Wandlung im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung des religiösen und wissenschaftlichen Bewußtseins zeigt, ist noch nicht geschrieben worden. Die einzelnen Heiler-Figuren erscheinen bis hin zu Gestalten wie Gassner jeweils als erratische Blöcke der Kirchengeschichte, als versprengte Einzelphänomene, die zusammenhanglos in ihrer Zeit auftreten und daher meist von der Kirchengeschichtsforschung ignoriert werden, da sie in das jeweils vorausgesetzte wissenschaftliche Geschichtsbild nicht hineinpassen. So gibt es auch keine kontinuierliche Darstellung der christlichen Prophetie oder gar des Zungenredens und der Gabe der Sprachen, obwohl beide von der Urzeit der Kirche an bis zum heutigen Tag durchgehend immer wieder auftreten und sich in den mannigfaltigsten Variationen entsprechend den Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseins äußern. Auf dem Gebiet einer Geschichte der christlichen Charismata ist noch alles zu tun; was der Verfasser in einem bescheidenen Anfang mit der Geschichte der christlichen Vision versucht, müßte auch für die anderen Charismata nachgeholt werden.

Besonders häufig findet sich eine Verbindung zwischen der visionären Begabung und dem Charisma der »Unterscheidung der Geister«. Die enge Verkoppelung dieser beiden Charismata läßt sich durch die ganze Geschichte der christlichen Vision hindurch verfolgen.

Die Unterscheidung der Geister ist eines der urtümlichsten Charismata der alten Kirche. Sie besteht, wie ihr Name sagt, in der Unterscheidung der guten und der bösen Geister, die im Menschen wohnen. Wer dieses Charisma empfangen hat, ist in der Lage, auf den ersten Blick hin seinen Nebenmenschen zu durchschauen, das Innerste seines Herzens zu enthüllen und ihm unbeirrt durch den äußeren Schein und die irdische Maske auf den Kopf zuzusagen, ob ein Dämon oder ein Engel in ihm wohnt. Ganz allgemein gesagt, ist es die Gabe, das Verborgene der Herzen zu enthüllen und dadurch die Menschen auf den rechten Weg zu leiten. Die Unterscheidung der Geister erscheint daher in der kirchlichen Überlieferung häufig als Gabe der großen Seelenführer des christlichen Mönchtums, als das eigentliche seelsorgerliche Charisma, das auch die großen geisterfüllten Bischöfe besitzen.

In besonderer Weise hängt die Gabe der Unterscheidung der Geister mit dem visionären Charisma zusammen, denn der Seher blickt hinter den Vorhang der

irdischen Leiblichkeit, er sieht hinter der fleischlichen Maske und der irdischen Verstellung das wahre Bild des Menschen so, wie es Gott sieht. Es gibt nur wenige christliche Visionäre, von denen nicht mindestens der eine oder andere Fall einer überraschenden »Durchsicht« berichtet wird. Diese richtet sich auf lebende Mitmenschen; sie verbindet sich häufig mit der Prophetie von der zukünftigen Entwicklung des Seelenheils des betreffenden Menschen, mit der Ankündigung, daß der Engel oder der Teufel in ihm schließlich den Sieg davontragen werde. Im weiteren Umkreis dieser Gabe liegt auch die Vorhersage des Schicksals, das dem betreffenden Menschen nach dem Tode zuteil werden wird.

Der Besitz dieser Gabe der »Durchsicht« und der »Unterscheidung der Geister« wird in den Evangelien schon bei Jesus selbst vorausgesetzt. Ganz allgemein beschreibt der Evangelist Johannes diese eigentümliche Gabe, wenn er sagt: »Jesus vertraute sich ihnen nicht an, weil er alle kannte und nicht nötig hatte, daß jemand Zeugnis über den Menschen ablege; er erkannte nämlich selbst, was im Menschen war.« (Joh. 2, 24 f.) Es ist dies nicht der gewöhnliche, natürliche Scharfsinn in der Beurteilung von Menschen, von dem hier die Rede ist, sondern die überirdische Geistesgabe der Herzensprüfung, der Durchschau, vor der kein Gedanke und keine Tat verborgen werden kann.

Diese Gabe tritt nach der Beschreibung des Johannesevangeliums bereits bei der Auswahl der Jünger durch Jesus hervor. Als Andreas, der zunächst berufen wird, seinen Bruder Simon zu Jesus bringt, sagt dieser zu ihm »den Blick auf ihn gerichtet« (Joh. 1, 42), das heißt mit seinem Blick sein Innerstes durchdringend: »Du bist Simon, der Sohn des Johannes, du sollst Kephas heißen«. Zu der Hellsicht gehört hier, daß Jesus den vor ihm Tretenden sofort mit seinem Namen anredet und ihm damit kundtut, daß er ihn »kennt«, weiter, daß ihm Jesus sein zukünftiges Geschick und seine Heilsaufgabe in dem neuen Namen, den er ihm gibt, prophetisch andeutet.

Eine noch auffälliger Szene der Durchsicht spielt sich bei der kurz darauf geschilderten Berufung Nathanaels ab. Jesus sieht den Nathanael, der sich Philippus gegenüber zweifelnd über Jesus geäußert hat, auf sich zukommen und sagt ihm in einer überraschenden Anrede auf den Kopf zu: »Das ist ein echter Israelit, in dem kein Falsch ist.« Nathanael ist überrascht, sich so durchschaut zu sehen, und fragt: »Woher kennst du mich?« Jesus antwortet ihm mit einer neuen überraschenden Mitteilung: »Bevor Philippus dich rief, sah ich dich, als du unter dem Feigenbaum warst«, Jesus hat ihn also schon von weitem auf den ersten Blick durchschaut. Nathanael ist von dem Eindruck des übernatürlichen Wissens dessen, der vor ihm steht, völlig überwältigt und legt ein Bekenntnis zu Christus ab. Jesus antwortet ihm darauf: »Glaubst du, weil ich dir gesagt habe, daß ich dich unter dem Feigenbaum sah? Du wirst Größeres als das erleben.« Die Gabe der Durchsicht ist noch lange nicht die größte der charismatischen Wundergaben, über die Jesus verfügt.

In ähnlicher Weise schildert der Evangelist die geistgewirkte Fernsicht Jesu in seinem Gespräch mit der Samariterin: er heißt sie ihren Mann rufen. Auf ihre Antwort: »Ich habe keinen Mann« sagt ihr Jesus auf den Kopf zu: »Du hast richtig gesagt: einen Mann habe ich nicht. Denn fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann.« Die Frau spürt aus der Tatsache, daß sie so »durchschaut« ist, daß hier ein Mann mit überirdischen Gaben vor ihr steht, und sagt: »Herr, ich sehe, du bist ein Prophet«.

Zwei charakteristische Fälle einer solchen Durchschau sind auch die Mitteilung Jesu an Petrus, dem er seine dreimalige Verleugnung auf den Kopf zu sagt (Joh. 13, 38), und sein Wort an Judas: »Tue bald, was du nicht lassen kannst« (Joh. 13, 27). Hier wird die enge Verbindung der Gabe der Durchsicht mit der Gabe der Unterscheidung der Geister deutlich. Der Geistträger sieht, ob in dem Menschen, der ihm gegenübertritt, ein guter oder böser Geist wohnt. Jesus »durchschaut« Judas und sieht, daß der Satan in ihn eingegangen ist. Deswegen sagt er zu ihm ein Wort, das nur dieser selbst versteht und in dem er ihm zu erkennen gibt, daß er die verborgene Absicht seines bösen Herzens durchschaut.

Die Gabe der Durchsicht und der Aufdeckung der verborgenen Gedanken und Taten beschreibt der Apostel Paulus als eine Erscheinung, die in der gesamten Gemeinde als Gabe des Heiligen Geistes verbreitet ist. 1. Kor. 14, 24 gibt er eine Schilderung der Zustände bei einem Gemeindegottesdienst. »Wenn aber alle prophezeien und ein Ungläubiger oder (der Sache) Unkundiger hinzukommt, so wird er von allen überführt, er wird von allen beurteilt, die geheimen Gedanken seines Herzens werden offenbart, und so wird er auf sein Angesicht niederfallen und Gott anbeten, verkündend, daß Gott wahrhaftig in euch ist«. Paulus gibt hier offenbar ein Bild, das tatsächliche Vorkommnisse widerspiegelt: ein Heide tritt in die christliche Gemeindeversammlung und erlebt, daß er von den anwesenden Propheten beurteilt, durchschaut, überführt wird, daß die geheimen Gedanken seines Herzens offenbar werden. Bis ins Innerste getroffen stürzt er nieder, überwältigt von der Geistesmacht, die in den Propheten wirksam ist und die er als die Wirkung des heiligen Geistes anerkennt.

Ein besonders anschauliches Beispiel einer solchen Aufdeckung der verborgenen Gedanken und Taten stellt die Geschichte von Petrus und Ananias dar, von der die Apostelgeschichte berichtet. Allerdings handelt es sich hierbei um eine »Überführung« nicht von Heiden, sondern von christlichen Gemeindegliedern, die einer satanischen Einflüsterung zum Opfer gefallen sind. Voraussetzung des Berichtes ist die in der Urgemeinde von Jerusalem geübte Praxis, daß die Vermögenden unter den Gemeindegliedern ihre Äcker und Häuser verkaufen und das Geld des verkauften Gutes in die Gemeindeversammlung bringen und zu der Apostel Füßen legen. Die Gabe wird dabei nicht als eine den Armen erzeugte Wohltat, sondern als eine Rückerstattung des bisher fälschlicherweise für Privateigentum gehaltenen Gutes an den wahren Herrn und Eigentümer, an

Gott, verstanden. Die Apostel verfügen über das Gottesgut nach der Bedürftigkeit der Gemeindeglieder.

Ananias tut wie die anderen Vermögenden der Gemeinde und verkauft sein Gut, aber er behält mit Wissen seines Weibes einen Teil des Erlöses als Privatbesitz zurück und legt den Rest zu Füßen der Apostel nieder. Petrus aber durchschaut ihn, sagt ihm seine geheime Sünde auf den Kopf zu: »Ananias, warum hat der Satan dein Herz erfüllt, daß du dem Heiligen Geist lügst und etwas vom Geld des Ackers entwendetest? ... Du hast nicht Menschen, sondern Gott gelogen.« Der seiner geheimsten Gedanken und Taten überführte Ananias ist über diese Durchsicht so entsetzt, daß er tot umsinkt, »und es kam eine große Furcht über alle, die dies hörten«. Ebenso bricht seine Frau tot zusammen, als Petrus auch ihr ihre verborgene Sünde aufdeckt und zu ihr spricht, »Warum seid ihr denn eins geworden zu versuchen den Geist des Herrn?«

Hier erfolgt die »Durchsicht« in einer demonstrativen Form: vor der Gemeinde wird einem Gemeindeglied, das sich als Wohltäter der Gemeinde auführt, durch den erleuchteten Propheten seine verborgene Sünde vorgehalten, und unter der Wucht der Überführung bricht der Sünder tot zusammen. Nicht nur die Tatsache, daß der Geistträger seine Gabe der Durchsicht vor versammelter Gemeinde anwandte, sondern auch die erschütternde Wirkung dieser Enthüllung auf den Überführten mag zur außerordentlichen Steigerung des Ansehens der Charismatiker geführt haben, die über diese ungewöhnliche Geistesgabe verfügten.

Im übrigen war die Ausübung der Gabe der Unterscheidung der Geister für die Gemeinde selbst von entscheidender Wichtigkeit. Wie sollte sie inmitten der zahlreichen enthusiastischen Äußerungen des religiösen Lebens innerhalb der Gemeinde, angesichts des Auftretens der Glossolalie, der Prophetie, der Visionen, der improvisierten geistlichen Lieder, der ekstatischen Schreie und Ausrufe, der enthusiastischen Predigten und Gebete, wie sollte sie da die dämonischen Wirkungen von den Wirkungen des Heiligen Geistes unterscheiden? Wie sollte sie vor allem die echte Vision und Prophetie von der falschen unterscheiden? Die Klärung dieser Frage war um so dringender, als sich über die geistige Beschaffenheit der ständigen Mitglieder der eigenen Ortsgemeinde wohl im Lauf der Zeit ein gewisser Überblick gewinnen ließ, aber zahlreiche Propheten, die als Wanderprediger in den Gemeinden auftauchten, sich teilweise mit allerlei auffälligen Geistesleistungen Ansehen in den Gemeinden verschafften, als Ortsfremde Einfluß auf die Gemeindeverhältnisse gewannen und zum Teil als Anstifter von Spaltungen und Wirrnissen wirkten. Gerade ihnen gegenüber hat sich eine Art von Codex über einzelne Hauptmerkmale der Unterscheidung der Geister in Form einfacher Regeln der Unterscheidung der falschen und echten Propheten herausgebildet, wie sie z. B. bei Hermas und in der Didache beschrieben sind.¹

Ein klassischer Fall der Unterscheidung der Geister findet sich bei Birgitta.

Diese schaut in einer Vision das Schicksal einer Buhlerin. Sie sieht den Teufel, der diese Tag und Nacht versucht, und befiehlt ihm auszufahren mit den Worten: »Weiche von ihr, Satan, denn du hast nunmehr genug diese Kreatur Gottes beunruhigt«. Daraufhin wirft sich die Frau auf den Boden und preßt eine halbe Stunde die Augen auf die Erde. Dann erhebt sie sich und sagt: »Wahrlich, ich habe den Teufel in abscheulichster Gestalt zum Fenster hinausfahren sehen und ich hörte eine Stimme, die zu mir sagte: »Wahrlich, diese Frau ist befreit.« Hernach war diese Frau von aller Ungeduld befreit und hatte keine schmutzigen Gedanken mehr.«² Hier erkennt die Seherin mit ihrem geistigen Auge den Teufel, der in der Frau wohnt, und nimmt daraufhin einen regelrechten Exorzismus vor, durch den der Teufel verjagt wird. Die vom Dämon Befreite sieht selbst den Teufel, der sie, ihr bisher unerkennlich, besessen hielt; sie partizipiert einen Augenblick an der Gabe der Seherin und hört selbst mit ihrem inneren Ohr die himmlische Stimme, die ihr die Befreiung verkündet. Der Exorzismus ist an und für sich dem ordinierten Priester vorbehalten; hier übt die vom Heiligen Geist erfüllte Visionärin den Exorzismus aus.

Eine weitere Vision Birgittas zeigt einen anderen Typus der »Durchsicht«. Sie empfängt eine Vision, die ihr über das Schicksal eines ihr nahestehenden Menschen Aufschluß gibt. Es handelt sich um einen Mann, der dem äußeren Anschein nach ein frommer Gotteskämpfer war, der ihr aber nach Ablegung seines Helmes in einer scheußlichen Gestalt erscheint. »Man sah sein bloßes Gehirn, die Ohren hatte er auf der Stirn, die Augen am Hinterhaupt, seine Nase war abgeschnitten, seine Wangen völlig eingeschrumpft wie bei einem Toten, sein Kiefer war auf der rechten Seite zusammen mit dem Mund und der Hälfte der Lippe ganz herabgefallen, so daß von der rechten Seite nichts mehr übrig war, und die Kehle bloß lag. Aus seiner Brust krochen Würmer hervor, seine Arme waren wie zwei Schlangen, sein Herz erfüllt von einem bösen Skorpion usw.« All diese einzelnen Züge der Vision werden nun symbolisch gedeutet. Die abgeschnittene Nase bedeutet, daß er kein Unterscheidungsvermögen besitzt, um Sünde und Tugend, zeitliche und ewige Ehre, irdische und ewige Wonnen zu unterscheiden. Seine Brust ist voller Würmer, weil diese Brust von der Sorge um zeitliche Dinge und von Weltlust erfüllt ist, die sein Gewissen fressen und an geistlichen Gedanken hindern usw. Die Seherin sieht hier unter der äußeren Maske des ihr nahestehenden »frommen Gotteskämpfers« seine wahre, von irdischen Leidenschaften und Lastern zerfressene Gestalt.³

Die Unterscheidung der Geister kann aber auch in einer psychologisch verfeinerten Form auftreten. Sie betätigt sich dann als Erhellung der geheimen Gedanken des Herzens der Menschen, die mit dem Charismatiker in Berührung treten, als Entschleierung der Geheimnisse, die sie ihm verschweigen wollen und die er ihnen trotzdem auf den Kopf zusagt. Ebenso kann dieses Charisma die unheimliche Form einer »Fernseh«-Kontrolle über die abwesenden Brüder durch ihren

Meister annehmen: der Visionär sieht »im Geist«, was die Brüder in der Ferne tun und spricht sie bei ihrer Rückkehr darauf an, wenn sie es ihm verschweigen, sei es aus schlechtem Gewissen, sei es – bei einer guten Tat – aus Bescheidenheit. So berichtet Thomas von Celano in seiner ersten Biographie von Franziscus: »Auf Grund offener Anzeichen hatten die Brüder erprobt und erfahren, daß ihrem allerheiligsten Vater die Geheimnisse ihrer Herzen nicht verborgen waren. O wie oft erkannte er doch ohne Belehrung durch einen Menschen, sondern durch Offenbarung des Heiligen Geistes die Taten der abwesenden Brüder, eröffnete das Verborgene ihrer Herzen (1. Kor. 14, 25) und erforschte ihre Gewissen!«⁴

Von hier aus kann die Durchschau auch den Charakter des allgemeinen Charismas der Seelsorge annehmen: der Seelenführer durchschaut seine Mitmenschen, vor allem die Menschen, die seiner Obhut unterstellt sind oder die sich mit der Bitte um Rat und geistliche Hilfe an ihn wenden; er hilft ihnen auch über ihre eigenen Hemmungen hinweg, vor ihm in der Beichte ihren wahren Seelenzustand aufzudecken, indem er ihnen von sich aus auf den Kopf zusagt, was sie bedrückt, und sie durch diese Überraschung ihrerseits nötigt, ihm daraufhin ihr Herz und ihre wahre Gesinnung vertrauensvoll zu eröffnen. Thomas von Celano erwähnt als Beispiel für die Gabe des Franziscus, »das Verborgene fremder Herzen zu erkennen«, unter anderen Beispielen eines, über das sich kein Zweifel erheben kann: »Ein Bruder namens Riccerius lebte in der Furcht, er sei der Liebe des Franziscus, von der er das Heil seiner Seele abhängig glaubte, verlustig gegangen. Er quälte sich sehr mit diesem Gedanken ab, ohne aber mit irgend einem Menschen darüber zu sprechen. Als er einmal nach Assisi kam, da erkannte der Heilige, der in seiner Zelle betete, von ferne seine Ankunft und seinen geheimen Kummer. Er ließ ihn eilends zu sich rufen und sprach zu ihm: »Keine Versuchung soll dich verwirren, mein Sohn, kein Gedanke dich verbittern, denn du bist mir der liebste... Tritt ruhig zu mir ein, wenn du willst.«⁵

Diese Gabe der Unterscheidung findet sich keinesfalls nur in Verbindung mit einer bestimmten Höhe der Bildung oder intellektuellen Schulung des Visionärs, sondern ist davon unabhängig: unter den Visionären, die die Gabe der Durchschau besitzen, finden sich nebeneinander Theologen höchsten intellektuellen Bildungsgrades und Analphabeten. So wird die Gabe gerade einer so schlichten, aus dem einfachen Volke stammenden Seherin wie der Kläusnerin Dorothea von Montow nachgerühmt.

Bei ihr wird die Gabe der »Erleuchtung« ausdrücklich zusammen mit vier anderen Gaben aufgeführt, die ihr der Herr zugedacht hat. In einer Vision spricht er zur Kläusnerin: »Ich habe dir fünf Gaben unter den andern gegeben, die da gar teuer sind. Das sind deine klare Erleuchtung, deine lautere Erkenntnis, deine tiefe Demut, deine große Begierde, arm zu sein, und deine große Begierde, daß man dich verschmähe in der Welt. Die Gaben sind nicht der Welt

gegeben, sondern sie kommen von oben hernieder von meiner puren Gnade. Auch kann sie nicht ein Mensch dem andern geben.«⁶ Dies Wort klingt wie ein unmittelbarer Kommentar zu dem Wort des Paulus: »Dies alles wirkt derselbe Geist und teilt einem jeglichen das seine zu, nach dem er will.« (1. Kor. 12, 11)

Die Gabe der »Erleuchtung« ist aber bei ihr nicht nur Durchsicht der Herzen anderer, sondern auch die Durchsicht des eigenen Herzens. »Sie wurde sich selber durchsichtig wie ein klarer Kristall. Sie durchschaute Seele und Leib mit den inneren Augen.«⁷ Dorothea erfährt, daß sie die Gabe der Durchsicht der Herzen als Belohnung vom Herrn empfängt, der zu ihr spricht: »Deshalb, weil du demütiglich meinem Rat gefolgt bist und deinen Obersten gehorsam warst, habe ich dich klar erleuchtet, daß du durchsichtiglich andere Menschen beschauen und durchsehen kannst.«⁸

Kraft dieser besonderen charismatischen Ausrüstung hat Dorothea als Klausnerin ihr Amt als geistliche Leiterin und Seelenführerin ausgeübt. »Sie war auch in ihrem inneren Gesicht gemeinhin so klar durchleuchtet, daß ihr eigenes Gewissen und ihre eigene Seele durchsichtig war und sie vieler anderer Menschen Herzen erkannte, deren Sünden, Gedanken, Begierden, Neigungen und Versuchungen sie erkannte und dies einigen offenbarte, die bekannten, daß es sich also verhielt.«⁹ Von ihr sagt Johann von Marienwerder: »Durch diese Offenbarungen erkannte Dorothea selbst die Gedanken vieler Menschen und die Sünden, die sie viele Jahre zuvor begangen hatten, und sagte vielen, was sie früher begangen hatten, und unter diesen befand sich Herr Johannes Reimann und der Herr Konrad, einst Kanonikus der Kirche von Pomesanien, und sein Bruder Nikolaus, Kirchenprovisor, und ich.«¹⁰

Im vierten Buch hat ihr Biograph die mannigfaltigen Formen, in denen sich ihre Gabe der Durchsicht betätigte, in einer einzigartigen Zusammenstellung beschrieben: »Es geschah oft, daß sie ihre Seele selbst durchschaute, gleich als ob sie ein lauterer Kristall oder Glas durchschaut hätte, und konnte alle die Sünden und Befleckungen erkennen, die da waren in der Seele, wie klein sie auch waren... Eine solche Erkenntnis hatte sie auch oft von anderer Menschen Sünden, von etlicher Begierden und Gedanken erkannt; ein Teil von ihnen hörten es von ihr und erkannten, daß es so geschähen war an Worten, Begierden und Gedanken. Ich sage das Gott zum Lobe und zu Ehren, daß mir bekannt ist, daß sie etlichen Menschen ihre Sünde offenbarte, die sie vor vielen Jahren getan hatten, und sie hat auch mir gesagt, was ich früher gedacht hatte und begehrte, aber weder mit Worten noch mit Gebärden jemand geoffenbart hatte und was sie nicht wissen konnte. Sie sah auch etliche Menschen, die zum ewigen Leben erwählt waren, doch offenbarte sie diese nicht mit Namen, es wurde ihr auch nicht gestattet. Sie sah oft viele Menschen mit den inneren Augen, die sie mit den äußeren nicht sah. So sah sie auch an etlichen Geistlichen großes Gut, die ferne von ihr weilten und ihr auswendig unbekannt waren. Sie erkannte oft, wenn ein

Mensch recht oder unrecht gebeichtet hatte, und viele andere Dinge erkannte sie in dem Lichte Gottes und von der Erleuchtung des Heiligen Geistes.«¹¹

Gerade in dieser vielseitigen Betätigung ihres Charismas der Durchsicht lag die große seelsorgerliche Bedeutung dieser frommen Frau, die den Erfolg ihrer Seelenführung nie sich selbst zuschrieb, sondern immer auf Gott zurückführte und ihn als Erfüllung eines ihr unfaßlichen göttlichen Gnadenauftrages verstand, den sie in einer Vision aus dem Munde Gottes empfangen hatte: »Bitte mich demütiglich, daß die, die zu dir kommen, sich bessern und etwas Gutes empfangen.« »Wie der Herr so zu ihr sprach, da erschienen ihr viele Tote und Lebende, die Gnade in der Kirche begehrten. Sie erschrak über den großen Ansturm dieser Begehrenden, aber der Herr tröstete sie und sprach: »Alle die, die da zu dir zu gehen begehren oder an dich denken und mich damit suchen an dir, die sollen deshalb an mir große Ehre haben. Du aber sollst von niemand etwas nehmen oder begehren. Ich bin reich genug und will dir schicken von all dem, was du haben sollst, und wer dir etwas tut um meinetwillen oder mich in dir sucht, der soll das nicht umsonst getan haben.«¹²

Aus der weiteren Geschichte der »Unterscheidung der Geister« sollen nur einige wenige Beispiele solcher Visionäre hervorgehoben werden, bei denen sich diese Gabe in bemerkenswerten Abwandlungen bekundet. Als erster ist hier wieder Filippo Neri zu nennen, dem Goethe in seiner »Italienischen Reise« ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat. Von ihm wird ausdrücklich die Gabe der Unterscheidung der Geister berichtet, und zwar nicht nur die Aufdeckung der Dämonen, die in der Seele eines Menschen sich eingenistet haben, sondern auch die Aufdeckung der himmlischen Mächte, die, bis dahin für die Augen der anderen Menschen noch unerkannt, in der Seele eines bestimmten Menschen wohnen. So wird Filippo Neri die Gabe zugeschrieben, die bis dahin noch verborgene Heiligkeit geistlicher Führer seiner Zeit entdeckt zu haben, und zwar dadurch, daß er das Antlitz dieser Männer im Geiste von einer himmlischen Schönheit durchleuchtet oder von einem himmlischen Strahlenkranz umflutet sah. Von ihm wird berichtet:

»Der Heilige durchschaute und erkannte auch die Seelen der Lebenden. Vom heiligen Ignatius, Stifter der Gesellschaft Jesu, der zur selben Zeit lebte, pflegte er zu sagen, dieser Diener Gottes besitze eine so außerordentliche innere Schönheit, daß sie auch aus seinem Angesichte hervorleuchtete, was er von einem göttlichen Glanze leuchtend gesehen habe. Dasselbe behauptete er vom heiligen Carlo Borromeo, dessen Angesicht ihm wie das eines Engels erschien. Ebenso sah er das Gesicht eines seiner geistlichen Söhne, Giovanni Battista Saraceni mit Namen, von einem außerordentlichen Schimmer umflossen. Dieser trat dann in den Dominikanerorden ein, und zeichnete sich durch hellglänzende Tugenden aus, so daß er zu den ersten Ämtern des Ordens erwählt wurde.«¹³

Die »Durchsicht« bekundet sich bei ihm in der Form, daß er sozusagen mit dem

richterlichen Auge Gottes das Herz der Menschen durchdringt und alles Gute und Böse offen erkennt, das ein Mensch je in seinem Leben getan hat. Sie hat sich hier psychologisch zu einem Blick in den verborgenen »Schatz des Gedächtnisses«, in das geheime »Buch des Lebens« vertieft, in dem jede gute und böse Tat des Menschen untrüglich aufgezeichnet wird. So fährt der Biograph fort: »Filippo durchschaute die Herzen der Menschen, und er wußte von denen, die bei ihm beichteten, was sie Gutes oder Böses getan oder gedacht hatten, ob sie dem Gebete obgelegen, oder nicht, und wie viele Zeit sie darauf verwendet hatten. Ebenso sagte er ihnen alles Böse, das sie getan hatten oder das sich in ihrem Inneren geregt hatte. Und dies war jenen so allgemein bekannt, daß jeder, dem sein Gewissen etwas vorzuwerfen hatte, es in seiner Gegenwart nicht auszuhalten vermochte; jene hingegen, die sich innerlich rein wußten, genossen in seiner Nähe paradisische Freuden . . . Endlich sagte öfters der Heilige selbst, er könne genau unterscheiden, ob sich jemand ernstlich oder nur zum Scheine dem Sakrament der Buße nahe.«¹⁴

Filippo Neri hat von seiten der kirchlichen Behörde in Rom nicht nur eine offizielle Anerkennung seiner Gabe der Unterscheidung gefunden, sondern ist von ihr sogar in Anspruch genommen worden, um in einigen für die kirchliche Autorität sehr entscheidenden Fällen die Geister zu prüfen, nämlich beim Auftreten von Visionären, die neue Offenbarungen verkündeten. So erhielt er z. B. von der Kurie den amtlichen Auftrag, die Frage zu beantworten, ob die Visionen und Offenbarungen der Ursula Benincasa dämonischen oder himmlischen Ursprungs seien. Sein Biograph berichtet darüber:

»Die Gabe, die Filippo in dieser Hinsicht besaß, war so wohl bekannt, daß Papst Gregor XIII., als er den Geist der jungen Klosterfrau Ursula Benincasa, die . . . im Rufe der Heiligkeit stand, zu erforschen wünschte, sich für Filippo entschied als den geeignetsten Mann, um ihren Geist zu prüfen, ob er gut oder böse sei, und um ein Urteil über ihre Verzückungen zu fällen, die fast ständig andauerten, so daß sie, wenn sie zum Papste ging, um in irgendeiner Angelegenheit mit ihm zu sprechen, in der nämlichen Audienz oft dreimal in Verzückung geriet, ohne ein Wort hervorbringen zu können. Filippo übernahm diesen Auftrag und prüfte sie durch verschiedene Abtötungen mehrere Monate lang, indem er sich stellte, als ob er ihren Ekstasen und Verzückungen gar keine Aufmerksamkeit schenke, und ihr sogar lange Zeit die heilige Kommunion vorenthielt. Als er sie endlich hinlänglich erprobt und herausgefunden hatte, daß sie wirklich vom Geiste Gottes getrieben werde, stattete er dem Papste über die ganze Sache Bericht ab. Sie starb zu Neapel im Jahre 1618 im Geruche der Heiligkeit.«¹⁵

Die Gabe der Unterscheidung der Geister hat sich bei Filippo Neri in besonderer Weise auf seine praktische Seelsorge ausgewirkt; sie wurde zum Charisma des Beichtvaters und ist es von da an bei späteren Trägern dieses Charismas bis hin zu Vianney, dem Pfarrer von Ars, geblieben, denn viele Erzählungen von

Beichterlebnissen, die den Beichtkindern des Filippo Neri widerfahren sind, kehren in den Berichten über die seelsorgerliche Tätigkeit des Pfarrers von Ars in zeitgemäßer Abwandlung wieder und bezeugen die Kontinuität desselben Charismas.

Die Gabe der Durchsicht durch die Herzen seiner Beichtkinder benutzte Filippo Neri zunächst einmal dazu, ihre Hemmungen gegen das Bekenntnis ihrer geheimen Sünden zu beseitigen. Er kam kraft seiner Gabe der Durchsicht oft ihrem zögernden eigenen Bekenntnis zuvor und versetzte ihnen einen befreienden Schock, indem er das in aller Unbefangenheit aussprach, was sie selber nicht auszusprechen wagten. So heißt es von ihm: »Allein die Fälle sind fast unzählige, in welchen er seinen Beichtkindern ihre geheimen Sünden und Ver-suchungen sagte, wenn sie nicht den Mut hatten, sie selbst zu bekennen.«¹⁶

Interessant sind dabei die Einzelfälle. Die folgende Szene aus dem Leben Neri zeigt ebenso das Charakteristische der Gabe der »Unterscheidung der Geister« wie auch die Besonderheit des zur Zärtlichkeit, Sentimentalität und Tränenseligkeit neigenden Zeitstiles: »Der Heilige machte einmal die Entdeckung, daß ein junger Mann von edlem Geschlechte in seinen Beichten mit seinem gewöhnlichen Beichtvater nicht aufrichtig umging, sondern aus Scham einige Sünden verhehlte; dieser Jüngling befand sich eines Tages auf dem Zimmer des Heiligen, wo er zuweilen hinging, um ihm seine Verehrung zu bezeugen. Es war sonst niemand anwesend. Da heftete Filippo sein Auge fest auf ihn und fing herzlich zu weinen an. Dadurch erlangte er für den Sünder eine solche Rührung des Geistes, daß dieser gleichfalls Tränen vergießen mußte, und beide saßen eine lange Zeit einander gegenüber, ohne ein Wort sprechen zu können. Der junge Mann bekannte dann alles, was er bisher zurückgehalten hatte, und empfahl sich dringend dem Gebet des Heiligen, der ihn umarmte und ihn mit seiner gewöhnlichen Milde und Freundlichkeit tröstete. Aber das zarte Herz Philippos hatte sich noch nicht genug Luft gemacht; er zog sich allein auf ein Zimmer zurück und ließ daselbst seinen Seufzern und Tränen freien Lauf. Der Jüngling legte hierauf seinem gewöhnlichen Beichtvater eine Generalbeichte ab. Als er nachher wieder zu dem Heiligen kam und von der Beichte sprach, die er bereits abgelegt hatte, sagte Filippo zu ihm: »Mein Sohn, obwohl du mir deine Sünden nicht gebeichtet hast, so weiß ich sie doch alle, denn Gott hat sie mir geoffenbart.« Er setzte hinzu: »Du hast nun dein Gesicht geändert und hast ein gutes Aussehen«, ein Ausdruck, den er oft gebrauchte, wenn Sünder aus dem Stande der Sünde zur Gnade Gottes zurückkehrten. Der Jüngling empfahl sich wiederholt seinem Gebet und bat ihn, für ihn eine größere Reue und Zerknirschung über seine Sünden zu erlangen, und in demselben Augenblicke, als er diese Bitte tat, fühlte er den innigsten Reueschmerz in seinem Herzen, obwohl er, ehe er mit dem Heiligen zusammen gekommen war, nicht einmal wußte, was Zerknirschung sei.«¹⁷ Die Feststellung: »Du hast nun dein Gesicht geändert und hast

ein gutes Aussehen« ist eine klassische Äußerung der »Unterscheidung der Geister«, die ein moderner Beichtvater ebenso wie ein moderner Psychologe verwenden könnte.

Ein anderer Fall von »Durchsicht« betrifft die Einstellung des Beichtenden zum Beichtvater selbst, der nach der Meinung des Beichtkinds sein autoritäres Leitbild durch sein – im Sinne des Beichtenden – unangemessenes Benehmen zerstört hatte: »Im Jahre 1591 kam Teo Guerra von Siena, ein Mann von ausgezeichneten Tugenden, in einer wichtigen Angelegenheit das Seelenheil betreffend nach Rom und wurde von den Vätern der Kongregation in ihre Wohnung aufgenommen. Eines Abends sah er, wie der Heilige in Gesellschaft mit einigen Prälaten, die bei ihm auf Besuch waren, sehr heiter war und wie die andern lachten; deshalb kam es ihm in den Kopf, daß er nicht der Heilige sei, für den man ihn gewöhnlich halte; denn dies sei ein leichtsinniges Benehmen, das sich für ihn nicht schicke. Den andern Morgen ging er, um Filippo zu beichten, sagte aber nichts von dem Ärgernis, das er den Abend vorher genommen hatte. Allein Filippo, der alles im Geiste bemerkt hatte, sprach zu ihm: »Nimm dich in Acht, Teo, daß du in deinen Beichten immer recht aufrichtig bleibst und nimm das als einen Rat an: Verhehle nie aus Menschenfurcht eine Sünde vor deinem Beichtvater, so unbedeutend sie sein oder dir vorkommen mag. Warum hast du jetzt nicht gebeichtet, daß du gestern Abend an mir ein Ärgernis nahmst?« Er erzählte ihm dann alles, was in seinem Geiste vorgegangen war. Da Teo merkte, daß der Diener Gottes sogar seine verborgensten Gedanken kannte, faßte er von dieser Stunde an eine noch höhere Meinung von seiner Heiligkeit.«¹⁸

Die Gabe der Durchsicht scheint sich bei Filippo Neri zu einer Gabe der Aufhellung aller Gedanken des Beichtenden erweitert zu haben. »Filippo besaß eine solche Gabe, das Innere seiner Beichtkinder zu durchdringen, daß er wußte, ob sie ihr Gebet verrichtet, und wie lange sie gebetet hatten. Ja er kannte in der Regel die Sünden, die sie begangen hatten, und las die Gedanken, die ihnen durch den Kopf gingen. Dies war als eine ausgemachte Wahrheit so gut bekannt, daß die, denen ihr Gewissen eine Sünde vorwarf, in seiner Gegenwart wirklich eine Höllenpein zu leiden schienen, während jene, die ein reines Gewissen hatten, solange sie bei ihm waren, im Paradiese zu sein glaubten. Viele seiner Beichtkinder, die wußten, daß der Heilige im Geiste ihre Gedanken und Handlungen bemerke, pflügten, wenn sie beisammen waren und sich in ein Gespräch eingelassen hatten, das sündhaft zu werden schien, sogleich inne zu halten und zu sagen: »Nein, nein, wir müssen uns in Acht nehmen, denn P. Filippo wird sonst dahinter kommen.« In der Tat äußerte er selbst öfters, daß er, wenn er seinen Beichtkindern nur ins Gesicht sehe, mit Sicherheit sagen könne, ob sie mit ihm aufrichtig umgingen oder den Heuchler spielten, wiewohl er es in den Schleier der Demut hüllte und vorgab, es sei bloß eine Folge seiner physiognomischen Erfahrung.«¹⁹

Diese Gabe konnte in der Beichte nicht nur dem Beichtvater dazu verhelfen, verschwiegene Sünden zu entlarven und das Beichtkind zu einer vollständigeren Beichte und tieferen Reue zu veranlassen, sondern auch umgekehrt: das Beichtkind, das darüber beunruhigt war, ob es nun auch wirklich alle Sünden gebeichtet hatte, zu beruhigen und der Wirksamkeit der göttlichen Vergebung zu versichern. Auch solche Fälle werden von Filippo Neri berichtet: »Als Maria Magdalena Auguillara, eine Oblatin im Kloster Torre dei Specchi, eines Tages zu ihm zur Beichte ging, blickte der Diener Gottes sie an und sagte: »Nimm dir mehr Zeit zur Gewissenerforschung«. Sie entfernte sich sogleich, um ihr Gewissen noch einmal zu durchforschen, und es fielen ihr einige Sünden ein, die sie früher vergessen hatte. Deshalb ging sie noch einmal zu dem Heiligen. Am Ende ihrer Beichte sagte sie ganz verwundert zu ihm: »Pater, da ihr mein Gewissen durchschauen könnet, saget mir, ob sonst noch etwas darin verborgen ist;« worauf Filippo sie mit den Worten beruhigte, daß er keine Sünde mehr darin erblicke. Sie fing dann an zu zweifeln, ob Filippo dies zufällig erkannt habe oder ob er wirklich eine Kenntnis ihrer Sünde besitze. Allein die Sache war bald entschieden, denn als sie das nächstmal wieder zur Beichte kam, sagte ihr der Heilige, obwohl sie ihm nie mitgeteilt hatte, was in ihrem Geiste vorging: »Schweige still, ich will jetzt zu dir sprechen«, und dann begann er ihr nacheinander alle die Sünden herzusagen, die sie beichten wollte.«²⁰

Daß Filippo Neri sich bei der Aufhellung der Verborgenenheiten des Herzens nicht nur der direkten Methode bediente, dem verschämten oder verstockten Beichtkind seine Sünden auf den Kopf zuzusagen, sondern daß er auch die indirekte, höflichere Methode anwandte, dem Beichtkind seine Ermahnungen und Belehrungen auf dem Wege über die Literatur zukommen zu lassen, zeigt eine Mitteilung Nero de Neris: »Filippo Neri konnte in dem Gewissen der Leute lesen; denn er hieß mich oft ein Buch aufschlagen und ihm gerade über die Dinge vorlesen, die mein Gewissen am meisten beunruhigten, und nachdem ich sie gelesen, pflegte er mich lächelnd anzublicken und zu sagen: »Was hältst du von diesem Buche?« Worauf ich erwiderte: »Pater, es spricht die Wahrheit.«²¹

Der Biograph Filippo Neris, der ein ausgesprochenes Interesse für diese Seite der charismatischen Begabung des Visionärs bekundet und ein hervorragendes Verständnis für den psychologischen Aspekt dieses Charismas aufweist, hat nicht nur zahlreiche Fälle einer Betätigung dieses Charismas der »Durchsicht« gesammelt, sondern er hat auch viele Zeugnisse von prominenten Zeitgenossen vor allem aus den kurialen Kreisen Roms zusammengestellt, die diesen Zug an der seelsorgerlichen Tätigkeit Neris besonders erhellen.

Besonderes Aufsehen erregte der Fall einer prominenten Dame, der ihm wegen seiner Schwere von ihrem eigenen Beichtvater zur weiteren Behandlung übergeben wurde: »Elisabetha, Gräfin von Castello, hatte eine überaus heftige Versuchung, die drei oder vier Monate dauerte. Ihr Beichtvater, P. Angelo Velli,

empfahl ihr, sich mit dem Heiligen zu besprechen. Sobald Filippo sie sah, rief er aus: »Ach, arme Frau, du hast eine der größten Versuchungen, die einen Menschen befallen können«; er offenbarte ihr dann alle ihre geheimen Versuchungen, indem er ihr sagte: »Du hast diese und hast jene«. Bei diesen Worten wurde sie von Erstaunen ergriffen, besonders da es Dinge waren, die nur Gott und ihr Beichtvater wissen konnte. Endlich legte der Heilige seine Hand auf ihr Haupt und sprach zu ihr: »Sei ohne Furcht! ich will nun für dich Messe lesen und zu Gott bitten«. Mit diesen Worten verließ er den Beichtstuhl und Elisabetha fühlte sich in diesem Augenblicke von der Versuchung befreit, die sie nie mehr beunruhigte.«²² Die Pflicht der Wahrung des Beichtgeheimnisses verbot ihm hier, die Art der Versuchung selbst auch nur anzudeuten.

Schließlich noch einige Zeugnisse prominenter kirchlicher Zeitgenossen Filippos über seine Gabe der »Durchsicht«, die das Phänomen von verschiedenen Seiten beleuchten und aktualisieren:

»Der Cardinal Federico Borromeo sprach davon, daß Filippo die Geheimnisse des Herzens entdeckte, wenn er einem bloß ins Gesicht sah, und sagte dabei: »Filippo besaß diese Gabe in einem so hohen Grade, daß er die Veränderungen vom Bösen zum Guten und vom Guten zum Bösen bemerkte, wenn sie auch in ganz kurzer Zeit stattfanden.« – »Der Cardinal Francisco Maria Tarugi äußert sich über denselben Gegenstand folgendermaßen: »Es begegnete mir selbst mehrmals, daß er meine geheimen Sünden sah, ehe ich gebeichtet hatte, und zu mir sagte: Mein Sohn du hast dich der und der Gefahr ausgesetzt oder die und die Sünde begangen, und ich erlangte die Kenntnis davon im Gebete.« – »Der Cardinal Ottavio Paravicini drückt sein Erstaunen über das gleiche mit den Worten aus: »Was die Kenntnis der Gedanken derer betrifft, die um ihn waren, so kann ich sagen, daß ich oft selbst über seine Kenntnisse desjenigen staunte, was mir gerade durch den Kopf ging, und das Nämliche habe ich auch von anderen gehört.« Marcello Ferro sagt: »P. Filippo schaute mir oft ins Gesicht und unterhielt sich mit mir im Beichtstuhle, wenn ich zur Beichte kam; er sagte mir alles, was ich getan hatte, als ob er Herr über die Geheimnisse meines Herzens wäre, und wenn er mir die Hand auf das Haupt legte, entweder um mir die Absolution zu geben oder mich zu verabschieden, so fühlte ich ein Zittern durch meinen ganzen Leib gehen, begleitet von inbrünstiger Andacht, die mich mit geistlicher Stärke zu erfüllen schien.«²³

Auffälligerweise treten gerade bei der Betätigung dieses Charismas auch telepathische Phänomene in Erscheinung. Für den herzdurchdringenden Blick Filippos existieren auch keine diplomatischen Geheimnisse: auf telepathischem Wege durchschaut er geheime Abmachungen, die vor ihm verborgen gehalten werden; für die Gabe der Durchsicht gibt es kein »Streng Geheim«, auch nicht im Bereich der kurialen Behörden: »Paulo Ricuperati hatte sich eines Abends mit einem Beneficiaten von St. Peter über geheime Angelegenheiten unterhalten,

die nur sie angingen. Als er am andern Morgen nach St. Hieronymus kam, wiederholte ihm Filippo mit der größten Genauigkeit die ganze Unterhaltung samt ihren Umständen, gerade wie sie vorgefallen war. Der Prälat war vor Erstaunen außer sich, weil er wußte, daß jener Benefiziat mit dem Heiligen nicht vertraut war und ihn vielleicht nicht einmal kannte; aber um ganz sicher zu sein, ging er zu ihm und fragte ihn, ob er jemandem von der Sache, über die sie sich am Abend vorher unterhalten hatten, etwas mitgeteilt habe. Als dieser es verneinte, sah Ricuperati ein, daß Filippo im Geiste alles gesehen und gehört hatte, was zwischen ihnen vorgegangen war. Ähnlich verhielt es sich, als der Heilige sich einst mit dem Kardinal Federico Borromeo über eine geheime Angelegenheit unterhielt und der Kardinal ihn fragte, wie er zur Kenntnis davon gelangt sei. Filippo erwiderte: »Ich sage zuweilen Dinge, und ich weiß nicht, warum ich sie sage, aber Gott läßt mich sprechen.«²⁴ Die telepathische Aufhellung solcher diplomatischer Geheimnisse wird hier von dem Visionär ausdrücklich auf Gott selbst und nicht auf seine eigene natürliche Intelligenz zurückgeführt.

In einen ganz anderen, nicht weniger typischen Bereich der »Unterscheidung der Geister« führt die Visionärin Caterina Ricci. Auch bei ihr betätigt sich die »Durchsicht« im Rahmen der Seelsorge, doch treten dabei neue, unerwartete Variationen hervor. Ihr Biograph berichtet: »Ein anderer, nicht minder aus-schweifender junger Mann kam eines Tages nach Vincenzio, um seine beiden Schwestern zu besuchen. Diese baten Caterina, ihrem Bruder ins Gewissen zu reden und ihn zur Sinnesänderung zu bewegen. Mit einem einzigen Blick, den Caterina auf sein Angesicht warf, drang sie bis auf den Grund seiner Seele, und die Größe der Verdorbenheit, die sie daselbst gewahrte, erfüllte sie mit Trauer und Mitleid. Sie sprach kein Wort, sondern zog sich nach wenigen Augenblicken mit kummervoller Miene zurück. Die beiden Schwestern waren über dieses ihnen fast beleidigend erscheinende Benehmen sehr befremdet und ließen sie zurück-rufen, nachdem sie vergeblich einige Minuten auf Caterinas Rückkehr gewartet hatten. Sie kam jedoch nur, um die stumme Szene von vorher zu wiederholen. Als man sie zum dritten Male bitten ließ, sich ins Sprechzimmer zu bemühen, da entschuldigte sie sich, sie sei leidend. Die armen Schwestern waren in größter Verlegenheit und wußten nicht, wie sie ihrem Bruder dieses sonderbare Benehmen erklären sollten. Er aber ergriff nun das Wort und löste ihre Zweifel. Er gestand ihnen, wie er in dem Augenblick, als sein Blick dem der Heiligen begegnet sei, auf ihrem Angesicht wie in einem Spiegel alle in seinem Leben begangenen Schändlichkeiten geschaut und wie er bei diesem schrecklichen Anblick dem Herrn in tiefster Zerknirschung gelobt habe, ihm fortan alle Tage seines Lebens treu zu dienen.«²⁵

Hier ist es der Blick der Heiligen, der den entscheidenden Durchbruch im Leben des Sünders hervorruft. Der Sünder wird erst durch die dreimalige unhöflich

schroffe, beleidigende Zurückweisung vor den Kopf gestoßen und so auf die entscheidende Wendung vorbereitet, und in dem Augenblick, in dem der Blick der Heiligen dem seinen begegnet, ereignet sich der Durchbruch: er wird selber der Gabe der Durchsicht teilhaftig; auf dem Angesicht der Heiligen sieht er wie in einem Spiegel alle in seinem Leben begangenen Schändlichkeiten und empfindet die tiefe Reue, die seine Umkehr einleitet. Hier erscheint die seelsorgerliche, psychotherapeutische Funktion der »Durchsicht« in voller Aktion.

Die unheimliche Gabe, die Herzen zu durchschauen, mußte sich natürlich im engsten Umkreis des Ordenslebens besonders deutlich bemerkbar machen, wobei einerseits die praktischen Erfahrungen, andererseits die relative Übersehbarkeit der Fehler und Abweichungen, die in dem intimen Bereich des klösterlichen Lebens möglich waren, der Autorität der Seelenführerin zu Nutzen kamen. Zahlreiche Fälle der »Unterscheidung der Geister« werden von Caterina Ricci berichtet.

»Die Schwester Domenica Poccetti erzählte, wie sie einst als junge Pensionärin mit den anderen Kindern in der Kirche gekniet habe, sei die Mutter Caterina auf sie zugetreten und habe ihr gesagt: »Cornelia, liebes Kind, verrichten Sie jetzt Ihre Gebete, anstatt an das neue Kleid zu denken, das ihr Vater Ihnen schenken will. Tragen Sie kein Verlangen nach diesen Dingen, die nur den Geist zerstreuen. Verlangen Sie vielmehr, sich mit dem Leiden Christi zu bekleiden.« Dabei nahm die Heilige sie bei der Hand und ließ sie vor einem Kruzifix niederknien, wodurch augenblicklich Ruhe und Andacht in die Seele des Kindes zurückkehrten.« »Man kann sich leicht denken«, fährt der Biograph fort, »wie wirksam eine derartige Kontrolle war. Die Schwestern hüteten sich, mit unerlaubten Gedanken vor ihrer Oberin zu erscheinen, und gewöhnten sich daran, dieselben auch außerhalb ihrer Gegenwart zu meiden.«²⁸

Neben diesen verhältnismäßig einfachen Fällen der Durchsicht finden sich solche, in denen offensichtlich telepathische Fähigkeiten der Seherin mit im Spiel sind. »In anderen Fällen war es der Heiligen vergönnt, den in Gefahr schwebenden Seelen mit ihrem Beistand zuvorzukommen und sie dem vor ihnen gähnenden Abgrund zu entreißen. Der Sohn einer vornehmen Florentinerin, die eine eifrige Christin war und Mutter Caterina sehr schätzte, hatte sich ganz den Leidenschaften der Jugend hingegeben. Einst hatte er auf seinem Landsitz eine nächtliche Schwelgerei mit seinen ausschweifenden Genossen geplant, wodurch er in Gefahr kam, nicht nur sich selbst schwer zu versündigen, sondern auch die teuersten Interessen seiner eigenen Zukunft und die Ehre seines Hauses aufs Spiel zu setzen. Die Vorsehung fügte es, daß die Mutter des jungen Mannes Caterina an demselben Tage besuchte. Nachdem die beiden Frauen sich einige Zeit über geistliche Dinge unterhalten hatten, brach Caterina das Gespräch plötzlich mit den Worten ab: »Eilen Sie nach Hause zu Ihrem Sohn und sagen Sie ihm von mir . . .« – Welches die Bestellung war, die sie der Dame an ihren

Sohn auftrag, ist nicht bekannt, doch bezog sie sich auf sein sündhaftes Vorhaben. Die erschreckte Mutter machte sich trotz der vorgerückten Stunde schleunigst auf den Weg und erreichte die Villa gerade in dem Augenblick, als der junge Mann sich auf den Weg machen wollte, um sein Vorhaben auszuführen. Kaum hatte er die Botschaft von Caterina vernommen, so erwachte er wie aus einem tiefen Schlafe; er erkannte seinen Fehler und rief unter heißen Tränen: »Diese Heilige hat mir wahrlich bis auf den Grund der Seele geschaut!« Von tiefer Reue erfüllt, gelobte er Gott zur selben Stunde, sich ihm ganz zu weihen, ein Gelöbniß, das er bis zum Ende seines Lebens mit aller Treue hielt.«²⁷

Hier wirkt sich die Gabe der »Durchsicht« als »Fernsicht« aus: die Sorge der Mutter überträgt sich auf die Seelenführerin, die über die Mutter in Verbindung mit dem Sorgenkind tritt, dessen Gefährdung erkennt, die Mutter zum sofortigen Eingreifen veranlaßt, und ihr ein Wort für ihn mitgibt, das den Gefährdeten aufs tiefste trifft. Dieser Schock der plötzlichen äußeren und inneren Intervention führt bei ihm zu der heilsamen Selbsterkenntnis und zu der Gesinnung der Reue und Buße, die den Weg der Umkehr eröffnet.

Die telepathischen Fähigkeiten Caterinas wirken aber nicht nur in der Form der Erteilung von Befehlen, die einen räumlich weit entfernten Irrenden von seinem falschen Weg zurückrufen, sondern auch als Antenne für die Entgegennahme von Befehlen, die von andern Persönlichkeiten ausgehen, denen die Seherin sich geistlich untergeordnet weiß. Aus der »Durchsicht« wird hier ein »Gedankenlesen« und eine Ausübung telephatisch empfangener Weisungen, wie dies in folgendem Vorkommnis der Fall ist: »Pater Niccolo Michelozzi, der unmittelbare Nachfolger des Paters Francesco di Castiglione, hatte kaum die Leitung der Provinz übernommen, als er schon auch das Kloster zu Prato aufsuchte, um nun seinerseits über die wunderbaren Erscheinungen zu entscheiden, die an Caterina wahrgenommen wurden. Als er beim Eintritt ins Kloster erfuhr, daß diese sich soeben wieder in einer großen Ekstase befinde, beauftragte er eine junge Schwester Eufrazia Moscalzoni, die der Heiligen besonders zugetan war, sich still vor sie hinzuknien und abzuwarten, was Caterina tun werde. Eufrazia gehorchte und kehrte nach einigen Minuten zu Pater Michelozzi zurück mit dem Bericht, Caterina habe, sobald sie ihrer ansichtig geworden sei, die rechte Hand erhoben, sie dreimal mit dem heiligen Kreuzzeichen gesegnet, sie liebevoll in die Arme genommen und geküßt und dann entlassen. Da pries er den Geist Gottes, der in Caterina wohnte, denn sie hatte genau das getan, was er sie in Gedanken zu tun geheißen hatte.«²⁸

Auch bei Maddalena de' Pazzi ist die Unterscheidung der Geister in einem ganz altertümlichen, urchristlichen Sinn mit der Macht des Exorzismus, der Ausübung der Vollmacht über die Dämonen verknüpft. (s. S. 190) »Caterina Spini, die Tochter eines vornehmen Florentiners namens Carlo Spini, war von einem bösen Geist besessen; dieselbe kam eines Tages mit ihrer Mutter an die Kloster-

portierte, um Schwester Maria Maddalena, die mit ihr weitläufig verwandt war, zu besuchen. Während sie miteinander redeten, geriet die Heilige in Ekstase, worauf der böse Geist gleich anfang, Caterina heftig zu quälen, so daß ihr die Kehle anschwellt und Schaum aus ihrem Munde floß. Sie heulte, schlug um sich und wälzte sich unter schrecklichen Gebärden auf dem Boden herum. Als die Heilige dies sah, ließ sie gleich den Beichtvater des Klosters, Agostino Campi, rufen, der sich gerade in der Kirche befand. Sobald dieser ins Sprechzimmer kam, wo sie sich befanden, bat sie ihn, noch immer in Verückung, er möge dem bösen Geiste befehlen, jenes Mädchen zu verlassen. Der Beichtvater aber, der ihre Tugend und Heiligkeit wohl kannte, antwortete ihr: »Kraft des heiligen Gehorsams befehle ich Ihnen, dem bösen Geiste zu gebieten, sie zu verlassen.« Aus Gehorsam sagte nun die Heilige, voll Würde und Majestät, zu dem bösen Geist: »Im Namen Gottes gebiete ich dir, diesen Leib zu verlassen!« Hierbei machte sie das Kreuzeszeichen über Caterina. Kaum hatte sie diese Worte ausgesprochen, als der böse Geist Caterina verließ. Nun hörte sie auf, um sich zu schlagen und zu schäumen, auch war ihre Kehle nicht mehr geschwollen, und seitdem wurde sie ihr ganzes Leben lang auf keine Weise mehr von jenem bösen Geiste gequält.«²⁹

Die Situation ist im Vergleich zu den evangelischen Geschichten von Dämonen-austreibungen ziemlich kompliziert. Die Seherin bemerkt die Gegenwart des bösen Geistes, von dem Caterina Spini besessen ist, erst, als sie selbst in Ekstase gerät. Umgekehrt fängt der böse Geist erst in dem Augenblick an, sich zu ver-raten, in dem er sich von der in Ekstase befindlichen Seherin erkannt sieht. Die Heilige maßt sich aber – im Unterschied zu der heiligen Birgitta –, trotz der deutlichen Zeichen der Besessenheit, die an dem Mädchen hervortreten, ihrerseits nicht an, den Exorzismus auszuüben, da dessen Ausübung zu den Amtshandlungen eines ordinierten Priesters gehört, während einer Frau die Ausübung priesterlicher Befugnisse verboten ist. Deshalb läßt sie – noch immer in Ekstase – den zuständigen Beichtvater des Nonnenklosters rufen, der als ordiniertes Priester allein die kanonische Vollmacht hat, den Exorzismus zu vollziehen. Die Ausübung des Exorzismus selbst, dessen ausführliches Ritual im »Rituale Romanum« vorgeschrieben ist, kann nach den kanonischen Vorschriften nur unter bestimmten Voraussetzungen und Vorsichtsmaßnahmen vorgenommen werden. In der Ekstase befiehlt die Visionärin in hellsichtiger Erkenntnis der Gefahr einer weiteren Verzögerung dem Beichtvater, auf der Stelle den Exorzismus vorzunehmen. Der Beichtvater aber fühlte sich durch die Geistesmacht der Seherin legitimiert, auf die Ausübung seiner eigenen priesterlichen Vollmacht als geweihter Exorzist zu verzichten und die Charismatikerin zu bitten, ihrerseits in der Kraft des in ihr wirkenden Heiligen Geistes den Exorzismus auszuführen – ein Fall einer einzigartigen, kanonisch schwer zu rechtfertigenden Großzügigkeit des ordinierten Priesters gegenüber der Charismatikerin. Erst jetzt gebietet die Visionärin dem Dämon, aus dem Mädchen auszufahren, und schlägt das Kreuzes-

zeichen über ihm. Der Dämon gehorcht augenblicklich ihrer charismatischen Vollmacht und verläßt sein Opfer – das Mädchen ist für immer geheilt.

In die ursprüngliche dämonologische Dimension der »Unterscheidung der Geister« führt auch die folgende exorzistische Geschichte von Maddalena de' Pazzi: »Als die Nonnen sich eines Tages im Arbeitszimmer befanden, offenbarte Gott der Heiligen, daß eine Schwester, die unter ihrer Aufsicht und Leitung stehe, einen Fehler an sich habe, der seiner göttlichen Majestät äußerst mißfalle; diesen Fehler sah sie unter dem Bilde eines Wachholderstrauches in ihrem Herzen eingewurzelt. Auch sah sie, wie ihr Schutzengel sich im Auftrage Gottes zwar alle Mühe gab, denselben aus ihrem Herzen auszurotten, daß er es aber nicht vermochte, weil zwei Teufel, die sie ebenfalls sah, ihn daran hinderten. Sobald die Heilige dies erkannte, entflammte ihr Eifer. Sie stand auf, faßte das Mädchen beim Arm und führte sie in das Oratorium der Novizinnen; hier geriet sie in Verückung und fing an, wie einst Benedikt bei einer ähnlichen Gelegenheit, sie ziemlich heftig zu schlagen, indem sie sprach: »Fort ihr Schwarzen (sie meinte die Teufel), verlaßt diese Seele!«. Das Mädchen, das erst vor kurzem in den Orden eingetreten und noch wenig abgetötet war, betrübe sich hierüber nicht wenig, und statt sich zu verdemütigen, weinte sie bitterlich; die heilige Mutter hörte aber nicht auf, sie zu schlagen, bis der Herr der Novizin die Gnade verlieh, ihren Fehler einzusehen, worauf sie dann in aller Demut denselben eingestand und hoch und teuer versicherte, ihn nie mehr begehen zu wollen.«

»Eine andere Novizin weinte einen ganzen Tag lang, ohne selbst zu wissen, warum. Als es nun Abend und Zeit geworden, zu Bette zu gehen, rief die Heilige alle Novizinnen zusammen und sagte: »Kommt, Schwestern! Wir wollen doch einmal sehen, ob der Teufel diese Seele nicht verlassen wird. Betet einmal das Miserere!« Nachdem sie dies gesagt, nahm sie eine Disziplin, fing an, sie damit zu schlagen und zwar so lange, bis sie den ganzen Psalm ausgebetet hatten; nachdem dies geschehen, wurde die Novizin ganz ruhig und zufrieden.«³⁰

Hier eröffnet sich der Blick in den psychologischen Vorgang der »Unterscheidung der Geister« selbst. Die Visionärin sieht den Fehler im Herzen der ihrer Obhut anvertrauten Schwester in Gestalt eines Wachholderstrauches eingewurzelt – eines Strauches mit einer tiefen, auch in steinigem Grund sich zäh festklammernden Pfahlwurzel. Sie sieht den Schutzengel der Schwester in seiner Bemühung, den Wacholderbusch auszureißen, durch zwei Teufel behindert. Da greift sie zu einem archaischen Mittel, das schon Benedikt als exorzistisches Heilmittel empfohlen und angewandt hatte: Prügel. Die Methode, den Teufel durch Prügel zu vertreiben, erscheint uns heute barbarisch; doch dürfen wir unsere modernen Empfindungen nicht einer Kulturepoche unterstellen, die von der Wirksamkeit dieser Methode aufs tiefste überzeugt war, und die dieses schmerzhafteste Mittel, gegen die Dämonen vorzugehen, auch auf anderen Gebieten praktizierte: auch die Folter hat ja ursprünglich eine exorzistische Bedeutung, gefoltert wird nicht der

Mensch, sondern der Dämon der Lüge, von dem man diesen Menschen besessen glaubt, der Dämon, der ihn hindert, die Wahrheit zu sagen, und der durch die Folter genötigt werden muß, auszufahren und auf diese Weise dem Befragten ermöglicht, die Wahrheit zu sagen. Die Folter gilt, wie die Disziplin – ein Synonym für die Peitsche, die für die Zwecke der »Disziplin« bemüht wird – dem Dämon, der von dem Menschen Besitz ergriffen hat, nicht dem Menschen. Ist der exorzistische Zweck der Folter oder Auspeitschung erreicht und der Dämon ausgefahren, so ist Ruhe und Frieden im Haus wieder hergestellt, und die Wahrheit kann unbehindert hervortreten.

Neben den exzeptionellen Fällen der »Durchsicht« finden sich auch bei Maddalena de' Pazzi zahlreiche Fälle der Betätigung der Durchsicht im Rahmen ihrer Aufgabe als Seelenführerin einer Klostergemeinde, Fälle, die man nunmehr schon als normale Psychotherapie bezeichnen könnte. Auch ihr Biograph hat solche psychotherapeutischen Szenen in großer Anzahl festgehalten: »Zum Nutzen für andere verlieh Gott der heiligen Mutter auch die Gnade, die Herzen zu durchschauen und verborgene Gedanken zu erkennen. Besonders geschah dies bei den Nonnen, die ihrer Sorge anvertraut waren. Solches ereignete sich bei verschiedenen Gelegenheiten, wie man aus folgenden Tatsachen schließen kann: Eine Novizin, welche eines Tages mit ihr das Brevier betete, ließ sich hierbei von ausschweifenden Gedanken und Versuchungen überraschen, wovon sie aber äußerlich nichts zu erkennen gab. Die heilige Mutter durchschaute das Herz der Novizin, faßte sie fest ins Auge und sagte zu ihr: »Wenn das Offizium zu Ende ist, müssen wir ein Kapitel halten« (auf dem Kapitel wird ein öffentliches Schulbekenntnis vor der Klostergemeinde abgelegt.) Als sie das Brevier gebetet hatten, ließ sie die Novizin sich öffentlich verdemütigen, und nachdem sie so ihre Gedanken und Versuchungen geoffenbart hatte, verschwanden sie durch diesen Akt der Demut.«

»Dieselbe Novizin betete während der Oktav von Allerheiligen abermals mit der heiligen Mutter das Brevier, und während sie die Lektionen des ehrwürdigen Beda lasen, die von der Herrlichkeit des Himmels handeln, fühlte die Novizin in ihrem Herzen ein heftiges Verlangen danach, sich in jenem glücklichen Lande zu befinden und so außer Gefahr zu sein, Gott jemals wieder zu beleidigen. Die Heilige erkannte ihre Gedanken und sagte daher zu ihr: »Es ist noch nicht die Zeit, wir müssen erst leiden und dann erst zur Herrlichkeit gelangen.« – »Eine Novizin, die bereits fünf Monate im Noviziate war, hatte eine Versuchung auf dem Herzen, die sie nicht offenbaren wollte. Die heilige Mutter ließ sie zu sich kommen; ohne daß ihr jene auch nur die geringste Andeutung von dieser Versuchung gegeben hatte, sagte sie ihr alles, was sie gedacht hatte, und ermahnte sie, ihr in Zukunft nichts mehr zu verheimlichen.«³¹ »Eine Novizin wohnte einer Predigt bei und schien dabei ganz gesammelt zu sein, war aber dennoch mit den Gedanken anderwärts beschäftigt. Die Heilige, die dies erkannte und gerade

neben ihr stand, sagte zu ihr: »Geben Sie auf die Predigt acht!« Die Novizin wunderte sich darüber nicht wenig und sammelte sich daher gleich wieder.«

Stärker als bei anderen Visionären ist bei Maddalena de' Pazzi die Aktivierung ihrer Gabe der »Unterscheidung der Geister« mit parapsychischen Phänomenen verknüpft. So berichtet ihr Biograph von einer Vision, die ein junges Mädchen zum Gegenstand hatte, das sich zum Eintritt in ihr Kloster als Novize entschlossen hatte.³² »Eines Abends im Monat Januar 1592, als Schwester Maria Maddalena sich beim Nachtessen befand, geriet sie in eine Verzückung, in der sie sah, wie dieses junge Mädchen eben in Gestalt einer Taube den Händen Jesu entflog; dreimal sagte sie nach einer kleinen Pause: »Halte sie – o Jesus, halte sie – sie entwischt dir!« Die Nonnen verstanden dies nicht; als sie indessen wieder zu sich kam, offenbarte sie den dazu verordneten Klosterfrauen, was sie gesehen hatte, und um sich besser von der Wahrheit zu überzeugen, schickte man am folgenden Morgen jemand in das Haus des jungen Mädchens. Nach dem Frühstück kam diese an das Sprechgitter, und als Schwester Maria Pacifica sie fragte, was ihr am vorigen Abend begegnet sei, gab sie zur Antwort: »Gestern abend zwischen sieben und acht Uhr war ich in meinem Zimmer ganz niedergeschlagen und verwirrt darüber, daß man sich meinem Vorhaben, in den Orden einzutreten, so sehr widersetze. Um mich von diesen Widersprüchen zu befreien, beschloß ich, gleich zu meinem Vater zu gehen und ihm zu sagen, ich wolle mich in allen seinen Willen fügen. Als ich zu dem Ende mein Zimmer verlassen wollte und mich schon an der Türe befand, konnte ich nicht mehr weiter und fühlte mich mit Gewalt zurückgehalten, ohne zu wissen, von wem. Ich versuchte es zum zweiten und dritten Male, wurde aber jedesmal wieder festgehalten; ganz erstaunt sagte ich zu mir selbst: Es kann nicht Gottes Wille sein, daß ich es tue, kniete dann vor einem Bild der seligsten Jungfrau nieder und fühlte mich hierauf ganz beruhigt.« Als sie nun hörte, was der Schwester Maria Maddalena um die nämliche Stunde begegnet sei, wurde sie noch mehr in ihrem Vorhaben bestärkt und ermutigt, bis sie endlich doch die Erlaubnis erhielt und in jenem Kloster eingekleidet wurde, wo sie jetzt noch unter dem Namen Schwester Angela Caterina lebt.«³³

Hier wird ein synchronisierter Ablauf eines an verschiedenen Orten sich abspielenden parapsychischen Geschehens berichtet, ein Phänomen, das in seiner augenfälligsten Form in der Apostelgeschichte im Zusammenhang mit der Berufungsvision des Apostels Paulus vor Damaskus auftritt (s. o. S. 175). In dem vorliegenden Fall sind in ganz analoger Weise zwei parapsychische Erfahrungen anderer Art als korrespondierende Erlebnisse zweier Personen miteinander gekoppelt. Die Visionärin, deren geistlicher Obhut die künftige Novize anvertraut ist, sieht in einer Vision das junge Mädchen in Gestalt einer Taube den Händen Jesu entfliehen und ruft warnend Jesus zu, sie festzuhalten. Das Mädchen selbst hat zwar keine Vision, aber ein parallel verlaufendes parapsychisches Erlebens

anderer Art. Bereits fest entschlossen, sich dem Wunsch ihres Vaters zu fügen, der ihren Ordenseintritt zu verhindern wünscht, empfindet sie einen physischen Widerstand, ihren Entschluß auszuführen: auf dem Weg zu ihrem Vater wird sie dreimal mit Gewalt an der Tür zurückgehalten, ohne zu wissen, von wem; sie deutet diesen rästelhaften Eingriff als eine Äußerung des göttlichen Willens und ist nunmehr entschlossen, Gott mehr zu gehorchen als dem Vater. Die Mitteilung des gleichzeitigen visionären Erlebnisses der Maddalena de' Pazzi klärt sie über den wahren Hintergrund ihres eigenen Erlebnisses auf, bestätigt sie in ihrem Vorsatz, in das Kloster einzutreten, und befreit sie von dem Konflikt, in den sie der Gegensatz zwischen dem ihr heiligen väterlichen Willen und dem göttlichen Willen gestürzt hatte.

Von derselben Visionärin wird auch ein anders gelagerter Fall von Television berichtet, der an moderne Fälle medialer Psychometrie erinnert: »Als sich die Heilige im Jahre 1586 im Novizenzimmer in Verzückung befand, diktiert sie der Schwester Costanza Morelli einen Brief an Schwester Caterina Ricci, die im Kloster des heiligen Vincenz von Prato wohnte . . . Der Hausdiener brachte den Brief nach Prato, das ungefähr zehn Meilen von Florenz entfernt ist. Die Heilige, die noch einige Stunden verzückt blieb, sah, wie der Hausdiener den Brief der Schwester Caterina Ricci übergab und wie diese ihn beantwortete, und indem sie während der Verzückung ihre Augen fest auf einen Punkt gerichtet hielt, gleich als läse sie die Antwort, zeigte sie sowohl durch ihre veränderte Miene als auch durch ihre Worte, daß die Antwort nicht so ausgefallen war, wie sie wünschte. Ebenso sah sie, wie Schwester Caterina den Brief dem Hausdiener übergab. Nachdem die Verzückung vorüber war, offenbarte sie den dazu bestimmten Klosterfrauen, was sie eben gesehen hatte. Als der Hausdiener zurückkam, fragte ihn die Priorin, um welche Zeit er den Brief abgegeben und die Antwort erhalten habe. Es fand sich nun, daß es um dieselbe Stunde war, in der sich die Heilige in Verzückung befand; und da auch die Antwort nicht nach Wunsch ausgefallen war, bestätigte sich alles, was sie gesehen hatte.«³⁴ Hier diktiert die Heilige nicht nur einen Brief im Zustand der Ekstase an eine andere Visionärin, Caterina Ricci, sondern sie liest auch im Geist deren Antwortbrief und macht noch in der Ekstase den Schwestern Mitteilung über die Art der Antwort. Bei der Rückkehr des Boten, der das Antwortschreiben der Caterina bringt, stellt sich dann heraus, daß die Angaben der Visionärin, den Termin der Niederschrift des Antwortbriefes, die Übergabe an den Boten, wie auch seinen Inhalt betreffend, stimmen.

Neben diesen Fällen von Television treten auch Fälle von Teleaudition, in denen Maddalena die Lästerreden von Novizinnen in entlegenen Zimmern hört und sie deshalb zurecht weist. »Als die heilige Mutter Gehilfin der Novizenmeisterin Schwester Evangelista war, bat sie plötzlich um die Erlaubnis, sich entfernen und zwei Novizinnen aufsuchen zu dürfen, die in einem entfernten

Zimmer ungebührliche Reden führten. Sie ging hin und fand, daß sie über unbedeutende Fehler ihrer Nächsten redeten, weshalb sie diese scharf tadelte.«³⁵

So bekundet sich die Gabe der »Unterscheidungen der Geister« in immer neuen Variationen durch die Jahrhunderte hindurch. Es erscheint von hier aus nicht mehr verwunderlich, daß sich dieselbe Gabe auch bei einer protestantischen Visionärin zu Beginn des 19. Jahrhunderts in einer durch einen aufmerksamen Beobachter bezeugten Form äußerte. Justinus Kerner hat an den visionären Gaben der Frau Hauffe, der »Seherin von Prevorst«, gerade diese Gabe der »Unterscheidungen der Geister« besonders hervorgehoben, die sich bei ihr in einer besonderen Abwandlung als Schau des inneren Menschen im Auge ihres Gegenübers bestätigte. »So oft Frau Hauffe in das rechte Auge eines Menschen sah (wobei der Geisterblick ihres Auges noch aufs höchste gesteigert wurde und sie zuletzt jedesmal wie von einem elektrischen Schläge zusammenfuhr) sah sie in ihm, hinter ihrem, sich in ihm abspiegelnden Bilde; immer noch ein Bild herauszuschauen, das aber weder ihrem Bilde, noch vollkommen dem Bilde desjenigen, in dessen Auge sie sah, glich. Sie hielt es für das Bild des inneren Menschen, von dem sie ins Auge sah. Bei manchen erschien ihr dieses innere Bild ernster als das äußere, oder umgekehrt, und es entsprach dies auch immer dem Charakter des Menschen, in dessen Auge sie sah, bei manchen schöner, verklärter, als das äußere.«³⁶ Bei der protestantischen Visionärin findet sich hier dasselbe Phänomen bestätigt, das sich schon bei Filippo Neri feststellen ließ: die Schau der strahlenden verklärten Schönheit des Bildes des inneren Menschen, des Seelenengels. Bei aller Variation und psychologischer Differenzierung ist auch hier die Grundform des Charismas der Unterscheidung der Geister festgehalten.

9. PARAPSYCHISCHE PHÄNOMENE DER VISIONÄREN ERFAHRUNG

Bereits bei der Aufzählung der verschiedenen anderen Charismata, die mit dem Charisma der Vision verbunden sind, wurde auf das Vorkommen parapsychischer Phänomene hingewiesen. Tatsächlich treten im Bereich der christlichen Vision eine Reihe von Phänomenen hervor, die seit dem Aufkommen der Parapsychologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in besonderem Maße den Gegenstand der parapsychologischen Forschung bilden und dort als Formen der außersinnlichen Wahrnehmung – extrasensory perception = ESP – aufgeführt werden, so die Phänomene der Psychographie, der Telegnosie, der Telekinese, der Migration und Bilokation, der Levitation und vieler anderer. Alle diese Phänomene treten von den Anfängen der christlichen Kirche an in der einen oder anderen Sonderform oder auch in einer oft überraschenden Mischung bei den christlichen Charismatikern und Heiligen, insbesondere bei den christlichen Visionären hervor.

In dem Abschnitt über Prophetie wurde bereits auf einige Fälle von echter Television hingewiesen, in denen der Visionär aus weiter Entfernung während seiner Ekstase sieht, was an einem anderen Ort vorgeht, und von diesen Vorgängen seiner Umgebung Mitteilung macht, bevor die Nachricht davon auf dem normalen Weg über Boten oder über zureisende Augenzeugen an den Ort gelangt, an dem sich der Visionär aufhält, und er selbst und seine Umgebung dadurch eine Bestätigung der Richtigkeit seiner übersinnlichen Wahrnehmung erhalten. (s. o. S. 190, 200)

Dieses Phänomen findet sich bereits in der altkirchlichen Literatur als ein besonderes Charisma erwähnt. So hat Athanasius in seinem »Leben des heiligen Antonius« verschiedene Fälle echter Televisionen von dem charismatischen Asketen berichtet. Eine solche Television ist bereits mit der Wahl seines Aufenthaltsortes in der thebaischen Wüste verknüpft. Wie Antonius in die Wüste auszieht, rastet er am Ufer eines Flusses und hat die Vision eines Berges, auf dem er sich niederlassen soll. Er hört eine Stimme von oben, die zu ihm spricht: »Antonius, wohin gehst du und weshalb?« Er aber antwortet »furchtlos, als ob er die gewollte Stimme des Sprechenden kenne: »Ich gehe, weil mich die Leute nicht in Ruhe lassen; deswegen halte ich es für das Beste, in die obere Thebais zu gehen, vor allem, weil man Dinge von mir fordert, die die Kraft meiner Schüchternheit übersteigen.« Da spricht die Stimme zu ihm: »Wenn du in die Thebais gehst, und wie du denkst, an Weideplätze kommst, so wirst du dort eine größere und doppelte Mühe auszuhalten haben; wenn du aber Ruhe wünschst, so gehe jetzt in die innere Wüste!« Antonius antwortet: »Wer kann mir einen Nistplatz zeigen? Ich kenne ja die Gegend nicht.«¹ Da weist ihn die Stimme auf die Sara-

9. Parapsychische Phänomene der visionären Erfahrung

zenen, die zu Handelszwecken nach Ägypten zu kommen pflegen. Antonius nähert sich daraufhin sarazenischen Händlern und bittet sie, ihn in die Wüste mitzunehmen. Drei Tage und Nächte begleitet er ihre Karawane und erblickt dann einen hohen Berg, an dessen Fuß eine Quelle entspringt und eine verlassen Oase mit wenig Palmbäumen sich befindet. Antonius erkennt, daß dies der Ort ist, den ihm die Stimme gezeigt hatte. Er erbittet sich etwas Brot von seinen Begleitern und bleibt allein zurück, während die sarazenische Karawane weiterzieht.

Der visionäre Vorgang ist ziemlich kompliziert – ein Zusammenwirken von Television und Audition, von Anweisungen, die der Visionär zunächst gar nicht versteht und deren Sinn er erst begreift, als er in der Wüste den ihm in der Television gezeigten Ort wiedererkennt.

Ein ähnlicher Fall einer Television des Antonius betrifft das Schicksal zweier wandernder Brüder, die auf dem Weg zu seiner Behausung in der inneren Wüste begriffen sind. Das Wasser geht ihnen aus; der eine verdurstet und stirbt, der andere liegt sterbend am Boden. Antonius sitzt währenddessen auf seinem Berge weit entfernt und sieht im Geiste durch Fernsicht das Schicksal der beiden Brüder. Er ruft zwei Mönche zu sich und befiehlt ihnen, sie sollten eilends einen Krug Wasser nehmen und den Weg nach Ägypten einschlagen, und sagt ihnen: »Einer der Brüder, die auf diesem Wege ankommen, ist eben zum Herrn heimgegangen, der andere wird auch sterben, wenn ihr ihm nicht zu Hilfe kommt, denn das ist mir soeben im Geiste enthüllt worden. So sprach er, und auf sein Gebot beeilen sich die Mönche und finden den Toten und begraben ihn, den anderen aber laben sie und führen ihn zu Antonius. Der Ort aber, wo dies geschah, war eine Tagesreise vom Antonius entfernt.«² Der Gedanke, daß man beide hätte retten können, ist dieser Einstellung völlig fremd: Gott hat »im Geiste« dem Antonius die Situation der beiden erst gezeigt, als der eine schon tot war, und Antonius veranlaßt sofort das Erforderliche: Dank der Television wird jedem der beiden Brüder das Seine: der eine wird von den abgesandten Mönchen begraben, der andere erhält Wasser und wird gerettet und zum Heiligen gebracht.

Diese Form der Erfahrung ist keineswegs auf den Kreis der Wüsteneremiten beschränkt, obwohl natürlich gerade der Aufenthalt in der Wüste und die totale Isolation des Visionärs in einem Leben des Gebetes und der Meditation den Boden für die Entfaltung ungewöhnlicher Formen geistlicher Erfahrungen bildete. Aber dieselbe Gabe der Fernsicht wird auch von einer Hausfrau, von Dorothea von Montow, berichtet. »Nach ihrer Rückkehr aus Rom suchte Dorothea sich einen Seelenführer. Herr Niklas, Prediger zu Danzig, der viele Jahre ihr Beichtvater war, riet ihr, nach Marienwerder zu ziehen, wo sie einen Domherrn finden werde, einen Meister der heiligen Schrift, der geeignet wäre, alle ihre Fragen zu beantworten. Als ihr der Pfarrer das riet, erschien ihr der Domherr in der Gestalt und Form, in der sie ihn hernach, etwa nach zwei Jahren,

zum ersten Mal sah.«³ Hier ist der Gegenstand der Television nicht ein Ort, sondern ein Mensch – ihr zukünftiger Beichtvater, den sie zunächst in einem Gesicht sieht und dann, nach zwei Jahren, wie sie von Danzig nach Marienwerder kommt, lebhaftig dort vorfindet, und als die Person, die ihr vor zwei Jahren gezeigt wurde, wiedererkennt.

Zu den auffälligsten parapsychischen Phänomenen, die sich im Erfahrungsreich der Visionäre zeigten, gehört das Phänomen der Migration, das heißt ihres Erscheinens an einem anderen, weit entfernten Ort, während sie selbst sich im Zustand der Versenkung oder Entraffung an ihrem gewöhnlichen Aufenthaltsort befinden. Die Migration kommt in einer zweifachen Form vor: es gibt Fälle, in denen eine Person X an dem Ort Y den Visionär des Ortes Z sieht und bei dieser Begegnung zutiefst davon überzeugt ist, dem Visionär lebhaftig begegnet zu sein, während es andere Fälle gibt, in denen der am Ort Z befindliche Visionär der Person X am Ort Y erscheint, die Person X aber dabei die deutliche Empfindung hat, daß es sich um eine Erscheinung des am Ort Z befindlichen Visionärs handeln müsse.

Man hat im Bereich der christlichen Frömmigkeitgeschichte derartige parapsychische Erfahrungen gerne ausgeklammert, ignoriert oder gar bestritten, zunächst einmal aus der berechtigten dogmatischen Scheu, solche »Erscheinungen« der Visionäre in einen zu nahen Zusammenhang mit den Erscheinungen des auferstandenen Christus zu bringen, in neuerer Zeit wohl auch aus der Scheu, die Existenz von Phänomenen auf christlichem Boden anzuerkennen, die im Bereich anderer Religionen, so im Bereich des tantrischen Buddhismus, nicht nur vorkommen, sondern auch durch eine bestimmte Praxis der Meditation, vor allem im Bereich des tibetischen Lamaismus, absichtlich hervorgerufen werden. Tatsache ist aber, daß solche Phänomene auch im Bereich christlichen Charismatiker-tums immer wieder vorkommen und von Zeugen berichtet werden, die selbst solche Erfahrungen gemacht haben.

Ein Fall aus der Frühgeschichte des Franziskanertums, der großes Aufsehen erregt hat und auch in der Vita des Franziskus festgehalten wurde, ist sein Erscheinen vor dem Kapitel der Brüder in Arelate im Jahr 1224, während er auf dem Berge La Verna saß. Antonius von Padua sah ihn dort in Arelate,^{3a} in die Luft erhoben, die Arme in Kreuzform ausgebreitet und die Brüder segnend.

Im Fall des Filippo Neri berichtet dieser selbst von seiner visionären Wanderung an einen anderen Ort, und zwar beim Tode des ihm befreundeten Cordella, über den er zum Erstaunen seiner Umgebung zu einem Zeitpunkt berichtet, als niemand davon wußte und auch keinerlei Nachricht auf normalem Wege durch Boten in Rom eingetroffen sein konnte. Filippo selbst sagte später zu dem Kardinal Agostino Cusano: »Ich war bei dem Tode Cordellas gegenwärtig, obgleich ich mich die ganze Zeit auf meinem Zimmer befand.«⁴

Ein anderer berühmter Fall hat gleich zwei Visionäre zum Gegenstand – es

handelt sich um die Begegnung der Caterina Ricci mit Filippo Neri. Diese beiden Visionäre, von denen die eine in Prato, der andere in Rom lebte, hatten voneinander gehört, hatten aber einander nie persönlich kennengelernt. Der Wunsch nach einer Begegnung scheint von Caterina ausgegangen zu sein.

»Ein gewisser Giovanni Animuccia aus Florenz, der in Rom viel mit den Oratorianern verkehrte und unter der geistlichen Leitung des heiligen Filippo stand, besuchte eines Tages Mutter Caterina in Prato. Im Laufe der Unterhaltung fragte er die Heilige, ob sie Filippo Neri kenne, worauf sie antwortete, sie kenne ihn nur vom Hörensagen, und es sei einer ihrer größten Wünsche, ihn persönlich kennenzulernen. Als derselbe Herr sie im nächsten Jahr wieder besuchte, brachte sie selbst das Gespräch auf den heiligen Filippo und äußerte sehr erfreut, sie habe endlich das Glück gehabt, ihn zu sehen und sich lange mit ihm zu unterhalten. Dennoch unterlag es keinem Zweifel, daß weder der heilige Filippo Rom, noch die heilige Caterina ihr Kloster verlassen hatte. Wie konnte also eine Zusammenkunft beider stattgefunden haben? Als Caterina eines Tages ihren göttlichen Bräutigam mit innigen Bitten bestürmt hatte, sie seinen treuen Diener einmal sehen zu lassen, wurde sie von Gott im Geiste nach Rom versetzt, wo sie dem heiligen Filippo erschien und eine längere Unterredung mit ihm hatte. Dies bezeugt Papst Urban VIII. in der Kanonisationsbulle des heiligen Filippo. In späteren Jahren, als Caterina schon tot war, machte Filippo einst in vertraulicher Unterhaltung die Bemerkung, er habe das Vorrecht gehabt, sie zu ihren Lebzeiten gesehen und gesprochen zu haben. Als man ihm aber ein Bild der Heiligen zeigte, sagte er: »Nein, das ist ihr gar nicht ähnlich, Caterina hatte einen anderen Gesichtsausdruck.« Die Biographie fährt fort: »In Florenz befindet sich eine meisterhaft ausgeführte Darstellung der geheimnisvollen Zusammenkunft des heiligen Filippo und der heiligen Caterina. In den Zügen beider liegt ein Ausdruck himmlischer Freude. Über ihnen herabschwebend erscheint die verklärte Gestalt Savonarolas, der liebevoll auf seine treuen Kinder herniederblickt und sie mit dem strahlenden Glanze seiner Glorie umgibt.«⁵

Hier wird die Migration als Erfüllung eines dringenden Gebetswunsches der Caterina Ricci bezeichnet, den sie in einer Vision dem ihr erscheinenden Christus gegenüber äußert. Sie wird »von Gott im Geist nach Rom versetzt«, wo sie Filippo Neri erscheint und eine längere Unterredung mit ihm hat. Filippo, der sich in visionären Erfahrungen auskennt, hat seinerseits das klare Bewußtsein der Gegenwart der Caterina und unterhält sich mit ihr. Er behält auch eine klare Erinnerung an ihre Physiognomie und vermag später ein Porträt von ihr zu kritisieren und seine Abweichung von dem Original festzustellen, obwohl er Caterina nur »im Geist« gesehen hatte; aber gerade deshalb hat er ihre wahre Gestalt gesehen.

In der Biographie Filippo Neris wird noch von einer anderen Art von Migration berichtet, die gleichfalls Caterina Ricci zum Gegenstand hat. Filippo

Neri wird von einem Freund anlässlich der schweren Erkrankung seiner Gattin um Hilfe gebeten. Er empfiehlt, die Kranke möchte sich mit einem Almosen an Caterina Ricci wenden. Die Kranke veranlaßt die Übersendung des Almosens. Die intensive Beschäftigung mit Caterina bewirkt aber bei der Kranken selbst eine ekstatische Wanderung zu der Schwester Caterina. Nach ihrem Erwachen »erzählte sie ihrem mit Spannung lauschenden Gatten, daß sie im Geist bei Schwester Caterina gewesen sei, die sie geliebtest und mit den süßesten Tröstungen erfüllt habe. Filippo entschuldigt sich, so gut er konnte, freute sich aber im Grunde, da er die Äußerung der Kranken als ein Zeichen ihrer wiederkehrenden Gesundheit ansah. So schien das der Heiligen übersandte Almosen bereits günstige Folgen zu zeigen, noch ehe es zu ihr gelangt war. Als Caterina es im Laufe des Tages aus den Händen Fra Timoteos, an dessen Adresse man es geschickt hatte, erhielt, versicherte sie ihm sogleich, die Kranke werde genesen und überdies bald Mutter eines Töchterchens werden, das einst in San Vincencio den Schleier nehmen würde. Dies ging in der Tat in Erfüllung. Der Zustand der Dame besserte sich von Tag zu Tag, so daß sie bald imstande war, Caterina in Prato einen Besuch abzustatten. Sie kannte diese nur aus der erwähnten Erscheinung, dennoch fand sie Caterina sogleich unter allen Schwestern heraus, eilte ihr entgegen und schloß sie mit innigen Dankesworten in die Arme.«⁶ Der Besuch »im Geiste« findet hier seine Bestätigung durch das sofortige Wiedererkennen der Schwester unter all den anderen Schwestern im Konvent.

Ein weiteres Phänomen, das in den Bereich der parapsychischen Erfahrungen gehört, ist das Phänomen der Verjüngung. Auch dieses Phänomen darf nicht von seinem allgemeinen heilsgeschichtlichen Aspekt losgelöst werden. Schon bei Paulus ist die Heilserfahrung des gläubigen Christen als ein Prozeß der Verjüngung interpretiert, und auch seine Schüler und die Gläubigen der von ihm gegründeten Gemeinden haben ihn so verstanden. Wenn er der Gemeinde in Ephesus als Ziel »des Werkes des Amtes, dadurch der Leib Christi erbaut werde«, beschreibt: »bis daß wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntnis des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei im Maße des vollkommenen Alters Christi«, so ist jedenfalls für das realistische Denken der Gläubigen, die diese Worte zum ersten Mal hörten und sie nicht als theologische Aussage, sondern als die für sie maßgebliche Heilsverheißung nehmen, darin die Verheißung der Verjüngung enthalten. Zu der Verwandlung in den »vollkommenen Mann« gehört die Verwandlung »in das Maß des vollkommenen Alters Christi«, die Verwandlung in jenes Bildnis, des jugendlich vollkommenen Menschen, das immer wieder in den Christusvisionen auftaucht.

Dem entspricht auch, daß Hermas die Entwicklung der Kirche als Prozeß der Verjüngung schaut: die Kirche, die über den Verfall der Reinheit und Heiligkeit unter ihren Gliedern klagt, erscheint zunächst als Greisin; es ist die Gestalt, die ihm die zweite Buße als eine einmalige, von Gott bewilligte Gnade

einer Erneuerung der Kirche verkündet. In dem Maß, wie die Predigt der zweiten Buße durch Hermas sich ausbreitet, erscheint die Kirche immer jünger und bildet sich wieder zu der vollkommenen Gestalt der Braut »ohne Flecken und Runzeln« zurück. In der Liturgie ist dieser Gedanke der Verjüngung immer durch den Psalm 103 aufrechterhalten worden, in dem die Sündenvergebung durch ein sehr eindrucksvolles Bild als Verjüngung beschrieben wird: »Lobe den Herrn, meine Seele... der dir alle deine Sünden vergibt und heilet alle deine Gebrechen... der deinen Mund fröhlich macht, und du wieder jung wirst wie ein Adler«. Der Adler als Bild der jugendlichen Kraft findet sich schon in Jesaja 40, 28 ff.: »Die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft, daß sie auf-fahren mit Flügeln wie Adler, daß sie laufen und nicht matt werden, daß sie wandeln und nicht müde werden.«

Von hier aus ist es durchaus verständlich, wenn gerade in der Mystik der Gedanke der Heiligung und Sündenvergebung als Verjüngung eine große Rolle spielt. Meister Eckhart hat in seinen deutschen Predigten und Schriften wiederholt den Gedanken ausgesprochen, daß der Mensch, in dessen oberster Seelenkraft die Gottesgeburt geschieht, immer jünger wird. »Wäre der Geist alle Zeit mit Gott vereint in dieser Kraft, der Mensch könnte nicht altern.« Der in Christus erneuerte Mensch erlebt im Sohn seine Verjüngung. »Der andere Mensch, der in uns ist, das ist der innere Mensch, den heißt die Schrift einen neuen Menschen, einen himmlischen Menschen, einen jungen Menschen, einen Freund und einen edeln Menschen«. In der Wiedergeburt nähert sich der Mensch wieder seinem Anfang. »Das ist jung, das seinem Anfang nahe ist... das heißt jung, das seiner Geburt nahe ist.«⁷

Die Deutung der Erlösung als Verjüngung hat das religiöse Bilddenken besonders angeregt: kommt doch diese Vorstellung der tief eingewurzelten Sehnsucht der menschlichen Natur nach ewiger Jugend in einem besonderen Maße entgegen. Von hier aus wird auch die Deutung des Taufbrunnens als Jungbrunnen verständlich. Marina von Escobar hat in einer Vision das Bad im himmlischen Brunnen als ein Bad der Verjüngung erlebt (s. S. 392). Von derselben Marina wird von ihrem Beichtvater berichtet, daß an ihr während ihrer Visionen die Zeichen einer physischen Verjüngung hervortraten: »P. Roderico sagte unter anderem, er habe in der Wohnung der Jungfrau Marina von Escobar häufig die heilige Messe gelesen und ihr das Allerheiligste gespendet, und nach dem Empfang desselben habe zuweilen ihre Gestalt die Schönheit eines jungen Mädchens angenommen, obwohl sie sonst schon die Runzeln des Alters trug.«⁸ Die himmlische imago bildet sich in solchen Augenblicken unmittelbarer Begegnung mit der Gegenwart Christi im Sakrament auch in der irdischen physischen Leiblichkeit ab und verleiht ihr schon jetzt den Schimmer der zukünftigen ewigen Jugend, die der verklärten Leiblichkeit des in das Bild des vollkommenen Menschen verwandelten Seligen eigen ist.

Eigentlich gehört in diese Aufzählung der parapsychischen Phänomene auch die Gabe der Sprachen. Gerade hier aber macht sich bemerkbar, daß eine Geschichte der Charismata bis jetzt noch nicht geschrieben ist und daß sich die Kirchenhistoriker bisher viel zu wenig mit den Äußerungen des Heiligen Geistes beschäftigt haben. Die Gabe der Sprachen ist außerordentlich komplex, aber es gibt bis jetzt keine zusammenhängende Untersuchung, in der die verschiedenen Äußerungsformen dieser Gabe dargestellt werden. Erst das jüngste Hervortreten der Glossolalie auf amerikanischem Boden im Zusammenhang mit der Ausbreitung der Pfingstbewegung und der Pentecostal Churches in Nord- und Südamerika hat zu einer Untersuchung dieser neuesten Phänomene geführt, aber diese Untersuchung ist auf die Glossolalie in dem speziellen Sinn des Ausstoßens von Lall-Lauten in der Ekstase beschränkt, die dann von einem anderen Gemeindeglied gedeutet werden, entsprechend der Beschreibung dieser speziellen glossolalen Phänomene in dem ersten Brief des Apostels Paulus an die Korinther. (14, 13 ff.)

Aber schon die Apostelgeschichte zeigt noch ganz andere Aspekte der Gabe der Sprachen. Dort ist ja schon die erste Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Gemeinde auf dem Söller in Jerusalem mit einem Sprachwunder verknüpft. Von den geisterfüllten Männern auf dem Söller heißt es: »Sie wurden alle voll des Heiligen Geistes und fingen an zu predigen mit anderen Zungen, nachdem der Geist ihnen gab auszusprechen.« Die Menschenmenge, die sich auf den Lärm hin auf der Straße unter dem Söller versammelt, besteht aus »gottesfürchtigen Männern aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist«; es sind Juden aus allen Ländern, die namentlich aufgezählt werden: »Parther, Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien und in Judäa und Kappadocien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und an den Enden von Lybien bei Kyrene und Ausländer von Rom, Juden und Judengenossen, Kreter und Araber«. Von diesen Diasporajuden, die alle die Sprache ihres Heimatlandes sprechen, wird nun gesagt, »sie wurden bestürzt, denn es hörte ein jeglicher, daß sie mit seiner Sprache redeten. Sie entsetzten sich aber alle, verwunderten sich und sprachen untereinander: »Siehe, sind nicht diese alle, die da reden, aus Galiläa? Wie hören wir denn ein jeglicher seine Sprache, darinnen wir geboren sind? . . . wir hören sie mit unseren Zungen die großen Taten Gottes reden.« (Apg. 2, 4 ff.)

Die Stelle hat von jeher den Streit der Ausleger hervorgerufen: die einen bestehen darauf, daß es sich um ein Sprachwunder handelte – die vom Heiligen Geist erfüllten Apostel hätten demnach wirklich die genannten Volks-Sprachen gesprochen, aber wie? Jeder eine von ihnen oder jeder alle? Die anderen bestehen darauf, daß es sich lediglich um ein Hörwunder handelte: die versammelten Juden aus den verschiedenen Ländern hörten die Männer auf dem Söller in ihren Heimatsprachen reden und waren darüber »bestürzt«, weil sie merkten, daß die Sache nicht mit rechten Dingen zugeht.

Es ist indes abwegig, die beiden Theorien Sprachwunder oder Hörwunder gegeneinander auszuspielen. Die Hörwunder-Theorie setzt voraus, daß die Männer auf dem Söller ein unartikulierte ekstatisches Lallen von sich gaben, das von den Leuten auf der Straße je nach ihrer Herkunft als eine Mitteilung in ihrer eigenen Sprache verstanden wurde. Diese Auslegung scheint offenbar nach der Meinung ihrer Vertreter den Vorzug zu haben, daß sie einer rationalistischen Auslegung der Szene näher steht – so könnte man sich die Sache noch am ehesten vorstellen. Allein dem liegt das Vorurteil zugrunde, daß die rationalistische Auslegung die richtige sei. Aber ist die Theorie des Hörwunders »vernünftiger«? In dem Bericht der Apostelgeschichte wird gesagt, die Leute auf der Straße hätten die Männer auf dem Söller mit ihren Sprachen »die großen Taten Gottes« reden hören. Also war der Inhalt der Botschaft, die ein jeder in seiner Sprache hörte, offenbar identisch. Vorausgesetzt, daß die Männer auf dem Söller nur ekstatisch gelallt hätten, so wäre das Wunder; daß die Angehörigen der verschiedensten Sprachgruppen das Lallen der Männer auf dem Söller inhaltlich im selben Sinne verstanden, mindestens so erstaunlich wie das Wunder, daß die Männer auf dem Söller unter dem Einfluß des Heiligen Geistes die verschiedenen Sprachen redeten und eine ihren Zuhörern verständliche Predigt über die großen Taten Gottes in den verschiedenen Heimatsprachen derselben hielten. Das Wunder wird durch die Umdeutung des Sprachwunders in ein Hörwunder nicht kleiner.

Tatsächlich tritt die Glossolalie innerhalb der Kirchengeschichte in allen drei Grundformen auf: erstens als Sprachwunder, das heißt in der Form, daß der Charismatiker selbst in der Ekstase fremde Sprachen spricht, die er sonst nicht spricht und in denen er sich sonst überhaupt nicht ausdrücken kann; zweitens als Hörwunder, nämlich in der Form, daß die vom Heiligen Geist ergriffenen Zuhörer eine fremde Sprache verstehen, die sie sonst nicht verstehen, das heißt einen charismatischen Redner verstehen, der in einer ihnen sonst unverständlichen Sprache spricht. Ein bekanntes Beispiel ist die große Wirkung, die Bernhard von Clairvaux in Deutschland durch seine Kreuzzugspredigten in französischer Sprache auf eine rein deutschsprachige Zuhörerschaft ausübte, die ihn verstand, obwohl sie gar kein Französisch konnte, ein Vorgang, der schon von den Zeitgenossen als ein wunderbarer Fall von Glossolalie angesehen wurde.

Drittens aber gibt es die Glossolalie – und das scheint die häufigste Form zu sein, in der sich diese Gabe auch in der modernen Pfingstbewegung äußert – in der Form, daß der Ekstatiker unverständliche Lall-Laute ausstößt, die niemand versteht und die den Anwesenden erst durch eine zweite Person gedeutet werden müssen, die die Gabe besitzt, die geistlichen Lall-Laute des Charismatikers zu interpretieren, das heißt, das unartikulierte Stammeln des Charismatikers in artikulierten Sätzen einer den Anwesenden verständlichen Sprache zu übersetzen.

Es gibt auch noch weitere, überraschende Varianten. Es gibt Fälle, in denen

sich herausstellt, daß das angebliche Gestammel des Ekstatikers selbst eine in sich zusammenhängende Sprache darstellt, die aber mit keiner irdischen Sprache identisch ist. So liegen von Hildegard von Bingen Texte in einer Sprache vor, die sie als »Engelssprache« bezeichnet hat, und von der sie behauptet, das sei die Sprache, in der sie die Engel habe singen und sprechen hören. Diese Dokumente einer eigenen ekstatischen Sprache, die sich auch sonst in der visionären Literatur finden, sind bisher kaum systematisch untersucht worden.⁹

Die letzte Variante ist die umstrittenste, weil sich an ihr der Streit um die Echtheit der Phänomene bei der stigmatisierten Therese von Konnersreuth am heftigsten entfaltet hat. Professor Wutz behauptet festgestellt zu haben, daß die den Anwesenden unverständlichen Worte, die Therese im Zustand der Ekstase während der Passionszeit beim Nacherleben der einzelnen Passions-Szenen aussprach oder ausstieß, Aramäisch waren, also die Sprache, die zur Zeit Jesu gesprochen wurde. Das ekstatische Nacherleben der Passions-Szenen durch Therese hätte demnach den Charakter einer auch sprachlich exakten Reportage des historischen Vorgangs von Golgatha selbst. Der Streit um das Aramäische der Therese hat seinerzeit hohe Wellen geschlagen. Leider ist er nie mit philologischen Mitteln ausgetragen worden, sondern ist in einer fruchtlosen Apologetik einerseits und einer rein positivistischen Polemik andererseits versandet. Auch hierbei hat sich niemand bemüht, frühere glossolalische Phänomene ähnlicher Art kritisch mit heranzuziehen. Es ist unmöglich, an diesem Ort eine solche Untersuchung nachzuholen.

Es erscheint mir aber erforderlich, hier wenigstens auf die Notwendigkeit hinzuweisen, die Behandlung des Problems aus der üblichen konfessionellen Apologetik oder Polemik herauszuheben. Die Gabe der Sprachen in der Form, daß der Visionär plötzlich die »heiligen« Sprachen in der Ekstase spricht, die er sonst nicht spricht und die er nie gelernt hat, findet sich auch bei einem protestantischen Laien, nämlich bei Hemme Hayen. Seine Sprachbegabung betrifft allerdings nicht das Aramäische, sondern er, der ungebildete Laie, spricht plötzlich Hebräisch, Griechisch und Lateinisch. »Auf dem Weg fiel mir ein, daß der Prediger Potinius von Marienhoven an meinem Haus wäre. Und als ich ein Stückwegs fortgegangen war, wurde mir wiederum gesagt, daß er schon verreyset wäre. Ich kam darauf nach Hause, und sagte am ersten zu meiner Frau: »Warum ist der Prediger fortgegangen?« Sie verwunderte sich über die Frage, und antwortete: »Wie wißt ihr, daß der Prediger hier gewesen ist?« Ich sagte: »Ich weiß, daß der Prediger hier gewest, und wieder weggegangen ist. Ich muß ihn auch diesen Abend ansprechen!« Gieng sofort nach ihm zu; und als ich dahin kam, gieng ich ein wenig bey ihn niedersitzen, und redete durch Gottes wunderliche Schickung von unterschiedlichen Sachen ohne mein Wissen oder Ueberlegung. Ich sprach dasselbige aus mit ausländischen Worten, daß der Prediger sagte: »Das ist Hebräisch, das ist Griechisch, das Latein.« Ich sagte: »Ich weiß nicht, was es ist, allein es heißt so.«

Als wir also eine lange Zeit beisammen gesessen hatten, nötigte er mich, mit ihm zu essen; allein ich weigerte mich und gieng wieder nach Hause, gantz aufgehoben von Freuden, und innerlich über die Massen sehr erfüllt und durchglühet, daß ich meynete, ich müßte vergehen von wegen der Herrlichkeit. Dann der Leib war zu schwach, diesen Glantz zu ertragen. Da bat ich und sagte: »Herr! nicht mehr, oder ich muß von einander bärsten!« Und also gieng ich süßiglich fort nach meinem Haus. Es war da auf das höchste gekommen und hätte meiner leiblichen Schwachheit nach auch nicht höher seyn können.«¹⁰

Der Prediger Potinius von Marienhoven, also ein akademisch ausgebildeter Pfarrer, der in den heiligen Sprachen bewandert ist, spielt bei Hemme Hayen die Rolle, die Professor Wutz bei Therese von Konnersreuth spielt: er wird Zeuge der glossolalischen Äußerungen Hemme Hayens während seiner Ekstase. Der Prediger, der seinerseits schon Gegenstand einer Television Hemme Hayens ist, entdeckt beim Anhören dieser Reden, daß sich Hemme Hayen in den heiligen Sprachen äußert und hintereinander bald hebräische, bald griechische, bald lateinische Sätze redet. Hemme Hayen ist durch diese gelehrten Feststellungen seines Zuhörers verwirrt, da er diese Sprache nicht kennt, und kann nur versichern: »Es heißt so!« Leider sind die Äußerungen Hemme Hayens nicht aufzeichnet worden, so daß man als Zeugnis nur den Tatbestand vorliegen hat, gezeichnet worden, daß nämlich Hemme Hayen der wissenschaftlichen Ansprüchen kaum genügt, daß nämlich Hemme Hayen behauptet, der Prediger Potinius von Marienhoven habe festgestellt, er habe Hebräisch, Griechisch und Latein geredet. Eine Darstellung der Glossolalie in ihren verschiedenen Äußerungsformen sollte aber an derartigen Berichten nicht vorübergehen, umso mehr, als die Schriften der Visionäre noch zahlreiche andere Hinweise auf dieses sehr differenzierte Phänomen der Gabe der Sprachen enthalten.

Das letzte parapsychische Phänomen, das im Zusammenhang mit den visionären Erfahrungen berührt werden soll, ist die Elevation oder Levitation. Dieses Phänomenen hat neuerdings eine sorgfältige Untersuchung durch den englischen Jesuiten Herbert Thurston in seinem Werk über »Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik« (1951, deutsch 1956) erfahren. Auch Thurston gibt keine Erklärung der Elevation, sammelt aber eine Reihe von Zeugnissen, die den Eindruck zuverlässiger authentischer Berichte von Augenzeugen machen und aus denen man wenigstens eine klare Anschauung von dem Phänomen als solchem erhält. Das folgende Material ist bei Thurston nicht aufgeführt.

Das Phänomen der Elevation besteht darin, daß der betreffende Mensch im Zustand des Gebetes oder der Meditation oder der Konsekration der Messe am Altar oder in der Ekstase in die Höhe gehoben wird, so daß er nicht mehr mit den Füßen auf dem Boden steht, sondern frei in der Luft steht oder kniet, also offenbar die Wirkung der Schwerkraft des Körpers bzw. die Anziehungskraft der Erde bei der betreffenden Person vorübergehend ausgeschaltet ist. Die Angaben

über die Höhe der Elevation, bis zu der der Betreffende hochgehoben wurde, schwanken außerordentlich. Während von dem einen Heiligen berichtet wird, er sei im Gebet einen Fuß hoch über die Erde erhoben worden, findet man in der Legende des Thomas von Celano Angaben über Franciscus von Assisi, die besagen, er sei vor den Augen von Zeugen im Gebet so hoch in die Luft erhoben worden, daß er über den Baumwipfeln schwebte und zeitweise überhaupt den Blicken entschwand.¹¹

Wenngleich man zugeben muß, daß die Berichte hier zu mancherlei Übertreibungen geführt haben, ist es doch unmöglich, alle Zeugnisse über Elevationen in das Reich der Legende zu verweisen. Von den zahlreichen Elevationen des Joseph von Copertino gibt es viele, und zwar skeptische Zeugen, die der Sache nicht trauten und die genügend wissenschaftliche Einsicht hatten, um ihre Zweifel zu begründen. Aber gerade vor solchen skeptischen Zeugen wurde Copertino in beträchtliche Höhen erhoben, und zwar fast regelmäßig während der Feier der Messe. Die Elevation kam bei ihm so häufig vor und führte zu einer solchen Störung des Gottesdienstes, daß man ihm Bleistiefel anzog, ohne dadurch dieses Phänomen beseitigen zu können; er stieg mitsamt den Bleistiefeln hoch. Manchmal wurde er bis an die Decke der Kirche erhoben und mußte mit großer Mühe wieder von dem obersten Gesims heruntergeholt werden, an das er sich nach dem Erwachen aus der Ekstase festklammerte. Mehrmals versuchte ihn ein Meßdiener festzuhalten und wurde mit nach oben getragen.^{11a}

Der bekannteste unter den Visionären, an dem häufig Elevationen von glaubwürdigen Zeugen beobachtet wurden, ist Filippo Neri. Bei ihm ereignete sich die Elevation bei den verschiedensten Gelegenheiten, vor allem aber beim Messelesen am Altar. In seiner Biographie heißt es: »Beim Messelesen wurde er öfters in die Luft erhoben, was mehrere Personen bemerkten. Im Kloster Torre dei Specchi sahen ihn einige Klosterfrauen während der Messe drei bis vier Ellen vom Boden erhoben, und ein kleines Mädchen, das sich in seiner Messe zu St. Hieronymus befand, sah ihn ungefähr zwei Ellen vom Boden und sagte zu seiner Mutter mit kindlicher Einfalt: »Mutter, ich glaube, dieser Pater ist von einem bösen Geist besessen; schau hin, wie er in der Luft schwebt!«, worauf die Mutter versetzte: »Schweige still, es ist ein Heiliger in Verzückung.«¹² Noch häufiger sind Mitteilungen, die von seiner Elevation während des Gebetes berichten. Man sollte indes die Unterschiede der äußeren Situation nicht übermäßig betonen: sowohl die Konsekration, die er selbst als Priester am Altar vornahm, wie die Kommunion, die er empfing, sowohl das Gebet wie die Meditation versetzten ihn häufig in Ekstase, und in dieser Ekstase erfolgte die Elevation.

»Man sah oft seinen ganzen Leib in die Luft erhoben; unter andern sah ihn der Kardinal Paulo Sfondrato im Gebete mehrere Ellen vom Boden erhoben, so daß er beinahe die Zimmerdecke berührte. Giovanni Battista Modio war einst so gefährlich krank, daß sein Tod stündlich erwartet wurde, und er hatte bereits

Sprache und Sinne verloren. Unter diesen Umständen besuchte ihn der Heilige als sein Hausfreund. Er blieb eine kleine Weile bei ihm und zog sich dann in ein einsames Zimmer zurück, um für ihn zu beten. Als Mitternacht vorüber war, fingen einige von denen, die dem Kranken aufwarteten, an sich zu wundern, wo Filippo so lange bleibe. Sie schauten nach ihm und fanden ihn mit ganz in die Luft erhobenem Leibe, während Strahlen der Glorie ihn umgaben. Als sie ihn in diesem Zustand sahen, riefen sie den andern, sie sollten schnell hierher kommen, und alle liefen nun nach dem Orte und sahen ihn so hoch vom Boden erhoben, daß sein Kopf beinahe die Zimmerdecke erreichte, während ihn ein Strahlenschimmer umfloß. Nach ungefähr einer halben Stunde kam er zu sich selbst, ging in großer Freude zu dem Kranken, legte ihm die Hand aufs Haupt und sagte zu ihm: »Sei guten Muts, du wirst nicht sterben!« In diesem Augenblicke kam dem Kranken die Sprache wieder, er fing mit dem Heiligen über verschiedene Gegenstände so verständlich zu sprechen an, als ob er gar nicht krank gewesen wäre, und in einigen Tagen war er gänzlich wieder hergestellt.«¹³

Zu dem Phänomen der Elevation tritt hier das Erscheinen der Lichtaura hinzu; ebenso tritt an dem Visionär die Gabe der Heilung und der Prophetie hervor.¹⁴ Die Ekstase äußert sich bei ihm häufig im geistlichen Jubel: »Manchmal war er nach der Konsekration von einem solchen geistlichen Jubel ergriffen, daß er auf den Fußspitzen stand oder eine Spanne hoch vom Boden erhoben wurde...¹⁵

Viele Zeugen seiner Elevationen werden namentlich genannt. Francesco Maria Tarugi von Montepulciano sah ihn im Gebet »oft drei bis vier Fuß vom Boden erhoben.«¹⁶ Der Dominikaner-Pater Gregorio Ozes bezeugte ebenfalls, daß er, ehe er in den Orden trat, Filippo in die Luft erhoben und von einem glänzenden Lichte umflossen sah. »Allein man erblickte den Heiligen nicht bloß in diesem Zustand auf seinem Zimmer; selbst in Kirchen und auf öffentlichen Plätzen wurde er gegen seinen Willen in diese Verzückung versetzt. Einst, als er eben bei St. Peter am Grabe des Apostels betete, sah man seinen ganzen Leib in kniender Stellung auf einmal in die Luft erhoben, und ebenso plötzlich kam er wieder herab, worauf er, um nicht bemerkt zu werden, schleunigst entflo.«¹⁷

Ein Bericht einer Elevation, die während seiner Krankheit im Krankenzimmer eintrat, hält die Einzelheiten dieser Situation fest: »Plötzlich fing der Heilige mit lauter Stimme zu rufen an: »Ach meine Madonna, meine süße Madonna, meine gebenedeite Madonna!« Er sprach dies mit solcher Inbrunst, daß das ganze Bett zitterte. Als die Ärzte seine Stimme hörten, liefen sie zu seinem Bette und zogen die Vorhänge weg. Da sahen sie den Heiligen mit zum Himmel erhobenen Händen, und sein Leib schwebte ungefähr einen Fuß über dem Bette in der Luft« – also in liegender Haltung.¹⁸

Wenn man nicht überhaupt das Phänomen von vornherein bestreiten will – was auf Grund der Zeugnisse aus allen Jahrhunderten nicht möglich ist –, muß man wohl von der allgemeinen Feststellung ausgehen, daß die visionären Er-

fahrungen folgen im Bereich der physischen Leiblichkeit haben. Das ist eine Erkenntnis, auf die bereits die ältesten biblischen Visionsberichte hinweisen, so die Überlieferung von Jakob, der mit dem Engel ringt: »Da er sah, daß er ihn nicht übermochte, rührte er das Gelenk seiner Hüfte an, und das Gelenk der Hüfte Jakobs ward über dem Ringen mit ihm verrenkt... Und Jakob hinkte auf einer Hüfte.« (1. Mos. 32, 25) Der Kampf mit der nächtlichen Erscheinung hat eine lang anhaltende physische Nachwirkung. Furseus behält von der in der Vision erfolgten Berührung durch den Teufel an seinem Leib ein Brandmal zurück. Die zahlreichen Fälle von Stigmatisationen sind, ganz unabhängig davon, wie man sie nun erklären will, eine Demonstration desselben Phänomens, daß visionäre Erfahrungen Spuren in der physischen Leiblichkeit hinterlassen. Ebenso ereignen sich auf dem Gebiet der charismatischen Heilungen nachweislich Eingriffe in die Leiblichkeit in Form einer Beseitigung von Krankheiten und deren Symptomen. Das Vorkommen von Phänomenen wie Stigmatisationen oder charismatischen Heilungen in der Vision ist unbestreitbar. Ist die Elevation von anderen Formen der Auswirkung visionärer Erfahrungen im Bereich der physischen Leiblichkeit so grundsätzlich verschieden, daß man Grund hätte, die Existenz gerade dieses Phänomens von vornherein zu bestreiten?

Man sollte hierbei folgende Gesichtspunkte zu einer Beurteilung des Phänomens heranziehen: Zunächst einmal liegt die Elevation in der Grundrichtung der visionären Erfahrung. Jeder Visionär empfindet seine ekstatische Erfahrung als »Entraffung«, als geistige Elevation, als »Aufstieg« auf den Berg Carmel, als »Hochgehoben-« oder »Hochgetragenwerden« durch Engel oder Heilige, durch die Gottesmutter, durch Christus selbst. Die geistliche und affektive Grundtendenz der Ekstase zielt nach oben. Die Grundhaltung der Ekstase ist das Ausrecken der Arme nach oben, das Hinaufsenden der Pfeile des Gebets nach oben.

Weiter ist auffällig, daß die Visionäre ihrerseits häufig das Bewußtsein haben, ihre Ekstase in der Form einer leiblichen Entraffung zu erleben; in vielen anderen Fällen ist ihnen nicht ganz klar, ob ihre Entraffung nur im Geist oder auch im Leib erfolgt. Das ist nicht einfach eine literarische Stilform, eine Wiederholung des biblischen Schemas des Apostels Paulus, der seine eigene Ekstase in der dritten Person von sich selbst wie von einem Fremden redend mit den Worten beschreibt: »Ist er im Leibe gewesen, so weiß ich nichts; ist er außer dem Leibe gewesen, so weiß ichs auch nicht, Gott weiß es.« (2. Kor. 12, 2) Dahinter steht vielmehr eine echte visionäre Erfahrung, die in den verschiedenen Epochen immer wieder mit analogen Worten beschrieben wird. Verschiedene Visionäre haben eben in der Vision die deutliche Empfindung, nicht nur seelisch, sondern auch körperlich mit ihrem irdischen Leibe entrafft zu werden, und entrafft werden heißt immer nach oben gerafft, hochgehoben, in die Höhe gehoben werden.

Wenn so Geist und Seele mit allen Kräften nach oben drängen, könnte dann nicht ein Zustand eintreten, in dem das Schwergewicht des irdischen Leibes tatsächlich für einige Zeit überwunden oder wenigstens durch die aufwärtstragenden Kräfte der Seele und des Geistes in Balance gehalten wird? Wenn die Seele und der Geist mit gesammelter Kraft aus der Raumzeitlichkeit dieser Welt hinausgehoben werden, kann dann nicht auch dieses Überschreiten der raumzeitlichen Dimensionen die Struktur des Leibes erschüttern und wenigstens vorübergehend aus den Angeln heben? An und für sich müßte man sich eher darüber wundern, daß nicht bei jeder Ekstase eine Levitation eintritt, als daß eine solche einmal ausnahmsweise bei einer Ekstase eintritt.

Dies kommt in einer höchst eindrucksvollen Weise bei einer Elevation zum Vorschein, die Marina von Escobar zuteil wurde. »Und in der Tat, damit sie alles ruhig hinnähme, was der Herr über sie verhängt hatte, ereignete sich eines Tages an ihr das Wunder, daß ihr Geist samt dem Leibe in die Luft erhoben wurde, ohne daß sie dabei von jemand gesehen wurde, weil sie allein war. Hierüber verwundert, sagte sie zum Herrn: »Mein Leben, mein Gut! Du hättest diese Gnade mir erweisen können, ohne dieses Wunder zu vollbringen.« Hierauf erwiderte der Herr: »Betrübe dich nicht; denn dieses ist kein so großes Wunder, weil ich dasselbe schon sehr oft an meinen alten Heiligen nebst vielen anderen Wundertaten gewirkt habe. Sei zufrieden, daß du nicht öffentlich erhoben und verzückt bist, unterfange dich aber nicht, mir die Hände zu binden, sondern laß mich tun, was mir gefällig ist.«¹⁹

Eine ungewöhnliche Situation: Marina, die in einer Christusvision eine leibliche Elevation erlebt, hält Christus vor, er hätte sich ihr auch ohne diese exzeptionelle leibliche Entraffung zeigen können. Die Antwort des Herrn besteht darin, daß er das Wunder der Elevation bagatellisiert! Es sei gar kein so großes Wunder, das komme ja bei den alten Heiligen so oft vor! Auf die Elevation kommt es also gar nicht so sehr an – was von Marina verlangt wird, ist, daß sie die Begegnung mit dem Herrn so hinnimmt, wie der Herr es will, ob mit oder ohne Elevation – »unterfange dich nicht, mir die Hände zu binden!«

Im übrigen gilt auch hier, daß die Elevation nicht zu einer bestimmten Konfession, sondern zu einer bestimmten visionären Grundhaltung gehört. So findet sich das Phänomen der Elevation auch bei Jane Leade, dem visionären geistlichen Haupt der englischen Philadelphinen, der Gemeinde der englischen Böhmenschüler, die in London ihr Zentrum hatten und sich von dort aus über den ganzen Kontinent verbreiteten. Von Jane Leade wird berichtet: »Die Visionärin hatte »convulsiones«. Wie denn allezeit, wenn ihre Krankheit wieder kommt, und auch daß mal nicht ohne Thränen und Mitleiden anzusehen gewesen ist, da sie mit dem Kopf bald auf, bald niederschlägt, bald an allen Gliedmaßen zittert, bald wie ein Wurm sich wunderlich krümmt, der Leib dann wie eine Pauke aufläuft, und wenn es am heftigsten wird, fähert sie an in die Luft zu steigen, dan man sie

III. Haupttypen der Vision

nicht wohl angreifen, denn nur mit grosser mühe und tüchern fassen darf . . . So bald die widersacher die versöhnung bei ihr gesucht, ist sie in beyseyn der beyden diakonen Caspar Dachselns und Tobias Walburgens, die es auch beyde jetzo vor uns ausgesagt, urplötzlich im bette mit dem gantzen leib, haupt und füßen bey dritthalbellen hoch aufgehoben worden, da sie nirgends angerühret, und also frey geschwebet, daß es das ansehen, als wolte sie zum fenster hinaus fahren. Darauf gedachter Tobias Walburger umfangan, und mit den anwesenden zu Gott geschrien und gebetet, und sie also wiedergebracht.«²⁰

Hier finden sich alle Symptome der Elevation: das In-die-Luft-Steigen, offenbar nicht nur in stehender Haltung, sondern auch in liegender Haltung, wie bei Filippo Neri auf seinem Krankenbett, »als wolte sie zum fenster hinausfahren«. Ungewöhnlich ist hier nur das Phänomen, daß die Elevation mit einem »Auf-laufen« des Leibes »wie eine paucke« verknüpft ist – ein Jahrhundert später würde man sagen: wie ein Luftballon – und daß sie in diesem Zustand eine besondere Empfindlichkeit aufweist, so daß man sie nur »mit großer mühe und mit tüchern« wieder auf den Boden zurückholen kann. Aber auch bei Jane Leade ist die äußere Elevation nur die physische Entsprechung zahlreicher visionärer Elevationserlebnisse, in denen sie im Geiste nach oben entraft wird.

IV. VERHALTEN DER VISIONÄRE IN DER VISIONÄREN ERFAHRUNG

1. VERHALTENSFORMEN IN DER EKSTASE

In dem Verhalten der Visionäre während der Ekstase treten eine Reihe von typischen Zügen hervor.

Zunächst einmal stimmen alle Visionäre darin überein, daß sie nicht Herr ihrer Ekstasen sind, sondern daß sie diese ungewollt überkommen. Dies ist für den Visionär insofern unangenehm, als er durch die Ekstase zu einem nicht in seiner Verfügungsgewalt stehenden Zeitpunkt und an einem nicht von ihm zu wählenden Ort in einen außergewöhnlichen geistlichen und körperlichen Zustand versetzt wird, der meist mit einer Ausschaltung seines Tagesbewußtseins und mit einem Aufhören der willentlichen Kontrolle seiner körperlichen und geistigen Tätigkeit verknüpft ist. Die ungewollte Versetzung in den ekstatischen Zustand wird besonders dann als unangenehm empfunden, wenn sie häufig eintritt. Gerade dies ist aber bei vielen Visionären der Fall, bei denen sich eine Art »Normal«zustand einschleift, in dem ständig Ekstasen hervortreten können. Besonders häufig stellen sich die Ekstasen im Zusammenhang mit der Kommunion oder der Liturgie ein, finden also vor Zeugen und im Rahmen eines geordneten Gottesdienstablaufes statt und rufen eine dementsprechende Störung hervor. Dies wird zum Beispiel von Caterina Ricci versichert:

»So tief gingen die Wirkungen, die die göttliche Liebe kraft der heiligen Kommunion in ihr hervorbrachte. Vom Jahre 1542 ab traten sie noch viel häufiger hervor; ja der geringste Anlaß, der sie an Gott erinnerte – eine religiöse Handlung, ein heiliges Lied, ein frommes Bild oder ein Wort der Erbauung – genügte, um ihren Geist in höhere Sphären zu entrücken. Dieser Zustand kam über sie ohne Rücksicht auf Ort und Zeit, er konnte ebenso gut im Garten, im Kreuzgang, im Arbeitszimmer, im Refektorium wie im Chor und in der Kirche eintreten. Ihr allzeit zu Gott erhobener Geist schwebte so nah an dem himmlischen Gestade, daß ein Hauch genügte, um ihn hinüberzutragen. Außer solchen unvorhergesehenen Augenblicken gab es auch bestimmte Zeiten und Gelegenheiten, die bei Caterina ganz unfehlbar den ekstatischen Zustand herbeiführten, zum Beispiel jeden Morgen nach Empfang der heiligen Kommunion, jeden Abend bei der Salve-Regina-Prozession, wie auch jede geistliche Lesung und jede Zeremonie, die der Verehrung des heiligen Kreuzes und der heiligen Reliquien galt, dieselbe Wirkung auf sie ausübte.«¹

Derartige Vorkommnisse führten häufig dazu, daß die Gemeinschaft, innerhalb deren ein Visionär lebte, ihrerseits Vorsorge traf, um den Ablauf der plötzlich eintretenden Ekstasen in einer Form zu ermöglichen, die keine Störung des Gottesdienstes oder der sonstigen Formen des Gemeinschaftslebens mit sich brachte. So wird etwa im Falle der Caterina der Visionärin im Kloster selbst

ein Sonderstatus eingeräumt: »Da aber die Kommunität dadurch in ihren Übungen oftmals gestört wurde, mußte Caterina von einigen derselben dispensiert werden. Sie konnte auch nicht an den Mahlzeiten im Refektorium teilnehmen, denn sobald die Tischlesung begann, wurde ihre Seele von der Süßigkeit des göttlichen Wortes so hingerissen, daß sie Speise und Trank vergaß und nach der Stätte eilte, wo das Brot der Engel weilte, um dort ihren nach Gott hungernden und durstenden Geist mit Licht und Wahrheit zu sättigen. Sie nahm daher zu jener Zeit – es war um das Jahr 1542 – ihre Mahlzeiten in Gesellschaft zweier Schwestern ein, die dafür sorgen mußten, daß sie den Bedürfnissen ihres Körpers Genüge leistete.«²

Trotzdem bleibt dieses plötzliche, durch den Verstand nicht kontrollierbare Auftreten der Ekstasen für die Seher äußerst peinlich. Viele von ihnen finden wir bemüht, ihre visionären Zustände möglichst zu vermeiden oder zu unterdrücken. Von Filippo Neri wird berichtet, daß er »aus Demut jedes Mittel und jeden Kunstgriff benutzte, seine Ekstasen zu vermeiden, indem er sich in dieser Absicht selbst Gewalt antat.«³ Auch von Caterina Ricci heißt es: »Oft brachten die hohen Gnadenbeweise, womit der Himmel sie beschenkte, Caterina in peinliche Verlegenheit wegen des Aufsehens, das dieselben bei ihrer Umgebung erregten. Sie litt darunter in ähnlicher Weise, wie andere unter Kränkungen leiden, die man ihrer Ehre zufügt. In ihren Ekstasen brach sie nicht selten in rührende Klagen darüber aus. »O mein Gott«, sagte sie dann wohl, »ich bitte dich, verbirg die Gaben, die ich von deiner Freigebigkeit empfangen. Bedecke sie mit einem dichten Schleier, oder aber laß mich in den Boden sinken, damit keines Menschen Blick sie gewahr werde...«⁴

Dem entspricht, daß sich die Visionäre bemühen, ihre Ekstasen, wenn sie schon unvermeidlich sind, wenigstens allein und ohne Zeugen in ihrer Zelle durchzumachen, oder sich in der Kirche selbst an einen verborgenen Ort zurückzuziehen, sobald sie eine neue Entrückung sich nahen fühlen, um in diesem Zustand allein und unbeobachtet zu sein, wie dies zum Beispiel von Dorothea von Montow berichtet wird. (s. S. 59)

Es findet sich aber auch ein anderes Phänomen, daß sich nämlich ein Rhythmus der Ekstasen einspielt, der sich nach der äußeren, durch die geistlichen Aufgaben des Visionärs selbst gebotene Lebensordnung richtet, so daß also keine Störung der äußeren Pflichten durch die Ekstasen mehr eintritt und geistlicher Beruf und visionäre Berufung sich immer mehr aufeinander abstimmen. Gerade dies wird von Caterina Ricci berichtet: »Ihre Oberin hatte sie im Jahre 1542 von einigen gemeinschaftlichen Übungen dispensiert wegen der Ungelegenheiten, die ihre plötzlich eintretenden Ekstasen verursachten. Dies änderte sich indessen, als sie im Jahre 1547 Subpriorin wurde. Jetzt war sie von Amts wegen verpflichtet, auf Ordnung zu sehen und der Kommunität ein Beispiel zu geben. Darum suchte ihr göttlicher Bräutigam sie nicht mehr zu solchen Stunden heim, wo sie der

Kommunität gegenüber ihre Pflichten zu erfüllen hatte. Sie konnte wieder den Mahlzeiten im Refektorium beiwohnen, ohne daß sich zu dieser Zeit Ekstasen bei ihr einstellten. Anstatt dessen erbaute sie ihre Mitschwester durch die Eingezogenheit und ihre beispiellose Mäßigkeit. Des Abends nahm sie an der Salve-Regina-Prozession teil, ohne der Erde entrückt zu werden; dafür aber zog sie die Seelen ihrer Mitschwester durch die Inbrunst ihres Gebetes zum Himmel empor. Auch bei Empfang der heiligen Kommunion nahm Jesus sie nicht mehr so völlig in Anspruch für sich, daß er ihr nicht Überlegung genug gelassen hätte, um auf ihren Platz im Chor zurückzukehren. Kam es doch vor, daß sie von der Ekstase überrascht wurde, so führte er sie doch immer still zurück in Rücksicht auf die gute Ordnung, deren Beachtung sie ihrem Amte schuldig war.«⁵ Die auffällige Form der Ekstase tritt also nach Antritt ihres Subpriorats zurück, die Ekstase nimmt eine äußerlich weniger auffällige Form an, ja, es kommt sogar zu einer völligen Reduktion der äußeren physischen Merkmale der Ekstase. Von dem Zeitpunkt an, in dem die Seherin selbst für Disziplin und Ordnung im Kloster verantwortlich ist, fügt sich auch das Charisma in die Ordnung!

»Im zweiten Jahre ihres Priorats, im Jahre 1554, verschwanden die äußeren Anzeichen ihrer ekstatischen Zustände, obwohl die innere Ursache derselben, nämlich die zarte und innige Vereinigung ihres Herzens mit ihrem göttlichen Liebhaber, unverändert bestehen blieb. Die Verehrung des bitteren Leides blieb ihr Leben lang die ihrem Herze teuerste und vertrauteste Andachtsübung und bildete besonders an den Donnerstagen und Freitagen den Lieblingsgegenstand ihrer Betrachtungen. Aber die äußere Darstellung der einzelnen Szenen der Passion, die in ihren Ekstasen sichtbar geworden und dazu bestimmt gewesen war, den Glauben der Umstehenden zu beleben und zu stärken, zeigte sich fortan nicht mehr. Caterina sollte für die Gläubigen keine Sehenswürdigkeit mehr sein...«⁶

Das visionäre Charisma weist also eine gewisse Anpassungsfähigkeit auf, ein Phänomen, das sich bereits bei der Darstellung der Bestätigungs- und Lehrvision bemerkbar machte und das zeigt, daß auch die visionäre Begabung gewisse Modifikationen und Kontrollen durch den Willen und das Bewußtsein des Visionärs zuläßt. (s. o. S. 156)

In Erkenntnis des hilflosen Zustandes, in den die Ekstase den Visionär in der Regel versetzt, haben die Visionäre stets versucht, Schutzmaßnahmen zu treffen, um Störungen während ihres visionären Zustandes auszuschließen oder zu verringern. Dazu gehört vor allem die Flucht in die Einsamkeit der vermauerten Zelle oder der Höhle in der Wüste oder der Zelle im Kloster. Die Regel des Karthäuserordens bemüht sich, diese Einsamkeit der Zelle mit den strengsten Mitteln zu schützen, indem selbst der gelegentliche gegenseitige Besuch der Brüder untereinander und der Gebrauch der Sprache zu anderen Zwecken als zur liturgischen Lobpreisung Gottes verboten wurde.

In der mystischen Symbolik hat diese Abschirmung der ekstatischen Erfahrung gegen alle Störungen durch die Außenwelt ihren anschaulichsten Ausdruck in der typologischen Deutung des Wortes aus dem Hohen Lied 3, 7 gefunden: »Um das Bette Salomos her stehen sechzig-Starke aus den Starken Israels und halten alle Schwerter und sind geschickt zu streiten. Ein jeglicher hat sein Schwert an seiner Hüfte um des Schreckens willen in der Nacht.« In der mystischen Emblematik ist dieses Bild in der Form dargestellt, daß die sechzig Starken in stählerner Rüstung und gewappnet im Kreise um das Zelt Salomos herumstehen, in dem die mystische Hochzeit gefeiert wird; das Gesicht der Gewappneten ist nach außen gewandt, ihre Hand an den Griff des Schwertes gelegt. So sichert sich die Seele durch eine totale, gegen die äußere Sinnenwelt gerichtete Abwehrhaltung gegen jedes Eindringen von Bildern aller möglichen Art von außen her ab, um in ihrem Innersten, in dem »Bürglein« oder »Zelt« der Seele, die ungestörte Vereinigung mit dem Herrn zu erfahren. Die »Abgeschiedenheit« ist nicht eine passive Haltung gegenüber der Welt, sondern eine aktive Abwehrhaltung, eine bewußte und methodische Abschirmung gegen alle Störungen von außen, die die Seele an ihren Begegnungen mit Gott hindern könnten.

Dazu gehört auch die Haltung des In-sich-Zusammensinkens, die von vielen Visionären berichtet wird, das Schließen der Augen, die bewußte Reduktion der Sensibilität für äußere Eindrücke und auch das häufig erwähnte Verhüllen des Hauptes oder des Gesichtes zur Abwehr von irritierenden Sinneseindrücken, vor allem von Lichteindrücken, weiter das Abdunkeln der Fenster, das Aufsuchen dunkler Räume oder Verstecke und die Bevorzugung der Nacht. So heißt es von Dorothea von Montow: »Darum war ihr oft sehr leid, wenn der Tag anbrach, denn sie fürchtete, daß sie behindert würde an dem lieblichen Gekose mit Gott. Deshalb deckte sie oft ihr Antlitz zu, bisweilen verbarg sie sich in einem Winkel daheim oder in der Kirche.«⁷

Allerdings können es die Visionäre auch bei dem besten Vorsatz nicht vermeiden, daß sie in der Einsamkeit ihrer Ekstase gestört werden, vor allem wenn es sich um Persönlichkeiten handelt, deren seelsorgerliche Tätigkeit einen großen Teil ihrer Zeit in Anspruch nimmt und zu ständigen Störungen der Einsamkeit ihrer Zelle führt. Von Filippo Neri liegen verschiedene Berichte von Besuchern vor, die ihn im Zustand der Ekstase in seiner Zelle überraschten. »Fabricio de Massimi kam eines Morgens zu Filippo, um bei ihm zu beichten; nachdem er angeklopft hatte, trat er, denn die Türe war schon halb offen, leise ein und fand diesen gerade im Gebet begriffen, mit erhobenen Händen und gegen Himmel gerichteten Augen fast wie erhoben über die Erde. Nachdem er einige Zeit zugewartet, trat er näher und begrüßte ihn. Obwohl dieser mit dem Angesichte dem Fabricio zugewendet war, sah und hörte er nicht. Fabricio tritt also näher, beobachtet ihn genauer und ergötzt sich an diesem wunderbaren Schauspiel. Nach Langem endlich kommt Filippo wieder zu sich, und als er Fabricio er-

blickte, fragte er ihn sogleich, wie er denn hereingekommen sei. Als dieser erwiderte, die Türe sei nur halb geschlossen gewesen, sagte der Heilige nichts weiter, sondern hörte seine Beichte und entließ ihn dann.«⁸

Diese Szene hat eine große Ähnlichkeit mit der Szene, die Graf Tuxén von seiner Begegnung mit Swedenborg erzählt. Das Schiff, das Swedenborg nach Amsterdam bringen sollte, lag wegen widriger Winde im Kattegatt vier Tage wenige Meilen vor Helsingör vor Anker. Swedenborgs dortiger Freund, General Tuxén, ließ sich in einem Boot zu dem ankernden Schiff hinausrudern, um Swedenborg zu besuchen. Er fand ihn, als er die Tür der Kajüte öffnete, in seinem Schlafrock sitzend, die Ellbogen auf dem Tisch, das Gesicht in die Hände gestützt, die Augen offen und nach oben gekehrt. Tuxén, der mit den Worten herzlichster Begrüßung auf ihn zuging, bemerkte zu spät an dem starren, entzückten Verhalten seines Freundes, daß er ihn in einem Zustand der Entraffung überrascht hatte. Swedenborg kam infolge der plötzlichen Störung zu sich, stand mit allen Zeichen der Verwirrung auf, machte einige schwankende und unsichere Schritte und erholte sich nur langsam. Schließlich aber war er wieder gänzlich bei sich, hieß den Gast willkommen und fuhr, nachdem er sich »so behend und munter wie ein Jüngling von einundzwanzig Jahren angekleidet hatte«, mit Tuxén an Land.

Macht hier das unerwartete Kommen eines Freundes die Störung entschuldbar, so haben viele Visionäre auch Störungen erlebt, die die Neugier und Sensationslust der Störenden zur Ursache hatte. Oft war es nicht leicht, auf solche Störungen in einer angemessenen Weise zu reagieren. Von Filippo Neri wird berichtet: »Filippo befand sich einmal in der Kapelle von Mariä Heimsuchung, an deren schön gemalten Bildern er große Freude hatte, und geriet, während er auf einem Stuhle saß und betete, plötzlich in Verzückung. Dies bemerkten einige Frauenspersonen, die seine geistlichen Töchter waren und sich gerade in der Nähe befanden; sie eilten sogleich herbei, und nachdem sie ihn einige Zeit betrachtet hatten, redeten sie ihn an und rüttelten ihn, bis er wieder zu sich kam. Filippo richtete sich sogleich auf, und weil er es sehr ungerne sah, wenn er in einem solchen Zustand überrascht wurde, rief er, um die Sache etwas zu verdecken, gleichsam aufgebracht den P. Pallonio zu sich und befahl, er solle jene lästigen Frauenspersonen wegschaffen, die ihm keine Ruhe ließen.«¹⁰

Von vielen Visionären wird berichtet, daß trotz aller Vorsichtsmaßregeln die Ekstase so plötzlich eintrat, daß sie zu einer abrupten Unterbrechung der Handlung führte, mit der der Visionär in diesem Augenblick gerade beschäftigt war. Die vita der Dorothea von Montow hat eine Reihe solcher Situationen überliefert, die zu recht peinlichen Störungen des Tageswerkes dieser überlasteten Hausfrau führten. Aber auch von Filippo Neri werden solche Szenen überliefert. »Als Paulo Ricuperati eines Abends bei dem heiligen Manne beichtete, kam derselbe im Moment, als er die Hand aufhob, um ihm die Absolution zu erteilen,

in Verzückung und blieb längere Zeit unbeweglich; nachdem er wieder zu sich gekommen, vollendete er den Akt.«¹¹ Die zur Erteilung der Absolution durch das Kreuzeszeichen in die Luft erhobene Hand bleibt hier mitten in der Segensgeste stehen, bis die Ekstase vorüber ist und der Visionär den Akt der Absolution zu Ende führen kann.

In ähnlicher Weise wie bei dieser plötzlichen Sistierung einer angefangenen Handlung macht sich der unerwartete Eintritt der Ekstase in einem plötzlichen Verstummen des Visionärs bemerkbar. Die Ekstase überfällt ihn manchmal mitten im Satz. Dieses Verstummen ist bereits in der Himmelfahrt des Jesaja beschrieben, einer christlich überarbeiteten spätjüdischen Apokalypse, die mit erstaunlicher Sachkunde die Entraffung des Propheten Jesaja beschreibt: »Und während er durch den Heiligen Geist redete, indem alle zuhörten, schwieg er (plötzlich) still, und sein Bewußtsein wurde von ihm genommen, und er sah die Männer nicht mehr, die vor ihm standen; und seine Augen waren geöffnet, aber sein Mund war stumm, und das Bewußtsein seiner Körperlichkeit war von ihm genommen, aber sein Odem war (noch) in ihm, denn er sah ein Gesicht . . . Und das Gesicht, das er sah, war nicht von dieser Welt, sondern aus der Welt, die (allem) Fleisch verborgen ist.« (c. 6, 10 ff.) Diese geradezu klassische Beschreibung der Ekstase läßt vermuten, daß der Verfasser dieser Schrift nicht auf Grund einer Beobachtung an Fremden, sondern aus eigener Erfahrung spricht.

Auch von Antonius, dem Eremiten, berichtet sein Biograph, der Bischof Athanasius: »Oft, wenn er mit seinen Gästen da saß oder umherwandelte, verstummte er, wie im Daniel geschrieben steht (Dan. 4, 16). Nach einigen Stunden erst setzte er das Gespräch mit den Brüdern, die bei ihm waren, fort; seine Umgebung merkte dann, daß er ein Gesicht habe.«¹² Wenn hier Athanasius für dieses Phänomen des Verstummens im Augenblick der Ekstase auf das alttestamentliche Vorbild des Daniel verweist, so zeigt dies, daß der Bischof sich bereits veranlaßt fühlt, für solche außergewöhnlichen Phänomene wie Ekstasen eine biblische Legitimation namhaft zu machen. Der in Dan. 4, 16 beschriebene Vorgang ist allerdings ganz anderer Art. Dort erzählt der König Nebukadnezar dem Propheten seinen Traum von dem mächtigen Baum, der bis zum Himmel reicht und dann abgehauen wird, und Daniel »entsetzte sich eine Stunde lang und seine Gedanken betrübten ihn«. Daniel wird hier nicht in einer beliebigen Unterhaltung von seiner Vision übermannt, sondern er verstummt vor Entsetzen über die Unheilsbedeutung des ihm vom König erzählten Traumes, die ihn hemmt, sie dem König mitzuteilen: die bevorstehende Vernichtung seines Reiches, und seine Versetzung in einen Zustand des Wahnsinns und der Vertierung.

Das charakteristische Symptom, das mit der echten Ekstase gewöhnlich verknüpft ist, ist das Eintreten eines Dahinschwindens nicht nur des Tagesbewußtseins, sondern auch der körperlichen Kräfte, der Eintritt eines ohnmachtähnlichen, kataleptischen Zustandes. Während die geistigen Kräfte eine unvorstell-

bare Steigerung erfahren, werden alle körperlichen Funktionen wie vor allem Atmung und Herztätigkeit auf ein Minimum reduziert. Birgitta, die über eine ausgezeichnete Gabe der Selbstbeobachtung verfügte, hat in der für die Visionsberichte charakteristischen Form des Berichtes in der dritten Person über den Eintritt ihrer Ekstasen folgende Aussagen gemacht: »Eine Person wurde im Eintritt ihrer Ekstasen folgende Aussagen gemacht: »Eine Person wurde im Wachen und nicht im Schlafe, sondern im Gebete verharrend, im Geist entrafft. Da schienen alle Kräfte ihres Leibes gleichsam dahinzuschwinden, aber ihr Herz wurde entflammt und tanzte vor Liebeshitze, und ihre Seele wurde getröstet und durch eine göttliche Kraft wurde ihr Geist gestärkt und auch ihr ganzes Gewissen wurde von geistlicher Erkenntnis erfüllt.«¹³ An einer anderen Stelle schreibt sie von sich: »Im Reiche des Königs von Norwegen, der nach Norden hin der letzte von allen Königen ist . . . geschah es der Frau Birgitta, als sie sich eifriger im Gebet ergab, daß ihre Leibeskräfte gleichsam dahinschwanden, ihre Seele aber begann mit allen ihren Kräften aufs vollkommenste, stark zu werden, zu schauen, hören, reden und empfinden, was geistlich ist. Auf solche Weise also öfters entrafft, hörte sie, wie vieles ihr im Geist oder in geistlicher und intellektueller Schau auf geistliche Weise verkündet wurde.«¹⁴

Dieser Zustand scheint häufig mit einer völligen Gliederstarre verknüpft zu sein, (s. u. S. 267), ebenso mit einer ungewöhnlichen Temperatursenkung, denn wiederholt findet sich die Mitteilung, daß sich ein Visionär im Zustand der Entraffung kalt anfühlte. So fanden der Prior P. Angelo Diacetti und ein anderer Mönch den Filippo Neri in einem abgelegenen Teil der Kirche des Dominikanerklosters in Rom in Ekstase, seine Augen fest auf die Monstranz des Altars gerichtet, »während sein übriger Körper völlig bewegungslos war. Sie . . . riefen ihn mehrmals beim Namen, sie rührten ihn dann an und fanden ihn so kalt wie Eis.«¹⁵ Ähnlich heißt es von Maddalena de' Pazzi: »Ihr Körper war so fest an den Ort gefesselt, wo sie sich befand, daß sie, wenn die Nonnen auch nur einen Arm aufheben oder eine Hand bewegen wollten, so starr wie eine Bildsäule war und sie die Nonnen, die ihre Glieder aufheben wollten, durch ihre Schwere eher abwärts zu ziehen schien. Um mich hiervon selbst zu überzeugen und mir ein Urteil darüber bilden zu können, versuchten in meiner Gegenwart zwei Nonnen, jede auf einer Seite, sie während der Ekstase aufzuheben, allein sie konnten sie auch nicht im Geringsten von der Stelle bewegen. Brauchte man Gewalt, um einen Finger oder ein anderes ihrer Glieder zu bewegen, so fühlte sie, obwohl damals doch ganz ohne Bewußtsein, späterhin Schmerz an diesem Gliede.«¹⁶

Das Phänomen der zunehmenden Schwere des Leibes des Ekstatikers ist noch niemals untersucht worden. Man beachte, daß es sich bei der vorigen Aussage nicht um eine Aussage über das Gefühl des Ekstatikers handelt, sondern um die Aussage von Beobachtern, die die ungewöhnliche Schwere des Körpers des Ekstatikers feststellen und die nicht imstande sind, den Leib zu bewegen. Daneben findet sich aber auch das andere Phänomen, daß die beseligende Erfahrung der

enttrafften Seele oder des enttrafften Geistes auf den Leib des Ekstatikers zurückwirkt und daß sich die in der Vision erfahrene Freude in Form eines heiteren Lächelns und einer lieblichen Rötung auf dem Gesicht des ohnmächtigen Visionärs äußert. Häufig wird von ungewollten Zeugen der Ekstase das Lächeln auf dem Gesicht des Ekstatikers erwähnt, das als ein Widerschein der himmlischen Freude gedeutet wird, die der Enttraffte im Geist erlebt. Manchmal scheint die durch die visionäre Emotion provozierte stärkere Durchblutung je nach der Intensität der ekstatischen Erlebnisse auch in einer nachträglichen Steigerung des Pulsschlags sich bemerkbar zu machen. Von Dorothea von Montow wird berichtet: »Während einer Schau, in der sie hoch enttrafft den Gesang der Engel hört und viele heimliche Dinge sieht, da entzündete sie der Herr mit dem Feuer der Liebe, davon auch ihr Angesicht rosig und wohlgestalt wurde. Sie wurde mit großer inwendiger Arbeit gemüht, davon ihre Adern wie eine Saite gereckt und gestreckt wurden und einen starken Puls hatten.«¹⁷

Von Maddalena de' Pazzi heißt es ähnlich: »Bei der Verzückung änderte sich ihr Äußeres gänzlich; während sie sonst infolge ihrer ständigen Bußübungen blaß und mager aussah, wurde sie rot und weiß, ihr Gesicht voll und gesund und ihre Augen, die wie Sterne am Abend glänzten, waren gewöhnlich fest auf einen Gegenstand gerichtet, obwohl man eigentlich nicht sagen konnte, wohin sie blickten. In ihrem Gesicht zeigte sich eine solche Anmut und Schönheit, verbunden mit solcher Majestät und Würde, daß die Nonnen nicht müde werden konnten, sie zu betrachten.«¹⁸

Manchmal treten auch innerhalb der Ekstasen unerwartete Heilungen hervor, die sich bereits in der auffälligen Zustandsveränderung des Visionärs während der Ekstase ankündigen. So wird Maddalena de' Pazzi nach der Ablegung ihrer Ordensgelübde am 3. Mai 1584 von einer schweren Krankheit heimgesucht und von ihren Mitschwestern in das Krankenzimmer des Klosters gebracht. »Sie taten dies; da sie aber nach einer Stunde sie nicht mehr husten hörten, wunderten sie sich darüber und gingen leise ins Zimmer, um zu sehen, ob sie schlafe. Als sie sich dem Bette näherten und die Vorhänge wegzogen, fanden sie dieselbe, die Hände gefaltet, auf der linken Seite liegen; ihre Augen, welche geöffnet waren, glänzten und waren fest auf ein Kruzifix geheftet, das an jener Seite des Zimmers an der Wand hing. Sie war in Verzückung und regungslos; nicht die geringste Bewegung der Augen war an ihr bemerkbar und ihr Angesicht, das durch die Krankheit bleich und abgemagert war, war jetzt so blühend, frisch und lieblich, daß sie aussah wie ein Engel. Voll Verwunderung eilten die Krankenschwestern gleich zur Mutter Priorin und zur Novizenmeisterin und riefen dann auch die übrigen Nonnen zusammen, die nacheinander kamen und dieses ungewöhnliche Schauspiel betrachteten. Schwester Maria Maddalena merkte indes nichts davon, daß jemand bei ihr gewesen sei. Alle dankten Gott für die Gnade, die er ihrer Schwester erwies; nach ungefähr zwei Stunden war die

Verzückung vorüber.«¹⁹ Dasselbe Phänomen wird auch manchmal als ein Prozeß einer wunderbaren Verjüngung beschrieben, die auf dem Gesicht der Visionäre während der Ekstase sich abzeichnet. (s. S. 213).

Indes ist der kataleptische Zustand während der Ekstase keineswegs vorherrschend. Es gibt neben diesem Zustand der Starre auch verschiedene andere Zustände, in denen der Leib noch eine gewisse Elastizität hat, die es ermöglicht, die in der Ekstase gemachten geistlichen Erfahrungen durch Gesten und Bewegungen wenigstens anzudeuten. Es scheint auch innerhalb der einzelnen Ekstasen durchaus ein Übergang von dem einen in den anderen Zustand möglich zu sein, so daß also eine Ekstase sehr wohl mit einem Zustand kataleptischer Erstarrung und Erkaltung des Leibes einsetzen kann, später aber von einem Zustand abgelöst wird, in dem gewisse körperliche Funktionen und Bewegungen unter dem Einfluß des Überbewußtseins wieder statthaben.

So wird von vielen Visionären berichtet, daß sich ihre geistlichen Erlebnisse in der Ekstase in ihren leiblichen Gesten und Bewegungen während ihres Ablaufes abzeichneten, so daß die Umstehenden aus diesen Bewegungen den Inhalt ihrer ekstatischen Erlebnisse errahnen oder geradezu ablesen konnten. Dies scheint vor allem bei solchen Visionen eingetreten zu sein, die die Passion zum Gegenstand haben. Gerade die in der Vision erlebte Einförmigkeit in die Passion Christi hat besonders auffällige leibliche Rückwirkungen – die imitatio der Leidensgesten ist eine Art von Vorstufe des Hervortretens der Stigmata. So heißt es von Caterina Ricci: »Während sie in gewöhnlichen Ekstasen, des Gebrauchs ihrer Sinnen beraubt, in unbeweglicher Stellung verharrte und die Gewalt der inneren Bewegung sich nur durch die wechselnde Färbung ihres Antlitzes verriet, nahm ihr Körper in diesen besonderen Verzückungen die Haltungen und Gebärden des heiligsten Leibes Jesu in den verschiedenen Stadien seiner Schmerzen und Qualen an. Sie reichte ihre Hände dar, als sollten sie gefesselt werden, sie richtet sich hoch auf in dem Augenblick, da man vor ihrem geistigen Auge den Herrn an die Geißelsäule band; sie krümmte sich und stöhnte unter den Stößen und Schlägen, die sie ihm geben sah. Während der Dornenkrönung wandte sie den Kopf sanft bald nach dieser, bald nach jener Seite, je nachdem die Kriegsknechte das heiligste Haupt Jesu bald hierhin, bald dorthin stießen. Sollte die Kreuzigung vollzogen werden, so streckte sie erst den rechten, dann den linken Arm aus und legte die Füße fest übereinander, wie der göttliche Heiland tat, als man ihn ans Kreuz schlug.«²⁰

Zum Verständnis so extremer Phänomene wie der Stigmatisation sollte man sich die Tatsache vor Augen halten, daß diese Form eines Hervortretens der in der Vision geschauten Wundmale Christi am Leibe des Visionärs nur die letzte und äußerste Form einer Serie ist, die mit der unbewußten Nachahmung einzelner Gesten der Passions-Szenen beginnt und über eine Reihe von Zwischenstufen einer progressiven Identifikation mit dem leidenden und sterbenden Gekreuzigten

bis zu dem leiblichen Hervortreten der Wundmale als der maximalen Form der visionären Identifikation hinführt.

Auch in einer anderen Richtung kann eine Intensivierung der vom Zentrum der visionären Erfahrung auf den Leib sich erstreckenden Einwirkung stattfinden. Die Erfahrung der himmlischen Freude, des spontansten Ausdrucks der Erfahrung des Erlöstseins, und der Befreiung, kann gelegentlich dazu führen, daß der Strom der Freude auch den Leib des Visionärs ergreift und der Visionär seinen Zustand der Verzückerung in einem Hüpfen und Tanzen zum Ausdruck bringt. Nicht nur von Franciscus wird berichtet, daß er manchmal in einen ekstatischen Freudentanz ausbrach (s. auch S. 435 f., 438), sondern auch von Teresa wird überliefert, daß sie bisweilen ihrer himmlischen Freude in einem Kastagnetten-Tanz Ausdruck verlieh. Maddalena de' Pazzi hat in ihrer Verzückerung zuweilen sogar physische Leistungen vollbracht, die man heute als sportliche Höchstleistungen bezeichnen würde. »So lief sie zum Beispiel am Feste der Kreuzerhöhung (den 3. Mai 1592) auf den Chor und sprang ohne Leiter oder andere menschliche Hilfe auf das Gesimse, das ungefähr fünfzehn Ellen über den Boden der Kirche erhöht und nur ein Drittel Elle breit war; sie nahm von demselben mit größter Sicherheit das Bild des Gekreuzigten herab und löste es vom Kreuze ab; hierauf legte sie es in ihren Schoß, drückte es an ihre Brust, gab es den Nonnen zum Küssen, nahm hierauf ihren Schleier vom Kopfe und wischte es, gleich als wäre es mit Schweiß bedeckt, ab – lauter Handlungen, die an einem solchen Ort gewiß einen jeden andern schwindelig gemacht hätten. Wenn ihr Gott manchmal eine besondere Erleuchtung über sein göttliches Wesen mitteilte, war sie nicht im Stande, ihre unbeschreibliche Freude zurückzuhalten, und äußerte dieselbe in wahrhaft wunderbaren Bewegungen und Gebärden; sie hüpfte, sprang und tanzte mit so erstaunlicher Anmut und Beweglichkeit, daß sie ein himmlisches Wesen zu sein schien. Sie lief dann mehrmals im Zimmer herum, bald fiel sie auf ihre Knie nieder, um die allerheiligste Dreifaltigkeit anzubeten, bald stand sie wieder auf und schaute so unverwandt zum Himmel, daß es schien, als wolle sie sich, durch die Lieblichkeit der himmlischen und göttlichen Dinge entzückt, von der Erde zum Himmel emporschwingen. Zuweilen äußerte sie unter sanftem Lächeln einige wenige, aber inhaltsschwere Worte, zuweilen hielt sie mit großer Anmut ihr Ohr hin, als ob sie den himmlischen Harmonien und den Gesängen des Paradieses zuhörte – kurz, es ereigneten sich in ihrer Verzückerung so viele wunderbare Dinge mit ihr, daß es unmöglich ist, sie alle zu erzählen oder demjenigen verständlich zu machen, der dieselben nicht mit angesehen.«²¹

Aber nicht nur in den Bewegungen des Leibes drückt sich die visionäre Erfahrung des Sehers aus, sondern auch in den Lauten und Worten. Wenden wir uns zuerst den Lauten zu, die einen ursprünglicheren und ertümlicheren Symbolwert gegenüber dem gesprochenen Wort haben: hier äußert sich die Erfahrung der ekstatischen Freude in Lachen und Jubeln, die Erfahrung des Leides in Seufzen.

Derartige Äußerungen gaben den umstehenden Zeugen solcher Ekstasen Gelegenheit, den Inhalt der Visionen ihrerseits zu interpretieren. Ebenso haben die musikalischen Äußerungen der Visionäre in der Ekstase hier ihren Ort (s. S. 218 ff.).

Nur selten äußert sich der Inhalt der Visionen während des Zustandes der Ekstase selbst in verständlichen Worten. Diese Worte sind häufig mit emotionalen Äußerungen des Jubels oder des Seufzens verknüpft; sie steigen, fast möchte man sagen, nur zögernd aus der Sphäre der rein emotionalen Andeutung des Visionsinhaltes in die Sphäre einer begrifflichen Darlegung auf. Häufig haben auch diese Worte noch den ekstatischen Charakter des Schreis, kurzer, abgerissener Rufe. Allerdings ist dies mehr bei den Visionären der ersten Jahrhunderte der Fall, besonders bei den Märtyrern. Hier äußert sich die in der Vision gemachte Aussage häufig in Form ganz kurzer, mit Gewalt hervorgestoßener Formeln wie: »Haltet euch an den Bischof!« (Polykarp von Smyrna).

Diese Form der sprachlichen Äußerung der Vision in kurzen, abgerissenen Worten tritt in dem Maß zurück, in dem das liturgische Leben der Kirche sich entwickelt, in dem Kontemplation und Meditation durch das Mönchtum und auch durch die Theologie in geordnete Bahnen gelenkt werden und das allgemeine Frömmigkeitsleben sich mehr und mehr in einer durch liturgische, bildhafte und begriffliche Traditionen getragenen Form abspielt. Dies führt dazu, daß auch die sprachliche Wiedergabe visionärer Erfahrungen in der Vision selbst aus der Sphäre des ekstatischen Schreis in die Sphäre einer logisch durchaus geformten und verständlichen, häufig poetisch geformten hymnischen Rede hinüberwechselt und schließlich sogar die Form der visionären Predigt annimmt – bis hin zu den Schlafpredigten finnischer Mägde, die einen so großen Einfluß auf die Erweckungsbewegung in Finnland zu Beginn dieses Jahrhunderts gehabt haben.²²

Ein anschauliches Bild von diesem engen Zusammenhang emotionaler vorsprachlicher und sprachlicher Äußerungen vermittelt die Schilderung der verschiedenen Zustände, die bei Caterina Ricci während ihrer Ekstase hervortraten. »Durchlebte sie Szenen, worin sich keine äußeren Bewegungen kundgaben, so konnte man an ihren Worten erkennen, mit welchem Teile des religiösen Schauspiels ihre Seele beschäftigt war. So verhielt sie sich im Anfang dieser Verzückerung, wo sie im Geist das Scheiden Jesu von seiner heiligsten Mutter sah, in ruhiger Stellung, doch entschlüpfte ihrem Munde bisweilen ein zärtliches Wort des Abschieds. Nahte der Augenblick der größten Leiden, so konnte man deutlich wahrnehmen, wie ihre Natur davor schauderte und zurückbebt, auch schrie sie wohl laut auf und bat Gott, ihrer zu schonen. Bald aber gewann die Gnade wieder die Oberhand, und man vernahm, wie sie sich großmütig anbot, die Leiden Jesu ganz nach seinem göttlichen Wohlgefallen zu teilen. Ihr Anerbieten wurde angenommen, denn kurz darauf hörte man sie rufen: »O Jesu, hilf mir! Ich unterliege unter der Last deines Kreuzes. Wie hast du es nur ertragen können, so zart wie du bist!«²³

Die ekstatischen Äußerungen bewegen sich meist in der Sphäre des Gebetes oder des Hymnus. Häufig ist sich die Visionärin der Tatsache gar nicht bewußt, daß sie sich in der Ekstase in Worten äußert, die sie mit ihrem leiblichen Munde spricht und die ihrer Umgebung vernehmbar und verständlich sind. So ist Elisabeth von Schönau überrascht, daß ihre Mitschwester überhaupt etwas von ihrer Ekstase gemerkt haben, bis sie erfährt, daß sie sich selbst durch ihre in der Ekstase gesprochenen Worte verraten habe.²⁴ Während Elisabeth sich am Feste der Reinigung Mariae auf gewohnte Weise in ihrer Ekstase befindet und Gebete an die ihr erscheinende Jungfrau Maria richtet, hören die Schwestern, die sie umstehen, den ganzen Wortlaut ihres Gebetes. Elisabeth glaubte dies nicht, als sie es ihr nach ihrer Rückkehr aus der Ekstase erzählten; die Schwestern überzeugten sie aber, indem sie ihr alle Worte wiederholten, die sie während ihrer Vision gesprochen hatte.

In einigen Fällen scheinen sich die ekstatischen Reden auch in der Form abgespielt zu haben, daß die Visionärin in der Ekstase je nach der Verschiedenheit der in ihrer Vision erscheinenden himmlischen Sprecher selbst mit verschiedenen Stimmen sprach und die von ihr geschauten visionäre Szene in verschiedenen Rollen mit verteilten Stimmen nachspielte. »Bald sprach sie im Namen Jesu Christi, seiner gebenedeiten Mutter, oder des heiligen Dominikus, bald wie aus sich selbst. Dabei verstand sie es so gut, mit der Stimme und der Betonung je nach der Verschiedenheit dieser Personen zu wechseln, daß man meinte, die Betreffenden selbst reden zu hören.«²⁵ Dabei ist wiederum vorausgesetzt, daß die Zuhörer ihrerseits die Sprecher der verschiedenen Stimmen erkannten und deuteten.

Gelegentlich nehmen auch die während oder auch unmittelbar nach der Ekstase von dem Visionär unbewußt ausgestoßenen Worte den Charakter von Offenbarungen an, in denen sich der Heilige Geist der Sprachwerkzeuge der Visionärin bedient, um den Umstehenden bestimmte Weisungen mitzuteilen. Solche Offenbarungen werden also nicht der Visionärin allein als Geheimoffenbarungen mitgeteilt, über deren Weitergabe an andere und deren Veröffentlichung sie erst noch besondere Weisung erhält, vielmehr erfolgt die Mitteilung der Offenbarungsrede an andere durch den Mund der Visionärin noch im Zustand der Ekstase oder unmittelbar im Anschluß daran. So schreibt Elisabeth von Schönau: »Manchmal aber werden mir, wenn ich von der Ekstase zurückkehre, Worte anderer Art als gewöhnlich in den Mund gelegt, so daß ich beim Reden nicht meinem Urteil folge, sondern dem Urteil des Herrn, der durch meinen Mund Visionen offenbar macht, die ich aus Bescheidenheit vor den Schwestern zu verheimlichen pflegte.«²⁶ Diese Worte verraten den Inhalt der Vision gegen den Willen der Visionärin, sie werden ihr in den Mund gelegt, ohne daß sie mit ihrem Bewußtsein an ihrer Formulierung beteiligt ist.

Ein von ihr selbst angeführtes Beispiel veranschaulicht diesen Vorgang. Sie

beschreibt, wie ihr in ihren Visionen häufig eine himmlische Stadt erschien. »Und da dies mir häufig so erschien, geschah es an einem Samstag, als ich von einer Ekstase zu mir zurückkehrte, daß ich plötzlich folgendes Gebet ausstieß: »Heiliger Gebeterhörer, Herr Jesus Christus, zeige mir, deiner unwürdigen Magd, wer jene Stadt ist, die du mir gezeigt hast«. Und sofort wurden folgende Worte der Antwort in meinen Mund gelegt: »Das ist das himmlische Jerusalem, das erbaut wird wie eine Stadt, deren Spitze den Himmel berührt.«²⁷

Ähnliche Worte, die in ihrer Knappheit manchmal noch an die kurzen ekstatischen Rufe der altkirchlichen Visionäre erinnern und einen Übergang zu den immer länger werdenden visionären Predigten darstellen, werden auch sonst von ihr berichtet. So ruft sie im Anschluß an eine Vision, in der sie die Herrlichkeit der von einem dreifachen Kreuz umgebenen Mutter Gottes sieht: »O herrliches Licht, in dem beständig gegenwärtig sind alle Heiligen, mit weißen Gewändern bekleidet, und durch ihr Verdienst den verherrlichen, der auf dem Throne sitzt, lebend in die Ewigkeiten der Ewigkeiten.«²⁸ Andere Worte vernimmt sie zunächst innerlich während einer Ekstase im Anschluß an diese Vision: »O ruhmreiche Dreieinigkeit, die du sitzt auf dem Thron deiner Majestät und in die Abgründe hineinblickst und die Gedanken eines jeglichen Menschen prüfst.«²⁹ Dem fügt sie noch einen Lobpreis der Jungfrau Maria bei: »Danach erwachte ich und brach in folgende Worte aus: »Te Sanctum Dominum« etc.« – sie spricht also zunächst eine liturgische lateinische Hymne – »und ich fügte hinzu: »Der Herr eröffnet uns die Tür des Lebens, wenn wir streiten wollen gegen den harten Feind, den Teufel.« Andere Worte, die sie im Anschluß an dieselbe Vision ausstößt, lauten: »Herr, unser König, er selbst berief uns in sein wunderbares Licht, damit wir, wenn wir Buße tun, für unsere Taten den Kampfpriest empfangen, der auf der Rennbahn erworben wird. Verachtet nicht diese Worte, denn sie sind euren Seelen nütze. Merket sorgfältig darauf, wie der Schöpfer sein Geschöpf ermahnt.«³⁰ Danach fügt sie hinzu: »Ich will euch trösten, spricht der Herr, und werde euch statt der Traurigkeit geistliche Freude geben und werde in eure Herzen gleichermaßen Furcht und Liebe legen. Wenn ihr mich fürchtet und meine Gebote haltet, werdet ihr meine wahren Jünger sein. Ebenso mahne ich euch, daß ihr euch untereinander liebet; ihr müßt bedenken, wie Gott euch zuerst geliebt hat, als er seines eingeborenen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für euch dahin gab, damit die Drachme, die verloren war, wiedergefunden werde.« Diese Worte knüpfen an neutestamentliche Sätze an: »Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt.« (1. Joh. 4, 19) »Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschont, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben« (Röm. 8, 32) und das Gleichnis vom verlorenen Groschen. (Luk. 15, 8 ff.) Das Bild von dem Kaufpreis und der Rennbahn klingt an 1. Kor. 9, 24 ff. an. Aber diese Elemente der neutestamentlichen Überlieferung sind hier zu einem neuen ekstatischen Bußruf an die Gemeinde zusammengefaßt.

Noch eine andere Besonderheit macht sich in diesen visionären Rufen während der Ekstase bemerkbar: sie sind zum Teil mit besonders lauter Stimme hervorgeschrien. Dieses Schreien ist eine charakteristische Form der Äußerung des Heiligen Geistes. Nach Gal. 4, 6 hat Gott den Geist seines Sohnes in die Herzen seiner Kinder gesandt, »der schreit: Abba, lieber Vater!« In der Apokalypse des Johannes wird von der großen Schar, aus allen Heiden und Völkern und Sprachen, die vor dem Stuhl des Lammes stehen, angetan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen, gesagt: »Sie schrieten mit großer Stimme und sprachen: ›Heil sei dem, der auf dem Stuhl sitzt, unserm Gott und dem Lamm!« (Offb. 7, 10) Auch die Engel »schreien« (Offb. 18, 2). Im Matthäusevangelium wird in dem Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen das Kommen des Bräutigams, des Messias-Menschensohnes, durch »ein Geschrei zur Mitternacht« angekündigt: »Siehe, der Bräutigam kommt, gehet aus, ihm entgegen!«

Dieses Schreien wird gelegentlich von den Umstehenden so gedeutet, als hätte der Visionär die Vorstellung, er sei weit entfernt und müsse von seinem Ort hoch oben, an den ihn die Ekstase versetzt hat, besonders laut schreien, um sich den unten auf der Erde Zurückgebliebenen verständlich zu machen. So wird von Maria Maddalena de' Pazzi berichtet: »Es zeigte sich offenbar, daß sie in diesen Verzückungen weit von dieser Welt entfernt war; denn wenn Gott wünschte, sie solle jemandem etwas mitteilen, so rief sie mit lauter Stimme, gleich als wäre sie von der Person sehr weit entfernt, und sagte oft zu sich selbst: ›Sie ist zu weit von mir, sie kann mich nicht hören.‹ Und wenn man ihr auch deutlich antwortete, so hörte sie sehr oft doch nichts davon, wie ich dies einmal selbst erfahren habe. Als sie sich nämlich in der Verzückung befand, befahl ich ihr unter dem Gehorsam, sie solle wieder zurückkommen; sie gehorchte auch und kam, sprach mit mir und fragte mich; als ich ihr aber antwortete, hörte sie mich nicht, sondern sagte zu sich selbst: ›Wir sind zu weit entfernt, man versteht mich da unten nicht!‹ Hieraus konnte ich schließen, daß sie sich wieder in den Himmel erhoben hatte, während ich fern von ihr auf Erden verweilte. Zu andern Zeiten hörte sie mehr oder weniger, je nachdem sie mehr oder weniger ihr Bewußtsein verloren hatte; stets wußte sie indessen die Stimme der Oberin von der der übrigen Klosterfrauen zu unterscheiden und gehorchte ihrem Befehle.«³¹

Es ist begreiflich, daß die gewaltsame Unterbrechung einer solchen Ekstase, die den Visionär in den Zustand der Bewußtlosigkeit und der Katalepsie versetzte, als höchst schmerzhafter Eingriff empfunden wurde, und daß die Sorge des Visionärs darauf gerichtet war, solche Störungen nach Möglichkeit auszuschließen. Zugelassen und ohne Schaden ertragen werden nur solche Störungen, die mit der unmittelbaren Christenpflicht oder seelsorgerlichen Aufgaben des Visionärs zusammenhängen. Hier hat ja schon Meister Eckhart das gewaltige Wort gesprochen, der Visionär solle seine Verzückung fahren lassen, wenn ein Armer an seine Tür pocht und von ihm verlangt, ein Sूपlein zu kochen.

(s. S. 295). Die Erfüllung der Liebespflicht gegenüber dem Nächsten steht immer höher als die Verzückung der Ekstase und darf daher als legitimer Anlaß einer Störung der Ekstase gelten.

In der späteren Mystik ist dieser radikale Gesichtspunkt zum Teil wieder verharmlost worden: dort sind als erlaubte Störungen der Ekstase Handlungen erbaulicher Art genannt; ebenso erscheint die Teilnahme an der Kommunion als legitime Unterbrechung der Ekstase. Von Caterina Ricci heißt es: »In ihren ekstatischen Zuständen hatte sie von dem, was um sie her vorging, kein Bewußtsein. Kam es aber vor, daß einer der Anwesenden Gott durch ihre Vermittlung um eine besondere Gnade bat oder sich den Segen von ihrer Hand wünschte, so erhob sie den Arm und segnete den Betreffenden mit dem heiligen Kreuzeszeichen, während sie im übrigen unbeweglich verharrte, ja mit keiner Wimper zuckte. Dies war ganz wundersam und erregte bei den Umstehenden jene mit Schrecken gemischte Ehrfurcht, die das sichtbare Eingreifen Gottes in den Seelen hervorruft. Was man im stillen Heiligtum des Herzens vor sein Angesicht brachte, das vollzog er augenblicklich durch die Hand seiner Dienerin. Dieser ekstatische Zustand währte in der Regel volle achtundzwanzig Stunden, und es gab nur eins, das sie demselben für kurze Zeit entreißen konnte, das war die heilige Kommunion. Wenn es galt, Christus in Brotgestalt anzubeten, dann kehrte ihr Geist zur Wirklichkeit zurück, doch nahm sie die ekstatische Betrachtung, nachdem sie ihn empfangen, sogleich wieder auf.«³²

Die besonders auffällige Form des ekstatischen Zustandes äußert sich darin, daß die Ekstase nicht zu einer Katalepsie führt, sondern daß die Seherin ihre äußere Tätigkeit, wie sie ihr durch die Tagespflichten gerade auferlegt ist, auch nach ihrer Entraffung weiter ausübt, in einer Art mechanischer Geschäftigkeit gewisse einfache und gewohnte Arbeiten weiter verrichtet, während sie im Geist abwesend ist und sich im Zustand der Verzückung befindet. Während in dem bewußtlosen Zustand die unbewußten Lebensfunktionen des Atmens und des Herzschlages auf ein Minimum reduziert sind, ist hier die äußere Tätigkeit auf ein Minimalmaß des Gewohnten reduziert: die Visionärin kann auch in der Ekstase weiter stricken, sticken, weben, waschen, den Teig rühren, den Boden kehren, wobei sie aber kein Bewußtsein von ihren Handlungen hat, sondern sie in einer Art von Trance weiter ausübt. Es handelt sich dabei bezeichnenderweise immer um mechanische Tätigkeiten, die längere Zeit beanspruchen und eine rhythmische Wiederholung aufweisen.

Als besonders auffällig wird an den ekstatischen Zuständen der Maria Maddalena de' Pazzi hervorgehoben, daß sie ihre mechanischen Beschäftigungen während der Ekstase auch bei Dunkelheit weiter fortsetzte, obwohl man normalerweise dafür Licht benötigt hätte. »Während die Heilige mit den übrigen Nonnen im Arbeitszimmer verschiedene Handarbeiten verrichtete, geriet sie oft plötzlich in Verzückung und, obwohl sie, die Augen fest gegen Himmel gerichtet,

ganz in ihre Gedanken vertieft war, fuhr sie dennoch fort zu kochen, kunstvolle Arbeiten zu fertigen, Goldpapier zu schneiden, Heiligenbilder auf Papier zu malen und andere Sachen zu tun, wozu man notwendig seine Augen gebrauchen und worauf man seine Aufmerksamkeit verwenden muß. Die Nonnen, welche bei ihr standen, sahen, daß sie ihr Bewußtsein verloren hatte und daß sie dennoch fortfuhr zu arbeiten, obwohl sie ihre Augen anderswo hin gerichtet hatte. Um sich davon zu überzeugen, ob sie vielleicht das durch die Fenster einfallende Licht benütze oder sich sonst auf irgendeine Weise ihrer Augen bediene, verbanden sie ihr dieselben und schlossen die Fensterläden, so daß es im Zimmer ganz dunkel war. Nichtsdestoweniger fuhr sie fort, zu kochen, zu arbeiten und zwar ebenso geschickt und kunstvoll wie außer der Verzückerung. So war sie manchmal stundenlang beschäftigt, und es ist bekannt, daß sie in der Verzückerung drei sehr kostbare Rochette und mehrere mit heiligen Figuren verzierte Alben verfertigte; einige derselben machte sie im Dunkeln, bei verschlossenen Läden und mit verbundenen Augen, was jedermann für ein Wunder ansah.«³³

Manchmal führt die Ekstase allerdings auch zu einer Unterbrechung der physischen Tätigkeit und zu einer Sistierung der gerade begonnenen Bewegung im Augenblick des Eintritts der Ekstase, wie die zur Ohrfeige erhobene Hand des Kochs im Märchen von Dornröschen. Von den Visionen der Maria Maddalena de' Pazzi wird berichtet: »Sie ereigneten sich nicht bloß, wenn sie betete, kommunizierte, dem Gottesdienst beiwohnte oder eine andere geistliche Übung vornahm, sondern manchmal auch, wenn sie mit Handarbeit beschäftigt war, zum Beispiel Brot buk, das Haus kehrte, das Leinenzeug wusch, oder andere Arbeiten verrichtete. So geriet sie unter anderem einmal beim Waschen in Verzückerung und ließ dabei die Arme im Wasser stecken; da sie nun bei dergleichen Verzückerung stets unbeweglich blieb, fro das Wasser zu und man mußte kochendes Wasser anwenden, um es zu schmelzen, damit sie ihre Arme ohne Schaden wieder herausziehen konnte. Zuweilen geriet sie beim Essen in Ekstase, gerade während sie den Bissen zum Munde führen oder das Glas aufheben wollte, und so blieben die Hände in der Ekstase in der Luft; hieraus sieht man, daß keine äußere Beschäftigung die innere Vereinigung ihres Herzens mit Gott aufzuheben noch sie an der Betrachtung der göttlichen Geheimnisse zu hindern vermochte.«³⁴ »Ebenso ereignete es sich einmal, daß sie mit den übrigen mit Brotbacken beschäftigt war und das Zeichen zur Kommunion hörte. Die übrigen hörten dies nicht; die Heilige aber eilte auf der Stelle zu dem Orte hin, wo die heilige Kommunion ausgeteilt wurde, und so empfing sie mit bloßen Armen und einem Brotteig in der Hand die heilige Kommunion, denn da sie in Ekstase war, konnten die Nonnen ihr den Teig nicht aus den Händen nehmen.«³⁵

Bei der Beschreibung der einzelnen Zustände des Visionärs darf nicht übersehen werden, daß diese nicht isolierte Verhaltensweisen darstellen, sondern daß es bei ein und derselben visionären Persönlichkeit viele fließende Übergänge

vom einen zum anderen Zustand gab und daß diese Zustände ihrerseits bestimmten Stufen des religiösen Bewußtseins innerhalb der Ekstase selbst entsprechen, Stufen, in denen sich das ekstatische Erlebnis immer weniger von dem normalen Tagesbewußtsein und den gewöhnlichen Lebensfunktionen entfernt. Diese Tatsache stellt eine Bestätigung der Beobachtung Swedenborgs dar, der die einzelnen Typen der Vision nach dem Grad ihrer Entfernung oder Nähe zu dem wachen Tagesbewußtsein unterschied. Man hat bei den Visionären des Mittelalters dieses Phänomen wenig berücksichtigt. Erst eine Epoche, die selbst schon eine differenziertere mystische Psychologie entwickelt hatte, fing an, auf diese Unterscheidungen zu achten. So wird zum Beispiel von Maria Maddalena de' Pazzi berichtet: »Diese Liebesverzückerungen waren von jenen Ekstasen, die sie des Morgens hatte, sehr verschieden; denn bei den Ekstasen war sie ruhig, still und regungslos, daß sie nicht einmal ein Auge bewegte; auch sah und hörte sie nichts, da sie ohne allen Gebrauch der äußeren Sinne war und nur auf die inneren Wirkungen in ihrer Seele achtete. Dadurch aber, daß sie in der Ekstase sprach und antwortete, gab sie deutlich zu erkennen, daß ihre Seele nicht ganz darin vertieft war, denn sie sprach von Dingen, die auf die vorgestellten Gegenstände Bezug hatten, und brauchte auch ihre Einbildungskraft, da diese es ja ist, welche die Zunge reden läßt. Hatte dagegen die Kraft der göttlichen Liebe ihr Herz entzückt (und vom Herzen teilte sich dieselbe dem ganzen Körper mit), dann war sie stark genug, um sich vom Bette zu erheben, durch das Zimmer zu laufen und andere Dinge zu verrichten, die eine große Kraftanstrengung erforderten; sie bewegte sich, sprach, hörte, antwortete, aber bei allem dem hörte sie nicht auf, ihren Geliebten zu betrachten; hatte aber diese Liebesaufregung sich gelegt, so trat ihr früherer Zustand wieder ein. Sie war, wie bereits gesagt, achtzehn Jahre alt, als dies mit ihr vorging.«³⁶

Hier ist mit der Unterscheidung der verschiedenen Typen der Ekstase schon eine Bewertung verknüpft; die echtste Ekstase ist die tiefste, in der sich der Visionär im körperlichen Zustand völliger Katalepsie befindet; die weitere Stufe, in der die Visionärin in der Ekstase spricht, ist eine Stufe, in der schon die Imagination der Seele und auch der deutende Intellekt in die visionäre Erfahrung eingreifen. Dagegen ist die Stufe, in der die Visionärin ihre täglichen Verrichtungen weiter ausüben kann, als die höchste Stufe verstanden – sie ist von der göttlichen Liebe so durchdrungen, daß sie »stark genug ist«, ihren täglichen Verrichtungen nachzukommen. Diese Bewertung nimmt die revolutionäre Umkehrung der typologischen Deutung des Gleichnisses von Martha und Maria wieder auf, die Meister Eckhart vorgenommen hat und in der er der Maria den Vorrang vor der Martha zuweist, weil sie von der göttlichen Liebe so erfüllt ist, daß sie die Freiheit besitzt, wieder in das tägliche Leben hinabzusteigen und nicht mehr untätig zu Füßen des Herrn zu sitzen, gebannt auf sein Bild zu schauen und rein passiv sein Wort zu hören.^{36a}

Das Zusammentreffen einer Vielgestalt ekstatischer Erfahrungen, die zum Teil innerhalb derselben Vision ineinander übergehen oder einander abwechseln, tritt besonders anschaulich bei Christina von Stommeln in Erscheinung, von der ausführliche Beschreibungen ihres Zustandes während ihrer ekstatischen Visionen vorliegen. Ihr Seelenfreund Petrus von Dacien hebt zunächst den kataleptischen Anfangszustand ihrer Entraffung hervor: »Da fiel die Jungfrau plötzlich in eine solche Verzückung, daß sie in allen ihren Sinnen unbeweglich und am ganzen Körper erstarrt war und kein Lebenszeichen mehr von sich gab; und, was uns noch mehr in Erstaunen setzte, man konnte gar kein Atemholen mehr an ihr bemerken.«

Petrus fügt zu dieser Beobachtung sofort eine theologische Deutung hinzu: »Ich gestehe, daß ich bei diesem Anblicke vor Freude weinte und vor Bewunderung außer mir war und für eine so große Gabe des göttlichen Einflusses dem Geber Dank sagte. Denn, was hier vor sich ging, konnte ich keiner natürlichen Ursache, noch menschlicher Einwirkung zuschreiben; ich erkannte darin vielmehr die Nähe Gottes... Einen solchen Zustand hatte ich noch nie an einem Sterblichen gesehen, und ich glaubte, hier geschehe, was ich beim Apostel (2. Kor. 5, 13) gelesen hatte: »Sive mente excedimus; denn keinem andern Zustand schien mir das, was ich gesehen, ähnlicher zu sein. Und ich begann nun um so genauer alle Stücke zu beobachten, auf alle Worte zu horchen und auf alle Bewegungen und Gebärden zu merken und sie meinem Gedächtnis einzuprägen, weil ich alles dem Vorzuge einer besonderen Gnade zuschrieb.«

Dann fährt Petrus mit der Beschreibung des allmählichen Wechsels ihres Zustandes fort: »Als sie nun in diesem Zustande, ein wenig vorwärts geneigt, Gesicht und Hände mit dem Schleier verhüllt, ungefähr drei bis vier Stunden auf einer Bank gesessen hatte, seufzte sie mit einem Schluchzen auf, so daß sie am ganzen Leibe ein wenig bewegt wurde. Dann begann sie leise aufzuatmen, jedoch langsamer und leichter, als die Menschen sonst zu atmen pflegen. Die Bewegung beim Atmen war so gering, daß man sie ohne besondere Aufmerksamkeit nicht wahrnehmen konnte; denn es geschah nicht in gewöhnlicher Weise. Es war nämlich, wie gesagt, die Bewegung beim Atmen geringer, und die Zwischenzeit zwischen Ein- und Ausatmen länger als gewöhnlich. Als sie nun auch in diesem Zustande ungefähr die Zeit von zwei Messen hindurch gesessen hatte, da fing sie an tiefer zu atmen und überhaupt so, wie der Mensch gewöhnlich zu atmen pflegt. Damit begann sie auch zu reden, jedoch so leise, daß man es auch bei großer Anstrengung kaum vernehmen konnte, und auch nicht in vollständigen Sätzen, sondern in einzelnen süßen Liebesworten, wie etwa: »Geliebtester! Süßester! Trautester! Herzinnigster! Bräutigam! und dabei jubelte sie mit einem solchen und so ungewöhnlichen Hüpfen, daß sie am ganzen Körper erschüttert wurde und länger, als es sonst beim Lachen geschieht, ungefähr die Zeit eines Miserere hindurch in einem Atemzuge darin verharrete, und dann

wieder ebenso lange unbeweglich blieb. Es dauerte aber dieses sich wiederholende Lachen oder Hüpfen oder Jubeln oder Jauchzen – ich weiß nicht, wie ich es nennen soll, denn ich habe so etwas früher nie gesehen – ungefähr die Zeit zweier Messen hindurch. Die Dabeisitzenden wurden hierdurch alle zum Weinen bewegt, weil sich darin eine so große Inbrunst und feurige Liebe erkennen ließ.«

»Da nun diese Weise nachließ, begann sie in ihrer Rede mehrere Worte zu verbinden und mehr vollständige Sätze zu bilden, in denen sie Danksagung und Lobpreisung ausdrückte. Denn sie tat einige Erwähnung von dem Zustande, in welchem sie gewesen war, und von den Wohltaten, die sie empfangen hatte, obgleich sie sich in Einzelheiten nicht einließ. Diese Art und Weise dauerte etwa eine Messe lang. Darnach begann sie in größter Bitterkeit des Herzens und unter einem großen Tränenstrom die vielen Armseligkeiten ihrer irdischen Verbannung so sehr zu beklagen, daß ich ein derartiges Weinen früher nie gesehen habe. Ich hatte zwar auch bis dahin geglaubt, daß die Füße des Herrn, wie das Evangelium erzählt (Luk. 7, 44), durch die Tränen eines Weibes benetzt wurden; seitdem aber habe ich mir, durch ein solches Beispiel belehrt, diese Worte tiefer eingepägt, und ich meine, diese Jungfrau hätte mit ihren Tränen nicht nur die Füße, sondern auch die Hände und das Haupt des Herrn benetzt, wenn sie da gewesen wäre.«³⁷

Hier ist der Ablauf der Ekstase von einem Seelenführer beschrieben, der einerseits selbst in der Erlebnissphäre einer mystischen Frömmigkeitserfahrung lebte, andererseits als Theologe ein geschulter Kenner der mystischen Psychologie war und den Blick besaß, den gesamten Ablauf einer Ekstase von ihrem Beginn, der mit einer völligen Ausschaltung des Tagesbewußtseins, einer totalen Empfindungslosigkeit und einer Starre einsetzte, über die darauffolgenden Zwischenphasen einer progressiven Mitbeteiligung des Bewußtseins der Visionärin an ihrer visionären Erfahrung bis zu ihrer Rückkehr aus der Ekstase in ihr Tagesbewußtsein genau zu beschreiben.

Da diese Visionen in engstem Zusammenhang mit dem Empfang der Eucharistie bei der sonntäglichen Messe standen, bildete sich bei Christina eine Art von Zeremoniell der visionären Zustände heraus: sie empfing die Kommunion als letzte, um nicht etwa durch das Auftreten ekstatischer Zustände andere Kommunikanten zu verwirren, und setzte sich dann in einen Winkel hinter den Altar, wo man sie nach einer stillen Übereinkunft sitzen ließ, solange ihr Zustand der Entrückung andauerte.

Petrus von Dacien erzählt darüber folgendes: »Am heiligen Pfingstfeste (1268) während der heiligen Messe empfing Christina die heilige Kommunion, nachdem alle andern kommuniziert hatten, und zwar mit größter Andacht und Ehrerbietigkeit, jedoch ohne daß sie einen Seufzer oder ein Schluchzen noch sonst irgendeine auffallende Bewegung erkennen ließ. Nach empfangener Kommu-

nion ging sie in den nach Osten liegenden Teil der Kirche hinter dem Hochaltar und blieb daselbst bis lange nach der Komplet. Während dieser ganzen Zeit war ihre Stellung unbewegt wie ein Standbild, halb sitzend, halb liegend, so wie die kölnischen Bèguinen zu beten pflegen. Sie hatte das Gesicht mit dem Schleier und die Hände mit dem Mantel bedeckt und war so gänzlich gefühllos, daß sie mit keinem ihrer fünf Sinne etwas wahrnahm, und dazu war sie am ganzen Körper steif und hart, so wie es früher . . . dargelegt wurde, jedoch mit dem Unterschiede, daß jetzt dieser Zustand viel länger dauerte, bis sie wieder zu sich kam, und daß sich während der ganzen Zeit ihrer Entrückung der lieblichste Wohlgeruch über den ganzen Chor verbreitete.«³⁸

Bei einem späteren Besuch brachte Petrus von Dacien einen jungen italienischen Dominikanermönch mit, welcher der im Zustand der Ekstase befindlichen Visionärin mit der Respektlosigkeit des Wissenschaftlers gegenübertrat. »So kamen wir im Hause der Christina an. Wir fanden sie im Bette liegen, das Gesicht mit dem Schleier bedeckt und so unbeweglich, daß wir nicht einmal ein Atemholen bemerken konnten. Der ganze Leib außer dem Gesicht war mit einer anständigen, doch ärmlichen Decke zugedeckt. Während dieser Wahrnehmungen standen wir auf dem Boden. Darauf trat Albrandino ans Bett hin und berührte ihre Schulter, um zu erfahren, ob sie, wie man ihm gesagt hatte, hart geworden sei. Da er bemerkte, daß sie nicht härter war, als der menschliche Körper gewöhnlich ist, wandte er sich unzufrieden zu mir – denn er war ein sehr feuriger Mann – und brach in die Worte aus: »Bruder Petrus, es ist Lüge, was man mir von diesem Mädchen erzählt hat, sie komme so tief in Verzückung, daß ihr Leib hart werde. Ich sagte ihm, er möge ein wenig warten, es sei noch zu frühe; denn es pflegte zwischen der Kommunion bis zur Verhärtung des Körpers zuweilen eine längere, zuweilen auch eine kürzere Zeit zu verstreichen. Das wußte er nicht, und darum ging er aufgebracht hinweg und beklagte sich, daß man ihm falsch berichtet habe. Das mißfiel mir sehr.«

»Als wir bei der Äbtissin zu Mittag gegessen hatten, bat mich der Bruder Albrandino wiedergum, daß ich mit ihm Christina besuchen möchte. Ich sagte ihm, ich wolle nicht. Auf sein anhaltendes Bitten aber ging ich doch mit ihm. Auch der Herr Pastor ging mit uns. Wir fanden sie noch in derselben Lage wie vormittags, und zwar das Gesicht zur Wand gekehrt. Bruder Albrandino stellte sich ans Haupt gegen das Bett und beobachtete alle Erscheinungen. Da er nun kein Zeichen des Lebens an ihr fand, auch kein Atemholen sehen oder hören konnte, legte er noch einmal seine Hand an ihre Schulter, und da fand er eine solche Verhärtung und Steifheit, als wenn sie tot wäre. Durch die Härte aber, die er gefühlt, kam es bei ihm selber zur Erweichung des Herzens. Doch schwieg er einstweilen still.«

»Als wir eine geraume Zeit stillschweigend so gegessen hatten, kam Christina etwas zu sich, zwar nicht so, daß sie mit ihren Sinnen etwas wahrnahm, sondern

bloß so, daß sie atmete und den Körper bewegte. Dann streckte sie auf einmal den linken Arm aus, so daß die Hand ein wenig geöffnet war. Das hatte Albrandino lange zu sehen gewünscht. Er blickte daher gleich nach der Hand und sah mitten darin jenes wunderschöne Bild des Kreuzes, mit Blumen geschmückt, und begann nun unter heftiger Rührung seines Herzens laut auszurufen: »Weh mir Ungläubigem! daß ich es jemals gewagt habe, wider eine solche Heiligkeit zu reden! . . . Wehe mir! wie konnte ich so wahnsinnig sein! Wahrlich, die ganze Welt vermag nicht, solch ein Kreuz zu bilden.«³⁹

Petrus von Dacien berichtete dann, wie er und alle Anwesenden »in Tränen zerflossen wegen der frommen Rührung dessen, der früher nicht geglaubt hatte und wegen der wunderbaren Dinge, die der Herr vor unseren Augen wirkte. Bruder Albrandino aber weinte in einem fort bis zur Vesperzeit; bald machte er sich selbst Vorwürfe, bald pries er Gottes Wundertaten und ging einher wie trunken im Geiste.«⁴⁰

Nicht immer gelang es Christina, in der während der Kommunion sie überkommenden Ekstase ihr stilles Plätzchen hinter dem Altar zu erreichen. Am Weihnachtsfest 1278 »ging sie nach dem Empfang des Fronleichnams so schnell mit ihrem Bräutigam zum Hochzeitsmahle, daß sie nicht bis zu der Stelle hinter dem Altar gelangen konnte, wo sie gewöhnlich nach der Kommunion liegt, sondern schon vorher von der Ekstase überrascht wurde und gleich neben dem Altare auf den Boden niederfiel und unbewegt liegen blieb. Sie wurde darin mit solchen wunderbaren Wonnefreuden erfüllt, daß sie bis auf den dritten Tag ganz außer sich war und nichts Äußeres empfand und weder Speise noch Trank zu sich nahm.«⁴¹

Gelegentlich scheinen sie auch ihre visionären Zustände während der Hausarbeit in ihrem Zimmer überrascht zu haben. Hierbei scheint auch sie, wie bereits von Maddalena de' Pazzi berichtet (s. S. 239), in ihrem visionären Zustand die mechanische Handarbeit, die sie gerade verrichtete, unbewußt fortgesetzt zu haben, während ihr Tagesbewußtsein und ihre sinnliche Wahrnehmung erlosch. Ihr Pfarrer, Magister Johannes, schreibt an Petrus von Dacien über das Verhalten Christinas in der Zeit vom 5. Juli bis nach Allerheiligen des Jahres 1280: »Während dieser Zeit war ihre begnadigte Seele oft in Verzückung und in die wunderbaren Geheimnisse ihres himmlischen Bräutigams vertieft, und zwar so, daß sie, als ich einmal in ihr Haus oder Zimmer trat, in wunderbarer Weise, obgleich sie den Spinnrocken in der Hand hielt und recht fleißig spann oder sonst eine Handarbeit verrichtete, meine Person dennoch nicht gewahr wurde, obgleich ich nahe bei ihr stand; und da ich sie mehrmals anredete, hörte sie durchaus nichts von dem, was ich sprach. Und dies dauerte so lange, bis sie, gleichsam durch ein stärkeres Licht betroffen und aufgerüttelt, zu sich selbst kam.«⁴²

Der Zustand der körperlichen Starre während der Ekstase wurde für Christina

einmal der Anlaß einer schweren gesundheitlichen Störung, als ihre Begleiter, die sie in diesem Zustand in ihre Klause bringen wollten, sie während des Transports fallen ließen. »Am Abende dieses Samstages (6. März 1283), als Christina nach Gewohnheit aus der Kirche in die Klause geführt werden mußte, und man mit ihr eben bis an die Türe der Klause gekommen war, da geschah es, daß sie wegen der Größe des Jubilierens und der freudvollen Bewegungen ihres Körpers den Führern zu schwer wurde und sie selbe nicht mehr halten konnten, und Christina fiel aus ihren Händen. Und da sie mit unterschlagenen und rückwärts gebogenen Füßen fiel, so verletzte sie sich sehr schmerzlich, weil die Sehnen und Adern durch die gebogenen Gliedmaßen gespannt waren. Der Schmerz aber nahm schnell zu und wurde so heftig, daß Christina weder die Füße, noch die Beine im geringsten bewegen konnte, und daß man sie nicht anrühren konnte, ohne daß sie vor Schmerz laut aufschrie.«⁴³

Christinas Entrückungen dauerten gewöhnlich den ganzen Tag. Sie saß dann mit untergeschlagenen Beinen hinter dem Altare. Gegen Abend, wenn sie anfang, aus der Verzückung wieder zu sich zu kommen, was sich durch Zuckungen ihres Körpers kund gab, brachte man sie aus der Kirche in ihre Klause. Als ihre Begleiter sie fallen ließen, war sie noch nicht ganz aus der Entrückung zurückgekehrt und befand sich noch in einem Zustand kaum gelockerter Starre. Sie fühlte deshalb nicht gleich ihren ganzen Schmerz. Dieser wurde erst allmählich fühlbar in dem Maße, als die Verzückung abnahm. Die Wunden und Verletzungen, die sie sich bei diesem Fall zuzog, waren also durchaus natürlich und hatten die gewöhnlichen natürlichen Folgen; daher auch ihr Aufschreien bei der Berührung ihrer Verletzungen, ein Zug, der bei den in ihren visionären Leiden zugezogenen Verletzungen völlig fehlt.

Die Euphorie, die mit einer bestimmten Form der visionären Erfahrung verknüpft ist, äußert sich bei ihr häufig in Form eines »Jauchzens« oder »Jubelns«, das in den verschiedenartigsten phonetischen Äußerungen des im Zustand der Entraffung befindlichen Mystikers sich bemerkbar machen kann. Oft wird dieser Zustand nur innerlich erfahren; in anderen Fällen wird er physisch nach außen hin durch Schüttelbewegungen sichtbar. Gelegentlich sind diese Bewegungen auch mit Lauten verknüpft, die alle Variationen vom Gestammel bis zum Lachen zeigen und oft auch musikalische Tonfolgen aufweisen. Petrus von Dacien hat diesen Zustand des Jubels bei Christina ausführlich beschrieben.

Dasselbe Phänomen, das Petrus bei seinem ersten Besuch bei Christina im Frühjahr 1268 feststellte, tritt ihm noch deutlicher bei seinem zweiten Besuch am Allerheiligenfest dieses Jahres entgegen. Er beschreibt, wie Christina nach der Messe sich im Zustand der Entraffung zwischen dem Altar und der östlichen Mauer der Kirche niederkauert und dort bis nach der Komplet bleibt. Petrus betet mit seinen Gefährten die None; dann gehen alle zum Mittagessen, und die Kirche wird, während Christina allein darin zurückblieb, zugeschlossen. Nach

dem Mittagessen gehen alle wieder in die Kirche. Da der Küster mit dem Kirchenschlüssel nicht aufzufinden war, blieben sie vor der verschlossenen Kirche stehen. »Und siehe, da vernahmen wir eine ganz süße Stimme, die zwar, wie ich meine, eine menschliche Stimme war, aber doch nicht nach menschlicher Weise gebildet wurde, sondern in Melodie und an Süßigkeit und Zartheit jede menschliche Singweise übertraf. Man konnte deutlich vernehmen, daß es nur eine Stimme war, und daß die Töne zu einer Melodie sich aneinander reihten, ohne daß artikulierte Worte damit verbunden waren. Dieses Singen war so zart und süß, als wenn sich ein honigfließender Ton mit der menschlichen Stimme verschmolzen hätte und süßklingende Saiten in der menschlichen Kehle ausgespannt wären. So oder ähnlich war, was wir hörten.«

Inzwischen taucht endlich der Kirchendiener mit dem Schlüssel auf. »Wir gingen dann in die Kirche hinein und fanden darin niemand außer Christina. Sie saß an der nämlichen Stelle, wo sie sich des Morgens niedergesetzt hatte; sie war ohne alle Empfindung, am ganzen Körper steif, und hatte das Gesicht mit dem Mantel bedeckt. Wir traten näher hinzu und lauschten, ob wir die vorige Stimme vernehmen könnten, und nach einer kurzen Weile vernahmen wir jenen Ton wieder, welcher sich anhörte, als käme er aus der Brust Christinas. Etwas Genaueres konnten wir nicht ermitteln. In diesem Zustande blieb sie bis zur Vesper.«⁴⁴

Neben den Propheten tritt in der Apostelgeschichte und in anderen literarischen Zeugnissen der ältesten Kirchengeschichte ein zweiter Typus von Visionären auf – der Märtyrer. Der Erzmärtyrer Stephanus, der von den Juden um seines mutigen Glaubenszeugnisses willen gesteinigt wird, sieht nach Schluß seiner Predigt voll des Heiligen Geistes auf den Himmel, schaut die Herrlichkeit Gottes, sieht Jesus zur Rechten Gottes stehen und legt von dieser seiner Vision Zeugnis ab mit den Worten: »Siehe, ich sehe den Himmel offen und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen« (Apg. 7, 55). Diese Worte erregen die Juden so sehr, daß sie auf ihn einstürmen, ihn zur Stadt hinausstoßen und dort steinigen. Man hat versucht, die Christusvision als einen Wesenszug des altkirchlichen Märtyrertums überhaupt zu verstehen, in der Stephanusvision also einen typischen Vorgang zu sehen: der Märtyrer schaut in der Todesstunde den Auferstandenen und wird so zum unmittelbaren Zeugen der Auferstehung, wie es die ersten Jünger Jesu waren. Indes zeigt die Stephanusgeschichte eine andere Situation: die Christusvision erfolgt gerade nicht während der Steinigung als Abschluß und Krönung des Martyriums, sondern im Anschluß an seine Predigt; erst die Mitteilung seiner Vision löst den Zorn der Juden aus und reißt sie zur Steinigung des Stephanus hin; die Vision selbst ist Ursache der Steinigung.

Die Predigt des Stephanus hat das Thema der Vision selbst zum Gegenstand. Ihr Inhalt ist die ausführliche Darlegung, wie sich Gott in immer neuen Erscheinungen seinem Volke zeigte und wie undankbar das Volk auf diese Bekun-

dungen Gottes reagierte. Die Predigt beginnt mit dem Hinweis auf die Erscheinung Gottes vor Abraham, sie hat ihre Mitte in dem Bericht der Erscheinung Gottes vor Mose auf dem Sinai und zielt nun hin auf die Verkündigung der Erscheinung Gottes in der Person Jesu Christi. Aber so weit kommt die Predigt gar nicht mehr wegen des Tumultes unter den Juden. Stephanus setzt gerade an, zu seinem Zeugnis von Christus überzuleiten, indem er den Juden darlegt: »Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Und sie haben getötet, die da zuvor verkündigten die Zukunft dieses Gerechten, dessen Verräter und Mörder ihr nun geworden seid.« (Apg. 7, 52) Seine Predigt ist also mit ihrem Thema noch gar nicht zu Ende, sie ist erst bei dem Punkt angekommen, an dem die Verkündigung von Jesus Christus einzusetzen hätte. Hier beginnt nun die Vision, in der Stephanus Zeugnis von Christus ablegt. Seine Predigt endet nicht mit einer lehrhaften Verkündigung, sondern mit dem Bericht einer dritten Vision, und zwar seiner eigenen, in der er selbst die Herrlichkeit Gottes schaut und Jesus zur Rechten Gottes stehen sieht. In diesem Schluß der Predigt legt er nicht von einer fremden Schau der Vergangenheit, sondern von seiner eigenen gegenwärtigen Schau Zeugnis ab. Stephanus hat also keine Vision, weil er gesteinigt wird, sondern er wird gesteinigt, weil er eine Vision hat; diese Vision, die er am Schluß seiner Predigt erzählt und als dritte Gottesvision zu den früher erzählten, in der heiligen Schrift überlieferten Gottesvisionen vor Abraham und vor Mose in Beziehung setzt, hat erst die Wut seiner Zuhörer erregt.

Trotzdem ist natürlich zu bedenken, daß die Verfolgung in all ihren Stadien und das Martyrium selbst ein psychologisches Milieu und eine geistige Spannung der Frömmigkeit schuf, die besonders günstige Voraussetzungen für das Auftreten ekstatischer und visionärer Erlebnisse bot. Es ist nicht verwunderlich, daß gerade die ältesten Märtyrerakten und -legenden dasselbe visionäre Milieu zeigen, das uns aus der Apostelgeschichte so vertraut ist.

Die Märtyrerin Perpetua schaut in einem Traumgesicht das Schicksal ihres jüngstverstorbenen Bruders. Sie sieht ihn zuerst am Ort der Qual. Nach innigem Gebet für ihn erblickt sie ihn dann in einem zweiten Traum an derselben Stelle, aber in ganz veränderter Gestalt, und sie erkennt, »daß er der Qual entnommen sei.«⁴⁵ Dabei gesteht sie, daß sie lange nicht an diesen in schwerer Krankheit verstorbenen Bruder gedacht habe und daß die Erinnerung an ihn wie eine plötzliche Offenbarung über sie gekommen sei. Die Vision selbst ist von einem Akt geistgewirkten Sprechens eingeleitet: »Und nach wenigen Tagen, als wir alle beteten, stieß ich plötzlich mitten im Gebet einen Ruf aus – den Namen »Dinokrates«. Und ich erstaunte sehr, weil ich mich niemals außer in diesem Augenblick seiner erinnert hatte.«⁴⁶ Plötzlich entringt sich ihr mitten in andersartigen Gedanken ein Wort, das sie sich aus ihrem Bewußtsein nicht erklären kann und in dem sie eine Offenbarung Gottes sieht, eben der Name ihres verstorbenen Bruders. »Sogleich erkannte ich, daß ich würdig sei, für ihn zu beten.«

Das Gebet bildet dann den Auftakt des visionären Erlebnisses, in dem sie den Verstorbenen sieht.

Eusebius berichtete von einem Confessor Natalis, der unter Bischof Victor in Rom lebte. Natalis war ein Opfer der Christenverfolgung unter Septimius Severus, hatte aber das Martyrium überlebt. Er genoß als Bekenner großes Ansehen in der Gemeinde, schloß sich aber der Häresie des Schusters Theodot an und ließ sich gegen ein Monatsgehalt von 170 Denaren zum Bischof der häretischen Gemeinde ernennen. Nachdem er sich dieser Gemeinde angeschlossen hatte, »wurde er wiederholt vom Herrn in Gesichtern gewarnt. Denn unser gütiger Gott und Herr Jesus Christus wollte nicht, daß ein Zeuge seiner eigenen Leiden außerhalb der Kirche lebe und zugrundegehe. Da Natalis, durch die Würde des Vorsitzes und durch die die meisten verderbende Gewinnsucht verblendet, jene Gesichte wenig beachtete, wurde er schließlich von heiligen Engeln die ganze Nacht hindurch geißelt und heftig gepeinigt, so daß er sich, als er am Morgen aufgestanden war, mit einem Sack bekleidet und mit Asche bestreut, eiligst unter Tränen dem Bischof Zephyrin zu Füßen warf... Nach vielen Bitten und unter Vorzeigung der Striemen, die ihm die Geißelung verursacht hatte, wurde er unter sorgfältiger Prüfung in die Gemeinschaft aufgenommen.«⁴⁷ Der Confessor erscheint als Visionär, den der Herr durch viele Gesichte von dem eingeschlagenen Irrweg abzulenken versucht. Hier spricht sich die Anschauung aus, daß der Bekenner, der die Leiden der Verfolgung in der Nachfolge seines Herrn erlitten hat, mit Christus auf eine besonders innige Weise verbunden ist, daß Christus mit ihm unmittelbar durch die Offenbarungsweise des Gesichtes verkehrt. Nachdem die bloßen Gesichte nichts nützen, kommt es sogar zu Erscheinungen, die mit Hyperästhesien verknüpft sind: die Spuren der in der nächtlichen Vision erlittenen Prügel zeichnen sich an seinem Leibe ab – ein Phänomen, das sich auch bei späteren Visionären wie etwa bei Furseus wiederfindet. (s. u. S. 269)

Für den Märtyrer gilt in besonderem Maße, daß der Herr ihm während seines Leidens gegenwärtig ist. Dieser Glaube stärkt die Märtyrer, die furchtbaren geistigen, seelischen und leiblichen Qualen ihres Martyriums auszuhalten; dieser Glaube schafft auch in besonderem Maße die innere Voraussetzung für ekstatische Erlebnisse während des Martyriums. Das Martyrium des Polycarp zeigt, daß man auch die wunderbare Anästhesie mancher Märtyrer während des Martyriums mit der in der Ekstase erlebten Gegenwart Christi in Zusammenhang brachte. Dort wird von den Märtyrern erzählt: »Sie wurden mit Geißeln zerfleischt, so daß der Körperbau bis auf die inneren Adern und Blutgefäße sichtbar wurde; trotzdem hielten sie stand, so daß auch die Umherstehenden mit Mitleid und Schmerz erfüllt wurden. Einige hatten sogar so viel Mannhaftigkeit, daß keiner von ihnen einen Schmerzensschrei ausstieß oder seufzte, indem sie uns allen dadurch zeigten, daß sie, die Märtyrer Christi, in jener Stunde der Qual

aus dem Fleische abwesend waren, oder vielmehr, daß der Herr anwesend war und mit ihnen sprach.«⁴⁸

Ganz ähnlich heißt es in dem Bericht der Märtyrer von Lyon vom Tode der Blandina: »Nach der Geißelung, nach den Tieren, nach der Pfanne steckte man sie zuletzt in ein Netz und warf sie einem Stiere vor. Als sie von dem Tier wiederholt emporgeschleudert worden war, wofür sie infolge ihrer unerschütterlichen Hoffnung auf das, was sie glaubte und infolge ihres Gesprächs mit Christus keine Empfindung mehr hatte, wurde auch sie getötet.«⁴⁹ Das Gespräch mit Christus, offenbar im Zustand der Ekstase, ist mit einer Anästhesie verknüpft, die sie die Stöße des Stieres nicht mehr empfinden läßt. In demselben Bericht des Eusebius heißt es von dem Arzt Alexander aus Phrygien, der gleichfalls in Lyon den Märtyrertod erlitt, daß er »weder stöhnte noch einen Laut von sich gab, sondern nur in seinem Herzen mit Gott gesprochen habe.« Auch hier schafft die ekstatische Verbindung mit dem Herrn die Unempfindlichkeit gegen die Schmerzen des Martyriums. »Das Gespräch mit Christus scheint auf einen ekstatischen, visionären Zustand, nicht auf bloße Bewußtlosigkeit hinzuweisen; jedenfalls ist es die Andeutung einer auf dem Antlitz jener Märtyrer sich spiegelnden Empfindung der Freude.«⁵⁰

Die deutlichste Schilderung dieses visionären Zustandes des Märtyrers bietet das Martyrium der Perpetua und Felicitas, das den Anspruch erheben darf, einen historischen Vorgang zu berichten. Felicitas und Perpetua werden nach dem Kampf in der Arena in das Gefängnis zurückgeführt. »Dort wurde Perpetua von einem Katechumenen namens Rusticus, der ihr nahe stand, erwartet, und wie aus dem Schlafe erwachend – denn so sehr war sie »im Geiste« gewesen und in der Ekstase – und sich umschauend, sagte sie zum Erstaunen aller: »Wann werden wir der Kuh vorgeworfen, wie sie sagen?« Und als sie hörte, daß sie dies schon hinter sich hatte, glaubte sie es nicht eher, als bis sie einige Zeichen der Verletzung an ihrem eigenen Körper sah. Da rief sie ihren Bruder herbei und ebenso den Katechumenen und ermahnte sie.«⁵¹ Mit aller Deutlichkeit wird hier ihr Zustand als ein »Sein im Geiste«, als Ekstase beschrieben. Dieser Zustand war keine gewöhnliche Bewußtlosigkeit. Perpetua hatte so wenig von ihrem Martyrium, von ihren Verletzungen durch die Tiere in der Arena gespürt und hatte nach ihrem Erwachen so wenig Erinnerung an das Erlebte bewahrt, daß sie immer noch darauf wartete, der Kuh vorgeworfen zu werden, während dieses Erlebnis doch bereits hinter ihr lag.

Trotzdem waren andere Gefühle und Sinne in ihr völlig wach gewesen, und sie hatte wie im Traum in der Arena so gehandelt, als wäre sie bei vollem Bewußtsein. Denn so wird von dem Martyrium vorher erzählt – und deshalb waren auch alle über ihre Frage so sehr erstaunt –: »Als sie in die Arena kamen, fiel zuerst Perpetua von einem Stoß der Kuh mit den Hörnern getroffen auf die Seite; sie setzte sich wieder auf und raffte die Tunica, die an der Seite zer-

rissen war, zusammen und bedeckte damit ihre Schenkel, mehr an ihre Schamhaftigkeit denkend als an den Schmerz dabei. Dann suchte sie sich eine Pfeilspitze und steckte ihr Haar, das sich aufgelöst hatte, zusammen; denn es ziemte sich für eine Märtyrerin nicht, sich mit gelöstem Haar sehen zu lassen, damit sie nicht zu ihrer eigenen Ehre zu trauern scheine. So erhob sie sich, und als sie sah, daß Felicitas ausgeglitten war, ging sie hin, faßte sie bei der Hand und hob sie auf. So standen sie beide da. Da war die Grausamkeit des Pöbels besiegt, und sie wurden in das Tor Sanivivaria zurückgeführt.«⁵² All dies muß Perpetua in dem traumhaften Zustand der Ekstase getan haben, wie die fehlende Erinnerung beweist. Während dieses Zustandes der Ekstase war das Schmerzgefühl erloschen, dagegen waren die tieferen Empfindungen noch wach: das Schamgefühl und die Liebe zu der am Boden liegenden Leidensgenossin.

Als Visionär erscheint auch der Bischof Polycarp von Smyrna, der durch ein Gesicht auf seinen Märtyrertod vorbereitet wird, den er am 22. Februar 155 erlitt. Er war von Smyrna auf ein in der Nähe der Stadt gelegenes Landgut geflohen, wo er Tag und Nacht im Gebete lag. Drei Tage vor seiner Gefangennahme »hatte er während des Betens bei Nacht ein Gesicht und sah, wie sein Kopfkissen plötzlich von Feuer ergriffen wurde und verbrannte. Als er wieder zu sich kam, legte er sofort den Anwesenden die Erscheinung aus, sagte ihnen geradezu die Zukunft voraus und erklärte seiner Umgebung offen, daß er um Christi willen den Feuertod sterben müsse.«⁵³ Hier ist ausdrücklich von einem prophetischen Gesicht die Rede, das er während einer Entraffung hatte und das er nach seiner Rückkehr aus der Ekstase seinen Hausgenossen auslegt. Mit dem Gesicht war offenbar keine Audition verknüpft; die Vision sprach für sich selber.

Dagegen wird von seinem Martyrium selbst eine wunderbare Audition berichtet: »Als Polycarp in die Rennbahn eintrat, erscholl vom Himmel eine Stimme: »Mut, Polycarp, sei ein Mann!« Infolge des großen Lärmes in der Rennbahn wurde aber die Stimme von der Menge nicht gehört. Niemand sah den, der die Worte sprach, aber viele von den Unsrigen vernahmen die Stimme.«⁵⁴ Wiederum ist hierbei die Vorstellung maßgebend, daß Christus unsichtbar seinen Märtyrern beisteht und sich ihnen auf wunderbare Weise bekundet. Zunächst soll ja Polycarp den Tieren vorgeworfen werden, aber der Asiarch Philippus, der zuständige Gerichtsherr, erklärte, es sei ihm nicht gestattet, ihn den Löwen vorzuwerfen, da die im Programm vorgesehenen Tierhetzen bereits beendet seien. »Da beschlossen sie einstimmig, zu rufen, Polycarp solle lebendig verbrannt werden. So mußte sich das Gesicht bezüglich des Kopfkissens bewahrheiten; er hatte nämlich, als er während des Gebetes dasselbe brennen sah, zu den Gläubigen, die bei ihm waren, die prophetischen Worte gesprochen: »Ich muß lebendig verbrannt werden.« Gesagt, getan: eilends holte die Menge aus den Werkstätten und Bädern Holz und Reisig zusammen.«⁵⁵

Bei der Verbrennung ereignet sich wieder ein Wunder, das die anwesenden

Christen als ein Zeichen der unsichtbaren Gegenwart des Herrn verstehen: »Als die Flamme mächtig emporloderte, schauten wir ein Wunder: denn uns wurde die Gnade gegeben, das Wunder zu sehen, und wir wurden bestimmt, anderen das Geschehene zu verkünden. Das Feuer, das sich gleich einem vom Winde geschwellten Segel wölbte, umgab rings den Leib des Märtyrers wie eine (schützende) Mauer. Sein Fleisch verbrannte nicht darin, sondern es war wie Gold und Silber in einem Schmelzofen. Auch empfanden wir einen Wohlgeruch wie von duftendem Weihrauch und anderen kostbaren Gewürzen. Als schließlich die Gottlosen merkten, daß sein Leib vom Feuer nicht verzehrt werden könne, befahlen sie dem Confector, er solle zu Polycarp hingehen und ihm das Schwert in die Brust stoßen.«⁵⁸

2. VISIONÄRES SENDUNGSBEWUSSTSEIN

Bei den Visionären finden sich im Verlauf der Kirchengeschichte immer neue Äußerungen eines visionären Sendungsbewußtseins, das sehr viel Ähnlichkeit mit dem prophetischen Sendungsbewußtsein hat, wie es sich bei den Empfängern der göttlichen Offenbarung des Alten und Neuen Testaments äußert. Dieser enge Zusammenhang zwischen dem Sendungsbewußtsein der biblischen Propheten und der christlichen Visionäre ist nicht nur in der äußerlichen Tatsache begründet, daß sich das Selbstbewußtsein der Visionäre literarisch an dem biblischen Modell formt, vielmehr besteht ein tiefer innerer Zusammenhang zwischen beiden auf Grund der Tatsache, daß die christlichen Visionäre in einer neuen, der jeweiligen Situation der christlichen Kirche entsprechenden Form spontan eine göttliche Berufung und Beauftragung erfahren, das heißt, daß sie den Durchbruch ihrer visionären Begabung als ein besonderes, ihnen von Gott verliehenes Gnadengeschenk verstehen und sich dadurch in ähnlicher Weise wie die alt- und neutestamentlichen Propheten genötigt sehen, mit dieser ihnen überraschend zuteilgewordenen heilsgeschichtlichen Berufung innerlich und äußerlich fertig zu werden.

Wie bei den Berufungs-Erzählungen der alttestamentlichen Propheten spielt sich die Berufung oft in der Form ab, daß der Berufene sich seiner göttlichen Aufgabe und Sendung gegenüber in sittlicher und geistiger Beziehung zu wenig ausgerüstet empfindet und nicht weiß, wie er den von seiner Umwelt zu erwartenden Einwänden gegen sein prophetisches Auftreten begegnen soll. So setzte Hildegard von Bingen ihrer Berufung zur Seherin einen heftigen Widerstand entgegen. (s. o. S. 26)

Ähnlich reagiert Elisabeth von Schönau. Sie erhält von ihrem Engel den Auftrag des Herrn, ihren Zeitgenossen die Botschaft zu verkündigen: »Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!« »Und ich sprach: »Herr, ich verstehe nicht zu reden und bin schwerfällig im Reden.« Und er sprach: »Tue deinen Mund auf und ich werde reden, wer dich hört, hört auch mich!«¹ Das Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit wird hier durch die Erweckung eines visionären Sendungsbewußtseins überwunden. »Wer dich hört, hört auch mich!« (vgl. Luk. 10, 16) Dieses findet seine Rechtfertigung in der Tatsache, daß die dem Visionär in der Ekstase zuteilwerdende Offenbarung die Offenbarung Gottes selber ist; der Visionär ist der Mund, das Sprachrohr, der Griffel oder Federhalter Gottes, durch den hindurch sich die göttliche Offenbarung vollzieht.

Dieses visionäre Selbst- und Sendungsbewußtsein kann sich leicht zu Anschauungen aufschwingen, die den Boden des kirchlichen Dogmas weit hinter sich lassen, indem der Visionär sich gleichberechtigt neben die prophetischen und

apostolischen Gestalten des Alten und des Neuen Testaments gestellt sieht. So äußert sich z. B. das Sendungsbewußtsein Gertrud von Helftas in der Form, daß sie in einer Vision vom Herrn als Antwort auf die Frage nach ihrer Legitimation als Visionärin auf das Beispiel des Petrus verwiesen wird, an dessen Löse- und Bindegewalt sie sich ihre eigene Vollmacht verdeutlichen soll. Gertrud »fragte den Herrn, wie es doch möglich sei, daß er durch sie, die geringe Magd, so wunderbare Dinge zu wirken geruhe. Der Herr erwiderte: »Umfaßt nicht der Glaube der Kirche im allgemeinen, was ich einst einem allein verheißen habe mit den Worten: Was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein usw.? (Matth. 16, 19) Und fest glaubt sie, daß dies auch heute noch durch alle Diener der Kirche geschehe. Warum glaubst du denn nicht auch, daß ich das erfüllen kann und will, was ich dir aus Antrieb der Liebe mit meinem göttlichen Munde verspreche? Und ihre Zunge berührend sagte er: »Sieh, ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt, und was immer du auf Antrieb meines Geistes in meinem Namen jemand verkünden wirst, das bestätige ich in meiner Wahrheit; und wem immer du von meiner Güte etwas verheißest auf Erden, das wird genehmigt und gutgeheißen werden im Himmel.«²

Hier wird die der Visionärin verliehene Vollmacht zwar nicht mit der Löse- und Bindegewalt des Petrus gleichgesetzt, aber doch in eine recht nahe Analogie zu ihr gebracht. Man achte jedoch auf die in dieser Rede vorkommenden Schriftworte! Die Worte: »Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund« finden sich als Worte Gottes in der Berufungsvision des Propheten Jeremia (1, 9), so daß sich die Berufung der Visionärin hier in denselben Worten wie die Berufung des großen Propheten des Alten Testaments vollzieht. Die Worte aber, die der Herr zu ihr spricht, während er ihre Zunge berührt, sind die Worte, die im Deuteronomium von Gott als Verheißung des kommenden Propheten gesprochen werden: »Einen Propheten wie mich wird der Herr dein Gott dir erwecken aus dir und aus deinen Brüdern, dem sollt ihr gehorchen . . . Und der Herr sprach zu mir: Ich will einen Propheten, wie du bist, erwecken aus ihren Brüdern und meine Worte in seinen Mund geben, der soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde; und wer meine Worte nicht hören wird, die er in meinem Namen reden wird, von dem will Ich's fordern.« (Deut. 18, 15, 18). Dieselben Worte, die hier vom Herrn zu Gertrud gesprochen sind, werden im Johannesevangelium 1, 45; 6, 14 und in der Apostelgeschichte 3, 22 auf Christus selbst als den Erfüller dieser Verheißung bezogen!

Dieses hohe Sendungsbewußtsein der Visionärin kommt auch in anderen visionären Erfahrungen zum Ausdruck, so, wenn der Herr in einer Vision zu Gertrud von Helfta spricht: »Wie vormals der, der den Flügel des Altars umfaßte, sich freute, Frieden gefunden zu haben, so wird auch jetzt, seit ich dich in meiner Barmherzigkeit zu meiner Wohnung gewählt habe, jeder, der sich deinen Gebeten vertrauensvoll empfiehlt, durch meine Gnade selig werden.«³ Die

Erhörung der Fürbitte ist sonst ein Privileg der Heiligen im Himmel; hier aber wird dieses Privileg vom Herrn der Seherin zugesprochen und ihre Macht der Fürbitte mit dem Asylrecht am Altar im Tempel des Herrn verglichen!

In der Unmittelbarkeit der visionären Offenbarung liegt sogar eine Verführung, das visionäre Selbstbewußtsein über die kirchliche Institution hinaus zu erheben. Wer unmittelbar vom Herrn die höchsten Gnadengaben empfängt, der ist im Grunde auf die Gnadenmittel, die die Kirche durch ihre geschichtliche Institution vermittelt, nicht mehr angewiesen. Selbst eine Gertrud von Helfta, die so großen Wert darauf legt, sich im Rahmen der kirchlichen Heilslehren und Heilsinstitutionen zu bewegen, wagt es, visionäre Erfahrungen auszusprechen, in denen sie die innere Gnadenerfahrung über die äußeren Gnadenmittel stellt.

»Da sie eines Tages ihr Herz erforschte, fand sie einiges, das sie gern gebeitet hätte. Weil sie aber keinen Beichtvater haben konnte, flüchtete sie zu dem einzigen Tröster, dem Herrn Jesus Christus, und klagte ihm diese Schwierigkeit. Der Herr antwortete ihr: »Warum betrübst du dich? Sooft du es verlangst, werde ich, der höchste Priester und wahre Bischof, bei dir sein und jedesmal die sieben Sakramente zugleich in deiner Seele wirksamer erneuern, als dies irgendein Priester oder Hohepriester zu sieben Malen vermöchte. Denn mit meinem kostbaren Blute werde ich dich taufen, in der Kraft meines Sieges dich firmen, in der Treue meiner Liebe dich mir vermählen, in der Vollkommenheit meines heiligsten Wandels dich weihen, in der Huld meiner Barmherzigkeit von jeder Fessel der Sünde dich lossprechen, in dem Übermaße meiner Liebe dich mit mir selber speisen und sättigen und in der Süßigkeit meines Geistes dein ganzes Innere mit so wirksamer Salbung durchdringen, daß die Fülle der Angacht durch alle deine Sinne und Bewegungen träufeln wird, so daß du ohne Unterlaß befähigt und geheiligt wirst zum ewigen Leben.«⁴ Sogar das Sakrament der Weihe, das nach dem Kanonischen Recht der Kirche den Frauen versagt ist, verheißt hier Christus an Gertrud zu vollziehen!

Wenn hier der Anlaß dieser visionären Verheißung ein Ausnahmefall ist, nämlich die Tatsache, daß ihr in ihrem Kloster kein Beichtvater zur Verfügung steht und ihr in dieser Notsituation, in der das kirchliche Buß-Institut nicht in Aktion treten kann, der Herr selbst in einer Vision als der Hohepriester und Spender aller Sakramente entgegentritt, so ist hier doch deutlich der Punkt gekennzeichnet, von dem aus die Mystik in die geschichtslose Innerlichkeit abbiegt und die Gegenwart des »Christus in uns«, der in der Vision erfahren wird, die Inanspruchnahme der geschichtlichen und institutionellen Heilmittel der Kirche wie Sakrament und Heilige Schrift als entbehrlich erscheinen läßt. Der Visionär Fox, der Begründer der »Gesellschaft der Freunde«, der Vater der Quäker, hat diese radikale Konsequenz gezogen.

Auch für die späteren Visionäre und Visionärinnen bleibt charakteristisch, daß sich in ihrem visionären Selbstbewußtsein die Autorität des göttlichen Ur-

hebers ihrer Offenbarungen auf die Autorität ihrer eigenen Person überträgt. Allerdings geschieht dies auch bei den Späteren nicht in der Form einer Selbstaussage des Visionärs über die heilsgeschichtliche Bedeutung seiner Person, wohl aber als eine in den Visionsberichten aufgezeichnete Aussage des göttlichen Urhebers der Offenbarung über sein Werkzeug. In einer Vision der Caterina Ricci im Jahre 1542, während derer sie die Schwestern ihres Konvents umstanden, hörte man am Ende ihrer ekstatischen Predigt den göttlichen Heiland durch den Mund Caterinas zu den Schwestern sprechen: »... Befolgt die Worte meiner geliebten Braut Caterina, in der ihr ein lebendiges Abbild der Geheimnisse meines bitteren Leidens habt!«⁵

Demgegenüber ist es fast als eine Ausnahme zu bewerten, wenn sich Juliane von Norwich bemüht, der Entwicklung eines visionären oder prophetischen Sendungsbewußtseins in sich selbst mit aller Demut entgegenzutreten. Bei ihr ist in der Tat die Demut größer als das Bewußtsein einer Rangerhöhung durch die göttliche Begnadung. Sie betet nicht um die außerordentlichen Gnäden und »bläht sich nicht voll Stolz auf, wenn sie unerbeten kommen.«⁶ Sie ist eher skeptisch als leichtgläubig in Bezug auf die Echtheit ihrer Gesichte und betont mehrfach ihre völlige Unterwerfung unter die Kirche in allem, was sich auf den Inhalt ihrer Offenbarungen bezieht. »Nicht wegen meiner Offenbarungen bin ich gut, sondern nur, wenn ich Gott mehr liebe, und so darf und sollte jeder tun, der solches sieht und hört mit gutem Willen und reiner Absicht... Ich bin sicher, daß meine Offenbarungen mir zum Besten vieler anderer geschenkt wurden, denn wahrlich nicht wurden sie mir gezeigt, weil Gott mich lieber hätte als die geringste Seele in Seiner Gnade; ich bin überzeugt, daß es sehr viele gibt, die niemals Offenbarungen noch Gesichte hatten, sondern nur die allgemeine Lehre der Heiligen Kirche, und die Gott besser lieben als ich.«⁷

Wo sie in den Schlußworten ihrer Visionsberichte auf deren Bedeutung zu sprechen kommt, weist sie zwar nachdrücklich auf den Segen hin, der von diesen »Schauungen und Offenbarungen« ausgeht, aber schließt sich mit allen anderen, denen dieser Segen gilt, in Demut zusammen. »Du aber, zu dem dieses Buch kommt, danke hoch und herzlich unserem Erlöser Christus Jesus, daß er diese Schauungen und Offenbarungen für dich und deinetwegen kundtat, in seiner endlosen Liebe, Barmherzigkeit und Güte, um dich und uns sicher zur ewigen Seligkeit zu führen, die uns Jesus schenken möge. Hier enden die erhabenen und wundersamen Offenbarungen der unsagbaren Liebe Gottes in Jesus Christus, die er einer teuren Liebhaberin zuwandte, und in ihr allen seinen teuren Freunden und Liebhabern, deren Herzen, wie das ihrige, in der Liebe unseres liebsten Jesus brennen.«⁸

Zwar ist diese hier von Juliane geübte christliche Tugend der humilitas auch der spanischen Visionärin Marina von Escobar nicht fremd, aber ihr visionäres Selbstbewußtsein äußert sich in ihren Visionen selbst in einer Weise, die alle ihre

Vorgängerinnen an Intensität wie auch an Originalität übertrifft. Erlebt sie doch in einer Vision, wie ein Engel eine Seele, von der sie, Marina, beleidigt worden war, mit einer gewaltigen Ohrfeige bestraft. »Am 1. April des Jahres 1626 sah ich einen Engel mit zornentflammter Miene zu mir herankommen. Er führte eine Seele in der Gestalt eines Knäbleins herbei, und indem er sich mit zorngefüllter Stimme und erschreckendem Blicke zu dieser Seele wandte, sprach er zu ihr: »Auf die Knie mit dir (ich berichte dies mit großer Beschämung, allein der Engel sprach in der Tat nicht anders), und bitte diese Gottesdienerin für dies und das um Verzeihung!«, und dabei nannte er zwei oder drei Punkte, für die sie mich um Verzeihung bitten sollte. Hartnäckig erwiderte darauf die Seele: »Ich will nicht um Verzeihung bitten, nein!«, und mit Gewalt wollte sie ihre Hand aus der Hand des Engels losreißen, um zu entweichen. Der Engel aber hielt sie fest, und wie es unter uns Menschen einem verstockten und widerspenstigen Knaben ergeht, der nicht gehorchen will, so erhob der Engel seinen anderen Arm und ergab der Seele einen solchen Backenstreich, daß sie zur Erde fiel und das Bewußtsein verlor. Dieser Anblick betäubte mich tief, und ich ängstigte mich über den Ausgang, den dies wohl nehmen würde; ich sah jedoch, wie der Engel mit zornentflammter Miene wie zuvor jene Seele gewaltsam ergriff und hinwegführte, so daß ich sie nicht wieder sah.«⁹ Der Schluß läßt die Vermutung offen, daß die himmlische Ohrfeige nur den Auftakt für noch schrecklichere Bestrafungen dieser Seele bildete, die sich an der Seherin versündigt hatte. Hier scheint das irdische Selbstbewußtsein Marinas in ihrem visionären Sendungsbewußtsein kräftig mit-zusprechen.

Auch sonst ist Marina in den Bekundungen ihres visionären Selbstbewußtseins nicht schüchtern. Während Gertrud von Helfta ihr Gnadengeschenk, das ihr in der Vision zuteil wird, immerhin nur als eine Analogie zu der Schlüsselgewalt des Heiligen Petrus deutet, erlebt Marina, wie ihr Petrus persönlich die ihm als Apostelfürsten anvertraute Schlüsselgewalt überträgt, den Seelen den Himmel zu öffnen: er übergibt ihr einen Schlüssel und deponiert diesen auf eine geheimnisvolle Weise in ihrer Brust.

»Der Heilige (Petrus) sprach zu mir: »Diese Art Schlüssel, meine Seele, die du in meinen Händen erblickst, ist ein Geschenk der göttlichen Majestät, das sie dir durch mich übersendet; in ihrem Namen bin ich gekommen, um dir diesen Schlüssel einzufügen und einzudrücken... Der Schlüssel nun, den ich dir einfügen soll, ist das Sinnbild der großen Gnade und Barmherzigkeit, die Gott dir und zugleich vielen anderen erweisen will, und dazu hat er, wie gesagt, dich als sein Werkzeug auserwählt. Diese Gnade aber besteht darin, daß du den Seelen gleichsam den Himmel öffnen kannst, denn sooft du mit großer Inbrunst und unter besonderer Erleuchtung Gottes um das Heil einer Seele bittest, wird dir die göttliche Majestät willfahren... Nach diesen Worten des Apostels trat mein heiliger Schutzengel zu mir und umarmte mich geistlicher Weise, wie wenn er

mich halten und tragen wollte. Alsdann öffnete der glorreiche heilige Petrus meine Brust, wie wenn er das Brustkleid aufmachen würde, wobei ich einen leiblichen Schmerz empfand, und legte und drückte jenen geheimnisreichen Schlüssel hinein und schloß dann die Brust wieder, wie sie vordem gewesen. Ich fiel in Ohnmacht, und meine Seele wurde von heftigem Erstaunen ergriffen.«¹⁰ Die Seherin versteht demnach ihre Sendung als eine Teilhabe an der Schlüsselgewalt des Apostelfürsten.

Auch Marina sind zwar Zweifel an ihrer Tauglichkeit für den göttlichen Auftrag nicht fremd, aber sie wird rascher als andere mit ihnen fertig und erhält in ihren Visionen die beruhigende Zusicherung, daß der göttliche Urheber der ihr zuteil werdenden Offenbarungen auch die Bürgschaft für ihre Wahrheit übernimmt, indem er ihre Worte als die seinigen deklariert! »Da ich im Zweifel war und nicht wußte, wie ich es anstellen sollte, um die vielen und großen Geheimnisse, die von Gott meiner armseligen Seele geoffenbart wurden, ordentlich beschreiben und erklären zu können, aber mich von dieser Angst und Verwirrung nicht befreien konnte, sprach die göttliche Majestät liebevoll zu mir: »Seele, fürchte dich nicht, denn du schreibst Wahres, ich habe dich dies gelehrt und ich rede statt deiner; bringe du es mit solchen Worten vor, die du weißt und kannst; denn ich erkläre sie für die meinigen, wie sie auch sein mögen.«¹¹

An derselben Stelle berichtet Marina von einer göttlichen Bestätigung der ihr zuteil gewordenen Offenbarungen, die ihre Tätigkeit in eine direkte Analogie zu der Offenbarungsweise setzt, deren der Herr sich bei anderen Heiligen bediente. »Als ich bei einer anderen Begebenheit eifrigst zu Gott sagte: »Mein Gott, wer wird solchen Wunderdingen, wie sie meine Seele erfährt, Glauben beimessen, daß sie von dir herkommen?«, antwortete mir der Herr: »Wie habe ich es fertig gebracht, daß andere, ähnliche Dinge geglaubt wurden, die ich meinen Heiligen offenbarte? Wahrlich, ich sage dir: meine Diener haben höchst wichtige Beweise, dir zu glauben, und was noch mehr ist, ich habe es von Ewigkeit her beschlossen, daß sie geglaubt werden.« Dies ereignete sich im August 1624.«¹²

Schließlich erfährt Marina von seiten ihres himmlischen Lehrers in einer Vision die Ausstellung einer Art von Generalvollmacht für ihre ganze weitere geistliche Tätigkeit: »Der Herr sprach zu mir voll Liebe und Güte: »Seele, ich bin dein Herr, dein Führer und dein Lehrer . . . Was du nun tun sollst und ich von dir verlange, ist, daß du auf alles antwortest, was deine Nebenmenschen in meinem Namen dich fragen werden, und ihnen sagst, was ich will und was nach deinem Wissen zu meiner größeren Ehre gereicht. Sei voll Zuversicht in deinen Reden, denn bei solchen Gelegenheiten werde ich immer bei dir sein und dich erleuchten und unterweisen. Nun fahre wohl und ruhe in deinem Gott.« Mit diesen Worten erteilte er mir seinen heiligen Segen sowie allen anwesenden Engeln und ging von dannen.«¹³ Hier äußert sich das visionäre Sendungsbewußtsein in einem Hochgefühl, wie es von anderen Visionären innerhalb der Kirche

kaum mehr erreicht wurde und wie es sich höchstens noch bei einer im Hinblick auf die Echtheit ihrer religiösen Erfahrungen sehr viel umstritteneren Persönlichkeit wie Mary Baker Eddy, der Begründerin der Christian Science, findet.

Von hier aus ist nur noch ein Schritt zur Gleichsetzung der eigenen Offenbarungen mit denen der kanonischen Schriften, ein Schritt, der bezeichnenderweise mit vollem Bewußtsein erst im Bereich der sektiererischen visionären Bewegungen, so z. B. auf englischem Boden im Kreise der Philadelphener, vollzogen wurde. Dort ist es Jane Leade, die Seherin des Londoner Philadelphener Kreises, die von ihren eigenen Gesichtern schreibt: »In dieser art des gesichts stunde der geliebte Johannes, da er gantz im Geiste verzückt und aufgenommen war, auch den gantzen mannigfaltigen unterschied des Reichs des Herrn und seine gantze persönlichkeit sahe. Seit welcher Zeit wir in bißherigen seculis von keinem einigen nachricht haben, daß sie auf gleiche weise im Geist entzückt und übergeführt gewesen, und doch noch im leibe gelebt hätten, daß sie uns verkündigen könne, was sie auf solche wunderbare weise, wie er, gesehen und gehöret hätten. Die autorin dieser schriften aber muß Gott zu ehren bekennen, daß ihr etwas diesem nicht ungleich offenbar gewest. Solche gnade in liebe theilt uns unser Jesus nun würcklich wieder mit, und giebt sich uns durch diesen weg und mittel des Geistes lauterlich klar und umsonst zu erkennen, daß wir ihn als den getreuen und wahrhaftigen erkennen, und durch diesen höchsten gesichtsdiens seinen willen und sinn in einer völligen ausbreitung empfangen, das ist, daß wir, weil wir annoch im leibe sind, beydes sehen und hören mögen, als ob wir schon von dem körperlichen leibe aufgelöst und ins übersinnliche leben übersetzt wären: Damit wir durch die werckzeuglichen eigenschafften des Geistes lauterlich erkennen und beschauen können, wie sich jedes objectum oder gegenwurf in himmlischen orten und seiner ordnung in absicht auf unsere beywohnung in denen umläuffen durch den heiligen Geist bewege.«¹⁴

Hier ist das visionäre Selbstbewußtsein von der Idee einer fortschreitenden Entwicklung der Heilsgeschichte beherrscht, die trotz des Verfalls der allgemeinen Kirche zu immer höheren Formen der göttlichen Offenbarung und einer immer helleren Eröffnung der göttlichen Geheimnisse führt und die mit den in Jane Leade selbst sich bekundenden Gesichtern und Offenbarungen in ihre letzte heilsgeschichtliche Phase eingetreten ist; in dieser ist die Reinheit der apostolischen Offenbarung wieder erreicht.

Die klassische Form der Auseinandersetzung zwischen Gott, der seinen Propheten beauftragt, und dem Propheten, der angesichts dieses Austrages verzagt – »Ach Herr, Herr, ich taue nicht zu predigen, denn ich bin zu jung« (Jeremia 1, 6) – findet sich auch bei dem protestantischen Visionär Kotter, dessen Gesichte Amos Comenius herausgegeben hat. Dieses Ringen mit Gott um die Verrichtung seines schweren Auftrages, als Prophet und Seher durch gewichtige Offenbarungen in den Krieg der streitenden Konfessionen einzugreifen, zieht sich

durch die ganze Epoche des Hervortretens seiner Gesichte hindurch und findet in der Aufzeichnung seiner Visionen einen beredten Ausdruck. Sie spiegelt sich bereits in den ersten Gesprächen des Visionärs mit seinem Führungengel, der ihm den göttlichen Offenbarungsauftrag übermittelt und seine Gesichte deutet. Dieser Engel belehrt ihn auch darüber, wie er sich gegen Spötter zu verhalten und deren Argumente zu widerlegen habe:

»Wenn einer zu dir sagt: ›Warum wagst du derartiges vorzubringen, das viel zu erhaben ist für dich und dessen Ausgang du niemals erleben wirst‹, so antworte: ›Unser Wandel ist in den Himmeln, von wannen wir den Erlöser Jesus Christus erwarten‹. (Phil. 3, 20) Sagen sie: ›Warum scheust du dich nicht, als ein sterblicher Mensch von himmlischen Dingen zu reden?‹, so sage du: ›Zwar bin ich sterblich, aber ich glaube, daß Christus diesen sterblichen Leib erneuern und seinem verkörperten Leibe gleichmachen wird‹. (Phil. 3, 21) Bedrängen sie dich: ›Deine Verkündigungen sind gegen die Vernunft!‹, so antworte du: ›Gott hat sich alles untertän gemacht und nicht verkürzt ist seine Hand, daß sie nicht helfen könnte, und schließlich ist ihm nichts unmöglich!‹ (Luk. 1, 37)¹⁵ Bezeichnenderweise sind alle diese Antworten, die ihm angeeignet werden, Wort des Neuen Testaments!

In den folgenden Aufzeichnungen beklagt sich der Visionär vor himmlischen Jünglingen, die ihm in einer Wolke erscheinen, darüber, daß ihm niemand Glauben schenken werde und daß er bereits jetzt schon wegen seiner Prophezeiungen habe Spott, Verachtung und Armut erdulden müssen. Es wird ihm gesagt: »Wer einmal die Hand an den Pflug gelegt hat und schaut zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes. (Luk. 9, 62) Dir wird reichliche Gnade von Gott zuteil. Wer Gottes Knecht sein will, der muß der Welt stinkend sein. Du siehe zu, daß du auf dich acht gibst und traue keinem. Siehe, die Zeit ist nahe, in der sich alles erfüllen wird, was dir gezeigt wurde. Deswegen verheimliche es nicht. Inzwischen kehre drei Wochen nicht nach Hause zurück und sieh dich nach einem anderen Ort um, an den du gehst.«¹⁶ Mit dieser Ermahnung endet die Vision und die Wolke mit den himmlischen Jünglingen erhebt sich wieder gen Himmel.

Wieder ist das Pflug-Wort, das der himmlische Führer an den Seher richtet, ein Wort aus dem Evangelium. In Lukas 9, 62 richtet es Jesus selbst an einen Jünger, der ihm zwar nachfolgen, aber sich zuerst von seiner Familie verabschieden will. Die Berufung des Sehers ist hier in unmittelbare Analogie zur Berufung der Jünger durch den Herrn gesetzt.

Ähnliche Formen des visionären Sendungsbewußtseins und des sich darin aussprechenden Offenbarungsanspruchs finden sich auch bei protestantischen Visionären aus der Zeit des Pietismus und der Erweckungsbewegung wieder. Johann Tennhardt bringt den göttlichen Auftrag, der ihn zur Veröffentlichung seiner Lebensbeschreibung mit ihren wunderbaren Gesichtern und Offenbarungen veranlaßt hat, schon in dem barocken Titel seines Werkes zum Ausdruck:

»GOTT allein:

Soll die Ehre seyn:

Welcher mir befohlen feyn;

Zu schreiben durch seinen Geist allein:

Gantz wunderlich zwey Tractätelein:

An alle Menschen insgemein:

Sie mögen Käyser, Könige, Fürsten, Grafen, Freyherrn, Edle,

Unedle, Gelehrte, Ungelehrte, Bürger, Bauern, Manner, Weiber,

Jüngling oder Jungfrauen seyn;

Daß sie sollen Buße thun, und vom Sünden-Schlaff aufwachen;

Die weil GOTT mit großem Donner, Blitz, Hagel und Krachen:

Der bösen Welt bald, bald, ja bald ein End wird machen:

Benebst meinem, Johann Tennhardts, Lebens-Lauff:

Aus welchem wird zu sehen seyn, wie lang unrer der große Gott und Vater,

Schöpffer Himmels und der Erden, nachgegangen, ehe ich mich von ihm habe

ergreifen lassen; indem solches geschehen, so habe ich unwürdiger, armer, sünd-

hafter Mensch nicht allein bey drey Jahren Seine angenehme Stimme unmittel-

bar aus seinem Göttlichen Munde gehöret, sondern hat mir auch auf meine

Fragen gantz freundlich geantwortet; Ja endlichen Mich gar aus dem Schlaff

erwecket, befohlen aufzustehen und in seinem Namen dasjenige zu schreiben,

was er mir durch seinen Geist, oder Ewige Weisheit dictiret. Wie in diesem

Wercklein allen Menschen, als Juden, Christen, Türcken und Heyden, nützlich

und auch höchst nöthig zu lesen fürgelegt wird. Alles in und durch die Liebe

geschrieben in Nürnberg. Gedruckt im Jahr 1710.«¹⁷

Die Niederschrift seiner Gesichte und Offenbarungen erfolgt bei Tennhardt auf Grund immer neuer göttlicher Weisungen, wobei er ausdrücklich erwähnt, daß ihm im Verlauf seiner Visionen auch solche Offenbarungen zuteil wurden, die er nicht niederschreiben durfte. So heißt es etwa in seinem Lebenslauf: »Den 2. November 1707 drey Stunden vor Tage, sprach der HERR: ›Stehe auf und schreib‹. Den 3ten dito gleichfalls drei Stunden vor Tag. Was ich geschrieben, ist in der Warnungsstimm zu lesen. Es wurde mir auch in dieser Nacht eine sonderbare neue Erkenntniß gegeben: als ich sie schreiben wollte, so konnte ich nicht und mußte ablassen, wie es im Original wird zu sehen seyn.«¹⁸

Der göttliche Auftrag: »Stehe auf und schreibe!« brachte allerdings für Tennhardt verschiedene schwierige Probleme mit sich, die dadurch entstanden, daß der menschliche Schreiber sich dem göttlichen Autor gegenüber selbst Rechte eines Mitarbeiters anmaßte. So fügte einmal Tennhardt in das göttliche Diktat eigenen Gedanken ein, von dem er überzeugt war, daß er in den geoffenbarten göttlichen Text gut hineinpasste. Aber diese Einschmuggelung eigener Gedanken in den von Gott diktierten Wortlaut führte zu furchtbaren Folgen, die sich vor ihm selbst in Gestalt eines beängstigenden visionären Geschehens abspielen: »Es

trug sich zu, als ich in Abschreiben des Tractätleins an den Geistlichen Stand begriffen war, da brachte ich eine Begebenheit mit hinein, welche im Original nicht stund; als ich nun angefangen hatte, solche zu schreiben, so kam mir wohl eine Bestrafung in die Gedanken, als nämlich: »Du hättest hierein nichts eigenes sollen schreiben, es schickt sich herein nichts eigenes« etc. Ich gedachte aber, »gereicht es doch zu Gottes Ehren«, denn die Materia war vom vielen Weibern, und so schickte sich diese Begebenheit mit hinein, denn ich wußte nicht, daß die Gedanken vom Teuffel waren, darum schrieb ich fort. Als ich aber um das Thürnerblasen ein wenig wieder ins Bette gieng, weil ich über zwey Stunden geschrieben, und meynte, ich hätte meine Sache sehr wohl ausgerichtet, aber kaum eingeschlaffen war, so sah ich vor mir ein klar helles Wasser, aus diesem kroch eine häßliche Kröte oder unsauberer Geist. Da wachte ich wieder auf, betete und sprach: »Ach, liebster HErr JESU, ist es dein Wille, so möchte ich wissen, was dieser unreine Geist bedeutet, der aus dem Wasser gekrochen?« Da sprach der HERR: »Was hast du gethan, daß du ohne meine Erlaubniß dein eigenes hast geschrieben? darum sieh, ich werde gar nicht mehr dein großer Lohn seyn«. Da bekannte ich meine Sünde, und war mir nicht wohl bey der Sache, und sprach: »Ach, liebster HErr JESU, ich will es gerne wieder austreichen«. Da sprach der HErr ferner: »Laß stehen, häng es mit an, daß ich dich darüber gestraffet habe. Wann du ferner also arbeiten wirst, wird mein Geist nicht mit dir seyn:

Das mercke fein:

Ich muß es alleine seyn:

Der dir befiehet zu schreiben ein:

Sonst kann ich bey dir nicht bestahn:

Aus meinem Hause muß ich gahn;

Und dich verlahn:

Mercke, was du hast gethan:

Dergleichen Arbeit fang nicht mehr an:

Ein andermal laß es stahn:

Was du hast geschrieben;

Durch meinen Geist getrieben:

So lebest du in Frieden:

Den ich dir gegeben:

Zum ewigen Leben, Amen.

So spricht der Wahrhaftige, der nicht lügen kann. – O liebster JESU, gieb mir ein wachsames Hertz, daß ich mich vom Teuffel nicht mehr betrügen lasse und mein eigenes mit untermische!¹⁹

Hier läßt der Visionär also den Leser unmittelbar an einem Fall teuflischer Einmischung in eine göttliche Erscheinung und Offenbarung teilnehmen, nicht ohne zu erwähnen, daß diese Episode seiner geistlichen Verirrung auf Befehl des

Herrn selbst nicht aus seinem Lebenslauf gestrichen werden sollte, um dem Leser zur Warnung zu dienen! Man beachte die poetische, gereimte Form dieses göttlichen Diktates! Der Traum erweist die göttliche Sprache als gehobene, »dichterische« Sprache!

Ein zweites Problem erhebt sich für den Schreiber des göttlichen Diktates anlässlich der Frage, ob er der auf Gottes Geheiß niedergeschriebenen Schrift eine Vorrede hinzufügen sollte. Der Stil der gelehrten wie der erbaulichen Schriften der Zeit erwartete von einem ordentlichen Buch eine Vorrede, die womöglich aus der Feder eines prominenten Universitätsprofessors stammen mußte – so hat es die Eigenliebe der Autoren und der Geschäftssinn der Verleger schon damals verlangt. Die Nötigung zu einer Vorrede führte den Schreiber in einen neuen Gewissenskonflikt: »Weil ich nun auf Befehl des HErrn meinen Lebens-Lauff guten Theils beschrieben, so wuste ich nun nicht, was ich vor eine Vorrede sollte dazu machen, und kam mir in die Gedanken, ich sollte es auf eine Universität zu einem Professor schicken und mir eine lassen schreiben; es kam mir aber wiederum in die Gedanken: »Was? wie? willst du von der ewigen Weisheit zu der nichtigen vergänglichlichen Weisheit gehen?« Wiederum kam mir in die Gedanken: »Du must es zu einem schicken, der die ewige Weisheit hat, und ein frommer Mann ist, und zu keinem Welt-Weisen«. Ich bekam aber hierüber wieder andere Gedanken, und vermerkte die List des Teuffels, daß er mich gerne von meiner Liebe, die selbst die ewige Weisheit ist, hätte abgezogen, da bat ich meine Liebe, sie sollte mir helfen eine Vorrede machen. Als ich nun gebetet, und mich in Gottes Willen aufgeopfert, so sprach der HErr: »Stehe auf und schreibe, mein Geist soll mit und bey dir seyn«. Deß erfreuete ich mich, stund auf und schrieb die Vorrede, welche mir wurde dictiret den 9. Dezembar in der Nacht, wie vorne zu sehen ist im Anfang meines Lebens-Lauffs bis auf den ersten Absatz.«²⁰

Eine denkwürdige Episode in der Geschichte der visionären Literatur: Gott läßt seinen Autorenrang nicht durch das Vorwort eines Universitäts-Professors aufwerten: lieber diktiert er selbst auch noch die Vorrede! So wörtlich verstehen die Visionäre und Propheten ihre Rolle als Schreiber und Federhalter Gottes!

Die Abfassung des Lebenslaufes stellte Tennhardt noch vor ein weiteres Problem. Ursprünglich hatte er nur den Auftrag erhalten, die beiden Traktätlein im Auftrage und auf Diktat Gottes niederzuschreiben. Er stellt nun aber fest, daß diese beiden Schriften ihr volles Verständnis bei den Lesern erst in Verbindung mit seinem Lebenslauf finden. Durfte er aber von sich aus den gottbefohlenen Schriften seinen Lebenslauf hinzufügen? Darf der Federhalter mit dem Autor konkurrieren, der ihn führt? »Als ich nun sah, daß ich im Namen des HErrn schreiben mußte, so gedachte ich, die Menschen werden dir keinen Glauben zustellen, es sey denn, daß du deinen gantzen Lebens-Lauff beschreibest. Weil ich nun solches nach meinem eigenen Willen nicht thun wollte, so bat ich

den HErren, ob es mir nicht erlaubt wäre, meinen Lebens-Lauff aufzuschreiben? Dieses erlaubte mir nun der HErre und sprach: »Du sollst alles schreiben und der Welt zeigen.« Aber die Menschen-Furcht hielt mich zurück, solches nicht zu thun. Da fragte ich den HErren weiter, was ich thun sollte, aber er antwortete mir nicht. Dadurch kam ich in einen großen Kampf und Streit, ehe ich die Menschen-Furcht überwand.«

»Als nun solches geschehen und mich resolvierte zu schreiben, so kam mir in meine Gedanken: Wenn du deinen Lebens-Lauff beschreibest, so werden dich die Leute vor etwas halten und dich ehren, da kannst du gar leichtlich in eine subtile geistliche Hoffahrt gerathen und einen erschrecklichen Fall thun. Darum ist viel besser, du schweigst noch eine Zeit lang still. Ich demüthigte mich und fragte den HErren noch einmal, aber ich fand keine Antwort. Darüber wurde ich ganz bestürzt und resolvierte mich wieder, zu schreiben. Es kam mir aber wieder in meine Gedanken: wann du es durchs Schreiben offenbarst, so werden viele Leute dich sehen und besuchen wollen, die halten dich hernach in deinem Christenthum nicht allein auf, sondern sie reißen auch dasjenige nieder, was GOTT an die gebauet . . . Da wusste ich nun nicht, was ich thun oder lassen sollte. Einmal war es mir vom HErren nicht allein erlaubt, sondern auch gebothen zu thun, und dennoch kamen mir so vielerley verhinderliche und schwermachende Gedanken vor.«

»Als ich nun in solcher Betrübniß war, bekam ich meine Bibel in die Hand und las meine tägliche gelobte drey Capitel, da traff es sich der Ordnung nach das 10., 11. und 12. Capitel Tobia: da befand es sich, daß geschrieben stund: »Der Könige und Fürsten Rath und Heimlichkeit soll man verschweigen, aber Gottes Werck soll man herrlich preisen und offenbaren.« Dieses nahm ich nun vor eine Antwort vom HErren an, und resolvierte mich gänzlich, meinen Lebens-Lauff zu beschreiben, hoffend der Gnade, daß Er mich wohl würde wissen in der Demuth zu erhalten, wann ich mich nur ihm allezeit zu regieren überlassen würde.«²¹

Die Argumente, die Tennhardt an der Niederschrift des Lebenslaufes hindern, sind dieselben, die bereits bei Hildegard von Bingen (s. S. 26), aber auch bei Margarete Alacoque als Gründe ihres seelischen Widerstandes gegen die Aufzeichnung ihrer Visionen verzeichnet sind. Bezeichnenderweise wird bei Tennhardt die Befreiung aus diesem Dilemma nicht durch eine neue Vision hervorgerufen, wie dies bei Hildegard und bei Margarete Alacoque der Fall ist, sondern von einem Bibelwort, auf das ihn scheinbar zufällig seine regelmäßige Bibellesung führt und das ihm in einem Akt der Erleuchtung als die göttliche Antwort auf seine beunruhigende Frage erscheint – merkwürdigerweise dasselbe Schriftwort aus dem Buche Tobias, das schon die heilige Gertrud von Helfta als biblische Legitimation der Niederschrift ihrer visionären Erfahrungen und Offenbarungen verstanden hat! Tennhardt hat denn auch nicht versäumt, die göttliche Beauftragung mit der Niederschrift seines Lebenslaufes gleich zu Anfang von dessen Ver-

öffentlichung zu erwähnen: »Daß ich meinen Lebens-Lauff hier beschrieben, geschicht aus Befehl meiner Liebe Jesu Christi. Werde ich nun darüber gelästert, verspottet und veracht, so sei der Nahme des HErren gelobet, gepreyset und gerühmet, der mich würdig seiner Leyden gemacht.«²²

Besonders genaue Aufschlüsse über die Aufzeichnung ihrer Visionen und Offenbarungen enthalten auch die Schriften der Christina Poniatovia, die Comenius veröffentlicht hat. Bei ihr tritt ein anderes Phänomen hervor: Authentischen Offenbarungscharakter hat nur das Original der Aufzeichnungen ihrer Visionen, das sich auch in der Art seiner Niederschrift von der normalen Abfassung eines menschlichen Buches unterscheidet. Das Original hatte sie nach dem inneren Diktat in einem Zuge niedergeschrieben, und zwar so, daß sie selbst niemals das Geschriebene wieder las, sondern ohne Unterbrechung fortschrieb. Hatte sie eine Offenbarung unter dem Zwang des inneren Diktates zu Ende geschrieben, so schloß sie das Buch, ohne das Geschriebene nochmals zu überlesen oder gar zu korrigieren, und gab es ihrem Vormund. Diese Aufzeichnungen der Christina Poniatovia lagen demgemäß nur in einem einzigen von ihr selbst geschriebenen Exemplar vor. Ihr Vormund, Johannes Stadius, versuchte sie zu bereden, eine Abschrift herzustellen, aber der Versuch mißlang regelmäßig, da die Abschrift voller Fehler und Flecken war. Sie gab schließlich den Versuch auf, weil sie merkte, »daß der Diktator fehle«²³

Dieses Symptom, daß die Niederschrift des Himmelsdiktates nicht nur inhaltlich, sondern auch literarisch und formal eine Leistung darstellt, die so von dem Autor in seinem normalen Tagesbewußtsein und auf Grund seines normalen Bildungswissens gar nicht vollbracht werden kann, findet sich auch sonst häufig in der visionären Literatur. So gibt es zahlreiche Mitteilungen über mittelalterliche Visionärinnen, die, obwohl unkundig der lateinischen Sprache, imstande waren, die in ihren Visionen vorkommenden lateinischen Hymnen aufzuzeichnen. Auch Christina Poniatovia ist sich der Besonderheit ihres visionären Charismas und ihres Offenbarungsauftrages durchaus bewußt. Ihr Vater, der sich erst nach langem innerem Widerstand von der Echtheit ihrer Visionen überzeugt hatte, ermahnte sie, sie solle nichts Eigenes den Berichten über ihre Visionen hinzufügen. Sie antwortete ihm darauf: »Lieber Vater, fürchte nicht von mir, daß ich etwas hinzufügen oder weglassen oder ändern könnte, denn jene Worte fließen in den Federhalter des Schreibenden ein, so daß ich selber nicht weiß, wie es zugeht.«²⁴

Ihre Aufzeichnungen unterscheiden sich von anderen durch eine auffällige Eigentümlichkeit: sie erhält bei jeder einzelnen Offenbarung die Weisung, sie niederzuschreiben; es finden sich aber auch Fälle, wo ihre Aufzeichnung plötzlich durch einen ihr unverständlichen Eingriff unterbrochen wird. Dieser rätselhafte, nicht ihrem Willen unterstehende Rhythmus der Niederschrift erscheint ihr als eine weitere Bestätigung der Tatsache, daß nicht sie als Urheberin an dem Inhalt

und der Form der Offenbarung beteiligt ist, sondern daß Gott selbst seine Offenbarung nach einem verborgenen und dem Propheten unerkennbaren Gesetz in ihr und durch sie vornimmt.

So nimmt z. B. die 17. Offenbarung deswegen eine besondere Stellung ein, weil sich ihre Niederschrift auf einen langen Zeitraum verteilt. Christinas Vision wird ihr am 20. Januar 1628 in Böhmen zuteil. Ihre Niederschrift wurde ihr aber erst am 24. Juli desselben Jahres in Polen befohlen. Sie griff zur Feder und schrieb den ersten Teil der Vision nieder, die die endzeitliche Schlacht zwischen dem antichristlichen Heer und dem Gottesvolk zum Gegenstand hat. Beim 17. Vers angekommen, wird sie plötzlich vom Schlaf überwältigt, so daß ihr die Feder entfällt. Nach ihrem Erwachen beendet sie das Buch mit ihren Aufzeichnungen und läßt es mit der Begründung verwahren, es sei ihr verboten, mehr zu schreiben, obwohl sie die Ursache dieses Verbotes nicht kenne. Zwölf Wochen lang, bis zum 16. Oktober des Jahres, hat sie keine Visionen mehr und schreibt auch nichts. Am Morgen des 16. Oktober aber wird sie aufs neue enträfft und erhält den Befehl, mit der Niederschrift ihrer Vision fortzufahren. Sie verlangt ihr Buch zurück. Nach Einfügung des Verses 18: »Die Stimme Jehovas zwingt mich zu schweigen und sein Wort zwingt mich, seine Werke zu erzählen«,²⁵ fährt sie in der Beschreibung derselben Vision vom Endkampf der Heere fort.

3. LEIB UND SEELE IN DER VISIONÄREN ERFAHRUNG

In den ekstatischen Erfahrungen der christlichen Visionäre zeichnet sich ein eigentümliches Verhältnis von Leib und Seele ab, das eine besondere Beachtung verdient. Man ist viel zu sehr geneigt, mit einer gewissen Selbstverständlichkeit alle christlichen Frömmigkeitserfahrungen im Lichte des platonischen Dualismus von Leib und Seele zu interpretieren, einem Dualismus, der im Leib das Grab der Seele sieht und der seit Augustin dank einer Intensivierung durch sein dualistisches manichäisches Erbe eine scheinbar unwiderruffliche Christianisierung erfahren hat. Und doch macht sich in den Erfahrungen der christlichen Visionäre eine ganz andere Auffassung vom Verhältnis von Seele und Leib, und vom Wesen der Leiblichkeit bemerkbar. Das Grundanliegen des christlichen Verständnisses von Heil und Erlösung ist nicht die Trennung der Seele von ihrem Gefängnis, dem Leibe, ist auch nicht die Unsterblichkeit der Seele, sondern die Auferstehung des Leibes. Der ganze erneuerte, geheiligte, verwandelte Mensch wird auferstehen. Auch der Leib wird das Vergängliche abstoßen und die Unvergänglichkeit anziehen. Die Erlösung hat nicht nur einen ethischen, sondern auch einen physischen Effekt. Nicht nur die Sünde wird getilgt, sondern der Tod, der seine tiefste Wurzel in der physischen Leiblichkeit hat, wird überwunden: auch der Leib hat teil an der Seinsweise des neuen Menschen.

Die enge Korrelation zwischen Seele und Leib zeichnet sich bereits in den visionären Erfahrungen ab: die seelischen Erfahrungen prägen sich am Leibe des Visionärs ab, die visionären Ereignisse wirken sich bis in die Sphäre der Leiblichkeit des Visionärs hinein aus. Dies gilt vor allem für den Zustand der Entraffung selbst, den der Visionär in der Regel als eine Emigration der Seele aus dem auf Erden zurückbleibenden Leib erlebt, und der mit der Rückkehr der Seele von ihrer himmlischen Reise in den scheinbar gänzlich entseelten Leib endet.

Die Trennung der Seele vom Leib und die Rückkehr in den Leib wird besonders anschaulich in einem Visionsbericht des 7. Jahrhunderts, dem Bericht über die Vision des irischen Abtes Furseus, geschildert, der um das Jahr 650 Abt des Klosters Chaobsburg war und dann eine lange Zeit als Einsiedler lebte.¹ Bei ihm tritt sein visionäres Erlebnis im Zusammenhang mit einer schweren Krankheit hervor, die ihn in seinem Kloster überfällt. Er läßt sich krank in seinen Heimatort tragen, aber noch vor seinem Eintreffen fühlte er, wie eine Lähmung seine Beine befällt. Er spürt sich in Nacht versinken und wird als tot in das nächste Haus getragen.

In diesem Zustand erlebt er eine visionäre Entraffung. Er sieht, wie sich aus der Finsternis vier Hände nach ihm ausstrecken. Die Gestalten selber erkennt er

nicht, wohl aber sieht er, wie die Arme, zu denen die Hände gehören, von schneeweißen, leuchtenden Federn bedeckt sind. Erst allmählich sieht er in der Finsternis, die ihn umgibt, schattenhaft die Leiber der Engel, die ein wunderbares Licht ausstrahlen. Er vermag aber an ihnen keine leiblichen Besonderheiten zu unterscheiden, sondern hat nur den allgemeinen Eindruck ihrer Gegenwart in einem überwältigenden strahlenden Licht. Erst allmählich kann er einen der drei Engel deutlicher erkennen, der mit einem schimmernden Schild und einem blitzenden Schwert in durchsichtiger Lichtgestalt vorausschreitet. Nach Ablauf weiterer visionärer Erfahrungen befiehlt ein Engel aus den oberen Scharen dem voranziehenden Engel mit dem Schild und Schwert, Furseus wieder zu seinem Leib zurückzuführen. Gehorsam folgen die Engel dem Befehl.

Jetzt erst bemerkt Furseus, daß er von seinem Leibe getrennt ist, und fragt seine heiligen Begleiter, wo sie ihn hinbringen wollen. Der Engel zur Rechten antwortet, er müsse seinen eigenen irdischen Leib wieder »anziehen«. Furseus aber ist so sehr von der Gesellschaft der Engel entzückt, daß er es als grausamen Schmerz empfindet, wieder zu seinem Leibe zurückkehren zu müssen und erklärt den Engeln, er wolle sich nicht mehr von ihnen trennen. Die Engel befehlen ihm daraufhin, zu seinem Leib zurückzukehren, versprechen ihm aber zum Trost, sie wollten ihn nach Ablauf seines ihm zugemessenen Erdenwandels wieder abholen. Während sie die Worte aus Psalm 84, 8 »Gesehen wird Gott der Götter in Zion« singen, kehrt seine Seele erneut in den Leib zurück, »ohne sagen zu können, wie das vor sich ging.«² Furseus erwacht beim Hahnenschrei in dem Augenblick, in dem der Gesang der Engel aufhört, das Angesicht von rosiger Farbe übergossen, und hört zu seiner Verwunderung die Rufe der Mitglieder der Trauergemeinde, die ihn für tot gehalten und Klagelieder angestimmt hatten. Sie sind völlig überrascht, ihn wieder am Leben zu sehen, und bemühen sich nun eiligst, sein Gesicht von den darübergelegten Tüchern frei zu machen. Der erwachende Visionär kann sich seine seltsame Situation nicht erklären, sondern muß sich erst von der Trauergemeinde belehren lassen, daß sie ihn für tot gehalten und daher bereits mit den Exequien begonnen habe.

In der Nacht zum Dienstag nach Ankunft seiner Eltern und Verwandten spürt Furseus von neuem bei Anbruch der Dunkelheit seine Füße vor Kälte erstarren. Er glaubt, die Stunde seines Todes sei gekommen, streckt die Hände im Gebet aus und erwartet seinen Tod. Er erinnert sich dann daran, daß der ersten Vision dieselben äußeren Zeichen vorangingen. Dann sinkt er auf das Bett zurück, auf dem er dem äußeren Gehaben nach wie in einem schweren Schlaf verweilt, während er innerlich aufs neue entrafft wird. Er hört entsetzliche Schreie einer großen Menschenmenge, die ihn vertreiben will. Wie er die Augen öffnet, sieht er aber nur die drei Engel seiner ersten Vision, je einen an jeder Seite, den dritten, bewaffneten Engel aber über seinem Haupt. »Auf wunderbare Weise des menschlichen Gesichtes und der menschlichen Stimme beraubt«³ und in den

Zustand des »inneren Gesichtes« versetzt, sieht er die Engel und hört ihre Gesänge in all ihrer Lieblichkeit.

Das Ende der dann einsetzenden langen, höchst dramatischen Vision stellt wieder die Rückkehr dar. Zwei verstorbene Freunde, die Priester Bean und Medan, die ihm in seiner Vision als himmlische Lichtgestalten nach Art der Engel erscheinen, erteilen ihm den Befehl, wieder in die Welt zurückzukehren. Furseus ist über diesen Befehl entsetzt, soll aber trotz seines Widerstrebens sofort durch die Engel wieder auf die Erde zurückgeführt werden. Die beiden Priester erbitten indes von den Engeln noch eine kurze Frist, um sich weiter mit Furseus unterhalten zu können, und geben ihm einige prophetische Weisungen mit auf den Weg. Danach wird Furseus auf die Erde zurückgeführt, wird aber unterwegs durch einen Dämon belästigt, der ihm eine Brandwunde zwischen den Schulterblättern und auf der Wange zufügt. Nach einigen Abenteuern nimmt er dann wahr, wie er mit den begleitenden Engeln auf dem Dach seiner Kirche ankommt. Wunderbarerweise sieht er durch Dach und Wände hindurch unten seinen von der Seele verlassenen bloßen Leib; die Wände seines Zimmers selbst, die Schar der Trauernden und die Kleider, mit denen sein eigener Leib gekleidet ist, kann er nicht sehen.

Der Engel befiehlt ihm nun, den Leib, den er da unten liegen sieht, als den seinen zu erkennen und wieder anzuziehen. Da ergreift ihn eine Angst wie vor einem fremden, unbekanntem Leichnam und er erklärt mit aller Entschiedenheit, er wolle sich diesem Leibe nicht wieder nähern. Der Engel aber sagt zu ihm: »Fürchte dich nicht, diesen Leib wieder anzuziehen, du kannst ihn ohne irgendwelches Leiden ... haben, denn die unerlaubten Begierden hast du in dieser Heimsuchung überwunden, so daß sie weiterhin über dich keine Macht mehr haben.«⁴ Darauf sieht Furseus, wie der Leib in der Brustgegend geöffnet wird, und der Engel sagt zu ihm: »Wenn dein Leib sich wieder belebt, dann lasse ihn mit Quellwasser übergießen, und du wirst keinen Schmerz mehr empfinden außer dem Brandschmerz.«⁵ Wieder verspricht der Engel dem Furseus, er wolle ihn in seiner Todesstunde heimholen.

Furseus erwacht dann in seinem Leib »wie aus einem tiefen Todesschlaf«⁶ und erblickt um sich die Menge der Verwandten, Nachbarn und Kleriker, die sich inzwischen eingefunden haben, um seinen Tod zu beklagen. Er läßt sich mit Quellwasser übergießen und fühlt sich von aller Krankheit befreit; jedoch bleibt ihm der Schmerz der Brandwunden zwischen den Schulterblättern und auf der Wange, die ihm der Dämon beigebracht hatte. »Auf wunderbare Weise erzeugte sich am Fleische, was seine Seele allein erduldet.«⁷

Hier treten eine Reihe von charakteristischen Symptomen hervor. Die Vision vollzieht sich als Entraffung, die den Körper in einem Zustand zurückläßt, in dem die normalen Lebensfunktionen, wie Atmung und Herzschlag, in einer Weise reduziert sind, daß der Zustand des Visionärs von den Außenstehenden

als tot erklärt wird und die für die Bestattung vorgesehenen Ritualien an dem Entseelten vollzogen werden.

Die Entaffung selbst erfolgt in der Vorstellung des Visionärs so, daß er sich der Trennung von seinem Leib zunächst gar nicht bewußt wird. Erst während der Vision setzt als eine Stufe des visionären Bewußtseins – nicht des Tagesbewußtseins – die Erkenntnis der Trennung vom Leibe ein. Diese Erkenntnis tritt bezeichnenderweise in dem Augenblick ein, in dem die Seele den Auftrag erhält, aus der himmlischen Lichtwelt wieder in den Bereich der irdischen Leiblichkeit zurückzukehren. Charakteristisch ist die Ausdrucksweise, er solle seinen Leib wieder »anziehen«. Der Leib ist, wie er nachträglich erkennt, auf Erden zurückgeblieben wie ein abgelegtes Kleid.

Der Befehl zur Rückkehr in die materielle Leiblichkeit ruft in dem Visionär einen heftigen Widerstand hervor. Der Zustand der Losgelöstheit vom Leib wird von ihm als eine Befreiung empfunden; der entrafte Visionär empfindet sich bereits als der Engelswelt zugehörig. Der Schmerz der Rückkehr wird durch den Trost der Engel gemildert, die Rückkehr in das fleischliche Kleid sei nur vorübergehend. Vorausgesetzt ist dabei, daß der Aufenthalt im Fleischesleib als eine von Gott verhängte Frist des Leidens und der Buße verstanden wird, die bis zum Ende zu durchlaufen ist.⁸

Die Rückkehr in den Leib weist bezeichnende Varianten auf. Von der ersten Entaffung kehrt die Seele in den Leib zurück, »ohne sagen zu können, wie das vor sich ging«.⁹ Der Visionär »erwacht«, das heißt, sein Tagesbewußtsein kehrt in dem Augenblick wieder, in dem der himmlische Gesang, den die Engel zur Erleichterung der leidvollen Rückkehr anstimmten, aufhört; das innere Hören der Engels-Musik erlischt in dem Augenblick, in dem der äußere Gehörsinn wieder funktioniert. Der Erwachte hört – welcher Kontrast! – die liturgischen Klagehymnen der Trauernden an seinem Lager. Er kann sich den Klagegesang nicht erklären, da er von dem Vorgang seiner Entaffung und den Ereignissen, die sich während derselben auf Erden abgespielt haben, nichts weiß, und muß sich erst von den Anwesenden belehren lassen, daß die Trauerzeremonie ihm, dem Totgeglaubten, gilt.

Der Bericht über die zweite Vision bringt charakteristische Ergänzungen: der Visionär kehrt mit dem ihn begleitenden Engel auf das Dach seiner Kirche zurück und sieht durch das durchsichtige Dach und die durchsichtigen Wände seines Hauses hindurch seinen Leib daliegen, aber nur den unbedeckten Leib, nicht die Kleider, die ihm für die Beerdigungsfeierlichkeiten angezogen wurden; der Leib selbst ist ja das abgelegte Kleid. Er sieht auch nicht die Trauergäste; die entfremdete Seele nimmt nur ihren entfremdeten nackten Leib wahr! Bei dem Befehl, diesen Leib da unten wieder »anzuziehen«, ergreift den Visionär »eine Angst wie vor einem fremden, unbekanntem Leichnam«.¹⁰ Die Trennung der Seele von ihrem Leib ist jedoch bereits soweit fortgeschritten, die Seele hat sich in die neue

lichthafte Seinsweise des Himmels bereits so sehr eingelebt, daß sie zunächst ihren eigenen fleischlichen Leib nicht wiedererkennt, sondern nur einen fremden Leichnam bemerkt, der ihr eine furchtbare Angst einflößt.

Die Wiedervereinigung mit dem Leibe erfolgt in einem eigentümlichen Zeremoniell, das der Engel vornimmt: die Seele findet nicht mehr in den verlassenen Leib zurück, der sich ihr bereits verschlossen hat; sie braucht eine Öffnung. Der Leib wird in der Brustgegend geöffnet, um der entfremdeten Seele wieder einen Eingang zu verschaffen, und wiederum wird der leidvollen Einkleidung in das fleischerne Gewand der Trost baldiger »Heimholung« in der Todesstunde beigefügt. Ein besonderer Ritus sakraler Waschung – die Übergießung mit Quellwasser – soll die der Seele auf ihrem Rückweg zugefügten Schmerzen beseitigen. Die Rückkehr in das Tagesbewußtsein wird wie das Erwachen aus einem tiefen Todesschlaf empfunden.

Von großer Bedeutung sind schließlich auch die Aussagen über die Zeichen physischer Veränderung an dem Visionär. Bei der Rückkehr aus der Ekstase erscheint sein Angesicht »von rosiger Farbe übergossen«,¹¹ mit der Beendigung der Ekstase setzt die Herz- und Atemtätigkeit wieder ein, und die neubelebte Blutzirkulation beginnt das Gesicht wieder zu färben. Ebenso auffällig ist, daß die Krankheit selbst, die zu den genannten Lähmungserscheinungen führte und in deren Verlauf seine Ekstase erfolgte, verschwunden ist.

Das dritte Phänomen, daß Erfahrungen, die die vom Leib getrennte Seele während ihrer ekstatischen Reise machte, hinterher ihre sichtbaren Spuren am fleischlichen Leib des Visionärs hinterlassen, wurde bereits erläutert (s. o. S. 249).

Die im Visionsbericht des Furseus beschriebene visionäre Erfahrung stellt in keiner Weise eine phantastische Fiktion auf Grund einer vorausgesetzten dogmatischen Vorstellung vom Leib-Seele-Verhältnis dar. Emil Mattiesen hat eine große Anzahl von Erfahrungsberichten zusammengestellt, die auffällige Analogien zu der Furseus-Vision enthalten.¹² Von den dort behandelten sechzig Fällen von »Exkursionen«, in denen die betreffende Person eine deutliche Wahrnehmung ihres bewegungslos zurückgebliebenen Leibes und der Rückkehr in diesen hatten, stammen viele von Medien oder Psychiatern und praktizierenden Spiritisten, die das Phänomen bereits aus der parapsychologischen Literatur kannten und womöglich auch schon die Herbeiführung solcher Zustände trainiert hatten. Unverdächtig erscheinen mir dagegen Mitteilungen, die Karl Beth, seinerzeit Inhaber des Lehrstuhls für Religionswissenschaft an der Universität Wien, der später nach den USA emigrierte, dem ihm befreundeten Dr. Emil Mattiesen brieflich machte. Beth beschreibt hier nicht eine religiöse Ekstase, sondern eine »Exkursion« im Übergang vom Wachen zum Schlafen, die aber in mehreren Punkten eine erstaunliche Analogie zu der in der religiösen Ekstase erfahrenen Exkursion des Furseus darstellt.

»Es ist mir zweimal begegnet, daß ich die ganz deutliche Empfindung hatte,

daß mein Innerstes sich aus dem Körper hinausbegibt und in ihn zurückkehrt. Beide Erlebnisse fanden statt, während ich mich in meiner eigenen Wiener Stadtwohnung aufhielt, und zwar des Nachts im Bett. Beide Male befand ich mich nach einer kurzen ersten Schlafperiode . . . in einem Übergang aus einer kurzen Wachperiode zu neuem Schlafe, und zwar so, daß ich bei vollem Wachbewußtsein gewesen war. Im Lebensgang war nichts bemerkenswert Auffallendes gewesen, und von irgendwelcher aktiven oder passiven Vorbereitung auf jene Erlebnisse kann keine Rede sein; letztere kamen vielmehr ganz unvorbereitet und urplötzlich. Es war wie ein halbes Wachwerden bei neuem Einschlafenwollen, dann ein volles Wachbewußtwerden; da bemerkte ich deutlich, daß etwas, das aus meinem Leibe herausgekommen ist und im Augenblick dieser Bewußtwerdung sich wirklich schon außerhalb des Leibes befindet, sich räumlich vom Leibe löst und entfernt.«

»Noch deutlicher war dann jedesmal nach einer anscheinend geraumen Zeit die Beobachtung der Wiederkehr. So jedoch, daß nicht etwa der Leib irgendeine Empfindung oder Wahrnehmung hatte oder vollzog, sondern alle Wahrnehmung ging von dem losgelösten Teil aus, während der Leib vielmehr von jenem wahrgenommen, mit einem Einschlag von Bedauern oder auch Geringschätzung wegen seiner Hilflosigkeit und Unbedeutendheit betrachtet wurde. Das heißt also: der Leib war durchaus untätig und als untätig empfunden bei allem, was mit dem Gesamtvorgang zusammenhing.«

»Eigenartig berührte mich selber, das heißt meinen rückkehrenden Teil, der Vorgang der Heimkehr in die organische Verbundenheit. Ich, der Zurückkehrende, sah also, wie schon angedeutet, mich, das heißt meinen Leib, im Bette daliegen, näherte sich ihm dicht; es wahrte einen Augenblick, dann schlüpfte das heimkehrende Ich durch einen Spalt im Kopf in den Leib hinein. Ich empfand und »sah« den Spalt genau auf der Mitte des Schädels, einige Zentimeter lang von hinten nach vorn verlaufend.«

»Bei dem zweiten der beiden Erlebnisse war dies Hineinschlüpfen mit einiger Schwierigkeit verbunden, es war nicht ein so ganz einfacher Hergang, nicht ein einaktiger Prozeß, vielmehr waren drei Rucke zu verspüren, mit denen die völlige Wiedereinkehr des »Ich« in den Leib vollzogen hat. Danach habe ich einige Zeit wachgelegen, und dann setzte der eigentliche Schlaf ein, dem am Morgen ein fröhliches Erwachen folgte. Der erste Vorgang trug sich Ende September 1927 zu, der zweite am 12. Mai 1929.«¹³

Auch bei Beth erfolgt der Wiedereintritt des getrennten Teiles, den Beth als »Ich« bezeichnet, durch eine leibliche Öffnung. Furseus erlebt, wie ein Engel seine Brust öffnet, Beth sieht deutlich den einige Zentimeter langen Spalt, der genau in der Mitte des Schädels von vorn nach hinten verläuft, und durch den der Wiedereintritt der Seele erfolgt. Im Unterschied zu anderen Visionären empfängt Beth im Zustand der Trennung vom Leibe keinerlei besondere Erkenntnisse

oder Offenbarungen: »Ich muß hinzufügen, daß ich gar kein Bewußtsein darüber bekommen habe, was während der Zeit der Getrenntheit vor sich gegangen ist. Ich habe also gar keine weiteren Bewußtseinsinhalte aus beiden Vorgängen erhalten, als jene Akte der Lösung von dem bereits verlassenen Körper und der Rückkehr in ihn«. Der Religionspsychologe ist weder in den Himmel gestiegen noch in die Hölle gefahren, sondern offenbar »in der Nähe« seines Körpers in Wien geblieben; seine Erfahrung hat sich auf den Vorgang der Trennung, auf das Phänomen des Getrenntseins und auf den Vorgang der Rückkehr beschränkt und hinterließ daher auch keine tiefgreifenden seelischen und geistigen Wandlungen, wie dies bei den Visionären der Fall ist, nicht einmal ein schreckhaftes Nachgefühl, sondern »ein fröhliches Erwachen«.¹⁴

Die in der Furseus-Vision beschriebene Erfahrung hat sich bis in unsere Zeit hinein immer wieder bei den christlichen Visionären spontan eingestellt. Ganz unabhängig voneinander und ohne jede literarische Kenntnis der Vorgänger finden sich bei den Visionären der verschiedensten Epochen der Kirchengeschichte derartige Erfahrungen in einer überraschenden Konvergenz. Charakteristisch ist vor allem, daß Visionäre, die von der Ekstase überrascht werden, in den Zustand eines so völligen Erlöschens der Lebensfunktionen wie Atmung und Herzschlag verfallen, daß sie von ihren unwissenden Hausgenossen für tot gehalten werden.

Dies ist z. B. auch Filippo Neri widerfahren. »Die P. P. Dominikaner zu Rom veranstalteten wegen einer wichtigen Angelegenheit ihres Klosters ein vierzigstündiges Gebet, wozu sie auch Filippo als ihren besonderen Freund einluden. Er kam mit Tarugi und anderen seiner geistlichen Söhne; als er aber vor dem Altar, auf dem das Allerheiligste ausgesetzt war, auf den Knien liegend gebetet hatte, kam er plötzlich in Verzückerung. Die Augen unverwandt auf die heilige Hostie gerichtet, blieb er mit heiterem Angesicht wie erstarrt. Der Prior des Konventes, Angelo Diaceti, der später Bischof von Fiesole wurde, bemerkte es zuerst und näherte sich mit noch einem anderen Pater dem Diener Gottes, rief ihn öfters an, ergriff ihn bei der Hand, fand sie aber ganz kalt und erstarrt. Er glaubte deshalb, es sei ihm eine Übelkeit zugestoßen und ließ ihn in das nächste Zimmer bringen. Hier lag er noch einige Zeit, seiner Sinne beraubt; endlich aber kam er zu sich und rief sogleich aus: »Victoria, Victoria! exaudita est oratio nostra«. Der Prior erstaunte und merkte, daß dies nicht eine Ohnmacht, sondern eine Verzückerung gewesen war.«¹⁵

Ein anderes Mal fanden die Patres Filippo Neri in einem totenähnlichen Zustand und vollzogen an dem Bewußtlosen das Sakrament der letzten Ölung. Die Berichte über dieses Ereignis lassen erkennen, daß der heilige Narr auch über diesem Erlebnis nicht seinen Humor verlor, sondern in der Lage war, unmittelbar nach der Rückkehr ins Tagesbewußtsein wieder Witze zu machen, als er die Situation, in die ihn das Mißverständnis seiner Brüder gebracht hätte,

durchschaute. »Im Jahre 1585 kam eines Morgens Gallonio zum Heiligen ins Zimmer und fand ihn noch im Bett; als er ihn aber näher betrachtete, glaubte er ihn tot, weil er kein Zeichen des Lebens mehr von sich gab. Er rief daher die Patres und Ärzte herbei; man wendete allerlei Mittel an, ihn zum Leben zu bringen, aber umsonst. Ihn dem Tode nahe glaubend, spendete ihm Pater Bordini das heilige Sakrament der letzten Ölung. Kaum war die Funktion vorüber, da öffnete Filippo die Augen und begann wieder zu atmen. Als ihm nun einer der Anwesenden sagte: »Pater, du hast wahrlich viel gelitten«, antwortete er: »Mir ist nichts Übles begegnet außer dem, was ihr mir angetan habt;« woraus ersichtlich ist, daß er nicht in einer Ohnmacht, sondern in einer Entzückung gelegen hatte. Später kam es noch öfters vor, daß man Filippo in seinem Zustand der Entraffung für tot hielt, denn er pflegte seine Brüder, wenn er zu Bett ging, in Anspielung auf ihren früheren Irrtum, öfters mit der Bemerkung zu entlassen: »Gehet, und wenn ihr mich morgen tot findet, so begrabt mich.«¹⁶

Die von Furseus beschriebene Erfahrung des bewußten Erlebens der Trennung der Seele vom Leib und der Schau des »unten« liegenden entseelten Leibes gehört zu den fundamentalen Erfahrungen der visionären Mystik durch die Jahrhunderte hindurch. Sie findet sich ebenso im Bereich des reformatorischen wie des katholischen Christentums. Der niederländische Mystiker und Visionär Hemme Hayen berichtet in seiner Selbstbiographie: »Einstmals lag ich auf dem Bett des Morgens bey hellem Tag und wachte ganz klar, und mein Gemüth war in tiefer Betrachtung; damit wurde ich entzückt, und mein neuer Mensch scheidete gleich als bey der Seiten am Bett von dem alten ab, und ließ den auf dem Bett als einen todten Klotz liegen und kam allda wieder in den hohen Glantz, umgeben mit einem sehr grosen Licht; und der neue Leib, den ich da trug, war so heil und herrlich, daß sein Glantz die Sonne weit übertraff. Ich glaube ich zweifle nicht daran, daß, so jemand zu der Zeit bey meinen äußerlichen Leib gekommen wäre, er selbigen nit anderst als todt würde gefunden haben, so lang die Entzückung währete.«¹⁷

Die Erfahrung der »Exkursion« in der Ekstase ist hier mit der Erfahrung des Überkleidetwerdens mit einem neuen Lichtleib verbunden. Die Trennung vom alten Fleischesleib ist für Hemme Hayen deutlich mit dem Eindruck verknüpft, daß der alte Leib wie ein toter Klotz im Bett zurückbleibt. Zwar hatte er nicht, wie Filippo Neri, Augenzeugen seines Zustandes der Entraffung, aber er ist selbst davon überzeugt, daß solche Zeugen ihn für tot gehalten hätten und dem gleichen Irrtum zum Opfer gefallen wären, dem in vielen Fällen die Hausgenossen früherer und späterer Visionäre angesichts der leblos liegenden Leiber der Entrafften erlegen sind.

Besonders auffällig sind in dieser Hinsicht die Erfahrungen der Marina von Escobar. Das Eigentümliche ihrer Visionen ist, daß sie sich häufig als Besuch himmlischer Gestalten in ihrer Klosterzelle abspielen und sie dann erlebt, wie

sie von ihren himmlischen Besuchern aus ihrer Zelle in das himmlische Jerusalem geleitet wird. Hierbei hat sie das deutliche Bewußtsein, ihren Leib in einem entseelten, halbtoten Zustand hinter sich in ihrer Zelle auf Erden zurückzulassen. Über eine solche »Exkursion« schreibt sie: »Eines andern Tages kam Christus der Herr mit vielen Engeln, mit denen er sich ganz fröhlich unterhielt. Er nahte sich mir und sprach: »Willst Du mit mir gehen?« Ich antwortete schnell »Ja Herr«. Hierauf umfing er gleichsam meine Seele, vereinigte sie mit seiner Gottheit in einer unaussprechlichen Weise und nahm mich ins himmlische Jerusalem mit; der Leib aber blieb wie halbtot zurück. Denn vierundzwanzig Stunden war er damals ohne Seele, und es schien mir, daß nur einiges Leben in ihm geblieben war, so daß ich meinen Engeln, die zurückgeblieben waren, auf irgendeine Frage gleichsam im Unverstand die Antwort gab: »Ich bin tot«. Als ich wieder zu mir kam, redete mich der Herr an: »Denkst du nicht daran, daß ich dir gesagt habe, du werdest in der Weise sterben, wie wenn abends einer Frau der Rock abgenommen wird, um sie ins Bett zu legen.«¹⁸ Auch hier erscheint der verlassene Fleischleib als der irdische »Rock«, der im Tode endgültig abgelegt wird.

Ein anderes Mal hat Marina von Escobar die Erfahrung, daß sie in der visionären Entraffung nicht nur mit Leib und Seele aus ihrer Zelle in den Himmel getragen wird, sondern mitsamt ihrem Bett, und daß die Trennung von Leib und Seele erst dort, im Himmel, erfolgt; dementsprechend vollzieht sich auch die Rückkehr in den Leib bereits im Himmel und die mit ihrem Leib wieder vereinte Seele wird auf die Erde zurückgetragen. So unglaublich diese Vorstellung erscheinen mag, so sicher ist, daß die Visionärin die Entraffung in dieser Form erfahren hat; ihre Erzählung gibt die Einzelheiten dieser Erfahrung höchst anschaulich wieder: »Einmal nahm ich wahr, daß mich meine Engel samt dem Bette forttragen wollten, was sie auch vollbrachten und mich mitten auf ein Feld stellten. Ich fühlte, wie sie das Bett zum Himmel erhoben, wo gleich beim Eingang das Bett sich in etwas Göttliches verwandelte. So trugen sie mich, und es kamen viele Engel und Heilige zu mir, die wunderschön sangen. Mir dünkte, meine Seele werde im Nu vom Leibe gesondert und dieser bliebe tot im Bette. Gott vereinigte sich mit meiner Seele in das Tiefste seiner Gottheit, worin sie lange verblieb. Alsdann begab sich die Seele wieder in den Leib zurück, und als das Bett wieder hinausgetragen wurde, war sie wieder in der vorigen Lage, und so brachten sie mich an meinen früheren Platz zurück. Gott gab mir dadurch so verstehen, daß mir dadurch die Art und Weise angedeutet wurde, wie ich sterben und in Verzückung auffahren werde.«¹⁹ Der eigentümliche Inhalt der Vision erscheint gemäß der Deutung der Vorgänge, die sie aus dem Munde Gottes erfährt, dadurch gerechtfertigt, daß der Visionärin ihr eigener Tod in einer prophetischen Vorwegnahme dargestellt wird.

Diese Vision ist nicht die einzige, bei der sich Marina mit Leib und Seele in den Himmel entrafte sieht, sie beschreibt vielmehr häufig, wie ihre visionären Ek-

stasen sie so entkräften, daß sie zu Tode erschöpft von den Engeln in ihre Zelle zurückgetragen wird. Ihr physischer Erschöpfungszustand ist also bereits im Himmel vor ihrem Rücktransport in ihre irdische Zelle eingetreten. So berichtet sie einmal zusammenfassend über eine Reihe von visionären Erfahrungen: »Bei so starker Anstrengung der Kräfte meiner Seele ist meine gebrechliche Natur dergestalt ermüdet, daß mich nach diesem Geheimnis die Engel auf den Armen trugen, wie man einen sehr schwachen, in den letzten Zügen Liegenden behutsam zu tragen pflegt, damit er nicht unter den Händen den Geist aufgibt; ebenso wurde ich von den Engeln auf den Händen getragen, mit herabhängendem Kopfe, kaum mehr atmend, mit gleichsam schon erschöpften körperlichen Kräften, bis sie mich in mein Kämmerlein brachten.«²⁰

So sehr sie ihre Visionen in die Nähe des Geheimnisses von dem inneren Zusammenhang von Leib und Seele führen, so sehr schreckt Marina doch davor zurück, ihre visionären Erfahrungen zu einer Profanation dieses Geheimnisses zu benutzen. Gerade an den Symptomen ihrer vielen Krankheiten spürt sie den tiefen geheimnisvollen Zusammenhang, der zwischen Leib und Seele besteht, und der offenbar auch in der Ekstase trotz der scheinbaren »Auswanderung« der Seele nicht unterbrochen wird: durch ein geheimnisvolles Band bleibt auch die entrafte Seele mit ihrem Leib verbunden. So schreibt Marina einmal über die Folgen einer längeren Entraffung, während derer an ihrem Leibe heftige Krankheitssymptome in Form von Erbrechen auftraten: »Ich bemerkte dieses Mal, daß ich infolge der gewaltigen Veränderungen in meinem Leibe, die sich in diesen Tagen ergaben, mehrmaliges Erbrechen hatte. Darüber verwunderte ich mich sehr, weil ich glaubte, ich sei dort ganz zugegen, und nichts sei hier zurückgeblieben als die leibliche Hülle – wie von einer Pomeranze, die stark ausgepreßt wird, nichts übrig bleibt als Schale, Häutchen und Kerne. Ich fühlte aber, daß auch hier der Leib weiterhin von seiner Seele bewohnt bleibt, weil ich Erbrechen hatte und die Wirkung der Krankheit erfuhr. Dies sind Geheimnisse, die ich kaum zu fassen und auf keine Weise besser zu erklären vermag.«²¹ Sie ahnt, daß offenbar auch in dem bei der Ekstase auf Erden zurückgelassenen »Leichnam« noch eine Seele zurückbleibt, auf Grund deren Anwesenheit gewisse organische Funktionen weiter ablaufen.

Wie sehr sie dieses Problem beschäftigte, geht daraus hervor, daß sie anlässlich einer Vision, in der sie ihren eigenen Tod in prophetisch-bildhafter Vorwegnahme erlebt, Gott um Erleuchtung über das Mysterium des Zusammenhanges zwischen Leib und Seele bittet: »Als ich in der Frühe in diesen Tagen mit Gott beschäftigt war, kamen alle meine heiligen Engel zu mir, und da ich vor Schmerzen bis zum Sterben ermattet war, glaubte ich, daß sie zu meiner Hilfe kämen. Sie richteten mich auf und legten mir alle Kleider und Kleinodien an, die mir der göttliche Bräutigam in seiner Güte und Barmherzigkeit geschenkt hatte, legten mich auf eine Totenbahre und trugen mich gleichsam gegen Himmel, während ich be-

merkte, daß mein Leib wie tot zurückblieb und meine geschmückte Seele in den Himmel getragen wurde. Als sie so mit mir fortgingen, kam mir der Heilige Geist mit großer Macht und Herrlichkeit entgegen und riß mich heftig von der Totenbahre hinweg, vereinigte sich innig mit mir und brachte mich ins himmlische Vaterland. Die Totenbahre verschwand. Dort war ich im Genuß der göttlichen Majestät; meines Erachtens genoß nur die Seele diese Freuden, während der Leib tot im Bett lag, und ich konnte nicht begreifen, wie dies zugeht.«

»Nachdem ich den Herrn genossen und in der göttlichen Majestät geruht hatte, trugen mich die Engel in mein Kämmerlein. Ich sprach zu meinem Schutzengel: »Heiliger Engel, sage mir, welche Bewandnis hatte es mit diesem Geheimnisse, denn es schien die Seele vom Leibe getrennt und dieser tot zu sein? Und aus anderen Ursachen fühlte ich, daß ich hier war. Wie konnte ich aber mich selbst als tot erkennen?« Der heilige Engel antwortete mir: »Schwester, lasse es gut sein, der allmächtige Herr kann es tun. Dies ist ein tiefes Geheimnis, grübele nicht nach . . . Hat dich nicht der Herr ermahnt, ohne Sorge zu sein, da die göttliche Majestät anstatt deiner reden und handeln werde, wie er es nach deiner Erfahrung an diesem Tage getan hat.«²²

4. DIE ANGST VOR DER ILLUSION

Das religiöse Bewußtsein der Visionäre, das sich auf die Erfahrung einer direkten Führung durch den Geist Gottes gründet, ist überall und zu allen Zeiten von einem Schatten begleitet, der die Sicherheit des Visionärs und sein Vertrauen auf die Wahrheit und die Richtigkeit seiner Führung in Frage stellt: von der Angst vor der Illusion.

Es gibt sehr viele Grade und Erscheinungsformen, in denen die Angst vor der Illusion auftreten kann. Die Unterschiede sind nicht nur psychologischer Art – es gibt ängstlichere und anfechtbarere Gemüter unter den Visionären neben robusteren und selbstsichereren – sondern auch Unterschiede, die mit dem besonderen Stil der religiösen Erfahrung und der Theologie einer Epoche zusammenhängen: es gibt in der Geschichte der christlichen Kirche visionsfreudige Epochen, Perioden, die von einem gewaltigen Durchbruch des visionären Charismas bewegt sind; es gibt Epochen, in denen Visionäre modern sind und es sozusagen zum Stil der Frömmigkeit und Heiligkeit gehört, Visionen zu haben; Perioden, in denen zum mindesten gewisse kirchliche Gemeinschaften, vor allem Klöster, aber auch sektiererische Gruppen, eine Art von visionärem Milieu entwickeln, innerhalb dessen leicht Visionäre auftreten. Es gibt aber auch visionsfeindliche Perioden, in denen die visionäre Form der religiösen Erfahrung von der Theologie stark angefeindet oder gänzlich abgewertet wird und von den kirchlichen Obrigkeiten wie auch von den Theologen – ähnlich wie im Fall des Wunders des Malachias – als unerwünscht und störend abgelehnt wird.

Aber auch die verschiedenen christlichen Konfessionen weisen hier charakteristische Strukturunterschiede in der Anfälligkeit für Visionen und in der Bewertung derselben auf. Die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen haben auf Grund ihrer Lehre von der Heiligen Schrift als der alleinigen Quelle der göttlichen Offenbarung und der einzigen Norm und Regel des Glaubens von Anfang an eine wahrhafte Idiosynkrasie gegen Visionäre entwickelt. Kants von höchster Animosität getragene Kritik Swedenborgs in seiner Schrift »Träume eines Geistersehers«¹ ist die philosophische Fixierung einer theologischen Position, die sich schon in Luthers Ablehnung der Schwärmer und ihrer visionären Erfahrungen abzeichnet.

Umgekehrt hat eine derart unfreundliche Haltung der kirchlichen Theologie gegenüber den visionären Phänomenen häufig dazu Anlaß gegeben, daß sich visionäre Persönlichkeiten freiwillig oder unfreiwillig von der Kirche trennten und eigene Konventikel gründeten, deren Gläubige die Visionen ihrer Gründer als neue Offenbarung, als Fortsetzung und definitive Aufschließung der in der Bibel vorliegenden Offenbarungen verstanden. Wohl der extremste Fall dieser

Art ist die Sekte der Mormonen, die Gemeinde der »Heiligen der letzten Tage«, deren Anhänger im Buche Mormon die besondere, den alten und neuen Bewohnern Amerikas durch die Visionen von Joseph Smith eröffnete Heilsoffenbarung erblickten, in der die Heilsgeschichte der Alten und der Neuen Welt ihren Abschluß und ihre Erfüllung findet.²

Ebenso gibt es spiritualistische Gruppen, die das Verständnis des Christentums auf die Lehre von der inneren Führung durch den »Christus in uns« oder das »innere Licht« oder die »Stimme in uns« oder den »Seelenfunken« reduzieren und durch die systematische Erziehung der Gläubigen zum Hören auf die innere Stimme eine Voraussetzung für das Auftreten visionärer Begabungen schaffen, wie dies im frühen Quäkertum der Fall war.³

Aber auch in der römisch-katholischen Kirche gibt es starke Schwankungen in der Beurteilung der Visionen. In der Zeit der Aufklärung wurde der Kampf gegen die Tätigkeit Gaßners und seine exorzistischen Wunderheilungen nicht nur durch die Vorkämpfer der Aufklärung im protestantischen Lager wie Johann Salomo Semler in Halle geführt, sondern vor allem von seiten des aufgeklärten römisch-katholischen Episkopates, wie des Kardinals von Rott in Meersburg, und den theologischen Vorkämpfern der Aufklärung wie z. B. des Münchener Theologen F. Sterzinger, eines Theatinermönchs. Im Zeichen der damaligen aufgeklärten Haltung erfolgte eine deutliche Abwertung nicht nur des dämonologischen, sondern auch des visionären Phänomens in der zeitgenössischen Kirche und in der Kirchengeschichte. Ebenso scheint in der gegenwärtigen Phase des *aggiornamento* der römisch-katholischen Theologie eine stark kritische Haltung gegenüber visionären Phänomenen vorherrschend zu sein.

In der Geschichte der christlichen Vision treten auf Grund der Verschiedenheit der persönlichen und kirchlichen Voraussetzungen die unterschiedlichsten Typen und Grade der Angst vor der Illusion und der Mittel ihrer Überwindung auf.

Es gibt Visionäre, die so sicher in dem Bewußtsein des göttlichen Ursprungs ihrer inneren Führung ruhen, daß sie von keiner Angst vor der Illusion erschüttert werden. Der Zweifel reicht nicht so tief, um an den Grundpfeilern ihres Sendungsbewußtseins zu nagen. Zu ihnen gehören die beiden großen Visionäre der christlichen Kirche, der Apostel Paulus und der Verfasser der Johannesapokalypse. Das Sendungsbewußtsein des Apostels Paulus ruht auf der Erfahrung seiner persönlichen Berufung zum Apostel durch den auferstandenen Herrn in der Lichtvision vor Damaskus. Mit dieser Berufungsvision legitimiert er sich gegenüber den anderen, vom Herrn während seiner Lebzeiten berufenen Aposteln und gegenüber all den Gegnern, die die Legitimität seines Apostelamtes anzweifeln. An der Göttlichkeit der Führung, die sich in seinen zahlreichen Gesichten und Schauungen von Damaskus an bekunden, kommt ihm nicht der geringste Zweifel. Zum mindesten ist in den erhaltenen Briefen des Apostels auch nicht der geringste Schatten einer solchen Anfechtung durch die Angst vor

dem etwaigen illusionären Charakter seiner Visionen zu entdecken. Ebenso weist auch das visionäre Sendungsbewußtsein des Verfassers der Johannesapokalypse keine Spur einer derartigen Anfechtung auf.

Wohl aber gibt auch Paulus die Möglichkeit einer Täuschung anderer durch trügerische, verführerische Visionen zu. So warnt er seine Gemeinde in Korinth vor falschen Aposteln 2. Kor. 11, 13 f. »Denn solche falschen Apostel und trügerischen Arbeiter verstellen sich zu Christi Aposteln. Und das ist auch kein Wunder: denn er selbst, der Satan, verstellt sich zum Engel des Lichts.« Das Auftreten falscher Apostel in den Gemeinden ist also nur ein Spezialfall der Art, wie Satan sein Werk der Verführung auszuüben pflegt: dem Frommen in der Lichtgestalt eines Engels zu erscheinen und in dieser Maske durch seine Verführung das Heilswerk Gottes zu stören.⁴ Derselbe Apostel, der gegenüber der Echtheit seiner eigenen visionären Erfahrungen nicht den geringsten Zweifel zu äußern scheint, warnt immerhin andere Christen seiner Gemeinde, sie müßten damit rechnen, daß sich sogar hinter den visionären Erscheinungen eines Lichtengels der Satan, der Verführer, verbergen könne.

Ebenso weist er die Gemeinde in Galatien auf die Möglichkeit einer Irreführung durch eine Himmelsvision hin, und zwar im Ton höchster Erregung, Gal. 1, 8: »So aber auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würden ein Evangelium predigen anders als wir euch gepredigt haben, der sei verflucht!« Hier wird die Möglichkeit vorausgesetzt, daß ein Frommer Opfer einer betrügerischen Vision eines Engels werden könnte, der ein falsches Evangelium verkündigt; das Opfer eines solchen Betrugers wird mit dem Anathema bedroht. Das bedeutet aber doch eine heftige Alarmierung seiner Gemeinden gegen die Aufnahme visionärer Botschaften überhaupt. Hier wird den Gemeinden eine tiefe Angst vor der Illusion eingepflegt, und zwar unter der Voraussetzung, daß es sich hierbei nicht um eine harmlose psychische Fehlleistung, um Irrwege der imaginativen Fähigkeit der Seele handelt, sondern um einen vorsätzlichen, satanischen Betrug, um eine teuflische Verführung unter Vorspiegelung göttlicher Führung, um eine Kabale, bei der man sein ewiges Heil verspielen und den Fluch Gottes auf sich ziehen kann. Schon hier beginnt der Prozeß einer Abwertung der Vision, der sich in den folgenden Jahrhunderten deutlich bemerkbar macht und zwar durch einen Apostel, der seine eigene Berufung auf eine Vision des Herrn gründet!

Der Prozeß einer fortschreitenden Abwertung des Visionärs und der visionären Erfahrung in der alten Kirche hängt aufs engste mit dem Prozeß der allgemeinen Abwertung des freien Charismatikertums in der Gemeinde zusammen. Dieser Vorgang ist verständlich. Visionäre sind immer ein beunruhigendes Element innerhalb einer Gemeinde, einerseits weil man nie weiß, was sie bei der nächsten Gelegenheit »im Heiligen Geist« sagen werden, andererseits weil die Gemeinde den in der Vollmacht des Heiligen Geistes gegebenen Anordnungen eines Propheten oder Visionärs in jedem Fall Folge leisten muß. In dem Maße, wie die

Institutionalisierung der Kirche zugenommen hat, ist das Auftreten des freien Charismatikertums zurückgegangen – zuletzt ist er selbst institutionalisiert worden; erst der Prophet und der Visionär, dann der Lehrer. Der Hauptgrund des Mißtrauens gegen die freien Charismatiker, die Unkontrollierbarkeit des Inhalts ihrer Aussagen durch die Gemeinde, galt für den Visionär ebenso wie für den Propheten. Sicher war sich eine Gemeinde ihrer Sache nur bei den ortsansässigen, von ihr selbst aus ihrer Mitte gewählten Gemeindeführern, den Presbytern und Bischöfen. Bei fortschreitender Institutionalisierung hatten es die Visionäre immer schwerer, den Anspruch der Gottgewirktheit ihrer visionären Führung in der Gemeinde durchzusetzen und sich angesichts der wachsenden Autorität des apostolischen Kanons, der apostolischen Glaubensregel, des Bischofamt apostolischer Sukzession und des entstehenden Kirchenrechtes mit neuen Offenbarungen und neuen Weisungen an die Gemeinde Gehör zu verschaffen.

Die noch erhaltenen Schriften der apostolischen Väter zeigen, daß es eine Hauptsorge des praktischen Gemeindelebens war, die echten Propheten von den falschen zu unterscheiden, wobei zu den Propheten auch die Visionäre gerechnet wurden. Die Anweisungen zu diesem Punkt in der Didache⁵ und im Hirten des Hermas⁶ bekunden, daß es offenbar schon in der Generation nach den Aposteln viele fragwürdige Figuren unter den Propheten gab, die in den Gemeinden auftraten und ihr Prophetentum zum Teil gewerbsmäßig betrieben, und daß das Prophetentum selbst dadurch bereits weitgehend in Mißkredit geraten war.

Andererseits wird gerade in diesen frühen Schriften deutlich, wie schwierig es war, sachliche Kriterien einer Unterscheidung echter und falscher Propheten und Visionäre aufzustellen. Die Propheten konnten sich auch für paradoxe und scheinbar absurde Offenbarungen oder Anweisungen des Geistes auf die Autorität des in ihnen sich bekundenden Gottesgeistes berufen. So blieb als einzige Möglichkeit übrig, moralische Qualifikationen als Kriterien der Echtheit eines Propheten aufzustellen. Darum nennt die Didache als Zeichen eines schlechten Propheten, wenn dieser sich nach Ablauf einer dreitägigen Frist der Gastfreundschaft bei einer Gemeinde weigert, durch Arbeit seinen weiteren Unterhalt in der Gemeinde zu verdienen.⁷

Im Kampf gegen den Montanismus, der ein letztes Aufblühen des freien prophetischen und visionären Charismatikertums in der alten Kirche darstellt, ist die Angst vor der Illusion in der Kirche bereits so weit fortgeschritten, daß die prophetische und visionäre Ekstase generell als eine irreguläre und allen Möglichkeiten dämonischen Betrugers ausgesetzte Form der Offenbarung abgelehnt wird. Schon der Apologet Miltiades hat den Satz aufgestellt, »daß ein Prophet nicht in Ekstase reden dürfe«⁸, ja er hat es geradezu als Kennzeichen des falschen Propheten aufgestellt, daß »der falsche Prophet in Ekstase redet, der Ausgelassenheit und Verwegenheit zur Seite gehen.«⁹ »Er fängt mit freiwilliger

Unwissenheit an und geht sodann, wie oben gesagt, in unfreiwillige Raserei über. Doch wird man weder aus dem Alten noch aus dem Neuen Bunde einen Propheten nennen können, der auf solche Weise vom Geiste ergriffen worden wäre. Sie werden sich nicht auf Agabus oder Judas oder Silas oder die Töchter des Philippus oder Ammia in Philadelphia oder Quadratus oder auf sonst jemanden berufen können: denn mit diesen haben sie nichts zu tun.¹⁰ Die Forderung, daß ein Prophet nicht in Ekstase reden dürfe, ist ein Postulat, das praktisch auf eine Beseitigung der freien Prophetie wie auch auf eine Diskriminierung jeder visionären Erfahrung innerhalb der Gemeinde hinausläuft.

Die Diskriminierung der Visionäre und Propheten erfolgte entweder in der Form, daß man ihre Weissagungen und Gesichte als Einflüsterungen von Dämonen erklärte, oder daß man ihnen ein unmoralisches Verhalten nachwies und ihren geistlichen Anspruch durch den Hinweis auf ihren ungeistlichen Wandel untergrub. So schreibt etwa Apollonios in seiner Schrift gegen die montanistischen Propheten: »Wenn sie (die Anhänger des Montanus) die Tatsache leugnen, daß ihre Propheten Geschenke angenommen haben, so mögen sie doch wenigstens so viel zugeben, daß sie, wenn ihnen die Annahme von Geschenken nachgewiesen ist, keine Propheten sind! Und hierfür könnten wir tausend Beweise erbringen. Es ist übrigens notwendig, alle Früchte eines Propheten zu prüfen. Sage mir: Färbt sich ein Prophet? Schminkt sich ein Prophet? Liebt ein Prophet den Schmuck? Spielt ein Prophet Brettspiel und Würfel? Leihst ein Prophet auf Zinsen aus? Sie mögen es klar aussprechen, ob so etwas erlaubt ist oder nicht. Ich aber will zeigen, daß es bei ihnen vorgekommen ist.«¹¹

Charakteristisch werden auch in der Kirchengeschichte des Euseb von den Märtyrern und Bekennern der Epoche nach den montanistischen Streitigkeiten, also von der Verfolgung unter Kaiser Severus an, keine Visionen und Ekstasen mehr berichtet, wie denn Visionen und Ekstasen auch in den übrigen Berichten Eusebs völlig zurücktreten, der ein Vorkämpfer des staatskirchlichen Episkopalismus ist. So verdrängt der Bischof den Visionär. Von den Amtsträgern gefördert, setzt sich in der Kirche eine tiefe Skepsis gegen die Vision durch, eine Einstellung, die auch bei den Gläubigen selbst eine tiefe innere Unsicherheit gegenüber ihren eigenen visionären Erfahrungen zur Folge hatte, falls diese unerwartet bei ihnen auftraten.

Die Angst vor der Illusion wurde im übrigen auch durch den Inhalt des visionären Auftrages selbst verstärkt. Je anspruchsvoller und kühner eine durch einen Visionär ausgesprochene Weisung an die Kirche seiner Zeit war, je mehr sie ermahrend, strafend und reformierend in das Leben der Kirche eingriff, desto dringlicher erhob sich für ihn selbst angesichts der Verantwortung seines Auftrags die Frage nach der Sicherung der Echtheit einer solchen visionären Führung. Hier lassen sich grundsätzlich zwei Typen der Sicherung unterscheiden:

1. Sicherung innerhalb der Vision: In den visionären Erfahrungen selbst wird

dem Visionär die Bestätigung der Echtheit und Wahrheit der ihm zuteil gewordenen Weisungen gegeben.

2. Sicherung außerhalb der Vision durch die kirchliche Autorität: Die visionären Weisungen werden nachträglich einer Prüfung durch den zuständigen kirchlichen Ordinarius oder durch eine besondere, kirchlich ernannte Prüfungskommission unterzogen und auf ihre Übereinstimmung mit der Kirchenlehre geprüft.

Der zweite Fall ist der Normalfall, er ist aus der Geschichte der Kirche hinlänglich bekannt¹² und braucht hier nicht besonders behandelt zu werden. Hier hat auch die Tätigkeit der Beichtväter der kirchlichen Zensoren und Redaktoren ihren Ort. (s. u. S. 301 f.)

Zur Veranschaulichung des selteneren ersten Falles eignen sich in besonderem Maße die visionären Erfahrungen der heiligen Birgitta von Schweden.¹³ Bei Birgitta stellt sich die Angst vor der Illusion gleich zu Beginn des Durchbruchs ihrer visionären Begabung ein. »Als einige Jahre nach dem Tode ihres Gatten vergangen waren und Birgitta über ihre Lage in Sorge war, da umgoß sie der Geist des Herrn und entflamte sie, und im Geiste enttraft, schaute sie eine leuchtende Wolke, und aus der Wolke hörte sie eine Stimme, die zu ihr sprach: ›Ich bin dein Gott, ich will mit dir reden‹. Da erschrak sie sehr und befürchtete, es möchte eine Täuschung des Feindes sein. Da hörte sie zum anderen Mal: ›Fürchte dich nicht, denn ich bin der Schöpfer des Alls, nicht der Verführer. Wisse, daß ich nicht allein um deinetwillen rede, sondern um des Heiles aller Christen willen. Höre also, was ich rede. Du sollst meine Braut und mein Sprachrohr sein, du wirst geistliche Dinge und himmlische Geheimnisse hören und schauen, und mein Geist wird mit dir bleiben bis zum Tode. Glaube also fest, daß ich selbst es bin, der ich, aus einer reinen Jungfrau geboren, litt und starb zum Heil der Seelen, der ich auch auferstanden bin von den Toten und aufstieg in den Himmel und der ich nun mit meinem Geist zu dir rede.«¹⁴

Die Angst vor der Illusion wird hier durch die Stimme des berufenden Herrn selbst beseitigt, der sich hier durch ein Selbstbekenntnis legitimiert, das an den Wortlaut des römischen Taufsymbols anklängt, und der der Visionärin einen bestimmten heilsgeschichtlichen Auftrag erteilt.

Aber selbst diese Versicherungen erscheinen als unzulänglich. Es finden sich in den Aufzeichnungen ihrer Visionen immer aufs neue Berichte von solchen Visionen, in denen der Seherin Zweifel an der Echtheit und Gottgewirktheit ihrer Schauungen aufsteigen – Zweifel, die dann jeweils innerhalb der Vision selbst beschwichtigt werden. So tritt als Zeuge der Echtheit ihrer Christusvisionen wiederholt die Jungfrau Maria auf, die eine Reihe psychologischer Echtheitsargumente geltend macht: sie beweist der Visionärin aus der seelischen Verfassung und Stimmung, in die sie durch ihr visionäres Erlebnis versetzt wird, die Echtheit des Erlebnisses selbst. So schreibt Birgitta an den Papst in einem in der dritten Person gehaltenen Selbstbericht:¹⁵ »Euch, hochwürdiger Vater, tue ich

Witwe einiges kund: Einem Weibe, das in seinem Vaterlande lebte, sind viele gar wunderbare Dinge eröffnet worden, von denen auf Grund sorgfältiger Prüfungen durch Bischöfe, Klosterlehrer und Weltkleriker bestätigt wurde, daß sie aus einer Frommen und wundertätigen Erleuchtung des Heiligen Geistes und nicht anderswoher hervorgingen, und das haben auch der König und die Königin jenes Reiches mit als zutreffend anerkannt. Jenes Weib tat eine Reise in die Stadt Rom; eines Tages aber, als sie in der Kirche Santa Maria Maggiore im Gebet lag, wurde sie in eine geistliche Vision entrafft. Ihr Leib aber sank in eine Art Gliederschwere, jedoch nicht in die Gliederschwere des Schlafes. Zu jener Stunde nun erschien ihr eine ehrwürdige Jungfrau. Das vorerwähnte Weib aber, von Staunen über die Vision erschüttert und ihre Gebrechlichkeit erkennend, befürchtete einen Trug des Teufels und flehte die Barmherzigkeit Gottes aufs innigste an, er möge sie nicht in teuflische Versuchungen fallen lassen: Die Jungfrau aber, die ihr erschien, sprach: »Fürchte nicht, daß das, was du jetzt schaust oder hörst, von einem bösen Geiste stamme.«¹⁶ ... Am Schluß der Rede der Jungfrau heißt es dann: »Du sollst meine Worte dem und dem Prälaten senden«. Da antwortete das Weib mit großer Trauer und sprach: »O meine ehrwürdige Jungfrau, er wird mir nicht glauben, sondern ich glaube vielmehr, er wird meine Worte mehr für Spott als für göttliche Wahrheit halten«. Da antwortete die Jungfrau und sprach: »Obgleich ich den Zustand seines Herzens ... kenne, sollst du ihm trotzdem meine Worte zukommen lassen.«¹⁷

Hier wird die Angst vor der Illusion von der Jungfrau Maria selbst als naheliegende psychologische Disposition des Empfängers der Offenbarung anerkannt, aber schließlich beiseitegeschoben. Der prophetische Auftrag erfolgt hier trotz der vorgebrachten Bedenken der Visionärin, die eine doppelte Hemmung zu überwinden hat: einmal die Angst vor der Illusion als einer satanischen Verführung, weiter aber die Angst vor der Ablehnung der Vision durch den Empfänger, für den die visionäre Weisung bestimmt ist.

Dieser Bericht der Birgitta hat seine Parallele in einer bereits im Buch III veröffentlichten anderen visionären Begegnung mit der Jungfrau Maria.¹⁸ Diese spricht zu ihr: »Fürchte dich nicht vor dem, was du nun schauen wirst, in der Meinung, es stamme von einem bösen Geist. Wie nämlich beim Nahen der Sonne zweierlei hervortritt, nämlich Licht und Wärme – Dinge, die nicht eine Folge des Schattens und der Finsternis sind –, so kommt mit der Ankunft des Heiligen Geistes zweierlei in dein Herz, nämlich die Glut der göttlichen Liebe und des Heiligen Glaubens vollkommene Erleuchtung. Diese zwei verspürst du jetzt. Diese zwei aber können nicht eine Folge des Teufels sein, der dem Schatten der Finsternis zu vergleichen ist.«¹⁹ Es folgt dann eine für den Kardinal von Albano bestimmte prophetische Weisung. Hier wird also von Maria in der Vision selbst die starke Empfindung der göttlichen Liebe und der Erleuchtung ihres Glaubens, die ihre Erfahrung begleitet, als Zeichen der Echtheit dieser Erfahrung genannt.

Es ist indes klar, daß dieses psychologische Argument nicht alle Angst vor der Illusion zerstreuen kann, denn können gerade Stimmungen und Empfindungen nicht auch vom Satan gewirkt sein? Offensichtlich läßt sich die Seherin selbst durch diese psychologischen Kriterien nicht ganz beruhigen, denn ähnliche Anfälle einer Angst vor der Illusion kehren bei ihr wieder. Wiederum greift in solchen Fällen Christus selbst in einer Erscheinung ein und äußert sich zu ihrer inneren Verwirrung mit folgenden Worten: »Warum fürchtest du dich und bist beunruhigt, der Teufel möchte einiges in die Worte des Heiligen Geistes einschleichen? Hast du jemals gehört, daß der seine Zunge heil bewahrt hat, der sie zwischen die Zähne eines wütenden Löwen legte? Oder hat je einer einmal süßen Honig aus dem Schwanz einer Schlange gesogen? Wer aber ist der Löwe oder die Schlange, wenn nicht der Teufel? – Löwe wegen der Bosheit, Schlange wegen der List. Was aber ist die Zunge, wenn nicht der Trost des Heiligen Geistes? Denn was bedeutet »die Zunge zwischen die Zähne des Löwen legen« anders als Worte des Heiligen Geistes, der in Gestalt der Zunge erschien, zur Gunst und zum Lobe der Menschen zu reden? Wer immer also Gottes Lob nach dem Gefallen der Menschen redet, der wird vom Teufel gebissen und getäuscht werden, da seine Worte, wenn sie gleich Gottes sind, nicht aus dem Mund der Liebe Gottes hervorgehen, und die Zunge, nämlich der Trost des Heiligen Geistes, wird von ihm weggenommen werden.«²⁰

»Wer aber nichts begehrt als Gott, dem ist alles Weltliche eine Last, und der Leib begehrt nur zu schauen und zu hören, was Gottes ist. Seine Seele wird bei der Eingießung des Heiligen Geistes Freude empfinden. Ein solcher kann nicht getäuscht werden, denn der böse Geist weicht dem guten Geiste und wagt sich ihm nicht zu nahen. Was aber bedeutet »Honig aus dem Schwanz der Schlange saugen« anders als den Trost des Heiligen Geistes von den Einflüsterungen des Teufels erhoffen, was doch nie und nimmer statthaben kann, denn der Teufel wird sich eher tausendmal töten lassen als der Seele ein einziges Wort des Trostes geben ... Daher fürchte dich nicht, denn Gott, der das Gute in dir begonnen hat, wird es zu einem guten Ende führen.«²¹

»Wisse aber, daß der Teufel wie ein Jagdhund ist, der aus der Koppel losgelassen ist. Sieht er, daß du nicht unter der Ausgießung des Heiligen Geistes stehst, so rennt er zu dir hin mit seinen Versuchungen und Einflüsterungen. Aber wenn du ihm etwas Hartes entgegenhältst, das seinen Zähnen Schmerz oder Schrecken bereitet, so wird er stracks von dir ablassen und dir nicht schaden. Was ist aber das Harte, das du dem Teufel entgegenhalten sollst, anders als die göttliche Liebe und der Gehorsam gegenüber den Befehlen Gottes? Wenn der Teufel diese zwei in dir vollkommen sieht, dann werden stracks seine Zähne, das ist sein Unterfangen und Willen, zuschanden, denn er bedenkt, daß du lieber alle Widerwärtigkeiten erdulden als den Geboten Gottes widerstehen willst.«²²

Hier gibt also Christus selbst in der Vision zu, daß Einwirkungen des Teufels

auf die Visionärin möglich sind; er nennt aber auch die Mittel, mit deren Hilfe die Visionärin die Echtheit ihrer geistlichen Erfahrung sichern kann. Im übrigen legitimiert er sich selbst, indem er in den Worten des Neuen Testaments (Phil. 1, 6) spricht!

Neben Maria tritt auch Johannes der Täufer in einer Vision als Wahrheitszeuge auf und bestätigt der Seherin die Echtheit der vorhergegangenen Christusvision, indem er zu ihr sagt: »Der, der dir erscheint, ist selbst von Natur der Sohn Gottes, dem der Vater vor seinen Ohren Zeugnis ablegte und sprach: »Dies ist mein Sohn«. (Matth. 3, 17) Er ist es, von dem der Heilige Geist ausging, der, während ich ihn taufte, über ihm in Gestalt einer Taube erschien. (Matth. 3, 16) Er ist nach dem Fleisch wahrhafter Sohn der Jungfrau, dessen Leib ich mit meinen Händen berührt habe. Glaube ihm also fest und beschreite seinen Weg...«²³

Aber auch diese Bezeugung der Authentizität der Gestalt Christi durch Johannes den Täufer findet ja ihrerseits wieder in einer Vision statt! Eine Gestalt der Vision bezeugt den nicht-illusionären Charakter einer anderen Gestalt derselben Vision! Wie, wenn die Gestalt des visionären Zeugen selbst eine Illusion wäre? So bleibt der Visionärin auch hier ein bedrohlicher Rest von Unsicherheit, der dazu führt, daß Christus selbst ihr immer wieder in neuen Visionen zu Hilfe kommen muß, um ihre Zweifel über die Authentizität der ihr in der Vision erteilten Weisungen zu zerstreuen.

Gelegentlich nehmen diese visionären Informationen über die Unterscheidung echter und illusionärer Weisungen den Charakter theologischer Belehrungen über das Thema der »Unterscheidung der Geister« an. So spricht Christus in einer Vision zu Birgitta: »Wie kann man meinen Geist erkennen, wo es doch zwei Geister gibt, einen guten und einen bösen? Ich sage dir: mein Geist ist feurig und wirkt zweierlei Gutes. Erstens macht er, daß man nichts will als Gott. Zweitens gibt er die höchste Demut und Weltverachtung. Der böse Geist aber ist kalt und heiß: kalt, weil er alles, was Gottes ist, bitter macht, heiß deshalb, weil er den Menschen zur Fleischeslust und zum weltlichen Hochmut verleitet und seine Neigung auf Eigenlob lenkt. Dieser naht sich schmeichlerisch wie ein Freund, ist aber ein beißender Hund. Er kommt auch wie ein süßer Tröster, ist aber der allerschlimmste Verführer. Wenn er nun kommt, dann sprich zu ihm: »Ich will dich nicht, denn dein Endzweck ist böse«. Wenn aber der gute Geist kommt, dann sprich: »Komm, Herr, wie ein Feuer, und zünde mein Herz an, denn wenn ich auch unwürdig bin, dich zu haben, so bedarf ich doch deiner, denn du wirst nicht besser durch mich und brauchst mich nicht, aber ich werde besser durch dich, und ohne dich bin ich nichts.«²⁴

All die verschiedenen Nuancen der Anfechtung zeigen, daß das Problem einer Sicherung gegen die Gefahr der Illusion und der Verführung als sehr bedrängend empfunden wurde. Selbst wenn man bei Birgitta in Rechnung stellt, daß es eine

Frau gerade in Rom besonders schwer hatte, als Visionärin Anerkennung zu finden, zumal da ihre visionären Weisungen die heftigste Kritik und die energischsten Bußrufe an die zeitgenössischen Spitzen der Kirche enthielten, so wird man doch zu dem Schluß berechtigt sein, daß offenbar die Sensibilität für den seelischen Ausnahmezustand und das Sensorium für die mögliche Ambivalenz visionärer Erfahrungen in der damaligen Zeit bereits stark entwickelt waren und daß es nicht mehr möglich war, in der Kirche mit dem naiven visionären Sendungsbewußtsein aufzutreten, wie es sich etwa bei dem Verfasser der Johannesapokalypse äußert, und eine selbstverständliche Anerkennung seitens der kirchlichen Mitwelt zu erwarten.

Offensichtlich ist dies das Ergebnis einer bereits fortgeschrittenen Psychologisierung der visionären Erfahrung selbst, die der Visionär vornehmen mußte, um sich eine Sicherung über die Wahrheitscharakter und die verpflichtende Gültigkeit seiner Offenbarungen zu verschaffen. Die Angst vor der Illusion hat dort ihren psychologischen und theologischen Höhepunkt erreicht, wo sie das denkbar Unmögliche im Bereich der visionären Erfahrungen für möglich hält, nämlich, daß der Teufel zum Trug der Gläubigen selbst die Gestalt des gekreuzigten Christus annehmen kann – diese betrügerische Identifikation mit der Gestalt seines göttlichen Gegenspielers übertrifft bei weitem die von Paulus angedeutete Verwandlung des Satans in einen Engel des Lichtes. Bezeichnenderweise tritt diese extreme Form der teuflischen Illusion gerade im Umkreis des heiligen Franciscus auf, der selbst von seinen Zeitgenossen als der »zweite Christus« verstanden wurde. Es folgt ein Bericht aus den Fioretti, derjenigen Legende aus dem Kreise der Jünger des Franciscus, die ganz von dieser Auffassung des Heiligen als des zweiten Christus geprägt ist:²⁵

»Wie der Teufel in Gestalt des Gekreuzigten mehrere Male Bruder Ruffino erschien und ihm sagte, daß er das Gute, das er tue, umsonst tue, da er doch nicht zu den Auserwählten des ewigen Lebens gehöre, und wie das der heilige Franciscus durch Offenbarung Gottes erfuhr und Bruder Ruffino den Irrtum erkennen ließ, an den er geglaubt hatte.«

»Bruder Ruffino, der edelsten einer in der Stadt Assisi und ein Jünger des heiligen Franciscus, ein Mann von großer Heiligkeit, wurde eine Zeitlang heftig in seiner Seele wegen der Prädestination versucht. Davon war er ganz trübselig und traurig, denn der Teufel gab ihm in das Herz, daß er verdammt sei und nicht zu denen gehöre, die für das ewige Leben ersehen waren, und daß, was er im Orden tat, umsonst vergeudet würde. Obgleich nun diese Versuchung immer mehr und mehr Tage anhielt, er aber aus Scham sie nicht dem heiligen Franciscus gestehen wollte, unterließ er es trotzdem nicht, die gewohnten Gebete und Bußübungen zu verrichten. Daher begann ihm der Feind Traurigkeit über Traurigkeit zu bereiten, indem er ihn zu dem innern Kampfe überdies auch noch von außen mit trügerischen Erscheinungen anfocht.«

»So erschien er ihm einmal in Gestalt des Gekreuzigten und sagte ihm: »Bruder Ruffino! Warum bekümmerst du dich mit Büßen und Gebet, da du ja doch nicht zu denen gehörst, die für das ewige Leben bestimmt sind. Und glaube mir, daß ich weiß, wen ich erwählt und vorausbestimmt habe, und glaube nicht dem Sohne Pietro Bernardones, wenn er dir das Gegenteil sagt – frage ihn auch nicht danach, da weder er noch andere etwas davon wissen außer mir, der ich Gottes Sohn bin; glaube mir darum gewiß, daß du zur Zahl der Verdammten gehörst; und der Sohn Pietro Bernardones, der dein Vater ist, und auch sein Vater sind verdammt und jeder, so ihnen folgt, ist betrogen.« Nach diesen Worten begann Bruder Ruffino dermaßen von dem Fürsten der Finsternis verdüstert zu werden, daß ihm schon jeder Glaube und jede Liebe, die er zu Franciscus hatte, verloren ging, und er dachte nicht mehr daran, ihm etwas hiervon zu sagen. Doch was Bruder Ruffino dem heiligen Vater nicht gesagt hatte, das offenbarte ihm der Heilige Geist.«

»Als daher Franciscus im Geiste solche Gefahr jenes Bruders sah, schickte er Bruder Masseo nach ihm . . . Als ihn Franciscus von weitem kommen sah, begann er zu rufen: »O Bruder Ruffino, du Armseliger, wem hast du geglaubt! Und da Bruder Ruffino herangekommen war, erzählte ihm jener die ganze Versuchung, in die ihn der Teufel von innen und von außen geführt hatte; und er zeigte ihm deutlich, daß der, so ihm erschien, der Teufel gewesen war und nicht Christus, und daß er in keinem Falle seinen Einflüsterungen nachgeben dürfte: Sondern wenn dir der Teufel noch weiter sagen wird: »Du bist verdammt!« so antworte ihm: »Sperr dein Maul auf!« Und das wird dir das Zeichen sein, daß jener der Teufel ist und nicht Christus, daß er gleich entfliehen wird, sobald du ihm diese Antwort gibst. Auch daran hättest du den Teufel erkennen müssen, daß er dein Herz gegen alles Gute verhärtete, wie es ganz eigentlich seines Geschäftes ist; doch Christus, der Gebenedeite, verhärtet nie das Herz des gläubigen Menschen, vielmehr erweicht er es, wie er durch den Mund des Propheten sagt: »Ich werde auch euer steinernes Herz nehmen und euch ein fleischernes Herz geben.« (Hes. 36, 26)

Bruder Ruffino wird durch diese Ermahnungen »ganz zum Besseren gewandelt« und kehrt nun zu seiner Zelle in den Wald zurück »und während er unter vielen Tränen betet, siehe, da kommt der Feind, seiner äußeren Erscheinung nach in Christi Gestalt, und sagt ihm: »O Bruder Ruffino! Habe ich dir nicht gesagt, daß du Pietro Bernardones Sohn nicht glauben und dich nicht mit Tränen und Beten plagen sollst, da du doch verdammt bist? Was hast du davon, dich zu quälen, solange du lebst, und dann, wenn du stirbst, wirst du doch verdammt werden?« Und auf der Stelle entgegnete Bruder Ruffino dem Teufel: »Sperr dein Maul auf, denn jetzt will ich dir hineinscheißen!« Darüber entrüstete sich der Teufel und fuhr sofort unter solchem Sturme ab und ließ das Gestein des Monte Subasio, der in der Nähe war, dermaßen erbeben, daß von dem Stoß so

viele Felsen hinabfielen, daß ein großer Platz von ihnen bedeckt wurde, und die Erschütterung, die sie verursachten, war so groß, daß sie bei ihrem Rollen furchtbares Feuer in Funken durch das Tal stieben ließen, und bei dem Gepolter, das sie machten, Franciscus mit seinen Jüngern in großem Staunen aus dem Kloster trat, um zu sehen, was da Unerhörtes geschehe. Und heute noch sieht man dort jene gewaltigen Felstrümmer.«

»Da erkannte Bruder Ruffino ganz gewiß, daß jenes der Teufel gewesen war, der ihn betrogen hatte und er kehrte wieder zu Franciscus zurück, warf sich vor ihm zur Erde und bekannte sich nochmals schuldig. Franciscus schickte ihn darauf in seine Zelle zurück. Dort befand er sich in andächtigem Gebete, als ihm der gebenedeite Christus erschien und ihm die ganze Seele von göttlicher Liebe erwärmte und ihm sagte: »Gut tatest du, mein Sohn, daß du dem heiligen Franciscus geglaubt hast, denn der dich betrübt hat, war der Teufel; aber ich bin Christus, dein Meister, und damit du ganz sicher seist, gebe ich dir dieses Zeichen: Solange du lebst, wirst du nie eine Traurigkeit spüren noch Trübseligkeit.« Nach diesen Worten verschwand Christus und ließ ihn zurück in solcher Heiterkeit und Süße des Geistes und so erhobenen Sinnes, daß er den Tag und die Nacht in Gott versunken und entzückt blieb.«²⁰

Die weitere Entwicklung hat sich in der Richtung eines verstärkten kirchlichen Mißtrauens gegen visionäre Erfahrungen bewegt. In dem Maße nämlich, wie sich die visionären Erscheinungen im 14. und 15. Jahrhundert vor allem in der deutschen, italienischen und spanischen Frauenmystik häuften, hat nicht nur eine fortschreitende Psychologisierung der visionären Erfahrungen bei den Visionären stattgefunden, sondern mit der vertieften Erkenntnis des Anteils der imaginativen Fähigkeiten der Seele an Visionen und Träumen erfolgt auch ein immer deutlicheres kritisch-reflektives Abrücken von den visionären Erfahrungen selbst. Gerade die großen Mystiker des 16. Jahrhunderts werden gegen Visionen immer vorsichtiger und zurückhaltender.

Es entspricht der kühlen und überlegenen Selbstdisziplin und der strengen, rationalen Selbstkontrolle, die Ignatius von Loyola an sich selber übte, daß auch ihm, der immer wieder von visionären Erfahrungen heimgesucht wurde, die Angst vor der Illusion und dem teuflischen Betrug wohlvertraut war. Unter seinen visionären Erfahrungen, die sich häufig in Form von Erscheinungen eines übernatürlichen Lichtes vollzogen, erwähnt Ignatius in den von ihm selbst seinem Mitbruder Goncalves da Camara diktierten Lebenserinnerungen eine Erscheinung von faszinierender Zwielfichtigkeit: »Während seines Aufenthaltes im Hospital ereignete es sich oft, daß er im hellen Tageslichte neben sich einen leuchtenden Gegenstand bemerkte, dessen Anblick ihn stets mit großer Freude und Seligkeit erfüllte, denn er war wunderbar schön. Aber manchmal kam es ihm vor, als habe das Ding die funkelnden Augen einer Schlange, obgleich es nicht eigentlich Augen waren. Überaus häufig wurde er durch diesen Anblick

erfreut, und je häufiger er ihn genoß, mit desto größerer Seligkeit erfüllte er ihn. Sobald jedoch das Gesicht seinen Augen entschwand, empfand er Trauer.«²⁷

Das Funkeln der Schlangenaugen scheint ihn indes alarmiert zu haben und verursacht eine allgemein kritische Einstellung gegenüber derartigen Lichterscheinungen und übersinnlichen Erfahrungen. Seine Prüfung der Phänomene führt ihn zu dem harten Entschluß, den nur ein Mensch mit einem wohltrainierten Verstand und Willen sich auferlegen kann: sich von solchen Phänomenen überhaupt nicht mehr beindrucken zu lassen. »Wenn er sich zu Bette legte, wurden ihm oft großartige Erleuchtungen zuteil, die den größten Teil der kurzen Zeit, die er zum Schlafen bestimmt hatte, in Anspruch nahmen. Einst dachte er nun hierüber nach und erwog, er habe soviel Zeit für den Verkehr mit Gott festgesetzt, und außerdem habe er noch den ganzen Tag übrig – und alsbald begann er zu zweifeln, ob jene Erleuchtungen ein Werk des guten Geistes seien. Das führte ihn endlich zu der Überzeugung, es sei besser, dieselben abzuwehren und die festgesetzte Zeit über zu schlafen, und so tat er denn auch.«²⁸

Der kühle, rationale Methodismus seiner Frömmigkeit veranlaßt ihn, das einfach zu unterdrücken und beiseite zu schieben, was anderen ein Quell ständigen Entzückens und ständiger Anfechtung war: er kann sich nicht vorstellen, daß Gott, dem er doch den größten Teil seiner Zeit widmete, ihn auch noch während der kurzen und dringend benötigten Spanne des Schlafes durch Gesichte störte!

Die entscheidende Erleuchtung, die er bei seinem Spaziergang am Fluß bei Manresa empfängt, ist charakteristischerweise keine Vision, in der ihm himmlische Bilder oder Gestalten erscheinen, sondern eine intellektuale Erleuchtung, die *intelligentia spiritualis*, die »Erkenntnis vieler Dinge über das geistliche Leben sowohl wie auch über die Wahrheiten des Glaubens und über das menschliche Wissen. Dies war von einer so großen Erleuchtung begleitet, daß ihm alles in neuem Licht erschien... und er eine große Klarheit in seinem Verstand empfing.«²⁹ Diese Erfahrung auf dem Weg zur Kirche des heiligen Paulus am Fluß entlang empfand er als den Beginn einer völligen inneren Verwandlung.

Mit dieser Erleuchtung bricht in ihm die Gabe der Unterscheidung der Geister in ihrer vollen Klarheit hervor. Jetzt durchschaut er auch den dämonischen Charakter des schillernden leuchtenden »Dinges«, das ihn so häufig umschwebte. »Sein Geist war hierdurch so erleuchtet, als wäre er ein anderer Mensch geworden, und als hätte er einen ganz anderen Intellekt erhalten. Nachdem dieser Zustand ziemlich lange Zeit gedauert hatte, beugte er vor dem Kreuze, das sich daselbst befand, die Kniee, um Gott zu danken. Da schaute er wieder jene Erscheinung, die ihm oft schon erschienen war, aber niemals hatte er bisher erfahren, was sie bedeute, ich meine jenes oben schon erwähnte wunderbare schöne Etwas, das ihn wie aus vielen Augen anfunkelte, so oft er es erblickte. Jetzt, angesichts des Kreuzes, sah er leicht, daß es nicht so glänzend war wie

sonst. Und alsbald erkannte er auch ganz deutlich mit großer Genugtuung, daß es ein böser Geist sei. Daher trieb er es von nun an immer, so oft es ihm erschien – was geraume Zeit hindurch noch öfter passierte – mit dem Stocke zurück, den er zu tragen pflegte.«³⁰

Bei Maddalena de' Pazzi findet sich noch eine andere Methode, die Angst vor der Illusion zu überwinden und sich gegen einen möglichen Betrug durch den Satan im Bereich der visionären Erfahrungen zu sichern, nämlich die Echtheitsprobe durch extreme Bußleistungen, zu der sich die Visionärin durch ein Gelübde verpflichtet. Die Echtheit der visionären Erscheinung gilt als erwiesen, wenn die Visionärin die Bußleistung durchhält, die das natürliche Maß menschlicher Leistungsfähigkeit weit überschreitet und nur mit Hilfe der himmlischen Gestalt selbst geleistet werden kann. Das Fasten hat hier noch seine ursprüngliche, urchristliche, exorzistische Bedeutung: »Einen andern Beweis für die Echtheit ihrer Ekstasen gab ihr Gott in zwei Verzückungen, welche sie den 16. und 25. August des Jahres 1586 hatte; um sich selbst zu beruhigen und auch die Andern zu versichern, daß ihre Verzückungen wirklich von Gott kämen, sollte ihr nämlich dieses als Zeichen dienen, daß sie während der vierzehn Tage nur drei Mal Nahrung zu sich nähme. Als sie dem Beichtvater und der Mutter Priorin berichtete, was Gott ihr befohlen, beschlossen diese, sie den Versuch machen zu lassen. Sie begann also noch den nämlichen Sonntag, den 25. August, nahm den ganzen Montag, Dienstag und Mittwoch keine Nahrung zu sich. Erst Donnerstag Abend kurz vor dem Abendläuten genoß sie etwas Brot und nachher ein wenig Wein; am Samstag aß sie nichts und am Sonntag nur ein wenig Fastenspeise. Den folgenden Montag, Dienstag und Mittwoch aß und trank sie nichts. Erst Donnerstag Abend beim Abendläuten genoß sie wiederum ein wenig Brot und Wein, außer diesem aber aß sie nichts mehr bis zum Sonntag, wo die bestimmte Zeit abgelaufen war. Während der vierzehn Tage nahm sie außer an den erwähnten Tagen keinen Tropfen Wasser zu sich. In dieser ganzen Zeit machte sie auch wie sonst alle Hausarbeiten des Klosters mit, ohne die geringste Erschöpfung oder Mattigkeit an den Tag zu legen; im Gegenteil schien sie sich damals zur größten Verwunderung der Nonnen besser zu befinden als sonst. Wenn die Andern zu Tische gingen, wartete sie entweder bei Tische auf oder blieb im Noviziat oder benutzte die Gelegenheit, um sich zu verdemütigen, indem sie, wenn sie die Andern zu Tische gehen sah, zu sich selbst sagte: »Wegen meiner Sünden verdiene ich nicht, mit ihnen zu speisen.«³¹

Diese Angst vor der Illusion konnte innerhalb einer Klostergemeinschaft dann gefährliche Formen annehmen, die das Zusammenleben der ganzen Gemeinschaft zu sprengen drohten, wenn in einem und demselben Kloster gleichzeitig bei verschiedenen Insassen gleichartige visionäre Phänomene hervortraten. Dies war bereits im Bereich der Frauenklöster des 14. Jahrhunderts der Fall, in deren mystischem Milieu es fast zur Mode wurde, Visionen zu haben, wiederholte sich

indes auch in den italienischen und spanischen Frauenklöstern des 16. Jahrhunderts im Zeichen einer neuen visionären Welle. Wenn in demselben Kloster bei zwei Nonnen der Schwesternschaft visionäre Erfahrungen auftraten, war eine Art von Konkurrenzneid kaum zu vermeiden, wenn nicht bei den Betroffenen selbst, so doch bei ihrer Umgebung – es bildeten sich Cliques, die jeweils »ihre« Visionärin für die einzig echte hielten und die Konkurrentin abzuwerten versuchten. Normalerweise vertrug ein Kloster nur einen Visionär zur selben Zeit.

Diese Konkurrenzkämpfe der Visionäre im Bereich derselben religiösen Gemeinschaft gehören mit zur Geschichte der christlichen Vision. Die eine, tragischere Möglichkeit, den Konflikt zu beenden, bestand darin, daß es einer Gruppe der Klostersgemeinschaft gelang, die Konkurrentin als Werkzeug dämonischer Illusionen zu disqualifizieren. Dieser Fall wird aus der Lebensgeschichte der Maddalena de' Pazzi berichtet. Die Geschichte findet sich bezeichnenderweise anlässlich einer Aufzählung der mannigfaltigen Verfolgungen durch den Satan erwähnt, denen die Visionärin ausgesetzt war: »Der Haß des Teufels war hiermit noch nicht zufrieden, er wußte auch verschiedene Mittel und Wege ausfindig zu machen, um die Heilige in Verruf zu bringen. Besonders suchte der böse Feind eine äußerst tugendhafte und vom besten Geiste beseelte Nonne dadurch zu täuschen, daß er derselben Ekstasen, Verzückungen und andere außergewöhnliche Erscheinungen verursachte, die denen ähnlich waren, die Gott in unserer Heiligen wirkte. Dies tat der Teufel aber bloß, um das Kloster in Uneinigkeit zu bringen und damit man der Heiligen weniger Glauben schenke, indem man dieser von ihm hintergangenen Klosterfrau mehr Zutrauen schenkte. Man kann nicht leugnen, daß hierdurch Verwirrung im Kloster entstand und sich bei manchem Zweifel erhoben; sobald aber eine erfahrene Nonne diesen Kunstgriff des Teufels entdeckt und bekannt gemacht hatte, hörten alle Ekstasen und auffallenden Erscheinungen bei der vom Teufel Betrogenen auf und so stieg die Heilige mehr als zuvor in ihrem Ansehen.«³² Das ist das Urteil der siegreichen Majorität.

In dem Maß, als die psychologische Erforschung der Hintergründe der visionären Erfahrung und die mystische Theologie sich zusammen mit der Verbreitung der visionären Phänomene selbst im 16. Jahrhundert weiter entwickelt, treten auch neue Methoden im Kampf gegen die Angst vor der Illusion und schließlich neue Maßstäbe für die Bewertung der Vision selbst hervor. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist Filippo Neri. Dieser besaß neben seinen anderen Geistesgaben auch die Gabe der Vision. Aber gerade weil er wegen seiner Visionen besonderen Ruhm erlangt hatte, fühlte er sich zu besonders kritischen Äußerungen über die Bedeutung der Visionen veranlaßt.

»Filippo hatte sich sowohl durch die Heiligkeit seines Lebens als durch lange Erfahrung eine große Kenntnis in dieser Hinsicht erworben und wußte wohl, wahre von falschen Visionen zu unterscheiden. Sooft sich das Gespräch diesem Gegenstand zuwandte, warnte er vor Täuschungen, die hier leicht möglich seien.

und deshalb führte er beständig jene bekannte Lehre der heiligen Väter an, daß wir in der Regel den Visionen keinen Glauben schenken sollen. Obgleich er von Gott mit solchen inneren Erleuchtungen und Geisterhebungen begnadigt war, hatte er doch dergleichen Ekstasen oder Visionen nicht gern in Gegenwart anderer, denn er sagte: »Es sind dies höchst gefährliche Dinge, und wir sollten wünschen, wenn Gott uns etwas an solchen geistlichen Tröstungen zukommen lasse, daß dies auf unserem eigenen Zimmer ohne Zeugen geschehe und man solle es so geheim als möglich halten.« Er sagte auch, daß Visionen, sowohl gute wie böse, sogar denen zuteil werden, die sie nicht wünschen, und deshalb könne niemand mit Zuversicht sagen: »Ich verlange diese Dinge nicht und werde daher auch den Täuschungen oder falschen Visionen nicht ausgesetzt sein.« Aber große Demut und Selbstverleugnung sei notwendig, damit wir nicht um der Visionen willen Gott und göttliche Dinge verlassen; es sei nämlich schwierig, wenn man Visionen erhalte, dadurch nicht aufgeblasen zu werden, schwieriger, sich derselben für unwürdig zu halten, am allerschwierigsten aber, sich wirklich derselben für unwert zu erkennen und Geduld, Gehorsam und Demut der Süßigkeit der Vision vorzuziehen.«³³

»Er behauptete ferner, daß solche Gesichte, die weder der Person, die sie empfangen, noch der Kirche im allgemeinen von Nutzen seien, für nichts geachtet werden müssen, und daß echte Visionen anfangs Furcht und Schrecken erregen, aber großen Frieden und Gemütsruhe zurücklassen, während falsche Visionen gerade das Gegenteil bewirken. Er warnte vor allem die Beichtväter, nie den Offenbarungen ihrer Beichtkinder zu trauen, und besonders nicht denen von Frauen, denn diese bekundeten zwar oft großen Geisteserfahrungen, aber meistens löse sich alles in nichts auf, und schon viele hätten Schiffbruch erlitten, wenn sie solchen Dingen nachgingen. Er gab deshalb seinen Beichtkindern den Rat, ja in manchen Fällen den Befehl, solche Dinge so viel als möglich von sich ferne zu halten: auch sollten sie sich nicht fürchten, Gott dadurch zu beleidigen: denn dies sei gerade ein Prüfstein, um echte Visionen von falschen zu unterscheiden.«

»Eines Tages, als er auf die Kanzel stieg, um zu predigen, wandte er sich gegen diejenigen, die Visionen und Verzückungen leicht Glauben schenkten, und sagte: »Ich kenne eine Person hier, die in Verzückung geraten kann, wenn sie will, indem ihr Gott unter anderen Gnaden auch diese verliehen hat, aber man sollte solche Dinge fliehen und verbergen.« Nachdem er dies gesagt hatte, fühlte er sich selbst einer Verzückung nahe, was er mit aller Macht zu verhindern suchte, und da er nicht imstande war, mit seiner Predigt fortzufahren, stützte er sich mit der Hand auf das Knie und sagte: »Wer Ekstasen und Visionen wünscht, weiß nicht, was er begehrt.« Dann brach er in Tränen aus, stieg von der Kanzel herab und ging hinweg.«³⁴

Unter diesen Umständen nimmt es nicht wunder, daß sich bei Filippo Neri eine besonders ausgeprägte Abneigung gegen Träume findet. Bei ihm ist der

Gedanke, daß sich Gott auch heute noch des Mittels der Träume bedienen könne, um einem Menschen Weisungen oder Erkenntnisse zukommen zu lassen, gänzlich aufgegeben: die Beachtung von Träumen gilt ihm als schlechthin verwerflich und für einen Christen verdammenswert. So wird von einem seiner Anhänger namens Mattias, der ein Traumgesicht hatte, berichtet: »Er ging sogleich (nach seiner Traumvision) zu dem Heiligen zur Beichte, aber ehe er noch ein Wort sprechen konnte, fragte ihn Filippo, ob er an Träume glaube. Als Matthias diese Gelegenheit benützen wollte, seinen Traum zu erzählen, blickte ihn der Heilige ernst und drohend an und sprach: »Hebe dich weg von mir! Wer in den Himmel kommen will, muß ein rechtschaffender Mensch und ein guter Christ sein und darf nicht an Träume glauben.« Die Lehre, die er in dieser Hinsicht ständig predigte, war kurz folgende: »Wir müssen alle, die ohne Flügel fliegen wollen, bei den Füßen greifen und wieder auf den Erdboden herabziehen, damit sie nicht in des Teufels Netze fallen«, und darunter verstand er Leute, die Visionen, Träumen und dergleichen nachgehen und darüber vergessen, daß wir immer mit frommer Demut auf dem Wege der Abtötung unserer eigenen Leidenschaften wandeln müssen.«³⁵

Die von Franciscus und von Birgitta empfohlene Methode, dem Teufel einen harten Prüfungsknochen hinzuhalten (s. S. 285, 288), ist bei Filippo Neri noch verschärft worden: er empfiehlt, visionäre Erfahrungen nach Möglichkeit zu meiden, den visionären Weisungen, falls sie trotzdem eintreten, zunächst zu widerstehen, ihnen direkt den Gehorsam zu verweigern. Er war in dieser Hinsicht höchst unsentimental und respektlos und empfahl die Praxis, die in der Vision erscheinende himmlische Gestalt zunächst einmal durch eine demonstrativ ablehnende Haltung zu provozieren. »Einmal erzählte man ihm, daß Unser Herr häufig, die heilige Caterina von Siena fast ständig einer Jungfrau aus dem dritten Orden des heiligen Dominicus erscheine. Da er in solchen Dingen viel Erfahrung hatte, erwiderte er darauf: »Frauen lassen sich sehr leicht täuschen: befiehlt ihr, wenn solche Visionen kommen, so solle sie diese von sich abweisen, für nichts halten und verachten und sie solle jedem, der ihr in einer Vision erscheine, ins Gesicht spucken, die Person sei wer es wolle, und sie verachten.« Die Jungfrau handelte nach diesem Rate und erhielt sich stets in einer verständigen Furcht, getäuscht zu werden, was zum großen Nutzen für ihre Seele aus- schlug.«³⁶ Er sagte auch häufig, die Gefahr, echte Visionen zurückzuweisen, sei viel geringer als die, falschen Visionen Glauben zu schenken.«³⁷

Einige seiner Anhänger haben dieser Anweisung, die ein wenig dem übrigen Stil des »Narren in Christo« entspricht, ebenso mutig Folge geleistet, wie dies Franciscus dem Bruder Ruffino befahl. Von einem von ihnen wird berichtet: »Franciscus Maria, genannt der Ferrarienser, glaubte in einer Nacht die seligste Jungfrau vom himmlischen Lichte umgeben zu sehen. Als er dies am Morgen dem heiligen Filippo erzählte, sagte ihm dieser: »Das, was du gesehen hast, war

nicht die Mutter Gottes, sondern ein böser Geist; wenn er also wieder kommt, spucke ihm ins Gesicht.« In der nächsten Nacht hatte er abermals dieselbe Erscheinung und er tat, wie ihm sein Meister befohlen, worauf das Trugbild sogleich verschwand. Nach einiger Zeit erschien ihm während des Gebetes die richtige Muttergottes. Als er nun versuchte, auch gegen sie auszuspucken, sagte sie: »Spucke nur, wenn du kannst.« Er fand aber seine Zunge und den Gaumen so vertrocknet, daß er durchaus keinen Speichel sammeln konnte. Hierauf ermahnte ihn dann die Mutter des Herrn: »Du hast recht gut getan, dem Rate deines geistlichen Vaters zu folgen.« Als sie ihn verließ, ward er von unglaublicher Freude durchdrungen.«³⁸

Hier wird also von der Gestalt, die er für einen Teufelsbetrug hielt und den Anweisungen Filippo Neri entsprechend despektierlich behandelte, selbst in seinem tapferen Versuch, die Echtheit der Erscheinung zu erproben, bestätigt: bei der Erscheinung der echten Himmelsgestalt bleibt ihm, wie er auch gegen sie sein Rezept der Unterscheidung der Geister anwenden will, im wahrsten Sinn des Wortes die Spucke weg. So drastische Methoden sind erst verständlich, wenn man sich vor Augen hält, daß sie in eine Zeit fallen, in der es in den Klöstern schon fast zur Mode geworden war, Visionen zu haben, und in der eine Art von Konkurrenz unter den Nonnen der verschiedenen Orden aufgekommen war, sich gegenseitig mit immer sublimeren visionären Erfahrungen zu übertrumpfen. Insgesamt sind bei Filippo Neri Träume und Visionen in ihrer negativen Beurteilung schon ganz nahe zusammengerückt; beide werden von dem wahren Christen eher als Versuchungen, denn als Wege der Errettung empfunden und sollen mit der erforderlichen kritischen Distanz betrachtet werden: niemals dürfen die außergewöhnlichen Geistesgaben den Menschen an der Ausübung seiner einfachen Christenpflicht gegenüber dem Nächsten hindern. Neri ist darin ein Schüler des Meister Eckhart, der schon zweieinhalb Jahrhunderte früher gelehrt hatte: »Wie ich auch sonst schon gesagt habe: Wäre der Mensch so in Verzückerung, wie's Sankt Paulus war, und wüßte einen kranken Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für weit besser, du ließest aus Liebe von der Verzückerung ab und dientest dem Bedürftigen in größerer Liebe.«³⁹

Am ausführlichsten ist die kritische Beurteilung der visionären Erfahrung bei Johann vom Kreuz⁴⁰ entwickelt. Kein Wunder, denn gerade ihn hat seine reiche mystische Erfahrung dazu veranlaßt, den ganzen Bereich der vielgestaltigen religiösen Erfahrungen, die ihm in seiner eigenen Begegnung sowohl mit der göttlichen wie auch mit der dämonischen Welt zuteil wurden, zu systematisieren und von einer mystischen Psychologie her zu interpretieren. Überhaupt sind wohl einige Anfänge der modernen Psychologie bei den großen Mystikern des 16. und 17. Jahrhunderts zu suchen, die sich daran gemacht haben, den gesamten Komplex ihrer mannigfaltigen religiösen Erfahrungen rational zu zergliedern

und systematisch zu ordnen. Dabei ist gerade jene Angst vor der Illusion ein besonders starkes Motiv zur Entfaltung einer mystischen Psychologie gewesen.

Bei Johann vom Kreuz ist die Kritik der Vision einer der wichtigsten Impulse seiner mystischen Schriften. Seine Absicht war, die Frommen zur Vereinigung mit Gott zu führen. Gleichzeitig aber sah er, wie sich im zeitgenössischen Spanien in den Kreisen der »Alumbrados« eine Form der Mystik entwickelte, die unter Berufung auf die innere Erleuchtung und die unmittelbare Schau Gottes alle geschichtlichen Mittel einer kirchlichen Heilungsvermittlung – die Heilige Schrift, die Sakramente, das Dogma und schließlich die kirchliche Institution selbst – entbehren zu können glaubte. Es war nicht nur der Einblick in die revolutionären Folgen einer einseitigen Überschätzung visionärer Weisung bei anderen Frommen seiner Zeit, die Johann vom Kreuz zu seiner Kritik der Vision veranlaßte, sondern auch die verfeinerte Selbstbeobachtung des Mystikers, der Einblick in die mannigfachen Möglichkeiten eines Truges im Bereich der eigenen religiösen Erfahrung und die ihm eigene strenge Selbstkritik, die ihn veranlaßten, die Wege der Phantasie und Imagination wie auch der Infiltration des Dämonischen in die tiefsten seelischen und geistigen Schichten des Menschen hinein sorgfältig zu erforschen.

Das Ergebnis ist höchst paradox. Sein Werk »Aufstieg zum Berge Karmel« aus dem Jahre 1583⁴¹, das den Frommen Stufe um Stufe auf dem Wege des mystischen Aufstiegs zur Vereinigung mit Gott führen will, beginnt nicht nur mit einer Kritik der Visionen, sondern mit einer ausdrücklichen Warnung vor Visionen, wobei diese Warnung vor allem an die Beichtväter und Seelenführer gerichtet ist, denen die Betreuung frommer Seelen in den Klöstern anvertraut war.

Johann vom Kreuz, der seine eigenen mystischen Erfahrungen mit dem Scharfblick des Psychologen beobachtete, hat die Illusionsgefahr innerhalb des visionären Bereiches psychologisch begründet: »Der Sinn der Einbildungskraft und der Phantasie ist es, dessen sich der Teufel mit seinen bald natürlichen, bald übernatürlichen Ränken gewöhnlich bedient. Denn er ist die Tür und der Eingang zur Seele, und hierher kommt, wie wir schon sagten, der Verstand wie in einen Hafen oder einen Vorratsplatz, um davon wegzunehmen oder stehenzulassen. Dahin kommen denn auch Gott und der Teufel mit ihrem Geschenk von Bildern und Gestalten, um sie dem Verstande anzubieten...«⁴² Seine Einsichten in die vielen Möglichkeiten eines Truges infolge der Mitwirkung der imaginativen Fähigkeiten des Menschen veranlassen ihn dazu, nicht nur die verschiedenen Gefahren einer Überschätzung der Visionen und Offenbarungen im einzelnen sorgfältig aufzuzählen, sondern auch eine systematische Warnung vor allem für den Gebrauch der Beichtväter zu verfassen. Der zweite Teil seines »Aufstiegs auf den Berg Karmel« handelt von den »Nachteilen, die die übernatürlichen Erkenntnisse in der Seele verursachen, wenn sie darüber nachsinnt.«⁴³ Johann vom Kreuz zählt zunächst einmal fünf Nachteile der Seele auf, wenn

sie sich »mit den Erkenntnissen und Formen befaßt, die ihr auf übernatürlichem Wege zukommen, und darüber nachsinnt: 1. Sie wird sich gar oft täuschen, indem sie das eine für das andere ansieht. 2. Sie läuft Gefahr, irgendeiner Anmaßung der Eitelkeit zum Opfer zu fallen. 3. Der böse Feind hat sehr leichtes Spiel, die Seele mittels dieser Wahrnehmungen in die Irre zu führen. 4. Die Vereinigung mit Gott durch die Hoffnung wird hintangehalten. 5. Man hat in dieser Verfassung von Gott meistens eine niedrige Anschauung.«⁴⁴

»Aus all dem kann man zur Genüge erkennen, welche große Nachteile für die Seele aus diesen übernatürlichen Wahrnehmungen durch die Einwirkung des bösen Feindes entstehen. Er hat die Macht, dem Gedächtnis und der Phantasie verschiedenartige trügerische Erkenntnisse und Bilder vorzuspiegeln, die dem Anschein nach wahr und gut sind; er ist imstande, sie durch seine Einflüsterungen dem Geiste und dem Sinne so lebendig und sicher einzuprägen, daß es der Seele wirklich vorkommt, als hätten sie in ihrer Gestalt gewonnen, und so nimmt er die Gestalt eines Engels des Lichtes an und erscheint der Seele auch als Licht. Ebenso vermag er sie auf verschiedene Weise zu versuchen bezüglich jener Mitteilungen, die wirklich von Gott kommen, indem er sowohl die geistigen wie sinnlichen Gelüste und Gefühle in ganz ungeordneter Weise in Erregung bringt. Und wenn die Seele an dergleichen Wahrnehmungen Gefallen findet, hat der Teufel sehr leichtes Spiel, sie für diese Gelüste und Gefühle einzunehmen, so daß sie der geistigen Schwelgerei und anderen Nachteilen zum Opfer fällt...«⁴⁵ »Ist einmal die Seele geblendet, dann scheint ihr das Trügerische nicht mehr als Trug und das Böse nicht mehr als böse, sie sieht die Finsternis für Licht und das Licht für Finsternis an. So stürzt sie in tausend Torheiten sowohl in natürlicher wie sittlicher und geistiger Beziehung. Der Wein verwandelt sich in Essig. Und was ist die Ursache an all diesen Vorkommnissen? Sie ist nur darin zu suchen, daß die Seele nicht gleich von Anfang an die Freude an solch übernatürlichen Erscheinungen unterdrückte.«⁴⁶ »Um darum diesen vom bösen Feind hervorgerufenen Nachteil zu vermeiden, ist es der Seele sehr zu empfehlen, an solchen Wahrnehmungen kein Wohlgefallen zu suchen. Denn es ist ganz sicher, daß sie dabei geblendet wird und zu Fall kommt.«⁴⁷

Die Folgerung, die Johann vom Kreuz, der Visionär und Mystiker, aus diesen Erkenntnissen zieht, ist sehr radikal: er fordert den Gläubigen auf, auf alle Visionen, Offenbarungen und übernatürlichen Erleuchtungen gänzlich zu verzichten und sich an den dunklen Weg des Glaubens zu halten. Der Gläubige soll von vornherein gar keine übernatürlichen Offenbarungen begehren; weiter soll er solche Erfahrungen, wenn sie doch an ihn herantreten, unbeachtet lassen, sie nicht zu Herzen nehmen und sich nicht, als wären sie etwas Besseres, durch sie von dem dunklen Weg des Glaubens ablenken lassen. Solche Warnungen finden sich am Schluß jeder Einzelbetrachtung über die besondere Art der Gefährdung der Seele durch Visionen und Offenbarungen ausgesprochen.

Wie die Häufigkeit dieser Warnung bestätigt, genügte es zu seiner Zeit nicht mehr, nur vor der übertriebenen Hochschätzung der Visionen, Offenbarungen und Erleuchtungen zu warnen, vielmehr erschien jetzt als das einzige Schutz- und Heilmittel nur noch die gänzliche Abwertung und Verdrängung des ganzen, so vielen Gefahren der Illusion und des Truges ausgesetzten Gebietes.

»Darum erkläre ich: von all diesen Wahrnehmungen und Visionen der Einbildungskraft und anderen dergleichen Bildern und Eindrücken, die sich in irgendwelcher Form oder einem Bild oder einer besonderen Erkenntnis darbieten, mögen sie nun echt oder unecht sein, also vom Teufel stammen, darf sich der Verstand nicht verwirren und einnehmen lassen. Aber auch die Seele darf sie nicht zulassen oder besitzen wollen, damit sie ungehemmt, entäußert, rein und lauter sei, wie es zur Vereinigung mit Gott notwendig ist.«⁴⁸

»Will also die Seele zu solch vollkommener Vereinigung mit Gott gelangen, so muß sie vor allem darauf achten, daß sie ja nichts auf die Visionen der Einbildungskraft gebe, noch auch auf Eindrücke, Gestalten oder besondere Erkenntnisse, da sie ihr ja nicht entsprechendes und zunächstliegendes Mittel zu etwas so Vollkommenem sein können; im Gegenteil, sie würden ihr nur hinderlich sein. Und darum muß sie darauf verzichten und dafür sorgen, daß sie davon frei bleibe. Sollte man sie trotzdem einmal zulassen und schätzen, dann wäre es nur wegen des Vorteils und der guten Wirkung, welche die echten Visionen in der Seele hervorrufen. Allein auch zu diesem Zweck braucht man sie nicht zuzulassen; sondern man soll sie nur stets abweisen, weil dies größeren Nutzen bringt.«⁴⁹

Offenbar waren seiner Meinung nach viele Seelsorger der Visionäre und Visionärinnen seiner Zeit zu leichtfertig auf den Enthusiasmus ihrer Beichtkinder eingegangen; gerade für solche hat er nicht nur strenge Weisungen, sondern auch scharfe Tadelsworte zur Hand: »Es dürfte nicht überflüssig sein, in dieser Lehre etwas mehr ins Einzelne zu gehen und das Nachteilige etwas mehr ins rechte Licht zu stellen, das sich sowohl für die geistlichen Seelen wie auch für deren Führer daraus ergeben kann, wenn sie sich hinsichtlich dieser Visionen, selbst wenn sie göttlicher Herkunft sind, zu leichtgläubig zeigen. Was mich bewogen hat, vom bisherigen Weg ein wenig abzugehen, ist der Mangel an Klugheit, den ich nach meinem Dafürhalten bei einigen Lehrern des geistigen Lebens vorgefunden habe. Sobald sie nämlich merken, daß diese übernatürlichen Wahrnehmungen gut sind und von Gott stammen, glauben sie sich in Sicherheit und geraten so beide (Führer und Geführte) in großen Irrtum und sehen sich schmäzlich getäuscht. Es geht an ihnen das Wort des Herrn in Erfüllung: »Wenn ein Blinder einen Blinden führt, fallen beide in die Grube« (Matth. 15, 14) ... So schleicht sich dann ungemein leicht und ganz unwillkürlich eine gewisse Selbstzufriedenheit und Überschätzung in diesen Dingen ein, und schließlich wendet die Seele ihre Augen völlig ab von der Tiefe des Glaubens.«⁵⁰

Das theologisch schwerwiegendste Argument aber stellt bei Johann vom Kreuz wohl sein Hinweis auf den Apostel Petrus dar. Petrus, nach der Lehre seiner Kirche der Fels, auf den Christus seine Kirche gebaut hat, war selber Visionär, aber gerade er, dem der Auferstandene als erstem erschien und der sich seiner Gesichte wohl hätte rühmen können, verweist die Gläubigen nicht auf seine Visionen, sondern auf die Worte der Apostel als die Grundlage des Glaubens: »Obschon der heilige Petrus der Vision ganz sicher war, in der er Christus den Herrn in der Verklärung geschaut, wollte er doch nicht, daß man ihn als Hauptzeugen gelten lasse, sondern er wies auf den Glauben hin, indem er sprach: »Wir haben ein noch zuverlässigeres Zeugnis (als diese Vision auf Tabor), nämlich die Worte und Aussprüche der Propheten (die von Christus Zeugnis ablegen). Ihr tut gut, wenn ihr euch daran haltet, als an eine Leuchte, die im Finstern Licht verbreitet« (2. Petr. 1,19). Wenn wir diesen Vergleich näher ansehen, so finden wir darin die Lehre, die wir eben hier vortragen wollen. Wenn es nämlich heißt, wir sollten hinschauen auf den Glauben, den die Propheten verkündigen, als auf »eine Leuchte, die an dunklem Ort leuchtet«, so will das heißen, wir sollen im Dunkel bleiben und die Augen jedem anderen Lichte verschließen; und in dieser Finsternis solle der Glaube allein, der ja ebenfalls dunkel ist, das Licht sein, auf das wir uns verlassen sollen. Denn wenn wir uns auf andere helle Lichter, nämlich auf bestimmte (visionäre) Erkenntnisse, verlassen wollen, dann verlassen wir uns schon nicht mehr auf das Dunkel des Glaubens, und der Glaube spendet uns, um mit dem heiligen Petrus zu reden, nicht mehr »Licht an dem dunklen Orte.«⁵¹ So muß Petrus, der Vicarius Christi, der Visionär, der die erste Erscheinung des Auferstandenen hatte (1. Kor. 15, 5), selbst als Zeuge für die Abwertung der visionären Erfahrungen dienen.

Bezeichnenderweise endet die Reihe der Kapitel, in denen diese Kritik der Visionen vorgenommen wird, mit der Aufzählung der Vorteile, die eine gläubige Seele genießt, wenn sie überhaupt keine Visionen hat, also mit einer Rehabilitierung des einfachen Glaubens und des schlichten Gläubigen vor der Anmaßung der Visionäre: »Abgesehen von der natürlichen Ruhe, die der Geist genießt, wenn er frei ist von diesen Formen und Bildern, ist er auch der Sorge enthoben, ob dieselben gut oder böse seien und wie er sich diesen oder jenen gegenüber zu verhalten habe. Er braucht auch keine Zeit und Mühe auf die Beratung mit Geistesmännern zu verwenden, um sich Sicherheit zu verschaffen, ob dieselben gut oder böse sind, ob sie zu dieser oder jener Art gehören. Über all das kann man unbesorgt sein, da man sich dieser Dinge entäußert hat ... Daraus erwächst der Seele der große Vorteil, daß sie Gott um so näher kommt, je mehr die imaginären Formen, Gestalten und Bilder verschwinden, da Gottes Wesen nichts derartiges ist.«⁵²

Diese Haltung und Stimmung hat sich in der Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts weithin durchgesetzt; sie prägt auch die Frömmigkeit der protestanti-

schen pietistischen Mystik. Diese ist zum Teil von den Schriften des Johann vom Kreuz beeinflusst, die in den Kreisen des radikalen Pietismus ins Deutsche übersetzt wurden und in immer neuen Auflagen erschienen. So hat Tersteegen, selber mit visionären Erlebnissen wohl vertraut, seine Auffassung vom Wert der Visionen in einem Vers zusammengefaßt, der die Gedanken des Johannes vom Kreuz am klarsten wiedergibt:

Die besten Gaben

»Ich erwarte nicht Gesichter

Wundergaben, hohe Lichter:

Kreuz und reine Liebe haben

Acht ich mehr als alle Gaben.«⁵³

Das reformatorische Kirchtum war an sich schon gegen Visionen skeptisch eingestellt, weil jede neue Vision und jede neue, auf visionärem Wege erhaltene Offenbarung gegen das Grundprinzip der Reformation, die Auffassung von der Heiligen Schrift als der alleinigen Richtschnur der Offenbarung, zu verstoßen schien. Daher wird im Bereich des reformatorischen Kirchtums die Angst vor der Illusion vielleicht noch stärker kultiviert als im Bereich der römischen Kirche. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel hierfür enthält die berühmteste Sammlung von Visionen aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges –, einer an Visionen und Propheten besonders reichen Epoche – das Werk »Lux in tenebris« von Amos Comenius⁵⁴, das die Visionen des Christopher Kotter und der Christina Poniatovia enthält. Beide Visionäre haben einen großen Einfluß auf den Ablauf der Religionskämpfe zwischen dem protestantischen und dem katholisch-habsburgischen Lager in Böhmen, Schlesien, Mähren und Polen gehabt.

Die visionären Offenbarungen Christopher Kotters beginnen mit einer Vision, die mit einem tagelangen Verlust des Tagesbewußtseins verbunden ist und die Folge hat, daß Kotter außer dem Zeitbewußtsein auch sein Ortsbewußtsein verliert und sich bei seinem Erwachen aus seiner Entraffung, die ihn mitten auf einer Geschäftsreise überfällt, in einer ganz anderen Gegend wiederfindet.

Am 27. September, am Sonntag vor Michaelis, im Jahre 1620, wandert Kotter geschäftlich nach Sagan. Beim Gehen scheint er »von Sinnen zu kommen«. Er findet sich auf eine gar liebliche, grünende Wiese versetzt und sieht den Himmel voller funkelnder Sterne, gleichzeitig strahlen Sonne und Mond in vollem Glanze zusammen. Auf der Wiese tanzen singende und jubelnde Knaben. Er vernimmt dazu eine überaus liebliche Melodie. Der Wohlklang der Musik wie auch der Anblick des zierlichen Schauspiels bezaubert ihn so, daß er die ganze Welt vergißt. Nachdem dieser ekstatische Zustand wieder von ihm gewichen ist, findet er sich auf dem Starkenacker bei Sprottau, zwei Meilen von Sagan, und zwar an einem Dienstag, und stellt mit Erstaunen fest, daß er einen ganzen Tag und zwei Nächte in der Ekstase dem himmlischen Schauspiel beiwohnte, ohne Hunger und Durst zu verspüren. Als er aber wieder »den Gebrauch der Sinne

empfang«⁵⁵, sah er neben sich einen Geist stehen, der sprach: »Kehre nach Hause zurück und danke Gott für den Schutz der Engel und erlebe ihn auch weiter für dich.«⁵⁶ Der Geist fügte hinzu: »Sooft Gott unseren Dienst unter Menschen gebrauchen will, zieht er uns menschliche Leiber an.«⁵⁷

Die Fortsetzung seiner visionären Erfahrungen, in denen er bestimmte Weisungen an den König von Böhmen und an die kirchlichen Obrigkeiten erhält, veranlaßt nun Kotter, das Urteil seiner kirchlichen Oberen einzuholen. Am 1. Dezember 1620 wird er einem gestrengen Examen durch den Pastor Primarius der Kirche von Sprottau, Magister Abraham Menzel, unterzogen. Er wird beim Heil seiner Seele gefragt, woher er seine Offenbarungen schöpfe, ob er sie selber erfinde oder ob er Erdichtungen eines anderen unter dem Namen von Visionen verbreite. Es wird ihm eingehämmert, er müsse sich vor Augen halten, welches furchtbares Verbrechen er begehe, wenn er Offenbarungen vortäusche. Er wird darauf aufmerksam gemacht, welchen Zorn Gottes und der Menschen er auf sich lade und in welches Unglück er sich selber, seine Frau, seine Kinder und seine Gefährten stürze.

Kotter hörte sich alle Vermahnungen an und antwortete »mit fröhlichem Gemüt und ohne Zagen: er nehme alle Flüche auf sich und wünsche, daß ihm alles zustoßen möge, wenn er jemals etwas sagen würde außer dem, was er selber sah und hörte. Nichts derartiges sei ihm jemals im Traum eingefallen, viel weniger sei es von ihm selber, einem ungebildeten Menschen, erdichtet worden, noch habe er von irgendeinem anderen Menschen irgendetwas davon übernommen oder gehört, sondern all dies sei ihm ausschließlich im Gesicht – per visionem – gezeigt worden. Ob jener Geist aber gut oder böse sei, könne er nicht unterscheiden; daher bitte er um Rat und Unterricht, ob darin etwas dem ausdrücklichen Wort Gottes zuwider sei oder nicht. Er halte jedoch seinerseits jenen Geist für gut, weil er gesagt habe, er wohne in der Höhe – in excelsis – und werde zum Dienst denen gesandt, die die Erbschaft des Heils empfangen.«⁵⁸

Der Visionär, der in dem Verhör außerordentlich bescheiden auftritt, ist zwar von dem Hinweis auf die Möglichkeit einer teuflischen Verführung sehr beeindruckt, ist aber andererseits davon überzeugt, daß es sich im Fall der ihm zuteil gewordenen Visionen um einen guten Geist handle, und weist als Begründung auf die Selbstbezeugung der Führungsgestalt seiner Vision hin. Trotzdem will er seine eigene Deutung nicht um jeden Preis aufrechterhalten wissen, sondern bittet den Primarius um Belehrung darüber, ob die ihm persönlich zuteil gewordene Offenbarung der biblischen Offenbarung Gottes nicht widerspreche, anerkennt also die Gültigkeit des kirchlichen sola-scriptura-Prinzips.

Unter dem Eindruck der kirchlichen Warnung wird er nun selber seinen Visionen gegenüber mißtrauischer und beginnt sie zu prüfen. Am 9. Januar 1621 erscheint ihm auf dem Weg nach Sagan ein Knabe von sechs bis sieben Jahren, im Unterschied zu früheren Erscheinungen in einem dreifarbenen

Gewand – weiß, blau, feuerfarben. »Diesen Geist beschwor er beim lebendigen Gott, wer er auch sei, beugte die Knie und betete zu Jesus Christus, dem Sohn Gottes, wenn er der Heiland sei, der das Haupt der Schlange zertrat und in die Welt kam, um die Werke des Teufels aufzulösen, so solle er ihn um seiner Gnade und seines Verdienstes willen würdigen, falls diese Vision ein Gespenst oder ein Blendwerk des Satans sei, daß er von ihm befreit werde: wenn es aber ein Werk Gottes sei, so möge er es ihn erkennen lassen und sein Gewissen beruhigen. Nachdem er also zu Christus gebetet, fühlte er plötzlich in seinem Herzen solchen Trost und solche Freude, daß er es nicht mit Worten auszudrücken vermochte. Der Knabe aber schalt ihn mit folgenden Worten: »Nicht weg von Gott führe ich dich, sondern zu Gott hin, wie dir vorher bezeichnet wurde. Insbesondere aber zeige ich dir Christus und sein Verdienst, in dem allein das Heil besteht: sei darum des gekreuzigten Christus eingedenk. Wenn du genauer wissen willst, wer ich bin, so wisse, daß ich von Gott gesandt wurde als einer von den sieben Engeln, die vor dem Angesicht Gottes stehen.«⁶⁰ So wird dem Seher die Angst vor dem Trug Satans durch eine ihm in der Vision selbst zuteil werdene Klärung seiner Zweifel behoben.

Noch bezeichnender sind die Vorgänge anlässlich des Durchbruchs der visionären Begabung der Christina Poniatovia⁶⁰, deren Visionen während des Dreißigjährigen Krieges einen großen Einfluß auf die kirchenpolitischen und staatspolitischen Kämpfe in Böhmen gehabt haben. Hier war es der Vater Christinas, der zunächst die visionäre Begabung seiner Tochter energisch bekämpfte. Julian Poniatovski, ein gebürtiger Pole von adeliger Abstammung, war ursprünglich katholischen Glaubens und Mönch, trat aber später ins evangelische Lager über, verheiratete sich und wurde evangelischer Geistlicher. Wegen der Religionsverfolgungen wanderte er dann von Polen nach Böhmen aus und wurde von Paul von Zerotin zum Bibliothekar ernannt. Seine Tochter Christina übergab er im Alter von sechzehn Jahren der Baroness von Zerotin, der Frau Engelburg von Zelking, einer gebürtigen Österreicherin, zur Erziehung.

Bereits einen Monat nach ihrer Ankunft im Oktober 1627 begannen bei der sechzehnjährigen Christina Ekstasen, Visionen und Offenbarungen aufzutreten, die von den Geistlichen aufgeschrieben wurden, die sich auf Wunsch der Baroness beständig bei Christina aufhalten mußten, »aus Angst, daß ein teuflischer Druck bei jenen Sachen dabei sein könnte!«⁶¹ Die von Comenius veröffentlichten Mitteilungen beziehen sich aber nicht auf diese Aufzeichnungen der Geistlichen, sondern auf die eigenhändigen Niederschriften der Christina in tschechischer Sprache, die Comenius seinerseits als göttliche Offenbarungen verstand und daher ins Lateinische übersetzte, »ohne«, wie er versichert, »auch nur ein Tüpfelchen zu ändern, wegzulassen oder hinzuzufügen.«⁶²

Der Vater Christinas, ein strenger Mann, war mit dieser seltsamen Entwicklung seiner Tochter nicht einverstanden und vermutete hinter den Visionen

seiner Tochter teuflische Illusionen oder wirre Phantastereien. Er hatte sich bereits gegen die Offenbarungen des Christoph Kotter gewandt und hatte deren böhmische Übersetzung mit einer Einleitung versehen, in der er bewies, daß nach Abschluß des neutestamentlichen Kanons die göttliche Offenbarung aufgehört habe. Nun mußte er es erleben, daß seine eigene Tochter als Visionärin auftrat und durch neue Offenbarungen vor seinen Augen den Kanon fortsetzte! Nachdem er aber elf Tage lang die Ekstasen seiner Tochter (insgesamt sechs in dieser Zeit) beobachtet hatte – eine von ihnen dauerte fünf Stunden, während deren sie ohne Atem, ohne Bewegung der Augenwimpern, ohne jede äußerliche Sinneswahrnehmung umherging und ihre prophetischen Reden aussprach –, war er von ihrer Echtheit überzeugt und schrieb einen Traktat, der handschriftlich dem Comenius vorlag, mit dem Titel: »Argumente, durch die ich zu dem Glauben genötigt werde, daß die Offenbarungen der Christina Poniatovia göttlich, das heißt von Gott geoffenbart seien.«⁶³

Unter diesen Argumenten spielt der Hinweis auf die physischen Begleiterscheinungen der Offenbarungen eine große Rolle. Wenn sie auch mitten in einem Krankheitsanfall nach vorhergehenden schrecklichen Qualen auf die Erde hingestreckt lag oder durch Epilepsie geschüttelt wurde, und hernach wie ein lebloser Leichnam dalag, so wurde sie doch, wenn sie in Ekstase kam, auf wunderbare Weise wiederum gekräftigt »und ihr Angesicht nahm eine so liebliche Röte an, daß nichts Lieblicheres gemalt und erdacht werden konnte.«⁶⁴ Das Problem der Angst vor der Illusion wurde hier also als Familienproblem durchgefochten, wobei der eigene Vater zunächst die Rolle des kritischen kirchlichen Zensors spielte, um dann schließlich seinerseits zum Vorkämpfer der Echtheit der Visionen seiner Tochter und zum Prediger einer neuen Theologie der Vision zu werden.

Katholische und protestantische Visionäre haben also dieselben Stufen der Kritik der Vision durchlaufen. Auf einer noch weiter fortgeschrittenen Stufe der Bewältigung dieser Angst vor der Illusion scheint Marina von Escobar sich zu befinden. Auch sie wird von dieser Angst verfolgt und setzt sich in höchst bedrängenden visionären Erfahrungen, die dieses Thema betreffen, mit dem Problem auseinander. Sie ist sich von vornherein darüber klar, daß die Angst vor der Illusion mit der Tatsache der bildhaften Form der Erkenntnis im Bereich der visionären Erfahrung selbst gegeben ist. Die von Gott gewählte Form der Mitteilung von Erkenntnissen in Bildern ist an sich der menschlichen Natur durchaus angemessen, da »unsere Erkenntnisse immer an Gestalten und Figuren hängen« und wir die Wahrheit immer nur im Bilde begreifen. Marina erhofft sich eine Lösung der Echtheitsfrage, indem sie die Bilder, die in der Seele von Gott in einer Vision »erweckt« werden, von denen unterscheidet, die die eigene menschliche Einbildungskraft erzeugt und die der Gefahr der Einwirkung des Teufels ausgesetzt sind.

»Gewöhnlich stellt die göttliche Majestät zur Mitteilung einer Erkenntnis der Seele einige Bilder und geheimnisvolle Gestalten vor, die entweder Gott, ein Engel oder ein Heiliger in ihr erweckt, der die Seele nach Anordnung der göttlichen Majestät besucht. Diese Bilder und vorgestellten Gestalten haben große Kraft und ziehen gleichsam eine Wahrheit nach, die der Seele, die sie sieht, großes Vergnügen bringt. Sie sind ganz von denen verschieden, die die eigene Einbildungskraft erzeugt. Und wenn einer in seinem Gebete zu sehr bemüht ist, solche Vorstellungen zu haben, der begibt sich in Gefahr, zumal es dem Teufel (mit Zulassung Gottes) gar leicht ist, die Gestalt eines Engels anzunehmen oder einen guten Geist vorzustellen, obwohl Gott eine reine, aufrichtige Seele, die nichts anderes als ihn lieben und ihm dienen will und die begierig ist, dies alles mit Verwerfung alles Außerordentlichen nur auf gewöhnlichem Wege zu tun, erleuchtet und sie auf unaussprechliche Weise mit besonderem Licht bestrahlt, so daß sie nicht hintergangen wird, sondern alles wohl zu unterscheiden und das Gute von dem, was vom Bösen herkommt, wohl zu unterscheiden weiß.«
 ... »Die Wirkungen, die diese Bilder, wenn sie von Gott herrühren, in der Seele zurücklassen, sind überaus gut und bringen reichliche Früchte, denn sie sind für unser irdisches Leben sehr passend, da unsere Erkenntnisse immer an Gestalten und Figuren hängen.«⁶⁵

Marina versucht hier ein deutlich erkennbares Kriterium aufzustellen: Die von Gott erweckten Bilder haben eine »große Kraft« und »ziehen gleichsam eine Wahrheit nach, die der Seele, die sie sieht, großes Vergnügen bringt.«⁶⁶ Die Seele, die die von Gott erweckten Bilder sieht, dringt zu der Wahrheit durch, die diese Bilder verhüllt enthalten. Die Wirkungen, die diese von Gott erweckten Bilder hervorrufen, sind gut und bringen reichliche Frucht.

Die Seele kennt aber auch die Möglichkeit der Irreführung durch den Satan, der diese Neigung des Menschen und seine Fähigkeit, aus der eigenen Einbildungskraft Bilder zu erzeugen, benutzt, um durch Trugbilder den Menschen ins Verderben zu ziehen. Darum soll die Seele solche außerordentlichen Mitteilungen von visionären Bildern ihrerseits nicht begehren, sondern Gott auf dem »gewöhnlichen«, das heißt dem von der Kirche vorgeschriebenen Wege der Gottesliebe und des Gottesdienstes suchen; wenn sie dann auf diesem Wege gegen ihre Absicht eine außerordentliche Erleuchtung erfährt, darf sie darauf vertrauen, daß ihr dabei auch die Gabe der Unterscheidung der Geister verliehen wird.

Marina hat dieses Kriterium an sich selbst in ihren visionären Erfahrungen erprobt. Ihr Beichtvater Pater Michael de Orenia, Rektor des Jesuiten-Kolleiums zum heiligen Ambrosius in Vallisolet, schreibt von ihr: »Indem sie mir nun ihr Gewissen aufdeckte, sagte sie mir, sie habe vor etwa zwei Stunden in ihrem Gemache einen Teufel gesehen, der die Gestalt unseres Herrn Jesu Christi angenommen, aber sogleich von ihr erkannt worden sei. Hierauf fügte sie hinzu: Ich fürchte, er habe mir Böses angetan, und mich mit Gift bespritzt, denn so-

gleich trat mein heiliger Schutzengel heran und berührte mit der Hand mein Haupt und meine Stirne, wie wenn er mich mit einer heilenden Salbe bestreichen würde.«⁶⁷

Sie befolgte auch, wie ihre Visionsberichte zeigen, streng die von ihr selbst ausgesprochene Anweisung, der fromme Christ solle die visionären Erscheinungen von Bildern und Gestalten gar nicht wünschen und diese, falls sie doch auftreten, nicht beachten, und entwickelt eine feste Technik des Verhaltens gegenüber visionären Erscheinungen. Sieht sie ein Bild oder eine Gestalt nahen, so schaut sie zunächst weg und sucht das ihr sich aufdrängende visionäre Geschehen so lange wie möglich zu ignorieren. Erst wenn es ihr trotz aller Anstrengung nicht gelingt, die Vision zu verdrängen, wendet sie sich ihr zu: mit diesem Verhalten schafft sie sich selbst die beruhigende Gewißheit, daß sie selbst die visionären Bilder und Gestalten nicht gewollt und nicht gerufen habe.

Viele ihrer Visionen spielen sich in der Form des folgenden kurzen Visionsberichtes ab: »Am 12. Oktober des Jahres 1625 in der Frühe sah ich die erhabene Himmelskönigin in mein ärmliches Kämmerlein niedersteigen. Meiner Gewohnheit nach nahm ich sogleich meine Zuflucht zu Gott und flehte ihn an, mich keiner Täuschung anheimfallen zu lassen, sondern mir seine Wahrheiten und den Weg zu zeigen, wie ich seinen Willen erfüllen möge. Wie sonst aber nötigte mich Gott mit süßer Gewalt, die Himmelskönigin anzuschauen und zu hören.«⁶⁸ Dies ist bei Marina eine Art von methodisch geübter Routine, ein Mittel der Selbstberuhigung angesichts der Angst vor der Illusion.

In der Tat stellte es für eine Nonne eine aner kennenswerte seelische Leistung dar, einer Erscheinung der Gottesmutter mit reflektiertem Mißtrauen entgegenzutreten. Auch bei Erscheinungen des Herrn selbst zwingt sie sich, die gebotene Kritik anzuwenden. Allerdings kann es ihr dabei widerfahren, daß sie die Tatsache ihres Widerstandes gegen die Erscheinung des Herrn und ihres Zweifels an ihrer Echtheit in heftige Gewissenskonflikte stürzt. War nicht die Geringschätzung des Herrn eine größere Sünde als die Verführung durch einen Trug des Teufels?

So findet sich unter ihren Berichten über Erscheinungen des Herrn auch der folgende, in dem sie schildert, wie der Herr in einer Vision ihr Kämmerlein in einem langen, kostbaren Gewande betritt. Der Saum ist mit kostbaren Edelsteinen besetzt, die der Herr auf sie fallen läßt, »so daß ich ihre Kälte fühlte.«⁶⁹ Wie der Herr näher auf sie zutrat, »wurde ich von meiner Furcht gar heftig überfallen und sprach: »Herr, nur das nicht!« Dies sagte ich sowohl aus Ehrerbietung gegen den Herrn als aus Furcht, es möchte ein Betrug des Teufels obwalten. So verblieb ich bis am folgenden Tage, und der Herr redete mich auch nicht an, weshalb ich in Angst geriet und zweifelte, ob ich nicht vielleicht durch mein Benehmen die göttliche Majestät beleidigt habe. Den dritten Tag sprach der Herr zu mir: »Schwester, wahrhaftig, du bist ganz geistlich; es war nicht der

Teufel, sondern ich bin es gewesen, ich habe dies getan, um dich zu prüfen.« Da bat ich den Herrn um Verzeihung und sprach: »Mein Herr, weil der Teufel in den Erscheinungen der Einbildungskraft so viel vermag, habe ich mich gefürchtet. Verzeihe es mir deine Majestät.« Da beruhigte mich der Herr, sprach mir Trost zu und sagte: »Erschrick nicht und laß dich nicht versuchen, denn ich habe im Sinn, dich dieser Tage öfter zu besuchen...«⁷⁰ Man sieht gerade an diesem Hin- und Hergerissenwerden zwischen dem spontanen Eindruck der Echtheit der Vision und der Angst vor der Illusion, wie tief dieses Trauma des teuflischen Betrugs in den Seelen der Visionäre sitzt, die sich bereits eine so umfassende Kenntnis von den Geheimnissen der menschlichen Seele verschafft haben.

Die Visionärin ist sich offenbar im Grunde selbst darüber klar, daß alle in der Vision selbst sich anbietenden Bestätigungen der Echtheit der visionären Erfahrung das Problem nicht zu lösen vermögen, da eine Bestätigungsvision eben auch wiederum nur eine Vision ist, gegen die die gleichen Einwände erhoben werden können wie gegen die Vision, die sie bestätigen soll. So kehrt auch Marina letzthin wieder zu dem im Bereich dieses Zirkels unvermeidlichen Verweis an die Beichtväter zurück, deren Gabe der Unterscheidung und deren theologischer Bildung die letzte Entscheidung überlassen wird; eine Tatsache, die von neuem die Bedeutung der Beichtväter auch für die Stilisierung und Redaktion der Visionsberichte ihrer visionären Beichtkinder unterstreicht. »Und obschon der Teufel ungemein gern dies nachzuäffen sucht, um die Seele irrezuleiten, als hätte sie göttliche Erscheinungen, und um sie hernach zu verführen, bis er sie ins Verderben bringt, so kann dennoch diese Arglist leicht entdeckt werden, wenn die Seele sich nicht selbst betrügen will und sich einem erfahrenen und verständigen Manne mit wahrer Offenheit hingibt.«⁷¹ Ihre eigene Praxis bestätigt allerdings, daß dies gar nicht so leicht ist.

Daß die Angst vor der Illusion die visionäre Erfahrung bis in unsere Gegenwart hinein begleitet, bezeugt uns die Gestalt einer der größten modernen christlichen Visionäre, die sich allerdings nicht in eine der traditionellen Formen konfessionellen Christentums einordnen läßt, nämlich des indischen christlichen Mystikers und Visionärs Sadhu Sundar Singh, der in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts spurlos im Himalaja verschwunden ist und dessen Auftreten und Verschwinden eine große theologische Kontroverse in Indien, Europa und den U. S. A. hervorgerufen hat.⁷² Ich bin meinerseits den Nachwirkungen Sadhu Sundar Singhs in dem Christukula-Ashram bei Tiripatur begegnet, den einer seiner Schüler und Freunde, Jesudasan, mit begründet hat, der auch mit dem noch lebenden Bruder Sadhu Sundar Singhs, einem Anhänger der Sikh-Religion, befreundet ist. Sadhu Sundar Singh war ein Hindu, der auf Grund einer Christus-Vision Christ wurde und sich keiner der christlichen Konfessionskirchen anschloß, die auf indischem Boden missionierten. Gerade wegen dieser Christus-

vision fühlte er sich dazu berufen, seinen Landsleuten in einer ihrer Denkungsart gemäßen Form als christlicher Sadhu das Evangelium zu verkündigen und durch seine praktische Verwirklichung in einem christförmigen Leben glaubwürdig zu machen.

Sadhu Sundar Singh, dem die europäische Literatur christlicher Visionäre und die Problematik der Angst vor der Illusion unbekannt waren, hält es ganz spontan für nötig, sich seinerseits gegen den Vorwurf des Illusionismus zu verteidigen, und zwar entsprechend dem Stil der damaligen Zeit gegen die Gleichsetzung seiner Erfahrungen und Erkenntnisse mit denen des zeitgenössischen Spiritismus, der von England aus auch auf Indien übergegriffen hatte – etwa in Gestalt der spiritistischen Praktiken, die sich im Umkreis der Theosophischen Gesellschaft der Madame Blavatzky und des Oberst Olcott in Madras ausbreiteten. Gegenüber dem Spiritismus und seinen »Botschaften und Zeichen von Geistern aus der Finsternis« legt der Sadhu Wert auf die Feststellung, daß seine visionären Erkenntnisse einer direkten Begegnung mit der »Gemeinschaft der Heiligen« – Communion of Saints – entspringen und daß diese Gemeinschaft der Kirche der Märtyrer und Heiligen die Gewähr für die Echtheit und Wahrheit seiner Gesichte und für die Richtigkeit der darin enthaltenen Weisungen bietet. Er schreibt 1930:⁷³

»Manche mögen meinen, diese Gesichte seien nur eine Art Spiritismus; aber ich möchte nachdrücklich betonen: es besteht ein wesentlicher Unterschied! Der Spiritismus behauptet, Botschaften und Zeichen von Geistern aus dem Dunklen vorzulegen; aber sie sind für gewöhnlich so lückenhaft und unverständlich, wenn nicht sogar wirklich trügerisch, daß sie ihre Nachfolger eher von der Wahrheit fort als zu ihr hinführen. In diesen Gesichtern andererseits sehe ich lebendig und deutlich jedes Einzelne der Herrlichkeit der Geisterwelt, und ich habe die höchst wirkliche Gemeinschaft mit den Heiligen erhebend erfahren, mitten in der unvorstellbar strahlenden und schönen Umgebung einer sichtbar gewordenen Geisteswelt. Von diesen Engeln und Heiligen habe ich Botschaften empfangen: nicht unbestimmte, bruchstückhafte und ausweichende Botschaften aus dem Unsichtbaren, sondern klare und verständliche Aufklärung vieler Fragen, die mich gequält haben.«⁷⁴

Der selbe Sadhu Sundar Singh weist auch darauf hin, daß die Angst vor der Illusion auch manchmal die Äußerung einer rationalistischen Grundeinstellung gegenüber den Phänomenen der geistigen Welt sein kann. Er schildert in seinen Gesichtern der Geisterwelt eine Szene, die das Schicksal eines deutschen Philosophen nach seinem Tode zum Gegenstand hat. Dieser Philosoph – der offenbar Kants »Träume eines Geistersehers« gelesen hat – zweifelt sogar noch nach seinem Tode, nachdem er selbst schon die geistige Welt betreten hat, an ihrer Wirklichkeit: in seinem Intellektualismus wirkt die Angst vor der Illusion auch jetzt noch inmitten der bereits erlebten Wirklichkeit der geistigen Welt weiter.

»Die Seele eines deutschen Philosophen trat in die Geisterwelt ein und sah aus der Ferne die unvergleichliche Herrlichkeit der Geisterwelt und die grenzenlose Seligkeit ihrer Bewohner. Er war entzückt von dem, was er da sah, aber sein widerspenstiger Intellektualismus stand ihm im Wege, so daß er nicht eintreten konnte, um an ihrer Seligkeit teilzuhaben. Anstatt zuzugeben, sie wäre wirklich, stritt er mit sich also: »Es besteht kein Zweifel, daß ich alles das hier sehe. Aber wie läßt sich beweisen, daß es unabhängig von mir da ist? daß es nicht irgendeine Täuschung ist.« Da antwortete ihm ein Engel: »Deine Rede zeigt, daß dein Intellektualismus dein ganzes Wesen verkehrt hat. Wer die Geisteswelt sehen will, braucht dazu Geistes- und nicht Körper-Augen. Wer ihre Wirklichkeit verstehen will, braucht geistliches Verstehen und keine Verstandesübungen in den Grundlehren der Logik und Philosophie. Deine Wissenschaft, die es mit stofflichen Tatsachen zu tun hat, ist mitsamt deinem leiblichen Schädel und Gehirn in der Welt zurückgeblieben. Hier kann man nur jene geistliche Weisheit gebrauchen, die aus der Furcht Gottes und der Liebe zu ihm entspringt.« Dann sagte ein Engel zu einem anderen: »Wie traurig ist es doch, daß die Menschen jenes kostbare Wort unseres Herrn vergessen: »Es sei denn, daß ihr umkehrt und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen.« (Matth. 18, 3) ⁷⁵

»Ich fragte einen Engel, was das Ende dieses Mannes sein werde, und er antwortete: »Wenn das Leben dieses Menschen durchweg schlecht gewesen wäre, dann würde er sich sofort zu den Geistern der Finsternis gesellt haben, doch er ist nicht ohne sittliches Empfinden. So wird er eine sehr lange Zeit hindurch blind in dem Dämmerlicht der unteren Teile des Zwischenzustandes herumwandern und sich weiterhin seinen Philosophenschädel einstoßen, bis er seiner Torheit müde wird und Buße tut. Dann wird er bereit sein, die nötige Belehrung von den dazu bestimmten Engeln zu empfangen. Und nach dieser Belehrung wird er fähig sein, in das vollere Licht Gottes, in den höheren Bereich einzugehen.« Dem Intellektualismus des Philosophen fehlt der eigentliche Prüfstein zur Unterscheidung der wahren Wirklichkeit und der Illusion, nämlich die Gabe der Unterscheidung der Geister. Er zieht es vor, die Wirklichkeit der geistigen Welt insgesamt zu bestreiten, selbst nachdem ihn der Tod bereits der irdischen Welt entrückt hat und er sich bereits im Bereich der von ihm noch immer gelegneten geistigen Welt befindet. Er ist blind für die Wirklichkeit der geistigen Welt und muß erst langsam durch Abbau und »Ausödung« seiner wissenschaftlichen Torheit zur Erkenntnis der geistigen Welt hingeführt werden.

Die Angst vor der Illusion reicht bis in die unmittelbare Gegenwart hinein. Im Bereich der sogenannten »Jungen Kirchen« auf dem Boden Asiens, Indonesiens und Afrikas, die im Zusammenhang mit der Erhebung der früheren Kolonialgebiete zu selbstständigen Staatsgebilden zu einem eigenen Kirchenbewußtsein erwachten und unter denen eine Reihe von charismatischen Persön-

lichkeiten hervorgetreten sind, finden sich auch einige geistliche Führer mit visionären Erfahrungen. Zu ihnen gehört Hendrik Th. Lilipali, der auch in Europa bekannt gewordene indonesische Laienprediger, von Beruf ein höherer Beamter der Republik Indonesien, der sich zu seiner geistlichen Tätigkeit durch eine Vision des gekreuzigten Christus berufen fühlte, die er in einem auch in deutscher Sprache vorliegenden Buch sehr eindrucksvoll beschreibt. Gerade bei diesem Laienprediger einer Kirche, deren Glieder sich erst vor ein oder zwei Generationen von dem Götter- und Dämonenglauben ihrer Ahnen und von den magischen Praktiken ihrer bisherigen Religion abgewandt haben und die noch eine lebendige Vorstellung von der Gewalt und List der »Mächte« besitzen, ist die Angst, die Visionen seien ein Trug des Teufels, besonders stark ausgeprägt. Kein Wunder, daß sich Lilipali gleich den Gläubigen der ersten Generationen der Alten Kirche an die exorzistische Bedeutung des Kreuzes als des Zeichens des Sieges über den Teufel klammert, des Kreuzes, das er als das einzige Kriterium der Echtheit einer göttlichen Offenbarung anerkennt.

»Viele stehen den Göttlichen Botschaften skeptisch gegenüber, ja sie sind sehr allergisch gegen Worte wie »Botschaft« und »Offenbarung«. Dies ist zu verstehen. Warum? Da es in dieser Welt, die sich jetzt in dem Stadium einer unheilbaren Krankheit befindet, Menschen gibt, die voller Begeisterung erzählen, Offenbarungen von Gott empfangen zu haben. Andere behaupten, daß ihnen im Traum ein Engel erschienen ist und ihnen Göttliche Botschaften verkündigte. Man behauptet, daß alle übernatürlichen Erscheinungen, die sich zeigten, als Offenbarungen zu betrachten sind. Man geht sogar so weit zu behaupten, durch diese »Offenbarungen« von Gott abkömmlich zu sein, weltkundig zu werden, ohne jedoch die Gewißheit dessen zu besitzen. Man meint, die Sicherheit seiner Behauptung mit den Stimmen begründen zu können, die man durch die Wirkung des Heiligen Geistes empfangen zu haben meint. Gegen den Hintergrund der Realität von Gottes Offenbarung betrachtet, die ich durch Gottes Gnade habe empfangen mögen, zweifle ich sehr an der Wahrheit dieser Offenbarungen. Meine jahrelange Erfahrung, die auf persönliche Gespräche mit den Anhängern der »stillen Zeit« basiert, mit vielen, die in der Welt von Stimmen leben, in der Welt der Träume, Visionen, übernatürlichen Erscheinungen, die uns allerlei Dinge sehen lassen, die naturgemäß nicht wahrnehmbar sind, hat mir die feste Überzeugung gegeben, daß diese Dinge meistens vom Teufel abstammen, der je nach dem Maß unseres Glaubens an Gott, unsere verborgenen Wünsche und Begierden kennt, unsere Gedankenbilder abliest und davon Gebrauch macht, indem er seine Kraft auf uns ausübt oder uns mit allerlei Einflüsterungen streichelt.«

»Man behauptet, die Geister bereits geprüft zu haben und mit Überzeugung sagen zu dürfen, daß sie von Gott sind. Die Frage ist: Hat man die Gewißheit, daß sie von Gott sind? Ist Jesus Christus, der Gekreuzigte Golgathas, das Zen-

trum dieser Botschaften? Wir müssen wissen, daß der Teufel sich in einem weißen Kleid in der Gestalt eines Engels des Lichts kundtun kann. Er hat Gefallen daran, wenn er sich zu wohlwollenden Ohren beugen und in diese von den Herrlichkeiten himmlischer Gefilde flüstern kann, von den Verwandten, die nun an dem Ufer des Flusses wandeln, dessen Ströme die himmlische Stadt Gottes erfreuen. Auf diese Weise sind viele hilflos in die Hände des Teufels gefallen. Sie träumen von einem Himmel nach diesem irdischen Leben, von einer Welt von Schönheit, ohne im Leben und im Sterben mit Christus zu stehen.«

»Tatsächlich kann Gott durch eine Vision, eine übernatürliche Erscheinung, Seinen Willen offenbaren. Wir müssen jedoch die Sicherheit haben, daß die Botschaft oder die Offenbarung wirklich von Gott ist. Es ist nur Christus, der uns diese Sicherheit in Seinem Kreuz schenkt. Ohne das Kreuz werden wir auf Irrwege geführt, ohne das Kreuz sind wir Beute der teuflischen Mächte, sie spielen mit uns, wie sie wollen!«

»Mag einer dieser Begnadeten öffentlich und nachdrücklich erklären, daß er die Botschaften und Beschlüsse Gottes durch einen Engel empfängt, dann muß er, so es notwendig ist, die Menschen von der Wahrheit seiner Erklärung überzeugen. Der moderne Christ, der Christ, der denkt, mit seinem endlichen Verstand den unendlichen Verstand Gottes durchdringen zu können, und der zu verstehen sucht, was den Verstand übersteigt, will pertinent wissen, ob es wirklich ein Engel des Lichts ist und wenn ja, wie der Name dieses Engels ist. Wir leben nun einmal in einer Welt, die den göttlichen Botschaften oder Offenbarungen skeptisch gegenüber steht, nicht an persönliche Offenbarungen glaubt, und da man sich nur an dem Wort der Bibel, unter anderem an der Offenbarung des Johannes 22, 18–19 festhält, behauptet man, daß *alle* anderen Offenbarungen »Schwärmerei« sind.«

»Laß darum Christus mit Seinem Kreuz deinen Geist erleuchten, stelle jede Offenbarung, von der man behauptet, sie von Gott empfangen zu haben, an den Fuß des Kreuzes. Analysiere deren Inhalt im Lichte des Gekreuzigten und prüfe, ob sie sich gewiß auf die Wahrheit bezieht.«

1. DER URSPRUNG DER BILDER

Wie kommt es bei der Begegnung mit der transzendenten Welt überhaupt zur Schau von Bildern?

Die Mystiker aller Epochen der Kirchengeschichte bringen einmütig zum Ausdruck, daß die Begegnung mit der transzendenten Welt nicht in Worten ausdrückbar ist, daß die menschliche Sprache – sei es in Bildern oder in Begriffen – nicht ausreicht, das auszudrücken, was der Mensch in dieser Begegnung erfährt.

Es widerstrebt mir, diese Seite der mystischen Erfahrung in den traditionellen Begriffen der Theologie oder der Religionswissenschaft darzustellen. Die Formeln: das Numinose, das Mysterium tremendum, das Mysterium fascinosum drängen sich hier zu rasch auf, um dem Phänomen gerecht zu werden. Es widerstrebt mir auch, zur Deutung dieser Seite der mystischen Erfahrung einfach auf die traditionelle Antwort zurückzugreifen, die die sogenannte »negative Theologie« bereit hält. Was die Schöpfer dieser Theologie damit ausdrücken wollten, ist der Gedanke, daß Gott jenseits aller menschlichen Vorstellungen, auch jenseits der höchsten Begriffe des Denkens liegt, daß man von ihm nicht einmal sagen kann, er sei gut und gerecht und wahr, da auch diese Kategorien der Wahrheit, Güte und Gerechtigkeit sein Wesen nicht zu beschreiben oder zu erfassen vermögen. Die theologischen und religionswissenschaftlichen Kategorien haben ihre eigene Mythologie und schleppen ihr eigenes System mit sich, in dessen interne Logik man unausweichlich verfällt, sobald man sie das erste Mal anwendet und der Deutung der Phänomene zugrundelegt, so zutreffend sie im einzelnen Fall sein oder gewesen sein mögen.

Tatsache ist, daß die Visionäre in ihren ekstatischen Erlebnissen häufig etwas erfahren, was vor den Bildern, vor den unterscheidbaren Tönen, vor der Aktivierung ihrer geistlichen Wahrnehmungsorgane und vor der Unterscheidung ihrer Denkkategorien liegt. Dieses Etwas, was sie da erfahren, ist für sie trotz aller Behauptung seiner Unsagbarkeit immer schon etwas Bestimmtes, etwas, von dem sie bereits wissen, was es zutiefst und zuinnerst ist, etwas, was bereits den Gegenstand ihrer Hoffnung, ihrer Sehnsucht, ihrer Erwartung bildet, etwas, was für sie einen entscheidenden Wirklichkeitscharakter besitzt. Beides gehört zusammen: das Erlebnis der Unsagbarkeit und die bereits vorhandene Vorentscheidung über die Art der transzendenten Wirklichkeit selbst. Mag der christliche Visionär noch so sehr betonen, daß die transzendente Welt, in die er in der Ekstase durchbricht, unsagbar, jenseits aller Begriffe und Bilder ist, und nur mit dem Mittel der *via negationis vel eminentiae* beschrieben werden kann, mag er sich noch so sehr in eine Theologie des Nichts oder des Nichtes-nichts versteigen, – immer wird für ihn, das heißt für seine emotionale und intellektuale

Grundeinstellung zu dem, was er da erlebt, der Glaube entscheidend sein, hier Gott selbst zu begegnen, der Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, dem Schöpfer und Erlöser, dem Begründer und Vollender alles Seins sowohl der Welt wie des Menschen – immer wird für den christlichen Seher der Glaube maßgeblich sein, daß diese transzendente Welt, mit der er da in Berührung kommt, der geheimnisvoll-furchtbare Grund des Gesetzes und der Erlösung, des Gerichtes und der Gnade ist; immer wird für ihn die Überzeugung bestimmend sein, daß die Begegnung mit dieser transzendenten Welt über sein eigenes Sein oder Nichtsein, über sein Heil oder Unheil entscheidet; immer wird die Anschauung des christlichen Visionärs von der unsagbaren transzendenten Welt von der Überzeugung beherrscht sein, daß in dieser Sphäre Gott-Vater, der Schöpfer der Welt und der Herr der Geschichte, der Sohn als Erlöser und Vollender der Schöpfung, der Heilige Geist als die Kraft der Verwandlung, Erneuerung, Vollendung wirksam und gegenwärtig ist. Die christliche Vision setzt schon immer ein christliches Verständnis der letzten Wirklichkeit voraus.

»Da der unaufgelöste Widerspruch von Mysterium und Offenbarung allen Formen der Mystik gemeinsam ist, so kann die christliche Mystik ihren spezifischen Charakter, wodurch sie sich von jeglicher andern Mystik unterscheidet, nur von derjenigen Offenbarung erhalten, über welche sie hinauszukommen sucht. In der mystischen Nacht, jenseits der Grenzen der Offenbarung, können christliche und nichtchristliche Mystiker nicht unterschieden werden. Es ist nur am Ausgangspunkt ihrer Wanderung und am Wege, wo sie beim Lichte der Offenbarung unterschieden werden können; am Ziele aber sind sie alle Eins. Es erhellt aber, daß diejenige Mystik, welche sich durch den reichsten Offenbarungsinhalt bewegt, auch die reichste Gedankenfülle entwickeln wird, und das mystische »Nichts« erhält seine nähere Bedeutung durch das »Icht« oder »Etwas«, welches seine reale Voraussetzung ist. Der Offenbarungskreis nun, der Voraussetzung ist für die christliche Mystik, wird beschrieben von der Dreieinigkeit, in welcher die Gegensätze der Schöpfung und der Menschwerdung Gottes, der Sünde und der Erlösung erhalten sind.«¹

Daher sollen hier auch nicht die komplizierten Lehren der »theologia negativa« dargestellt werden, die von der dogmatischen Schultheologie von alters her zur Deutung des Transzendenzerlebnisses herangezogen werden, sondern ihre erlebnishaften Voraussetzungen, die Begegnungen mit dem Namenlosen selbst, die wirklich erlebten Durchbrüche in die Transzendenz, die Erfahrungen des Unausprechlichen, Weiselosen, Überbildlichen und Überbegrifflichen, deren theoretischer Niederschlag sich dann in der sogenannten mystischen Theologie findet.

Einer der frühesten christlichen Visionäre spricht seine Erfahrung in einem Bericht über eines seiner ekstatischen Erlebnisse in klassischer Einfachheit aus: es ist Paulus, der darüber seiner Gemeinde in Korinth berichtet. Er redet von sich

wie von einem Fremden in der dritten Person: »Er war entrückt ins Paradies und hörte unaussprechliche Worte, die kein Mensch aussprechen kann.« (2. Kor. 12, 4) Paulus weiß, daß es sich um eine ekstatische Erfahrung handelt, die ihm zuteil wurde. Er ist allerdings nicht in der Lage, über seinen eigenen psychophysischen Zustand genauere Aussagen zu machen, in dem er sich während jener Ekstase befand; er weiß nicht, ob es sich um eine Trennung des Leibes von der Seele handelt oder um eine geistleibliche Versetzung in die himmlische Welt – eines aber weiß er, daß er im Paradies war, das heißt also an jenem himmlischen Ort, an dem die Gottesordnung der Schöpfung und die Heilsbestimmung des Menschen wiederhergestellt und erfüllt ist. Paulus kennt sich also bereits in dem Aufbau der transzendenten Welt aus, die er in seiner ekstatischen Reise betritt, in ihr empfängt er aber Offenbarungen solcher Art, die sich nicht in menschliche Worte fassen lassen, die jenseits der Ausdrucksmöglichkeiten der menschlichen Sprache, sei es in Bildern oder Begriffen, liegen.

Diese bei der Begegnung mit der transzendenten Welt entscheidende Reaktion des Visionärs, bestehend in der Feststellung, daß weder Bilder noch Begriffe das Erlebte in einer adäquaten Weise auszudrücken vermögen, findet sich bei den Visionären der verschiedensten Jahrhunderte in immer neuer Form ganz spontan wieder. So schildert Hildegard von Bingen in der Beschreibung ihrer Visionen immer wieder den Augenblick, wo sie von dem Lichterglanz, der ihr Gesicht umgibt, so überwältigt wird, daß sie »die Sprache verliert«. Parallel zum Verlust der Sprache geht der Verlust des visuellen Unterscheidungsvermögens, so daß sie an den ihr in der Vision erscheinenden Gestalten nicht mehr Gesichter und Gewänder unterscheiden kann, sondern alles im strahlenden Licht versinkt. Bei der Schilderung der Gestalt der verklärten himmlischen Kirche schreibt sie:

»Nun wallte plötzlich der dreifache Glanz, der die Gestalt umleuchtete, in die Breite und zahlreiche Stufen und Treppen würdigen in schönster, entsprechender Aufeinanderfolge in ihr sichtbar. Bei diesem Anblick befahl mich ein solches Zittern, daß mir die Kräfte schwanden. Ich sank zu Boden und war nicht imstande, zu reden. Da nahte sich ein helleuchtender Glanz, berührte mich wie mit einer Hand, und so kam ich zu Kräften und fand die Sprache wieder. Nun hörte ich, wie aus dem Glanze eine Stimme sagte: »Das sind große Geheimnisse . . .«²

Ähnlich schreibt sie bei der Betrachtung der Säule des Wortes Gottes: »Als ich so schaute, rief plötzlich eine furchtbare Stimme vom Himmel: »Göttlich ist, was du siehst«. Ich prallte zurück, Schrecken erfaßte mich ob dieser Stimme, und ich zitterte so, daß ich den Blick nicht mehr dorthin zu erheben wagte. Da sah ich zu Füßen der Säule auf dem Pflaster des Gebäudes eine Gestalt. Sie blickte zeitweise auf die Säule, zeitweise auf die Menschen, die im Gebäude einhergingen. Auch sie war wie Blitzesleuchten und Herrlichkeit, so daß ich wegen des übergroßen Glanzes, der aus ihr strahlte, weder ihr Angesicht noch ihre Gewänder betrachten konnte.«³

Hier ist es nicht die Begegnung mit Gott, sondern die Begegnung mit bestimmten himmlischen Gestalten, die das Erlebnis der Unsagbarkeit vermitteln; Hildegard weiß im Grunde schon, was sie da sieht, aber das Gesehene ist so überwältigend, daß sie es nicht in Worte fassen, ja nicht einmal in seiner Gestalt unterscheiden kann.

Noch eindrucksvoller ist die Beschreibung eines ekstatischen Durchbruchs in den Bereich der göttlichen Transzendenz bei Heinrich Seuse: »In seinem Anfang geschah es einmal, daß er am Tage St. Agnesen in den Chor ging, wo der Konvent zu Mittag gespeist hatte. Er war da ganz allein und stand in dem niederen Gestühl des rechten Chores. Zur selben Zeit hatte er eine sonderliche Bedrängnis von schwerem Leiden, das auf ihm lag. Und wie er so allein dastand, trostlos, und niemand bei ihm noch um ihn war, ward seine Seele im Leibe – oder war es außer dem Leibe? – verzückt. Da sah er auf und hörte, was allen Zungen unaussprechlich ist. Es war formlos und artlos und hatte doch aller Formen und Arten freudenreiche Lust in sich. Sein Herz war gierig und doch gesättigt, sein Sinn war lustig und wohlgestimmt, sein Wünschen hatte sich gelegt und sein Begehren war vergangen. Er starrte nur in den glanzreichen Widerglanz, in dem er seiner selbst und aller Dinge Vergessen trank. War es Tag oder Nacht – er wußte es nicht. Es war vom ewigen Leben eine ausströmende Süßigkeit in gegenwärtiger stillstehender ruhiger Empfindung. Er sprach danach: »Ist dies nicht das Himmelreich, so weiß ich nicht, was Himmelreich ist; denn all das Leiden, das man in Worte fassen kann, vermag billig die Freude nicht zu verdienen, wie man sie ewiglich besitzen soll.« Diese überschwengliche Entrückung währte wohl eine Stunde oder eine halbe, ob die Seele im Leibe blieb oder vom Leibe geschieden war, er wußte es nicht.«

»Als er wieder zu sich selbst kam, da war ihm ganz und gar wie einem Menschen, der von einer anderen Welt gekommen ist. Dem Leibe ward von dem kurzen Augenblick so weh, wie er nicht glaubte, daß einem Menschen außer dem Tode in so kurzer Zeit geschehen könnte. Er kam, ich weiß nicht wie, mit einem grundlosen Seufzer wieder zu sich, und der Leib neigte sich ohne seinen Willen wieder zur Erde nieder wie bei einem Menschen, der in Ohnmacht sinken will. Er schrie innerlich auf und seufzte im tiefsten Innern und sprach: »O weh, Gott, wo war ich? Wo bin ich nun?« Und sprach: »Ach, herzinnigstes Gut, diese Stunde kann nimmermehr aus meinem Herzen schwinden.« Er ging mit seinem Leibe, und auswendig sah und merkte ihm niemand etwas an, aber Seele und Gemüt waren ihm inwendig voll himmlischen Wunders, die himmlischen Blicke gingen hin und her in seiner innersten Innerlichkeit und es war ihm gleich, als schwebte er in der Luft. Die Kräfte seiner Seele waren erfüllt mit süßem Himmelsschmack, wie wenn man eine gute Salbe aus einer Büchse schüttet und die Büchse behält dennoch den guten Geschmack. Dieser himmlische Geschmack verblieb ihm danach lange Zeit und verlieh ihm ein himmlisches Sehnen nach Gott.«⁴

Die Vision geschah in seinem »ersten Anfang in seinem achtzehnten Lebensjahre. Obgleich er davon fünf Jahre geistliches Gewand getragen hatte, war dennoch sein Gemüt ungesammelt.«⁵

In dieser Beschreibung Seuses, die eher die Begründung der Unmöglichkeit einer Beschreibung darstellt, ist der Begriff des »Vergessens seiner selbst und aller Dinge« besonders zu beachten. Das menschliche Selbstbewußtsein und der Inhalt des menschlichen Gedächtnisses, die Summe der Ideen, Bilder und Vorstellungen aller Dinge, die im »Bauch des Gedächtnisses« (Augustin) aufbewahrt werden, erlischt. Die Unterscheidung des Ichs als des erkennenden Subjekts und der Welt der erkennenden Objekte oder ihrer im Gedächtnis aufbewahrten Bilder verschwindet im Augenblick der Begegnung mit der Wirklichkeit aller Wirklichkeiten. Das »Vergessen seiner selbst und aller Dinge« ist ein Grundbegriff der mystischen Theologie, die unmittelbare Erläuterung des Zustandes, den Meister Eckhart als »Abgeschiedenheit« bezeichnet; dieser Grundbegriff hat seine erlebnishaftige Grundlage in der ekstatischen Vision, in der der Schauende in der Berührung mit der transzendenten Wirklichkeit selbst ihrer Unsagbarkeit gewahr wird und alle irdischen Bilder und Begriffe hinter sich läßt.

Angesichts dieser verschiedenartigen Äußerungen der Erfahrung der Unsagbarkeit der transzendenten Welt wird man begreifen, daß ein Teil der Visionäre die Bilder als eine Verzerrung des echten Transzendenzerlebnisses radikal ablehnt und die Schau der Bilder, gemessen an der echten, reinen, unsagbaren, gestalt- und weiselosen Gottesschau, als einen Abfall von der reinen, das heißt bildlosen Schau bewertet. Kein geringerer als Meister Eckhart hat diese negative Beurteilung der Bilder in aller Schärfe ausgesprochen:

»Auch hindern sich gute geistliche Leute (dadurch) an rechter Vollkommenheit . . . , daß sie sich zu viel an Visionen halten, daß sie die Dinge bildhaft in ihrem Geiste sehen, es seien nun Menschen oder Engel oder unseres Herrn Jesu Christi Menschheit, und der Aussprache glauben, die sie da im Geist hören, ob sie nun hören, daß sie die liebsten seien oder eines anderen Mängel und Tugenden oder ob sie hören, daß Gott durch sie etwas tun will. Dabei werden sie gar sehr betrogen, denn Gott tut nichts durch eine Kreatur . . . Deswegen sprach er selber zu seinen Jüngern: »Es ist euch gut, daß ich dahin gehe« (Joh. 16, 7). Damit meinte er nicht allein seine Jünger, sondern auch alle, die hernach seine Jünger werden sollten und ihm folgen wollten zu hoher Vollkommenheit. Denn denen ist seine Menschheit ein Hindernis, wenn sie mit Lust daran haften; darum sollen sie nicht auf dem Weg der Menschheit bleiben, der uns auf den Weg der Gottheit verweist, denn Christus selber sprach: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Joh. 14, 6).«⁶

Die Abwertung der Bilder ist hier psychologisch und theologisch begründet. Offensichtlich spricht Eckhart hier von eigenen persönlichen Erfahrungen und nicht wie der Blinde von der Farbe. Er warnt – wie nach ihm Johannes vom

Kreuz und Teresa von Avila – die Frommen, sich zu sehr auf Visionen einzulassen, indem er ihnen die Möglichkeit eines Betrugers darlegt, die sich mit dieser Form der Offenbarungen zu verbinden pflegt. Er versucht den zahlreichen Mystikern und Mystikerinnen seiner Zeit klarzumachen, daß die Bilder zu der Sphäre der Menschheit Jesu Christi gehören, daß der Christ sich aber nicht bei dieser Menschheit des Herrn aufhalten soll, sondern zu seiner Gottheit aufsteigen müßte. Wer Gott in Christus und durch Christus haben will, muß die Schau im Spiegel und in Bildern hinter sich lassen und sich zur Schau von Angesicht zu Angesicht erheben.

Die hier ausgesprochene Abwertung der Bilder ist aber rein theoretisch und gehört zu den zahlreichen Fällen paradoxer Formulierungen bei Meister Eckhart. Praktisch bleibt dem Visionär, wenn er sich überhaupt ausdrücken will, gar nichts anderes übrig, als sich in Bildern auszudrücken. Tatsächlich gibt es in dieser Situation keine andere Alternative als die, entweder zu schweigen oder in Bildern zu sprechen. Aber auch diese Alternative besteht nur in der Theorie, denn jede echte Transzendenzerfahrung will nicht in schweigender Ergriffenheit verharren, sondern verlangt danach, sich auszudrücken. Der Visionär gerät in seiner ekstatischen Erfahrung in einen solchen emotionalen und intellektuellen Überdruck, daß er sich äußern muß, wenn er nicht zerspringen will. Das Bild ist aber für die Beschreibung oder Umschreibung seiner an sich unsagbaren Erfahrung immer noch eine angemessenere Ausdrucksform als der Begriff, weil es einen höheren und umfassenderen Grad der Anschaulichkeit besitzt, mehr andeuten kann und mehr Obertöne und Untertöne mitklingen läßt als der Begriff, der auf eine bestimmte, eng umrissene rationale Sinnbedeutung festgelegt ist.

Hier sind die Äußerungen der Gertrud von Helfta besonders aufschlußreich. Auch bei ihr findet sich die charakteristische Erfahrung der transzendenten Welt als des schlechthin Unsagbaren und Unausprechlichen. »Aus dieser Ursache war Gertrud am Charfreitag und Charsamstag in Betracht der Sinne fast ohne Gefühl und dergestalt in Gott verzückt, daß sie diese reine Verzückung oder das, was Gott ihr in seiner süßen Vertraulichkeit gezeigt hatte, niemals durch sinnliche Bilder erklären konnte. Ihr Geliebter war durch ihre engste Vereinigung mit ihm, und durch ihr liebevolles Mitleiden mit seinem bitterem Leiden gleichsam mit ihr verschmolzen. Und diese ihre Ohnmacht, sich Andern über diesen Punkt verständlich zu machen, war durchaus keine Unvollkommenheit, sondern vielmehr ein Zeichen von der Hoheit und Vortrefflichkeit der Dinge, die sie in dieser Geistesverzückung erkannte.«⁷

Hier wird also wie bei Meister Eckhart die Möglichkeit einer Wiedergabe des Transzendenzerlebnisses auch durch Bilder ausdrücklich bestritten. Aber gerade hier macht sich die vorhin erwähnte Tatsache bemerkbar, daß der Begegnung mit der transzendenten Welt trotz aller Unsagbarkeit bereits eine vorgegebene Deutung zugrundeliegt: Gertrud spricht trotz aller Beteuerung der »Unaus-

sprechlichkeit« des Erlebten von ihrem »Geliebten« und von dessen »bitterem Leiden« und von ihrer eigenen Emotion des »lieblichen Mitleidens« mit ihm, sie läßt also erkennen, daß ihrem Transzendenzerlebnis bereits eine ganz bestimmte Form der Christumystik zugrundeliegt und die Deutung ihrer Erfahrung bestimmt. Dieses spezifische Vorverständnis des Erlebten wird also vorausgesetzt; innerhalb dieses Vorverständnisses erlebt sie dann »die Ohnmacht, sich anderen über diesen Punkt verständlich zu machen.«

Gerade bei ihr findet sich einer der gewaltigsten Versuche einer sprachlichen Formulierung der Unausprechlichkeit des Erlebten der transzendenten Welt: »O ewiger Sonnenstillstand, o sichere Wohnung, o Stätte, die alle Wonnen umschließt, o Paradies beständiger Freuden, wo ein Strom unschätzbaren Genusses dahinrinnt, ein blühtenduftiger Frühling durch jegliche Lieblichkeit anlockt, eine süßtönende Melodie geistiger Musik sanft und schmelzend ergreift, eine wohlduftatmende Luft durch lebensspendenden Würzgeruch erquickt. O selig, dreimal selig, und wenn es erlaubt ist zu sagen, o hundertmal heilig derjenige, der unter Führung der Gnade mit unschuldigen Händen und reinem Herzen und geläuterten Lippen dorthin nahe zu treten verdient! O was sieht, hört, riecht, kostet, empfindet er! Doch was versucht meine Zunge hiervon zu stammeln? Denn wurde ich auch durch die Gunst der göttlichen Güte zugelassen, so vermochte ich, weil ich von den eigenen Fehlern oder Nachlässigkeiten wie mit einem dichten Felle überzogen bin, dennoch nichts der Wahrheit Ähnliches zu erfassen. Würde selbst alle Kraft der Engel und der Menschen zu Einer Wissenschaft vereinigt – auch sie vermöchte nicht einmal ein einziges Wort zu bilden, das an jene alles überragende Hoheit und Erhabenheit heranreicht.«⁸

An dieser Schilderung wird deutlich, wie der Versuch, das Unausprechliche auszusprechen, sich doch praktisch zunächst des Mittels bedient, in einem Blumenstrauß oder eher einem Feuerwerk von Bildern einen Abglanz des überlichten göttlichen Lichtes auszudrücken. Wo sich Paulus mit der Feststellung begnügt, er habe »unaussprechliche Worte« gehört, beschreibt die mystische Nonne ein ganzes Bündel von mystischen Sinneserfahrungen. Von besonderer Bedeutung ist auch die Steigerung der Argumentation: zunächst versucht sie ihre Unfähigkeit einer angemessenen Ausdrucksweise des Unausdrückbaren mit dem »dichten Fell« ihrer Fehler zu entschuldigen, mit dem sie überzogen ist, also mit der Tatsache, daß ihr eigenes geistliches Wahrnehmungsorgan nicht empfindsam genug ist, um die in der Vision empfangenen geistlichen Eindrücke in ihrer Differenziertheit und Feinheit aufzunehmen. Dann aber erklärt sie, selbst wenn man die Erkenntniskraft aller Engel und Menschen zu einer einzigen Wissenschaft vereinige, sei sie doch nicht imstande, ein einziges Wort zu bilden, das an die Erhabenheit ihrer Transzendenzerfahrung heranreichte. Es liegt also nicht nur an ihrer mangelhaften Erkenntnisfähigkeit, sondern an dem Überhang des Transzendenten über alle menschliche und englische Fassungskraft hinaus.

Dieselbe Gertrud von Helfta erlebt den Durchbruch zu einem reinen Transzendenzerlebnis anlässlich eines Responsoriums der Liturgie des zweiten Fastensonntages, in dem das biblische Thema des Schauens des Herrn »von Angesicht zu Angesicht« anklingt (2. Mos. 33, 11) »Der Herr aber redete mit Mose von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet«; vgl. 5. Mos. 34, 10: »Und es stand hinfort kein Prophet in Israel auf wie Mose, den der Herr erkannt hatte von Angesicht zu Angesicht«. Gertrud erfährt das »von Angesicht zu Angesicht« in der intimen Form eines Anschmiegens des göttlichen Angesichtes an das ihrige. Sie deutet das ihr Widerfahrene in der Vision selbst nach einem Wort, in dem der heilige Bernhard ein ähnliches mystisches Erlebnis beschreibt, einem Wort, das gleichfalls in die Liturgie eingegangen ist und also nicht gelehrte Kenntnis einer theologischen Lektüre darstellt, sondern unmittelbare Inspiration der Vision durch die mitgebete und mitmeditierte Liturgie selbst:

»Am zweiten Fastensonntage, da man vor der Messe zur Prozession das Responsorium sang: ›Ich habe den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen‹, wurde meine Seele von einem wunderbaren, unbeschreiblichen Glanze durch das Licht göttlicher Offenbarung erhellt, und es erschien mir wie an mein Angesicht ein anderes Angesicht angeschmiegt gemäß dem Worte des heiligen Bernhard: ›Nicht gestaltet, sondern gestaltend, nicht die Augen des Körpers streifend, sondern das Angesicht der Seele erfreuend, lieb durch die Liebe, nicht durch das Aussehen‹. ›Dir allein ist es bekannt, wie infolge dieser honigströmenden Vision deine sonnenhellen Augen meinen Augen gerade gegenüberzustehen schienen und wie du, meine holdselige Süßigkeit, nicht bloß meine Seele, sondern auch mein Herz samt allen Gliedern ergriffen hattest. Dafür will ich dir, solange ich lebe, ergebenen Dienst erweisen...«

»Als du nämlich, wie gesagt, dein heißersehtes Antlitz, das die Fülle der ganzen Seligkeit gewährt, an mich Unwürdige angeschmiegt hattest, da fühlte ich, wie ein unaussprechlich beseligendes Licht aus deinen ergöttlichenden Augen durch meine Augen ging. Mein ganzes inneres Wesen durchdringend, schien es eine wunderbare Wirkung in allen Gliedern hervorzubringen, indem es mein Fleisch und Gebein bis ins Mark auflöste, so daß ich die Empfindung hatte, mein ganzes Wesen sei nichts anderes als jener göttliche Lichtstrahl, der, in unbeschreiblich wonniger Weise in sich selber spielend, meiner Seele eine unvergleichliche Heiterkeit und Fröhlichkeit bereitete...«⁹

Gertrud bringt hier dieselbe Erfahrung der Berührung ihres Angesichtes durch das Angesicht Gottes zum Ausdruck, die ein großer protestantischer Mystiker, Paul Gerhard, dreihundert Jahre später in seinem Hymnus »Gott ist gegenwärtig« in die Verse gefaßt hat:

»Du durchdringest alles:
Lass Dein schönstes Lichte,
Herr, berühren mein Gesichte!

Mach mich reinen Herzens,
Daß ich deine Klarheit
Schauen mag in Geist und Wahrheit!«

Bei Gertrud von Helfta findet sich auch an anderen Stellen die Notwendigkeit, die »unsagbare« Begegnung in Bildern auszudrücken, im Zusammenhang mit ihren Visionen in einer sehr beredten Weise ausgesprochen. So heißt es in ihrem Buch der Offenbarung: »Am Feste aller Heiligen erkannte Gertrud das Geheimnis der glorreichsten und allerheiligsten Dreieinigkeit und ersah die Art und Weise, wie diese vollkommene, süßeste und glücklichste Dreieinigkeit ohne Anfang und Ende allen Heiligen die ewige Freude, Glorie und Glückseligkeit mitteilt. Weil aber Gertrud aus menschlicher Gebrechlichkeit diese im Spiegel der göttlichen Klarheit erschaute Offenbarung nicht mit Worten auszudrücken vermochte, so gebrauchte sie Gleichnisse und Bilder, um etwas davon zu entdecken.«¹⁰

An einer anderen Stelle beschreibt Gertrud die Rolle der Bilder als das »Alphabet«, durch das die Gläubigen wie Schüler zur Begegnung mit der beseligenden, heilbringenden Wirklichkeit Gottes hingeführt werden: »Sieh, o liebevollster Herr, das Talent deines herablassendsten Umganges, das du mir, einem unwürdigen Geschöpfe, von äußerster Niedrigkeit anvertraut hast. Um deiner Liebe willen mache ich es in der bisherigen wie in der nachfolgenden Schrift kund, damit deine Ehre davon Gewinn habe. O möchtest du wahrhaft gelobt, möchte dir gedankt werden, daß deine unbegrenzte Liebe sich meiner Unwürdigkeit nicht entzogen hat. Und auch dafür wünsche ich dich gepriesen zu sehen, daß einige, die dies lesen, an der Süßigkeit deiner Liebe sich ergötzen und, hierdurch angezogen, in ihrem Innern noch Größeres erfahren. Wie Schüler durch das Alphabet allmählich zur Lehre von den Gesetzen des Denkens gelangen, so mögen jene hierdurch wie durch gemalte Bilder zum innerlichen Verkosten jenes verborgenen Mannas geführt werden, das durch keinerlei Beimischung von körperlichen Bildern mitgeteilt werden kann, sondern nur wer hiervon genießt, der hungert noch. Mit diesem Manna mögest du, o Gott, allmächtiger Spender aller Güter, aufs reichlichste uns weiden auf der ganzen Reise zu diesem Elend, bis wir, mit enthülltem Antlitze die Herrlichkeit des Herrn schauend, in dasselbe Bild umgestaltet werden von Klarheit zu Klarheit (2. Kor. 3, 18) durch die Kraft deines allersüßesten Geistes.«¹¹

Diese Worte erhalten dadurch ihre besondere Bedeutung, daß sie in einem Gebet an Christus enthalten sind und, daß in ihnen die Bedeutung der Bilder selbst dargelegt wird. Dahinter steht die uralte biblische Bildmetaphysik, die bereits dem mosaischen Schöpfungsbericht zugrundeliegt: »Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde«. Der Mensch aber hat sich von der Betrachtung seines Urbildes abgewandt, hat sich der Welt der geschaffenen Dinge zugewandt und ist dadurch der Schau von Angesicht zu Angesicht schuldhaft verlustig gegangen.

In dem menschengewordenen Christus, dem Bild des Vaters, dem Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, ist das ursprüngliche Gottesbild wieder vor dem Menschen aufgerichtet. In dem zweiten Adam findet der von Gott abgefallene erste Adam das verlorene Gottesbild wieder, kann in ihm in das ursprüngliche Bild verwandelt werden. Aber solange sie noch im Leibe leben, schauen auch die Gläubigen die ihnen verheißene und durch Christus eröffnete Herrlichkeit nur in Bildern wie in einem Spiegel; erst am Ende werden sie Gott mit enthültem Angesicht schauen und in dieser Schau von Angesicht zu Angesicht, ganz in das Bild des Sohnes umgestaltet, an seiner Herrlichkeit teilhaben. Das ist hier von Gertrud als *theologia experimentalis* dargelegt; derartige Erfahrungen mögen indes schon Paulus bewegt haben, die von Gertrud angeführten Worte zu formulieren, die sich ja selbst von einem Bild zum andern bewegen.

Das hier besprochene Transzendenzerlebnis findet sich auch bei Visionären, die unserer modernen Bewußtseinslage näher stehen und die tiefgreifende Wandlung des religiösen Bewußtseins, die die Reformation und die Gegenreformation hervorriefen, bereits durchgemacht haben. Aus diesem Grunde sei auch hier auf Marina von Escobar zurückgegriffen, bei der sich viele archaische visionäre Erfahrungsmomente mit einer ganz modernen Bewußtseinslage und Bild-Sphäre verknüpft finden.

Am einfachsten ist die Erfahrung der Unsagbarkeit in den folgenden Worten Marinas ausgedrückt: »Darnach führte mich der Herr in seine göttliche Wesenheit, wo ich in die Tiefe der Gottheit versenkt war. Ich konnte die Bedeutung dieses Geheimnisses nicht ergründen...«¹² Hier gibt die von der Ekstase Betroffene die Unfähigkeit ihrer Erkenntnis des Sinngehaltes des geschauten Mysteries zu, weiß aber andererseits, daß der Inhalt des Erfahrenen das Mysterium der göttlichen Trinität selber ist.

Dieselbe Marina beschreibt ihre Vereinigung mit Gott an anderer Stelle auf folgende Weise: »Während ich mich eines Tages mit Gott dem Herrn unterredete, wurde meine Seele derart entzündet, daß sie verzehrt, verzückt und ohnmächtig zu werden schien. Da vereinigte sich Gott mit meiner Seele, so daß sie im Himmel vor der göttlichen Majestät zu schweben schien; es entschwand ihr alle Erinnerung, sie sah und erkannte nichts als dieses höchste Gut, in welchem meine Seele schwebend ruhte, bis sie, vom Feuer der göttlichen Liebe entflammt, zu seufzen begann, wobei ich unter anderem zu Gott sprach: »O Herr! Wolle deine Majestät nicht von mir weichen, mich nicht verlassen, denn ohne dich kann ich keinen Augenblick leben.« Der Herr aber antwortete mir und sprach: »Fürchte nicht, daß ich von dir weichen und dich verlassen werde. Hier nimmt seinen Anfang, was, wenn du mich einmal besitzt, ewig dauern wird.« Bei diesen Worten wurde mein Herz von der göttlichen Liebe heftiger entflammt, so daß ich im Anblick solcher Güte mich selbst vergaß und nicht wußte, was ich erwidern sollte.«¹³

Hier findet sich der Ausdruck vom »Vergessen seiner selbst«, den wir schon bei Gertrud von Helfta fanden, zur Bezeichnung des totalen Erlöschens des eigenen Selbstbewußtseins und des eigenen Bewußtseinsinhaltes (s. S. 317).

Ebenso findet sich bei Marina auch die Erfahrung, daß Gott, mit allen noch so hohen und vollkommenen irdischen Eigenschaften verglichen, immer noch mehr und noch größer ist. »Ich wurde vom Herrn auf eine noch größere Höhe als die vorige geführt, woselbst meine Seele, in dem unermesslichen Meere göttlicher Wesenheit versenkt, die geheimsten Sachen und höchsten Geheimnisse göttlicher Vollkommenheit seiner Oberherrlichkeit sah, wodurch alles, was ist und sein kann, von ihm allein abhängt und nichts zu finden ist, wovon er abhängt. Und weil diese Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes so zahlreich und so verschieden sind und alle so wundervoll ineinander gehen und meine Seele so vieles sah, sprach ich immerfort: »Gott ist noch mehr als dies, es bleiben noch unendlich viele Dinge in ihm zu schauen übrig.« Diese Erscheinung dauerte lange.«¹⁴

Führen die vorhin geschilderten Erlebnisse in die Richtung der *theologia negativa*, so wird man durch dieses Zeugnis der Visionärin unmittelbar auf das religiöse Urerlebnis geführt, das hinter jenen gedanklichen Konstruktionen der *theologia eminentiae* steht, die, ihres erlebnishaften Hintergrundes beraubt, leicht den Charakter einer rein theoretischen dogmatischen Reflexion annehmen.

Eine andere Beschreibung der Begegnung mit Gott durch Marina zeichnet sich dadurch aus, daß sie in visionärer Spontaneität die traditionellen Urbilder der *unio* verwendet: den Fisch im Wasser, den Vogel in der Luft. »Gott erweckte in mir ein mächtiges Verlangen . . . und von diesem Verlangen entflammt sprach ich zu der göttlichen Majestät fortwährend nur die Worte: »Mein Gott und mein einziges Gut! Du bist mein höchstes Ziel, mein Erbe und ewiges Besitztum, mein Gott und mein Heil!« Währenddessen verzückte mich der Herr mit einem Male und vereinigte mich mit ihm, und ich schien gleichsam gänzlich in die göttliche Wesenheit versenkt, jedoch, wie der Fisch im Meere die Gewässer nach allen Richtungen durchschneidet, oder wie der Vogel in seinem Fluge bald hierin, bald dorthin sich wendet, und bald auf den Gipfel der Bäume, bald auf den Spitzen der Türme sich wiegt, bald irgendwo ausruht, so verweilte auch meine Seele in dem Meere der göttlichen Wesenheit bald bei dieser, bald bei jener Vollkommenheit. Ich blieb lange in dieser tiefen Verzückung, und als ich mein Bewußtsein wieder erlangte, entbrannte in mir das heftigste und feurigste Verlangen, mich in allem und durch alles dem göttlichen Willen gleichförmig zu machen, so daß sich in mir auch nicht das geringste finden sollte, was demselben widersprochen hätte.«¹⁵

Gerade das Erlebnis der Unsagbarkeit ist also keineswegs gleichförmig, sondern umfaßt in sich selbst eine Menge von Nuancen der Empfindung und der Erkenntnis. Hier macht sich ein Phänomen bemerkbar, das auch sonst für den Ablauf der Visionen charakteristisch ist – eine dem visionären Geschehen selbst innewohnende Tendenz zur Verdeutlichung, zur Auflichtung, zur Differenzierung. Es ist,

als ob in der Vision selbst ein Drang zum Heraustritt aus der Zone des Unsagbaren, zur Selbstoffenbarung, zur Selbstverdeutlichung liege. So beschreibt Marina einmal folgendes Erlebnis einer Art von himmlischer Lichttaufe:

»Ich sah ein unermessliches Meer mit lauter himmlisch klarem und gleichsam übergoldetem Gewässer, das einen herrlichen Anblick bot. Der vornehmere Engel ergriff mich, tauchte mich ins Wasser, zog mich aber ebenso schnell wieder heraus und erhob mich in ein Licht, das gleichsam ein natürliches zu sein schien, zu dem aber kein Zutritt war; als ich dies Licht beobachtete, tauchte er mich zum zweiten Male ein und zog mich mit voriger Schnelle heraus und erhob mich nicht in ein gewöhnliches, sondern in ein klareres Licht, woselbst mich Gott ohne Vorbilder viel Wunderbares von ihm lehrte. Alsdann tauchte er mich zum dritten Male ein, wie die ersten zwei Male, und stellte mich in ein Licht von gleicher Klarheit, aber viel feiner und zarter, worin mir Gott so viele und dergestalt seltene Dinge offenbarte, daß ich – wie wenn ein Fäßchen mit Wasser angefüllt wird und dabei der größte Teil verschüttet wird und auseinander-rinnt – meinerseits nicht fähig war, dies Licht zu erfassen, sondern gleichsam darin ertrank und mich darin verlor, obwohl mir so große Erkenntnis desselben zuteil wurde, daß ich sie nicht zu erklären weiß.«¹⁶

Hier unterscheidet Marina selbst mehrere Deutlichkeitsstufen in der Schau des göttlichen Lichtes, wobei sich bezeichnenderweise nicht das Licht wandelt, sondern Marina selbst jedesmal durch ein neues Untertauchen in das klare Gewässer des Himmels in den Zustand versetzt wird, in dem himmlischen Licht Unterschiede zu bemerken, bis sie auf der letzten Stufe in dem »viel feineren zarteren Licht« schon unterscheidbare Offenbarungen empfängt, von denen sie überströmt wird, von denen sie aber nur einen winzigen Teil in das Gefäß – Fäßchen – ihres Bewußtseins aufnehmen kann.

Wohl am eindrucksvollsten ist das Erlebnis des »Verstummens« vor der höchsten, innigsten Begegnung mit der transzendenten Welt in Form der unio mystica, die Marina im Zusammenhang mit einer musikalischen Audivision erfährt. Während sonst die Audivision von Engelchören in der Ekstase als ein beglückender Höhepunkt empfunden wird, findet sich bei Marina die Steigerung von der Begegnung mit musizierenden himmlischen Chören zur Begegnung mit dem Herrn selbst auf eine höchst eindrucksvolle Weise geschildert:

»Der Herr hörte meine Rede an und sprach zu mir mit aller Huld und Güte: ›Gut, meine Seele, nun magst du in mir ruhen.‹ Nach diesen seinen Worten wurde ich . . . in einen geistlichen Schlaf verückt. Obwohl ich ihn aber Schlaf nenne, werden doch die Geisteskräfte nicht gehemmt, sondern ich nenne ihn so wegen der Süßigkeit und Lieblichkeit, welche sie unter dem Einflusse des göttlichen Waltens dann empfinden. Die göttliche Majestät gab mir nun dem Fassungsvermögen meines irdischen Wesens entsprechend wie sonst seine göttliche Wesenheit, seine Eigenschaften und Vollkommenheiten zu erkennen. Während-

dessen hörte ich die Harmonien von Engelstimmen und wohlklingenden himmlischen Instrumenten, wodurch ich in meiner Beschauung und Unterredung mit Gott einigermaßen gestört wurde: vielleicht deswegen, weil ein so kleines Gefäß wie eine Seele nicht so viel zu fassen vermochte. Der Herr aber, dem nichts entgeht, befahl den himmlischen Sängern, zu schweigen. So blieb ich in der göttlichen Majestät versenkt, und wie im Fluß der Fisch bald in die Tiefe hinabtaucht, bald sich an die Oberfläche oder gegen das Ufer schnellt, so versenkte auch ich mich im Meere der göttlichen Wesenheit bald in die Tiefe, bald erhob ich mich gleichsam an die Oberfläche, und ich vermochte die Wunderdinge, die mir Gott zu erkennen gab, einigermaßen zu betrachten, bis mich der Herr bei dem erneuten Gesang der Engel mit sich vereinigte und durch eine inbrünstige Liebe meinen Willen dergestalt an sich zog, daß ich mich in diesem tiefen und lieblichen Meere der Gottheit gänzlich verlor. Alsdann wurde ich wieder in meine Wohnung gebracht, wie oder auf welchem Wege aber kann ich nicht sagen, außer daß ich mich, als diese Dinge zu Ende waren, wieder im Kämmerlein befand.«¹⁷

Um die Erfahrung der innigsten Form der Wesensvereinigung mit dem Namenlosen zu ermöglichen, wird jede Form einer wenn auch noch so geistlichen Wahrnehmung stillgelegt – auch die himmlische Musik wird abbestellt. Sie wirkt störend angesichts der Erhebung in einen Zustand, in dem jede Unterscheidung in der visuellen wie in der auditiven Sphäre wie überhaupt im Bereich der geistlichen Sinne und des spirituellen Bewußtseins verschwindet und die Seele sich »in dem tiefen und lieblichen Meer der Gottheit gänzlich verliert«.

Diese Erfahrung der Unaussprechlichkeit der transzendenten, in der Vision sich bekundenden Welt ist grundlegend für die christliche Vision bis in unsere Zeiten hinein geblieben. Ein moderner Visionär wie Sadhu Sundar Singh drückt dieselbe Erfahrung aus, wenn er in der Einleitung seiner Gesichte sagt: »Ich werde versuchen, eine kurze Erklärung aus den Erfahrungen meiner Gesichte zu geben, obgleich ich nicht alles beschreiben kann, was ich in den Gesichten von der Geisteswelt geschaut habe, denn die Sprache und die Bilder dieser Welt reichen nicht zu, um diese Geisteswirklichkeit auszudrücken; und der bloße Versuch, diese Herrlichkeit des Geschauten in gewöhnliche Sprache zurückzubilden, führt leicht zu Mißverständnissen. Ich habe deshalb den Bericht aller jener feinen geistigen Vorgänge auslassen müssen, für den nur eine Geistesprache zureicht, und will nur ein paar schlichte und lehrreiche Vorfälle mitteilen, die sich für alle als nützlich erwiesen haben. Und da früher oder später jeder einmal in diese unsichtbare Geisteswelt eintreten muß, wird es nicht ohne Nutzen sein, wenn wir uns bis zu einem gewissen Grade mit ihr vertraut machen.«¹⁸

Die Geschichte der christlichen Vision weist eine ununterbrochene Kontinuität dieser Erfahrungen auf: gleichzeitig ist diese Erfahrung der ununterbrochene Impuls immer neuer, von der Begegnung mit der transzendenten Welt her genährter Sprachschöpfungen geworden und bis zum heutigen Tag geblieben.

2. DAS HIMMLISCHE LICHT

Die Schau des Lichtes stellt wohl die ursprünglichste Form der Erfahrung Gottes, der Erfahrung der transzendenten Welt überhaupt dar. Das Licht ist mehr als ein bloßes Symbol Gottes: es manifestiert das Wesen Gottes selbst. Vor meinen Augen steht das unvergeßliche Bild, das ich bei einem Morgenspaziergang am Indischen Ozean bei Madras erblickte: Ein Inder trat ans Ufer, an dem sich die gewaltige Dünung des Meeres brach, und begrüßte mit hoherhobenen Armen die aufgehende Sonne, warf sich dann auf die Knie und verbeugte sich tief vor ihr. Das war keine Sonnenanbetung, vielmehr die Anbetung des himmlischen Lichtes selbst, das die Gestalt des Betenden, der zwischen mir und der aufgehenden Sonne stand, in einer strahlenden Aura verklärte. Was immer dieser Inder bei seinem anbetenden Morgengruß an die Sonne gedacht haben mag, welche Bilder und Vorstellungen seine Anbetung begleitet haben mögen – wenn sich überhaupt seine religiöse Empfindung in die Sphäre der Reflexion erhob –, dann war er von dem erfüllt, was ein echter Visionär des Lichtes, ein christlicher Kabbalist, Christian Knorr von Rosenroth, 1684, in die Worte des Hymnus geprägt hat:

»Morgenglanz der Ewigkeit,
Licht vom unerschöpften Lichte,
schick uns diese Morgenzeit
deine Strahlen zu Gesichte
und vertreib durch deine Macht
unsre Nacht«.

Jahrmillionen leuchtete das Licht der Sonne über die Erde, ohne daß es Geschöpfe mit Augen auf ihr gab, die imstande gewesen wären, dieses Licht in sich aufzunehmen. Aonenlang lebte die Schöpfung im Dunkel, ohne Wahrnehmung, ohne Bewußtsein des Lichtes. Erst in einer unendlich langsamen, wunderbaren Entwicklung bildete sich das Organ, das das Licht der Welt zu schauen vermochte. Das Licht schuf sich durch Jahrmillionen hindurch die immer vollkommeneren Werkzeuge seiner Wahrnehmung in facettenartigen oder linsenartigen leiblichen Organen, zunächst in Gestalt einzelner lichtempfindlicher Punkte, die zur Fläche einer Netzhaut sich zusammenfügten, bis in der Evolutionskette der sehenden Wesen des Tierreiches das Wunder des Auges vollendet war und bis im Antlitz des Menschen das Augenpaar nach vorne und so nahe zusammengerückt war, daß er imstande war, die Welt in einem einzigen weit ausholenden, zusammenhängenden Horizont, vom Licht durchstrahlt, zu schauen. Erst im Menschen wird das Licht sich seiner selbst bewußt – er schaut

2. Das himmlische Licht

das Licht und erkennt seinen himmlischen Ursprung und seine einzigartige, wunderbare Kraft, die Welt zu durchleuchten und die Fülle ihrer Gestalten in Erscheinung treten zu lassen.

Dieses Wunder des Sehens wiederholt sich in der Geschichte der christlichen Vision in der Entwicklung des geistigen Auges, das das himmlische Licht zu schauen vermag. Unter den Phänomenen der christlichen Vision ist die Schau des göttlichen Lichtes die beherrschende Form der visionären Erfahrung. Schon in der Verklärungsgeschichte Matth. 17, 1 ff. sehen die drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes den Herrn in einem strahlenden Lichtglanz verklärt vor sich. Es ist dies die erste Erfahrung des transzendenten Grundes seiner Person: »Sein Angesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden weiß wie Licht«. Hernach aber »überschattete sie eine lichte Wolke, und siehe, eine Stimme aus der Wolke sprach: Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören!« Vor Damaskus erscheint dem Saulus der auferstandene Herr in Gestalt eines starken Lichtes (Apg. 9, 3) vom Himmel, das ihn so blendet, daß er drei Tage lang das Augenlicht verliert. Die Schau des himmlischen Lichtes blendet das irdische Auge.

Derartige Lichtvisionen setzen sich durch die ganze Geschichte der christlichen Kirche bis in unsere Tage hinein fort. Die Zeugnisse über sie sind von einer überraschenden Häufigkeit und Vielgestaltigkeit, innerhalb deren jedoch bestimmte Typen und Bilder immer wiederkehren, was sich schon am Beispiel eines einzigen Visionärs zeigen läßt. Darum sei hier zur Verdeutlichung dieses Phänomens der visionäre Erfahrungsbereich eines Mannes herangezogen, der ganz von der Schau des himmlischen Lichtes beherrscht war und bei dem sich ein in der griechischen Mystik bereits vor ihm ausgeprägter Typus der Schau des göttlichen Lichtes in sprachlich vollendeter Form äußert.

Es ist dies Symeon der Neue Theologe. 949 in Galate, einem Ort Paphlagoniens geboren, war er für den Dienst am byzantinischen Kaiserhof bestimmt, wollte aber schon als Vierzehnjähriger in das berühmte Studios-Kloster in Konstantinopel eintreten. Der Iguмен des Klosters, Symeon der Studit, wies ihn zunächst zurück und befahl ihm, im Hofdienst zu bleiben. 970 wurde ihm die erste Lichtvision zuteil, eine Schau der Herrlichkeit Gottes. Sechs Jahre später kehrte er ins Studios-Kloster zurück, um von dort in das Mammars-Kloster überzusiedeln, wo er zum Iguмен (Abt) gewählt wurde. Auf Grund eines Konfliktes mit dem Patriarchen wurde er nach Santa Marina bei Chrysopolis verbannt, wo er trotz seiner baldigen Rehabilitierung und seiner Berufung auf einen Metropolitansitz bis zu seinem Tode verblieb. In der Einsamkeit von Santa Marina empfing er immer wieder neue Visionen des göttlichen Lichtes, deren erschütternde Erfahrungen sich in seinen Hymnen widerspiegeln, die zu den ergreifendsten und echtsten Zeugnissen visionärer Erfahrung der östlichen christlichen Mystik gehören. Unter dem Eindruck dieser Visionen reifte in ihm

der Entschluß, »die Verachtung von seiten der Menschen als ein Unterpand der Himmelsglorie zu betrachten.«¹

Zu jeder Äußerung Symeons ließen sich zahlreiche Analogien von früheren und späteren Visionären anführen, die der Schau des himmlischen Lichtes gewürdigt wurden, doch mag hier das Zeugnis des einen genügen, um die Erfahrung aller zu verdeutlichen. In den scheuen und oft verschlüsselten Aussagen der Visionäre aller Jahrhunderte zeigt sich nämlich eine überraschende Übereinstimmung: Das himmlische Licht, das sie in ihren Visionen erblicken, erscheint unendlich viel heller und strahlender als alles irdische Licht. Symeon hat diese Grunderfahrung eindringlich beschrieben: »Denn diese Welt schau ich, ich schau die Sonne an, ich schaue dies Licht der Welt, das in die Augen fällt. Dunkel ist es, die Seele kann es nicht erleuchten. Auch ohne dieses Licht noch leben, die des Lichtes beraubt sind. Und wenn sie durch den Tod von hier geschieden sind, werden sie gleich sein den jetzo Schauenden. An diesem Lichte fand auch ich in meinen Irrungen allein Ergötzen und glaubte gar nicht an ein anderes Licht, nicht an ein Licht, das Leben ist, Urgrund alles Wesens, was da ist und fürder sein wird. Ich war wie einer, der Gott entfremdet ist.«² Vom Herrn der himmlischen Sonne aber heißt es: »Er selbst hat nichts gemein mit irgendeinem Licht, über alle Lichter geht sein Leuchten, über alles geht sein Glanz. Kein Geschöpf kann solches Licht ertragen. Wie bei der Sonne Leuchten die Gestirne nimmer leuchten, so wird, wenn dieser Sonne Meister leuchten will, kein Lebender ertragen können solchen Morgen.«³

Was uns in den Berichten der Lichtvisionäre entgegentritt, ist eine Lichtwelt eigener Art, deren Wahrnehmung eine unfaßliche Variationsbreite an individuellen Formen aufweist, so daß man bei ihrer Lektüre aus dem Staunen nicht herauskommt, in welcher Fülle verschiedenster Protuberanzen, Aufstrahlungen, Aufblitzungen, Aufleuchtungen diese visionären Lichterlebnisse auftreten. Diese in einzelne Typen zu fassen, ist außerordentlich schwer, um so mehr, als dem Unerfahrenen viele der von den Visionären beschriebenen Unterschiede des Lichtes überhaupt nicht als bemerkenswert erscheinen, ja, ihm vielleicht nicht einmal auffallen werden. Zum Glück handelt es sich hier nicht darum, als Blinder eine Beschreibung von Gemälden für andere Blinde liefern zu müssen; vielmehr steht den Visionären, wenn sie die sich ihnen offenbarende himmlische Lichtwelt beschreiben wollen, als Mittel des Ausdrucks die Analogie des Sehens mit dem irdischen Auge zur Verfügung, so daß wir, die wir nur über irdische Augen verfügen, dieser Beschreibung sehr wohl zu folgen vermögen.

In der folgenden Betrachtung wird also nicht von dem intellektuellen Phänomen der Erleuchtung gesprochen, das zur eigentlichen Licht-Vision in einer nur abgeleiteten Beziehung steht, nicht von dem plötzlichen Aufleuchten einer Erkenntnis, wofür man bezeichnenderweise in der Umgangssprache das Bild verwendet: »Mir geht ein Licht auf«, sondern von echten Lichtvisionen, in denen

die Visionäre mit dem geistigen, inneren Auge Lichtphänomene sehen, die sie deutlich von der Wahrnehmung des gewöhnlichen Lichtes unterscheiden und deren Besonderheit sie nachträglich aus der Erinnerung schriftlich festzuhalten versuchen.

Allerdings wird bei derartigen Beschreibungen die Analogie zwischen der irdischen und der himmlischen Sonne nicht bis zu Ende durchgehalten. Dort, wo die Visionäre den totalen Unterschied des himmlischen Lichtes zum irdischen Licht, seine völlige Andersartigkeit und Neuartigkeit hervorheben wollen, geben sie die Analogie preis: Das göttliche Licht ist jedem irdischen Menschen seinem Wesen nach unerreichbar – Gott »wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann«⁴ (1. Tim. 6,16) – und doch ist die ganze Sehnsucht des Menschen auf diese Schau des Lichtes gerichtet. »Und mag ich nun auch jene Schönheitsfülle ob jenes Lichts, das unerreichbar ist, ob jenes Glanzes, der das Auge blendet, nicht betrachten können, so schaue ich sie doch von fern schon jetzt. Verzücken überkommt mich mächtig und von Zittern werde ich erfaßt, indem ich auch ein Tröpflein nur aus jenem Abgrund schaue.«⁵

Wo es darum geht, diesen Unterschied des himmlischen zum irdischen Licht in seiner ganzen Radikalität hervorzuheben, beschreiben die Licht-Visionäre den Menschen, dem nur die irdischen Augen für das irdische Licht zur Verfügung stehen, als einen Blinden gegenüber dem geistigen Menschen, der nach der Eröffnung des inneren geistigen Auges, das das himmlische Licht zu schauen imstande ist, allein ein Sehender genannt werden kann. »Gleichwie der Blinde, der durch Unglück so geworden, in diesem Zustand niemals mit seinen Augen diese Sonne fassen wird, obwohl er einst beim Eintritt in dies Leben das Augenlicht empfing, so wird auch der nicht, der mit blindem Sinn dem letzten Tag entgegengieht, dich, Sonne, schauen, der du allein, mein Gott, dem innern Lichte dich erschließest.«⁶

»In Finsternis geboren, liege ich in Finsternissen nun und weiß mich nicht einmal des Lichts beraubt. Sie, sage ich, die Sonne gibt dem Tage Licht. Ich sehe sie sinken, wenn die Nacht anbricht. Dann zünde ich, damit ich sehen kann, die Kerzen und die Lampen an. Wie könnte jemand reicher sein als ich? Denn also sehen in der Welt die Menschen, sonst aber oder mehr sieht ihrer keiner. Da ich so spreche, lüge ich und halte mich selber zum besten und täusche mich, indem ich prahle, da ich ja nicht als Blinden mich erkennen will . . . Denn wenn du aus der Höhe leuchtend uns geschienen und in der Finsternis erschienen, wenn du zu uns kamst, um in der Welt mit Menschen menschlich zu verkehren, so wie wir, und ohne Lug dich als das Licht der Welt bekanntest, und wir dich doch nicht schauen, sind wir dann nicht gänzlich blind, noch ärmer als die Blinden sind? Ja, wahrlich, tot sind wir und blind, wenn wir nicht dich, das Licht, das Leben leht, erblicken.«⁷

Unter dem überwältigenden Einfluß ihrer Schauungen werden die Licht-

Visionäre nicht müde, den Unterschied zwischen dem himmlischen und irdischen Licht immer aufs neue hervorzuheben:

1. Das göttliche Licht ist kein totes Licht, sondern ein lebendiges, schöpferisches, lebensschaffendes Licht. »Licht aber zeuget Licht in allem. Drum sind sie selber Licht, die Söhne Gottes, wie geschrieben steht, Götter durch die Gnade alle, die deine Gottessatzung recht beachten.« (Ps. 82, 6) ⁸

2. Das göttliche Licht ist kein kaltes Licht, sondern ein warmes, wärmendes, innerlich durchdringendes, schmelzendes, läuterndes Licht. Das göttliche Licht ist die Liebe, die die Liebe im Menschen weckt. »In meiner Zelle sitze ich, bei Nacht, bei Tag. Die Liebe ist zugegen, auch wenn sie sich nicht zeigt, und man sie nicht erkennt. Und wenn sie außer allen Kreaturen ist und wenn sie wiederum in allen ist, sie ist ein Feuer, ein Glanz, wird Lichtesnebel, wird zur Sonne gar. Als Feuer spendet sie der Seele Wärme, zündet an mein Herz, facht es zur Sehnsucht und zur Liebe seines Bildners an. Und bin ich, hinlänglich entflammt, daß meine Seele brennt, umgibt sie gänzlich mich mit Lichtesstrahl, senkt Strahlenbündel mir in die Seele, und da sie meinen Geist erleuchtet und ihm Klarheit gibt, macht sie ihn fähig, Tiefen zu betrachten. Und dieses wars, was eben ich des Leuchtens Blüte nannte. Da ich den Glanz erblickte, hat ungläublicher Jubel mich erfüllt.«⁹

3. Das göttliche Licht verweilt nicht in seiner himmlischen Transzendenz, sondern strahlt herab, wendet sich dem Menschen zu, erleuchtet ihn und macht ihn zum Licht. »Jene Sonne, die schon bestand von Anbeginn der Zeiten und in die Unterwelt schon ihre Strahlen sandte, durchleuchtet nun auch meine Seele in ihrer tiefen Finsternis und schenkte mir einen Tag, der ohne Abend ist.«¹⁰ »Erschienen ist das große Licht der künftigen Ewigkeit, das Himmelreich stieg zu uns auf die Erde nieder, ja der Himmelshöhen und Höllentiefen, aller König kam. Ähnlich wollte er uns werden, daß an ihm wir alle, wie an einem Licht entzündet, andere Lichter würden, jenem ersten Lichte ähnlich, daß wir seines Himmelsreiches teilhaftig würden, seiner Herrlichkeit Genossen, auch der ewigen Seligkeiten, die niemand je gesehen, Erben würden.«¹¹ »Da er ein Licht ist ohne Abend, macht er, die er bewohnt, zum Lichte alle.«¹² »Des Himmels Meister und der Herr der Erde und aller Himmelsdinge, aller Weltendinge Bildner, er, der Richter und selbst König: er wohnt dann allein in dir, sich ganz dir offenbarend und dich ganz mit seinem Licht durchflutend und seines Angesichtes Schönheit dir eröffnend, so daß du immer deutlicher ihn schauen kannst, und zum Genossen seiner Glorie dich machend.«¹³

4. Das göttliche Licht erhellt nicht nur wie das irdische Licht, sondern es macht die begnadeten Menschen, die es durchdringt, zu Göttern. Die Visionäre des himmlischen Lichtes haben von ihrer Schau des Lichtes her die Wahrheit des gewaltigen Wortes an sich erfahren, das Gott in Psalm 82, 6 zu den Menschen spricht und das in der Geschichte der alten Kirche noch in seinem ursprünglichen

Sinn durchaus verstanden wurde: »Ihr seid Götter und allzumal Kinder des Höchsten«¹⁴ (vgl. Joh. 10, 34). Das Licht, das im begnadeten Menschen den letzten Winkel der Finsternis durchlichtet, verklärt den Menschen selbst in das göttliche Licht. Diese Erfahrung findet sich gerade in den Hymnen Symeons besonders häufig ausgesprochen. »Mühet euch ab und laufet, daß ihr des geistigen Feuers Stoff auffanget und erfaßt (sprech ich von Stoff, so meine ich damit die göttliche Natur) und so der Seele geistig Licht entfacht, damit ihr Sonnen werdet, die da leuchten in der Welt, und die trotzdem nicht jene schauen, die da wohnen in der Welt. Damit ihr seid wie Götter, die ganze Gottesherrlichkeit in euch besitzend.«¹⁵ »Also entrückst du, obwohl inmitten wir der Dinge weilen, die in die Sinne, in die Augen fallen, uns, deine Knechte, erleuchtest uns mit deinem Lichte und hebst uns ganz und gar mit dir empor und machst uns Sterbliche unsterblich, und ob zwar wir bleiben, was wir sind, werden Söhne wir durch deine Gnade, ähnlich dir: Götter, die Gott schauen.«¹⁶

5. Das himmlische Licht ist Christus selbst, nicht ein kreatürlicher Abglanz des Sohnes, sondern der göttliche Sohn selbst. Das transzendente Gotteslicht ist in seinem Innersten von personhafter Gestalt, seine Strahlen sind der Lichtglanz, der den Sohn zugleich verhüllt und offenbart. »Und während ich in diesen Dingen lebe und sie in meinem Geist erwäge, und es mir ist, als schaute ich hinein in jenen Himmel, und die Furcht mich drückt, er möchte sich mir weiter nähern und mich anwehen, hab ich jenen selbst gefunden, den Stephanus im offenen Himmel sah, und Paulus später, der, als er ihn sah, in Blindheit fiel; ganz habe ich in Wahrheit ihn gefunden gleichwie ein Feuer inmitten meines Herzens.«¹⁷ »Er wohnt in mir und ist wie eine Leuchte in mir in meinem armen Herzen, bekleidet mich von allen Seiten mit unsterblichem Glanze, durchleuchtet alle meine Glieder, ganz mich umarmend und mich küssend, gibt er sich gänzlich mir ohne mein Verdienst zu eigen. Gesättigt werde ich von seiner Liebe, seiner Schönheit und von der Wonne seiner Göttlichkeit erfüllt und ihrer Süße. Teilhaft des Lichtes werde ich Genosse seiner Herrlichkeit. Mein Antlitz leuchtet wie das Antlitz dessen, der meine Sehnsucht ist. Und alle meine Glieder werden licht. Dann werde schöner ich als alle Schönheit, reicher als die Reichen, mächtiger als alle Mächtigen und größer als die Könige, weit herrlicher als alle Sichtbarkeit, nicht nur als dieser Erde Schätze, nein, schöner als der Himmel und die Himmelskörper gar, da ich ja aller Dinge Bildner in mir trage.«¹⁸

»Nicht achte ich, daß ich die Sonne schaue. Wie denn schaue ich sie? Höre und glaube! Was ich schaue, ist die Sonne. Unsagbar über alles ist mir angenehm, sie zu empfinden. Mit wunderbarer Liebe, göttlicher, zieht sie die Seele an. Sie brennt in ihrer Schau und glüht in liebendem Verlangen, und alles, was sich von ihr zeigt, begehrt sie, in sich zu besitzen. Daß sie's nicht kann, das macht sie traurig; sie nur zu schauen, zu betrachten nur, erscheint nicht als gut. Denn wenn die, die ich schaue, die von niemandem zu fassen ist und in Wahrheit unzugänglich

ist, der betrübten und gebeugten Seele ihr Erbarmen zeigen will, dann strahlt sie plötzlich groß, wie ich sie schaue, vor meinen Blicken auf, dann schaue ich sie ganz in ihrer Fülle in mir leuchten. Plötzlich kommt diese Wandlung über mich, fremd ist dieser Wechsel, und was in mir geschieht, ist nicht mit Worten zu beschreiben. Wenn jemand nämlich sieht, wie diese Sonne, die wir alle schauen, in sein Herz herniedersteigt, gänzlich in ihm wohnt und strahlend darin aufgeht, wird er da nicht ob dieses Wunders ganz bestürzt sein und fast außer sich geraten? Und wie soll der, der dieser Sonne Bildner gleich diesem Lichte in sich leuchten, wirken, sprechen sieht, bei diesem Anblick nicht bestürzt sein? Wie wird er nicht von Ehrfurcht ganz erfüllt sein? Wie wird er seine Liebe dem nicht schenken, der ihm das Leben gab?«¹⁹ »Woher nur kommst du, wie trittst du in die Zelle mein, die überall verriegelt ist, nur ein? Das ist ein neues Wunder, dem meine Worte nicht, nicht mein Verstand gewachsen. Daß du in mir bist und plötzlich ganz in mir erstrahlst, in Licht getaucht dich von mir schauen lässest, so wie der Mond, der gänzlich licht, das raubt den Geist mir, mir die Sprache, Christus mein. Du bist – ich weiß es – jener, der gekommen ist, um zu erleuchten, die in Finsternissen saßen. Das macht mich staunen und entrückt mich mir.«²⁰

6. In diesem Erlebnis der Offenbarung des Sohnes in Gestalt der Erleuchtung scheint sich ein spezifisch griechisches eidetisches Element religiöser Anschauung und Erfahrung zu äußern. So hat schon Philo, der die alttestamentliche Tradition im Sinn griechischer Philosophie interpretierte, an die Stelle des alttestamentlichen Hörens das Sehen gesetzt: der göttliche Logos verwandelt die Ohren der Menschen in Augen. Von hier aus wird auch die göttliche Stimme vom Sinai in einen Akt der Erleuchtung umgedeutet. Erleuchtung ist aber auch schon in der griechischen mystischen Religion Ausdruck für die Weihe, die Unsterblichkeit verleiht. Erleuchten bedeutet nicht mehr »ins Helle stellen«, sondern »mit Licht erfüllen«, oder »zu Licht machen«, das heißt »unsterblich machen.«²¹ Von hier aus wird dann die Ekstase von Symeon als Erleuchtung erfahren und beschrieben.

»So hast du auch mit deines Heiligen Geistes Licht dich selbst mir klar zu schaun gegeben; hast meinen Geist zu voller Kraft gereinigt. Und da er also klarer, reiner schauen konnte, sah ich dich irgendetwoher zu mir gekommen, sah, wie in hellerem Strahl du mir erschienest, gabst mir den Umriss deiner Form, wo du doch formlos bist, zu schauen. Dann führtest du mich fort, der Welt entrückt, ja – denn ich glaube, daß es recht ist, so zu reden – selbst dem Leib entrückt. Denn klar darum zu wissen, hast du mir versagt. Über alle Maßen war dein Leuchten, das mich traf, und gar herrlich, wie es schien, hast du mir Sehendem dich zu erschaun gegeben.«²²

Eine analoge Deutung der Ekstase findet sich bereits bei Plotin, der »die schönste Schilderung der ekstatischen Lichtschau« gegeben hat²³, in deren sprachlicher Formulierung das visionäre Erlebnis unmittelbar nachklingt. Plotin beschreibt den Weg zur höchsten Erkenntnis, der über die Stufen des abstrahieren-

den Denkens, über Reinigung, Tugend, Läuterung und Wandel im geistlichen Bereich führt, bis der Erkennende zugleich Beschauer und Schauling wird. Dann ereignet sich das Wunderbare: »Jetzt aber reißt ihn die Woge eben des Geistes gleichsam fort, und hoch hebt ihn ihr Schwall hinauf: da erblickt er Es (das unbestimmbare, transzendente Eine) mit einem Schlage, er sieht nicht wie, sondern das Schauen füllt seine Augen mit Licht und läßt durch das Licht nicht etwas anderes sichtbar werden, sondern das Licht selber ist es, was er sieht. Denn in jenem steht nicht das Gesehene für sich und für sich sein Licht, auch nicht das Denkende für sich und das Gedachte, sondern es ist ein Gleißeln, das diese Dinge gebiert und von sich entläßt, daß sie von ihm her sind. Er selber aber ist nur das Gleißeln, das den Geist gebiert, ein Gleißeln, das von seinem Lichte nichts einbüßt im Gebären, sondern es bleibt Gleißeln, und jener entsteht eben dadurch, daß es Gleißeln ist.«²⁴

7. Trotzdem unterscheidet sich die Licht-Vision Symeons, des christlichen Visionärs, in einem wesentlichen Punkt von der Plotins. Die plotinische Schau ist von einem metaphysischen Dualismus her verstanden; sie führt den Menschen aus dem Bereich der Leiblichkeit hinaus und bewirkt eine völlige Befreiung des geistlichen Wesens von aller Materialität, die als das Nichtseiende beschrieben wird. Nach der christlichen Erfahrung aber durchflutet und verklärt das göttliche Licht nicht nur die geistigen und seelischen Kräfte des Menschen, sondern dringt bis in die Tiefe seiner Leiblichkeit hinein, durchlichtet und vergottet auch sie. Die Erleuchtung durch das göttliche Licht bewirkt die Verklärung des ganzen Menschen, auch seines Fleisches.

»Wunderbar und neu ist so mein Fleisch geworden. Und meiner Seele Wesen, mein auch des Körpers Wesen, erlanget Gottes Glanz und gießet um sich aus der Gottheit Leuchten. Und da ich dies in einem Teile meines Leibes vollendet sehe, wie soll ich da des Sehens mich enthalten, wie nicht flehen, daß mein ganzer Leib befreit von seinen Übeln werde, desgleichen die Gesundheit ich, wovon ich sprach, und die Herrlichkeit erlange? Doch, während ich mich so verhielt, ja heißer noch ihn drängte und staunte über solcher Wunder Maß, bewegte seine Hand der gute Herr und rührte auch die anderen Teile meines Körpers an. Ich schaue sie, so wie ich vorhin sagte, rein, ins Kleid der Gottesherrlichkeit gehüllt. Kaum bin ich so gereinigt, kaum meiner Fesseln ledig, da reicht er mir die Hand, die göttliche, hebt mich vom Schmutze auf, umarmt mich, fällt mir um den Hals (weh mir, wie darf ich es ertragen?) und küßt mich, küßt mich immer wieder. Nach meiner gänzlichen Erschöpfung erhalte kaum ich neue Kräfte wieder (Oh, wie soll ich dieses niederschreiben?), nimmt er auf seine Schultern mich... Da wußte ich nur, daß ich von Licht getragen wurde, und daß mich ringsum Licht umgab, und daß ich hingeführt zu großem Lichte ward. Gewaltig war dieses Licht und wunderbar. Nicht einmal Engel, wie ich glaube, könnten gänzlich sich dies Licht erklären. Als ich schon soweit war, gab er mir Neues in dem Lichte, oder

besser glaube, aus dem Licht mir zu erschauen. Eine neue Wandlung ließ er mich erkennen, ja gewandelt hat er mich, mich neugestaltet, von der Verderbtheit mich befreit und gänzlich mich – ich fühlte es – dem Tod enthoben.«²⁵

8. Als die eigentliche Frucht und umfassendste Wirkung der Durchleuchtung des begnadeten Menschen durch das göttliche Licht erscheint die Auferstehung, und das heißt: die Auferstehung des Leibes. »Dein Licht, das mich umstrahlt, o Christus, erweckt mich zum Leben. Denn dich sehen, heißt zurück ins Leben gehen, heißt von den Toten auferstehen. Was dein Bild bewirkt, kann ich nicht sagen. Doch das weiß ich wirklich und erkenne es: Ob mich nun Krankheit, ob mich Schmerz, ob mich Trauer, ob mich Bande, Hunger und Gefängnis fesseln, noch schwerere Beschwerden mich beschweren, – erstrahlt dein Licht, wird alles mir wie Finsternis vertrieben und verschucht, und in Ruhe und in Licht und in des Lichtes Genießen sehe ich plötzlich mich gestellt durch deinen Gottesgeist. Ich weiß, daß Rauch die Schmerzen sind, böse Gedanken Finsternisse, Speere die Prüfungen, Bekümmernisse, Nebel, Leidenschaften wilde Tiere heißen. Von ihnen hast du einstens mich befreit, von ihnen mich errettet, und mählich mir mit deinem Lichte tagend bewahrst du mich auch jetzt, wenn ich darinnen wandle, ohne Wunden, indem du mich mit deinem Lichte schirmst.«²⁶

9. Von hier aus wird es begreiflich, daß der Charismatiker, der Heilige, als der Lichtmensch erscheint, der selbst das göttliche Licht widerspiegelt und in diesem Sinn zum Genossen der Engel wird, deren transparenter Lichtleib in ähnlicher Weise das göttliche Urlicht reflektiert. »Denn durchflutet sind sie von dem Licht der Gottesherrlichkeit, Lichtträger und Leuchten sind sie und freuen sich darob und wissen wahrhaft, allen Glaubens voll, daß ohne Grenzen diese Herrlichkeit sein wird.«²⁷ »Denn was ist aller Engel, Erzengel, aller Kräfte, Cherubim und Seraphim und aller andern Himmelslegionen Herrlichkeit anders als ein Leuchten der Unsterblichkeit, als Freude, als das Leuchten jenes Lebens, das ganz rein ist von jedem Makel menschlicher Armseligkeit! Als das eine Licht der Heiligen Dreieinigkeit, das ungeteilt dreifach sich teilt, das dreifach strahlend eins ist, und, obwohl es unverkennbar bleibt, sich doch zu erkennen gibt, so weit es will.«²⁸

»Und die da Christi Geist empfangen, dessen Mund ja auch, da ihrer Zunge fremd die Lüge ist, der Zunge, mit welcher sie zum Vater, zum Allmächtigen sprechen, immer rufen: »Vater, König, Bildner aller Dinge«, deren Zelle ist der Himmel und sie selber sind die Sonne. Und in ihnen ist ein Licht, das niemals untergeht, ein göttlich Licht, und dies Licht macht jeden Menschen, der in diese Welt kommt, licht, jeden, der aus dem Heiligen Geiste neu geboren ist... Sie leben in dem Licht der zukünftigen Ewigkeit, in dem die Engel wohnen und in dem Engel wandeln, das die Fürstentümer mit sich reißt, die Mächte und die Throne, und Kraft allen Herrschaften verleiht; und wenn auch Gott in seinen Heiligen ruht, so leben doch die Heiligen in Gott; in ihm sie, Wandelnde in dem Lichte, wie auf dem Estrich sich bewegen.«²⁹

10. Die Schau des göttlichen Lichtes hat auch einen kosmischen Aspekt. Die irdische Sonne hebt die Wunder der irdischen Schöpfung ins Licht und macht sie dadurch dem Schauenden erkennbar. Das göttliche Licht erleuchtet die ganze Schöpfung und läßt das ganze Universum in seiner ursprünglichen, von Gott geschauten und gewollten Form erscheinen – es offenbart das Bild der unversehrten Schöpfung. »Denn wie ein Blinder, wenn er sieht, zuerst das Licht schaut, dann in dem Lichte – wunderbar ist es zu nennen – alle Schöpfung schaut: also nimmt auch der, des Seele vom Himmelsgeist erleuchtet wird, auch gleich an dessen Lichte teil und schaut das Licht, des Gottes Licht, schaut gänzlich Gott. Der zeigt ihm alles, besser alles, was er sehen soll, wovon er will und wünscht, daß er es sehe. Die er erleuchtet, denen gibt er, was nur ist, im Gotteslicht zu schauen. Und nach dem Grad der Klarheit und der Gottessatzungen Beachtung schauen jene, die erleuchtet sind, und werden so in göttliche Geheimnisse eingeweiht, so wie ein Mensch, wenn er mit einer Lampe in der Hand ein dunkles Haus betritt, oder wenn ein anderer mit einem Lichte ihm vorauszieht, alles in dem Hause sieht. Denn hell erleuchtet wie durch der Sonne Strahlen, die wir sehen, schaut er jenes, was allen anderen verborgen ist, und spricht es aus.«³⁰

11. Das göttliche Licht läßt nicht nur, wie das irdische, die äußere Gestalt in Erscheinung treten, wie dies beim irdischen Licht der Fall ist, sondern offenbart die innere Form, und darin äußert sich seine richterliche Macht. Es ist ein Licht von einer gewaltigen, alles durchdringenden Leuchtkraft, das alle Dinge in die Sphäre einer lichten Klarheit erhebt und in ihrer reinen, inneren Gestalt hervortreten läßt. Es ist daher auch ein Licht, das richtet, da in ihm nur bestehen kann, was Sein und Wesen hat: »Blitze sprühendes Gewand, versengend die Dämonen...«³¹

In ähnlicher Weise schaut George Fox, der Begründer der Quäker, das göttliche Licht als das Licht des göttlichen Gerichtes, das das wahre Wesen aller Dinge enthüllt. »Als das Licht erschien, erschien auch alles, was außerhalb des Lichtes ist: Finsternis, Tod, Versuchungen, das Ungerechte, das Gottlose, alles wurde offenbar und sichtbar in dem Licht. Dann erschien hernach ein reines Feuer in mir: dann kam die geistliche Unterscheidung in mich, durch die ich meine eigenen Gedanken, mein Murren und Seufzen unterscheiden konnte.« Hier folgt auf das Aufstrahlen des inneren Lichts, das das Wesen aller Dinge offenbart, das reinigende Feuer und die Gabe der Unterscheidung der Geister.³²

Die Erfahrungen Symeons lassen sich noch durch einige charakteristische Erfahrungen anderer Lichtvisionäre ergänzen. Innerhalb der Schau des göttlichen Lichtes unterscheiden die Visionäre deutlich zwischen dem Zentrum und Ursprung des Lichtes und dem dieses Zentrum umleuchtenden Strahlenkranz. Das Zentrum des Lichtes wird manchmal auch als »die göttliche Finsternis« bezeichnet. Dieser Begriff, der vor allem durch den Verfasser der areopagitischen Schriften in die Sprache der christlichen Mystik eingeführt wurde, ist nicht

einfach ein aus der *theologia negativa* abgeleitetes Bild, sondern entspricht offensichtlich einer visionären Erfahrung. Der von dem zerstörenden, die Augen ausglühenden Lichtkleid umgebene dunkle Grund des göttlichen Lichtes entspricht dem schwarzen Inneren der leuchtenden und verbrennenden Flamme. Das reine Transzendenzerlebnis, wie es die Hesychasten beschreiben, ist der Durchbruch durch den glühenden, strahlenden Kranz des göttlichen Lichtes in den dunklen Grund, die Vereinigung des Schauenden mit der göttlichen Finsternis selbst, mit dem dunklen Zentrum des göttlichen Lichtes.

Die Erfahrung der Verschmelzung mit dem Kern des göttlichen Lichtes greift auch bei Visionären späterer Jahrhunderte immer zu denselben sprachlichen Bildern. So schreibt Marina von Escobar über ihr Erlebnis der Schau des göttlichen Lichtes:

»Als ich mein Bewußtsein wiedererlangte, sah ich gleichsam eine göttliche und überhimmlische Sonne, die mit den schönsten und lieblichsten Strahlen die Höhen rings um sie beleuchtete, wobei meine Seele, von diesen Strahlen getroffen, sich gleichsam mit ihr verschmolz. Ich verlor mich selbst und vermag mit Worten nicht zu erklären (denn keine Worte sind im Stande, es anzudeuten), welche göttlichen Dinge ich in Gott geschaut, und im Lichte seiner göttlichen Strahlenhülle (ich gebrauche dieses Wort, weil ich zur Erklärung dieses Geheimnisses kein anderes finde) erkannt habe. Ich kann nicht sagen, wie lange ich so mit diesem Licht verschmolzen gewesen, noch wie oder von wem ich dahin gebracht worden sei.«³³

Ebenso charakteristisch ist eine zweite Erfahrung, die gleichfalls immer wieder spontan formuliert wird und sich nicht nur in der christlichen, sondern auch in der jüdischen, vor allem der kabbalistischen, und in der neuplatonischen Mystik wiederfindet. Es ist die Erfahrung, daß das reine Licht Gottes auf den Beschauenden tödlich wirken müßte und daß Gott sich selbst, um den mit der Schau seines Lichtes Begnadeten nicht zu töten, in eine geheimnisvolle Nebelhülle kleidet, die den Strahlenglanz des göttlichen Lichtes auf ein der menschlichen Schau gerade noch erträgliches Maß herabmildert. Diese geheimnisvolle Nebelhülle, das Strahlenkleid Gottes, kehrt in vielen Lichtvisionen wieder. Marina von Escobar schreibt darüber folgendes:

»Diese geheimnisvolle Nebelhülle ist eines der erhabensten Mittel, wodurch Gott die Seelen der Menschen zu seiner Anschauung gelangen läßt. In einer solchen Nebelhülle hat er sich dem Moses gezeigt, in einer solchen dem Salomon, als er den Tempel einweihte. »Dort in der Wolke wohnt der Herr!« spricht Salomon (Marina denkt wohl an das Wort Eccl. 24, 7: »Et thronus meus in columna nubis«) und in der Folge sagt Paulus, daß er »in einem unzugänglichen Lichte wohnt« (1. Tim. 6, 16). Beide Aussprüche aber fließen ineinander. Denn wie die Sonne, wenn sie mit ihrem vollen Strahlenglanz unser schwaches Gesicht bescheint, uns umso weniger zu leuchten scheint, je mehr unsere Augen blinzeln,

bis diese endlich ganz geblendet das Licht nur mehr für Dunkelheit halten: so glaubt auch der menschliche Verstand, wenn er bei solcher Beschauung von den göttlichen Strahlen wonniglich geblendet wurde, sich in der Dunkelheit zu befinden, obwohl er sich des lieblichsten und schönsten Lichtes erfreut. Dies ist ein ganz einfaches Gleichnis, ein besseres aber weiß ich in meiner Unkenntnis nicht zu finden.«³⁴

Die Schau des himmlischen Lichtes hat in der Geschichte des christlichen Dogmas eine große Rolle gespielt und diente den Visionären immer aufs neue dazu, sich an ihren Lichteerfahrungen die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung zu verdeutlichen. So wird die Abstufung des göttlichen Lichtes in Lichtkreise verschiedener Helligkeit und Farbe in einer Vision der heiligen Hildegard von Bingen als eine Veranschaulichung der visionären Selbstbekundung der göttlichen Trinität herangezogen. Hildegard schreibt in ihrer zweiten Vision von der Dreifaltigkeit:

»Dann sah ich ein sehr helles Licht und in ihm eine Menschengestalt wie aus Saphir, welche im lieblichsten rötlichen Lichte brannte, und das glänzende Licht übergießte das ganze rötliche Licht und dieses wieder jenes helle Licht und das hellstrahlende die ganze Menschengestalt, so daß sie alle Ein Licht in Einer Kraft und Macht bildeten. Und wieder hörte ich das lebendige Licht zu mir sprechen: »Das ist der Sinn der göttlichen Geheimnisse, daß recht geschaut und verstanden wird jene Fülle, die ohne Anfang ist und der nichts mangelt. Daher siehst du dieses überhelle Licht, das ohne Anfang ist und dem nichts fehlt: es bedeutet den Vater. In der saphirfarbenen Gestalt erscheint der Sohn ohne Makel einer Unvollkommenheit, der vor der Zeit als Gott vom Vater gezeugt, aber in der Zeit als Mensch in der Welt Fleisch ward. Im süßesten roten Licht brennen sie. Dieses Feuer stellt den Heiligen Geist ohne irgend etwas Sterbliches dar. Durch ihn hat die Jungfrau den eingeborenen Sohn Gottes empfangen, in der Zeit geboren und so der Welt wahres Licht geschenkt. Jenes Licht durchgießt ganz jenes rote Feuer, dieses das helle Licht und so das helle Licht und rote Feuer die ganze Menschengestalt, und so bilden sie Ein Licht in Einer Kraft und Macht.«³⁵

Die Einheit und Dreiheit der göttlichen Personen sieht Hildegard mit ihrem geistigen Auge in der Form, daß die drei Lichter – das überhelle Licht des Vaters das helle Licht des Sohnes und das rötliche Licht des Heiligen Geistes – einander überlagern, und zwar so, daß jeweils das eine Licht von allen andern durchdrungen wird und »alle ein Licht in einer Kraft und Macht bilden«. Hier ist das heilsgeschichtliche Mysterium ganz von der Lichtvision her gedeutet – Erlösung ist Erleuchtung, Entzündung, Durchlichtung, Verklärung.

In der Regel ist der innerste Kreis des göttlichen Lichtes nach der Beschreibung der Visionäre von einer weiteren Aura umgeben, in der sich verschiedene Kreise, Schalen oder Sphären unterscheiden lassen. Die Berichte der Visionäre weisen übereinstimmend darauf hin, daß innerhalb dieser Sphären eine Hierarchie der

Leuchtkraft und der Strahlung herrscht, deren Abstufung sich auch in der Hierarchie der Geismächte und Engelchöre widerspiegelt. Davon zu unterscheiden ist dann als drittes das von dieser Sonne ausgehende Licht, sozusagen die Normalbeleuchtung der himmlischen Welt, nach Beschreibung der Visionäre ein eigentümlich kristallinisches oder prismatisches Licht von ungeheurer Strahlenkraft. Alle himmlischen Erscheinungen und Geschehnisse spielen sich in der Sphäre einer ungemainen Klarheit ab. Entscheidend ist nun, daß diese Aura ein reiches Spektrum von Farben aufweist; das himmlische Licht ist nicht monoton weiß, sondern farbig. »Komm, wahres Licht, komm, ewiges Leben . . . Komm, abendloses Leuchten, komm, unsres großen Gottes, unsres Königs Purpur. Komm, Gürtel wie Krystall erglänzend, im bunten Spiel der Perlen schimmernd . . . Komm, Freude, Glorie, meine ewigliche Wonne . . .«⁸⁶ Die Farben sind von einer überirdischen Reinheit und Leuchtkraft; so grün wie die himmlische Wiese ist keine irdische Wiese. Sie weisen auch eine große Vielfalt von Übergangsfarben, von feinsten Nuancen auf, mit deren Beschreibung die Visionäre sich immer wieder vergeblich abmühen. Aus den einzelnen Visionsberichten ließe sich mit Leichtigkeit eine himmlische Farbenlehre zusammenstellen.

Die einzelnen Visionäre unterscheiden sich allerdings gerade in diesem Punkt sehr deutlich voneinander. Es gibt unter ihnen wahre Farb-Genies. So hat Hildegard von Bingen bei der Beschreibung ihrer Visionen auf die Aufzeichnung der Farb-Qualität ihrer visionären Bilder einen ganz besonderen Wert gelegt, so daß ihre Visionsberichte unmittelbar in die Form farbiger Miniaturen übertragen werden konnten, wie sie der große Hildegardis-Kodex aufweist. Aus den Farben-Visionen der Mystiker ist schon früh eine Farbentheologie entwickelt worden, die sich vor allem in der byzantinischen Ikonographie durchgesetzt hat. Schon die Schriften des Pseudo-Dionysios Areopagita über die himmlische Hierarchie weisen ganz genaue Angaben über die Farben der einzelnen Engelchöre auf, wobei die visionäre Farberfahrung bereits systematisiert und zu einer typologischen Farbenlehre ausgebaut worden ist.

Bei vielen Visionären spiegeln sich die verschiedenartigsten Formen geistiger Erkenntnis in einem überirdischen Licht ab, das sozusagen das Fluidum der visionären Erscheinungen bildet. So heißt es in der Beschreibung einer Lichtvision der Seherin von Prevorst: »Es löst sich in solchem alles in ein grenzenloses Lichtmeer auf, in welchem ich vor lauter Wonne gleichsam zu zerfließen wähne. Alle Bilder kommen mir in diesem Lichte, welches das reinste Sonnenlicht an Klarheit weit übertrifft, zur bestimmteren Anschauung, ich erkenne dann alles weit leichter und schneller; die Tiefen der Natur erschließen sich mir, und das Vor- und Zurückschauen im Raum und in der Zeit gleicht dem Anschauen des Gegenwärtigen, und ist um so bestimmter, je vollkommener sich dieser Zustand entwickelt hat.«⁸⁷

Bei einigen Visionären scheint jeder Vorgang der Offenbarung regelmäßig von

einer Erscheinung des göttlichen Lichtes begleitet zu werden. So empfängt Anna Fleischer alle ihre Offenbarungen durch einen »Glanz«, der auf sie herabsteigt und sich in einer bestimmten Weise vor ihr verdichtet. »Und solches alles, sagt sie, offenbare ihr der schöne glantz, der ihr erscheine, der auch befehle, sie solte es anzeigen, und der seys auch, der nach den heftigen convulsionibus ihr die gliedmaßen wieder einrichte, welche einrichtung auch zu diesem letzten mahle am tage geschehen und von mir dem Superintendenten, von beyden dieser stadt Physicis und vilen andern gesehen und gehöret worden . . . Des erscheinenden glantztes halben habe ich, der Superintendentens, mit ihr absonderlich und notdürfftig mich unterredet, und gründlichen bericht begehret, so hat sie mir, wie dann nachmals uns allen diese Antwort gegeben: »Er käme zu ihr wie ein schöner glantz, und setze sich zu ihr nieder, werde kleiner, und sehe fast wie ein klein kindlein, könne es doch für großer klarheit nicht recht erkennen. Er rede mit ihr, lege seine hände in ihre hände, er wäre auch nichts böses, dann sagte sie, seine Erscheinung wäre ihr gar tröstlich und freudig, wäre auch anfänglich wider den bösen geist, als eine damals verlassene, von ihm getröstet worden. Er hätte ihr niemahls etwa wider Gottes wort gesaget und offenbahret, hätte sie zum gebet und beständigkeit allemahl ermahnet und befohlen, die menschen vor sünden zu warnen, inmassen sie denn getan hat und mit beten und singen in ihrer heftigsten angst, schrecklichem wesen und poltern, in großer gedult und beständigkeit also angehalten, auch die sprüche der schrift, die ihr nur sind angefangen worden, also hinaus zu sagen und gar lange gebet und lieder nacheinander ohne alle haesitation mit andacht und kräftiger stimme zu continuiere gewußt, wie dann auch das gesetz, auch die zeile und wort, da sie es gelassen, wann sie in ihrem gebet oder singen von der schröcklichen krankheit ist überfallen worden, daß wir uns darob sämtlich höchst zu verwundern gehabt.«⁸⁸

Der Glanz des himmlischen Lichtes wird nicht nur bei Nachtvisionen oder -auditionen empfunden, in denen die Erscheinungen in einem besonders hellen, strahlenden Licht aus dem Dunkel der Nacht hervortreten. Es gibt auch Lichtvisionen bei Tage. Diese zeichnen sich dadurch aus, daß sich das visionäre Geschehen in einem höheren, leuchtenderen, strahlenderen Licht als dem natürlichen abspielt und oft zur vorübergehenden Blendung des Visionärs führt.

Die Lichterscheinungen selbst haben eine ganz bestimmte Stellung im Ablauf der Visionen. In der Regel beginnt eine Vision mit der Schau eines blendenden Lichts, entweder in der Form, daß sich der Seher in eine höhere lichte Sphäre entrafft fühlt, oder in Form der Herabkunft einer himmlischen Aura an den Ort des Sehers. In dieser ersten Phase ist auch das geistige Auge des Sehers so geblendet, daß er zunächst gar keine Einzelheiten unterscheiden kann. Manchmal kommt es überhaupt nicht zur Erscheinung einer bestimmten Gestalt, sondern es bleibt, wie bei der Damaskusvision des Paulus, bei einer Stimme, die aus dem blendenden Lichtkern spricht. Häufig aber entfalten sich dann allmählich aus dem Licht-

kern einzelne Figuren, Bewegungen, Farben, Gruppen und Szenen und kristallisieren sich zu festen Anschauungsbildern aus, die sich oft in einem längeren szenischen Ablauf wie auf einer himmlischen Bühne abspielen. Beim Abklingen der Vision kommt es zu einer Wiederauflösung der Gestalten in das Licht, aus dem sie hervorgetreten sind, und zu einem Zurücktreten der Skala der Farben in die blendende Einheit des weißen Lichtes.

Was schon ein so erfahrener Visionär wie Symeon der Neue Theologe in seinen Hymnen andeutet, nämlich, daß das himmlische Licht bis in die Sphäre der Leiblichkeit hineinwirkt, tritt im Zusammenhang mit visionären Lichtanschauungen auch bei späteren Charismatikern hervor. Die Visionäre, die von der himmlischen Lichtsphäre und den göttlichen Strahlen in der Ekstase ganz und gar durchdrungen sind, glühen sozusagen nach. Ein himmlischer Lichtglanz bleibt auf ihren leiblichen Zügen noch eine Zeitlang zurück. Das Phänomen wird bereits im Alten Testament in den verschiedenartigsten Formen visionärer Erfahrung getreulich und sachlich beschrieben; es schildert, wie Moses auf dem Berge Sinai nach einer ihm zuteilgewordenen Gotteserscheinung ein so strahlendes und leuchtendes Antlitz hatte, daß er es verhüllen mußte, bevor er sich dem Volke am Fusse des Berges wieder näherte. »Da nun Mose vom Berge Sinai ging, hatte er die zwei Tafeln des Zeugnisses in seiner Hand und wußte nicht, daß die Haut seines Antlitzes glänzte davon, daß er mit ihm geredet hatte. Und da Aaron und alle Kinder Israel sahen, daß die Haut seines Angesichtes glänzte, fürchteten sie sich, zu ihm zu nahen... So sahen dann die Kinder Israel sein Angesicht an, daß die Haut seines Angesichtes glänzte und so tat er die Decke auf sein Angesicht, bis er wieder hineinging, mit ihm zu reden.«³⁹ Eine gewisse kirchliche Stilisierung hat dieses Phänomen im Heiligenschein gefunden, der wohl auf die Beobachtung derartiger Lichtphänomene zurückgeht. Thurnton hat in seinem Buch über »Physische Begleitphänomene der Mystik« das Auftreten eines Strahlenkranzes um das Gesicht der Ekstatiker behandelt und dabei vor allem solche Beispiele angeführt, für die – auch im Sinn der heutigen historischen Kritik – zuverlässige Berichte von Augenzeugen vorliegen, um zu beweisen, daß es sich hier nicht nur um ein bloß literarisches Stilelement der Heiligenlegende handelt.

Gerade dieses Phänomen ist im übrigen keineswegs auf christliche Charismatiker beschränkt. Die jüngste Erscheinung eines solchen Lichtglanzes ist von Sri Aurobindo in Pondicherry bezeugt, dessen Leib nach dem Tode fünf Tage lang keinerlei Verwesungserscheinungen zeigte und ein Licht ausstrahlte, das selbst von dem Generalarzt der französischen Kolonialregierung in Pondicherry, einem aufgeklärten Voltairianer, amtsärztlich mehrere Tage hintereinander bestätigt wurde. Die Anhänger Aurobindos sahen in diesem Lichtphänomen am Leibe des Entschlafenen die wunderbare Bezeugung seiner Selbstinterpretation, daß sich in ihm die Herabkunft des supramentalen Lichtes vollzogen habe.⁴⁰

3. DAS HIMMLISCHE KLEID

Als ein für die visionäre Erfahrung zentrales Bild erweist sich das himmlische Kleid – ein Bild, das im Bereich der Erbauungsliteratur und der Liturgie längst abgegriffen zu sein scheint, das aber gerade im visionären Erlebnis seine ursprüngliche realistische Bedeutung, seinen Wesensgehalt wiedererhält.

Paulus spricht von einem »Überkleidetwerden« des Menschen mit einer neuen Leiblichkeit: »Wir sehnen uns nach unserer Behausung, die vom Himmel ist, und uns verlangt, daß wir damit überkleidet werden... denn dieweil wir in der Hütte sind, sehnen wir uns und sind beschwert; denn wir wollten lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet werden, auf daß das Sterbliche wäre verschlungen von dem Leben«. (2. Kor. 5, 2)

In diesem Wort überlagern sich drei verschiedene Bildschichten, die an und für sich gar nichts miteinander zu tun haben: 1. das Haus, nicht mit Händen gemacht, das vom Himmel ist, das vom Himmel zu uns herabkommt und in das wir aufgenommen werden, nachdem unser irdisches Haus, die Hütte dieses Leibes, zerbrochen ist; 2. das neue, himmlische Kleid, mit dem wir überkleidet werden, nachdem wir das alte Kleid des Fleisches abgelegt haben; 3. das Sterbliche an uns, das von dem Leben durch einen geheimnisvollen Umwandlungsprozeß in Unsterblichkeit verklärt wird. Das Bild vom himmlischen Kleid ist hier also schon nicht mehr rein geschaut, sondern zum literarischen Bild verblaßt, das sich mit anderen Bildern verknüpft. Das ist schon eine spätere Phase.

Die Anschauung von dem himmlischen Leib, den der Erlöste empfängt, der wie ein himmlisches Kleid auf ihn herabkommt, mit dem er »überkleidet« wird zur Unsterblichkeit, ist in ihrer eigentlichen, ursprünglichen Form nach deutlich in den Evangelien zu erkennen. In dem Gleichnis Jesu von der himmlischen Hochzeit spielt das hochzeitliche Kleid eine große Rolle. Der Mensch, der kein hochzeitliches Kleid anhat, wird bei der Prüfung der Hochzeitsgäste durch den König auf dessen Befehl gebunden und in die Finsternis hinausgeworfen. (Matth. 22, 8 ff.)

Dieser Zug paßt an und für sich in die ursprüngliche Intention des Gleichnisses von der Hochzeit nicht hinein, denn diese ist ja darauf abgestellt, zu zeigen, wie die zunächst geladenen Gäste ausbleiben und deshalb die Knechte ausgesandt werden, um an ihrer Stelle andere Gäste von den Straßen und Zäunen zu holen, »wen sie fanden, Böse und Gute, und die Tische wurden alle voll«. Die von der Straße Gerufenen können also gar kein hochzeitlich Kleid anhaben. Das Motiv des hochzeitlichen Kleides ist ein Sondermotiv, das nachträglich an das Gleichnis von der königlichen Hochzeit angehängt wurde, obwohl es zu dem Motiv der Ersatz-Gäste gar nicht paßt. Um so deutlicher tritt hier die Bedeutung des hoch-

zeitlichen Gewandes hervor – es ist die himmlische Leiblichkeit des Erwählten, der, wiedergeboren durch die Taufe, mit dem neuen Kleid des Himmelsbürgers, des erwählten Reichsgenossen angetan, am messianischen Mahl im Reiche Gottes teilnimmt.

Man wird sich daran erinnern müssen, daß das Überkleidetwerden mit dem neuen Kleid der verklärten, himmlischen Leiblichkeit für die altkirchliche Frömmigkeit in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Taufsakrament steht. In ihm erfährt der Täufling ein mystisches Einbezogenwerden in den Tod und die Auferstehung Christi. Das weiße Taufkleid, daß der Täufling nach der Taufe empfängt, ist das Zeichen des neuen Menschen, der im Glauben schon jetzt an der Seinsweise des Gottesreiches, an der verklärten Leiblichkeit der Auferstehung teilhat. In dem wichtigsten Lehrbuch der mystischen Symbolik der byzantinischen Kirche, der dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen »Kirchlichen Hierarchie« heißt es: »Die lichtweißen Kleider werden dem Täufling angelegt, weil die Seele in dem neuen Leben in lichter Schönheit erstrahlt.« (Dazu Erklärung:) »Hierauf legen sie (die Priester) dem Täufling lichtweiße Kleider an. Denn durch die mannhafte und gottähnliche Unempfindlichkeit gegen die entgegengesetzten Versuchungen und die kraftvolle Hinneigung zum Einen wird das Schmucklose geschmückt und das Formlose geformt und erstrahlt in einem ganz und gar lichtverklärten Leben.«¹ In den Katechesen des Cyrill von Jerusalem heißt es entsprechend: »Nachdem der Täufling das alte Gewand ausgezogen und die im geistlichen Sinne weißen Kleider angelegt hat, muß er ganz und gar weißgekleidet sein, muß er in die im wahren Sinne weißen und glänzenden (geistlichen) Gewänder gehüllt sein.«²

In der christlichen Gnosis spielt das himmlische Kleid als Repräsentant des himmlischen Lichteibes eine große Rolle und wird als Gegenstand ekstatischen Schauens beschrieben. In den apokryphen Thomasakten ist in dem Lied, das Thomas im Kerker singt und das die Herabkunft der Seele auf die Erde, ihre Gefangenschaft, ihren Wiederaufstieg zu ihrer himmlischen Heimat zum Inhalt hat, die Geschichte der Seele als die Geschichte der Ablegung und Wiedererlangung ihres himmlischen Kleides dargestellt.

»Als ich ein kleines Kind war
Und im Reiche dem Hause meines Vaters wohnte . . .
Sandten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat,
Mit einer Wegzehrung fort . . .
Und sie zogen mir das Strahlenkleid aus,
Das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten,
Und meine scharlachfarbene Toga,
Die meiner Gestalt angemessen gewebt war.«³

Der himmlische Königssohn wird dann nach Ägypten gesandt, um dort die Perle zu suchen, die von einem Drachen behütet wird.

»Ich aber kleidete mich gleich ihren Gewändern,
Damit sie mich nicht beargwöhnten, daß ich von außen gekommen wäre,
Um die Perle zu nehmen,
Und sie nicht gegen mich den Drachen weckten . . .
Und ich vergaß, daß ich ein Königssohn war,
Und diente ihrem König,
Und ich vergaß sie, die Perle,
Um derentwillen mich meine Eltern geschickt hatten.«⁴

Dann erhält der Königssohn in der Fremde einen Brief der Eltern, der in Gestalt eines Adlers zu dem Königssohn nach Ägypten hinabfliegt und ihn erweckt. Er besiegt den schnaubenden Drachen, nimmt die Perle, . . .

»Und kehrte um, mich nach meinem Vaterhaus zu wenden
Und ihr schmutziges und unreines Kleid
Zog ich aus und ließ es in ihrem Lande.«⁵

Er gelangt dann zur großen Stadt Mesene.

»Und mein Strahlenkleid, das ich ausgezogen hatte
Und meine Toga, mit der es umhüllt war,
Sandten von den Höhen von Hyrkanien
Meine Eltern dorthin . . .
Wohl erinnerte ich mich nicht mehr seiner Würde,
Weil ich es in meiner Kindheit in meinem Vaterhaus gelassen hatte
Doch plötzlich, als ich es mir gegenüber sah,
Wurde das Strahlenkleid ähnlich meinem Spiegelbild mir gleich,
Ich sah es ganz in mir,
Und in ihm sah ich mich auch mir ganz gegenüber,
So daß wir Zwei waren in Geschiedenheit
Und wieder Eins in einer Gestalt . . .
Mein Strahlenkleid, geschmückt,
In herrlichen Farben erglänzend
Mit Gold und mit Beryllen . . .
Mit Chalcedonen und Opalen
Und verschiedenfarbigen Sardonen,
Und auch dies in seiner Erhabenheit gefertigt
Und mit Steinen von Diamant
Waren alle seine (Gürtel-)Gelenke festgesteckt,
Und das Bild des Königs der Könige
War ihm vollständig überall aufgemalt,
Und wie Steine von Saphir
Wiederum seine Farbe blau gemalt.
Ich sah ferner überall an ihm
Die Bewegungen der Erkenntnis zucken.

Und ferner sah ich,
 Daß es sich wie zum Reden anschickte.
 Den Klang seiner Lieder vernahm ich,
 Die es bei seinem Herabkommen lispelte:
 »Ich gehöre dem tapfersten Diener an,
 Für den sie mich vor meinem Vater großgezogen,
 Und ich nahm an mir selbst wahr,
 Daß meine Gestalt entsprechend seinen Werken wuchs.«
 Und mit seinen königlichen Bewegungen
 Ergoß es sich ganz zu mir hin,
 Und an der Hand seiner Überbringer
 Eilte es, daß ich es nehmen sollte;
 Und auch mich stachelte meine Liebe,
 Ihm entgegen zu laufen und es zu empfangen,
 Und ich streckte mich hin und empfing es.
 Mit der Schönheit seiner Farben schmückte ich mich.
 Und meine glänzend-farbige Toga
 Zog ich vollständig über mich ganzen.
 Ich bekleidete mich damit und stieg empor
 Zum Tor der Begrüßung und der Anbetung
 Ich neigte mein Haupt und betete an
 Den Glanz des Vaters, der mir es gesandt hatte.«⁶

Die Thomas-Apokalypse beschreibt die Auferstehung als ein Überkleidetwerden mit dem Kleid des Lichtleibes der Auferstehung. Christus spricht:

»Bei meiner Ankunft . . . wird die Seele eines jeden in ihr Gefäß zurückkehren, und die Leiber der entschlafenen Heiligen werden aufstehen. Dann werden sich ihre Leiber in die Ähnlichkeit und das Abbild und die Ehre der heiligen Engel und in die Kraft des Bildes meines heiligen Vaters verwandeln. Dann werden sie das Kleid des ewigen Lebens anziehen: das Kleid aus der Wolke des Lichtes, die auf dieser Welt noch nie zu sehen war. Denn diese Wolke kommt vom oberen Himmelreich von der Macht meines Vaters herab. Sie wird alle Seelen, die an mich geglaubt haben, mit ihrem Glanz umhüllen. Dann werden sie angezogen und durch die Hände meiner heiligen Engel, wie gesagt, getragen werden. Dann werden sie ins All auf einer Wolke aus Licht entrückt werden. Froh werden sie mit mir zusammen in den Himmel kommen und im Licht und in der Ehre meines Vaters bleiben. In der Gegenwart meines Vaters und meiner heiligen Engel werden sie die tiefste Freude empfinden. Dies sind die Zeichen des sechsten Tages.«⁷

Ähnlich heißt es zu den Oden Salomos: »Und der Herr erneuerte mich durch sein Gewand / Und machte mich bereit durch sein Licht.«⁸ – »Und ich wurde bekleidet mit dem Kleide deines Geistes / Und tat ab von mir die Fellgewänder.«⁹

Der Zustand von Gen 3, 21, der durch die Bekleidung Adams und Evas durch Fellgewänder geschaffen wurde, wird durch die Überkleidung mit dem neuen Lichtgewand rückgängig gemacht. Das Fellkleid ist die äußere fleischliche Hülle, die durch das Lichtkleid des Himmels ersetzt wird.

Darum tragen die verstorbenen Erlösten im Himmel das weiße Gewand. Der Seher Johannes sieht »eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Heiden und Völkern und Sprachen, vor dem Stuhl stehend und vor dem Lamm, angetan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen, schrien mit großer Stimme und sprachen »Heil sei dem, der auf dem Stuhl sitzt, unserm Gott und dem Lamm!« (Offb. 7, 9). Auch die apokryphe Apokalypse des Jesaja erwähnt die himmlischen Gewänder, die den erwählten Reichsgenossen bereitet und im siebten Himmel hinterlegt sind.¹⁰

»Die Heiligen aber werden mit dem Herrn kommen, mit ihren Kleidern, die oben im siebten Himmel niedergelegt sind, mit dem Herrn werden die kommen, deren Geister bekleidet sind, sie werden herabsteigen und auf Erden sein, und es wird stärken, die im Leibe angetroffen warten, das Bild der Heiligen in den Kleidern der Heiligen, und der Herr wird denen dienen, die in dieser Welt wachsam gewesen sind. Und danach werden sie sich mit ihren Kleidern aufwärts wenden, aber ihr Leib wird in der Welt zurückbleiben.«¹¹

Auch der Symbolik der liturgischen Gewänder des Priesters liegt der Gedanke des himmlischen Kleides zugrunde. In dem Vorbereitungsteil der ostkirchlichen Liturgie – der Proskomidie – erfolgt die feierliche Einkleidung des Priesters in seine priesterlichen Gewänder. Die Gebete und liturgischen Lesungen bei den einzelnen Akten der Einkleidung lassen erkennen, daß das Priestergewand das hochzeitliche Gewand darstellt, das seinerseits wieder die himmlische Leiblichkeit repräsentiert, mit dem der sündige Mensch überkleidet und damit unter die erwählten Gäste der himmlischen Hochzeit aufgenommen und zum Mitliturgen der himmlischen Hochzeitsfeier erhoben wird. Der Priester ist jetzt der Repräsentant des paradiesischen Menschen, wie er im Gottesreich seine Wiederherstellung und Vollendung findet. So spricht der Priester beim Anziehen des langen, glatten Unterkleides, des Sticharion, das etwa der römischen Albe entspricht, das Gebet: »Es frohlockt meine Seele in dem Herrn, er hat mich umkleidet mit dem Gewand des Heils und das Kleid der Freude mir angelegt. Wie einem Bräutigam hat er mir die Mitra aufgesetzt und wie eine Braut hat er mich mit Schmuck umgeben.«¹² Schon in der Vorbereitung der Eucharistie klingt der Grundton der hochzeitlichen Freude an: der Priester wird durch das Überkleidetwerden mit einer neuen Seinsweise zum Bräutigam und zur Braut.

Das Gebot bei der Anlegung des großen Maßgewandes, das wie der Rock des Herrn (Joh. 19, 23) aus einem einzigen Stück gefertigt ist und dessen Farbe sich nach dem jeweiligen Fest des Kirchenjahres richtet, nimmt Bezug auf das Kleid der Gerechtigkeit, mit dem die Heiligen überkleidet werden. (Ps. 132, 9)

Eigenartig ist das in mittelalterlichen Missalien wiederholt vorkommende Gebet: »Zerreiße, O Herr, meinen Sack und umgib mich mit der Freude des Heiles.« Unter dem Sack, im Alten Testament das Gewand der Trauer, ist hier die Sünde verstanden, weshalb er in einem Augsburger Missale deutlicher »saccus peccati mei – Sack meiner Sünde« heißt. Der »Saccus« ist der Leib des alten Menschen, die »Freude des Heils« ist der himmlische Leib.¹³ In späteren mystischen Deutungen der liturgischen Gewänder werden in analoger Weise die Diakone als Abbilder der himmlischen Geister dargestellt, deren Orarium an die Flügel der Engel erinnert; diese Symbolik findet sich schon in der früher dem heiligen Johannes Chrysostomus zugeschriebenen, in der Tat aber wohl von Severian von Gabala verfaßten Predigt über den verlorenen Sohn.¹⁴

Die mystische Deutung des Priestergewandes findet sich in dem ganzen Bereich der alten Christenheit. Im armenischen Ritus lautet das Gebet beim Anziehen der Tunica: »Bekleide mich, o Herr, mit dem Gewand des Heiles und mit der Tunica der Gerechtigkeit und umgib mich mit dem Kleid der Freude.«¹⁵ In der römischen Kirche lautet das heute noch bei der Einkleidung des Bischofs gebräuchliche Gebet bei der Anlegung der Stola: »Gib mir wieder, o Herr, ich flehe, das Gewand der Unsterblichkeit, das ich durch die Sünde des Stammvaters verloren, und weil ich nun mit diesem Schmuck, wenngleich unwürdig, deinem Dienst mich nahe, gewähre mir, auf ewig mit ihm mich zu erfreuen.«¹⁶ Ein anderer Typus des Gebetes lautet: »Es bekleide mich der Herr Jesus Christus mit dem Gewande der Freude und des Frohlockens, der da zu seinen Jüngern gesagt: »Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht.«¹⁷ Im Sakramentar von Corbie heißt es im entsprechenden Gebet des Bischofs: »Daß im Engelsgewande wir Spende heiligen Duftes Dir zu reichen vermögen, gewähr es, o König der Milde. Tilge voll Güte darum des schlimmen Sinnes Befleckung und nimm eilig hinweg, was meine Seele beschmutzt.«¹⁸

In der späteren Geschichte der christlichen Kirche taucht das himmlische Kleid immer wieder in den verschiedenartigsten Abwandlungen auf. So spielt das neue Kleid, das der Wiedergeborene Mensch anzieht, eine besondere Rolle bei den Mönchsorden. Der Ritus der Ablegung des Ordensgelübdes enthält die feierliche Zeremonie der Ablegung der Gewänder des alten Menschen und der Einkleidung in das Ordensgewand, das Zeichen des neuen, Christus geweihten Menschen. Zum Zeichen der Neuheit des Lebens, das der das Ordensgelübde ablegende Gläubige beginnt, erhält er mit dem neuen Kleid auch einen neuen Namen – auch hierin stellt das Ordensgelübde eine Analogie zum Taufsakrament dar. Leider gibt es bis jetzt keine zusammenfassende Untersuchung über die Symbolik der Ordensgewänder bei den verschiedenen Mönchsorden. Die wenigen vorliegenden Arbeiten lassen erkennen, wie sehr auch der Symbolik des Ordensgewandes die Beziehung auf das himmlische Kleid, die neue verklärte Leiblichkeit zugrunde liegt, zum Teil gerade durch die provozierende Gegenüberstellung

des »Kleides aus Fellen«, des »Sackes« der irdischen Leiblichkeit, der Sünde und des Kleides der Verklärung. Schon in der »Kirchlichen Hierarchie«, die dem Areopagiten zugeschrieben wird, heißt es vom Mönchsgewand: »Die Anlegung des Mönchshabites bedeutet das Ersteigen einer höheren Stufe der Vollkommenheit, wie das Taufkleid den Eintritt in das Leben der Erleuchtung bezeichnet.¹⁹ Die Ablegung des früheren Kleides und das Anlegen des neuen bezeichnet den Übergang von der Mittelstufe des heiligen Lebens zur vollkommeneren. Ähnlich bedeutet bei der heiligen Geburt aus Gott der Wechsel der Kleidung die Erhebung des gereinigten Lebens zum beschaulichen und erleuchteten Zustand.«²⁰

Die Identifikation von Mönchskleid und Engelskleid wird dann zu einem häufigen Motiv der Heiligenleben. So heißt es in der Lebensbeschreibung der Märtyrer Gallaction und Ephisthenes: »Den Engeln ähnlich« heißt er die, die mit einem schwarzen Pallium bekleidet sind, die nämlich, die sich von der Welt trennen und von dem, was der Welt eigen ist, und die Jungfräulichkeit bewahren und es vorziehen, ein Christo ähnliches Leben zu führen.«²¹

Die kirchlichen Gewänder – liturgisches Gewand des Priesters und Ordensgewand des Mönches – sind also für das Bewußtsein der Gläubigen an sich durchaus geläufige Bilder, die einen Bezug zur himmlischen Welt enthalten, sie sind im Kultus ständig allenthalben erneuerte und wiederholte symbolträchtige Hinweise auf die Seinsweise der Auferstehung und Verklärung. Von hier aus ist es auch verständlich – oder jedenfalls verständlicher –, weshalb im visionären Bereich das himmlische Kleid eine so große Bedeutung hat. Das in der Theologie und in der Liturgie bereits zur Tradition gewordene Bild vom Überkleidetwerden mit dem himmlischen Kleid erhält in der Vision den Charakter des Erlebnisses der Erstmaligkeit, der frischen Neuheit der Erfahrung und Anschauung zurück.

In einer Vision der Gertrud von Helfta tritt die Beziehung zwischen dem traditionellen Symbolgehalt des Ordenskleides und der Vorstellung von dem himmlischen Kleid als dem verklärten himmlischen Leib, mit dem die Seligen überkleidet werden, besonders anschaulich hervor.

»Am Ostermontage bei der Kommunion bat sie den Herrn, er möchte durch das hochwürdigste Sakrament alles ergänzen, was sie jemals im Ordensstande vernachlässigt habe. Da nahm der Sohn Gottes sie auf und stellte sie, mit dem Ordenskleide geschmückt, Gott dem Vater vor. Das Kleid aber schien aus so vielen besonderen Teilen zusammengesetzt, als sie Jahre im Orden erlebt hatte. Es erschien aber so ausgebreitet und ausgespannt, daß auch nicht der Schatten einer einzigen Falte etwas daran bedecken konnte, sondern in jedem Jahre traten alle Tage und Stunden besonders angemerkt hervor und überdies die einzelnen Gedanken, Worte und Werke, sowohl gute wie böse, welche sie in dem Jahre von Tag zu Tag, von Stunde zu Stunde, in Gedanken um Gedanken, in Wört um Wort und Werk um Werk vollbracht hatte... Als aber der Sohn Gottes für

sie Fürsprache einlegte und seinen unschuldigsten und vollkommensten Lebenswandel Gott dem Vater aufopferte, erschien das Kleid wie mit überaus glänzendem und durchsichtigem Blattgold überdeckt, wodurch alle ihre zuvor erwähnten Gedanken, Worte, Werke, Absichten . . . so klar und deutlich wie durch einen reinen Kristall durchschimmerten. Nicht einmal das geringste Stäubchen oder Fleckchen konnte sich verbergen, sondern erschien in dem Lichte der Erkenntnis, der untrüglichen Wahrheit sowohl vor Gott als vor allen Himmelsbewohnern aufs deutlichste.²²

Das aus Flickern zusammengestickte Gewand der Nonne erscheint in der Vision, in der sie vom Sohn in die Gegenwart Gottes geführt wird, als Lebensbuch seiner Trägerin. Jeder einzelne Jahresflicker enthält mit genauester Zeitangabe alle guten und bösen Gedanken, Worte und Werke des betreffenden Zeitabschnittes. Ihre Werke des Gehorsams erscheinen dabei wie »Perlen, die mit ein wenig Leim auf das Kleid gekittet sind, so daß sie jeden Augenblick wieder abfallen können.« Das Kleid hat keine Falten, sondern ist so glatt gespannt, daß alle Einzelheiten darauf aufs deutlichste hervortreten. Durch die Fürbitte Christi aber und durch die mystische Übertragung der Früchte seines Opfers auf sie, die Sünderin, vollzieht sich die Verwandlung: das Flickerkleid verwandelt sich in das himmlische Kleid aus durchsichtigem Blattgold; die Seherin erscheint in dem Gewand ihrer reinen transparenten himmlischen Leiblichkeit.

In ähnlicher Weise sieht Maddalena de' Pazzi als Belohnung für eine besondere Tat der Buße und Selbstdemütigung die Schau ihres himmlischen Gewandes, das im Himmel für sie bereitgehalten wird; allerdings erscheint der anspruchsvollen Braut das Kleid nicht allein, sondern als Bestandteil einer ganzen himmlischen Aussteuer, zu der auch ein entsprechender himmlischer Schmuck und ein silberner Tisch für ein himmlisches Hochzeitsmahl gehören. »Zum Lohne ihres Eifers, womit sie eine ganze Nacht eine Beleidigung Gottes und ihres Nächsten beweinte, war ihr im Himmel ein kostbares Gewand aufbewahrt, das einem schönen hellroten Kleide glich. Als Lohn für die Enthaltbarkeit und Abtötung, welche sie übte, da sie sich der Früchte und Leckerbissen enthielt, sah sie einen silbernen Tisch, welcher mit den ausgesuchtesten und kostbarsten Speisen bedeckt war. Zum Lohn für die sorgfältige Bewahrung ihrer jungfräulichen Reinheit, welche sie Gott durch ein Gelübde geweiht hatte, zeigt ihr Jesus, daß er ihr im Himmel ein Paar silberne Armringe geben werde, die mit kostbaren Edelsteinen besetzt waren; und so waren ihr für alle Tugendübungen Belohnungen aufbewahrt, die zu zahlreich sind, um hier aufgezählt werden zu können.«²³ Diese Vision zeigt, wie eng bei den Visionärinnen der Gedanke des neuen Kleides mit der Erwartung der himmlischen Hochzeit verknüpft ist: das himmlische Gewand ist das himmlische Brautkleid, das Überkleidetwerden mit der neuen verklärten Form der Leiblichkeit, die die Gemeinschaft mit dem verklärten Bräutigam Christus ermöglicht.

Die Beziehung des Kleides zur Hochzeit mit dem Bräutigam Christus kommt bei derselben Maddalena de' Pazzi in einer Vision zum Ausdruck, in der in einer völlig ungewöhnlichen Weise das himmlische Kleid zu Christus am Kreuz und zu seinen Wunden in Beziehung gesetzt wird. Am 5. August 1588 sieht Maddalena den heiligen Jakobus, der ihr ein schönes Kleid zeigt, von dem er sagt, daß es aus der Seitenwunde Christi genommen sei. Maddalena bittet Christus um dieses Kleid. »Sie hatte nicht umsonst gebeten, denn als sie ihre Augen zum Kruzifix erhob, sah sie aus der Seitenwunde ein kostbares Kleid hervorkommen, aus der rechten Hand ein Skapulier, aus der linken einen Gürtel, aus dem mit Dornen gekrönten Haupte einen Schleier und aus der vom Kreuz verursachten Wunde einen glänzenden Mantel. Innerlich ergriffen von diesem Anblick, sprang sie auf den Altar, auf dem sich das Kruzifix befand, und man sah an ihren Gebärden, daß sie innerlich mit diesem Kleide bekleidet wurde, wie sie es auch später erklärte. Sie küßte ein jedes der heiligen Wundmale, aus denen das Kleid kam, und als die Mutter Gottes ihr den Kranz, die Kerze und das Kruzifix gab (was bei der wirklichen Einkleidung der Priester geschieht), küßte sie ihr Bild und verrichtete alle bei der Einkleidung üblichen Zeremonien, nur daß sie die bestimmten Versikel nicht selber sang; doch gab sie zu erkennen, daß sie diese von Engeln singen hörte, indem sie in der Verzückung sagte: »O wie singt ihr so schön! Die können besser singen als wir hier auf Erden!« Als Jesus ihr hierauf – noch immer innerhalb der Vision – die heilige Kommunion reichte, sang sie das »Confiteor«, verrichtete alle Handlungen einer Kommunizierenden und rief zuletzt, als ihre Freude den höchsten Grad erreicht hatte, laut aus: »Mein Geliebter ist weiß und rot!« (Hohl. 5, 10), sagte noch ein paar Worte, reichte allen gegenwärtigen Nonnen das Kruzifix – und die Verzückung endigte.«²⁴

Hier erlebt die Seherin in einer Vision, die sie bei der Andacht vor einem Kruzifix überkommt, die Einkleidung zur himmlischen Hochzeit mit dem Bräutigam als Analogie zu ihrer Einkleidung als Nonne. Aus allen Wunden Christi kommen die Bestandteile ihres himmlischen Kleides hervor: sie erweisen sich damit als ein Geschenk der Wunden des himmlischen Bräutigams an seine Braut und repräsentieren gleichzeitig ihr Nonnenkleid als himmlisches Brautkleid und ihren künftigen Zustand der Verklärung. Die von ihr in der Ekstase gestammelten Worte sind ein Zitat aus dem Hohen Lied, das in der mystischen Tradition von alters her auf die bräutliche Vereinigung der Seele mit Christus ausgelegt wurde.

In den visionären Erfahrungen der Marina von Escobar, die so viele Stilformen der vornehmen spanischen Señora in ihrem geistlichen Leben bewahrt hat, spielt das himmlische Kleid gleichfalls eine große Rolle. Sie empfindet häufig in ihren Offenbarungen ihre eigene Unwürdigkeit in der Form, daß sie sich in Gegenwart ihres himmlischen Herrn in einem schmutzigen, zerlumpten Gewand vorfindet und die allergrößte Scham über diesen ihren unziemlichen Zustand

empfindet. Anschließend hat sie das befreiende Erlebnis, daß ihr das schmutzige Kleid abgenommen und sie mit einem neuen schönen Kleid bekleidet wird. »Ein anderes Mal sah ich mich ganz zerlumpt und so übel gekleidet, daß ich mich selbst schämte und der Schande halber mich nicht ansehen durfte. Als der Herr mir erschien, wurde ich so schamrot, daß die göttliche Majestät, meine Verlegenheit durchschauend, zwei Engeln befahl, mir das Kleid abzunehmen und mich mit einem andern, wunderschönen, zu bekleiden. Hierauf wurde ich verzückt; Gottes Majestät vermählte sich mit mir, und die Frucht dieser innigen Liebe zwischen mir und dem göttlichen Bräutigam war eine Fülle außerordentlicher Gaben.«²⁶

Einmal überkommt sie die Vision des schmutzigen Kleides in unmittelbarem Zusammenhang mit einer Gedanken-Sünde in Gestalt eines unaufmerksamen Verhaltens während des Gebetes. »Ich ließ beim Beten meine Gedanken auf gleichgültige Dinge schweifen, und obwohl ich mich dieses Fehlers wegen zurechtwies, kam doch einer von meinen vier Engeln zu mir mit der Mahnung, mich bereit zu halten, da mein Schutzengel kommen werde, um mir auf Gottes Geheiß einen Verweis zu erteilen. Dieser kam mit gestrenger Miene, ich aber geriet sogleich in Verzückung und sah, wie ich zu meiner größten Schande und Beschämung auf den Boden geworfen wurde, und wie Käfer und anderes Gewürm um mich herumkrochen. Nachdem ich eine Weile so gelegen hatte, richteten die Engel mich auf, und als ich mich selbst ansah, erblickte ich mich in einem alten zerrissenen Kleid, an dem jenes Tierzeug klebte. Alsdann blickte mich mein Schutzengel mit strengen Blicken an und sprach: »In welchem Zustand muß ich dich sehen? Wer hat dir ein solches Kleid angetan? Bist du nicht dieselbe, die zu einem hohen Ehrensitze erhoben war und wieder zurückfiel?« So ward mir ein Verweis, und im Bewußtsein der mir von Gott verliehenen Gnade schämte ich mich in dem gegenwärtigen Zustand so sehr, daß mir dieses Kleid wieder abgenommen wurde, und als ich aus diesem Gesicht zu mir kam, befand ich mich in meinem Bette.«²⁶ Hier wird die Einkleidung in das schmutzige Gewand als eine auf dem Fuß folgende Bestrafung für ihre Sünde verstanden: der Braut, die sich im Gebet für den Bräutigam rüsten sollte, aber in Unaufmerksamkeit abgelenkt, wird das Hochzeitskleid vorenthalten und ein Schandkleid gegeben, dessen Häßlichkeit noch durch das Ungeziefer vermehrt wird, das darauf herumkriecht – auch das Ungeziefer ist eine archetypische Form visionärer Erfahrung der Sündhaftigkeit.

Der Zusammenhang zwischen Bußkampf, Heilsweg und visionärem Kleiderwechsel tritt in einer anderen Vision Marinas in Erscheinung. »Nachdem ich aber wieder zu mir gekommen war, schaute ich mich an und sah mich sehr arm, erbärmlich mit zerrissenen Kleidern angetan; nichts war gut, und alles war geeignet, mir Scham einzufößen. Als ich mich in dieser Lage sah, wurde ich sehr bestürzt, und weil ich von Gott erleuchtet war, wiederholte ich schmerzhaft: »Mein gütiger Gott, wie sehe ich denn aus! Mein Gott, sehe ich denn so erbärm-

lich aus? Ist denn meine Armut und mein Elend so groß? Bin ich denn von Natur aus so?« Da ich so voller Scham war, schickte der Herr meine Engel, die mir gewöhnlich beistehen, und meinen Schutzgeist, der den andern den Befehl brachte, mich vor das Angesicht Gottes zu führen. Darüber geriet meine Seele in große Angst, denn sie wußte nicht, wie sie so armselig bekleidet vor der Majestät Gottes erscheinen sollte, und es kam ihr das Gleichnis des Herrn in Sinn, es möchte ihr ergehen wie denen, die ohne hochzeitliches Kleid bei der Mahlzeit erschienen. Deshalb sah ich meine Engel an und sagte voller Furcht: »Liebe Engel, was habt ihr mit mir vor? Stellt ihr mich so vor die Augen der göttlichen Majestät? Könnt ihr mir nicht ein schönes Kleid geben?« Sie antworteten mit einigem Ernst: »Schwester, wir haben kein passendes Kleid für dich, denn das wir haben, schickt sich nicht für dich.« Auf diese Antwort wurde ich vor Scham ganz rot. Da mich aber mein kleiner Engel, Brautführer genannt, in dieser Lage sah, sprach er ganz freundlich zu mir: »Ei, Schwester! Betrübe dich nicht. Sieh, hier hast du meinen Mantel, bedecke dich.« Darauf nahm er ihn ab und bedeckte meine Schultern, und so war ich geziemend bekleidet; denn obwohl der heilige Engel nicht größer als ein dreijähriger Knabe war, wurde ich dennoch von seinem Mantel bedeckt. Für diese Gunstbezeugung bedankte ich mich bei ihm und wurde ungemein erfreut.«²⁷

Hier wird der Zusammenhang des himmlischen Kleides mit der Vision von der himmlischen Hochzeit besonders deutlich. So spielt bei Marina in der Vision selbst die Angst eine beträchtliche Rolle, es könne ihr gehen wie den zum himmlischen Hochzeitsmahl geladenen Gästen, die kein hochzeitliches Gewand an hatten (Matth. 22, 11). Ihr geistlicher Zustand hat trotz ihrer Reue noch nicht die genügende Reife erreicht, sie erhält noch nicht das Kleid, das zwar im Himmel für sie bereitet ist, das ihr aber noch nicht paßt bzw. für das sie noch nicht paßt; aber ihr kleiner Engel, der den Namen »Brautführer« trägt, stellt ihr seinen eigenen Mantel zur Verfügung, der ihr wunderbarerweise paßt, so daß sie wenigstens mit einem englischen Gewand bekleidet ist und nicht in ihren zerrissenen Flickern vor die Augen der göttlichen Majestät zu treten braucht.

Nach all diesen Kleidernsorgen erlebt Marina schließlich in einer Vision die befreiende, beseligende Überkleidung mit dem himmlischen Gewand. Sie sieht sich darin in einem alten zerrissenen Kleid, auf ein Almosen wartend. Ihr Schutzengel führt sie durch den Himmel. »Und als ich unter seiner Leitung durch den Himmel wandelte, begegnete uns Christus, der Herr, der mich liebevoll mit den mitleidvollen Worten anredete: »Wohin gehst du, Seele? Warum kommst du in so ärmlichen und zerrissenen Kleidern daher?« Da erzählte ich ihm alles mit großer Einfachheit und Aufrichtigkeit. . . Der Herr aber hörte mich an und sprach: »Gehe ferner nicht mehr in solchen Lappen, ich will dich in die Schatzkammer des Bräutigams führen und dich mit köstlichen Gewändern kleiden, und so ange-tan magst du dann um Almosen bitten, welche dir nicht versagt werden sollen.«

Ich ging mit dem Herrn von dannen, der in den Palast trat und mich in ein überaus schönes Zimmer führte. Ich folgte dem Herrn und trat mit meinem Schutzengel ein; die Türe aber wurde hinter mir verschlossen, und die anderen Engel, die mich begleiteten, mußten außen bleiben. Der genannte Palast war voll der glänzendsten Gewänder und kostbarsten Edelsteine, und wie mir vorkam, war Gott selbst zugegen, insbesondere aber die allerheiligste Person des Heiligen Geistes. Einige anwesende heilige Engel bekleideten mich sogleich mit einem schneeweißen Gewande, über das sie ein mit hellschimmernden Sternchen besetztes Purpurkleid zogen, und darüber noch ein anderes, das mit den kostbarsten Steinen besetzt war. Nachdem sie aber meinen Hals mit einem herrlichen Bande geschmückt, mir eine stattliche Krone auf das Haupt gesetzt und mir einen Stab in die Hand gegeben hatten, sprachen sie zu mir: »Nun gehe von hinnen, um Almosen einzusammeln.« Gott Vater schenkt ihr dann von seinem Thron herab als erster als Almosen einen goldenen Würfel, auf dessen vier Seiten die Geheimnisse der göttlichen Trinität und der Menschwerdung abgebildet waren.²⁸

Die große Rolle, die das himmlische Kleid in den Visionen der mystischen Frauen spielt, zeigt die sehr konkreten, realistischen Voraussetzungen, die dieses Bild in der Welt der visionären Anschauungen hat. Sie zeigt auch, daß für eine Frau, auch wenn sie eine Nonne ist und eine Vision hat, ein Kleid immer ein Kleid bleibt, und in der Vision die himmlische Gewandung in Form einer recht vielgestaltigen und vielfarbigen Garderobe auftritt. Selbst dort, wo die Verhaftung des Sinns und Trachtens mit der Eitelkeit weltlicher Kleidung überwunden ist, bleibt das himmlische Kleid eine sehr gewichtige Realität. In den Visionen dieser Frauen verwandelt sich nie ein Kleid in ein Haus oder in eine Hütte wie beim Apostel Paulus, sondern bleibt ein Kleid, das die Empfängerin verwandelt, verklärt, verjüngt und zur Würdigkeit und Schönheit himmlischer Brautschafte erhebt.

4. DIE HIMMLISCHE STADT

Als Bewohner von modernen Großstädten, die sich wie Pfannkuchen in den Ebenen ausbreiten und mit ihren auslappenden Rändern weiter ins Land hinein wuchern, als Mitglieder einer Zivilisation, in der die Unterschiede des Lebens in Stadt und Land längst verwischt sind, als Zeitgenossen einer Kulturstufe, in der die Stadt längst zur »offenen Stadt« geworden ist und in ihrer Schutzlosigkeit sich nicht mehr vom »offenen Land« unterscheidet, können wir uns heute schwer den einzigartigen visionären Symbolgehalt der Stadt zurückrufen, der ihr ursprünglich zukam. Die Entstehung der Stadt bedeutet einen plötzlichen gewaltigen Sprung in der Entwicklung der menschlichen Kultur. Der berühmte amerikanische Architekt Lewis Mumford hat in einem Symposium der Universität Chicago, das sich mit der Entwicklung der Stadtkultur im Nahen Alten Osten befaßte und dessen Referate unter dem Titel »Die unbezwingliche Stadt« – City invincible – veröffentlicht wurden, eine faszinierende Darstellung der Entstehung der Stadt gegeben. Er zeigt, daß die Elemente, die das städtische Leben konstituierten, in der neolithischen Kultur bereits alle vorhanden waren, aber daß ihre Zusammenfassung hinter einer Mauer »die Schöpfung einer neuen Lebensgestalt« bedeutete, eine Entwicklung, die er mit dem Prozeß des Übergangs der unorganisierten Materie in eine krystallinische Form vergleicht. Ebenso charakteristisch ist, daß in der Stadt sich weltliche und sakrale Macht vereinigen, und in der Zitadelle und in dem Tempel auf dem Burgberg ihre Zentren schufen. Man muß sich das Bild einer orientalischen Stadt vorstellen, die vor den Augen eines Wanderers oder Reiters aus der Wüste oder aus dem kahlen Felsengebirgsvorland emporsteigt, – »die Stadt, die auf dem Berge liegt« (Matth. 5, 14) – überragt von der Zitadelle und den Kuppeln der Moscheen, den Türmen der Kirchen, oder auch die Silhouette spanischer Bergstädte, um heute noch etwas von der ursprünglichen Symbolkraft der Stadt zu empfinden. Diese trat in den Städten der alten Kulturen noch um so stärker hervor, je größer der Gegensatz zwischen der Geborgenheit des Lebens in der Stadt und der Ungesicherheit des archaischen und zum Teil noch in neolithischen Formen sich bewegenden Lebens der Landbewohner war, die teilweise nicht einmal die sesshafte Stufe des Ackerbaus erreicht hatten, sondern als Nomaden- oder Jägerhorden die Gefilde um die Stadt durchschweiften.

Der numinose Eindruck der Stadt war zunächst einmal für jeden von außen Kommenden durch die Mauer hervorgerufen, die sie umschließt, die sie durch ihre Türme, Bastionen und Wälle völlig gegen die Außenwelt abgrenzt, und zwar in einem eindeutig feindseligen Sinne, und die von außen auch architektonisch wie ein einziger feindlicher, uneinnehmbarer Turm erscheint, mit dessen

Bewohnern die Kommunikation von außen her nur durch ein streng bewachtes Tor möglich ist. Das Bild der Stadt ist für die, die nicht zu ihren Bürgern gehören, von außen gesehen, ein feindliches Bild – der Sitz des Herrschers, der Beamten, der Steuereinzahler, des Gerichtes, der Sitz einer höheren und daher auch als feindlich empfundenen Kultur der Schreiber, der Gelehrten, der Schulen. Von ihren Einwohnern selbst aus gesehen, ist sie dagegen die Stätte des Schutzes, der Geborgenheit, der Sicherheit, und von hier aus auch des gesicherten Genusses der von ihr beschützten Güter.

Das Alte Testament hat den Gegensatz zwischen der ländlichen Hirtenkultur und der städtischen Kultur in einem eindrucksvollen Bild zum Ausdruck gebracht, indem sie Kain, den Mörder seines Bruders Abel, des Hirten, zum Städtegründer macht. (1. Mos. 4, 17). Es ist auch nicht von der Hand zu weisen, daß in der älteren jüdischen Endzeiterwartung Paradies und Stadt noch als Gegensätze empfunden werden. Die religiöse Sehnsucht, die noch bei Amos anklingt und die von der Hoffnung erfüllt ist, daß Gott in der Wüste sein Reich aufrichten wird, indem er die Wüste in das Paradies verwandelt, in dem die berufenen Reichsgenossen unter der Herrschaft Gottes leben sollen, ist durch ein Element des Primitivismus, des »Zurück zur Natur«, der Erneuerung einer ursprünglichen Einfachheit des Lebens geprägt: nicht in den Städten, nicht in den bisherigen Zentren der Herrschaft der Zivilisation erfolgt die Verwirklichung der Gottesherrschaft, sondern in der zum Paradiesesgarten umgeschaffenen Wüste.

Dies schwingt sogar noch bei Deuterjesaja mit, obwohl dessen Verheißung letztthin auf die Aufrichtung der Gottesherrschaft in Zion, das heißt in der heiligen Stadt, abzielt.

»Aber die Wüste und die Einöde wird lustig sein,
 Und das dürre Land wird fröhlich stehen
 Und wird blühen wie die Lilien.
 Sie wird blühen und fröhlich stehen in aller Lust und Freude.
 Denn die Herrlichkeit des Libanon ist ihr gegeben,
 der Schmuck Karmels und Saron . . .
 denn es werden Wasser in der Wüste hin und wieder fließen
 und Ströme im dürren Lande.
 Und wo es trocken gewesen ist,
 sollen Teiche stehen,
 Und wo es dürr gewesen ist, sollen Brunnquellen sein.
 Da zuvor die Schakale gelegen haben, soll Gras und Rohr
 und Schilf stehen.« (Jes. 35, 1-7)
 »Ich will Wasserflüsse auf den Höhen öffnen,
 Und Brunnen mitten auf den Feldern
 Und will die Wüste zu Wasserseen machen

Und das dürre Land zu Wasserquellen;
 Ich will in der Wüste geben Zedern, Akazien, Myrten und Kiefern,
 Ich will auf dem Gefilde geben Tannen,
 Buchen und Buchsbaum miteinander,
 Auf daß man sehe und erkenne und merke und verstehe zumal,
 Daß des Herrn Hand habe solches getan
 Und der Heilige in Israel habe solches geschaffen . . .« (Jes. 41, 18 ff.)
 »Denn der Herr tröstet Zion,
 Er tröstet alle ihre Wüsten
 Und macht ihre Wüsten wie Eden
 Und ihr dürres Land wie den Garten des Herrn,
 Daß man Wonne und Freude darin findet,
 Dank und Lobgesang.« (Jes. 51, 3)

Umgekehrt macht sich in der prophetischen Verkündigung gelegentlich unbeschadet der besonderen Heilsbedeutung von Jerusalem, der »hochgebauten Stadt«, ein gegen die Stadt gerichteter Zug bemerkbar. Jesaja preist den Herrn als den Vernichter der Stadt.

»Denn du machst die Stadt zum Steinhaufen,
 die feste Stadt, daß sie auf einem Haufen liegt,
 der Fremden Palast, daß sie nicht mehr eine Stadt sei
 Und nimmer mehr gebaut werde.« (Jes. 25, 2)

Im Gegensatz zu denen, die da singen »Wir haben eine feste Stadt, Mauern und Wehre und Heil« heißt es im 26. Kapitel: »Die hohe Stadt erniedrigt er, ja er stößt sie zur Erde, daß sie im Staube liegt.«

Trotzdem hat sich in der jüdischen Endzeiterwartung unter dem Einfluß der Bedeutung Jerusalems als des Sitzes des Königstums und des Tempels das Bild der Stadt als des Ortes der Verwirklichung der Gottesherrschaft durchgesetzt. Die frommen Dichter der Psalmen können nicht genug tun, die Herrlichkeit der Stadt Gottes zu preisen: Jerusalem auf dem Berg Zion ist die Stadt, von der die Herrschaft Gottes ihren Ausgang nehmen wird. »Dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brunnlein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind. Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie fest bleiben; Gott hilft ihr früh am Morgen.« (Ps. 46, 5). »Groß ist der Herr und hochgerühmt in der Stadt unseres Gottes auf seinem heiligen Berge. Schön ragt empor der Berg Zion, des sich das ganze Land tröstet. An der Seite gegen Mitternacht liegt die Stadt des großen Königs. Gott ist in ihren Palästen bekannt, daß er der Schutz sei.« (Ps. 48, 2)

Eine Annäherung haben die beiden Bilder vom Paradiesesgarten und der Stadt erfahren, als im Spätjudentum unter dem Einfluß des persischen Exils beide Bilder eine Spiritualisierung und Transzendierung durchgemacht haben. Aus dem irdischen Zion wurde das himmlische Jerusalem, aus dem irdischen Paradies der himmlische Garten, der im himmlischen Jerusalem liegt. Schon im Henochbuch

und im Testament Daniels finden sich beide Bilder vereinigt: der Lebensbaum ist aus der Mitte des Paradieses und mitsamt ihm in die Mitte der himmlischen Stadt verpflanzt. Zur Zeit Jesu sind beide Vorstellungen längst vergeistigt und von ihm und seinen Jüngern in einem spiritualisierten Sinn verstanden worden. Im Neuen Testament ist die himmlische Stadt der Hauptgegenstand der Endzeiterwartung. Von den gläubigen Christen sagt Paulus: »Unsere Stadt ist im Himmel« (Phil. 3, 20), und er betont ebenso nachdrücklich, daß wir hier Fremdlinge sind, die ihr Bürgerrecht nicht hier, sondern im Himmel haben. Im Brief an die Galater wendet er sich in einer typologischen Auslegung des biblischen Berichtes von den zwei Frauen Abrahams, Sara und Hagar, und ihren beiden Söhnen, Jacob und Esau (1. Mose 21), ausdrücklich gegen den bisherigen Heilsanspruch des irdischen Jerusalem. Hagar, die Sklavin, die »zur Knechtschaft gebiert«, ist das irdische Jerusalem, das »zu dieser Zeit ist und dienstbar ist mit seinen Kindern«, Sara aber ist »die Freie, ihr Sohn ist zur Verheißung geboren«. »Aber das Jerusalem, das da droben ist, das ist die Freie; die ist unser aller Mutter... So sind wir nun, liebe Brüder, nicht der Magd Kinder, sondern der Freien.« (Gal. 4, 26. 31)

Im Hebräerbrief ist eine ganze Lehre vom himmlischen Jerusalem dargelegt. Nach Hebr. 11, 10 und 16 wußten schon die Patriarchen von diesem himmlischen Jerusalem. Abraham konnte in Gehorsam gegen Gottes Befehl seine Heimat verlassen, weil er »die Stadt erwartete, die die Fundamente hat, deren Werkmeister und Erbauer Gott ist« (Hebr. 11, 10). Ihr allein kommt Beständigkeit zu, auch die festesten irdischen Städte sind nur Zeltlager. Diese Stadt wird in Hebr. 12, 22–24 als »Burg Zion und Stadt des lebendigen Gottes«, als himmlisches Jerusalem bezeichnet. Es ist das Bild der zukünftigen Stadt, der die Christen entgegenharren, während sie »hier keine bleibende Stadt haben« (Hebr. 13, 14).

Dieses Bild findet seine visionäre Bestätigung bei Hermas, der in Gleichnis I folgende Offenbarung aus dem Mund des Bußengels, des »Hirten« erhält:

»Ihr wißt, daß ihr in der Fremde wohnt, ihr Knechte Gottes, denn eure Stadt ist von dieser Stadt weit entfernt. Wenn ihr nun, fährt er fort, eure Stadt, in der ihr wohnen sollt, kennt, was erwerbt ihr euch hier Äcker und kostbare Ausstattungen und Häuser und hinfällige Wohnungen? Wer sich solches für diese Stadt (hier) erwirbt, der kann nicht erwarten, in seine eigene Stadt (dort) heimzukehren... Denn wenn du in deine Stadt heimkehren willst, so wirst du nicht aufgenommen werden, weil du das Gesetz deiner Stadt verleugnet hast, und man wird dich aus ihr verbannen. So siehe nun du zu: da du in der Fremde wohnst, so erwirb dir nicht mehr als das Nötigste und gerade Hinreichende und mache dich bereit, damit du, wenn der Herr dieser Stadt dich wegen Widersetzlichkeit gegen sein Gesetz verbannen will, du seine Stadt verlassen und nach der deinigen fortziehen und nach deinem eigenen Gesetz leben kannst, ohne Mißhandlung zu erdulden, in großer Freude.«

Das Bild dieser himmlischen Stadt erscheint in allen wunderbaren Einzelheiten seiner Pracht und Herrlichkeit mit ihren Straßen, mit ihren Mauern aus allerlei Edelgestein, mit ihren Toren und Gassen in der Apokalypse des Johannes. Diese Beschreibung klingt zwar an ältere Bilder der himmlischen Stadt an, wie sie in spätjüdischer Apokalyptik enthalten sind, unterscheidet sich aber durch einen charakteristischen Punkt. Auch das himmlische Zion der spätjüdischen Endzeiterwartung hat zum Mittelpunkt den Tempel. Die Visionen des neuen Tempels mit ihrer genauen Beschreibung seiner Maße und seiner architektonischen Gliederung, die Hesekiel (Kap. 40 ff.) zuteil wurde, hat auch die Vorstellungen des Spätjudentums vom himmlischen Jerusalem aufs tiefste beeinflusst. In dem himmlischen Jerusalem der Johannesapokalypse aber gibt es keinen Tempel mehr: »Gott der Allmächtige ist ihr Tempel und das Lamm.« An die Stelle des Tempels ist die persönliche Gegenwart des Herrn selber getreten. Damit ist die Stadt auch zur offenen Stadt geworden – »sie hat zwölf Tore, die nicht verschlossen sind, denn da wird keine Nacht sein, und man wird die Herrlichkeit und die Ehre der Heiden in sie bringen«. Bei der himmlischen Stadt hat sich die ursprüngliche Abwehrfunktion der Stadt in ihr Gegenteil verkehrt: sie zeigt denen draußen nicht ihre feindlichen Bastionen und Mauern, sondern ihre zum Besuch einladenden Tore, die auf allen Seiten offen stehen, »vom Morgen drei Tore, von Mitternacht drei Tore, vom Mittag drei Tore, vom Abend drei Tore.« Die himmlische Stadt ist so aus einem Zentrum der Abwehr zu einem Zentrum der Kommunikation geworden; sie repräsentiert die vollendete, durch nichts mehr gestörte Gottesgemeinschaft der erlösten Gemeinde.

Wie sehr die urchristliche und altkirchliche Endzeiterwartung von dem Bild des himmlischen Jerusalem erfüllt war – »Jerusalem, du hochgebaute Stadt, ich wollt', ich wär in dir« – geht aus der Tatsache hervor, daß die himmlische Stadt in der Gestalt des himmlischen Turmes die prophetischen Visionen und Gleichnisse des Hermas beherrscht, dessen Schrift »Der Hirte« wohl am deutlichsten die religiösen Erwartungen der römischen Gemeinde der nachapostolischen Zeit widerspiegelt, eine Schrift, die eine Zeitlang sogar die Aussicht hatte, in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen zu werden. Was bei Paulus bereits als literarisches Bild erscheint: die Gemeinde als Tempel Gottes (1. Kor. 3, 16): »Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid? ... Der Tempel Gottes ist heilig und der seid ihr«, und die Gemeinde als Leib Christi: »Ihr seid der Leib Christi und Glieder« (1. Kor. 12, 27), – und was bei Paulus auf Grund einer Assoziation beider Bilder in einem dritten literarischen Bild von der »Erbauung« des Leibes Christi vereinigt ist, – wobei im 1. Petrusbrief die einzelnen Gläubigen als die »lebendigen Steine« erscheinen, die sich selbst zum »geistlichen Haus erbauen« –, dieser Vorgang der Erbauung der Kirche ist bei Hermas Gegenstand einer bis in alle Einzelheiten im Zustand der Entraffung geschauten Vision.

Die in allen architektonischen Details geschilderte Erbauung des Turmes der

Kirche findet sich im Hermas-Buch an zwei Stellen, kürzer in der 3. Vision, ausführlicher im 9. Gleichnis. An beiden Stellen wird die Erbauung des Turmes der Kirche in Bilderreden geschildert, die nicht im entferntesten an einen unmittelbaren Einfluß der Johannesapokalypse denken lassen, sondern spontane Visionen eines Vorganges sind, in dem das innerste Wesen der geistlichen Struktur der Kirche geschaut wird. Hermas sieht in beiden Visionen, wie ein Turm gebaut wird, und dieser Turm ist die Kirche. Er wird aus Steinen errichtet, die von verschiedener Herkunft sind, und die die verschiedenen Arten der Gläubigen repräsentieren. Er ist über Wasser gebaut (III. Vision), und die Steine kommen zum Teil aus der Tiefe der Wasser herauf (Gleichnis 9), weil das wahre Leben des Christen durch die Taufe erlangt wird. Von den Steinen sind viele gut und für ihren Zweck brauchbar und bleiben daher an ihrem Platz; andere erweisen sich als schlecht und werden daher nicht verwendet oder aber wieder aus dem Mauerwerk des Turmes entfernt: es sind die zunächst würdigen, aber später wieder abfallenden Glieder der Gemeinde und die vielen Ungläubigen, die außerhalb bleiben. Der Bau wird auf einem großen Felsen aufgerichtet. Die Steine werden durch ein großes Tor getragen, das in den Felsen geschlagen ist: Fels und Tor sind der Sohn Gottes.

Trotzdem weisen beide Visionen der Erbauung des Turmes der Kirche Unterschiede auf, die nicht nur den Vorgang des Baues selbst, sondern vor allem ihre Deutung durch die himmlische Gestalt des Hirten, des Engels der Buße, oder durch eine zweite weibliche Gestalt, die Kirche, betreffen. Von der Deutung selbst ist eine straffe innere Logik kaum zu erwarten, da sich die visionären Bilder auch in der Deutung ständig überschneiden und dabei auch eigentümliche Assoziationen in der Deutung hervorrufen. So wird Christus selbst zum Felsen, auf dem die Kirche erbaut wird, er wird nicht nur als der Helfer beim Bau und als das Tor bezeichnet, durch das alle beim Bau zu verwendenden Steine hineingetragen werden, sondern er ist auch der Bauherr, der dann später mit den sechs Erzengeln als Siebenter erscheint, um den Bau zu besichtigen.

Der wichtigste Unterschied ist wohl, daß er sich bei der dritten Vision um die ideale Kirche, im neunten Gleichnis um die wirkliche Kirche handelt, und daß dort ein größerer Nachdruck auf das Schicksal der Kirche in dieser Welt gelegt wird.

In der dritten Vision wird der Turm über Wassern aus viereckigen glänzenden Steinen gebaut, und zwar im Viereck. Die Erbauer sind sechs Jünglinge, die zusammen mit der Gestalt der Greisin erscheinen, die die Kirche repräsentiert. Die Jünglinge haben Myriaden von Helfern, die Steine herbeiholen, die einen aus der Wassertiefe, die andern vom trockenen Land, und die sie den Jünglingen geben. Gebaut wird der Turm nicht von diesen Helfern, sondern von den Jünglingen selbst. Die Steine, die aus der Tiefe emporgetragen werden, setzen die Jünglinge alle so, wie sie waren, in den Bau, »denn sie waren zubereitet und

stimmten alle in den Fugen mit den andern Steinen überein; und so genau paßten sie ineinander, daß nachher die Fugen zwischen ihnen nicht mehr zu sehen waren, und es sah aus, als sei der Bau des Turmes aus einem einzigen Stein gebaut.«¹ Das in der bolschewistischen Propaganda so häufig gebrauchte Bild von der kommunistischen Partei als dem Monolith hat also sein Urbild bei Hermas in seiner Vision der Kirche, deren Quadern sich zum Schluß wunderbarerweise zu einem einzigen Stein zusammenfügen. Die Steine, die von dem anderen Teil der Helfer aus dem Trockenen herbeigebracht werden, werden erst zugehauen, aber nur ein Teil von ihnen wird in den Bau eingesetzt; die anderen werden zerschlagen und weit vom Turm weggeworfen, wobei das Aussehen und das Schicksal dieser Steine sehr genau unterschieden wird.

Die Deutung der Vision erfolgt durch die Greisin, die Gestalt der Kirche selbst. »Der Turm, den du hier erbauen siehst, bin ich, die Kirche... Weshalb nun der Turm auf Wasser gebaut ist, höre! Weil eure Leben durch Wasser gerettet werden.« Mit diesen Worten wird in 1. Petrus 3, 20 die Rettung Noahs und der Seinigen durch die Arche als Vorbild des Sakramentes der Taufe beschrieben – »die gerettet wurden durchs Wasser«. Gegründet ist der Turm durch das Wort des allmächtigen und herrlichen Namens, zusammengehalten aber von der unsichtbaren Kraft des Herrn. Die sechs bauenden Jünglinge sind »die heiligen Engel Gottes, die zuerst geschaffenen, denen der Herr seine ganze Schöpfung übergeben hat... Durch sie wird so der Bau des Turmes vollführt werden«. Auch die anderen Myriaden, die die Steine herbeibringen, sind heilige Engel Gottes, aber jene sechs sind ihnen übergeordnet. Ausführlich werden dann die einzelnen Steine gedeutet:²

»Die viereckigen, weißen und in ihren Fugen übereinstimmenden Steine sind die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakone, die nach der Heiligkeit Gottes gelebt und ihr Amt als Bischöfe, Lehrer oder Diakone rein und heilig zum Segen der Auserwählten Gottes verwaltet haben. Ein Teil von ihnen ist entschlafen, die andern leben noch. Und allezeit haben sie miteinander übereingestimmt, untereinander Frieden gehalten und aufeinander gehört: deshalb passen im Bau des Turmes ihre Fugen aufeinander.«

»Und die Steine, die aus der Tiefe gezogen und in den Bau eingefügt wurden und in ihren Fugen mit den andern, bereits eingebauten, so trefflich übereinstimmten, wer sind sie? – Das sind die, die um des Namens des Herrn willen Leiden erduldet haben.«

»Wer die andern Steine sind, die vom Trockenen gebracht wurden, möchte ich auch wissen, verehrte Frau!« – Sie sagte: »Bei den Steinen, die zum Turm eingegangen sind, ohne behauen zu werden, bei denen hat der Herr erprobt, daß sie den geraden Weg des Herrn gewandelt sind und seine Gebote recht erfüllt haben.«

»Die aber, die gebracht und dem Bau eingefügt wurden, wer sind sie?« –

»Neulinge sind es im Glauben, doch Gläubige. Sie werden von den Engeln zum Tun des Guten zurechtgewiesen, weil an ihnen keine Sünde gefunden ward.«³

Erst mit den Steinen, die von den Engeln ausgeschieden und weggeworfen wurden, kommt dann Hermas auf das eigentliche Thema seiner Verkündigung: die zweite Buße, zu sprechen. »Die Steine, die zunächst zum Bau zubereitet, aber dann wegen auftretender Schäden weggelegt wurden, sind die, welche gesündigt haben und Buße tun wollen; deshalb sind sie nicht weit vom Turm weggeworfen worden, denn sie werden wohl brauchbar sein für den Bau, wenn sie Buße getan haben. Alle nun, die im Begriff sind, Buße zu tun, werden, wenn sie es ausführen, stark im Glauben sein – wenn sie jetzt Buße tun, während der Turm gebaut wird. Wenn aber der Bau vollendet ist, haben sie keinen Platz mehr und werden ausgeschlossen bleiben. Nur das eine bleibt ihnen dann: neben dem Turme zu liegen.«⁴ Die übrigen Steine schließlich, die zerschlagen und weit vom Turm weggeworfen wurden, sind die Kinder der Gesetzlosigkeit, die sich zwar der Gemeinde angeschlossen haben, jedoch nur in Heuchelei, die aber ihre Boshaftigkeit nicht aufgegeben haben, und auf denen jetzt der Zorn des Herrn ruht.

Das neunte Gleichnis unterscheidet sich von der dritten Vision rein äußerlich durch eine sehr viel mehr ins Einzelne gehende Differenzierung des Bauvorhabens selbst. Auch ist der Bau des Turmes in einen weiteren Zusammenhang hineingestellt, der kosmische Perspektiven aufweist. Hermas sieht in seiner Vision eine Ebene mit zwölf Bergen. In der Mitte der Ebene zeigt ihm der Engel der Buße einen großen, weißen Felsen, würfelförmig, »so groß, daß er die ganze Welt hätte in sich fassen können.«⁵ »Der Fels war uralt und hatte ein eingehauenes Tor und die Toröffnung schien mir neu zu sein. Das Tor aber glänzte stärker als die Sonne, so daß ich über den Glanz des Tores staunte.«⁶

Hier tritt nun eine neue Gruppe von Gestalten auf, die in der ersten Vision nicht vorkommen: Zwölf Jungfrauen stehen rechts um das Tor, jeweils zu zweit. Diese Jungfrauen sind in Linnengewänder gekleidet, schön gegürtet, haben aber zum Erstaunen des Hermas »die rechte Schulter vom Gewande freigemacht, als wollten sie eine Last tragen.« Hermas wundert sich, »daß die Jungfrauen so zart waren und doch so wacker dastanden, als wollten sie den ganzen Himmel tragen.«⁷ In der Tat stellt sich heraus, daß diese Jungfrauen als Lastträgerinnen für die Bausteine des Turmes ausersehen sind. Es erscheinen wieder, wie in der ersten Vision, sechs Männer »groß und herrlich und von gleichem Aussehen«, die eine Menge anderer Männer herbeirufen, auch diese »hochgebaut, schön und stark.«⁸

Die ersten Steine des Baues bedürfen allerdings keiner menschlichen Hand zu ihrem Transport. Die sechs Männer befehlen nämlich, »aus einem Abgrund sollten Steine emporsteigen und zum Bau des Turmes gehen, und es stiegen zehn würfelförmige strahlende Steine empor, die nicht behauen waren.«⁹ Die sechs Männer rufen nun die Jungfrauen und befehlen ihnen, alle Steine, die zum Bau des

Turmes kommen sollten, aufzuheben, durch das Tor zu tragen und den Männern, die den Turm bauen, abzugeben. Dementsprechend helfen die Jungfrauen einander, auch die zehn Steine, die auf wunderbare Weise aus dem Abgrund emporgestiegen waren, auf die Schultern zu nehmen und gemeinsam durch das Tor zu tragen, wie ihnen befohlen war. Der Bau des Turmes selbst erfolgt auf dem Fels über dem Tor.« »Die zehn Steine wurden zusammengefügt und bedeckten die ganze Oberfläche des Felsens. So wurde sie zum Fundament des Baues des Turmes. Der Fels aber und das Tor trugen den ganzen Turm.«¹⁰

Nach den zehn Steinen steigen noch weitere fünfundzwanzig aus dem Abgrund empor, nach diesen weitere fünfunddreißig und schließlich weitere vierzig. Alle werden von den Jungfrauen durch das Tor hineingetragen, und in vier Schichten in das Fundament des Turmes eingefügt, worauf eine Arbeitspause eintritt. In der nächsten Bauphase wird nun von den sechs Männern die Menge der Bauhelfer ausgesandt, um von den Bergen Steine zum Bau des Turmes herbeizuholen. Die beigebrachten Steine, die verschiedene Farben haben, werden von den Männern behauen und gleichfalls den Jungfrauen übergeben, die die Steine wiederum durch das Tor tragen. Dabei ereignet sich ein anderes Wunder: sobald die vielfarbigen Steine in den Bau eingesetzt werden, werden sie ebenso weiß wie die Steine des Fundamentes. Versehentlich werden aber einige bunte Steine von den Männern, die sie heranholen, unmittelbar am Bau abgegeben und in den Turm eingebaut, werden also nicht durch die Jungfrauen durch das Tor getragen. Diese Steine ändern ihre bunte Farbe nicht und passen auch nicht zu den übrigen. Sie werden deswegen wieder herausgenommen und weggeworfen. Die Männer, die die Steine heranholen, werden ermahnt, keine Steine unmittelbar für den Bau abzugeben.

Es tritt dann eine neue Pause ein, in der die Bauleute aufgefordert werden, sich vom Bau zu entfernen, während die Jungfrauen als Wächterinnen am Tor zurückbleiben. Es erfolgt jetzt die Prüfung des Baues. Der Prüfende ist ein Mann »von so gewaltiger Größe, daß er den Turm überragte.«¹¹ In seiner Begleitung befinden sich sowohl die sechs Männer, die den Bau geleitet haben, wie auch alle Bauarbeiter, ebenso die Jungfrauen, die an der Seite des Prüfenden den Turm umwandeln. Der Mann prüft den Bau so genau, daß er jeden einzelnen Stein mit einem Stab berührt, den er in der Hand trägt. Unter der prüfenden Berührung treten an vielen Steinen Schäden hervor: einige werden schwarz wie Ruß, andere verwittern, andere werden rissig, an anderen sind die Ecken abgebrochen usw. Alle die beschädigten Steine werden aus dem Turm entfernt und andere herbeibracht und an ihre Stelle eingesetzt. Die Ersatzsteine werden nicht mehr von dem Berge, sondern von einer in der Nähe befindlichen Ebene geholt. Der Hirt erhält dann den Auftrag, alle aus dem Bau als unbrauchbar entfernten Steine reinigen zu lassen. Die sich dann noch als brauchbar erweisen, sollen wieder für den Turmbau verwendet, die anderen weggeworfen werden.

Es wird dann ausführlich das Schicksal der verschiedenen weggelegten und für eine Neuverwendung vorgesehenen Steine beschrieben, von denen der größte Teil behauen wird, während der Rest weggeworfen wird. Zum Schluß liegt kein Stein mehr um den Turm. Hermas macht mit dem Hirten einen Umgang um den vollendeten Turm, um zu sehen, »ob nicht irgendeine mangelhafte Stelle an ihm ist.«¹² Es zeigt sich, daß der Turm so schön gebaut ist »daß ich bei seinem Anblick mit Sehnsucht erfüllt wurde, in ihm zu wohnen.«¹³

Auch hier vollzieht sich zum Schluß die wunderbare Vereinigung aller Steine zu einem **Monolith**: »denn so war er gebaut, nicht eine einzige Fuge hatte er an sich und es sah aus, als sei er aus dem Felsen herausgemeißelt. Aus einem einzigen Stein schien er mir zu sein.«¹⁴

Die Deutung ist weitgehend mit der dritten Vision identisch. Entscheidend ist die Bedeutung der neu auftretenden Gestalten der Jungfrauen. Von ihnen berichtet der Hirt: »Sie sind heilige Geister; und anders kann kein Mensch im Reiche Gottes gefunden werden, als wenn diese ihn mit ihrem Gewand bekleiden, denn wenn du nur den Namen empfängst, ohne das Gewand vor ihnen zu empfangen, so ist es dir nichts nütze. Denn die Jungfrauen sind Kräfte des Sohnes Gottes. Wenn du den Namen trägst, ohne seine Kraft zu tragen, wird es umsonst sein, daß du seinen Namen trägst. Die Steine aber, die du weggeworfen siehst, die haben zwar den Namen getragen, das Gewand der Jungfrauen aber hatten sie nicht angezogen.«¹⁵

In der Deutung des Zusammenwachsens der Steine zu einem einzigen Monolith verbindet sich dieses Bild der Kirche mit dem anderen Bild, das bei Paulus stärker im Mittelpunkt seiner Vision von der Kirche steht, dem Bild von dem einen Leib der Kirche. Es heißt zum Schluß: »Deshalb siehst du, daß der Turm ein Stein geworden ist mit dem Felsen; so werden auch die, die an den Herrn durch seinen Sohn gläubig geworden sind und mit diesen Geistern umkleidet sind, zu einem Geist, zu einem Leib werden und eine Farbe ihrer Gewänder haben!«¹⁶

Auch der Grundriß dieses Turmes ist viereckig wie der Grundriß der himmlischen Stadt Jerusalem in der Vision der Johannesapokalypse. Die ersten zehn Steine, die aus dem Abgrund herausgezogen und zum Fundament gelegt werden, bedeuten die erste Generation gerechter Männer, die fünfundzwanzig folgenden die zweite, die fünfunddreißig sind Propheten Gottes und seine Diener, die vierzig sind Apostel und Lehrer der Botschaft des Sohnes Gottes. Sie bilden die vier Schichten des Fundamentes der Kirche, auf dem dann der weitere Turm aus den lebendigen Bausteinen der Gläubigen gebaut wird, deren mannigfaltige Unterschiede ausführlich erklärt werden, mit dem ständigen Blick auf die zweite Buße, die mit der Prüfung des bisherigen Bauabschnittes durch Christus im Zusammenhang steht. Als Folge seiner Prüfung zeigt sich, daß viele Gläubige ihre Taufgnade nicht bewahrt haben, nicht im Stande der Heiligkeit geblieben

sind und entweder durch eine einmalige zweite Buße erst wieder zu brauchbaren Steinen im Bau der Kirche zugehauen werden müssen oder aber endgültig verworfen werden. Nach ihrer Entfernung wird die Kirche zum makellosen Monolith, zur Braut ohne Flecken und Runzeln. »Wenn sie (die unbrauchbaren Steine) entfernt werden, wird eine Gesinnung, ein Denken, ein Glaube, eine Liebe sein, und dann wird der Sohn Gottes unter ihnen sein und sich freuen, daß er sein Volk rein empfangen hat.« (Eph. 5, 27)¹⁷

Die himmlische Stadt tritt dann erneut in einer besonderen Weise in den Visionen der Hildegard von Bingen hervor, und zwar in den ersten zehn Visionen des dritten Buches ihres Werkes »Scivias«. Das Besondere ihrer Schau der himmlischen Stadt ist, daß sie sich nicht in einer einzigen Vision präsentiert, sondern in einem ganzen System aufeinanderfolgender, aber durch lange Zeitabschnitte getrennter Visionen, die in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen.

Dieses Phänomen des Systems der Visionen ist an sich außerordentlich bedeutsam; es zeigt, daß dem schöpferischen Prinzip der Vision selbst ein systematisches Element, ein ordnendes und organisierendes Prinzip zugrunde liegt. Dies tritt in dem System der Visionen der Hildegard, die die himmlische Stadt zum Gegenstand haben, in einer Form hervor, die in einer auffälligen Weise an die Methode des Films erinnert, der zunächst einmal dem Beschauer ein Gesamtbild der Stadt vor Augen führt, um dann die einzelnen wichtigen Gebäude, Mauern und Monumente in Einzel- und Nahaufnahmen zu zeigen. So enthält die erste Vision der himmlischen Stadt eine Gesamtaufnahme der Stadt aus der Ferne und zwar fast wie in der Vogelperspektive, in der ihr gesamter Aufbau und das Ordnungssystem ihrer einzelnen Teile wie auf einem visionären Grundrißplan hervortritt. Die späteren Visionen bringen dann Nahaufnahmen, zum Teil sogar einzelne dekorative Bildelemente der Architektur in Großaufnahme, eine sukzessive Darstellung der einzelnen Mauern, Türme und Monumente der himmlischen Stadt. Die Deutung erfolgt jeweils innerhalb der einzelnen Visionen durch die himmlische Stimme des Auf-dem-Thron-Sitzenden, wobei der Thron Sitz seinen Ort innerhalb der himmlischen Stadt selber hat. So geht also die Deutung der Stadt von dem Herrn der himmlischen Stadt selber aus, dessen Thron Sitz den höchsten Ort derselben einnimmt.

Diese eigentümliche Systematik der Vision ermöglicht es, in diese Deutung der himmlischen Stadt die ganze Geschichte der Kirche als Gottesstadt auf dem Berg der Gotteswelt hineinzugeheimnissen. Die Stadt selbst erscheint als eine in sich selbst so komplexe architektonische Einheit auf dem Berge, daß sie wie ein einziges Gebäude »mit vier Winkeln, gleich einer im Viereck gebauten Stadt« erscheint. Das Bauwerk ist so gelegen, daß »ein Winkel nach Osten, einer nach Westen, einer nach Norden und einer nach Süden schaut.«¹⁸

Die Auslegung der einzelnen Visionen kann hier nur angedeutet werden. Von

Ost nach Nord führt die eisenfarbene Mauer der Zeit von Abel bis Noah. Von ihr erhebt sich der Turm des vorherbestimmenden Gotteswillens. Durch die Beschneidung und das Gesetz ist der Erlösungswille Gottes verkündigt. Fünf Gestalten stehen auf diesem Turm, die das Tugendleben dieser Zeit darstellen. Eine hohe Säule an dieser Mauer zeigt die Vorläufer Christi, Abraham, Moses, Josua, die Patriarchen und Propheten, die die Menschwerdung voraussahen. Ihnen entsprechen an der zweiten Kante der Mauer die Apostel, Märtyrer, Bekenner und Jungfrauen. An der dritten Kante der Mauer aber leuchtet der Glanz der »Intelligentia spiritualis«, des geistlichen Verständnisses der Schrift auf, die der letzten Epoche der Heilsgeschichte entspricht. Über der ersten Ecke erhebt sich gleich einem Mauerkopf das schrecklich rotleuchtende Haupt des göttlichen Zornes. Von Norden nach Westen erstreckt sich dann die dreifache Steinmauer, die die Geschichte der Kirche des isrealitischen Volkes von Abraham und Mose bis zur Menschwerdung repräsentiert. Die Säule der Dreifaltigkeit steht im Schnittpunkt der nördlichen und westlichen Mauer, mit der die neue Kirchengeschichte beginnt, die bis zur Gegenwart Hildegards reicht. Die Säule der Menschwerdung als Offenbarung des Leidens Christi wird durch die christlichen Haupttugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, Demut, Gottesfurcht, Gehorsam, Keuschheit und Unschuld verdeutlicht. Besonders ausführlich wird der Turm beschrieben, der das gesamte Leben der Kirche repräsentiert. Die Gläubigen gehen durch ihn hindurch und steigen in ihm auf der mystischen Leiter empor, an deren Ende die sieben Gaben des Heiligen Geistes als die eigentlich spirituellen Lebenskräfte der Kirche stehen und den Gläubigen in Empfang nehmen.

Am Schluß des Rundganges durch die himmlische Stadt erscheint dann der Menschensohn selbst. Am höchsten Punkt des Ostwinkels des Gebäudes, wo die beiden Mauerteile, die leuchtende und die steinerne Mauer, zusammenstoßen, sieht Hildegard sieben blendendweiße Marmorstufen. Sie schließen sich schild-dachartig an jenen großen Stein an, über dem der Auf-dem-Thron-Sitzende, die leuchtende Gestalt des Menschensohnes, erscheint, der der Beginner und Vollender der Heilsgeschichte ist. In einem Rückblick auf diese ganzen vollendeten Gebäude wird Hildegard gesagt: »So wirkt also Gott, wie du geschaut, vom Osten, Norden und Westen bis zum Süden, wo er durch seinen Sohn in der Liebe zur Kirche alles, was vor der Erschaffung der Welt beschlossen war, zu jener Vollendung führt, die der Jüngste Tag bedeutet. So hat er dieses Gebäude gezeigt, das er aus sich selbst hat hervorgehen lassen, gefestigt und geschmückt durch die in ihrer geheimnisvollen Sinnbildlichkeit geschilderten Türme und Tugenden, und das er in vollkommener Ausgestaltung wieder zu sich selbst zurückführt.«¹⁹

Hier ist also das Bild von der himmlischen Stadt nicht nur verwandt, um die innere Struktur und den Zusammenhang der himmlischen und irdischen Kirche, sondern auch um die Gesamtentwicklung der Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zu ihrer Vollendung zu entwerfen.

Auch das Bild von der Stadt hat in der Geschichte der christlichen Vision eine Individualisierung erfahren. Diese Individualisierung hat sich in der Mystik durchgesetzt. Bei Meister Eckhart wird die Stadt zur Seelenstadt, die Burg zur Seelenburg, zum »castellum in anima« zum Ort der Vergegenwärtigung der »Geburt« Gottes in der einzelnen Seele. Diese Spiritualisierung und Individualisierung der Bilder steht in engstem Zusammenhang mit der allegorischen Methode der Schrifterklärung, die auf einer bestimmten Stufe die biblischen Bilder auf die Einzelseele und ihr Heilsschicksal auslegt. Die individualistische Deutung der Stadt als Seelenstadt findet sich bei Meister Eckhart am deutlichsten in seiner Predigt über den Text des Lukasevangeliums ausgesprochen. »Jesus ging in eine Stadt, die Naim heißt usw.« Diese Predigt beginnt mit einer ganz generellen allegorischen Auslegung des Begriffes Stadt: »Bemerke: Jesus, das Heil, geht und kommt in eine Stadt, das heißt in die gegen die Versuchungen des Fleisches der Welt und des Teufels wohl befestigte und gesicherte Seele, nach dem Wort: »Der Heiland wird in ihr (der Stadt Zion) als Mauer und Vormauer stehen« (Jes. 26, 1). Ferner ist die Stadt die Einheit und Ruhe der Bürger, das heißt der Kräfte, Vermögen und Affekte. Um nun darin das Ganze, nämlich das Eine in der Seele, aufzusuchen, kommt Jesus: »In der geheiligten Stadt habe ich in gleicher Weise geruht.« (Jes. Sir. 24, 15)²⁰

Auch die allegorische Auslegung läßt noch die alten Wurzeln des Bildes erkennen: auch sie ist von der Idee des himmlischen Zion beherrscht. Bei dem Stichwort »Stadt« denkt der Ausleger zunächst immer noch zuerst an das himmlische Jerusalem. Im Bild der Stadt erscheint als erster, wichtigster Zug die Mauer, die Befestigung gegen Angriffe von außen und Sicherung gegen den Feind; erst an zweiter Stelle kommt dann das Moment der inneren Einheit, der Sammlung und Ruhe der Bürger. Schließlich aber erscheint die Stadt als der Ort, da sich der Herr als Wohnung niedergelassen hat. Die Stadt selbst ist hier die einzelne Seele, die sich gegen die Versuchung des Fleisches, der Welt und des Teufels befestigt, die ihre Kräfte geeint hat und die so zum Ort der Einwohnung Gottes geworden ist. Überall in seinen Predigten und theologischen Schriften behält die »Stadt« für Meister Eckhart dank des Schematismus der allegorischen Methode der Schriftauslegung diese hier fixierte Bedeutung. Durch seine zahlreichen Predigten hat sich diese Auslegung in den von ihm betreuten zahlreichen Männer- und Frauenklöstern des Dominikanerordens der Provinzen Deutschland und Böhmen wie auch in den frommen Laienkreisen, die seine Predigten hörten, festgesetzt und eine allgemeine Verbreitung erfahren.

Was bei Meister Eckhart Ergebnis einer exegetischen Methode ist – in der allerdings eine Form des Bilddenkens sich bekundet, die zu dem visionären Bilddenken in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis steht – ist bei anderen Mystikern noch nachweislich Ergebnis einer spontanen ekstatischen Vision. So schreibt Juliana von Norwich in der Einleitung ihrer Visionsberichte: »Unser

Herr öffnete meine geistlichen Augen und zeigte mir meine Seele inmitten meines Herzens, ich sah meine Seele so groß, als sei sie ein Königreich, und was ich darin sah, so schien es mir, sei eine ehrenreiche Stadt. Inmitten dieser Stadt thronte unser Herr, wahrer Gott und wahrer Mensch: schön von Gestalt und Aussehen → der herrliche, höchste Herr; und ich sah Ihn in Seiner Majestät, mit Ruhm bekleidet. Er thront mitten in der Seele, in Ruhe und Frieden, und beherrscht und behütet Himmel und Erde und alles, was ist. Die Menschheit zusammen mit der Gottheit thront in Ruhe, und die Gottheit regiert und leitet ohne Werkzeug und ohne Betriebsamkeit; und meine Seele ist beseligend von der Gottheit in Besitz genommen, die da ist die Herrschaft, Macht, Höchste Weisheit, Höchste Güte.²¹ Hier sieht Juliana die Stadt inmitten des Königreiches ihrer Seele liegen – welsch innerer Reichtum, welche geistliche Fülle in dem Mauerloch der Rekluse!

Ebenso wie das Bild von der Stadt hat das Bild von der Burg eine Spiritualisierung und Individualisierung erfahren. Auch hier führt der Weg über die allegorische Exegese, und auch hier läßt sich noch der Ursprung des Bildes, der zu einem Grundbegriff der mystischen Theologie und Psychologie geworden ist, bei Meister Eckhart genau verfolgen. Das »Bürgelin in der Seele«, das »castellum in anima« hängt bei ihm an einer allegorischen Auslegung von Lukas 10, 38 ff., deren deutscher Text in der Predigt 2 Meister Eckharts vorliegt. Der Text lautet lateinisch: »Intrauit Jesus in quoddam castellum« – mittelhochdeutsch: »Unser herre Jesus Kristus der gienc uf in ein bürgelin« – die lutherische Übersetzung lautet: »Er kam in einen Markt«, in korrekter Übersetzung des griechischen Wortes »kome«, das einen Marktflecken bezeichnet, aber keinen Anklang an die »Burg« enthält, der durch den lateinischen Begriff »Castellum« nahegelegt wird.

Eckhart deutet das »Castellum« als die höchste Kraft in der Seele, in der Gott seinen Sohn gebiert. Die Predigt endet mit dem Satz, der ihren ganzen Gehalt zusammenfaßt: »Daz wir alsus in ein bürgelin, in dem Jêsus ufgeunge und werde empfangen und ewicliche in uns blibe in der wise, als ich gesprochen hân, des helfe uns got. Amen.«²²

Bei Meister Eckhart wird der ursprüngliche Bildgehalt der »Burg« dadurch etwas verwischt, daß er das Bild von dem »castellum in anima« mit dem Bild vom Seelenfunken gleichsetzt, das seinerseits wieder durch eine ganze Kette von Assoziationen mit seiner Lichtmetaphysik verknüpft ist. Dieses Symbol der Lichtmetaphysik ist ihm aber – wohl auch aus seiner eigenen Anschauung und Erfahrung – viel vertrauter als das Bild von der Burg, weshalb das Bild von dem castellum in anima bei ihm verblaßt und unanschaulich wird und von der »Burg« kein anderer Vergleichspunkt mit der »höchsten Kraft in der Seele« übrig bleibt, als daß die Burg auf der Spitze eines Berges liegt, als Analogie der »Spitze der Seele« – »acies animae« – die mit dem »Seelenfunken« identisch ist. Wiederum sind es die Visionäre, bei denen das Bild von der Seelenburg als reales Visionserlebnis erscheint und in seiner vollen Bildhaftigkeit erfaßt wird.

Dies ist zum Beispiel bei Birgitta der Fall, die in einer Vision aus dem Mund Christi eine Gleichnisrede vernimmt, deren Thema die belagerte Burg ist.

»Ein Herr hatte eine starke Burg, in der waren Güter, nämlich eine nie verfaulende Speise, die allen Hunger vertrieb, ein Heilwasser, das allen Durst löschte, ein köstlicher Duft, der alles Giftige vertrieb, und Waffen zur Vernichtung jeglichen Feindes.« Schließlich wird die Burg belagert. Da spricht der Herr zu seinem Diener, dem Herold: »Gehe und rufe mit lauter Stimme also zu meinen Soldaten: »Ich, euer Herr, werde mein Lager befreien. Wer immer mir gutwillig nachfolgt, der wird mit mir in der Herrlichkeit sein und an Ehre gleich sein. Wer aber im Kampfe fällt, den werde ich auferwecken zu einem Leben, das weder Mangel noch Angst kennt und werde ihm ewig dauernde Ehre und unversieglichen Überfluß schenken.« »Der Herold nun, nach Empfang dieses Befehls, begann zu rufen, gab sich aber weniger Mühe beim Rufen, so daß sein Ruf nicht bis zu dem tüchtigsten Ritter gelangte, und deswegen ließ dieser Ritter vom Kampfe ab. Was soll nun der Herr mit einem Streiter machen, der an sich gerne arbeiten wollte, der aber nicht die Stimme des Herolds hörte? Sicherlich wird er für seinen guten Willen belohnt werden, aber der lässige Herold wird nicht ohne Tadel ausgehen. Jene Burg ist die heilige Kirche, gegründet auf dem Blut meines Sohnes. In ihr ist sein Leib, der jeden Hunger vertreibt, das Wasser der evangelischen Weisheit, der Duft der Beispiele seiner Heiligen und die Waffen seines Leidens. Diese Burg ist jetzt von ihren Feinden belagert, die in der heiligen Kirche in großer Zahl erfunden werden. Zur Verminderung dieser Feinde dürfen die Gottesfreunde nicht müßig werden, denn ihr Lohn wird nicht zeitlich sein, sondern ein solcher, der kein Ende kennt.«²³

Das Bild von der Burg ist hier noch nicht in einer individualisierten und psychologisierten Form, sondern als bildhafte Repräsentation der Lage der Kirche benutzt. Die Burg ist die Kirche selbst. In der Kritik des Verhaltens des Herolds der Burg meldet sich eine scharfe Kritik an den geistlichen Führern der Kirche zum Wort, die lässige Herolde sind und die Botschaft ihres Herrn, der zur Verteidigung der Burg seinen stärksten Vasallen aufruft, nicht so ausrichten, daß sie dessen Ohr erreicht. Hier ist das Bild von der Burg noch Element einer echten prophetischen Gleichnisrede nach der Art der evangelischen Gleichnisse.

Die Himmelsburg in ihrer ursprünglichen, noch nicht zur Allegorie verblaßten Gestalt bleibt dann ein immer neu erschautes Bild der visionären Erfahrung durch die ganze hochmittelalterliche Geschichte der christlichen Vision hindurch, erscheint aber später gelegentlich auch nur noch als eine Art Staffage der himmlischen Szenerie, wie wir dies bereits beim himmlischen Brunnen beobachtet haben. Marina von Escobar berichtet in einer ihrer Visionen: »Ich wurde vom Herrn in eine Burg geführt, die in der Mitte des himmlischen Paradieses gelegen, mit schönen Mauern umgeben war und kunstvolle Pforten hatte. Zu derselben gelangte man gleichsam über eine sanfte Anhöhe, und über diese wurde ich lang-

sam hinaufgeführt, von da aus ich den ganzen Himmel beschaute.«²⁴ Hier ist die Burg zum Aussichtspunkt geworden, von dessen Altane aus die in den Himmel entrafte Seherin die Landschaft des Himmels betrachtet, während der korporative Sinn des Bildes vergessen ist.

In dem neutestamentlichen Bild der himmlischen Stadt selbst sind bereits einige Ansatzpunkte dafür gegeben, das Gesamtbild der Stadt nicht nur in einzelne Bauelemente – Mauern, Türme, Tore – aufzulösen, sondern auch eine Symbolik der einzelnen Teilstücke zu entwickeln. Man wird zunächst an die Symbolik des Tores bzw. der Tür denken, den entscheidenden Ort des Eingangs und Ausgangs, an dem die Begegnung und Auseinandersetzung zwischen denen »drinnen« und denen »draußen« stattfindet, eine Symbolik, die ja im Neuen Testament selbst schon nach den verschiedensten Richtungen hin entfaltet ist: Christus selbst bezeichnet sich als die Tür zu den Schafen. (Joh. 10, 7)

Neben der Tür findet sich aber auch der Pfeiler, der in den Offenbarungen Johannis als das Bild des Christen erscheint, der in der Verfolgung ausgeharrt hat. »Wer überwindet, den will ich zum Pfeiler in dem Tempel meines Gottes machen, und er soll nicht mehr hinausgehen, und ich will auf ihn den Namen meines Gottes und den Namen des neuen Jerusalem schreiben, der Stadt meines Gottes, die vom Himmel niederkommt von meinem Gott, und meinen Namen, den neuen.« (Offbg. Joh. 3, 12) Dieses Bild ist in der Johannesapokalypse noch ganz konkret geschaut: der Bekenner wird zum Pfeiler im Tempel Gottes, er wird als festes, tragendes Bauglied in den Tempelbau eingefügt, so daß man ihn nicht mehr herausnehmen kann, ohne das Ganze zum Einsturz zu bringen. Er dient gleichzeitig auch als Pfeiler der Verkündigung, denn auf ihm wird eine Tempelinschrift angebracht, die den Namen Gottes, den Namen des neuen Jerusalem, und den Namen des Menschensohnes enthält. So wird der Gläubige als Pfeiler zum Verkündiger des Ruhmes des Herrn, der in dem Tempel wohnt, für jeden, der an dem Pfeiler vorbeigeht.

Derartige Visionen haben natürlich die visionäre Anschauung auch weiter in die Richtung gedrängt, eine differenzierte Unterteilung der einzelnen Bauelemente der himmlischen Stadt vorzunehmen. Die visionären Bilder der himmlischen Stadt bzw. des himmlischen Turmes, die sich bei Hermas und bei Hildegard von Bingen finden, bieten zahlreiche Beispiele dieser Art von Einzelvisionen, in denen die visionäre Gesamtaufnahme in einzelne architektonische Groß- und Nahaufnahmen zerlegt wird.

Auch das Bild vom Tor oder von der Tür hat eine reiche visionäre Abwandlung erfahren, die hier nicht dargestellt werden kann. Die Tür der himmlischen Stadt kehrt noch in den Visionen Tennhardts wieder als Inhalt eines besonderen visionären Erlebnisses von auffälliger Prägnanz. »Ferner wurde mir heute zu Mitternacht (22. Dezember 1707) vorgestellt, als wär ich vor der Himmels-Pforten, welche vor mir zugeschlossen. Da hatte ich einen Spitzhammer und

klopfete zweymal an und sprach: »HErr, thue mir auf. Es hörete mich aber niemand. Als ich nun erwachte, so seuffzete ich und sprach: »Ach, liebster HErr JESus, was soll diß bedeuten, daß die Himmels-Pforten von mir verschlossen?« Das hörete ich meine Liebe antworten und sagen: »Klopfet an, klopfet an, so wird euch aufgethan.« Da gab ich mich zufrieden, weil es nichts Böses bedeutet.«²⁵

Tennhardt ist zunächst bestürzt, daß sein Klopfen an der Himmelstür keinen Erfolg hat, erfährt aber in der Vision selbst, daß sein Klopfen als Erfüllung der Aufforderung Jesu zum Anklopfen akzeptiert wird und daß das Nichtöffnen der Himmelstür keine andere Bedeutung für ihn hat als die Mahnung, in seinem Klopfen fortzufahren, bis ihm aufgetan wird (Matth. 7, 7) – eine gute evangelische Antwort.

Neben den himmlischen Palästen, der himmlischen Burg, tritt in den Visionen noch eine andere, ältere Form der himmlischen Behausung auf, das himmlische Zelt. Auch das Zelt hat als Visionsbild eine alte Tradition. Das Zelt ist der Vorläufer des Tempels; Jahwe wohnt im Zelt, bevor er im Tempel wohnt; 2. Sam. 7, 6 sagt Gott zu Nathan: »Habe ich doch in keinem Haus gewohnt seit dem Tage, da ich die Kinder Israel aus Ägypten führte, sondern ich habe in dem Zelt gewandelt.« Gemeint ist hier das Zeltheiligtum aus der Zeit der Wüstenwanderung Israels, das unter dem Namen der Stiftshütte bekannt ist. Das Bild des Zeltes, schon früh im Kriegsdienst als Einzelzelt verwandt, drängt seiner Natur nach früher zu einer Individualisierung als das Bild des Tempels: Das »Zelt« der Seele ist älter als die »Seelenburg«, als der »Seelentempel« und die »Seelenstadt«.

Es findet sich neben den Visionen von der himmlischen Stadt als ältester Archetyp der Kirche in einer Vision Hildegards von Bingen. Bei ihr erzählt die Seele in der Vision: »Da kam ich an ein Zelt, das innē ganz aus hartem Stahl gebaut war. In dieses trat ich ein und verrichtete von nun an die Werke des Lichts, ich, die ich zuvor die Werke der Finsternis getan. Während ich so ganz in meiner Arbeit aufging, griffen meine Feinde zu ihren Köchern und beschossen mein Zelt mit ihren Pfeilen. Ich aber war so in mein Geschäft vertieft, daß ich ihr wahnwitziges Treiben nicht eher bemerkte, als bis der Eingang des Zeltes ganz mit Pfeilen bedeckt war. Doch keiner von ihnen vermochte die Türe zu beschädigen noch die Stahlwand des Zeltes zu durchdringen. So konnte ich auch von ihnen nicht verletzt werden. Als jene das sahen, entsandten sie eine hochauswogende Wasserflut, um mich und mein Zelt zu stürzen. Doch auch mit dieser Bosheit erreichten sie nichts. Da lachte ich ihrer kühn und sprach: Der Meister, der dieses Zelt gebaut hat, war weise und stärker als ihr. Rafft nun eure Pfeile zusammen und steckt sie ein. Wo sind denn die Wunden, die sie geschlagen haben? Unter bitterm Weh und heißem Mühen habe ich viele Kämpfe gegen euch geführt, da ihr mich dem Tode überliefern wolltet. Doch ihr habt es nicht vermocht. Mit den stärksten Waffen habe ich mich gerüstet, scharfe Schwärter

wider euch gezogen und mich entschlossen verteidigt. Hinweg mit euch also, hinweg, mich könnt ihr fürderhin nicht mehr haben!«²⁶

Die eherne Zeltwand erfüllt hier gegenüber dem individuellen Zelt-Bewohner dieselbe Funktion, die die diamantene Mauer der himmlischen Stadt bzw. der himmlischen Burg gegenüber ihrer Bürgerschaft erfüllt – sie wehrt die Pfeile des Bösen ab.²⁷ Das Zelt ist hier als Kriegszelt verstanden, wie es die Soldaten im Feld mit sich herumführen, ein pfeilsicheres Militärlagerzelt – heute würde man das Bild vom bombensicheren Unterstand gebrauchen, aber die christliche Bildphantasie ist leider durch die abstrakte Begrifflichkeit in der heutigen Theologie in einen Zustand der Dauerlähmung versetzt. Und wirklich, gibt es ein anschaulicheres Bild für die Abwehrhaltung der mit Gott verbundenen, von der göttlichen Gnade beschirmten Seele als das Bild des Zeltes mit den Stahlwänden?

Die typologische Ausdeutung des Bildes von der himmlischen Stadt im einzelnen näher darzustellen ist eine Aufgabe, die die Grenze der Untersuchung bei weitem überschreitet. Die genannten Beispiele sind nur eine bescheidene Andeutung der ungewöhnlichen Variationsbreite dieses Bildkomplexes im Erfahrungsbereich der christlichen Vision, die dem Urbild in seine verschiedenartigsten Sinnmöglichkeiten nachspürt, wobei aber auch die allgemeine Entwicklung des religiösen Bewußtseins und der Geschichtserfahrung einen bestimmenden Faktor in der Variation der Geschichte dieser Vision und ihrer Deutung ausmacht.

5. DER HIMMLISCHE GARTEN

Die Szenerie zahlreicher Visionen ist durch die Jahrhunderte hindurch der himmlische Garten. Diese Szenerie hat keineswegs eine rein dekorative Bedeutung. Für die christlichen Vorstellungen von der himmlischen Welt ist der himmlische Garten das wiederhergestellte Paradies der Schöpfungsgeschichte, aus dem der Mensch nach seiner Rebellion gegen das göttliche Gebot von Gott vertrieben wurde.

Erstaunlicherweise ist das erste irdische Paradies im Garten Eden kaum Gegenstand einer Vision geworden und wird auch in der mittelalterlichen Kunst selten dargestellt. Das Bild der vom Menschen unbeeinflussten, ungestalteten Natur scheint kein verlockender Gegenstand der christlichen Phantasie gewesen zu sein. Das Naturgefühl war für die »unberührte« Natur noch nicht geöffnet. Die populäre Vorstellung vom Paradies als einer Art Grzimekscher Serengeti, als Freitiergehege mit einem athletischen Tarzan-Adam und einer entsprechenden Eva in einer tropischen Umgebung ist moderner Art und entspricht einem Naturgefühl, das sich erst seit Rousseau langsam durchgesetzt hat, das bei den Entdeckungsreisenden des 18. und 19. Jahrhunderts in ihren Beschreibungen der unentdeckten Kontinente und Inseln gelegentlich in einer sprachlich vollendeten Stilisierung aufleuchtet und seither eine progressive Verkitschung erfahren hat.

Dagegen erscheint sehr früh als Gegenstand der Vision und auch der Ikonographie der himmlische Garten als der Ort des himmlischen Paradieses, in dem die durch die Sünde zerstörte Schöpfungsordnung wiederhergestellt ist und in dem die Erlösten in der Seinsweise einer verklärten Geistlichkeit wohnen. Dieser himmlische Garten hat bereits in der spätjüdischen und in der frühchristlichen Vorstellungswelt seinen festen Platz. An diesen Ort der Gerechten im Himmel dachte wohl schon Jesus, wenn er zu dem mitgekreuzigten Schwächer zu seiner Rechten sagte: »Heute wirst du mit mir im Paradies sein«. (Luk. 23, 43) In der Johannesapokalypse ist von dem Paradies Gottes im Himmel die Rede (Offb. 2, 7). In dem Brief, den der Seher auf das Diktat des Menschensohnes an den Engel der Gemeinde zu Ephesus schreiben muß, heißt es: »Wer überwindet, dem will ich zu essen geben vom Holz des Lebens, das im Paradies Gottes ist.« Dieses Paradies erscheint hier als Ort, der denen bestimmt ist, die »überwinden«, das heißt, die Versuchungen, Leiden und Verfolgungen der irdischen Welt überwinden. Im Paradies empfangen sie vom Holz des Lebens, und das heißt doch wohl: es wird ihnen erlaubt, Früchte vom Baum des Lebens zu essen, – als Gegentypus zum Essen Adams vom Baum der Erkenntnis im irdischen Paradies, einem Essen, das ihm den Tod brachte.

Paulus schreibt in einem scheuen Erlebnisbericht, der das ungeheuerliche ek-

statische Erlebnis nicht von sich selber in der ersten Person als Ich-Erlebnis auszusagen wagt, eine Entraffung in das Paradies. Es ist die Beschreibung einer ekstatischen Reise an einen himmlischen Ort, den es nach der allgemeinen Jenseitsvorstellung des Spätjudentums dort gibt, nämlich in das himmlische Paradies. Paulus weiß aber nicht, ob er bei dieser Reise im Leibe oder außer dem Leibe war. Meist macht man sich die Alternative nicht klar, die hinter diesen Worten steht. Als Kenner der rabbinischen Überlieferung war es Paulus geläufig, daß es Gerechte gab, die mit ihrem irdischen Leib in den Himmel entrafft und in das Paradies versetzt wurden – so Enoch und Elias. Als Kenner der hellenistischen Philosophie aber weiß er, daß der materielle Leib nichts im Reiche des Geistes zu suchen hat und daß nur der Geist, getrennt vom Leib, die ekstatische Reise in den Himmel antreten kann. Er selbst hatte während seiner eigenen Himmelsreise kein klares Bewußtsein von der Kohärenz von Leib und Seele in seinem ekstatischen Zustand und überließ die Entscheidung darüber dem Gott, der ihn dieser Ekstase würdigte.

So sind seine Worte auch von den Apostelschülern verstanden worden. Irenaeus von Lyon berichtet ein Wort der Presbyter, die als Schüler der Apostel und als Augen- und Ohrenzeuge des Herrenjüngers Johannes charakterisiert werden. Eines dieser Worte hat den himmlischen Paradiesgarten zum Gegenstand. »Die Hände Gottes, nämlich Sohn und Geist, hatten ihr Gebilde, den ersten Menschen, in das Paradies gesetzt, von wo er wegen Ungehorsams in diese Welt vertrieben wurde. Deswegen sagen die Presbyter, die die Schüler der Apostel sind, daß die Entrückten (wie Henoch und Elias) dorthin entrückt worden sind: denn den gerechten und geisterfüllten Menschen ist das Paradies bereitet, in das auch der Apostel Paulus versetzt, unsagbare Worte hörte – unsagbar, was uns in der Gegenwart betrifft – und daß dort die Entrückten bis zur Vollendung bleiben, um vorweg in die Unsterblichkeit eingeführt zu werden.« (1. Mos. 2, 8; 2. Kor. 12, 4)¹

In einer anderen Überlieferung eines Presbyters erscheint das himmlische Paradies als eine besondere ländliche Abteilung des Himmels neben anderen Orten, zum Beispiel neben der himmlischen Stadt, die deutlich von dem Paradies unterschieden wird. »Und wie die Presbyter sagen: Dann werden die, die des Aufenthaltes im Himmel für würdig (erfunden) sind, dorthin übergehen, andere aber werden die Wonne des Paradieses genießen, wieder andere werden die Herrlichkeit der Stadt besitzen: überall aber wird Gott geschaut werden, je nachdem die ihn Schauenden würdig sein werden.«² Die einzelnen Orte sind also Rangstufen (Himmel, Paradies, Stadt), in die die Seligen je nach ihrer »Würdigkeit« eingewiesen werden.

Die Vorstellungswelt der Presbyter kehrt in den apokryphen Schriften wieder. In der »Offenbarung des Petrus«, einer apokryphen Apokalypse etwa aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, erscheint die Vision des himmlischen Paradies-

gartens im Zusammenhang mit der Schilderung der Verklärungsszene auf dem Berg, auf dem neben Christus Moses und Elias in strahlender Lichtgestalt erscheinen.³ Im Anschluß an diese Erscheinung heißt es im aethiopischen Text: »Und er zeigte uns einen großen Garten, der offen stand, voll von schönen Bäumen und gesegneten Früchten voller Duft und Wohlgerüche. Sein Duft war schön und sein Duft kam herüber bis zu uns. An diesem wunderbaren Baum sah ich viele Früchte.«⁴

Der griechische Text, von dem nur ein Bruchstück in einem ägyptischen Grab bei Akhim gefunden wurde, bringt an dieser Stelle eine reichere visionäre Bilderfülle: »Und der Herr zeigt mir einen unermesslich großen Raum außerhalb unserer Welt, über und über strahlend im Licht, und die Luft dort von Sonnenstrahlen durchleuchtet und das Land selbst mit unverwelklichen Blüten übersät, erfüllt von Wohlgerüchen und von Pflanzen, die prächtig blühten, die immer grünen und gepriesene Früchte tragen. In solcher Fülle stand die Blüte, daß ihr Duft sogar bis zu uns dort hinübergetragen wurde. Die Bewohner dieses Ortes waren mit dem Gewande der Lichtengel bekleidet, und ihr Gewand war ebenso schön wie ihr Land. Engel mischten sich dort in ihre Scharen. Alle, die dort wohnten, trugen die gleiche Glorie, und mit Einer Stimme lobten sie den Herrn, frohlockend an diesem Ort.«⁵

Auch andere Literatur von visionärem Charakter ist im 1. und 2. Jahrhundert von diesem Bild des himmlischen Paradieses erfüllt. So spricht der Herr im 5. Buch Esra zu Esra: »Verkünde meinem Volk, daß ich ihnen das Reich Jerusalem geben will, das ich Israel geben wollte... Der Lebensbaum wird ihnen Wohlgeruch der Salbe geben und sie werden nicht arbeiten noch müde werden... »Fürchte dich nicht, Mutter der Söhne, denn ich habe dich erwählt, spricht der Herr. Ich werde dir eine Hilfe schicken, meine Knechte Jesaja und Jeremia, nach deren Rat ich geheiligt und dir bereitet habe zwölf Bäume mit vielen Früchten schwer behangen, und ebenso viele Quellen, aus denen Milch und Honig fließt, und sieben Berge voller Rosen und Lilien, auf denen ich deine Kinder der Freuden voll machen will!«⁶

Das Paradies trägt hier die Züge eines märchenhaften Schlaraffenlandes; es gibt keine Arbeit und keine Müdigkeit mehr, der Fluch der Arbeit, die nach dem Sündenfall dem Menschen auferlegt wurde, ist von den Gerechten im himmlischen Paradies wieder genommen: ein Wunschtraum, der erst in den modernen Sozialutopien vom himmlischen Paradies auf die Erde übertragen und von dort in das Sozialprogramm der Gewerkschaften übernommen wurde. Die Paradiesbäume sind mit Früchten über und über beladen, aus den Quellen fließt Milch und Honig, der Lebensbaum duftet nach köstlicher Salbe, die Berge sind voller Rosen und Lilien: man fühlt sich fast an den utopischen Sozialismus von Lafargue, den kubanischen Schwiegersohn von Karl Marx erinnert.

Der Paradiesgarten ist aber nicht nur der Ort der Freude an der Schönheit

einer verklärten Natur, sondern auch der Ort des himmlischen Mahles. In den christlichen Sibyllinen des 2. Jahrhunderts n. Chr. heißt es: »Die aber Gott ehren, den wahrhaftigen, ewigen, erlösen das Leben, indem sie ewige Zeit selbst den bleibenden Paradiesgarten bewohnen, das köstliche Brot vom gestirnten Himmel essen.«⁷

Ein anderes, häufiges visionäres Motiv findet sich in dem Hymnus, der zu den Oden Salomons, einem gnostischen Liederbuch des 2. Jahrhunderts gehört: die Einpflanzung des Erlösten in das Paradies – ein Bild, das häufig in den späteren Paradiesvisionen wiederkehrt. Der Dichter singt:

»So ward ich wie ein Land,
Das fröhlich wächst in seinen Früchten.
Wie die Sonne über dem Antlitz der Erde
Erleuchtete der Herr meine Augen.
Mein Angesicht empfing den Tau,
Und mein Odem labte sich an dem köstlichen Duft des Herrn.
Er führte mich in sein Paradies,
Wo die Fülle der Labung des Herrn ist.
Ich warf mich nieder vor dem Herrn
Um seiner Herrlichkeit willen und sprach:
»Selig, die in dein Land gepflanzt sind,
Die einen Platz haben in deinem Paradiese,
Die gleich dem Wachstum deiner Bäume wachsen,
Und aus der Finsternis ans Licht gewandert sind!
Siehe, alle deine Arbeiten sind schön
Und tuen gute Werke:
Sie wenden sich von der Unfreundlichkeit zu deiner Lieblichkeit.
Sie haben die Bitterkeit der Bäume von sich getan,
Als sie in dein Land verpflanzt wurden.
So ward alles gleichsam dein mahnendes Beispiel,
Eine ewige Erinnerung für deine treuen Diener.
Denn es ist viel Platz in deinem Paradiese
Aber es gibt nichts Unnützes darin,
Sondern alles ist voll von deinen Früchten!
Preis dir, Gott
Ewiges Labsal im Paradiese!
Hallelujah.«⁸

In einer späteren Ode erscheint das Paradies als Stätte des himmlischen Mahles:

»Zieh vielmehr des Herrn reiche Gnade an,
Tritt ein in sein Paradies
Und winde dir einen Kranz von seinen Bäumen!

Setze ihn dir aufs Haupt und erquicke dich,
Lege dich zu Tisch bei seiner Freundlichkeit!⁹

Aber auch das hochzeitliche Motiv verknüpft sich mit dem Paradiesgarten. Wenn in den Visionen der mittelalterlichen Nonnen das Hochzeitsmahl mit dem Bräutigam und die mystische Vereinigung mit ihm im Paradiesgarten stattfindet, so ist diese Vorstellung durch das »Hohe Lied« genährt, dessen Worte schon von den frühmittelalterlichen Exegeten und später vor allem von Bernhard von Clairvaux als Urbild der unio mystica zwischen Christus, dem Bräutigam, und seiner Braut, der liebenden Seele, mystisch-allegorisch ausgelegt wurde. Dort gehört der Garten zur Szenerie der bräutlichen Begegnung. Die Braut sagt:

»Mein Freund ist hinabgegangen in den Garten zu den Würzgärtlein,
daß er weide in den Gärten und Rosen breche.
Mein Freund ist mein und ich bin sein, der unter den Rosen weidet.« (Hohl. 6, 2)
»Unter dem Apfelbaum weckte ich dich.« (Hohl. 8, 5)
»Die du wohnst in den Gärten, laß mich deine Stimme hören.« (Hohl. 8, 13)
Ja, die Braut selbst wird zum Paradiesgarten in den Augen des Geliebten:
»Meine Schwester, liebe Braut, du bist ein verschloßner Garten, eine verschlossene Quelle, ein versiegelter Born. Deine Gewächse sind wie ein Lustgarten von Granatäpfeln mit edlen Früchten, Cyperblumen mit Narden, Narde und Safran, Kalmus und Zimmet, mit allerlei Bäumen des Weihrauchs, Myrrhen und Aloe mit allen besten Würzen. Ein Gartenbrunnen bist du, ein Born lebendigen Wassers, das vom Libanon fließt.« (Hohl. 4, 12)

Die Braut nimmt ihrerseits dieses Bild auf: »Stehe auf, Nordwind, und komm Südwind, und wehe durch meinen Garten, daß seine Würzen triefen! Mein Freund komme in seinen Garten und esse seiner edlen Früchte.« (Hohl. 4, 16)

Zum Schluß gesteht der Bräutigam jubelnd die Erfüllung seiner Liebe in demselben Bild: »Ich bin gekommen, meine Schwester, liebe Braut, in meinen Garten. Ich habe meine Myrrhe samt meinen Würzen abgebrochen; ich habe meines Seims samt meinem Honig gegessen; ich habe meines Weins samt meiner Milch getrunken. Esset, meine Lieben, und trinket, meine Freunde, und werdet trunken!« (Hohl. 5, 1)

Beide Bildbereiche – der Garten und das Hochzeitsmahl – gehen in der allegorisch-typologischen Auslegung der mittelalterlichen Mystiker auf den Paradiesgarten und das himmlische Hochzeitsmahl ineinander über und überlagern sich. Dieser Einschlag hochzeitlicher, zum Teil stark erotisch gefärbter Motive in das Bild vom Paradiesgarten darf zum Verständnis des Gehaltes der späteren Visionsbilder vom himmlischen Paradies nicht übersehen werden.

Vergleicht man die Schilderung des irdischen und des himmlischen Paradieses, so treten Unterschiede hervor, die für die ganze christliche Visionsliteratur gelten; das Auffälligste und für unser modernes Naturgefühl Unerwartetste ist: im himmlischen Paradies ist kein Platz für wilde Tiere. Die spezifisch christliche

Auffassung von dem Menschen als der einzigen Kreatur, die nach dem Bild Gottes geschaffen ist, vom Menschen, der von Gott berufen wird, Gottes Freund und Mitarbeiter zu sein und dem alle übrigen Kreaturen untertan gemacht werden, scheint die Tiere von dem himmlischen Reich, in dem die menschliche Natur ihre Erhöhung und Vollendung findet, auszuschließen. Deshalb kommen Tiere nur in solchen frühchristlichen Endzeitvisionen vor, die mit einer Errichtung des Gottesreiches auf dieser Erde rechnen. Zum visionären Bild des Gottesreiches als der zukünftigen Paradiesordnung auf dieser Erde gehört auch das Bild von der Wiederherstellung des Friedensreiches, in dem der Mensch und das Tier in der ursprünglichen Schöpfungsordnung beieinander wohnen. In einem von Papias, einem Hörer des Johannes und Genossen des Polykarp überlieferten Herrenwort wird die Aufrichtung des Reiches beschrieben als die Zeit, »wenn auch die Schöpfung, erneuert und befreit, eine Fülle aller Speisen vom Tau des Himmels und von der Fruchtbarkeit der Erde hervorbringen wird«. (1. Mos. 27, 28) Das von Papias überlieferte Herrenwort schildert nicht nur die wunderbare Fruchtbarkeit aller Gewächse im kommenden Reich, sondern fährt fort: »Und alle Tiere genießen die von der Erde gewonnenen Speisen und werden friedfertig und zutraulich zueinander und den Menschen in vollkommenem Gehorsam untertan.«¹⁰ Ähnlich heißt es in einem anderen überlieferten Wort eines Presbyters: »Was die Einigkeit, die Eintracht und den Frieden unter den verschiedenartigen und ihrer Natur nach entgegengesetzten und feindlichen Tieren betrifft, so sagen darüber die Ältesten, daß es auch wirklich so beim Wiederkommen Christi sein wird, wenn er über alle herrschen wird.«¹¹

Dies betrifft aber nur die Vision des wiederhergestellten Paradieses auf Erden. Im himmlischen Paradies wimmelt es nicht mehr von Tieren – einige symbolische Tiere wie das Einhorn, Symbol der Mutter Gottes, die Taube des Heiligen Geistes, und die symbolischen Tiere am Throne Gottes sowie gelegentlich einige harmlose Häschen, an Vögeln einige Finken und Amseln, die in Darstellungen mittelalterlicher Paradiesgärtlein in den Zweigen der Bäume oder Sträucher sitzen, bilden die dogmatisch begrenzte Ausnahme.

Der zweite Unterschied zwischen dem himmlischen und dem irdischen Paradies ist, daß Adam und Eva im irdischen Paradies unbekleidet waren, die Bürger des himmlischen Paradieses aber mit himmlischen Kleidern bekleidet sind. Die Geladenen des Hochzeitsmahles im himmlischen Garten tragen das hochzeitliche Kleid. Die Auferstandenen treten zwar nackt vor den himmlischen Richter, aber die Erlösten werden mit den weißen Kleidern bekleidet, die im Himmel auf sie warten. Auch zu den Visionen vom Paradiesesgarten gehört immer das himmlische Kleid.

Ein dritter Unterschied ist schließlich zu bemerken, der auch durch die Darstellungen des Paradiesesgartens in der mittelalterlichen Kunst bestätigt wird: der Paradiesesgarten ist weder romantischer Dschungel noch ein englischer Park,

sondern ein wohleingeteilter Garten mit vielen Beeten und Rabatten mit sauberen, symmetrisch angelegten Wegen, mit Brunnen und Lauben, mit wohlgeordneten Bäumen, Büschen und Hecken, mit einem Blumenflor, der nicht etwa wild wächst, sondern nach der symbolischen Bedeutung der Blumen angeordnet ist, und mit einigen wenigen, gleichfalls symbolisch bedeutsamen Singvögeln. Oft ist in die Beschreibung der Blumen eine ganze symbolische Blumentheologie hineingeheimnißt. Die alte mystische Symbolik der Blumen kehrt auch in den Visionen wieder – die Lilie als Zeichen der Jungfräulichkeit ist am bekanntesten, aber auch die Sonnenblume hat eine alte Tradition. Sie, die ihre Blume ständig der Sonne zuwendet, und die in der Zuwendung zu ihrem Urbild, der Sonne, in ihrer Blume selbst das Abbild ihres Urbildes darstellt, ist das Gleichnis des Christen, der nach Gottes Bild geschaffen, ständig Herz und Sinn der Sonne der Gerechtigkeit, Christus, seinem Urbild, zuwenden soll.

So vereinigen sich Vision und Tradition zur Schaffung immer neuer Bilder von einem Ort der vollkommenen Seligkeit, in dem eine verklärte und befriedete Natur die Szenerie einer vollkommenen, vergeistigten Gemeinschaft zwischen Gott und den erlösten Bürgern seines Reiches bildet – wir erinnern uns an den Traum Don Boscos, in dem der Weg durch die dornenvollen Rosenhecken dieser Welt, die ihm Gesicht, Hände und Füße zerreißen, in den himmlischen Garten führt, in dessen Palast der Boden des Festsaales mit dornelosen Rosen bestreut ist.

6. DER PARADIESESBAUM

Zum himmlischen Paradiesesgarten gehören aber nicht nur die Blumen, die Düfte, nicht nur die paradiesische Musik, nicht nur das himmlische Liebesmahl unter blühenden Zweigen und das Lager unter duftenden Sträuchern, sondern auch vor allem der Paradiesesbaum selbst.

Der Paradiesesbaum erscheint in den Visionen in verschiedener Form. Im irdischen Paradies ist in dem Bericht der Bibel von zwei Bäumen die Rede: vom Baum des Lebens, der in der Mitte steht, und vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. (1. Mos. 2, 9) Im himmlischen Paradies findet sich als Mittelachse nur noch der Baum des Lebens. Hatte der Baum der Erkenntnis im ersten Paradies den Menschen zur Übertretung des göttlichen Gebotes veranlaßt und ihm den Tod als Strafe für seinen Ungehorsam eingebracht, ist im himmlischen Paradies der Baum des Lebens allein übrig geblieben. Von seinen Früchten essen die Gerechten und erlangen durch ihn ewiges Leben und ewige Jugend. (Offb. 2, 7; 22, 2)

Aber man erwarte in diesem immerfreudigen und von Bildern überquellenden Bereich keine saubere logische Trennung der Bilder und Wahrnehmungen! Schon in der Johannesapokalypse gehen die einzelnen in der Vision geschauten Bilder, wie von einem Assoziationsstrom mitgerissen, ständig ineinander über. Der Thronstuhl Gottes und des Lammes steht dort nicht inmitten des himmlischen Paradieses, sondern inmitten der himmlischen Stadt Jerusalem. Demgemäß entspringt der Strom des lebendigen Wassers nicht im Paradiesesgarten wie in 1. Mos. 2, 10, wo es heißt: »Und es ging aus ein Strom von Eden, zu wässern den Garten, und teilte sich von da in vier Hauptgewässer«, vielmehr geht dort der Strom von dem Stuhl Gottes und des Lammes aus. Das Holz des Lebens, das zwölfmal jährlich Früchte trägt, steht rechts und links von diesem Strom, der nicht durch den Paradiesesgarten, sondern durch die Stadt fließt, »mitten auf ihrer Gasse«. Die Heiden, die als Bewohner der himmlischen Stadt erscheinen – es sind die Heiden, »die da selig werden«, wie Offb. 21, 24 gesagt ist – empfangen ihre Gesundheit nicht von den Früchten, sondern von den Blättern des Holzes des Lebens. Das kann bedeuten, daß der Baum so heilkräftig ist, daß nicht nur seine Früchte Leben spenden, sondern auch seine Blätter noch eine Heilswirkung ausüben. Dem entspricht, daß zum Schluß der Apokalypse jedem, der »etwas abtut von den Worten des Buches dieser Weissagungen«, angedroht wird, daß Gott »sein Teil von dem Holz des Lebens von der heiligen Stadt, von denen in diesem Buch geschrieben wird, abtun wird«. (Offb. 22, 19).

So ist es kein Wunder, daß auch in den Visionen späterer Jahrhunderte die Einzelbilder dieses ganzen Bildkomplexes vom himmlischen Paradies: der himm-

liche Baum, die Blüten, die Früchte, die Blätter des Baumes, die duftenden Zweige, das Holz des Lebens, das am Wasser des Lebens steht, der Gartenbrunnen, die Gartenquelle, der Liebesgarten usw., sich in einer eigentümlichen Weise überlagern, ebenso die entsprechenden Sinneseindrücke und Empfindungen.

In einer abgewandelten Form erscheint der Baum des Lebens in einer Vision des Hermas. Der Baum ist in dem Gleichnis, das Hermas in einer Vision sieht und das ihm von dem »Hirten«, dem »Engel der Buße« ausgelegt wird, ein Weidenbaum, der die Eigenschaft des Lebensbaumes auf eine besonders eindrucksvolle Weise bekundet: er ist so lebenskräftig, daß alle Zweige, die man von ihm abschneidet, in den Boden steckt und bewässert, wieder Wurzeln bekommen, wachsen, Schößlinge treiben und sogar Früchte hervorbringen. Das achte Gleichnis des »Hirten« beginnt folgendermaßen: »Er (der Hirte, das heißt der Engel der Buße) zeigte mir einen großen Weidenbaum, der Täler und Berge beschattete, und unter dem Schatten des Baumes waren alle, die mit dem Namen des Herrn genannt werden, zusammengekommen. Und ein herrlicher Engel des Herrn von ungeheurer Größe stand unter der Weide: er hatte eine große Sichel, hieb Zweige von der Weide ab und gab sie dem Volke, das von der Weide überschattet wurde. Kleine Stäbchen gab er ihnen, ungefähr eine Elle waren sie lang. Nachdem alle die Stäbchen empfangen hatten, legte der Engel die Sichel hin und jener Baum stand in voller Gesundheit, wie ich ihn geschaut hatte. Da wunderte ich mich und dachte: Wie konnte der Baum gesund bleiben, obwohl so viele Zweige von ihm abgehauen wurden? Da spricht der Hirte zu mir: »Wundere dich nicht, wenn der Baum gesund geblieben ist, während so viele Zweige abgehauen wurden. Aber warte nur!« schloß er, »wenn du alles gesehen hast, wird dir offenbar werden, was es bedeutet.«¹

Die Fortsetzung des Gleichnisses ist nun außerordentlich umständlich, ja geradezu pedantisch. Der Engel, der dem Volk die Stäbe gegeben hatte, fordert nämlich diese Stäbe wieder von ihnen zurück »in der Reihenfolge, in der jeder seinen Stab empfangen hat.«² Dabei stellt sich heraus, daß die Stäbe in den Händen ihrer Empfänger sich auffällig verändert haben. Von einigen erhält er die Stäbe vertrocknet und wie vom Wurm zerfressen zurück, von anderen vertrocknet ohne Wurmfraß, von anderen halbvertrocknet, von anderen halbvertrocknet mit Rissen, von anderen halb vertrocknet, halb grün; wieder andere geben die Zweige so grün ab, wie sie sie vom Engel empfangen, wieder andere grün und voller Seitenschößlinge, andere mit Schößlingen, die bereits Früchte tragen. Alle Empfänger mit gleichartigen Stäben müssen sich zu getrennten Gruppen zusammenstellen. Die aber, deren Stäbe Schößlinge mit Früchten getrieben hatten, werden von dem Engel der Buße mit Kränzen aus Palmzweigen bekränzt und erhalten ein weißes Gewand und ein Siegel und gehen in den Turm.

Die Bedeutung dieses Geschehens erfährt Hermas aus dem Munde des Hirten: »Höre!, antwortete er (der Hirt). »Dieser große Baum . . . ist das Gesetz Gottes, das der ganzen Welt gegeben ward: Dieses Gesetz aber ist der Sohn Gottes, gepredigt bis an die Enden der Erde. Die Völker ferner in seinem Schatten sind solche die die Predigt gehört haben und zum Glauben an ihn gekommen sind. Der große und herrliche Engel ist Michael, der die Herrschaft über dieses Volk hat und sie leitet . . . Du siehst aber die Stäbe aller einzelnen – die Stäbe nämlich sind das Gesetz. Nun siehst du viele Stäbe, die nichts taugen; daran erkenne sie alle, die das Gesetz nicht gehalten haben. »Herr«, fragte ich, »wer sind denn nun die, welche bekränzt wurden und in den Turm gingen?« »Alle«, antwortete er, »die mit dem Teufel gerungen und ihn niedergerungen haben, sind die Bekränzten. Sie sind es, die für das Gesetz gelitten haben . . .«³

Die Vision geht aber weiter. Der Hirt prüft die Stäbe, die vorher dem Engel abgegeben und inzwischen von ihm in die Erde eingepflanzt und gewässert worden waren. Es stellt sich bei einer neuen Untersuchung heraus, daß die meisten Stäbe sich nach ihrer Einpflanzung und Bewässerung zum Teil verändert haben. Auch diese Veränderung wird nun wieder im Hinblick auf das Grundthema der zweiten Buße in allen Einzelheiten Gruppe für Gruppe gedeutet. Viele Stäbe, die teilweise schon vertrocknet waren, haben inzwischen ausgeschlagen, Schößlinge getrieben und sogar Früchte hervorgebracht. »Und nachdem er die Erklärung aller Stäbe beendet hatte, sprach er zu mir: »Gehe hin und sage allen, daß sie Buße tun sollen, so werden sie Gott leben. Denn der Herr hat mich gesandt in seiner Barmherzigkeit, gewillt, allen Buße zu schenken, wenngleich einige um ihrer Werke willen es nicht verdienen.«⁴

Hier bildet also das Bild vom Lebensbaum den Anlaß zur Verkündigung der einmaligen Gelegenheit einer zweiten Buße, die die Heiligkeit der Kirche Jesu Christi wieder herstellen und die Gemeinde wieder in den Stand der Heiligkeit versetzen soll, »auf daß er sie sich selbst darstelle als eine Gemeinde, die herrlich sei, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder des etwas, sondern daß sie heilig sei und unsträflich« (Eph. 5, 27). Die Kraft des Lebensbaumes zeigt sich in der Fähigkeit, die Reinheit der Kirche tatsächlich zu regenerieren und auch die bereits abgeschnittenen Zweige wieder zum Trieb und zur Frucht zu bringen und so das Leben des »lebenskräftigen« Baumes in seinen einzelnen Zweigen, auch den abgeschnittenen, zur vollen Entfaltung zu erwecken.

Auch hier besteht ein Zusammenhang zwischen Baum und Quell, denn es wird berichtet, daß die abgeschnittenen Zweige, die den Empfängern abgenommen und von den Engeln in den Boden gesteckt werden, so reichlich mit Wasser begossen werden, »daß man vor Wasser die Stäbe nicht mehr sah«; diese reichliche Bewässerung ruft die genannten Veränderungen an den Stäben hervor.⁵ Die Kraft des Baumes zusammen mit der Kraft des Wassers verwandelt also die durch die Flecken der Unbußfertigkeit entstellte Kirche in die reine Gemeinde ohne Flecken

und Runzeln zurück. Der Weidenbaum, der der Sohn Gottes ist, »gepredigt bis an die Enden der Erde«, wird zur Gemeinschaft der Heiligen, in denen die Kraft und die Fruchtbarkeit des Baumes zu eigenem Leben erwächst – ein Grundgedanke, der bei aller Pedanterie der Allegorie doch der ganzen Vision eine prophetische Größe verleiht.

Eine ganz andere Deutung des Lebensbaumes findet sich bei Gertrud von Helfta, in deren Visionen der Paradiesesbaum besonders häufig in Erscheinung tritt. »Nachdem sie unter diesen und ähnlichen Wonnegenüssen der göttlichen Huld die Mette endlich geschlossen hatte und sich zum Ausruhen auf das Bett legte, lehnte er (Jesus Christus) sie über seine Brust wie auf die sanfteste Ruhestätte. Hierauf erblühte gleichsam mitten aus dem göttlichen Herzen, an dem sie zu ruhen schien, der schöne Baum der Liebe, mit Ästen und Früchten reich geziert und mit Blättern gleich glänzenden Sternen, der, seine Äste hinabsenkend und ausbreitend, ihre Ruhestätte von allen Seiten umschattete und sowohl durch das duftige Grün seiner Zweige als auch durch den Wohlgeschmack seiner Früchte ihre Seele erquickte. Auch schien aus der Wurzel des Baumes ein heller Quell strömenden Wassers hervorzubrechen, der in die Höhe sprang und, sofort seinen Ursprung wiedersuchend, ihre Seele ebenfalls wunderbar erlabte. Durch diese Quelle wurde die Süßigkeit der erhabensten Gottheit gesinnbildet, deren Fülle in der Menschheit Jesu Christ leibhaftig wohnt und die mit unbegreiflicher Wonne die Seelen der Auserwählten erfreut.«⁶ Hier steht die Baum-Vision im Zusammenhang mit einer Szene der unio mystica. Aus dem göttlichen Herzen Christi erblüht der Baum der Liebe mit Ästen, Früchten und Blättern. Der Baum überschattet mit seinen duftig-grünen Zweigen die Ruhestätte der Enttrafteten. Mit dem Bild von dem Baum verbindet sich auch hier das Bild von der Quelle, die unter der Wurzel des Baumes hervorsprudelt, die aber sofort wieder in ihren Ursprung zurückfließt und dadurch den Eingang der Gottheit in die Menschheit und das Zurückströmen aus der Menschheit in seinen göttlichen Ursprung repräsentiert.

In einer anderen Vision sieht Gertrud, wie der Herr einen Baum in ihr eigenes Herz einpflanzt. »Als sie sich aber durch besondere Gebete bemühte, die sieben Gaben des Heiligen Geistes zu erlangen, und zuerst um die Gabe der Furcht bat, damit sie von allen Übeln zurückgezogen würde, schien der Herr sogleich gleichsam inmitten ihres Herzens einen Baum von herrlichem Wuchse zu pflanzen, der, seine Äste ausbreitend, die ganze Wohnstätte ihres Herzens beschattete. Derselbe hatte aber auch einige gebogene Stacheln, aus denen die schönsten Blüten nach oben gerichtet hervorsproßten. Durch den Baum wurde, wie sie erkannte, die heilige Furcht des Herrn sinnbildlich dargestellt . . . Auch die anderen Gaben erschienen in Gestalt herrlicher Bäume, welche besondere Früchte nach ihren besonderen Kräften hervorbrachten. So tropfte von den Bäumen der Wissenschaft und der Frömmigkeit ein sanfter Tau herab . . . von den Bäumen der Weis-

heit und des Verstandes aber flossen süße Bächlein.«⁷ Dies wird im einzelnen auf die verschiedenen Geistesgaben ausgelegt.

Auch in den beiden genannten Visionen macht sich ein charakteristischer Zug bemerkbar, der sich in der Geschichte der christlichen Vision bei den andern Archetypen wiederholt: der Prozeß der Individualisierung der Bilder. Aus dem Paradiesesbaum, der das Heil der ganzen Menschheit repräsentiert, der der Baum des Lebens für alle Erlösten ist, von dessen Blättern alle zur Seligkeit berufenen Heiden gesund werden, der also eine allgemeine heilsgeschichtliche Bedeutung hat und den lebendigen Organismus der Kirche repräsentiert, wird der individuelle Seelenbaum.

Gerade diese Individualisierung des Paradiesesbaumes erlaubt das Hervortreten verschiedener neuer visionärer Aspekte. Der eine Aspekt ist, daß Christus in der Vision den Paradiesesbaum, der aus ihm hervorwächst, in das Herz des Gläubigen einpflanzt. Dies ist der Inhalt folgender Vision Gertruds von Helfta: »Am folgenden Tage während der Messe, als die heilige Hostie erhoben wurde, war sie wie betäubt und weniger andächtig. Durch den Schall des Glöckleins aber aufgeweckt, sah sie Jesus, den König und Herrn, mit beiden Händen einen Baum halten, der, wie neben der Erde abgeschnitten, voll der schönsten Frucht war und aus den Blättern Strahlen gleich Sternen von wunderbarem Glanze entsandte. Während er diesen Baum für den ganzen himmlischen Hof schüttelte, wurden sie von seiner Frucht wunderbar gelobt. Ein wenig nachher aber ließ der Herr den Baum herab und setzte ihn gleichsam mitten in den Garten ihres Herzens, damit sie sich bemühe, seine Frucht zu mehren und unter ihm auszuruhen und von ihm erquickt zu werden. Um seine Frucht zu mehren, begann sie sogleich für eine Person zu beten, welche jüngst sie belästigt hatte, und nahm sich vor, den bitteren Schmerz, den sie sehr tief empfunden, wiederum ertragen zu wollen, damit die Gnade Gottes ihrer Bedrängerin umso reichlicher zuteil würde. Hierbei sah sie plötzlich auf dem Gipfel des Baumes eine Blüte der lieblichsten Farbe, die zur Frucht reifen sollte, wenn sie den guten Entschluß zur Ausführung guter Werke, sondern auch an Blüten guter Entschlüsse, ja sogar an schimmern den Blättern wohlwollender Gefühle ist. Deshalb freuen sich die Himmelsbürger gar sehr, wenn ein Mensch mit dem andern Mitleid hat und seine Not nach Kräften erleichtert.«⁸

Der Paradiesesbaum erscheint hier als der Baum der Liebe, seine Früchte sind die Werke der Liebe. Er wird von Christus in den »Garten des Herzens« des Gläubigen eingepflanzt. Der Entschluß des Gläubigen, in einem bestimmten Fall die von einem Mitmenschen empfangene Beleidigung mit Liebe zu beantworten, treibt sofort an dem in das Herz eingepflanzten Baum eine wunderbare Blüte hervor.

Umgekehrt aber sieht Gertrud von Helfta in einer anderen Vision sich selbst

als Baum in seiner Entwicklung vom schwachen Pflänzchen zum hohen, voll entfalten Baum, dessen Wachstum die Heilsgeschichte ihrer Seele darstellt. Dieser ihr Lebens-Baum, ins Paradies erhoben und schließlich in die Seitenwunde Christi eingepflanzt, wird so selbst zum Paradiesesbaum, unter dem die Quelle des Lebens – gleichzeitig die Quelle der Sakramente der Taufe (Wasser) und des Abendmahles (Blut) – hervorsprudelt.

»Sie betrachtete sich als ein schwaches Pflänzchen, das durch die Nähe des unauslöschlichen Feuers des göttlichen Herzens Wohltaten empfangt und gleichsam naturgemäß dadurch feurig werde, sich aber durch Nachlässigkeiten stündlich mehr und mehr in Asche verwandle. Als sie sich nun zu Jesus, dem Sohne Gottes und gütigen Vermittler wandte und ihn bat, er möge sie, auf jegliche Weise versöhnen, Gott dem Vater vorstellen, da schien er sie durch den Liebeshauch seines verwundeten Herzens an sich zu ziehen, in dem daraus hervorfließenden Wasser abzuwaschen und mit dem belebenden Blut seines Herzens zu trinken. Hierdurch erstarkte sie wieder und wuchs zu einem grünenden Baum heran, dessen Zweige in drei Teile nach Art der Lilie sich schieden. Diesen Baum nahm der Sohn Gottes und stellte ihn mit Danksagung und Lobpreis der Dreieinigkeit vor, die sich huldvoll dazu herabneigte: der Vater legte aus seiner göttlichen Allmacht auf die oberen Zweige all jene Früchte nieder, die die Seele hätte hervorbringen können, wenn sie in geziemender Weise für die göttliche Allmacht tauglich gewesen wäre. In gleicher Weise legten der Sohn Gottes und der Heilige Geist auf die beiden übrigen Teile der Zweige die Früchte der Weisheit und der Güte.«

»Als sie hiernach den Leib Christi genossen hatte, fühlte sie sich durch die Seitenwunde Jesu Christi, in welcher der Baum ihrer Seele Wurzel geschlagen hatte, wie von der Wurzel aus auf wunderbare Art gleichsam durch die einzelnen Zweige und Früchte und Blätter hin von der Kraft der Menschheit und Gottheit so sehr durchdrungen, daß durch sie die Frucht ihres ganzen Lebens neuen Glanz ausstrahlte, gleich wie Gold durch Kristall durchscheint.« Sie bittet Gott, allen im Himmel und auf Erden und im Fegefeuer einen Nutzen aus den Früchten zu gewähren, welche ihr durch die göttliche Güte erteilt wurden. »Da begannen die einzelnen Werke, die durch die Frucht des Baumes gesinnbildet waren, den wirksamsten Saft auszuschwitzen, wovon ein Teil zu den Himmlischen floß und ihre Freude mehrte, ein anderer ins Fegefeuer rann und dort die Peinen milderte, und der dritte auf die Erde herabströmte und den Gerechten die Süßigkeit der Gnade und den Sündern die Bitterkeit der Buße steigerte.«⁹

Schließlich wird der Baum selbst zum Seelenbildnis, das auch ohne sichtbare Beziehung zum Paradiesesbaum seine eigene Symbolik entwickelt. Dieses Bild liegt einer der eindrucksvollsten Gleichnisreden Christi zugrunde, die sich in den Visionsberichten der Birgitta von Schweden finden: Christus spricht in einer Vision zu Birgitta: »Du mußt sein wie ein gut verwurzelter Baum, der drei Übel,

die ihm zustoßen können, nicht zu befürchten braucht. 1. Wenn der Baum gut verwurzelt ist, kann er nicht vom Maulwurf abgenagt werden, 2. er wird nicht erschüttert durch den Ansturm der Winde, 3. er wird nicht ausgetrocknet durch die Sonnenhitze. Der Baum aber ist deine Seele. Seine Hauptwurzel ist der gute Wille nach dem Willen Gottes. Von dieser Wurzel des Willens gehen ebenso viele Tugenden aus, als Wurzeln am Baume. Die Hauptwurzel, von der die anderen abzweigen, muß daher stark und dick sein. Sie muß auch tief in der Erde verwurzelt sein. So muß dein Wille stark in Geduld, kräftig in göttlicher Liebe, tief verwurzelt in wahrer Demut sein, und wenn dein Wille so verwurzelt ist, dann hat er nicht den Maulwurf zu fürchten. Was aber bedeutet der Maulwurf unter der Erde anders als den Teufel, der unsichtbar die Seele umschleicht und verstört. Er nagt die Wurzel des Willens, wenn sie unbeständig im Leiden ist, durch seinen Biß an und beißt sie schließlich durch, wenn er die bösen Affekte und Gedanken in dein Herz eintreten läßt und deinen Willen in verschiedenen Richtungen reißt und in dir den Wunsch erweckt nach dem, was meinem Willen zuwider ist. Wenn so die Hauptwurzel verdorben ist, dann werden auch die andern Wurzeln verdorben und der Stamm verdorrt, das heißt: wenn dein Wille und dein Affekt verdorben sind, dann werden auch die übrigen Tugenden befleckt und mißfallen mir.«¹⁰

Das Gleichnis, in dem der Teufel die Rolle des Maulwurfes spielt, ließe sich ohne weiteres in der von der Baum-Vision der Gertrud gewiesenen Sinne so weiterinterpretieren, daß der so in die göttliche Liebe verwurzelte Baum ins Paradies verpflanzt wird, wo er von keinem Maulwurf mehr an seiner Wurzel bedroht wird und so selbst zum Paradiesesbaum wird. (Im übrigen ist der Maulwurf nicht so schlecht wie sein Ruf: er nagt keine Baumwurzeln ab.)

Der Paradiesesbaum kehrt auch in den Visionen der späteren Jahrhunderte immer wieder und erhellt immer neue Aspekte, wie ja überhaupt die Plastizität und Variabilität der visionären Bilder innerhalb desselben Bildkomplexes das interessanteste Phänomen innerhalb der Geschichte der visionären Bilder darstellt. So findet sich bei Tennhardt eine Vision damit eingeleitet, daß wunderbare Feigenblätter vom Himmel herabschneien. »In dem fing es an und schneiete Feigen-Blätter, mit wunderschönen Goldstrichen von allerhand Arten, etliche waren halb, und etliche des Vierten Theils mehr und weniger verguldet, das übrige so schön annehmlich grün, daß ich sie mit Lust ansah: die flatterten so wunderlich durcheinander, und wann ich vermeynte, es würde mich eines treffen, so flatterte es von mir wieder hinweg, und war mir eben, als wenn es Großes zu bedeuten hätte, wann mich eines treffen sollte; das seuffzte ich darnach und wartete mit Verlangen darauf. Endlich kam ein halb verguldetes, flatterte und kam mir gerade auf die Stirne zu liegen, darüber ich große Freude hatte, es war eine Lust an so mancherley schönen Feigen-Blättern und ihrem Durcheinanderflattern zu sehen.«¹¹ Erst hernach tritt eine himmlische Gestalt in der Vision auf:

»Als es nun aufgehöret hatte Feigen-Blätter zu schneien, so wartete ich, was ferner darauf erfolgte; denn ich lag noch im Gesichte; da rauschete etwas über meinem Haupt nach der rechten Hand zu herunter, welches mich ein wenig erschreckte, daß ich geschwind hinschauen mußte; da wurde ich gewahr eines alten schönen Mannes, mit weißen kraußen Haaren, anmuthigem und gantz freundlichem Angesicht, der hatte einen halb- und nicht gar langen Bart mit zwey Spitzen, welcher sich in der Mitte etwas theilte, und eine wunderwürdige schöne Stirn, mit einer Platten wie ohngefähr Sanct Petrus abgebildet wird, welcher sich von mir eine geraume Zeit wohl betrachten ließ; da fragte ich den Mann und sprach: »Herr, soll ich sterben?« Er antwortete mir und sprach: »Nein, du sollst nicht sterben, sondern leben«, und verschwand.«¹²

Feigenblätter sind in der biblischen Überlieferung die Blätter, aus denen sich Adam und Eva im Paradies nach dem Fall, der ihnen den Tod einbrachte, in Erkenntnis ihrer Nacktheit Schürzen machten. Die fallenden Blätter deuten sich auf herbstliches Sterben hin; daß es Feigenblätter sind, setzt sie in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Adams Ungehorsam und mit der Erkenntnis seiner Schuld. Deswegen fragt Tennhardt den Alten, der anschließend an das Gesicht der fallenden Feigenblätter erscheint: »Herr, soll ich sterben?« Die fallenden Blätter aber sind Blätter vom Baum des Lebens, wie sie durch ihre wunderbare Schönheit, ihre goldenen Streifen, anzeigen. Das Wort der himmlischen Gestalt: »Nein, du sollst nicht sterben, sondern leben!« drückt dasselbe aus, was bereits bildlich sich abspielte, als das lebensspendende Blatt des Lebensbaumes auf die Stirne des Sehers fiel, »darüber ich große Freude hatte«! (1. Mos. 3, 7)

7. DER HIMMLISCHE BRUNNEN

Das visionäre Bild des Brunnens erscheint sowohl im visionären Bilderkreis des Paradiesesgartens wie in dem der himmlischen Stadt. »Dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brunnlein« (Ps. 46, 5). Der Brunnen ist eines der Urbilder der religiösen Anschauung und steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den ursprünglichsten Lebenserfahrungen von Gesundheit, Heil, Reinheit, Erfrischung, Erfüllung, Schönheit, Beseligung. Er unterscheidet sich von der Quelle durch die künstliche Fassung von Menschenhand. Diese nimmt schon früh die Form künstlerischer Gestaltung an, deren Symbolik bis in die neuesten Zeiten hinein die sakrale Bedeutung des Brunnens ausdrückt.

Der Brunnen hat in der christlichen Kirche schon von den ältesten Zeiten an eine geistliche Auslegung erfahren. Im Johannesevangelium stellt sich Jesus selbst als Brunnen des Lebens dar. In der Szene am Jakobs-Brunnen gibt er sich dem samaritanischen Weib zu erkennen, indem er von dem Wasser des Jakobs-Brunnens sagt: »Wer von diesem Wasser trinkt, den wird wieder dürsten; wer aber von dem Wasser trinken wird, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt«. Das Wasser des Brunnens des Lebens, der Jesus selber ist, hat demnach die wunderbare Eigenschaft, sich selbst in dem, der es trinkt, in einen individuellen Brunnen des Wassers zu verwandeln, das ewiges Leben bringt. (Joh. 4, 23)

In gleicher Weise erscheint auch am Schluß der Johannesapokalypse Christus als der Brunnen des ewigen Lebens, und zwar an der entscheidenden Stelle, in der der als Weltenrichter wiederkehrende Herr sein eigentliches Wesen in gewaltigen Offenbarungsworten enthüllt: »Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende. Ich will, dem Durstigen geben von dem Brunnen des lebendigen Wassers umsonst.« Diese Aufforderung wird von den beiden anderen himmlischen Gestalten wiederholt, die mit dem Herrn erscheinen: »Und der Geist und die Braut sprechen: Komm! und wer es hört, der spreche: Komm! und wer dürstet, der komme; und wer da will, der nehme das Wasser des Lebens umsonst!« (Offb. 22, 17). In diesem zweimaligen »Umsonst« spricht sich das Bewußtsein der beglückenden, nicht mehr rationierten, nicht mehr in genormten Fläschchen abgefüllten und zu festen Tarifen verabreichten, institutionell verwalteten Fülle des heilbringenden Stromes des Lebenswassers aus, das aus Christus selbst hervorquillt.

Wenn die alttestamentlichen Frommen in den Psalmen Gott selbst lobpreisen: »Bei dir ist die Quelle des Lebens« (Ps. 36, 10), und wenn Gott in einem Spruch an Jeremia sich als die »lebendige Quelle« bezeichnet und gegen sein Volk den

7. Der himmlische Brunnen

Vorwurf erhebt: »Mich, die lebendige Quelle, verlassen sie und machen sich hie und da ausgehauene Brunnen, die doch löchrig sind und kein Wasser geben«, und wenn der Prophet seinerseits diesen Vorwurf Gottes aufnimmt und seine Zeitgenossen anklagt: »denn sie verlassen den Herrn, die Quelle des lebendigen Wassers« (Jer. 17, 13), so ist dieses Bild hier auf den fleischgewordenen Logos übertragen, der »am letzten Tag des Laubhüttenfestes, der am herrlichsten war«, auftritt und spricht: »Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke! Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von des Leib werden Ströme des lebendigen Wassers fließen.« (Joh. 7, 38)

Der Verfasser des Johannes-Evangeliums hat diese Worte auf die Ausgießung des Heiligen Geistes bezogen: »Das sagte er aber von dem Geist, den die, die an ihn glaubten, empfangen sollten« (Joh. 7, 39), aber dieses Wort steht auch in einem geheimnisvollen Zusammenhang mit der Seitenwunde Christi, die ihm der Kriegsknecht mit einem Speer beibringt und von der es heißt: »Und alsbald ging Blut und Wasser heraus«. Bereits die ältesten Väter der christlichen Kirche haben diese Worte so verstanden, daß damit die Seitenwunde als Quell der beiden lebensspendenden Sakramente der Taufe (Wasser) und der Eucharistie (Blut) bezeichnet sei, und in vielen mittelalterlichen Andachtsbildern ist Christus als der Lebensbrunnen dieser beiden heilsbringenden Sakramente dargestellt.

Das Bild von der Quelle, vom Brunnen und vom Fluß hat in einer auffälligen Weise die Visionen der alten und mittelalterlichen Kirche bestimmt. Die religiöse Anschauung war gerade durch das Bild des Brunnens aufs stärkste angesprochen auf Grund der Tatsache, daß das entscheidende Sakrament der Wiedergeburt, die Taufe, in dem der Gläubige an Tod und Auferstehung Christi teilnahm, dem alten Menschen nach starb, als neuer Mensch, als Teilhaber an der Auferstehung Christi hervorging, und das weiße Gewand des Himmels erhielt, in der alten Kirche in fließendem Wasser stattfinden mußte und die Baptisterien auch später noch zum Teil über wirklichen Quellen gebaut wurden, deren Fassung das Taufbecken bildete.

Die Visionsbilder des Lebensbrunnens, in denen dieses Bild immer wieder als spontanes Erlebnis der Erstmaligkeit geschaut wird, zeigen sich in allen Jahrhunderten in immer neuen Stilisierungen. Wenn auch in den Visionen die allgemeine Bedeutung des Brunnens als der Repräsentation Christi, des Quells des lebendigen Wassers, durchgängig erhalten bleibt, so ändert sich doch zum mindesten die architektonische Stilisierung des Brunnens. So schaut Caterina Ricci in ihrer Brunnenvision einen klassischen Renaissancebrunnen.

»Es war im Juni desselben Jahres 1542, als Caterina sich, im Geiste entzückt, auf einer schönen Wiese sah, in deren Mitte sich ein prächtiger in Granit gefaßter Springbrunnen befand. Drei verschiedene Treppen führten auf die Einfassung: eine aus Steinen von verschiedener Färbung, eine andere aus weißem und die dritte aus grauem Marmor. Alle drei hatten ein zierliches Geländer zu beiden

Seiten und mündeten in einen mit Perlmutter gepflasterten Weg. Auf diesem Weg gelangte man bis zur Mitte des Brunnens, wo sich noch eine Treppe befand, die ganz aus Diamanten gebaut war und auf eine breite Plattform führte. Diese war aus Rubinen in Mosaikarbeit hergestellt und trug in ihrer Mitte einen zierlich geformten Thron aus Porphyr. Caterina schritt bis zur Mitte dieser schönen Wiese vor, wo der göttliche Heiland nebst seiner heiligsten Mutter und einer großen Anzahl von Engeln und Heiligen weilte . . . Sogleich fiel sie Jesus und Maria zu Füßen und bat sie um Verzeihung, daß sie es diesen Morgen unterlassen habe, ihrer Priorin die verschiedenen Bestellungen zu machen, mit denen die Himmelskönigin sie zur Zeit der Mette beauftragt hatte. Jesus und Maria blickten darob sehr ernst, als aber bei Caterina nun die Tränen kamen, erheiterten sich ihre Mienen wieder, und Caterina erhielt die erbetene Verzeihung. Sie benutzte diese günstige Wendung sofort, um auch für ihre Mitschwester Fürsprache einzulegen, indem sie den lieben Herrn bat, mit ihrer Schwäche Mitleid zu haben, und ihm in ihrem Namen versprach, daß sie sich in allem bessern wollte. So inbrünstige Bitten konnte das erbarmungsvolle Herz Jesu nicht verachten, umsomehr als auch Maria ihr Flehen mit dem Caterinas vereinte. Der Herr winkte den anwesenden Schutzheiligen des Klosters, worauf diese in aller Schnelle die ganze Kommunität herbeiführten. Auf einen Wink der allerseligsten Jungfrau stellten die Schwestern sich in geordneten Reihen um den Springbrunnen. Hier verharrten sie in schüchterner Haltung. Nun bestieg der göttliche Heiland den auf der Plattform errichteten Thron, während die allerseligste Jungfrau sich zu seiner Rechten stellte und die Schar der Heiligen ihn im Kreise umgab.«¹ Es folgt dann eine längere Mahnrede Jesu an die Schwestern des Konventes.

Der Brunnen, der zu Beginn so ausführlich beschrieben ist, tritt dann im Zusammenhang mit der Ermahnung Caterinas und der Schwestern nicht mehr in Erscheinung – er ist hier zum bloßen Symbol Christi geworden, dessen Thron sich über dem Brunnen befindet. Die Vision endet damit, daß Christus die Schwestern nach seiner Mahnrede zu sich winkt. »Sie betraten alsbald, paarweise geordnet, den mit Perlmutter ausgelegten Weg, der, schmal im Beginn, sich allmählich verbreiterte. Die diamantene Treppe führte sie zum Fuße des Thrones. Hier empfing der göttliche Heiland sie mit allen Zeichen liebevoller Herablassung . . . und entließ sie, nachdem er sie huldreich gesegnet hatte.«² Der Brunnen tritt hier zum Schluß nur noch als Requisit der himmlischen Bühne in Erscheinung.

Auch bei diesem visionären Bild des Brunnens findet eine fortschreitende Individualisierung statt. Der himmlische Paradiesesquell, der Lebensbrunnen im himmlischen Jerusalem, hat ursprünglich eine korporative Bedeutung für alle Gläubigen – als Ursprung der Heilskraft der Sakramente, als Brunnen des Heiligen Geistes oder wie immer sonst die religiöse Urbedeutung verstanden

wurde. Im Zuge der fortschreitenden Verpersönlichung und Individualisierung der christlichen Frömmigkeit, einer Entwicklung, an der vor allem die Ausbreitung der christlichen Mystik auf dem Weg über die Klöster und später über die mystischen Laienbewegungen ihren Anteil hat, findet auch eine Individualisierung dieser ursprünglich auf die Gesamtheit der Kirche bezogenen Bilder statt. Dies tritt beim Bild des Brunnens in einer geradezu technisch greifbaren Form in Erscheinung: aus dem Brunnen wird die Wasserleitung als das Bild der individuellen Zuteilung des Lebenswassers an den einzelnen Gläubigen.

Auch die Wasserleitung gehört schon zu der Tradition biblischer Bilder – kein Wunder, nachdem die Ausgrabungen in Mohenjodaro ergeben haben, daß schon in dieser ältesten, bisher von den Archäologen ermittelten Großstadt des alten Orients, im Indus im 4. Jahrtausend vor Christus, ein vorzügliches System von Wasserleitungen existierte. In Jesus Sirach 24, 40 spricht die Gestalt der himmlischen Weisheit:

»Ich aber ging hervor wie ein Bächlein aus dem Strom
Und wie eine Wasserleitung in den Lustgärten.
Ich sprach: Ich will wässern meinen Garten
Und tränken meine Wiese
Da ward mein Bächlein zum Strom
Und mein Strom ward zum Meer.«

Hier finden wir bereits den gesamten in sich zusammenhängenden Komplex von Bildern ausgebreitet: Bächlein – Wasserleitung – Strom – Meer. Bezeichnenderweise ist es die Weisheit selbst, die hier spricht, und die selbst das Lebenswasser repräsentiert, das in den verschiedensten Weisen zur schöpferischen Erneuerung der Welt beiträgt. Diese Ich-Rede der Weisheit ist selbst als visionäre Offenbarungsrede verstanden!

Die hier in einer für die visionäre Anschauungsweise typischen Form ineinander übergleitenden Bilder kehren in den Visionen immer wieder, besonders die Wasserleitung. So geht in den Visionen der Gertrud von Helfta das Bild vom himmlischen Fluß und vom himmlischen Brunnen häufig in das Bild von der Wasserleitung über, wobei die Röhren, die vom Herzen Christi zu dem ihren führen, ausführlich beschrieben werden.

»Endlich erblickte sie einen Fluß sehr reinen und klaren Wassers, der in kleinen Wellen durch den ganzen weiten Himmel flutete und in Gottes Klarheit der Sonne gleich wiederstrahlte. Sie erkannte, dieser Fluß bedeute die Gabe der Andacht, die sie damals aus Gottes Gnaden genoß, und die Wellen seien das Sinnbild aller ihrer auf Gott gerichteten Gedanken. Dann ließ der König der Herrlichkeit sich herab, tauchte einen goldenen Kelch in diesen Fluß, zog ihn voll wieder heraus und gab allen Heiligen davon zu trinken. Sie erblickte auch auf dem Grunde dieses Kelches einige Röhren, die sich gegen einige Personen hinneigten, von denen sie angetrieben worden war, dem Dienste Gottes besser

zu obliegen, und auch gegen andere, die sich ihrem Gebete anempfohlen hatten. Hierauf sprach Gertrud zum Herrn: »Welchen Nutzen können wohl diese Personen von dem haben, was ich jetzt so stark in mir selbst fühle, da sie es doch weder sehen noch empfinden?« Darauf antwortete der Herr: »Ist es einem Menschen nicht nützlich, viel Wein in seinem Keller zu haben, auch wenn er nicht zu jeder Stunde davon kostet? Und ist es ihm nicht genug, daß er davon, wenn er dessen bedarf, stets so viel nehmen kann, als er will? Ebenso kommt es vor, wenn ich Gnaden ausspende, daß man dadurch nicht allsogleich an der Andacht Geschmack findet, sondern nur dann, wenn ich es für gut befinde, werde ich die Menschen hiervon in Liebe kosten lassen, die ich zu ihnen hege.«³ Hier gibt also Christus selbst seinen Heiligen von dem Lebensstrom zu trinken, dessen Wasser er mit einem Kelch aus dem Fluß schöpft. Im Kelch befinden sich einige Röhrchen, die für bestimmte Gläubige vorgesehen sind. Der himmlische Trank aus dem Kelch Christi steht für die betreffenden Menschen bereit. Sie sollen aber den Trank erst kosten, wenn der Herr es für gut befindet.

Das Bild von der Wasserleitung kehrt auch in anderen Visionen wieder, und zwar nicht im Zusammenhang mit dem Kelch, sondern mit dem Herzen Jesu. Zunächst einmal erscheint die Röhre als Mittel einer Kommunikation zwischen dem Herzen Jesu und dem Herzen der Visionärin, durch die ihr die geistlichen Gaben des Herrn zuströmen: »Hierauf ließ der Herr aus beiden Seiten seines süß-strömenden Herzens, wie aus einer vollen Tonne mit Röhren hervorgezogen, zwei Bächlein in ihr Herz fließen mit den Worten: »Weil du dem eigenen Willen gänzlich entsagt hast, ergieße ich alle Süßigkeit und Wonne meines göttlichen Herzens und richte sie auf dich hin.«⁴

Dieser Zustrom von Gnaden lebendigen Wassers, der aus dem Herzen Jesu kommt, kann sich auf Grund des Gebetes der Visionärin auch auf andere Personen richten. »Sie fügte noch hinzu: »Du erhörst mich jedoch, o Herr, für welche meiner Freunde ich immer bete?« Der Herr sagte: »Durch meine göttliche Kraft tue ich dies allezeit.« Da sagte sie: »So bitte ich denn für die mir wiederholt empfohlene Person.« Und sogleich sah sie aus der Brust des Herrn ein Bächlein von kristallheller Reinheit hervorquellen und ins Innerste der Person einfließen, für die sie betete.«⁵

Ja das Bild von der Röhre kann sogar die Form annehmen, daß Christus das Herz der Seherin selbst als Röhre benutzt und an sein Herz anlegt und durch sie sein lebendiges Wasser anderen Menschen zuströmen läßt: die Visionärin selbst wird zur Wasserleitung, die anderen Menschen den himmlischen Trank zuleitet. »Einmal erschien ihr der Herr Jesus und verlangte ihr Herz von ihr mit den Worten: »Geliebte, gib mir dein Herz!« Als sie dies sehr freudig tat, kam es ihr vor, als wenn der Herr dasselbe in Weise einer Röhre an sein göttliches Herz anlegte und so bis zur Erde hinabließ. Durch dieselbe ergoß er dann reichlich seine überströmende Liebe mit den Worten: »Siehe, ich freue mich, deines

Herzens mich fürderhin immer wie einer Röhre zu bedienen, durch die ich allen, die sich zur Aufnahme jener Einströmung tauglich machen, das heißt, die sie mit Demut und Vertrauen bei dir suchen, reichliche Bäche göttlichen Trostes aus der Quelle meines honigfließenden Herzens eingießen werde.«⁶

In einer anderen Vision Gertruds heißt es: »Hierauf beherzigte sie die unverdiente Huld Gottes mit Bewunderung und Dankbarkeit, betrachtete aber zugleich auch die vielgestaltige Häßlichkeit ihrer Fehler und versenkte sich mit der größten Selbsterniedrigung in die Demut, jeglicher Gnade sich für unwürdig erachtend. Da schien der Herr von seinem Herzen eine goldene Röhre hinab zu senken . . . Durch diese Röhre ergoß er in sie alle wunderbaren Güter. Verdemütigte sie sich zum Beispiel durch die Erinnerung an ihre Fehler, so überflutete er sie aus seinem seligsten Herzen mit dem blumenduftigen Frühling seiner göttlichen Tugenden, der ihre Mängel vor den Augen seiner göttlichen Liebe verschwinden ließ. Oder begehrte sie irgendeinen Schmuck oder was nur immer Wünschenswertes für das menschliche Herz kann erdacht werden, sogleich strömte alles in der sanftesten Weise durch die genannte Röhre in sie ein.« Nach einer Weile hörte sie »eine lieblich tönende Stimme gleich der eines Zitherspielers: »Komm, du Meine, zu mir! Geh ein in mich, die du mein bist! Weile, o du Meine bei mir!« . . . Währenddessen fühlte sie, daß sie durch die erwähnte Röhre in unbeschreiblich wunderbarer Weise in das Herz Jesu hineingezogen wurde, und so fand sie sich glücklich in dem Innersten ihres Herrn. Was sie aber dort empfunden, was sie gesehen, was sie gehört, was sie verkostet, das ist ihr allein bekannt und jenem, der sich herabgelassen, sie zu einer so erhabenen Vereinigung mit sich zu erheben, Jesus, dem Bräutigam der liebenden Seele.«⁷

Die goldene Röhre hat hier eine technisch durchaus korrekte doppelte Funktion: einerseits strömen ihr durch sie aus dem Herzen Christi alle wunderbaren Güter zu, andererseits wird sie selbst auf eine wunderbare Weise durch die goldene Röhre in das Herz Jesu hineingezogen, so daß die Röhre gleichzeitig als Symbol und als Instrument einer gegenseitigen Kommunikation erscheint. Das Druck- und Saugsystem des geistlichen Blutkreislaufes zwischen Christus und der gläubigen Seele ist hier dreieinhalb Jahrhunderte vor Entdeckung des leiblichen Blutkreislaufes durch Harvey (1618) beschrieben.

Schließlich erscheinen die Röhren noch in einer anderen technischen Variation – als Trink- und Saugröhrchen, die die Gläubigen erhalten, um besser aus dem Quell des Lebens, dem Herzen Christi, trinken zu können. Christus sagt während der Messe am Quatembersamstag in der Adventszeit zu Gertrud: »Ich habe jedem eine goldene Röhre geschenkt, kraft deren er aus dem Innersten meines göttlichen Herzens alles an sich ziehen kann, was er begehrt . . .« »Hierauf sah sie, wie die einzelnen aus der Genossenschaft den Herrn umstanden und durch sie, wie die einzelnen aus der Genossenschaft den Herrn umstanden und durch die ihnen zugeteilten Röhren die göttliche Gnade nach Kräften in sich zogen. Einige schienen unmittelbar aus dem Innersten des göttlichen Herzens zu ziehen,

während anderen das Ihrige durch die Hände des Herrn zukam. Und je entfernter von dem göttlichen Herzen, desto schwieriger erlangten sie das Begehrte; je näher sie aber aus demselben zu ziehen suchten, desto leichter, süßer und reichlicher schöpften sie. Unmittelbar und zunächst aus dem Herzen des Herrn schöpften diejenigen, die dem göttlichen Willen sich ganz gleichgestalten und unterwerfen.«⁸

Was unserer heutigen Zeit als eine spiritualisierte Form von Vampirismus erscheinen mag, war für die damalige Zeit von der Liturgie her ohne weiteres verständlich: war doch damals noch der Laienkelch in der Messe üblich, vor allem in den Klöstern. Um ein Verschütten des konsekrierten Weines bei der Kommunion zu vermeiden, wurde schon im 7.-8. Jahrhundert in Rom, später im Bereich der fränkischen Kirche und schließlich im Gesamtbereich des römischen Ritus die »fistula« benutzt, ein Röhrchen, durch das der Kommunikant den konsekrierten Wein aus dem eucharistischen Kelch empfing. Dieses Saugröhrchen war meist aus Silber, gelegentlich auch aus Gold hergestellt. Erst das Verbot des Laienkelches durch das Konstanzer Konzil 1414-18 beendete den Gebrauch der fistula bei der Laien-Kommunion. Für den die Messe zelebrierenden Priester und für die ihm assistierenden ministri blieb das Röhrchen vereinzelt noch länger im Gebrauch, so in St. Denis und Cluny bis ins 18. Jahrhundert. Heute wird das goldene Röhrchen nur noch in der feierlichen Papstmesse vom Papst selbst und vom Kardinaldiakon verwendet. In der von Gertrud beschriebenen Kommunion kommunizieren also die Nonnen das heilige Blut in der ihnen gewohnten Weise durch die fistula, nur in diesem Falle nicht aus dem konsekrierten Kelch, sondern aus dem Herzen Christi selbst. Gertrud erfährt also in der Vision nicht etwas völlig Ungewohntes, sondern nur die Steigerung der gewohnten Form des Empfanges des heiligen Blutes durch die fistula.⁹

Marina von Escobar erlebt den Brunnen gleichfalls in einer nicht minder realistischen weiteren Bedeutung: als den Jungbrunnen, in dem sie in einer Vision ihre Wiedergeburt und Verklärung erfährt. »Da versenkten mich die Engel plötzlich in einen himmlischen Brunnen, der ebenfalls ein Himmel und von himmelblauer Farbe war. Ich ging da bis an die Brust hinein und wurde darin, ich weiß nicht wie, ganz neu geschaffen und kam als eine andere heraus. Der Herr aber in Gestalt einer göttlichen Sonne bestrahlte mich mit wunderbarem Lichte, so daß auch ich erglänzte und meine Augen von den Strahlen, die aus meinen Armen, Händen, Fingern und meiner Brust hervorbrachen, geblendet wurden. In diesem Zustande blieb ich zwei Tage, wonach ich in mein Kämmerlein zurückgebracht wurde.«¹⁰ Die Analogie zur Taufe ist hier offensichtlich – was dem Gläubigen in der Taufe als Saat auf Hoffnung verheißen wird, das erfährt sie wirklich in diesem Bad im himmlischen Jungbrunnen, aus dem sie wie neugeschaffen von einem wunderbaren Licht verklärt hervorgeht, das ihren ganzen Körper durchstrahlt.

Als eine neue Variante des Brunnenbildes erscheint bei Gertrud von Helfta der heiße Badebrunnen. Gertrud erlebt das himmlische Bad als Bad der Beichte. Das Bad, das Christus durch seinen Atem so sehr erhitzt, daß Gertrud zunächst davor zurückschreckt, wird ihr als Alternative zu dem himmlischen Garten angeboten, der ähnlich wie im Traume Don Boscos mit dornenlosen Rosen geziert ist. Aber Gertrud zieht das heiße Bad vor:

»Als sie nun dies ihr Elend dem Vater der Erbarmungen als dem erprobtesten und treuen Arzte zur Heilung entdeckte, neigte er sich gnädig zu ihr und sprach: »Ich will dir mit meinem göttlichen Hauche das Bad der Beichte erwärmen. Wenn du darin zur Genüge gewaschen bist, wirst du mir als makellos vorgestellt werden.« Als nun die Stunde der Beichte herannahte und sie von Widersprüchen noch mehr beschwert wurde, sagte sie zum Herrn: »Da das milde Herz deiner väterlichen Barmherzigkeit sehr wohl weiß, wie schwer mir diese Beichte wird, warum, o gütigster Gott, läßt du mich so übermäßig bedrückt werden?« Der Herr antwortete: »Die Badenden pflegen durch die Hände solcher, die sie reiben, unterstützt zu werden; so wirst du durch den Druck der Widersprüche weiter gefördert.« Während ihr hierauf zur Linken des Herrn ein Bad erschien, das übergroße Wärme ausdampfte, zeigte der Herr ihr zu seiner Rechten zugleich einen Garten voll Blumen. Vornehmlich standen darin die schönsten dornenlosen Rosen, welche den erfrischendsten Wohlgeruch ausströmten und so die Nahenden wundersam anlockten. Der Herr lud sie ein, diesen liebevollen Garten zu betreten, falls sie ihn dem Bade vorzöge, das sie sich als so überheiß vorstellte. Sie aber sagte: »Keineswegs, o Herr, ich werde vielmehr das Bad, das du mir mit deinem göttlichen Hauch erwärmt hast, ohne Zögern betreten«, worauf der Herr erwiderte: »Das sei dein beständiges Heil.«¹¹

Diese Deutung der Paradiesesquelle als des Brunnens der Wiedergeburt, der Verjüngung und der Verklärung findet sich auch noch bei Sadhu Sundar Singh, der als Ergebnis seiner eigenen Schau der geistigen Welt vom Schicksal der Verstorbenen unmittelbar nach ihrem Tode berichtet:

»Ich habe viele Male gesehen: Wenn die Geister der Guten, der Söhne des Lichts in die Geisterwelt eintreten, so baden sie zu allererst in dem nicht zu fühlenden luftgleichen Wasser eines kristallklaren Ozeans, und darin finden sie eine starke und erheiternde Erfrischung. Sie bewegen sich mitten in diesen wunderbaren Wassern, als ob sie im Freien wären. Weder ertrinken sie darin, noch machen die Wasser sie naß: vielmehr treten sie, wunderbar gereinigt, erfrischt und geläutert, in die Welt der Herrlichkeit und des Lichts ein, wo sie ewig in der Gegenwart ihres lieben Herrn und in der Gemeinschaft zahlloser Heiliger und Engel bleiben werden.«¹² Wieder überschneiden sich die Bilder: aus dem Bad im Brunnen oder Fluß ist hier ein Bad im Meer geworden.

Der Paradiesesfluß selbst erscheint in einer Vision der Marina von Escobar noch in einer anderen wunderbaren Eigenschaft – er fließt von der Erde in seinen

Ursprung zurück, so daß sie schließlich, dem Flußlauf aufwärts folgend, zur himmlischen Stadt und zum Thron des Lammes gelangt, unter dem der Fluß entspringt. »Als ich ein anderes Mal, am sechsten Mai des Jahres 1628 wegen meines inbrünstigen Verlangens die Wohlfahrt meiner Nebenmenschen, besonders in so unglücklichen Zeiten zu fördern . . . in tiefem Kummer darniederlag, wurde ich von meinen Engeln zu meiner Erholung, wie sie sagten, an einen großen Fluß geführt, der gegen die Natur unserer Flüsse auf Erden aufwärts zu strömen schien. Sein Wasser war wunderklar, seine Tiefe betrug nach meinem Ermessen nicht über eine halbe Elle, und sein Bett war ganz mit Gold, Perlen und kostbaren Steinen belegt. Ich ging barfüßig, und meine Engel führten mich über diesen Fluß, bald in und bald über dem Wasser. Obwohl ich aber dem Laufe des Flusses nach aufwärts ging, fühlte ich mich doch ganz leicht und frisch. So führten sie mich zur Himmelspforte und zum Throne des göttlichen Lammes, in welchem jener kostbare Fluß seine Quelle hatte . . . Auf Antrieb des Herrn fragte ich dann seine Majestät, was jenes Geheimnis zu bedeuten habe, und er gab mir zur Antwort: »Jener klare herrliche Fluß, durch den du aufgestiegen bist, ist das Blut des Lammes, des Gottmenschen Jesu Christi; die erstaunlichen Reichtümer aber, die du auf seinem Grunde gesehen, sind die Kraft und die Schätze dieses kostbaren Blutes. Du bist durch den Fluß heraufgekommen, weil alle, die in wahrer Beschauung sich in der Vereinigung mit der Gottheit erfreuen wollen, durch die Betrachtung seines Leidens und Todes und des Blutes, das er zu unserer Erlösung vergossen, dahin gelangen müssen.«¹⁸

Was hier vorliegt, ist die visionäre Urform einer Gleichnisrede; es erscheint kein himmlischer Lehrer, der verkündet: Das Blut Christi ist gleich einem Fluß, der in seinen Quell zurückströmt, sondern die Seherin erlebt, wie sie selbst den zurückströmenden Fluß bis zu seinem Quellpunkt hinaufsteigt, und erhält dann, an diesem Quellpunkt angekommen, aus dem Munde Gottes, der auf dem Thron über der Quelle sitzt, die geistliche Auslegung des in der Vision geschauten Flusses.

8. DER HIMMLISCHE LIEBESPFEIL

In der Chiesa di S. Maria della Vittoria in Rom befindet sich das Marmorstandbild der heiligen Teresa von Avila, das wohl die ergreifendste Nachbildung der mystischen Erfahrung einer Visionärin in Stein darstellt, und das bei dem Künstler selbst ein ungewöhnliches Maß von Einfühlungsvermögen in den Empfindungsbereich der visionären Mystik voraussetzt – die Durchbohrung der Heiligen mit einem Pfeil, den ihr ein Engel ins Herz drückt. Der Ruhm dieses Standbildes Berninis hat dazu beigetragen, daß nach der allgemeinen kirchlichen Meinung diese Erfahrung der Durchbohrung mit dem Pfeil ein mystisches Erlebnis darstellt, das nur Teresa widerfahren ist.

Teresa hat diese Vision in ihrer Selbstbiographie zunächst nicht als ein persönliches Erlebnis, sondern als eine allgemeine Form der mystischen Erfahrung beschrieben. Sie schildert die »gewaltigen Antriebe« der Gottesliebe, die sie manchmal überfallen, »daß ich gar nicht wußte, was ich anfangen sollte«; sie bemerkt dann, daß man in solchen Fällen »um die ungestümen Ausbrüche dabei zu vermeiden, die Gefühle in sanfter Weise zurückhalten und die Seele beruhigen müsse« und benutzt dabei das Bild vom Topf, dessen Inhalt »übermäßig siedet und völlig überläuft, weil man unklugerweise zuviel Holz untergelegt hat«.¹ Im Unterschied hierzu steht eine andere Form der mystischen Erfahrung, die sie nun schildert. »Da legen nicht wir selbst das Holz unter, sondern es scheint geradeso, als wäre das Feuer schon entzündet und würden wir plötzlich in dasselbe hineingeworfen, um von seiner Flamme ergriffen zu werden. Die Seele führt nicht selbst den Schmerz herbei, den sie über ihr Fernsein von dem Herrn empfindet, sondern es wird ihr zuweilen ein Pfeil in das Innerste ihres Herzens und ihrer Eingeweide gestoßen, so daß sie nicht weiß, wie ihr ist, und was sie will. Sie erkennt, daß sie nach Gott verlangt, und daß dieser Pfeil in ein Gift getaucht zu sein scheint, das bewirkt, daß sie um der Liebe des Herrn willen sich selbst haßt und gern für ihn das Leben verlieren würde. Man kann unmöglich schildern, in welcher Weise Gott die Seele verwundet, noch wie außerordentlich groß die Pein ist, die sie dabei leidet. Sie weiß nicht, wie ihr geschieht, und doch ist die Pein so süß, daß es in diesem Leben kein wonnevolleres Vergnügen gibt. An dieser Krankheit möchte die Seele, wie gesagt, immerfort sterben . . . O was ist es doch um den Anblick einer verwundeten Seele! Ja so fühlt sie sich, daß sie sich in Wahrheit verwundet nennen kann, verwundet von einer so erhabenen Ursache. Zugleich erkennt sie klar, daß nicht sie selbst diese Liebe in sich hervorgebracht hat, daß vielmehr von jener unendlichen Liebe, die der Herr gegen sie trägt, ein Fünkchen plötzlich in sie gefallen zu sein und sie ganz in Glut versetzt zu haben scheint. O wie oft erinnere ich mich in diesem Zustande der Worte

Davids: »Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, also schreit meine Seele nach dir, o Gott.« (Ps. 42, 2)² Hier wird also die Erfahrung der Durchbohrung des Herzens durch den Pfeil als ein häufiges Widerfahrnis, ja als ein längere Zeit anhaltender Zustand beschrieben. Man beachte, daß in der Beschreibung verschiedene Bilder einander überlagern: die Durchbohrung des Herzens oder der Eingeweide mit dem Pfeil, der in Luft getaucht wird, die Verwundung, die Krankheit zum Tode, der Funke, der Durst, der Schrei nach Wasser.

Auf dasselbe Erlebnis kommt sie auch in ihrer »Seelenburg« zu sprechen, wo sie die verschiedenen Weisen schildert, die der Herr benutzt, um die Seele zu »wecken«. »Oft, wenn die Seele ganz unbekümmert ist und gar nicht an Gott denkt, wird sie von seiner Majestät wie durch einen schnell sie durchbohrenden Pfeil oder wie durch einen plötzlichen Donner geweckt. Sie hört zwar keinen Schall, aber sie erkennt gar wohl, daß Gott sie gerufen, und zwar so deutlich, daß sie manchmal, besonders wenn ihr diese Gnade noch neu ist, erzittert und sogar klagt, obgleich sie nichts Schmerzliches empfindet. Sie fühlt sich auf das lieblichste verwundet, ohne jedoch zu wissen, wie und von wem sie diese Wunde empfangen, aber das erkennt sie gut, daß diese etwas Kostbares ist, und sie möchte gar nie mehr davon geheilt werden. Sie beklagt sich bei ihrem Bräutigam mit Worten der Liebe, und zwar auch äußerlich, ohne anders zu können; denn obwohl sie ihn als gegenwärtig erkennt, will er sich ihr doch nicht offenbaren, daß sie seiner genießen könnte. Dies ist ihr eine große, aber liebliche und süße Pein, der sie sich, wenn sie auch wollte, nicht entledigen könnte... Übrigens wird sie dies auch nie wollen, weil sie eine größere Befriedigung dabei empfindet als selbst bei der wonnigen Vertiefung im Gebete der Ruhe, die ohne Pein ist... Aber, werdet ihr mich fragen, wenn die Seele dies erkennt, wonach verlangt sie dann noch? Was macht ihr dann noch Pein? Was für ein größeres Gut will sie noch? Darauf weiß ich keine Antwort. Ich kann nur sagen, daß diese Pein bis in das Innerste der Seele zu dringen scheint, und daß es ihr vorkommt, als ziehe der, der sie verwundete, wenn er den Pfeil wieder zurückzieht, zugleich auch ihr Innerstes mit heraus; so groß ist die Liebespein, die sie empfindet.«³

Diese Berichte Teresas haben ihre Parallele in einer Beschreibung der mystischen Zustände, die sich bei ihrem Schüler, dem heiligen Johann vom Kreuz, finden, der diesen ekstatischen Zustand auf Grund seiner eigenen Erfahrung noch deutlicher als seine geistliche Mutter dargestellt hat:

»Es kann nämlich geschehen, daß die von Liebe... entflammte Seele einen Seraph mit einem ganz entzündeten, wohlbestrichenen Liebespfeil in sich eindringen fühlt, wobei jene entzündete Kohle oder richtiger gesprochen jene Flamme in erhabener Weise sie brennend durchdringt. Während die Seele von diesem Brande durchdrungen wird, lodert die Flamme auf und steigt plötzlich mit Gewalt in die Höhe, wie die Flamme und das Feuer in einem stark geheizten Ofen... Da fühlt dann die Seele in dieser Wunde eine Wonne über alle Beschrei-

bung... Sie fühlt es, wie die Liebe so sehr wächst, überhand nimmt und sich vervollkommnet, daß Meere der Liebe in ihr zu sein scheinen, die alles mit Licht überströmen.«⁴

Der Pfeil ist hier ein Brandpfeil, der zur lodernen Flamme aufschlagend, einen Brand in der Seele verursacht. Ferner verwandelt sich die Seele in einen stark geheizten Ofen. Sie wächst zu einem alles überströmenden Meer der Liebe an. Man wird gut daran tun, inmitten dieser scheinbar so spontanen Beschreibung einer brennenden Liebespein und Liebeswonne zunächst einmal darauf zu achten, daß hier lauter Bild-Elemente aus der Tradition der mystischen Theologie vorliegen, die Teresa wie auch Johann vom Kreuz aus der Liturgie, aus der mystischen Erbauungsliteratur und aus den Schriftlesungen bekannt waren. Der Pfeil Gottes ist schon im Hiob-Buch beschrieben, in einem Vers, der auch in die Liturgie Eingang gefunden hat (Hi. 6, 4). Alois Alkofer hat in den Anmerkungen zu seiner deutschen Übersetzung des Lebens der Teresa behauptet, ihre Bemerkung, daß dieser Pfeil Gottes »in ein Gift getaucht zu sein schien«, enthalte eine Anspielung auf die giftigen Kräuter und Pflanzen, in deren Saft die Indianer ihre Pfeile zu tauchen pflegten, um die damit beigebrachten Wunden unheilbar zu machen. Er übersieht dabei, daß in dem genannten Hiobwort Gott selbst zu vergifteten Pfeilen schießt: »Denn die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir: derselben Gift muß mein Geist trinken, und die Schrecknisse Gottes sind auf mich gerichtet«, während es in Psalm 38, 3 ohne Erwähnung des Giftes heißt: »Denn deine Pfeile stecken in mir und deine Hand drückt mich.« Man braucht also nicht die Indianer zu bemühen, sondern nur die Liturgie und den Psalter, um das Urbild vom vergifteten göttlichen Pfeil zu finden. Der »glatte« Pfeil findet sich schon in dem berühmten Gottesknecht-Kapitel des Deutero-Jesaja: »Der Herr... hat mich zum glatten Pfeil gemacht.« (Jes. 49, 2) Die feurigen Pfeile werden bei Paulus in Eph. 6, 16 erwähnt: dort ist es der Teufel, der »Bösewicht«, der Brandpfeile benutzt, die »ausgelöscht« werden mit dem »Schild des Glaubens«. (Eph. 6, 16) Bei Daniel wird in der Vision von den vier Weltreichen und von dem ewigen Reich des Menschensohnes berichtet, daß von dem Stuhl des »Alten der Tage« »ein langer, feuriger Strahl ausging«. (Dan. 7, 10) Die feurigen Strahlen, die von Gott ausgehen, sind im Psalm 18, 15 als die Blitzespfeile verstanden, die der Herr »schießt«: »Er schoß seine Strahlen und zerstreute sie; er ließ sehr blitzen und schreckte sie.«

Ebenso ist der Gedanke von der Verwundung des Liebenden ein Grundmotiv der Liebesmystik, das innerhalb der mystischen Theologie sich an die allegorisch-typologische Auslegung des »Hohen Liedes« heftet, das sich, ursprünglich ein sehr weltliches Liebeslied, in Liebesempfindungen sehr wohl auskennt. Dort heißt es im lateinischen Text:

»Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa;
Vulnerasti cor meum in uno oculatorum tuorum
Et in uno crine colli tui.« (Hohl. 4, 9)

Bezeichnenderweise greift gerade Johannes vom Kreuz in seiner allegorisch-mystischen Auslegung des »Hohen Liedes« auf das Bild vom Pfeil zurück. »Nachdem du mich verwundet hast«. »Es ist, als sagte sie (die Braut): »Die Pein und der Schmerz, den ich gewöhnlich in deiner Abwesenheit leide, genügt nicht für mich, sondern du verwundetest mich noch mehr mit deinem Liebespfeile und entflohest dann, als du das leidenschaftliche Verlangen nach deinem Anschauen vermehret hattest, mit der Leichtigkeit des Hirsches und lässest dich auch nicht einmal ein wenig erhaschen«. Zur besseren Erklärung dieses Verses ist zu wissen, daß Gott außer vielen anderen Arten der Heimsuchungen, die er bei der Seele vornimmt und wodurch er sie verwundet und erhebt in Liebe, gewisse feurige Liebesberührungen vorzunehmen pflegt, die nach Art feuriger Pfeile die Seele verwunden und durchdringen, und sie vom Liebesfeuer ganz entflammt zurücklassen. Man nennt sie eigentlich Liebeswunden, und von eben diesen redet hier die Seele. Sie entflammen den Willen mit solcher Inbrunst, daß die Seele in Liebe aufbrennt, und es ihr scheint, sie werde in diesem Feuer verzehrt. Es macht, daß sie von sich ausgeht und sich ganz erneuert und in eine neue Art des Seins übergeht, gleich dem Vogel Phönix, der sich verbrennt und von neuem geboren wird... Deshalb erklärt sie ihren Schmerz in gesteigertem Maße und sagt: »Nachdem du mich verwundet hast«. Diese starke Empfindung kommt von dem Umstand her, daß bei dieser Liebeswunde, die Gott bewirkt, der Wille sich schnell zum Besitze des Geliebten, dessen Berührung er empfunden hat, erhebt, ebenso schnell aber die Abwesenheit und den damit verbundenen Schmerz empfindet... Man nennt diese Heimsuchungen Liebeswunden, die für die Seele überaus genußreich sind, indem die Seele immer tausend Tode an diesen Lanzentischen zu sterben wünschte. Denn sie bewirken, daß sie von sich aus und in Gott eingeht... Für die Wunden der Liebe gibt es nirgends ein Heilmittel, als bei dem, der die Wunden geschlagen. Deshalb ging die Seele hinaus und schrie ihm nach, ihm, der sie durch die Kraft des Feuers, das ihr die Wunden verursachte, verwundet hatte.«⁵

Johann vom Kreuz verwendet denselben Komplex traditioneller Bilder wie Teresa, nur ist hier zu dem Hirsch noch der Vogel Phoenix als neues Bild hinzugefügt, der erotische Sinn durch die Bezeichnungen »Liebesberührungen, Liebeswunden, Liebespfeile« deutlicher hervorgehoben; mit den Wunden werden gleich die Arzneien erwähnt.

Erst auf dem Hintergrund dieser Tradition der mystischen Theologie, die sich längst seit dem heiligen Bernhard mit allen diesen Einzelbildern unter dem Einfluß einer allegorisch-typologischen Auslegung des Hohen Liedes aus dem emotionalen Erlebnisbereich der Liebesmystik entwickelt hatte, ist nun der

Visionsbericht zu verstehen, in dem Teresa ihre eigene Durchbohrung mit dem Pfeil beschreibt:

»Es gefiel dem Herrn, mich in diesem Zustande einigemal mit folgender Vision zu begnadigen: Ich sah neben mir, gegen meine linke Seite zu, einen Engel in leiblicher Gestalt. In dieser Weise sehe ich sie höchst selten. Obgleich mir oft Engel erscheinen, so geschieht dies doch gewöhnlich, ohne daß ich sie sehe, sondern in der Weise wie bei der zuerst besprochenen Vision. Hier aber wollte der Herr, daß ich den Engel in leiblicher Gestalt sehen sollte. Er war nicht groß, sondern eher klein und sehr schön. Sein Angesicht war so entflammt, daß er mir als einer der erhabensten Engel vorkam, die ganz in Flammen zu stehen scheinen. Es müssen dies jene sein, die man Cherubim nennt... In den Händen des mir erscheinenden Engels sah ich einen langen goldenen Wurfpfeil, und an der Spitze des Eisens schien mir ein wenig Feuer zu sein. Es kam mir vor, als durchbohre er mit dem Pfeil einigemal mein Herz bis aufs Innerste, und wenn er ihn wieder herauszog, war es mir, als risse er diesen innersten Herzteil mit heraus. Als er mich verließ, war ich ganz entzündet von feuriger Liebe zu Gott. Der Schmerz dieser Verwundung war so groß, daß er mir die erwähnten Klageseufzer auspreßte; aber auch die Wonne, die dieser ungemaine Schmerz verursachte, war so überschwenglich, daß ich unmöglich von ihm frei zu werden verlangen noch mit etwas Geringerem mich begnügen konnte als mit Gott. Es ist dies kein körperlicher, sondern ein geistlicher Schmerz, wiewohl auch der Leib, und zwar in nicht geringem Maße, an ihm teilnimmt. Der Liebesverkehr, der nunmehr zwischen der Seele und Gott stattfindet, ist so süß, daß ich zur Güte des Herrn flehe, er wolle ihn dem zu kosten geben, der etwa meint, ich lüge hierin. So lange dieser Zustand andauerte, ging ich umher, als wäre ich außer mir. Ich hätte weder sehen noch reden, sondern nur in meine Pein mich versenken mögen, die mir eine größere Seligkeit bereitet als alle geschaffenen Dinge.«⁶

Teresa betont, daß ihr diese Vision einigemal zuteil wurde. Eine alte Überlieferung ihres Klosters der Menschwerdung besagt, daß ihr eine erste Pfeilvision um das Jahr 1562, eine zweite während ihres Priorates in diesem Kloster in den Jahren 1571–1574 zuteil wurde. Doña Maria Piñel berichtet in der handschriftlichen Geschichte des Klosters: »Bezüglich der Gnade del dardo (= des Pfeiles, wie die Karmeliterinnen noch heute das Fest der Herzverwundung el dardo nennen) ist zu bemerken, daß der Herr nicht nur einmal, sondern öfters ihr Herz verwundete. So geschah es im Chor und in der Zelle. Ferner sagte sie, daß diese Vision mehrere Tage dauerte, daß sie verzückt und außer sich war, daß sie nichts mehr sehen und nicht sprechen, sondern sich ganz mit ihrer süßen Pein befassen wollte. Einmal während ihres Priorates war ich immer neben der Zelle der Priorin. In einer anderen über ihr schlief die ehrwürdige Anna von Jesus, ihre innigstgeliebte Tochter. Diese hörte sie seufzen und begab sich zu ihr mit der Frage, ob sie etwas wünsche. Die Heilige sprach: »Sehen sie, meine Tochter, so

etwas ist mir zugestoßen«. Noch immer zeigen die Nonnen der Menschwerdung diese Zelle der Priöriin.«⁷ Der Orden der unbeschuhten Karmeliterinnen feiert die Durchbohrung des Herzens durch ein eigenes Fest am 27. August jeden Jahres.

Nirgendwo sieht man so deutlich wie hier den inneren Zusammenhang von Tradition und Vision: was seit Jahrhunderten als ewiges Symbol der Liebesverbindung bekannt ist, was in der Tradition der mystischen Theologie längst eine Übertragung auf das Verhältnis der Seelenbraut und ihres mystischen Bräutigams gefunden hat, und was durch die Deutung der Liebespein als der imitatio der Passion Christi bereits eine sublimen theologische Deutung erfahren hat, das wird hier Gegenstand einer spontanen ekstatischen Erst-Erfahrung, in der die ganze Variationsbreite der geistlich-sinnlichen Emotionen sich in einer unverkennbaren Analogie zu der hochzeitlichen unio entfaltet.

Bei aller Originalität und Spontaneität der visionären Erfahrung ist indes die Teresa bei weitem nicht die erste, der diese Erfahrung zuteil wurde; sie findet sich in derselben Form und in derselben Atmosphäre geistlich-sinnlicher Empfindungen fast dreihundert Jahre vor Teresa bei Gertrud von Helfta, in einem geschichtlich, landschaftlich und seelisch völlig anders geprägten Bereich, aber aus einer von denselben Elementen der Tradition, der geistlichen Betrachtung, des theologischen Denkens und derselben Emotion der Christusminne geformten asketischen Haltung heraus.

»Gertrudis hörte einst einen Prediger in der Kirche sagen, die Liebe gleiche einem goldenen, kostbaren und ausgewählten Pfeile, der die vorteilhafte Eigenschaft habe, dem der ihn abschieße, alle von ihm berührten Dinge zu erwerben und zu eigen zu machen . . . Angefeuert durch diese Worte, sprach Gertrudis zum Herrn: »Wie glücklich wäre ich, wenn ich diesen goldenen Pfeil besitzen könnte! Ich würde nicht ermangeln, ihn auf dich, mein liebster Heiland, abzuschließen, um dich auf immer besitzen zu können«. Während sie diese Worte sprach, nahm sie ihren göttlichen Meister wahr, der mit diesem kostbaren Pfeil in der Hand auf sie zukam und zu ihr sprach: »Du denkst, meine Tochter, mich mit diesem Pfeile zu verwunden; weil aber ich, da ich ihn in meiner Hand halte, Herr und Meister über ihn bin, so will ich dir heute damit dein Herz so durch und durch stoßen, daß die Wunde, die ich dir schlagen werde, niemals mehr geheilt werden kann«. Dieser Pfeil schien der heiligen Gertrudis gleichsam an drei Orten Widerhaken zu haben, nämlich an der Spitze, in der Mitte und am Ende. Daran erkannte sie nun, daß dieser Pfeil der göttlichen Liebe, in ein Herz gestoßen, darin drei verschiedene Öffnungen oder Wunden hervorbringt. Die erste macht das Herz des Menschen gleichsam krank und matt, so daß ihm alle sinnlichen Freuden unschmackhaft und ekelhaft vorkommen . . . Die zweite bringt dem Menschen gleichsam als Zugabe ein heftiges Fieber, das ihn ungeduldig Heilmittel wider sein Fieber wünschen läßt . . . Die dritte Wunde endlich bringt so außerordent-

liche Wirkungen hervor, daß man nichts Anderes sagen kann, als: Sie trennt sozusagen die Seele vom Leib und läßt sie schon in diesem Leben so starke Freude kosten, daß sie davon wie berauscht wird.«⁸

Der Bericht Gertruds zeigt, wie sie auf das Bild des Pfeiles geführt wurde: durch eine Predigt, in der der Pfarrer die Liebe mit einem goldenen Pfeil vergleicht, der den Schützen instand setzt, von allen getroffenen Gegenständen Besitz zu ergreifen – ein alter Topos der Liebessymbolik. Gertrud wendet das Gleichnis zunächst auf sich selbst und ihre Gottesliebe an – sie möchte ihrerseits einen Liebespfeil auf Gott schießen, um Gottes habhaft zu werden. Was sie aber dann in der Vision erfährt, ist die Umkehr des Bildes: Gott stößt ihr seinerseits den Pfeil seiner göttlichen Liebe ins Herz, um von ihr Besitz zu ergreifen. In der Erfahrung dieser Verwundung treten schon alle die Bildelemente in Erscheinung, die später bei der Teresa so nachdrücklich hervorgehoben werden: der Pfeil, der hier aus Gold ist, die unheilbare Wunde, die er schlägt, die Widerhaken, die beim Zurückziehen des Pfeiles die Seele aus dem Leibe reißen, die Wonne der Pein und der Rausch der Freude, den dieser Schmerz hervorruft.

Dieselbe Gertrud von Helfta berichtet aber noch von einer zweiten visionären Pfeil-Durchbohrung, die näher an die christliche Wurzel dieses ganzen Bildkomplexes heranführt, nämlich an den Zusammenhang der Pfeilwunde mit der Passion Christi. Der Einschlag der Passionsmystik gibt dieser Vision erst seinen religiösen Stimmungsgrund. Diese zweite Pfeilvision setzt nämlich während eines Gebetes ein, das ein von ihr aufgeforderter Beter täglich für sie vor dem Bild des Gekreuzigten spricht. Der Geliebte ist also der Gekreuzigte, der die Liebeswunden, die ihm um seiner Liebe zur Menschheit willen geschlagenen Wunden der Kreuzigung, trägt.

»Sieben Jahre später, vor dem Advent, hatte ich auf deinen Antrieb, du Urheber alles Guten, jemand verpflichtet, täglich vor einem Kruzifix für mich im Gebete folgende Worte einzuschalten: »Durch dein verwundet Herz, o liebster Herr, durchbohrte ihr Herz so sehr mit dem Geschöß deiner Liebe, daß es nichts Irdisches umfassen kann, sondern allein von der Kraft deiner Gottheit umfaßt werde«. Durch dieses Gebet, wie ich vertraue, aufgefordert, hast du an dem Sonntage des 3. Advent mir gerade beim Hintritt zum Sakramente das Verlangen eingegossen, das mich zwang, folgende Worte vorzubringen: »Obwohl ich nicht würdig bin, auch nur das geringste deiner Geschenke zu empfangen, flehe ich dennoch durch die Verdienste und das Verlangen aller Gegenwärtigen deine Erbarmung an, du mögest mein Herz mit dem Pfeile deiner Liebe durchbohren«. Sogleich empfand ich, daß die Kraft dieses Wortes deinem göttlichen Herzen nahe genug ging, sowohl durch die Eingießung der inneren Gnade als durch den Erweis eines offenbaren Zeichens an dem Bilde deiner Kreuzigung.«

»Als ich nämlich nach dem Empfange des lebensspendenden Sakramentes zur

Gebetsstätte zurückgekehrt war, kam es mir vor, als wenn aus der Wunde der rechten Seite des am Thronessel gemalten Kruzifixes gleichsam ein Sonnenstrahl scharf wie ein Pfeil hervorginge, der, anfangs dem Scheine nach ausgehnt, sich zusammenzog, dann sich wieder ausdehnte und so eine Weile lang meine Seele freundlich anlockte. Aber auch so war mein Verlangen noch nicht befriedigt, bis zu dem Mittwoch, wo nach der Messe von den Gläubigen das Andenken an deine anbetungswürdige Menschwerdung und Verkündigung gefeiert wird, auf die ich meine Aufmerksamkeit richtete. Und sieh! Du warst plötzlich zugegen, indem du meinem Herzen eine Wunde eindrücktest mit diesen Worten: Hier fließe zusammen die Aufwallung aller deiner Gefühle. All deine Ergötzung, Hoffnung, Freude, Schmerz, Furcht und die übrigen Affekte sollen gefestigt werden in meiner Liebe.« Sie spricht dann von der Unzulänglichkeit ihrer eigenen Liebe und sagt schließlich: »Was ich hierin schlecht gemacht habe, das ersetze die Kraft der Liebe, deren Fülle in dem wohnt, der zu deiner Rechten sitzend Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch geworden ist.«⁹

Diese Vision ist im Grunde gewaltiger und archaischer als die Vision der Teresa, die von ihrer Empfängerin schon stark psychologisiert wurde. Der Ausgangspunkt ist hier das von der Visionärin veranlaßte Gebet, das bereits das ganze affektive Verlangen der unio mit dem gekreuzigten Christus voraussetzt. Ihr Wunsch geht auf eine liebende Einigung mit dem leidenden Menschen Jesus Christus, um in ihm von der Kraft seiner Gottheit umfassen zu werden. Das Bilderlebnis und die affektive Erregung der folgenden Vision bedeutet die Erfüllung des Gebetes. Das Gebet wird durch den Empfang des Sakramentes am dritten Adventssonntag intensiviert, in dessen Liturgie in einer fast stürmischen Weise die Herabkunft des Herrn herbeigebetet wird. Beim Hintritt zum Sakrament, in dem sie die reale Gegenwart des Herrn erlebt, fühlt sie sich innerlich gezwungen, ein Gebet zu sprechen, das sie ihren eigenen Vorstellungen nach nicht selber formuliert, sondern das ihr so vom Heiligen Geist eingegeben wird, und dessen Inhalt das Verlangen ist, »du mögest mein Herz mit dem Pfeile deiner Liebe durchbohren«. Ihr eigener flehentlicher Wunsch wird vor dem im Sakrament gegenwärtigen Herrn mit den vom Herrn selbst eingegebenen Worten ausgesprochen und sie spürt, daß dieser Wunsch erfüllt wird. Die Erfüllung selbst wird durch ein Zeichen angedeutet, das vom Bild des Gekreuzigten auf dem Altar ausgeht: aus der Wunde der rechten Seite des Kruzifixes geht ein Lichtpfeil – »ein Sonnenstrahl, scharf wie ein Pfeil« – hervor.

Die Erscheinung dieses Lichtpfeiles ist aber nur die Vorbereitung der eigentlichen Durchbohrung, die erst am Mittwoch darauf während einer Messe zum Gedächtnis der Menschwerdung Christi erfolgt. Jetzt erfährt sie die volle Gegenwart des fleischgewordenen Herrn und die Durchbohrung des Herzens durch ihn selbst mit dem Pfeil. Das Schlußwort weist unmittelbar auf den hochzeitlichen Grundcharakter dieses Erlebnisses: die Worte Gen. 2, 23 sind die Worte

Adams zu der aus seiner Rippe geschaffenen Eva, Worte, die schon früh in die Liturgie des Ehesakramentes eingegangen sind, und die andererseits schon Paulus in Eph. 5, 30 ff. auf das Mysterium der Vereinigung von Christus und seiner Braut, der Gemeinde, deutet.

Mit dieser Beschreibung ist auch bereits der geheimnisvolle Vorgang berührt, der unter dem Namen der Stigmatisation bekannt ist. Von Stigmatisation spricht man dort, wo die Wunden Christi, die in einem ekstatischen visionären Erlebnis auf den Visionär übertragen werden, auch am Leibe des Visionärs sichtbar hervortreten.¹⁰

Dieses durch die Jahrhunderte in zahlreichen Fällen immer wieder hervortretende Phänomen kann hier nicht behandelt werden. Im Zusammenhang mit der Erfahrung der Pfeilwunde Gertruds muß aber erwähnt werden, daß auch die Stigmatisation des heiligen Franz von Assisi, die seine Zeit so gewaltig bewegte und die Auslegung seiner Person als des »zweiten Christus – alter Christus« so populär machte, nach der Meinung der Zeitgenossen durch Lichtpfeile hervorgerufen war. In den Beschreibungen des Vorgangs der Stigmatisation, die aus der Feder seiner Schüler stammen, fehlt allerdings die Erwähnung der Lichtpfeile. Franz, der sich in Gebet und Meditation schon lange auf die Einförmigkeit in die Leidensgestalt Christi vorbereitet hatte, sieht nach dem Bericht der Vita des Thomas von Celano eines Morgens, als er am Fest der Kreuzerhöhung auf dem Berge Alverna im Apennin in herzlichstem Verlangen darum betete, mit dem Herrn gekreuzigt zu werden, einen Seraph mit sechs leuchtenden und feurigen Flügeln aus dem Himmel zu sich herabschweben. Als der Niederschwebende ihm nahegekommen war, erblickte er zwischen den Flügeln die Gestalt des Gekreuzigten. Zwei Flügel hoben sich über seinem Haupte, zwei waren zum Fliegen entfaltet, zwei andere deckten den Leib.

In den ältesten Darstellungen der Stigmatisation des heiligen Franciscus, die aus dem 13. Jahrhundert stammen, fehlen entsprechend dem Bericht der verschiedenen Viten die Strahlen, die die wunderbare Übertragung der Wundmale auf den Leib des Heiligen verdeutlichen sollen, gänzlich. Wie Henry Thode nachgewiesen hat, tritt aber schon früh ein Typus der Stigmatisation auf, in dem Licht-Strahlen als drei breite Streifen die direkte Verbindung zwischen dem Seraph und dem Verzückten herstellen, und zwar in der Art, daß sie auf den Heiligenschein des Visionärs fließen »und so gewissermaßen denselben bilden«.¹¹ Auf dem Bilde in Siena¹² dagegen sind es fünf Strahlen, die, wie Pfeile von den Füßen des Engels ausgehend, Hände, Füße und Seite des Heiligen treffen. Der Künstler des Münchner Gemäldes¹³ hat sie als rote Blutstrahlen gemalt. Das wesentliche Schema der Komposition hat dann endgültig Giotto in seiner Darstellung der Stigmatisation in der Kirche San Francesco in Assisi festgelegt. Franciscus empfängt, die Hände wie erschreckt öffnend und nach oben schauend, die dreifachen Strahlen, die von den Wundmalen der großen Engels ausgehen,

der in der Haltung des Gekreuzigten, durch den Kreuznymbus als Christus gekennzeichnet, rechts in der Höhe schwebt. Der selbe Giotto hat dann in Santa Croce in Florenz die Stigmatisation noch eindrucksvoller als Wirkung der Lichtpfeile dargestellt. Christus erscheint am Kreuz, das von den Flügeln des Seraph kaum mehr verdeckt ist; von den fünf Wunden gehen kräftige Strahlen, glatte lanzenähnliche Lichtstreifen, zu den entsprechenden Stellen der Arme, Füße und Seite des Heiligen. Dieser Typus ist dann am häufigsten wiederholt worden und hat die Anschauung vom Vorgang der Stigmatisation als eines von Lichtstrahlen oder -pfeilen verursachten überirdischen Ereignisses bestärkt.

Dieser Typus der Stigmatisation durch Lichtpfeile ist dann von vielen späteren Visionären in Stigmatisations-Visionen erfahren worden. So erscheinen bei der heiligen Caterina von Siena am 18. August 1370 die Wundmale an ihrem Körper nach einem visionären Erlebnis, über das sie selbst folgendes berichtet: »Ich sah den Herrn, ans Kreuz geschlagen, in großem Glanz auf mich herabkommen, und darum wurde mein Leib im Ungestüm des Geistes, der seinem Schöpfer entgegen wollte, genötigt, sich zu erheben. Da sah ich aus seinen heiligen Wunden fünf blutige Strahlen nach meinen Händen, Füßen und meinem Herzen gehen, und, das Geheimnis wählend, rief ich sogleich aus: »Ach Herr, mein Gott, ich beschwöre dich, lasse die Male an meinem Leibe nicht sichtbar werden!« Während ich noch redete, wechselten die Strahlen die Blutfarbe in eine hellglänzende, und in der Form reinen Lichtes kamen sie an die fünf Stellen meines Körpers.«¹⁴

Noch ausführlicher ist die Beschreibung, die Maddalena de' Pazzi von ihrer Stigmatisation im Jahr 1585 gibt. »Am Donnerstag in der Passionswoche, dem 11. April 1585, ward ihr die Gnade verliehen, die Leiden zu empfinden, die Jesus bei seinem Tode am Kreuze erduldet: die Heftigkeit dieser Schmerzen brachte sie nicht bloß zum Weinen, sondern bewirkte auch, daß ihr der Schweiß tropfenweise von den Wangen fiel. Noch wunderbarer aber war, was sich in der Karwoche mit ihr zutrug. Als sie nämlich am 15. April mit den übrigen Schwestern im Garten war, ward sie, wie ihr dies häufig geschah, von Gott gerufen, und als sie seine göttliche Stimme vernahm, blieb sie stehen und lehnte sich an einen Pfahl an; sie wäre schon hier in Ekstase geraten, wenn nicht die Nonnen dies bemerkten und sie in ein Zimmer geführt hätten. Kaum war sie dort angelangt, so fiel sie vor einem Kruzifix knieend in Ekstase und nahm die Haltung des Franciscus an, als er die heiligen Wundmale empfing, wobei sie fünfmal zu Jesus sagte: »Verleihe mich in den Wundmalen deiner Menschheit.« Nachdem sie ihre Glieder und Sinne mit denen des Gekreuzigten vereinigt und all ihre Seelenkräfte in die des Erlösers gelegt, verweilte sie ungefähr zwei Stunden lang in der Betrachtung des allerheiligsten Leidens; sie sah hierbei, wie Jesus aus seinen heiligen Wunden in ihre Hände, ihre Füße und ihre Seite so gewaltige und brennende Feuerstrahlen ergoß, daß sich in denselben seine heiligen Wunden

abdrückten. Sobald sie die Wundmale empfangen hatte, hörten alle ihre Schmerzen und ihre Traurigkeit auf, und groß war ihre Freude, als sie die Wunden des Heilands an sich erblickte; sie trug dieselben seitdem immer an sich, obwohl sie zu ihrer größten Freude äußerlich nicht sichtbar waren. Hierauf blieb sie durch einen Akt vollkommener Liebe mit Jesus vereinigt, und erst um fünf Uhr morgens kam sie wieder zu sich...«¹⁵

Bezeichnenderweise liegt auch dem eigenen Stigmatisationserlebnis der Marina von Escobar die Vorstellung von der Stigmatisation zugrunde, die sie von der Stigmatisation des Franciscus von Assisi hatte.

»Am 10. September des folgenden Jahres 1602 erschien mir Christus der Herr wie dem Franciscus in Gestalt eines Seraph, aus dessen Wunden Strahlen brachen, die meine Füße und Seiten berührten. Hierauf empfand ich solche Schmerzen, daß ich heftig seufzte, bis meine Engel kamen, mich etwas zu laben. Meine Wunden aber heilten sie nicht, denn sie gaben zu verstehen, daß es ihnen lieber sei, wenn meine Wunden immer frisch und offen blieben. Im Jahre 1603 sah ich, daß die Wunden meiner Hände, Füße und Seiten ausgedörrt waren. Zugleich sah ich, mit meinen geistigen Augen, wie mein heiliger Schutzengel meine linke Hand faßte, und sie mit einem spitzigen Eisen durchstach, woher ich heftige Schmerzen empfand. Hierauf verfügte er sich zur anderen Seite und begehrte auch die rechte von mir. Da ich mich aber aus natürlicher Furcht vor der Wunde weigerte, dieselbe auszustrecken, sprach er, es sei der Wille Gottes, daß ich dieselbe darbiere. Ich reichte sie ihm dar und er durchlöcherte sie auch. Hierauf kamen zwei andere Engel und verfahren mit den Füßen auf dieselbe Weise. Ich besorgte, daß sie ebenso mit der Seite verfahren möchten; da ich ohnehin daran große Schmerzen fühlte, weigerte ich mich heftig. Da erschien mir Christus der Herr, tröstete mich mit seiner Gegenwart und machte mir Mut. Unterdessen vollbrachten die Engel ihr Geschäft an der Seite.«¹⁶

Die Vorstellung, die Marina von der Stigmatisation des Franciscus hat, ist nicht etwa an der schriftlichen Franzlegende orientiert, die nichts von den Lichtstrahlen berichtet, sondern an der künstlerischen Darstellung dieser Legende, die seit Giotto die Stigmatisation durch die von den Wundmalen Christi ausgehenden Strahlenpfeile verursacht werden läßt. So stark hat die künstlerische Darstellung visionärer Erfahrungen auf den Ablauf der Erfahrung selbst zurückgewirkt. Die spätere Erneuerung der Stigmata erfolgt dann bei Marina nicht mehr durch die Erscheinung des Seraph, die sie zuerst hervortreten lassen, sondern durch Engel, die die Wunden mit einem spitzigen Eisen wieder auffrischen.

In ähnlicher Weise empfängt Veronica Giuliani die Stigmata im Jahre 1697, worüber sie in einer Aufzeichnung ihres Tagebuches zum Karfreitag 5. April, in der dritten Person von sich redend, folgendes berichtet: Sie wurde verzückt, und der Herr erschien jetzt ans Kreuz geschlagen, die Mutter unter demselben stehend. Dreimal wird sie von ihm gefragt, was sie wolle und begehre; dreimal muß sie

erwidern: mit ihm gekreuzigt zu sein. Dann sagt er: »Ich gewähre dir, aber will Treue von dir für all' Zukunft, und mit Hilfe dieser Wunden, die ich dir, dem zum Zeichen aufdrücke, gebe ich dir die Gnade zu dieser Treue.«¹⁷ Sogleich gehen nun aus den fünf Wunden fünf glänzende Strahlen gegen sie hervor, sie sieht in den Strahlen kleine Flammen. Vier davon sind die Nägel, die fünfte die Lanze, alle wie golden, aber feurig durch und durch. Herz und Hände und Füße werden von ihnen durchzuckt; sie fühlt große Schmerzen, aber findet sich inmitten derselben in den Herrn transformiert. Die Flammen aber kehren in den Strahlen zurück dahin, von wo sie ausgegangen waren. Sie kommt nun wieder zu sich und findet sich, die Arme ausgestreckt, ganz erstarrt.

Es erübrigen sich weitere Beispiele. Wir können uns an diesem Punkt auf Görres verlassen, der seine Beobachtungen über zahlreiche Fälle von Stigmatisation in den Satz zusammenfaßt: »Immer sind es brennende, feurige und in den meisten Fällen blutige Strahlen, die die Bezeichnung wirken. So bei der Columba Rocasani, bei der Anna von Vargas im Catherinenkloster zu Vallisolet in Spanien, Maria von Lissabon, Johanna von Vercelli, Maddalena de' Pazzi, Stephana Quinzani aus Soncino.«¹⁸ Er führt außerdem noch ausführliche Auszüge mit entsprechenden Berichten über Lichtpfeile als Ursachen der Stigmatisation aus Hieronyma Caruaglio, und aus Johanna von Jesus Maria in Burgos an, die von dem ihr erscheinenden Gekreuzigten »rotfarbige, herrliche, leuchtende Strahlen gegen die entsprechenden Organe hingerichtet« sieht, die »in ihrer Seele das brennendste Feuer der Liebe, in ihrem Leibe aber den bittersten Schmerz hervorriefen.«¹⁹

Die Verehrer und Verehrerinnen der Teresa waren etwas enttäuscht, daß das ekstatische Pfeilerlebnis bei ihrer Heiligen nicht auch zur leiblich sichtbaren Stigmatisation führte, und haben sich beeilt, dies Versäumnis an der Toten nachzuholen. Ihr Herz wies nach dem Bericht ärztlicher Untersuchungen im 18. und später noch einmal im 19. Jahrhundert eine tiefe, etwa 5 cm breite Wunde auf, deren Ränder Brandspuren zeigten, die heute noch die Besucher des Schreines in Alba de Tormes, wo das Herz aufbewahrt wird, sehen können. Es gibt davon verschiedene photographische Reproduktionen.²⁰ Die Überlieferung ist insofern etwas problematisch, als der Leib der Teresa von ihren fanatischen Verehrern in immer neuen Störungen ihrer Grabesruhe eines Stückes nach dem andern beraubt wurde, nachdem schon ihr eigener Beichtvater, Pater Gracian, bei der ersten Graböffnung neun Monate nach dem Tode ihre linke Hand abgeschnitten hatte. Da die Zerstückelung des Leichnams von völlig unkundigen Händen vorgenommen wurde, hat schon Sackville-West in ihrem Buch »Adler und Taube« darauf hingewiesen, daß die Ärzte, die das in einem eigenen Reliquienkästchen aufbewahrte Herz als medizinische Sachverständige untersuchten und die genannte Wunde daran feststellten, »nicht des klaffenden Loches in der Brustgegend gedachten, das bei der Entfernung des Herzens entstanden sein

musste« und kommt zu dem Schluß, die naheliegende Ursache der Wunde sei ein nachträglicher »frommer Eingriff« oder aber »irgendeine Puscherei« an dem Herzen, als es ein Reliquiensammler mit ungeschickten Händen herauschnitt.²¹

Hält man sich die Analogie der Erfahrung bei Gertrud von Helfta und bei Teresa von Avila vor Augen, so wird man sich nicht wundern, auch in den Jahrzehnten nach Teresa auf ähnliche Visionserfahrungen zu stoßen, die aus derselben Erlebnissphäre und derselben geistlichen Schulung heraus ähnlich verliefen. Man ist immer aufs neue überrascht, welcher Variationen ein anscheinend einfaches und durch die Tradition festgelegtes Bild im Bereich der visionären Erfahrung fähig ist; aber sollte etwa die himmlische Liebe nicht erfinderischer sein als die irdische?

Bei Marina von Escobar finden sich einige ekstatische Visionen, in denen sie von dem Pfeil des göttlichen Lichtes durchbohrt wird, ohne daß eine direkte Beziehung zu der Passion dabei von ihr selbst erwähnt wird. Ja man hat den Eindruck, daß die Pfeilerlebnisse bei ihr primär mit Lichtvisionen der Erscheinung Gottes oder der Trinität verknüpft sind. »Um sich mehr zu ermutigen, entsandte dieser gütige und barmherzige Gott, als ich mein Bewußtsein wieder erlangte und meine Seele noch immer von dem Verlangen erglühete, ihm nach Gebühr zu dienen . . . einen etwa spannenlangen pfeilartigen Lichtstrahl, womit er mein Herz, wie wenn die göttliche Majestät davon hätte Besitz ergreifen wollen, mit solcher Gewalt durchbohrte, daß auch der Leib an diesem Teile Schmerzen empfand.«²²

Hier finden sich alle von Gertrud und Teresa her bekannten Züge wieder beieinander: der Lichtstrahl als Pfeil, die Durchbohrung des Herzens, die leibliche Nachwirkung des in der Vision empfundenen Schmerzes nach dem Erwachen zum Tagesbewußtsein; ja sogar das Motiv vom Pfeil, der dem Schützen das Besitzrecht am Getroffenen verleiht, jenes Predigtmotiv, das die Pfeilvision Gertruds von Helfta einleitet, findet sich bei Marina wieder, ohne daß sich ein literarischer Zusammenhang nachweisen ließe.

Noch eindrucksvoller ist die folgende Vision, in der sie von der Wucht des göttlichen Lichtpfeiles zu Boden geworfen wird. Gott führt Marina auf eine unermeßliche Höhe, die sie nicht näher beschreiben kann. »Dasselbst befand sich die Seele in einer höchst geheimnisvollen Einsamkeit und in ihrem Gotte, so daß an diesem Ort nichts zu sehen war als Gott und meine Seele, die sich in dieser hohen Vereinigung mit Gott nach allen Seiten umsah, aber nichts anderes sah als Gott und wieder Gott . . . Alsdann erschien an jenem hohen Orte ein überaus wundervoller göttlicher Himmel, voll schön glänzender Sterne . . . unter ihnen ein besonders großer, gleich der Sonne strahlender Stern . . . Aus diesem geheimnisvollen Stern dieser göttlichen Sonne brach ein göttliches Licht mit solcher Heftigkeit hervor, wie der Pfeil vom Bogen wegfliegt. Dieses traf meine Brust und das Herz meiner Seele (die wie gesagt, menschliche Gestalt angenom-

men hatte), warf sie zu Boden und beraubte sie gleichsam des Lebens. Sogleich waren heilige Engel vorhanden, die mich in einem wundersamen Leibtuche in ihre Arme faßten, worauf ich verzückt wurde und mich völlig verlor. Als ich aber nach dieser Verzückung wieder zu mir kam, befand ich mich auf meiner Lagerstätte, fühlte heftige Schmerzen und die Brust von der Gewalttätigkeit des Geistes aufgeschwollen.«²³

Ein anderer Bericht erinnert insofern an Teresa, als sich mit dem Abschießen des Pfeiles ein donnerähnliches Geräusch verbindet. Der Pfeil hat hier den archaischen Charakter des göttlichen Blitzes, der, vom Donner der göttlichen Stimme begleitet, aus den Wolken bricht (Ps. 18, 14): »Der Herr donnerte im Himmel, und der Höchste ließ seinen Donner aus mit Hagel und Blitzen. Er schoß seine Strahlen und zerstreute sie; er ließ sehr blitzen und schreckte sie.«

»Während ich mich in diesen Gütern ergötzte, hörte ich ein anderes Getöse, denn es donnerte und blitzte, und zwischen den Blitzen und den Strahlen des göttlichen Angesichts brach ein flammender und leuchtender Strahl hervor gleich einem goldenen Pfeile, der meine Brust durchbohrte und durch mein Herz bis an den Rücken drang, und mich ganz entzündete, wie wenn ich von Gott selbst durchdrungen würde, der unter jener Gestalt verborgen zu sein schien. Wie tot fiel ich mit großen natürlichen Schmerzen zu Boden, während die göttliche Majestät meiner Seele eine große Erkenntnis seiner Vollkommenheit verlieh.«²⁴

Das oben erwähnte Motiv des Pfeiles als des Zeichens der Besitzergreifung ist bei Marina nicht nur literarisches Bild, sondern findet sich auch als Gegenstand einer eigenen Vision, in der der eindringende Pfeil auf ihrem Herzen eine Inschrift hervorruft, die diese Besitzergreifung in Form einer Eigentumserklärung dokumentiert. Christus gibt in dieser Vision einem Engel den Befehl, auf Marina einen Pfeil abzuschießen: »Jener wundersame Engel, den ich ob der großen Vorzüge, die ich an ihm erkannte, damals den Engel des Hohen Rates nannte, weil er auf eine geheime unerklärliche Weise meiner Seele als die Person unseres Herrn Jesu Christi erschien, spannte unverweilt den Bogen in seinen Händen und drückte auf mich einen feurigen, ebenso lebhaft glühenden wie funkelnden Pfeil ab, womit er zur großen Pein des Leibes, die jedoch durch eine leibliche Süßigkeit gelindert wurde, meine Brust öffnete und mir das Herz durchbohrte. Ich beschaute nun mein Herz und sah drei kleine Zeilen darin geschrieben. Auf der ersten stand hier, auf der zweiten wohnt, auf der dritten Jesus. Das Herz aber erschien in Farbe und Glanz gleich dem schönsten Karfunkel. In der Mitte desselben war ein überaus holdes Kindlein, das auf seinen zarten Armen ruhend schlummerte . . .« Ihr Herz wird von der Heiligen Dreifaltigkeit in die Hand genommen; jede der drei Personen reicht es der anderen weiter. »Während der Erscheinung aber, als ich es in den Händen der allerheiligsten Dreifaltigkeit sah, hatte ich, ich weiß nicht wie, erkannt, daß mein Leib sich in einem armseligen Zustande befand und des Herzens beraubt war.«²⁵

Wenn in den eingangs angeführten Visionen der Pfeil nicht von Christus, sondern von Gott als der Blitz aus dem Strahlenkreis des göttlichen Angesichtes ausging, so ist in dem folgenden Gesicht die Vision der göttlichen Dreieinigkeit in dem Pfeilerlebnis mit einer besonderen nachfolgenden Christusvision verknüpft. »19. Jan. 1627. Als ich Dienstags am 19. dieses Monats ein heftiges Verlangen trug, das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, und ihn aus dem innersten Herzen anrief, sah ich die allerheiligste Dreifaltigkeit, wie die größten Strahlen von ihr ausgingen; darunter war ein flammender Pfeil, dessen Spitze der Farbe nach Stahl zu sein schien. Diese war gegen mein Herz gerichtet, und drang durch meine Brust bis in den Rücken, wobei ich solche Schmerzen erlitt, daß auch die Natur dabei eine bedeutende Veränderung erfuhr. Ich hatte den ganzen Tag und den folgenden heftige Schmerzen und Pein zu erdulden, da durch die ganze Brust, durch Rücken und Arme Strahlen durchbrachen und mir die größten Schmerzen verursachten, bis ich am folgenden Abend vor St. Sebastianstag die Majestät unseres Herrn Jesu Christi schaute . . . So ruhte ich eine Weile, bis die Majestät unseres Herrn Jesu Christi sich von seinem Sitze erhob, mir den Pfeil aus der Brust zog und mein Herz berührte. So wurde ich erquickt und gestärkt und meine Schmerzen gelindert, obwohl in den Händen und anderen Gliedern noch etwas zurückblieb. So blieb ich eine Weile verzückt, bis ich nach vollbrachtem Geheimnis mein Bewußtsein wiedererlangte.«²⁶

Zahlreiche Lichtpfeile gehen hier von der göttlichen Dreifaltigkeit aus; ein Pfeil mit einer flammenden Stahlspitze, der auf das Herz gerichtet ist, durchbohrt die Brust. Die andern Lichtpfeile durchdringen den ganzen Leib – die Visionärin verwandelt sich in eine Art von heiligem Sebastian – sie ist wie gespickt von den göttlichen Lichtstrahlen! In einer zweiten Vision am Abend vor dem Festtag des heiligen Sebastian erscheint dann Christus, der ihr den Pfeil, der die schwere Wunde verursacht, aus der Brust zieht und ihr Haupt damit berührt. Hier scheint sogar das Gralsmotiv aufzutauchen – nur der Pfeil oder die Lanze, die die Wunde geschlagen hat, kann sie wieder heilen.

Im Zusammenhang mit diesen ekstatischen Pfeilvisionen hat auch Marina ein Stigmatisationserlebnis. »Unterdessen sah ich von der Majestät des Herrn und der dritten Person der heiligen Dreifaltigkeit kleine goldene Pfeile mit Spitzen von Stahl hervorkommen, womit ich geringes Geschöpf an der Brust, an den Schultern und an der linken Seite des Herzens schmerzvoll verwundet wurde: den Rücken trafen drei, die Mitte einer, die Schultern zwei, die andern Hände und Füße.« Dieser Vorgang, in dem sich das Sebastian-Motiv wiederholt, leitet eine Stigmatisation ein. Marina spricht zu Gott: »Ich opfere dir mit Freuden mein Herz und meine Seele auf.« Der Herr spricht zu ihr: »Greife in deine Brust und schaue, ob du nichts für mich darin findest.« Sie greift auf Befehl des Herrn in ihre Brust »und zog die Hand ganz blutig heraus und zeigte sie mit höchster Verwunderung dem Herrn. Der Herr sprach: »Meine

Seele, wie hast du mir so gut gefallen, da du dein eigenes Blut mir aufgeopfert hast, denn du hast mir dadurch einen angenehmen Dienst erwiesen.« Darauf befiehlt er einem Engel in der Nähe, das Blut mit einem Tuch abzutrocknen. Sie zieht dann aus ihren fünf Wunden der Füße und Seiten vier kleine Nägel und die Spitze des Speeres heraus, worauf die Wunden wieder aufbrechen. »All diese Leidensinstrumente trug ich der göttlichen Majestät an, und sie nahm mein Geschenk sehr wohlgefällig auf und sprach zu mir: »Du hast sehr wohl daran getan, daß du deine Wunden erneuert und mir die Werkzeuge, womit meine Liebe dich verwundete, zurückgegeben hast. Denn dies gereicht dir alles zu deinem Besten und verschönert die Krone deiner Verdienste.«²⁷

Im Unterschied zu Stigmatisations-Visionen anderer Stigmatisierter gehen hier die Lichtpfeile, die die Wunden verursachen, nicht von dem Bild des gekreuzigten, sondern des erhöhten Herrn und des Heiligen Geistes aus; es erfolgt auch nicht die mystische Übertragung der fünf Wunden vom Crucifixus auf den Leib der Visionärin, sondern wieder, ähnlich wie in der vorigen Vision des Sebastian-Festes, ein heftiger Beschuß der Visionärin durch Lichtpfeile, die sie am ganzen Körper treffen. Unter diesen zahlreichen Pfeilschüssen treten erst nachträglich die fünf Wunden des Crucifixus besonders in Erscheinung: sie enthalten wunderbarerweise die Nägel und die Lanzenspitze, die Marina herauszieht und Christus zurückreicht. Dieser bekennt sich in der Vision als Urheber der Stigmatisation und deutet sie ihr als den Ausdruck seiner Liebe zu ihr, die sie durch diesen Akt in sein eigenes Bild verwandelt. Wie im Fall zahlreicher anderer Stigmatisationserlebnisse in früheren und späteren Jahrhunderten kommt es aber auch bei Marina nicht zu einem leiblichen Hervortreten der Stigmata.

Die in der Durchbohrung mit dem Pfeil erreichte Identifikation mit Christus kommt in einer letzten Vision Marinas in einem schauerlichen Erlebnis zum Ausdruck. Christus erscheint ihr mit einem Kreuz in der Hand, auf dessen Mitte ein senkrecht abstehender Pfeil befestigt ist. Die göttliche Majestät »brachte mich derart an das Kreuz, daß mir der Pfeil in die Brust und durch den Rücken wieder heraus drang. Als dann sprach der Herr zu mir: »Ich habe dich mit dem Pfeil meiner Liebe durchbohrt.« Darauf verschwand er wieder und ließ mich in der bezeichneten Art am Kreuze hängen.«²⁸ Die Umarmung durch den himmlischen Bräutigam erscheint hier als die Umarmung des Kreuzes, auf das sich die Braut mit der Brust gegen das Kreuz gewandt legt und dessen aufrecht stehender Pfeil sie durchbohrt. Hier ist die Liebesumarmung mit der Passion selbst identifiziert.

1. DAS VISIONÄRE WORT

Die in der Vision empfangenen Offenbarungen, die Visionsreden, zeichnen sich durch einen bestimmten Stil aus. Die Stilformen dieser Reden sind zum Teil durch die traditionellen Stilformen der Offenbarungsreden des Alten und Neuen Testaments bedingt. Die Bibel gilt für den Visionär auch in stilistischer Hinsicht als das bewußt und unbewußt stets gegenwärtige Modell für die Art und Weise, wie Gott zu seinen Propheten und Werkzeugen spricht, wie die Engel zu den Menschen sprechen, wie Christus spricht, wie die Apostel reden und schreiben. Dieses Modell ist auch für die Offenbarungsreden der späteren christlichen Visionäre maßgeblich und schlägt immer wieder bis in alle Einzelheiten der sprachlichen Formulierung und der Redeweise durch.

Aber abgesehen von diesen traditionellen Elementen, deren Einfluß im Hintergrund stets spürbar ist, gibt es eine Reihe von eigenen Stilelementen der visionären Offenbarungsrede.

Die Ermittlung und Behandlung dieser Stilelemente ist mit einer besonderen Schwierigkeit verknüpft. Einmal liegen die Zeugnisse der Visionäre in den verschiedenen Nationalsprachen – Deutsch, Italienisch, Französisch, Spanisch, Englisch, Niederländisch, Schwedisch usw. – vor, und zwar in den verschiedenen historischen Stufen dieser Literatursprachen – also Mittelhochdeutsch, Neuhochdeutsch usw. Stilistische Untersuchungen könnten also im philologisch korrekten Sinne nur auf Grundlage der Originaltexte vorgenommen werden, und zwar im Vergleich mit den jeweils entsprechenden zeitgenössischen Formen der einzelnen gleichsprachigen Literaturen. Auch müßten derartige Untersuchungen methodisch in der Form durchgeführt werden, daß die literarische Bedeutung der visionären Texte für die jeweilige Nationalliteratur in der Periode des Auftretens des betreffenden Visionärs und im Hinblick auf die ihm unmittelbar vorausgehende und die zeitgeschichtlich unmittelbar nachfolgende Literatur dieser Epoche ermittelt wird.

Dazu kommt aber eine weitere Schwierigkeit: durch die ganze Geschichte der visionären Literatur hindurch zieht sich ein Strom lateinischer Literatur, der alle nationalsprachlichen Literaturen durchdringt und miteinander verbindet, und der gleichzeitig mit der Entwicklung der nationalsprachlichen Literaturen verläuft, ohne an deren sprachlicher Entwicklung teilzunehmen. Nicht nur sind viele Aufzeichnungen der Visionen in Latein niedergeschrieben oder haben ihre Hauptwirksamkeit, selbst wo sie zunächst in Nationalsprachen aufgezeichnet waren, in Form lateinischer Übersetzungen in den einzelnen verschiedenen Sprachgebieten entfaltet, sondern viele von Engelschören gesungene Hymnen, die im Zustand der Ekstase vernommen werden, werden von ihren Empfängern

lateinisch gehört und lateinisch niedergeschrieben; diese visionäre lateinische Literatur wäre dann ihrerseits zunächst stilistisch und literaturgeschichtlich mit der jeweiligen zeitgenössischen religiösen Literatur in lateinischer Sprache zu vergleichen, gleichzeitig wäre aber auch ihre Auswirkung auf die einzelnen nationalsprachlichen Literaturen zu verfolgen.

Untersuchungen dieser Art, die einen großen Aufwand philologischer Gelehrsamkeit erforderten, können hier nicht durchgeführt werden. Dies ist auch deswegen noch gar nicht möglich, weil es bisher weder für den Bereich der lateinischen Literatur noch für den der nationalsprachlichen Literaturen irgendwelche Spezialuntersuchungen über die umfangreiche visionäre Literatur gibt, die ihrem eigenen Selbstverständnis und Selbstanspruch nach auf ein überirdisches Diktat, auf eine göttliche Inspiration zurückgeht, und die ihre menschliche Autorschaft bestreitet oder den Anteil des menschlichen Autors auf die Funktionen des Schreibers oder Sekretärs beschränkt sieht.

So können hier nur einige wenige Hinweise auf stilistische und sprachliche Eigentümlichkeiten dieser Literatur gegeben werden, die sich zudem in dem hier gegebenen Rahmen auf Texte in neuhochdeutscher Übersetzung beschränken müssen.

Der wichtigste Punkt dieser Literatur kann hier nur in einem allgemeinen Hinweis berührt werden: in der Vision erhält das Wort seinen ursprünglichen Charakter als Offenbarungswort wieder. Was der Visionär in der Ekstase hört, ist göttliches Wort in seinem ursprünglichen Sinn, als Schöpfungswort. Dieses göttliche Wort ist nicht »Information«, sondern ist forderndes, verdammendes, beseligendes, fesselndes, befreiendes, vernichtendes, heilendes, lebensschaffendes und verwandelndes Wort. In dem in der Audivision empfangenen Wort erhält das Wort im Bewußtsein und im Gefühl des Empfangenden seinen echten, ursprünglichen Sinn wieder zurück. Im Gespräch, das unter der Herrschaft des normalen Tagesbewußtseins abläuft, verlieren die Worte ihre Substanz, werden zu abgegriffenen Münzen, zu bloßen Mitteln einer flüchtigen Information. Das in der Audivision erfahrene Wort wirkt wie eine frische Offenbarung, das Wort erhält seine ursprüngliche Bedeutung wieder. Der Auftrag wird zum zwingenden Befehl, von dessen augenblicklicher Befolgung oder Nichtbefolgung Tod und Leben abhängt; das Trostwort ist wirklicher Trost, der einen Strom der Beseligung durch Leib und Seele fließen läßt; das Wort der Verdammung ist Spruch und Vollzug des Todesurteils in einem; das Wort der Genesung schafft Heilung auf der Stelle und macht die verkrüppelten Glieder und die verkrüppelte Seele im Nu wieder gerade; das Wort der Gnade stellt das vollkommene Gottesbild wieder her, das durch die tief eingefressene Sünde zerstört war.

Eine so feine Beobachterin der eigenen visionären Erfahrungen wie Teresa von Avila hat diese Tatsache an sich selbst erfahren und erkannt und folgendermaßen ausgesprochen:

»Bisweilen knüpft sich der Verkehr der Verbundenen durch Worte, die Gott ins Innerste der Seele spricht, so zwar, daß die Seele, die bei einem bloß eingebildeten Gespräche nach Willkür ihre Aufmerksamkeit abwenden kann, hier schlechterdings aufmerken muß. Diese Worte sind dann kurz, gedrängt, in enger Form den reichsten Inhalt bergend, so daß ein Wort nicht nur vieles, sondern selbst solches befaßt, was sonst mit Worten nicht ausgesprochen werden mag. Sie sind dabei höchst wirksam, indem die Tat unmittelbar der Rede folgt, so daß, wenn sie etwa lauten: »Fürchte nicht!«, sogleich alle Ängste, Zaghaflichkeiten, ja selbst alle Zweifel an der Wahrheit des Gesichtes weichen und die Seele sich sogleich klar und beruhigt findet und nimmermehr vergißt, was ihr widerfahren; Wirkungen, welche nie bei bloßen imaginären Reden eintreten.«¹ Die Vision ist eine Taufe des Wortes, das dadurch, daß es unmittelbar aus dem Munde Gottes an die Seherin ergeht, seine ursprüngliche schöpferische Kraft wiedererhält.

Ein zweiter charakteristischer Zug der visionären Sprache liegt in dem großen Reichtum an Bildern. Die Sprache der Visionen ist in erster Linie eine Bildersprache. Auch hier ist das Besondere, daß die visionären Bilder nicht abgegriffene Sprachklischees sind, sondern sich in unmittelbarer, frischer Anschaulichkeit präsentieren und ein Erlebnis der Erstmaligkeit vermitteln: so weiß ist kein irdisches Pergament wie das Pergament des Buchs des Lebens, in das Gott mit eigener Hand mit goldener Tinte den Namen des Visionärs einträgt; das Weiß des himmlischen Gewandes Christi ist, einen modernen Werbeslogan vorwegnehmend, sogar »weißer als weiß«. Jede Gestalt, jede Farbe, jeder Ton, jede Geste, erhält im himmlischen Licht für das Bewußtsein des Visionärs ihren ursprünglichen, erstmaligen, echten, bedeutungsvollen, entscheidenden Sinn, die Begegnung mit ihr stellt ein spontanes Urerlebnis dar. Deswegen sind auch diese Bilder unvergesslich; sie prägen sich tief ein, sind unverwechselbar und dienen als Modell, Vergleichsmaßstab und Kriterium für analoge Erfahrungen. Die Vision bewirkt eine unerwartete Auffrischung der Bilder. Sie ist nicht nur eine Taufe des Wortes, sondern auch eine Taufe des Bildes.

Schon darin liegt eine gewaltige sprachschöpferische Bedeutung der visionären Literatur, denn in ihr sind ja die Bilder nicht schon literarisch abgegriffene Tünche, sondern sie sind unmittelbar geschaut oder aus einer solchen unmittelbaren Schau abgeleitet. Die Bilder haben also einen noch frischen, spontanen Erlebnisinhalt. Sie führen noch unmittelbar auf das Urbild zurück, sind sozusagen Erstabzüge von dem in der Vision geschauten Urbild und dementsprechend frisch in den Farben wie in den Konturen, in ihren Lichtern wie in ihren Schatten. Sie tragen, wie die echten Erstabzüge, noch die Signatur ihres himmlischen Urhebers. Sie stehen der Realität und Aussagekraft des Urbildes noch unmittelbar nahe, sind noch umschwebt von all den Obertönen und Untertönen des originalen Klages. Sie sind noch nicht in Begriffe übersetzt, die sie auf eine einzige, enge Bedeutung festlegen, sondern haben noch ihre ursprüngliche Aura

gewahrt. Sie wirken auch nicht nur auf den Intellekt, sondern auf alle Sinne und rufen noch einen ganzen Akkord von Sinneseindrücken und Sinnesassoziationen hervor, die im Begriff längst abgestorben und verdorrt sind. Der Begriff ist viel enger, ängstlicher und korrekter, das Bild ist viel umfassender und oft ganz unorthodox. Das Bild schreckt auch vor der Anstößigkeit nicht zurück, wenn die Anstößigkeit ermöglicht, das Entscheidende richtig, klar und faßlich auszudrücken.

Die schöpferische Wirkung der Vision erstreckt sich auf alle Formen der Literatur: zunächst einmal auf die traditionellen Formen kirchlicher Lyrik: die Hymnen Hildegards von Bingen sind dafür ebenso beispielhaft wie die Hymnen Jacopone da Todi's.

Ebenso hat auch der Dialog, das geistliche Zwiegespräch mit der Seele, – ein häufiger Typus der mittelalterlichen geistlichen Dichtung – sein Modell in der ekstatischen in der Vision erlebten Zwiesprache Christi oder eines Engels mit der Seele.

Dies gilt aber auch für das geistliche Drama. Die häufigste in der Vision erlebte Szene ist der Streit um das Schicksal einer Seele, der Kampf zwischen den Dämonen und Engeln um die Seele; der dramatische Verlauf dieser Auseinandersetzung endet meist mit einem Eingreifen Christi, dessen Triumph den Schluß des Dramas bildet.

Eine besondere Form ist die Darstellung des himmlischen Gerichtes, der dramatische Verlauf der Gerichtsszene nach dem Modell des Buches Hiob, stark erweitert durch die Entwicklung des Strafprozesses, bis hin zur Darstellung eines regelrechten Prozeßverfahrens, in dem es um Verdammung und Erlösung einer angeklagten Seele geht.

Auch die Selbstbiographie hat einen visionären Ansatz. Das Buch der Aufzeichnung der Visionen, liber visionum, wird zum Buch der geistlichen Erfahrungen; die Visionen sind nur die Höhepunkte innerhalb eines Lebens, das von dem Ringen um das Heil erfüllt ist und das in allen seinen Höhen und Tiefen betend vor Gott ausgebreitet wird. Die betende Selbstdarstellung vor Gott nach dem Modell der Confessiones Augustins findet in der visionären Literatur ihre Fortsetzung.

Auch der geistliche Brief erwächst aus dem visionären Erlebnis. Die visionäre Erfahrung drängt zur Mitteilung an gleichgestimmte Seelen, sie versetzt den Empfänger der Vision in Ängste, mit denen er nicht fertig wird, in Zustände der geistlichen Erschütterung, der Freude, des Hochgefühls, mit denen er allein nicht zurecht kommt, die er mit anderen teilen muß. Das seelsorgerliche Gespräch, die geistliche Kommunikation mit dem Beichtvater oder dem Seelenfreund setzt sich in dem geistlichen Briefwechsel fort, in dem das visionäre Erlebnis auch stilistisch nachschwingt.

Zu dieser von der Vision gespeisten und befruchteten Literatur gehört auch

nicht zuletzt die visionäre Predigt, soweit sie ihren literarischen Niederschlag in der Erbauungsliteratur der einzelnen Epochen der Kirchengeschichte gefunden hat. Vermutlich ist gerade bei der Predigt der Anteil der ekstatischen Inspiration am stärksten.

Erst von hier aus lassen sich dann auch einzelne literarische Stilelemente abgrenzen. Tatsächlich verdiente hier jeder visionäre Autor seine eigene Untersuchung: es wäre erforderlich, die visionären Elemente im Stil Jacob Boehmes für sich zu behandeln, ebenso die entsprechenden Züge im Stil Richard Rolles, im Stil Swedenborgs usw. Das ist die Aufgabe einer zukünftigen Philologie des visionären Schrifttums.

2. DIE HIMMLISCHE MUSIK

Der Begriff der Vision weist sprachlich auf die Tätigkeit eines einzigen Sinnesorganes hin: des Auges. Er zeichnet die Wahrnehmung der geistigen Welt mit dem auf wunderbare Weise erschlossenen geistigen Auge. In Wirklichkeit gibt es keine Vision, in der nur ein einziges geistliches Sinnesorgan sich betätigt. Wie bei der normalen sinnlichen Wahrnehmung findet fortgesetzt ein Zusammenspiel der verschiedenen Sinne statt. Es gibt nicht nur ein geistliches Sehen, sondern auch ein geistliches Hören, Fühlen, Schmecken und Riechen, und diese Sinne empfangen die ihnen adäquaten geistlichen Sinneseindrücke: die himmlische Musik, die himmlische Rede, den himmlischen Geruch, den himmlischen Geschmack und die himmlische Berührung.

All diese Formen »visionärer« Sinneserfahrung kommen isoliert vor: es gibt reine Visionen, reine Auditionen, reine Wahrnehmungen des »himmlischen Wohlgeruchs« usw., aber solche isolierte Formen geistlicher Sinneswahrnehmung sind äußerst selten – fast so selten wie bei den gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen. Meistens wirken bei ein und derselben Wahrnehmung – bewußt und noch viel häufiger unbewußt – verschiedene Sinne zusammen und komponieren eine Gesamtwahrnehmung, wobei einer der Sinne dominiert, die übrigen eine Art von Begleitmusik dazu spielen und die dominierende Wahrnehmung durch andere Sinneswahrnehmungen ergänzen und abrunden.

In der visionären Erfahrung ist mit der eigentlichen Vision, dem Schauen von Gestalten und Bildern mit dem geistigen Auge, am häufigsten die Audition verknüpft. Diese Feststellung mag als Selbstverständlichkeit erscheinen, weil ja die in der Vision auftretenden Gestalten meistens reden und sich dadurch an den Gehörsinn des Empfängers der Vision wenden; aber auch dann, wenn die Gestalten stumm sind, ist ihr Auftreten häufig von Stimmen begleitet, welche die in der Vision auftretenden Figuren, Bilder und Vorgänge kommentieren.

Nun beruht aber die Vorstellung, daß der »Normalfall« der die Vision begleitenden Audition die Rede, das gesprochene, deutende oder offenbare Wort sei, auf einem Vorurteil, nämlich auf der Überschätzung des Anteils des gesprochenen Wortes am Gesamtverlauf der Vision. Dabei wird vergessen, daß es neben und vor dem Wort eine andere Form auditiver Erfahrung gibt, die Musik. In unserer Umgangssprache ist die Erfahrung der Dominanz musikalischer Empfindungen in der Vision in der Redensart festgehalten: »Er hört die Engel singen« und nicht: »Er hört die Engel reden«. Aber diese Redensart ist bereits so abgeschliffen, daß kaum jemand, der sie gebraucht, sich bewußt ist, daß dahinter ursprünglich eine audivisionäre Erfahrung steht, die durch die Jahrhunderte hindurch in immer neuer Form religiösen Menschen zuteil wurde. Zwar heißt es in

2. Die himmlische Musik

der Weihnachtsgeschichte von der Menge der himmlischen Heerscharen, die bei dem Engel der Verkündigung war: »Sie lobten Gott und sprachen: Ehre sei Gott in der Höhe...«,¹ aber zu allen Zeiten hat die Kirche dieses »Sprechen« der Engel als einen himmlischen Lobgesang, als einen überirdischen Chor, als eine paradiesische Musik verstanden, und dieses Schriftwort hat zahlreiche fromme Komponisten inspiriert, den Lobgesang der Engel in Tönen zu orchestrieren.

In seinem Werk über »Die Musik der Engel«² ist Reinhold Hammerstein auf die Frage nach der Stellung des Engelgesanges in der mittelalterlichen Kirchen- und Musiktheorie eingegangen. Er weist darauf hin, daß für den altkirchlichen und mittelalterlichen Gläubigen der Zusammenhang zwischen Kirchenmusik und Engelgesang selbstverständlich ist. In dem eucharistischen Gottesdienst vereinigen sich die englischen Chöre mit der irdischen Gemeinde zum Lobpreis des gegenwärtigen auferstandenen Herrn. Die eucharistischen Gebete der byzantinischen Kirche haben immer wieder die Herabkunft des Herrn inmitten der Engel zum eucharistischen Mysterium hervorgehoben. Für die Frommen der römischen Kirche ist vor allem der Satz des Papstes Gregor d. Gr. wichtig geworden, der durch das ganze Mittelalter hindurch immer wieder zitiert wurde: »Wer von den Gläubigen möchte daran zweifeln, daß gerade in der Stunde des Opfers die Himmel sich öffnen und die Chöre der Engel zugegen sind? Oben und Unten verbinden sich, Himmel und Erde, Sichtbares und Unsichtbares werden Eins.«³ Wie konkret man sich diese Gegenwart der Engel bei der Meßliteratur vorstellte, zeigt eine frühmittelalterliche Mönchsregel, die die Mönche ermahnte, während der Liturgie nicht nach vorn auszuspucken oder sich nach vorn zu schneuzen – das heißt, nach altväterlicher Sitte den Rotz mit den Fingern nach vorn zu schlenkern –, sondern nur nach hinten, um nicht die anwesenden Engel zu treffen!⁴

Zu diesem Einswerden von himmlischer und irdischer Liturgie gehören auch Gesang und Musik. Durch die Vergegenwärtigung Christi in der Eucharistie sind auch die Gesänge der Engel auf die Erde herabgekommen; der Chor der Gläubigen ist durch seine Hymnen mit den Engeln vereinigt, und Johannes Chrysostomos, nach dem die Liturgie der östlich-orthodoxen Kirche benannt ist, lehrt: »Nachdem Christus die Zwischenwand zwischen Himmel und Erde niedergelegt hat... hat er uns diesen Lobgesang vom Himmel gebracht.«⁵ So wird der liturgische Gesang der irdischen Gemeinde zur Teilhabe am Gesang der Engel. Gregor von Nazianz hat das in den Worten ausgesprochen: »Mit den Engeln sollst du den Hymnus sprechen, mit den Erzengeln Chöre führen. Ein gemeinsamer Festgesang vereinigt die himmlischen und irdischen Tugenden.«⁶

Am deutlichsten kommt in der römischen Kirche dieses Bewußtsein des Zusammenklagens zwischen den Engelchören und den Gemeindegliedern innerhalb des Meßopfers in der Präfation mit dem anschließenden Sanctus zum Ausdruck. Sie enthält die Aufforderung, mit allen Engeln und Erzengeln und dem ganzen

himmlischen Heer einen gemeinsamen Lobeshymnus zu singen, worauf die Gemeinde das dreimal »Heilig« anstimmt. Nach dem »Sanctus« wird auch im »Gloria« immer wieder das Einswerden von Himmel und Erde im gesungenen Lobpreis gefeiert. Die Erklärungen der betreffenden Stücke betonen, daß durch Christi Geburt die beiden zerrissenen Hälften der Welt wieder zusammengefügt, die durch die Erbsünde gestörte Harmonie wiederhergestellt und ein einziger mystischer Chor aus Himmels- und Erdenbewohnern gebildet worden sei, der gemeinsam Gott lobt und dankt.⁷

In der östlichen orthodoxen Kirche bestimmt dieses Wissen um die Gegenwart der Engelchöre sogar die Haltung der Gläubigen: während des einleitenden Gebetes zum Trishagion stehen sie »wegen der Nähe der Engel« mit gebeugtem Nacken und stimmen erst danach wieder aufrecht stehend das Trishagion an.

Der Zusammenklang der himmlischen und irdischen Chöre in der eucharistischen Begegnung der oberen und unteren Kirche drückt sich auch schon von den Zeiten der alten Kirche an in der Vorstellung von dem englischen Ursprung der Kirchenmusik überhaupt aus. Schon in der »Historia Ecclesiastica« des Sokrates nach 400 n. Chr. wird zum ersten Mal die nachmals so berühmte Legende berichtet, daß Ignatius, der Bischof von Antiochien und Apostelschüler, Märtyrer und Verfasser der sieben Briefe an die Gemeinden von Kleinasien, einst sah, »wie die Engel wechselweise den Lobgesang der Heiligen Trinität feierten«, und daß er die Art des Singens, die er in dieser Vision gehört hatte, der antiochenischen Kirche überlieferte. Von da an kam diese Tradition zu allen Kirchen.⁸

Diese Überlieferung ist in die musikwissenschaftliche Tradition des Mittelalters eingegangen und findet sich zum Beispiel auch in einem der wichtigsten Denkmäler für die Musikpflege der karolinischen Epoche, in der um die Mitte des 9. Jahrhunderts verfaßten »Musica disciplina« des Aurelianus Reomensis.⁹ Aurelianus geht in seinem Schlußkapitel mit besonderer Ausführlichkeit auf die Engelmusik ein und führt zahlreiche legendäre, nach der Auffassung von ihm und seinen Zeitgenossen jedoch historische Beispiele dafür an, daß bestimmte liturgische Gesänge der zeitgenössischen Kirche frommen Menschen von den Engeln vorgesungen und danach in die kirchliche Liturgie aufgenommen wurden. Ein Mönch hört in der Kirche des hl. Michael auf dem Monte Gargano einen Engelchor das Responsorium »Cives apostolorum« singen. In Rom führt er diesen Gesang in die Kirche ein. Ein Presbyter von Autun hört in der Nähe ein »Alleluja« singen. Er merkt sich das Alleluja und lehrt es die Kleriker am nächsten Tag. Schließlich erzählt Aurelianus auch nach einem Bericht aus den Dialogen des Papstes Gregor d. Gr. von einem Knaben, der die Engel singen hörte, worauf er unbekannte Sprachen verstand, die Gabe der Prophetie erhielt und den Tod vieler Menschen voraussagte, bis er bald darauf selbst starb, eine Überlieferung, in der der Zusammenhang zwischen der Gabe des Sprechens – Glossolalie – und der Engelmusik zum Ausdruck gebracht wird.¹⁰

Auch in der aus dem 11. Jahrhundert stammenden Schrift »Instituta patrum de modo psallendi sive cantandi« wird die Rolle der Engel als Stifter und Erfinder der Kirchenmusik betont: »Einige von ihnen (den Kirchenvätern) haben diese Art des Singens von den Engeln gelernt, andere empfangen sie in ihrem Herzen durch Kontemplation unter dem Beistand des Heiligen Geistes.«¹¹ Auch in der späteren Geschichte der kirchenliturgischen Musik, die sich in dem Johannes de Muris zugeschriebenen und kurz um 1300 verfaßten »Summa musicae« findet, werden die Engel als Urheber der Kirchenmusik eingeführt, wobei wiederum der Hinweis auf den Bischof Ignatius von Antiochien, der durch die Engel den antiphonischen Psaltergesang lernte, den Anfang macht.

Die Aufzeichnungen der Visionäre bestätigen, daß es durch die Jahrhunderte eine große Anzahl von musikalischen Auditionen gab. Aber wieviele solcher musikalischen Auditionen mögen jemals notenmäßig aufgezeichnet worden sein? Welchem der Empfänger von Auditionen mag es technisch möglich gewesen sein, die himmlische Musik, die er hörte, in Noten aufzuschreiben? Die Kirchengeschichte kennt zahlreiche Visionäre in allen Jahrhunderten, die »die Engel singen hörten«, sie kennt viele, wie zum Beispiel die heilige Hildegard, die die Texte der in der Ekstase gehörten Engelslieder nachträglich aufgezeichnet haben, aber sie nennt kaum einen, der die Kunst besaß, in Noten die gehörte Musik aufzuschreiben; trotzdem mag es mehr solcher Fälle gegeben haben, als in der schriftlichen Überlieferung zum Ausdruck kommt.

Wohl die detailliertesten Angaben über eine musikalische Audition finden sich in einer Heiligenvita, deren geschichtlicher Wert im allgemeinen aufs stärkste bestritten wird – in der Vita des heiligen Hermann Joseph von Köln, der in der Abteikirche in Steinfeld in der Eifel beigesetzt ist und daher auch unter dem Namen Hermann Joseph von Steinfeld bekannt ist (1150–1229).¹² Seine Audition, auf die auch Görres in seiner »Christlichen Mystik« hinweist, steht im Zusammenhang mit seiner Verehrung der heiligen Ursula und ihrer Begleiterinnen in Köln.¹³ Trotz aller legendären Elemente seiner in die Acta Sanctorum aufgenommenen Vita sind die Angaben über seine Auditionen von einer einzigartigen Genauigkeit.

Hermann Joseph hatte für die heilige Ursula und ihre Begleiterinnen eine große Verehrung gefaßt. Sie erschienen ihm häufig, nannten ihm ihre Namen und trösteten ihn oft in seinen Sorgen und Nöten. Um ihnen dafür seinen Dank zu bezeugen, hatte er ihnen zu Ehren einen neuen Hymnus gedichtet, der mit den Worten beginnt:

»O vernantes Christi Rosae,
Supra modum speciosae,
O Puellae,
O Agnellae
Christi carae Columbellae.«¹⁴

»Als er das Lied zu schreiben angefangen, war ihm eine der Jungfrauen sichtlich erschienen und hatte, vor ihm stehend, ihm aufs lieblichste und vertraulichste mitgeteilt, was geschrieben werden sollte. Auch sah er eine schöne Taube auf seiner Schulter sitzen, in der er gleichfalls eine der Jungfrauen erkannte, was ihm die Veranlassung gab, in der Hymne die ganze Schar Tauben – Columbellae – zu nennen. Aber er wollte dem Liede auch eine Melodie beifügen, und das hatte mehr Schwierigkeit; aber es gelang doch auch zuletzt, und die Komposition war vollendet. Die Weise, wie es damit zugegangen, fragte sein Biograph, der mit ihm in demselben Kloster gelebt, seiner in dergleichen Dingen großen Schweigsamkeit in folgender Weise ab. »Als ich einst«, erzählte er, »nachdem lange Zeit seither vergangen, mit ihm allein und vertraulich beisammen saß, da hub ich scherzweise an, ihm eine Art von Anmaßlichkeit vorzuwerfen, daß er es gewagt habe, Melodien zu den Geschichten und Gedichten zu komponieren, was doch solchen, die der Musik wohl erfahren, eine sehr schwierige Aufgabe scheine. Gezwungen, das kleine gegebene Ärgernis wieder gut zu machen und die ihm fälschlich schuldgegebenen Fehle zu entschuldigen, eröffnete er, der von sich schlechterdings keine Unwahrheit zu reden vermochte, die bisher verschwiegene Wahrheit.«

»Nicht ich allein habe den Sang componirt, sondern die heiligen Tauben haben mir dabei geholfen«, sprach er, mich bedeutend. Als ich nun nach der Weise dieser wunderbaren Offenbarung fragte, fuhr er fort: »Da ich, nachdem die Worte des Liedes niedergeschrieben waren, verlegen um die Melodie, mich auf meinem Bett niederlegte, da hörte ich, wie ein Chor der Jungfrauen, über mir in der Luft schwebend, mir die Melodie vorsang, die ich dann, wie ich sie von ihnen gelernt, den Worten unterzusetzen mich bemühte.« Darauf ich: »Das aber scheint doch unglaublich und einem Märchen ähnlich, daß irgendjemand, wie geschickt er auch sei, einen einmal gehörten Gesang also dem Gedächtnis einprägen, und ihn zudem auch niederschreiben.« Aufgeregt durch diese Worte und bemüht, dem Zweifelnden genug zu tun, löste er nun meine Verwunderung durch noch Wunderbareres, indem er hinzusetzte: »So oft es mir begegnete, daß ich ihren Gesang vergaß und andere Noten niederschrieb, als ich Töne gehört, haben sie an, die Töne, die ich vergessen, über mir nochmal zu singen. Sie wiederholten das abermal und nochmal, und so oft, bis sich die Klänge aufs Beste meinem Gedächtnis eingeprägt; und ich nun das Geschriebene aufsetzte, und das sie mich gelehrt, aufs genaueste niederzuschreiben.« Er begann dann jene Strophen des Liedes abzusingen, die ihm seine Lehrmeisterinnen in solcher Weise durch öftere Wiederholung eingeprägt, sie dem Horchenden mit solcher fröhlichen Heiterkeit vorsingend, daß über der Erzählung Seele und Antlitz ihm in wunderbarer Fröhlichkeit bewegt wurden.«¹⁵

Diese Erzählung hat das Moment der Ungewöhnlichkeit der Niederschrift einer in der Ekstase gehörten Melodie eindrucksvoll festgehalten. Görres wagt

diesen ekstatischen Ursprung geistlicher Kompositionen zu verallgemeinern, indem er fortfährt: »Von vielen der älteren Kirchenlieder, die während so viel Anderes gewechselt und gewandelt, in ihrer Größe, durchdringenden und erschütternden Gewalt, Würde, Schöne oder reizenden Anmuth und Lieblichkeit, so viele Jahrhunderte durchtönt, in ewiger Jugend immer dieselben an Wirkung und Gewalt beharrend, darf man glauben, daß sie ähnlichen Ursprungs in einer vom höheren Geiste hingenommenen Seele gefunden. Selbst Palästrina hat ja bekanntlich von einer seiner besten Compositionen ausgesagt, wie er sie vorsingenden Engeln nachgeschrieben.«¹⁶

Damit sind wir auf das schwierige Problem des ekstatischen Ursprungs einiger Stücke der Missa Papae Marcelli Palestrinas gewiesen.

Pfützner hat in seiner Oper »Palestrina« das innerste Wesen des Komponisten am Werk Palestrinas als die Aufzeichnung einer in der Ekstase vernommenen himmlischen Audition dargestellt. Im ersten Akt der Oper erhält Palestrina von Kardinal Borromeo den Auftrag, eine Messe zu komponieren, die der Erhaltung des »wohlerfundnen Alten«, nämlich der polyphonen Figuralmusik, dienen soll, nachdem diese in der jüngsten Zeit verschiedene Entartungserscheinungen aufwies und daher aus der Kirchenmusik verbannt werden sollte. Statt freudiger Zustimmung begegnet der Kardinal bei seinem Freunde nur trübem Zweifel, weil Palestrina den Quell künstlerischen Schaffens in sich für immer versiegt glaubt. Empört über die Absage verläßt Borromeo das Haus. Alleingelassen, überfällt Palestrina das Gefühl vollkommener Vereinsamung. Die Nacht sinkt hernieder: von ihrem Dunkel auch innerlich umnachtet, scheint der Meister den Sinn des Lebens und Schaffens nicht mehr begreifen zu wollen. Da wird ihm eine Vision zuteil, in der neun verstorbene Meister der Tonkunst, bewunderte Vorbilder Palestrinas, auf ihn zutreten. Sie enthüllen ihm den innersten Sinn seines Daseins und weisen ihn auf eine letzte große Aufgabe, deren Lösung den vollendeten Schlußstein seines Erdenpensums bilden soll.

Die Meister verschwinden. Palestrinas angstvoller Ruf erschließt ihm in einer ekstatischen Vision und Audition die Vollendung seines Werkes: Engelstimmen singen ihm das Kyrie der Messe zu. An seiner Seite taucht Lukrezia, die verstorbene Gattin, auf. Immer dichter füllt sich der Raum mit lichten Gestalten, aus einem Meer von Licht ertönt ein himmlisches Gloria. Palestrina hat Mühe, die Fülle der Eingebungen festzuhalten. Mit der Bitte um Frieden entsinkt dem Erschöpften die Feder. Die Erscheinungen sind verschwunden, der Morgen dämmert herauf. Seine Schüler, Ighino und Silla, die sich zur Morgenübung efinden, erblicken mit Erstaunen die um den schlummernden Meister verstreut liegenden Notenblätter und sammeln sie ordnend auf. Dies wäre die musikalische Parallele zu den zahlreichen Aufzeichnungen von Worten (Offenbarungen, Prophetieungen), die dem Visionär in der Ekstase zuteil oder ihm gerade diktiert wurden.

Allerdings erhebt hier die moderne musikwissenschaftliche Forschung den gewichtigen Einwand, die ganze Vorstellung von dem ekstatischen Ursprung der Missa Papae Marcelli Palestrinas oder wenigstens einiger Teile von ihr sei eine Erfindung Pfitzners: sie spiegele die romantische Vorstellung von dem Inspirationscharakter der künstlerischen Schöpfung wider, doch gebe es im Leben Palestrinas keinerlei Anhaltspunkte für diese romantische Deutung. Diese Auffassung mag ihrerseits mit dem antiromantischen Komplex der modernen Musikwissenschaft zusammenhängen, die sich von ihrem rationalistischen Wissenschaftsbegriff her weigert, einen ekstatischen Ursprung einer musikalischen Komposition als eine geschichtliche Realität anzuerkennen. Der Einwand ist insofern nicht berechtigt, als es tatsächlich in der Geschichte der christlichen Vision eine große Anzahl von ausführlichen originalen Zeugnissen von musikalischen Auditionen gibt, allerdings für die ältere Zeit nicht nachweislich bei handwerklich ausgebildeten Komponisten; es wäre aber sehr wohl denkbar, daß sich solche ekstatischen musikalischen Intuitionen auch einmal bei einem charismatisch begabten Komponisten finden. Bei Palestrina ist diese Voraussetzung insofern gegeben, als er Zeit seines Lebens als Laie um seine Geltung und Anerkennung in der päpstlichen Kapelle Sixtina kämpfen mußte, in der nach den geltenden Bestimmungen nur ordinierte Kleriker zugelassen wurden, und er häufig genug in die Lage kam, gegenüber dem Vorwurf mangelnder Qualifikation durch die kanonische Priesterweihe sich auf die charismatischen Wurzeln seiner geistlichen Kompositionen zu berufen.

Selbst wenn sich der visionär-ekstatische Ursprung der Palestrina-Messe oder wenigstens einer ihrer Chöre nicht als historisch beglaubigt erweisen ließe, so gibt es eine beglaubigte Überlieferung ähnlicher Art über die Entstehung des Schlußchores des Messias von Georg Friedrich Händel, von der Arnold Schering im Vorwort zu seiner Messias-Ausgabe berichtet: »Als Händel sein Oratorium ›Der Messias‹ zu Ende führen wollte, ermattete die Eingebung des Komponisten. In einem Traum aber wurde ihm jener unvergleichliche Schlußchor geschenkt, den er sogleich nach dem Erwachen niederschreiben begann und der zu den Höhepunkten der Kirchenmusik zählt.« Hier ist es nicht eine ekstatische, sondern eine Traumdeutung, die ihn inspiriert, doch ist der Unterschied des Zustandes des Empfängers der Audition von verhältnismäßig geringer Bedeutung gegenüber der Tatsache, daß die Komposition selbst – ähnlich wie dies bei dem Palestrina-Pfitzners der Fall ist – als Niederschrift einer in einem Zustand des erhöhten Bewußtseins empfangenen musikalischen Audition entstanden ist.

Unter den literarisch bekannt gewordenen Fällen musikalischer visionärer Erfahrung gibt es recht verschiedenartige Formen, in denen sich die Audition äußert. Als erste wäre diejenige Form zu nennen, in der sich das visionäre Erlebnis primär als das Hören himmlischer Töne, Klänge, Melodien und Harmonien abspielt, ohne daß visionäre Gestalten, Bilder oder Offenbarungsreden mit der

musikalischen Audition verbunden sind. Man ist vielleicht überrascht, den einzigen Empfänger rein musikalischer Audition gerade unter den englischen Mystikern zu finden: es ist Richard Rolle, ein in Deutschland so gut wie völlig unbekannter Visionär.

Richard Rolle nimmt in der Geschichte der christlichen Mystik eine völlig einzigartige Stellung ein, die in ihrer religiösen und geistigen Bedeutung bisher noch kaum erkannt ist. Sie scheint in keiner Weise in das konventionelle Bild der Mystik zu passen, vor allem nicht in das Bild der spekulativen deutschen Mystik. Kein Wunder, daß es bis zum heutigen Tage noch keine deutsche Übersetzung Rolles gibt. Die Einzigartigkeit besteht darin, daß der Mönch Rolle als Abschluß seiner religiösen Entwicklung in einen ekstatischen Zustand versetzt wurde, in dem ihm Auditionen zuteil wurden. Dieser ekstatische Zustand beginnt zwar mit einer Vision, die aber von Rolle selbst in geheimnisvoller Undeutlichkeit als »Erscheinung des Antlitzes« beschrieben wird, doch tritt in ihrem späteren Verlauf, der sich über mehrere Jahre erstreckt und von Rolle ziemlich genau datiert wird, das visionäre Element gegenüber dem auditiv-musikalischen zurück.

Die musikalischen Auditionen Rolles sind übersinnliche Wahrnehmungen, die bezeichnenderweise in den Stimmungsbereich nicht einer intellektualistischen Erkenntnis-Mystik, sondern einer affektiven Liebes-Mystik gehören. Sie sind mit der Erfahrung des Ausbruchs einer ekstatischen Freude verknüpft, mit der Versetzung in einen Zustand ekstatischen Jubels, wie er in der Apostelgeschichte als Zeichen des Erfülltseins mit dem Heiligen Geist beschrieben wird – als *chará* und *agallásis*. Sie sind weiter mit einem bisher kaum untersuchten psycho-physischen Phänomen verknüpft – dem Gefühl einer gewaltigen Hitze, die den ganzen Körper durchströmt und vor allem im Herzen spürbar ist, aber nicht einer fiebrigen, krankhaften, sondern einer wohligen, beseligenden Hitze, die sich zum Teil nicht nur dem Visionär selber, sondern auch den ihm nahestehenden Personen durch eine ungewöhnliche Temperatursteigerung der Haut, vor allem durch eine ungewöhnliche Erwärmung der Herzgegend bemerkbar macht.

Bei seinem Versuch, diese Erfahrungen in Worten zu beschreiben, macht sich die ganze Schwierigkeit des sprachlichen Ausdrucks für diese ungewöhnlichen Erlebnisse bemerkbar. Diese Schwierigkeit tritt noch stärker hervor, wenn man den Versuch macht, seine mittelenglischen Texte ins Deutsche zu übertragen. Gerade in der Übersetzung klingt vieles matt oder banal, weil die von Rolle angewendeten Begriffe inzwischen ihre ursprüngliche Bedeutung verloren haben. So ist für ihn die Empfindung des geistlichen »Brennens« ganz spontan mit der Geschmacksempfindung einer »Süßigkeit« verknüpft, die er an vielen Stellen ausdrücklich als »honigartige Süßigkeit« beschreibt, wie er auch Christus, seine Gottesliebe, in seinem geistlichen Jubel als »honey« anredet, eine Anrede, die inzwischen in der englischen Liebessprache zur banalsten Form der Anrede abgesunken ist, während sie bei ihm noch ein echtes visionäres Erlebnis in der Be-

gegnung mit dem himmlischen Christus zum Ausdruck bringt. Auch der Ausdruck »sweet« drückt die Geschmackserfahrung der Süßigkeit des Honigs aus und muß deshalb als »süß« übersetzt werden.

An seinem Versuch, dieses neuartige geistliche Erlebnis zu beschreiben, fällt auf, daß die Eigenschaftsworte für die Wahrnehmung der verschiedenen geistlichen Sinnesorgane sich ständig überkreuzen oder verflechten: die Hitze, die er spürt, nennt er süß und fröhlich, die Melodie, die er hört, nennt er honigsüß und unsichtbar, das geistliche Getöne des Engelsgesanges nennt er heiß, die Seele »siedet« in ihrem »Brennen«, die Flamme verwandelt sich in eine Blume, der Geist erholt sich in der Hitze und »erblüht« in ihr zur schönsten Blume, das Brennen erfrischt, die fröhliche Hitze erfreut, der Gesang wird zur Speise, die den Hungrigen nährt und zur Arznei, die den Kranken heilt. Gerade die Überschneidung der Prädikate bringt die unsagbare Komplexität der Erfahrungen zum Ausdruck, in der alle geistlichen Sinnesorgane unter der Führung des einen brennenden Affektes der Liebe zusammenwirken, und in der erstaunlicherweise nur die visionelle Wahrnehmung fehlt. Rolle hat selbst den Durchbruch dieser eigentümlichen Erfahrung der Synaesthesie, der sich über eine Periode von mehreren Jahren hin erstreckte, ausführlich beschrieben:

»Im Verlauf der Zeit wurde mir großer Gewinn an geistlicher Freude geschenkt. Fürwahr drei Jahre, mit Ausnahme von drei oder vier Monaten, waren vom Beginn der Verwandlung meines Lebens und meiner Gesinnung an bis zur Öffnung der himmlischen Tür verflossen, so daß nach den Erscheinungen des Antlitzes die Augen des Herzens betrachten und sehen konnten, auf welchem Weg sie meine Liebe suchen und immerdar nach Ihm verlangen möchten. Fürwahr, während die Tür noch offenstand, verging fast ein Jahr bis zu der Zeit, in der ich die Hitze der ewigen Liebe wahrhaftig in meinem Herzen verspürte.«

»Während ich in einer Kapelle saß und während ich noch entzückt war in der Süßigkeit des Gebets oder der Meditation, fühlte ich plötzlich in mir eine freudige und unbekannte Hitze. Aber zuerst schwankte ich und zweifelte eine lange Zeit, was es sein könnte. Ich bemerkte, daß es nicht von einer Kreatur herkam, sondern von meinem Schöpfer, denn ich fand, daß es immer heißer und immer fröhlicher wurde.«

»Wahrlich in dieser unverhofften, fühlbaren und süß duftenden Hitze verstrichen ein halbes Jahr, drei Monate und einige Wochen, bis zur Eingießung und zum Empfang dieses himmlischen und geistlichen Getönes, das zu den Gesängen des ewigen Lobpreises und der Seligkeit der unsichtbaren Melodie gehört, denn es kann nur von dem erkannt oder gehört werden, der es empfängt, dem es geziemt, rein zu sein und der die Erde hinter sich läßt.«

»Fürwahr, während ich in dieser Kapelle saß und in der Nacht vor dem Abendessen Psalmen sang, so gut ich es konnte, da vernahm ich über mir das Getöne, als wenn es von Vorlesern oder noch eher von den Sängern (des Chores)

herrührte. Während ich so darauf bedacht war, mit meiner ganzen Sehnsucht zum Himmel zu beten, fühlte ich plötzlich, ich wußte nicht wie, das Getöne von Gesang in mir und vernahm die lieblichste himmlische Melodie, die mir in meinem Geist verweilte. Denn fürwahr, mein Denken war in immerwährenden Freudengesang verwandelt und es kam mir vor, als ob Lobgesänge in meiner Meditation erklängen und als ob ich in meinen Gebeten und in Psalmen dasselbe Getöne hervorbrächte, und hinfort sprudelte ich das, was ich vorher in Worten sagte, als Gesang hervor, aber fürwahr insgeheim, nämlich allein für meinen Schöpfer; ich wurde (in diesem Zustand) nicht von denen erkannt, die mich sahen, denn wenn sie mich zufällig erkannt hätten, hätten sie mich über alle Maßen geehrt und so hätte ich den Anteil an der allerschönsten Blume verloren und wäre in Verzweiflung gefallen.«

»Inzwischen ergriff mich Verwunderung, daß ich zu einer so großen Freude erhoben werden sollte, während ich noch im Exil (das heißt auf Erden) weilte, und weil mir Gott wehrte, daß ich nicht zu fragen wußte noch glauben konnte, daß irgend ein Mensch, auch nicht der heiligste, je ein solches Ding in diesem Leben empfangen haben könnte, deshalb glaubte ich: dies ist niemand nach Verdienst geschenkt, sondern Christus schenkt es frei, wenn er will. Trotzdem glaubte ich: niemand empfängt es, es sei denn, er liebe insonderheit den Namen Jesu, und halte es doch so hoch in Ehren, daß er es nie von seinem Geist sich entfernen läßt, es sei denn im Schlaf. Ich glaube, daß der, dem es gegeben ist, das zu tun, dasselbe zur Vollendung bringen kann.«

»Die Zeit vom Beginn der Verwandlung meiner Seele bis zu dem hohen Grad der Liebe Christi, den ich mit Hilfe Gottes erreichen konnte – dem Grad, in dem ich den Lobpreis Gottes mit freudvollem Gesang singen konnte – dauerte vier Jahre und etwa drei Monate. Denn fürwahr mit der ersten Zuteilung der Liebe, die bis zu diesem Grad gesteigert war, harrte sie auf die wahre Vollendung, und so nimmt das Brennen der Liebe nach dem Tode seinen Anfang, und im Himmelreich wird es seine allerherrlichste Vollendung finden. Und wahrlich sie (die Liebe) hat nicht den geringsten Vorteil davon, wenn sie auf diese (unteren) Stufen dieses (irdischen) Lebens gesetzt wird, aber sie steigt nicht in einen anderen (höheren) Grad auf, sondern, soweit es ein sterblicher Mensch aushält, bleibt sie dort.«

»Immerfort will ich Dank sagen mit Freuden, daß Er meine Seele in Reinheit des Gewissens gemacht hat wie die Sänger, die rein in endloser Liebe brennen, und während sie liebt und siedet in ihrem Brennen, bleibt der verwandelte Geist erhalten und erwärmt durch die Hitze und mächtig vergrößert und ausgedehnt durch Sehnsucht und die wahre Schönheit liebenswerter Tugend, in Blüten ohne Makel oder Streit vor den Augen unseres Schöpfers. Und so lobsingend in ihrem Inneren erfreut sie je länger je mehr mit Freudenhymnen und bringt Erfrischung der Mühsale. Vieles und groß sind diese wunderbaren Gaben, aber unter den

Gaben dieses Weges sind keine so wie diese, die ganz innig die Gestaltlosigkeit des unsichtbaren Lebens in der liebenden Seele im Bilde bestätigen oder doch den Sitzenden trösten, und wenn er getröstet ist, ihn zu der Höhe der Kontemplation und des Mitjubels mit dem englischen Lobgesang eintreffen.«

»Sehet, Brüder, ich habe euch gesagt, wie ich zu dem Brand der Liebe kam, nicht damit ihr mich rühmet, sondern damit ihr meinen Gott verherrlichtet, von dem ich jede gute Tat empfang, die ich hatte, und daß ihr bedenket, daß alle Dinge unter der Sonne eitel sind und ihr so zur Nachfolge, nicht zur Widerrede angespornt werdet.«¹⁷

Rolle unterscheidet zwei Stufen in seiner geistlichen Erfahrung, die er als Stufen einer inneren stärkeren Zuwendung der göttlichen Liebe zu ihm versteht. Zunächst erlebt er eine geistliche Verwandlung, die ihn aus seiner bisherigen Verhaftung mit dem weltlichen Leben heraushebt und mit dem »Zeigen des Antlitzes« beginnt. Diese Erfahrung wird nicht näher beschrieben.

Erst nachher setzt in einem bestimmten, von ihm zeitlich und örtlich fixierbaren Augenblick eine neue, intensivere Zuwendung der göttlichen Liebe ein, und zwar mit der plötzlichen Empfindung der »fröhlichen Hitze«, einer inneren Erwärmung des Herzens, die mit dem Gefühl eines fröhlichen Wohlbefindens und eines honigsüßen Geschmacks verknüpft ist, und die ein halbes Jahr, drei Monate und einige Wochen dauert. In einer dritten Phase verwandelt sich dann innerhalb der Erfahrung der »süßen fröhlichen Hitze« das Erklingen des geistlichen Getöns, das er zunächst (räumlich) über sich empfindet, als käme es von liturgischen Lesern, Vorlesern oder Sängern eines irdischen Chores, plötzlich in himmlische Musik, die er in sich selbst verspürt. Aber auch diese dritte Phase erkennt er noch nicht als die Stufe der höchsten Vollendung, sondern nur als eine irdische Vorstufe, die ihre herrlichste Vollendung erst nach dem Tode im Himmelreich findet. Er weiß, daß diese Erfahrung ein ungewöhnliches Gnadengeschenk seiner himmlischen Liebe, Christus, darstellt. Es scheint ihm um so erstaunlicher, als sich dieses Gnadengeschenk auf der niedrigen Stufe seiner fleischlichen Leiblichkeit bekundet, aus der ihm vorläufig ein weiterer Aufstieg nicht möglich ist.

In einem anderen Abschnitt seines Werkes hat Rolle diese musikalische Audition als das überwältigende Erlebnis des Teilhabens an der kosmischen Liturgie der Engel empfunden. Das ganze Universum ist von der Melodie der Engel erfüllt, die den wahren Liebhaber im Himmel preisen. Er selbst fühlt sich gewürdigt, schon jetzt in diesem Fleischesleben an der kosmischen Liturgie mitzusingen und vom Brot der Engel zu essen.

»Wahrlich der Liebhaber der Gottheit, dessen innerliche Kräfte wahrhaft mit Liebe zu der unsichtbaren Schönheit erfüllt sind und der sich mit dem ganzen Mark seiner Seele freut, wird durch die fröhlichste Hitze erfreut. Weil er sich aber selbst ununterbrochen der bestätigenden Hingabe an Gott dargebracht hat,

so soll er, wenn Christus will – nicht aus eigenem Verdienst, sondern aus Christi Güte – ein heiliges Getöne empfangen, vom Himmel herabgesandt, und Gedanke und Meditation sollen in Gesang verwandelt werden, und der Geist soll ausbrechen in eine wunderbare Melodie. Wahrlich, es ist die Lieblichkeit der Engel, die er in seiner Seele empfangen hat, und mit demselben Gesang des Lobpreises, obwohl nicht in denselben Worten, singt er zu Gott. So wie der Gesang der Engel ist, so ist die Stimme dieses wahren Liebhabers, obwohl sie nicht so laut und vollkommen ist wegen der Gebrechlichkeit des Fleisches, das noch im Wege ist. Wer dies kennt, kennt auch den Engelsgesang, denn beide sind von gleicher Art, hier und im Himmel. Ton gehört zur Melodie, nicht zum Text, der gesungen wird. Dieser Lobpreis mit Gesang ist Engels Speise, durch die auch auf Erden lebende Menschen, von Liebe erhitzt, erfreut werden, singend in Jesus jetzt, wo sie das Los endlosen Lobgesanges empfangen haben, der durch die Engel gesungen wird. Im Psalter steht geschrieben: »Der Mensch hat Engelsbrot gegessen« (Ps. 78, 25), und so ist die Natur erneuert und soll nun in eine göttliche Freude übergehen und in ein seliges Ebenbild, so daß sie selig, süß, göttlich, sangesvoll werden wird und in sich selbst Lust zu ewig dauernder Liebe empfinden und mit großer Süßigkeit in einem fort singen wird.«

»Wahrlich einem solchen Liebhaber widerfährt etwas, was ich nicht in den Schriften der Doktoren ausgesprochen fand: das ist, dieser Gesang soll aufwärts schwellen in seinem Mund und er soll singen seine Gebete mit einer geistlichen Symphonie, und er soll langsam sein mit seiner Zunge wegen der großen Fülle seiner inwendigen Freude, verharrend im Gesang, und in einer einzigartigen Musik, so daß er das, was er gewöhnlich in einer Stunde sagte, kaum in einem halben Tag zu Ende bringen konnte. Während er empfängt, fürwahr soll er allein sitzen und nicht mit anderen zusammen Psalmen singen oder lesen. Ich sage nicht, irgendein Mann solle das tun, sondern der, dem es gegeben ist, und laß ihn vollbringen, was er gerne will, denn er ist vom Heiligen Geist geführt; nicht um Menschenworte willen soll er von diesem Leben ablassen. In einer klaren Hitze soll er sicher wohnen, und in einer süßen Melodie soll er emporgehoben werden.«¹⁸

Der Schluß der Beschreibung Rolles zeigt, daß er diesen Gesang als eine Art von süßer geistlicher Speise empfunden hat, die in seinem Munde zergeht. Diese süße Melodie ist so überwältigend, daß man sie nicht in der traditionellen Eilgeschwindigkeit der Liturgie absingen kann, sondern daß man jeden Ton besonders auf der Zunge zergehen lassen soll und daß man einen halben Tag dazu verwenden soll, um etwas zu singen, was ein gewöhnlicher Liturg in einer Stunde herunter singt.

Rolle hat auch versucht, seine eigenen Erfahrungen zu systematisieren. »Wie ich beim Suchen in der Schrift finden und erkennen konnte, besteht die hohe Liebe Christi in Wahrheit in drei Dingen: in Hitze, in Gesang, in Süßigkeit.«

»Wahrlich, Hitze nenne ich, wenn der Geist wahrhaft in immerwährender Liebe entzündet ist und wenn man das Herz in derselben Weise nicht nur in Hoffnung, sondern in der Tat brennen fühlt. Denn das Herz, das in Feuer verwandelt ist, gibt das Gefühl brennender Liebe.«

»Gesang nenne ich, wenn in einer Seele die Süßigkeit immerwährenden Lobgesanges empfangen wird unter reichlichem Brennen, und wenn das Denken zum Gesang wird und der Geist sich in volles, süßes Getöse verwandelt hat.«

»Diese beiden Dinge werden nicht in Trägheit empfangen, sondern in hoher Andacht, der das dritte nahe ist, und das ist die unerhoffte Süßigkeit. Denn Hitze und Gesang verursachen eine wunderbare Süßigkeit in der Seele, und so mögen sie auch verursacht sein durch volle große Süßigkeit.«¹⁹

Am gewaltigsten sind aber bei Rolle nicht die Darstellungen seiner Auditions- und Hitzeerfahrungen, sondern die Hymnen, in denen sich die ganze Glut seiner Liebe in einem Aufschrei der Sehnsucht äußert, und in denen gerade der Versuch einer sprachlichen Wiedergabe oder wenigstens einer sprachlichen Andeutung seiner musikalischen Impression seinen Worten einen einzigartigen Stil verleiht. Die wenigen folgenden Auszüge bedürfen keines Kommentares mehr; der Übersetzer ist sich dabei der Unzulänglichkeit seiner Wiedergabe des naiven und stammelnden Urtextes voll bewußt.

»O süßer Jesus, ich binde deine Liebe in mich mit einem Knoten, der nicht mehr aufgeknüpft werden kann, den Schatz suchend, nach dem ich mich sehne und den ich zu finden begehre, denn ich höre nicht auf, nach dir zu dürsten. Daher schwindet meine Trauer dahin wie der Wind, und mein Mark ist geistlicher Gesang, den kein Mensch sieht. Meine inwendige Natur ist verwandelt in lieblichen Gesang, und ich sehne mich, vor Liebe zu sterben. Die Größe der Gaben erquickt mich mit Licht, und das Harren auf Liebe straft mich mit Freude, bis die kommen, die mich empfangen und im Empfangen erquickten.«

»Ach, was soll ich tun? Wie lange soll ich Verzug dulden? Zu wem soll ich fliehen, auf daß ich in Freude genießen kann, was ich ersehne? Arm bin ich und hungrig, angenagt und voller Krankheit, verwundet und abgeblaßt durch die Abwesenheit meiner Liebe. Denn die Liebe versehrt mich, und enttäuschte Hoffnung züchtigt meine Seele. Deshalb steigt der Schrei des Herzens auf, und unter den Bürgern des Himmels läuft ein singender Gedanke um und sehnt sich, zum Ohr des Allerhöchsten emporgetragen zu werden. Und wenn er dorthin gelangt, dann trägt er seinen Auftrag vor und spricht: O meine Liebe, o mein Honig, o meine Harfe, o mein Psalter und täglicher Gesang! Wann wirst du meinem Bleigewicht abhelfen? O meines Herzens Rose, wann wirst du zu mir kommen und meinen Geist mit dir nehmen? Wahrlich, du siehst, daß ich durch deine liebliche Schönheit verwundet bin bis ins Lebensmark, und die Sehnsucht nimmt nicht ab, sondern wächst und wächst, und die Strafen, die ich hier erleide, werfen mich nieder und treiben mich mit ihrem Stachel zu dir, von dem ich allein

hoffe, Trost und Heilung zu erlangen. Aber wer soll mir das Ende meines Kummers singen und das Ende meiner Unruhe? Und wer soll mir die Größe meiner Freude und die Erfüllung meines Gesanges zeigen, daß ich davon Trost empfangen und mit Fröhlichkeit singe, so ich wüßte, daß das Ende meines Unglückes gekommen und die Freude nahe ist!«

»O süße und wahre Freude, ich bitte dich, komm! Komm o süße und hochersehnte! Komm, meine Liebe, die du mein ganzer Trost bist! Gleite hernieder in meine Seele, die sich nach dir und zu dir hinsehnt mit süßer Hitze! Erleuchte mit deiner Hitze die Ganzheit meines Herzens! Mit deinem Licht erleuchte meine innersten Kammern! Nähre mich mit den honigsüßen Gesängen der Liebe, sofern ich empfangen kann nach dem Vermögen meines Leibes und meiner Seele!«

»Deshalb sehne ich mich wahrhaftig nach der Liebe, der schönsten der Blumen, und ich bin inwendig verbrannt von der Flamme des Feuers. Wollt Gott, ich könnte ausgehen von dem Wohnort dieser Verbannung! Nun gib, mein Allerliebster, daß ich weggehen kann, denn der Tod, der viele schreckt, soll mir wie eine himmlische Musik sein. Sitze ich gleich in der Wildnis, so bin ich doch fest gepflanzt im Paradies, und dort erklingt in süßen Tönen ein Liebesgesang in den Wonnen, die meine Liebe mir geschenkt hat.«²⁰

So bewundernswert der Versuch Rolles ist, das musikalische Erlebnis in Worten statt in Noten auszudrücken, so sehr bedauert man, daß er nicht über die musikalische Bildung verfügte, seine musikalischen Auditionen in Neumen für sich aufzuzeichnen und der Nachwelt ein opus musicae caelestis zu hinterlassen.

Von den deutschen Visionären des Mittelalters zeichnet sich vor allem Seuse durch musikalische Auditionen aus, die in Verbindung mit seinen visionären Erfahrungen hervortreten. Dies entspricht dem stark emotionalen, affektiven Charakter seiner Jesus-Minne. Visionäre mit einer mehr intellektualistischen Grundeinstellung weisen selten musikalische Auditionen auf – ihre visionäre Erfahrung ist ganz durch die intellektuale Anschauung, durch die Mitteilung von Offenbarungen und Lehrreden beherrscht. Allerdings finden sich bei Seuse kaum rein musikalische Auditionen – sie sind alle mit Visionen von Engeln oder anderen himmlischen Gestalten verknüpft. Trotzdem tritt in solchen Fällen das musikalische Element vor dem bildhaften erlebnismäßig in den Vordergrund.

»Es geschah in der Engel-Nacht, daß es ihm in einem Gesichte war, als höre er Engelsgesang und süßes himmlisches Getöse. Davon ward ihm so wohl, daß er all seines Leidens vergaß. Und ihrer eine sprach zu ihm: »Sieh, wie du von uns gern den Gesang der Ewigkeit hörst, so hören wir von dir gern den Gesang von der ewigen Weisheit.« Und er sprach danach also: »Dies ist aus dem Gesang, den die auserwählten Heiligen fröhlich singen werden am jüngsten Tage, wenn sie erschauen, daß sie in immerwährender Freude der Ewigkeit bestätigt sind.«²¹

Hier ist der eigentliche Inhalt der visionären Erfahrung Seuses das Hören der himmlischen Musik, die ein Vergessen seines irdischen Leidens hervorruft. Die erläuternden Worte, die »einer« der Engel spricht, enthalten nicht eine zusätzliche Botschaft, sondern eine Deutung der soeben gehörten Musik selbst: der Gesang der Engel ist das Responsorium auf den Lobpreis der ewigen Weisheit, den der Diener durch sein ganzes Leben darbringt. Seuse selbst erkennt in dem Engelsgesang den Freudenhymnus, den die auserwählten Heiligen dereinst am jüngsten Tage angesichts ihrer Zuweisung zur ewigen Seligkeit singen werden.

Solche musikalischen Auditionen treten häufig in Situationen auf, in denen sich auch eine Beziehung zur kirchlichen Bildkunst, zum Andachtsbild, feststellen läßt. So finden sich musikalische Auditionen in Verbindung mit seiner Mariendevotion, die in der andachtvollen Ausschmückung eines Bildes der Gottesmutter besteht, dem seine Devotion gilt. Hier erfährt er in der Ekstase, wie er, der auf Erden das Bild der Maria andächtig verehrt, zur Teilnahme an der Liturgie der Engel eingeladen wird, die im Himmel der Maria ihren Lobgesang darbringen: »Einstmals, da er die Schöne also mit einem Blumenkranz gekrönt hatte, da war ihm in einem Gesicht, als wäre der Himmel offen, und er sah die lichten Engel klar auf- und abfahren in lichtem Gewande. Da hörte er den allerschönsten Gesang, der je gehört ward, in dem himmlischen Hofe vom fröhlichen Ingesinde. Sie sangen insonderheit einen Gesang von Unsrer Lieben Frau, der klang so recht süß, daß er seine Seele vor großer Wollust zerfließen ließ, und war dem gleich, was man am Aller-Heiligen-Tage in der Sequenz von ihr singt: ›Illic regina virginum, transcendens culmen ordinum‹ usw., und der Inhalt des Gesanges ist, wie die reine Königin in Ehren und Würdigkeit über dem ganzen himmlischen Heere schwebt. Er hub auch an und sang mit dem himmlischen Ingesinde; seiner Seele blieb da viel himmlischer Schmach und Sehnsucht nach Gott.«²²

Seuse empfindet also den Inhalt des englischen Lobhymnus als identisch mit der Marien-Sequenz des Allerheiligen-Festes und erlebt so den Einklang der himmlischen und der irdischen Liturgie; weiter aber singt er selbst den englischen Lobgesang im Himmel mit und wird so ekstatischer Mitliturg des himmlischen Marienlobes. Wie in der Vision, so wird auch in der Audition die Stufe des passiven Empfanges der visionären Erfahrung – hier der Audition der himmlischen Musik – durch die Phase einer aktiven Beteiligung an dem visionären Geschehen selbst abgelöst – hier in Form des Mitsingens mit dem englischen Chor.

Diese Mitbeteiligung findet sich auch in der folgenden Audition, die ähnlich wie bei anderen Visionen mit einem Naturvorgang, dem Aufgang des Morgensterns, zusammenhängt. »Einstmals saß er so zur selben Zeit in seiner Ruhe, das heißt nach der Mette in seiner Kapelle auf einem Stuhl; dies Sitzen war

kurz und währte nicht länger als bis der Wächter den aufgehenden Tag verkündete. Da hörte er etwas inwendig in sich so herzlich erklingen, daß sein ganzes Herz bewegt ward, und die Stimme sang mit einem lauten süßen Hall, währenddem der Morgenstern aufging, und sang diese Worte: ›Stella Maria maris hodie processit ad ortum – Der Meerstern ist heute hervorgegangen‹. Dieser Gesang hallte so übernatürlich voll in ihm, daß sein ganzes Gemüt außer sich geriet und fröhlich mitsang. Da sie es miteinander munter gesungen hatten, da überkam ihn eine unsägliche Umarmung, und darin ward zu ihm gesprochen: ›Je liebereicher du mich umfängst und je unkörperlicher du mich küssest, desto liebereicher und wonniglicher wirst du in meiner ewigen Klarheit umfassen werden‹. Also gingen ihm die Augen auf, die Tränen rollten ihm das Antlitz herab, und er grüßte den aufgehenden Morgenstern nach seiner Gewohnheit.«²³

Seuse sitzt also nach der Frühmette meditierend auf einem Stuhl in seiner Kapelle, bis der Wächter den aufgehenden Tag verkündigt, und hört inwendig in sich eine überirdische Stimme den Morgenhymnus auf die Gottesmutter singen. Er singt den Hymnus mit und empfindet anschließend die Umarmung durch die ewige Weisheit, die sich ihm selber in einem Wort der Liebe bekundet. Auf tiefste bewegt und erschüttert kehrt er aus der Ekstase wieder in sein Tagesbewußtsein zurück, tritt vor die Kapelle und sieht dort am Himmel den Morgenstern aufgehen, den er »nach seiner Gewohnheit« grüßt, da er »weiß«, daß der Morgenstern Maria ist.

Diese morgendliche Meditation scheint bei Seuse öfter den Anstoß zu musikalischen Auditionen gebildet zu haben: »Einst, zur Fastnacht, hatte er sein Gebet hinausgezogen, bis daß der Wächter den Tag blies. Da dachte er: ›Sitz ein klein wenig, ehe du den lichten Morgenstern empfängst‹. Und da ihm also ein ganz klein wenig die Sinne zur Ruhe kamen, da erhoben die himmlischen Jünglinge mit hoher Stimme das schöne Responsorium: ›Illuminare, illuminare Jerusalem‹ (Jes. 60, 1) usw., und es erklang über die Maßen süß mitten in seiner Seele. Da sie kaum ein klein wenig gesungen hatten, ward seine Seele des himmlischen Getönes so voll, daß der schwache Leib es nicht mehr erliden konnte: die Augen gingen ihm über und das Herz ging ihm auf und inbrünstige Tränen flossen ihm herab.«²⁴ Hier ist die Situation ähnlich wie in dem vorhin erwähnten Falle: wieder sitzt er im Gebet in der Kapelle, den Aufgang des Morgensterns, der Maria Stella Maris Matutina, prämeditierend. Diesmal singen »die himmlischen Jünglinge« einen anderen Morgenhymnus und versetzen ihn dadurch in Ekstase.

Das Zusammenwirken des irdischen Sängers mit dem himmlischen Chor kann die verschiedenartigsten Formen annehmen: immer ist das entscheidende dabei, daß der Visionär auch im auditiven Bereich nicht bloß passiver Empfänger einer ekstatischen Erfahrung ist, sondern an dem visionären Geschehen selbst aktiv teilnimmt. Die folgende visionäre Szene zeigt ihn sogar in einer führenden Rolle

innerhalb des visionären Geschehens: er stimmt als erster einen Hymnus an, und die Engel fallen in sein Lied mit ein: »Darnach einmal, als er im beginnenden Mai Seiner Allerliebsten Frau nach Gewohnheit einen Kranz Rosen in großer Andacht aufgesetzt hatte, da, desselben Morgens frühe, da er von irgendwoher gekommen und müde war, wollte er sich nicht selbst Schlafens Genüge verschaffen, ohne die Jungfrau zu der Stunde begrüßt zu haben. Da, als es Zeit war nach seiner Gewohnheit und er aufstehen sollte, da war ihm gleichsam, als sei er in einem himmlischen Chore, und da sang man das »Magnificat« Gottes Mutter zum Lobe. Als das aus war, da trat die Jungfrau dort hervor und gebot dem Bruder, daß er den Vers »O vernalis rosula« anfinde, der da heißt: »O du feines sommerliches Roselein!« Er gedachte, was sie damit meine, und doch wollte er ihr gehorsam sein und hob mit fröhlichem Gemüt an: »O vernalis rosula«, und alsbald fingen ihrer drei oder vier Jünglinge vom himmlischen Ingesinde, das in dem Chore stand, an mit ihm zu singen, darnach die andere Schar, alle zusammen um die Wette und sangen so recht gemütvoll, daß es so süß erscholl, als ob alle Saitenspiele erklangen; und den Überschall konnte seine sterbliche Natur nicht länger erleiden, und er kam wieder zu sich selbst.«²⁵

In all diesen auditiven Erfahrungen Seuses wird der enge Zusammenhang zwischen Vision, Audition und Liturgie deutlich. Dieser Zusammenhang kann sich bis zu der Form erweitern, daß Seuse in der Morgenliturgie in Ekstase gerät und die Fortsetzung seiner in der irdischen Kapelle begonnenen Morgenmesse im Himmel in Gegenwart Christi und der himmlischen Gemeinde feiert, also von dem irdischen liturgischen Geschehen in der Ekstase zu der himmlischen Urliturgie hinüberwechselt. Die irdische und die himmlische Gemeinde verbinden sich in der Vision miteinander; auf dem Höhepunkt der Eucharistie erlebt der Visionär die Parusie des gegenwärtigen himmlischen Herrn selbst, dessen Glanz seine Seele durchdringt:

»Am lichten Morgen, da man den fröhlichen Gesang singen sollte: »Lux fulgebit«, da war der Diener des Morgens in seiner Kapelle in eine stille Ruhe seiner äußeren Sinne gekommen. Da war ihm in einem Gesicht, als würde er in einen Chor geführt, wo man Messe sang. In dem Chor war eine große Schar des himmlischen Ingesindes, von Gott dahingeschickt, damit sie eine neue Melodie himmlischen Getönes sangen. Das taten sie und sangen ein neues fröhliches Getön, das er nie wieder gehört hat, und das war so süß, daß ihm deuchte, seine Seele zerflöße vor rechter Freude. Aber sonderlich ward das »Sanctus« gar herrlich gesungen, und auch er hob an und sang mit ihnen. Als man an das Wort kam: »Benedictus qui venit«, da erhoben sie ihre Stimme gar hoch, und da hob auch der Priester unsern Herrn auf. Den sah der Diener mit einer demütigen Hingabe an seine wahre leibliche Gegenwart an, und es deuchte ihm, daß lieblicher übersinnlicher Glanz von ihm zu seiner Seele dringte, unaussprechlich allen Zungen. Und währenddem ward sein Herz und Seele ganz voll neuer heißer

Begierde und inneren Lichtes, daß es ihm zumal alle seine Kraft nahm. Es war irgendwie, als wenn sich Herz mit Herzen in bloßer übersinnlicher Weise vereint. Und er kam derart in eine Zerflossenheit seiner Seele, daß er dem kein liebliches Gleichnis geben konnte. Da er so kraftlos ward und sich schwach zeigte, lachte der himmlische Jüngling, der bei ihm stand, was er nicht bemerkt hatte. Da sprach der Diener zu ihm: »O weh, worüber lachst du? Siehst du nicht, daß mir jetzt vor rechter Ohnmacht und inbrünstiger Liebe das Herz brechen will?« Und mit den Worten sank er nieder auf die Erde wie ein Mensch, der vor Kraftlosigkeit zusammengebrochen ist. Und im Niedersinken kam er wieder zu sich selbst und tat die äußeren Augen auf, die waren voll Tränen, und seine Seele war voll lichter Gnade. Und er ging hin vor den Altar, wo unseres Herrn Fronleichnam lag, und stimmte heimlich das Getöne an: »Gelobt sei der da kommt« (Ps. 118, 26), so wie die geistlichen Klänge noch in seiner Seele waren.«²⁶

Der Visionär hört hier in der Audition nicht die traditionelle Melodie des ihm bekannten Hymnus der Matutin, sondern »eine neue Melodie, ein neu Getön«. Wäre Seuse ein gelernter Musiker gewesen, so wäre er im Stande gewesen, den in der Vision gehörten neuen Hymnus in Noten wiederzugeben, und es gäbe einen Fall Palestrina dreihundert Jahre vor Palestrina.

In die visionären Erfahrungen werden neben der Bildkunst (s. o. S. 432) und der Musik auch noch andere Künste mit einbezogen, nämlich der Tanz. Nun hat zwar der Kulttanz als ein heidnisches, meist orgiastisches Erbe der spätantiken Religionen keinen Eingang in die christliche Liturgie gefunden – nur in der koptischen Kirche hat sich eine Art von liturgischem Tanz der Priester während der Feier der Eucharistie erhalten –, aber um so mehr spielt der Tanz im Bereich der mystischen Erfahrung eine Rolle. Wieder ist es eine Morgenekstase im Anschluß an die Matutin des Michaelis-Festes – dessen Liturgie insbesondere den Lobpreis der Heiligen Engel zum Gegenstand hat –, in der Seuse eine zugleich musikalische und tänzerische Vision zuteil wird, eine Entraffung, in der er nicht nur mitsingt, sondern auch mittanz!

»Er hatte einst an ihrem Feste (am Feste aller Engel, Michaelisfest 29. Sept.) viele Stunden in solchem Schauen ihre Freuden genossen, und da es gen Tag ging, kam ein Jüngling, der gebärdete sich, als sei er ein himmlischer Spielmann, von Gott zu ihm gesandt. Mit ihm kamen eine ganze Menge herrlicher Jünglinge in gleicher Weise und Gebärde wie der erste, nur daß der erste etwas mehr Würde als die andern hatte, als ob er ein Engelfürst sei. Dieser Jüngling kam so recht vertraulich zu ihm und meinte, sie seien darum von Gott zu ihm herabgesendet, daß sie ihm in seinem Leiden himmlische Freude machen sollten, und er sprach, er sollte seine Leiden aus den Sinnen schlagen und ihnen Gesellschaft leisten, und er mußte auch himmlisch mit ihnen tanzen. Sie zogen den Diener bei der Hand zum Tanz, und der Jüngling fing einen fröhlichen Gesang von dem Kindlein Jesus an, der lautete also: »In dulci júbilo« usw. Da der Diener den gelieb-

ten Namen Jesu so süß erklingen hörte, da waren ihm Herz und Sinne so recht wohlgenut, daß ihm verschwand, als habe er je Leiden gehabt. Nun sah er mit Freuden, daß sie die allerhöchsten und allerfreiesten Sprünge machten. Der Vorsänger konnte den Reigen gar wohl führen, er sang vor und sie sangen nach und sangen und tanzten mit jubelnden Herzen. Der Vorsänger machte die repetitio wohl dreifältig: »Ergo merito« usw.: Dies Tanzen geschah nicht in der Weise, wie man in dieser Welt tanzt. Es war etwa wie ein himmlisches Herauswallen und Wieder-Hineinwallen in den unbegreiflichen Abgrund der göttlichen Verborgenheit.«²⁷

Man beachte, daß bei Seuse als Musik der Engel und der Heiligen die reine Vokalmusik vorausgesetzt ist – die Engel und Heiligen sind selbst die lebendigen Instrumente des Lobpreises Gottes und darin Vorbild des irdischen Chores.

Spätere Visionäre, die musikalische Auditionen aufzuweisen haben, legen in ihren Visionen Zeugnis von der inzwischen auf europäischem Boden eingetretenen Entwicklung der Kirchenmusik ab, deren Stil und Mode auch auf den Himmel einzuwirken scheint. So spiegelt sich in den musikalischen Auditionen der Marina von Escobar der kirchenmusikalische Stil der Renaissance und des Frühbarock in Spanien wider, vor allem in der Verbindung von Vokal- und Instrumentalmusik. Die folgende Vision Marinas führt uns in einen himmlischen Saal, in dem Engel vor einer Zuhörerschaft von heiligen Frauen konzertieren. Das Konzert der Engel wird von Marina, die als aufmerksame Besucherin in einer Ekstase an diesem himmlischen Konzert teilnimmt, in allen Einzelheiten beschrieben:

»Es fanden sich aber in einem schön geschmückten Saal viele heilige Frauen ein, um daselbst den Gesang der Engel anzuhören. Hierzu bereiteten sich die Engel auch vor, indem sie im Saale auf- und abgehend ihre Instrumente stimmten, die einen göttlichen Ton von sich geben. Alsdann stellten sie sich in der Mitte des Saales einander gegenüber und begannen gleichsam einen Wettgesang. Ich wurde aber schon bei der ersten Verszeile durch die höchste Freude so verzückt, daß ich das Übrige nicht mehr vernahm, obwohl ich es sehr verlangte. Der Herr aber befahl den Engeln, die mir immer zur Seite stehen, es mir mitzuteilen. Sie taten es, und ich schöpfte großen Trost daraus. Nach einigen Tagen, als sie von andern Schmerzen angefallen war, ergötzten sie die Engel mit einem andern himmlischen Gesang und fuhren im vorigen Liede weiter fort. Weil sie aber den Inhalt nicht verstehen konnte, bat sie die Engel, daß sie ihr die Verse sagen sollten, und später bat sie dieselben, solches ihrem Gedächtnis einprägen zu wollen.«²⁸

Bei Marina ist die intellektuelle Neugier stärker ausgeprägt als die musikalische – sie interessiert sich weniger für die Musik als für den Text der himmlischen Chöre, zumal dieser Text von ihr selbst und ihrem Heilsweg handelt, und läßt ihn sich von den ihr zugeteilten Engeln wiederholen.

Noch intimer ist ein musikalisches Erlebnis, das Marina als Bestandteil einer anderen himmlischen Vision zuteil wird, in der sie ihre Vermählung mit ihrem himmlischen Bräutigam erlebt. Dort übernehmen die Engel die Rolle der Hochzeits-Ständchen-Sänger, die vor dem Hochzeitsgemach auf- und abgehen und eine Serenata auf die Braut singen. Während Marina bei ihrem Herrn im Bräutigamgemach weilt, stimmen vier Engel, nachdem sie sich von einem kleinen Dienerengel haben Instrumente reichen lassen, ein Hochzeitslied an, das das Schicksal Marinas und das Heilswirken des Herrn an ihr zum Gegenstand hat:

»Diese vier Engel nahmen aus der Hand (des kleinen Engels) die kleinen Saiteninstrumente, gingen vor der Türe auf und ab, brachten dem Herrn mit angenehmer, erhobener Stimme einen Lobgesang dar und besangen wundervoll in Versen die Wege und die Beschaffenheit meiner Seele, wie sie Gott von Anfang schon geführt und gebracht hatte; und obwohl ich die Reime nicht vollständig und deutlich vernahm, verstand ich dennoch den Inhalt des Gesanges. Als ich diese Gnade genoß, gab mir Gott ein, ich sollte die Engel bitten, wenn sie zur Türe kämen, wo ich sie besser verstehen könnte, möchten sie doch verweilen, damit ich ihr wundervolles Lied, das sie auf göttliche Weise vorbrachten, deutlicher vernehmen könne. Dieser Eingebung und diesem Verlangen kam ich nach und bat sie um Gottes Willen, sie sollten meinem Wunsch entsprechen, was sie auch mit größter Bereitwilligkeit und Freude taten. Sie hielten bei der Türe und sangen noch eine wundervolle himmlische Zugabe, da sie schon zum Schlußvers gekommen waren. Sie sangen:

Als bereits das Ende kam,
Ihr Leben war verflossen,
Zu seiner Braut er sie annahm,
In seinem Schrein verschlossen.
Engeln er sie übergab,
Fleißig sie zu wahren,
Bis sie am End der Welt vom Grab
Zur Freude auf wird fahren.

Dies vernahm meine Seele deutlich. Als sie diesen Himmelgesang endigten, gaben sie die Saiteninstrumente dem kleinen Engel zurück und schlossen die goldene Tür. Ich verblieb in Verzückung, und als ich wieder zu mir kam, fühlte sich meine Seele sehr gestärkt und erquickt und sagte der göttlichen Majestät für diese Gnaden großen Dank.«²⁹

Die protestantischen Visionäre, die einer liturgisch bescheideneren Tradition entstammen, haben gleichfalls auditive Erlebnisse, die dem kirchenmusikalischen Stil ihrer Epoche entsprechen. Tennhardt hört im Traum einen himmlischen Chor den bekannten Choral von Philipp Nicolai singen, und zwar unter merkwürdigen zeitlichen Begleitumständen:

»Den 16. Nov. 1705. Darauf hörte ich im Schlaf wunderschön anfangen zu

singen, von einem gantzen Chor mit mancherley schönen und süßen angenehmen Stimmen: »Wachet auf, rufft uns die Stimme, der Wächter sehr hoch an der Zinnen. Wach auf! du Stadt Jerusalem.« Als ich nun geschwind auffuhr zu sehen, wer um mein Bette eine so schöne Music anstimmte, so hörte ich eben wachend noch: »Mitternacht heißt diese Stunde.« Und war auch die Mitternachtsstunde, und kam mir recht verwunderlich vor.«³⁰ ..

Neben diesem Hören der himmlischen Musik finden sich aber auch andere Formen musikalischer Auditionen, die sich im physischen Verhalten des Visionärs bemerkbar machen. Eine besonders auffällige Form musikalischer Audition findet sich bei Christina von Stommeln. Die Eigentümlichkeit ihrer ekstatischen Erfahrung besteht darin, daß nicht nur sie selbst die himmlische Musik hört, sondern daß diese Musik in ihrem leiblichen Innern, »zwischen Brust und Kehlkopf«, eine Resonanz findet und von den Schwestern, die um das Lager der bewußtlosen Ekstatikerin stehen, mit leiblichen Ohren als hörbare, aus ihrem Leib hervordringende Musik wahrgenommen wird: »Christina war sehr vertraut mit den Schwestern der heiligen Katharina außerhalb der Mauern von St. Trond. Als sie einst mit diesen zusammensaß und vom Herrn redete, wurde sie plötzlich vom Geist ergriffen und ihr Körper, wie ein Kreisel spielender Knaben, in die Runde getrieben, mit solcher Schnelle, daß man wegen der Heftigkeit der Umdrehung nicht mehr die Form ihrer Glieder unterscheiden konnte. Als sie eine Zeit lang also umgelaufen, ruhte sie, als ob die Heftigkeit nachgelassen, mit allen ihren Gliedern; nun begann aber zwischen Kehlkopf und Brust ein wundersames Singen, das niemand zu begreifen, noch auch durch Fleiß oder einige Kunst ihr nachzutun vermochte. Nur das Fließende der Musik und ihre Tonfolge war in diesem Gesang; die Worte der Melodie aber, wenn man dergleichen ja Worte nennen kann, klangen in gänzlich unbegreiflicher Weise mit ein. Indes ging weder aus ihrem Mund, noch aus ihrer Nase ein Ton oder ein Hauch hervor; denn nur innerhalb der Brust war diese engelgleiche Melodie beschlossen. Alle Glieder ihres Leibes waren unterdessen in tiefster Ruhe, und ihre Augenlider wie bei einer Schlafenden geschlossen. Nach einiger Zeit kam sie allmählich wieder zu sich, stand wie trunken, ja wahrhaft trunken auf, und rief nun laut: »Führet alle Schwestern zu mir, damit sie mit mir den liebeichen Herrn in seinen Wundertaten preisen!« Als nun alle zusammenströmten, weil sie insgesamt großen Trost und rechte Freude an ihr hatten, begann sie das: »Herr Gott, dich loben wir!« anzustimmen. Sie sang immer je einen Vers allein, und die Schwestern antworteten ihr mit dem andern. Als sie nach der Beendigung des Gesanges erst recht zu sich kam, und von den andern erfuhr, was sie getrieben, floh sie vor Scham und Bestürzung davon, nannte sich eine Törin und litt große Schmerzen, als eine der Schwestern sie mit Gewalt zurückzuhalten versuchte.«

»Später, als sie aus ihrem Hause und von ihren Verwandten weg nach Schloß Leon an der deutschen Grenze gezogen ... hörte man sie noch oft, wenn sie

allnächtlich die Mette besuchte und bei verschlossenen Türen allein zurückblieb, auch außer der Ekstase singen. Sie ging dann auf und ab, und sang lateinisch, in wunderbaren Konsonanzen fortschreitend mit so lieblicher Stimme, daß es mehr der Gesang eines Engels denn eines Menschen zu sein schien. Er war so wunderbar anzuhören, daß er nicht bloß den Klang aller Instrumente, sondern auch jeder Menschenstimme übertraf. Und doch war das Singen nicht der Stimme vergleichbar, die im ekstatischen Zustande ihr aus dem Innern der Brust ertönte.«³¹

Charakteristisch ist auch hier der abklingende Verlauf der ekstatischen Erfahrung: erst die Empfindung des inneren Jubels, dann die leibliche Resonanz des himmlischen Lobgesanges in Form eines auch von den Umstehenden hörbaren »wundersamen Singens«, dann beim Halberwachen aus der Ekstase der Übergang zu dem irdischen Lobgesang im Chor der Schwestern in den Hymnen der kirchlichen Liturgie, und dann das volle Erwachen mit der Rückkehr des Tagesbewußtseins und dem Durchbruch der Scham über das unordentliche ekstatische Benehmen und das Auftreten physischer Schmerzen als Nachwirkung des Eingriffs der Schwestern in ihrem ekstatischen Zustand.

Eine weitere Form der musikalischen Audition wird von der heiligen Caterina von Bologna (1413-1463) überliefert. Caterina war von einer tödlichen Krankheit überfallen und hatte schon die letzte Ölung erhalten. »Da wurde die Kranke plötzlich vom Geist entrückt und sah in schöner Aue den Herrn auf einem glänzenden Throne sitzen; vor ihm aber Einen stehen, der auf einer Laute immer nur die Worte spielte: »Et gloria eius in te videbitur.« Die Lieblichkeit dieses Gesanges war so groß, daß es schien, als wolle er ihre jubelnde Seele ganz vom Leibe scheiden; der auf dem Throne aber faßte sie bei der Rechten und sagte: »Tochter, merke wohl auf, was dort gesungen wird!« Er eröffnete ihr dann, daß sie für jetzt nicht sterben werde. Sie kam zur Freude der Ihrigen wieder zu sich, und wiederholte nun immerfort mit Jubel die Worte, die sie gehört: »Und seine Herrlichkeit wird in dir gesehen werden.« Sie verlangte, daß man ihr eine Laute verschaffe, und da keine zu finden war, wollte sie beinahe verschmachten; sie wiederholte so lange immer wieder die Frage, bis man endlich die gefunden, die noch jetzt in ihrem Kloster in Bologna aufbewahrt wird. Sie hatte nie gelernt, das Instrument zu spielen; gleichwohl vermochte sie sogleich den Sang, den sie gehört, auf ihm sich zurückzurufen. Sie kam darüber oft außer sich, lag auf ihrem Bette wie gänzlich unempfindlich und fuhr immer fort, die Augen gen Himmel gerichtet, das Lied zu singen, so daß die Jungfrauen um sie her nicht anders meinten, als sie werde vor Freuden sterben.«³²

Dieser Bericht zeichnet sich durch eine ganze Reihe von auffälligen Zügen aus: einmal hört die Ekstatikerin nur einen einzigen Vers eines Hymnus; sie sieht den himmlischen Musikanten vor dem göttlichen Thron auf einer Laute spielen; sie nimmt nicht nur den lateinischen Text auf, der eine sie selbst betreffende Verheißung enthält, sondern auch die Melodie, und sie ist sogar imstande, diese

VI. Die Audition

Melodie nach ihrem Erwachen aus der Ekstase auf der Laute zu wiederholen, obwohl sie gar nicht Lautspielen gelernt hat. Das Spielen eines ihr bisher nicht vertrauten Instrumentes stellt die Analogie zu dem Sprechen einer unbekanntem Sprache dar. Die Ungewöhnlichkeit des Vorkommnisses wird durch die Tatsache bestätigt, daß die Laute, mit der sich dieses Spielwunder ereignete, im Kloster des Clarissinnen-Ordens in Bologna als eine Art Reliquie der Heiligen aufbewahrt wird.

Wollte man alle literarisch erfaßbaren Phänomene von musikalischen Auditionen im Zusammenhang mit visionären Erfahrungen aufzählen und beurteilen, so müßte man eine Geschichte der abendländischen Kirchenmusik und der kirchlichen Liturgie als Begleittext hinzufügen. Die Zusammenhänge zwischen der irdischen Kirchenmusik und der himmlischen Musik der Engel und Heiligen sind dem Visionär selbstverständlich: er identifiziert in einer naiven Weise den Gottesdienst auf den verschiedenen Ebenen der unteren und der oberen Kirche und dies um so mehr, als ja die irdische und die himmlische Kirche zusammen die eine Heilige Kirche bilden, die untere Kirche der mitliturgierende irdische Teil der oberen himmlischen Kirche ist und die Visionäre auch musikalisch in der Lage sind, mit den englischen Chören »mitzusingen«, selbst wenn diese »ein neues Lied« anstimmen. In dem Kapitel über Vision und Liturgie wird über den liturgischen Aspekt dieses Zusammenhangs noch mehr zu berichten sein. Entscheidend ist, daß im Bereich der visionären Erfahrung der Visionär sich nicht nur zum Mitschauen, nicht nur zum Mithören, sondern auch zum Mitsingen, ja zum Mit-tanzen berufen sieht und daß die musikalische Audition zum mindesten im Bereich der Form der visionären Erfahrung, die sich auf dem Boden der affektiven Mystik entfaltet, neben oder über der Audition von Offenbarungen, Prophezeiungen und Lehrreden in verständlicher Rede steht.

VII. VISION UND TRADITION

1. DIE BIBEL

Ein besonders schwieriges Problem stellt die Frage nach dem Verhältnis von Vision und Tradition dar. Auf der einen Seite enthält ja die Vision in ihrem Selbstanspruch, spontan ein Bild der himmlischen Welt empfangen zu haben, den Anspruch der Originalität und der Einmaligkeit des visionären Bildes wie auch der mit der Vision verknüpften auditiven Erfahrungen. Andererseits zeigt sich gerade in den Visionsberichten der christlichen Visionäre, die sich nunmehr durch fast zwei Jahrtausende hindurchziehen, eine erstaunlich kontinuierliche Tradition der Bilder, und zwar in einzelnen Bildelementen wie auch in ihrer Komposition, in ihrem dramatischen Ablauf und sogar in ihrer theologischen Interpretation.

Häufig ist nun von Kritikern der christlichen Vision, vor allem von solchen, die grundsätzlich gegen das Phänomen der Vision selbst mißtrauisch oder ablehnend eingestellt sind, die Tatsache des Vorhandenseins traditioneller Elemente im Aufbau und Ablauf visionärer Erfahrungen benutzt worden, um der betreffenden visionären Erfahrung jegliche Originalität und Echtheit abzusprechen. Das Auftauchen von traditionellen Bildelementen in einer Schrift visionären Inhalts wird in der Regel als Beweis für eine literarische Abhängigkeit des späteren Berichtstatters visionärer Erlebnisse von vorliegenden früheren »Quellen« visionärer Überlieferungen, und damit als Beweis ihrer Unechtheit erklärt. Nun macht es der große Umfang und die weite Verbreitung mancher Werke des visionären Schrifttums an sich schon verhältnismäßig leicht, scheinbare oder auch historisch nachweisbare literarische Abhängigkeiten festzustellen. In solchen Fällen wird in der Regel die spätere Vision als rein literarische Wiedergabe eines früheren Modells verstanden und die Echtheit der visionären Erfahrung des späteren Autors grundsätzlich bestritten.

Diese Unechterklärung auf Grund literarischer Abhängigkeit verkennt indes vollkommen den tiefen inneren Zusammenhang zwischen Vision und Tradition und ist nicht einmal als Faustregel für die Unterscheidung echter und literarischer Vision anwendbar.

Es ist ein grundsätzlicher Irrtum, von jeder echten Vision einen originalen Bildgehalt, eine originale Bildkomposition und einen originalen Bildablauf zu erwarten. Auch das visionäre Bilddenken bedient sich einer Bilder- und Symbolsprache, die ebenso durch eine Jahrtausende alte Tradition vorgeprägt ist, wie das in einer analogen, aber noch viel größere Zeiträume umfassenden Weise bei der menschlichen Sprache selbst der Fall ist. Gerade der Bereich des visionären Bilddenkens im Bereich des Christentums ist aufs allerstärkste durch eine dreifache Form der Überlieferung bestimmt, in der ein ganzer Kosmos von Bildern

und Symbolen vorgegeben ist und weitertradiert wird: 1. durch die Bibel, 2. durch die Liturgie, und 3. durch das Dogma.

Der Kanon des Alten und Neuen Testaments umfaßt einen ganzen, fast unermesslichen Kosmos von Bildern und Symbolen in der historischen Sprachgestalt, in der er uns überliefert ist. In der Bibel sind bereits die meisten fundamentalen Bilder vorgegeben, die später im Bereich der visionären Erfahrung in der Geschichte der christlichen Vision hervorgetreten sind. Deswegen ist es auch im einzelnen Fall nicht allzu schwierig, die sachliche Beziehung zwischen späteren visionären Bildinhalten und biblischen Bildmodellen herzustellen. Die Existenz solcher Beziehungen ist deswegen kein Wunder, weil ja das christliche Denken ganz und gar an der Bibel als der entscheidenden Quelle der göttlichen Offenbarung orientiert ist, und weil im System der kirchlichen Erziehung aller Konfessionen schon dem Kinde in der christlichen Unterweisung der geistige Gehalt der Bibel vor allem an den eindrucksvollen Bildern und Symbolen des Alten und Neuen Testaments klargemacht wird.

Umgekehrt gilt – von der Psychologie her, und zwar vor allem von der Kinder- und Jugendpsychologie her gesehen – die Tatsache, daß bei der christlichen Unterweisung sich gerade die bildhaften und symbolischen Gehalte des Alten und Neuen Testaments in jungen, einprägsamen Gemütern besonders tief und deutlich niederschlagen und in den »Schatz« von Bildern eingehen, aus dem sie die schöpferische Phantasie und die imaginative Tätigkeit der Seele immer aufs neue herausholen oder aus denen sie zur Erhellung und Veranschaulichung intuitiver Erkenntnisse und intellektueller Anschauungen immer wieder spontan aufsteigen.

Von der Bibel her liegt – eine christliche Erziehung vorausgesetzt – in unserem Unterbewußtsein bereits ein großer universaler Schatz von Bildern, Bildkompositionen und Bildabläufen bereit, die in einem bestimmten Augenblick aus dem Unterbewußtsein wieder aufzusteigen vermögen und im Licht eines höheren Sinnzusammenhanges in einer neuen Transparenz und mit einem neuen Sinngehalt geladen erscheinen.

Dies ist um so mehr der Fall, als ja die christliche Kirche in ununterbrochener Kontinuität in ihrer Exegese ein System der Sinndeutung biblischer Bilder entwickelt hat. Dieses System der Deutung hatte die ersten 1500 Jahre der christlichen Kirchengeschichte hindurch eine fast uneingeschränkte Geltung: es bestand in der typologischen Deutung der Texte des Alten und Neuen Testaments, wie sie vor allem Origenes, der Leiter der alexandrinischen Katechetenschule, in seinem bewundernswerten Gesamtwerk einer typologischen Auslegung sämtlicher Schriften des Alten und Neuen Testaments der Nachwelt überlassen hatte, die ihn in den meisten Fällen ausschrieb, in einzelnen selteneren Fällen seine typologische Methode der Auslegung schöpferisch weiter entwickelte. Der Sinn dieser typologischen Methode beruht auf der Voraussetzung, daß jedes

Wort der Heiligen Schrift nicht nur das bedeutet, was es seinem grammatikalischen, »historischen« Sinn nach aussagt, sondern daß in ihm noch ein tieferer, geheimere, innerer, geistlicher Sinn verborgen ist, den das Wort, wie die Nußschale den Kern, umschließt. Da dieser innere Sinn in jedem Wort der Heiligen Schrift vorausgesetzt ist, bedeutet also die typologische Exegese eine Rückübersetzung des Wortes in ein geistiges Bild, eine Rückverwandlung des Logos in den ihm zugrundeliegenden Mythos, eine Rückführung des äußeren, begrifflichen Abbildes auf das innere, in ihm verborgene Urbild. Die typologische Exegese erweitert also den Bildgehalt des Alten und Neuen Testaments ins Unermeßliche, indem sie auch solche Worte wieder ins Urbildhafte zurückübersetzt, die ihrerseits bereits die Entwicklung vom Bild zum Begriff durchgemacht haben und der ursprünglichen Bildhaftigkeit bereits entfremdet waren.

Vor allem aber wurde der unmittelbare Einfluß des traditionellen Bildgehaltes des Alten und Neuen Testaments auf die visionäre Erfahrung und Anschauung der christlichen Mystiker dadurch gefördert, daß im Alten und Neuen Testament ja selbst von zahlreichen Visionen und Visionären berichtet wird, die visionäre Erfahrung also schon hier als eine typische Form der göttlichen Mitteilung an den Menschen erscheint. Der biblische Gehalt an Visionen und visionären Erfahrungen weist nun aber seinerseits bereits eine außerordentlich große Mannigfaltigkeit von Erfahrungs- und Anschauungsformen auf und beschreibt auch die verschiedenen emotionalen Begleiterscheinungen visionären Lebens im Bereich des Geistigen, des Seelischen wie des Leiblichen. Insofern stellt also die alt- und neutestamentliche Tradition eine regelrechte Schule visionärer Erfahrung dar, die eine Reihe von Modellen visionärer Schau enthält.

Dieser Tatsache kommt noch aus anderen Gründen eine besondere Bedeutung zu:

Erstens einmal enthalten die im Alten und Neuen Testament beschriebenen Formen visionärer Erfahrung auf Grund des allgemeinen normativen Ansehens der Heiligen Schrift im Bereich der christlichen Kirche ihrerseits eine normative und autoritative Bedeutung für den christlichen Visionär. Wegen des autoritativen Anspruchs der Heiligen Schrift sah sich der Visionär späterer Jahrhunderte darauf gewiesen, seine eigenen visionären Erfahrungen an den im kirchlich anerkannten Kanon des Alten und Neuen Testaments beschriebenen Visionen zu orientieren und diese traditionellen Erfahrungs- und Anschauungsformen als Modell und Maßstab für seine eigene visionäre Erfahrung und Anschauung zu benutzen.

Zweitens enthalten die Schriften des Alten und Neuen Testaments außerdem eine Theologie der Vision, die in den prophetischen Schriften zum Teil nur in wenigen Strichen angedeutet ist, während sie in den neutestamentlichen Schriften sich schon in sehr viel entwickelterer Form darstellt. So liegt der Offenbarung des Johannes bereits eine ganz bestimmte Theologie der Vision zugrunde. Ebenso

hat der Apostel Paulus, dessen geistliches Leben selbst durch eine Reihe von Visionen charakterisiert ist, im Zusammenhang mit seiner Christologie und seiner Lehre vom Heiligen Geist eine Theologie der christlichen Vision vorgelegt.

Diese traditionellen Elemente werden in der Geschichte des visionären Lebens der Christenheit um so stärker wirksam, als das Alte und Neue Testament im Bereich des geistlichen Lebens, aus dem die Visionäre zum größten Teil hervorgehen, nicht nur Gegenstand einer flüchtigen Lektüre sind, die einer Kenntnisnahme der Fakten des Inhalts der biblischen Schriften dient, vielmehr wird die Bibel von den Frommen in einer meditativen, kontemplativen und betenden Weise gelesen, die den Sinn- und Bildgehalt des gelesenen Wortes in eine unmittelbare Beziehung zu dem eigenen geistlichen Leben setzt und sich mit ihm innerlich identifiziert und in ein Gebet verwandelt, das heißt in ein unmittelbares Gespräch mit den himmlischen Gestalten selbst. Auf diese Weise erfolgt eine innerliche Identifikation mit dem traditionellen Bildgehalt des Alten und Neuen Testaments, die bewirkt, daß diese Bilder in das eigene Bilddenken eingehen und sich dementsprechend spontan mit erlebten Einbrüchen des Transzendenten verbinden können.

Am auffälligsten kommt der Zusammenhang zwischen Vision und heiliger Schrift darin zum Ausdruck, daß die in der Vision erscheinenden himmlischen Gestalten sich in ihren himmlischen Reden ihrerseits mit Vorliebe der Worte der heiligen Schrift bedienen. Selbst dort, wo sich die visionären Offenbarungen des Herrn in ihrer Bildersprache und Redeweise am weitesten von den Herrenworten der Evangelien entfernen, besteht doch ein guter Teil immer noch aus Selbstzitataten aus den Evangelien. Die zahlreichen Beispiele, die sich in den bereits aufgeführten Visions-Texten finden, erübrigen die Anführung weiterer Belege (s. S. 461, 471, 477).

Gott selbst tritt in den seltenen Fällen, in denen von einer Gottesvision berichtet wird, gelegentlich als Exeget seines eigenen geoffenbarten Wortes auf. In der Offenbarung der Birgitta findet sich ein Scheltwort Gottes über die Entartung der Kirche in Form einer Klage über die Wiederaufrichtung des goldenen Kalbes in der Kirche. Die Schrift Birgittas enthält die Aufzeichnung dieser Bußpredigt Gottes in Gestalt einer ausführlichen allegorischen Auslegung der Erzählung vom goldenen Kalb (2. Mose 32) durch Gott selbst auf die gegenwärtige Kirche und auf die Liebe zum weltlichen Reichtum, Ansehen und Mächtigkeitsbesitz, die die ganze Kirche überfallen hat.

Auch die Engel, die Heiligen und Seligen, die in den Visionen erscheinen, bedienen sich gerne in ihren Mitteilungen biblischer Worte und verraten eine zum Teil erstaunliche Bibelkenntnis. Dieses Phänomen zieht sich durch die ganze Geschichte der christlichen Vision hindurch – es bringt die Anschauung zum Ausdruck, die ihrerseits eine bestimmte dogmatische Lehre von der Offenbarung voraussetzt: die sich des Mittels der Vision bedienende göttliche Offenbarung

bewegt sich im Rahmen der bereits früher ergangenen und in der Heiligen Schrift vorliegenden positiven und von der Kirche kanonisierten Offenbarung selbst dort, wo Gott, wie dies in den meisten Visionen der Fall ist, als Urheber neuer Offenbarungen auftritt. Die neue Offenbarung kann zu der früheren nicht im Gegensatz stehen. Der Gott, der sich in den neuen Offenbarungen äußert, ist der Gott des Alten und Neuen Testaments und spricht noch immer die Worte und Sprache des Alten und Neuen Testaments.

Damit ist, von dem Selbstverständnis der Visionäre her gesehen, der Zusammenhang zwischen Vision und Heiliger Schrift von vorneherein sowohl im Hinblick auf die Bilderwelt als auch auf die sprachliche Ausdrucksform festgelegt. Die Sprache der Personen, die in den Visionen als redend auftreten, spiegelt in allen ihren Formen, nicht nur in ihren literarischen, sondern auch in ihrer grammatikalischen Eigentümlichkeit, in ihrem Wort- und Bilderschatz, in ihrer Syntax und in ihrer Wortstellung, die Eigentümlichkeiten der alttestamentlichen und neutestamentlichen Sprache wider. Eine Philologie der visionären Literatur könnte dies leicht mit aller Ausführlichkeit beweisen.

Selbst da, wo auf sektiererischem Boden der biblischen Offenbarung neue Offenbarungsquellen hinzugefügt werden, legen diese Wert darauf, ihre Kontinuität mit der biblischen Offenbarung, die sie zu ergänzen vorgeben, auch stilistisch und inhaltlich zum Ausdruck zu bringen, indem sie Worte und Ausdrucksweisen der kanonischen biblischen Offenbarungsquelle in die als neue Offenbarung übernommenen Schrift übernehmen. Dies wird besonders anschaulich an dem Buch Mormon, der Offenbarungsschrift, auf die sich die »Heiligen der letzten Tage« berufen, die nach diesem Buch als Mormonen bezeichnet werden. Dieses Buch beansprucht, die Offenbarungen des Auferstandenen zu enthalten, die dieser an die Ureinwohner des amerikanischen Kontinents richtete. Sie sollen den Nachweis liefern, daß es eine eigene interne Heilsgeschichte auf amerikanischem Boden gibt, die beileibe nicht erst mit der Ankunft der europäischen Missionare auf amerikanischem Boden im 16. Jahrhundert, sondern bereits mit der Besiedlung Amerikas durch die zehn »verlorenen« Stämme Israels begann, und von denen man zur größten Überraschung aus den Joseph Smith zuteil gewordenen Offenbarungen erfährt, daß sie schon zur Zeit der Landnahme Israels aus Palästina nach Amerika auswanderten und dort die Hauptlinie der göttlichen Heilsgeschichte fortsetzten, die mit der Offenbarung des Buches Mormon und der Erfüllung der alt- und neutestamentlichen Heilsverheißung auf amerikanischem Boden durch die Landnahme der Mormonen in Utah und die Gründung von Salt Lake City ihren Höhepunkt fand.

Auch das Buch Mormon ahmt nicht nur die biblische Sprache bis in die Namensgebung, den Stil der Geschichtserzählung, die Form der Offenbarungsreden in allen Einzelheiten nach, sondern hat durchweg in die Reden der in diesem Buch auftretenden Propheten und Lehrer wie auch des auferstandenen Herrn

selbst, der dort als Gründer seiner Kirche in Amerika erscheint, einen großen Teil von alttestamentlichen und neutestamentlichen Stellen in Form wörtlicher Zitate übernommen und versucht auf diese Weise, durch eine fast unauflösbare Verwebung des Alten mit dem Neuen den Anspruch seines Offenbarungscharakters durch den Nachweis seines heilsgeschichtlichen Zusammenhangs mit den Offenbarungen des Alten und Neuen Testaments zu begründen.

Eine tiefere Form des Zusammenhangs zwischen Heiliger Schrift und Vision ist dort zu konstatieren, wo ein Gläubiger versucht, die heilsgeschichtlichen Ereignisse des Neuen Testaments, vor allem des Lebens und Leidens Christi, in einer mystischen Identifikation nachzuerleben und wo er in der Heiligen Schrift beschriebene Geschehnisse und Personen in diesem Nachvollzug in einer visionären Entraffung so erlebt, als spielten sie sich vor seinen Augen ab, als nähme er selbst daran teil, und als ginge ihn das alles selbst in einem entscheidenden Sinne auf Leben und Tod an.

Der Grundimpuls dieses Übergangs der meditativen Schriftbetrachtung in die Vision ist die »imitatio Christi«. Der Gläubige will das Schicksal Christi, seine Passion und seine Auferstehung selbst mitmachen, miterleben, will Teilhaber seines Leidens und seiner Auferstehung, will Zeuge der Gegenwart der heilsgeschichtlichen Ereignisse werden. Die Partizipation erstreckt sich zunächst ihrem Ansatz nach nur auf ein durch die dogmatische Christologie reduziertes Christusbild, aber erstaunlicherweise dehnt sich die Identifikation von den dogmatisch wichtigen Punkten des Lebens, Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi auf die jeweils umliegenden Lebensphasen und Ereignisse aus, und schließlich werden mehr oder minder alle in den Evangelien erwähnten Details des Lebens Christi visionär nacherlebt. Die letzte Stufe ist dann, daß die Vision sich gar nicht mehr an die in den Evangelien oder anderen kanonischen Büchern des Neuen Testaments vorgegebenen Bilder und Szenen hält, sondern daß die Vision die biblische Überlieferung ergänzt, weiterbildet, Lücken ausfüllt und schließlich sogar ganz neue Züge in das traditionelle Bild der kanonischen Überlieferung einfügt.

Wie inspirierend schon die einfache historische imitatio, der äußerliche Nachvollzug evangelischer Ereignisse, wirkt, konnte ich selbst an mir beobachten, als ich an der Pauluspilgerfahrt teilnahm, für die die griechische Kirche und die griechische Regierung anlässlich des 1900jährigen Jubiläums der Ankunft des Apostels Paulus auf griechischem Boden ein Schiff zur Verfügung gestellt hatte. Der Kapitän benutzte das neutestamentliche Buch der Apostelgeschichte als Kursbuch für eine Fahrt durch das ganze Mittelmeer, auf der das Schiff die verschiedenen in der Apostelgeschichte erwähnten Stationen des Apostels auf seinen Missionsreisen anlief. Der Eindruck dieser imitatio Pauli war überwältigend – nicht nur als ökumenisches Ereignis, denn zu der Fahrt hatte die griechische Kirche und die griechische Regierung Kirchenführer und Theologen aus allen christ-

lichen Kirchen der ganzen Welt eingeladen, sondern auch als geschichtliches Ereignis, als Erlebnis einer Identifikation mit dem historischen Urbild selbst, wenn auch zunächst nur äußerlich und bildungsmäßig.

Allerdings hatte die »imitatio« ihre deutlichen Grenzen: zu der Pilgerfahrt des Apostels gehörte ja der in der Apostelgeschichte ausführlich beschriebene Schiffbruch des Apostels vor der Südküste Kretas. Die Stelle an der steil abfallenden, kahlen und felsigen Südküste Kretas bei Kali limeni (Apg. 27,8 ff), an der der historische Schiffbruch des Paulus-Schiffes und die Landung der Schiffbrüchigen sich vollzog, ist durch die altkirchliche Überlieferung festgehalten. Wir konnten uns aber dieser Stelle mit unserem Schiff nicht nähern, obwohl schönes Wetter und glatte See war, da diese Gegend noch durch Treibminen gefährdet war, die in der Zeit des zweiten Weltkrieges dort von Deutschen und Alliierten gelegt wurden und die an jenem kaum befahrenen Küstenstrich damals – Mai 1950 – noch nicht geräumt waren. Wir fuhren also nur in vorsichtiger Distanz an der Stelle des Schiffbruches Pauli vorbei. Der griechische Kapitän sagte: »Wir wollen die Nachahmung der Reise des Apostels nicht zu weit treiben« – er sagte »mimesis«! –

Was sich hier abspielte, war die vorsichtige und zurückhaltende mimesis des Historikers und Gebildeten, der sich zwar dafür interessiert, wie die Sache damals wohl ausgesehen haben mag, und der die Route des apostolischen Schiffeins in einem komfortablen modernen Motorschiff nachfuhr, aber die mimesis in der Tat nicht übertreiben und nicht selbst einen Schiffbruch vor Kreta erleben wollte, um den Schiffbruch des Apostels nachzuempfinden. Sollte er selbst eine Minenexplosion des Pilgerschiffes überleben, so wäre doch nicht ganz sicher, ob er den Biß der Schlange überleben würde, der ihn im weiteren Nachvollzug der imitatio des Apostels dort beim Feuermachen an Land nach der Rettung vom Schiffbruch erwartete. Hier wird der Unterschied zwischen Ahmung, Nachahmung und historischer Nachempfindung deutlich.

Der Fortschritt von der Meditation der Heiligen Schrift zur Vision vollzieht sich dort, wo die Meditation der Heiligen Schrift zur eigentlichen imitatio wird, die sich auf die Gestalt Jesu Christi, auf sein Leben, Leiden und Sterben bezieht, wo die Meditation nicht bloß von dem Willen einer äußerlichen, bildungsmäßigen Nachempfindung aus der historischen Distanz, sondern von dem brennenden Willen zur völligen Identifikation im Leben und Sterben beherrscht ist, einem Willen, der die Bereitschaft des eigenen Nach- und Miterleidens der Passion und des Todes Christi von vornherein mit umfaßt, aus der gläubigen Gewißheit heraus, daß der, der die Identifikation mit dem Leid und Tod Christi erfährt, auch an seiner Auferstehung und Erhöhung teilhaben wird.

Diese Identifikation läßt also alles bloß historische Interesse weit hinter oder unter sich. Trotzdem ist das historische Interesse bei der visionären Anschauung der Inhalte der evangelischen Überlieferung nicht ausgeschlossen, denn der Visio-

när will ja, um die Identifikation zu erreichen, wissen, »wie es wirklich gewesen ist«, und glaubt in seinen Visionen, die ihm die »Gleichzeitigkeit« mit den heilsgeschichtlichen Ereignissen vermitteln, eine echte und vollständige und authentische Antwort auf diese Frage zu erhalten.

Die visionäre Erfahrung ist so eine immer neue Reproduktion der evangelischen Urgeschichte, die den Charakter der Authentizität für sich beansprucht und für jeden einzelnen Visionär den Charakter des Erlebnisses der Erstmaligkeit hat. Jeder hat von neuem für sich das überwältigende Erlebnis, zu schauen, wie es wirklich war, wie es wirklich bei der Geburt Christi im Stalle zu Bethlehem zugeing, wie Joseph wirklich aussah, wie die Beschneidung im Tempel vor sich ging, wie Christus die Schriftgelehrten im Tempel belehrte usw. Die Vision der heiligen Geschichte ist ein Erlebnis der Gleichzeitigkeit; sie ist zugleich die Wiedererweckung der Urgeschichte, ihre persönliche Reaktivierung, und damit aber auch – da ja die Kunde von dieser Schau, »wie es wirklich war«, sich durch die Visionsberichte unter den Zeitgenossen verbreitet – ihre Wiederbelebung und Wiederaktualisierung für das zeitgenössische Bilddenken und für die religiöse Anschauung der eigenen Epoche.

Da der Inhalt der christlichen Vision der Sache nach notwendigerweise ein heilsgeschichtliches Thema ist, ist also von der christlichen Vision das historische Moment und das geschichtliche Interesse nicht zu trennen. Dies kommt in seiner naivsten Form dort zum Ausdruck, wo die imitatio Christi am schlichtesten verstanden und am kindlichsten geübt wird. Birgitta erbittet sich von der Gottesmutter in einer Vision die besondere Gnade, sie möchte ihr doch offenbaren, wie es bei der Geburt des Erlösers in Bethlehem wirklich zugegangen sei. Die Gottesmutter antwortet ihr, dies könne sie ihr nur mitteilen, wenn sie selber nach Bethlehem reise, an den Ort, wo die Geschichte seinerzeit geschehen ist. Birgitta nimmt die Herausforderung an, unterzieht sich der für die damalige Zeit ungewöhnlichen Beschwerlichkeit einer Reise von Rom nach dem Heiligen Land. Dort in der Höhle der Geburtskirche von Bethlehem erscheint ihr dann, wie versprochen, die Gottesmutter und läßt sie am historischen Ort an dem historischen Vorgang der Geburt Christi teilhaben, der von Birgitta in allen Einzelheiten beschrieben wird.

Das Moment des historischen Interesses an der Frage, wie es wirklich war, spielt also bei der Visionärin ebenso mit, wie bei den Teilnehmern der Pauluspilgerfahrt, nur daß sich diese nicht bis zur visionären Vergegenwärtigung der geschichtlichen Gestalt und zur visionären Partizipation am heilsgeschichtlichen Geschehen erhoben, was bei Birgitta der Fall war. Aber das Historische, das in der Heiligen Schrift selbst verankert ist, läßt sich von der Vision nicht trennen, sondern tritt als das bildgestaltende, bildschöpferische und damit traditionsbildende Element in der Vision in Erscheinung.

Der Zusammenhang zwischen Schrift und Vision wird noch deutlicher, wenn

zur Verdeutlichung des Schriftinhaltes auch noch die Liturgie hinzutritt, innerhalb deren ja die betreffende heilsgeschichtliche Szene der Evangelien oder anderer kanonischer Bücher Gegenstand der Meditation, des Gebetes, des liturgischen Gesanges, der liturgischen Darstellung und des sakramentalen Nachvollzugs ist – man darf nicht vergessen, daß ja die Liturgie des christlichen Festkalenders sowohl in der römisch-katholischen wie in der östlich-orthodoxen Kirche auch eine Reihe von szenischen Darstellungen der Heilsgeschichte umfaßt – die Aufrichtung des Kreuzes, die Kreuzabnahme, die Grablegung, die Auferstehung, das Suchen des Auferstandenen im leeren Grab usw. –, ebenso die Darstellung der Stationen des Kreuzweges, die ja alle eine liturgisch-sakramentale Wiederholung der Urgeschichte und zugleich eine Neuaktivierung bedeuten, so daß auch von dieser liturgischen imitatio der in der Schrift überlieferten Urgeschichte aus der Schritt zur Vision leicht vollzogen werden kann.

So sieht Elisabeth von Schönau bei der Vesper am Karsamstag alle in den Evangelien beschriebenen Szenen der Erscheinung des Auferstandenen in einem Gesicht. »Und was fragst du mich noch weiter, Bruder? Alles, wovon man in den Evangelien liest, das wurde mir gezeigt.«¹ Die Vision vermittelt also gleichzeitig eine persönliche Teilnahme an den Ereignissen der evangelischen Urgeschichte – in diesem Falle an den Erscheinungen des Auferstandenen – und eine Bestätigung derselben »ex visis et auditis«. Ebenso berichtet Elisabeth von Schönau, wie sie in anderen Visionen im Geist die Hochzeit zu Kana und die Taufe Christi sieht, so wie sie wirklich war. Bei der Taufe sieht sie ganz genau die Taube auf Christus herabkommen, der im Wasser des Jordan steht. Beim Erwachen aus dieser Vision bricht sie in den Ruf der Bestätigung aus: »In der Taube Gestalt ist der Heilige Geist erschienen. Gehört wurde die väterliche Stimme: »Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den höret!«² Der Visionär ist also zugleich Zeuge der Wahrheit und der Geschichtlichkeit der evangelischen Zeugnisse, wie der Gegenwart und Gleichzeitigkeit der Ereignisse und Gestalten selbst; er kann es bestätigen: der Heilige Geist ist wirklich in Gestalt der Taube auf Christus herabgekommen, Gott hat wirklich bei der Taufe die Worte gesprochen, die in den Evangelien als Stimme aus dem Himmel berichtet werden. (Matth. 3, 17)

Bezeichnenderweise finden auch die Marienvisionen der Elisabeth von Schönau in Verbindung mit der Liturgie der Marienfeste statt. So erscheint ihr die Maria am Fest von Marias Reinigung im Gottesdienst nach der Lesung des Evangeliums dieses Festtages. Maria kommt auf einem Lichtstrahl in die Kirche niedergestiegen, in der die Marienliturgie gefeiert wird. Ihre Erscheinung ist gleichzeitig eine Vergegenwärtigung des liturgischen Geschehens und eine Vermittlung der heilbringenden Gegenwart der Gottesmutter selbst.³

Der Visionär versteht sich in diesen Fällen als Augenzeuge, der den anderen Gläubigen die Authentizität der biblischen Ereignisse mit den gleichen Worten

bestätigt, die zu mir im März 1945 die alte Magd aus dem Nachbarhaus des Hofes der Therese von Konnersreuth sagte, als ich sie fragte, ob dort die Resl wohne: »Jawohl, da wohnt sie, und s'ist alles wahr, s'ist alles wahr!« Sie meinte alle ihr zugeschriebenen wunderbaren Erscheinungen, als deren Augenzeugin sie sich betrachtete und als deren Wahrheitsapostel sie mir als dem Fremden gegenüber auftrat, dem sie erfahrungsgemäß von vornherein einen Unglauben an den Wundern von Konnersreuth unterstellte.

Meistens versucht Elisabeth von Schönau den Inhalt der Visionen, die sie in der Ekstase schaut, während oder nach der Ekstase in eigenen Worten auszudrücken. So bricht sie im Anschluß an die Gottesvision, in der sie den Herrn auf dem Thron »in einem Licht, da niemand zukommen kann«, sitzen sieht, in die Worte aus: »Erhebt die Augen eures Herzens zum gottgeschaffenen Lichte, erwartet und schauet die Herrlichkeit und Majestät des Herrn.« Die Vision geht hier in eine Mahnrede über, die die Bildelemente der Vision selbst noch deutlicher hervortreten läßt. Häufiger aber ist bei ihr der umgekehrte Fall, daß sie nicht von dem Inhalt ihrer Visionen in eigenen Worten berichtet oder Hymnen singt und Ermahnungen oder Rufe ausstößt, aus denen man die Bildelemente ihrer Vision noch ablesen oder erraten kann – sondern daß sie Worte aus den neutestamentlichen Schriften oder andere Worte biblischer Lobpreisungen ausspricht, um das auszudrücken, was sie im Geist geschaut hat. Hier provoziert also die Vision in dem Bewußtsein der Visionärin nicht eine eigene Schilderung des Geschauten, sondern die biblische Textgrundlage der Vision! So wird der Visionär zum charismatischen Exegeten. Von vielen Visionären und Visionärinnen wird diese Seite ihrer geistlichen Tätigkeit besonders hervorgehoben, vor allem von den visionären Frauen, denen ja in der römischen Kirche das kirchliche Lehramt versagt ist, da nur Männer zum Priester ordiniert werden können und das Lehramt an das Sakrament der Priesterweihe geknüpft ist. So wird zum Beispiel von der Maddalena de' Pazzi in ihrer Vita ausdrücklich erwähnt: »Auch erklärte sie manche Stellen der Heiligen Schrift, zum Beispiel aus den Psalmen und dem Hohenliede.« Das ist an und für sich ein Eingriff in das geistliche Lehramt, das dem ordinierten Priester allein vorbehalten ist, doch gilt hier die Visionärin als Charismatikerin, der durch den Heiligen Geist der innere Sinn der Schrift eröffnet wird.

Damit ist schon jener Typus von Vision berührt, der sich selbst als direkten Kommentar einer bestimmten Schriftstelle durch einen Engel oder gar durch den himmlischen Autor selbst versteht. Diese Form findet sich besonders häufig bei Swedenborg, ja stellt fast einen Standardtypus seiner Visionen dar. Viele Visionen sind bei ihm nichts anderes als unmittelbare Interpretationen einer Stelle der Heiligen Schrift. In dieser Tatsache kommt die Eigenart der visionären Begabung Swedenborgs zum Ausdruck, der schon in seiner Berufungsvision als Hauptaufgabe seines Offenbarungsauftrages die Erhellung des geistlichen Sinnes

der Heiligen Schrift auferlegt sah. Zahlreiche Bemerkungen, die er seinen Visionsberichten über die Art ihrer Entstehung beigelegt hat, erlauben es, die besondere Form dieser Verbindung von Vision und Bibelwort noch deutlicher zu erfassen.

Eine große Anzahl von Visionen kam tatsächlich bei ihm so zustande, daß er, während er in seinem Zimmer saß und über eine ihm im Text der Vulgata vorliegende bestimmte Bibelstelle nachdachte, plötzlich »im Geiste war« und eine Vision empfing, die ihm den Sinn der betreffenden Stelle veranschaulichte. Darin liegt ein grundsätzlicher Unterschied des protestantischen Visionärs Swedenborg etwa zu den katholischen Visionären des 16. und 17. Jahrhunderts: nicht im kirchlichen Raum, nicht in Verbindung mit dem Sakrament oder während der Teilnahme am Gottesdienst treten die Visionen Swedenborgs auf, sondern sie überraschen den forschenden Gelehrten, der sich um den »inneren Sinn« der Heiligen Schrift bemüht, beim Studium der Schrift am Schreibtisch.

So berichtet Swedenborg etwa über seine Bemühung um ein Verständnis des 12. und 13. Kapitels der Johannesoffenbarung. »Als ich einst über den Drachen (Offb. 13, 2), das Tier (Offb. 13, 1) und den falschen Propheten (Offb. 13, 11) nachdachte, erschien ein Engelsgeist und fragte: »Worüber denkst du nach?« Ich sagte: »Über den falschen Propheten« (Offb. 13, 11 und 16, 13). Da sprach er: »Ich will dich an den Ort führen, an dem die sind, die unter dem falschen Propheten verstanden werden.« Ich folgte ihm und siehe, ich erblickte eine Schar, in deren Mitte sich Kirchenhäupter befanden, die gelehrt hatten, nichts anderes mache den Menschen selig als der Glaube an das Verdienst Christi, und die guten Werke führten nicht zur Seligkeit.«⁴ Der falsche Prophet »bedeutet« also die Gruppe der Kirchenlehrer, die den christlichen Glauben auf die Lehre der forensischen Zurechnung des Verdienstes Christi beschränkt wissen wollen und die Notwendigkeit eines Ringens des Menschen um das Heil durch Werke der Buße bestreiten. Es wird Swedenborg dann gestattet, den Tempel mit dem Kultbild zu betreten, in dem die Anhänger des falschen Propheten ihren Glauben repräsentiert sehen: es ist das Standbild eines Weibes, das, in ein scharlachrotes Gewand gekleidet, in der Rechten ein Goldstück, in der Linken eine Perlenkette trägt. Aber sowohl der Tempel wie das Bild sind reine Phantasiebilder, die die höllischen Geister durch ihre Imagination hervorgezaubert haben. »Als ich bemerkte, daß es solche Blendwerke wären, betete ich zu Gott, und alsbald wurde das Inwendige meines Gemütes aufgeschlossen, und nun sah ich anstelle des prächtigen Tempels ein Haus, das vom Dach bis zum Grund durchlöchert war und an dem kein Teil mit dem andern mehr zusammenhing, und statt des Weibes sah ich darin ein Bild, dessen Kopf einem Drachenkopf, dessen Leib einem Pardelleib, dessen Füße Bärenfüßen und dessen Maul einem Löwenmaul glich, also gerade wie das Tier aus dem Meer, das in der Offenbarung 13, 2 beschrieben wird, und statt des Bodens war ein Sumpf da, der von Fröschen

wimmelte, und es wurde mir gesagt, unter dem Sumpf befinde sich ein großer behauener Stein, unter dem das Wort gänzlich verborgen liege.«⁵ Dem Priester des Tempels werden gleichfalls die Augen geöffnet, so daß er den Tempel des rechtfertigenden Glaubens nicht mehr nach dem Bild seiner Imagination, sondern nach seiner wahren Beschaffenheit im Zustand des grausigen Verfalls erblickt. Hier vollzieht sich also innerhalb der Vision der Übergang vom illusionären Bild zum »wahren« Bild! Daraufhin wird dem Seher von den Engeln als Gegenbild der wahre Tempel des geistigen Himmels und schließlich im dritten Himmel der Herr selbst gezeigt: er steht auf dem Grundstein, der das Wort ist, in der gleichen Gestalt, in der er einst dem Johannes auf Patmos erschienen war.

Der Kommentarcharakter der Vision tritt hier deutlich hervor. In der Johannesapokalypse wird das Kommen des »falschen Propheten« angekündigt. In einer Vision wird Swedenborg eröffnet, daß der falsche Prophet die Gesellschaft solcher Kirchenlehrer bedeutet, die durch ihre Lehre vom alleinseligmachenden Glauben die Liebe vom Glauben abgetrennt und damit die wahre evangelische Botschaft verdorben haben. Dies wird ihm aber nicht in lehrhafter Form eröffnet, sondern so, daß der Seher selbst die Gesellschaft der falschen Lehrer sieht, die den falschen Propheten repräsentieren und ihre irriige Lehre in der Gestalt eines Götzenbildes und in dem illusionären Lichte erschaut, in dem sie selbst ihren Tempel und ihren Götzen sehen, hernach aber im Lichte des Himmels, unter dessen Einfluß er die Entlarvung ihres Betrugers erlebt und den tatsächlichen Verfallszustand ihrer Lehre erblickt. Das Wort erscheint tief in dem Sumpf ihres Glaubens versenkt, auf dessen schwankendem Boden das vom Dach bis zum Grund durchlöchernte Haus ihres Glaubens steht. Die Vision ist also ein Durchblick durch verschiedene Schichten der Imagination bis hinein in die Selbstabbildung der eigentlichen Wirklichkeit. Als Gegenstück erschaut er dann das wahre himmlische Urbild der Kirche, den Tempel des geistigen Himmels, und schließlich den Herrn selbst, der auf dem Grundstein des göttlichen Wortes steht.⁶

Aus einer ähnlichen Situation heraus, unter ähnlichen Umständen und nach einem ähnlichen Aufbau und Ablauf hat sich eine große Anzahl von Visionen Swedenborgs vollzogen; die als bildhafte Veranschaulichung einer zu erklärenden Schriftstelle einsetzen und regelmäßig mit einer repräsentativen Darstellung des inneren Sinnes dieser Stelle enden.

So wird Swedenborg in einer andern Vision dargestellt, was der Drache im 12. Kapitel der Johannesapokalypse bedeutet. »Ich sprach mit einigen, die in der Offenbarung unter dem Drachen verstanden werden, und einer von ihnen sagte: »Komm mit mir und ich will dir die Belustigungen unserer Augen und Herzen zeigen.« Er führte mich durch einen dunklen Wald auf einen Hügel, von dem aus ich die Belustigungen der Drachen sehen konnte. Ich sah ein Amphitheater, das in Form eines Zirkus gebaut war und das ringsumher schräg auf-

wärtsführende Sitzreihen hatte, auf denen die Zuschauer saßen. Die auf den untersten Bänken erschienen mir von ferne wie Satyrn und Priape, einige mit einer Hülle, die ihre Scham verdeckte, einige nackt ohne Hülle. Auf den Bänken darüber saßen unzüchtige Männer und Frauen, die sich mir als solche durch ihre Gebärden kenntlich machten. Dann sagte der Drache zu mir: »Jetzt sollst du unser Spiel sehen.« Ich blickte hin und sah, wie in den mittleren freien Raum des Zirkus junge Stiere, Widder, Schafe, Böcke und Lämmer eingelassen wurden. Nachdem sie darin waren, wurde ein anderes Tor geöffnet, worauf junge Löwen, Panther, Tiger und Wölfe hereinstürzten und voller Wut die Herde anfielen, sie zerfleischten und töteten. Die Satyrn aber streuten nach dieser blutigen Metzerei Sand auf den Ort des Blutbades. Darauf sagte der Drache zu mir: »Das sind unsere Spiele, die unsere Seelen belustigen.« Ich antwortete: »Hebe dich weg, Dämon, nach kurzer Zeit wirst du dieses Amphitheater in einen Feuer- und Schwefelfeuerpfuhl verwandelt sehen.«⁷

Auch hier, so wird weiter berichtet, war alles, was Swedenborg sah, von dem Drachen als Ausgeburt seiner Imagination hervorgezaubert. In Wirklichkeit waren da keine Stiere, Widder, Schafe und Lämmer, vielmehr bewirkte der Dämon durch seine Magie, daß das Gute und Wahre der Kirche, das er haßte, in der Gestalt dieser Tiere erschien, während die Löwen, Panther, Tiger und Wölfe die Repräsentation der bösen Begierden der Drachengeister waren. Auch hier tritt die Vision der Geistergesellschaft, die den Drachen darstellt, nicht unvermittelt hervor, sondern nach einem einleitenden Gespräch mit einem Dämon dieser Gesellschaft und nach einer Führung auf Pfaden der Geisterwelt, auf denen sich Swedenborg allmählich der Drachengesellschaft und der eigentlichen visionären Handlung nähert. Der ganze Bildablauf ist die Auslegung der Aussagen des 12. Kapitels der Johannesapokalypse über den Drachen, Gegenstand der Vision ist aber nicht etwa der Drache selbst, sondern die Gesellschaft von Geistern, die nach der typologischen Auslegung Swedenborgs den Drachen repräsentieren.

Die Beziehung von Vision und Heiliger Schrift kommt bei Swedenborg noch in einem zweiten Typus von Visionen zum Ausdruck, der sich schon in seinen »Adversaria« häufig bemerkbar macht. Die Schriftauslegung erfolgt dort so, daß ihm »durch die himmlische Barmherzigkeit Gottes geschenkt wird« – so lautet die regelmäßig wiederkehrende Formel – mit den Persönlichkeiten des Alten und Neuen Testaments selbst zu sprechen, von denen gerade an der betreffenden Stelle der Heiligen Schrift die Rede ist, um deren Auslegung er sich bemüht, oder die die betreffende Schrift selbst geschrieben haben. So hält sich Swedenborg dank seiner Gabe des Einblicks in die geistige und himmlische Welt lieber an die Autoren der Heiligen Schrift selbst als an ihre späteren theologischen Interpreten. Bei der Auslegung alttestamentlicher Schriften sind es die Altväter der jüdischen Religion, mit denen er sich vor allem unterhält; in seinen

späteren Schriften finden sich auch zahlreiche Gespräche mit den Aposteln. Während der Beschäftigung mit dem Wort der Heiligen Schrift erscheinen ihm jeweils die Autoren der betreffenden Schriften selbst und teilen ihm den authentischen Sinn dessen mit, was sie einst im Buchstaben des Wortes verhüllten. Ebenso deshalb äußert sich das visionäre Selbstbewußtsein Swedenborgs ganz unbefangen in dem Anspruch, seine Ausführungen zur Heiligen Schrift besäßen einen authentischen Zeugniswert. Immer wieder hält er es für notwendig, zur Beglaubigung der Richtigkeit seiner Interpretationen auf die persönliche Gegenwart der in dem betreffenden Schriftwort erwähnten biblischen Personen oder der Verfasser dieser Schriften hinzuweisen, die ihm die betreffende Auslegung mitteilten oder bestätigten.

So bezeichnet er sich etwa in den »Adversaria« bei der Auslegung von 1. Mose 34, 19 als »Knecht Gottes am untersten Ort«. »Den hat Gott zugelassen, damit diese Worte aufgeschrieben würden, und zwar in Gegenwart Abrahams. Dieser sieht hierbei selber zu und will, daß dies so beurkundet sei, als ob er es selbst geschrieben hätte.«⁸ Dergleichen authentische Auslegung von Bibelstellen sind gegenüber dem übrigen Text als unmittelbare himmlische Diktate hervorgehoben und sind deutlich von den Bemerkungen unterschieden, die er als himmlische Reiseberichte nach Abschluß einer Vision »zu Hause« aus der Erinnerung aufzeichnet.

Gespräche mit den großen Heiligen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Kirche begleiten ständig seine Arbeit an der Auslegung des Wortes der Heiligen Schrift. So kommt er etwa bei seiner Erläuterung von 1. Mose 50, 9–10, wo von dem Begräbnis Jakobs die Rede ist, auf einige Gespräche mit Petrus und anderen Aposteln zu sprechen und fährt dann fort: »Mit ihnen habe ich mich ausführlich einen ganzen Monat lang unterhalten. Auch wurde mir einige Male gestattet, mich mit Salomo zu unterhalten.«⁹ Ein anderes Mal schreibt er bei der Auslegung von 2. Mose 3, 12, dem Bericht von der Berufung Moses durch Gott: »Mose selbst ist jetzt in diesem Augenblick bei mir und gibt zu, daß er damals keinen Glauben hatte.«¹⁰ Auch andere Erzväter nähern sich ihm öfters, um ihm die Niederschrift bestimmter Offenbarungen aufzutragen. So fügt er der Auslegung von 2. Mose 32, 5–6 – Aarons Brandopfer – hinzu: »Diese Worte wurden am 8. Juli 1746 alten Stils niedergeschrieben. An diesem Tag unterhielt ich mich auch mit Abraham, der mir damals in Befehlsform auftrug, zu schreiben, daß im Himmel schlechthin nichts gewirkt wird außer durch Gott, den sie anbeten.«¹¹

Manchmal sieht Swedenborg sich in die Situation versetzt, daß ihn die Personen der biblischen Bücher gewissermaßen umwerben, da sie in ihm dank seiner besonderen Berufung und Geistesbegabung die einzige Möglichkeit erblicken, den Menschen dieser Erde die richtige Auslegung ihrer Worte zukommen zu lassen. So findet eine Art Umwertung des Verhältnisses zwischen dem Autor und dem

Interpreten statt. Nicht der Interpret ist erfreut, endlich einmal die Autoren der heiligen Schriften über den wahren Sinn ihrer Worte fragen zu können, sondern umgekehrt: die Urväter, die Apostel und Evangelisten sehen sich auf Swedenborg als den derzeitig einzigen irdischen Dolmetscher ihrer Offenbarungen angewiesen, da er allein in beiden Welten zugleich lebt. Sie sind über die Möglichkeit hocheifrig, den Erdenkindern da unten endlich durch ihn eine sichere Nachricht über sie und ihre Schriften geben zu können, nachdem man auf Erden seit ihrem Tode nichts Authentisches mehr von ihnen erfahren hat, sondern sich mit den fragwürdigen hermeneutischen Künsten der Theologen begnügen mußte, die ihre Schriften auslegten. Vor allem die Ältväter erscheinen manchmal geradezu gerührt, wenn sie sehen, wie Swedenborg von ihnen schreibt, und schauen ihm mit allen Zeichen freudiger Bewegtheit über die Schulter, während er ihre Worte auslegt. Zu dem Wort »Josia aber war der einzige König, den Gott liebte« (2. Kön. 22) bemerkte Swedenborg: »Das ist der Grund, daß mir jetzt, wo ich dieses Kapitel lese, die Tränen aus den Augen strömen, und zwar deshalb, weil, wie ich höre, der König Josia hier anwesend ist und will, daß diese Worte zu seinem Gedächtnis niedergeschrieben werden. 13. August 1746 alten Stils. Dies ist wohl zu beachten!«¹²

Die Vision kann aber auch die Aufgabe haben, ein Bild der Heiligen Schrift real darzustellen oder ein literarisches Bild der Heiligen Schrift in ein geschautes Bild zurückzuübersetzen und die biblische Redeweise in ihrem »eigentlichen« Sinn zu erfassen. Dazu gehört zum Beispiel die bildliche Redeweise vom Glauben, der Berge versetzt. In Matthäus 17, 20 sagt Jesus: »So ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so mögt ihr zu diesem Berge sagen: »Hebe dich von hinnen dort hin«, so wird er sich erheben, und euch wird nichts unmöglich sein.« In Matthäus 21, 21 wird dieser bildliche Ausdruck mit einer genaueren Zielangabe der Bergversetzung wiederholt: »Wahrlich ich sage euch: so ihr Glauben habt und nicht zweifelt, so werdet ihr sagen zu diesem Berge: »Hebe dich auf und wirf dich ins Meer!« so wird's geschehen.« Dieses Bild ist sehr bald zur biblischen Redensart geworden, die sich bei Paulus in dem Hohen Lied der Liebe wiederfindet: »Und hätte ich allen Glauben, also daß ich Berge versetzte« (1. Kor. 13, 2). Aus dem Bild, das ursprünglich ganz real geschaut und gemeint war, ist später eine Redensart vom Berge versetzenden Glauben geworden.

Marina von Escobar aber erlebt in einer Vision, wie sie selbst einen Berg versetzt.

»Der Herr führte mich auf die Spitze eines Erdhügels und forderte mich auf, die Erde hinwegzutragen. Ich schützte meine Schwäche und die Unzulänglichkeit meiner Kräfte für eine solche Aufgabe vor. »Sei gleichwohl guten Mutes«, fuhr der Herr fort, »und trage die Erde in diesem Korbe hinweg!« Augenblicklich sah ich einen solchen neben mir. Währenddessen sah ich einige Engel singend und voller Freude sich zur Arbeit schürzen. Sie stellten sich auf der anderen Seite des

Hügels auf und begannen die Erde in Körbe zu werfen und fortzutragen. Bei diesem Anblick ward auch ich tätiger und füllte mit der Hand meinen Korb mit Erde – und bald war der ganze Erdhaufen verschwunden. Da sprach Gott zu mir: »Seele, ich wollte dir zeigen, wenn auch die Pflichten, die die Seelen auf dem Wege zur Vollkommenheit zu erfüllen haben, schwierig erscheinen; so vermögen sie dennoch mit dem Beistand meiner Gnadé und meiner Engel mit ihrer eigenen Mitwirkung ihre Werke zu vollbringen.«¹³

Hier wird auf das evangelische Wort vom Berge-Versetzen gar kein Bezug genommen. Die Vision selbst aber stellt die Rückübersetzung des Inhaltes des neutestamentlichen Bildes in eine erlebte Vision mit allen Zeichen eines neuartigen Erlebnisses dar: Marina schützt erst, wie sie den Auftrag erhält, den Erdhügel wegzutragen, ihre Schwäche vor, aber als sie sich auf Ermahnung des Herrn mutig an die Arbeit macht und die Engel mit Hand anlegen sieht, greift sie selbst energischer zu »und bald war der ganze Erdhügel verschwunden«. Die Vision ist in diesem Fall kein beabsichtigter Kommentar zu einem Schriftwort, aber der geistige Gehalt des Herrenwortes vom bergeversetzenden Glauben liegt der Vision zugrunde und wird hier in einem Erlebnis der Erstmaligkeit dargestellt.

Ein weiterer Typus des engen Zusammenhanges zwischen Schrift und Vision besteht darin, daß eine intensive Meditation über eine bestimmte Schriftstelle plötzlich in eine Vision umschlägt, in der die Gestalt, auf die sich die Meditation richtete, selbst erscheint. Ein solcher Umschlag der Meditation in die Vision setzte natürlich eine ganz bestimmte Intensität nicht nur der intellektuellen, sondern auch der emotionalen Einstellung zum Text der Heiligen Schrift voraus – eine Einstellung, die zunächst einmal von der Überzeugung getragen ist, daß in dem Schriftwort von einer geistlichen Realität gesprochen wird, und daß die Begegnung mit dieser Realität die Erfüllung des Heilstrebens und der Heilerkenntnis des Meditierenden darstellt. Bei der Meditation handelt es sich also nicht bloß um eine theoretische Reflexion, sondern um eine totale Hinwendung zu dieser geistigen Realität, eine vollständige Öffnung des inneren Sinnes, um ein Ausstrecken nicht nur des Erkenntniswillens, sondern auch aller emotionalen Kräfte auf diese geistliche Realität hin.

Auf diese Weise hat sich bei Seuse die Schau der himmlischen Weisheit als Abschluß einer Meditation über die Beschreibung dieser Gestalt vollzogen, die sich in Jesus Sirach findet. Der Bericht trägt die Überschrift:

»Wie er in die geistliche Gemahlschaft mit der Ewigen Weisheit kam.«

»Eines Tages las ſhan ihm bei Tisch von der Weisheit vor, davon sein Herz im tiefsten Grunde bewegt ward. Sie sprach: »Wie der schöne Rosenbaum blüht und der edle Weihrauch unverschnitten duftet, wie der unvermischte Balsam riecht, also bin ich ein blühendes, wohlriechendes, nicht mit Irdischem vermischtes Lieb, ohne Verdruß und ohne Bitterkeit in ergründlicher, liebesselliger Süßigkeit. Alle anderen Liebhaberinnen aber haben süße Worte und bitteren Lohn, ihre Herzen

sind des Todes Netze, ihre Hände sind eiserne Fesseln, ihre Rede versüßtes Gift, ihre Kurzweil Ehrenraub.« (Jes. Sir. 24, 21) Er gedachte: »Waffen! Wie ist's so wahr!« und sprach frei und froh bei sich selber: »Wahrlich, es muß sein: sie muß recht mein Lieb sein, ich will ihr Diener sein!« Und er gedachte: »Ach Gott, könnte ich nur einmal die Liebe sehen! Wann werde ich einst mit ihr reden können? Ach wie ist das Lieb gestaltet, das so viel köstliche Dinge in sich verborgen hat? Ist es Gott oder Mensch, Frau oder Mann, Kunst oder Wissenschaft, oder was mag es sein?« Und indem er sie in den ausgelegten Gleichnissen der Schrift mit dem inneren Auge zu sehen trachtete, zeigte sie sich ihm.«¹⁴

Das Bild der himmlischen Weisheit, die ihm da erscheint, ist bei der Darstellung der Visionen der himmlischen Sophia zu beschreiben (s. S. 574 ff.); hier ist nun der Zusammenhang von Schriftmeditation und Vision zu beachten. Voraussetzung dieses Sprungs von der Meditation in die Vision ist zunächst einmal die Tatsache, daß die Gestalt der himmlischen Weisheit für Seuse schon immer die zentrale Gestalt seines geistlichen Erkennungsstrebens, seines Heilstrebens und seiner geistlichen Liebe war. Sie ist die himmlische Figur, in der sich seine gesamte Heilserwartung, seine Sehnsucht nach Seinerfüllung, nach Erkenntnis des Sinnes der himmlischen und der irdischen Welt konzentriert. Deshalb ist seine Meditation über biblische Texte, in denen diese himmlische Gestalt beschrieben wird, von der höchsten affektiven Spannung, vom stärksten Willen nach dem Ergreifen der hier beschriebenen Wirklichkeit, von dem heftigsten Trieb zur Identifikation und Einigung beherrscht. Die Meditation ist bereits auf die Vision hin und über die Vision hinaus, die ja immer noch eine Unterscheidung von Schauendem und Geschautem voraussetzt, zur Vereinigung mit der ersehnten Gestalt selbst gestimmt.

Nur von dieser meditativen Grundstimmung her, die nicht der intellektuellen Neugier eines Augenblickes entspringt, sondern die durch die religiöse Grundeinstellung Seuses geprägt ist, um deretwillen er ja auch das fortwährende Opfer der Selbstüberwindung, der asketischen Loslösung von seiner intellektuellen und affektiven Verflechtung mit der Welt, das Opfer der Entichung, Selbstverdemütigung und Abgeschiedenheit darbringt, werden seine Visionen verständlich. Nur wenn man diese tiefe Grundströmung seines Frömmigkeitslebens im Auge hat und die Tatsache ihrer ständigen Auffrischung durch die Vergegenwärtigung dieser himmlischen Realität, die immer wieder im Sakrament erfahren wird, dann wird auch der Umsprung von der Meditation zur Vision begreiflich, der Übergang vom Gleichnis zu der Epiphanie der himmlischen Gestalt selbst, die in den Gleichnissen sich spiegelt: erst indem er sie »in den ausgelegten Gleichnissen der Schrift mit dem inneren Auge zu sehen trachtete, zeigte sie sich ihm.«

In der Linie dieses Typus, in dem sich in dem ekstatischen Bewußtsein des Sehers der Inhalt seiner Vision in der sprachlichen Form des entsprechenden Evangelientextes ausdrückt, bewegt sich eine spezifisch reformatorische Form der

Vision, in der die Vision den Seher selbst auf die Schrift zurückverweist, und zwar in der Form, daß die himmlischen Gestalten der Vision den Seher ihrerseits auf die Heilige Schrift als Grundlage und als Maßstab der Beurteilung seiner Visionen hinweisen, die visionären Gestalten sich also selbst zum Wortführer des protestantischen Schriftprinzips machen. Bezeichnenderweise findet sich dieser Typus gerade bei dem protestantischen Visionär Kotter, der seiner Grundeinstellung nach biblisch orientiert ist und auch seine Visionen nach der Richtschnur der kanonischen Bücher der Schrift zu beurteilen gewillt ist.

Nach seiner sechsten Vision vom 6. Mai 1624, die ihn mit einem schwierigen Offenbarungs-Auftrag belädt, fragt der Seher: »Wird nicht bald das Ende dieser wunderbaren Erfahrungen eintreten?« Die himmlischen Jünglinge, die ihm in seiner Vision die Offenbarung übermitteln, antworten: »Wir verweisen dich auf die Schriften. Habe Geduld und bedenke das Beispiel des Propheten Ezechiël, der von Gott veranlaßt wurde, nicht nur einige Tage lang fortgesetzt auf Einer Seite zu liegen, sondern mehrere Wochen lang. Aber wir haben dir ja schon früher gesagt, daß man auf wunderbare Weise mit dir handeln wird. Sei guten Mutes, nimm deine Last auf dich, »gehe in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu« (Matth. 6,6) in Geduld, Gebet und Hoffnung gegen Gott, verbirg dich, nicht nur auf kurze Zeit, sondern auf die ganze Zeit deines Lebens, so wird dich der Zorn Gottes nicht erreichen. Schließlich verweisen wir dich wiederum auf die Schriften, in denen die Wahrheit ist und das Licht, das im Finstern leuchtet« (Joh. 1, 5). Kotter antwortet: »Ich kenne die Schriften nicht, denn ich habe nicht viel Zeit verwandt, sie zu lesen und verstehe sie auch nicht, wenn ich sie lese. Gott möge mir helfen.« Antwort: »Du hast dein Vorbild an Christus und den Jüngern Christi. Er hat sie zwar belehrt, aber jene haben ihn nicht verstanden. Den Gottlosen, Hochmütigen, Abergläubischen, Götzendienern und der ganzen verhärteten Gesellschaft Pharaos ist die Schrift verborgen, so daß sie nicht verstehen. Dir aber befiehlt Christus, die Schrift zu erforschen; darin also harre demütig und feurig aus. Das Gebet ist der Schlüssel der Schriften; die lautere Furcht Gottes ohne Heuchelei ist das Licht der Schriften. Nach den Schriften mußt du, müssen alle Menschen ihr Leben formen, und nach den Schriften wird euch Gott Gnade und Barmherzigkeit heimzahlen.« Kotter: »So ist alles nach den Schriften zu lenken?« Antwort: »So ist es, und nicht anders als nach den Schriften, denn was ohne Schrift ist, das ist ein falsches und verdammtes Dogma, aus menschlicher Phantasie entsprungen und ohne das Gebot des Neuen Testaments, die Liebe. Und das ist das Kennzeichen derer, die den ursprünglichen Sinn der Schrift haben und derer, die den wahren Gott erkennen und verehren.«^{14a} So bildet den Höhepunkt der visionären Erfahrung Kotters ein ihm in einer Vision geoffenbarter Hymnus auf die Schrift.

»Oh du Mann des Todes, der du in deinem Herzen sprichst, du lebest nach den Schriften und trotzdem hingehst und deinen Bruder tötest! Wahrlich, nicht

alle, die mit heuchlerischem Herzen und mit geschminkten Lippen sagen: »Herr, Herr, werden in das Himmelreich eingehen, sondern die den Willen des himmlischen Vaters tun.« (Matth. 7, 21)

»Nach der Schrift werden die Menschen in die Welt geboren.

Nach der Schrift werden sie wieder zurückgeholt.

Nach der Schrift sollen sie leben.

Nach der Schrift müssen sie sterben.

Nach der Schrift stehen sie auf.

Nach der Schrift werden sie vor Gott gestellt zur Rechten oder zur Linken.

Nach der Schrift ist alles verordnet, daß der Vater seinen Heiligen Geist als fruchtbaren Tau und Regen in alle Herzen ausgieße. Nach der Schrift, nicht nach menschlichen Meinungen, muß alles ablaufen, nämlich nach den Schriften des Alten und Neuen Testaments und nicht anders.

Auf die Schrift verweisen wir dich beständig.

Die Schriften lehren dich, führen dich, trösten dich.

Freue dich im Herrn und vergiß nicht die Wohltaten des Höchsten.«

Kotter: »Wer aber seid ihr? Sagt es mir, daß ich die unterrichten kann, die mich fragen.« Sie antworten: »Deine Frage ist fleischlich, viel Antwort tut nicht not. Wir sind Engel und Boten Gottes, die seine Befehle nach der Schrift ausführen: Wir gehen aus und ein, in deinen Augen mit irdischen Leibern bekleidet. Unter uns selbst aber sind wir geistige Substanzen und Führer der Heerschaft Jehovas.«¹⁵ Und so verschwanden sie.

Die Angst vor dem schwärmerischen Inhalt der Vision und vor der Gefahr einer mutwilligen, anarchistischen Ergänzung der kanonischen Offenbarungen durch neue visionäre Eingebungen ist hier also in den Schriften des Visionärs selbst durch die Tatsache beschwichtigt, daß die himmlischen Mittler der an den Seher gerichteten Offenbarungen ihn selbst nachdrücklich auf die Heilige Schrift als das Kriterium aller Offenbarung verweisen und einen strikteren Biblizismus und eine strengere Lehre von der sufficientia der Heiligen Schrift vertreten, als dies in den theologischen Schulbüchern der damaligen Zeit der Fall ist.

Dem visionären Biblizismus ist das Schicksal nicht erspart geblieben, das auch den nichtvisionären Biblizismus der ausgehenden Orthodoxie und des Pietismus ereilte – das Schicksal, sich weniger von dem Impuls geistlicher Erkenntnis als dem Impuls historischer Neugier bestaunen zu lassen. Bei einem Visionär wie Hemme Hayen richtet sich das Augenmerk der Vision zum Teil auf sehr spezielle Themen, bei denen ihr Zusammenhang mit den großen Themen der Heilsgeschichte oder der Zukunft der Kirche nicht mehr ohne weiteres ersichtlich ist. Er möchte durch das Mittel der Vision erfahren, »wie es eigentlich gewesen?« So hat eine der biblischen Visionen Hemme Hayens Salomo und seine siebenhundert Frauen und dreihundert Kebsweiber zum Gegenstand. Hemme Hayen ist großzügig genug, ihnen allen die Seligkeit zu versichern.

»Ey dachte ich; sollte das so seyn? Und als ich im Bette lag, so begabs sich, daß meine Augen nach der Seiten der Wand zuschauten, und ich sah alles klar und durchleuchtig; und Gott zeigte mir Salomon auf einem erhabenen Thron, der treppenweise aufging; und er hatte eine größere Zahl von Princessinnen zur rechten, und eine kleinere von Keksweibern an seiner linken Hand. Da sprach eine starcke Stimme in mir: »Siehe da, dieß ist Salomon!« Und hierbey war eine klare und volle Versicherung, daß er und seyne Frauen selig wären.«¹⁶

Ebenso sieht er in einer anderen Vision ganz genau die Rute Aarons, wie sie wirklich war. Im 4. Mose 17, 23 wird beschrieben, wie Mose beim Betreten der Stiftshütte unter den dort ausgelegten Stecken »den Stecken Aarons grünen und die Blüte aufgegangen und Mandeln tragen fand«. Eben diese Rute schaut nun Hemme Hayen in einem Gesicht.

»Des Sonntags morgens, ehe ich aufstund, trug sich zu, daß ich an der Seiten zu Füßen an meinem Bette, da ich auf lag, an der Wand nahe bey der Kammer-Thür die Ruthe Aarons sahe (der Geist sagte mir, daß es die wäre) grünen, blühen, und Mandeln tragen, so deutlich, daß, da ich niemals einen Mandelbaum gesehen hatte, der Prediger Potinius drey Tage hernach, als er mich besuchte, aus der Erzählung hören und sehr klar und nett erkennen konte, daß es ein Mandelbaum war.«¹⁷

Die Vision ist auch hier ein Kommentar der Heiligen Schrift. Sie vergegenwärtigt einige Kuriositäten der alttestamentlichen Heilsgeschichte, doch bleibt es bei der visionären Schau des interessanten historischen Faktums; über den Sinn des Gesichts, über seine Beziehung zu einer aktuellen Frage des kirchlichen Lebens oder des persönlichen Lebens des Visionärs wird nichts gesagt.

In größtem Gegensatz zu diesem neutralen visionären »sight-seeing« steht die visionäre Durchleuchtung der Schrift in einer Form, die mehr unter den Begriff der Erleuchtung als unter den der Bildvision fällt – die *intelligentia spiritualis*, die visionäre Einsicht in den inneren Gesamtzusammenhang der Heiligen Schrift, eine Einsicht, die mit dem Einblick in die innere Ordnung der Heilsgeschichte identisch ist. Diese *intelligentia spiritualis* tritt im Verlauf der Kirchengeschichte in verschiedenen Formen auf. In Verbindung mit dem visionären Charisma erscheint sie am deutlichsten bei Hildegard von Bingen faßbar, die darüber in der Vorrede ihrer *Scivias* schreibt:

»Im Jahre 1141 der Menschwerdung des Sohnes Gottes, Jesu Christi, als ich zweiundvierzig Jahre und sieben Monate alt war, kam ein feuriges Licht mit Blitzesleuchten vom offenen Himmel hernieder. Es durchströmte mein Gehirn und durchglühte mir Herz und Brust gleich einer Flamme, die jedoch nicht brannte, sondern wärmte, wie die Sonne den Gegenstand erwärmt, über den sie ihre Strahlen ergießt. Nun war mir plötzlich der Sinn der Schriften erschlossen, des Psalteriums, des Evangeliums und auch der übrigen katholischen Bücher des Alten und Neuen Testaments. Doch erlangte ich dadurch nicht die Fähigkeit,

die einzelnen Worte zu übersetzen, noch auch die Kenntnis von der Silbentrennung und von den grammatischen Fällen und Zeiten.«¹⁸

Nach dieser Beschreibung weist die *intelligentia spiritualis* der Heiligen Schrift eine Reihe von auffälligen Merkmalen auf. Zunächst einmal hat die Visionärin diese Erleuchtung des inneren Sinnes der Heiligen Schrift als eine auf Jahre und Tag datierbare Lichtvision empfunden – es war nicht nur eine »innerliche« Erleuchtung des Verstandes, sondern sie sieht ein feuriges Licht mit Blitzesleuchten vom offenen Himmel herniederkommen; sie empfindet das Ereignis gleichzeitig als Erleuchtung und als Durchwärmung; das feurige Licht durchströmt ihr Gehirn, durchglüht ihr Herz und Brust gleich einer Flamme. Die intellektuelle Erleuchtung geht also mit einem visionären Erlebnis der Durchleuchtung und Erwärmung Hand in Hand.

Diese geistige Erleuchtung selbst durchdringt gleichzeitig Gehirn und Herz und Brust. Es ist nicht die intellektuale Sphäre allein, sondern auch die affektive Willens- und Gefühlssphäre, die erleuchtet wird. Der ganze Mensch mit allen Gaben des Geistes und der Seele wird bereitet, um den Sinn der Schriften zu erfassen. Die Besonderheit dieser Erleuchtung bei Hildegard besteht aber auch darin, daß die bildungsmäßigen Fähigkeiten hinter der Erweckung von Herz und Brust dreinhinken. Ihrer Bildung nach ist sie noch gar nicht in der Lage, den Sinn der Schrift in sich aufzunehmen, es fehlt ihr die Kenntnis des Lateins und damit die Fähigkeit, die Schriftworte in das ihr verständliche Deutsch zu übersetzen, es fehlt ihr sogar die Kenntnis der Lektüre des lateinischen Textes, da sie in der *scriptio continua* der Majuskelschrift nicht einmal die Silbentrennung vornehmen kann und ihr – gleich dem Hermas in der Vision des Himmelsbriefes, den ihm die Greisin vorzeigt – der Text schwimmt, ganz abgesehen von ihrer Unkenntnis der Deklination der Worte und der Konjugation der Verben. Sie kennt die Heilige Schrift im wesentlichen von den liturgischen Texten, die sie täglich in den Stundengottesdiensten und dem eucharistischen Hauptgottesdienst singt und rezitiert, mithört und mitbetet, weniger aus der wohl seltenen Predigt und schon gar nicht aus der eigenen Lektüre. Deswegen nennt sie auch zuerst Psalterium und Evangelium, die in der Liturgie benutzten Bücher, und erst nachträglich »die übrigen katholischen Bücher des Alten und Neuen Testaments«, die sie nicht lesen kann.

Trotz dieser fragmentarischen Kenntnis des Originaltextes der Schrift wird ihr plötzlich der Sinn der Schriften erschlossen. Sie erkennt die geheimnisvollen heilsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen der alttestamentlichen Verheißung und der neutestamentlichen Erfüllung, sie erkennt den bisherigen Verlauf der Menschheits- und Kirchengeschichte als die geheimnisvollen Wege des Gottesvolkes durch die Geschichte, und sie blickt prophetisch voraus auf die mit Macht ihrem Ende zugehende Heilsgeschichte.

Hier wird der Zusammenhang zwischen *intelligentia spiritualis* und Vision

deutlich: der Sinn der Schriften ist identisch mit dem inneren Sinn, der sich in ihren Visionen und in dem geheimnisvollen System ihres inneren Zusammenhanges offenbart, in dem sich der Gesamtverlauf der Heilsgeschichte repräsentiert. Dieser »innere Sinn« ist seinerseits von den großen biblischen Bildern geprägt – der Schau der himmlischen Stadt, der Schau der Gestalt der Kirche, an deren Leib sich die verschiedenen Phasen ihres Heils- oder Verfallstandes in sichtbaren Zeichen des Schmucks oder furchtbaren Wunden und Schwären bekunden. Hier ist also die Eröffnung des inneren Sinnes der Schriften nicht der Abschluß eines kritischen, auf einer gründlichen philologischen Vorbildung beruhenden Erforschung des Textes der Heiligen Schrift, sondern der Abschluß eines Ringens um die Einsicht in den Heilszustand der Kirche der eigenen Zeit, in der die Seherin um ihre eigene persönliche Heiligung ringt.

Diese Form der *intelligentia spiritualis* unterscheidet sich deutlich von einer der Grundstruktur nach analogen Form dieser Erhellung des inneren Zusammenhanges der Heiligen Schrift, wie sie dem Abt Joachim von Fiore aus dem Dorfe S. Giovanni in Fiore in Kalabrien zuteil wurde, an den sich die radikale Reformbewegung der franziskanischen Joachimiten angeschlossen. Joachim war kein Visionär in dem Sinne, daß von ihm ekstatische Bildvisionen berichtet werden – was nicht ausschließt, daß er solche hatte. Seine Erleuchtung hatte einen pfingstlichen Charakter, sein Charisma war prophetischer Art, sein Erleuchtungserlebnis war eine innerliche Erleuchtung ohne begleitende Licht- und Feuervision, die ihn am Pfingstmorgen des Jahres 1190 überkam. Er selbst gibt davon folgende Beschreibung:

»Als ich um die Matutin aus dem Schlaf erwachte, da nahm ich zur Meditation dieses Buch (die Johannesapokalypse) in die Hand. Da durchfuhr plötzlich zu der Stunde, in der unser Löwe vom Stamme Juda auferstanden ist, eine Helligkeit der Erkenntnis die Augen meines Geistes und es enthüllte sich mir die Erfüllung (*plenitudo*) dieses Buches und die symmetrische innere Bezogenheit (*concordia*) des Alten und Neuen Testaments.«¹⁹

Bei Joachim ist die Lage gegenüber Hildegard insofern anders, als er ein gelehrter Schrifttheologe war, dessen Bemühen schon immer darauf gerichtet war, durch ein intensives Studium der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments den Einklang und inneren Zusammenhang zwischen diesen beiden zu erfassen, das heißt, die geheimnisvollen Gesetze des göttlichen Vollzugs der Heilsgeschichte zu erkennen, wie sie sich in der Geschichte der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Kirche abzeichnen. Joachim verfügte aber auch bereits über eine bestimmte hermeneutische Methode, diesem Zusammenhang nachzuspüren. Er war wohl von der traditionellen allegorisch-typologischen Exegese inspiriert, wie sie seit Origenes die Grundlage der theologischen Schriftauslegung bildete, aber sie ist bei ihm in ein anderes Beziehungsnetz eingespant, das er seiner heilsgeschichtlichen Auffassung der kirchlichen Trinitäts-

lehre entnahm. Joachim sieht die Heilsgeschichte als den Prozeß einer sukzessiven Verwirklichung und Selbstdarstellung der drei Personen der göttlichen Trinität: die Heilsgeschichte durchläuft zunächst das Reich des Vaters, die Epoche des Alten Testaments, dann das Reich des Sohnes, die Epoche der institutionellen Kirche. Dann aber wird sie in den dritten Status des Heiligen Geistes eintreten.

Die entscheidende Erleuchtung Joachims besteht nicht nur in der Erkenntnis dieses geheimnisvollen Dreitaktes der Heilsgeschichte im Rhythmus der Selbstverwirklichung der göttlichen Trinität, sondern in der besonderen Erkenntnis, daß die Geschichte der Kirche in seiner eigenen Zeit die kritische Phase des Übergangs aus dem zweiten Status der institutionellen Kirche in den dritten Status des Heiligen Geistes erreicht hat. So ist die *intelligentia spiritualis* für ihn nicht mehr die Anwendung des traditionellen Schemas von Verheißung und Erfüllung auf die Ablösung der Kirche des Alten Testaments durch die des Neuen Testaments. Auch die gegenwärtige institutionelle Kirche stellt noch nicht die Erfüllung der Heilsgeschichte dar, vielmehr haben alle Bilder, Symbole und Sakramente der Kirche ihrerseits einen prophetischen Sinn, der auf den nunmehr hereinbrechenden dritten Status des Heiligen Geistes hinweist. Die Ablösung der alttestamentlichen Kirche durch die Kirche des Neuen Testaments ist ihrerseits wieder Typus der nunmehr bevorstehenden Ablösung des Status der institutionellen Kirche durch den Status der Kirche des Heiligen Geistes, in der die Unfreiheit der Knechte Gottes des ersten Status und der Gehorsam der Söhne Gottes des zweiten Status durch die Freiheit der Freunde Gottes im dritten Status abgelöst wird.

Dadurch erhält die *intelligentia spiritualis*, der Einblick in den inneren Sinn, in die in der Abfolge der drei Heilszeiten sich bekundende Harmonie-*concordia* – der Heiligen Schrift, einen vorwärtsgerichteten prophetischen Sinn, denn alles, was bisher als Erfüllung einer alttestamentlichen Verheißung in der institutionellen Kirche im Status des Sohnes erscheint, ist seinerseits wieder Verheißung einer endgültigen Erfüllung, die im hereinbrechenden Status des Heiligen Geistes erreicht werden wird.

So kommt also die traditionelle typologisch-heilsgeschichtliche Auslegung der Heiligen Schrift, die von der selbstgefälligen Voraussetzung ausging, daß die christliche Kirche die definitive Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung ist, in einen prophetischen, ja revolutionären Fluß, denn alles weist über die gegenwärtige Kirche und ihren Status hinaus auf die kommende Kirche, in der an die Stelle der Institution, der Sakramente und der geschichtlichen Symbole und Mittel die Geisterkenntnis, die unmittelbare geistliche Einsicht in den inneren Sinn der göttlichen Offenbarung hervorbricht. Hier tritt also im Hinblick auf den Bildgehalt der göttlichen Offenbarung ein doppeltes ein: zunächst einmal findet bei Joachim eine gewaltige Wiederbelebung und Reaktivierung der Bilder statt. Alle Bilder, die bisher nach dem traditionellen Schema von Ver-

heißung und Erfüllung, und seiner Anwendung auf das Verhältnis der Kirche des Alten und der Kirche des Neuen Testaments festgelegt und damit zu konventionellen Schablonen geworden waren, erscheinen jetzt wieder als Träger eines neuen prophetischen Sinnes, der auf die baldige Zukunft weist, und zwar auf eine die Kirche der Gegenwart mit den Vorläufern einer neuen Geistesausgießung schon überströmende Zukunft. Dadurch wächst die Aktualität der Bilder, sie erhalten wieder einen neuen, prophetischen, bedrängenden Sinn.

Auf der anderen Seite ist hier aber das Ende der Bilder angekündigt – denn in der Zeit des Heiligen Geistes werden wir ja nicht mehr schauen »durch einen Spiegel in einem dunklen Wort« (1. Kor. 13, 12), sondern »von Angesicht zu Angesicht«. Hier ist also die Phase des Durchbruchs in die Bildlosigkeit, die die Mystiker wie Meister Eckhart als die höchste Stufe der unio mystica, die Vereinigung von Gott und Mensch beschrieben, als heilsgeschichtliche Phase verstanden. Die gegenwärtige zweite Phase der Heilsgeschichte, die Stufe des Sohnes, – die Stufe der Kirche der Sakramente, der Heiligen Schrift, der Liturgie, der Symbole –, ist die Stufe der Bilder, und zwar – gegenüber dem Alten Testament – die Stufe der erfüllten Bilder. In Christus am Kreuz hat sich tatsächlich die Verheißung, die in der Aufrichtung der ehernen Schlange durch Mose bestand (4. Mos. 21, 9), erfüllt. Aber mit der dritten Phase wird auch die Sphäre der erfüllten Bilder überschritten – die geistliche Realität der göttlichen Welt selbst, die in geistlicher Anschauung erkannt wird, tritt an die Stelle der Bilder. Die höchste Stufe der unio mystica ist mit der letzten Stufe der Heilsgeschichte identisch. An die Stelle der Schau der Bilder tritt die Schau von Angesicht zu Angesicht.

2. VISION UND LITURGIE

Neben die Heilige Schrift tritt als weiteres traditionelles Element der Gestaltung des Bild- und Sinngehaltes der Visionen vor allem bei den Visionären der römisch-katholischen Kirche die Liturgie. Liturgie und Heilige Schrift sind im übrigen keine Elemente, die getrennt nebeneinander stehen, vielmehr ist ja die Heilige Schrift zu einem großen Teil Bestandteil der Liturgie in Gestalt der Psalmen und der Lesungen des Alten und Neuen Testaments, so daß große Teile der Heiligen Schrift regelmäßig von den Liturgen und den Teilnehmern an der Liturgie mitgebetet und damit in einer intensiven Weise innerlich angeeignet und in das eigene religiöse Bewußtsein aufgenommen werden. Allgemein läßt sich sagen, daß die protestantischen Visionäre fast ausschließlich durch den Bildgehalt der Bibel bestimmt sind, während bei den römisch-katholischen Visionären die Liturgie eine größere Rolle spielt. Der heutige kritische Bibelleser, für den die Bibellektüre nichts mit der Liturgie zu tun hat, muß sich vor Augen halten, daß es nicht nur eine kritische, sondern eine meditative, mitbetende Form der Betrachtung und Aneignung der Heiligen Schrift auf dem Weg über die Liturgie gibt.

Der Einfluß der Liturgie auf das religiöse Bilddenken und die religiöse Vorstellungswelt des Gläubigen ist deswegen besonders stark, weil sie aus Gebet, Meditation und Kontemplation besteht, die sowohl gedanklich wie emotional wie phantasiemäßig auf das zentrale Ereignis der Vergegenwärtigung Christi im Sakrament gerichtet ist. Die Aufnahme der in den liturgischen Texten vorkommenden Bilder und Symbole in das religiöse Bewußtsein des mitbetenden Teilnehmers der Liturgie vollzieht sich also anders als etwa bei einer gewöhnlichen Lektüre, da der Gläubige sich mitbetend und mitmeditierend den Bild- und Symbolgehalt der liturgischen Texte zu eigen macht, ihn sich vergegenwärtigt und selbständig weiterbildet oder weiterdenkt und da außerdem die Bilder und Symbole durch das im Sakrament sich vollziehende Geschehen eine unmittelbare, lebendige Beziehung zu ihrem als persönlich gegenwärtig vorgestellten Urbild Jesus Christus erhalten. Deswegen ist es nicht verwunderlich, daß bei den katholischen Visionären eine große Anzahl der Visionen entweder in direktem Zusammenhang mit der Eucharistie stehen oder gleich nach dem Empfang der Eucharistie eintreten oder aber das Geschehen der Eucharistie selbst zum Gegenstand haben.

Bezeichnenderweise haben bei den großen theologischen Abendmahlsstreitigkeiten des frühen Mittelalters, die sich in der nachkarolingischen Zeit unter Führung des Paschasius Radbertus und des Ratramus in der karolingischen Reichskirche erhoben, beide Parteien, sowohl die Realisten wie auch die Symbo-

listen, sich auf Abendmahlsvisionen von Zeitgenossen berufen, die sich als Beweis für die Richtigkeit ihrer theologischen Auslegung verwenden ließen.¹

Der Zusammenhang von Liturgie und Visionen ist auch dadurch gegeben, daß der Bilder- und Symbolreichtum der liturgischen Gebete vor allem der ostkirchlichen Liturgie seinerseits eine visionäre Grundlage hat; bestehen doch die liturgischen Gebete der Gottesdienstfolge des Kirchenjahres aus den Hymnen der größten Mystiker und Visionäre der östlichen Kirche, die die Fülle ihrer Gesichter in den Bildern und Symbolen ihrer Hymnen in eine künstlerisch vollendete sprachliche Form gefaßt haben. So ist es kein Wunder, wenn in einer selbst schon visionär geprägten liturgischen Sphäre spontan immer wieder eine echte visionäre Erfahrung durchbricht.

Ein ähnlicher Zusammenhang besteht zwischen der praktisch geübten imitatio Christi in der mönchischen Disziplin und der Vision. Ihren sichtbaren Ausdruck findet die imitatio Christi etwa in den Kreuzwegstationen, die der Betrachtende sich entweder in seiner Phantasie vorstellt, oder die er anhand von vorgegebenen bildhaften Darstellungen von einem Kreuzweg, der vom Tal zu einer Bergkapelle führt, oder auf einem Kreuzweg innerhalb einer Kirche oder im Kreuzgang eines Klosters in aktivem, meditativem Nacherleben der einzelnen Stationen des Leidensweges durchmacht. Viele Visionäre aus dem Bereich des römisch-katholischen Mönchtums haben ihre Visionen im Zusammenhang mit dieser Kreuzwegpraxis der imitatio Christi erfahren; die meditative imitatio schlägt dann in die unmittelbare visionäre Begegnung mit Christus und eine reale Erfahrung der ursprünglichen Leidensszene in Gestalt einer gleichzeitigen visionären Teilnahme um.

Hierbei tritt auch bereits der enge Zusammenhang zwischen Vision und kirchlicher Kunst in Erscheinung, wo einerseits die Vision selbst einen bestimmten Typus des Andachtsbildes prägt, andererseits das geprägte Andachtsbild einen bestimmten Typus visionärer Erfahrung hervorrufen kann.

Der enge Zusammenhang von Liturgie und Vision gilt in erster Linie für die Visionäre aus dem Ordensstande. Die meisten katholischen Visionäre gehören dem Ordensstande an. Sie haben diesen Stand erwählt, um ein Leben der Heiligung und der Askese in Gebet und Meditation der ständigen Betrachtung der göttlichen Offenbarung zu widmen. Die Liturgie stellt das wichtigste Element der Formierung ihrer persönlichen Andacht und ihres theologischen Denkens dar. Sie bedeutet eine unablässige Erziehung zum religiösen Bilddenken und zur Aneignung und Vergegenwärtigung des geistigen Gehaltes, der transzendenten Wirklichkeit, die in diesen Bildern enthalten ist. In der Liturgie ist die gesamte Bildtradition der religiösen Anschauung und Erfahrung der Kirche zusammengefaßt. In ihren alttestamentlichen Stücken umfaßt die Liturgie die ganze Bilderwelt und religiöse Erfahrungswelt der Entwicklung des religiösen Bewußtseins, die sich in der Geschichte der alttestamentlichen Frömmigkeit voll-

zogen hat. Sie enthält in ihren neutestamentlichen Stücken weiter die gesamte Bildtradition der ältesten christlichen Kirche, die in einer besonders autoritativen Form die religiösen Anschauungen des Betenden und Betrachtenden prägt; sie enthält weiter die beste Tradition der Hymnen, Gebete und Sprüche, die ihrerseits der Kontemplation, der mystischen und in manchen Fällen der visionären Erfahrung der Kirchenväter entstammen und einen gewaltigen Schatz von Bildern, Symbolen, Entsprechungen, Gleichnissen und Allegorien der alten und mittelalterlichen Kirche umfassen, die die Frömmigkeit der Mitfeiernden und Mitbetenden der Nachwelt ständig formen und prägen.

Man muß sich vor Augen halten, daß diese Prägung durch die Liturgie nicht nur auf dem Wege der bewußten intellektuellen Aneignung der Inhalte der Liturgie erfolgt. Ein wesentliches Moment der Liturgie ist die Gewohnheit und die Wiederholung. Es gehört gerade zum Wesen der Liturgie, daß sie sich nie in ihrer ganzen Fülle im einzelnen Gläubigen aktualisiert, sondern zunächst einmal eine allgemeine Stimmung der Andacht und der Anbetung schafft, die stärker auf das Herz als auf den Geist wirkt, und daß nur gelegentlich ein Wort, ein Bild, ein Gleichnis bis in die Sphäre des Bewußtseins hineinleuchtet und dort geistig ergriffen und begriffen wird. Ja, es gehört zum Wesen der Liturgie, daß aus ihrer großen und ständig variierenden Fülle von Bildern und Entsprechungen gerade ein solches einzelnes Bild scheinbar zufällig im Geist des Mitbetenden zündet, in dem ihm die eigene augenblickliche Situation, die eigene Bedrängnis, der eigene Lebenskonflikt deutlich wird, oder in dem ihm eine Antwort auf die ihn persönlich besonders bewegende Lebensfrage zuteil wird.

Dies trifft im Besonderen auf Mitglieder des Ordensstandes zu, für die die tägliche Feier der Liturgie zunächst einmal die ihnen von der Ordensregel vorgeschriebene Hauptbeschäftigung darstellt, die einen großen Teil ihrer Zeit bei Tag und Nacht in Anspruch nimmt, und die daher unvermeidlich zu einem Element der Gewöhnung wird. Die Gefahr besteht hier gerade darin, daß die Gewohnheit überhand nimmt und die frische Aufnahme und Vergegenwärtigung der Bilder eher verhindert als fördert. Andererseits führt gerade die tägliche intensive und viele Stunden der Tages- und Nachtzeit umfassende Gewöhnung dazu, daß der Mönch ständig aufs neue mit einer gewaltigen Fülle von Bildern, Symbolen und Entsprechungen der kirchlichen Überlieferung in Berührung kommt und seinem Herzen und seinem Geist immer neue Gegenstände der Betrachtung, der Reflexion, der Meditation vor Augen geführt werden.

Das Entscheidende aber ist, daß das Zentrum der Liturgie die Eucharistie und die sakramentale Vergegenwärtigung Gottes in der Liturgie selber ist, daß also hier in der Liturgie nicht nur ein Film religiöser Bilder und Symbole abrollt, sondern daß alle Bilder, Symbole, Allegorien, Entsprechungen auf die sakramentale mystische Vergegenwärtigung dessen bezogen sind, der in diesen Bildern und Gleichnissen beschrieben wird. Dieses Element des Erlebnisses der

sakramentalen Vergegenwärtigung Gottes in der Liturgie gibt auch dem liturgischen Bilddenken, der liturgischen Bildmeditation und dem eigentümlichen Stil der typologischen Auslegung der liturgischen Bilder ihr besonderes Gepräge. Das in der Liturgie erfahrene und geschaut Bild ist nie Abbild eines fernen, unzugänglichen transzendenten Seins, sondern Zeichen der Gegenwart einer transzendenten Wirklichkeit, die sich in einer errettenden, heilbringenden Anwesenheit inmitten der Gemeinschaft der Gläubigen bekundet und leiblich vergegenwärtigt.

Diese Tatsache bewirkt eine eigentümliche Reizung des Bilddenkens. Das liturgische Bilddenken ist nicht Sache einer ästhetischen Kontemplation, die vorbegriffliche Vorstellung einer fernen, transzendenten Welt, sondern kreist um die Einbruchsstelle dieser transzendenten Welt in unseren unmittelbaren Lebensbereich, und ist von der fundamentalen Voraussetzung beherrscht, daß diese transzendente Wirklichkeit sich in unserem Leben ständig aufs Neue vergegenwärtigt und diesem Leben auf eine bedrohliche und errettende Weise nahe ist. Die Liturgie weist also ihrem Ursprung und Wesen nach einen direkten Bezug zu der transzendenten Wirklichkeit auf, die sie darstellt und – nach einer auch heute noch weithin vorherrschenden Anschauung – durch das sakramentale Handeln des Priesters aktualisiert.

Die Verbindung von Vision und Liturgie ist von diesem Zusammenhang zwischen Liturgie und sakramentaler Vergegenwärtigung her durchaus verständlich. Was der Visionär in der Liturgie erlebt, ist der Durchbruch durch die Bilder, Symbole und Gleichnisse, wie sie die kirchliche Tradition überliefert und in denen sie die Vergegenwärtigung der transzendenten Wirklichkeit beschreibt, in die Schau der transzendenten Wirklichkeit selbst. Dieser Durchbruch kann innerhalb der visionären Erfahrung in der verschiedenartigsten Weise geschehen. Einige charakteristische Formen dieser Erfahrung sollen im Folgenden dargestellt werden.

So sind die Visionen Gertruds von Helfta in einer besonderen Weise mit ihrem liturgischen Leben verknüpft. Gertrud war Äbtissin eines Klosters von Benediktinerinnen und befolgte nicht nur selbst die strenge Einhaltung der liturgischen Regeln und Ordnungen, sondern legte auch größten Wert darauf, ihre Nonnen und Novizinnen in einer strengen Zucht im Hinblick auf die pünktliche Einhaltung der liturgischen Zeiten, in der Beachtung der für die Ausübung der Liturgie erforderlichen leiblichen, seelischen und geistigen Disziplin wie auch in der Sorgfalt des liturgischen Gesanges zu erziehen.

Ihre eigenen Visionen erfolgten zum großen Teil während der Liturgie und standen in unmittelbarem Zusammenhang mit deren Inhalt. Dieser Zusammenhang ihres visionären Lebens mit der Liturgie war so vorherrschend, daß ihr Biograph ihre Visionen geradezu in einer Sammlung unter dem Titel: »Heilsame Unterweisungen und Übungen für die Feste des ganzen Jahres« zusammen-

fassen konnte, und die Visionen der Heiligen nach dem Verlauf des Kirchenjahres anordnete. Ohne uns an die Ordnung des Kalenders zu halten, wählen wir einige charakteristische Formen der auf die Liturgie bezogenen visionären Erfahrung aus.

Wohl das wichtigste Moment im Zusammenhang zwischen Liturgie und visionärer Erfahrung ist die Tatsache, daß Gertrud die Liturgie, die im Chor der Kirche von Nonnen gesungen wird – sei es nun bei den einzelnen Stundenbeteten oder bei der Meß-Feier – in der lateinischen hymnischen und musikalischen Form, die das Benediktiner-Brevier vorschreibt, von den himmlischen Personen, die Gegenstand der Anbetung oder Verehrung der betreffenden Liturgie sind, ausgeführt sah, und zwar zusammen mit der irdischen Gemeinde des Konventes der Benediktinerinnen und mit der himmlischen Gemeinde der Chöre der Erzengel, der Engel, der Patriarchen, Apostel, Märtyrer und Heiligen, so daß sich also in ihren Visionen die Gemeinschaft der Heiligen durch das Erscheinen der einzelnen himmlischen Gestalten inmitten der Klostersgemeinde verwirklichte. So erfährt sie zum Beispiel die Ausgießung des Heiligen Geistes in ihr Herz als ein persönliches Erlebnis in unmittelbarem Zusammenhang mit der Liturgie des Pfingstfestes.

»Als die heilige Gertrud am Vorabend des Pfingstfestes den Herrn bat, er möchte sie auf einen würdigen Empfang des Heiligen Geistes vorbereiten, hörte sie im Geiste den Herrn gar zärtlich zu ihr sprechen: »Du sollst die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der über dich kommen wird« (Luk. 1, 35). Und da sie auf diese Worte des Herrn in ihrem Herzen eine wunderbare Beruhigung und Freude empfand, gedachte sie auch bei sich selbst ihrer eigenen Unwürdigkeit, und es kam ihr vor, als bildete sich in ihrem Herzen ein Graben, der um so tiefer war, je heftiger sie die eigene Unwürdigkeit in ihrer Seele fühlte. Auch sah sie aus dem Herzen Jesu Christi eine sehr reine Ader, einem Honigseime gleich, hervorgehen und so lange langsam in ihr Herz fließen, bis es davon ganz voll war. Daraus erkannte sie, dies wäre die Salbung und Gnade des Heiligen Geistes, die aus dem Herzen des Sohnes Gottes so sanft in die Herzen seiner Auserwählten fließt.«

»Hierauf segnete Gottes Sohn mit seiner Rechten die Fülle ihres Herzens, gleichwie man das Taufwasser segnet, damit die Seele, so oft sie in diesen Grund der Demut einginge, stets darin gereinigt und Gott wohlgefällig würde. Erfreut, sich mit diesem heiligen Segen überhäuft zu sehen, sprach Gertrudis zum Herrn: »Ach, mein Gott, ich unwürdige Sünderin bekenne voll Reueschmerz, daß ich leider aus menschlicher Gebrechlichkeit deine Allmacht oft in mir beleidigt, und aus Unwissenheit und Bosheit oft wider deine Weisheit und Güte gesündigt habe.« Und bei diesen Worten kam es ihr vor, als würde sie in jenem tiefen Graben versenkt, um darin wiedergeboren zu werden, so daß sie gereinigt von all ihren Makeln und weißer als Schnee daraus hervorging. Und nachdem sie sich

in diesem Zustande Gott vorgestellt hatte, stellte sie sich unter den Schutz aller Heiligen, wie man Neugetaufte unter den Schutz ihrer Paten zu stellen pflegt, damit sie alle für sie Gott bitten möchten.«^{1a}

Der Visionsbericht fährt dann fort:

»Als man bei der Terz die Hymne: »Veni, Creator etc. – Komm heiliger Geist« etc. sang, erschien der Herr, und öffnete ihr mit beiden Händen sein süßes und zärtliches Herz. Gertrud aber beugte ihre Kniee und neigte ihr Haupt so, daß es mitten auf dem Herzen Jesu ruhte. Und der Herr nahm Gertruds Haupt, drückte es an sich, vereinigte es mit seinem Herzen und heiligte ihren Willen (der das Haupt der Seele genannt wird). Beim zweiten Verse: »Qui paracletus diceris: – Der du Tröster genannt wirst«, legte sie die Hände ihrer Seele, das heißt ihre Werke, in das Herz des Herrn, und empfing daraus Tröstung, wodurch sie in ihren frommen Übungen dergestalt gestärkt wurde, daß alles, was sie in der Folge zu tun hatte, Gott nur äußerst angenehm sein konnte. Beim dritten Verse: »Tu septiformis gratia: – Der du siebenfältig an Gaben bist«, setzte sie ihre Füße, das heißt ihre Begierden, in das Herz des Herrn, und erwarb sich dadurch die Heiligung dieser Begierden. Beim vierten Verse: »Accende lumen sensibus: – Zünde den Sinnen das Licht an«, empfahl sie dem Herrn ihre Sinne, und erhielt von ihm die Verheißung, ihre Sinne sollten dergestalt erleuchtet werden, daß auch andere davon erleuchtet und dadurch zur Liebe Gottes entflammt würden. Beim fünften Verse: »Hostem repellas: – Vertreibe den Feind«, neigte der Herr sich zu ihr herab, und gab ihrer Seele einen heiligen und süßen Kuß, der gleichsam ein fester Schild war, dessen er sich bediente, um sie wider alle Anfälle des Feindes zu verteidigen. In dem allen empfand sie eine solche Zufriedenheit und Ersättigung in ihrer Seele, daß sie nun deutlich begriff, was der Herr am vorhergehenden Tage zu ihr gesagt hatte: »Du sollst die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der über dich herabkommen wird.« (Vgl. App. 1, 8)²

In diesem liturgischen Erlebnis des Pfingstfestes verbinden sich eine Reihe der verschiedenartigsten Traditionselemente. Entscheidend ist zunächst einmal die Schaffung der geistlichen Disposition für die visionäre Erfahrung selbst – das Gebet der Nonne zu Beginn der liturgischen Feier des Pfingstfestes am Abend des Pfingstsamstages, Christus möge sie auf einen würdigen Empfang des Heiligen Geistes vorbereiten. Der besondere Inhalt der Pfingstliturgie, die Ausgießung des Geistes, wird also hier zum Gegenstand einer persönlichen Erwartung, und die während der Teilnahme an der Pfingstliturgie eintretende Pfingstvision ist die Erfüllung dieser innersten Erwartung selbst. Diese Erfüllung wird durch eine persönliche Verheißung vorbereitet: der Herr spricht zu ihr »zärtlich« das Wort der Verheißung der Geistausgießung, das der auferstandene Herr (App. 1, 8) vor seiner Himmelfahrt an die Gemeinde seiner Jünger richtet.

Was sie an sich erfährt, ist zunächst ein Vorgang, der in der mystischen

Theologie als die *exinanitio* bezeichnet wird, der Vorgang der Ent-Ichung, der Austreibung des Eigenwillens, von ihr erlebt als die Ausbildung eines tiefen Grabens in ihrem Herzen. Diese eigene Leere, die durch die Ent-Ichung in ihrem Herzen sich bildet, wird dann in einem anschließenden Vorgang durch den Honigseim ausgefüllt, der in einem Akt geistlicher Befruchtung aus dem Herzen Jesu durch eine reine Ader in ihr Herz fließt »bis es ganz davon voll war«. Das Bild von der reinen Ader und dem Honigseim, der durch die Ader in ihr Herz fließt, ist Element ihres persönlichen Erlebnisses; die Ausgießung des Heiligen Geistes wird als Zeugungs- und Befruchtungsvorgang erfahren. Der Honigseim wird Luk. 24, 42 als Speise aufgeführt, die die Jünger in Jerusalem dem auferstandenen Christus vorlegen.

Das Bild von der Ader geht dann in ein traditionelles liturgisches Bild über: Christus segnet mit seiner Rechten die Flut, die sich in ihr Herz ergossen hat, gleichwie man das Taufwasser segnet. Die Eingießung des Heiligen Geistes wird zu dem Sakrament der Taufe, dem Sakrament der Wiedergeburt in Beziehung gesetzt. Von hier aus wird auch verständlich, daß Gertrud auf diese Segnung mit dem liturgischen Sündenbekenntnis antwortet, das der Täufling unmittelbar vor dem Empfang der Taufe spricht. Sie erfährt selbst die Geistestaufe in dem »Graben« ihrer Seele, der von dem Strom des Heiligen Geistes erfüllt ist, und erlebt, wie sie »weißer als Schnee« aus diesem Bad hervorgeht. Die Erfüllung mit dem Heiligen Geist wird als zweite Taufe erlebt, und wie bei der Taufe der Täufling den Heiligen, vor allem seinem Namensheiligen als Taufpaten unterstellt wird, so »stellt sie sich unter den Schutz aller Heiligen.« Die Analogie des von ihr erfahrenen Sakraments der Erfüllung mit dem Heiligen Geist zu dem kirchlichen Taufsakrament ist ihr dabei in ihrem religiösen Bewußtsein durchaus gegenwärtig. Die Vision selbst nimmt in ihrer Bildersprache Bezug auf das Wort Jes. 1,18, das in der Tauf liturgie eine Rolle spielt: »Wenn eure Sünde blutrot ist, so soll sie doch schneeweiß werden«, und auf Psalm 51, 9, gleichfalls aus der Tauf liturgie: »Wasche mich, daß ich schneeweiß werde«.

Die Bitte um die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die gleichfalls zur Pfingstliturgie gehört, eröffnet dann einen neuen Bilderbereich, der mit zu dem ältesten evangelischen Bilderschatz gehört. Die »Früchte« des Heiligen Geistes führen auf das Bild vom »Baum«, der gute Früchte bringt. Was in der kirchlichen Tradition literarisches Bild ist, ist hier in seiner visionären Urform geschaut: sie sieht, wie Christus als der Gärtner in die Mitte ihres Herzens einen Baum pflanzt, der seine Zweige dergestalt ausbreitet, daß er das ganze Herz zu bedecken scheint; es ist der Baum der Gottesfurcht. (s. S. 382)

Der Schluß dieser Pfingstvision zeigt, wie der in der Vision sich vergegenwärtigende Christus – derselbe, der sich im Sakrament der Pfingstliturgie der Gemeinde sakramental vergegenwärtigt – die einzelnen Stufen der Liturgie selbst mit ihr und in ihr aktiviert. Er realisiert die einzelnen Phasen des litur-

gischen Geschehens in der Weise, daß er selbst den zentralen sakramentalen Inhalt der Liturgie darstellt und die Visionärin in das liturgische Geschehen einbezieht. Das visionäre Handeln des Herrn steht in einem unmittelbaren Bild- und Sachzusammenhang mit den entsprechenden Worten und Bildern des Textes der lateinischen Pfingstliturgie, die somit von Christus selbst als Leitmotiv seines visionären und gleichzeitig sakramentalen Handelns an Gertrud anerkannt wird.

Der ganze Vorgang ist auch hier letztlich von der Grundidee der Liebesmystik beherrscht, die die Vereinigung mit dem Herrn als eine Liebesvereinigung der minnenden Seele mit dem himmlischen Bräutigam betrachtet. Die Immunisierung der Seele gegen alle Anfechtungen des bösen Feindes erfolgt durch den Kuß des himmlischen Bräutigams, wobei das erotische Bild in ein traditionelles, harmloseres Bild übergeleitet wird – der Kuß ist »gleichsam ein fester Schild«, mit dem Christus die Seele gegen alle Anfälle des Feindes verteidigt – es ist der Schild, der als Attribut der göttlichen Hilfe in zahlreichen Psalmen besungen wird – Ps. 5, 13; 18, 3; 31, 36; 28, 7; 33, 20; 84, 12; 91, 4; 115, 9–11; 119, 114 – und der Seherin aus der Liturgie mehr als geläufig ist.

Auch hier muß mit allem Nachdruck wiederholt werden, daß das Auftauchen und Vorherrschen traditioneller Bildelemente in einer Vision in keiner Weise ein Argument gegen ihre Echtheit und Spontaneität darstellt. Ein visionäres Erlebnis wird vom Visionär als originales, höchst persönliches Erlebnis erfahren, der darin ein besonderes Gnadengeschenk, eine einzigartige Auszeichnung erblickt. Dies schließt in keiner Weise aus, daß die Bildelemente, die in dieser Vision auftreten, traditionelle Bildüberlieferungen der Kirchenlehre, der Liturgie, der heiligen Schriften, des Katechismus, des Breviers enthalten. Der Visionär ist auch über das Auftreten solcher traditionellen Bildelemente in seinen Visionen gar nicht erstaunt oder irritiert; sondern sieht sich durch sie bestätigt: er erkennt sie wieder. Außerdem gibt es gar nicht so viele Bilder, daß jeder Visionär in seinen Visionen ganz neue Bilder sehen und erleben könnte. Es gibt einen gemeinsamen Bildschatz der christlichen Glaubensüberlieferung, der eine lebendige geistige Tradition darstellt und dessen Bildelemente dank der kirchlichen Lehrüberlieferung, der liturgischen Wiederholung, der dauernden Beeinflussung des religiösen Bilddenkens durch die christliche Kunst, durch die geistliche Lektüre, durch die ständige Verlebendigung dieser Bilderwelt im Gebet und im Training der Kontemplation und der Meditation nicht nur im normalen religiösen Bewußtsein und dem theologischen oder Frömmigkeitsdenken des Gläubigen auftauchen, sondern auch im Bereich des visionären Erlebens der christlichen Visionäre, – nur eben dort mit dem Vorzeichen der spontanen, originalen, einzigartigen, erstmaligen Schau, mit dem Bewußtsein einer einzigartigen Begnadung, die diese Schau darstellt und mit dem Gefühl, mit dieser Schau in einem Akt der Wiedererkennung zu der eigentlichen Wirklichkeit, die hinter den Bildern steht, gelangt zu sein.

Jeder homo religiosus steht in der Tradition religiöser Bilder, Symbole oder Gleichnisse; seine Andacht, sein religiöses Denken, sein emotionales Empfinden, seine theologischen Vorstellungen, sein Verhalten in der Anbetung wie in der praktischen Verwirklichung sind von diesem überlieferten Bilderschatz beherrscht und geformt. So ist es kein Wunder, wenn diese überkommenen Bilder auch bis in seine visionären Erfahrungen hineinreichen, ebenso wie auch die überkommene theologische Reflexion, die sich in der Deutung der Bilder gelegentlich sogar in einer recht pedantischen Weise breit macht und die Visionsberichte in regelrechte dogmatische Lehrreden verwandelt.

Das Vorhandensein dieser traditionellen Elemente spricht nicht gegen die Echtheit der visionären Erfahrung. Ohne die Vorgegebenheit einer überlieferten religiösen Bilderwelt gäbe es überhaupt keine Visionen. Aus diesem Grunde sieht ein in dem Bilddenken des Buddhismus erzogener Buddhist, wenn er einer Vision teilhaftig wird, Buddha, und ein Christ sieht Christus.

Diese Feststellung muß deswegen getroffen werden, weil sich in der Kritik neutestamentlicher und frühkirchlicher Schriften, so etwa in der Kritik der Johannesoffenbarung und der Kritik des Hirten des Hermas, der Gesichtspunkt durchgesetzt hat, alle solche Textstücke als »literarische Motive« und damit als unecht auszuscheiden, die sich als Motiv traditionellen apokalyptischen Bilddenkens in der übrigen spätjüdischen, hellenistischen oder frühchristlichen Apokalyptik nachweisen lassen. Dieses Argument ist dem religiösen Denken und der Art und Weise visionärer Erfahrung völlig unangemessen. Visionäre Erfahrungen sind überhaupt nur auf der Basis eines vorgegebenen überlieferten Schatzes von religiösen Bildern, Gleichnissen und Entsprechungen möglich. Sie variieren diesen Bilderschatz, intensivieren ihn, fügen ihm überraschende neue Aspekte hinzu, deuten ihn im einzelnen aus, vermischen häufig die verschiedenartigsten Bilder miteinander, schaffen neue Kompositionen, in denen oft die traditionellen Bilder in eigentümlichen Verzerrungen und in ganz unlogischen Kombinationen wiederkehren, aber das tut ihrer Originalität keinen Abbruch.

Es geht auch nicht an, zu sagen: echt sind nur die einfachen Visionen, die ein einziges Bild zum Gegenstand haben, das sich selber auslegt und keiner theoretischen Deutung bedarf. Das ist deswegen nicht zulässig, weil die Visionäre selbst ganz verschiedene Stufen des religiösen Bewußtseins aufweisen. Es gibt, wie wir gezeigt haben, Visionäre, die solche einfachen Visionen haben, aber der Normalfall ist, daß die theologische Reflexion in die Vision selbst eingreift, daß sich Bild und Deutung des Bildes – meist schon in der die Vision begleitenden Audition – unlösbar miteinander verquicken, daß aus dem einfachen Bild eine komplizierte Allegorese entwickelt wird, daß neue, ursprünglich gar nicht zugehörige Bildelemente eingeschleppt werden, daß die Mischung des neuen Bildmaterials mit den alten Bildern neue Ausblicke eröffnet und so die Bildphantasie in der Vision selbst ihre Spiele treibt und sich mit dem Spiel der Gedanken verbindet.

Gerade bei Visionären, die als Ordenskleriker oder Mönche einem täglichen Training im religiösen Bilddenken durch Lektüre der Heiligen Schrift und eine bestimmte allegorisch-typologische Auslegung derselben durch eine von Meditation und Gebet begleitete Liturgie ausgesetzt sind, ist es nicht verwunderlich, daß auch ihr visionäres Erleben eine große Fülle von kreuz und quer sich verbindenden Bildern und Allegoresen aus dem Bereich der ihnen ständig zuströmenden Tradition enthält.

Noch auffälliger ist der Zusammenhang zwischen Vision und Liturgie in der folgenden Szene aus den Visionen Gertruds: »Als Gertrud einst sich so schwach befand, daß sie nicht einmal imstande war, sich ins Oratorium bringen zu lassen, um hier bequem der Messe beiwohnen zu können, da besuchte der Herr sie mit jener seiner Erbarmnis würdigen Güte. Denn es kam ihr vor, als wohnte sie beim sechsten Responsorium im Geiste jener erfreulichen Feier bei, bei der die allerseligste Jungfrau, der Natur den letzten Tribut zahlend, in den Himmel einging. Von diesem Responsorium an bis zum »Te Deum laudamus: – Herr Gott, dich loben wir etc.«, wo sie wieder zu sich kam und des Gebrauchs ihrer Sinne wieder mächtig wurde, sang man kein Wort, welches ihr nicht hohe Erleuchtung brachte, und dadurch unsägliche Freuden verschaffte.«³

Gertrud erlebte nun im Zusammenhang mit der Liturgie den ganzen Vorgang der Himmelfahrt der Maria:

»Beim Responsorium: »Super Salutem: – Über das Heil« etc. sah sie alle Chöre der Engel und Apostel einstimmig mitsingen, um gleichsam ihre Königin um der besonderen Vorzüge willen, womit Gott sie beehrt hatte, glückselig zu preisen. Indessen verließ die Seele der allerseligsten Jungfrau ihren Leib und wurde, angezogen von unbegreiflicher Süßigkeit, in die Arme ihres Sohnes aufgenommen; und unser Herr, der da ist der »Vater der Waisen« (Ps. 68, 6) sang in der Person seiner geliebten Braut, der Kirche, indem er seiner Mutter die dringenden Sorgen derselben anempfahl, selbst das siebte Responsorium: »Sancta Deo dilecta: – Heilige, Geliebte Gottes« etc. Und als hierauf die allerseligste Jungfrau auf ihren Sohn zuzug, schien dieser sie aus zärtlichster Liebe durch das achte Responsorium: »Salve Maria: – Sei gegrüßt Maria« etc. noch mehr zu lobpreisen; dann sangen die Chöre der Engel abwechselnd mit ihm das neunte Responsorium: »Salve pia Mater Christianorum: – Sei gegrüßt, gütige Mutter der Christen«, wobei unser Herr, fortfahrend in der Person seiner Kirche, mit sehr heller Stimme die Worte sang: »Virgo, solamen desolatorum – Jungfrau, Trost der Trostlosen!«

»Als hierauf die allerseligste Jungfrau unter dem Gesange: »Audite me, – divini fructus: – Höret mich, ihr göttlichen Früchte etc.« mit unnennbarer Freude in den Himmel eintrat, war der ganze himmlische Hof von einer Wonne entzückt, welche niemals durch menschliche Worte beschrieben werden kann. Bei dem Verse: »Et frondete in gratiam: – Ihr sollt grünen in Gnade!« nahmen alle

Blumen, als wollten sie die Himmelskönigin empfangen, einen neuen Glanz an, verbreiteten einen so süßen Wohlgeruch und gaben einen so lieblichen Ton von sich, daß man hätte glauben sollen, die schönsten Stimmen der ganzen Welt wären vereinigt, um eine so herrliche Melodie hervorzubringen.«

»Und jetzt sang der Heilige Geist: »Una est columba mea: – Eine ist meine Taube etc.« (Hohl. 6, 9). Nur eine, nämlich Maria, habe ich gefunden, welche mir ähnlich war und in welcher ich wohlgefällig ruhen konnte. Dann setzte Gottes Sohn zu den Worten des Heiligen Geistes noch folgende hinzu: »Perfecta mea: – Meine Vollkommene« (Hohl. 6, 8), d. h. ich finde außer ihr keine so vollkommene, wie ich es verlange; als wollte er dadurch sagen: Alles, was ich außer mir in einem Geschöpfe zu finden wünschte, das habe ich in ihr angetroffen.

Und sogleich sprach jetzt Gott der Vater: »Una est matri suae electa: – Eine ist für seine Mutter auserkoren«, indem er unter diesen entzückten Liebesworten alles verbarg, was er von ihr sagen wollte, worauf der ganze himmlische Hof das Lob der allerseligsten Jungfrau durch den Vers: »Salve nobilis: – Sei gegrüßt, du Edle« sang.«⁴

Das wird nun mit aller Ausführlichkeit bis in die Einzelheiten der Liturgie hinein weiter ausgeführt, bis zu dem Schluß, wo es heißt: »Und dann beugten alle Heiligen, die streitende Kirche vorstellend, vor der allerseligsten Jungfrau die Knie und sangen: »O sancta, o celsa: – O Heilige, o Erhabene!«, worauf die allerheiligste Dreifaltigkeit voll Freude und gleichsam voll Bewunderung, um die Verdienste der allerseligsten Jungfrau zu zeigen, das zweite Responsorium sang: »Quae es ista: – Wer ist diese?« Nach dem allem kam Gertrud wieder zu sich, ward ihrer Sinne, welche durch so große Festlichkeit zur unbeschreiblichsten Wonne ihres Herzens so sehr angestrengt worden waren, wieder mächtig und fand ihren Leib derart gestärkt, daß sie ohne irgendein Gefühl von Schwäche zurückkehrte, und den andern sogar um einige Schritte vorauseilte. Und diese Stärke blieb ihr bis nach dem Mittagessen.«⁵

Hier nimmt die Visionärin während einer Entraffung im Verlauf der Liturgie der Himmelfahrt Mariae an dem himmlischen Ereignis selber teil. Die Liturgie erscheint als Präsentation des himmlischen Ereignisses selbst. Sie verwandelt sich in ein Mysteriendrama, in dem das Ur drama selbst von den ursprünglichen himmlischen Personen gespielt wird. Das Erstaunliche daran ist, daß sich dieses Drama an die Partitur der kirchlichen Liturgie hält, ja, daß sich die himmlischen Personen selbst an der Liturgie als Urliturgien beteiligen. Im Wechselgesang mit den Engelchören singt Christus selbst »mit sehr heller Stimme« die Responsorien der Festliturgie, und auch die dritte Person der Trinität, der Heilige Geist, singt die Strophe: »Una est columba mea« mit, während Gott Vater nicht als Sänger auftritt, sondern die »entzückten Liebesworte«: »Una est matri suae electa« spricht.

Diese visionäre Teilnahme an der himmlischen Liturgie der Aufnahme Mariae

in den Himmel wird durch eine zweite Vision noch übersteigert, die Gertrud während der Meßliturgie dieser Feier zuteil wird, und in der sie die denkbar höchste Form der Begnadung und Erhöhung erlebt, nämlich ihre Erhebung auf den Himmelsthron der Maria selbst und ihre Verehrung durch die Engel und Heiligen.

»Plötzlich erhob sich die allerseligste Jungfrau beim Gebete unserer Heiligen, trat hin vor die allerheiligste und unwandelbare Dreifaltigkeit und opferte ihr alle ihre Verdienste und alle jene auserlesenen Gnaden auf, die sie bei ihrer Aufnahme in den Himmel empfangen hatte. Dann gab sie Gertrud ein Zeichen, sich zu nähern, setzte sie unter tausend Liebkosungen auf ihren Platz und sagte zu ihr, sie erscheine jetzt vor der höchsten Dreifaltigkeit mit den nämlichen Reizen und Vollkommenheiten geschmückt und gefalle dieser ebensowohl wie sie selbst. Da rief nun unsere Heilige voll Erstaunen und äußerster Selbstverachtung aus: ›Ach! durch welche Verdienste bin ich denn einer so ausgezeichneten Gnade wert?‹ Worauf die jungfräuliche Mutter antwortete, sie sollte nur drei Dinge tun, um sich dieser Ehre würdig zu machen, nämlich erstens Gott bitten, er möchte sie kraft des Gebetes und der äußersten Reinheit seiner heiligen Mutter von all ihren Makeln reinigen und sich so in ihr eine angenehme Wohnung bereiten. Zweitens sollte sie Gott in Anbetracht der tiefen Demut, womit sie über alle Engel und Heiligen erhöht zu werden verdiene, um Verzeihung ihrer Nachlässigkeit bitten. Drittens endlich sollte sie um jener unbegreiflichen Liebe willen, welche die allerseligste Jungfrau unzertrennlich und ewig mit Gott vereinigte, zum Herrn um reichliche Mitteilung ihrer Verdienste flehen.«

»Nachdem Gertrud den Befehl der allerseligsten Jungfrau getreulich erfüllt hatte, wurde sie verzückt und im Geiste zu jener hohen Stufe der Glorie emporgehoben, die sich diese Himmelskönigin durch ihre Verdienste erworben hatte, so daß sie geschmückt mit den Gnaden dieser jungfräulichen Mutter dem Herrn unaussprechlich gefiel und alle Engel und Heiligen herbeikamen, um ihr ihre Ehrfurcht zu bezeugen.«⁶

Diese Vision stellt einen der seltenen Fälle dar, in der die Marienmystik bei einer Frau bis zur Identifizierung mit der Maria selbst führt. In der typologischen Schriftauslegung der Mystiker wurde schon immer Maria als das Urbild der gläubigen Seele gedeutet, in der Gott seinen Sohn gebiert; hier aber erlebt die Visionärin, wie sie von Maria selbst auf ihren Himmelsthron gesetzt wird und von der göttlichen Dreifaltigkeit »mit den nämlichen Reizen und Vollkommenheiten geschmückt« erscheint wie die Gottesmutter selbst, ja sogar von den Engeln und Heiligen verehrt wird. Das mystische Hochgefühl der Visionärin hat hier ihre höchste Steigerung erlebt: die Erhebung auf den Thron der in den Himmel erhobenen Gottesmutter und göttlichen Jungfrau. Die visionäre Erfahrung des ursprünglichen Gehaltes der Liturgie führt hier zur Einbeziehung in die himmlische Urliturgie und zur Identifikation mit der himmlischen Hauptfigur der Liturgie selbst.

Diesen liturgischen Visionen kommt noch in einer anderen Hinsicht eine große Bedeutung als Erlebnis der Vergegenwärtigung zu: die Visionärin erlebt an den Festtagen der Heiligen in ihrer Verzückung während der Festliturgie die Vergegenwärtigung der Heiligen selbst, die in der betreffenden Liturgie verehrt werden. Es gibt zahlreiche Erscheinungen von Heiligen in der Geschichte der christlichen Vision (s. S. 618 ff.) – das Besondere an den Heiligenvisionen der Gertrud ist, daß sie sich stets innerhalb der Liturgie am Feste des betreffenden Heiligen abspielen, daß sie in einem gewissen Sinne an den Text dieser Liturgie gebunden sind, daß die Visionen den originalen Inhalt dieses Textes repräsentieren und daß auch die meditativen Betrachtungen, als deren Beantwortung die Vision eintritt, an dem Text der betreffenden Liturgie orientiert sind. Als charakteristisches Beispiel sei hier ihre Vision des heiligen Augustinus am Fest dieses Heiligen genannt:

»Als man am Feste des heiligen Augustinus bei der Vesper das Responsorium: ›Vulneraverat charitas: – Die Liebe hat ihn verwundet etc.‹ sang, sah Gertrud den Heiligen in großer Glorie mit beiden Händen sein Herz öffnen, und es so aufgeschlossen, wie eine schöne Rose, deren wunderbarer Wohlgeruch alle Himmelsbewohner erquickte, Gott darreichen . . .«

»Als die heilige Gertrud der Mette mit inbrünstiger Andacht beiwohnte, fragte sie sich selbst, was wohl die Belohnung dieses großen Kirchenhirten für das süße Vergnügen gewesen sein möchte, das er in der Betrachtung der unergründlichen Absichten Gottes hinsichtlich des menschlichen Seelenheils gefunden hatte? Da sie nun so hierüber nachdachte, erschien ihr der Heilige in voller Glorie, mit einer Kugel auf dem Haupte, wunderbar geschmückt mit zahllosen sehr schönen und ganz verschiedenen Farben und hellglänzenden Sternen, die über der Kugel gleich einem Zelte ausgestreut waren und lauter Belohnungen bedeuteten, die ihm Gott für die Bewegungen und Gedanken, wodurch er während seines Lebens zu Gott hingezogen wurde, verliehen hatte, als z. B. für sein fleißiges Studieren göttlicher Dinge; für seine Verachtung der Freuden dieses Lebens, von denen er nur aus Not und um Gottes willen kostete, für seine Sorgfalt, womit er sein Herz zu einem ewigen Aufenthalt Gottes zu machen suchte, der da, wie die Heilige Schrift sagt, eine Freude daran hat, bei den Menschenkindern zu sein (Hes. 37, 27; Offb. 21, 3); endlich für all seine Übungen im Reden, Schreiben, Predigen und in guten Beispielen, denen er aus all seinen Kräften oblag, um die Liebe und Ehre Gottes zu befördern, und sich der ganzen Kirche nützlich zu machen. All diese Freuden, welche nun der heilige Augustinus genoß, waren so vollkommen und wunderbar, daß der Überfluß derselben sich selbst über alle heiligen und seligen Seelen ergoß. Hierauf sprach der Herr zu Gertrud: ›Siehe und erwäge nun, wie vortrefflich an Reinheit, Demut und Liebe mein Vielgeliebter ist!‹ Und Gertrud antwortete voll Verwunderung: ›O Herr, wie kann er denn so rein sein, als du sagst, da seine Verirrungen im

Glauben ihm so viele Makel zugezogen haben? Und der Herr erwiderte ihr: »Selbst seine Verirrungen lagen in der Ordnung meiner Vorsehung, nachdem ich mit Geduld und Güte auf seine Bekehrung geharrt, und ihn aus übergroßer Güte mit Gnaden überhäuft hatte.«⁷

Die Kritik Gerttruds an Augustinus, die in dieser Vision zum Ausdruck kommt, zeigt, daß dieser Heilige nicht den höchsten Rang in ihrer persönlichen Hochschätzung der Heiligen einnahm. Ihre Lieblingsheilige war die heilige Katharina, die durch die Predigt der Torheit des Evangeliums sogar Lehrer der höchsten Weltweisheit der Griechen zu Gott bekehrt hatte.

»Als unser Herr Gertrud am Feste Augustins den Vers erklärte: »Non est inventus similis illi: – Es ist keiner seines gleichen gefunden worden«, zeigte er ihr die Verdienste mehrerer Heiligen; und da sie nun von Kindheit an zur heiligen Katharina eine besondere Liebe gehegt hatte, so wünschte sie nun gar inbrünstig, auch ihre Glorie und Verdienste kennenzulernen. Um nun dieses ihr Verlangen zu befriedigen, zeigte ihr der Herr diese Heilige auf einem großen Throne in großer Pracht und Herrlichkeit sitzend. Und über derselben erschienen die von ihr überwundenen und durch ihre Weisheit dem Himmel gewonnenen fünfzig Philosophen. Diese hielten in ihren Händen goldene Szepter, die sie auf das Gewand Katharinas herabneigten, um dadurch anzuzeigen, ihre Weisheit hätte ihnen nichts genützt, wenn diese heilige Jungfrau ihre Kenntnisse nicht mittels der Gnade Gottes zur Ehre und Verherrlichung des Schöpfers angewandt hätte.«⁸

Augustinus hat den Weg seines Glaubens durch die Irrtümer der griechischen Philosophie gesucht, Katharina aber hatte die griechischen Philosophen von ihrem Irrtum geheilt und ihre Erkenntnis auf die Verherrlichung des Schöpfers gelenkt. So neigten die bekehrten Philosophen ihr Szepter vor der Heiligen, die in großer Herrlichkeit auf ihrem Himmelsthronen sitzt. Man wird den Eindruck nicht los, daß diese Vision eine bewußte Korrektur des superlativischen Lobpreises Augustins darstellt, und daß sich Gertrud ein wenig darüber geärgert hatte, wenn sie in der Liturgie über ihn singen mußte: »Non est inventus similis illi«. So äußert sich gerade in diesen Visionen das lebendige Geschichts- und Kontinuitätsbewußtsein der Kirche, für das die gegenwärtige Kirche, die Kirche der Verstorbenen, der Väter, Märtyrer, Heiligen und Erlösten der Vergangenheit, und die Kirche des kommenden Reiches der Vollendung eine in der Vision bereits gegenwärtige Einheit bilden. In der Vision fallen Geschichtskennntnis und Prophetie zusammen.

3. VISION UND DOGMA

Das dritte Element einer traditionellen Prägung des visionären Bilddenkens ist das kirchliche Dogma. Allerdings ist der Einfluß dieses Traditionselementes geringer, und zwar deshalb, weil das Dogma selber ärmer an eigentlichen Bild- und Symbolgehalten ist. Im Dogma ist durch eine umfassende sorgfältige Denk- und Symbolarbeit der Theologen der geistige Gehalt der Bilder bereits in die Sphäre des Begriffs erhoben. Die traditionell formende Gewalt des Dogmas tritt denn auch am ehesten bei den Lehrvisionen in Erscheinung, die einen bestimmten dogmatischen Lehrgehalt vermitteln wollen und die schon ihrem Thema nach Anlaß geben, ein reiches Spektrum dogmatischer Lehren zu entfalten.

Hierbei macht sich bemerkbar, daß die Visionen selbst verschiedene, deutlich erkennbare Stufen einer Theoretisierung und Dogmatisierung aufweisen, die mit den Stufen der Abschwächung und Entleerung ihres ursprünglichen, dominierenden Bilder- und Symbolgehaltes identisch sind. Auch den Visionen eignet eine gewisse Tendenz zu einer intellektuellen Verdünnung, einer Übersetzung der Bilder und Symbole in theologische Begrifflichkeit, die von der kurzen prägnanten Knappheit genuiner visionärer Bilder und Symbole durch eine gewisse Breite, ja Geschwätzigkeit der Aussagen auffällig absticht.

Aufs Ganze gesehen besteht ein so enger Zusammenhang zwischen Vision und Dogma, daß man sagen kann, die Geschichte der christlichen Visionen in ihrem Gesamtverlauf sei eine Art Bilderbuch der Dogmengeschichte; ebenso kann man sagen, daß die Visionen jeder bestimmten Epoche der Kirchengeschichte ein charakteristisches Bilderbuch der spezifisch dogmatischen Anschauungen dieses Zeitabschnittes bilden, soweit die betreffenden Visionäre nicht ihre Offenbarungen gegen die Kirchenlehre ausspielen und damit eine neue Epoche der Dogmenbildung einleiten.

Die starke Abhängigkeit der visionären Erfahrungen von gewissen Grundhaltungen der christlichen Frömmigkeit, die sich im Dogma ausdrücken und vom Dogma her eine bestimmte traditionelle Prägung erfahren, kommt in der auffälligen, aber bisher nirgends systematisch erforschten Tatsache zum Ausdruck, daß der ganze Komplex der visionären Erfahrungen in Form der Christus- und Heiligenvisionen und in Form der hochentwickelten Visions-Literatur auf den Bereich der römisch-katholischen Kirche und des Protestantismus beschränkt ist, aber im Bereich der östlich-orthodoxen Kirche fast völlig zurücktritt. So fehlt in der orthodoxen Kirche die visionäre Literatur, in der die Frommen von ihren Schauungen und ihrem geistlichen Umgang mit den in ihren himmlischen Visionen auftretenden Gestalten berichten. Es gibt zwar im Bereich der ostkirchlichen Frömmigkeit Christusvisionen oder Erscheinungen von Heiligen, von

denen vor allem in der Heiligenlegenden berichtet wird, doch sind diese Erscheinungen sehr viel seltener und, wenn man so sagen darf, sehr viel weniger gesprächig. Es fehlt die ganze Atmosphäre der intimen Jesusfrömmigkeit, des intimen Gesprächs mit den in den Visionen sich präsentierenden himmlischen Gestalten, die vertrauliche Spontaneität, Christus und die Heiligen in die unmittelbaren Anliegen des eigenen täglichen Lebens mit hineinzuziehen.

Es ist nicht einfach, die Gründe für die tiefe Verschiedenheit der Anschauung innerhalb einer breiteren religiösen Überlieferung aufzudecken. Der Hauptgrund scheint wohl der zu sein, daß die östliche Christusfrömmigkeit völlig von der Logostheologie beherrscht ist, die in der Gestalt Jesu Christi vor allem und in erster Linie den menschengewordenen göttlichen Logos sieht. Das Christusbild der östlichen orthodoxen Frömmigkeit steht im Zeichen des geheimen Monophysitismus der orthodoxen Theologie, der sich darin bemerkbar macht, daß die Göttlichkeit in der Gestalt des Logos auch dort überwiegt, wo dogmatisch völlig korrekt die Zweinaturenlehre des Konzils von Chalcedon anerkannt wird. Christus erscheint in der orthodoxen Frömmigkeit doch immer als die Ikone Gottes, als der Glanz der göttlichen Herrlichkeit, als das Ebenbild des Wesens Gottes (Hebr. 1,3), als der auferstandene Herr und Weltenrichter.

Wie wohl am deutlichsten die ostkirchliche Ikonographie zeigt, ist im religiösen Bewußtsein der ostkirchlichen Gläubigen Christus immer gegenwärtig in der hehren, numinosen Gestalt des göttlichen Logos auf dem himmlischen Throne, der die rechte Hand entweder zum Segensgruß, oder als der göttliche Lehrer in der Geste des Lehrens erhoben hat, oder der als Weltenrichter oder Weltherrscher mit dem Buch des Lebens in der Hand auf dem Throne sitzt, strengen Angesichts, und es ist kein Wunder, daß neben der Christusikone mit dem gütigen Antlitz des Segnenden auch die Ikone des sogenannten »Christus mit dem schrecklichen Auge« eine beträchtliche Rolle spielt. Auch die Ikone des gütigen Logos mit der Segensgeste reizt nie zu jener Intimität, wie sie in den Visionsberichten der römisch-katholischen Mystiker auftaucht. Die zum Teil sehr stark verniedlichte und sentimentalisierte Tändelei zwischen Christus als Bräutigam und der Seelenbraut, die eine so große Rolle im visionären Leben der Nonnen des Mittelalters und der Barockzeit spielt, ist im östlich-orthodoxen Bereich der religiösen Erfahrung nicht möglich. Der inkarnierte Logos ist in der Vorstellung der ostkirchlichen Frömmigkeit in einer so numinosen Gestalt gegenwärtig, daß diese intimen Formen des Verkehrs keinen Platz haben. Charakteristisch ist auch, daß die orthodoxe Liturgie keinen Ansatz für eine Individualisierung der Visionsbilder hat, wie sie im westlichen Christentum sich bemerkbar macht. Die östliche Kirche kennt keine »Privatmesse«. Das hängt damit zusammen, daß der eigentliche, tiefste Inhalt des orthodoxen eucharistischen Mysteriums die persönliche Vergegenwärtigung des auferstandenen Herrn ist, der in der Eucharistie mit den himmlischen Heerscharen und der oberen

Kirche der Märtyrer, Apostel, Propheten und Väter und der bereits in das himmlische Reich aufgenommenen Heiligen herabkommt, »auf den Speeren einhergetragen« als siegreicher Weltenherrscher, und in seiner Ankunft die irdische Gemeinde mit der himmlischen vereinigt. Der Nachdruck liegt also nicht auf dem magischen Vorgang der Wandlung der Elemente, wie ja überhaupt die Wandlung in der Chrysostomos- und Basilius-Liturgie nur in einem Nebensatz des eucharistischen Gebets erwähnt wird, sondern in der persönlichen Vergegenwärtigung des Auferstandenen vor der versammelten Gemeinde.

Dadurch ist eine Sphäre der geistlichen Erfahrung geschaffen, die keine Voraussetzung für all die verschiedenartigen Formen eucharistischer Visionen bietet, die im römisch-katholischen Bereich in unmittelbarem Zusammenhang mit der Transsubstantiation stehen. Wenn überhaupt in der Orthodoxie Christus im Zusammenhang mit der Eucharistie vorkommt, dann in Form von Lichterscheinungen, in denen sich der Auferstandene als der Gegenwärtige bekundet, aber niemals in Form des Transsubstantiationswunders, in dem sich die eucharistischen Elemente Brot und Wein in ein Stück Fleisch und wirkliches Blut verwandeln, wie dies vor allem in dem Abendmahlstreit der nachkarolingischen Zeit zwischen Paschasius Radbertus und Ratramus häufig geschah. Auch hier macht sich bemerkbar, daß die menschlichen Elemente in der Gestalt Christi zurücktreten und von den numinosen Zügen des göttlichen Logos überstrahlt werden, in dessen Erscheinung sich die Elemente des tremendum mit denen des fascinatum verknüpfen.

Ebenso bezeichnend ist, daß in der ostkirchlichen Frömmigkeit Gottesvisionen eine sehr viel größere Rolle spielen als im Bereich der römisch-katholischen Frömmigkeit, wo diese so gut wie gar nicht vorkommen. Hier macht sich die starke neuplatonische Orientierung der östlich-orthodoxen Mystik bemerkbar, die danach drängt, die Sphäre des Bildhaften zu durchbrechen und Gott in seiner reinen Transzendenz, in seinem Wesen jenseits alles Wesens und jenseits aller Begrifflichkeit und Bildhaftigkeit zu erfassen. Vor allem im Zusammenhang mit dem Hesychasmus der Athos-Mönche hat sich die Schau des göttlichen Lichtes als die einzige der christlichen Erfahrung gemäße Gottesschau im Bereich der Orthodoxie durchgesetzt.

In der östlich-orthodoxen Kirche fehlt auch bei den sehr viel selteneren Erscheinungen der Maria jeder tändelnde oder spielerische Zug. Maria erscheint immer als die hehre Gottesmutter im Purpurgewand und in der liturgischen, übermenschlichen Haltung der byzantinischen Kaiserin. Das Christuskind auf ihrem Arm trägt nie die naturalistischen Züge eines spielenden Kindleins, sondern die byzantinischen Christuskinde sind ikonographisch im Grunde Miniaturbilder des Logos Christus mit der Geste des Segnens oder Lehrens.

Wiederum ist bezeichnend, daß an die Stelle einer unmittelbaren, persönlich

erfahrenen Marienvision im Bereich der orthodoxen Kirche die wunderbare Erscheinung einer »nicht von Händen gemachten« Ikone der Gottesmutter tritt. Die wunderbare Bekundung der himmlischen Gestalt erfolgt in ihrer Selbstabbildung in einer Mutter-Gottes-Ikone, – einem »Acheiropoeten« –, die dann zum Gegenstand der Verehrung der Gemeinde wird. Auch hier bleibt die religiöse Grundvoraussetzung gewahrt, daß sich die transzendente, himmlische Welt in der irdischen Welt primär durch die Selbstabbildung bekundet. Die orthodoxe Kirchengeschichte ist voll von solchen Erscheinungen wunderbarer Bilder. So hat z. B. auf dem Berge Athos fast jedes der dortigen Klöster eine besondere, wundertätige Marienikone aufzuweisen, an die sich jeweils eine legendäre Tradition ihres wunderbaren Auftretens bzw. ihrer wunderbaren Auffindung und der von ihr ausgehenden Wunderwirkungen heftet.

Die Besonderheit der ostkirchlichen Frömmigkeit macht sich auch darin bemerkbar, daß viel stärker als Marienvisionen Erscheinungen der himmlischen Sophia eine Rolle spielen. Im religiösen Bewußtsein der orthodoxen Gläubigen ist die Sophia ja von der Gottesmutter deutlich unterschieden. Sie ist die himmlische Gespielin und Gehilfin Gottes bei der Schöpfung; sie ist diejenige Gestalt, die Gott den inneren Reichtum seiner Ideen und Gestalten vorspielt und auf diese Weise zu ihrer konkreten Verwirklichung in der geschaffenen Welt beiträgt.

Der einzige Punkt, an dem sich eine auffällige innere Verwandtschaft zwischen den visionären Erfahrungen des östlichen und des westlichen Christentums feststellen läßt, betrifft die Visionen dämonologischen Inhalts. Der Bereich der visionären Erfahrungen dämonologischen Inhalts, der in einer klassischen Weise in dem vom Bischof Athanasius von Alexandrien verfaßten Leben des heiligen Antonius hervortritt, findet sich in den byzantinischen und russischen Heiligenlegenden, vor allem in den Viten der späteren byzantinischen und russischen Mönchsväter, mit charakteristischen Varianten wieder. Die Teufelerscheinungen und die mannigfachen damit zusammenhängenden Phänomene, die in den ostkirchlichen Viten und Legenden berichtet werden, haben sowohl in ihrem Bildgehalt wie auch in dem intellektuellen und emotionalen Bereich, in dem sie sich abspielen, eine erstaunliche Ähnlichkeit mit entsprechenden visionären Erfahrungen dämonologischen Charakters im Bereich der römisch-katholischen Visionäre, deren Inhalt durch die Jahrhunderte hindurch eine auffällige Gleichartigkeit aufweist.

Es erscheint mir wichtig, sich diese grundsätzlichen Unterschiede des östlichen und westlichen Christentums vor Augen zu halten, die sich bis in die Struktur der visionären Erfahrungen in den jeweiligen Frömmigkeitsbereich hinein auswirken und die in der östlich-orthodoxen Kirche ihre Grundlage in der Logos-Christologie mit ihrer starken Betonung der göttlichen Natur des Logos und ihrem geheimen Monophysitismus und der Theologie der Ikone haben, die von

der Grundvoraussetzung ausgeht, daß sich die Selbstoffenbarung des transzendenten Gottes jenseits aller Bilder und menschlichen Vorstellungen nur in einem System von Selbstabbildungen in die verschiedenen Sphären des Geistes, der Geschichte und der Leiblichkeit hinein vollzieht.

Die Visionäre der abendländischen römisch-katholischen Christenheit, die sich durch die überkommene kirchliche Glaubenslehre gebunden wußten, haben selbst die Gefahren erkannt, die in dem Hochgefühl ihres visionären Sendungsbewußtseins lauern, und haben daher von vorneherein ihren Offenbarungsauftrag mit ihrem kirchlichen Gehorsam zu verbinden versucht. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß sich die katholischen Visionäre zumeist freiwillig dem Rat und der Disziplin eines Seelenführers und Beichtvaters unterwerfen, der die Niederschrift ihrer Visionen selbst dann, wenn diese als unmittelbares Diktat des Heiligen Geistes empfunden wird, auf ihre Übereinstimmung mit der kirchlichen Glaubenslehre durchsieht und korrigiert, oder der seinerseits die Stilisierung der Visions- und Offenbarungsberichte übernimmt und dabei von vorneherein die Konformität seiner Formulierungen mit der Kirchenlehre beachtet.

Selbstverständlich ist dies eine Konfliktzone, aus der Unannehmlichkeiten aller Art erwachsen können: innere Konflikte des Visionärs, der jede Korrektur der ihm zuteil gewordenen Offenbarung durch den Redaktor als Verrat an seinem göttlichen Auftraggeber empfindet, äußere Konflikte zwischen dem Visionär und seinem Seelenführer, sobald dieser in seiner dogmatischen Korrektur inhaltliche Veränderungen der dem Visionär zuteil gewordenen göttlichen Offenbarung vornimmt, und schließlich auch Konflikte zwischen dem Seelenführer und den kirchlichen Autoritäten, die unvermeidlich sind, sobald der Seelenführer sich im Falle eines Widerspruchs zwischen dem Inhalt der visionären Offenbarung und der überlieferten Kirchenlehre auf die Seite seines Beichtkindes stellt und dessen Offenbarungen selbst in solchen Fällen zu rechtfertigen sucht, wo die kirchliche Theologie einen offenbaren Verstoß gegen die überlieferte Kirchenlehre feststellt. Die Tätigkeit der Seelenführer und kirchlichen Zensoren wurde bereits an verschiedenen Stellen behandelt (s. S. 293, 295 f. 301 u. a.); hier sei nur ein bezeichnender Sonderfall angeführt, der die Problematik des Visionärs erhellt.

Eine ungewöhnliche Lösung dieser Konfliktsituation findet sich bei Birgitta von Schweden, in der Christus selbst sie anweist, einen Seelenführer mit der endgültigen Redaktion ihrer Visionsberichte zu beauftragen, und von vorneherein die Kompetenzen zwischen ihm selbst als dem Quell der Offenbarung, zwischen der Visionärin als der Empfängerin der Offenbarung und dem Beichtvater als dem literarischen Redaktor der Offenbarung unterscheidet. Christus äußert sich in einer Vision in einer für den Stil der Visionen Birgittas charakteristischen Gleichnisrede. »Ich bin gleich einem Holzschnitzer, der Holz zuschneidet, in sein Haus trägt und dort ein schönes Bild schnitzt und es mit Farben

und Linien verziert. Seine Freunde aber, die sehen, daß das Bild mit noch schöneren Farben geziert werden könne, bringen auch ihrerseits ihre Farben herbei und fangen an, darüber zu malen. So habe ich, Gott, aus dem Wald meiner Gottheit meine Worte zugeschnitten, die ich in dein Herz gelegt habe. Meine Freunde aber haben sie in Bücher gebracht nach der Gnade, die ihnen gegeben wurde, und haben sie bemalt und verziert. Jetzt aber übergib alle Bücher der Offenbarung dieser meiner Worte meinem Bischof Eremita, der sie abschreiben und erhellen und den katholischen Sinn meines Geistes festhalten soll, denn mein Geist überläßt manchmal meine Erwählten sich selbst, so daß sie selbst nach der Art einer Waage meine Worte in ihrem Herzen kritisieren und diskutieren und nach vielen Erwägungen deutlich auswägen und das Bessere auswählen. Denn wie dein Herz nicht immer fähig und brennend ist, das auszusprechen und zu schreiben, was du fühlst, sondern es bald in deinem Sinn hin und her bewegt, bald es schreibst und wieder schreibst, bis du zu dem eigentlichen Sinn meiner Worte gekommen bist, so steigt auch mein Geist immer wieder in den Evangelisten und Doktoren auf und ab, denn bald halten sie etwas fest, widerrufen anderes, bald wurden sie von anderen kritisiert und getadelt, und trotzdem kamen später andere, die ihre Worte reiner durchdachten und leichter erklärten, und trotzdem hatten alle meine Evangelisten durch Eingießung von meinem Geist die Worte, die sie redeten und schrieben. Ebenso sage diesem Eremiten, daß er das Amt eines Evangelisten ausüben und erfüllen soll.«¹

Wieder ist hier also in einer völlig naiven Weise die neue, Birgitta zuteil werdende Offenbarung mit dem Inhalt der Evangelien des Neuen Testaments gleichgesetzt. Das Erstaunliche an diesen Ausführungen aber ist, daß von der gegenwärtigen, durch Birgitta sich vollziehenden Offenbarung ein Rückschluß auf das Zustandekommen der kanonischen Evangelien gezogen wird. Was hier Birgitta von Christus über den Vorgang der Offenbarung eröffnet wird, entspricht in keiner Weise der traditionellen Lehre von der Verbalinspiration, vielmehr wird hier ein überraschend neuer Gedanke ausgesprochen: die göttliche Offenbarung erfolgt ganz allgemein in der Weise, daß den Werkzeugen der Offenbarung ein Spielraum der Freiheit in der Wiedergabe und Formulierung ihrer geistlichen Erkenntnisse bleibt, und daß sowohl die geistige Disposition des Empfängers einer göttlichen Offenbarung wie auch die Möglichkeit und Fähigkeit ihrer sprachlichen und gedanklichen Formulierung variiert, und daß sich die Inspiration der kritischen Erwägung und der Erkenntnis- und Formulierungsfähigkeit des Evangelisten bedient, um seine Offenbarung unter die Menschen zu bringen. Das vom Evangelisten formulierte Evangelium ist zwar vom Heiligen Geist inspiriert, aber diese Inspiration bedient sich der besonderen Fähigkeiten und der kritischen Begabung des Evangelisten, durch den die Formulierung geschieht. Insofern ist die Heranziehung eines »Evangelisten«, wie im vorliegenden Fall des Bischofs Eremita, keine Einschränkung des Offenbarungscharakters der ihr

zuteil gewordenen visionären Weisungen, sondern stellt sozusagen den Normalfall des göttlichen Offenbarungsmodus von Anfang an dar.

Birgitta entwickelt hier aus ihrer visionären Erfahrung heraus einen Offenbarungsbegriff, den die neutestamentliche Theologie erst ein halbes Jahrtausend später wieder sich mühsam gegen das Dogma von der Verbalinspiration erkämpfen mußte: das ihr zuteil gewordene Gleichnis hält den Grundgedanken in einer unübertrefflichen Weise fest: Christus ist der Bildschnitzer, der die Holzfigur schnitzt und das Bild mit Linien und Farben verziert, aber es seinen Freunden, den Evangelisten, überläßt, ihrerseits darüberzumalen und das Bild weiter zu variieren.

VIII. DAS RELIGIÖSE WELTBILD
DES VISIONÄRS

1. VISIONEN DER GÖTTLICHEN TRINITÄT

Die in dem vorigen Teil behandelten Bilder und Bilderzyklen, die in der Geschichte der christlichen Vision hervortreten, stellen keine visionären »Archetypen« von gleichbleibender Bedeutung dar, vielmehr können dieselben Bilder, je nach dem Stand der religiösen Erfahrungen und je nach der Stufe des religiösen Bewußtseins der einzelnen Visionäre und ihrer Epochen eine verschiedene Bedeutung erhalten. Trotzdem zeichnet sich in den Bildern ein religiöses Gesamtbild des Gottes-Verständnisses, des Menschen, des Universums, der Heilsgeschichte ab, das in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis zu der jeweils in den einzelnen Epochen dominierenden Kirchenlehre steht. Einerseits ist dieses religiöse Weltbild, das sich in den Visionen abzeichnet, vom kirchlichen Dogma her geformt, andererseits vermitteln ja gerade die Visionen eine spontane Erneuerung, eine frische Vergegenwärtigung, ein unmittelbares Erlebnis der Erstmaligkeit und Neuheit bestimmter religiöser Anschauungen und Erkenntnisse, ein Erlebnis, das seinerseits dazu führen kann, neue Bilder und Anschauungsformen in das theologische Denken ihrer Epoche einzuführen. Gelegentlich wird dabei auch ganz unbefangen und unbeabsichtigt die Grenze des traditionellen Dogmas in Richtung auf häretische Deutungen hin überschritten. Der folgende Teil unserer Darstellung beschäftigt sich demgemäß mit der Frage: Wie spiegeln sich die Hauptgedanken der christlichen Offenbarung, die Auffassung von der göttlichen Trinität, von der Welt, vom Menschen, von Christus, von der Kirche, in den Gesichtern der visionär begabten charismatischen Persönlichkeiten der Kirchengeschichte wider?

Allerdings haben sich die großen Revolutionen im christlichen Weltverständnis so vollzogen, daß von einem einheitlichen Weltverständnis im Verlauf der Kirchengeschichte keine Rede sein kann. Vor allem im Zusammenhang mit dem allmählichen Durchbruch des kopernikanischen Weltbildes und mit der damit verknüpften Veränderung auch des religiösen Weltverständnisses hat eine bedeutsame Wandlung stattgefunden, die zunächst zu den großen Konflikten zwischen dem kirchlichen Dogma und dem naturwissenschaftlichen Weltverständnis und später zu auffälligen Umdeutungen traditioneller Kirchenlehren geführt hat. In der Tat läßt sich zeigen, daß der Wandel des naturwissenschaftlichen Weltbildes auch tiefgreifende Veränderungen im visionären Weltbild hervorgerufen hat. Um die bedeutsamste Wendung gleich vorwegzunehmen: In dem Maße, in dem sich die kopernikanische und Newtonsche Anschauung von einer Pluralität der Welten durchsetzt und das Bild des Kosmos sich in das Bild einer unermesslichen Anhäufung von Sonnensystemen und Milchstraßen verwandelt, verwandelt sich auch die traditionelle Vorstellung von der himmlischen

Welt immer mehr in das Bild einer »Vielheit von Welten«, deren Planeten von Geisteswesen aller Art bewohnt sind.

Diese Planeten, seien es die unseres eigenen Sonnensystems, seien es die postulierten Planeten anderer ferner Sonnensysteme, werden als »Pflanzstätten der Geister« und als Orte einer Weiterentfaltung der Menschen nach ihrem Erdenleben betrachtet. Schon bei Swedenborg, der in seiner naturwissenschaftlichen, vorvisionären Periode sich eine genaue mathematische und physikalische Vorstellung von dem neuen Weltbild erarbeitet hatte, treten in seinen nachmaligen Visionen Bewohner ferner Erden und Planeten auf. Mehr und mehr beginnt sich die Vorstellung von der Einheit des Universums im Zusammenhang mit seinen visionären Erfahrungen dahin zu erweitern, daß ein unmittelbarer heilsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen der Gesamtentwicklung des Universums und zwischen den geistbegabten, zu einer göttlichen Bestimmung berufenen personhaften Wesen der verschiedenen Erden dieses Universums besteht, daß die Heilsgeschichte dieser unserer Erde Teil einer heilsgeschichtlichen Entwicklung des gesamten Universums ist.

Derartige an visionären Erfahrungen genährte neue Anschauungen beginnen auch in die kirchliche Kosmologie und Jenseitsvorstellung einzudringen und gehören zum Beispiel bei Persönlichkeiten wie Friedrich Christoph Oetinger und den anderen Theosophen des schwäbischen Pietismus, aber auch bei Lavater und bei Heinrich Jung-Stilling schon zu den geläufigen Bildern vom Leben nach dem Tode. Sowohl in Lavaters »Aussichten in die Ewigkeit« wie in Jung-Stillings »Szenen aus dem Geisterreich« gehören die Ausblicke auf andere Planeten und andere ferne Sonnensysteme bereits zu den geläufigen Aspekten einer Betrachtung des Lebens nach dem Tode.

Trotz dieser Wandlungen des Weltbildes der Visionäre besteht aber eine innere Einheit in der Betrachtung des Aufbaus von Welt und Überwelten durch die ganze Geschichte der christlichen Visionen hindurch, eine Übereinstimmung, die von dem Apostel Paulus bis hin zu Sadhu Sundar Singh führt.

Man könnte nun behaupten, daß diese Einheit durch die Tatsache geschaffen wurde, daß die religiösen Anschauungen und die religiöse Bilderwelt der Visionäre durch die ganze Kirchengeschichte hindurch an demselben Kanon des Alten und Neuen Testaments geformt sind und daß bei allen das kirchliche Dogma die Grundlage und die Voraussetzung des Gesamtverständnisses von Welt und Überwelt bildet, daß vor allem die Vorstellungen vom Aufbau der Überwelt und ihrer Einwirkung auf unsere irdische Welt durch dieses kirchliche Dogma bestimmt sind. Es zeigt sich nun aber, daß die Visionen in keiner Weise einfach ein Spiegelbild dieses kirchlichen Dogmas sind, sondern daß sie vielmehr umgekehrt ihrerseits Zeugnisse von Erfahrungen der Überwelt und ihres Verhältnisses zu unserer irdischen Welt darstellen, aus deren Interpretation sich das Dogma selber erst gebildet hat.

Das Charakteristische der visionären Erfahrungen ist ja, daß hier im Bewußtsein der Visionäre die Wirklichkeit der Überwelt erfahren wird, und daß diesen Erfahrungen ein unmittelbarer Zeugnischarakter anhaftet. Der religiöse Erfahrungsbereich der Visionen ist bezeichnenderweise sehr viel bunter und umfassender als der Lehrgehalt, der sich in den dogmatischen Formeln niederschlägt. Die Schau der Wirklichkeit der Überwelt, die dem Visionär zuteil wird, ist viel mannigfaltiger und auch emotional reichhaltiger als die dogmatisch formulierte Aussage über diese Überwelt. Hat doch der Visionär die Empfindung, mit allen Sinnen an der Wirklichkeit dieser Überwelt teilzuhaben, in ihr zu leben, an ihr zu partizipieren. Vor allem ist er von dem unwiderleglichen Bewußtsein erfüllt, daß dies die wahre Wirklichkeit ist, gegenüber der alle irdische Wirklichkeit verblaßt und wertlos wird. So zeichnet sich in der Geschichte der christlichen Visionen hinter all dem Wandel, wie er durch die Veränderung des naturwissenschaftlichen Weltbildes in das religiöse Weltbild hineingetragen wurde, eine Kontinuität des Weltverständnisses ab, die sich in Form einer unendlichen Mannigfaltigkeit derselben Grunderfahrungen äußert. Verglichen mit der Geschichte der christlichen Vision von Welt und Überwelt ist die kirchliche Dogmengeschichte monoton und armselig. In den Gottesvisionen, den Christusvisionen, den Visionen der Engel, der Heiligen, der Seligen, aber auch in den Visionen der dämonischen Welt entfaltet sich durch die ganze Kirchengeschichte hindurch eine überraschende Mannigfaltigkeit der Anschauung, eine Fülle der Erfahrung, die zum größten Teil ganz neue Elemente auch des Verstehens heraufbeschwört und die über die Grenzen der dogmatischen Interpretation der christlichen Glaubenslehren an vielen Stellen hinausgreift, ja in einen Anschauungsbereich vorstößt, der nach dem Urteil der Kirche bereits häretische Züge annimmt. Die Geschichte der christlichen Visionen ist identisch mit der Geschichte der unmittelbaren christlichen Erfahrung, die sich selbst als die Kontinuität der Erscheinungen, Bezeugungen und Bekundungen desselben einen Christus versteht, von dessen Erdenleben, Tod und Auferstehung die Evangelisten berichten. Das Alte Testament kennt nur wenige Gottesvisionen, schreckt vor dem Gedanken einer Gotteschau zurück: es gehört zu dem unergründlichen, furchtbaren Geheimnis Gottes, daß niemand, der Gott sieht, am Leben bleibt. Auch Moses, dem sich Gott zeigt, schaut, als er aus der Höhle tritt, nur den Rücken Gottes. Auch in dem Bereich der visionären Erfahrung der christlichen Kirchen sind Gottesvisionen äußerst selten – sie haben hier aber einen neuen Inhalt: der Christ schaut Gott als den Dreieinigen, der ihm in der Gestalt des Vaters als der Schöpfer und Erhalter der Welt, in der Gestalt des Sohnes als der Herr und Erlöser, in der Gestalt des Heiligen Geistes als die Kraft des neuen Lebens des Gottesreiches entgegentritt. Wie spiegelt sich dieses Grundverständnis Gottes als des Dreieinigen in dem visionären Erlebnis?

Unter den mannigfaltigen visionären Erfahrungen der christlichen Seher

finden sich nur wenige Visionen der göttlichen Dreieinigkeit. Dies hat seinen guten Grund. Während die Gottesvisionen immerhin durch die Berichte des Alten Testaments legitimiert waren, an denen einigen wenigen Propheten das ungeheuerliche Widerfahren einer Gottesschau zuteil wurde, gibt es im Neuen Testament noch keinen Erlebnisbericht einer visionären Schau der göttlichen Trinität. Stephanus sieht den Menschensohn zur Rechten Gottes nicht mehr sitzend, sondern stehend, bereit zur Herabkunft; aber der Heilige Geist wird in dieser Vision nicht erwähnt. Während in der christlichen Gemeinde schon in den ersten Jahrhunderten Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist gepriesen wurde, wurde eine eigentliche Lehre von der göttlichen Trinität erst im dritten und vierten Jahrhundert ausgebildet, aber auch diese späteren Lehrformeln wurden nur als ein unvollständiger Ausdruck des unsagbaren Mysteriums der in der Dreiheit sich entfaltenden Einheit Gottes verstanden.

Nach dem Aufkommen einer kirchlichen Ikonographie wurden den Ikonmalern strenge kirchliche Gebote auferlegt, wie sie die göttliche Trias darzustellen hatten. Die einzige in der byzantinischen Kirche erlaubte Darstellung der göttlichen Trinität wirkt auf den abendländischen Christen höchst überraschend und seltsam: es ist eine bildhafte Darstellung des Besuchs der drei Männer (= Engel) bei Abraham. Dieser im 18. Kapitel der Genesis beschriebene Besuch wird dort als eine Erscheinung Gottes dargestellt (s. o. S. 163 ff.).

Die Theologen der alten Kirche haben das ständige Ineinanderübergehen der Reden der drei Männer im Plural und der Reden des Herrn im Singular im Rahmen dieses Berichtes von der Erscheinung des Herrn als die Bekundung der göttlichen Trinität verstanden, bei der sich in einem wunderbaren Ineinander bald die Einheit, bald die Dreiheit Gottes äußert. Auf Grund dieser Abrahamvision ist in der ostkirchlichen Ikonographie die göttliche Trinität mit Vorliebe in Gestalt der drei Männer im Haine Mamre dargestellt worden, die an einem Tisch unter dem Baum vor der Hütte Abrahams sitzen, während Abraham ihnen dient – die drei Männer sind dabei regelmäßig als geflügelte Engel von gleichartiger Gestalt und Gewandung dargestellt.

Die Deutung der Trinität, die in dieser ikonographischen Darstellung enthalten ist, hat in dem dogmatischen Denken der abendländischen Christenheit wenig Sympathie gefunden – sie unterstrich nach abendländischem Geschmack allzusehr den Gedanken der Einheit Gottes, die sich in der Dreiheit bekundet, während der Unterschied der personalen Eigentümlichkeit der heilsgeschichtlichen Besonderheit der göttlichen Personen in dieser Darstellung zu kurz kommt. In der römischen Kirche ist bezeichnenderweise 1745 unter Papst Benedikt XIV. die Darstellung der göttlichen Trinität durch drei gleichgestaltige und gleichgesichtige Personen nach Art der Dreieinigkeitsikone mit den drei Engeln im Haine Mamre durch eine päpstliche Verordnung untersagt worden: das Mysterium der göttlichen Trinität, die im Abendland vielmehr als Dreifaltigkeit

mit besonderer Akzentuierung der eigentümlichen heilsgeschichtlichen Verwirklichung der drei göttlichen Personen verstanden wurde, sollte ihren angemessensten bildhaften Ausdruck in einer Szene finden – Gott-Vater auf dem Herrscherthron sitzend, vor ihm der Sohn als Kruzifixus am Kreuz, und über beiden die Taube des Heiligen Geistes – dem sogenannten »Gnadenstuhl«. Die griechische Form erschien der abendländischen Frömmigkeit als haeretisch.

Trotzdem taucht die Vision vom Typus der Erscheinung der drei Männer-Engel im Haine Mamre in der Geschichte der abendländischen Vision spontan immer wieder auf, und zwar nicht nur im katholischen, sondern auch im protestantischen Bereich.

So berichtet Tennhardt in seinem Lebenslauf von verschiedenen Visionen der göttlichen Trinität, die sich in charakteristischen Zügen unterscheiden. Die erste beschreibt er also: »Als ich nun einmal mit einer solchen Liebes-Begierde entzündet war, blieb ich im Gebet bis Mitternacht; wie ich nun eben das Gebet las von dem Namen JESU, zu seiner Heiligung, und auf die Worte kam: »Der Name JESUS heilige mich, der Name JESUS segne mich, stärke mich, erleuchte mich etc.«, so gieng die Stuben-Thür auf, die gegen mir war, denn ich saß hinter einem Tisch, der an drey Seiten frei stand. Als ich nun sah, wer sie aufmachte, so giengen drey Männer in gleicher Größe und Kleidung herein, und gerade auf den Tisch loß, die Röcke waren gewürcket und lang, die Ärmel in gleicher Weise, die Farbe modest dunkel oder bräunlich. Die mittelste Person blieb vor dem Tisch mir gerade gegenüber stehen, und war mir bekannt, sah aus wie unser lieber Heyland, welchen ich öfters in Kupferstücken gesehen, der ließ sich von mir anschauen. Wie ich ihn nun wohl betrachtet hatte, so sah ich nach den andere zweyen, da wandte sich der erste zu meiner Lincken, und der letzte zu meiner Rechten, die waren mir unbekannt, und hatte sie auch nicht im Gesicht sehen können, denn als ich sie auch betrachten wollte, und wahrnahm, daß sie auf mich loß giengen, so erschreck ich, und fiel in eine Ohnmacht, es wurde mir nun so wohl, daß nicht zu sagen ist. Wie ich nun nach einer kleinen Zeit wieder zu mir selbst kam, so sah ich niemand, und die Stuben-Thür war auch wieder zugemacht, da sie doch von den drey Männern offen gelassen. Darauf fing ich an zu beten, GOTT sollte mich gleich sterben lassen, weil mir so wohl gewesen, so wollte ich nun gleich sterben. Nachgehends blieb ich etlichemal mit Fleiß so spät im Gebet, und meynete, es sollte mir wieder einmal so kommen, aber es geschah nicht.«¹

In ähnlicher Weise wie in der Vision Abrahams erscheinen Tennhardt hier drei Männer von gleicher Größe und Kleidung; er vermag auch die Kleidung ganz genau in allen Einzelheiten des Stoffes, des Schnittes und der Farbe zu beschreiben; im Unterschied zu der Abraham-Vision, wo Abraham die Männer, die am Tisch sitzen, stehend bedient, gehen die drei Männer auf den Tisch zu, an dem Tennhardt sitzt. Tennhardt erkennt nur die mittlere Gestalt, die sich in der

Mitte vor seinen Tisch stellt, als Jesus Christus auf Grund der Ähnlichkeit seines Gesichtes mit Darstellungen des Heilandes auf Kupferstichen, die ihm bereits bekannt waren. Der Anblick der beiden anderen Gestalten, die rechts und links auf ihn zugehen, deren Gesichter ihm oben verborgen bleiben, erfüllt ihn mit einem solchen numinosen Erschrecken, daß er in Ohnmacht fällt, aber der Angstzustand verwandelt sich in einen Zustand höchsten Glücksgefühls, des Gefühls der Seligkeit der göttlichen Nähe. Hier wird von dem Visionär ein Grundgedanke des christlichen Gottesgedankens in großartiger Anschaulichkeit erlebt: die Gegenwart Gottes, der Anblick seines Antlitzes, ist nur erträglich in der Gestalt des Sohnes, in der Gestalt, in der sich Gott selbst anschaulich gemacht und abgebildet hat. Das *mysterium tremendum* der Gotteserscheinung und der Vision seiner Offenbarung in Jesus Christus tritt in dieser Vision aufs stärkste hervor.

In einem zweiten ekstatischen Erlebnis erfährt Tennhardt die Vereinigung mit der göttlichen Trinität, und zwar in einem Akt, den er als eine Art von freudvollem Gegenstück zu dem normalerweise angsterfüllten Erlebnis eines Alpdrucks beschreibt, der ihn überkommt, während er auf dem Rücken liegt. »Den 10. August 1704 wurde ich erwecket zum Beten; als ich nun aufgestanden, und unter andern um die Vereinigung meines Jesu und der Hochheiligen Drey-Einigkeit bat, daß sie doch sollte zu mir kommen und Wohnung bey mir machen, wie er versprochen hätte, opfferte ich mich mit Geist, Seel und Leib meinem GOTT auf, und gab mich gänzlich seinem Willen über, legte mich, und schlief wieder ein. Nun füget sichs, daß der Mensch, wenn er auf dem Rücken liegt, zu Zeiten von seinem Geblüt oder Herzen, wie man davor hält, gedrückt wird, da ist dem Menschen angst und bange, wollte gerne schreyen und kann nicht, wie mir dergleichen selbst widerfahren; Aber ich spürete, indem es mich jetzo überfiel, keine Angst, sondern vielmehr eine Freude. Die Freude war sehr groß, und wußte nicht wie mir geschah; es verhielt mir ein wenig meinen Athem, daß ich darauf mußte meinen Mund aufsperrn und Athem oder Luft schöpfen; durch diese Luft fühlete ich etwas durch meinen Hals oder Kähle hineinschlupffen, wie ein kleines Vögelein, darauf empfand ich in meinem innersten Herzensgrund eine solche Vergnügung, Annehmlichkeit und liebliche Süßigkeit, davon nichts zu sprechen, denn es war übernatürlich; und dieses geschah mir zu dreymalen, einmal wie das andere, ja es war, als wann ich wachte, denn ich sah, daß es hell um mich war; da wurde ich versichert der Heiligen Drey-Einigkeit, daß ich doch hierfür nicht zweifeln sollte, sondern gewiß glauben, daß sie Wohnung bey dem Menschen machen wollten. Da vergnügte mich die Süßigkeit über die Maßen, daß ich ganz stille lag, und wartete, was weiter geschen möchte.«² Die Vorstellung der Innewohnung der göttlichen Dreieinigkeit ist hier mit einer physischen Empfindung verknüpft: Tennhardt muß nach Luft schnappen und spürt beim Luftschöpfen, wie etwas wie ein kleines Vögelein durch seine Kehle und seinen Hals in ihn hineinschlüpft und ein unsägliches Glücksgefühl in ihm hervorruft.

Erst nach diesem »Eingehen« der göttlichen Trinität in ihn, nach ihrem »Wohnungmachen« in ihm, tritt die göttliche Trias selbst vor seinem visionären Auge in Erscheinung: »In dem hellen Glantz stunden drey Personen in einerley Gestalt und Größe, nicht weit voneinander, ein wenig schreeg nacheinander abwärts; davor knieten zwey Personen, den Obrigkeit- und Geistlichen Stand abbildend; etwas weiter davon herwärts kniete eine Person, den Hauß-Stand abbildend, und beteten die drei stehenden Personen mit aufgehobenen Händen an, als welche die Heilige Dreieinigkeit vorstellten. Als ich die drei Stehenden ansah, satzte die erste einen Fuß vor sich, die dritte einen Fuß hinter sich, und die mittelste blieb stille stehen; da wurde im Augenblick Eine Person drauß. Als ich nun ferner sah, was draus werden wollte, so wurde ein Fuß vor sich und einer hinter sich gesetzt, da theilten sich wieder drei Leib aus dem einen, und wurden im Augenblick wieder drey Personen daraus. Diese Verwandlung geschah zu dreyen malen ganz langsam nach einander, und war eben, als wann man zu mir sagte: Ich sollte an der hochheiligen Drey-Einigheit nicht mehr zweifeln, sondern es vest glauben, es wäre Ein GOTT und HErr, der sich aber in drey unterschiedlichen Personen offenbahret hätte. Darauf haben sich alle zweiffelhafte Gedanken verlohren.«³

Zunächst erscheint die Vision wie ein statisches Bild: die drei Personen in einerlei Gestalt und Größe, nicht weit voneinander, ein wenig schräg hintereinander – das Bild ist im Stil der zeitgenössischen Kunst perspektivisch gesehen, daher »nacheinander abwärts«, denn die vorderste Gestalt erscheint als die größte von den dreien, die hinterste als die kleinste – und wie auf einem Stifterbild zwei knieende Personen davor, in umgekehrter Perspektive, die kleinste Figur vorn, die Repräsentanten der weltlichen Obrigkeit, der Geistlichkeit und des Laienstandes. Dann aber setzt ein eigentümlicher Tanzschritt der drei Personen ein – die erste Person setzt einen Fuß vor sich, die dritte Person einen Fuß hinter sich, die mittlere bleibt stehen, und im Zuge dieser Bewegung vereinigen sich die drei zu einer einzigen Person. Ein neuer Tanzschritt, und die eine Person verwandelt sich wieder in die drei zurück, und diese Tanzfigur wiederholt sich dreimal »ganz langsam nacheinander«, so daß am Schluß dieses trinitarischen Balletts wieder die drei Personen vor dem Seher stehen.

Dieses geheimnisvolle Ineinanderübergehen der Eins in die Drei kommt auch sonst noch als charakteristische Erfahrung in den Trinitätsvisionen vor, die in der Visionsliteratur überliefert sind. So berichtet Marina von Escobar eine Trinitätsvision höchst eigenwilliger Art: »Diese Heiligen führten mich vor das Angesicht Gottes, wo ich auf dem Boden hingestreckt, die Füße des Herrn zu küssen begann, und wobei ich ein großes Geheimnis gewahrte; denn ich küßte in der Art zugleich die Füße einer und dreier Personen, daß ich in einem drei und in dreien einen Fuß umfaßte, was mir Gott so lebhaft vor Augen stellte, daß ich mich ganz in Bewunderung verlor.«⁴

Solche konkreten Visionserlebnisse im Hinblick auf die Trinität sind indes selten. Wo die Trinität überhaupt Gegenstand einer ekstatischen Erfahrung wird, da überwiegt das Gefühl des tremendum so stark, daß es über das Gefühl der Gegenwart und Nähe des schrecklich-seligen Geheimnisses nur zu ganz undeutlichen Bildern kommt. So hatte Ignatius von Loyola einmal eine Vision der göttlichen Trinität in Gestalt von drei weißen Tasten. – es wird aber nicht überliefert, welche Vorstellungen er mit dieser Vision verknüpft hat, ob er sie als Tasten der Weltenorgel verstand, auf der die göttliche Trinität das opus der Schöpfung und Heilsgeschichte spielt, oder ob er in den drei Tasten das Modell der Dreizeitenlehre Joachim von Fiore und seiner heilsgeschichtlichen Auslegung der Trinität schaute.

»Als er nun eines Tages auf den Stufen des Klosters die kanonischen Stundengebete betete, ward sein Geist erleuchtet, d. i., er sah die allerheiligste Dreieinigkeit in Gestalt dreier Tasten eines Klavichords, und dies Gesicht war von so vielen Tränen und Seufzern begleitet, daß er dieselben gar nicht zu beherrschen vermochte. Auch als er an dem genannten Tage sich dem Bittgang anschloß, der von der erwähnten Kirche ausging, vermochte er der Tränen sich nicht zu erwehren. Das währte bis zur Hauptmahlzeit. Aber auch bei Tisch konnte er von nichts anderem reden als von der allerheiligsten Dreieinigkeit; er gebrauchte dabei die verschiedensten Gleichnisse und Bilder und fühlte hohe Freude und Seligkeit. So nachhaltig war sein ganzes Leben hindurch der Eindruck dieses Vorfalles, daß er jedesmal, wenn er zur heiligen Dreieinigkeit betete, ganz besondere Andacht verspürte.«⁶

Von ähnlicher Allgemeinheit hinsichtlich ihres Bildgehaltes ist die Vision der Trinität, die Marina von Escobar zuteil wurde. »Gott würdigte mich, mir das unaussprechliche Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit zu offenbaren, und nachdem er mir drei große Stufen gezeigt, die von der Erde ausgingen, sprach er zu mir: »Komm hierher, Seele, und steige diese Stufen herauf.« »O Gott«, erwiderte ich ihm, »ich vermag es nicht.« »Tritt näher«, fuhr der Herr fort, »mit meinem Beistand vermagst du es.« Ich trat näher, und die erste Stufe war so hoch, daß sie bis an meine Brust herauf reichte und es mir unmöglich schien, sie zu besteigen, weshalb ich jene Antwort gegeben hatte. Allein der dreieinige Gott neigte seine Größe und Majestät und leistete mir Hilfe. Der ewige Vater reichte mir die Hand, und ich erstieg die erste Stufe. Hernach reichte sie mir der Sohn, und ich erstieg die zweite; und als mir endlich auch der Heilige Geist seine Hand reichte, vermochte ich auch die dritte zu ersteigen. Hier wurde ich auf das innigste mit diesem göttlichen Geiste vereinigt.«⁶ Das Bild von den drei Stufen erinnert in etwa an die Trinitätslehre des prophetischen Abtes Joachim von Fiore, ohne daß die radikalen heilsgeschichtlichen Konsequenzen von Marina gezogen würden, die in der Verkündigung einer kommenden Zeit des Heiligen Geistes bestehen, in der die institutionelle Kirche abgeschafft sein wird.

Dieselbe Marina berichtet auch von einem anderen Trinitätszeichen, das sie schaute: »Nachdem ich dieses und Ähnliches, was er willig und liebevoll anhörte, begehrt, nahm er (Gott) das unterschriebene Blatt zurück, und schrieb noch Mehreres darauf, an die vierundzwanzig Zeilen, wie mir schien, womit die göttliche Majestät mir andeutete, daß sie mir gerne gewähre, was immer ich erbitten möchte. Nachdem er die Schrift vollendet, fügte er der Unterschrift ein kleines Handzeichen bei, und reichte mir das beschriebene Blatt zum zweiten Male, damit ich erkenne, wie überschwänglich seine Gnade sei. Ich besah nun jenes Handzeichen, und als ich es genauer betrachtete, geriet ich in Erstaunen und Bestürzung und vermochte meine Augen nicht mehr davon abzuwenden; denn die Majestät des Herrn hatte es so wunderbar ausgeführt, daß es als ein Abriss der heiligsten Dreifaltigkeit erschien, worin das unbegreifliche Geheimnis: drei Personen ein Gott und Herr, zu schauen und zu erkennen war. Dabei wurde meine Seele von der göttlichen Majestät erleuchtet, um dieses erhabenste Geheimnis zu erkennen, das Christus der Herr hier in seinem eigenen Handzeichen niedergelegt hatte: denn wie die göttliche Majestät es selbst auf das Papier gebracht, so hat sie darin auch ihre Herrlichkeit samt den erhabensten Geheimnissen geoffenbart. So verblieb ich eine Weile in Verzückung, und meine Seele beschaute dieses höchste Geheimnis mit besonderem Troste. Nach kurzer Zeit sah ich, daß Christus der Herr dieses beschriebene Blatt aufrollte, es meinem Schutzengel übergab, der dasselbe mit größter Ehrerbietung und Freude aufnahm. Nachdem mein Geist mir wieder gegenwärtig war, sah ich weder Christum noch die Heiligen, und meine Seele war so ruhig wie der Spiegel eines klaren Sees.«⁷

Den ursprünglichsten Sinn der Trinitätslehre bringen wohl diejenigen Visionen zum Ausdruck, die sich gar nicht erst spekulativ in die Details der Einheit und der Unterscheidung der Personen versenken, sondern die Unsagbarkeit des Mysteriums der Trinität und seine unaussprechliche und unreflektierbare Heiligkeit in der Ekstase erleben. Eine der gewaltigsten Visionen der Trinität findet sich bei Elisabeth von Schönau. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß sie über die göttliche Trinität selbst gar keine Aussagen macht, weder bildhafte, noch begriffliche, sondern den innersten numinosen Lichtkreis beschreibt, der das Geheimnis der Trinität verhüllt und der von der Strahlungsmitte des göttlichen Lichts aus mit den leuchtenden Kreisen der himmlischen Chöre umgeben ist, so daß gerade die strahlende, farbenreiche Fülle der Lichtwellen, die von diesem Strahlungszentrum ausgehen, die geheimnisvolle Macht des Lichtquells selbst und seines inneren Lebens und Überquellens noch deutlicher in Erscheinung treten lassen.

Elisabeth von Schönau schreibt: »In der ersten Sonntagsnacht nach dem Fest des heiligen Jakobus wurde ich aus dem Körper abgerufen und in eine Ekstase entrafft. Und siehe, ein großes flammendes Rad strahlte am Himmel auf, dessen

Anblick mir große Ängste bereitete und das alsbald wieder verschwand. Danach tat sich an dieser Stelle eine Art Öffnung auf und ich blickte dadurch hinein und sah ein weitaus herrlicheres Licht, als ich es zu sehen gewohnt war, und viele Tausende von Heiligen darin. Sie standen aber im Umkreis der großen Majestät, nach folgender Ordnung aufgereiht: es waren an der Front jenes Umkreises prächtige Männer und gar sehr hervorragend geschmückt mit Palmen und mit reichlich strahlenden Kronen und mit dem Zeichen des Leidens an der Stirn bezeichnet. Ich erkannte ebenso an ihrem Titel wie an ihrem besonderen Glanz, den sie vor andern hatten, daß sie die verehrungswürdigen Apostel Christi waren. Zu ihrer Rechten stand ein zahlreiches Heer, mit denselben Zeichen geschmückt, der Chor der Märtyrer, dann der Chor der Bekenner, zur Linken der Apostel der Chor der Märtyrer-Jungfrauen, der Chor der Bekenner-Jungfrauen, der Chor der Matronen. Darunter kam der Kreis der Engel, in der Mitte von allen aber die Herrlichkeit der unermesslichen Majestät, die niemand zeigen kann, deren herrlichen Thron ein strahlender Regenbogen umgab. Zur Rechten der Majestät aber sah ich Einen gleich eines Menschen Sohn, thronend in höchster Herrlichkeit. Zur Linken aber erschien das Zeichen des Kreuzes heftig strahlend.«

Elisabeth empfängt dann Offenbarungen über das Wesen der göttlichen Trinität, die sie aber nicht wiederzugeben wagt. Dann geht die Beschreibung der Vision weiter: »Zur Rechten des Menschensohns thront die Königin der Engel und Herrin der Reiche in einem gestirnten Thronsessel, von unermesslichem Licht umgossen. Zur Linken des Kreuzes stehen die vierundzwanzig Ältesten, die ihm in einer Reihe das Antlitz zugewandt hielten, in ihrer Nähe zwei Widder, groß und herrlich, vor dem Zeichen des Kreuzes stehend; auf ihrem Rücken tragen sie ein Rad von gewaltiger Klarheit und wunderbarer Größe.«⁹

Die Schau der göttlichen Trinität wiederholt sich dann noch einmal am Allerheiligenfest, ein drittes Mal am Weihnachtsfest. Bei jeder späteren Vision tritt das Moment der intellektuellen oder bildhaften Beschreibung noch weiter zurück, die Beschreibung der Erfahrung des reinen mysterium tremendum rückt immer mehr in den Vordergrund. »Beim Nahen des Weihnachtsfestes bereitete ich mich zwei Tage vorher auf den gewohnten Austritt des Geistes (aus dem Körper) vor. Als aber die Vesper des Weihnachtsfestes herbeigekommen war, geriet ich endlich in die Ruhe der Ekstase. Ich fühlte mich aber wie in die Höhe erhoben und sah ein offenes Tor im Himmel und das verehrungswürdige Geheimnis, das ich am Allerheiligenfest gesehen hatte, wurde mir zum dritten Male gezeigt. Und als ich durch die Vielfalt der göttlichen Süßigkeit erquickt war, kehrte ich endlich zu mir zurück und brach alsbald in die Worte aus: »Sehend sehnte ich mich zu schauen den Herrn Gott, meinen Erlöser, und ich schaute, und siehe, heil wurde meine Seele.« Ich lag aber die ganze Nacht und konnte meinen Leib nicht zum Schlafen bringen vor dem allzuhellen Glanz des Lichtes, das ich die ganze Nacht

schaute. Denn jene Öffnung, die ich vorher nicht anschauen konnte, ohne im Geist entrafft zu werden, die sah ich ständig offen stehen in großer Freude, und ihr Licht erschien zehnmal so stark wie in den früheren Visionen.«⁹

Bemerkenswert ist der Ausdruck: »Ich geriet endlich in die Ruhe der Ekstase.« Die Ekstase ist die Erfüllung der Sehnsucht und inneren Unruhe, die zur Schau des Göttlichen drängt. Tagelang hat sich die Visionärin auf die gewohnten excessus mentis vorbereitet – jetzt endlich findet die Unruhe des Sehns ihre Erfüllung in der Ruhe der Schau. Der in der Vision geschauter Lichtglanz ist so stark, daß er aus dem Bereich der ekstatischen Schau in die irdische Welt und den Wahrnehmungsbereich ihres Tagesbewußtseins hinüberstrahlt. Aus der Ekstase erwacht, kann sie keinen leiblichen Schlaf finden; die irdische Nacht ist noch erhellt von dem Abglanz des himmlischen Lichtes, das sie in der Ekstase schaute; ihr leibliches Auge ist stark genug, den Nachglanz der gewaltigen Strahlung des himmlischen Lichtes zu ertragen, das sie sonst nur mit den Augen des Geistes im Zustand der ekstatischen Entraffung aushalten konnte.

In diesem Visionsbericht, der als ein Bericht über die Schau der göttlichen Dreieinigkeit angekündigt wird, findet sich keine Aussage über die Trinität mehr; was hier beschrieben wird, ist die schreckliche und beseligende Schau des Gottes, der »in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann« (1. Tim. 6, 16), und von dessen Schau es heißt: »Und wird keine Nacht da sein und werden nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichts der Sonne, denn Gott der Herr wird sie erleuchten.« (Offb. 22, 5) Die Schau der Trinität ist hier in die Form der ursprünglichen numinosen Gottesschau, der Schau des göttlichen Lichtes, zurückgenommen.

Neben diesen Trinitätsvisionen, in denen der Seher die Empfindung hat, die furchtbare Gegenwart der göttlichen Trinität selbst zu schauen, gibt es noch einen anderen Typus der Trinitätsvision, in der der Visionär ein Symbol der göttlichen Trinität erblickt. Hier sei nur ein einziges Beispiel dazu erwähnt, das sich in den Aufzeichnungen Christopher Kotters findet. Dieser sieht am 9. August auf dem Rückweg aus Görlitz nach Verlassen der Vorstadt einen Triangel über die Erde erhoben und in der Luft schweben und hört, wie auf ihm drei Stundenschläge von je elf Schlägen in gleichmäßigem Ton angeschlagen werden. Am 26. August und einige Tage später noch einmal erscheint ihm sein himmlischer Interpret, der ihm schon früher öfter in Gestalt eines »Alten« erschienen war, in anderer Gestalt und erklärt ihm das Geheimnis der Triangel-Vision: der Triangel bedeute die göttliche Dreifaltigkeit, der Gleichklang des Uhrschlags, die Einheit der Trinität; die Zahl elf der Schläge bedeute, es sei die Zeit gekommen, sich vom Schlaf der Sünden zu erheben, weil jetzt die elfte, das heißt die letzte Stunde des Tages da sei, in der der Hausvater ausgehe, die letzten Arbeiter für seinen Weinberg anzuwerben, bereit, bald hernach allen Arbeitern den Lohn zu verteilen (nach Matth. 20, 1 ff.). Am 6. September gibt sich der Mann dem

Christophorus in Freistadt zu erkennen: »Du hältst mich für einen Menschen, aber ich wohne im Himmel im Lande der Lebenden.«¹⁰

Das Symbol des Triangels ist eine Variation des gleichschenkligen Dreiecks, das bereits im Mittelalter als mystisches und emblematisches Symbol der göttlichen Dreieinigkeit galt, während Augustin noch in seiner Schrift gegen Faustus (20, 6) die trinitarische Deutung des Dreiecks durch die Manichäer eifrig bekämpft hatte. Häufig erscheint das Dreieck von einem Strahlenglanz umgeben mit dem göttlichen Auge in der Mitte. Hier bei Kotter ist das Dreieck zum tönenden Triangel geworden, auf dem die Weltenstunde vom Weltenrichter angeschlagen wird. Von ihm, dem Symbol der Trinität, geht der gleichtönende dreimalige Stundenschlag aus, der die letzten Arbeiter im Weinberg des Herrn zur Arbeit ruft und die Nähe des Gerichtes bedeutet. In der Ausgabe der Visionen Christopher Kotters, die Amos Comenius in seinem Werk »Lux in tenebris« veranstaltet hat, findet sich auch ein Kupferstich, auf dem der Triangel, drohend über der Stadt Görlitz am Himmel hängend, mit dem Visionär und seinem himmlischen Interpreten, dem »Mann«, zusammen dargestellt ist.

2. VISIONEN DER WELT

Die Welt als solche ist selten Gegenstand einer Vision. So sehr liegt der Nachdruck der christlichen Botschaft auf dem Vorgang der Erlösung von der Welt, daß die Welt selbst, wenigstens im Bereich der mittelalterlichen und der reformatorischen Frömmigkeit, als Gegenstand visionärer Erfahrung kaum eine Rolle spielt. Wenn überhaupt die Welt in Visionen vorkommt, dann spielt dort die gefallene Welt eine viel größere Rolle als die Welt in Gott, die Welt vor dem Fall. Auch der tiefgründige Gedanke, daß die Welt erst mit dem Menschen gefallen ist, daß sie erst von dem Menschen in den Aufruhr gegen Gott und in die Unordnung hineingerissen wurde, hat meines Wissens nirgends seine visionäre Veranschaulichung gefunden.

In der Ostkirche erscheint die Vision der Welt im Zusammenhang mit Visionen der himmlischen Sophia. So umfaßt charakteristischerweise die Vision der himmlischen Sophia, wie sie Solowjew zuteil wurde (s. S. 586 ff.), gleichzeitig eine Vision der Welt. Solowjew sieht die weibliche Gestalt und in ihr die Erde, die Berge mit ihren schneebedeckten Gipfeln und die Gesamtheit der Welt, so wie sie in ihrer ursprünglichen Schönheit in Gott hervortreten und von der himmlischen Sophia vor Gott ausgebreitet und vorgespielt wurde. Es ist dies eine Vision, in der die Schau der himmlischen Weisheit mit der Schau der Weltidee sich verbindet. Bezeichnenderweise sind solche Visionen im westlichen Christentum nur dort hervorgetreten, wo auch im Westen die Gestalt der himmlischen Sophia für die christliche Frömmigkeit wieder Bedeutung gewonnen hat, wie dies vor allem bei Jakob Boehme und seinem Kreis der Fall war.

Um so überraschter war ich, bei einem Ausflug nach Beuron unter den bildhaften Darstellungen des Lebens des heiligen Benedikt, die den Kreuzgang des Klosters zieren, eine Vision des Heiligen zu entdecken, die die Welt in Gott zeigt. Die Schau Gottes ist dort von dem Künstler der Beuroner Schule als die Schau einer großen, sonnenartigen Lichtscheibe, von Strahlen umgeben, dargestellt, in deren Kreis die vom göttlichen Licht umgebene und durchstrahlte Welt sich befindet, auf der sich unzählige Menschen abzeichnen. Hier war also die Welt in Gott dargestellt – in einer Auffassung, die in die Richtung der Sophienlehre weist: die Sophia ist ja die himmlische Gestalt, die in den Visionen der Frommen, denen sie erschien, als die Lichtgestalt beschrieben wird, die in sich die Gottheit und die Menschheit und die geschaffene Welt in ihrem ursprünglichen Bild, in ihrer Idee, umfaßt (s. S. 574 ff.).

Allerdings war der Text der Benediktvision nicht so, wie ihn die Phantasie des Benediktinermalers darstellte. Dort ist nämlich nicht von einer Erscheinung der Welt in der Scheibe der göttlichen Sonne die Rede. Die Vision lautet in den

Dialogen Gregor des Großen, der einzigen Quelle über das Leben Benedikts, folgendermaßen: »Er (Benedikt) stand am Fenster und betete zum allmächtigen Gott. Während er so in frühester Stunde hinausblickte, sah er plötzlich, wie sich ein Licht von oben her ergoß, die ganze Finsternis der Nacht verscheuchte und so hell aufleuchtete, daß dies in der Finsternis strahlende Licht den Tag übertraf. Etwas sehr Wunderbares war mit dieser Erscheinung verbunden: es wurde ihm nämlich, wie er später selbst erzählte, auch die ganze Welt wie in einem einzigen Sonnenstrahl vereinigt vor Augen geführt.«¹

Hiernach erschien dem Benedikt in jener Morgenvision die ganze Welt in einem einzigen Strahl der Sonne vereinigt. Möglicherweise handelt es sich auch hier um eine jener Visionen, die an einen irdischen Vorgang – den Sonnenaufgang »in frühester Stunde« – anknüpft oder dadurch provoziert wird. Daß es sich aber nicht einfach um eine theologische Deutung des Sonnenaufgangs handelt, geht aus der Tatsache hervor, daß sich das in der Vision geschaut Licht »von oben her ergoß, die ganze Finsternis der Nacht verscheuchte und so hell aufleuchtete, daß dies in der Finsternis der Nacht strahlende Licht den Tag übertraf«; es war also kein irdisches Licht. Trotzdem spricht Benedikt (bzw. Gregor) in der Fortsetzung davon, daß ihm das ganze Universum vereinigt in einem einzigen Sonnenstrahl vor Augen geführt wurde. Wie immer wir uns diese Schau Benedikts vorstellen mögen – es gehörte zur Intention der Vision, ihm nicht nur das Licht der göttlichen Sonne, sondern auch das in einem Strahl dieser Sonne vereinigte Universum zu zeigen. Das ist eine innerhalb der abendländischen Tradition ungewöhnliche Schau. Benedikt wird nicht die gefallene Welt, sondern die Welt in ihrer Einheit in Gott beziehungsweise im göttlichen Licht gezeigt, das heißt als die Weltidee, wie sie Gott selbst vor ihrer Verwirklichung vorschwebte, oder aber endzeitlich verstanden die Welt, wie sie sich als der »neue Himmel und die neue Erde«, am Ende aller Zeiten in Gott als das vollendete Universum darstellen wird.

Nicht viel deutlicher ist die Vision der Weltschöpfung, die von Ignatius von Loyola berichtet wird, das heißt, die er selbst in dritter Person von sich berichtet. Die Visionen des Ignatius sind durchweg wenig gegenständlich und sowohl der Bewegung wie der Gestalt und der Farbe nach sehr blaß. Er schreibt: »Ein andermal ward er mit großer Seelenheiterkeit des Geheimnisses der Weltschöpfung gewahr. Er glaubte, einen weißen Gegenstand zu sehen, aus dem einzelne Strahlen hervorgingen, und aus dem Gott Licht hervorbrechen ließ. Er vermochte jedoch selbst dies nicht genügend zu erklären, noch auch sich auf die Erleuchtungen zu besinnen, die Gott damals in seine Seele einprägte.«²

Immerhin: auch hier erscheint die Welt, auf einen weißen Gegenstand reduziert, aus dem Gott Licht hervorbrechen läßt, in ihrer ursprünglichen Gestalt in Gott, als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Bezeichnend ist, daß Ignatius bei dieser Vision der Schöpfung der Welt »große Seelenheiterkeit« empfindet.

Normalerweise sind bei der Betrachtung der Welt in den Visionen die negativen Reaktionen der Trauer oder des Entsetzens vorherrschend: wird aber die Welt in Gott geschaut, so empfindet der Visionär die Freude über die vollendete Schöpfung.

Wenn sowohl bei Benedikt wie bei Ignatius die Welt auf ein Ding kleinster Dimension zusammenschrumpft, das in einem einzigen Strahl Platz hat oder aus dem einzelnen Strahl hervorbricht, so ist diese Minimalisierung der Welt auch das Kennzeichen der etwas ausführlicheren Vision von der Welt, die sich bei Juliane von Norwich findet. Bei der Rekluse, die sich ihr ganzes Leben bemüht, die »Welt« zu überwinden, und die sie für sich selbst durch ihre Einmauerung in eine winzige Zelle hinter einem Kirchenpfeiler definitiv hinter sich gelassen hat, ist es nicht verwunderlich, wenn sich ihr die Welt auf Haselnußgröße reduziert. In der Einleitung der »Kleineren Fassung« ihrer Aufzeichnungen berichtet sie von einer Erscheinung Gottes: »Hier zeigte Er mir ein kleines Ding von der Größe einer Haselnuß. Ich betrachtete es und dachte: ›Was mag das sein?‹ und ich erhielt die ganz allgemeine Antwort: ›Das ist alles, was geschaffen worden ist.‹ Ich staunte, daß es bestehen konnte, denn ich dachte, es könne so geringfügig, wie es war, leicht in nichts vergehen. Und meinem Verständnis ward die Antwort: ›Es besteht und wird ewig bestehen, weil Gott es liebt, und so hat alles das Sein durch die Liebe Gottes.«³

In dieser Vision durchdringt sich in einer auffälligen Weise eine positive und eine negative Bewertung der Welt, und Juliane gibt sich redliche Mühe, die positive Bewertung in den Vordergrund zu schieben. Sie erhält die Versicherung aus dem Munde Gottes, des Schöpfers aller Dinge, daß er sich zu seinem von ihm geschaffenen Universum bekennt. Dies bedeutet eine gewaltige Ausdehnung des christlichen Seinsverständnisses auf das ganze geschaffene Universum – alles Geschaffene hat seinen Sinn durch die Liebe Gottes. Das ist auch der Grundgedanke der Kosmologie und Naturphilosophie Meister Eckharts. In der Fortsetzung des Visionsberichtes wird dieser Gedanke noch weiter ausgeführt: »An dem kleinen Ding – der Gesamtheit alles Geschaffenen – sah ich drei Eigenschaften: die erste ist, daß Gott es gemacht hat, die zweite, daß Gott es liebt, die dritte, daß Gott es trägt und erhält. Und was erkannte ich darin? Wahrlich den Schaffenden, den Liebenden und den Bewahrenden.«⁴

Mit dieser positiven Beurteilung der Welt bei Juliane von Norwich überschneidet sich aber ihre totale asketische Abwertung derselben. Legt die positive Bewertung den Nachdruck darauf, daß alles Geschaffene sein Sein der Liebe Gottes verdankt, so tritt doch viel stärker der Gedanke der Vergänglichkeit und Bedeutungslosigkeit der Welt hervor: alles, was Gott gemacht hat, ist nicht mehr als ein Ding von der Größe einer Haselnuß und sieht so aus, als wollte es sich vollends in nichts auflösen. Und das bedeutet für die praktische Frömmigkeitsübung der Mystikerin: so klein ist das, was noch zwischen mir und Gott

steht, aber auch dieses Wenige muß noch beseitigt werden, denn die wahre Einigung mit Gott kann nur stattfinden, wenn sich überhaupt nichts mehr an Welt zwischen Gott und Mensch hineindrängt. »Und dieses kleine Ding, das geschaffen ist«, fährt Juliane in ihrer Auslegung der Vision fort, »schien, als wollte es zu nichts dahinschwänden, so klein war es. Wir müssen die Erkenntnis dieser Tatsache festhalten – wir sollten alles, das geschaffen ist, für nichts erachten, um Gott, der ungeschaffen ist, zu lieben und zu besitzen. Und dies ist der Grund, weshalb keine Seele Ruhe finden kann, bis sie von allem entnichtet ist, das geschaffen ist. Erst wenn die Seele williglich entnichtet ist, aus Liebe, um Ihn zu besitzen, der Alles ist, dann ist sie fähig, geistliche Ruhe zu empfangen.«⁵

Aller göttlichen Offenbarung zum Trotz, daß das »kleine Ding« »dauert und ewig dauern wird«, ist ihr doch vor allem daran gelegen, das Ding sich selbst »entnichten« zu lassen, damit es nicht mehr als Hindernis zwischen Gott und die Seele trete. Zur wirklichen Befreiung der Seele und zu ihrer Einkehr in die Ruhe Gottes gehört, daß sie sich auch dieses »kleinen Dinges« entledigt, das ihre Einigung mit dem ungeschaffenen Gott verhindert. Es ist die Weltschau der Mystikerin und Asketin, die die Welt so bagatellisiert, daß sie auf Haselnußgröße zusammenschumpft. Mag die Haselnuß auch von Gott geschaffen, von Gott geliebt und von Gott bewahrt sein – in der Begegnung der Seele mit Gott stört sie. Man wird kaum eine anschaulichere Darstellung der Einstellung der mystischen Theologie zur Welt finden als diese Haselnuß-Vision Julianes.

Häufiger als der Aspekt der »Welt in Gott« ist der visionäre Aspekt, der die Welt als den Ort des dämonischen Widerstandes gegen die Herrschaft Gottes schaut. Dieser Aspekt ist durch die neutestamentliche Betrachtung selbst nahegelegt. Das Wort »Wir wissen, daß die Welt im Argen liegt« (1. Joh. 5, 19) ist eine Betrachtungsweise, die ihre Grundlage in der Erkenntnis hat, daß diese Welt der Tummelplatz des Bösen ist. Dieses Wort ist oft im Sinn eines gnostischen Dualismus verstanden worden, hat aber im Johannesevangelium einen endzeitlichen Sinn. Jesus selbst gibt die Begründung für diese Betrachtungsweise, die von der spätjüdischen Eschatologie her zu verstehen ist: »Ich sah wohl den Satanas vom Himmel fallen als einen Blitz« (Luk. 10,18). Im Himmel also ist die Entscheidung schon gefallen, da ist die Macht des Satans gebrochen, da ist er ausgestoßen. Sein einziges Territorium, auf dem er von jetzt an noch seine Macht entfalten kann, ist die Erde, hier tobt er mit der Kraft der Verzweiflung, denn er weiß, daß auch hier der Stärkere schon unterwegs ist, um die Macht des eingebrochenen Starken zu brechen. Der Teufel »weiß, daß er wenig Zeit hat« (Offb. 12, 12). Um so rasender strebt er danach, seine Herrschaft über die Welt aufzurichten.

Von dieser Sicht aus wird die Vision der Welt verständlich, die der irische Visionär Furseus bei seiner Himmelsreise hat. Da spricht der Engel zur Rechten zu Furseus: »Blicke hinab auf die Welt«. Der Heilige blickt zurück und sieht

vier Feuer dort in der Luft angezündet in einem gewissen Abstand voneinander. Der Engel sagt: »Wer sind diese Feuer?« Furseus vermag diese Frage nicht zu beantworten. Der Engel sagt: »Dies sind die vier Feuer, die die Welt in Brand stecken, nachdem in der Taufe alle Sünden vergeben sind, nach der Beichte und nach der Absage an den Teufel und seine Werke und seinen Prunk. Das eine ist das Feuer der Lüge, wenn die Menschen das bei der Taufe gegebene Wort der Absage an den Satan und an alle seine Werke nicht erfüllen. Das andere ist das Feuer der Begierde, wenn sie die Reichtümer der Welt der Liebe zu den himmlischen Dingen vorziehen. Das dritte ist das Feuer der Widerspenstigkeit, wenn sie sich nicht scheuen, die Gemüter der Nächsten auch in nebensächlichen Dingen zu verletzen. Das vierte ist das Feuer der Sorglosigkeit, wenn sie es für nichts achten, die Schwächeren auszubeuten, denn durch die Vermehrung der Übel wachsen immer neue Sünden aus der Schuld nach.« Furseus sieht dann, wie die vier Feuer immer mehr anwachsen und schließlich zu einem einzigen Feuer zusammenschlagen, dem er sich nähert. Er fürchtet, selbst verbrannt zu werden, und ruft deswegen entsetzt zu dem Engel: »Das Feuer nähert sich mir!« Der Engel aber antwortet ihm: »Was du nicht angezündet hast, das wird dich nicht brennen, denn wenn das Feuer auch noch so furchtbar und gewaltig ist, so schont es doch die Einzelnen nach dem Verdienst ihrer Werke. Wie die Begierde eines jeden wächst, so wird er in dem entsprechenden Feuer brennen. Wie nämlich der Leib brennt durch unerlaubte Lust, so wird auch die Seele brennen durch die entsprechende Strafe.« Dann sieht Furseus den Engel vorangehen und das Feuer teilen, so daß es wie zwei Mauern auf beiden Seiten steht. Die beiden Engel schützen ihn auf jeder Seite vor den Flammen und tragen ihn sicher hindurch.⁶

Furseus sieht also die Welt in ihren eigenen widergöttlichen Begierden entbrannt. Entscheidend ist dabei der Gedanke: die ganze Welt wäre heil und würde wieder in ihren gottgewollten Urstand zurückkehren, wenn die Menschen ihre Taufgnade bewahrten. In der Taufe empfängt der Gläubige nach dem Bekenntnis aller Sünden, die er in seinem früheren Leben begangen hat, nach seiner feierlichen Absage an den Satan und an alle seine Werke – der *renuntiatio diaboli*, die einen wichtigen Bestandteil der Tauf liturgie bildet und die dem Aussprechen des Taufbekenntnisses als des dem neuen Herrn Christus geleisteten Gehorsamseides vorangeht –, das neue Leben, die Erneuerung des Gottesbildes durch seine Einformung in Christus, den zweiten Adam. Würden die Getauften ihr Taufgelübde halten, so wäre auch mit dem Menschen die Welt wieder heil. Dem Mönch Furseus schwebt hier noch das alte Heiligkeitsideal der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen vor.

Die nach der Taufe begangenen Sünden zünden das Feuer der Lüge, Begierde, der Widerspenstigkeit und der Sorglosigkeit an, und bald schlagen die Flammen zu einem einzigen lodernnden Brand zusammen, der die Welt zu vernichten droht. Nur durch das Wunder Gottes kann der einzelne, der sich bemüht, seine

Taufgnade in einem Leben der Buße und Heiligung zu bewahren, durch das Feuer gerettet werden. Für die Wirksamkeit dieses geistigen Feuers gilt das geheimnisvolle Gesetz: »Was du nicht angezündet hast, das wird dich nicht brennen«. Der Heilige schreitet, von den Engeln geschützt, durch die Flammen, die rechts und links wie zwei Mauern auf beiden Seiten stehen bleiben und ihm eine Gasse durch das Flammenmeer öffnen – das Bild der Waberlohe, das dadurch eine spezifisch christliche Auslegung erhält, daß auch Furseus zum Schluß durch die Berührung eines Dämon ein Brandmal empfängt, das sich nach seinem Erwachen noch auf seiner Wange abzeichnet – ein Zeichen der Demut, das den Heiligen warnt, nicht in die Sünde des Hochmuts zu fallen.

Erscheint in der Vision Benedikts die Welt als die vom Licht Gottes durchstrahlte »Welt in Gott«, erscheint sie in der Vision des Furseus als die von dem Weltbrand des höllischen Feuers entflammte Welt, durch die der Heilige gerade noch mit Hilfe der Engel hindurchgerettet wird, so hat Jakob Boehme in einer nicht minder gewaltigen Vision das Ineinandersein und das Auseinanderstreben der Machtsphäre Gottes und des Satans auf dieser Welt beschrieben: »Wahrlich ich sage dir / und ist kein Scherz; als ich zu Jericho war / da eröffnete mein lieber Geferte meine Augen / daß ich sahe / und sihe: ein gros Geschlechte und Hauffen der Völcker der Menschen waren untereinander / und waren ein Teil gleich als Thiere / und ein Teil als Menschen: und es war ein Streit unter ihnen / und der Höllen Abgrund war unter ihnen / und die Thiere sahen das nicht; aber die Menschen fürchteten sich und wollten fliehen / so wolte der Teufel ihnen das nicht verjagen / denn sein Garten hatte keine Thüren / und sie zerbrachen ihm seinen Garten: also mußte er die Thiere hüten: daß sie ihm nicht auch entliefen. Aber die Thiere / welche auch Menschen waren / aßen seiner Speise / und trunken seines Tranks / und er that ihnen nichts / denn er mästete sie zu seinem Schlachtmahl; und es war eine stete Feindschaft zwischen den rechten Menschen und den Thier-Menschen. Oder meynest du / es sey nicht wahr / was mir mein lieber Geferte gewiesen hat / indem er mir meine Augen aufthat / daß ich sahe; so kom und gehe mit mir gen Jerusalem / wir wollen miteinander den Weg hinab gen Jericho gehen / und denselben wol beschauen / und unterwegs ist dieser Garten / da der Teufel mit diesem großen Geschlechte innewohnt: wir wollen dir große Wunder weisen / du wirst alles / was hieroben gemeldet worden / sehen und erkennen / bistu aber ein Mensch und nicht des Teufels Mast-Thier.«⁷

Es handelt sich um eine Vision Jakob Boehmes, bei der ihm sein »lieber Geferte«, die himmlische Sophia, die Augen öffnet. Er schaut die ganze Welt in ihrem jetzigen Zustand, »ein gros Geschlechte und Hauffen der Völcker und Menschen« und sieht, wie sich unter diesem »Hauffen der Völcker« Tiere und Menschen miteinander mischen. Die Tiere »sind auch Menschen«, aber sie sind, wie die Gefährten des Odysseus unter der Verführung der Zauberin Circe –

vom Satan verführt, zu Tieren geworden. So verwandelt sich die Welt in das satanische Gegenstück zu dem Paradies Gottes, in »des Teufels Garten«. Zwischen den darin eingeschlossenen Tieren und Menschen erhebt sich ein Streit; beide, Tiere und Menschen, sind in die Machtsphäre des Satans hineingebannt, »und der Höllen Abgrund war unter ihnen«. Die Menschen, die der Macht des Satans noch nicht unterlegen sind, fürchten, auch ihrerseits das Schicksal der Verwandlung in Tiere zu erleiden und wollen fliehen. Der Garten hat einen Zaun ohne Türe. Die Menschen brechen mit Gewalt aus; der Satan, der die Menschen nicht halten kann, muß dafür Sorge tragen, daß ihm wenigstens seine Tiere nicht entlaufen; er macht aus seinem Garten ein Wohlstandsparadies und mästet sie, aber das Mahl, das er seinen Masttieren bereitet, ist ein Schlachtmahl.

Boehme hat auch die Deutung hinzugefügt, die ihm sein »Geferte«, die himmlische Sophia, mitteilt: »Jerusalem ist das »Paradeis«, der Weg gen Jericho ist der Ausgang aus dem Paradeis in diese Welt, darinnen ist das große Jammer- Meer / da unsere Seele innen schwimmt; auch so ist der Teufel darinnen / der uns an Gottes Zorn-Kette hat gebunden / und führet die arme Seele im finsternen Garten des Fleisches und Bluts in seinem grimmen Zorn-Garten gefangen; da ihm dan die neugebornen Selen immer aus seinem Garten ausreißen / und zersprengen ihm sein Höllenreich... – auch so wüten sie wider ihn mit ihrem Sturm aus der Höllen im Himmel und stürmen ihm sein Reich; aber er hält die arme Seele an der Ketten des Zorns in diesem bösen Fleisch und Blute gefangen / und hetzet immer wider sie die Rotte der Gottlosen / daß sie die verführten und in Gottes Zorn tauchen bis ans Maul... Alle boshafte gefangene Menschen, so hat er gefangen / sind seine Jagthunde / die jagen die arme Seele mit Hochmuth / Pracht / Geiz / Unzucht / Zorn / Gotteslästerung / mit falschem Drangsals... Da steht sie dan als eine Eule unter den Vögeln / welche sie alle anschreien / und ein jeder wil sie beissen: also auch gehts dieser armen Selen / welche aus des Teufels Netze durch ernste Buße in die neue Wiedergeburt tritt. Dargegen stehen diejenigen / welche des Teufels Unkraut in seinem Garten / in Sünden und Lastern in sich fressen / in gutem Frieden / denn er müßte sie in Gottes Zorne / und sie sind seine Jagthunde / damit er die Hinde / die arme Seele... jagete. Also richtet der Mensch in Fleisch und Blute: und wenn das der Teufel versteht / Ach' ist er doch alsbald da / als eine Katze nach der Maus.«⁸

Wieder verraten die Bilder den visionären Ursprung der ganzen »Weltanschauung«: die Welt als das Teufels-Paradies, als der finstere Garten des Fleisches und Blutes, als der grimme Zorn-Garten, in dem der Teufel die arme Seele an der Kette des Zornes gefangen hat, die in ihrer Begierde zu Tieren gewordenen Menschen, die des Teufels Unkraut in seinem Garten in Sünden und Lastern in sich fressen, die als die Jagdhunde gegen die Hindin, die arme Seele gehetzt werden; die in Christus »neugeborenen« Seelen, die aus dem Garten

hinausdrängen, die »ausreißen« und das Höllenreich »zersprengen« und hinauf zum Paradies, dem himmlischen Jerusalem, streben; die wiedergeborene Seele in dieser Welt als Eule, die von allen anderen Vögeln angeschrien wird, der Teufel als Katze, die die Maus, die arme Seele, jagt – wahrlich ein visionärer Bilder-Katechismus christlicher »Weltanschauung«.

3. VISIONEN DES HIMMLISCHEN MENSCHEN

Unter den Themen der Visionen, die im Verlauf der Geschichte der christlichen Vision auftreten, fehlt das Bild der vollkommenen Menschen vor dem Fall, das visionäre Bild Adams, bis in die Zeit der Renaissance hinein fast vollständig. Wohl klingt gelegentlich, so bei Scotus Eriugena, die theologische Lehre vom androgynen Urmenschen an, aber der Urmensch selbst erscheint nie als Gegenstand einer Vision. Das Thema der Erbsünde und des Falls überschattet vom Dogma her ebenso wie das christliche Verständnis der Welt auch das christliche Verständnis des Menschen so stark, daß der Adam vor dem Fall selbst nie »erscheint«. Es dominiert das Bild des gefallenen Adam, des aus dem Paradies vertriebenen Rebellen gegen Gott. Sein Bild ist aber im Bereich der visionären Erfahrung völlig von dem Bild des zweiten Adam, Christus, überschattet, in dem das Bild des gefallenen Menschen seine Erneuerung und Vollendung findet. In den Christusvisionen aber überwiegt das Bild des leidenden Christus und das Bild des Auferstandenen, das Bild der Knechtsgestalt und das Bild der Herrlichkeit nach seiner Erhöhung. Nur ausnahmsweise findet sich in den Visionen das Bild des Jesus Christus vor seinen Leiden, und in diesen seltenen Visionen, in denen der jugendliche Jesus geschildert wird, erscheint er als das Bild des vollkommenen Menschen, die Erneuerung Adams vor dem Fall.

Einer dieser seltenen Ausnahmefälle findet sich bei Birgitta, die in einem Bericht von einer Vision der Gottesmutter folgendes erzählt: »Ferner sagte die Mutter: »Du kannst meinen Sohn nicht sehen wie er im Himmel ist. Aber du sollst wissen, wie er leiblich hier auf Erden war. Er hatte so schöne Gesichtszüge, daß niemand, auch wenn er Herzenskummer hatte, sein Gesicht sehen konnte, ohne von seinem Anblick getröstet zu werden. Die Gerechten genossen geistliche Freude, und sogar die Bösen wurden von weltlichen Sorgen befreit, solange sie ihn betrachteten. Und deshalb pflegten die Leidenden zu sagen: Laßt uns gehen und Marias Sohn sehen, so daß wir für diese Zeit Linderung empfangen.«

»Im zwanzigsten Jahr seines Lebens war er in männlicher Größe und Kraft vollendet. Er war mittelgroß unter den damaligen Menschen, nicht besonders voll, sondern wohlgebaut nach Sehnen und Beinen. Sein Haar, Wimpern und Bart war von lichtbrauner Farbe, und der Bart war so lang wie eine Querhand. Die Stirn war weder zurückliegend oder vorstehend, sondern grade. Die Nase war von gewöhnlicher Größe, weder zu klein noch zu groß. Seine Augen waren so klar, daß selbst seine Feinde Gefallen daran fanden, ihn zu betrachten. Die Lippen, die nicht dick waren, hatten klare rote Farbe. Das Kinn war nicht vorschließend oder zu lang, sondern schön und von mäßiger Größe. Die Wangen waren gewöhnlich voll. Seine Hautfarbe war weiß, gemischt mit lichtrot, und

seine Gestalt aufrecht. Es gab keinen Flecken auf seinem ganzen Körper: dies konnten bezeugen, die ihn ganz nackt sahen und geißelten, als er an den Pfeiler gebunden war. Niemals kam ein Wurm auf ihn, und auch nicht etwas Ungeordnetes oder Unreinliches in sein Haar.«¹

Diese Beschreibung erinnert in einigen Zügen an die altkirchliche legendäre Überlieferung von dem Aussehen Jesu, die in dem sogenannten Lentulus-Brief überliefert ist. Es handelt sich um ein legendäres Dokument, das sich als Bericht des Lentulus, des Vorgesetzten des Pilatus, ausgibt, der im Auftrag des Kaisers Augustus zur Inspektion nach Jerusalem gekommen war und seinem dem Kaiser pflichtgemäß erstatteten Bericht einen titulus – Steckbrief – Jesu beilegte, dessen Hinrichtung durch Pilatus er dem Kaiser meldet. Dieser apokryphe »Steckbrief« Jesu hat ikonographisch eine große Bedeutung erhalten, denn in ihm ist das Bild des leiblichen Aussehens Jesu beschrieben, das sich in der byzantinischen Ikonenmalerei als dogmatisch verbindlich durchgesetzt hat. Es weist viele identische Züge mit der Beschreibung Birgittas auf, unterscheidet sich aber in einem wesentlichen Zug: in dem Lentulusbrief wird nämlich versichert, das Gesicht Jesu sei voller Ernst gewesen, aber »niemand hatte ihn jemals lachen sehen«. Nun gilt aber das Lachen in der Wesensbestimmung des Menschen als ein so charakteristischer und typisch menschlicher Zug, daß es in der griechischen Philosophie geradezu zur Definition des Menschen benutzt wird – bei Aristoteles und von dort aus in der vorchristlichen lateinischen Philosophie ist der Mensch stets als ein »animal risibile – ein Lebewesen, das lachen kann«, definiert. Wenn bei Birgitta gesagt wird, daß keiner sein Gesicht sehen konnte, ohne von seinem Anblick getröstet zu werden, und daß die Leidenden zu ihm gehen, um durch seinen Anblick »Linderung zu empfangen«, so schließt dies wohl diesen eigentümlichen negativen Zug des Lentulus-Briefes aus.

Bemerkenswert ist auch, daß die Situation der Geißelung als Anlaß erwähnt wird, die leibliche Vollkommenheit und makellose Schönheit Jesu in Erscheinung treten zu lassen. Man wird hier unwillkürlich an die Schilderung der makellosen leiblichen Schönheit Goethes erinnert, die Johann Peter Eckermann bei der Darstellung des entkleideten toten Goethe gibt. Die Schilderung Eckermanns, die den Schluß seiner »Gespräche mit Goethe« bildet, ist, wie die hymnische Sprache erkennen läßt, deutlich durch die Absicht stilisiert, Goethe auch nach der Seite seiner leiblichen Erscheinung als den »vollkommenen Menschen« zu beschreiben.² »Ein vollkommener Mensch lag in großer Schönheit vor mir, und das Entzücken, das ich darüber empfand, ließ mich auf Augenblicke vergessen, daß der unsterbliche Geist eine solche Hülle verlassen.«

Erst bei Jakob Boehme findet sich dann eine visionäre Beschreibung des Adam vor dem Fall als des vollkommenen Gottesbildes, und zwar des Urmenschen vor seiner Zerteilung in die Zweiheit des Geschlechts, des androgynen Adam, der noch innerlich mit der himmlischen Sophia verbunden war, der noch eine pneu-

matische Leiblichkeit besaß und der noch nicht in die »harte« materielle Leiblichkeit abgesunken war – eine physische Verwandlung, die erst mit seinem Schlaf eintrat, in den er als Folge der Abwendung seines Blicks von der ständigen Betrachtung seines göttlichen Urbildes verfiel. Die Beschreibung des Urmenschen trägt bei Boehme selbst, wie seine zahlreichen Beschreibungen Adams auch stilistisch erkennen lassen, einen ekstatisch-visionären Charakter. Sie wiederholt sich in einer gleichfalls visionären Form bei Gichtel und späteren Angehörigen der Boehmeschule, vor allem auch unter den englischen Philadelphen, unter denen vor allem Jane Leade eine echte visionäre Charismatikerin darstellt. Die Zeugnisse dieser Visionen Adams sind in meinem Buch »Adam – der Mythos vom Urmenschen«² veröffentlicht, sie brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Dagegen ist hier ein Hinweis auf ein wenig bekanntes Werk von Swedenborg erforderlich.

Von ihm liegt ein Werk vor, das deutlich einen fortlaufenden Einschlag visionärer Erfahrung verrät und das das Bild des Urmenschen, des Menschen in der vollkommenen Gestalt der imago dei zum Thema hat, das Werk »Über die Gottesanbetung und die Gottesliebe – de cultu et amore dei«. Dieses Werk ist in der Zeit zwischen seiner Christusvision und seiner Berufungsvision in London entstanden, fällt also in die an inneren Erfahrungen so ereignisreichen Monate, in denen Swedenborgs religiöse Krise ihrem Höhepunkt und ihrer Überwindung zustrebte. Er hat einen göttlichen Auftrag erhalten, sich für ein neues Werk bereit zu halten, weiß aber zunächst noch nicht, worin dieser Auftrag besteht. Da scheint sich im Verlauf des Herbstes 1744 sein göttlicher Auftrag dahin zu klären, daß er »ein göttliches Buch über die Gottesanbetung und Gottesliebe« schreiben müsse, in dem er »nichts von dem Kram anderer einflechten dürfe, sondern das nur Dinge enthalten solle, die er aus sich selber und von Gott habe, der ihm bei der Abfassung dieses Werkes den rechten Weg zeigen werde.«

Am 27. Oktober 1744 erhält er dann durch besondere Erleuchtungen den Befehl, das Werk zu beginnen, und schon im folgenden Jahr gibt er die beiden ersten Teile des Buches in London heraus. Von dem dritten Teil sind nur einige Seiten in der Korrektur und einige im Manuskript erhalten – er ist niemals fertig geworden, denn im April 1745 erfolgt die Berufung Swedenborgs, in der ihm gleichzeitig mit der Eröffnung des Blicks in die geistige Welt der Auftrag zuteil wird, den inneren Sinn des göttlichen Wortes zu enthüllen. So tritt das unvollendete Werk in seiner eigenen Bewertung hinter den späteren Werken zurück. Trotzdem ist dieses Buch sehr bedeutsam, weil sich in ihm wissenschaftliche, spekulative und visionäre Erkenntnisse in einer einzigartigen Weise verschmelzen. Es ist eine Art visionäres Schöpfungsgedicht nach Art des Miltonschen »Verlorenen Paradieses«, eines Werkes, das seinerseits auf Swedenborgs Anschauung und Sprache aufs allerstärkste eingewirkt hat.

Swedenborg beginnt sein Werk mit der Schilderung eines Herbstspaziergan-

ges, den er, um seine unruhigen Gedanken zu zerstreuen, durch einen Londoner Park unternimmt. Er sieht das herbstliche Laub durch die Luft wirbeln und wird von der Angst über den Wechsel der Jahreszeiten ergriffen, einer Angst, die sich ins Kosmische ausweitet, da ihn seine Gedanken über den Wechsel der menschlichen Lebensalter auf den Wechsel der Weltalter führen. »Jetzt aber steht die letzte Zeit oder das Eisene Zeitalter vor der Tür, das bald in Rost und Erdenschaub vergehen wird.«³

Die Wehmut über den alternden Aon dieser Erde führt ihn auf eine Betrachtung der Urzeit am Anfang der Weltentstehung, und hier entwirft er nicht nur einen Mythos von der Evolution des Lebens, sondern auch ein Bild des Urmenschen, das aufs stärkste von seinen eigenen visionären Erfahrungen bestimmt ist. Der erste Mensch bildet sich in einem Ei auf dem Paradiesesbaum. Die Seele erbaut sich nach dem Vorbild der höchsten Vernunft einen mikrokosmischen Leib, in dem sie zunächst das höchste Erkenntniszentrum im Gehirn des Menschen als ein Abbild des Himmels, »als eine Art von Olymp« im Menschen bildet, den sie zur Wohnung der Intelligenzen und ihrer Dienerinnen, der Wissenschaften, bestimmt. Dann bildet sie sich die Gewebe und Fibern eines organischen Leibes mit Eingeweiden und Gliedern und »formt sich so die geflügelten Sandalen oder vielmehr die Treppen, um von den höchsten Wachtürmen der Natur, wo sie nun ihren Sitz hatte, zu deren Grund, dem irdischen Paradies, herabzusteigen.«⁴ Nach der Erfüllung der Zeit senkt sich der Ast des Paradiesesbaumes mit dem Ei langsam zur Erde, der Foetus zersprengt die Schalen seines Gefängnisses und tritt aus eigener Kraft in die Welt des Paradieses. Mit Nase und Brust atmet er die Luft ein, die er mit einem leichten Kuß begrüßt, und erfüllt die vorbereiteten inneren Kammern mit dem neuen Lebensgeist. Die ganze Natur feiert die Geburt des Erstgeborenen. Die ausgesuchtesten Blumen atmen ihren Duft aus ihren tiefsten Poren, himmlische Chöre beschließen die Szene mit vibrierenden Lichtreigen und hindern mit ihren Flammen jedes andere Licht daran, den ersten Strahl in das Leben des Neugeborenen zu werfen.

Die Leiblichkeit des Kindes ist die vollkommene Abbildung seiner Seele. »Sein Angesicht stimmte in seiner Bildung so völlig mit der Idee seines Geistes oder seiner Seele überein, daß jede Fiber einen Strahl ihres Glanzes wiedergab und gleichzeitig in sich bezeichnete, so daß sich hier der Geist in menschlicher Form offenbarte«. Das Gottesbild tritt auch physisch in seiner vollen Schönheit und Vollkommenheit am Erstgeborenen hervor. Seine Leiblichkeit ist so plastisch, daß sie alle feinsten Regungen der Seele abbildet. So »treibt nun die Seele den zarten Körper wie eine Art Kraftquelle, die ihre Mächte entfaltet, zu allem, was er tun mußte.«⁵ Immer stärker mischen sich in die Beschreibung des geistigen Wachstums des Kindes die eigenen visionären Erfahrungen Swedenborgs. So sehr wird der Urmensch von dem Überschwang der Glückseligkeit und der Schau seines göttlichen Urbildes ergriffen, daß »seine Lungen ihre Atembewe-

gungen vergaßen, weil die Geister seiner Fibern in festliches Staunen und in liebliche Ohnmacht versenkt waren, und als er wieder zurück zur Peripherie geführt wurde, schlugen seine Lungenflügel in so freudigen, häufigen und heftigen Atemstößen, daß sie in ihren Bewegungen die letzten Rhythmen des Spiels der Himmlischen nachahmten«⁶ – Swedenborg selbst erhielt seine visionären Erfahrungen in einem Zustand, in dem er den Atem anhielt, und hat eine ganze Methode meditativer Atemtechnik entwickelt.

Es wird dann ausführlich beschrieben, wie die Seele selbst dazu hilft, das Bewußtsein des Menschen zu entwickeln. Nachdem der Erstgeborene erwachsen und in seinem Gemüt zum Bewußtsein seiner selbst gekommen ist, legt die Seele ihr Szepter zugunsten der mens nieder und zieht sich in ihre Wohnung im Kleingehirn zurück, um von dort aus die unbewußten Funktionen des Organismus zu leiten, während die mens im Großhirn herrscht. Der Jüngling, der über den Ursprung des Guten und Wahren »so stark nachgrübelt, daß er fast die Türen der Vernunft aus ihren Angeln hebt und die Wohnungen der Intelligenzen in Unordnung bringt«⁷, wird plötzlich in eine »volle Schau« entrückt und sieht seine Weisheiten im Schoße der höchsten Liebe sitzen und seine Intelligenz im Gespräch mit göttlichen Wesen, die die höchste Liebe umgeben. Da erfaßt ihn ein heftiges Begehren, auch seinerseits die höchste Wahrheit aus dem Mund der göttlichen Liebe zu erfahren. Sein flehender Wunsch findet Erhörung: er wird in den Schoß der göttlichen Liebe entrafte und in die Mitte des Chores der heiligen Wesen versetzt, die sie umgeben. Wie er versucht, sich in heiligster Ehrfurcht auf die Erde zu werfen, hört er, wie in ihm die Worte gesprochen werden: »Mein Sohn, ich liebe beide, deine Weisheit und dich. Meine Ohren erzählen mir, – denn ich höre alles, was du sprichst –, wie heftig du zu wissen begehrest, woher das Gute stamme, das du empfindest, woher es in die Sphäre deines Geistes einfließt.«⁸ Er wird dann »aus Gottes eigener Brust« über die Herkunft des Guten und Wahren belehrt; dann senkt sich ein dichter Schleier über den Blick des Erstgeborenen. Er wird an den Ort zurückgebracht, von dem er entrückt wurde, und empfindet danach die natürliche Sicht, in die er zurückversetzt wird, wie einen heftig bedrückenden Nebel. Wieder spiegelt sich in der Gottesschau des Urmenschen unmittelbar die eigene Erfahrung Swedenborgs wider, die ihm in seiner Christusvision zuteil wurde. In dieser Vision erblickt Adam das Ziel seiner Bestimmung, die volle Schau des Wahren und Guten, doch macht er sich erst einmal schuldig, indem er sich der Selbstliebe und Weltliebe hingibt, und damit in dieser mißbräuchlichen Erprobung seiner Freiheit das Drama von Sünde und Schuld einleitet.

In dieser Beschreibung des Urmenschen liegt wohl das umfassendste visionäre Bild des Menschen in seinem schöpfungsmäßigen Stande vor, das die christliche visionäre Literatur kennt, oder besser gesagt, eine unauflösbare Mischung von Vision, Intuition und Dichtung. Die Eigentümlichkeit dieses Bildes liegt vor

allem auch darin, daß dieses Bild nicht statisch ist, sondern die Anthropogenese selbst und die Evolution des Menschen vor dem Fall, die Bildung seiner Leiblichkeit, das Wachstum seiner seelischen Kräfte, die Entfaltung seines Bewußtseins, und zwar seines Gottesbewußtseins wie seines Selbstbewußtseins und den innigen Zusammenhang zwischen geistiger, seelischer und leiblicher Struktur bis in die Physiologie des Gehirns und der einzelnen Sinnesorgane hinein darstellt.

4. CHRISTUSVISIONEN

In der Geschichte der Christusvisionen spiegelt sich nicht nur die ganze Entwicklung der abendländischen Christologie wider, sondern auch die ganze tiefgreifende Wandlung, die das religiöse Verständnis der Gestalt Christi und seiner Bedeutung für das Heil der Menschen und der Menschheit im Abendland durchlaufen hat. Insofern wäre es durchaus angemessen, eine Geschichte der Christusfrömmigkeit im Spiegel der Christusvisionen zu schreiben. Diese Aufgabe kann hier auch nicht annähernd erfüllt werden. Hier seien nur einige Haupttypen der Christusbilder hervorgehoben, wie sie sich in den Christusvisionen im Verlauf der Kirchengeschichte abzeichnen.

In der Heiligen Schrift sind zwei Grundtypen des Christusbildes vorherrschend, die aufs stärkste auf die religiöse und intellektuelle Anschauung der Gläubigen eingewirkt haben. Ein jeder von ihnen provoziert eine völlig entgegengesetzte Anschauung von der Gestalt Jesu Christi. Sie haben das religiöse Bilderdenken um so stärker angeregt, als beide Auffassungen in der Liturgie ihren festen Ort haben:

Der eine Grundtypus ist am 45. Psalm orientiert, der ein Loblied auf den Gesalbten Gottes und dessen Braut darstellt und der in der christlichen Kirche von Anfang an als ein Hymnus auf Christus und die Kirche verstanden und in zahllosen Predigten und Hymnen durch die Jahrhunderte immer aufs neue in diesem Sinne ausgelegt worden ist. Dort wird der Messias Menschensohn – also nach dem Verständnis der Kirche Christus selbst – besungen:

»Du bist der Schönste unter den Menschenkindern

Holdselig sind deine Lippen:

Darum segne dich Gott ewiglich.« (Ps. 45, 3)

»Der Schönste unter den Menschenkindern« – das ist die Grundvorstellung, die das Christusbild der alten Kirche geprägt hat: das Bild des vollkommenen Menschen, des zweiten Adam, in dem sich das durch den Fall Adams zerstörte Gottesbild erneuert, in dem der Mensch in seinen ursprünglichen Stand als Bild Gottes wieder eingesetzt wird. Diese Vorstellung bestimmt bereits das altkirchliche Christusbild, wie es seinen Niederschlag in dem apokryphen Lentulusbrief gefunden hat (s. S. 512). Diese Konzeption des »Schönsten unter den Menschenkindern« weist in die Richtung eines idealisierten Menschenbildes und hat in diesem Sinne nicht nur die Christusvision, sondern auch die Christusdarstellung in der bildenden Kunst aufs stärkste beeinflußt.

Charakteristisch ist hierfür die Einstellung der Seherin Maddalena de' Pazzi. In einer Vision hat sie ein Erlebnis, das in dieser Form überhaupt erst am Ende einer vielgestaltigen Entwicklung der Christusvision möglich ist. »Der Heiland

fragte sie, in welcher Gestalt sie ihn zu sehen wünsche, und sie gab ihm zur Antwort: »Unter drei Gestalten; erstens, wie du als Kind nach Egypten flohest, zweitens, wie deine Mutter dich im Tempel verlor und drittens, wie du für uns gelitten hast.«

»Sobald sie ihre Bitte geäußert, erschien ihr Jesus unter den zwei ersten Gestalten; erstens sah sie ihn, wie er als kleines Kind nach Egypten floh, worüber sie voll Freude ausrief: »welch ein Wunder, du bist ein so kleines Kind und doch ein so großer Gott, aber gerade aus deiner Kleinheit erkenne ich deine Größe! O Größe und Kleinheit meines Gottes! Nie will ich müde werden, dich zu betrachten, o kleiner und doch großer Gott! Der du so liebenswürdig und anziehend bist!«

»Gleich darauf zeigt er sich als zwölfjähriger Knabe mit einem höchst lieblichen und wunderbaren, fast glorreichen Aussehen, wobei sie die Worte sprach: »O mein Gott, wie süß und lieblich bist du denen, die dich genießen!« Hierauf ging sie ins Oratorium und bat mit großem Eifer die allerseeligste Jungfrau, sie möge doch alle Nonnen dieses Klosters mit Liebe zu Gott erfüllen.«

»Bald darauf hörte die Ekstase auf; als sie aber etwas Nahrung zu sich genommen, ward sie wiederum verückt und sah Jesus im Alter von dreiunddreißig Jahren, worauf sie sich mit den Worten an ihn wandte: »O mein Jesus! Nun sehe ich dich in deinem reiferen Alter, und ich mag arbeiten, dich loben oder sonst etwas tun, immer will ich dich in jenem lieblichen Alter sehen, in welchem du dich für uns dahingegeben und dein allerheiligstes Leiden für uns ausgestanden hast.« Sie unterhielt sich während der drei Pfingsttage noch verschiedene Male mit unserem Heiland und brachte den größten Teil derselben in Ekstase zu; während derselben sprach sie zugleich auf erhabene Weise von der Größe Gottes und wurde von ihm über manche Geheimnisse belehrt.«¹

Die Vision selbst läßt erkennen, daß sie schon einer verhältnismäßig späten Phase der Entwicklung der visionären Erfahrung zugehört – in der Zeit der alten Kirche gab es noch gar keine Chance der Wahl zwischen verschiedenen Erscheinungsformen Christi – dort war es der erhöhte Herr, der göttliche Logos, der Welterlöser und Weltenrichter, der sich im Gesicht manifestierte – die Vision des Kindes und des Knaben Jesus ist erst auf einer sehr späten Stufe der christologischen Entwicklung und der Christusfrömmigkeit im Abendland möglich, einer Phase, die innerhalb der östlich-orthodoxen Kirche überhaupt nicht aufkommen konnte, weil dort das Bild des göttlichen Logos, des Sohnes, des Kyrios – der geheime Monophysitismus, der in Christus immer in erster Linie den göttlichen Logos erblickte, von dem der Prolog des Johannesevangeliums verkündet: »Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort« (Joh. 1; 1) – immer das Bild der Menschheit Jesu überschattete und eine Vermenschlichung oder gar eine Verniedlichung des Christusbildes überhaupt nicht aufkommen ließ. Die Vision des Christuskindes und des Chri-

stusknaben tritt auch im Westen erst im Zusammenhang mit charakteristischen Spätentwicklungen des religiösen Bewußtseins und im Zusammenhang mit bedeutsamen Geschichtserfahrungen und Umbildungen des allgemeinen Lebensgefühls und Kulturbewußtseins hervor (s. S. 535 f.).

Bezeichnenderweise entscheidet sich Maddalena de'Pazzi, vor die Wahl unter mehreren Erscheinungsformen Christi gestellt, nachdem sie bereits die Erscheinungsbilder des Christuskindes und des Jünglings geschaut hat, für das Bild des dreiunddreißigjährigen Jesus als die für sie maßgebliche Gestalt. Es ist das Bild des »Schönsten unter den Menschenkindern«, des Mannes in seinem reifen Alter, das Bild, in dem er den Höhepunkt seines Heilswirkens und seiner Selbsthingabe erreicht hat. Bezeichnenderweise ist hier unter diesem Höhepunkt nicht der leidende Schmerzensmann, sondern der reife Mann verstanden, bevor er sein Leidensschicksal antritt.

Man hat auf dieses biblische Leitbild des »Schönsten unter den Menschenkindern« auch in der kunstgeschichtlichen Wissenschaft viel zu wenig geachtet. Fast ein Jahrtausend älter als der Schmerzensmann, ist es von dem Gedanken getragen, daß in der Inkarnation des göttlichen Logos das Bild des ursprünglichen Menschen, des Adam vor dem Fall, des Menschen, der nach dem Bild Gottes geschaffen wurde, um Freund Gottes und Mitarbeiter an seinem Schöpfungswerk zu sein, erneuert und in seiner vollkommenen Gestalt dargestellt wurde, und daß sich diese Vollkommenheit auch in seiner leiblichen Gestalt spiegelt. Der zweite Adam ist die Erneuerung des Menschen in seiner ursprünglichen Integrität und Schönheit.

Diese Auffassung spiegelt sich dann in dem Bild des auferstandenen, erhöhten Herrn wider, das den Gegenstand zahlreicher Visionen bildet. Der erhöhte Herr trägt die Züge des »Schönsten unter den Menschenkindern« in einer verklärten, ins Himmlische, in die geistleibliche Seinsweise der Auferstehung transponierten Form. Man sollte nicht übersehen, daß schon dem Apostel Paulus, wenn er seiner Gemeinde in Ephesus als Ziel des Heilsweges vorstellt: »... bis daß wir alle ein vollkommener Mann werden, der da sei im Maße des vollkommenen Alters Christi« (Eph. 4,13), ein sehr reales Bild von der Gestalt des erhöhten Christus vor Augen stand und daß er dieses Bild auch bei den Gläubigen der Gemeinde in Ephesus voraussetzte!

Wie in der ostkirchlichen Ikonographie die Ikonen des erhöhten Herrn die charakteristischen leiblichen Kennzeichen der Beschreibung des »Schönsten unter den Menschenkindern« wiederholen – das braune Haupthaar mit dem Scheitel in der Mitte, die Locken des herabwallenden Haares bis zur Schulter, der in der Mitte geteilte nußbraune Bart, die lange, gerade Nase usw. –, so kehren auch in den Visionen des Auferstandenen bei den Visionären aller Jahrhunderte die Züge des »Schönsten unter den Menschenkindern« wieder, transponiert in die Leiblichkeit des Auferstehungsleibes und in die Aura des himmlischen Licht- und Strahlungsbereiches.

Der zweite Anschauungstypus ist gleichfalls im Alten Testament vorgezeichnet und stellt genau den Gegentypus zu dem Bild vom »Schönsten unter den Menschenkindern« dar, nämlich den Häßlichsten, Verächtlichsten der Menschenkinder. Es ist das Bild, das in dem 52. und 53. Kapitel des Jesaja entworfen wird. Entscheidend sind die beiden folgenden Worte:

»Siehe, mein Knecht wird weislich tun
und wird erhöht und sehr hoch erhaben sein.
Gleichwie sich viele über dir ärgern werden,
weil seine Gestalt häßlicher ist denn anderer Leute
und sein Ansehen denn der Menschenkinder.« (Jes. 52, 13 f.)
»Wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte,
er war der Allerverachtetste und Unwerteste
voller Schmerzen und Krankheit.
Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg,
darum haben wir ihn nicht geachtet.« (Jes. 53, 2. 3)

Hier wird also der Menschensohn in seiner Gestalt des leidenden Gottesknechtes als der Elendeste, Verachtetste, Unwerteste, Verächtlichste und Häßlichste der Menschenkinder geschildert. Was diesem schreckhaften Gegenbild eine so nachdrückliche Bedeutung verliehen hat, ist die Tatsache, daß Jesus selbst sich und sein messianisches Werk als Erfüller dieser Verheißung vom leidenden Gottesknecht verstanden hat. Er selbst hat sich diese Prophetie zu eigen gemacht und auf seine Person bezogen, ja er hat die Erfüllung dieser Verheißung als seine messianische Aufgabe betrachtet. Demgemäß ist die Darstellung der Leidensgeschichte Jesu bei den Synoptikern bis in die Einzelheiten hinein als Erfüllung dieser Verheißung vom leidenden Gottesknecht stilisiert.

Einige Exegeten haben die historisch unlösbare Frage gestellt, ob die leibliche Gestalt des historischen Jesus selbst so beschaffen war, daß sie seiner Selbstauslegung im Sinn der Verheißung des Deuterocesaja vom leidenden Gottesknecht – »er hatte keine Gestalt noch Schöne, wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte, seine Gestalt war häßlicher denn anderer Leute« – entgegenkam. Diese Frage ist völlig abwegig. Jesus hat sich selbst als Erfüller der Verheißung vom leidenden Gottesknecht im Hinblick auf sein stellvertretendes Leiden verstanden, und diese Selbstauffassung hat auch das Christusbild der Kirche bestimmt. Entscheidend für die Geschichte des Christusbildes und der Christusvision ist, daß die Worte vom leidenden Gottesknecht immer nur auf den Christus der Passion, auf den geißelten Christus, auf den Christus unterwegs zum Kreuz und am Kreuz ausgelegt wurden und niemals auf die Gestalt Jesu vor Antritt des Leidens. Für das gesamte christliche Bilddenken der ersten anderthalb Jahrtausende der christlichen Kirche existierte die Frage, ob etwa die körperliche Beschreibung des leidenden Gottesknechtes – »er hatte weder Gestalt noch Schöne« – auf den Jesus vor der Kreuzigung zutraf, überhaupt nicht. Für

die Christenheit war die selbstverständliche Voraussetzung, daß Jesus Christus bis zu seinem Leiden der »Schönste unter den Menschenkindern« war, und sie hat gerade die Größe seines Leidens und Opfers daran ermessen, daß der »Schönste unter den Menschenkindern« durch seine Verfolger und Mörder geschändet und in einen Zustand verwandelt wurde, in dem er »keine Gestalt noch Schöne« mehr hatte. Für die Anschauung der altkirchlichen und mittelalterlichen Gläubigen bestand das Leiden von Golgatha nicht darin, daß ein Mensch, der schon von Natur aus »häßlicher denn andere Leute« war, ans Kreuz geschlagen wurde und dort zu seiner natürlichen Häßlichkeit hinzu noch die Verunstaltung der Hinrichtung am Kreuz auf sich nehmen mußte, sondern gerade darin, daß der »Schönste unter den Menschenkindern« durch die Mißhandlung von der Seite seiner Ankläger, Richter und Henker in die allerverachtetste Gestalt verwandelt wurde. Das Anschauungsbild der Passion ist die Verunstaltung der herrlichsten Gestalt, der Gestalt des »Schönsten unter den Menschenkindern«.

Man braucht sich nur einmal die geläufigsten Passionslieder in Erinnerung zu rufen, um zu entdecken, daß der Kontrast der Passionsbilder gerade in diesem Umschlag vom »Schönsten« der Menschenkinder zum »Häßlichsten«, in dem Umschlag von Psalm 45, 3 zu Jesaja 53, 2 bzw. Jesaja 52, 13 f. bestand.

In Paul Gerhards Lied »O Haupt voll Blut und Wunden« von 1656 heißt es im 2. und 3. Vers:

»Du edles Angesichte
Davor sonst schrickt und scheut
Das große Weltgewichte,
Wie bist du so entstellt!
Wie bist du so erleichet!
Wer hat dein Augenlicht,
Dem sonst kein Licht nicht gleicht,
So schändlich zugericht?

Die Farbe deiner Wangen,
Der roten Lippen Pracht
Ist hin und ganz vergangen;
Des blassen Todes Macht
Hat alles hingenommen,
Hat alles hingerafft,
Und daher bist du kommen
Von deines Leibes Kraft.«

Vorausgesetzt ist hier nicht ein Jesus, dessen »Gestalt häßlicher ist denn anderer Leute«, sondern der »Schönste unter den Menschenkindern«, wie er im Lentulusbrief beschrieben wird, in der vollen Kraft des Leibes, von edlem Angesicht, mit strahlenden Wangen, mit roten Lippen, mit lichten Augen. Nirgendwo

ist von einer Steigerung einer natürlichen Häßlichkeit zur Häßlichkeit des Leidens die Rede, sondern die Passion führt zu einer Verunstaltung der höchsten leiblichen Schönheit durch die Strafe der Geißelung und Kreuzigung, also durch die Schuld der Menschen. Auch die Kunsthistoriker sollten bei ihrer Beurteilung der Geschichte des Christusbildes auf diese Grundvoraussetzung achten.

Der deutlichste Beweis für die Richtigkeit dieser Interpretation ist die Tatsache, daß in der visionären Gestalt des erhöhten Christus die Gestalt des »Schönsten unter den Menschenkindern« regelmäßig in einer verklärten Form wiederkehrte.

Charakteristisch ist hier eine Vision der Gertrud von Helfta, die sogar in ihrer Einleitung auf das Psalmwort vom »Schönsten unter den Menschenkindern« Bezug nimmt, dieses aber auf den ihr erscheinenden erhöhten Herrn anwendet! »Als die heilige Gertrud bei der Non ganz mit Gott beschäftigt war, erschien ihr Jesus wieder, schöner als aller Menschenkinder, angetan mit einem grünen Oberkleide und einem scharlachroten Mantel. Das grüne Oberkleid bedeutete das Blühendste und Heiligste, was die Menschheit Jesu Christi für uns getan hat. Der scharlachrote Mantel bedeutete die heftige Liebe, durch die Jesus Christus angetrieben war, so schreckliche Martern mit solcher Standhaftigkeit auszustehen, als hätte er kein anderes Recht zum Himmel gehabt, als daß er ihn durch seine Geduld erobern sollte. Indes ging der König der Herrlichkeit und der Herr der Tugenden mit all diesen Zierden, begleitet von zahllosen Engeln, mitten durch den Chor, und indem er denen, die an diesem Festtage kommuniziert hatten, seine Liebe bezeugte, sprach er folgende süße Worte zu ihnen: ›Ich werde bei euch sein bis ans Ende der Welt.« (Matth. 28, 20)² Der erhöhte Herr erscheint hier im Schmuck seiner leiblichen Schönheit, die durch die Schönheit seiner Gewänder erhöht wird, deren symbolische Bedeutung hier ausführlich dargelegt wird.

Aber auch in erheblich älteren Visionen wird auf das »edle Antlitz« hingewiesen, so in der Vision des großen Missionars des Nordens, des heiligen Ansgar, dem in der Pfingstnacht 814 Christus erschien »als ein hochgewachsener Mann, nach jüdischer Art gekleidet, von edlem Antlitz, aus dessen Augen der Glanz der Gottheit wie eine Feuerflamme strahlte«³ und den Ansgar sofort als den Herrn erkennt. Gerade das in dieser Schilderung sich äußernde, für die damalige Zeit erstaunliche historische Interesse, die Betonung der jüdischen Kleidung des Herrn, unterstreicht die Auffassung, daß das »edle Antlitz« im Bewußtsein Ansgars gleichfalls zu dem »historischen« Bild des Herrn gehörte, in dem er hier dem Bischof erscheint. Der Blick auf das »edle Antlitz« ruft beim Visionär das Erkennen des Herrn hervor.

Im Verlauf der fortschreitenden Klerikalisierung und Institutionalisierung der Kirche hat auch das visionäre Bild Christi eine Klerikalisierung erfahren. Auf dem Höhepunkt der Entfaltung des päpstlichen Herrschaftsanspruches sieht

Caterina von Siena in einer Vision Christus als Papst. Es ist kein Zufall, daß gerade ihr diese Vision zuteil wurde. Sie, »der herrscherlichste Geist unter den Visionären, mit einem fast tyrannischen Beigeschmack« (Jörgensen), die mit ihrem ständigen »Io voglio – ich will« – den stärksten Gegensatz zum armen demütigen Franciscus bildete, war die entschlossenste Vorkämpferin der päpstlichen Weltherrschaft im geistlichen und weltlichen Bereich. Gerade sie hat in einer Vision schon als Kind eine Vision des Herrn, angetan mit den päpstlichen Gewändern und mit der Tiara gekrönt. Segnend streckt er die Hand nach ihr aus. Unauslöschlich hat sich ihr dieses Bild der Einheit von Christus, Papsttum und Kirche in ihr Herz eingepägt. Im Papst sieht sie fortan nicht nur den »Stellvertreter Christi« im geistlich-rechtlichen Sinne, sondern die Erscheinung des »Christus auf Erden«. Die dieser Erscheinung zugrunde liegende Auffassung von der Bedeutung des Papsttums geht weiter als die von den Päpsten selbst gepflegte Petrusmystik, die in der Gestalt des jeweiligen Papstes den Repräsentanten des Petrus sieht, der von seinem Thron aus durch den Mund des jeweiligen Papstes seine Kirche leitet und im Papst, seinem Nachfolger, gegenwärtig ist. Der Stellvertreter erscheint hier dem Visionär als der Repräsentant des Christus praesens selbst, als dessen irdischer Vicarius er sich weiß.

Eine andere Form der Institutionalisierung des Christusbildes macht sich in der folgenden Vision der Gertrud von Helfta bemerkbar: »Sie erkannte auch aus der besonderen Andacht vieler ihrer Mitschwester mit großer Freude, daß der Herr auf die Ankunft des Konvents wartete, indem er auf dem Stuhl der Äbtissin saß, in deren Person er auf eine wunderbare Weise zu herrschen schien, umgeben mit der Herrlichkeit seiner göttlichen Majestät, und begleitet von einer Menge seliger Geister, welche seinen Thron umgaben.«⁴

Auch diese Vision liegt durchaus im Bereich der kirchlichen Auffassung von der göttlichen Grundlage des Mönchtums: der Abt ist schon nach der Regel des Benedikt Stellvertreter Christi, dessen Wort zu gehorchen ist wie dem Wort Christi und demgegenüber der Mönch dieselbe Demut und denselben Gehorsam üben soll, wie gegenüber Christus. So heißt es in der Regel des heiligen Benedikt vom Gehorsam: »Denn wer seinem Oberen gehorcht, gehorcht in Wirklichkeit Gott. Von ihm stammt ja das Wort: ›Wer euch hört, der hört mich.« (Luk. 10, 16). Der Abt beziehungsweise die Äbtissin sind also für die Klostersgemeinde Repräsentanten des unsichtbar gegenwärtigen Herrn. In der Vision der Gertrud wird der Herr selbst auf dem Stuhl seiner Repräsentantin sichtbar.

In einer auffälligen Übereinstimmung mit Maddalena de' Pazzi findet sich auch bei Marina von Escobar der Bericht von einer Vielgestalt der Christuserscheinungen. »Bald schaute sie Gott nur auf eine geistige und dem Verstande zugängliche Weise; jetzt sah sie die göttlichen Personen in menschlicher Gestalt in einem Gesichte, in dem sie ganz deutlich sah, daß der Vater und der Heilige Geist keinen wahren, menschlichen Leib hatten, wie der Leib des Sohnes war,

den sie unzähligemal gesehen hat; sie sah ihn mit dem Auge des Geistes bald in Kindesgestalt, bald in der Gestalt, wie er am Kreuz hing; gewöhnlich schaute sie ihn in der Gestalt eines dreiunddreißigjährigen Mannes von mittlerer Größe und geheimnisvollen Gewändern, und obwohl sie ihn zu verschiedenen Zeiten erblickte, erschien er doch gewöhnlich mit einem eisenfarbigen oder dunkelblauen Kleide, dessen Länge vom Scheitel bis zur Fußsohle herniederwallte; darüber hing ein gleichfarbiger, kürzerer, die Schultern bedeckender Mantel ohne Überschlag; um seinen Hals und vorne an den offenen Ärmeln ließ sich sehr weiße Leinwand blicken; das lange Haupthaar, in der Mitte geteilt, fiel bis zu den Schultern hernieder; das Haupt selbst zierte eine Krone von feinstem Golde. Das Ansehen war so majestätisch und in seinem Angesichte brach sich der Gottheit Glanz und die Kraft seiner unendlichen Vollkommenheiten dergestalt, daß sie, als sie ihn zum ersten Mal sah, erzitterte, ihre Augen aus Schamhaftigkeit ob seiner göttlichen Anwesenheit niederschlug und die Worte aussprach: »Ach mein Herr! O Majestät!«⁶

Auch hier wird die Erscheinungsform als »Schönster unter den Menschenkindern« in Gestalt des dreiunddreißigjährigen Mannes von mittlerer Größe mit langem, in der Mitte gescheiteltem, bis auf die Schultern herabwallendem Haupthaar im Unterschied zu den Visionen des Kindes und des Schmerzensmannes als die »gewöhnliche« bezeichnet. Der Stand der Verklärung kommt in dem aus der Gestalt hervorbrechenden Strahlenkranz der Gottheit zum Ausdruck. Auch hier spielt die Symbolik der »geheimnisvollen« Gewänder eine Rolle.

Tritt in diesem Typus der Christusvisionen die menschliche Gestalt in der genannten idealisierten Form deutlich hervor, so finden sich viele Christusvisionen von einem dritten Typus, in dem der Glanz und die Lichtfülle der Gottheit Christi die menschliche Gestalt ganz überstrahlt. Man könnte hier von einem monophysitischen Typus der Christusvision sprechen. Auch hier ist die allgemeine Richtung der visionären Anschauung durch die Heilige Schrift gewiesen, in der Christus als die Sonne der Gerechtigkeit erscheint, nach dem Wort: »Über euch aber soll aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit« (Mal. 3, 20). Die Beziehung dieses Wortes auf die Gestalt Christi lag um so näher, als von Jesus selbst in der Szene auf dem Berg, in der das Hervortreten seiner verklärten Natur beschrieben ist, gesagt wird: »Und er ward verklärt vor ihnen, und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne« (Matth. 17, 2), eine Aussage, die sich dann in der Beschreibung des Menschensohnes zu Beginn der Johannesoffenbarung wörtlich wiederfindet (Offb. 1, 16).

Schon bei dieser letztgenannten Stelle läßt sich feststellen, wie die spezifisch menschlichen Züge der Gestalt des Menschensohnes zu dem strahlenden göttlichen Licht zurücktreten. Soweit hier überhaupt noch Züge einer Gestalt erwähnt werden, zeigen sie ein numinoses, furchtbares Bild einer übermenschlichen himmlischen Gestalt – »einer, der war eines Menschensohnes gleich, der war

angetan mit einem langen Gewand und gegürtet um die Brust mit einem goldenen Gürtel, sein Haupt aber und sein Haar war wie Wolle weißer als der Schnee und seine Augen wie einer Feuer Flamme, und seine Füße gleich wie Messing, das im Ofen glüht, und seine Stimme wie ein großes Wasserrauschen . . . und sein Angesicht leuchtete wie die helle Sonne«.

Visionen, die den verklärten Christus als »Sonne« zum Gegenstand haben, kehren in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit häufig wieder. Die Erscheinungen Christi als »Sonne« unterscheiden sich durch den verschiedenen Grad, in dem im göttlichen Licht der Verklärung die Züge der menschlichen Gestalt noch durchschimmern. Marina von Escobar beschreibt ihre Vision Christi als der Sonne folgendermaßen: »Bald darauf sah ich den Herrn als die Sonne der Gerechtigkeit. In dieser kleinen Sonne war Christus der Herr ganz und gar mit aller seiner Kraft in unaussprechlicher Weise enthalten; von dieser Sonne der Gerechtigkeit brachen Strahlen heraus, die mit ihren Spitzen meine Seele berührten und sie also entzündeten, daß sie brannte; zugleich sah ich diese Strahlen über den ganzen Erdkreis sich ausbreiten und die Seelen aller derer berühren, in denen Gottes Majestät wohnt, und obwohl ich sie nicht sehen konnte, wie weit sie sich erstreckten und welche Seelen sie berührten, erkannte ich sie doch mit Hilfe göttlicher Erleuchtung, daß es Seelen waren, in denen die göttliche Majestät mittels der Gnade wohnte. Entzückt über dieses Gesicht stimmte ich mit der Kirche den Hymnus der gebenedeiten Gottesmutter Maria an: »Denn aus dir ist entsprungen die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, unser Gott.« Und zu meinem unsäglichen Trost war mir, als hätte ich denselben Tag diese göttliche Sonne vor meinen Augen, wie einer, der nach langem Aufblick zur Sonne ihr Bild in seinen Augen behält. In derselben Gestalt sah ich Christum zwei oder drei Male in der heiligen Hostie.«⁶

Die Vision Christi als der Sonne der Gerechtigkeit wird spontan mit dem Marienhymnus der Liturgie »Denn aus dir ist entsprungen die Sonne der Gerechtigkeit« und nicht mit der Stelle aus dem Propheten Maleachi in Zusammenhang gebracht, die ihrerseits diesem Hymnus zugrundeliegt. Die Beziehung der Vision zur Liturgie kommt auch darin zum Ausdruck, daß sich die Lichtvision Christi mit der Eucharistie verbindet, während deren ihr Christus als die Sonne in der Hostie erscheint.

In einer anderen Vision Marinas dringt Christus in der Gestalt seiner Lichtherrlichkeit plötzlich in ihre Zelle ein. »Als ich einst die göttliche Majestät anredete, sah ich plötzlich neben mir die Herrlichkeit Jesu Christi unseres Erlösers, von einer großen Menge Engel umgeben, und so groß war der Glanz, daß mein Zimmer einem Himmel glich. Der Herr sprach zu mir: »Da bin ich, was ist dein Begehren?« Ich wurde bei seinem Anblick so bestürzt, daß ich nicht wußte, wohin ich mich wenden sollte. Der Herr sagte abermals: »Da bin ich«, und später »Sage mir jetzt, was willst du? was hast du nötig? ich will es dir

gewähren«. Als bald errichteten die Engel einen Thron und geistlichen Stuhl, auf dem sich der Herr ernstvoll niederließ, und dann eine Hand auf die andere legte und zu mir sprach: »Sage was du verlangst, es soll dir geschehen.« Als ich die göttliche Majestät so nahe bei mir erblickte, zog ich mich vor Furcht und Scham in mein Bett zurück und sprach: »Mein Herr! Ich will nichts.«⁷

Hier vollzieht sich offenbar innerhalb der Vision eine progressive Verdeutlichung der erscheinenden Gestalt. Zunächst sieht sie nur den Glanz, der die ganze Zelle erfüllt, in seiner Mitte »die Herrlichkeit Jesu Christi«. Erst allmählich klärt sich das Bild: die begleitenden Engel treten aus dem Strahlenkranz hervor, ein Thron wird errichtet, auf dem sich der Herr niederläßt, der nunmehr schon in menschlicher Gestalt erscheint, denn sie sieht, wie er »eine Hand auf die andere legt«, also nicht etwa mit der drohend erhobenen Hand des Richters, sondern mit dieser Geste der Begütigung zu ihr spricht.

Diese Vision entspricht im übrigen völlig einer Erfahrung, die schon Dorothea von Montow in ganz ähnlicher Weise gemacht hat: »Manchmal erfüllte der Herr die Klausur mit seiner Majestät, daß sie mit den Augen der Seele überall den Herrn in aller Größe erkannte und nicht wußte, wohin sie sich mit dem Rücken wenden sollte, damit sie dem Herrn keine Unehre oder Ungehörigkeit erzeige.«⁸

Wir sollten uns hier daran erinnern, daß ja auch die Christuserscheinung des Apostels Paulus vor Damaskus als eine Lichtvision beschrieben wird. »Und da er auf dem Wege war und nahe bei Damaskus kam, umleuchtete ihn plötzlich ein Licht vom Himmel, und er fiel auf die Erde und hörte eine Stimme, die sprach zu ihm: »Saul, Saul, was verfolgst du mich?« Er aber sprach: »Herr, wer bist du?« Der Herr sprach: »Ich bin Jesus, den du verfolgst.« Hier wird die Erscheinung als plötzliche Lichterscheinung beschrieben, die Paulus zu Boden wirft. Es wird nicht gesagt, daß er in dem Licht Jesus sieht, noch, daß er überhaupt eine Gestalt sieht; er ist von dem Licht völlig geblendet. In dem göttlichen Lichtglanz tritt die menschliche Gestalt überhaupt nicht hervor, er hört nur die Stimme, die aus dem Lichte spricht.

In anderen Lichtvisionen Christi tritt inmitten des Lichtes eine Lichtgestalt, ein »leuchtendes Wesen« hervor, so in der entscheidenden Christusvision Sadhu Sundar Singhs. »Als ich von diesem Gebet aufstand, sah ich ein leuchtendes Wesen vor mir stehen, in Licht und Schönheit gekleidet. Es sprach kein Wort. Und weil meine Augen voller Tränen waren, sah ich ihn nicht ganz deutlich. Dennoch entströmten ihm blitzgleiche Strahlen lebenschenkender Liebe mit solcher Kraft, daß sie bis in meine Seele drangen und sie durchfluteten. Sogleich wußte ich, mein lieber Heiland stand vor mir. Ich sprang sofort von dem Felsen, wo ich gesessen hatte, auf und fiel ihm zu Füßen. In Seiner Hand hielt Er den Schlüssel meines Herzens. Er öffnete die innere Kammer meines Herzens mit dem Schlüssel Seiner Liebe und erfüllte es mit Seiner Gegenwart. Und wo immer

ich hinblickte, nach innen oder außen, überall sah ich nur Ihn.« Die Vision ist Antwort auf ein Gebet, das er an Christus richtet, nachdem er den Satan mit seinen Versuchungen vertrieben hatte: »Ich erlebe von Dir keine andere Gabe als Dich allein, der Du das Leben und alle seine Segnungen verleihst.«⁹

Auch hier ist zunächst der Eindruck der Gegenwart eines überirdischen Lichtes vorherrschend – die Gestalt in dem Licht ist undeutlich. Er ist zwar nicht geblendet, aber doch in seiner Sicht getrübt, da ihm Tränen in die Augen stürzen. Er »weiß« aber, daß »das leuchtende Wesen« der Herr ist, und wirft sich ihm zu Füßen. Erst jetzt tritt die menschliche Gestalt des »Wesens« deutlicher hervor: er sieht die Hand, die den Schlüssel seines Herzens hält, sieht und spürt, wie die Hand die innere Kammer seines Herzens aufschließt – auch hiermit sind deutliche räumliche Vorstellungen verbunden –, er empfindet dann die Erfüllung seines Herzens mit der »Gegenwart« Christi, die ihn jetzt-innen und außen umgibt, so daß er ihn – ähnlich wie dies auch Dorothea von Montow beschreibt – überall sieht, wohin er nach innen und außen blickt.

In den bisher erwähnten Visionen zeichnet sich ein eigentümliches Verhältnis des göttlichen und des menschlichen Aspektes der Gestalt Christi ab: in manchen Visionen dominiert der göttliche Aspekt – sie sind nur strahlendes himmlisches Licht, aus dem eine Stimme spricht –, manchmal zeichnet sich in dem himmlischen Strahlenglanz in leuchtenden Umrissen eine menschliche Gestalt ab, die selbst aber noch übermenschliche Züge trägt – Haare weiß wie Schnee, die Augen wie eine Feuerflamme, das Angesicht leuchtend wie die helle Sonne –, dann wieder verdichtet sich die Gestalt – häufig im Verlaufe der Lichterscheinung selbst – zur menschlichen Gestalt von hoher Schönheit, Würde und Majestät, deren Kleider, Gliedmaßen – vor allem die Hände – und Gesten deutlich wahrgenommen und in ihren Einzelheiten beschrieben werden. Die menschliche Gestalt sucht sich gewissermaßen durch das göttliche Licht hindurch zu manifestieren, ein Vorgang, der zu verschiedenen Stufen leiblicher Verdichtung führt. Die Vision kann sogar so verlaufen, daß sich aus der göttlichen Lichterscheinung die menschliche Gestalt völlig entpuppt und als visuelles Phänomen schließlich allein übrig bleibt, während der göttliche Lichtglanz zurücktritt.

Von hier aus verdienen die Visionen des Vorgangs der Auferstehung besondere Beachtung. Hierbei empfindet sich der Visionär als Zeuge des Vorgangs, im Verlauf dessen der Leichnam Christi in den göttlichen Lichtglanz zurückgenommen und in den Zustand der verklärten Leiblichkeit übergeführt wird. Marina von Escobar hat eine solche Vision innerhalb einer Serie von Visionen, in denen sie an dem Ostergeschehen teilnimmt. »Hierauf befand ich mich in einer tiefen geräumigen Höhle und sah mich in einem Grabe, worin der verstorbene Herr lag, worauf ich ihm zu Füßen fiel und ihn anbetete. Bald hatte ich mit dem Lamme Gottes ob seines Leidens und seines Todes Mitleid, bald freute ich mich, daß die Leiden des allerliebsten Herrn beendigt, und das menschliche Geschlecht

durch sein kostbares Blut aus der Gefangenschaft des Teufels erlöst ist, wie auch, daß ich ihn über eine kleine Weile in seiner Herrlichkeit sehen würde. Dieses alles erweckte in mir wunderbare Empfindungen. Hierauf wurde ich von den Engeln wieder in meine Kammer gebracht, und verharrte jene drei Tage hindurch in den oben erwähnten Empfindungen. Als ich mich am Ostertage um die Zeit der Morgenröte mit Gott unterhielt, sah ich die Seele des Herrn in Gestalt einer Sonne. Diese machte sich allmählich an den Leichnam heran, drang in denselben hinein und belebte ihn. Hierauf ging er aus dem Grabe, und behielt die Wunden seiner Seite und seiner Hände und Füße als ein Überwinder des Todes bei.«¹⁰

An einer späteren Stelle hat Marina dann diesen Vorgang der Durchdringung des Leichnams durch die Seele Jesu noch ausführlicher beschrieben: »Als ich an einem andern Ostertage in der Frühe um drei Uhr mich mit dem Herrn unterredete, befand ich mich vor seinem heiligsten Grabe in großer Einsamkeit an einem so göttlichen und himmlischen Orte, daß ich glaubte, Gott selbst müsse hier sein. Ich sah mich schnell um, und bemerkte über dem Grabe eine überaus helle und glänzende Sonne, deren Farbe einem sehr köstlichen Rubin glich; auch schien es mir, als wäre dieselbe mit Blut verziert. Diese Sonne fing an, sich zu bewegen gleichwie ein göttlicher Vogel, der seine Flügel bewegt, Feuerfunken abschüttelt und göttlichen Glanz von sich gibt. Diese Bewegung währte eine kleine Weile, und bald darauf erhob sich der große Stein, der vor das Grab gewälzt war, und richtete sich auf. Da ließ sich jene göttliche Sonne herab, beschien mit ihren glänzenden Strahlen die Brust des verblichenen Leibes, und machte ihn lebendig, denn es ging die allerheiligste Seele des Herrn in dessen Leib ein und erweckte ihn vom Tode zur Unsterblichkeit. Nachdem sich aber die Majestät des Herrn auf den Grabstein gestellt und seine unendliche Gewalt und Macht zu erkennen gegeben hatte, war er von allen heiligen Seelen umgeben, die er aus der Vorhölle erlöst hatte.«¹¹

Das gewaltige Bild von der göttlichen Seele Jesu als der glänzenden Sonne, die sich wie ein Feuervogel zu bewegen beginnt, nimmt ein Bild auf, das sich schon in der Maleachi-Stelle findet, dort heißt es: »Euch soll aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit und Heil unter ihren Flügeln« (Mal. 3, 20) – erst angesichts der Vision der Marina wird man gewahr, daß ja schon bei Maleachi die Sonne als ein Feuervogel geschildert wird, der die, »die ihr meinen Namen fürchtet«, unter seine Flügel nimmt und ihnen Heil werden läßt.

Bei Marina wird also die Verwandlung des Leichnams Jesu in den verklärten Auferstehungsleib zum Gegenstand einer Vision: die »Sonne« der göttlichen Seele Jesu geht in den verblichenen Leib ein, macht ihn lebendig, nimmt ihn in den Strahlenglanz der Göttlichkeit zurück: am Abschluß steht der Auferstandene in der leuchtenden Gestalt der Verklärung auf dem Grabstein, umgeben von den Seelen, die er bei seiner Hadesfahrt aus den Banden des Todes und der Hölle

befreit hat, als der Triumphator über Tod und Hölle, der die Seinen um sich sammelt und an seinem Reich der Herrlichkeit in der verklärten Seinsweise der Auferstehung teilhaben läßt. Hier wird der eigentliche und ursprüngliche Sinn der Auferstehung wieder deutlich: sie ist Vorwegnahme der Parusie, Schonbruch, Vergegenwärtigung dessen, was in der Dogmatik zu einer blassen Lehre von den letzten Dingen geworden ist.

Den Gegentypus zu dieser Form der Christusvision, in dem die menschliche Gestalt Jesu Christi in dem göttlichen Lichte fast aufgesogen wird, und in der der geheime Monophysitismus der Logos-Christologie in Erscheinung tritt, stellt der Typus dar, in dem Christus als der Unbekannte in Menschengestalt auftritt. Das neutestamentliche Modell dieses Typus ist die Emmaugeschichte: »Und es geschah, da sie so redeten und befragten sich miteinander, nahte Jesus zu ihnen und wandelte mit ihnen, aber ihre Augen wurden gehalten, daß sie ihn nicht erkannten.« Erst zum Schluß der gemeinsamen Wanderung mit dem Unbekannten nach Emmaus und nach dem gemeinsamen Mahl heißt es dann: »Da wurden ihre Augen geöffnet und sie erkannten ihn. Und er verschwand von ihnen« (Luk. 24, 15 ff.). Es ist der Auferstandene, der da als der Unbekannte und Unerkannte mit ihnen wandelt und spricht; daher auch das eigentümliche, plötzliche »Verschwinden«, das für die verklärte Leiblichkeit Christi charakteristisch ist, wie sein plötzliches »Erscheinen« und sein Hindurchgehen durch verschlossene Türen.

Dieser Typus der Begegnung mit dem unerkannten Christus, der sich erst zum Schluß als der entpuppt, der er wirklich ist, ist bis hin zu Tolstoi häufig als literarisches und als kirchenkritisches Motiv benutzt worden. Man hat darüber ganz vergessen, daß es neben der literarischen Fiktion auch echte visionäre Erfahrungen dieser Art gegeben hat. Eine solche findet sich in neuerer Zeit etwa bei Sadhu Sundar Singh, der berichtet: »Einst ging ich in dunkler Nacht allein in den Wald, um zu beten. Ich setzte mich auf einen Felsen, legte meine tiefen Nöte Gott hin und bat ihn um Hilfe. Nach kurzer Zeit sah ich einen ärmlichen Mann auf mich zukommen und dachte, er wolle mich um eine Unterstützung bitten, denn ihn hungerte und fror. Ich sagte zu ihm: ›Ich bin selber arm und habe nichts als diese Decke. Ihr tötet besser, in das nahe Dorf zu gehen und dort um Hilfe zu bitten.‹ Und siehe, während ich noch sprach, leuchtete er auf wie ein Blitz, überschüttete mich mit seinem Segen und verschwand sofort. Aber ach! Mir wurde klar, das war mein geliebter Meister, und Er war nicht gekommen, daß Er von einem armen Geschöpf gleich mir etwas erbäte, sondern daß Er mich segne und reich mache (2. Kor. 8, 9). Mir aber blieb nichts weiter übrig, als zu weinen und zu wehklagen, daß ich so töricht und blind gewesen.«¹²

Statt weiterer Beispiele dieser Art möchte ich ein Dokument heranziehen, daß Reitz 1740 in seiner »Historia der Wiedergeborenen« veröffentlicht hat. Diese Dokumentensammlung ist deswegen für die Geschichte der christlichen

Frömmigkeit so bedeutsam, weil sie Dokumente persönlicher religiöser Erfahrung aus den Kreisen des Pietismus enthält, und zwar sowohl des kirchlichen wie des radikalen Pietismus. Darunter finden sich auch viele anonyme Dokumente aus Laienkreisen, die die Durchschnittsfrömmigkeit der erweckten Kreise repräsentieren, unter ihnen auch viele Visionen und Träume, die nicht den Anspruch erheben können, eine allgemein-kirchliche, prophetische Bedeutung zu haben. Sie sind aber doch als Dokumente religiöser Erfahrung beachtenswert, gerade weil sich in ihnen allgemeine Motive mit rein persönlichen Motiven mischen, die höchstens ein Psychoanalytiker, hätte es damals die Psychoanalyse schon gegeben, hätte ermitteln können. Der folgende Bericht enthält die Traumvision einer frommen Frau.

»Erstlich dauchte mich, ich sey in einer ganz fremden Stadt, da ich nicht daheim; in welcher ich drei Gassen neben einander sahe; die unterste erwählte ich zu gehen. Da sahe ich an einem Haus einen Gürtel hangen mit Silber beschlagen. Als ich aber die Gasse zimlich weit gegangen, fieng sie an dermaßen Berg-ab zu gehen, daß mich dünckte, ich würde endlich gar in Abgrund lauffen. In diesen Gedanken finde ich wie vor eine Wendelsteg drey Kerle in Narrenkleidern liegen, welche hart schlaffen. Ich erschrecke, und wende eilend um, aber ganz still, damit ich die Narren nicht wecke, bis zu gedachtem Haus, da der Gürtel hieng. Damit gieng ich in die andere Gasse; die führte mich in einen sehr schönen Garten. Darüber erfreuete ich mich, mit Verwundern, wem doch dieser schöne Garten seyn müsse. Als ich mich umsah, kam ein feiner junger Mensch gegen mich, der hatte ein gar schön silbern Kästlein in der Hand, gab mir solches mit Vermelden, wann ichs würde aufmachen, würde es zu meinem großen Glück gereichen.

Ich bemühte mich sehr: bis ichs endlich getroffen, daß es aufgieng. Darauf gab mir der Mensch freundlich die Hand und führte mich in ein schönes Haus. Ich bat ihn, er wollte mich doch zu ehrlichen Leuten führen, denn ich sey ganz fremd. Damit kamen wir in ein Gemach, das so viele Thüren hatte: und als ich ein wenig von einer stund, hörte ich, daß Leute darinnen im Brett spielten. Da bat ich ihn abermal, er sollte mich doch anderswo führen; dann ich gieng nicht gern in das Gemach. Er antwortete: ich sollte auch nicht hinein. Darauf machte er eine andere Thür auf, neben dieser, und sagte: ich müßte durch dieses Gemach gehen. Es würde mir zwar saur werden, aber er wolle alsdann wieder zu mir kommen.

Ich gieng ganz föhlich in das Gemach; das war sehr groß, aber darneben ganz schwarz und dunckel. Das war auch abhangend, wie die erste Gaß. Und als ich bald am Ende war, gieng mir der Angst-Schweiß aus, und wurde mir gar saur, das harte Schloß aufzumachen. Endlich aber kam ich durch. Ich hatte aber kaum die Füße für dieses böse Gemach gestellt, da kam gedachter Mensch wieder zu mir, und sagte: »Nun hast du überwunden!« Ich bat ihn nochmal, er sollte

mich doch zu ehrlichen Leuten bringen. Er sagte: Ja, aber nun müßte ich ihm einen Kuß geben. Welches ich mich weigerte, mit Vermelden, es wäre mir jetzt mit solchen Sachen nicht gedienet. Als er aber weiter sagte: es müßte sein, mir auch sein Angesicht reichte, gab ich ihm einen Kuß. Worauf ich gleich über meinem gantzen Leib verändert wurde: und kann ich nicht sagen noch aussprechen, wie mir war: auch dieser Mensch, den ich geküßt, nicht mehr ein Mensch in meinen Augen, sondern mein lieber HErr und Heyland JESus war, der mir die Hand gab, und sagte: »Ich bin dein Bräutigam und du bist meine Braut!« Ich, von inniglicher Freude ihm zu Fuß fallend, sagte mit Thoma: »Mein Herr und mein Gott! Ich habe wohl gehört und gelesen von der Süßigkeit derer, denen du dich zu schmäcken gegeben; habe es aber nicht begreifen können.« Er antwortete: »Diß ist dieselbe.«¹³

Ich überlasse die Einzeldeutung dieses Traumes den Medizinern und den Psychologen. Viele Züge sind typische Traumphantome: das Gefühl, daß der Weg, auf dem man geht, immer weiter und immer rascher bergab geht, die Angst, in einem Abgrund zu landen, das Herumirren in dunklen Zimmern mit vielen Türen, die Schwierigkeit, ein Türschloß aufzumachen. Interessanter sind Einzelzüge wie der mit Silber beschlagene Gürtel, der an einem Haus hängt, und die drei Kerle in Narrenkleidern, die vor einer Wendeltreppe schlafen und nicht aufgeweckt werden dürfen. Ebenso charakteristisch für den Traum ist, daß bestimmte Motive auftauchen, aber nicht konsequent durchgeführt werden: so das Motiv des silbernen Kästleins, von dessen Öffnung der Träumenden gesagt wird, es würde »zu ihrem großen Glück gereichen«. Tatsächlich gelingt es ihr nach einigen Schwierigkeiten, das Kästchen aufzumachen, aber es wird nicht erwähnt, was darin war, das Motiv verschwindet wieder. Das einzige durchgehende Motiv, das dem Traum seinen Sinn gibt, ist das Motiv des unbekanntes Christus. Die Träumende gelangt, nachdem sie aus der immer mehr bergab führenden Gasse wieder zurückgelaufen ist, durch die zweite Gasse in einen sehr schönen Garten, der in ihr die Frage nach dem Besitzer weckt. In diesem Garten erscheint ihr ein feiner junger Mensch, der Besitzer selbst, mit dem silbernen Kästchen in der Hand. Nachdem sie nach einiger Mühe das Kästlein geöffnet hat, führt er die Unbekannte in »ein schönes Haus«. Die Träumende hat das Gefühl der Unschicklichkeit, sich von einem Unbekannten dorthin führen zu lassen und bittet ihren Führer, er wolle sie »zu ehrlichen Leuten führen«. Ihre Erfahrungen in dem Haus bestärken sie in ihrem Mißtrauen – sie ist in ein Spielkasino geraten und weigert sich, das Spielzimmer zu betreten. Auch ein anderes Gemach, das sie durchschreiten soll, ist »böse«. Sie kommt dann vor eine verschlossene Tür, deren Schloß sich nur schwer aufmachen läßt. Es ist wie bei einem Initiationsritus, bei dem der Mysterie erst eine gefährliche Zone voller Angst und Schrecken zu passieren hat. Der unbekanntes Mensch erscheint zum Schluß dieses Initiationsritus und teilt ihr mit: »Nun hast du überwunden«, und

er verlangt einen Kuß von ihr. Die Träumende verweigert zunächst den Kuß »mit dem Vermelden, es wäre mir jetzt mit solchen Sachen nicht gedient«. Der Kuß selbst eröffnet dann die Verwandlung und ist gleichzeitig der Schlüssel zum Verständnis des eigentlichen Sinnes der visionären Szene: der Unbekannte ist der himmlische Bräutigam, der sie in diesem Kuß als seine Braut begrüßt und anerkennt, und sie »himmlische Süßigkeit« schmecken läßt. Sie fällt ihm zu Füßen und zwar mit den Worten, die der ungläubige Thomas im Johannesevangelium zu dem auferstandenen Christus spricht: »Mein Herr und mein Gott« (Johannes 20, 28). In ihrem eigenen Traumgesicht erlebt sie eine Wiederholung der Szene, in der der ungläubige Thomas den ihm erscheinenden Jesus als den auferstandenen Herrn anerkennt – hier erfährt sie selbst, wie sich der Unbekannte, der sie durch das anrühige, von schlechter Gesellschaft bevölkerte Haus der Welt sicher hindurchgeleitet, als ihr himmlischer Bräutigam offenbart und sie, die alle Versuchungen in dem »bösen Haus« abgewehrt hat, als seine Braut anerkennt. Der Kuß ist der Auftakt der Verwandlung der Szenerie und der Enthüllung der wahren Gestalt des Unbekannten. Von hier aus erhält auch nachträglich der Garten seine Enthüllung – es ist der Paradiesgarten, sein Besitzer, der Jüngling, ist Christus; die Visionärin muß aber erst die Probe bestehen, bis sich der Herr des Paradieses in seiner wahren Gestalt enthüllt. Offensichtlich hat Reitz gerade um dieses Motives des unbekanntes Christus willen die Geschichte dieses Traumes in seine Sammlung religiöser Erfahrungen von »Wiedergeborenen« aufgenommen.

Neben den »unbekannten« Christus tritt der Christus humilis, der demütige Christus der »Knechtsgestalt«. Man sollte annehmen, daß dieses Christusbild erst später sich durchgesetzt hat, da zunächst in der katholischen Mission unter den deutschen Stämmen und in der fränkischen Reichskirche die majestätische Gestalt des Christ-Königs vorherrschend war, der auch am Kreuz die Königskrone trug. Eines der hartnäckigsten Vorurteile über die Frühzeit der christlichen Mission unter den deutschen Stämmen ist die Legende, die Missionare der Germanenmission hätten den Sachsen, Thüringern, Bajuwaren, Alemannen und Franken nur einen heroischen Christus zumuten können. In der Tat zeigt der »Heliand« ein solches heroisches Christusbild, in dem Christus in der Rolle eines mächtigen Lehnsherrn erscheint und die Apostel die Rolle von »wackeren Degen« spielen. Aber diese Geschichtslegende hat das Bild auf Grund bestimmter ideologischer Vorstellungen zu sehr vereinfacht.

Schon in der Frühzeit der fränkischen Kirche zeigt sich eine deutliche Gegenbewegung, deren Vorkämpfer kein Geringerer ist als der Heilige, der zum Nationalheiligen der fränkischen Kirche geworden ist – der heilige Martin von Tours, für dessen Frömmigkeit eine Christusvision von entscheidender Bedeutung wird. Das Charakteristische an dieser Christusvision ist, daß es der Teufel ist, der sich vor ihm als Christus verstellt, und zwar in Königsgestalt. In der

Volksfrömmigkeit hat sich der Visionsbericht in der kurzen Form durchgesetzt, die in die Martinslegende der Legenda Aurea aufgenommen wurde: »Einst erschien ihm der Teufel in eines Königs Gestalt, mit Purpur, Krone und goldenen Stiefeln bekleidet, heiteren Mundes und freundlichen Angesichts. Nachdem sie beide lange Zeit geschwiegen hatten, sprach der Teufel: »Martine, erkenne, den du anbetest: ich bin Christus, der auf Erden will niedersteigen; aber zuvor wollte ich mich dir offenbaren«. Und da Martinus noch immer schwieg und sich verwunderte, sprach der Teufel: »Martine, warum zweifelst du und glaubst nicht, da du mich siehst? Ich bin Christus«. Da gab der Heilige Geist dem heiligen Martin ein, daß er sprach: »Mein Herr Jesus Christus hat nicht gesagt, daß er in Purpur kommen wollte und mit gleißender Krone; darum glaube ich nicht, daß er es sei, so ich ihn nicht in der Gestalt sehe, in der er litt, und die Wundmale der Kreuzigung an ihm erkenne«. Bei diesen Worten verschwand der Teufel und ließ die ganze Zelle voll Stankes.«¹⁴

Hier stellt sich also der Teufel als König mit allen Zeichen der Macht, mit Purpur, Krone und goldenen Stiefeln wie ein byzantinischer Kaiser dem Heiligen dar, behauptet von sich in dieser Gestalt, er sei Christus und verlangt von Martin, daß er ihn anbetet. Da der Teufel nicht dumm ist, wählte er zu seiner Tarnung ein geläufiges, dem Gläubigen vertrautes Christusbild – eben das Bild des Christus Rex, des »mächtigen Königs der Ehren«. Aber Martin anerkennt diesen prächtigen Christus nicht als »seinen« Christus; für ihn ist nur der Christus in der Leidensgestalt echt, und seine Wundmale sind für ihn seine einzigen Erkennungszeichen.

Hier zeigt sich deutlich, daß sich das Bild des Schmerzensmannes nicht erst im Hochmittelalter im Zusammenhang mit den erschütternden Katastrophen des Schismas, der Sarazenenfälle und der schwarzen Pest durchgesetzt hat, sondern daß dieses Bild die abendländische Christenheit von ihren ersten Anfängen auf fränkischem Boden an begleitet hat, wenngleich es sich in dem allgemeinen Frömmigkeitsdenken und -empfinden erst später allgemein durchsetzte. Man könnte die Martins-Vision geradezu als Reaktion gegen eine politisierende fränkische Reichstheologie verstehen, die an der Christusgestalt nur noch die herrschaftlichen, machtvollen Züge hervorhob und die Züge des leidenden Gottesknechtes unterdrückte, und die gegenüber Martin den Schmerzensmann als das eigentliche, für das Heil des Menschen entscheidende Bild des Christus ins Bewußtsein der Kirche zurückholte. Mag Martin damit in seiner Zeit eine Ausnahme gebildet haben, bezeichnend ist jedenfalls, daß gerade diese Christusvision und diese Ablehnung eines falschen, vom Teufel in Szene gesetzten Christusbildes in die Legenda Aurea aufgenommen wurde, die auf die hochmittelalterliche Volksfrömmigkeit einen großen Einfluß ausgeübt und auch die Ikonographie der kirchlichen Kunst entscheidend bestimmt hat und die durch die Popularisierung der Teufelsvision des Martin ihrerseits aufs stärkste zur Ver-

breitung des Schmerzensmannes am Kreuz als des maßgeblichen Christusbildes beigetragen hat.

Im einzelnen haben die Christusvisionen innerhalb der christlichen Frömmigkeitsgeschichte die allerverschiedenste Funktion. Es wurde bereits darauf hingewiesen, wie die Unmittelbarkeit der visionären Begegnung mit dem Herrn der Kirche selbst dazu führte, bestehende Kirchenordnungen beiseite zu setzen oder abzuwerten, wie umgekehrt die Christusvisionen oft die Aufgabe hatten, den ursprünglichen, inzwischen abgewerteten oder entstellten Sinn einer kirchlichen Institution in einem unmittelbaren Erlebnis der Erstmaligkeit wieder hervortreten zu lassen.

Dies ist gerade im Zusammenhang mit der Beichte bereits bei dem Bischof Ansgar von Bremen, dem Apostel des Nordens, der Fall. In der bereits oben erwähnten Vision, in der ihm Christus als »hochgewachsener Mann von edlem Antlitz« erscheint, sieht sich Ansgar in das Oratorium Johannes des Täufers versetzt, das er als Magister der Schule zu Corbie regelmäßig aufzusuchen pflegte, um dort zu beten. Als er sich gerade vom Gebet erhob, sah er den Herrn zur Tür hereinkommen und warf sich vor ihm zu Boden, mußte sich aber auf daß Geheiß des Herrn wieder erheben. Die Vision vollzieht sich nun in einem Zwiegespräch. Christus verlangt von Ansgar eine Beichte: »Bekenne deine Sünden, damit du gerechtfertigt werdest.« Ansgar erwidert darauf: »Wozu ist es nötig, sie dir zu sagen? Du weißt alles, und nichts ist dir verborgen.« Christus antwortet: »Wohl weiß ich alles, aber dennoch will ich, daß mir die Menschen ihre Sünden bekennen, damit sie Vergebung empfangen.« Daraufhin legte Ansgar eine Beichte alles dessen ab, was er von Kindheit an getan hatte, und empfing, wiederum zu Boden gestreckt, vom Herrn die Vergebung mit den Worten: »Fürchte dich nicht, denn ich bin es, der deine Sünden tilgt.« Darauf verließ der Herr wieder den Raum. Rimbert bemerkt abschließend, daß Ansgar, als er vom Schlaf erwachte, in unermeßlicher Freude jubelte, weil er im Vertrauen auf die Vergebung seiner Sünden bestärkt worden war.¹⁵

In dieser Vision spiegelt sich die allgemeine Entwicklung der Beichtpraxis in der karolingischen Zeit wider. Alkuin, der Hoftheologe Karls des Großen, vertrat die Meinung, daß bereits das Bekennen der Sünden die Schuld tilge. Auch hier in der Beichtvision Ansgars, in der Christus selbst als der Beichtiger auftritt, wird eine Satisfaktionsleistung nicht verlangt – sehr im Unterschied zu der späteren Bußlehre und -praxis, die die Sühneleistung – *satisfactio operis* – als unerläßlichen Bestandteil des Bußsakramentes selbst erklärte. Der Vision Ansgars nach genügt die Beichte der einzelnen Sünden, die allerdings zur Erlangung ihrer Vergebung unbedingt erforderlich ist. Die visionär erlangte freudige Gewißheit, daß der Herr ihm selbst seine Sünden vergab, gehört für Ansgar zur Grundlage seines geistlichen Lebens.

Wiederholt wurde in den Berichten der Visionäre und vor allem der Visio-

närinnen darauf hingewiesen, daß ihnen Christus gelegentlich als Kind erscheine. Diese Vision des Kindes Jesus tritt erst in einer späteren Phase der Entwicklung der christlichen Frömmigkeit auf abendländischem Boden hervor. Das Jesuskind gehört zwar schon in der Ikonographie der byzantinischen Reichskirche zur Darstellung der Gottesmutter, aber der Jesusknabe, der auf dem Arm der Gottesmutter sitzt, ist nicht eigentlich als Kind dargestellt, sondern als ein verkleinerter Mann, meist in der liturgischen Segensgeste oder Lehrgeste des Logos-Christus. Auch in dem Kind auf dem Arm der Mutter manifestiert sich schon der göttliche Logos und Pantokrator. Dem Kinde fehlen alle kindlichen Züge, selbst die Kleidung des Kindes ist auf byzantinischen Ikonen oft die Purpurtoga des Weltkaisers, das liturgische Gewand des Pantokrators.

Das Eindringen der Gestalt des Jesuskindes in die abendländische Frömmigkeit erfolgt im Zusammenhang mit der Mystik, und zwar im Zusammenhang mit einer Individualisierung der Mariologie. Die Mystik drängt auf die Erfahrung der persönlichen Gottes- und Christus-Begegnung. Neben der Brautmystik tritt hier immer stärker der Bildkomplex der Geburt Gottes in der Seele in den Vordergrund. Die Predigten Meister Eckharts, Taulers und Seuses zeigen, welche zentrale Bedeutung dieses Thema gewinnt, wie sehr dieser Bildkomplex die religiöse Anschauung und Erfahrung bestimmt. Das Bild der Maria wird dabei individualisiert. Sie erscheint nicht mehr in erster Linie als Urbild der Kirche, sondern als Urbild der einzelnen gottliebenden Seele, die in jungfräulicher Reinheit, in völliger Abgeschiedenheit von der Welt und in völligem Gehorsam die Innwohnung Gottes erfährt und in der der Sohn Gottes empfangen und geboren wird. Was Angelus Silesius im 16. Jahrhundert in das Sinngedicht gefaßt hat:

»Wär' Christus tausendmal in Bethlehem geboren
und nicht in dir, du wärest doch verloren«,

erfüllt die Herzen der Frommen schon im 13. Jahrhundert. Die Geburt des göttlichen Logos in Bethlehem ist nur historisches Urbild des eigentlichen, für das persönliche Heil entscheidenden Ereignisses: der Geburt des Christus in uns; die Begegnung der Seele mit Gott ist ein schöpferisches Ereignis – in der eigenen Seele wird Christus, der Sohn, empfangen, wird der Sohn geboren. Erst die Verbreitung dieser Idee – und es ist weniger eine Idee als eine konkrete Anschauungsform und ein Urbild religiöser Erfahrung – durch die Mystik hat überhaupt das Bild des Christuskindes in dem religiösen Bewußtsein mit lebendiger Anschauung erfüllt. Das Christuskind ist das Kind, das die Frucht der Innwohnung Gottes in der eigenen Seele darstellt.

Jetzt setzt vor allem in den Frauenklöstern, die von dem Strom der Mystik erfaßt sind, eine Entwicklung ein, die dann rasch zur Mode wird und gelegentlich auch offen psychopathische Züge annimmt – die Nonnen fangen an, sich Jesuskindlein aus Holz zu machen, die sie in Windeln wickeln, an ihre Brust

legen, schaukeln, in den Schlaf wiegen. Aber es sind nicht allein die Nonnen, die diese Entwicklung vorantreiben – auch bei Seuse findet sich der Kult des Kindes, und kein anderer als Franciscus hat die Darstellung der Krippe in die Weihnachtsliturgie eingeführt und mit der Ausbreitung der Krippe der Verehrung des Kindes Jesus einen neuen Auftrieb gegeben – die Krippe rückt jetzt nicht nur in die Kirchen, sondern auch in die Zellen ein; dort wird das in Naturgröße nachgebildete Christuskindlein gewiegt und gehätschelt. Dieser Kult des Kindes Jesus findet auch seinen Eingang in die Liturgie und hat während der Vorherrschaft dieser mystischen Woge die Andachtsübungen beherrscht.

Von hier aus wird auch verständlich, daß sich an die Vision des Jesuskindes Visionen des Jesusknaben im Tempel und des Jesus im vollkommenen Alter anschließen. Die einzelnen Seelen durchlaufen selbst in ihrer Heilsentwicklung die Wachstumsstufen des Sohnes, der in ihnen geboren wurde. Das Wort vom Jesuskind: »Und das Kind wuchs und ward stark am Geist, voller Weisheit, und Gottes Gnade war bei ihm« (Luk. 2,40) wurde zum Ansatz einer spirituellen Evolutionslehre: auch der geistliche Mensch hat sein Wachstum, seine Entwicklung. Die Entwicklung des jungen Jesus vom Kind zu dem zwölfjährigen Knaben, der im Tempel unter den Schriftgelehrten sitzt und sie fragt »und alle, die ihm zuhörten, verwunderten sich seines Verstandes und seiner Antworten« (Luk. 2, 47) und seine weitere Entwicklung bis zu dem vollkommenen Mann nach dem Maß »des vollkommenen Alters Christi« (Eph. 4,13) läßt auch in der visionären Erfahrung die späteren Stufen als Phasen der spirituellen Entwicklung des »Christus in uns« hervortreten.

Von der visionären Erfahrung der verschiedenen Stufen sei jeweils nur ein einziges Beispiel angeführt. Caterina Ricci berichtet eine Vision des Kindes Jesus, die bezeichnenderweise am Weihnachtsfest stattfindet: »Als sie in der Weihnachtsnacht noch im Bette lag, etwa um drei Uhr, traten zwei Jünglinge in ihre Zelle ein, von denen der eine in ein blendend weißes, der andere in ein goldfarbenes Gewand gehüllt war: sie trugen einen prächtigen Thronstuhl herbei und stellten ihn mitten im Zimmer auf. Hinter ihnen erschien eine schöne, reichgekleidete Frau, die in den Armen ein Wickelkind hielt und von Frater Hieronymus (= Savonarola), dem heiligen Thomas von Aquin und der heiligen Maria Magdalena begleitet wurde. Caterinas anfänglicher Schrecken machte bald der Freude Platz, denn die Himmelskönigin gab sich ihr zu erkennen und verkündete ihr, Gott habe die Gebete einer ihrer Mitschwestern, die vor dreiundzwanzig Tagen gestorben war, erhört und ihre Seele zum Besitz der ewigen Freude zugelassen. Dann zeigte sie ihr ihren neugeborenen Sohn.«

»Nun zweifelte Caterina nicht mehr an der Echtheit der Vision und schickte sich an, vom Bette aufzustehen, um dem himmlischen Besuch ihre Huldigung darzubringen. Aber Maria hinderte sie daran, da die Regel erst um vier Uhr aufzustehen gestattete. So setzte Caterina sich im Bette aufrecht und streckte

bittend die Arme nach dem göttlichen Kinde aus. Die allerheiligste Jungfrau reichte es ihr hin, und Caterina drückte es, wie berauscht von Wonne, an ihr Herz, küßte es voll ehrfürchtiger Inbrunst und empfahl ihm das Wohl aller ihrer Mitschwestern. Dann gab sie es seiner heiligen Mutter zurück, die inzwischen an ihrem Bette stehen geblieben war und sich auf dem für sie bereiteten Sitz niederließ.«

»Hierauf übergab die heilige Maria Magdalena der allerseligsten Jungfrau in einem goldenen Korbe eine prächtige Kleinkinderausstattung, die die Schwestern dem Jesuskinde durch ihren Gebets- und Bußeifer erworben hatten. Maria nahm dieselbe Stück für Stück aus dem Korbe und bekleidete das göttliche Kind damit, worauf sie es der hocheifreuten Caterina nochmals in die Arme legte. Diese küßte es wiederholt, weihte von neuem sich selbst und das ganze Haus sowie auch den Beichtvater seiner Liebe und seinem Dienste und sah dann, als es zur Matutin läutete, die Vision verschwinden.«¹⁶

Dieser Visionsbericht zeigt, wie rasch die Vision des Kindleins zum Idyll wird – nicht nur das baby-kissing, das sich in allen Klosterchroniken des 13. und 14. Jahrhunderts findet, wird Mode, sondern auch das ganze Krippen- und Körbchenidyll. In der Geburtsgeschichte des Lukasevangeliums werden nur die Windeln erwähnt (Luk. 2, 7), aber die Strick-Fantasie der Nonnen hat alsbald die Jäckchen und Mützchen hinzugefügt, und bei Caterina Ricci sind die Windeln bereits durch eine ganze Baby-Ausstattung ersetzt. Die Einzelheiten der Vision zeigen, wie intensiv gerade diese Bildsphäre in die religiöse Vorstellungswelt der Nonnen eingegangen ist.

Seltener sind die Aufzeichnungen über Visionen, die den zwölfjährigen Jesus zum Gegenstand haben. Eine solche findet sich bei Maddalena de' Pazzi. »Auch sah sie, wie das ewige Wort, in der Gestalt eines zwölfjährigen Knaben, den Thron seines Vaters verließ und in ihr Herz einkehrte, um allda für immer zu wohnen, und gleich wie er damals die Schriftgelehrten fragte, nicht um zu lernen, sondern um zu lehren, so wolle er auch, in ihrem Herzen wohnend, sie ohne Unterlaß fragen, das heißt lehren, indem er ihre eigene Armseligkeit und seine Größe und Güte zu erkennen gab. Auf welche Weise wollte er aber auch, daß sie ihn fragen, das heißt seine Handlungsweise fleißig und genau betrachten solle, um zu erkennen, was in betreff ihrer selbst und ihres Nächsten der Wille Gottes sei. Jedesmal, wenn sie diese Gnade empfing, litt sie heftige körperliche Schmerzen, so daß sie laut aufschrie und sagte: »O göttliches Wort, o göttliches Wort, bedenke, daß ich ein sterblicher Mensch bin; das gebrechliche Gefäß dieses Leibes kann es nicht ertragen.«¹⁷

In einer sehr feinsinnigen Weise ist hier der fragende Jesusknabe als der lehrende verstanden. In Gestalt des Knaben geht das göttliche Wort, der Logos, vom Vater aus und nimmt Wohnung in ihrem Herzen, um sie ohne Unterlaß zu fragen und sie selbst zum Fragen zu provozieren – eine ganz sokratische Auf-

fassung des Logos, und gleichzeitig wieder eine charakteristische Individualisierung und Personalisierung des Ausgangs des Logos vom Vater, der im eigenen Herzen Wohnung nimmt. Mit dem Jesusknaben, der »zunimmt an Weisheit und Verstand« (vgl. Luk. 2, 40), nimmt sie selber teil an diesem geistigen Wachstum.

Wenn bei der oben erwähnten Vision des Kindes Jesus sich eine gewisse Verniedlichung der ganzen Szenerie bemerkbar macht, so ist dies ein Phänomen, das auch sonst vorkommt und das nicht nur innerhalb der Gesamtentwicklung der christlichen Visionen zu beobachten ist, sondern auch innerhalb einzelner Bildkreise im Verlaufe einer bestimmten Periode hervortritt. Diese Verniedlichung hängt mit der emotionalen wie auch der theologisch-allegorischen Erschöpfung eines Bildkreises zusammen. Ist einmal ein Bildkreis in den Brennpunkt der religiösen Anschauung gerückt, dann wird er von so vielen Seiten ausgedeutet, und es werden so viele Dinge in ihn hineingeheimnißt, daß bald nur noch Finessen und Absonderlichkeiten übrigbleiben, um ihn weiter auszuschnücken.

Es gibt aber auch einen Prozeß der Verniedlichung, der dann eintritt, wenn ein bestimmtes Bild – auch in der Vision – nicht mehr das zentrale Thema der Anschauung und Erkenntnis bildet, sondern zu einer Art von Kulisse eines traditionellen Szenenbildes wird, wie wir dies bei dem himmlischen Brunnen beobachtet haben, der schließlich nur noch als architektonisches Element der Visionszenerie eine Rolle spielt. Man denke etwa an das Bild von Christus als dem Hirten, einem fundamentalen Gleichnis der Person und des Werkes Christi im Neuen Testament. In den Fresken der Kirche Santa Maria Ravenna stellt sich die Kirche selbst in dem Mosaik der Kuppel als die Herde dar, die von dem Hirten Christi auf der grünenden Weide des Gottesreiches geweidet und in das Gottesreich geführt wird. Es ist dort das zentrale Bild, das die religiöse Anschauung erfüllt und das die künstlerische Gestaltung des Kirchenraumes beherrscht.

Auch in den Visionen der Marina von Escobar findet sich Christus als Hirte wieder, aber das Bild taucht hier nur als Nebenmotiv auf und ist zu einer himmlischen Schäferszene verniedlicht. »Nach zwei Tagen sah ich eine Prozession im Himmel herumgehen, bei der Christus der Herr als guter Hirte voranging, dem eine Herde schneeweißer Schafe folgte. Alle hatten kostbare, mit Perlen dichtbesäte Halsbänder um, und die Perlen gaben einen wundervollen Ton von sich. Viele Engel, die der Herde nachfolgten, trugen sehr zu diesem Schalle bei, der überaus lieblich und angenehm zu hören war. Das vierfarbige Schaf aber ging dem Herrn an der Seite, und er hatte die Hand an dem Halsband, darauf eine große Menge der Heiligen.«¹⁸

Man spürt, daß für Marina nicht mehr der Hirte das zentrale Bild ist, in dem ihr das Wesen Christi sich verdeutlicht; Christus selbst scheint hier eine himmlische Schäferrolle zu spielen, die Schafe selbst sind zu niedlichen Schäfchen mit Perlenhalsbändern geworden. Das Bild erhält durch seine Allegorisierung etwas

Künstlich-Spielerisches. Die Perlen an den Halsbändern geben einen wundervollen Ton von sich, das Hauptschaf ist vierfarbig und hat ein Halsband, auf das lauter Heilige gestickt sind. Man sieht hier, wie die Verniedlichung der visionären Bilder unmittelbar mit der allzu subtilen Ausdeutung zusammenhängt; ein Phänomen, das sich schon bei Seuse im 13., noch mehr bei Caterina Ricci im 15., am stärksten bei Swedenborg im 18. Jahrhundert nachweisen läßt.

5. VISIONÄRE IMITATIO CHRISTI

Es ist üblich, die Passionsgeschichte als das eigentliche Thema der imitatio Christi zu betrachten und dementsprechend vor allem die Visionen des Leidens und Sterbens Christi ins Auge zu fassen, die im Zusammenhang mit der Leidensmeditation hervortreten. Dies ist indes nicht richtig. Das Verlangen nach einer liebenden Identifikation mit Christus auf dem Weg einer Einformung und Einbildung in sein irdisches Leben, in dem ja seine göttliche Gestalt allein faßbar, sichtbar und auch nachahmbar war, hat sein ganzes Leben in die Meditation einbezogen. Dort, wo die mystische imitatio Christi geübt wird, wird sie als miterlebende Vergegenwärtigung seines ganzen Lebens geübt, und dementsprechend umfassen auch die Visionen, in denen diese Vergegenwärtigung Christi geschaut wird, sein ganzes Leben. Diese umfassende Form der imitatio Christi tritt am deutlichsten bei Caterina Ricci hervor, die in ihren ekstatischen Visionen nacheinander den Ablauf des gesamten Lebens Jesu in einer Serie von Visionen, man möchte fast sagen, wie in einem visionären Film mit Fortsetzungen, sieht und auf diese Weise an den Ereignissen der Reihe nach in der intensivsten Weise teilnimmt. Es soll hier ein Ausschnitt der Visionen bis zu den eigentlichen Kreuzigungsszenen abgedruckt werden, – die gewöhnlich allein unter ihren Visionen Berücksichtigung finden –, um an diesem Fall die Kontinuität und den komplexen Charakter dieses visionären Nacherlebens des Lebens Christi zu verdeutlichen. Die Schau steht ihrerseits wieder mit der affektiven Art der Exegese der Heiligen Schrift in Zusammenhang, die die Voraussetzung dieser Art von Identifikation auf visionärer Ebene bildet, denn selbstverständlich werden nur solche Szenen des irdischen Lebens Jesu geschaut, die in den Berichten der Evangelien als bedeutsam hervorgehoben wurden. Die Visionen sind immer nur ein Kommentar, nicht eine Ergänzung der Evangelien.

»Sie war zwanzig Jahre alt, als sie die wunderbare Umwandlung ihres Herzens erfuhr. Acht Monate darauf – es war am ersten Donnerstag im Februar 1542 – hatte sie zum erstenmal eine jener Ekstasen, die sich von da an zwölf Jahre lang allwöchentlich wiederholen sollten. Sie trat am Donnerstag um zwölf Uhr mittags ein und dauerte bis zum Nachmittage des nächsten Tages. Zuerst stand ihr die rührende Szene der Trennung Jesu von Maria vor der Seele, wobei sie Mutter und Sohn von dem großen Mysterium sprechen hörte, das sich vollziehen sollte. Nachdem vier Stunden so verfloßen waren, sah sie Jesus sich von Bethanien auf den Weg nach Jerusalem begeben und belauschte die Gespräche, die er unterwegs mit seinen Jüngern führte. Sie vernahm, wie er ihnen zur Stärkung und Erbauung alle Einzelheiten der bevorstehenden Ereignisse mitteilte. In Jerusalem angelangt, schlug sie mit ihnen die Richtung nach dem Berg

Sion ein, wo sie um fünf Uhr den Abendmahlssaal mit ihnen betrat und dem heiligen Abendmahl, der Fußwaschung und der Einsetzung der heiligen Eucharistie beiwohnte und die Abschiedsrede des Herrn bis zu den Worten anhörte: »Stehet auf, laßt uns von hinnen gehen« (Joh. 14, 31). Hierüber vergingen zwei Stunden.«

»Um sieben Uhr verließ sie den Abendmahlssaal und folgte dem göttlichen Heiland, der fortfuhr, die Seinen in liebevollen Worten zu belehren, nach Gethsemane. Hier wachte und betete sie mit ihm, hier sah sie seinen blutigen Schweiß, seine Todesangst. Um elf Uhr nahten seine Feinde. Jesus stand vom Gebet auf und beschwor seine Jünger, mit ihm zu wachen und zu beten. Gleich darauf erschien Judas an der Spitze der Schar von Kriegsknechten, die den Herrn gefangennahmen. Sie banden ihn und überhäufeten ihn mit Kränkungen und Schmähungen. Die Jünger ergriffen die Flucht. Um Mitternacht wurde Jesus nach Jerusalem geführt. Um ein Uhr langte man im Hause des Annas an. Hier wohnte sie dem Verhör bei, das man mit dem göttlichen Gefangenen anstellte; hier sah sie auch, wie der Diener des Hohenpriesters ihm eine Ohrfeige gab. Von da ging es vor den Richterstuhl des Kaiphas und – nach Verlauf von etwa einer Stunde – zu Pilatus. Mittlerweile war es vier Uhr morgens geworden, die Stunde, die der heilige Johannes im Sinne hat, wenn er in seinem Evangelium berichtet: »Erat autem mane« – »es war aber am frühen Morgen« (Joh. 18, 28).«

»Pilatus stellte mit dem göttlichen Heiland ein etwa halbstündiges Verhör an. Dann schickte er ihn zu Herodes, der ihn nach kurzer Prüfung verächtlich zurücksandte. Pilatus, der die Bosheit und die Treulosigkeit der Juden kannte, suchte ihn durch Fragen, die er abermals an ihn richtete, ihren Händen zu entreißen, ohne sich selbst bloßzustellen. Schließlich gab er ihren drohenden Forderungen dennoch feige nach und übergab ihn den Kriegsknechten zur Geißelung. Diese schmachvolle Pein dauerte von sechs bis sieben ein Viertel Uhr und endigte nur, um einer neuen Qual Platz zu machen: der grausamen Dornenkrönung. Sie erzählt, der Herr habe sich, um diese heilige Krone in Empfang zu nehmen, fromm auf die Knie niedergelassen. Aber die Soldaten hätten ihn bald auf einen Stuhl gezwungen, um besser ihren Mutwillen an ihm ausüben zu können.«¹

Nach diesen genau datierten und örtlich fixierten Szenen haben wir bereits den Ort der Passion, Golgatha, erreicht. Die Passion ist nun in der Tat das Hauptthema der visionären, ekstatischen Schau durch die Jahrhunderte gewesen und geblieben. Es hat aber lange gebraucht, bis es dazu kam. Die Schau des Schmerzensmannes am Kreuz ist erst auf Grund einer tiefgreifenden Veränderung des religiösen Bewußtseins der abendländischen Christenheit möglich geworden, und diese Veränderung gründet sich ihrerseits in den besonderen Geschichtserfahrungen des 12. und 13. Jahrhunderts.

Das Neue der Passionsvision des Schmerzensmannes ist, daß man den Tod

Christi nicht mehr heroisierte, idealisierte und dogmatisierte, indem man ihn als den im göttlichen Heilsplan vorgesehenen Opfertod des göttlichen Wortes darstellte, sondern daß man gerade den Tod Jesu zum Anlaß nahm, sein Sterben in ungeschminktem Realismus, oft sogar in übersteigter Form, darzustellen, und ihm jeden Rest einer Idealisierung und Mythisierung zu nehmen. Es wirken dabei zwei im Grunde naive, aber um so gewichtigere Tendenzen zusammen: einmal die Tendenz, die Macht des Todes über den Menschen überhaupt in seiner ganzen Furchtbarkeit zu zeigen. Diese Entzauberung des Todes in der mit allen schreckhaften Einzelheiten dargelegten Zeichnung des Todes Jesu am Kreuz aber wurde noch verstärkt durch den erschütternden Gedanken, daß es ja nicht ein gewöhnlicher, sterblicher Mensch ist, der da so jämmerlich stirbt, sondern der Sohn Gottes, der göttliche Logos selbst, über den der Tod den Sieg davonträgt. Gerade auf dem Hintergrund der Auffassung Jesu Christi als des Gottmenschen erhält die krasse realistische Darstellung des Leidens und Sterbens Jesu eine besonders abgründige Bedeutung: sie übersteigert die Spannung zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur von Christus bis zur Unerträglichkeit, indem sie den Gottmenschen im Zustand der tiefsten menschlichen Leidens- und Todesnot zeigt. Hatte bisher der Blick auf die Göttlichkeit Jesu Christi, das, was wir oben den geheimen Monophysitismus der Christologie nannten, verhindert, den leidenden Jesus ikonographisch in der geistlichen Meditation und in der Liturgie deutlich in Erscheinung treten zu lassen, war bisher der Gekreuzigte immer als der Christ-König, als der Weltenbeherrscher am Kreuz mit dem aufrecht erhobenen gekrönten Haupte und der umfassenden Geste der Welterlösung dargestellt worden, so wird jetzt der leidende, geschändete Mensch, der im Leid erschütterte Sterbende, der in der Maske des Schmerzes und der Verzweiflung erstarrte Tote mit geneigtem Haupt voll Blut und Wunden am Kreuz dargestellt. Es sind dies die Visionen, die den Hintergrund des Grünewaldschen Kruzifixus vom Isenheimer Altar bilden.

Juliane von Norwich hatte sich schon in ihrer Jugend von Gott drei Gaben erbeten, die unmittelbar auf das Nacherleben der Passion abzielen: die erste Gabe war die Anschauung der Passion selbst. »Zum ersten hoffte ich, ich möchte bis zu einem gewissen Grad die Passion Christi erfahren, aber ich begehrte, noch mehr zu haben durch die Gnade Gottes. Ich wünschte, zu dieser Zeit mit Magdalena und den anderen Liebhabern Christi bei der Kreuzigung anwesend gewesen zu sein, so daß ich leibhaftig das Leiden unseres Herrn, das er für mich erlitten hat, hätte sehen können – daß ich hätte mit ihm leiden können, wie die andern taten, die ihn liebten. Und daher begehrte ich eine leibliche Schau, so daß ich hätte mehr Kenntnis von den leiblichen Qualen unseres Erlösers und von dem Mitleiden unserer lieben Frau und all seiner wahren Liebhaber haben können, die zu dieser Zeit lebten und seine Schmerzen sahen. Ich hätte gern eine von ihnen sein wollen und mit ihm leiden wollen. Ein anderes Sehen oder Schauen Gottes

begehrte ich niemals, bis die Seele geschieden sein sollte vom Leibe . . . und dies war mein Begehrt, daß ich später einmal auf Grund einer solchen Schau mehr wahre Erkenntnis des Leidens Christi haben sollte.«²

Hier ist von Anfang an die Schau der Passion das Ziel der Frömmigkeit, und zwar nicht nur der religiösen Anschauung, sondern Ziel der geistlichen Eiformung in das Bild Christi durch persönliche Teilhabe an seinem Leiden, durch Mitleiden. Juliane versichert ausdrücklich, sie habe zwar von Gott ein leibliches Empfinden seiner heiligen Passion erbeten, »doch erbat ich dabei niemals von Gott weder eine leibliche Schau noch überhaupt irgendeine Art von Vision, sondern nur das Mit-Leiden, so wie es eine liebende Seele für unseren Herrn Jesus empfinden müßte, der aus Liebe ein sterblicher Mensch werden wollte.«³ Also nicht die Vision ist das Ziel, sondern das Mitleiden mit dem Mensch gewordenen, als Mensch am Kreuz leidenden Gottessohn Christus. Aber über dem heißen Verlangen des Mitleidens stellt sich dann die Vision ein. Hier, wo der Wunsch des Mitleidens ganz auf die menschliche Natur Christi eingestellt ist, zeigt sich der Seherin auch die Furchtbarkeit des Leidens des Schmerzensmannes in ihrer ganzen Realität: »Unter solchen Gedanken sah ich plötzlich, wie das rote Blut unter der Dornenkrone hervortropfte, ganz heiß, frisch und reichlich, so wirklich, wie es damals gewesen sein mußte, als die Dornenkrone auf Sein heiliges Haupt gepreßt wurde. Ja wahrlich, Er litt für mich als Gott und als Mensch zugleich. Mit Macht kam die klare Erkenntnis über mich, daß Er selbst es war, der mir das unmittelbar jetzt zeigte, und ich darauf: »Benedicto, Dominus!« Das sagte ich voll Ehrfurcht, so wie ich es empfand, mit kräftiger, lauter Stimme. Überaus groß war mein Staunen bei dem Wunder, das ich jetzt erlebte; neigte Er sich doch in schlichter Güte zu mir sündigem Geschöpf, das sich in diesem elenden, vergänglichem Leben befand.«⁴

Hier wird also im Christusbild die Menschlichkeit nicht mehr von der Göttlichkeit überdeckt, sondern die Menschlichkeit in dem schrecklichen Aspekt des Leidens ganz und gar erfaßt. Andererseits wird aber der menschliche Aspekt auch nicht in einer übertriebenen Weise vom göttlichen isoliert – der Leidende neigt sich der Seherin mitten in den Schmerzen zu und bedeutet dadurch, daß sie an der göttlichen Frucht seines erlösenden Leidens teilhat. In der Vision zeichnet sich mit der neuen Schau Christi eine neue Christologie ab.

Auch bei der heiligen Birgitta äußert sich das Bild des Schmerzensmannes mit großer Eindringlichkeit. Ihre Offenbarungen enthalten zum ersten Male eine Beschreibung des Augenblicks des Todes Christi am Kreuz, dargestellt als visionärer Augenzeugenbericht der Maria, die Birgitta persönlich ihr Erlebnis unter dem Kreuz als Augenzeugin seines Sterbens erzählt: »Durchbohrt wurden die Adern seiner Hände und Füße und der Schmerz der durchbohrten Sehnen strömte ungemildert zu seinem Herzen und vom Herzen wiederum zu seinen Sehnen; und da sein Herz völlig frisch und stark war, denn es war ja zusammen-

gefügt aus der allerbesten Natur, deswegen kämpften unter sich Tod und Leben, und so wurde sein Leben immer bitterer unter Schmerzen in die Länge gezogen. Als sich aber der Tod näherte, und vor unerträglichem Schmerz sein Herz brach, da erzitterten plötzlich alle seine Glieder und sein Haupt, das sich geneigt hatte, erhob sich ein wenig. Seine Glieder streckten sich. Sein Haupt aber neigte sich, nachdem er den Geist aufgegeben hatte, auf die Brust. Seine Hände gaben am Ort der Wundmale etwas nach, das Gewicht verlagerte sich auf die Füße. Sein Mund öffnete sich und seine blutige Zunge erschien, seine Augen öffneten sich bis zur Mitte, sie verfinsterten sich und sein Gesicht nahm Todesblässe an.«⁵

Die Ungewöhnlichkeit dieser realistischen Darstellung zeigt sich an der Tatsache, daß die älteren Stigmatisierungen nicht von der Vision Christi in der Gestalt des leidenden oder sterbenden Schmerzensmannes am Kreuz ausgingen, sondern von der Gestalt des sechsflügeligen Seraphs, hinter dem sich nur als kaum sichtbare Andeutung die Gestalt des Gekreuzigten verbarg. Ebenso ist Seuse der gekreuzigte Christus im Bilde eines Seraphs erschienen. Seuse beschreibt diese Erscheinung folgendermaßen: »Als sich der Diener einstmals mit großem Ernst zu Gott gewandt hatte und ihn bat, daß er ihn lehren lehre, da erschien ihm in einem geistlichen Gesicht ein Gleichnis des gekreuzigten Christus in eines Seraphs Bilde, und derselbe engelische Seraph hatte sechs Fittiche: mit zweien Fittichen bedeckte er das Haupt, mit zweien die Füße und mit zweien flog er. An den zwei untersten Fittichen stand geschrieben: ›Empfange Leiden williglich‹; an den mittelsten stand: ›Trage Leiden geduldiglich‹; an den obersten stand: ›Lerne Leiden christförmiglich‹. Von diesem lieblichen Gesicht erzählte er einer heiligen Freundin, die ein sehr heiliger Mensch war.«⁶

Es ist, als ob sich die religiöse Anschauung noch nicht an das unverhüllte Schreckensbild des leidenden und sterbenden Jesus am Kreuz heranwagte. Wenn Paulus in dem gewaltigen Christus-Hymnus des Philipperbriefes sagt: »Er nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden, erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz« (Phil. 2, 8) – so hat die abendländische Christenheit jahrhundertlang gezögert, in ihrer religiösen Anschauung dieses Bild wirklich zu schauen. Es mußte zuerst ein Seraph kommen, um dieses Bild der Knechtsgestalt zu verhüllen, ebenso wie die Seraphim das Bild der Herrlichkeit Gottes im Tempel, das Jesaja erschien, verhüllend umgaben. Bei Seuse wird der Kruzifixus nicht einmal in der Bilde des Seraphs selbst transparent. Seuse weiß nur, daß der Seraph ein Gleichnis des gekreuzigten Christus ist. Die Beziehung des Seraphs zum Leiden Christi wird nicht durch das Erscheinen des Bildes Christi im Seraph, sondern durch die Schrift auf den Fittichen dargestellt – so völlig ist hier das Bild des Gekreuzigten noch verhüllt. Man entdeckt hier, daß selbst diesen großen Frommen der Christenheit der Anblick des Gekreuzigten noch ein

Skandalon war und blieb, und man erinnert sich daran, daß noch eine Marina von Escobar (s. S. 554) von Gott selbst ermahnt werden muß, ihr Auge dem Bild des Gekreuzigten zuzuwenden, nachdem sie erst ihr Antlitz von dem grauenvollen Anblick abwandte mit der Begründung (und in der Hoffnung), es könne ein Trug, ein Phantasma sein, und der Tote am Kreuz sei gar nicht der Christus ihres Glaubens und ihrer Liebe.

In dieser Hinsicht ist Seuse auch in anderen Äußerungen seiner Christusfrömmigkeit sehr bemerkenswert: um seine Identifikation mit Christus deutlich zum Ausdruck zu bringen, gräbt er sich mit einem spitzen Griffel den Namen IHS auf der Brust genau über dem Herzen ein und macht damit sich und andern klar, daß er nicht mehr sich selbst gehört, sondern Jesus – »als Liebeszeichen zwischen dir und mir«.⁷ Ein solches Symbol ist aber etwas ganz anderes als die Stigmatisierung, denn diese setzt ja die Identifikation mit dem leidenden und sterbenden und gestorbenen Christus, die reale Einförmigkeit in sein Leiden und Sterben voraus; die Identifikation wiederum setzt die volle Erfassung des Bildes des leidenden Christus voraus. Der volle Realismus des Vorganges ist in der Stigmatisierungs-Vision des heiligen Franciscus durch die Erscheinung des Seraphs noch verdeckt. Offenbar haben wir es hier mit sehr komplizierten Vorgängen in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins der abendländischen Christenheit zu tun. In diesem Horror vor dem Anblick des Kruzifixus äußert sich offenbar nicht nur persönliche Empfindlichkeit, sondern eine grundsätzliche Weigerung, den Gott der Schöpfung und der Heilsgeschichte, den Herrn der Welt und Vater im Himmel in dieser Schmerzensgestalt zu erkennen, anzuerkennen und gläubig zu akzeptieren. Marina berichtet einmal:

»Während ich dieses und anderes redete, erschien mir Christus am Kreuze. Ich sah ihn nur unklar und hörte, daß er sich darum mir nicht ganz klar offenbare, weil ich nicht Kraft genug besitze, den Schmerz, welchen ich dabei empfinden würde, zu ertragen.«⁸

In der visionären Erfahrung der imitatio Christi tritt häufig das Moment des fortschreitenden, sich von Stufe zu Stufe bewegenden Sich-Einbildens in das Urbild des leidenden Christus hervor, ein Vorgang, in dem sich noch die Methode der Meditation widerspiegelt, die dieser imitatio zugrunde liegt. Dies kann sich sogar gelegentlich in einem progressiven Hervortreten der leiblichen Stigmatisierung äußern, indem die Stigmata nicht nur auf einen Schlag, wie bei der Pfeilvision der Teresa, sondern in verschiedenen Etappen hervortreten. So geschieht es zum Beispiel bei Caterina Ricci.

»Sie (die Himmelskönigin) erschien Caterina in der Weihnachtsnacht 1542, begleitet von der heiligen Maria Magdalena, dem heiligen Vincenz Ferrer, der heiligen Jungfrau und Märtyrerin Thekla und einer Schar himmlischer Geister. Wie schon oft, reichte sie ihr auch diesmal das göttliche Kind, das Caterina mit ihren verwundeten Händen nur zaghaft entgegenzunehmen wagte, aus Furcht,

seine heiligen Gewänder mit Blut zu beflecken. Während sie es sanft an ihr Herz drückte und das Haupt des Kindleins an ihrer noch mehr als gewöhnlich schmerzenden Seitenwunde ruhte, legte die heilige Thekla drei Kronen vor sie hin, eine goldene, eine silberne und eine Dornenkrone. Als die seligste Jungfrau sie nun aufforderte, eine davon für sich auszuwählen, entschied sie sich sofort für die dritte, weil sie in ihr die Krone ihres göttlichen Bräutigams erkannte. Schon wollte sie nach ihr greifen, doch schmerzte sie ihre Seitenwunde in diesem Augenblick so heftig, daß sie die verdoppelte Pein einer Krönung mit Dornen nicht ertragen zu können glaubte und daher der Mutter der Barmherzigkeit die Wahl überließ. Diese ging jedoch keineswegs darauf ein, sondern verwies Caterina mit Strenge ihre Verzagtheit. Eine wahre Braut Jesu Christi, so sprach sie, müsse sich dem Leiden vollkommen hingeben und begierig jede Gelegenheit ergreifen, dasselbe in immer neuen Formen in sich nachzubilden. Sie dürfe, wo es sich darum handle, einen neuen Schmerzensweg zu betreten, nicht anderen die Ehre überlassen, den entscheidenden Schritt auf demselben zu tun. Bei diesen Worten brach Caterina, beschämt über ihre Schwäche, in einen Strom von Tränen aus. Sie fiel, um ihren Fehler wieder gut zu machen, der Himmelskönigin zu Füßen und beugte ihr Haupt demütig und entschlossen, wie um die blutige Krone aus ihrer Hand zu empfangen. Maria aber hob sie huldreich auf und sagte, noch sei die Stunde nicht gekommen, wo ihr eine so hohe Ehre zuteil werden sollte: ihr göttlicher Sohn gebe sein hehres Diadem nicht etwa übereilt und als Belohnung für eine einzige mutige Regung des Herzens: eine so hohe Auszeichnung gebühre nur einer lang erprobten Seelenstärke und Großmut. Da blickte Caterina das Jesuskind an, das noch immer an ihrem Herzen ruhte, und als sie das unbeschreiblich liebliche Lächeln sah, mit dem es ihren Blick erwiderte, bat sie es mit aller Inbrunst, ihr Herz doch mit dieser hohen Gesinnung, dieser Großmut der Gefühle zu erfüllen, die allein sie seiner heiligen Dornenkrone würdig machen könne. Und während sie das göttliche Kind voll innigster Zärtlichkeit sanft an sich drückte, küßte und es liebte, vollzog sich in ihrer Seele das, worum sie gebeten hatte. Die allerseligste Jungfrau sah den Liebesbezeugungen Caterinas einen Augenblick mit mütterlichem Wohlwollen zu, dann nahm sie ihr das göttliche Kind wieder ab und verschwand.⁹

Caterina hat diese Vision in einem Augenblick, wo sie schon stigmatisiert ist, die Wundmale an den Händen und die Seitenwunde also schon empfangen hat. Nur die Krönung mit der Dornenkrone steht noch aus. Die geschilderte Vision selbst dient der inneren Vorbereitung auf diese letzte Stufe. In der Vision, die in der Weihnachtsnacht stattfindet, erscheint ihr nicht die schreckhafte Gestalt des Schmerzensmannes, sondern das Christuskind. Caterina erwartet die Krönung nicht von Christus, sondern von der Gottesmutter. Der Anblick des Jesuskindes in ihrem Schoß verhilft ihr, die innere Bereitschaft für die Erduldung der letzten Stufe der Passion zu erlangen, aber die Krönung selbst findet noch nicht statt.

Hier wird deutlich, wie sehr die imitatio Christi in den einzelnen Stufen der Meditation fortschreitet, die ihrerseits wieder in den Rhythmus der Liturgie und des Kirchenjahres eingefügt ist.

Noch ein anderes ist für die Passionsvisionen charakteristisch: die Visionäre oder Visionärinnen konnten während der Vision selbst meist nicht ausdrücken, was sie erlebten – sie haben dies in der Regel erst nachträglich getan. Aber ihr Erlebnis zeichnet sich schon während der Ekstase in ihrer körperlichen Haltung ab. Bei einigen Visionären scheint gerade diese leibliche Repräsentation des Geschauten mit einer gewissen Perfektion hervorgetreten zu sein. So wird von Maddalena de' Pazzi berichtet: »Dieselbe Gnade (der Schau der Passion) war ihr sieben Jahre später noch einmal zuteil, nämlich am Gründonnerstag (27. April) des Jahres 1592. In einer vierundzwanzig Stunden anhaltenden Verzückung, die, wie die frühere, am Gründonnerstag um zwölf Uhr anfang und am Karfreitag um dieselbe Stunde aufhörte, stellte sie in ihrer eigenen Person alle Handlungen und Leiden des Erlösers so lebendig und so übereinstimmend mit den Berichten der vier Evangelisten dar, daß die Anwesenden deutlich erkannten, wie sie alles, was man niederschrieb, durch ihre Bewegungen, Gebärden, Worte und Handlungen erklärte. Die Nonnen, die hierbei gegenwärtig waren, erhielten dadurch eine so lebendige Vorstellung von dem Leiden unseres Heilandes, als ob sie selbst dem Tode Jesu auf dem Kalvarienberge beigewohnt hätten.«¹⁰

Dieses Phänomen der Rückwirkung der Passionsvision auf die körperliche Haltung des Visionärs findet sich auch bei einem protestantischen Laien wie Hemme Hayen, der zwar keine Stigmatisation erlebte, aber trotzdem das Leiden und Sterben Jesu in einer visionären Form nachempfand, die sich auch in seiner körperlichen Haltung abzeichnete: »Hierauf zeigte sich nun das Leiden des Herrn Jesu von Anfang bis zum Ende, dergestalt, daß ich mich selbst äußerlich mit meinen Armen und Händen als entbunden zu werden mich mußte schicken und nachstellen. Und als der Tod von dem Herrn Jesu in mir sollte gehalten werden, dieweil meine Arme und Hände auswendig als ausgestreckt waren, fühlte ich in der That und wesendlich eine Pein, die unaussprechlich war. Mein Sohn Haye ließ auf die Zeit eine steinerne Schüssel aus seiner Hand in Stücke fallen: und mit dem Fall war es nicht anderst, als ob ich natürlicherweise und empfindlich mit einem Schwerdt durchstoßen und getödet würde; so daß mir der nasse Schweiß ausbrach aus dem Angesicht. Und da habe ich von dieser Creutzigung in meiner rechten Hand eine Creutz-Linie bekommen und behalten; welche ansonsten ungewöhnlich seynd.«¹¹ Bemerkenswert ist die höchst nüchterne Beobachtung Hemmes, daß er den Lärm, der durch das Zerbrechen einer fallenden steinernen Schüssel entstand, in dieser Situation als tödlichen Schwertstoß empfand. Er behauptet indes nicht, eine Stigmatisierung im Sinn einer Nachbildung der Wunden Christi an seinem Leib empfangen zu haben, wohl aber ein Symbol des Leidens – eine Kreuzlinie in seiner rechten Hand.

Die Stigmatisation in Form des Auftretens der klassischen fünf Wundmale des Kruzifixus am Leib des Stigmatisierten war längst nicht die einzige Form, in der sich die geistige Identifikation mit dem Gekreuzigten äußern konnte. Bei Seuse findet sich zum Beispiel eine ganz andere Art der Stigmatisation: »In derselben Zeit des Leidens war seine größte Stütze von innen der himmlischen Engel emsige Hilfe. Einstmals, als er in eine Verzückung der äußeren Sinne geraten war, war ihm in einem Gesichte, als würde er an einen Ort geführt, da gar viel der Engelsgesellschaft war, und ihrer einer, der ihm allernächst stand, sprach zu ihm: ›Tu deine Hände hervor und schau!‹ Er bot die Hände dar und schaut, da sieht er, daß mitten auf der Hand eine schöne rote Rose mit ihren grünen Blättern entsprang. Die Rose ward so groß, daß sie die Hand bis an die Finger bedeckte, und ward so schön und lichtreich, daß sie den Augen große Lust brachte. Er kehrte die Hand um nach außen und nach innen, da war es von beiden Seiten ein wonniger Anblick. Er sprach in großer Verwunderung seines Herzens: ›Eya, lieber Geselle, was bedeutet dieses Gesicht?‹ Es bedeutet: ›Leiden und abermals Leiden, und noch mehr Leiden, und wieder und noch mehr Leiden, das dir Gott geben will, und das sind die vier roten Rosen an beiden Händen und beiden Füßen.‹ Der Diener seufzte und sprach: ›Ach, zarter Herr, daß Leiden dem Menschen so recht weh tut, und doch geistlich so schön ziert, das ist ein wunderlich Gefüge von Gott!‹¹² Hier hält das Symbol der Rose, die auf der Handfläche wächst, den Realismus der imitatio Christi noch zurück, der sich erst allmählich in den Visionen des Schmerzensmannes ankündigt und schließlich in aller Furchtbarkeit durchdringt.

Im übrigen ist die extreme Form der mystischen Identifikation, die in der Stigmatisation erfahren wird, nur die auffälligste Form der imitatio Christi – es gibt auch Visionäre, in deren Leiblichkeit sich andere Leidensspuren der Passion abzeichnen. So wird von Caterina Ricci berichtet: »Die Striemen der Geißelung, die Einrisse der spitzen Dorne, ja selbst die Einschnitte der Stricke, mittels deren man den heiligsten Leichnam Jesu vom Kreuze genommen hatte, waren auf ihrer zarten Haut sichtbar.«¹³

Das Auftreten des Bildes vom Schmerzensmann am Kreuz hat nicht nur als Motiv privater Andacht und Erbauung eine Rolle gespielt. Es ist dabei vielmehr auch ein allgemein prophetisches Element wirksam, das sich auf die Gesamtheit der Kirche richtet, und dieses ist vielleicht sogar ursprünglich das Entscheidende gewesen. Wenn eine Seherin wie Birgitta in ihren Visionen das »Haupt voll Blut und Wunden« und die schreckensvolle Stunde des Sterbens und Todes Christi am Kreuz enthüllt, so ist dies von ihr als eine Anklage an die Kirche ihrer Zeit gemeint in dem Sinne, daß die Kirche selbst die Kreuzigung Christi fortsetzt, daß die Kirchengeschichte eine einzige Verfallsgeschichte ist. Die Enthüllung des Hauptes »voll Schmerz und voller Hohn« ist also gleichzeitig eine Bußpredigt an die zeitgenössische Christenheit: So schmachvoll habt ihr Christus entstellt,

das habt ihr aus dem »holden Angesichte« gemacht! In einer der Bußreden, die Christus in einer Vision an Birgitta richtet, schildert er ihr selbst seine Passion, die ihm durch die gegenwärtigen Christen zugefügt wird. Diese Beschreibung der Passion von Golgatha aus dem Munde des erhöhten Christus gleitet in die Schilderung seiner gegenwärtigen Passion über, die durch die Christen selbst verlängert wird: »Ich bin Gott, der alles geschaffen hat zum Nutzen der Menschen, damit alle diese Dinge dem Menschen dienten und ihn erbauten; aber der Mensch mißbraucht alles, was ich zu seinem Nutzen geschaffen habe, zu seinem Schaden. Außerdem kümmert er sich auch weniger um Gott und liebt ihn weniger als die Kreatur. Die Juden haben mir drei Arten von Strafen bei meinem Leiden zugefügt: erstens das Holz, an dem ich genagelt, gemartet und gekrönt wurde; zweitens das Eisen, mit dem sie meine Hände und Füße durchbohrten; drittens den Essigtrank, mit dem sie mich tränkten. Weiter schmähten sie mich, ich sei ein Narr wegen des Todes, den ich freiwillig auf mich nehme, und sie nannten mich Lügner um meiner Lehre willen. Die Zahl derer hat sich nun in der Welt vermehrt und nur wenige trösten mich, denn sie heften mich ans Kreuz durch ihre Lust an der Sünde, sie martern mich durch ihre Ungeduld, weil keiner auch nur ein einziges Wort um meinetwillen ertragen kann, und sie krönen mich mit dem Dorn ihrer Hoffnung, denn sie wollen höher als ich sein. Sie durchbohren meine Hände und Füße mit dem Eisen der Verhärtung, denn sie rühmen sich ihrer Sünde und verhärten sich, um mich nicht zu fürchten. Als Essig bieten sie mir Schmähungen an; von meinem Leiden, zu dem ich freudig ging, sagen sie, ich sei ein Lügner und ein Tor. Ich aber habe die Macht, sie und die ganze Welt um ihrer Sünde willen zu ersäufen, wenn ich wollte.«¹⁴ Die Kirchengeschichte erscheint hier als Fortsetzung der Passion Christi.

Derselbe Gedanke findet sich auch bei der Beschreibung der Kreuzigung, die Birgitta in einer Vision aus dem Munde der Maria erfährt.¹⁵ Schon bei Maria wandelt sich die Beschreibung der Kreuzigung von einst in eine furchtbare Anklage gegen die Christen von heute, die die Kreuzigung ihres Sohnes fortsetzen. Der Grundgedanke dieser Anklage ist: die heutigen Kreuziger Christi sind noch schlimmer als die ersten, denn diese taten es aus Unwissenheit und wußten nichts von der Erlösung. Der Augenzeugenbericht der Maria über ihre Erlebnisse unter dem Kreuz von Golgatha endet mit einer ausführlichen symbolischen Beschreibung der heutigen Form der Kreuzigung Christi durch seine Feinde, die seinen Namen tragen.

Bei einer Würdigung der Darstellung des Schmerzensmannes in der kirchlichen Kunst sollte man nicht nur die psychologischen Voraussetzungen dieser Bilder in der sich wandelnden Frömmigkeit der christlichen Kirche des Hochmittelalters, sondern auch dieses prophetische Element der Kritik der entarteten Kirche berücksichtigen, der das Bild des Christus voller Schmerz und voller Hohn entgegeng gehalten wird mit der Absicht, den Zeitgenossen auf eine aufwühlende

Weise klarzumachen: das ist der Schmerz und der Hohn, den ihr Christen heute Christus zufügt! Dadurch soll die ihrem Herrn entgleitende Kirche zur Buße gerufen werden.

Zur Darstellung der Kreuzigung gehören die Engel, die das aus der Seitenwunde strömende Blut in einem Kelch auffangen. Hier liegt also älteste kirchliche Tradition vor, die durch die Heilige Schrift selbst, die liturgische Tradition und die kirchliche Ikonographie durch die Jahrhunderte hindurch sich selbst auf immer neue Weise bestätigt sieht und die zu den fundamentalen Bildern gehört, in denen sich das religiöse Ereignis und die religiöse Erfahrung der Gläubigen darstellt und die auch das religiöse Bilddenken der Frommen beeinflusst hat.

So finden sich bei Caterina Ricci zwei Visionen, die die Seitenwunde Christi zum Gegenstand haben. »In den ersten Zeiten ihres Priorats begünstigte der Himmel sie mit den lieblichen Erscheinungen. Eines Sonntagabends sah sie während der Salve-Regina-Prozession den göttlichen Heiland mit seiner heiligsten Mutter vom Himmel herabsteigen. Die seligste Jungfrau trug ein mit Edelsteinen verziertes goldenes Gefäß. Beide schritten, begleitet vom heiligen Vater Dominikus, dem heiligen Vincenz Ferrer und einer unermesslichen Schar seliger Geister auf den Hochaltar zu, zu den Schwestern, die sich soeben niedergekniet hatten. Darauf wandte die allerreinsten Mutter sich zu ihrem göttlichen Sohne, füllte das goldene Gefäß mit dem aus seiner heiligen Seitenwunde fließenden Blute und reichte es den Schwestern, die mit unnennbarer Freude ihre Lippen daran netzten. Der göttliche Heiland ließ sie dadurch die unschätzbaren Segnungen erkennen, die er ihnen kraft seines kostbaren Blutes Tag für Tag spendete.«¹⁶

Hier ist also die Seitenwunde Thema einer eucharistischen Vision. Die Gottesmutter erscheint während einer Salve-Regina-Prozession, also wieder in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der gerade von den Nonnen gefeierten Marien-Liturgie, umgeben von den Heiligen und seligen Geistern. Sie selbst steigt als Begleiterin des Herrn hernieder. In ihrer Hand trägt sie ein goldenes Gefäß. Die himmlische Schar bewegt sich auf den Hochaltar zu, um den die betende Schar der Schwestern kniet – die Vorstellung von dem irdischen Kirchenraum der Klosterkirche und dem Altar darin bleibt also in der Vision erhalten. Maria füllt das Gefäß mit dem Blut, das aus der Seitenwunde Christi strömt, und reicht es den Schwestern zur Kommunion. Die Szene an sich ist Wiederholung eines Vorgangs, den die Schwestern auf jeder Darstellung der Passion abgebildet sahen; drei Engel fangen mit einem Kelch das Blut auf, das aus der Seitenwunde des Kruzifixus strömt; manchmal sind es vier Engel, von denen je zwei mit Kelchen das Blut aus den Wundmalen der Hände, je einer das Blut aus den Stigmata der Füße und aus der Seitenwunde auffangen. Der Unterschied zu dieser geläufigen Darstellung, die ja die Grundlage der Sakramentsanschauung und der Sakramentslehre bildet – »nehmet hin und trinket,

das ist mein Blut des Neuen Testaments« (Matt. 26, 28) – ist, daß es hier anstelle der Engel, der »dienstbaren Geister«, Maria, die regina caeli, selbst ist, die das Blut in den goldenen Kelch auffängt und diesen den Kommunikanten reicht, und daß es nicht der Kruzifixus, sondern der erhöhte Herr ist, dessen Seite das Blut entströmt –; aber auch das entspricht der religiösen Anschauung und dogmatischen Vorstellung. Was traditionellerweise Gegenstand der Meditation und der theologischen Reflexion ist, wird hier in visionärer Vergegenwärtigung als Erlebnis der Erstmaligkeit erfahren – in einer kühnen Abweichung von der kirchlichen Dogmatik, denn Maria mit dem eucharistischen Kelch erscheint hier in der Rolle der Priesterin, einer Rolle, die ihr auch von der fortgeschrittenen Mariologie vorenthalten wird, da das Priesteramt nur dem Manne zusteht.

Wenn hier die Seitenwunde als der sakramentale Quell erscheint, von dem alle trinken, so findet sich bei derselben Caterina Ricci eine Vision, in der das Bild in einer charakteristischen Weise individualisiert und als ihre rein persönliche Erfahrung innerhalb einer visionären Verzückung geschildert wird. »Am Throne der göttlichen Majestät angelangt, erblickte Caterina unseren Herrn und Heiland in unaussprechlicher, in Liebe und Güte erstrahlenden Schönheit. Aus seiner Linken sah man ein großes, prächtig funkelndes Kreuz von Rubinen. Eine unabsehbare Schar von Heiligen und Seligen umringte seinen Thron. Unter diesen leuchtete, wie die Sonne unter den Sternen, die heiligste Gottesmutter hervor; sie war ganz von Glorienschein umflossen und trug auf dem Haupte ein herrliches Diadem. Sie begrüßte Caterina mit einem liebevoll-mütterlichen Lächeln, worauf diese es wagte, sich vor Jesus niederzuwerfen und ihm den kostbarsten Schmuck, mit dem sie beschenkt worden war, zu Füßen zu legen, indem sie sagte, daß sie aller Gnadenbeweise, womit er sie überhäuft, unwürdig sei. Jesus hob sie auf, nahm sie väterlich in die Arme und drückte sie an sein Herz. Dann zeigte er ihr seine heilige Seitenwunde und forderte sie auf, sich an dieser Quelle des Lebens zu laben. Von Seligkeit wie berauscht, sog sie den süßen Nektar der himmlischen Tröstungen ein, während Jesus ihr zuflüsterte, sie werde durch diesen Trank den Geschmack an allen vergänglichen Freuden verlieren und alles – seine Liebe ausgenommen – werde ihr fade und bitter erscheinen. Dann nahm sie die allerseligste Jungfrau in die Arme, liebte sie und wünschte ihr Glück zu den Gunstbezeugungen, die sie von ihrem Sohn erhalten hatte. Zum Schluß empfahl Caterina dem göttlichen Heilande und seiner heiligsten Mutter ihre Mitschwester sowie alle Seelen, die ihr teuer waren, und empfing von Jesus und Maria zum Abschied den Segen. Darauf verschwand die Erscheinung.«¹⁷

Hier wird der Visionärin allein die große Gnade zuteil, aus der Seitenwunde des Herrn zu trinken: es ist das Privileg der Braut, auf diese intime Weise an den sakramentalen Gaben des himmlischen Bräutigams teilzunehmen. Bezeich-

nenderweise ist es auch hier nicht die Gestalt des Kreuzifixus, sondern die Gestalt des erhöhten, verklärten Herrn, die sich als der Quell des Lebens darbietet. Das Kreuz erscheint nur auf der Seite, im Schmuck von Rubinen prächtig funkelnd. Das Leiden ist schon überwunden, das Kreuz selbst erstrahlt jetzt schon in einem verklärten Licht, es ist nicht mehr Zeichen der Schmach, sondern Triumphzeichen des Sieges des Lebens; die Seitenwunde ist wirklich zur Quelle des lebendigen Wassers geworden, das aus dem Leib des Erhöhten quillt.

Erst der mystische Sakramentsrealismus des spanischen Barock weist dann diese letzte Steigerung der Vision auf und zeigt den Kreuzifixus am Kreuz selbst als den Quell, aus dessen Wunden das Blut auf die Visionärin tropft. In den Visionen der Marina von Escobar spielt wiederholt die Seitenwunde Christi eine bedeutsame Rolle. Die veränderte Bildsituation geht bereits aus der ersten Vision hervor, die nicht die Seitenwunde im besonderen zum Thema hat, sondern den am Kreuz angenagelten Christus auf Golgatha. »Meine Engel führten mich zum Kreuze hin und stellten mich unter einen Arm des gekreuzigten Herrn, von dem mein Haupt mit Blut übergossen wurde. Da sprachen die heiligen Engel zu mir: ›Dich hat Gott, dein Gott, für deine Freundinnen mit Freudenöl gesalbt. Hierauf stellten sie mich unter den anderen Arm und sprachen die nämlichen Worte, und das kostbare Blut floß auf meinen Kopf und meinen Leib herab. Alsdann wurde ich von ihnen mit gebogenen Knien zu des Herrn Füßen gestellt, wo von dem kostbaren Blute mein Gesicht und meine Augen besprengt wurden. Nach diesem wurde ich von meinen heiligen Engeln in meine Kammer geführt, und ich sah, wie sie mich auf eine goldene Totenbahre legten, mit einem schwarzen und vergoldeten Leichentuche bis an den Hals bedeckten, und mich gleich einer Verschiedenen in das himmlische Vaterland und vor das Angesicht der göttlichen Majestät trugen und zum Herrn sprachen: ›Siehe o Gott und Herr! hier haben wir dein Geschöpf, welches dein Sohn liebt und mit seinem kostbaren Blute gesalbt hat. Wir bitten deine Majestät demütig, du wollest sie in dieser Gnade bestätigen. Der Herr sah mich eine gute Zeit lang an und sprach dann: ›Ja, es ist wahr und ich bestätige es. Darauf gab er mir seinen heiligen Segen, und sie bedeckten mich mit einem ganz anderen, ganz goldenen Tuche zum Zeichen, daß ich in Ewigkeit leben sollte. Hierauf befahl der Herr meinen Engeln, mich wieder in mein Haus zu führen.«¹⁸

Die Visionärin wird hier von Engeln unter das Kreuz gestellt, und zwar so, daß erst das Blut aus der Wunde des einen Armes, dann aus der Wunde des anderen Armes auf sie tropft und ihren Kopf und Leib überströmt. Dies repräsentiert die Salbung der Braut mit »Freudenöl«, wie sie Psalm 45, 8 in dem Brautlied auf den Gesalbten Gottes und dessen Braut beschrieben ist, und wie sie zu Eingang des Hohenliedes besungen wird (Hohl. 1, 3). Dann wird sie mit gebogenen Knien zu Füßen des Gekreuzigten gesetzt, so daß das aus den Wundmalen der Füße herausströmende Blut ihr Gesicht und Augen besprengt. So

erleidet sie im mystischem Nachvollzug seines Leidens und Sterbens den Tod mit Christus. Sie wird von den Engeln auf eine Totenbahre, mit einem Leichentuche bis an den Hals bedeckt, »gleich einer Verstorbenen« in den Himmel vor Gott Vater getragen. Die Visionärin ist gestorben, aber sie ist mit Christus gestorben und mit seinem Blut gesalbt. Gott soll bestätigen, daß dieser ihr Tod ein Sterben war, das zum ewigen Leben führt. Gott prüft sie mit einem langen Blick und spricht dann die Bestätigung aus. Als Zeichen ihrer göttlichen Einsegnung zum ewigen Leben sieht sie sich anstelle des schwarzen Leichentuches mit einem goldenen Tuch bedeckt.

Hier ist die Vision gar nicht primär auf das Sakrament der Eucharistie bezogen, sondern hier wird allgemein die lebensschaffende Kraft des Blutes Christi von ihr selbst erfahren, und zwar in Form einer unmittelbaren Teilhabe am Tod des Gekreuzigten durch Besprengung mit seinem Blut und einer Berufung zum ewigen Leben, die am Ende dieses Todeserlebnisses als Bestätigung ihrer Salbung durch das Blut des Gekreuzigten von Gott ausgesprochen wird. Das Blut Christi selbst ist der Lebensstrom, der den Gläubigen zum ewigen Leben »salbt«. Auffällig ist, daß hier noch die Prüfung durch den göttlichen Richter und seine Bestätigung des Wortes eingeschaltet ist – damit wird zum mindesten dies zum Ausdruck gebracht, daß das Sakrament zur Salbung zum ewigen Leben durch das Blut Christi nicht automatisch wirkt, sondern seine Gültigkeit vom Urteil des göttlichen Richters abhängig gemacht wird.

Eine zweite Vision der Marina hat den toten Christus am Kreuz zum Gegenstand: »Im Jahre 1616 erschien mir der Herr am Karfreitag in so kläglicher Gestalt, daß ich darüber heftig bestürzt wurde. Ich bemühte mich, meine Augen abzuwenden, floh zu Gott und bat ihn, daß er mich erleuchte, auf daß ich nicht betrogen werde. Über eine Weile nötigte mich die göttliche Majestät mit liebevoller Gewalt, den Leichnam anzusehen. Da sprach Christus, der mit dem Leibe vereinigt war, zu mir: ›Marina! Warum hast du einen Abscheu vor mir? Warum verachtest du mich? Ich antwortete: ›Herr, du weißt, daß ich dich nicht verabscheue noch viel weniger verachte, aber ich weigere mich, weil ich bei so ungewöhnlichen Erscheinungen fürchte, ich möchte betrogen werden. Der Herr sprach zu mir: ›Komme her und rühre meine Seitenwunden an. Ich ging hin, rührte sie an und empfand bald, daß aus dem Herzen des Herrn feurige Strahlen hervorbrachen und sich bis in mein Herz erstreckten. Über eine Weile sprach der Herr zu mir: ›Sei nicht ungläubig!«¹⁹

Diese Vision ist insofern höchst aufschlußreich, als sie den Abscheu zum Thema hat, den der Anblick des toten Christus am Kreuz in der Seherin hervorruft. So bestürzt ist sie über das schreckliche Bild, daß sie hofft – man sieht, wie tief die Angst vor der Illusion bis in die visionäre Erfahrung selbst eindringt – es möchte sich um ein Trugbild handeln. Aber Gott zwingt sie, das schreckliche Bild am Kreuz anzublicken. Erst jetzt vereinigt sich auf wunderbare Weise der

erhöhte Christus mit dem toten Leib am Kreuz, fängt an zu reden und wirft ihr ihren Abscheu vor seinem Leidensbild vor. Sie entschuldigt sich mit ihrer Angst, das Gesicht sei ein Trug.

Von nun an verwandelt sich die Vision in eine Parallele zu der Thomasgeschichte im Johannesevangelium (20, 24 ff.). Diese Analogie zur Thomasgeschichte wird in der Vision selbst durch die Worte des Herrn hergestellt: »Sei nicht ungläubig!«²⁰ Thomas glaubt nicht dem Bericht der Jünger vom Erscheinen des auferstandenen Herrn und sagt: »Es sei denn, daß ich in seinen Händen sehe die Nägelmale und lege meine Finger in die Nägelmale und lege meine Hand in seine Seite, will ichs nicht glauben.« Der hernach erscheinende Auferstandene aber sagt zu ihm: »Reiche deinen Finger her und sieh meine Hände und reiche deine Hand und lege sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!« (Joh. 20, 25–27). Ebenso wird Marina durch den erschrecklichen Anblick des toten Christus am Kreuz verwirrt, aber der tote Christus bekundet sich ihr als der lebendige und heißt sie seine Seitenwunde anrühren. Aus seinem Herzen brechen feurige Strahlen hervor und erstrecken sich bis zu ihrem Herzen – der Tote bekundet sich als der verklärte Herr des Lebens. Die Karfreitagsvision ist zur Ostervision geworden. Die Seitenwunde ist hier nicht primär als Quell gesehen, sondern als Öffnung zu dem Herzen Christi hin, aus dem feurige Strahlen schlagen, die zum Herzen des Schauenden dringen. Hier ist das Bild des Flammenpfeiles angedeutet, das der Stigmatisations-Vision zugrundeliegt.

Erst in einer dritten Vision erscheint die Seitenwunde in ihrer johanneischen Eigenschaft als der Quell. »Da ich aber meine geistigen Augen erhoben hatte und Christum den Herrn bei mir stehen sah, erhob sich meine Seele, als wären die Füße nicht angenagelt gewesen, und verfügte sich zu ihrem Herrn, und als ich mich bei seinen Füßen befand, sah ich ihn an und liebte ihn heftiger. Er aber öffnete mir, sobald er mich sah, seine heilige Seitenwunde, und sprach sehr liebevoll zu mir: »Freundin, stehe auf, komme her und setze deinen Mund an meine Seitenwunde an«. Da ich Elende dieses hörte, sprach ich: »Mein Herr! Das nicht, es wäre eine zu große Kühnheit«. Die göttliche Majestät antwortete mir: »Komme her und sei guten Mutes«. Da trat ich hin und setzte meinen Mund an seine heilige Seitenwunde, und mein Geist fand eine überaus wonnige Vereinigung mit ihrem allersüßesten Herrn. Und es kam mir vor, als umfinge ich – wie es auch nicht anders war – das Herz Christi des Herrn, wo ich aller anderen Dinge ungeachtet eine große Wonne genoß.«²¹

Jetzt ist es nicht mehr der Gekreuzigte, sondern der erhöhte Herr, der ihr erscheint, und dessen Erscheinung in ihr eine noch heftigere Liebe zu ihm erregt. Die weitere Schilderung der Vision gleitet auch hier mit dem Wort: »Ich sah ihn an und liebte ihn heftiger« ganz in die Sprache der Liebesmystik des Hohenliedes über. Christus redet sie an: »Meine Freundin« – die Anrede des Bräu-

tigams an die Braut im Hohenlied: »Siehe meine Freundin, du bist schön, schön bist du, deine Augen sind wie Taubenaugen«²². Das Trinken aber ist das Trinken des Hochzeitsmahles – der Bräutigam sagt (Hohl. 5, 1): »Esset meine Lieben und trinket, meine Freunde und werdet trunken!«. So wird das Trinken aus der Seitenwunde zum Auftakt der Liebesvereinigung, in der sie »das Herz Jesu Christi umfängt«.

Marina steht mit der Verehrung der Wunden am Ende einer langen Tradition, die bereits eine liturgische Form für die Verehrung der Wunden Christi geprägt hatte. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte dieser Tradition darzulegen. Es läßt sich feststellen, daß die Betrachtung der Wunden Christi schon bei Gertrud von Helfta, also fast dreihundert Jahre vor Marina von Escobar, im Zusammenhang mit einer liturgischen Verehrung der Wunden beim betenden Anblick des Kruzifixus im Zusammenhang stehen. Gertrud von Helfta berichtet von ihrer eigenen Wunden-Andacht. Was sie bei den einzelnen Stationen erfährt, ist nicht Vision im Sinn einer in der Ekstase erlangten Schau, sondern geistliche Betrachtung sozusagen am Rande der Vision, Betrachtung, die jeden Augenblick zur Vision durchbrechen, in eine Vision umschlagen kann, und die hier deswegen besonders aufschlußreich ist, weil sie bereits alle Motive als visionäre Bilder und Anschauungsformen enthält, die in den oben erwähnten Berichten der Caterina Ricci und der Marina von Escobar als Elemente echter visionärer Erfahrungen hervortreten. Gertrud schreibt: »Beim ersten Vers des Psalms 95: »Venite etc. – komm etc.« warf sie sich nochmals nieder, um die linke Fußwunde Jesu Christi anzubeten, und erhielt vollkommene Vergebung aller Sünden, die sie in Gedanken und Worten begangen hatte. Beim zweiten Verse betete sie die rechte Fußwunde Jesu an und erhielt die Verzeihung aller Nachlässigkeiten in betreff der Heiligung ihrer Worte und Werke. Beim dritten Vers wendete sie sich zur Wunde der linken Hand Jesu und erhielt vollkommene Verzeihung aller Sünden, die sie in Werken begangen hatte. Beim vierten Vers erhielt sie an der Wunde der rechten Hand Jesu volle Verzeihung aller in Unterlassung guter Werke begangenen Sünden. Beim fünften Vers endlich ging sie zur heiligen Seitenwunde ihres Geliebten, welche alle Güter in sich schließt, küßte sie höchst andächtig, und wurde durch das Wasser, welches auf den Lanzentisch herausgeflossen ist, von allen Flecken gereinigt und schneeweiß. Durch das kostbare Blut wurde sie mit verschiedenen Tugenden geziert, und durch den lieblichen Geruch dieser Wunde in den tiefen Brunnen alles Guten hinabgezogen.«²³

Die Wundenandacht, die hier beschrieben wird, ist liturgisch durch den Psalm 95 eingeführt: »Kommt herzu, laßt uns dem Herrn frohlocken und jauchzen dem Hort unseres Heils!« Es ist also ein Freudensalm, der die Grundlage der Betrachtung der Wunden Christi bildet! Schon dies charakterisiert die Grundstimmung der Leidenbetrachtung aus der Sicht der Liebesmystik: Christus, der

Gekreuzigte, ist der »Geliebte«; die Wunden Christi sind Liebesmale, Zeichen des Liebesopfers, das er für die sündigen Menschen dargebracht hat. Weiter wird hier deutlich, daß zu dem liturgischen Gesang die liturgische Verehrung der Wunden an einem Bild praktiziert wird – bei jedem Vers wendet sich die Betende der entsprechenden Wunde des vor ihr stehenden Bildes des Kruzifixus zu, wobei eine bestimmte liturgische Reihenfolge beachtet wird: linke Fußwunde, rechte Fußwunde, linke Handwunde, rechte Handwunde; die fünfte Wunde ist die Seitenwunde. Von ihr wird ausdrücklich erwähnt, daß sie die Betende küßt. Sie nimmt in ihrer Andacht unmittelbar Bezug auf den Bericht des Johannes-Evangeliums: »Und es floß Blut und Wasser heraus« (Joh. 19, 34). Das Wasser wird auf das Taufwasser bezogen, das »alle Flecken reinigt«, durch das sie »von allen Sünden gereinigt und schneeweiß wird« – unter Anspielung auf Jesaja 1, 18: »Wenn eure Sünde gleich blutrot ist, soll sie doch schneeweiß werden«, – während das Blut hier auf die Ausschmückung durch verschiedene Tugenden bezogen wird – die Beziehung auf die Eucharistie ist nicht ausdrücklich erwähnt. Dafür kommt ein neues Moment hinzu, das wiederum aus der Vorstellungswelt des Hohen Liedes stammt: der liebliche Geruch der Wunde. Dort wird gleich im ersten Kapitel der Geliebte mit den Worten angeredet: »Es riechen deine Salben so köstlich, dein Name ist eine ausgeschüttete Salbe, darum lieben dich die Jungfrauen« (Hohl. 1, 3). Die Wirkung dieses lieblichen Geruches der Wunde ist von Gertrud als so machtvoll beschrieben, daß die Schauende »in den tiefen Brunnen alles Guten hinabgezogen« wird, ein neues Bild, hinter dem wieder die Vision von Christus als dem »Brunnen lebendigen Wassers« (Offb. 21, 6) steht, während das Hinabgezogenwerden in den Brunnen – ausnahmsweise – kein biblisches Bild ist.

Die Passion Christi selbst erscheint in der religiösen Anschauung und theologischen Auslegung der Christen unter einem doppelten Aspekt. Das erste ist der Aspekt des Versöhnungsofers, das Jesus durch sein Leiden und seinen Tod Gott dargebracht hat. Hier sind Leiden und Tod Christi stellvertretende Satisfaktionsleistungen, durch die der Zorn Gottes besänftigt wird, die Forderung Gottes nach Genugtuung für die Verletzung seines Gebotes durch den Menschen erfüllt und die durch die Sünde gestörte Ordnung der Gerechtigkeit wiederhergestellt wird.

Nur selten finden sich in der visionären Literatur Erwägungen in dieser Richtung. So sagt in einer Vision der Birgitta die Gottesmutter bei einer Beschreibung der Leiden Jesu am Kreuz, die sie als Augenzeugin der Visionärin berichtet: »Sein Fleisch wurde gepreßt wie in einer Kelter. Wie der Mensch an allen seinen Gliedern sündigte, so hat mein Sohn an allen seinen Gliedern Genugtuung geleistet.«²⁴ Aber dieser Gedanke der Satisfaktion Gott gegenüber taucht nur beiläufig auf. Zum Verständnis der Passionsmystik, wie sie bei den christlichen Visionären hervortritt, ist es von entscheidender Bedeutung, daß dieser erste

Gesichtspunkt des Versöhnungsofers, die Besänftigung des göttlichen Zorns, sowie das ganze Schema der Rechtfertigung für die visionäre Anschauung und die mystische Identifikation, die ihr zugrundeliegt, kaum eine Rolle spielt. Offenbar enthält das Schema der Rechtfertigung wenig Impulse zur Vision; der Gedanke der Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi setzt bereits ein stark reflektierendes, formales Rechtsdenken voraus.

Das visionäre Verständnis der Passion Christi ist vielmehr ganz auf den zweiten Aspekt eingestellt, der seine Person als Symbol der liebenden, schuldlosen Selbsthingabe, als höchste und äußerste Verwirklichung seiner Liebe zum Menschen versteht. Die Passion und damit auch die Passionsvision rückt unter den Gesichtspunkt: »Das habe ich für dich getan. Was tust du für mich?« Bezeichnenderweise blieb diese Grundeinstellung nicht auf die Frömmigkeit des römischen Katholizismus beschränkt: für den jungen Grafen Zinzendorf, dem nachmaligen Erneuerer der Brüdergemeine, war der entscheidende Anstoß zu seiner eigenen Erweckung und seinen Bemühungen, »Jesus Freude zu schaffen«, die Konfrontation mit dem Bilde von Domenico Feti († 1624) in der Gemäldegalerie in Düsseldorf, die er auf seiner Reise nach Paris im Jahre 1719 besuchte. Auf diesem Bild war der Christus in der Haltung des Ecce homo dargestellt, mit der Dornenkrone gekrönt, mit gefesselten Händen, von den blutigen Striemen der Geißelhiebe bedeckt, mit der Unterschrift: »Hoc feci pro te, quid fecisti pro me?« Zinzendorf erlebte in diesem Bild plötzlich die Gegenwart des Ecce homo, das Bild wurde für ihn zur Vision des gegenwärtigen Ecce homo; er hörte diese Worte aus dem Munde des lebendigen Herrn zu sich selbst gesprochen und empfand dieses Erlebnis als die tiefgreifende Erschütterung, die seinem Leben eine neue Richtung und ein neues Ziel gab.

Von hier aus wird auch die eigentümliche Identifikation der Passionsbilder mit dem Bild der Hochzeit verständlich. Diese Verbindung der Passionsstimmung und des Bildes des am Kreuz gestorbenen Christus mit allen bis ins Unerträgliche hinein gesteigerten und mit krassestem Realismus ausgemalten Einzelheiten einerseits und der Hochzeitsstimmung und Hochzeitssymbolik andererseits hat den besonderen Zorn der Psychoanalytiker hervorgerufen; Oskar Pfister hat diesen Zorn in seiner düsteren Sexual-Pathographie des Grafen Zinzendorf abgefragt.²⁵ Doch scheint es mir gerade hier notwendig, zunächst einmal die Phänomene selbst zu betrachten, ehe man sie unter dem Zwang einer vorgefaßten psychopathischen Deutung verurteilt.

Die christlichen Visionäre hatten in ihrer Verbindung der Passions- und Hochzeitsbilder eine Entschuldigung: der »Blutbräutigam« ist nicht eine Schöpfung der christlichen Passionsmystik, sondern eine Schöpfung des Alten Testaments. In 2. Mose 4, 24 heißt es von Mose, als er auf Befehl des Herrn auf dem Weg von Midian nach Ägypten war: »Und als er unterwegs in der Herberge war, kam ihm der Herr entgegen und wollte ihn töten. Da nahm Zippora einen

Stein und beschnitt ihrem Sohn die Vorhaut und rührte ihm seine Füße an und sprach: »Du bist mir ein Blutbräutigam«. Da ließ er von ihm ab. Sie sprach aber »Blutbräutigam« um der Beschneidung willen.« Von dem Sakrament der Beschneidung ist der Begriff des Blutbräutigams auf die Passion übertragen worden: der Bräutigam der Gemeinde oder der minnenden Seele ist der Blutbräutigam, der leidende und sterbende Christus, der in diesem Leiden und Sterben sein ganzes Leben in einem Akt der liebenden Selbsthingabe für seine Braut, die erwählte Gemeinde oder die minnende Seele darbringt.

Das ist der emotionale und auch gedankliche Hintergrund der Visionen, in denen in einer so verwirrenden Weise die Passionsszene als Hochzeitsszene erscheint. Dieser Zusammenhang kommt am deutlichsten bei Gertrud von Helfta zum Ausdruck. Der Vision geht eine symbolische Handlung voraus, die an und mit dem Kruzifixus vorgenommen wird und die bereits die Identifizierung des Kruzifixus mit dem Geliebten des Hohen Liedes voraussetzt. Die nachfolgende Vision bringt also nicht das Element der Identifikation des Leidenden mit dem Bräutigam als neuen Zug in die Christusdevotion hinein, vielmehr ist diese Identifikation bereits vorausgesetzt und reiht sich in eine alte Tradition der mystischen Theologie ein.

»Während sie an einem Freitag die ganze Nacht in Betrachtungen und von Liebesglut entzündet schlaflos zubrachte, dachte sie daran, mit welcher Zärtlichkeit sie die eisernen Nägel aus einem Kruzifixe, das sie immer bei sich hatte, herausgezogen und statt ihrer Gewürznäglein hineingetan habe, und sagte: »O Herr! Wie nimmst du es auf, daß ich aus Mitleid die eisernen Nägel aus den süßströmenden Wunden deiner Hände und Füße herausgenommen und durch wohlduftende Gewürznäglein ersetzt habe?« Der Herr antwortete: »Um deiner Zärtlichkeit willen habe ich allen deinen Sündenwunden den edelsten Balsam meiner Gottheit eingegossen . . .«²⁶

Welch seltsame Beschäftigung der Nonne: sie zieht aus der Händen und Füßen des Kruzifixes die Nägel heraus, mit denen das Corpus an das Kreuz geheftet ist, und steckt in die Wundhöhlen »Gewürznäglein«, also Gewürznelken, die in der Größe etwa den Nägeln des kleinen Kruzifixes entsprechen. Wenn die Nonne in ihrer Kontemplation des Kruzifixus diesen seltsamen Austausch der Kreuzesnägel durch die nagelförmigen Gewürznelken vornimmt, so hat der Dialektausdruck »Näglein« statt Nelken den Anstoß zum Austausch gegeben. »Näglein« ist Diminutiv sowohl von »Nagel« wie von »Nelke«. Die Gewürznäglein gehören zu der reichen Gewürz-Ausstattung der Braut im Hohen Lied, dessen Auslegung auf die mystische Hochzeit zwischen Christus und der Seele, wie sie Bernhard von Clairvaux in seinen Predigten vornahm, aufs stärkste die ganze Frömmigkeit der mittelalterlichen Mystik geformt hat. (Hohl. 4, 13; s. u. S. 560) Durch diesen Austausch der Näglein ist der Gekreuzigte als der Geliebte und Bräutigam aus dem Hohen Lied charakterisiert.

Dieser Austausch gibt nun den Anstoß zu einer Szene, in der der Kruzifixus zunächst im geschnitzten Bild als der Geliebte behandelt wird, und schließlich selbst in einer Vision, in die die Spielszene übergeht, als der Bräutigam auftritt. »Hierauf nahm sie das Kruzifix, bedeckte es mit zärtlichen Küssen, umfing und liebkoste es mannigfach und legte es nach einer Weile, da sie das Herz von dem Wachen ermatten fühlte, nieder mit den Worten: »Schlaf wohl, ich wünsche dir eine gute Nacht, und laß auch mich schlafen zur Wiedererlangung der Kräfte, die ich in der Betrachtung mit dir fast gänzlich aufgegeben habe«. Nach diesen Worten wandte sie sich von dem Bilde weg und wollte schlafen. Während sie jedoch so ruhte, streckte der Herr seine Rechte vom Kreuze nach ihr aus und sagte leise flüsternd zu ihr: »Höre mich, denn ich will dir nun ein Lied der Liebe singen«. Und mit süßtönender Stimme beginnend nach der Melodie des Hymnus »O König Christ, du Schöpfer aller« sang er folgende Strophe:

Mein Lieben, treu zu jeder Stund,
Macht dir das Herz von Sehnsucht wund;
Dein zart und innig Lieben beut
Das Höchste, was mein Herz erfreut.

Danach wiederholte der Herr ganz dasselbe noch mehrere Male und ließ sie in keiner Weise körperlichen Schlaf genießen, bis alle ihre Kräfte fast erschöpft waren und sie der Erquickung bedurfte. Sodann schlief sie endlich vor Tagesanbruch ein wenig ein; und sieh! der Herr Jesus, der niemals sich entzieht, sondern denen, die ihn lieben, allzeit zur Hand ist, erschien ihr im Schlafe und erquickte sie. Beim Erwachen fühlte sie, daß sie ihre Kräfte wiedergewonnen hatte, und sagte dem Herrn innigen Dank.«²⁷ Während zunächst das Bild des Kruzifixus Substitut des Geliebten ist, schlägt dann die Szene im weiteren Verlauf in eine visionäre Liebesszene um. Selbst die begleitende musikalische Audition dient zur Erhellung des Wunders der liebenden Herablassung des himmlischen Bräutigams zu der irdischen Braut: der Bräutigam singt ein Liebeslied auf die Braut in der Melodie des liturgischen Hymnus, dessen eigentlicher Text ein Hymnus der Kirche auf Christus als König und Schöpfer ist!

Eine ganz ähnliche Überlagerung der Passions- und der Hochzeitsbilder findet sich bei Maddalena de' Pazzi, und zwar in derselben Form einer Heranziehung von Symbolen des Hohen Liedes, bei ihr sogar unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den heiligen Bernhard. »Als sie nach ihrer Profess noch im Noviziate war, hielt man am Donnerstag vor Fastnacht (welcher Tag beim Volke »Berlingaccio« heißt), den 5. Februar 1585, im Kloster einen feierlichen Umzug, um den Zorn Gottes zu besänftigen, den die Weltleute an diesem Tage durch so viele Sünden herausfordern. Während dieser Prozession geriet sie in eine Verzückung und sah in ihr unseren Heiland in der Gestalt, wie er von Pilatus mit den Worten »Ecce homo!« vorgestellt wurde. Bei diesem Anblick brach sie aus Mitleid

mit den Schmerzen ihres geliebten Bräutigams in die Worte aus: »O mein Jesus! warum kann ich doch diese Peinigung, diesen Spott und Hohn nicht tragen, den ich dir von jenen Verrätern angetan sehe, die dich dem Volke zur Schau stellen! Warum kann ich dir jene scharfe Krone, die dich so sehr verwundet, nicht abnehmen, und sie auf mein Haupt setzen, da du sie ja um meinetwillen trägst und für mich all diese Peinen und Qualen erduldest!«

»Nachdem sie dies gesagt hatte, bemerkte sie, daß Jesus ihr Verlangen nach Leiden befriedigen wollte, indem er ihr seine Leiden in Form eines Myrrhenbüschleins anbot; deshalb wandte sie sich an den heiligen Bernhard, der von diesem Myrrhenbüschlein so schön geschrieben und es sich so schön zu sammeln und auf sein Herz zu legen verstand, und bat ihn inständig, er möge ihr doch beistehen, um sich auf dessen Empfang würdig vorzubereiten. Nachdem sie alle Leidenswerkzeuge der Reihe nach aufgezählt hatte, streckte sie ihre Arme aus, um die Gabe in Empfang zu nehmen, legte ihre Hände kreuzweise auf die Brust und sagte: »Mein Geliebter ist mir ein Myrrhenbüschlein, das zwischen meinen Brüsten weilet.« (Hohl. 1, 13) Als sie dies gesagt hatte, sank sie unter heftigen Zittern zu Boden und schien die bittersten Schmerzen zu erdulden (später erklärte sie selbst, daß sie damals wirklich sehr viel gelitten habe); doch Jesus, der sich stets freigebig im Belohnen erzeigt, befreite sie hievon und legte sich in der Gestalt eines kleinen neugeborenen Kindes in ihre Arme. Lange hatte sie schon so ein großes Verlangen danach getragen, ihn in dieser Gestalt zu sehen und wurde nun durch diese Gunstbezeugung vollkommen zufrieden gestellt.«²⁸

Die Myrrhenbüschlein finden sich im Hohenlied, und zwar sagt dort die Braut von ihrem Geliebten: »Mein treuer Freund ist mir ein Myrrhenbüschlein, das zwischen meinen Brüsten hängt« (Hohl. 1, 13). Dieses Bild hat schon Bernhard von Clairvaux in seiner Auslegung des Hohenliedes auf den Kruzifixus bezogen, unter dem Hinweis, daß die Myrrhe selbst ein unmittelbarer Hinweis auf die Kreuzigung sei – heißt es doch in der Schilderung der Kreuzigung im Markusevangelium 15, 23: »Und sie gaben ihm Myrrhe und Wein zu trinken.« So realistisch sieht die typologische Exegese den internen Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen Bilder innerhalb des heilsgeschichtlichen Schemas von Verheißung und Erfüllung!

Von hier aus ist auch der von Maddalena de' Pazzi vorausgesetzte, aber dem heutigen Leser zunächst völlig unverständliche Zusammenhang zwischen den Leiden Christi und dem Myrrhenbüschlein zu verstehen. Das Myrrhenbüschlein setzt sich aus den einzelnen Wunden Christi zusammen, wie sie durch die einzelnen Leidenswerkzeuge verursacht waren – es ist das Bündel der Leidenswerkzeuge, die eine so wichtige Rolle in der Passions-Meditation spielen und in der kirchlichen Kunst auch häufig gesondert und manchmal auch gebündelt dargestellt werden – Geißel, Zange, Lanze und Nägel durch den Strick zusammengebündelt! Während der Visionärin das aus den Leidenswerkzeugen bestehende

Myrrhenbüschlein so auf die Brust gelegt wird, wie es der Wortlaut des Textes verlangt, und sie die Hände über der Brust kreuzt und auf diese Weise durch die Handhaltung selbst die Beziehung der Gabe auf die Passion zum Ausdruck bringt, empfindet sie die Leiden des Geliebten, die diese Leidenswerkzeuge hervorriefen, an sich selber. Das Geschenk des Geliebten bewirkt die Identifikation mit dem Schenkenden, und sie spricht diese Identifikation aus mit den Worten des Hohen Liedes. Die Erscheinung des Geliebten in Person aber vollzieht sich nicht mehr in der Leidensgestalt des Schmerzensmannes, sondern in der Gestalt des kleinen neugeborenen Christuskinde, in der sich Christus in ihre Arme legt. Nicht die Gestalt des Kruzifixus ist die letzte Gestalt, in der sie den Geliebten schaut, sondern die Gestalt des Kindes, das sie in ihre Arme schließt, und in dessen Umarmung sie selbst zur Maria wird, in der sich die Geburt des Sohnes vollzogen hat.

Nachdem wir uns bemüht haben, diesen komplizierten Bildzusammenhang zwischen Passion und Hochzeit zu erhellen, ohne gleich den Psychiater herauszuklingeln, wollen wir den Versuch unternehmen, auch die letzte Gruppe der Passionsbilder mit aller vorsichtigen Zurückhaltung unserem Verstehen näher zu bringen, die in besonderem Maße das »Aha!« der Psychiater und die sexologische Deutung der Psychoanalytiker provoziert hat, die Visionen, die mit dem Kultus der Wunden Christi zusammenhängen.

Dieser Kultus der Wunden ist nicht von hysterischen Nonnen erfunden und von einem psychopathischen Grafen namens Zinzendorf in den Protestantismus eingeschleppt worden, wie dies Pfister darstellt, sondern hat seine Grundlagen in der ältesten Überlieferung der Kirche selbst und ist letztlich im Johannes-evangelium verankert. Johannes 19, 34 heißt es: »Der Kriegsknechte einer öffnete seine Seite mit einem Speer und alsbald ging Blut und Wasser heraus, und der das gesehen hat, der hat es bezeugt und sein Zeugnis ist wahr und derselbige weiß, daß er die Wahrheit sagt, auf daß auch ihr glaubet, denn solches ist geschehen, daß die Schrift erfüllet würde . . . Sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben« (Sacharia 12, 10). Diese Worte lassen erkennen, daß diesem Öffnen der Seite schon von dem Evangelisten eine ganz besondere Bedeutung zugeschrieben wird: sie wird als Erfüllung einer Verheißung des Propheten Sacharia verstanden; für die Wahrheit des Ereignisses wird ein Augenzeuge angeführt, dessen Zeugnis die Erfüllung der Verheißung bestätigen und die Glaubwürdigkeit des Ereignisses für alle anderen verbürgen soll.

Die geheimnisvolle Bedeutung des Ereignisses der Öffnung der Seite aber besteht darin, daß es mit dem Sakrament der Taufe und des Abendmahls in Zusammenhang gebracht wird – der 1. Johannesbrief (5, 6) hat bereits die Reihenfolge: Wasser – Blut. Es ist eine allgemeine Tradition der alten Kirche, daß die Seitenwunde Christi die Öffnung des Quells ist, aus dem die beiden heilschaffenden Sakramente der Kirche, des Lebenswasser der Taufe und das leben-

schaffende Blut des eucharistischen Kelches hervorfleßen. Schon das Johannes-evangelium läßt einen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen der Öffnung der Seite des Gekreuzigten, aus der Blut und Wasser herausfließen, und den verschiedenen johanneischen Aussagen über den »Brunnen des Wassers, das in das ewige Leben quillt« von Joh. 4, 14 und über das Wort des Herrn erkennen: »Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von des Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen.« Auch in die kirchliche Ikonographie ist diese Deutung der Seitenwunde als Quell der Sakramente schon frühzeitig eingegangen.

Gerade an dieser Verehrung der Seitenwunde Christi wird deutlich, daß hinter der mystischen Theologie, die die betreffenden Ereignisse der Passionsgeschichte interpretiert, visionäre Erlebnisse und Anschauungen stehen, die in einer spontanen Weise aus einer Vergegenwärtigung des evangelischen Urbildes immer wieder hervortreten und die theoretischen Begriffe mit einem frischen Gehalt unmittelbarer, erlebter Anschauung erfüllen und die theologische Reflexion, die sich oft weit von der Anschaulichkeit des evangelischen Urbildes entfernt hat, wieder aus dem Quell visionärer Schau erneuern.

6. VISIONEN DES HEILIGEN GEISTES

Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen die visionären Erfahrungen, die den Heiligen Geist zum Gegenstand haben. Es hat schon der religiösen Anschauung der Gläubigen der Alten Kirche besondere Schwierigkeiten bereitet, sich den Heiligen Geist als eine Person der göttlichen Trinität vorzustellen. Die theologischen Vorstellungen von der Person des Heiligen Geistes sind in der altkirchlichen Dogmengeschichte am spätesten und in einer ziemlich künstlichen nachträglichen Analogie zu dem christologischen Dogma ausgestaltet worden. Hier gilt es sich vor Augen zu halten, daß am Anfang der christlichen Dogmengeschichte eine explizite Trinitätslehre überhaupt noch nicht bestand. Die christliche Trinitätslehre hat sich erst allmählich aus der Tatsache entwickelt, daß die Christen der ältesten Kirche die Wirklichkeit Gottes in dreifacher Gestalt erfahren haben: in dem Schöpfer und Herrn der Heilsgeschichte, in dem zu Gott erhöhten auferstandenen Herrn Jesus Christus und in dem Heiligen Geist, der sich in den verschiedenen Geistesgaben mit Macht in ihrer Mitte bekundete. Von diesen dreien war der Heilige Geist der religiösen Anschauung am wenigsten anschaulich, denn er bekundete sich als unpersönliche Macht; in den ursprünglichen Geisterfahrungen fehlten die personhaften Züge – wo der Heilige Geist in der Heiligen Schrift Gestalt annimmt, ist es die Gestalt der Taube, nicht die Gestalt eines Menschen oder einer himmlischen oder englischen Person.

In der hebräischen Sprache hat der Geist immerhin noch ein Geschlecht – »ruach« ist ein Femininum, und in der hebräisch beeinflussten altkirchlichen Umwelt erscheint in häretischen Kreisen gelegentlich der Heilige Geist als die Mutter des Herrn. So sagt Jesus im Hebräerevangelium nach einer Überlieferung des Origenes: »Sogleich ergriff mich meine Mutter, der Heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich weg auf den großen Berg Thäbor.«¹ Dieser Transport an einem Haar entspricht durchaus der visionären Erfahrung. Er findet sich unter den visionären Erfahrungen des Propheten Hesekiel (8, 3), er findet sich im apokryphen Bericht des Danielbuches (14, 35), nach dem der Prophet Habakuk von einem Engel an einem Haar nach Babel getragen wird, und er findet sich auch in der christlichen Visionsgeschichte immer wieder, so z. B. bei Marina von Escobar. Von ihr wird folgender Abschluß einer Ekstase, in der sie in den Himmel entrafte, berichtet: »Hiernach betätigte er (der Herr) seine Allmacht, indem er mich bei einem Haare meines Hauptes ergriff, mich ganz sanft in mein Kämmerlein zurücktrug und den Händen meiner heiligen Engel übergab.«²

Aber diese Auffassung vom Heiligen Geist als der Mutter hat sich in der christlichen Kirche nicht durchgesetzt. Die Tatsache, daß sich der Geist in der

Gemeinde in verschiedenen vernunftmäßigen und irrationalen Gaben auswirkt und in der immer neuen, überraschend hervorbrechenden Bekundung dieser Gaben erfahren wird, und die Tatsache, daß unter diesen Gaben schon seit dem Apostel Paulus die irrationalen, wie das Zungenreden, gegenüber den vernunftgemäßen wie der Predigt, der Schriftauslegung, der Lehre, der Gnosis zurückgedrängt werden, hat dazu geführt, daß im Verlauf der späteren Kirchengeschichte die Einbrüche des Heiligen Geistes vorwiegend in der Form der Erleuchtung des Geistes, der *intelligentia spiritualis* erfahren werden, die ihrerseits wieder die verschiedenartigsten Formen annehmen kann – als Einblick in die einzelnen Glaubenswahrheiten, als Schau des inneren Zusammenhangs der Glaubenslehren, als Einblick in den verborgenen Sinn einer einzelnen Stelle der Heiligen Schrift, als Aufschließung des verborgenen Gesamtsinnes der Heiligen Schrift, als Schau des Gesamtzusammenhangs der Heilsgeschichte, als prophetische Schriftauslegung.

Neben diesen dominierenden Geisteserfahrungen innerhalb der intellektuellen Sphäre verdienen nun aber die sehr viel selteneren Visionen eine besondere Beachtung, in denen der Heilige Geist in sichtbaren und hörbaren übersinnlichen Bekundungen erfahren wird. Hierbei ist daran zu erinnern, daß ja in der Geschichte der Urgemeinde der Heilige Geist nicht einfach als ein intellektualis, »innerliches« Phänomen auftritt, sondern als ein Ereignis, das von allen möglichen sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen begleitet ist. Als die Mitglieder der Gemeinde zu Jerusalem am Pfingsttag »alle einmütig beieinander waren«, da »kam plötzlich ein Brausen vom Himmel, wie wenn ein gewaltiger Sturm weht, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen, und es erschienen ihnen zerteilte Zungen wie von Feuer, und er ließ sich auf einen jeden unter ihnen nieder, und sie wurden alle vom Heiligen Geist erfüllt und fingen an zu predigen in anderen Zungen, wie der Geist ihnen eingab herauszureden« (Apg. 2, 1-4).

Das Ereignis ist also mit einer auditiven Erfahrung verbunden: plötzlich erhebt sich ein Sturmbrausen; weiter kommt es zu einer visionären Erfahrung: die Jünger sehen Zungen, zerteilt, wie von Feuer, die sich auf sie setzen. Die Erfüllung mit dem Heiligen Geist führt weiter dazu, daß die vom Geist Erfüllten in fremden Zungen reden und daß sie sich ekstatisch benehmen, so daß sie den herbeistürzenden Zuschauern wie betrunken erscheinen und Petrus zu Beginn seiner Rede erst einmal den Nachweis führen muß: »Diese sind nicht betrunken, wie ihr wähnet, – es ist ja erst die dritte Tagesstunde (das heißt 9 Uhr vormittags) – sondern das ist, was durch den Propheten Joël gesagt ist.« Petrus deutet seinerseits den Vorgang als Erfüllung der vom Propheten Joël ausgesprochenen Verheißung von der kommenden Ausgießung des Heiligen Geistes »in den letzten Tagen«. In dieser Joël-Verheißung ist allerdings nicht von feurigen Zungen die Rede, die vom Himmel fallen, und nicht von dem Brausen vom Himmel, sondern nur allgemein von »Wundern droben und Zeichen auf der Erde«.

In der Theologie der Kirche ist die Lehre vom Heiligen Geist immer stärker intellektualisiert worden; die Vorstellung vom Heiligen Geist als »Person« hat indes in der praktischen Frömmigkeit nie eine klare Gestalt angenommen. Um so bemerkenswerter ist, daß im Bereich der christlichen Vision mit der Geisterfahrung immer Visionen und Auditionen verknüpft waren, die das ursprüngliche Feuer-Element festgehalten haben, wobei die einzelnen Erlebnisse eine ganz persönliche Note aufweisen. So hat Tennhardt am Pfingstfest 1706 folgenden Traum:

»Weil nun der Pfingsttag (1706) herbey nahete, so seuffzete und betete ich eiffrig um den heiligen Geist, daß doch GOtt seinen Geist über mich sollte ausgießen, wie er solchen über seine Apostel am Pfingsttag ausgegossen, jedoch ergab ich mich jederzeit in seinen Willen. Was geschah? den 23. May, am heiligen Pfingsttag vor Tag, fiel ich in einen Gesichts-Traum: da dauchte mich, ich wäre unter dem freyen Himmel; da sah ich am Himmel einen großen breiten Wasser-Strom, ich sah die Wellen auf- und absteigen, da schwebete der Heilige Geist in Gestalt einer großen feurigen Kugel auf dem Wasser, und spielte gleichsam auf, unter und über dem Wasser, daß er sich manchmal unter das Wasser verbarg, daß ich ihn nicht sah, aber bald wieder am andern Ort heraus kam, da ward mir gantz wohl; doch wartete ich mit Verlangen, bis er herunter zu mir kam. Als ich ihn nun sah aus dem Wasser-Strom heraus springen, und auf mich bogenweise loß kommen, breitete ich meine beyde Arme aus und wollte ihn mit Freuden empfangen; aber er setzte sich auf meine rechte Hand, doch blieb er nicht lange sitzen, sondern gieng oder floh in der Lufft weiter zu andern Personen: doch war ich auf das höchste vergnügt, daß er mich Unwürdigen gewürdigt, wachte wieder auf.«⁹ Hier wird der Heilige Geist nicht in Gestalt feuriger Zungen, sondern als ein Feuerball geschaut, der auf den Wellen – ähnlich wie ein Kugelblitz – einherspringt und in mehreren Bogensprüngen auf ihn zuhüpft, der einen Augenblick wie ein Ball auf seiner rechten Hand ruht und von dort auf andere Personen weiterhüpft. Auch hier ruft die Berührung durch die feurige Kugel des Geistes pfingstliche Freude hervor: der Visionär wird »aufs höchste vergnügt«!

In einer ähnlichen Weise äußern sich auch die Geist-Erfahrungen bei Marina von Escobar in einer Reihe von differenzierten Visionen und Auditionen. Sie ist eine der wenigen Visionärinnen, bei denen neben den Gottes- und Christus-Visionen besondere Visionen des Heiligen Geistes auftreten – meist erscheint bei den übrigen Visionärinnen der Heilige Geist überhaupt nicht oder nur sozusagen aus Vollständigkeitsgründen im Rahmen von Visionen der Trinität, ohne aktiv als Gestalt in der persönlichen Frömmigkeit eine Rolle zu spielen. Bei Marina findet sich auch das Moment des »Brausens« vom Himmel wieder, das das Pfingsterlebnis der Urgemeinde von Jerusalem charakterisiert.

»Bald vernahm ich aus dem Himmel ein großes Brausen und Getöse und dachte verwundert, was es wäre. Denn lange Erfahrung hat mich gelehrt, daß

beinahe immer, wenn die dritte Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit ihre Majestät und Herrlichkeit schauen läßt und auf Erden etwas wirkt, was diesem höchsten Geiste zugeschrieben zu werden pflegt, solches Brausen und solche Bewegung vorangeht, wie wenn die Himmel erschüttert und mit ihrer Größe und Schwere gegen die Erde gekehrt würden. Es stieg aber dieser Göttliche Geist . . . in Begleitung vieler Engel nieder, ergriff mich auf eine unerklärliche Weise und führte mich mit sich in den Himmel. Alsdann ließ er mich durch die Engel mit einem überaus glänzenden Schleier bedecken, entzündete in meiner Seele eine inbrünstige Liebe und vereinigte sich mit mir in innigster Vereinigung.«⁴

Charakteristisch ist hier nicht nur das Getöse und die »Bewegung« und »Erschütterung«, die vom Geist ausgeht und die als ein auch die Erde ergreifendes Beben des ganzen Himmelsgewölbes gespürt wird, sondern die Verhüllung in den glänzenden Schleier, die die Vereinigung mit dem Heiligen Geist abschirmt, so daß sie die Gestalt des Heiligen Geistes nicht sieht und ihr selbst der Vorgang nicht bewußt wird.

In einer anderen Vision des Heiligen Geistes sieht sie ihre eigene Geisteserfahrung in unmittelbarer Verbindung mit einer allgemeinen Ausgießung des Heiligen Geistes – ein himmlisches Pfingsten, an dem sie selber teil hat. »Dort sah ich von der göttlichen Majestät Strahlen eines heftig brennenden und doch lieblichen Lichtes und Feuers ausgehen, die auf die seligen Geister fielen und sie in aller Fülle und Wonne mit den höchsten Gütern erfüllten, so daß ihnen nichts mehr fehlte . . . Währenddessen gingen von demselben Herrn göttliche Flammen aus, die jeden, den sie ergriffen, in Gott selbst umwandelten . . . Währenddessen brach aus Gott ein heftiges Feuer hervor, das mich entflammte und mich sofort auf das innigste mit diesem großen Gott vereinigte und ganz in ihn umwandelte; und während ich noch jetzt in ihm verbleibe und lebe, gewahre ich zugleich, daß ich in meinem Kämmerlein bin.«⁵ Wieder ist also die Geisterfahrung ein Feuer- und Flammenerlebnis. Von den Flammen geht eine verwandelnde Kraft aus, die alle von den Flammen Heimgesuchten in Gott verwandelt und deren vergottende Wirkung Marina an sich selbst empfindet. Diese Erfahrung wirkt sogar noch über den ekstatischen Zustand hinaus weiter, während sie bereits in ihr Tagesbewußtsein zurückgekehrt ist und sich wieder in ihrer Zelle befindet.

Auch andere Heilig-Geist-Visionen Marinas wiederholen den Typus der Pfingst-Vision der Apostelgeschichte. So findet sich sowohl das Säuseln des Heiligen Geistes wie die Zerteilung in feurige Zungen in der folgenden Vision wieder: »Als ich am Festtage Maria Magdalena nach meiner Gewohnheit mit Gott beschäftigt war, hörte und fühlte ich ein überaus angenehmes, liebliches Säuseln. Ich wendete das Haupt auf die andere Seite des Zimmers und sah zwölf oder dreizehn goldgleiche feurige Zungen, die ungemein glühten und glänzten, wie aus dem Ofen herausgezogenes Eisen. Alsdann begannen meine Engel, die da-

mals in grüner Farbe gekleidet waren, plötzlich einen lieblich tönenden, ungewöhnlichen Gesang und fingen an, auf verschiedenen Saiteninstrumenten so herrlich zu spielen, daß meine ganze Seele verzückt wurde, woran ich gewiß gestorben wäre, wenn es Gott der Allmächtige gewollt hätte . . . Ich sah damals die Person des Heiligen Geistes in großer Majestät, zwar nicht ganz deutlich, sondern gleichsam in einer Wolke eingehüllt, und, wie es mir schien, in der Gestalt einer Taube. Die Herrlichkeit und Macht des Herrn war unaussprechlich, und obwohl er verhüllt war, sah man dennoch, daß er Herr des Himmels und der Erde sei. Als die Engel nach einer Viertelstunde ihren Gesang endeten, sprach der göttliche Geist, unser Herr und Gott, mit großer Majestät zu ihnen: »Ihr habt mich mit euren Lobgesängen sehr ergötzt, und es hat mir sehr gefallen, daß ihr diese (nämlich Marina) in ihren Leiden mit eurem Gesange aufheitert und sie wie gewöhnlich mit einem Trunk Wasser erquickt, und obwohl sie mir zu lieb alle diese Trostmittel verschmäht, ist es doch mein Wille, daß ihr sie stärkt, tröstet und helft.« Als dies meine Seele hörte, wurde sie gegen ihren Herrn, der sich gegen seine Geschöpfe so freigiebig und gütig zeigt, von Liebe ganz und gar entflammt.«⁶ Die Figur des Heiligen Geistes erscheint auch hier nicht deutlich, sondern »in eine Wolke eingehüllt«; sie scheint der Visionärin die Gestalt einer Taube zu haben, aber sie hält dieses Bild nicht fest – auch für sie reicht dieses von der Tradition geprägte Bild nicht aus, um die Vorstellung von dem Heiligen Geist als dem Herrn des Himmels und der Erde, als der dritten Person der Gottheit, zu veranschaulichen.

In einer späteren Vision hat die Gestalt der Taube bereits der Erscheinung einer überirdischen menschenartigen Gestalt Platz gemacht. »15. Mai, 1526, Donnerstag: Nach diesem hörte ich eine der vorigen gleiche Bewegung im Himmel mit solchem Getöse und solcher Erschütterung der Säulen jener Himmelsstadt und dem Anscheine nach der ganzen Welt, wodurch die Majestät und Hoheit des herabsteigenden Gottes angedeutet wurde, und ich sah die allerheiligste Person des Heiligen Geistes, wie mir zu Anfang dieser Erscheinung meine heiligen Engel gesagt hatten, mit einem unübersehbaren Gefolge von himmlischen Geistern in mein Zimmer kommen. Dieser große Gott ließ sich damals von mir in keiner der Imagination faßbaren, leiblichen Gestalt, sondern nur durch den Verstand sehen. Er kam in mein Zimmer, und angesichts meiner großen Schamhaftigkeit und Furcht sprach er zu mir: »Jetzt bist du zu dem, was ich in dir wirken will, wohl ausgerüstet.« Bald sah ich nur mehr zwei Finger seiner göttlichen Hand, womit er mich auf höchst geistliche Weise und zart, wie es die Art Gottes ist, mit überaus zierlichem geistlichen Schmucke . . . schmückte, und hernach vereinigte er sich mit mir und führte mich ins himmlische Jerusalem, wo ich in seiner Wesenheit ruhte und solche Güte genoß, die keine Zunge auszusprechen weiß. Als ich nach dieser Verzückung wieder zu mir kam, befand ich mich in meinem Kämmerlein.«⁷ Hier hebt die Visionärin selbst hervor, daß die

Offenbarung des Heiligen Geistes nicht in einer der Imagination zugänglichen leiblichen Gestalt erfolgte, sondern als *intelligentia spiritalis*, – er ließ sich ihr »nur durch den Verstand sehen«; trotzdem aber sieht sie von der Gestalt des Heiligen Geistes zwei Finger seiner göttlichen Hand, mit der er sie schmückt und nachher in das himmlische Jerusalem entführt. Die Erfahrung der Entaffung ist hier mit der Vorstellung einer verhüllten himmlischen Gestalt verknüpft, die mit ihrer teilweise in Erscheinung tretenden Hand diese wunderbare Versetzung in das Himmelreich vornimmt, ähnlich wie sich der Prophet Montanus von seiner »Mutter, dem Heiligen Geist« an einem Haar emporgehoben und an einen fern Ort versetzt sieht. –

Völlig einzigartig in den Visionen des Heiligen Geistes ist bei Marina von Escobar, daß sich die Braut-Mystik auf die Gestalt des Heiligen Geistes übertragen findet. Während in der traditionellen Braut-Symbolik, die die Visionen zahlreicher christlicher Mystiker beherrscht, immer nur Christus als der Bräutigam erscheint, und die Verlobung und Vermählung mit ihm in sehr realistischen visionären Erlebnissen erfahren wird, erscheint bei Marina der Heilige Geist als der eigentliche himmlische Bräutigam. Hier ist der Heilige Geist nicht nur für die theologische Vorstellung, sondern auch für die religiöse Anschauung wirklich zur Person geworden. Marina hat diese Vision, die den Höhepunkt ihrer visionären Erfahrung darstellt, in Einzelheiten beschrieben, die zeigen, wie bedeutungsvoll für sie diese Erfahrung war. »30. März 1624: In demselben Augenblick sah ich in der Himmelspforte ein Zelt, das gleichsam die ganze Welt einnahm, und unter demselben die heiligste Person des Heiligen Geistes, ohne bestimmte Gestalt und gleichsam in eine himmlische Wolke gehüllt. Er nahte sich mir umgeben von tausend Engeln. Er kam zu mir in mein Kämmerlein mit höchster Herrlichkeit und unter dem lieblichsten Gesang der Himmelsbewohner. Als er kam, warfen meine Engel ihre Musikinstrumente weg, fielen zu Boden und beteten ihn an, alsdann aber stunden sie wieder auf und begannen von neuem ihre Lieder...« Der Heilige Geist naht sich ihr nun zweimal, aber wegen ihres inneren Widerstandes entfernt er sich wieder. »Als er aber sah, daß ich mich gänzlich in den göttlichen Willen ergeben hatte, kam er zum dritten Male wieder, erhob mich und vereinigte mich mit sich.« Sie wird dann in den Himmel entafft, dort vor die allerheiligste Dreifaltigkeit geführt und von den einzelnen göttlichen Personen begrüßt. Der Vater spricht zu ihr: »Sei willkommen, meine Tochter!« Der Sohn spricht zu ihr: »Sei willkommen, meine Freundin!«, aber der Heilige Geist spricht zu ihr: »Sei willkommen, meine Braut! Nimm Besitz von der Seligkeit, deren du dich in alle Ewigkeit erfreuen wirst...« Marina schreibt weiter: »Als dann vereinigte mich der Heilige Geist zum dritten Male mit sich wie zuvor und führte mich in mein Kämmerlein zurück... und als ich mein Bewußtsein wiedererlangte, war das Geheimnis vorüber.«⁸

Selbst hier erscheint der Heilige Geist nicht in einer bestimmten Gestalt, son-

dern »gleichsam in eine himmlische Wolke gehüllt«. Vor seiner numinosen Gegenwart verstummt sogar vorübergehend die Musik der englischen Chöre in schweigender Anbetung. Dreimal erfolgt die Annäherung des Bräutigams, aber auch hier ist erst beim dritten Mal der innere Widerstand der Visionärin gebrochen und es erfolgt die Entaffung in den Himmel und die *unio mystica* mit dem Heiligen Geist. In einer fast naiven Anschaulichkeit verdeutlicht sich hier das Schema der dogmatischen Trinitätslehre innerhalb des Bereichs der persönlichen visionären Erfahrung: Gott-Vater begrüßt sie als seine Tochter, der Sohn als seine Freundin, der Heilige Geist aber als seine Braut.

Die Visionärin hat von dieser Vermählung mit dem Heiligen Geist eine sehr konkrete Vorstellung in ihrer Erinnerung bewahrt, ja sie glaubt sogar, die Brautgeschenke, die sie bei dieser himmlischen Vermählung von ihrem Gemahl empfangen hat, noch in ihrer Zelle zu »besitzen« – ein wichtiges Zeichen dafür, daß sie Gegenstände aus dem Erfahrungsbereich ihrer visionären Welt, die für sie eine bestimmte geistliche Bedeutung haben und mit ihrem religiösen Selbstverständnis und Heilsanliegen wesentlich verknüpft sind, auch in ihrem Tagesbewußtsein »sieht«, also aus ihrer visionären Erfahrungswelt in ihr Tagesbewußtsein übertragen kann. Sie schreibt nämlich an einer anderen Stelle von dieser Vermählung mit dem Heiligen Geist: »Als dann sah ich die allerheiligste Dreifaltigkeit, besonders die Person des Heiligen Geistes, der mich geschmückt und bereichert hatte, indem er mir eine Krone auf das Haupt setzte, an den Finger einen glanzvollen Ring steckte und mir einen schönen Gürtel umband. In diesem Schmucke vereinigte sich die göttliche Majestät mit mir, und ich genoß eine Weile die göttliche Wesenheit. Als ich nach dieser Vereinigung wieder zu mir kam, befahl Gott den Engeln, mich in diesem Schmuck in mein Kämmerlein zu bringen, da mir diese Kleinodien nie abgenommen werden sollten. Deshalb besitze ich sie noch und sehe sie, obwohl sie sonst von Niemandem gesehen werden.«⁹ Diese »Aufbewahrung« von bedeutungsvollen Objekten aus der visionären Erfahrungswelt in der Welt des Tagesbewußtseins findet sich bei zahlreichen Visionären auch in anderem Zusammenhang.

Marina selbst hat einige Schwierigkeiten, ihre Christus-Mystik mit ihrer Heilig-Geist-Mystik in Einklang zu bringen. In mehreren früheren Visionen hatte sich ihr Christus als Bräutigam geoffenbart und die *unio mystica* mit ihr vollzogen; nun aber erscheint am 30. März 1624 der Heilige Geist als ihr wahrer Bräutigam! Die Vorstellung, mit verschiedenen Personen der göttlichen Dreieinigkeit in einer spirituellen Ehe zu leben, scheint sie sehr beunruhigt zu haben, doch erhält sie in einer späteren Vision Aufschluß über diese Zusammenhänge durch den Herrn selbst, der zu Marina spricht: »Merke wohl, Seele! Weißt du nicht, daß gar oft ein König sich durch einen Prokurator mit einer Prinzessin vermählen läßt und ihr dann Kleinodien zusendet, die sie entgegennimmt, in der Folge aber sich persönlich mit ihr vermählt und selbst den Bund der Ehe mit ihr

schließt? So ist es in entsprechender Weise auch dir ergangen. Zuerst hat sich Jesus Christus mit dir gleichsam als Stellvertreter deines Bräutigams, des Heiligen Geistes, vermählt, und dir die Hochzeitsgeschenke überbracht; in der Folge aber hat sich der Heilige Geist als der eigentliche Bräutigam selbst mir dir vermählt und dich als seine Gespons hingewonnen und dich ausgestattet, wie du gesehen hast.«¹⁰

Die Antwort ist dogmatisch nicht ganz korrekt, denn von der kirchlichen Trinitätslehre aus kann der Sohn nie der rangniedrigere »Legat« des Heiligen Geistes sein, der in der Fremde an seiner Stelle stellvertretend-symbolisch mit der Prinzessin die Ehe schließt, die dann erst von dem Heiligen Geist im Himmel vollzogen wird. Außerdem schildert Marina in ihren früheren Visionsberichten ihre unio mystica mit dem Bräutigam Christus mit einem Realismus, der jeden Zweifel ausschließt, daß sie diese Unio nur als symbolische Stellvertretung empfunden habe. Es bleibt nichts anderes übrig als festzustellen, daß diese nachträgliche visionäre Erläuterung ihrer Brautschaft mit dem Heiligen Geist ihrem religiösen Bewußtsein genügt hat, und daß für sie selbst die unio mystica mit dem Heiligen Geist den entscheidenden Höhepunkt ihrer mystischen Erfahrung darstellte; dabei unterstreicht gerade dieser etwas häretische Vergleich mit der stellvertretenden Eheschließung die Tatsache, daß für die religiöse Vorstellungswelt der Marina der Heilige Geist den vollen Charakter einer Person besaß, die Ziel einer Liebesmystik und Erfahrungs-Subjekt einer unio mystica sein konnte.

Es lag in der Linie dieser Erfahrung, daß die Visionäre die Eröffnung ihres inneren Auges und ihrer geistlichen Erkenntnis als eine neue Geistausgießung verstanden. Dieser bei vielen Visionären und Visionärinnen anklingende Gedanke findet sich am deutlichsten und mit einer besonders anschaulichen Bildhaftigkeit bei Maddalena de' Pazzi ausgesprochen, die sich von einem bestimmten Zeitpunkt an ständig vom Feuer des Heiligen Geistes durchglüht empfand.

»Am 7. März 1593, als sie mit allen Fähigkeiten ihrer Seele und allen Empfindungen ihrer Sinne in Ekstase verzückt war, wurde ihr vom Heiligen Geist eine neue Kraft mitgeteilt, indem er ihr die Gnade verlieh, daß sie zu allen Zeiten und an allen Orten, sowohl in als außer der Ekstase, stets dieselbe Erkenntnis und Vereinigung mit Gott besaß. Sie fühlte ihren Willen vom Feuer des Heiligen Geistes so entzündet, daß sie gerade wie in der Ekstase stets dieselbe Liebe zu Gott und dem Nächsten empfand, und der Heilige Geist teilte sich wie in einem glänzenden Lichtstrahl ihrem Verstande mit, daß sie ebenfalls stets dieselbe Erkenntnis genoß. Ferner befruchtete der Heilige Geist gleich einem reißenden Strome ihr Gedächtnis der Art, daß sie sich stets der Handlungen des menschgewordenen Wortes sowie der Tätigkeit der drei göttlichen Personen im Erlösungswerk erinnerte. Sie sah ferner, wie ihr der Heilige Geist gleich einem Schermesser das Haar, das heißt alle Wünsche und Begierden, abschnitt, und sie ihr dann wieder gab, damit dieselben nur auf den Himmel und die reine Liebe

Gottes gerichtet seien. Desgleichen hörte sie den Heiligen Geist sich gleich einer Echo-Stimme all ihren Sinnen mitteilen, so daß sie immer die Worte vernahm: »Gott sei Lob und Ehre!« Hierdurch war ihr zu verstehen gegeben, daß alles, was sie sehe, höre, rede oder tue, zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes geschehen müsse.«¹¹

Die reich nuancierten Bilder vom Heiligen Geist als glänzendem Lichtstrahl, als reißendem Strom, als Schermesser, das ihre selbstsüchtigen Begierden abschneidet, und als Echo, das all ihre Empfindungen, Reden und Handlungen in den Lobpreis Gottes ausklingen läßt, zeigen, daß hier die Erfüllung mit dem Heiligen Geist als ein persönliches, ihr allein als Zeichen individueller Begnadung zugeteiltes Charisma verstanden wird, dessen Erfahrung sich erlebnishaft deutlich in ihrem religiösen Bewußtsein differenzierte.

Indes ist hier auch eine andere Deutung naheliegend, nämlich die, dieses Charisma nicht nur als eine individuelle, auf ihre Person begrenzte Gabe, sondern als Zeichen einer beginnenden neuen Heilszeit, als Auftakt einer allgemeinen neuen Geist-Ausgießung zu verstehen und in ihr die Eröffnung jener letzten, endzeitlichen Geistausgießung, jenes »Spätregens« zu erblicken, mit der die Endzeitereignisse beginnen und mit der die kommende Vollendung sich ankündigt. Die visionäre Begabung wird in diesem Fall als die Eröffnung einer neuen, und das heißt hier, der letzten Heilszeit verstanden. Es liegt nahe, diese Erwartung mit der Verheißung Joachim de Fiore und der in den Kreisen der Spiritualen durch die Jahrhunderte hindurch weiter gepflegten Erwartung von der Eröffnung der dritten Heilszeit des Heiligen Geistes zu verknüpfen, einer Erwartung, von der sich nachweisen läßt, daß sie durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder gerade in den häretischen Bewegungen des christlichen Abendlandes, bei den Hussiten, bei Thomas Müntzer, bei den englischen Philadelphen und bei anderen radikalen Gruppen der englischen Revolution bis hin zu den christlichen Frühsozialisten des 19. Jahrhunderts durchgebrochen ist.

So hat die geistliche Leiterin des Kreises der englischen Philadelphen, Jane Leade, in der sich die intuitive Aneignung der theosophischen Ideen Jakob Boehmes mit einer ungemein vielgestaltigen eigenen visionären Begabung verband, ihre Gesichte und Offenbarungen gerade unter dem Gesichtspunkt verbreitet, daß die Offenbarung »in diesen letzten Zeiten« weitergeht und daß mit ihren – Jane Leades – Gesichtern eine neue Epoche der Heilsgeschichte beginnt, in der sich die wahren Gläubigen zur Schau von Angesicht zu Angesicht erheben und sich in der Gemeinde der Bruderliebe zusammenschließen. Ihre Gedanken haben gerade die spiritualistischen Kreise des deutschen Pietismus, die sich zum Teil von der Kirche separierten und einen heftigen Kampf gegen das »Babel« des institutionellen Kirchentums, gegen die »Mauerkirche« eröffneten, durchgesetzt und haben durch Gottfried Arnold, der sich eine Zeitlang selbst dem radikalen Spiritualismus anschloß, eine starke Verbreitung erfahren.

Jane Leade beschreibt die ihr zuteil gewordenen Visionen und Offenbarungen als »den neuen und besten Wein, der für diese letzte Zeit aufbehalten worden. Woraus zur gnüge gesehen und verstanden werden mag, daß Christus seine Verheißungen zu erfüllen nicht vergessen habe, da er versprochen, den Quell seines Geistes durch einen immerwährenden Ausfluß und verfolgt desselben wieder zu erneuern. Und gleich wie wir sehen und hören, daß dessen Fruchtbarkeit sich anjetzt insgemein mehr hervorthut und überflüssiger wird, auch durch ein neues Geschlecht Apostolischer Geist in der Welt Eingang und Annehmung findet; also prognosticiret und deutet solches würcklich an, daß ein neu geistlich reich und Herrschaft vorhanden und nahe vor der Thüre sey.«¹²

Die neue Geistausgießung ist ein Zeichen der bereits erfolgten Eröffnung jener letzten Heilszeit, die nach der Prophetie Jakob Boehmes durch die Gemeinde von Philadelphia repräsentiert wird, an die der sechste Brief der Johannesapokalypse gerichtet ist und die die Vollendung der wahren christlichen Gemeinschaft in einem Reich der Bruderliebe abbildet. Ja, Jane Leade hebt aufs deutlichste hervor, daß die neue Geistausgießung, das neue Pfingsten, jenes erste Pfingsten in Jerusalem bei weitem übertreffen wird: »Der heilige Geist Gottes kehret jetzt und wieder, und hat seine Zeugen ausgesandt, obwohl anfänglich nur als Kinder, die in Schwachheit nur die ersten und niederen Grade seiner Offenbarung und Annäherung auslallen . . .¹³ Er will seinen Geist nun allen, auf eine gar außerordentliche Weise ohne Unterschied des Geschlechts, Alters oder Personen, auch den Mägden und Knechten anbieten; ja aus dem Munde der Kinder und Säuglinge soll sein Lob und Preis erschallen . . .¹⁴ Der Unterschied aber zwischen dem vorigen und diesem Dienste des Geistes bestehet hierinnen: daß derselbe vormals in völliger Reife, Kraft und Stärke auf einmal herabstieg; nunmehr aber (nachdem er durch den Abfall und Verfall der Reinigkeit und ersten Christenheit in der Kirche verlohren worden) auf eine andere zum Leben erweckt werden soll . . . und zwar nicht als ein vorübergehender Wind und Schmach oder Glast, sondern als eine Geburt der Kraft, die eingebohren und wesentlich in ihnen bleibend ist; auch von Tag zu Tage in ihnen zunimmt, und zu einer völligeren und vollkommnern Statur anwächst; darneben sich in ihnen selbst und andern in ihren mancherley Gaben und Offenbarungen, auch vielen unerhörten und erstaunenden Wundern multipliciret und vermehret. Gelobet sey demnach Gott unser Vater und der Herr Christ, unser Erlöser, welcher seine Kirche an diesem Tage gewürdigt hat, den Anfang dieser Dinge zu sehen und zu erfahren, und die heiligen Kräfte seines wiederkehrenden Geistes, wie nicht weniger Maßen auch dessen außerordentliche Wirkung zu empfinden, die sich in einigen wenigen auserwählten Gliedern offenbaren und hervorthun.«¹⁵

Das erste Pfingsten war nach dieser Auffassung nur die einigen wenigen Personen zuteil werdende, flüchtige Andeutung dessen, was jetzt in seiner Fülle als eine beständige Kraft der Erkenntnis und der Weisheit allen zuteil wird und

somit die eigentliche Erfüllung der Joël-Verheißung von der kommenden Geistausgießung darstellt, in der ja deutlich die Rede davon ist, daß der Geist ausgegossen ist »auf alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter sollen weissagen und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen und eure Ältesten sollen Träume haben« (Joël 3, 1 f.). Hier wird der Visionär, häufig gegen seine Absicht, zum Sektengründer, zum Eröffner einer neuen Stufe der Evolution der Heilsgeschichte, zum Träger einer neuen Offenbarung, die – wenn nicht nach seiner eigenen Meinung, so nach der seiner Anhänger – die bisher im Alten und Neuen Testament vorliegende Offenbarung überformt und deren wahren innersten Sinn, der in ihr selbst noch verhüllt und »im Schatten und Gleichnis« sich abbildete, vollständig und offen darstellt. Gerade diese Tatsache macht es begreiflich, daß die institutionellen Kirchen immer besonders mißtrauisch gegenüber den Visionären waren.

7. VISIONEN DER HIMMLISCHEN WEISHEIT (DER JUNGFRAU SOPHIA)

Der Verfasser hat sich bewußt der Aufgabe enthalten, eine Darstellung der Marienvisionen zu bringen. Solche Visionen sind erst in den nachreformatorischen Jahrhunderten im Zusammenhang mit der im Zeichen der Gegenreformation sich vollziehenden Weiterentwicklung des Marienkultes im Bereich der römisch-katholischen Kirche und der entsprechenden Ausgestaltung der Mariologie hervorgetreten. Der Zusammenhang der beiden Entwicklungen wird durch die Tatsache erhellt, daß die Marienvisionen am häufigsten in den Zeiten vor und nach der Deklaration der neuen Mariendogmen vorkamen, des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariae (8. Dezember 1854) und des Dogmas von der leiblichen Himmelfahrt Mariae (1. November 1950). So fallen die Erscheinungen der Maria in La Salette in das Jahr 1846, die achtzehn Marienvisionen der Bernadette Soubirou in die Zeit vom 11. Februar bis 15. Juli 1858, in denen Papst Pius X. eine göttliche Bestätigung des Dogmas von 1854 erblickte, während die kirchlich anerkannte Erscheinung von Fatima im Jahre 1917 stattfand. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich im Zeichen der weltgeschichtlichen Entwicklung, vor allem während der militanten Verfolgung der Kirche, die in den bolschewistischen Staaten stattfand, die Marienvisionen gehäuft. Einige wurden kirchlich anerkannt, zum Teil nur von den zuständigen bischöflichen Oberen, einigen anderen, wie z. B. der von Heroldsbach, wurde die kirchliche Anerkennung ausdrücklich versagt und ihre kultische Förderung verboten. Die Mariologie ist seit dem Vaticanum II innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst in eine kritische Phase eingetreten; den hauptsächlich von Südamerika geförderten Tendenzen einer weiteren Entfaltung des mariologischen Dogmas sind gewichtige theologische Stimmen aus dem Lager der neueren europäischen Theologie entgegengetreten.

Eine phänomenologische Darstellung der ihrer Struktur nach sehr vielgestaltigen Formen der Marienvisionen könnte nur im Gesamtzusammenhang der kirchen- und geistesgeschichtlichen Entwicklung der letzten Jahrhunderte und der verschiedenartigen Entwicklung des religiösen Bewußtseins in den europäischen Ländern und in Nord- und Südamerika erfolgen. Diese Aufgabe könnte nur in Form eines umfangreicheren Werkes vorgelegt werden – eine Zusammenfassung auch nur der Haupttypen der Visionen in einem kurzen Kapitel kann auf Grund der gegenwärtigen Forschungssituation nicht erfolgen. Statt dessen sei hier ein anderer Typus von Visionen behandelt, der bisher kaum jemals zusammenhängend dargestellt wurde und der mit den Marienvisionen und der Mariologie häufig in einen unmittelbaren Zusammenhang gebracht wird, aber in keiner Weise mit ihnen identisch ist: die Visionen der himmlischen Sophia.

Die himmlische Sophia ist eine Gestalt, die von Anfang der Kirchengeschichte an in der Gesamtüberlieferung der christlichen Theologie eine bedeutsame Rolle gespielt hat und die in der religiösen Erfahrung und dem religiösen Bewußtsein nicht nur der östlich-orthodoxen Kirche, sondern auch des christlichen Abendlandes ständig gegenwärtig war, allerdings sich dort in einer anderen Richtung entwickelt hat. Die himmlische Sophia erscheint bereits in der spätjüdischen Überlieferung als eine weibliche himmlische Gestalt neben Gott, die im kanonischen Schrifttum und in den Apokryphen des Alten Testaments in den Sprüchen Salomos, in Jesus Sirach, im Baruchbuch und in der Weisheit Salomos eine Rolle spielt. Traditionellerweise wird diese Gestalt religionsgeschichtlich in die Kategorie der »Hypostasen« eingeordnet, die wie die Engel Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt sind und die sein Wirken auf die Welt vermitteln. Wilhelm Bousset¹ hat diese Hypostasen als »Zwitterbildungen eines kindlichen, zur vollen Abstraktion noch unfähigen Denkens« bezeichnet und betrachtet sie als »Mittel, polytheistische Neigungen der Volksreligion zu überwinden, den Glauben an göttliche Wesen umzugestalten, dadurch, daß man sie zwar beibehielt, aber Gott entschieden unterordnete oder in seinem Wesen als seine Eigenschaften untergehen ließ«. Als die in der Religionsgeschichte des Judentums am meisten ausgebildete Vorstellung dieser Art führt Bousset die Weisheit Gottes an, die er als »eine Hypostase der weltdurchwaltenden, schöpferischen, Gesetz gebenden Vernunft Gottes« versteht. Die Gestalt der himmlischen Weisheit wäre demnach das klassische Beispiel einer solchen »Zwitterform des kindlichen Denkens«, das der vollen Abstraktion noch nicht fähig ist und dessen theologische Reflexion noch im Mythologischen steckengeblieben ist.

Diese Deutung wird indes dem Phänomen in keiner Weise gerecht. Am Anfang der Sophiologie steht nicht eine Reflexion, sondern eine visionäre Begegnung mit der Gestalt der himmlischen Weisheit, die von den durch ihre Epiphanie Betroffenen als eine himmlische Frauengestalt geschaut wird. Die Weisheitslehre ist ihrerseits der auf die visionäre Erfahrung folgende Versuch der nachträglichen reflektierenden Auslegung dieser Erfahrung.

Dieser visionäre Ursprung der Sophiologie erklärt auch den eigentümlichen Vorrang des bildhaften vor dem begrifflichen Denken innerhalb der Sophiologie. Die »Zwitterbildung« ist nicht das Produkt der Unfähigkeit des Denkens zur vollen Abstraktion, sondern die typische und in der ganzen Geschichte der Vision sich wiederholende Folge der Unmöglichkeit einer adäquaten sprachlichen Deutung der visionären Erfahrung: diese sieht sich häufig genötigt, sich eher der Bilder als der Begriffe zu bedienen, um das Unsagbare auszudrücken, da die Bilder mehrdimensional sind, mehr Ober- und Untertöne haben und assoziationsreicher sind als die Begriffe. Die visionäre Begegnung der jüdischen Frommen der vorchristlichen Jahrhunderte mit der Gestalt der himmlischen Sophia muß so überwältigend gewesen sein, daß sie sich sogar gegen den traditionellen

Patriarchalismus der jüdischen Gesetzesreligion und ihren strengen Monotheismus durchsetzte. Die himmlische Weisheit ist die einzige weibliche Gestalt der himmlischen Welt, die in die spätjüdische Frömmigkeit und Theologie Eingang fand.

Das Erstaunliche an der Weisheitsliteratur des Spätjudentums ist die Tatsache, daß die himmlische Sophia darin gerade nicht, wie Bousset behauptet, als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt steht, sondern als eine Gestalt neben Gott, die ähnlich wie der göttliche Logos auf die Seite Gottes und nicht auf die Seite der Kreatur gehört und nicht Geschöpf, sondern Gehilfin Gottes bei der Schöpfung ist.

Die Entwicklung der Sophiologie in der christlichen Kirche kann hier nicht einmal andeutungsweise dargestellt werden. Entscheidend ist, daß die Sophiologie älter ist als die Mariologie und daß erst im Zuge der nachmaligen Verbreitung der Verehrung der Gottesmutter in der byzantinischen Kirche eine Verbindung zwischen der Gestalt der himmlischen Sophia und der Gottesmutter hergestellt wurde, wobei die bereits entwickelte Lehre von der Jungfrau Sophia als himmlischer Gestalt zu der Entwicklung der Mariologie und der Verbreitung der kultischen Verehrung der Gottesmutter in der kirchlichen Liturgie beigetragen hat. Allerdings hat sich dann die Entwicklung im Bereich der östlich-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche des Westens verschieden vollzogen. Im Westen hat die Mariologie von Anfang an so stark dominiert, daß sie neben sich eine eigene Sophiologie nicht hat aufkommen lassen. In der östlich-orthodoxen Kirche hat sich die Sophienlehre noch länger als eine selbständige Lehre gehalten und ist nicht von der Mariologie aufgesogen worden.

Bezeichnenderweise ist aber auch im Westen die Sophiologie in einem Bereich erhalten geblieben, in dem immer starke Einwirkungen ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit lebendig waren: in der deutschen Mystik, die ohne den ständigen Zustrom der mystischen Literatur des Ostens, z. B. des Dionysios Areopagita und der östlichen Mönchsväter wie Makarios, nicht verständlich ist. Auch im Westen erhält die Sophienlehre ihre Nahrung nicht durch die theologische Reflexion, sondern durch Visionen, durch immer neue Erfahrungen der Epiphanie der himmlischen Gestalt selbst.

Das eindrucksvollste visionäre Bild der himmlischen Weisheit im Bereich der mittelalterlichen deutschen Mystik findet sich bei Heinrich Seuse († 1366). Zur Eigentümlichkeit seiner Mystik gehört es, daß nicht die Person Christi in dem schulmäßigen Verständnis der dogmatischen Christologie seiner Zeit, sondern die Gestalt der himmlischen Weisheit den Gegenstand seiner Andacht, seines Heilsstrebens, seines Erkenntnistriebes, seiner religiösen Anschauung und seiner Liebe bildet. Diese Gestalt ist bei ihm ebensowenig mit der Gestalt Christi wie mit der Gestalt der Gottesmutter identisch, sie hat noch einen durchaus selbständigen Charakter. Sie hat deutlich androgyne Züge, erscheint bald als himmlischer

Jüngling, bald als himmlische Jungfrau. Vor allem aber umfaßt sie in sich die gesamte himmlische und irdische Welt. Das Universum in seiner ursprünglichen Idee mit der Gesamtheit der geschaffenen Dinge in ihrer ursprünglichen Form, wie sie aus der Hand Gottes hervorgingen, ist in ihr mitgehalten. Gott und die Welt sind in ihr noch miteinander verbunden; sie umfaßt mit Gott gleichzeitig die Welt in Gott, wie sie Gott als inneres Modell der Schöpfung diente und wie sie durch Christus ihre Erneuerung und Vollkommenheit findet.

Seuse hat eine tief ergreifende Beschreibung der himmlischen Weisheit gegeben. Er berichtet, wie er über das 24. Kapitel des Jesus Sirach meditierte, das eine Beschreibung der Gestalt der himmlischen Weisheit enthält, und wie ihm über der Meditation dieser Stelle die Gestalt der Weisheit selbst erschien:

»Sie schwebte hoch über ihm in einem Thron aus Wolken, sie leuchtete wie der Morgenstern und schien wie die blinkende Sonne; ihre Krone war Ewigkeit, ihr Gewand war Seligkeit, ihre Worte waren Süßigkeit und ihre Umarmung war aller Lust Befriedigung. Sie war fern und nah, hoch und niedrig, sie war gegenwärtig und doch verborgen. Sie ließ mit sich umgehen und doch konnte niemand sie ergreifen. Sie reichte über den obersten Rand des höchsten Himmels und berührte den tiefsten Grund des Abgrunds. Sie zerteilte sich von einem Ende bis zum anderen gewaltig und richtete alle Dinge fröhlich aus. Wenn er jetzt meinte, eine schöne Jungfrau zu haben, plötzlich fand er einen stolzen Jüngling. Bisweilen gebärdete sie sich als eine weise Meisterin, bisweilen hielt sie sich wie eine stattliche Geliebte. Sie beugte sich liebevoll zu ihm und grüßte ihn gar freundlich und sprach gütig zu ihm: »Gib mir dein Herz, mein Sohn!« (Spr. 23, 26) Er fiel ihr zu Füßen und dankte ihr herzlich aus demütigem Grunde. – Soviel ward ihm zuteil und diesmal sollte ihm nicht mehr werden.«²

Nach Seuse hat wohl Jakob Boehme die umfassendste Lehre von der himmlischen Sophia entwickelt, die die Grundlage sowohl seiner Kosmologie und Anthropologie wie seiner Auffassung von der Heilsgeschichte bildet. Die himmlische Weisheit ist bei ihm die Gestalt, in der sich der überschwengliche, transzendente Wille Gottes in eine leibhaftige Form faßt und zur Offenbarung, Darstellung und Verwirklichung seiner selbst kommt.³

Aber auch Jakob Boehme hat nicht nur eine Lehre von der himmlischen Sophia dargelegt, sondern er hat sie auch gesehen. Er hat zwar keinen eigentlichen Visionsbericht über eine Erscheinung der himmlischen Sophia überliefert, aber an einigen der zahlreichen Stellen, an denen er über sie spricht, läßt er deutlich erkennen, daß ihnen ein persönliches visionäres Erlebnis zugrunde liegt. Dies ist vor allem in seiner Schrift »Von wahrer Buße« der Fall, wo sich ein Gespräch der Seele mit der Jungfrau Sophia findet. Auch hier ist die Brautmystik die Grundlage des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, aber gegenüber der traditionellen Christumystik mit veränderten Vorzeichen: die Seele ist der Bräutigam, die himmlische Sophia die Braut.

Der Titel deutet bereits das Moment der persönlichen Erfahrung an: »Die Pforte des Paradiesischen Rosengarten / niemand als Christi Kindern verstanden / welche diese erkannt haben.« Boehme schreibt dort: »Wan sich der Eckstein Christus mit dem verblichenen Bilde des Menschen in seiner herzlichen Bekehrung und Busse bewaget / so erscheint Jungfrau Sophia in der Bewegung des Geistes Christi / in dem verblichenen Bilde von der Seele in ihrem jungfräulichen Schmucke: vor welcher sich die Seele in ihrer Unreinigkeit entsetzt, daß alle ihre Sünden erst in ihr aufwachen / und vor ihr erschrecken und zittern. Denn alda gehet das Gericht über die Sünde der Seelen an / daß sie auch wohl in ihrer Unwürdigkeit zurücke weicht / und sich vor ihrem schönen Buhlen schämt / in sich gehet / und sich vernichtet / als ganz unwürdig ein solches Kleinod zu empfangen: den Unsern verstanden / so dieses Kleinod geschmecket haben / und sonst niemanden wissende. Aber die edle Sophia nahet sich in der Selen-Essenz, und küsset sie freundlich / und tingiret mit ihren Liebe-Strahlen das finstere Feuer der Seelen / und durchscheineth die Seele mit ihrem Liebes-Kusse: So springet die Seele in ihrem Leibe vor großen Freuden / in Kraft der jungfräulichen Liebe, auf / triumphiret / und lobet den großen Gott kraft der edlen Sophia.«⁴

Kann man deutlicher sein mit Anspielungen auf ein persönliches Erlebnis, als wenn man sagt: die bräutliche Verbindung der Sophia mit der Seele werde nur »von den Unsern verstanden / so dieses Kleinod geschmecket haben und sonst niemanden wissende«? So spricht nur jemand, der selbst »geschmecket« hat, der selbst ein »Wissender« geworden ist. Auch der Hinweis auf das »Springen« der Seele »vor großer Freude« erinnert ja unmittelbar an ähnliche Aussagen Eckharts und Seuses über das Gefühl des »Springens« der Seele in ihrem Leib bei der Begegnung mit der himmlischen Weisheit.

Im Folgenden gibt Boehme dann eine Beschreibung des Gespräches zwischen der himmlischen Sophia und der Seele, das sich auch stilistisch durch die Unmittelbarkeit und bildreiche Anschaulichkeit als ein Dokument visionärer Erfahrung ausweist. Boehme selbst erklärt, er wolle »alhier eine kurze Andeutung stellen, wie es zugeht, wan die Braut den Bräutigam herzet. Dem Leser, so vielleicht noch nicht möchte seyn an diesem Orte gewesen, daß die Braut den Bräutigam herzet / zum Nachdenken«⁵ ob ihm lustere uns nachzufahren und auch an den Reihen zu treten / da man mit Sophia spielt.«

Auch der Ton des Gespräches selbst spiegelt die Unmittelbarkeit der Erfahrung wider. »O du schönes Lieb«, sagt die Seele zur Jungfrau Sophia, »mein Herze fasset dich, wo bist du so lange gewesen? Mich dauchte, ich wäre in der Hölle und in Gottes Grimme: O holdseliges Lieb / bleib doch bey mir / sey doch meine Freude und Erquickung . . . In deine Liebe ergebe ich mich . . . O edles Lieb / gib mir doch deine süße Perle / lege sie doch in mich.« Die himmlische Sophia antwortet: »Mein edler Bräutigam, meine Stärke und Macht, du bist mir zu vilen malen willkommen: Wie hast du meiner so lange vergessen / daß ich in

großer Trauer vor deiner Thür müsse anklopfen? Du hattest dir den Teufel zum Buhlen genommen / der hat sich also besudelt / und sein Raubschloß der Eitelkeit in dir aufgebaut / und dich ganz von meiner Liebe und Treue abgewendet in sein gleisnerisches falsches Reich . . . und hast mir die Ehe gebrochen / und eine fremde Buhlschaft gepflogen und mich / deine dir von Gott ergebene Frau / lassen im verblichenen Wesen / ohne Stütze deines / Feuers Macht stehen.«⁶

Das Gespräch endet mit den Worten der Sophia an ihren Bräutigam: »Sey du Feuer: so will ich Wasser seyn / wir wollen das in dieser Welt verrichten / darzu wir von Gott verordnet sind / und wollen Ihm dienen in seinem Tempel / der wir selber sind / Amen.« Dann folgt eine »Zuschrift an den Leser«, die wiederum den persönlichen Erfahrungscharakter dieses ganzen bräutlichen Gesprächs hervorhebt: »Lieber Leser / haltet dieses für kein ungewis Gedichte / es ist der wahre Grund / und hält innen die ganze heilige Schrift: dan das Buch des Lebens Jesu Christi ist darinnen klar vor Augen gemahlet / wie es vom Autore selber erkant worden / dan es ist sein Process gewesen: Er gibt dir das Beste / das er hat / Gott gebe das Gedeyen! Es ist ein schweres Urteil über den Spötter dieses erkant worden. Er sey gewarnt.«⁶ Eine solche Warnung fügt man nur einer Mitteilung an, die im Bewußtsein des Autors den Charakter einer unmittelbaren Offenbarung hat.

Die meisten Elemente der Sophienlehre Jakob Boehmes kehren in den sophiologischen Hymnen Gottfried Arnolds, zum Teil in der von Boehme selbst geschaffenen Terminologie, wieder. Die sprachliche Formulierung läßt aber deutlich erkennen, daß es sich bei Arnold nicht einfach um eine sprachliche Anleihe bei Jakob Boehme handelt, sondern daß bei ihm selbst eine erlebnishafte Teilhabe an dieser ganzen Form der bildhaft-spekulativen Anschauung vorliegt.

Dies gilt vor allem für das Werk, das bereits im Titel den besonderen Typus seiner Mystik zum Ausdruck bringt: »Das Geheimnis der göttlichen Sophia«. Seine Mystik ist Sophienmystik, Sophiologie. In dieser greift er die älteren Traditionen der Sophienlehre der deutschen Mystik auf, die vor allem auf Jakob Boehme und seine Schule zurückgehen und die ihre noch tieferen Wurzeln in der Mystik Seuses, einer ausgesprochenen Weisheitsmystik haben. Gottfried Arnold war mit dem Jakob-Boehme-Kreis persönlich verbunden durch seine Zugehörigkeit zum deutschen Zweig der englischen Philadelphinen, das heißt jener englischen Boehmeschüler, die ihr geistliches Oberhaupt in der Mystikerin und Visionärin Jane Leade und in den beiden anderen bedeutenden Mystikern Thomas Bromley und John Pordage hatten. Ebenso war er mit der Gruppe von Boehmeschülern verbunden, die sich um Johann Georg Gichtel scharten, der die berühmte Gesamtausgabe der Werke Jakob Boehmes veranstaltet hatte und seinerseits als Oberhaupt einer mystischen Sekte, der sogenannten »Engelsbrüder«, seine Sophienmystik verkündete.⁷

Wenn nun auch die spekulative Ausdeutung der Gestalt der Sophia bei Gott-

fried Arnold durch eine jahrhundertelange Tradition bestimmt ist, die ihm als dem Historiker der mystischen Theologie sehr wohl bekannt ist, so ist sie doch bei ihm in einer persönlichen mystischen Erfahrung begründet. So zurückhaltend Arnold über seine eigenen geistlichen Erfahrungen spricht, so hat er doch an einer Stelle deutlich erkennen lassen, daß ihm eine persönliche visionäre Begegnung mit der himmlischen Jungfrau zuteil wurde, die von allergrößter Bedeutung für das Gesamtverständnis seiner Mystik und Sophiologie ist und die allen seinen theologischen und spekulativen Aussagen eine besonders persönliche Färbung verleiht.

Bericht von einer Nachtbegebenheit

»Woher kommt mir das
 daß die mutter meines HErrn zu mir komme? (Luk. 1, 43)
 Die trübe nacht hatt' all's mit dunkelheit bezogen /
 Und mein gemüthe hatt' betrübnis / hoffnung / lieb /
 Verlangen / sorg und furcht / zu diesem wunsch bewogen:
 Daß JESus doch in mir gewurtzelt ewig blieb.
 Da trat im augenblick vor meines geistes augen /
 Die Weißheit / Gottes braut / nicht zwar in hohem glantz /
 (den sie sonst oftmal bey manchen pflegt zu brauchen)
 Doch größer als ein mensch / von schönheit funkelnd gantz /
 Ehrwürdig anzusehn / liebreizend / hold und munter /
 So daß die lieb und freud mit ehrerbietung sich
 Bey mir vermengt befand. Doch war bey diesem wunder
 die liebe nicht so groß / daß ich sie brünstiglich
 Umfaßt hätt und geküßt. Mein elend / das mich beugte /
 Und ihre Majestät die machten mich so scheu /
 Daß ich mich tieff zur erd vor ihren füßen neigte /
 Im zweiffel: ob ein mensch zu reden würdig sey
 Mit unbeschnittnem mund. Nur dieses kont ich sagen:
 O fürstin / wer du bist / sey gnädig diesem staub /
 Der dir vor augen liegt. Was hat dich her getragen?
 Wer ist / der meine kläg vor dir zu thun erlaubt?
 Zur antwort ward mir nichts / als dieses: sey zufrieden!
 Und damit neigte sie sich süssiglich zu mir /
 Legt ihren linken arm an meiner rechten nieder /
 Und druckte mich an sich (so freundlich war sie hier)
 Und gab mir einen kuß. Ich schau die rosen-wangen /
 Noch immerzu vor mir / den lichten purpur-mund /
 Dran tausend lieblichkeit als perlen-tropfen hangen /
 Der stirnen heiterkeit / der augen helles rund.
 mir bleibt noch allezeit die ehr-furcht eingedrückt /

Die ich vor ihr vermengt mit süßer lieb empfand:
 Wie / wenn ein könig sein gemahl zum bettler schicket /
 So war mir / als mein Gott die weißheit zu mir sand.«⁸

Dieses Gedicht trägt alle Zeichen einer spontanen visionären Erfahrung. Die Vision entspringt, wie häufig in der visionären Erfahrung, einem Gebet, das »in tiefer Nacht« dem Herzen Arnolds entsteigt: »Daß Jesus doch in mir gewurtzelt ewig bleibe!« Sie erfolgt als Erfüllung dieses Gebetes »im Augenblick«. Vor seinen geistigen Augen erscheint die göttliche Weisheit. Ihre Erscheinung ist ganz individuell und trägt den Charakter der spontanen visionären Erfahrung. Daß sie »nicht in hohem Glanze, den sie sonst oft bei Menschen zu brauchen pflegt«, erscheint, deutet darauf hin, daß Arnold von anderen Erscheinungen der himmlischen Sophia weiß, die ihm teils aus den biblischen Urkunden, teils aus Berichten anderer »Liebhaber der himmlischen Weisheit« bekannt sind. Die Erscheinung der Weisheit, die ihm zuteil wird, ist nicht von so hohem Glanze umgeben, wie er sich vorgestellt hat, sie stellt sich aber dar als eine Frauengestalt, »die größer als ein Mensch ist«, »von Schönheit funkelnd ganz«, »gleichzeitig liebreizend und ehrwürdig«.

In ihm mischen sich inbrünstige Liebe und jubelnde Freude mit dem Gefühl der Ehrerbietung und dem Bewußtsein der Unwürdigkeit. In seiner feinen Psychologie bemerkt Arnold, daß die Spontaneität seiner inbrünstigen Liebe durch die Ehrerbietung gehindert wurde: er wagt nicht, diese himmlische Gestalt, die den Gegenstand seiner Sehnsucht bildet, zu umfassen und zu küssen. Die Ehrerbietung zwingt ihn zu tiefer Demut, zum Bekenntnis seiner Unwürdigkeit und zur Bitte um Gnade. Die Geliebte steht vor ihm als die Fürstin, vor der er im Staub liegt und angesichts seiner Unwürdigkeit zweifelt, ob er in ihrer Gegenwart überhaupt zu reden würdig sei. Die Geste der Zuneigung geht nicht von ihm, sondern von der Jungfrau Sophia aus. Sie neigt sich zu ihm, umfaßt ihn, legt ihren linken Arm an seine Rechte, zieht ihn an sich und küßt ihn. Jetzt erst wagt er, seine Augen zu ihr zu erheben; er sieht ihr liebliches Antlitz unmittelbar vor sich und empfindet diesen Akt der Vereinigung als eine unfaßbare Erhöhung. »Wie wenn ein König sein Gemahl zum Bettler schicket«.

Die Weisheit selbst wird von ihm bei der ersten Erwähnung ihres Namens als »Gottesbraut« bezeichnet. In ihrer Zuwendung zu ihm, in ihrem Kuß erweist sie sich als seine Braut. Damit ist auf das Verhältnis der Gläubigen zur himmlischen Sophia die ganze Liebesmystik des Hohenliedes übertragen, das auch die Bilder für die Beschreibung seiner weiteren Begegnung mit der himmlischen Sophia liefert und das ja mit dem Vers beginnt: »Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes« (Hohl. 1, 2).

Auch der christologische Aspekt tritt hier deutlich hervor. Das Motto zu Beginn dieses Gedichtes: »Woher kommt mir das, daß die Mutter meines HErrn zu mir komme?« stammt aus dem Grußwort der Elisabeth an die sie besuchende

Maria (Luk. 1, 43). Dieses Wort von der »Mutter meines Herrn« ist hier von Gottfried Arnold nicht auf die Maria, sondern auf die himmlische Sophia bezogen. Die in der katholischen Theologie dieser Zeit bereits traditionelle mariologische Deutung dieses Wortes ist hier also ins Sophiologische zurückübersetzt. Dahinter steht die Sophiologie Jakob Boehmes, die das Zustandekommen der Menschwerdung so deutet, daß sich die Menschwerdung des Sohnes Gottes durch die der Jungfrau Maria innewohnende himmlische Sophia vollzieht. Nach Jakob Boehme hat sich in der Jungfrau Maria die Verbindung der menschlichen Natur mit der himmlischen Sophia, die nach dem Fall Adams abgerissen war, wiederum vollzogen. In Maria findet die Erneuerung der ersten Ehe zwischen Mensch und Sophia statt: Sophia, die von Adam floh, als sich dieser von Gott abwandte, geht in Maria wieder in die menschliche Natur ein und eröffnet damit dem Sohn den Weg zu seiner Faßlichkeit im Fleische.⁹

Diese persönliche nächtliche Begegnung mit der himmlischen Sophia hat die ganze Dichtung Arnolds geprägt, die die himmlische Sophia zum Gegenstand hat und die er in seinem Werk »Das Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weißheit« und in dem angehängten Werk »Neue göttliche Liebes-Funken und Ausbrechende Liebes-Flammen in CHristo JESU dargestellt« zusammengefaßt hat.

In diesen Gedichten entfalten sich auch zahlreiche andere Aspekte der Sophiologie, wie sie Jakob Boehme entwickelt hatte, vor allem der kosmologische Aspekt, der in dem eschatologischen wiederkehrt. Die Weisheit, in der Gott das Urbild der Welt und des Weltzieles erschaut, ist auch die Gestalt, in der sich die von Gott ins Dasein gerufene Schöpfung im vollendeten Gottesreich erfüllt. Bei Gottfried Arnold ist aber auch der androgyne Aspekt der Sophiologie aufrechterhalten: Die Sophia ist das ursprüngliche Gottesbild im Menschen, die ursprüngliche himmlische Braut Adams, die in ihm wohnt und sich mit ihm zu der ursprünglichen mann-weiblichen Ganzheit der »imago dei« verbindet, die ihn aber in dem Augenblick verläßt und zu Gott zurückkehrt, in dem Adam seine Augen von dem Urbild, nämlich Gott, abwendet und auf die Kreatur in ihrem Für-Sich-Sein ohne Gott richtet und alsbald aus dem ewigen Tag der göttlichen Schöpfung zum ersten Mal in einen Schlaf versinkt. Die aus seiner Seite erschaffene Eva erscheint auch bei Gottfried Arnold nur als ein irdischer Ersatz für die himmlische Sophia. Auch Gottfried Arnold läßt keine Zweifel darüber aufkommen, daß die ursprüngliche androgyne Integrität des Menschen nur erreicht werden kann, wenn er sich von seiner irdischen Eva wiederum zur himmlischen Sophia wendet.¹⁰

Visionen der himmlischen Sophia fanden sich auch bei dem Schüler Jakob Boehmes, der als der Herausgeber seiner gesammelten Werke bekannt geworden ist, bei Johann Georg Gichtel. Im Mittelpunkt der Verkündigung Gichtels, die literarisch vor allem in seinen theosophischen Sendschreiben vorliegt,¹¹ steht die

Lehre von der himmlischen Jungfrau Sophia. Diese Briefe enthalten zahlreiche Bekenntnisse, aus denen hervorgeht, daß seine Sophiologie auf mehrere Erscheinungen der Gestalt der himmlischen Sophia zurückgeht. Diese visionären Erfahrungen dominieren in seinem religiösen Denken und Gefühlsleben in einer so eindeutigen Weise, daß sie für ihn den Grundtypus der Heilserfahrung des Menschen darstellen. Die Heilserfahrung ist bei ihm als Verlöbniß des geistigen Menschen mit der jungfräulichen Sophia verstanden. Dementsprechend betrachtet er die Ehelosigkeit nicht nur als Voraussetzung der eigenen Heilserfahrung, sondern er verlangt sie auch von seinen Anhängern, die dem von ihm gegründeten Orden der »Engelsbrüder« angehören. Die Bemühung um eine kompromißlose Aufrechterhaltung dieses Ideals bei sich und bei anderen hat einen großen Teil seiner geistlichen Kämpfe ausgemacht, wie aus seinem geistlichen Briefwechsel hervorgeht. In diesem bemüht sich Gichtel immer wieder, Freunde, von denen er erfährt, daß sie einer irdischen Eva und einer weltlichen Eheschließung zuneigen, vor diesem Schritt zu warnen, und weist dabei auf sein eigenes Vorbild hin. So schreibt er zum Beispiel:

»Ich habe mich auch lange geübet, und manche Versuchung durchpassiret, ehe mir meine liebste Sophia ist vermählet worden: und nun ich gebunden bin, kan ich nicht brechen, und mich mit dem Welt-Geist in Verlöbniß einlassen: ich muß GOTT die Ehre geben, und ihn allein anbeten, welches die Reichen dieser Welt nicht verstehen.«¹² Gichtel hat diese asketische Forderung als die wörtliche Erfüllung des höchsten Gebotes Jesu verstanden: »Es sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen kann, der fasse es!« (Matth. 19, 12)¹³

»Hierin steckt die Ursache, daß der enge Weg zwar von vielen gesucht, von wenigen aber gefunden wird, weil wir Sophiam im Weibe suchen, und nicht in JESU, der gantz deutlich lehret: wer nicht verläugnet Vater, Mutter, Brüder, Weib, Kinder, Güter, kan mein Lehr-Jünger nicht seyn. Und eben um des Himmelreiches willen habe ich mich beschidten, und die mir zehñ gantzen Jahre nachgestellte Mariage verläugnet, auch mit Sophia eher nicht in empfindliche Gemeinschaft durchbrechen mögen, bis ich Schulrecht gethan, und mein Hertz unzertheilt meinem Bräutigam ergeben . . . Wir sollen uns nur untersuchen, ob wir nach unserem ersten Paradies-Bild hungern; Hoc Opus Hic Labor; der Cherub mit seinem zweyschneidigen Schwert lasset noch Mann noch Weib ins Paradies, es müssen nur Jungfrauen seyn, und wird ein mächtiger Ernst erfordert, durch dieses Schwert Cherubs zu dringen; wer nicht mit der Armatur Christi angetan, und ohne Unterlaß im Gebät streitet, wird wenig fördern; ich habs durch GOTTES Beystand erreicht bereits vierundvierzig Jahre, und kans bezeugen . . .«¹⁴

»O wie freundlich hat Sophia mein Seel umhalset; keine eheliche Matron kan mit ihrem Ehegatten liebereicher spielen, als meine Sophia mit der Seelen, sie zeigt mir alle ihre verborgenen Schätze, und ich spielte allein in ihren Wundern

als ein heut-geborenes Kind. Als ich aber zu mehrerm Wachstum gekommen, wünschte ich bey mir Mitgespielen, weil mich dunkte, daß ich Gott nicht genug dafür danken kunte, und mich zu unwürdig hielte, solche teure Gnade allein zu genießen.«¹⁵

Zahlreiche Andeutungen Gichtels lassen erkennen, daß bei ihm eine Reihe visionärer Erfahrungen vorliegt, in denen er eine progressive Vereinigung mit der Gestalt der himmlischen Weisheit erfahren hat. Gichtel selbst wird nicht müde, diese Erfahrungen als einen Prozeß zu schildern, der sich über sein ganzes Leben hinzieht und nach immer neuen Krisen und Versuchungen zu immer tieferen Formen der Begegnung führt. So schreibt er darüber ganz allgemein:

»Sophia ist mir zwar frühe erschienen, und hat mir ihre Treue, Hülfe und Beystand zugesaget; es liefen aber wol in die dreißig Jahre hin, ehe meine Seele und Gemüt confirmiert, und besänftiget ist worden, wie ernstlich ich auch im Streit stund, und den Versucher abschlug.«¹⁶

Es entspricht dem überwältigenden und intimen Charakter seiner Visionen, daß er von dem entscheidenden Erlebnis in seinen Briefen meist nur in Andeutungen spricht. Nur an einigen Stellen lüftet er den Schleier und macht nähere Angaben über dieses Erlebnis.

»Wir haben die Braut im Geiste gesehen, und ihre Stimme gehört, auch wohl bemerkt, daß solche in viel andere sich ausgehallet, und zu uns mit Schaaren gezogen hat, welche auch, ehe wir noch eines mit ihnen gesprochen, erwecket und angezündet worden, also bald Alles verkauft, ausgetheilet und sich ernstig in ihrer Werbung angestellt. Sie waren aber nicht alle weise Jungfrauen und der Eigenheit abgestorben: da sich die himmlische Sophia dem natürlichen Leben entzogen, zu prüfen, ob sie vom Himmel-Brot Jesu im Glauben essen, und Gott oder ihren Händen trauen wolten, wichen sie wieder nach Aegypten und ließen das Gebät und Glauben fahren . . . Wollen wir der himmlischen Sophia wahrer Bräutigam seyn, und ihrer Beywohnung im Geiste allezeit genießen, so müssen wir einen ganz demütigen, kindlichen, einfältigen Willen gegen sie und untereinander haben, einander lieben, und für einander streiten und unser Leben stellen . . .«¹⁷

Wohl am ausführlichsten hat Gichtel über seine Sophienerlebnisse im Zusammenhang mit einer allgemeinen Schilderung des Verhältnisses der himmlischen Sophia zu ihren Liebhabern berichtet, eine Schilderung, in der er unter seinen Freunden für die Hingabe an die himmlische Sophia wirbt. Dort gibt er eine Art biographischer Zusammenfassung der einzelnen Phasen seines eigenen Verhaltens zur Jungfrau Sophia:

»So trauet auch die Jungfrau sich nicht so leicht in ihrer Buhler Armen, sondern wil Leib, Seel und Geist zum Pfande haben, und solches nicht allein, sondern ein treues standhaftes Hetz, das weder in Lieb noch Leid weicht, und lieber das Leben als ihre Lieb fahren lasset. Ew. L. weis selbst, daß leichter Treue

zugesaget: auch nimmts unsere himmlische Sophia gar bereitwillig an, küsset, hertzet und umarmet ihren lieben Buhler und verlorenen Limbum gantz innig; aber ihr Perl vertrauet sie keinem, der nicht seine Ichheit völlig abgestorben, und lasset keinen in ihren Armen ruhen, der nicht ein Ritter des Teufels oder des eigenen Willens worden, und allerley Proben bestanden hat, welches nicht eines Jahres Werk, sondern in ihrem Belieben stehet, wie lang sie wil . . . Ich hab zwar auch viel geliebt, nicht zwar aus mir selbst, sondern aus Gnade dessen, der meine und aller Menschen Seele liebet. Verstunde aber im Grunde nicht, was doch Gott mit mir vorhatte, daß Er mich, der ich doch in gutem Wohlstande äußerlich stunde, Kutschen und Pferde hatte, in solche Torheit vor aller Welt gesteket, und selbst meiner eigenen Vernunft zum Narren gemacht hat, von allen Mitteln berauben, und aus meinem Vaterland bannen und exuliren lassen, hernach doch wieder zu Wien am Käyserlichen Hof, auch anderer Chur- und Fürsten zu weit höheren Dignitäten nöthigen, und mit Erbschaften und reichen Weibern lange Jahre versuchen lassen. Und als mir im Jahr 1673 die himmlische Jungfrau Sophia von Angesicht zu Angesicht erschienen, und Mund zu Mund Treue zugesaget, auch viel Hertzten wider meinen Willen, und ohne mein eigen Suchen, der ich gar verborgen gelebet, zu mir gezogen, dennoch in greulicher Verwirrung, Zerstreung und gänzlicher Verlassung von aller Creatur gesetzt, daß es geschienen, als wäre Gott selbst mit Ihm uneins, und wollte zum Lügner werden. Bis ich endlich mich des natürlichen Lebens verwogen und erwehlet hab lieber zu sterben, als zu weichen, da sich das Blatt gewendet, und ich lernen müssen, daß wir zwar Treue zusagen in guten Tagen, aber auch in bösen vest halten müssen.«¹⁸

Gichtel und seine Gemeinde der »Engelsbrüder« haben wenige Spuren in der deutschen und niederländischen Frömmigkeitsgeschichte hinterlassen. Bezeichnenderweise finden sich einige späte Nachwirkungen bei Michael Hahn,¹⁹ der 1758 bis 1819 lebte und in Sindelfingen, wo er schließlich auf dem Schloß der Herzogin Franziska einen Zufluchtsort fand, eine eigene Gemeinde gründete, die sich im Anschluß an seine theosophischen Erbauungsschriften um ihn scharte und bis zum heutigen Tage noch existiert. Auch bei ihm äußert sich eine voll entfaltete Sophiologie, die mit der Forderung der völligen Ehelosigkeit als der Voraussetzung einer Vermählung mit der himmlischen Sophia verknüpft ist. Hahn berichtet selbst zwar nicht von einer Vision der himmlischen Sophia, doch lassen, ähnlich wie bei Gichtel, viele Andeutungen seiner Schriften erkennen, daß auch für ihn, der in vielen anderen Fällen eine visionäre Begabung bekundete, Erlebnisse visionärer Art die Grundlage seiner Sophiologie und seiner auch von ihm praktizierten Ehelosigkeit bildeten.

Ein letzter Vertreter der Sophiologie ist dann Johann Jakob Wirtz (1778 bis 1858), der Stifter der Nazarengemeinde, der seine geistlichen Erfahrungen in einer Selbstbiographie²⁰ und in Gestalt von Eingebungen, Visionen und Wei-

sungen in seinen »Zeugnissen und Erfahrungen des Geistes« niedergelegt hat.²¹ Für ihn, den protestantischen pietistischen Seidenweber in Basel, ist charakteristisch, daß sich die Sophienlehre, die schon bei Jakob Boehme mariologische Züge aufweist, in eine voll entwickelte Mariologie verwandelt. Der protestantische Pietist Wirtz hat mit innerster Überzeugung die leibliche Himmelfahrt der Maria verkündet, fast ein Jahrhundert, bevor sie in der römischen Kirche zum verpflichtenden Dogma erhoben wurde. So hat selbst innerhalb der protestantischen Tradition der Sophiologie die Mariologie schließlich die Selbständigkeit der sophiologischen Erfahrung und Theologie beseitigt und in einen Bestandteil der Mariologie selbst verwandelt.

In der östlich-orthodoxen Kirche hat die Gestalt der himmlischen Sophia eine viel größere Rolle als im abendländischen Christentum gespielt. Die großen Kathedralen der byzantinischen Kirche, aber auch der russisch-orthodoxen Kirche, sind nicht der Maria, sondern der himmlischen Sophia geweiht. In dem Bewußtsein der orthodoxen Frommen ist bis zum heutigen Tage die himmlische Sophia noch deutlich von der Gottesmutter unterschieden, und zwar schon durch die Tatsache, daß die Sophia auf einer weitverbreiteten ostkirchlichen Ikone mit ihren drei vor ihr stehenden Töchtern Glaube, Liebe und Hoffnung (nach 1. Kor. 13, 13) dargestellt wird. Die Namen dieser drei Töchter sind daher bis zum heutigen Tage beliebte und weitverbreitete Mädchennamen, die orthodoxe Christen bei der Taufe ihren Töchtern geben – griechisch Pistis, russisch Vera, griechisch Agape, russisch Ljubow und griechisch Elpis, russisch Nadjeschda.

Wladimir Solowjew, der die Sophienlehre in der modernen russischen Religionsphilosophie wieder zur Geltung gebracht hat – und damit zum Teil den heftigen Widerspruch der orthodoxen Schultheologie erregte – beruft sich für sein Verständnis der himmlischen Sophia als einer besonderen himmlischen Gestalt, die nicht mit der Gottesmutter Maria identisch ist, auf eine andere Sophien-Ikone, auf der die Sophia mitten zwischen Maria und Johannes dem Täufer dargestellt ist. Diese berühmte Ikone, die Anlaß zu großen Streitigkeiten in der orthodoxen Theologie gab, ist im 16. Jahrhundert in Nowgorod entstanden. Nikolsky beschreibt sie folgendermaßen:

»In der Mitte der Ikone sehen wir einen geflügelten Engel mit feurigem Angesicht, Gewand und Flügel, mit einer Krone, in kaiserliche Gewänder gekleidet . . . Der Engel sitzt auf einem goldenen vierfüßigen Throne, der sieben Stufen hat . . . auf einem feurigen Kissen. In der Rechten hält er ein Szepter mit Kreuz, in der Linken eine Rolle. Rings um ihn ein blauer, mit Sternen besäter Himmel; unter seinen Füßen eine dunkle, runde Wolke in der Form eines Kissens. Zu beiden Seiten des Engels: rechts die Mutter Gottes in rotem Gewand, die vor ihrer Brust ein Bild des göttlichen Kindes hält, das mit seiner Rechten segnet und in der Linken eine Rolle hält; links vom Engel Johannes der Täufer in einem härenen Trauergewand mit grünem Überwurf. Über dem Haupt des

Engels – in einem feurigen kleinen Kreis – Christus in rotem Gewand und blauem Obergewand, der den Segen mit den beiden Händen spendet. Von den beiden Seiten seines Hauptes geht ein goldener Strahl in Form eines Regenbogens aus. Über ihm der Sternenhimmel, in dem – unmittelbar über dem Haupt Christi – ein vierfüßiger Thron steht, auf dem ein geschlossenes (nach anderen Quellen offenes) Buch liegt. Zu beiden Seiten des Thrones je drei Engel.«²²

Dies ist die Darstellung der Vision der himmlischen Sophia, wie sie vor dem Auge des Ikonenmalers erschien, wie sie von ihm gemalt wurde und wie sie dann in Tausenden von Kopien durch ganz Rußland verbreitet wurde. Die Tatsache, daß hier die Weisheit sich unmittelbar unter dem Bild Christi befindet und zwischen Maria, seiner Mutter und seinem Täufer thront, hat bereits im 16. Jahrhundert eine lebhaft theologische Kontroverse hervorgerufen, die bis zum heutigen Tage keine endgültige Lösung gefunden hat – erscheint doch hier die himmlische Sophia als eine besondere eigene Gestalt neben und über der Gestalt der Gottesmutter! Der Streit kam dadurch zustande, daß von den Wortführern der kirchlichen Orthodoxie die Christologie gegen die Sophiologie ausgespielt und zum Teil sogar als »westliche Häresie« denunziert wurde. Die orthodoxe Theologie hat bis in ihre jüngste Entwicklung hinein eine selbständige Sophiologie aufrechterhalten, die in der modernen russischen Religionsphilosophie bei Solowjew, Bulgakow, Berdiajew und Zander wieder eine beherrschende Rolle spielt.

Diese Nowgoroder Sophien-Ikone ist auch der Anknüpfungspunkt der sophiologischen Interpretation Wladimir Solowjews. »Wer ist«, so fragt er, »diese königliche, hohe Frauengestalt, die von Gott und seinem Sohne, von Engeln und von Heiligen, nach dem Vollender des Alten und dem Stifter des Neuen Testaments die Huldigung entgegennimmt?« In der knappen Antwort ist die ganze Sophiologie Solowjews enthalten: »Sie kann nichts anderes sein als das wahre, reine und volle Menschentum, als die höchste, allumfassende Form und lebendige Seele der Natur des Weltalls, die in der Ewigkeit mit Gott verbunden, sich auch in der Zeit immer wieder mit ihm verbindet und dadurch alles Seiende in seine Einheit zurückströmen läßt . . . Sie ist«, schließt Solowjew, »die vergottete Materie oder das Gottmenschentum – die heilige Sophia«.

Auch die Sophiologie Solowjews beruht auf Sophienvisionen. Wladimir Solowjew hat dreimal in seinem Leben eine entscheidende Vision der himmlischen Sophia gehabt; er hat über diese drei Visionen später in seinem Gedicht »Drei Begegnungen« berichtet.²³ Zum erstenmal glaubte er, die Sophia schon als Knabe gesehen zu haben: während des Gottesdienstes, auf dem Höhepunkt der Feier der Liturgie, war sie ihm erschienen. Sein schwäbisches Kindermädchen aber hatte seine kindliche Freude über diese Vision gedämpft, indem es zu ihm sagte: »Waldemar, davon verstehst du nichts.«

Zum zweitenmal erschien sie ihm dann im Sommer 1875 während eines Stu-

dienaufenthaltes in London im Lesesaal des Britischen Museums, inmitten seiner Bücher und Notizen. Er schildert diese Vision in dem genannten Gedicht:

»... O du Blüte der Gottheit,
Du bist hier, ich fühle es, warum bist du
Seit den Jahren der Kindheit meinen Augen nicht erschienen?
Doch kaum hatte ich den Gedanken dieses Wortes ausgesprochen,
Da war plötzlich alles erfüllt von goldenem Azur,
Und wiederum strahlte sie vor mir auf,
Doch allein ihr Antlitz, nur das Antlitz.«

Solowjew fleht sie an, sie möge sich ihm in ganzer Gestalt zeigen. Da spricht eine innere Stimme: »Auf nach Ägypten!« Und nun erfolgt das Erstaunliche: So stark ist der Eindruck dieser Vision der himmlischen Sophia im Lesesaal des Britischen Museums, und so sehr wird die Weisung als unmittelbarer himmlischer Befehl verstanden, daß Solowjew ohne zu zögern aufbricht, sich Fahrkarten besorgt und in wenigen Tagen quer durch Europa, ohne sich irgendwo länger aufzuhalten, nach Fiume und von dort zu Schiff nach Ägypten reist, sich in Kairo ein Zimmer mietet und hier wiederum auf einen Wink der »himmlischen Freundin« wartet. Man muß sich einmal vorstellen, welche technische und finanzielle Schwierigkeiten Solowjew bei der Ausführung dieses Reisebefehls unter den Verkehrsverhältnissen des Jahres 1875 zu überwinden hatte, um den erschütternden Eindruck zu ermessen, den diese Londoner Vision auf ihn gemacht hat.

In Kairo erhält er dann eine neue Weisung der Sophia: »Ich bin in der Wüste, gehe dahin!« Und wiederum gehorcht Solowjew aufs Wort und ohne zu zögern. In Zylinder und Mantel geht er in die Wüste hinaus, wird – wie er in einem Brief an seine Mutter berichtet – von Beduinen gefangengenommen, die den Herrn im Zylinder mit langem schwarzen Bart und lang herabwallendem schwarzen Haar für den Sheitan – den Teufel – halten, der nach der Vorstellung der Beduinen einen Zylinder trägt. Er wird beinahe getötet, aber dann von einem schnell einberufenen Rat der Scheiche zweier Beduinenstämme für harmlos befunden, von den Fesseln befreit und wieder in die Wüste entlassen. Er geht zu Fuß durch die Wüste wieder zurück. Da kommt ohne Dämmerung die Nacht. Er muß sich auf den Wüstensand niederlegen, aber das Heulen der Schakale, der »unbarmherzige Glanz der Sterne« und vor allem die bittere Kälte hindern ihn am Schlaf. Endlich schlummert er doch ein, und als er erwacht,

»Da wehte es wie Rosenduft über Himmel und Erde.
Und in Purpur himmlischen Glanzes,
Mit Augen voll azurenen Feuers
Blicktest du wie das erste Glänzen
Des Welt- und Schöpfungstages.
Was ist, was war, was kommen wird in Ewigkeit –

Alles umfing hier ein ungewöhnlicher Blick.
Unter mir blaue Meere und Ströme
Und der ferne Wald und die Höhen der Schneeberge.
Alles sah ich, und alles war nur eins:
Nur eine Gestalt weiblicher Schönheit!
Das Unermeßliche war eingegangen in Ihr Maß,
Vor mir, in mir warst Allein DU!
O du Lichtglänzende, du hast nicht getrogen.
Ganz habe ich dich in der Wüste gesehen.
Diese Rosen werden in meiner Seele nicht verwelken,
Wohin mich auch die Wege des Lebens verschlagen mögen.
... Noch ein Gefangener der eitlen Welt
Habe ich so unter der groben Rinde der Materie
Den unverweslichen Porphyr hindurchscheinen sehen
Und das Strahlen der Gottheit gespürt.
Im Vorgefühl habe ich über den Tod triumphiert
Und die Kette der Zeiten im Traum überwunden.«

Diese von so abenteuerlichen Umständen umgebene Erscheinung der Sophia ereignete sich im Jahre 1876. Als Solowjew zweiundzwanzig Jahre später, im September 1898, diese Erlebnisse in dem oben zitierten Gedicht beschrieb, sagte er in einer erklärenden Anmerkung, dies sei »das Bedeutendste, was mir in meinem Leben bisher widerfahren ist«. Er verstand diese Erlebnisse als eine göttliche Berufung, die ihn in seinem religiösen und philosophischen Lebensplan bestätigte, und als eine mystische Legitimation seines philosophisch-theologischen Systems, dessen Gedankengehalt er selbst in die Worte faßte:

»Die heilige Sophia war für unsere Vorfahren die durch die Erscheinung der niederen Welt verhüllte himmlische Wesenheit, der lichte Geist der wiedergeborenen Menschheit, der Schutzengel der Erde, die zukünftige und endgültige Erscheinungsform der Gottheit. Dieser dem religiösen Gefühl unserer Vorfahren offenbarten, dieser wahrhaft nationalen und absolut universalen Idee müssen wir jetzt einen rationalen Ausdruck verleihen. Es handelt sich darum, das lebendige Wort zu formulieren, welches das alte Rußland empfangen und welches das neue Rußland der Welt zu sagen hat.«²⁴

Solowjew bietet damit das seltene Beispiel eines Denkers, der in einer unvergleichlichen Gewalt der Bilder und Gedanken beides nebeneinander vollbracht hat: die dichterische Formulierung der entscheidenden Vision, die seiner religiösen Deutung der Wirklichkeit zugrundeliegt, und die theoretische und praktische Verwirklichung des Inhaltes der Vision. Die theoretische Aufgabe bestand für ihn darin, die Wahrheit von der himmlischen Sophia oder von der All-Einheit der Kreatur in Gott oder von der Gottmenschheit begrifflich zu formulieren. Die praktische Verwirklichung sah er in der Mitwirkung des Menschen an

der Fleischwerdung der Sophia, an der Verwirklichung dieser All-Einheit, die er darin erblickte, daß der Wille Gottes in allen Sphären des privaten und öffentlichen Lebens bestimmend werde. Wohl selten in der Geistesgeschichte hat eine Vision einen so spontanen Gehorsam und eine so universale Verwirklichung gefunden.

8. VISIONEN DER KIRCHE

Der Hauptgegenstand der christlichen Vision ist durch die Jahrhunderte hindurch die Kirche. Ihr Leben und ihre Gestalt sind der Gegenstand immer neuer visionärer Erfahrungen. Diese Tatsache ist nicht verwunderlich, da die Kirche als die Repräsentantin des Gottesreiches gilt, und alle ursprünglichen Erwartungen vom Kommen des Gottesreiches sich auf die Kirche und ihre zukünftige Vollendung richten, nachdem die ursprüngliche Naherwartung vom Hereinbrechen des neuen, kommenden Aeon immer mehr abklang. Da die Erfüllung eines baldigen Kommens des Gottesreiches sich immer mehr verzögerte, galt die institutionelle Kirche als die sichtbare Repräsentantin der oberen Kirche, die »irdischen Hierarchie« als Abbild der himmlischen. Das bedeutete aber, daß die irdische Kirche sich immer an dem Bild der himmlischen messen und ausrichten mußte. Aber hielt sie diesen Vergleich auch aus?

In der Vision der himmlischen, oberen, vollendeten Kirche des Himmelsreiches hat sich die ursprüngliche Naherwartung innerhalb der Kirche selbst fortgesetzt. Die Vision von der oberen Kirche wirkt sich immer aufs neue als eine Erneuerung des ursprünglichen Bildes des Gottesreiches, als eine Konfrontation der irdischen mit der himmlischen Hierarchie, aber auch als ein Messen des irdischen Abbildes am himmlischen Urbild aus. So wirkt die Vision der oberen Kirche immer zugleich als Gericht über die irdische Kirche, als Ruf zur Erneuerung, zur Reformation. Durch die Vision der himmlischen Kirche wird die irdische Kirche im Zustand der *ecclesia semper reformanda* erhalten. Eben deshalb hat die Vision von der Kirche in allen Perioden der Kirchengeschichte nicht nur den Charakter der Selbstbestätigung der Kirche, sondern auch die Bedeutung eines reformatorischen Impulses, denn vor dem Bild der oberen, das heißt der vollkommenen und vollendeten Kirche erscheint das Bild der irdischen Kirche immer im Zeichen der schuldhaften Distanz von dem himmlischen Urbild, als Abfall von der zukünftigen Bestimmung.

Das wird schon in den Visionen von der Erbauung des Turmes der Kirche bei Hermas deutlich. Die erste große Vision von der Kirche, die in der altkirchlichen Literatur aufgezeichnet ist, ist ihrem Wesen nach bereits eine Kritik der unteren Kirche, ein Aufruf zur Reform der bestehenden Kirche, ein Aufruf, der bei Hermas in der Botschaft von der zweiten Buße besteht – die zweite Buße soll die bereits entartete Kirche, deren Glieder die Forderung der Heiligen nicht mehr erfüllen, in den Stand versetzen, das ursprüngliche Bild ihrer Reinheit, des im Weiß der Unschuld leuchtenden, monolithischen Felsenturmes, wiederherzustellen. Die zweite Buße soll die irdische Kirche, die bereits die Runzeln des Alters trägt, wieder in die verjüngte Gestalt der Braut »ohne Flecken und

Runzeln« (Eph. 5, 27) zurückverwandeln. Hermas sieht, wie die ihm in der Folge seiner Visionen erscheinende Gestalt der Kirche sich in dem Maß, als die Botschaft von der zweiten Buße verkündet und aufgenommen wird, immer mehr verjüngt: der Entwicklungsprozeß der natürlichen Gemeinschaften unter den Menschen und der Menschheit selbst ist ein Altern: die Staaten altern, das Imperium altert, die Menschheit selbst altert, aber die Kirche wird immer jünger, sie wird durch die zweite Buße zur jungen Braut ohne Flecken und Runzeln, die dem wiederkehrenden Herrn, ihrem Bräutigam, entgegensteht.

Dieser Optimismus klingt jedoch innerhalb der Kirche selbst rasch ab. Die Heiligkeit der Kirche läßt sich auch in der Form nicht aufrecht erhalten oder wiederherstellen, die Hermas noch für möglich hielt, daß alle ihre Mitglieder die Forderung der Heiligung ihres Lebens in vollem Umfang erfüllen. Angesichts der Umwandlung der Kirche zum Bußinstitut, in dem die zweite Buße zur kanonistisch geregelten Dauerinstitution wird und sakramentalen Charakter erhält, wie auch angesichts ihrer Umwandlung zur Staatskirche und Volkskirche läßt sich das alte Heiligkeitsideal nicht mehr aufrecht erhalten. Jetzt erscheint in allen Epochen aufs neue die Vision von der himmlischen Kirche als göttliche Provokation der Reform der verfallenden oder schon verfallenen irdischen Kirche. Die ganze Kirchengeschichte ist von Visionen der Kirche begleitet und man könnte die ganze Kirchengeschichte im Spiegel dieser Visionen der Kirche darstellen, die zu allen Epochen bald hier, bald dort, oft in den unerwartetsten Zusammenhängen, hervortreten und die großen Reformbewegungen begleiten, wenn nicht hervorrufen. Die Kirchengeschichte im Spiegel der Visionen von der Kirche, als Geschichte der visionären Bilder von der wahren Gestalt der Kirche und der von ihnen inspirierten immer neuen Versuche einer Reform der Kirche! – Wir müssen uns versagen, dieses gewaltige Thema hier im Zusammenhang darzustellen. Hier können nur einige Ausschnitte dieser Geschichte kurz angedeutet werden. Dabei soll der Nachdruck nicht so sehr auf die historische Abfolge dieser Visionen gelegt werden, als vielmehr auf die verschiedenen Typen, die innerhalb dieses Gesamtkomplexes der Vision der Kirche hervortreten.

Am eindrucksvollsten sind hier die Visionen, in denen die Kirche als Kirchengebäude erscheint. Von diesem Visionstypus ist wohl der bekannteste Fall die Vision des Papstes Innozenz III. von der vom Einsturz bedrohten Lateransbasilika, die Giotto in seinem Zyklus des Lebens des heiligen Franciscus in der Kirche San Francesco in Assisi dargestellt hat, und zwar in unmittelbarem Anschluß an die Überlieferung dieser Vision, die Thomas von Celano in seine Vita II des Franciscus aufgenommen hat. »Im Traume sah der Papst (Innozenz III.) die Lateransbasilika dem Einsturz nahe: aber ein unbekannter Mönch, ein ärmlicher kleiner, verächtlich aussehender Mann, schob den Rücken unter und stützte sie, daß sie nicht fiel. ›Wahrlich, sprach der Papst, ›da steht Jener, der

mit Leben und Lehre die Kirche Christi stützen wird.« Daher kam es, daß er sich der Bitte des Franciscus geneigt zeigte, ihm die Predigt zu erlauben.«¹ Die Lateransbasilika ist die älteste Patriarchalkirche Roms, der ursprüngliche kirchliche Sitz des Nachfolgers Petri in Rom, wie der Lateranspalast die ursprüngliche Residenz des Papstes ist. Sie repräsentiert als die Papstkirche die römische Kirche insgesamt; erscheint sie vom Einsturz bedroht, so ist damit die ganze römische Kirche als im Zustand des Verfalls befindlich dargestellt. Der Papst sieht, wie ein ihm unbekannter Mönch, ein ärmlicher, kleiner, verächtlich aussehender Mann, seinen Rücken unter die vom Einsturz bedrohte Kirche schiebt und sie stützt. Die prophetische Vision ermöglicht ihm also, den kommenden Mann, der die fallende Kirche stützen und wiederaufrichten soll, zu erkennen, das heißt wiederzuerkennen, wenn er kommt, denn er hat ihn ja schon in der Vision als Retter der Kirche gesehen! In Franz von Assisi, der ihn um die Genehmigung seiner Regel bittet, »erkennt« der Papst den ihm bis dahin noch unbekanntem Retter der Kirche, dessen Kommen ihm die Vision ankündigte, »wieder«. Diese Vision hat den Papst nach der Überlieferung des Thomas von Celano veranlaßt, das Werk des Franz von Assisi, als ihn dieser um kirchliche Approbation seiner Regel bat, zu genehmigen. Die Vision wird hier in einem doppelten Sinn als prophetische Vision verstanden, einmal in dem engeren Sinn, daß sie den Papst veranlaßte, die Regel des heiligen Franz zu bewilligen, dann aber in dem weiteren Sinn, daß sie die heilsgeschichtliche Sendung des Franciscus als des Mannes legitimierte, der die römische Kirche vor ihrem Verfall bewahrte. Franciscus selbst erscheint in seiner Eigenschaft als Erneuerer der Kirche, als Erfüller einer Heilsverheißung, deren Empfänger der Papst ist.

Diese Vision ist deshalb typisch, weil sie zeigt, wie durchweg mit der Vision der vollkommenen Kirche die Verfalls-idee verknüpft ist. Die Vision zeigt das Urbild der Kirche als Gegenbild zu ihrem gegenwärtigen traurigen Zustand und dient so als Impuls der geistlichen Erneuerung. Gleichzeitig bestätigt sie das alte Schema von Verheißung und Erfüllung, das dem christlichen Verständnis von Geschichte als Heilsgeschichte zugrundeliegt. Dieser enge Zusammenhang zwischen Vision der Kirche und Reform der Kirche tritt besonders deutlich bei Hildegard von Bingen hervor. Die Verfalls-idee mit all ihren kritischen Anklagen und ihren reformatorischen Folgerungen liegt auch der Vision der Kirche zugrunde, die sich bei Birgitta von Schweden findet. Sie hat bei ihr die charakteristische Form einer Gleichnisrede, in der Christus selbst in einer Vision seine vergeblichen Bemühungen um die Kirche darlegt.

»Ich bin gleich einem Herrn, der nach treuem Kampf in einem fernen Lande mit großer Freude wieder in das Land seiner Geburt zurückkehrt. Dieser Herr hatte einen gar kostbaren Schatz, durch dessen Anblick die blöden Augen geklärt, die Traurigen getröstet, die Schwachen gestärkt und die Toten auferweckt wurden. Damit der Schatz würdig und sicher aufbewahrt würde, wurde ein

prächtiges Haus errichtet, zu dem sieben Stufen hinaufführten. Diesen Schatz übergab der Herr seinen Dienern zur Bewachung. Im Lauf der Zeit begann man aber, den Schatz gering zu achten, das Haus wurde weniger häufig besucht, die Wächter wurden saumselig. Da beratschlagte der Herr mit seinen Hausgenossen, was angesichts der großen Undankbarkeit zu tun sei. Einer aber sprach: »Es steht geschrieben, daß die Richter und Wächter des Volkes aufgehängt werden sollen an der Sonne (Num. 25, 4), aber dein ist die Barmherzigkeit und das Gericht . . .«

»Ich bin jener Herr des Gleichnisses, der ich wie ein Fremder als Mensch auf Erden erschienen bin, während ich doch im Himmel und auf Erden Macht hatte nach meiner Gottheit. Ich hatte einen so großen, heftigen Kampf auf Erden, daß alle Sehnen an Händen und Füßen zerbrachen aus Eifer um das Heil der Seelen. Als ich dann die Erde verließ und in den Himmel aufstieg, aus dem ich meiner Gottheit nach niemals abwesend war, da habe ich der Welt ein hochwürdiges Erinnerungsmal zurückgelassen, nämlich meinen allerheiligsten Leib, und habe das Haus der heiligen Kirche eingerichtet, wo er aufbewahrt werden sollte. Ich habe die Priester geehrt mit siebenfacher Ehre, gleichsam auf sieben Stufen . . . ; aber Kirche und Priestertum sind verfallen, die Gewänder sind verändert und verachtet, an Stelle der Beichte setzt man Entschuldigung und Erleichterung der Schuld, an Stelle der Keuschheit fortgesetzte Scurrilität, an Stelle der Arbeit um das Seelenheil Arbeit zum Nutzen des Leibes, an Stelle der Ehre und Liebe Gottes ehrgeiziges Streben nach weltlichen Dingen und Hochmut, an Stelle lobenswerter Sparsamkeit Überfluß an allem, an Stelle der Furcht Gottes Anmaßung und Mißachtung des göttlichen Gerichtes, an Stelle der Liebe Gottes über alles Undankbarkeit des Klerus gegenüber allem.« Die Mutter Gottes tritt nun auf und legt Fürsprache für die Kirche ein und bittet den Sohn, noch einmal Barmherzigkeit walten zu lassen, unter gleichzeitiger Androhung des Gerichtes: »Wahrlich, ich will auch weiterhin die Worte meines Mundes herabschicken und die sie hören, sollen ihre Tage vollenden in jener Freude, die man vor lauter Süßigkeit weder aussprechen noch ausdenken kann. Wer aber nicht hören will, über den werden, wie geschrieben steht, sieben Plagen der Seele und sieben Plagen des Leibes kommen.« (Offb. 15, 1; 21, 9)²

Die Kirche ist hier als das vom Herrn selbst errichtete Schatzhaus beschrieben, in dem er der Welt als »Erinnerungsmal« an sich selbst seinen allerheiligsten Leib zurückläßt – eine sehr kühne bildhafte Sakramentsauffassung, die sich nicht ganz leicht in die korrekte dogmatische Sakramentslehre der Kirche ihrer Zeit zurückübersetzen läßt. Aber die Kirche ist trotz dieser Fürsorge des Herrn verfallen, und Christus gibt eine sehr detaillierte Beschreibung der Symptome des Verfalls, unter denen vor allem der Vorwurf der Entartung des Bußsakraments wie auch das Aufhören der Sparsamkeit und das Prassen im Überfluß auffallen, Vorwürfe, die dann in der Zeit der Reformation Luthers

wieder erhoben werden sollten. Der Verfall ist so groß, daß der Herr die entartete Kirche mit der vollen Wucht seines Strafgerichtes treffen will, aber die Fürbitte der Gottesmutter erwirkt einen letzten Aufschub des Gerichtes, unter gleichzeitiger verschärfter Androhung der Strafe für die, die diese letzte Gelegenheit zur Buße nutzlos vorübergehen lassen.

Von dieser besonderen Zuspitzung der endzeitlichen Verfallsdeutung her ist auch das reformatorische Selbstverständnis der Visionärin Birgitta zu verstehen. Hier erweist sich die Vision als die einzige Form, in der eine prophetische Kritik an der Institution der Kirche selbst geübt werden konnte – in der Vision spricht ja nicht ein Mensch, sondern der Herr der Kirche selbst als Ankläger der irdischen Kirche, der ihren Verfall aufdeckt, der ihr das Gericht androht und der ihr auf Fürbitten der Maria die letzte Chance zur Umkehr eröffnet. Wieder erscheint hier der Visionär als Charismatiker in der Rolle des berufenen Reformators der Kirche, und wiederum wird hier die uralte Spannung zwischen dem freien Charismatiker und dem ordinierten Amtsträger der institutionellen Kirche greifbar!

Gelegentlich kommt es bei einer Vision, die die Kirche zum Gegenstand hat, vor, daß der Visionär die Deutung des Gesichts nicht findet und auch von den himmlischen Interpreten keine Aufklärung erhält. Dies ist bei einer sehr eigentümlichen Vision der Elisabeth von Schönau der Fall. Bei einer erneuten Vision des sich drehenden Rades (s. o. S. 499 f.) sieht sie neben dem Rad die riesige Gestalt eines Mannes stehen, »dessen Haupt golden und dessen Haare gleich weißer und reiner Wolle erscheinen; seine Augen waren hell leuchtend und gar schön, seine Brust und seine Arme, die er nach Art des Kreuzes ausgebreitet hielt, hatten einen strahlenden hellen Glanz gleich reinsten Bildern, er hatte aber in seiner Rechten einen grünenden Baumzweig, lieblich anzusehen; in der Linken hielt er ein Rad, das in den Farben des Regenbogens leuchtete. Sein Bauch war ehern, seine Lenden aus Stahl, seine Schenkel eisern, seine Beine aber irden. Dies alles erschien mir häufig zur Zeit meines Fastens.«³ Das Visionsbild ist so kompliziert, daß sie es nicht versteht. Sie bittet daher, da es sich hartnäckig wiederholt, um eine Deutung und zwar jeweils in der Ekstase selbst, aber ihre Bitte wird nicht erfüllt. Als ihr am Fest des heiligen Gregorius dieser Heilige persönlich erscheint, »während sie sich in Ekstase befand«, bittet sie ihn um eine Deutung der sie in ihren Gesichtern so hartnäckig bedrängenden Gestalt. Der Heilige aber lehnt gleichfalls die Deutung ab: »Du kannst nicht erkennen, was dies bedeutet, aber sage es den Doktoren, die die Schrift lesen, die wissen es.« Hier verweist also der himmlische Sprecher die Seherin selbst auf die ordinierten Inhaber des kirchlichen Lehramtes.

Das Bild erinnert an und für sich auf den ersten Blick überraschend an die Gestalt, die dem König Nebukadnezar im Traum erscheint und die von Daniel (Dan. 2, 31 ff.) ausgelegt wird. Daniel, der in der schwierigen Lage ist, den Traum

des Königs selber erst erraten zu müssen, erzählt ihm den Traum: »Du König sahest, und siehe, ein großes und hohes und sehr glänzendes Bild stand vor dir, das war schrecklich anzusehen. Des Bildes Haupt war von reinem Golde, seine Brust und Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden waren von Erz, seine Schenkel waren Eisen, seine Füße waren eines Teiles Eisen und eines Teiles Ton.« Dieses Traumbild wird schon von Daniel auf die Abfolge der Weltreiche gedeutet. Das entscheidende Ereignis innerhalb dieses Traumgesichtes ist aber nicht das Bild, sondern der Stein, der »herabgerissen ward ohne Hände, der schlug das Bild an seine Füße, die Eisen und Ton waren, und zermalmte sie. Da wurden miteinander zermalmt das Eisen, Ton, Erz, Silber und Gold . . . Der Stein aber, der das Bild schlug, ward ein großer Berg, daß er die ganze Welt füllte«. Dementsprechend lautet die abschließende Deutung Daniels: »Aber zur Zeit solcher Königreiche wird der Gott des Himmels ein Königreich aufrichten, das nimmermehr zerstört wird, und sein Königreich wird auf kein anderes Volk kommen. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören; aber es wird ewiglich bleiben.« Dieses Bild ist im Verlauf der Kirchengeschichte von den christlichen Vätern entsprechend der von Daniel selbst eingeschlagenen Linie der Deutung auf die verschiedenen Weltreiche bezogen worden, – zunächst – so bei Augustin – auf das heidnische römische Reich, dann später von den Anhängern der päpstlichen Weltreichsidee auch auf das Imperium Christianum mit dem christlichen Kaiser an der Spitze.

Bei Elisabeth weist nun das Bild einige charakteristische Abwandlungen gegenüber dem Danielschen Bilde auf: zunächst einmal ist das Bild nicht mehr »schrecklich anzusehen«, wie Daniel sagt (Dan. 2, 31), sondern »seine Augen waren helleuchtend und gar schön«. Die Beschreibung des goldenen Hauptes wird ergänzt durch die Erwähnung der »Haare gleich weißer und reiner Wolle.« Dieser Zug aber findet sich nicht bei dem schrecklichen Bild des Traumes Nebukadnezars, sondern gehört zu dem Bild des »Alten« aus der Menschensohn-Vision Daniels (Dan. 7, 9), und dieser Alte ist niemand anderes als Gott selbst, der Weltenrichter, der auf dem Gerichtsstuhl sich niederläßt »und das Haar auf seinem Haupt war wie reine Wolle«. Bereits in der Johannesoffenbarung hat die Gestalt des Menschensohnes, die dort (Offb. 1, 13) beschrieben wird, die Gestalt des »Alten« aus dem Traum Nebukadnezars angenommen: »Und mitten unter den sieben Leuchtern war eines Menschen Sohn gleich . . . Sein Haupt aber und seine Haare waren weiß wie weiße Wolle als der Schnee . . .«

Bei dem Traumbild Nebukadnezars wird nur die Abfolge der Glieder aus verschiedenen, immer minderwertigeren Stoffen beschrieben; die Gestalt selbst ist ein bewegungsloses Standbild. Bei Elisabeth dagegen nimmt die Gestalt an ihrem oberen Teil eine Reihe von höchst bedeutsamen symbolischen Handlungen vor: sie breitet ihre Arme aus »nach Art des Kreuzes«, in ihrer Rechten hat sie einen »grünenden Baumzweig«, von dem – im Gegensatz zu dem schreck-

lichen Bild aus dem Traum Nebukadnezars – versichert wird, daß er »lieblich anzusehen« war, in der Linken hält sie ein Rad, das in den Farben des Regenbogens leuchtet. Diese Gestalt kann also nicht das antichristliche Reich bedeuten, wie die Figur des Daniel in der christlichen Geschichtstheologie stets interpretiert wird, sondern die Gestalt des Menschensohnes und seines Leibes, der Kirche. Die Figur repräsentiert nicht die civitas diaboli, sondern die civitas dei. Dem entsprechen die Symbole, der grünende, lieblich anzusehende Baumzweig – der grünende Stecken Aarons 4. Mos. 17, 2. 8, von dem es heißt, »daß er gar lieblich anzusehen«, – aber auch das Bild des Rades, das in den Farben des Regenbogens leuchtet, findet sich in der alttestamentlichen Tradition der Gottesepiphanie. Im Alten Testament gehört das Rad zum Thronwagen oder Thronessel Gottes, »dessen Räder mit Feuer brannten« (Dan. 7, 9) und auch in der Hesekielvision (1, 15 ff.) gehören die feurigen Räder zu der Erscheinung des Herrn über dem Cherubim auf dem Stuhl, »und auf demselben Stuhl saß er gleichwie ein Mensch gestaltet«. Auch der Regenbogen gehört zu den Bildern im Umkreis der Epiphanie Gottes: von der Gotteserscheinung bei Hesekiel heißt es (Hes. 1, 28): »Gleichwie der Regenbogen steht in den Wolken, wenn es geregnet hat, also glänzte es um und um«. In der Johannesoffenbarung heißt es von der Erscheinung Gottes auf dem Thron: »Und ein Regenbogen war um den Thron«. (Offb. 4, 3), während es der vom Himmel herabkommende starke Engel ist, der »einen Regenbogen auf seinem Haupt« trägt (Offb. 10, 1). In den Negro Spirituals ist es dann Gott selbst, von dem es heißt: »He has a rainbow around his shoulders«, ein Bild, das vielleicht noch anschaulicher ist und leicht einer kindlichen Vision entstammen könnte – Gott, der den Regenbogen wie einen Shawl um seine Schulter trägt.

All diese Symbole machen es also unmöglich, die Vision der Elisabeth auf die satanische Macht des Weltreiches zu deuten. Aber Elisabeth wagt auch nicht, das Bild auf die Abfolge der Phasen der Geschichte der Kirche zu deuten, denn das würde ja das Zugeständnis eines Verfalls der Kirche enthalten. Schon Daniel hat aus seiner Interpretation des Standbildes aus Nebukadnezars Traum eine Theorie von dem progressiven Verfall der Weltreiche entwickelt. Die Verfalls-idee hat sich in allen ihren historischen, staatspolitischen wie kirchenpolitischen Varianten der späteren Jahrhunderte bis in die Reformationszeit hinein an der Auslegung der Danielvision entwickelt: die Reiche werden immer schlimmer und immer geringer. Auf die Kirchengeschichte übertragen, würde dies bedeuten: die Kirche wird in der Abfolge ihrer Epochen und Herrschaftsperioden immer schlimmer und geringer. So hat das Bild etwas seltsam Verwirrendes und Bedrohliches, um so mehr, als es sich durch seine häufige Wiederholung der Seherin immer wieder aufdrängt. Oben fängt es an als Bild des Menschensohnes mit allen Heilsattributen desselben, aber dann geht die Beschreibung über in die einfache Aufzählung der unteren Glieder aus immer minderem Material. Ist

dies nicht die drohende, warnende Enthüllung der furchtbaren Tatsache, daß die Kirche selbst, obwohl mit allen Zeichen des Menschensohnes ausgerüstet, obwohl selbst Leib des Menschensohnes, eine fortschreitende Verschlechterung ihrer Substanz durchmacht und sich selbst in einen Koloß auf tönernen Füßen verwandelt?

Vor allem aber ist eines auffällig: man wartet in dem Visionsbericht der Elisabeth auf den Stein, der in der Danielsvision die tönernen Füße des Koloskes zerschmettert. In der Danielsvision ist der Stein das Königreich Gottes, das alle übrigen Reiche zermalmt, aber selbst »nimmermehr zerstört wird« (Dan. 2, 44). Hier aber ist ja das Bildnis selbst das Gottesreich, das Reich des Menschensohnes, die Kirche! Die einzig mögliche Deutung wäre dann: das kommende Gottesreich wird das durch die Kirche auf Erden repräsentierte Gottesreich zerstören, »daß man sie nirgends mehr finden kann!« Das aber würde bedeuten, daß Gott sein eigenes Werk vernichten wird! Aber auch wenn dieser Gedanke in der Vision nicht angedeutet wird, das Fehlen des Steines ist beängstigend genug – man vermißt ihn, man erwartet ihn. Es liegt etwas Unheimliches in dem Bild, das so helleuchtend und schön anfängt und lieblich anzusehen ist. Die Übertragung des Bildes vom Koloß, des Repräsentanten der sich verschlechternden und ihrem Untergang zueilenden Weltreiche, auf die Kirche würde die Übertragung der Verfalls-idee auf die Kirche mit allen Konsequenzen, einschließlich der Zermalmung, bedeuten. Aber Elisabeth spricht diese Konsequenz nicht aus, sie sucht nach einer Deutung, erhält sie aber nicht. Auch Papst Gregor enthält ihr die Deutung vor und verweist sie an die Doktoren! Aber die Doktoren, die »die Schrift lesen«, können diese Vision nur zum Anlaß nehmen, ihr dogmatisches Bild von der Kirche zu korrigieren und darüber nachzusinnen, ob nicht auch die Kirche demselben Prozeß des Verfalls ausgesetzt ist wie die Weltreiche, ob auch sie nicht von dem Stein bedroht ist, der über ihr »herabgerissen« werden kann »ohne Hände« und der ihre irdenen, schwachen Füße zerschmettern kann, so daß »alles miteinander zermalmt wird«. So liegt der Sinn dieser Vision gerade in dem Fehlen der Deutung – auf Grund der sich aufdrängenden Analogie zur Daniel-Vision sollen die »Doctoren« genötigt werden, den Ruf zur Buße und zur Reform zu erkennen.

Dieser so anschaulich sich bekundende Zusammenhang zwischen Vision und Reform der Kirche ließe sich auch in späteren Epöchen der mittelalterlichen Kirchengeschichte durch zahlreiche Beispiele erhellen. Noch dringlicher aber erscheint mir der Nachweis, daß die Visionen von der Kirche nicht nur den Anstoß zur Reform, sondern auch zur Reformation gegeben haben. Die Reform versucht die vom Einsturz bedrohte Kirche zu reparieren. Die Reformation verzichtete auf die Reparatur, denn sie hielt das alte Haus für irreparabel; sie baut ein neues Haus. In den Religionskriegen der Reformation treten gelegentlich solche Visionen auf, die darauf abzielen, angesichts des Eindrucks der Un-

verbesserlichkeit der alten Kirche den Bau einer neuen Kirche zu legitimieren. Diese Aufgabe erfüllt zum Beispiel die Vision von der Kirche, die sich bei Christina Poniatovia findet und in der sie die Entstehung und die Geschichte der böhmischen Brüdergemeine dargestellt sieht.

Im Zusammenhang mit einer Serie von Visionen, die das Schicksal der Kirche und das Strafgericht Gottes über die von ihrem Auftrag abgefallenen, mit dem Schwert sich bekriegenden Konfessionskirchen der Gegenwart behandeln, sieht Christina große Haufen von behauenen Steinen und zugeschnittenem Bauholz. Sie erhält den Auftrag vom Herrn: »Errichte und erbaue mir aus diesen Stoffen ein großes Haus, in dem ich meine zerstreuten Geliebten versammeln kann, die mir den Glauben bewahrt haben, denn auch ich will ihnen meine Treue zeigen und ihnen meine zuverlässigen Versprechungen erfüllen, die ich ihnen gemacht habe.« Christina erbaut das Haus, »und siehe, es wurde überaus schön.« Nach der Vollendung des Hauses fordert sie der Herr auf: »Laßt uns auch einen Weinberg pflanzen, der mir Frucht bringen soll«, und alsbald geht sie mit dem Herrn durch einen lieblichen Weinberg spazieren, wo sie wunderbar duftende Samen aussät und Stecklinge pflanzt. Alles beginnt sofort aufs lebhafteste zu wachsen. Es reifen Früchte und Trauben, deren Duft sich über dem ganzen Weinberg verbreitet. Inzwischen füllt sich das neugebaute Haus mit einer jubelnden Menge, die Psalm 98 singt: »Singe dem Herrn ein neues Lied, denn Wunderbares hat er vollbracht« usw. Der Gesang wird von einer himmlischen Musik begleitet. Der Herr spricht: »Siehe, schon habe ich meinem Volk meine Verheißung erfüllt. Wiedergeschenkt ist ihnen das Leben und der Friede und die Möglichkeit, mir in Gerechtigkeit zu dienen. Deswegen verherrliche mich, du mein erwählter Weinberg, und erhöhe meinen Namen in Ewigkeit.«⁴

Gegenstand und Thema dieser Vision ist der Bau einer neuen Kirche, eines »großen Hauses«, in dem die wahren Gläubigen gesammelt werden sollen, die bereits unter den Schlägen der zum Antichrist gewordenen alten Kirche überall hin zerstreut wurden. Der Neubau setzt also voraus, daß der alte Bau nicht mehr zu reparieren ist, daß sich die alte Kirche selbst zum Sitz des »Greuels der Verwüstung« (Matth. 24, 15) gemacht hat. Daher ist gerade diese Vision für das Verständnis der reformatorischen Gemeinden, die sich von der alten Kirche lösten, besonders aufschlußreich. Gleichzeitig stellt diese Vision für die Brüdergemeine einen prophetischen Trost inmitten der Leiden ihrer schweren Verfolgung dar. Die Seherin sieht hier die Verheißung, die über ihre in der Gegenwart von der offiziellen Kirche schwer verfolgte Gemeinde ausgesprochen ist, bereits erfüllt und sieht sich gewürdigt, an der Erbauung des neuen Hauses der Gemeinde und an der Pflanzung des neuen Weinberges des Herrn mitzuarbeiten. Charakteristisch ist die Verbindung des Bildes von Kirche als Haus mit dem Bild von der Kirche als Weinberg. Das Phänomen des Übergleitens der verschiedenen Bilder der Kirche, das sich als literarisches Phänomen bereits bei

Paulus beobachten läßt, – aus dem himmlischen Haus wird das himmlische Kleid, aus dem Tempel, der aus den lebendigen Bausteinen »erbaut« wird, wird der Leib (s. S. 341) – charakterisiert auch die Visionen der Christina; nicht erst in der bildhaften Vorstellung des Theologen, sondern schon in der visionären Anschauung des Sehers gleiten die Bilder ineinander über.

Dasselbe Phänomen findet sich in einer zweiten Vision Christinas, die das Schicksal der verfolgten Brüdergemeine zum Thema hat und die zu derselben Serie von Visionen wie das vorhergehende Bild gehört. Die Seherin wird an ein Wasser geführt, aus dem eine Schlange hervorkriecht, die Fische aus dem Wasser zieht und verschlingt. Ihr wird erklärt, die Schlange sei der Widersacher Gottes und der Menschen, dem Gott erlaube, sein Volk zu verschlingen, aber dieser werde sein Werk der Vernichtung nicht mehr lange tun können, »er verschlingt schon die letzten und was er verschlungen hat, das wird er schlecht verdauen«. Die Engel reichen ihr einen ehernen Haken, mit dem sie auf die Schlange einschlägt, ohne sie töten zu können. Da kommt ihr der Engel zu Hilfe, nimmt ihr den Haken aus der Hand und schlägt selbst die Schlange tot. Auf dem Wasser sieht sie dann ein Schiff voll von Weizen. Die Engel erklären ihr, das Schiff sei die Kirche Jesu Christi, der Weizen aber bezeichne die Erwählten, die treuen Glieder jener Kirche, die durch die schrecklichen Verfolgungen des Antichrist so gesiebt und gereinigt sind, daß alles Stroh und aller Unrat beseitigt sind. Das Schiff weiß nicht, wo es landen soll, sondern fährt »aus Angst vor den Tyrannen, Verfolgern und Vernichtern« auf dem Meer hin und her, ohne irgendwo anzulegen, damit nicht die Feinde den Unkrautsamen ihres Irrtums und ihrer Bosheit wieder unter den Weizen mischen und ihn verderben können. Die Vision vom Schiff schließt mit der Verheißung Gottes: »Fürchte dich nicht, mein kleines Schifflein, denn nicht mehr lange wird diese Trübsal dauern, denn ich werde alle deine Verderber und Bedrücker vernichten und ich will dich an deinen Ort zurückführen und deine Wurzeln tieferen Grund fassen lassen. Ich will dich pflanzen und bebauen mit Macht und deine Tore, Türme und Mauern mit Stärke sichern, so daß dich keiner von deinem Ort vertreiben kann.«⁵

Hier lösen sich wie in einem Traumspiel die verschiedenartigsten Bilder ab, die alle einen traditionellen biblischen Hintergrund haben, aber als spontan geschaut Bilder für die Seherin das Zeichen eines Ersterlebnisses tragen. Zunächst einmal erscheint das Volk Gottes durch die Fische im See repräsentiert. Die Gläubigen sind in der typologischen Auslegung der verschiedenen Geschichten vom Fischzug, die sich in den Evangelien finden und deren bekannteste die Geschichte vom Fischzug Petri (Luk. 5, 1–11) ist, als Fische dargestellt worden. Franz Dölger hat über das Symbol des Fisches ein großes Buch und seine Schüler haben unter dem Titel »Pisciculi« eine umfangreiche Festschrift zu seinen Ehren über das selbe Thema veröffentlicht; Bücher, in denen allerdings nur die altkirchliche und die katholische Tradition dieses Symbols behandelt wird. Bei

Christina findet sich eine auffällige reformatorische Abwandlung des Bildes: die Schlange ist hier der Antichrist in Gestalt der römischen Kirche, die die wahren Gläubigen der böhmischen Brüderkirche verfolgt. Christina erfährt, daß Gott selbst der Schlange erlaubt hat, die Fische zu verschlingen, aber das Gericht steht vor der Tür: die Opfer der jetzigen Verfolgung durch den Antichrist sind die letzten. Der Widerstand der Brüdergemeine und ihrer Glieder reicht nicht aus, um die Verfolgerin, die römische Kirche, an der Fortführung der Verfolgungen zu hindern, aber das göttliche Gericht, das durch die Engel vollzogen werden wird, steht unmittelbar bevor. Das Bild von der Schlange und den Fischen wechselt nun über auf das Bild von der Kirche als Schiff. Das Schifflein der böhmischen Brüdergemeine schwimmt auf dem Meer und weiß nicht, wo es landen soll, das heißt, es befindet sich im Zustand der Dauerverfolgung; überall in Europa ist den Brüdern durch die herrschenden Religionsgesetze die Niederlassung verwehrt, die Brüdergemeine ist eine verfolgte Pilgerkirche ohne Hafen und Ankerplatz. Das Schiff ist voller Weizen, denn durch die harten Verfolgungen ist die Trennung von Spreu und Weizen, die eigentlich erst am Ende kommt, bereits vollzogen, die Kirche ist eine Gemeinde der Heiligen, sie ist bereits durch die Verfolgung »geworfelt« (Jes. 27, 12; Matth. 3, 12) und hat nur Weizen, keine Spreu, an Bord.

Auch hier stehen evangelische Bilder hinter der Vision: Luk. 22, 31 berichtet Jesus selbst die Siebung des Weizens als Bild der bevorstehenden Verfolgung seiner Jünger: »Simon, Simon, sieh, der Satanas hat euer begehrt, daß er euch möchte sichten wie den Weizen«. Matth. 13, 38 ff. ist in dem Gleichnis vom Sämann die Rede vom bösen Feind, der Unkraut zwischen den Weizen sät. Die Deutung lautet dort: »Des Menschen Sohn ist es, der den guten Samen sät. Der Acker ist die Welt. Der gute Same sind die Kinder des Reichs. Das Unkraut sind die Kinder der Bosheit. Der Feind, der sie sät, ist der Teufel«. Hier in der Vision Christinas ist das Bild vom Sämann und dem guten Samen auf das Schiff übertragen; der Weizen ist schon gesammelt, es muß verhindert werden, daß der böse Feind im Hafen nachträglich wieder Unkraut unter den Weizen mischt! Zum Schluß kehrt die Vision zu dem bereits vorher erschienenen Bild vom Weinberg zurück, in jener für den Ablauf des visionären Bildgeschehens charakteristischen Überschneidung der Bilder: das Schifflein soll an seinen Ort zurückgeführt werden und dort »Wurzel fassen«, einen Augenblick taucht das Bild des Baumes auf: »Gott will es pflanzen und bebauen mit Macht« – nun ist der Baum zum Weinberg geworden, und zum Schluß erscheint das Bild als die feste Stadt, der Gott verspricht: »Deine Tore, Türme und Mauern werde ich mit Stärke sichern, so daß dich keiner von deinem Ort vertreiben kann«. Die Kirche, die als Schifflein ohne Hafen auf dem Meer dieser Welt umhergetrieben wird, wird in den Stand des himmlischen Jerusalem versetzt, über dem unruhigen Meer steigt die trostvolle Vision der »hochgebauten Stadt« auf.

Diese radikalste Form der visionären Kritik an der Kirche, die Vision vom gänzlichen Verfall der Kirche, der eine Reparatur des alten Gebäudes ausschließt und die Errichtung eines neuen Gebäudes erforderlich macht, richtet sich nicht nur gegen die römische Papstkirche, sondern bildet auch den Hintergrund der Kritik, die der deutsche radikale Spiritualismus des 17. und frühen 18. Jahrhunderts an dem Landes- und Staatskirchentum seiner Zeit auf deutschem Boden übte. Diese spiritualistische Kritik äußert sich in einer doppelten Weise: einmal in der revolutionären Form, die sich bei Gottfried Arnold auf dem Höhepunkt seiner spiritualistischen Entwicklungsphase findet, in seinem Aufruf zum Sturm auf das entartete Kirchentum, das von ihm in dem berühmten Gedicht »Babels Sturmlied« mit visionärer Anschauungskraft als die apokalyptische Stadt Babel geschildert wird, deren Mauern von den geisterfüllten Christen gestürmt und eingerissen werden sollen:

»Der Wächter Rath,
Den Gott bestellet hat,
Spricht die Sententz schon über Babels Wunden:
Es sey kein Artzt noch Kraut vor sie gefunden,
So gar verzweifelt sey der Schad,
den Babel hat.

Sie inficirt
Den Artzt, der sie berührt,
Und läßt an ihm zum Trinckgeld Plagen kleben,
Der sie doch will erhalten bey dem Leben
Und flickt an ihr, so daß man deutlich spürt,
Wer sie berührt.

Der Tod sitzt ihr
Schon auf der Zungen schier,
Ihr Aas soll bald in Abgrund seyn begraben,
Da mögen sich die Buhler an ihr laben.
Die fürchten schon, es falle ihre Zier,
Und merckens schier.

Drum stürmt ihr Nest
Darinn sie stoltz gewest,
Zerschmettert ihre Kinder an den Steinen!
Die Schlangenbrut soll ja niemand beweinen.
Gebt ihrem Bau, dem Frevel-Sitz, den Rest
Und stürmt ihr Nest!

Seht, welcher Christ
Erst auff der Mauren ist,
Soll zur Belohnung Schwerdt und Feuer haben.
Bey diesem Sieg ertheilt man solche Gaben.
Doch bey Gott kriegt ein solcher Heldenchrist,
Was ewig ist.

Drum dämpffet nicht
Den Geist, wenn er außbricht
In euch und andern, Babels Grund zu stöhren;
Ihr sonderlich, die ihr wollt viel bekehren,
Seht, daß nur erst in euch gantz Babel bricht,
Und heuchelt nicht!«

Die andere Form der spiritualistischen Kritik der Kirche entbehrt dieses aktiven revolutionären Elans des Babelsturmes, ist aber in ihrem reformatorischen Anliegen nicht weniger radikal, indem sie als Inhalt einer Vision die Unverbesserlichkeit des zum alten Gemäuer abgesunkenen Kirchenbaues berichtet.

Eine der erschütterndsten Visionen, in der sich die aussichtslose Situation aller Bemühungen um eine Kirchenreform widerspiegelt, findet sich bei Tennhardt, in dessen die Kirche betreffenden Visionen sich eine echte prophetische Größe dokumentiert. »Es wurde mir auch in dieser Zeit durch ein Gesichte in der Nacht vorgestellt, wie die Christliche Kirche gantz und gar verfallen, und wurde mir gezeigt, daß die ersten Lehrer meistentheils seeliglich gestorben, die andern und letztern aber schändlich verdorben; weil sie sich in die Welt- und Bauchsorgen verworren, so sind sie vor Gottes Angesicht zu Schanden geworden. Weiter wurde mir vorgestellt, wie ich mit zwey verständigen Männern, welche den Bau wohl verstunden, wollte die verfallne Kirche wieder in den vorigen und ersten Stand bringen. Die zwey Verständigen aber wurden nach Überlegung über ihren Rathschlag uneins, daß ich mußte Schiedsmann seyn, und den einen, welcher immer sagte, er kennete mich wohl, hinweg begleiten, der wollte mich mit sich haben, ich sollte aber nicht mit, sondern versprach ihm, so fern er mich umkehren ließ, so wollte ich den andern aufhalten, daß er ihm nicht naheilte, bis er an sein sichern Ort käme. Als ich nun den andern mit Zureden aufgehalten, so gieng er endlich von der verfallenen Kirchenstelle auch weg, ließ mich allein stehen; weil ich nun den Bau nicht verstund, wie die vorigen zwey, welche über ihren Verstand uneins wurden, so mußte ich solchen auch liegen lassen, als wie eine alte verfallene Kirchen: welchen Verfall ich wohl sah, verstund aber nicht, wie ihr zu helfen. Es wurden mir die Grabstätten der ersten Lehrer gezeigt, die gaben einen unvergleichlichen, lieblichen und angenehmen Geruch von sich:

und auch der andern und letzten, die gaben einen so häßlichen Gestand, daß keine Schinderey oder Schind-Anger so stincken kann. Die Kirche der Christenheit war so verfallen, daß man nur an einem alten Gemäuer, welches weder vor Schnee noch vor Regen nützlich war, sehen konnte, wo sie gestanden; solches erkannte ich nun auch in der That und Wahrheit.«⁶

Auch hier ist, wie schon in der Vision Papst Innozenz III., der Verfall des Gebäudes der Kirche Thema der Vision. Tennhardt begegnet in der Vision zwei sachverständigen Architekten, die wohl imstande gewesen wären, die verfallene Kirche »wieder in den vorigen und ersten Stand zu bringen«. Aber die Architekten – die Theologen und geistlichen Führer, die »den Bau wohl verstanden« – waren sich uneins, so daß Tennhardt, der Laie, in die Lage kommt, Schiedsmann zwischen zwei kirchlichen und theologischen Sachverständigen zu spielen. Jeder der Architekten buhlt um seine Zustimmung. Der erste versucht, ihn auf die Seite zu nehmen, um ihn für seine Auffassung von Kirchenreform zu gewinnen; Tennhardt schüttelt ihn ab, um den anderen sachkundigen Reformier nicht aus den Augen zu verlieren, aber wie er zu diesem zurückeilt, läßt ihn der auch stehen, so daß er, der Laie, allein vor der verfallenen Kirche steht. Schließlich läuft er auch weg, da er zwar den Verfall der Kirche sieht, aber nicht, »verstand, wie ihr zu helfen«.

In dieses tragische Bild des Scheiterns der Kirchenreform an dem guten Willen ihrer sachverständigen Führer mischt sich ein anderes Motiv, das sehr anschaulich die Stellung des Laien zu der theologischen Tradition ausdrückt: die Gräber »der ersten Lehrer«, das heißt, der Väter der Alten Kirche, geben einen lieblichen Geruch von sich, aber die Gräber der neuesten Lehrer »stinken mehr als ein Schindanger«. Das ist die Reaktion des frommen Laien auf die protestantische Neuscholastik, die bereits die Anfänge des modernen Rationalismus in sich trägt und gegenüber den ersten Vätern »stinkt«. Die Schlussfolgerung des Laien ist so, daß sie zum Separatismus der Spiritualisten führt: das alte Gemäuer, das von der Kirche übrig blieb, ist »weder vor Schnee noch vor Regen mehr nützlich«. Die alte Kirche ist irreformabel, sie ist nicht einmal mehr als Wetterschutz zu gebrauchen.

Noch bedrückender ist das Bild der Kirche, das sich Tennhardt in einer anderen Vision darstellt: »Den 18. Dec. 1707 wurde mir vorgestellt, wie die gantze Christliche Kirche einem recht wüsten säuischen Wirtshause gleich, da man Tag und Nacht viel unreinevolle Gäste hätte, die hatten alle Ecken und Winkel voll beschissen und beseicht, daß mir recht grauete hineinzugehen. Da mußte ich ein groß Fuder Garben helfen dreinschieben, daran ich gewißlichen alle meine Kräfte wandte, und wäre bald ein groß Unglück geschehen: weil ich auf meiner Seiten den Wagen allzuviel schob, so gieng er samt den Ochsen (die auch ungleich sammt den andern Personen schoben) der Quere, daß er bald wäre umgeschlagen, doch lieff ich zu, und ergriff ihn vorne bey der Deichsel, und halff

dem Wagen wieder zurechte durch die offene Seite, damit der Wagen durch den Anstoß nicht zurück prellte, griff geschwind nach Scheitern, und legte sie unter die hinterste Räder; wie es aber zum Abladen gieng, so hatte ich sehr viel zu thun, daß ich der letzte darzu kam, denn die andern waren schon beysammen.«⁷

In dieser Vision sind zwei traditionelle Bilder zu einer neuen spontanen visionären Anschauung verknüpft: die Kirche als wüstes Wirtshaus steht im Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Bild, das dem Herrenwort zugrunde liegt: »Es steht geschrieben: »Mein Haus soll ein Bethaus sein (Jes. 56, 7), ihr aber habt eine Mördergrube daraus gemacht.« Die Mördergrube ihrerseits ist eine Anspielung auf das Wort des Propheten Jeremia 7, 11: »Haltet ihr denn dieses Haus, das nach meinem Namen genannt ist, für eine Mördergrube? Siehe, ich sehe es wohl, spricht der Herr.« Aus der Mördergrube ist hier das wüste Wirtshaus voller unreiner, betrunkenen Gäste geworden, die das ganze Haus beschmutzen. Demgegenüber ist der Visionär selbst beschäftigt, einen großen Wagen Garben einzubringen. Die Kirche, die zum heruntergekommenen Wirtshaus geworden ist, erfüllt noch immer die Aufgabe der Scheuer, in die die Garben von den Predigern des Evangeliums, zu denen auch der Laie Tennhardt gehört, eingebracht werden müssen. Aber Psalm 126, 5. 6 heißt es von den Gefangenen Zions: »Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten. Sie gehen hin und weinen und tragen edlen Samen, und kommen mit Freuden und bringen ihre Garben.« Hier dagegen sind die Bringer der Garben die Verfolgten und Heimatlosen, denen der edle Samen, den sie selbst tragen, die Frucht ihrer Tränen einbringt. Matth. 3, 12 weist Johannes der Täufer auf den nach ihm Kommenden hin mit den Worten: »Er hat seine Worfchaufel in der Hand; er wird seine Tenne fegen und den Weizen in seine Scheune sammeln«. Die Sammlung der Erwählten des Gottesreiches ist also mit dem Einbringen des schon gedroschenen und geworfelten Weizens verglichen. Matth. 13, 30 überträgt Jesus dieses Amt seinen Jüngern: »Den Weizen sammelt mir in meine Scheuer«.

Ob Garben oder schon gedroschener Weizen – in beiden Gleichnissen handelt es sich um das Einbringen der Ernte. Aber das Einbringen der Ernte in die Scheuer kann nicht mehr stattfinden; das Haus, das die Garben aufnehmen soll, ist zum wüsten Wirtshaus geworden. Die an dem Wagen ziehen oder schieben – einschließlich der Ochsen – schieben ungleich, der Visionär schiebt auf seiner Seite zu stark, der Wagen stellt sich quer und wäre beinahe umgeschlagen. Da eilt der Visionär nach vorn zur Deichsel, an der die Ochsen noch angespannt sind, reißt sie herum, schiebt den Wagen wieder zurecht und legt Bremsscheiter unter die Räder, daß er nicht mehr zurückrollt und man ihn sicher abladen kann. Aber man überläßt ihm nicht nur die Sicherung des Wagens, sondern auch das Abladen – die andern haben sich schon längst ins Wirtshaus gesetzt! Eine verzweifelte, mehr als tragische Situation: der Visionär als Laie erfüllt noch seinen Auftrag, bringt noch Garben in die Scheuer der Kirche ein, hilft

noch, daß der Wagen heil in die Scheuer kommt und daß abgeladen werden kann, aber man überläßt ihm allein die Arbeit; die Kirche selbst hat sich längst in ein wüstes, beschmutztes Wirtshaus verwandelt, in dem die Knechte – die Geistlichen – zechen, die die Garben abladen sollen. In dieser Vision ist aufs deutlichste der Widerspruch zwischen der ursprünglichen Aufgabe und dem tatsächlichen Zustand der Kirche und ihrer Geistlichkeit bloßgelegt. Die Möglichkeit einer Besserung wird hier gar nicht mehr vorausgesetzt, der Visionär läßt deutlich erkennen, daß er mit diesem heruntergekommenen Wirtshaus nichts zu tun haben will.

Daß sich die eigentliche Kritik des spiritualistischen Pietismus gegen die formale Rechtfertigungslehre richtet, mit der die kirchliche Orthodoxie ihre geistliche Trägheit begründet, geht aus dem folgenden Traumgesicht Tennhardts hervor, das in einer analogen Weise die Entartung der Kirche an dem Verfall ihrer Theologie beschreibt. »Den 18. December 1784 traumete mir, wie ich in ein fremd Zimmer gekommen, wo ein dicker fetter Mann wohnete, der sich durch Güthlich-Thun und Wartung seines Leibes so dick und fett gemästet und seinen Bauch zu seinem Abgott gemacht. Wir kamen in einen Diskurs von der Seeligkeit der Menschen. Weil ich nun sagte, es würden wenig selig werden, so ereiferte sich der dicke Mann und sagte: »Der. N. wäre eben ein solcher, er wollte sich, wenn er Gelegenheit hätte, an ihn machen, und bey dem Kopffe kriegen; fragte mich im Zorn geschwind: ob Christus gestorben wäre für unsere Sünde oder nicht? Ich antwortete ja. Ferner sprach der Mann: Judas hätte solches nicht, aber die andern Jünger hätten es alle geglaubt, so wäre jener verdammt, und diese alle selig geworden. Darüber ereifferte er sich, daß ihn auf einem Sessel, darauff er saß, der Zorn würgete wie das Fraisch oder böses Wesen, warff ein Wort in das andere, daß ich ihm nicht antworten konnte, weil er nicht stillschweigen wollte.« Schließlich gelingt es Tennhardt, dem fetten Mann zu antworten und ihm seine Auffassung vom Christentum darzulegen: »Wie Christus in der äußern Welt ist gekreuzigt worden, so muß er auch in der kleinen innern Welt in uns Menschen von der Welt gekreuzigt und verfolgt werden. Die Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden; die aber Christo nicht angehören, die leben nach ihren Lüsten und Begierden und dadurch creutzigen sie Christum in sich, tödten ihre Seele, da GOTT inne lebet . . . Als nun der Mann dieses alles hörte, so entsetzte er sich, daß er gleichsam vor Schrecken starb und starrete wie ein Stück Holz. Da erwachte ich, und sah, daß es ein Traum gewesen, verwunderte mich der Antwort, welche ich gegen den Mann geredet, indem es mir sonst nicht gegeben ist viel zu reden.«⁸

In diesem Traumgesicht erscheint das Kirchentum der lutherischen Orthodoxie in der Gestalt eines dicken und fett gemästeten Mannes, dem über seinem Glauben an die Rechtfertigung allein sein Bauch zu seinem Abgott geworden ist: er beruhigt sich mit dem Glauben, daß ja Christus für unsere Sünden gestorben ist,

und »gute« Werke schädlich sind. Wie ihm Tennhardt darlegt, daß nur die wenigen selig werden, die ein Leben der Buße führen, wird der dicke Mann wild und ereifert sich so, daß Tennhardt gar nicht mehr zu Wort kommt. Schließlich gelingt es Tennhardt doch noch, seine Auffassung vom Christsein als einem Leben der Heiligung mit dem Wort von Gal. 5,24 darzulegen: »Die Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden.« Dieses Wort bewirkt, daß der dicke Mann »gleichsam vor Schrecken starb«. Hier wird durch das Wort der Buße, das der Visionär zu dem Vertreter der kirchlichen Orthodoxie spricht, in dem Repräsentanten der Kirchenlehre nicht ein neues geistliches Leben erweckt, sondern der dicke Mann »erstarrt«. Auch diese Vision suggeriert den Gedanken der Unverbesserlichkeit des herrschenden Kirchenwesens.

In diesen Visionen Tennhardts wird deutlich, wie stark auch das spiritualistische Verständnis der Kirche von visionären Erfahrungen bestimmt ist und wie sehr sich das Selbstbewußtsein dieser radikalen Pietisten auf die göttliche Legitimation ihrer Kritik an der Kirche durch derartige Visionen gründete – eine Tatsache, die erst in ihrem ganzen Ausmaß verständlich wird, wenn man sich vor Augen hält, daß in der damaligen Zeit der »dicke Mann«, die Staatskirche, noch über die ganze geistliche, gesellschaftliche und rechtliche Macht der Territorien verfügte.

Diese Form der visionären Kritik der institutionellen Kirche wurde nicht nur an dem landeskirchlichen und staatskirchlichen Luthertum in Deutschland geübt. Es findet sich bei Swedenborg eine visionäre Kritik der schwedischen lutherischen Reichskirche, die dem von ihm geschauten Bild der »Neuen Kirche« des himmlischen Jerusalem das Bild der entarteten irdischen Kirche gegenüberstellt, um dadurch eine reformatorische Erneuerung zu erwecken. In einer Vision sieht Swedenborg das Bild der Kirche, deren Liebe erkaltet ist – ein Bild in dem sich auf visionärer Ebene Züge der winterlichen Landschaft des schwedischen Polarkreises widerspiegeln.

»Ich wurde im Geist nach Mitternacht geführt, bis zu dem Landstrich, da alles Land mit Schnee verhüllt und alle Gewässer mit Eis bedeckt erscheinen. Es war Sonntag, und ich sah Menschen, das heißt Geister von ähnlichem Aussehen wie Menschen dieser Welt, doch hatten sie der Kälte wegen um den Kopf ein Löwenfell, dessen Maul ihrem Mund angepaßt war. Ihr Leib aber war auf der Vorder- und Hinterseite bis zu den Lenden herab mit Pardelfellen bedeckt und die Beine mit einem Bärenfell. Auch sah ich mehrere auf Schlitten fahren, und einige auf Schlitten in Gestalt eines Drachens mit vorwärtsgerichteten Hörnern. Die Wagen wurden von kleinen Pferden gezogen, denen die Schwänze abgeschnitten waren. Sie liefen wie furchtbare wilde Tiere. Der Kutscher trieb sie, die Zügel in den Händen, fortwährend an und peitschte sie in vollem Lauf. Endlich sah ich, daß die Scharen einer Kirche zuströmten, die man vorher nicht

sehen konnte, weil sie mit Schnee bedeckt war. Die Hüter der Kirche aber schaufelten den Schnee weg und bahnten den ankommenden Kirchgängern einen Eingang. Diese stiegen ab und traten ein. Ich durfte die Kirche auch von innen sehen. Sie war mit Lampen und Lichtern reich beleuchtet. Der Altar darin war aus gehauenen Stein, und hinter ihm war eine Tafel aufgehängt, auf der die Worte standen: »Göttliche Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, die dem Wesen nach ein Gott, der Person nach aber drei sind.« Der Priester hält nun eine Predigt über die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, über die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und andere Themen der orthodoxen Theologie. Swedenborg tritt darauf selbst lehrend und predigend in die Mitte der Versammlung und versucht die Anwesenden über die Irrtümer aufzuklären, die sie aus dem Munde des Priesters anhören müssen, aber der Priester schaut ihn mit finsterner Miene an. Die unbelehrbaren Kirchgänger gehen wieder hinaus in den Schnee und besteigen wiederum ihre Schlitten, »betört durch leere Worte und eingetaucht in die Finsternis in allen Dingen des Glaubens und in allen Mitteln des Heils«.⁹

Das ist eine der bei Swedenborg sonst seltenen Visionen, in denen das unmittelbar Bildhaft-Anschauliche gegenüber dem Lehrhaften einen unbestreitbaren Vorrang aufweist. Die erkaltende Wirkung des Dogmas, das keine Liebe, sondern nur die forensische Anrechnung der Gerechtigkeit Christi kennt, realisiert sich in einer sichtbaren Gestalt: die Kirche, die über dem rechtfertigenden Glauben die Liebe vergessen hat, erscheint vom Schnee überweht, vom Frost überkrustet, die Türe zu ihr muß erst vom Schnee der Dogmen freigeschaufelt werden. Die Gläubigen, die zu ihr hinströmen, sind in die Felle der Tiere gehüllt, die den dämonischen Charakter der Irrtümer ihres Glaubens in Entsprechungen darstellen. Lieblose Seelen in dämonischen Vermummungen durchjagen die Finsternis und Kälte, um sich in der verschneiten Kirche durch eine kalte Predigt in ihren Lieblingsirrtümern neu bestätigen zu lassen, und jagen von dort aus wieder in ihre eisige Nacht zurück. Auch hier wird die Frage der Reformierbarkeit dieser Kirche nicht mehr erhoben. Vor den visionären Augen Swedenborgs steht die »neue Kirche«, die Kirche des himmlischen Jerusalem, dessen Sonne der Herr und dessen wärmendes Licht die Liebe ist.

Es mag angesichts der heutigen ökumenischen Situation nicht unerwähnt bleiben, daß auch das ökumenische Kirchenverständnis sich schon früh in visionären Erfahrungen dokumentiert hat. Das moderne ökumenische Bewußtsein mit seiner »branch theory« ist in seinen ersten schüchternen Äußerungen in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges hervorgetreten. Bis dahin war der Anspruch der aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen, die christliche Wahrheit zu besitzen, die Kontinuität der einen wahren Kirche Jesu Christi darzustellen, von jeder einzelnen Konfession in einem exklusiven Sinn gegenüber allen anderen Konfessionen geltend gemacht worden. Das führte in der Praxis dazu, diesen

anderen nicht nur die Existenzberechtigung abzuspochen, sondern auch ihre Ausrottung mit allen politischen und militärischen Mitteln zu betreiben. Die Ergebnislosigkeit dieses Versuches der gegenseitigen Ausrottung mußte als Gottesgericht erscheinen – offensichtlich wollte Gott nicht den Sieg einer einzigen Kirche über alle anderen; die Zulassung einer Pluralität von Kirchen mußte ihren verborgenen heilsgeschichtlichen Sinn haben. Theologen wie Calixt von Helmstedt, Philosophen wie Leibniz, Laien wie der Graf von Zinzendorf bemühten sich, zu einem neuen Verständnis der Kirche vorzudringen, die dem Faktum der Pluralität der Kirchen Rechnung trug.

Bei den pietistisch orientierten Gruppen, die die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche an der Erweckung oder Bekehrung, an dem Durchbruch eines inneren persönlichen Verhältnisses zu Jesus Christus, an der inneren Erfahrung des Heiligen Geistes und seiner Gaben maßen, machte sich ein neues Verständnis von der Kirche bemerkbar – Gott hat die Seinen in allen Konfessionen; die wahre Kirche wird aus den wahren, das heißt den wiedergeborenen Christen erbaut, die sich unter allen irdischen Kircheninstitutionen finden. Diese neue Auffassung hat keineswegs zu einem kirchlichen Indifferentismus geführt. Gerade ein Mann wie Zinzendorf, der in den Konfessionen verschiedene Typen, von Gott selbst vorgesehene Weisen der Berufung und Heilsführung erblickte, hat größten Wert auf die Feststellung gelegt, daß er sich unter allen »Religionen« als ein »elender, lutherischer Wurm« Jesus am nächsten fühle. Immerhin setzt diese neue Auffassung voraus, daß sich unter der Decke der Konfessionen ein geheimnisvolles Leben der »wahren« Kirche abspielt und daß die Einheit der Kirche sich aus den »wahren Christen« konstituieren wird, die am Ende der Zeiten in die Hallen der himmlischen Stadt einziehen werden...

Diese neue Auffassung von der Kirche zeichnet sich deutlich in einer ökumenischen Vision Hemme Hayens ab. »Da ließ mich der Herr inwendig sehr klar sehen, wie alle Gattungen von Religionen gleich als nach einer Stadt, welche die Seligkeit abbildete, zureyseten, unter welchen die Mennisten, in Ansehung ihrer äußeren Nidrigkeit und Sitten, den Vorrang hatten. Doch sowohl diese, als die andere, blieben immer vor der Pforte der Stadt stehen, wiewohl einige aus so vielen verschiedenen Sorten, die man nach dem äußerlichen Auge davor sollte ansehen, dahinein zogen.«¹⁰

Unter den »Religionen«, von denen hier die Rede ist, sind nach dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit nicht etwa die verschiedenen außerchristlichen Religionen, sondern die christlichen Konfessionen zu verstehen. Die verschiedenen »Religionen« sind hier Weggenossen auf ihrer Reise zu dem himmlischen Jerusalem, der »Stadt«, welche »die Seligkeit abbildete« und die das gemeinsame Ziel aller Konfessionen ist. Die Konfessionen sind Weggenossen auf der Reise nach der himmlischen Stadt der Seligkeit. Zu seinem Erstaunen sieht Hemme Hayen an der Spitze der Reisegruppen die Mennoniten wandern, die sonst nach

der allgemeinen Auffassung wegen ihrer »äußeren Niedrigkeit« ganz unten auf der sozialen Wertskala der Konfessionen rangierten. Keine der konfessionellen Reisegruppen, auch nicht die Mennoniten, wird en bloc in die Stadt eingelassen; alle müssen vor dem Tor stehenbleiben. Eingelassen werden nicht die geschlossenen »Religionen«, sondern nur »einige aus so vielen verschiedenen Sorten, die man nach dem äußerlichen Auge nicht davor sollte ansehen«. Die Konfessionen marschieren geschlossen vor das Himmelstor und bringen ihre eigenen Ranglisten mit, aber für den Einlaß in die himmlische Stadt ist nicht die konfessionelle Selbsteinschätzung und die mitgebrachte kirchliche Rangliste entscheidend, sondern das verborgene Auswahlprinzip des Herrn der Stadt, der aus allen »Religionen« die Seinigen hereinruft.

Eine andere ökumenische Vision von einer gewaltigen Dimension ist die letzte Vision, die den Grafen Zinzendorf auf seinem Sterbebett überkam. Sie ist nur aus den wenigen Worten bekannt, die der Sterbende an den an seinem Lager anwesenden Freund, Johann Nitzschmann den Jüngeren, richtete. Der Sterbende sieht eine unendliche Ebene, in der Mitte der Ebene auf einem Hügel das Lamm, ähnlich wie in der Johannesapokalypse, wo sich die 144 000 um das Lamm auf dem Berg versammeln (Offb. Joh. 14, 1). Von allen Horizonten nahen die Erstlinge aller Völker und Kontinente der ganzen Welt, die Erstberufenen und Erstgetauften, gleichzeitig die Repräsentanten und der geheiligte »Anbruch« (Röm. 11, 16) ihrer Völker und Kontinente. In einer großen Karawane ziehen sie herauf und gruppieren sich anbetend um das Lamm. Der Sterbende sieht die erfluchte, erbetete, ersehnte und erhoffte Vereinigung der Erstberufenen der ganzen Ökumene um ihren lebendigen Herrn, die Erfüllung seiner Sehnsucht, der die verzehrende, unruhevolle Missionsbemühung seines ganzen Lebens galt, und er sagt, tief in die Schau dieses Bildes der sich versammelnden Kirche aller Völker und Kontinente versunken, zu dem an seinem Lager stehenden Bruder: »Nitzschmann, welch eine formidable Karawane stehet nicht um das Lamm herum!« Das Bild dieser Karawane der Erstlinge um das Lamm herum war auf der Decke des Bruderhauses in Herrnhut dargestellt, das einige Tage nach der Kapitulation im April 1945 dem Beschuß der russischen Artillerie zum Opfer fiel, den eine die Kapitulation ignorierende SS-Truppe durch ihren bewaffneten Widerstand provozierte.

Bezeichnenderweise hat der radikale Spiritualismus, dem die organisierte Kirche als solche verdächtig erscheint, auch im Bereich der visionären Erfahrung die traditionellen Bilder der Kirche, aus der gewisse institutionelle und organisatorische Notwendigkeiten abgeleitet werden können, preisgegeben und sich anderen, zum Teil unerwarteten Bildern zugewandt. Sadhu Sundar Singh hatte eine tief eingewurzelte Abneigung gegen die organisierten Kirchen, vor allem gegen die in Indien tätigen Kirchen- und Missionsgesellschaften, und hat sich keiner von ihnen angeschlossen; er hat vielmehr sein Christsein immer nur mit

dem Hinweis auf seine persönliche Berufung durch eine Christus-Vision, das heißt durch den lebendigen Herrn selbst, und nicht auf seine Bekehrung durch den Pfarrer oder Missionar einer bestimmten kirchlichen Institution begründet. Sein Berufungsbewußtsein hat demgemäß einen stark individualistischen Charakter. Seinem eigenen Verständnis nach bestand sein Christsein gerade nicht in einer Zugehörigkeit zu einer bestimmten kirchlichen Institution, sondern in seiner durch Christus selbst vorgenommenen Berufung in die obere Kirche, in die »Gemeinschaft der Heiligen«. Die Kirche existierte für ihn nur unter diesem Aspekt einer Gemeinde, die nicht aus Menschen, sondern aus himmlischen Seligen bestand. Dieser spiritualistische Kirchenbegriff kommt auch in seinen Visionen zum Ausdruck.

»Einmal fragte ich in einem Gesicht die Heiligen nach einem Beweis aus der Bibel für diese Gemeinschaft der Heiligen. Mir wurde gesagt, er sei klar zu finden in Sach. 3, 7–8, wo »die dabei stehen« weder Engel waren noch »Menschen« von Fleisch und Blut, sondern Heilige in Herrlichkeit. Gott hatte versprochen, wenn Josua sein Gebot halte, wolle Er ihm Zugang geben, daß er »wandeln dürfe unter denen (den Heiligen), die dabei stehen« und diese sind seine »Gefährten« – die Geister der vollendeten Menschen, mit denen er Gemeinschaft pflegen könne.«¹¹ Die Tatsache, daß der Sadhu in einer Vision die Heiligen bittet, ihm einen biblischen Beweis für die Auffassung der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen zu erbringen, zeigt, wie stark ihn das Problem beschäftigte und wie wenig ihn die traditionellen Bilder befriedigten. Er selbst konnte ja mit den organisierten Kirchen Indiens, die ihn zum Teil für sich zu gewinnen suchten, nichts anfangen und wollte daher eine andere als die übliche dogmatische Antwort auf diese Frage haben. Nun wird ihm in der Vision von den Heiligen selbst ein Bibelvers als Belegstelle genannt, die in der gesamten exegetischen Tradition der christlichen Kirche noch niemals auf die Kirche ausgelegt worden ist. Sacharja 3,6–7 heißt es: »Und der Engel des Herrn bezeugte Josua und sprach: »So spricht der Herr Zebaoth: Wirst du in meinen Wegen wandeln und meiner Hut warten, so sollst du mein Haus regieren und meine Höfe bewahren, und ich will dir geben von diesen, die hier stehen, daß sie dich geleiten sollen.« Gemeint sind mit diesen Worten des Herrn offenbar Engel, die als dienstbare Geister (Hebr. 1, 14) um ihn stehen.

Hier aber wird Sadhu Sundar Singh in der Vision von den Heiligen selbst mitgeteilt, daß unter »denen, die dabei stehen«, weder Engel noch Menschen, sondern sie selbst, die Heiligen, die Erwählten des Gottesreiches gemeint sind, und er erkennt in dieser Stelle den biblischen Hinweis auf die »Gemeinschaft der Heiligen«, die seine »Gefährten« sind, die Geister der vollendeten Menschen, die bei Gott sind und mit denen er Gemeinschaft pflegen kann. Hier bekundet sich ein spiritualistisches Verständnis, für das die Kirche jeglichen institutionellen, organisatorischen Elementen dieser Welt entrückt und mit der himmlischen

Gemeinschaft der Heiligen gleichgesetzt ist, die ihren Weg ins Vaterland schon vollendet haben, der himmlischen »Gefährten«, die mit ihrem »Gefährten« Sadhu, der schon auf Erden mit der Gabe des »Gesichtes« ausgestattet ist, bereits jetzt in Verbindung treten und ihn der Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinschaft versichern.

Auffällig ist, daß in der Geschichte der christlichen Vision das Bild von der Kirche als dem Leib Christi nicht stärker und häufiger im Bereich der visionären Erfahrung erscheint. Offenbar hat hier der ständige Umgang mit dem Sakrament der Eucharistie und der sakramentalen Repräsentation Christi und seines Leibes die Vision ersetzt und überspielt – was man in leibhaftigem Genuß sakramental erfährt, braucht sich nicht mehr in einer Vision zu verdeutlichen. Die Erfahrung der sakramentalen Realität ist hier mehr als die Vision. Die visionäre Anschauung des Leibes Christi wird durch den gläubigen Empfang des Sakramentes der Eucharistie selbst sozusagen übertrumpft.

Abgesehen von den eigentlichen eucharistischen Visionen, in denen der Auferstandene selbst anstelle des konsekrierenden Priesters oder der konsekrierten Elemente erscheint, gibt es einige seltene Visionen, in denen das alte paulinische Bild von der Kirche als dem Leib Christi in visionärer Erstmaligkeit geschaut wird. Hier ist vor allem eine Vision der Birgitta zu nennen, in der ihr Christus ihre Eingliederung in seinen Leib eröffnet. Das Überraschende an dieser Vision ist, daß Christus von sich selbst in den Bildern der Ekklesiologie des Apostels Paulus spricht. Wenn Paulus sagt: (Röm. 12, 5) »Also sind wir viele ein Leib in Christo« und (I. Kor. 12, 27) »Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil«, dann sagt hier Christus von der Visionärin Birgitta, zu der er in einer Vision spricht: »Du bist wahrhaftig das höchste Glied nach dem Haupt und neben dem Haupte. Doch ist der Hals näher und vornehmer. So bin ich das Haupt aller, meine Mutter ist der Hals, und danach kommen die Engel. Du und meine Apostel seid indessen mit dem Rückgrat zu vergleichen, denn ihr liebt mich nicht nur, sondern ehrt die und nützt denen, die mich lieben. Deshalb steht fest, was ich gesagt habe: »Die Taten, die ich tue, sollt auch ihr tun, und euer Wille ist mein Wille« (Joh. 14, 12 f.). Denn wie ein leibliches Haupt sich nicht ohne die Glieder rühren kann, so gibt es in eurer geistlichen Aneinanderfügung und Vereinigung nichts, was ihr wollt, aber nicht könnt, sondern alles, was jemand von euch will, kann er auch, und deshalb soll das geschehen, was du begehrt.«¹²

Diese Vision läßt das prophetische Selbstbewußtsein der Visionärin höchst eindrucksvoll hervortreten: Birgitta sieht sich hier von Christus selbst, der die Kirche als seinen Leib betrachtet, als das höchste Glied nach dem Haupt eingestuft. Erst nachträglich wird diese hohe Einstufung etwas abgewertet: zwischen den Gliedern und dem Haupt kommen immerhin noch zuerst der Hals und die Schultern. Der Hals ist die Mutter Gottes, die Schultern sind die Engel. Dann

aber kommen gleich Birgitta und die Apostel als Rückgrat der Kirche. Vom Rückgrat aus werden dann erst die eigentlichen Glieder, das heißt die übrigen Stände der Kirche, bewegt und in Aktion versetzt. Diese Einordnung in ein »Glied« des Leibes Christi, von dem die Aktion aller übrigen Glieder ausgeht, bedingt auch die hohe Bedeutung derer, die, wie Birgitta und die Apostel, dieses »Glied« repräsentieren. Bei dem von Christus in der Vision zitierten Herrenwort: »Die Taten, die ich tue, sollt auch ihr tun, und euer Wille ist mein Wille« ist wohl an Joh. 14, 12 gedacht: »Wer an mich glaubt, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und auch größere tun als diese, denn ich gehe zum Vater, und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun«. Innerhalb dieser organischen Gemeinschaft dreht sich das Abhängigkeitsverhältnis um »alles, was jemand von euch will, kann er auch, und deshalb soll das geschehen, was du begehrt!« Ein so hervorragendes »Glied«, das zu den Kommandostellen des Leibes gehört, wie zum Beispiel das Rückgrat, hat einen unmittelbaren Einfluß auf das »Haupt«, dessen Verlängerung in den Leib hinein es darstellt, und deshalb läuft in ihm der Willensstrom auch rückwärts, vom Glied zum Haupt!

In ähnlicher Weise hat auch Gertrud von Helfta eine Vision der Kirche als des Leibes Christi, aber bei ihr ist der visionäre Blick auf einen anderen Punkt gerichtet: »Als sie wiederum für jemand betete, erschien ihr der König der Herrlichkeit, der Herr Jesus, und zeigte ihr in der Gestalt seines Leibes den geheimnisvollen Leib der Kirche, dessen Bräutigam (Joh. 3, 29) und Haupt (Kol. 1, 18) er heißen und sein will. Er erschien nämlich auf der rechten Seite seines Leibes mit königlichen Kleidern und in hehrem Festschmucke, auf der linken Seite aber nackt und mit Geschwüren bedeckt. Hierbei erkannte sie, daß durch die rechte Seite des Herrn alle Auserwählten in der Kirche bezeichnet werden, denen der Herr durch ein besonderes Gnadengeschenk zur Erwerbung von Tugenden zugekommen ist, durch die linke Seite aber die noch Unvollkommenen. Durch den Schmuck der Rechten des Herrn wurden jene Wohltaten versinnbildlicht, die einige aus besonderer Ergebenheit denen erweisen, die sie durch vorzügliche Tugenden oder vertrauten Umgang mit Gott die übrigen überragen sehen.«¹³

Die beiden qualitativ so auffällig verschiedenen Seiten des Leibes der Kirche verteilen sich hier auf die Erwählten und die noch »Unvollkommenen«. Hier wird wohl am auffälligsten der Unterschied zu der Kirchenidee deutlich, die den Visionen des Hermas zugrunde liegen: dort besteht der Turm der Kirche nur aus Steinen, die die weiße Farbe der Unschuld und Heiligkeit annehmen und sich zu dem Monolith der reinen Kirche zusammenfügen. Hier dagegen hat die Kirche eine linke Seite, die nackt und mit Geschwüren bedeckt ist. Der Gedanke der Reinheit und Herrlichkeit der Kirche ist hier nicht mehr aufrecht erhalten – die Kirche ist *ecclesia mixta*, die sich nicht nur aus Vollkommenen, sondern auch aus Unvollkommenen zusammensetzt; die die »Geschwüre« der Kirche repräsentieren, von denen sie erst geheilt werden muß.

Bei Marina von Escobar findet sich eine letzte bemerkenswerte Weiterentwicklung des Bildes von der Kirche als dem Leib Christi. Bei ihr ist auf der einen Seite das Bild in einem einseitigen Sinne spiritualisiert worden – sie sieht die gottliebenden Seelen nicht mehr als Glieder Christi, sondern in seine Brust versenkt. Die alttestamentlichen Frommen waren des Glaubens, daß die Gerechten in Abrahams Schoß versammelt werden (Luk. 16, 22). Schon die Rabbinen, aber auch die frühchristlichen Exegeten haben sich die Frage gestellt, wie es räumlich möglich sei, daß sich die vielen Gerechten in dem Schoß des einen Abraham versammeln, und die kirchliche Ikonographie hat bis in die byzantinische und frühmittelalterliche Kirchen- und Miniaturenmalerei hinein eine sehr anschauliche Antwort darauf gegeben, indem sie Abraham als riesige Figur darstellt, in deren Schoß sich eine Menge winziger »Seelen« versammelt.

Marina sieht nun ihrerseits die Gott liebenden Seelen in der Brust Christi vereinigt. »Unmittelbar darauf schaute ich die Brust der göttlichen Majestät offen und wie einen von göttlicher Liebe angefachten Scheiterhaufen brennen, um den herum viele Gott innig liebende Seelen waren und hinzutraten; die einen von ihnen waren tief, die anderen nicht so tief in diese heilige Brust versenkt, je nachdem die Inbrunst ihrer göttlichen Liebe größer oder geringer war. Und es war ein Wunderding, wie in dieser heiligen Brust, deren Umfang nicht größer war als der einer gewöhnlichen Menschenbrust, so viele brennende Seelen und alle mit erstaunlicher Ordnung und freudig munter nebeneinander Platz hatten, ohne daß eine die andere behinderte, wie wenn nur eine einzige zur Stelle gewesen wäre.«¹⁴ Der Gedanke der gliedhaften Zugehörigkeit zum Leibe Christi hat hier dem Gedanken der Geborgenheit der christusliebenden Seele im oder am Herzen Christi in seiner Brust Platz gemacht. Wie in Abrahams Schoß, so ist auch hier in Christi Brust die räumliche Unterbringung der vielen Seelen Gegenstand eines besonderen Wunders.

Noch auffälliger ist, daß bei Marina sich der Gedanke des Leibes auf die gesamte Menschheit ausgedehnt findet. Hier macht sich bereits der Neuhumanismus der spanischen Scholastik bemerkbar, der unter dem Einfluß der Entdeckung Amerikas und seiner weder im Alten noch im Neuen Testament vorgesehenen Menschen- und Völkermassen zu einem Neuverständnis des Menschen, der Menschheit und des Völkerrechtes vordrang, bei dem nicht mehr die christianitas, sondern die humanitas den Ausgangspunkt der Betrachtung bildete. Christus sagt zu ihr in einer Vision:

»So sei guten Mutes und höre, was ich dir sagen werde. Wisse, daß das ganze menschliche Geschlecht ein Leib ist, dessen Seele und Leben die Heiligen und Gerechten sind, die ich mir schon von Ewigkeit her erkoren habe. Auf diese Seele und dieses Leben sind meine Augen gerichtet; diese sind es, die mich erfreuen, deren ich mich rühme und die ich in meinem Herzen trage. Wenn eine Seele, die meine Braut ist und vor meinen Augen Gnade gefunden hat, aus

diesem Leben scheidet, frage ich wenig nach den übrigen faulen, übelriechenden Gliedern des Leibes, und bin nicht betrübt, wenn sie in solchem Zustand zur Strafe abgeschnitten und ins Feuer geworfen werden, obwohl es nicht ohne Schmerzen und Kummer für die Seele abgeht. Ebenso handelt ein tüchtiger und geschickter Arzt, der vorzüglich auf das sieht, was für einen Kranken am nützlichsten ist und zur Erhaltung seines Lebens beiträgt, im übrigen sich wenig daraus macht, wenn faule Glieder gebrannt oder gar abgeschnitten werden. Deshalb werde nicht kleinmütig und bestürzt, sondern ruhe in meinem Herzen und göttlichen Gemüte, tröste dich in mir, in meinen Werken und den tiefen geheimnisvollen Urteilen meiner Gerechtigkeit, in denen alle meine Güte und Barmherzigkeit thront und glänzt, wie Moses gesagt hat, als er mich sah« (2. Mose 24, 17).¹⁵

Hier erscheint das ganze Menschengeschlecht als ein einziger Leib – ein gewaltiger Schritt gegenüber der Einschränkung des Leib-Gedankens auf die Kirche und die christianitas. Aber gerade diese universale Erweiterung des Bildes des Leibes auf die ganze Menschheit führt zu absurden Konsequenzen, wenn man in dieses Bild die traditionelle Sonderstellung der christlichen Kirche einzutragen versucht. Bisher war die Kirche allein »Leib« und zwar Leib Christi. Jetzt aber, wo die ganze Menschheit »Leib« ist, muß der Kirche aus Gründen einer Aufrechterhaltung der traditionellen Wertskala zugebilligt werden, daß innerhalb dieses Leibes die Heiligen und die Gerechten die Seele und das Leben des Menschheitsleibes repräsentieren. Diese hohe Einstufung der Heiligen und Gerechten, auf die es nach den Worten Christi in der ganzen Heilsgeschichte allein ankommt, hat zur Folge, daß – unter Aufrechterhaltung des Bildes von der Menschheit als Leib – die nicht aus Heiligen und Gerechten bestehenden, daher »faulen« und »übelriechenden« Glieder zur Strafe »abgeschnitten« und »ins Feuer geworfen« werden. Auf dem Prokrustesbett der Kirche wird die Menschheit durch Amputation auf das Maß der Kirche zurechtgestutzt. Christus selbst, das Haupt des Leibes der Menschheit, erscheint hier gleichzeitig in der Rolle des Arztes, der diese gewaltsame Operation an dem Leibe der Menschheit vornimmt und sich wenig daraus macht, wenn faule Glieder gebrannt oder gar abgeschnitten werden. Der universalistische Ansatz des Bildes von der Menschheit als einem einzigen Leib kommt hier – vermutlich, ohne daß dies der Visionärin selbst schon zum Bewußtsein kam – mit dem traditionellen Bild der Kirche als des Leibes Christi in einen unüberwindlichen Konflikt. Noch ist die Kirche in ihrem heilsgeschichtlichen Selbstbewußtsein ihrer universalen Aufgabe nicht gewachsen; die Kirche ist der Torso der Menschheit. Hier deuten sich in dem visionären Bild schon die Konflikte der Sozialmetaphysik, und Sozialethik der Neuzeit an, in denen die alte Sozialmetaphysik die letztthin in der Kirche als dem corpus Christi die höchste Form der Verwirklichung der menschlichen Einheit erblickte, mit dem neuen Ideal der Menschheit konfrontiert wird, einem Ideal, das die Menschheit nicht mehr mit der Kirche als der Gemeinschaft der Getauften iden-

tifiziert, sondern als die Gemeinschaft der nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen aller Völker und aller Kontinente betrachtet.

In all diesen Visionen sind für die Schau der Kirche die klassischen Hauptbilder des Neuen Testaments – der Leib, der Tempel, das Schiff, die Stadt, der Weinberg beibehalten. Nur Birgitta, die in ihren visionären Bildern ja durchweg eine besondere, manchmal reichlich phantastische Originalität aufweist, hat auch in der Ekklesiologie sich nicht versagen können, das Wesen der Kirche in einem ganz unbiblischen visionären Bild zu erschauen, das sich allerdings weder liturgisch noch ikonographisch durchgesetzt hat. In einer Offenbarungsrede an Birgitta schildert Christus die Kirche als Gans. Die Sakramente sind das Innere der Gans, die Flügel aber bedeuten die Tugenden der Märtyrer und Bekenner. Der Flaum bezeichnet die Liebe und Geduld der Heiligen, die Federn repräsentieren die Ablässe, die die heiligen Männer durch ihre Verdienste erwirkt und verdient haben, usw. In einem ebenso kühnen Bild heißt es dann abschließend:

»Gott ist wie eine Henne, die ihre Eier bebrütet, aus denen lebendige Junge auskriechen sollen. Alle Eier, die unter der Henne sind, empfangen deren Wärme, nicht aber die übrigen, die daneben liegen. Die Mutter zerbricht nicht die Schale des Eies, in der das Küchlein eingeschlossen ist, sondern das Küchlein selbst versucht mit seinem Schnabel die Schale zu durchbrechen, und wenn das die Mutter sieht, bereitet sie dem Küchlein einen noch wärmeren Platz. So sucht Gott alle mit seiner Gnade heim und hilft den Menschen zur geistlichen Geburt.«¹⁶ Es entzieht sich jeglicher Kenntnis, wie Birgitta als Gleichnis der Kirche gerade auf die Gans kam, die doch weder im Alten noch im Neuen Testament vorkommt. Kaum verständlicher wird die Herkunft des Bildes, wenn man sich vor Augen hält, daß es mit dem Bild von Gott als der Henne gekoppelt ist. Dieses Bild kann sich immerhin darauf berufen, daß es von dem Herrn selbst in seiner Strafpredigt gegen die Schriftgelehrten und die Pharisäer in Matth. 23, 37 verwandt wird: »Jerusalem, Jerusalem . . ., wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt.«

Das Bild von der Kirche als der Gans muß für die heilige Birgitta sehr viel bedeutet haben, denn sie führt das Bild mit einer wahren Pedanterie und einer naiven Ausführlichkeit bis in alle Einzelheiten aus, die hier nicht dargestellt werden können. Im Gegensatz zu vielen anderen Bildern der Visionen Birgittas hat dieses Bild von der Kirche als Gans die männliche Phantasie der Theologen nicht angesprochen und ist dementsprechend nicht in die dogmatische oder liturgische Tradition der römischen Kirche eingegangen. Erst durch die Tatsache, daß der Name des auf dem Konzil von Konstanz als Ketzer verurteilten und verbrannten Huß auf deutsch »Gans« bedeutet, hat es mit sich gebracht, daß auf dem Umweg über die Häresie der Begriff der Gans in die Ekklesiologie der Reformationszeit eingegangen ist: Luther zitiert öfters das Wort, das auch in

dem oben angeführten Traum Friedrichs des Weisen eine Rolle spielt, und das als Prophezeiung von Johann Huß überliefert wird, der in einer Todesvision auf dem Scheiterhaufen verkündet haben soll: »Heute verbrennt ihr eine Gans, aber in hundert Jahren wird ein Schwan kommen, den werdet ihr nicht verbrennen können«, eine Prophezeiung, die von den Anhängern Luthers auf Luther gedeutet wurde. Nach dieser Auslegung hätte die Gans der Kirche, von der in der Vision Birgittas die Rede ist, nur eine interimistische Rolle in der katholischen Ekklesiologie gespielt und hätte ihre Rolle rasch dem Elb-Schwan vom weißen Berge – Wittenberg – übergeben.

9. VISIONEN DER VERSTORBENEN

Durch die ganze Geschichte der christlichen Kirche hindurch gehören zu dem Charisma der Vision auch Visionen, die das Schicksal der Verstorbenen zum Gegenstand haben. Diese haben im Bewußtsein ihrer Empfänger meist den Charakter von Erscheinungen der Verstorbenen selbst. Hier scheint die christliche Vision das gefährliche Gebiet spiritistischer Vorstellungen und Praktiken zu berühren. Daher ist gerade hier eine sorgfältige Unterscheidung notwendig.

Zunächst einmal ist festzustellen, daß die Vision von Verstorbenen nicht aus dem Gesamtkomplex der visionären Erfahrungen, der Öffnung des inneren Auges und der mannigfaltigen Einblicke herausgelöst und isoliert werden kann. Die Vision von Verstorbenen ist eine der zahlreichen Formen typischer, im Bereich des christlichen Glaubenslebens vorkommender visionärer Erfahrungen und steht im engsten Zusammenhang mit ihnen. Weiter ist festzustellen, daß die christlichen Visionäre derartige Visionen niemals absichtlich oder auf Wunsch provoziert haben, oder auch nur behauptet haben, sie willkürlich hervorrufen zu können, sondern daß sie von ihnen ebenso überfallen wurden wie von den übrigen Formen ihrer visionären Erfahrung. Nirgendwo in der Geschichte der christlichen Vision findet sich ein Fall, der auch nur von weitem etwas mit Totenbeschwörung und Totenbefragung zu tun hat oder ein vorsätzliches Herbeirufen eines bestimmten »Geistes« zum Gegenstand hat. Alle christlichen Visionäre haben einen strengen Abstand zu diesen Praktiken gewahrt. Viele von ihnen, von denen bekannt war, daß ihnen gelegentlich Einblicke in die jenseitige Welt zuteil wurden, haben es ausdrücklich abgelehnt, ihr Charisma für bestimmte vorsätzliche Totenbefragungen zu mißbrauchen.

Andererseits sind solche Erscheinungen dem christlichen Visionär nicht so erstaunlich, da er weiß, daß die obere Kirche, zu der die Heimgegangenen gehören, und die untere Kirche dieser Welt zusammengehören und zwischen beiden geheimnisvolle Formen der Kommunikation bestehen (s. S. 419, 471).

Dies trifft sogar für einen Visionär wie Swedenborg zu, der behauptete, in ständiger Beziehung zu der geistigen Welt zu stehen und mit ihren Bewohnern Umgang zu pflegen. Die Versuchung zu einem Mißbrauch seiner Begabung war für ihn wahrlich nicht gering in einer Zeit, in der an vielen europäischen Höfen Magier und Goldmacher die Könige und Fürsten beherrschten. Allerdings finden sich bei Swedenborg Äußerungen, die so verstanden werden könnten, als habe er für sich beansprucht, die Geister nach seinem Willen »zwingen« zu können. Wenn er im Hochgefühl seiner Sendung von sich sagt: »Es hat dem Herrn gefallen, das Gesicht meines Geistes zu öffnen und mich so in die geistige Welt einzulassen und mir zu verleihen, nicht nur mit Geistern und Engeln, sondern

auch mit Verwandten und Freunden, ja mit Königen und Fürsten zu reden, die ihren Lauf in der natürlichen Welt beschlossen hatten«, ¹ klingt das nicht wie das Wort eines Adepten, der in der Vollmacht des Geisterbanners mit Faust sagen kann:

»Ihr schwebt, ihr Geister, neben mir.

Antwortet mir, wenn ihr mich hört!«

Trotzdem hat auch Swedenborg nie seine Gabe im Sinn einer solchen Verfügung über die Geister und die Verstorbenen verstanden oder gar gehandhabt. Er hat es nicht nur gegenüber anderen – auch gegenüber Fürsten – immer energisch abgelehnt, sich als Geisterbeschwörer mißbrauchen zu lassen, sondern hat auch vor sich selbst jede neue Vision als ein neues Geschenk, als ein neues charismatisches Wunder betrachtet. Immer wieder bringt er dies in der Einleitung seiner Visionsberichte zum Ausdruck, die mit den Worten beginnen: »Es wurde mir gegeben, mit Engeln und Geistern zu reden« oder: »Es wurde mir gegeben, in den Himmel einzutreten«, oder: »Der Herr hat mir gestattet, mit Engeln und Geistern zu reden«. Nirgends schreibt er sich selbst die Macht zu, eine Vision hervorzurufen oder einen Geist zu »beschwören«.

Es gibt unter den Erfahrungen der christlichen Visionäre sowohl in inhaltlicher wie in stilistischer Hinsicht keine Parallele zu der Beschwörung des Geistes Samuels durch die Hexe von Endor, im Auftrage Sauls, wie sie im 1. Samuelis-Buch, Kap. 28 aufgezeichnet ist. Die christlichen Visionäre haben sich von jedem Mißbrauch ihres Charismas im Sinn der Totenbeschwörung und des Spiritismus reingehalten. Sie knüpfen vielmehr in ihren Visionen an den Typus der in der Johannesapokalypse (4, 4 ff.) erwähnten Vision von Verstorbenen an. Dort sieht der Visionär die 24 Ältesten um den Thron stehen, die mit weißen Kleidern angetan sind und goldene Kronen auf ihren Häuptern tragen, er sieht die 144 000 Versiegelten aus allen Geschlechtern der Kinder Israels, er sieht die große Schar der Erwählten aus allen Heiden und Völkern und Sprachen vor dem Stuhl und vor dem Lamm stehend, angetan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen; er sieht unter dem Altar die Seelen derer, die erwürgt waren um des Wortes Gottes willen und hört sie um Rache schreien.

Allerdings ist hier nirgendwo eine Einzelseele Gegenstand der Vision, sondern es sind immer nur Gruppen und Stände der Kirche, wie die Ältesten, die Märtyrer, die Jungfrauen. Dieses Denken in Ständen und Rängen auch unter den Entschlafenen entspricht der urchristlichen Naherwartung. So lange die Erfüllung der Reichs-Gotteserwartung als unmittelbar bevorstehend gilt, spielt die Frage nach dem Schicksal des einzelnen nach dem Tode keine besondere Rolle. Der Einzelne fühlt sich in die Gemeinschaft der Heiligen, in die Zahl der erwählten Reichsgenossen eingebettet, die in Bälde an dem gewaltigen Prozeß der Verklärung und Verwandlung teilhaben werden, der mit der Auferstehung des Herrn im Glauben bereits begonnen hat, ja der durch das Sakrament der Taufe

bereits in einem mystischen Sinn vorweggenommen wurde und der sich bei der demnächst zu erwartenden Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit an allen Erwählten vollziehen wird. Was sich an Christus in der Auferstehung vollzogen hat, das wird auch an seinem Leib, der Kirche geschehen, dessen werden auch seine Glieder, die Gläubigen, teilhaftig, das ist durch das Sakrament der Taufe bereits als Unterpand des zukünftigen Lebens und als Same der zukünftigen Verwandlung in sie eingepflanzt.

Erst die Verzögerung der Erfüllung der Naherwartung, das Ausbleiben der gemeinsamen Entraffung der Gläubigen »in die Luft« (I. Thess. 4, 17), dem auf den Wolken des Himmels wiederkehrenden Herrn entgegen, läßt die individualistischen, persönlichen Elemente der Jenseitserwartung und Zukunftserwartung in den Vordergrund treten. In dieser ihrer individuellen Form ist auch die christliche Jenseits- und Zukunftserwartung vor allem im Bewußtsein der Gläubigen lebendig geblieben. Die Dringlichkeit der Frage: wann kommt der Jüngste Tag, wann kommt der Herr wieder? tritt vor der sehr viel aktuelleren Frage zurück, die sich bei jedem Todesfall von neuem stellt: Was wird aus meinen Verwandten, meiner Frau, meinem Kind, meinem Freund, nach dem Tode? und vor allem die dringliche Frage, die sich angesichts des Todes erhebt: Was wird aus mir selbst, welches Schicksal wartet meiner nach dem Tode? Wenn sich nun unter den Visionen der jenseitigen Welt in den apokalyptischen Büchern und Kapiteln des Neuen Testaments auf diese Frage nach dem individuellen Schicksal nach dem Tode keine Antwort fand, so erhielt unter der Dringlichkeit dieser Frage eine Gleichnisrede Jesu sozusagen als Ersatz für die fehlende visionäre Antwort eine ganz außerordentliche Aktualität für die christliche Gemeinde: die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus. Diese Geschichte (Luk. 16, 19–31) ist kein Visionsbericht, sondern eine Gleichnisrede. Ihre Intention ist auch nicht, einen visionären Aufschluß über das Leben nach dem Tode zu geben, sondern ist die Feststellung, daß es unsinnig ist, auf eine Ergänzung der in der Heiligen Schrift vorliegenden göttlichen Offenbarungen durch Erscheinungen von Verstorbenen zu warten; gleichzeitig warnt sie davor, prätendierte Offenbarungen von Verstorbenen als Ergänzung der Heilslehren der Schrift anzusehen! Der sich in der Hölle befindende Reiche möchte gerne, daß einer aus der Unterwelt zu seinen noch auf Erden lebenden Brüdern gesandt werde, um sie zu warnen und ihnen das Schicksal der Zuweisung zur Hölle zu ersparen. »Wenn einer von den Toten zu ihnen ginge, so würden sie Buße tun« (V. 30). Aber Abraham lehnt den Wunsch des reichen Mannes in der Hölle ab: »Hören sie Mose und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn jemand von den Toten aufstünde« (V. 31). Die ursprüngliche Absicht dieses Gleichnisses ist also eine radikale Absage an jede Totenbefragung und an jede Ergänzung der vorliegenden göttlichen Weisungen in der Heiligen Schrift des Alten Testaments durch Offenbarungen aus dem Munde erscheinender Verstorbener.

Trotzdem ist gerade diese Gleichnisrede Jesu in der Geschichte der christlichen Kirche in dem Maße, in dem die Erfüllung der Naherwartung sich verzögerte, in einem genau entgegengesetzten Sinn verstanden worden. Zunächst einmal ist diese Geschichte von den altkirchlichen Exegeten gerade nicht als Gleichnis, sondern als ein Visionsbericht bewertet worden, der detaillierte Aussagen über den Aufbau der jenseitigen Welt und über das Schicksal der Seele nach dem Tode, die Form ihrer Belohnung und Bestrafung enthüllte. Die Gleichnisrede vom reichen Mann und armen Lazarus erscheint als die ersehnte Antwort auf die Frage der individuellen Endzeit- und Zukunftserwartung, auf die die allgemeine Reichgotteserwartung keine oder eine ungenügende und unanschauliche Antwort enthielt. Vor allem wurde diese Gleichnisrede als Beweis für den Eintritt eines individuellen Gerichtes verstanden, das sofort nach dem Tode eines Menschen erfolgt und dem eine sofortige Zuweisung der betreffenden »Seele« an einen Ort der Seligkeit oder einen Ort der strafenden Züchtigung nachfolgt. Dieser Gedanke von dem sofortigen Individualgericht und der sofort nach dem Tode einsetzenden Zuweisung des Verstorbenen an einen Ort des Lohnes oder der Strafe hat im Grunde im Bereich der individuellen Frömmigkeit die Erwartung eines Jüngsten Gerichtes an dem – immer mehr sich verziehenden – Ende der Zeiten und die Erwartung von der zukünftigen gemeinsamen Auferstehung der Toten immer mehr verdrängt. Von der ganzen urchristlichen Naherwartung blieb als wirklich lebendiges Element der individuellen Frömmigkeit nur die Frage nach dem individuellen Fortleben nach dem Tod, nach dem individuellen Gericht über den Verstorbenen zurück, und auch diese Frage konzentrierte sich auf konkrete, einzelne Fälle, auf die Frage nach dem jenseitigen Schicksal von bestimmten Freunden, Verwandten, Nahestehenden oder aber von bestimmten markanten Persönlichkeiten der Zeitgeschichte, wie Kaisern, Königen, Kardinälen, Päpsten, von deren Schicksal nach dem Tode man gern Näheres gewußt hätte. Die allgemeine Endzeiterwartung dagegen verlor an Aktualität und geriet in den Anhang der Dogmatik, wo sie unter dem Kapitel: »Die letzten Dinge« abgehandelt wurde.

Noch auffälliger ist aber die andere Deutung, die die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus unter dem Zeichen der Vorherrschaft der individuellen Jenseitserwartung und Zukunftserwartung erfuhr. Richtete sich die ursprüngliche Absicht der Gleichnisrede gegen jeden Versuch einer Ergänzung der Heiligen Schrift durch neue Offenbarungen aus der jenseitigen Welt, so wurde diese Geschichte nun ihrerseits als ein Beweis dafür verstanden, daß ergänzende Offenbarungen durchaus möglich sind, denn die Geschichte wird selbst als eine Offenbarung Jesu Christi über das Leben nach dem Tode verstanden. Sie gilt nunmehr als Beweis dafür, daß solche Einblicke in das Leben nach dem Tode möglich sind, daß man die Seligkeit der Seligen und die Qualen der Verdammten schauen kann, wenn einem die Augen des Geistes geöffnet werden. So ist diese

Geschichte das Modell zahlreicher Visionsberichte geworden, in denen spätere Visionäre über ihre Einblicke in die jenseitige Welt berichtet haben, und nicht nur das Modell, sondern auch die biblische Autorisation solcher Gesichte. Die Geschichte von dem reichen Mann und vom armen Lazarus wird zum Urbild des Visionsberichtes über das Schicksal der Verstorbenen.

Die visionären Einblicke in das Schicksal einzelner Seelen in der jenseitigen Welt ließen sich in den Gesamtkomplex des visionären Charismas insofern leicht einfügen, als ja das Grundverständnis von der Kirche als der Gesamtheit der Kirche der Lebenden und der Toten, der jetzt auf Erden lebenden Generation der Gläubigen und der bereits verstorbenen Gläubigen auch nach dem Abklingen der Naherwartung erhalten blieb, ja sich erst recht verfestigte. Die irdische Kirche, wie sie sich in der hierarchischen Institution und ihren sakramentalen Einrichtungen sichtbar repräsentierte, erschien als der irdische, untere, sichtbare Teil, in den die obere, himmlische Kirche in unsere irdische Wirklichkeit hineinragt. Beide Teile aber, die sichtbare und die unsichtbare Kirche gehören zusammen und bilden dieselbe eine Kirche, innerhalb deren verschiedenen Teilen, eine innige Kommunikation besteht, die sich auch in individuellen Formen der Beziehungen zwischen der irdischen und der jenseitigen Kirche auswirkt. Derartige Visionen, die das Schicksal von Verstorbenen zum Gegenstand haben, finden sich schon bei den charismatischen Mönchsvätern des vierten Jahrhunderts, die zum großen Teil als Visionäre charakterisiert sind, so z. B. bei Pachomius, dem Begründer des koinobitischen Mönchtums. In seiner Vita wird berichtet, wie Pachomius auf dem Weg zu einem kranken Bruder, der ihn zu sich gerufen hatte, in einer Vision die Seele des soeben verstorbenen Bruders sieht, »wie sie in glänzendem Zuge von psalmensingenden Engeln zum seligen Gottes geführt wurde«. Er setzt daraufhin seinen Weg zum Kloster Xenoboskia, in dem der Bruder lag, nicht mehr fort, sondern kehrt nach Hause zurück. »Einige von den Brüdern nun, die sich bei ihm befanden, als sie in ihr Kloster reisten, erkundigten sich genauer nach der Stunde, in der der Bruder entschlafen war; da erkannten sie, daß alles, was der Greis ihnen erzählt hatte, wahr sei.«¹²

Hier handelt es sich um die Vision des Seelenschicksals eines Bruders, der dem Visionär innerlich verbunden und auf den er geistig eingestellt war. Seine Gedanken eilten seiner Wanderung voraus; als ihm während des Weges die Vision vom Heimgang des Bruders zuteil wird, bricht er die Reise sofort ab. Dieser Visionstypus findet sich noch häufig im Verlauf der späteren Geschichte der christlichen Vision.

Was aber geschieht, wenn der Visionär Zeuge davon wird, daß ein Mensch seiner Umgebung nach seinem Tode dem Ort der Züchtigung und Pein zugeführt wird? Von Anfang an erscheint es als die selbstverständliche Pflicht des Charismatikers, durch seine mitleidende Fürbitte zur Milderung der Strafleiden des Verstorbenen beizutragen. Doch es gibt in dieser frühen Zeit auch Visionen, in

denen der Visionär die von ihm geschauten göttliche Strafe, die einem Menschen seiner nächsten Umgebung droht, nicht durch seine mitleidende Fürbitte zu lindern, sondern durch seine Hartherzigkeit zu verschärfen sucht und durch den Herrn selbst in einer Vision über die Schuldhaftigkeit seiner eigenen Unbarmherzigkeit belehrt werden muß. Diese Situation findet sich in der Vision des Karpus, die in einem dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Brief berichtet wird, aber in einer früheren Quelle einem Mönchsvater, dem heiligen Nilus zugeschrieben wird: »Als ich einst nach Kreta gekommen war, nahm mich der heilige Karpus gastfreundlich auf, ein Mann, der wie kein anderer durch seine große Geistesreinheit für die Anschauung Gottes geeignet war. Er wagte sich nämlich nicht an die Feier der heiligen Mysterien, wenn ihm nicht vorher bei den heiligen Vorbereitungsgebeten eine gnädige Vision gewährt worden war. Er erzählte also, daß ihn einst einer von den Ungläubigen betrübt habe. Der Grund der Trauer war, daß jener (Heide) einen Christen zum Atheismus verführt hatte zu der Zeit, wo noch die Hilarien (ein zur Ehre der Göttin Cybele am 23. März begangenes Freudenfest) gefeiert wurden.«

»Es wäre nun notwendig gewesen, Fürbittegebete für beide zu verrichten und den rettenden Gott um Mithilfe zu bitten, um den einen zu bekehren und den anderen durch Güte zu besiegen . . . Aber während Karpus früher nie eine derartige innere Erfahrung gemacht hatte, wurde er damals unbegreiflicherweise von einer heftigen Mißstimmung und Bitterkeit erfaßt und schlief in dieser üblen Verfassung ein, denn es war Nacht. Um Mitternacht aber – er pflegte nämlich um diese Stunde zum göttlichen Lobgesang von selbst zu erwachen – erhob er sich, nachdem er vom mehrfach unterbrochenen Schlaf keine ungestörte Ruhe genossen hatte. Obschon er nun trotzdem in den Verkehr mit Gott eingetreten war, ärgerte er sich in unfrommer Weise und war voll Widerwillen und sagte, es sei nicht gerecht, daß gottlose Menschen am Leben blieben und die geraden Wege des Herrn verkehrten. Und bei diesen Worten bat er Gott, das Leben der beiden durch einen Blitzstrahl zu vernichten.«

»Als er aber ausgeredet hatte, schien es, daß das Gemach, in dem er wohnte, erst plötzlich erkrachte und dann an der Decke mitten entzwei gerissen wurde und eine mächtige Feuersäule vor ihm aufloderte, die – denn die Stelle schien bereits unter dem freien Himmel zu sein – vom Himmel bis zu ihm herabreichte; der Himmel aber sei offen gewesen und Jesus auf der Fläche des Himmels erschienen, von zahllosen Engeln wie nach Menschenart umgeben. Dieses Schauspiel habe er in der Höhe gesehen und sich gewundert. Als dann Karpus sich niederbückte, habe er, wie er sagte, auch den Fußboden in einen weitklaffenden und finsternen Schlund auseinanderbrechen und jene Männer, die er verflucht hatte, vor sich an dem Rande des Schlundes stehen sehen, wie sie, zitternd und erbarmungswürdig, vor lauter Schwäche in den Füßen schon nahe daran waren, hinabzustürzen. Von unten krochen, wie er sah, aus dem Abgrund Schlangen

herauf und ringelten sich um ihre Füße und versuchten bald, sie wegzuziehen, indem sie durch Heben und Drücken sie an den Schlund heranzubringen trachteten, bald mit den Zähnen und Schwänzen ihnen heiß zu machen oder sie zu kitzeln und auf jede Weise in den Abgrund zu stürzen . . . Es habe den Anschein gehabt, daß jene Armen bereits dem Sturze nahe waren, einerseits unfreiwillig, andererseits freiwillig, weil von dem Bösen nahezu gezwungen und zugleich überredet.«

»Karpus erzählt, daß er sich beim Blick nach unten gefreut habe, ohne sich um die Vision in der Höhe zu kümmern. Und da er voller Mißmut und Rücksichtslosigkeit war, weil die beiden noch nicht hinuntergestürzt waren, obwohl er, ohne etwas auszurichten, die Sache wiederholt in Angriff genommen, habe er im Zorn und Ärger ihnen sogar geflucht. Als er endlich einmal wieder emporblickte, habe er wie vorhin den Himmel wieder erblickt und gesehen, wie Jesus aber aus Mitleid über das Geschehene von seinem überhimmlischen Throne sich erhob und bis zu ihnen herabstieg und seine milde Hand über sie ausstreckte, wie dann die Engel mit Hand anlegten und der eine diesen, der andere jenen der beiden Männer zurückhielt und wie Jesus zu Karpus sagt: »Erhebe deine Hand und schlage mich weiterhin, denn ich bin bereit, wiederum für die Rettung der Menschen zu leiden. Und das tue ich gerne, wenn nur andere Menschen nicht sündigen. Übrigens siehe du zu, ob es gut für dich ist, den Aufenthalt im Abgrund unter den Schlangen gegen die Gesellschaft Gottes und der guten menschenfreundlichen Engel einzutauschen.« Das ist es, was ich gehört habe und für wahr halte.«²

Ansgar, der »Apostel des Nordens« und erste Erzbischof von Hamburg, sah in der Stunde, in der einer der ihm anbefohlenen Schüler der Klosterschule von Corbie infolge einer von einem Mitschüler erlittenen Verletzung starb, in einer Traumvision, wie die Seele des Knaben Fulbert von Engeln zum Himmel emporgetragen wurde und wie er selbst sie dabei wunderbarerweise bis in die geheimen Räume des Himmels begleitete, wo sie in einen purpurnen Raum geführt und in die Scharen der Märtyrer eingereiht wurde. Ansgar erhielt auch eine Erklärung dafür, daß dem Knaben die Aufnahme unter die Märtyrer zuteil wurde: damit habe Gott die Geduld, mit der er die Verletzung ertragen, und die Liebe, in der er bis zum Tode für seinen Mörder Fürbitte eingelegt hatte, belohnt. Ansgar erlebt seine Vision genau zur Todesstunde des Knaben, so daß er, als man ihn wecken wollte, um ihm die Todesnachricht zu überbringen, bereits wußte, was sich zugetragen hatte.

Bei Elisabeth von Schönau findet sich eine Vision, die mit einer Weissagung über den bevorstehenden Tod einer Ordensschwester beginnt und mit der Schau der Himmelfahrt dieser Schwester endet. Sie prophezeit in der Ekstase den baldigen Tod der Schwester, sieht den Streit der Engel und Dämonen, die auf das Abscheiden der Schwester warten, und erlebt dann, wie die Seele der Ster-

benden den Leib verläßt und von zwei Engeln abgeholt und in den Himmel gebracht wird.³

Wenn bei Elisabeth von Schönau diese Vision den Charakter einer unmittelbaren Teilnahme am Abscheiden der Seele und an dem Streit der Engel und Dämonen um diese hat, so überwiegt bei Birgitta von Schweden ein anderer Typus: die Visionärin hat an dem göttlichen Urteilspruch über die Seele eines soeben abgeschiedenen Menschen teil. Derartige Visionen erhalten bei ihr gelegentlich auch den Charakter einer prophetischen Antizipation des göttlichen Richterspruches über eine zur Zeit noch am Leben befindliche Person. So erhält sie einmal Aufschluß über das Schicksal eines adeligen Canonicus, der seinen Orden verließ und eine reiche Jungfrau heiratete. Birgitta nimmt an der göttlichen Gerichtssitzung teil, die über ihn abgehalten und in der sein Urteil gesprochen wird.⁴ In einem anderen Falle spielt sich die hellseherische Vorschau des Schicksals eines Verstorbenen als eine Beteiligung der Visionärin an einem Streitgespräch ab, das zwischen Gott, dem Teufel und einigen Heiligen über diese Seele geführt wird und in dem der Teufel als Ankläger seine Rechtsforderung auf den Verstorbenen geltend macht, aber Gott der Seele schließlich gegen den Anspruch des Satans seine Barmherzigkeit zukommen läßt. Es handelt sich um einen mächtigen Ritter, dessen Name von Birgitta nicht genannt wird.⁵

Daß derartige Visionen von einzelnen Seelen immer wieder im visionären Erlebnisbereich der Seherin auftreten, hat Birgitta selbst als ein ausdrückliches göttliches Privileg, als ein ihr im besonderen zugeteiltes Gnadengeschenk empfunden, und zwar auf Grund einer Vision, in der ihr die Gottesmutter generell die Erlaubnis erteilt, am Gericht Gottes über die Seelen ihr nahestehender Personen teilzunehmen: »Nach Ablauf einiger Tage erschien die Jungfrau Maria wiederum der Frau Birgitta, während sie im Gebete wachte, und sprach: »Dir ist es bereits vergönnt worden, aus göttlicher Güte zu sehen und zu schauen, wie über die oben erwähnte Seele Gericht gehalten wurde, als sie aus dem Leibe ausging. Und was damals in einem einzigen Augenblick vor der unbegreiflichen Majestät Gottes geschehen ist, das wird dir serienweise in zeitlichen Abständen in körperlichem Gleichnis gezeigt werden, so daß es dein Verstand fassen kann.« In derselben Stunde sah sich Frau Birgitta in einen großen und schönen Palast entrافت und sah den Herrn Jesus Christus als gekrönten Kaiser daselbst vor einem Gerichtshof sitzen, von einem unermesslichen Heer von Engeln und Heiligen umgeben, die ihm dienen.«⁶

Manchmal nimmt Birgitta auch an solchen himmlischen Gerichtsverhandlungen teil, die über noch am Leben befindliche Freunde und Bekannte von ihr gehalten werden und deren plötzliches Hinscheiden sie dann als Vollzug und Bestätigung des prophetisch geschauten Gerichtspruches erlebt. So wohnt sie dem Gericht Gottes über einen ihr bekannten Priester bei, auf dessen Seele während des Gerichtsverfahrens der Satan Anspruch erhebt und für den Maria

vor dem göttlichen Richter Fürbitte einlegt. Dieser Priester wurde, als er auf die Pferdekoppel ging, um nach seinem Pferd zu sehen, vom Blitz erschlagen und völlig verbrannt.⁷

In einer besonderen Weise sind die Visionen der Gertrud von Helfta auf die Schau des Schicksals gerichtet, das ihr nächstehende Personen nach ihrem Tode zuteil wird. Derartige Szenen werden in ihren Visionsberichten mit besonderer Ausführlichkeit geschildert. Sie haben zum größten Teil Personen zum Gegenstand, die nach ihrem Tod um ihrer ungebüßten Sünden willen den furchtbarsten Strafen anheimfallen. Deutlicher als bei anderen Visionären tritt hier bei Gertrud von Helfta ein entscheidender Zug der visionären Erfahrung hervor, der bis zu Therese von Konnersreuth hin sich immer wieder feststellen läßt: die Visionärin nimmt an dem Schicksal des Verstorbenen Anteil, indem sie mit ihm und für ihn leidet; durch ihre aktive Teilnahme an seinem Leiden und durch ihre Fürbitte trägt sie zur Verbesserung seiner Strafsituation und zur Wendung seines Schicksals zum Heile bei.

»Als die Heilige einst krank lag, meldete man ihr den Tod des Laienbruders Thibaut, der mehrere Jahre hindurch die Geschäfte des Klosters geführt und sein Amt mit vieler Wachsamkeit und Treue verwaltet hatte. Auf diese Nachricht begab sie sich unverzüglich ins Gebet für ihn. Während sie nun recht inbrünstig betete, wurde sie im Geiste verzückt und sah die Seele des Verstorbenen ganz schwarz und mißgestaltet, und es kam ihr vor, als würde sie von Gewissensbissen und unnennbarer Traurigkeit gefoltert. Erschüttert von seinem Elende betete sie, von äußerstem Mitleid angetrieben, fünf Vaterunser zu Ehren der fünf Wunden Jesu Christi, um für diese Seele einige Linderung zu verlangen. Während dieser heiligen Übung grüßte sie jede Wunde mit ehrfurchtsvollen Küssen; und als sie beim fünften Vaterunser diese Liebespflicht der Seitenwunde unseres Herrn leistete, glaubte sie daraus gleichsam Blut und Wasser, mit einer Art Dunst vermischt, hervorfleßen zu sehen und erkannte, daß die Seele dessen, für den sie betete, durch die Berührung dieses heilsamen und lebendigmachenden Dunstes zwar innerlich erleichtert worden sei, äußerlich aber noch viele Schmerzen litt und einem mit Wunden bedeckten Körper glich. Durch die Kraft und Wirksamkeit jenes Blutes und Wassers wurde diese Seele in einen Garten voller Kräuter geführt, die das Sinnbild der von ihr auf der Welt verrichteten guten oder bösen Werke waren. Unser Herr aber schien, gerührt durch die Bitten der heiligen Gertrud und der übrigen Klostersgemeinde, diesen Kräutern die Kraft und wunderbare Eigenschaft einzudrücken, daß die Seele, sobald eine ihrer Wunden mit einem der Kräuter, die die guten Werke des Verstorbenen bedeuteten, in Berührung kam, geheilt wurde, und diese Pflanze also in dieser Hinsicht gleichsam als eine Arznei wirkte. Daraus erkannte die heilige Gertrud, diese Seele werde mit der Zeit von ihren Wunden geheilt und desto eher erlöst werden, je sorgfältiger ihr die Gemeinde mit ihrem Gebete Beistand leiste.«⁸

In dieser Vision wirken die verschiedenartigsten Züge visionären Erlebens zusammen, die sonst meist nur isoliert vorkommen. Die innige Fürbitte für den Verstorbenen versetzt die Seherin in Ekstase, so daß sie den Verstorbenen in seinem jetzigen Strafzustand sieht, schwarz und mißgestaltet. Gleichzeitig partizipiert sie selbst durch eine Art von Identifikation mit dem Verstorbenen an der Folterung, die dieser erleidet, und wird selbst in den Zustand der unsäglichen Traurigkeit versetzt, in dem er sich befindet. In der Vision beginnt sie daraufhin, vom Mitleid überwältigt, Fürbittegebete für den Verstorbenen zu sprechen, um eine Linderung seiner von ihr selbst so lebhaft mitempfundenen Qualen herbeizuführen. Sie wendet ein im Kloster für solche Zwecke traditionellerweise angewandtes Fürbittegebet an: das Gebet zu den fünf Wunden Jesu Christi, wobei sie in der Vision den Herrn selber in seiner gekreuzigten Gestalt vor sich sieht und während dieser Wundenlitanei jede einzelne seiner Wunden vor Augen hat. Aus der Seitenwunde sieht sie – wie im Johannesevangelium (19, 34) von dem Gekreuzigten berichtet wird – Blut und Wasser herausfließen, ebenso einen heilbringenden Dunst, welcher der – offenbar in der Vision als anwesend gedachten – Seele des Verstorbenen Erleichterung bringt. Die erste entscheidende Wirkung der Fürbitte durch die Visionärin besteht darin, daß er seine schwarze Mißgestalt verliert und seine Menschengestalt zurückerhält, die aber noch völlig von Wunden bedeckt ist. Die Vision verwandelt sich nun in eine symbolische Szene: Die Seele wird in einen Garten geführt, in dem Kräuter wachsen, die den guten oder bösen Taten entsprechen, die der Verstorbene während seines Erdenlebens vollbracht hat, wobei der Garten das Gesamtbild seiner sittlichen Lebensleistung repräsentiert. Durch die Kraft Christi – Wasser, Blut und aus seiner Wunde ausströmender Duft – verwandeln sich die Kräuter, die die guten Werke des Verstorbenen bedeuten, in Heilkräuter, die die Wunden des zum Strafleiden Verurteilten heilen. Die Anteilnahme der Visionärin an dem Schicksal des Verstorbenen ist damit noch nicht abgeschlossen; nicht nur sie selber, sondern die ganze Gemeinde muß weiterhin mit ihren Gebeten daran mitwirken, daß die Wunden des Verstorbenen vollends heilen und er den Weg der Erlösung zu Ende gehen kann. Die Vision endet mit einer Fortsetzung der mitleidenden Fürbitte und einer Einbeziehung der ganzen Gemeinde in diese fürbittende Teilnahme.

Gertrud von Helfta hat angesichts der Häufigkeit, in der sie an den Strafleiden von Verstorbenen teilnehmen mußte, über den Sinn dieser sie spontan überfallenden Visionen nachgedacht, unter denen sie persönlich schwer zu leiden hatte. Die Aufklärung über ihren Sinn hat sie in einer Vision erhalten, die selbst ein solches Strafleiden zum Gegenstand hatte: »Der heiligen Gertrud erschien auch eine andere Nonne nach ihrem Tode, deren Ohren gleichsam mit einer Art Knorpeln versperrt waren, die sich daselbst gebildet hatten, und die so lange mit den Nägeln kratzen mußte, bis sie gänzlich weggenommen und beseitigt waren. Diese Strafe war ihr darum auferlegt worden, weil sie sich manchmal bei

Anhörung von Murren und Lästerungen aufgehalten hatte. Sie hatte auch den Mund voller Leder, wodurch sie verhindert wurde, die göttliche Süßigkeit zu kosten. Einige Zerstreungen, wozu sie sich aus Gebrechlichkeit verleiten ließ, hatten ihr diese Züchtigung zugezogen und ihrer Glückseligkeit dieses Hindernis in den Weg gelegt.« Die Strafe wird Gertrud von Christus im einzelnen erläutert. »Da sprach die heilige Gertrud voll Demut und Ehrfurcht seufzend zum Herrn: »Ach Herr, du gabst mir ehemals die Verdienste und Belohnungen heiliger Seelen zu erkennen; jetzt aber zeigst du mir nur die Züchtigungen derer, die ihre Fehler sühnen müssen«. Darauf antwortete der Herr: »Wundere dich nicht darüber; denn damals fühlten sich die Menschen durch die Süßigkeit meiner Gaben und Gnaden zur Tugend angezogen, während sie jetzt so verhärtet sind, daß kaum die Strenge der Strafen sie vor der Sünde zurückzieht.«⁹

Dergleichen Visionen haben also den Sinn, die Lebenden abzuschrecken, und die Visionärin muß solche Gesichte zur Züchtigung ihrer Klostergemeinde auf sich nehmen, nachdem die Visionen von der himmlischen Seligkeit der Verstorbenen, die ihr früher zuteil wurden, bei ihrer innerlich verhärteten Umgebung offenbar nicht mehr die Aufgabe erfüllen, die Gläubigen zu einem Leben der Heiligkeit anzuspornen.

Unter den zahlreichen Visionen von Verstorbenen, die Gertrud zuteil werden, zeichnet sich ein bestimmter Grundtypus ab: sie sieht den zum Strafleiden verurteilten Verstorbenen in der Mißgestalt, die er nach dem Tode annehmen muß und nimmt an seinem Leiden durch eine liebende Identifikation teil, die für sie in einem unmittelbaren Mitleiden all seiner Leiden besteht; sie setzt die Kraft ihrer Fürbitte – ihr »Liebeswerk« – für ihn ein und sieht dann als Erfolg – noch immer in der Vision – die Rückbildung der Mißgestalt in die ursprüngliche menschliche Gestalt des Verstorbenen. »Nachdem nun die heilige Gertrud lange Zeit für diese Seele (einer verstorbenen Verwandten) gebetet hatte, erkannte sie den beweinenwerten Zustand, in welchem diese sich befand; denn sie erschien ihr schrecklich mißgestaltet, wie eine schwarze Kohle, und denen ähnlich, deren Leib sich infolge der heftigen Schmerzen, die sie erdulden, ganz verkrümmt. Man sah jedoch niemanden, der sie peinigte; allein es war klar, daß ihre alten Sünden, die sie noch nicht ganz abgebußt hatte, an ihr Henkersstelle vertraten und die Teile ihres Leibes, die als Werkzeuge zu ihren Missetaten gedient hatten, grausam durchbohrten und zerfleischten. Gertrud aber setzte ihr Liebeswerk fort... (Zum Schluß) erschien ihr die Seele der Verstorbenen in menschlicher Gestalt, gereinigt von der schrecklichen, sie so sehr entstellenden Schwärze, und gleichsam mit einem Leibe bekleidet, dessen Fleisch zwar schon wirklich weiß, aber doch noch mit Schmutz und Kot befleckt war, wobei sie übrigens viel Freude und Erkenntlichkeit für ihre Befreiung aus den Peinen und Qualen, die sie innerlich erduldeten, an den Tag legte.«¹⁰ Auch dieser letzte Makel wird dann schließlich durch die Fürbitte der Heiligen beseitigt.

Auffällig ist an diesem Bericht die Spiritualisierung der Strafqualen. Es sind nicht Teufel und Dämonen, die nach Art der üblichen Strafvisionen die Bestrafung an dem verstorbenen Sünder vornehmen, sondern es sind die Sünden selbst, die ihr zerstörerisches Werk ausüben und das Gottesbild im Menschen vernichten; die Sünden selbst vertreten »Henkersstelle« und zerfleischen nach dem schrecklichen Gesetz des Wiedervergeltungsrechtes – ius talionis – die Glieder des Leibes, die ihnen während des Lebens als Werkzeug dienten.

Wohl die erschütterndste Vision eines Verstorbenen, die Gertrud zuteil wurde und in der all die vorher genannten typischen Elemente in einer gewaltigen Steigerung hervortreten, ist die folgende: »Als Gertrud ein andermal für die Seelen der Abgestorbenen betete, sah sie die Seele eines gewissen Edelmannes, der, wie ich glaube, ungefähr vierzehn Jahre zuvor gestorben war. Diese Seele hatte die Gestalt eines wilden Tieres, das ebenso viele große Hörner hatte als andere Tiere gewöhnliche Haare haben, und lag über einer Öffnung ausgestreckt, die in die Hölle hinunterführte und gleichsam ein Luftloch derselben war, so daß sie ohne den Pfahl, auf dessen rechter Seite sie lag, in diese hinuntergefallen wäre. In diesem erbärmlichen Zustande, dem schwarzen und glühenden Qualm der Hölle ausgesetzt und so an den Qualen dieses Schreckensortes der Strafe teilnehmend, litt sie unaussprechliche Schmerzen und empfing dennoch von den gewöhnlichen Fürbitten der Kirche keine Linderung. Voll Erstaunen betrachtete die heilige Gertrud dieses unglückselige Tier und erkannte aus göttlicher Umgebung, daß diese Person während ihres irdischen Lebens gar viel durch ihren unmäßigen Stolz und Hochmut gesündigt habe. Darum hatten die traurigen Überreste seiner Sünden an ihm Hörner hervorgebracht, die dergestalt verhärtet waren, daß diese Seele, so lange sie mit dieser bestialischen Haut bedeckt blieb, zum Empfange irgendeines Heilmittels durchaus unfähig war. Sie erkannte auch, daß der Pfahl, der ihr als Stütze diente und an dem Falle in den Abgrund der Hölle verhinderte, einige Regungen der Buße und des guten Willens bedeutete, die sie auf der Welt gehabt hatte, und die durch Gottes Barmherzigkeit gestärkt und erhalten, sie vor der ewigen Unglückseligkeit bewahrt hatten.«

»Da Gott dem Herzen der heiligen Gertrud ein starkes Mitleiden mit ihr eindrückte, so betete sie den großen Psalter, und opferte denselben dem Herzen des allbarmherzigen Vaters zur Erleichterung dieser Seele auf. Und sogleich sah man jene schreckliche Tierhaut zerplatzen und diese Seele in Gestalt eines kleinen, mit unbedeutenden Flecken bedeckten Kindes daraus hervorgehen. Nachdem nun die Heilige ihr Gebet unaufhörlich fortgesetzt hatte, wurde diese Seele in ein Haus gebracht, wo noch mehrere andere Seelen versammelt waren und eine Gesellschaft bildeten. Hier angekommen, zeigte sie viel Freude und war fast ebenso zufrieden, als hätte man sie aus dem Rachen der Hölle in den wonnenvollen Aufenthalt des Paradieses geführt. Dieser Wechsel war ihr sehr vorteil-

haft, weil sie nun im Stande war, aus den Fürbitten der Kirche Nutzen zu ziehen, eine Gnade, deren sie bis zu dem glückseligen Augenblick beraubt war, wo die heilige Gertrud für sie eingetreten war und erlangt hatte, daß sie nicht länger mehr in dieser Tierhaut eingeschlossen blieb.«¹¹

Hier wirkt die verunstaltende Macht der Sünde an dem Verstorbenen so tiefgreifend, daß die menschliche Gestalt völlig verschwunden und an ihre Stelle eine dämonische Tiergestalt getreten war. Die greuliche Tierhaut immunisiert den unglücklichen Verdammten gegen jeglichen Einfluß der Gnade. Nur noch durch einen äußeren Halt, einen Pfahl, bestehend aus einigen Regungen der Buße und des guten Willens, die der Verstorbene früher einmal während seines Lebens gezeigt hatte, wird er von dem Sturz in die Hölle und den Zustand der unwiderrufflichen Verdammnis zurückgehalten. Erst die mitleidende Fürbitte der Visionärin veranlaßt Gott zu einem Akt der Barmherzigkeit, die Tierhaut zerplatzt, und aus dem Tier geht der Mensch in Gestalt eines Kindes hervor. Der zum Strafleiden Verurteilte hat seine menschliche Gestalt wiedererhalten und ist den Einwirkungen der Gnade wieder zugänglich. Von den früheren Vergehen haften ihm nur noch einige unbedeutende Flecken an, die unter weiterer Mitwirkung der teilnehmenden, mitleidenden Fürbitte der Seherin und ihrer mitbetenden Gemeinde vollends beseitigt werden.

Die visionäre Begegnung mit Verstorbenen kann gelegentlich auch die Form der Totenbefragung annehmen. An und für sich steht die gesamte christliche Tradition einer solchen Befragung entgegen. Schon die Heilige Schrift hat in der Geschichte vom Weibe von Endor und der Befragung Samuels durch Saul (1. Sam. 28, 7 ff.) dazu ein für allemal ein abschreckendes Beispiel gegeben. Doch finden sich bei einigen Visionären trotzdem einzelne Fälle einer solchen Befragung, und zwar unter ganz bestimmten Voraussetzungen: erstens nie in der Form, daß der Visionär einen bestimmten Verstorbenen »ruft«, um ihn zu befragen, sondern so, daß er ungewollt der Erscheinung eines Verstorbenen gewürdigt wird und die Gelegenheit dieser visionären Begegnung zu Fragen benutzt; weiter aber, daß es sich bei diesen Visionen um die Schau von Personen handelt, mit denen der Visionär durch ein enges Freundschaftsverhältnis während ihres Lebens verknüpft war, so daß also bereits vorgegebene geistige Verbindungen nach dem Tode wiederum aktiviert werden, und zwar von seiten der Verstorbenen her.

Zu den seltenen Erfahrungen dieser Art gehören die Erscheinungen Meister Eckharts und Johannes Futerers, die Seuse zuteil werden und von denen er in seiner geistlichen Selbstbiographie »Das Leben des Dieners« berichtet: »In diesen selben Zeiten hatte er gar viele Visionen von künftigen und verborgenen Dingen, und Gott gab ihm auf allerlei Weise, soweit es angängig war, deutliche Kenntnis davon, wie es im Himmelreich und in der Hölle und im Fegfeuer stünde. Es war ihm gewöhnlich, als erschienen ihm viele Seelen, wenn sie von dieser Welt geschieden waren, und taten ihm kund, wie es ihnen ergangen wäre, womit sie

ihre Buße verschuldet hätten und wie man ihnen helfen könne, oder wie ihr Lohn vor Gott sei. Unter andern erschien ihm auch der selige Meister Eckhart und der heilige Bruder Johannes der Futerer von Straßburg. Von dem Meister ward er belehrt, daß er sich in überschwenglicher Herrlichkeit befand, in die seine Seele rein in Gott vergottet war. Da begehrte der Diener zwei Dinge von ihm zu wissen; das eine war: wie die Menschen, die der höchsten Wahrheit mit rechter Gelassenheit ohne allen Falsch gern Genüge getan hätten, in Gott stünden. Darauf ward ihm gezeigt, daß solcher Menschen Hingenommenheit in die formlose Abgründigkeit niemand in Worte fassen könne. Er fragte aber weiter: was für einen Menschen, der gern dahin käme, die förderlichste Übung sei? Da sprach er: »Er soll seiner selbst nach seiner Selbstheit mit tiefer Gelassenheit entsinken, und alle Dinge von Gott, nicht von der Kreatur nehmen, und sich in eine stille Geduldsamkeit versetzen gegen alle wölfischen Menschen.«

»Der andere Bruder, Johannes (der Futerer, ein namhafter Prediger des 14. Jahrhunderts in Straßburg) zeigte ihm auch in dem Gesicht die wonnigliche Schönheit, mit der seine Seele verklärt war; und von dem begehrte er auch, daß er ihm eine Frage ausrichte. Die Frage lautete also: er fragte, welche unter allen Übungen die sei, die einem Menschen am allerwehesten täte und ihm am allernützlichsten sei? Da hub er an und sprach, daß nichts dem Menschen wehtuender und nützer sei, als wenn der Mensch in Verlassenheit von Gott sich selbst (seinen eigenen Willen) geduldiglich aufgabe und also um Gottes Willen auf Gott verzichte.«¹²

Seuse war in seiner ganzen Frömmigkeitshaltung und mystischen Denkart zutiefst durch Meister Eckhart, seinen Kölner Lehrer, geformt worden. Als sein Schüler hatte er unter der kirchlichen Verurteilung Meister Eckharts aufschwerste zu leiden gehabt; er hatte wegen seiner Anhänglichkeit an den inzwischen exkommunizierten Meister aus seiner leitenden Stellung als Prior des Dominikaner-Konvents von Konstanz weichen müssen. Selbst wenn man sich vor Augen hält, daß Seuse zur Zeit der Niederschrift seiner geistlichen Selbstbiographie bereits aus der Ordensleitung ausgeschieden war und in aller Stille und Abgeschiedenheit im Ulmer Dominikaner-Konvent lebte, bedeutete es doch einen Akt des Mutes, angesichts der Bulle des Papstes Johann XXII., die Meister Eckhart zum Häretiker erklärt und alle seine Schriften verboten hatte, einen Visionsbericht zu veröffentlichen, in dem dieser von der Kirche zum Häretiker verdammt und seiner Eigenschaft als Kirchenlehrer für verlustig erklärte Meister dem Schüler auf Erden berichtet, daß er sich »in überschwenglicher Herrlichkeit befinde, in die seine Seele rein in Gott vergottet war«.

Von hier aus gesehen, erhält auch die Befragung Meister Eckharts in der Vision ihre besondere Bedeutung, denn durch den Mund seines Schülers Seuse setzt der verstorbene und exkommunizierte Meister nach seinem Tode seine Lehrtätigkeit fort und verkündet dem Schüler den Grundgedanken seiner

habe ich geweint. Doch wünsche ich ihr Glück, weil mir gleichfalls geoffenbart wurde, daß sie eines frommen Todes gestorben ist und daß sie sich bereits im Himmel unter den heiligen Engeln befindet. Diese Worte merkten sich die einzelnen, die zugegen waren, um dadurch zu erfahren, ob denn das wahr sei, wovon Vincenzia behauptete, daß es ihm geoffenbart sei. Nach wenigen Tagen kamen Boten mit Briefen, worin ihm der selige Tod seiner Mutter angezeigt wurde, und es wurde bestätigt, daß sie genau an dem Tag und der Stunde in die Ewigkeit eingegangen war, die er ihnen schon früher angekündigt hatte.«¹⁶

Auch bei Maddalena de' Pazzi beziehen sich die Visionen von Verstorbenen, auf Persönlichkeiten, die ihr aus geistlichen oder verwandtschaftlichen Gründen nahestanden. Von ihr schreibt ihr Biograph: »Wenn eine Nonne aus dem Kloster starb, erkannte Schwester Maria Maddalena gewöhnlich in einer Ekstase den Zustand ihrer Seele; sehr oft sah sie auch Nonnen aus andern Klöstern, ihre Verwandten oder andere Weltleute nach ihrem Tode. So starb unter andern am 5. Juni 1589 eine Nonne, die von unserer Heiligen während ihrer ganzen Krankheit gepflegt worden war. Während sich der Leichnam noch in der Kirche befand, ging Schwester Maria Maddalena, von Gott dazu angetrieben, an das Gitter des Kapitelsaales, von wo aus sie den Leichnam sehen konnte. Sogleich geriet sie in eine Verzückung, in der sie die Seele dieser Schwester gegen Himmel fahren sah, und brach dabei in folgende Worte aus: »Lebe wohl, meine Schwester, lebe wohl, glückliche Seele! Du ziehest in Gestalt einer weißen Taube in den Himmel ein und lässest uns alle hienieden! O wie schön warst du doch in jenen Flammen! Dein Leichnam ist noch über der Erde und deine Seele schwingt sich schon empor zur Herrlichkeit des Himmels. Jetzt schauest du schon, was ich dir hier auf Erden sagte, daß du nämlich nach diesem Leben deine Leiden für nichts erachten werdest im Vergleich mit der Herrlichkeit, die Jesus im Himmel für dich aufbewahrt hat.«¹⁷

Es konnte derselben Maddalena aber auch widerfahren, – und auch diese Form visionärer Erfahrung wird von zahlreichen anderen visionär begabten Charismatikern durch die Jahrhunderte hindurch bestätigt – daß sie plötzlich an dem Schicksal von ihr persönlich bis dahin unbekanntem Sterbenden Anteil erhielt, die in ihrer Umgebung den Tod fanden, so z. B. an dem Schicksal von unbekanntem Delinquenten, die in ihrer näheren Umgebung hingerichtet wurden. Die Fürbitte für Verbrecher hat schon immer zu den seelsorgerischen Aufgaben der Nachfolger Christi gehört. Diese Fürbitte und das Mitleiden mit ihrem Strafgeschick setzt sich hier bei der Visionärin nun auch nach dem Vollzug des Todesurteils fort: »Eines Tages hatte man nahe bei dem Kloster zwei Verbrecher zum Tode geführt; während sich nun Schwester Maria Maddalena vor dem allerheiligsten Sakramente in Verzückung befand, hörte man sie mit aller Inbrunst für diese beten. In dieser Verzückung sah sie, wie der eine von ihnen, der den Tod mit Ergebung in den göttlichen Willen als Buße und Genugtuung

für seine Sünden annahm, Gott hierdurch so wohlgefiel, daß er gleich in den Himmel eingehen werde, und daß die Seele des andern, der nicht so gut vorbereitet starb, kurze Zeit im Fegfeuer bleiben werde. Die gute Verfassung, in welcher beide starben, schrieb man größtenteils dem Gebete der Heiligen zu, denn in dieser Verzückung opferte sie mit großer Inbrunst Gott das Leiden und das Blut seines göttlichen Sohnes auf und offenbarte auch bald nachher, daß beide Gnade bei dem Herrn fanden. Später erhielt man auch die Nachricht, daß beide gut auf den Tod vorbereitet waren, der eine jedoch besser als der andere.«¹⁸

Bei Marina von Escobar finden sich beide Typen nebeneinander, die Vision der Himmelfahrt erlöster Seelen, die bereits auf Erden für ihre Sünden gebüßt haben, und die Vision vom Vollzug der Sühnestrafen an denen, die den Weg des Heils in diesem Leben versäumt haben. Ein Visionsbericht des ersten Typus wird von Marina folgendermaßen beschrieben: »Einige Tage darauf kam eine Person zu mir im Namen eines sterbenden Ordenspriesters, den ich Gott empfehlen sollte, was ich auch eifrig tat; und noch in der Stunde, in der er verschieden war, kam er voller Freude in mein Kämmerlein und sprach zu mir: »Ich bin Sieger, Mutter! ich bin Sieger, denn ich bin auf dem Wege zum Himmel, nachdem ich so durch das Fegfeuer gegangen bin, wie man rasch durch ein Feuer geht.«¹⁹ Daneben finden sich bei Marina auch schreckliche Visionen, in denen mit einer fast unmenschlich erscheinenden Teilnahmslosigkeit der Vollzug des göttlichen Strafgerichtes an einer zur Hölle verdamnten Seele beschrieben und die Unerbittlichkeit des göttlichen Strafvollzuges mit der offenbaren Tendenz geschildert wird, die erschauerliche Größe der göttlichen Strafgerechtigkeit zu verherrlichen, die sich in dem Höllensturz der schuldigen Seele erfüllt:

»4. Mai 1625. Am Sonntag früh . . . sah ich wie sonst eine von der Erde bis zum Himmel reichende Leiter und darauf eine Seele in Frauengestalt in unförmlichen, alten und zerrissenen Kleidern hinaufsteigen. Als sie einige Stufen hinaufgestiegen, sah ich einige Engel mit feurigen Schwertern in den Händen, in deren Antlitz heftiger Zorn ausgedrückt war, vom Himmel herabkommen. Als sie noch vier Sprossen von der Seele entfernt waren, hielten sie still und hinderten sie am Aufsteigen und drohten ihr unter furchtbarem Zorn mit den Schwertern. Hierüber geriet diese elende Seele in Bestürzung, daß sie weder auf- noch absteigen konnte. Indessen kam ihr heiliger Schutzengel herbei, ergriff sie bei einem Fuß und stürzte sie mit dem Ausdruck des Zorns gewaltsam von der Leiter auf die Erde hinab. Da fielen sie plötzlich verschiedenartig geformte wilde Tiere an, die sie zerreißen wollten. Nachdem sie diese übel zugerichtet hatten, richteten sie diese Gespenster, die Teufel waren, wieder auf und legten ihrer Seele ein dunkles, zerrissenes, vorne kurzes, hinten aber langes Trauerkleid mit langen und weiten Ärmeln an, zogen ihr über das Haupt eine Kapuze, die abscheulich anzusehen war. Dann wurde sie an einen tiefen Brunnen geführt

und hinuntergestürzt, und ihr nach alle diese Höllenlarven. Darnach sah ich auf der anderen Seite einen feurigen, reißend schnell dahinfließenden Fluß hervorströmen, auf dem die genannte Seele mit den Untieren daher kam, die sie anfielen, sie vielfältig verspotteten, ihr das dunkle Kleid abnahmen und sie dafür mit einem schwarzen, höchst erbärmlichen, dem vorigen gleichgeformten bekleideten und noch nach vielen Quälereien in die Hölle stürzten.«²⁰

Aber auch bei Marina ist diese teilnahmslose Haltung dem schauerlichen Vollzug des göttlichen Strafgerichtes gegenüber nicht vorherrschend. Gerade von ihr wird berichtet, daß sie beim Anblick solcher Strafurteile über Verstorbene die ganze Kraft ihrer Fürbitte und ihres Mitleidens zusammenfaßte und Gott selbst bestürmte, das Los der Verdammten zu mildern und Barmherzigkeit an ihnen zu üben. In zahlreichen Visionsberichten wird erzählt, wie Marina in ihren Gebeten mit Gott um eine Seele ringt, wie Gott sich zunächst ihrer ungestümen Forderung widersetzt, aber schließlich doch, beim Wort seiner Verheißung genommen, der eindringlichen Bittstellerin wie in der evangelischen Parabel vom nächtlich anklopfenden Freund (Luk. 11, 5 ff.) und im Gleichnis von der bittenden Witwe (Luk. 18, 2 ff.) dieser »um ihres unverschämten Geilens willen« willfährt. Gerade Marina hat so intensiv wie kaum eine andere Visionärin an dem Schicksal der ihr anvertrauten Seelen nach deren Hinscheiden teilgenommen, hat ihre Pein mitgelitten und hat ihre eigene stürmische Fürbitte mit in die Waagschale geworfen, um ihnen zu helfen und ihren Weg doch noch zum Besseren zu kehren. Sie geht in ihren fordernden, gar nicht bescheidenen Gebeten so weit, daß sie Gott zur Rechtfertigung der von ihm verhängten Strafen zwingt. Man erlebt bei ihr sozusagen die visionäre Urform der Theodizee.

Als anlässlich der großen Überschwemmungen im Februar 1626 bei Sevilla und Salamanca viele Menschen ums Leben kamen, fleht Marina Gott um Mitleid für die bei diesem Unglück so plötzlich und unvorbereitet ums Leben gekommenen. Sie wird entraft und in das himmlische Jerusalem geführt. Dort »zeigte mir der Herr einige Seelen, die erst in den Himmel gekommen waren und den bei der Überschwemmung Verunglückten angehörten. Sie waren überaus schön und ganz vergnügt, da sie jetzt des höchsten Gutes teilhaftig waren.« Der Herr spricht zu Marina: »Siehe, und hege nicht mehr den Gedanken, daß ich hierbei nur meine Strenge walten ließ, denn ich habe auch Barmherzigkeit walten lassen. Die Seelen, die du hier siehst, sind bei dieser Gelegenheit selig geworden; hätten sie länger gelebt, wären sie in großer Gefahr gewesen, verdammt zu werden. Meine ewige, mit der Vorsehung vereinigte Güte ist dem zuvorgekommen, indem sie diese, als sie noch bei mir in Gnade standen, von diesem sterblichen Leben hinweggenommen hat. Ich habe mich sogar jener erbarmt, die schon verdammt waren, da sie bei längerem Leben noch mehr Sünden angehäuft und zu noch größerer Pein verurteilt worden wären.«²¹ Die Seherin erfährt hier als Antwort auf ihre Fürbitte für die ihrer Meinung nach

allzu früh und unvorbereitet dem Leben Entrissenen aus dem Munde des Herrn selbst, daß ihr Tod, den sie zunächst für ein Übel hielt, in Wirklichkeit ein Segen für die Verstorbenen war, da sie der Gefahr einer späteren Verdammnis enthoben und in den Stand der Seligkeit versetzt wurden und daß auch andere, die schon verdammt waren, durch ihren frühzeitigen Tod eine Abkürzung ihrer Strafein erfuhren, da sie hierdurch der Möglichkeit einer Anhäufung weiterer Schuld und damit der Zuweisung zu einer größeren Verdammnis entgingen.

So bleiben im Grunde all diese Visionen Verstorbener in dem Bereich, der durch die gliedhafte Zugehörigkeit der Gläubigen zu dem einen Leib Christi, durch die Einbeziehung aller in den einen großen Zusammenhang des Heils gegeben ist, in dem es ein gegenseitiges Geben und Nehmen, eine innige gegenseitige Partizipation an den Leiden und Freuden des anderen, eine Fürbitte des einen für den anderen, ein stellvertretendes Leiden und eine stellvertretende Sühne gibt, in dem Liebe und Gnade die Lebensmächte sind, die alle Sphären des persönlichen Lebens im Himmel und auf Erden und unter der Erde miteinander verbinden, die durch die Kraft der Fürbitte selbst in den Ort des Strafleidens hinabreichen und Heil und Heilung schaffen.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Die vorliegende Darstellung beansprucht nicht, eine erschöpfende Beschreibung der visionären Erfahrung, der visionären Bilderwelt und des visionären Weltbildes zu sein, sie ist mehr oder minder ein Versuch, das Studium eines bisher kaum beachteten Gebietes der christlichen Frömmigkeit und der Kirchengeschichte zu eröffnen. Die Geschichte der christlichen Vision ist die Geschichte der visionären Erfahrung, die einen bedeutsamen Ausschnitt aus der Geschichte der religiösen Erfahrung im Bereich des Christentums überhaupt darstellt. Die Geschichte der christlichen Vision gehört ihrerseits hinein in den größeren, umfassenderen Zusammenhang einer Geschichte der christlichen Charismata, der »Gaben des Heiligen Geistes«. Als junger Mann hatte ich mir die Aufgabe gestellt, eine Kirchengeschichte als Geschichte der christlichen Charismata zu schreiben, zu der u. a. eine Geschichte des Charismas der Heilung, des Charismas der Unterscheidung der Geister – des eigentlich seelsorgerlichen Charismas –, eine Geschichte der Prophetie und eine Geschichte der Vision gehören sollte. Angesichts der seit der Reformation eingetretenen Entwicklung erschien mir die Reduktion des Christentums auf die Theologie, die Einschrumpfung der Geschichte des Christentums auf die Geschichte der Theologie als eine unangemessene Verkürzung. Nicht als hätte ich etwas gegen die Theologie – sie gehört mit zum Christentum; es liegt in der Natur des Menschen, daß er nach einer begrifflichen Verdeutlichung seiner Glaubenserfahrung verlangt – *fides quaerens intellectum* –, es gehört zum Wesen des Glaubens, daß er nach einer begrifflich-theologischen Verdeutlichung drängt. Aber es ist doch etwas Wahres an Fausts »... und leider auch Theologie!«, denn am Anfang des Glaubens steht die religiöse Erfahrung in ihrer ganzen Vielgestalt, die nicht nur die rationale Fähigkeit des Menschen in Bewegung setzt, sondern die ganze universelle Tiefe, Breite und Höhe der menschlichen Persönlichkeit in ihren spirituellen, intellektuellen, seelischen und auch physischen Schichten.

Die Theologie hat sich seit den Glaubenskämpfen des 16. Jahrhunderts eine Monopolstellung angemaßt, hinter der alle anderen Äußerungen des christlichen Glaubens zurückgetreten und verkümmert sind – die religiöse Erfahrung im Bereich des Gemüts, die religiöse Dichtung, die Meditation, die Charismata, die ins Irrationale, ins Vorrationale, ins Transrationale hineinreichen und die in der alten Kirche noch eine maßgebliche Rolle spielten.

Vergessen wir nicht, daß zu den Geistesgaben, die Jesus seinen Jüngern bei ihrer Aussendung mitgibt, eine Gabe gehört, die heute jeder nur noch für ein religionsgeschichtliches Kuriosum hält: »Sehet, ich habe euch Macht gegeben, auf Schlangen und Skorpione zu treten, und über alle Gewalt des Feindes, und nichts

wird euch beschädigen« (Luk. 10, 19). Auch die Vollmacht über die Giftschlangen und Skorpione gehört zu den Charismata des Heiligen Geistes, und noch heute kann es einem passieren, wenn es der Zufall oder eine freundliche Einladung will, daß man in den Wäldern des nördlichen Florida in eine kleine Negerkirche der Baptisten oder der Pfingstler gerät, in der während des Gottesdienstes ein vom Geist ergriffener Neger einen Tanz um eine mitgebrachte Klapperschlange aufführt, um die Vollmacht dieses Charismas zu beweisen. Welcher Theologe bei uns würde heute noch wagen, in der Kirche vor versammelter Gemeinde eine Klapperschlange herauszufordern? Wie häufig ist aus der Theologie eine Art von abstrakter Mathematik geworden, in der anstelle von Zahlen und mathematischen Symbolen dogmatische Chiffren und Symbole verwandt werden, die einerseits scharfsinnigen Gehirnen alle möglichen Formen interessanter intellektueller Kombinationen ermöglichen, die aber andererseits nur so weit wirken, als das Verständnis für und das Wohlgefallen an solchen intellektuellen Spielen reicht.

Die neuen schöpferischen Impulse der Kirchengeschichte gingen immer wieder von neuen Formen religiöser Erfahrungen, von neuen Durchbrüchen der Gaben des Heiligen Geistes aus, auch dort, wo sie sich primär, wie bei Luther, in neuen theologischen Erkenntnissen äußern. Auch die Theologen reden in ihren Definitionen letztthin von Dingen, die, wenn nicht sie selber, so doch früher einmal ein Größerer als sie erlebt, gesehen, empfunden, erfahren oder gehört hat. Das älteste christliche Glaubensbekenntnis, an das der Apostel Paulus seine Gemeinde in Korinth in seinem 1. Brief erinnert (1. Kor. 15, 3–10), und von dem er ausdrücklich betont, daß er selbst schon dieses Bekenntnis als eine feste Überlieferung (paradosis) übernommen hat, stellt eine Aufzählung der Reihenfolge der Erscheinungen des auferstandenen Christus dar, fußt also auf einer Serie von Visionsberichten. 1. Kor. 15, 3–10: »Denn ich habe euch als Hauptstück überliefert, was ich auch überkommen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften, und daß er begraben wurde, und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift, und daß er gesehen wurde von Kephas, dann von den Zwölfen. Dann wurde er von über fünfhundert Brüdern auf einmal gesehen, von denen die Mehrzahl noch jetzt lebt, einige aber sind entschlafen. Dann wurde er gesehen von Jakobus, dann von allen Aposteln.« An diese Kette von Erscheinungen, die das Apostelamt der durch sie ausgezeichneten Jünger legitimieren, hängt er dann seine eigene Damaskusvision an und begründet mit dieser ihm persönlich zuteil gewordenen späten Erscheinung sein eigenes Apostelamt: »Zuletzt von allen aber auch von mir, wie der Fehlgeburt. Denn ich bin der letzte der Apostel, der ich nicht wert bin, Apostel zu heißen, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe.« Und er schließt mit dem Blick auf die ihm persönlich zuteil gewordene Herrenvision von Damaskus: »Durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin.«

Die führende Rolle, die die Visionen in der Geschichte der ältesten Gemeinden der Christenheit spielen, wovon die Apostelgeschichte Zeugnis ablegt, schien mir eine gewisse Berechtigung dafür zu bieten, zuerst dem Charisma der Vision eine besondere Beachtung zukommen zu lassen. Tatsächlich ist es in allen schöpferischen Perioden der Geschichte der christlichen Kirche in immer neuen, überraschenden Variationen aufgetreten. Das Charakteristische der visionären Erfahrungen ist, daß hier die Wirklichkeit der Überwelt immer neu und spontan erfahren wird, und daß diesen Erfahrungen im Bewußtsein der Visionäre ein unmittelbarer Zeugnischarakter anhaftet. Diese Erfahrungen sind bezeichnenderweise niemals mit einem einzelnen Dogma identisch. Der Bereich emotionaler Erfahrungen ist sehr viel umfassender als der intellektuelle Lehrgehalt eines einzelnen Dogmas. Die Schau der Wirklichkeit der Überwelt, die dem Visionär zuteil wird, ist unendlich mannigfaltiger als jede dogmatisch formulierte Aussage über diese Überwelt; hat doch der Visionär die Empfindung, mit allen Sinnen an der Wirklichkeit dieser Überwelt teilzuhaben, in ihr zu leben, von ihr zu essen und zu trinken, ja mit ihr sich zu vermählen. Vor allem ist er von dem unwiderleglichen Bewußtsein erfüllt, daß diese Wirklichkeit der von ihm erfahrenen Überwelt die wahre Wirklichkeit ist, gegenüber der alle irdische Wirklichkeit verblaßt und wertlos wird – wie Herder in seiner Auslegung der Johannesapokalypse sagt: »Jedes ganze Bild spricht, und jedes ganzen Bildes Sprache ist verständlich . . . Wer bist du, Volk, daß du das Bild nicht fühllest!«

Verglichen mit der Geschichte der christlichen Vision von Welt und Überwelt und losgelöst von diesem Hintergrund der religiösen Erfahrung, ist die Dogmengeschichte monoton und armselig. In den göttlichen Visionen, den Christusvisionen, den Visionen der Engel, der Heiligen, der Seligen, aber auch in den Visionen der dämonischen Welt zeigt sich eine gewaltige Mannigfaltigkeit der Anschauung und Erfahrung, die zum großen Teil ganz neue Bereiche des Verstehens eröffnet. Die Geschichte der christlichen Vision ist identisch mit der Geschichte der unmittelbaren christlichen Erfahrung, die sich selbst in der Kontinuität der Erscheinungen als Bezeugungen und Bekundungen desselben einen Christus, des lebendigen, auferstandenen Herrn, versteht, von dessen Erdenleben, Tod und Auferstehung die Evangelien berichten.

Gerade der Reichtum der Variation, die Vielgestaltigkeit, auch die geschichtliche Abwandlung der Charismata sind bisher noch nicht gewürdigt worden. Das gilt selbst für ein scheinbar so eindeutig fixiertes, scheinbar seinem Wesen nach so homogenes, weil auf die Sphäre der Leiblichkeit beschränktes Charisma, wie das Charisma der Heilung. Von seinen neutestamentlichen Erscheinungsformen – zu denen in der Apostelgeschichte sogar so magische Phänomene wie die heilungswirkenden, seuchen- und dämonenvertreibenden Schweißtücher und Binden des Apostels Paulus gehören (Apg. 19, 12) – bis hin zu den exorzisti-

schen Heilungen Gaßners im 18. Jahrhundert, zu den Heilungen Johann Christoph Blumhardts, zum »spiritual healing« Mary Baker Eddys und der Christian Science und den vielen modernen Formen des Faith-Healing in den verschiedenen amerikanischen Freikirchen und Sekten pfingstlerischer, baptistischer und methodistischer Prägung tritt dieses Charisma in immer neuen, überraschenden Formen auf, die dem jeweiligen Geschichtsbewußtsein, der jeweiligen Struktur des religiösen Bewußtseins und dem Bildungsstand des Menschen in der betreffenden Epoche und Gesellschaft entsprechen.

Um die vorliegende Darstellung der Phänomenologie, der Bilderwelt und des Weltbildes der christlichen Vision auf ein Buch zu begrenzen, dessen Umfang einem Leser von heute noch zumutbar ist, mußte vieles weggelassen werden, was bereits in weithin abgeschlossenen Kapiteln oder wenigstens im Quellenmaterial vorlag. So wurden alle soziologischen Betrachtungen weggelassen, die ursprünglich den Anfang bilden sollten: Untersuchungen über Herkunft, Bildungsgang, Lebensalter, Beruf der Visionäre, über ihre soziale Stellung, über die soziale Umwelt, in der sie als Visionäre standen und wirkten. Dieses Material nahm einen beängstigenden Umfang an; ich habe aber aus einem doppelten Grunde von seiner Einarbeitung in das vorliegende Werk Abstand genommen: einmal um nicht der fatalen Zwangslogik des Pseudomarxismus zu verfallen, der heute den meisten Richtungen der Soziologie innewohnt, die nicht von der Vorstellung loskommen, daß der soziale »Unterbau« den geistigen »Oberbau« bedingt, weiter aber, um dem fatalen Zwang der Statistik zu entfliehen, der sich mit einer kaum vermeidbaren Notwendigkeit aus soziologischen Betrachtungen geistesgeschichtlicher Phänomene ergibt. Gerade weil die visionäre Gabe ein Charisma ist, entzieht sie sich der soziologischen Berechnung. Es gibt Visionäre unter Frauen, Männern und Kindern, unter Mönchen, Eremiten, Hausfrauen, Fischern, Obersten, Schustern, Analphabeten und Gelehrten, unter Handlungsreisenden, Kesselflickern und Bandwebern und selbst unter Theologen, aber es gibt keine soziologisch bestimmbare Regel, wie der soziale »Unterbau« beschaffen sein müßte, um auf dem »Oberbau« den entsprechenden Typus des Visionärs hervorzubringen. Ebenso ist es uninteressant, einen statistischen Mitteltypus des Visionärs ermitteln zu wollen. Die Sphäre der Vision ist die Sphäre der freien schöpferischen Aktivität des Charismas und kann auf die Statistik verzichten. Die eine Vision von Damaskus, die Paulus zuteil wurde, genügte, um eine ganze Welt aus den Angeln zu heben. Von Wichtigkeit ist nicht die Zahl der Visionäre und der Visionen, sondern die Tatsache, daß das visionäre Charisma da ist.

Nicht beachtet wurde auch in der vorliegenden Darstellung das schwierige Problem der Stellung der visionären Erfahrung innerhalb der religiösen Entwicklung des einzelnen Visionärs, sowie die Auseinandersetzung des Visionärs mit seiner religiösen Umwelt. Dieses Thema könnte eigentlich nur in der Form

behandelt werden, daß dem Band über die Phänomenologie der Vision und über die Bilderwelt der Vision ein weiterer Band hinzugefügt würde, der Biographien der bedeutsamsten Visionäre enthält. Zur Warnung sei hier zugefügt, daß ich für die Biographie eines einzelnen Visionärs, nämlich Emanuel Swedenborgs, immerhin zehn Jahre benötigte. Hier würde sich ergeben, daß für manche die visionäre Erfahrung einen neuen Dauerzustand des religiösen Bewußtseins eröffnet, der bis zum Lebensende anhält, für andere den Abschluß eines Lebens der Hingabe an Gott bildet, während bei wieder anderen die visionäre Erfahrung eine Durchgangsstufe darstellt, die in einer späteren Phase der religiösen Erfahrung und Erkenntnis überwunden wird. Ein bezeichnender Fall dieser Entwicklung ist James Nayler, einer der ersten Anhänger und Schüler von George Fox, dem Begründer der Quäker-Bewegung. Nayler hatte Visionen und fühlte sich in den Stand des wiederkehrenden Christus erhoben. Im Jahr 1656 veranstaltete er einen messianischen Einzug in Bristol, nach dem Vorbild des Einzugs Jesu in Jerusalem auf einem Esel reitend und von seiner Anhängerschaft umjubelt. Er wurde vom Parlament wegen Blasphemie verhaftet und zur Auspeitschung, zum Pranger, zur Brandmarkung und zur Durchbohrung der Zunge verurteilt. Erstaunlicherweise überlebte er diese barbarische Bestrafung und wirkte weiter als Prediger unter den »Freunden« bis zu seinem Tod im Jahr 1660. In seinen »Werken« schreibt er im Jahr 1659, also nach seinem Einzug in Bristol und seiner Bestrafung: »Wenn dir Stimmen, Visionen und Offenbarungen erscheinen, halte dich nicht daran, sondern harre aus im Licht und fühle den Leib Christi, und dort wirst du Glaube und Macht der Unterscheidung aller Erscheinungen und Geister empfangen, um die guten festzuhalten und ihnen zu folgen und den falschen zu widerstehen.« Dies schildert er selbst als Folge seiner Erfahrungen seiner trügerischen Erhöhung zum Messias: »Und dies habe ich gelernt in den Tiefen und im Verborgenen, als ich allein war, und erkläre es nunmehr öffentlich am Tage meines Heils.« Auch solche Entwicklungen gehören in die Geschichte der Vision.

Weggelassen wurde weiter ein Kapitel über den Zusammenhang des visionären Weltbildes mit dem jeweils herrschenden naturwissenschaftlichen Weltbild. Die Behandlung dieses Themas hätte in Gebiete geführt, die heute noch kaum von der theologischen Reflexion erfaßt sind, und deren visionäre Ausblicke auch dem gutwilligsten Leser als zu abenteuerlich erscheinen möchten. Vor allem im Zusammenhang mit dem allmählichen Durchbruch des kopernikanischen Weltbildes und mit seiner sich verknüpfenden Umwandlung auch des religiösen Weltverständnisses hat sich eine bedeutsame Wandlung vollzogen, die zunächst zu schweren Konflikten mit dem kirchlichen Dogma und später zu bedeutsamen Umdeutungen traditioneller Kirchenlehren geführt hat. In der Tat läßt sich zeigen, daß der Wandel des naturwissenschaftlichen Weltbildes auch tiefgreifende Veränderungen im visionären Weltbild hervorgerufen hat. Um die bedeut-

samste Wendung gleich vorweg zu nennen: In dem Maße, in dem sich die kopernikanische und Newton'sche Anschauung von einer Pluralität der Welten durchsetzt und das Bild des Kosmos sich in das Bild einer unermesslichen Anhäufung von Sonnensystemen und Milchstraßen verwandelt, wurde die traditionelle Vorstellung von der himmlischen Welt immer mehr umgedeutet in eine Welt der unendlichen Mannigfaltigkeit himmlischer Erden, die von anderen Planetenbewohnern belebt sind. Die Planeten, seien es die unseres eigenen Sonnensystems, seien es die postulierten Planeten zahlloser anderer Sonnensysteme, werden als »Pflanzstätten der Geister« betrachtet und als Orte einer Weiterentwicklung der Menschen nach ihrem Erdenleben gedeutet. Schon bei Swedenborg, der in seiner naturwissenschaftlichen Periode sich eine genaue mathematische und physikalische Vorstellung von dem neuen Weltbild erarbeitet hatte, treten in seinen Visionen Bewohner ferner Erden und Planeten auf, und mehr und mehr beginnt sich die Vorstellung von der Einheit des Universums im Zusammenhang mit seinen visionären Erfahrungen dahin zu erweitern, daß ein unmittelbarer heilsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen der Gesamtentwicklung des Universums und den geistbegabten, zu einer göttlichen Bestimmung berufenen Wesen der verschiedenen Erden dieses Universums besteht.

Diese an visionären Erfahrungen genährten neuen Anschauungen beginnen auch in den Bereich der allgemeinen kirchlichen Anschauungen, in die allgemeine kirchliche Kosmologie und Jenseitsvorstellung einzudringen und gehören zum Beispiel bei Persönlichkeiten wie Friedrich Christoph Oetinger und den anderen Theosophen des schwäbischen Pietismus, sowie bei Lavater und bei Heinrich Jung-Stilling schon zu den geläufigen Bildern vom Leben nach dem Tode. Sowohl in Lavaters »Aussichten in die Ewigkeit« wie in Jung-Stillings »Szenen aus dem Geisterreich« gehören die Ausblicke auf andere Planeten und ferne Sonnensysteme bereits, fast möchte man sagen, zu den geläufigen Aspekten einer Betrachtung des Lebens nach dem Tode. Zu beachten ist dabei, daß sich sowohl Oetinger wie Jung-Stilling ihrerseits auf visionäre Erfahrungen berufen und vor allem Jung-Stilling eindeutig erklärt, daß er ganze Teile seiner »Szenen aus dem Geisterreich« in einem halbbewußten und somnambulen, fast automatischen Zustand niedergeschrieben habe.

Weggelassen wurde außerdem die ganze dämonologische Seite des Themas, die Dämonen- und Höllenvisionen. Auch dies aus guten Gründen, für die ich mich auf persönliche Erfahrungen berufe. Nimmt man die dämonische Welt, in die das visionäre Charisma hineinblicken läßt, nicht ernst, und behandelt man sie nur wegen ihrer psychologisch »interessanten« Aspekte, so wäre dies im Gesamtbereich dieser Untersuchungen ein unangebrachter Rückfall in den weitverbreiteten Snobismus der Koketterie mit dem Bösen, der höchstens dazu beitragen würde, die Neigung mancher moderner Kunstrichtungen zum Ausgefallenen, Absurden und Abartigen zu verstärken. Nimmt man diese Welt aber in

ihrer ganzen bedrängenden, anfechtenden, versuchenden und einschleicherischen Realität ernst, so gerät man leicht selbst in ihren dämonischen Kreis hinein und kommt nicht wieder heraus. Die werbende Wirkung des Dämonischen fängt immer damit an, daß es sich ungemein interessant macht – es gibt auch ein Fascinosum der Hölle. Das Werk von Enrico Castelli, »Il demoniaco nell'arte« zeigt, welche Mächte der geistigen Zerstörung hier auf den Menschen losgelassen werden, denen er meist hilflos ohne Abwehrmittel gegenübersteht.

Weggelassen wurde schließlich auch ein Vergleich christlicher Visionen mit visionären Erfahrungen im Bereich anderer, vor allem der asiatischen Hochreligionen. Eine solche vergleichende Studie wäre sicher höchst aufschlußreich, doch fehlen heute noch die Voraussetzungen für eine zuverlässige Bearbeitung der Frage, da bisher Untersuchungen über visionäre Erfahrungen im Bereich des Hinduismus, des Taoismus, des Buddhismus und der »Neuen Religionen« Asiens aufgrund der Original-Quellen nicht vorliegen. Hier sollte man nicht mit Mutmaßungen, mit vorschnellen Analogien oder auch mit der Behauptung einer totalen Unvergleichbarkeit der Phänomene genaueren Untersuchungen vorgreifen. Ein Beispiel möge die Schwierigkeit verdeutlichen: Zu der Bilderserie des japanischen Künstlers Cho-oro Kuniyoshi (1797-1865), die das Leben Nichirens, des Begründers der nach ihm benannten buddhistischen Sekte des 13. Jahrhunderts behandelt, gehört die Darstellung der Vision Buddhas im Pflaumenbaum, die dem Apostel auf einer Reise inmitten seiner Begleiter zuteil wurde. Ein westlicher Betrachter dieses Holzdrucks würde dieses Bild für eine japanische Darstellung der Christus-Vision des Paulus vor Damaskus halten. In der Tat ist die Analogie bis in die Einzelheiten hinein überraschend. Bei näherem Zusehen drängt sich indes die Vermutung auf, daß der japanische Künstler, der mit westlicher Kunst wohl vertraut war, in seiner Darstellung der Wachsoldaten, die von der Gewalt des von der Erscheinung Buddhas ausgehenden Lichtes auf den Boden geschleudert werden, seinerseits bereits von christlichen Darstellungen visionärer Erfahrungen, vor allem von Dürers Holzschnitt der Auferstehung Christi, beeinflusst war. Ist die vom Künstler vorgenommene Identifikation der Christusvision und der Buddhavision sachlich berechtigt? Betrifft die Verschiedenheit der visionären Erfahrung des Christen und des Buddhisten nur die Sphäre der theologisch-dogmatischen Interpretation? Hat hier der Künstler richtiger gesehen als die im Gehäuse ihrer Dogmatik befangenen Theologen der beiden Religionen? Sicherlich gibt es eine Konvergenz der religiösen Erfahrung bei den Charismatikern der verschiedenen Weltreligionen, aber das genannte Beispiel mahnt zur Zurückhaltung in vergleichenden Deutungen visionärer Phänomene im Bereich der verschiedenen Religionen, solange ihr ursprünglicher religiöser Gehalt nicht aus den Originaltexten ermittelt ist.

Das alles sind jedoch nur Einzelthemen, deren Behandlung auch in Einzeluntersuchungen nachgeholt werden kann. Dagegen haben sich im Laufe der

Untersuchungen dieses ersten Bandes eine Reihe von Aufgaben herausgestellt, die nur in einem zweiten Band zusammenhängend behandelt werden können. Diese betreffen den Zusammenhang zwischen Vision und bildender Kunst und zwischen Vision und Literatur. In welchem Sinn solche Untersuchungen durchgeführt werden können, habe ich in dem Kapitel über Audition und Musik angedeutet, das seinerseits nur eine Anregung für weitere, umfassendere Untersuchungen in dieser Richtung darstellt. Diesen zweiten Band, für den ich bereits eine Menge Material vorbereitet habe, hoffe ich – so mir die Zeit dazu bleibt – noch selber zu schreiben. Für den Fall, daß mir dies nicht mehr gelingen sollte, möchte ich aber für alle Fälle hier wenigstens die Aufgaben einer zukünftigen Erforschung der Vision zunächst einmal im Hinblick auf die bildende Kunst skizzieren. Es scheinen mir hier vier Hauptthemen sich von selbst anzubieten:

1. Eine Untersuchung der Beeinflussung der bildenden Kunst durch die Vision. Einige Studien über diese Frage liegen bereits vor. So hat die Kunstgeschichte bereits zur Kenntnis genommen, daß z. B. die Vision der Geburt Christi, »wie sie wirklich war«, die der heiligen Birgitta auf ihren dringenden Wunsch in der Geburtshöhle in Bethlehem zuteil wurde, einen entscheidenden Einfluß auf die ikonographische Darstellung der Geburt Christi in der kirchlichen Kunst des 14. Jahrhunderts ausgeübt hat. Ebenso habe ich bereits 1934 in einem Aufsatz über »Christliche Mystik und christliche Kunst« auf den engen Zusammenhang zwischen den süddeutschen Christus-Johannes-Gruppen und der Vision Seuses hingewiesen, in der er sich selber in der Situation des Lieblingsjüngers Johannes, das Haupt auf die Brust der himmlischen Weisheit geneigt, sitzen sieht. Hier lassen sich noch viel weiter gehende Einwirkungen nachweisen, nicht nur Einwirkungen von Christusvisionen auf die ikonographische Darstellung der Kreuzigung, der Kreuzabnahme, der Auferstehung, sondern auch auf die Darstellung des ganzen Lebens Jesu. Ebenso haben auch die Visionen des Paradieses, des himmlischen Jerusalem der Heiligen und vieler anderer Themen, ihren direkten Niederschlag in der Ikonographie der kirchlichen Kunst gefunden. Hat man erst einmal diesen Zusammenhang erkannt und hat diese Spur aufgenommen, so wird sich noch manche überraschende Entdeckung über die künstlerische Ausstrahlung der visionären Bilder ergeben.

2. Es gibt aber auch eine nicht unbedeutende kirchliche Kunst, die von Visionären im Zustand der Ekstase oder unter der Nachwirkung visionärer Erfahrungen geschaffen wurde. Auch hier steht die Erforschung des Phänomens erst in ihren Anfängen, nicht zuletzt deshalb, weil man die Möglichkeit, daß es so etwas gibt, einfach bestritten hat. Immerhin hat schon Goerres in seinem Standard-Werk über »Die christliche Mystik« eine Reihe von Malern namhaft gemacht, die im Zustand der visionären Entraffung gemalt – z. T. bei Nacht ohne Beleuchtung – und die den Gegenstand ihrer Vision in der Ekstase selbst im

Bild mit Farbe und Pinsel festgehalten haben. Es mag hier genügen, die Tatsache festzuhalten, daß es eine solche »automatische« visionäre Malerei gibt. Das Phänomen erscheint im Bereich der bildenden Kunst ungewöhnlich, während im Bereich der Literatur das Phänomen der »Eingebung« und des »Diktates« schon so sehr zur Phrase geworden ist, daß man es nicht mehr ernst zu nehmen gewohnt ist.

3. Nicht minder bedeutsam ist aber die Untersuchung der Rückwirkung der bildenden Kunst auf die Vision. Dies wäre sozusagen das vierte Kapitel unseres Themas: Vision und Tradition, das wir an den Themen: Vision und Bibel, Vision und Liturgie, Vision und Dogma abgehandelt haben. Es gibt eine direkte Einwirkung der kirchlichen Kunst auf die religiöse Bildphantasie, das visionäre Bilderleben auf dem Weg über das Andachtsbild. Wir können uns heute im Zeitalter der allgemeinen Schulbildung die Bedeutung des Andachtsbildes für die religiöse Anschauung kaum mehr vorstellen. Denken wir uns in die noch gar nicht so lange zurückliegende Zeit zurück, in der die Bevölkerung des christlichen Abendlandes in ihrer überwältigenden Mehrzahl noch aus Analphabeten bestand, aus tiefreligiösen, frommen Analphabeten, so wird uns klar, was das kirchliche Bild als Andachtsbild, als »Biblia Pauperum« bedeutete. Die Versenkung in die Heilsgeschichte, in das Leiden und die Auferstehung Christi, in das Leben der Heiligen, in die Bedeutung der Kirchenfeste geschah ja in der Regel nicht auf dem Weg über die intellektuelle Reflexion, nicht auf dem Weg über die Lektüre, sondern auf dem Weg über die Versenkung in das Andachtsbild, dem man überall in überwältigender Fülle begegnete: in der Kirche, über jedem Altar, über und neben jedem Betstuhl, in jedem Winkel, aber auch im Freien auf den Kreuzwegstationen, auf dem Feld, auf dem Weg zur Kirche, über der Eingangstür oder im Erker des Hauses.

Mindestens ebensosehr wie durch die Predigt erfolgte die Formung des religiösen Bilddenkens durch das Andachtsbild, und dies galt selbst und gerade auch für die Frömmigkeitsübung der Mönche. Man braucht nur einmal Heinrich Seuses »Leben des Dieners« zu lesen, um zu erkennen, welche Rolle das Andachtsbild in der täglichen Frömmigkeitspraxis der Mönche spielte. Das Ausschmücken des Bildes der »himmlischen Weisheit« mit Blumen, die Vornahme symbolischer Handlungen mit dem Bild bis hin zur verschiedenen Bekleidung des Bildes – all dies sind Elemente einer Identifikation mit dem Bild, die von größter Bedeutung für die visionäre Bilderwelt und Bilderfahrung sind.

4. Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen schließlich die künstlerischen Darstellungen ekstatischer Zustände und visionärer Erfahrungen in der bildenden Kunst. Hier wurde bereits im vorliegenden Werk ein epochemachendes Beispiel genannt: die Darstellung der Durchbohrung der Hl. Teresa durch den Pfeil – el dardo – von Bernini. Solche eindrucksvollen Kunstwerke haben dazu

beigetragen, bestimmte Typen der visionären Erfahrung und des ekstatischen Erlebens gewissermaßen zu standardisieren. Die religiöse Bildphantasie einer Epoche gewöhnt sich darin, sich bestimmte visionäre, ekstatische Erfahrungen gerade in dieser Form vorzustellen, die der Künstler in einer geheimnisvollen Einfühlung in das visionäre Erleben geschaffen hat. Etwas ähnliches gilt, wie bereits S. 544 f. ausgeführt, für die Darstellung der Stigmatisation des Hl. Franziskus durch Giotto, die gleichfalls zum Modell zahlreicher späterer visionärer Stigmatisationserlebnisse wurde, obwohl die schriftliche Überlieferung der Stigmatisation ganz andere Bildelemente aufweist. Hier hat sich die malerische Gestaltung der Stigmatisation gegenüber dem literarischen Bereich als exemplarisch durchgesetzt und hat ihrerseits dazu beigetragen, das visionäre Erlebnis der zeitgenössischen und späteren Frommen zu formen.

Auch hier ist es so wie in anderen Fällen: stellt man erst einmal die Frage und macht sich auf die Suche, so wird man überrascht sein, wie häufig in bestimmten kirchengeschichtlichen Epochen und in bestimmten geistlichen Kreisen die Darstellungen visionärer Szenen sind; so häufen sich in der italienischen und spanischen Barockkunst die Darstellungen der Christusvision des Paulus vor Damaskus; aber auch andere berühmte Visionen, vor allem Abendmahlsvisionen und Engelsvisionen aus dem Leben der Heiligen finden sich in einer unerwartet großen Zahl und zwar aus der Hand prominenter Künstler. Alle diese Darstellungen visionären Erlebens sind unter dem Einfluß bestimmter, durch die Literatur oder den Volksmund verbreiteter Visionsberichte bekannter Ekstatiker gemalt worden, wirken aber ihrerseits wieder auf die religiöse Phantasie und Anschauung des frommen Kirchenvolkes zurück und tragen dazu bei, den im Bild dargestellten Typus der visionären Erfahrung sozusagen als Normaltyp und als kirchlich anerkanntes Modell visionärer Erfahrung zu verbreiten und als Modell eigener, neuer visionärer Erfahrungen zu dienen.

Neben das Erforschen der Einwirkung der Vision auf die bildende Kunst hätte dann die Untersuchung ihres Einflusses auf die Literatur zu treten. In dem Kapitel über »Das visionäre Wort« wurde von einer »zukünftigen Philologie des visionären Schrifttums« gesprochen. Dieses Wort mag manchem Leser etwas befremdlich klingen, doch verdient das vernachlässigte visionäre Schrifttum eine sorgfältigere literarkritische Beachtung. Hier ist noch alles zu tun.

1. Zunächst einmal sollte das visionäre Schrifttum einmal in seinem Umfang einigermaßen abgegrenzt und gesammelt werden. Es gibt ein umfangreiches Schrifttum visionärer Literatur, die literarisch ganz verschiedene Formen aufzuweisen hat. Da sind zunächst einmal Schriften, die ihrem Zustandekommen nach den Anspruch erheben, himmlische »Diktate« zu sein. Ihr irdischer Verfasser war seinem eigenen Selbstverständnis nach nicht als Autor bei der Abfassung des Inhalts dieser Schriften beteiligt, sondern lediglich als »Federhalter«, »Schreibrohr« oder »Federkiel« einer höheren Macht, die ihn unter Ausschaltung

seines Tagesbewußtseins im Zustand der Entrückung ohne seine eigene bewußte und wissentliche Mitwirkung an dem gedanklichen Inhalt und der literarischen Form des betreffenden Schriftstücks lediglich als »Sekretär« benutzte.

Diese Form des himmlischen Diktats läßt sich von der alttestamentlichen Prophetie an durch die frühchristliche Visionsliteratur bis zu Swedenborg hin verfolgen. In der Ekstase erfolgt inmitten des Ablaufs eines visionären Erlebens der Befehl an den Visionär: »Schreibe«, und der Visionär schreibt das Diktierte nieder. Nach der Rückkehr in das Tagesbewußtsein anerkennt er die Niederschrift als »Diktat« einer fremden Macht, an dessen Inhalt er sich zum Teil nicht mehr erinnern kann, und bestreitet jede Mitwirkung an Form und Inhalt des Diktates. Diese Aufzeichnungen enthalten zum Teil Gedichte, oder Hymnen, im Fall der Hildegard von Bingen sogar Aufzeichnungen von Hymnen der Engel in der Engelssprache, einer ihr selbst unbekanntem und unverständlichen Sprache, die sie nach der Rückkehr in ihr Tagesbewußtsein nicht mehr entziffern kann. Es wäre von Bedeutung, solche sich selbst als himmlisches, im Zustand visionärer Entraffung aufgezeichnetes »Diktat« verstehende Literatur zu sammeln und zusammenhängend zu untersuchen.

Daneben gibt es eine visionäre Literatur, die aus solchen Aufzeichnungen visionärer Erfahrungen besteht, die der Visionär selbst nach der Rückkehr in sein Tagesbewußtsein unter dem frischen Eindruck der visionären Erlebnisse niedergeschrieben hat. Hier erinnert er sich noch an den Wortlaut einzelner Offenbarungen oder Mitteilungen der himmlischen Personen, denen er in der Vision begegnet ist, und zeichnet sie wohl auch wortgetreu – als eine Art Diktat – so auf, wie er sie in der Erinnerung bewahrt hat, doch ist die gesamte übrige sprachliche Gestaltung der Visionsberichte sein Werk, das also sein eigenes literarisches Vermögen und seine sprachliche Bildung widerspiegelt.

Eine dritte Form sind tagebuchartige Aufzeichnungen von Frommen, die, sei es aus mönchischer Tradition oder aus einer anderen Form des Trainings religiöser Selbstbeobachtung – meist im Zusammenhang mit der täglichen Gewissensprüfung –, in ihrem geistlichen Tagebuch auch ihre visionären Erfahrungen aufzeichnen. Es ist erstaunlich, wie viele visionäre Erfahrungen sich in der Literatur der geistlichen Tagebücher oder Selbstbiographien finden. Hier wären nicht nur diese einzelnen Visionsberichte selbst zu untersuchen, sondern auch die Rolle, die sie im Gesamtrahmen des geistlichen Tagebuchs oder der religiösen Selbstbiographie spielen.

Eine vierte Form sind Aufzeichnungen, die die Seelenführer, Beichtväter oder nahestehende Freunde von Visionären, nach deren mündlichen Berichten aufgezeichnet haben. Diese Literatur ist besonders umfangreich, vor allem bei Visionärinnen aus dem Bereich der weiblichen Orden, die einer strengen geistlichen Aufsicht unterstanden. Bei dieser Literatur ist ein beträchtlicher literarischer Anteil der Verfasser und Bearbeiter vorzusetzen, die ja gleichzeitig in der Regel

als dogmatische Apologeten des betreffenden Schrifttums auftreten und es gegen den Vorwurf der Häresie abzuschirmen haben.

Daneben findet sich aber eine umfangreiche Literatur solcher Schriften, die sich darauf berufen, unter unmittelbarer göttlicher Eingebung geschrieben zu sein, wobei der Autor versichert, sich bei der Niederschrift in einem Zustand eines erhöhten Bewußtseins oder Überbewußtseins befunden zu haben und einem deutlichen, unwiderstehbaren Schreibzwang ausgeliefert gewesen zu sein. So findet sich bei Jakob Boehme die Aussage, er habe seine Schriften in einem solchen Zustand der Entraffung niedergeschrieben. Seine schwerste geistige Anfechtung ist seinem eigenen Bericht nach dadurch hervorgerufen worden, daß er, entgegen dem göttlichen Auftrag zu schreiben, sich dem von seiner Kirchenbehörde in Görlitz verhängten Schreibverbot fügte und darauf in eine schwere geistige, seelische und leibliche Krise verfiel, die erst überwunden wurde, als er sich trotz des kirchlichen Schreibverbots daran machte, dem göttlichen Schreibbefehl zu folgen.

Auch Swedenborg nimmt einen solchen Schreibzwang für sich in Anspruch, der sich bis zu der Behauptung hin auswirkt, er habe seine Manuskripte niemals in der bei Gelehrten sonst üblichen Weise erst ins Unreine geschrieben und nachträglich in Reinschrift kopiert, sondern er habe sie gleich fehlerlos und druckfertig ins Reine geschrieben. Auch diese Literatur wäre einmal zusammenhängend zu untersuchen. Sie ist weit umfangreicher, als die angefügte Bibliographie erkennen läßt.

2. Bei der Untersuchung selbst wären viele Einzelpunkte zu berücksichtigen. So hat jede Epoche ihren eigenen Stil der Vision und des Visionsberichtes. Ganz unabhängig von der Frage, wieweit sich etwa durch die einzelnen Epochen der Kirchengeschichte hindurch bei den zu verschiedenen Zeiten hervortretenden Visionären in der Bilderwelt ihrer Visionen eine Art Archetypen von gleichbleibender Bedeutung feststellen lassen, weist doch jede Frömmigkeitsperiode ihren eigenen Stil auf, der sich nicht nur in ihrer religiösen Kunst, in ihrer Liturgie, in ihrer Predigt, sondern auch in ihren Visionen ausprägt und dessen Eigentümlichkeiten vielleicht sogar von den besonderen visionären Erfahrungen der Epoche geprägt sind.

Eine solche Untersuchung müßte sich vor allem auf eine Erforschung der charakteristischen Stilelemente des visionären Schrifttums richten. In dem Visionär dominiert die Welt der Bilder. Dieses Bilddenken äußert sich nun in ganz bestimmten literarischen Formen, die immer wieder spontan produziert werden. Auffällig ist z. B., daß mit einer gewissen Regelmäßigkeit sich in den Äußerungen der Visionäre die Parabel oder Gleichnisrede als ursprünglichste Form der Wiedergabe visionärer Erfahrung findet. Nicht nur bei Birgitta von Schweden, sondern auch bei einem modernen Visionär wie Sadhu Sundar Singh findet sich spontan die Gleichnisrede, bei Birgitta in einem kaum vorstellbaren Reich-

tum von originellen Bildern. Diese Feststellung hat mir eine Äußerung Rudolf Ottos in Erinnerung gerufen, der mir gegenüber in vielen Gesprächen immer wieder die Meinung vertrat, daß auch die Gleichnisreden Jesu Ergebnis einer langen meditativen Betrachtung sind, an deren Ende sehr wohl eine visionäre Erleuchtung stehen konnte, in der er das Gleichnis »sah«. Auch finden sich die verschiedenen Typen der Gleichnisreden Jesu ganz spontan in Gleichnisreden späterer Visionäre wieder. Formgeschichtlich läßt sich dies natürlich als ein »literarischer Einfluß« der neutestamentlichen Gleichnisreden erklären. Es wäre aber an Hand einer vergleichenden Untersuchung der Gleichnisreden späterer Visionäre zu zeigen, ob die Sache nicht vielmehr so liegt, daß die Gleichnisrede eine spezifische sprachliche Ausdrucksform visionärer Erfahrung ist, in der dem Visionär ein Bild wie ein Licht »aufgeht«.

Auffällig ist bei den Gleichnisreden der Visionäre auch, daß dort dieselbe Entwicklung eintritt, die sich auch bei den neutestamentlichen Gleichnisreden feststellen läßt, nämlich daß die Gleichnisrede eine gewisse Tendenz hat, sich zur Allegorie zu entwickeln. Während die ursprüngliche Gleichnisrede nur einen einzigen Grundgedanken zum Ausdruck bringt, der in ihrem Bildgehalt besonders anschaulich hervortritt, versucht die Allegorese möglichst viele Einzelzüge des Bildes selbst zu interpretieren und aus dem Gleichnis einen komplizierten Sinnzusammenhang herauszulesen, der möglichst alle Einzelheiten des Bildes mitberücksichtigt. Offenbar haben aber visionäre Gleichnisreden ganz allgemein eine Tendenz, sich zur Allegorie weiterzuentwickeln, ihren Sinngehalt zu erweitern und sich zu einem ganzen Sinnkomplex zu entfalten. Das Nebeneinander von Gleichnisrede und Allegorie bei vielen christlichen Visionären läßt mir die These Jülichers, daß die Allegorese bei den neutestamentlichen Gleichnisreden das Ergebnis einer nachträglichen, systematisierenden Aus- und Umdeutung einer ursprünglichen Gleichnisrede darstellt, als fraglich erscheinen.

Wichtig wäre auch, einmal die verschiedenen Stufen der Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit der visionären Bilder aufzuzeigen. Um ein Beispiel zu nennen: es gibt Visionen, in denen Christus selbst als Arzt erscheint und als Arzt Geist, Seele und Leib heilt. Es gibt Visionen, in denen Christus erscheint und von sich selber sagt: »Ich bin wie ein Arzt«, das Bild aber bereits Inhalt einer bildhaften Selbstinterpretation in der Vision ist. Es gibt drittens Visionen, in denen der Visionär in einer Vision gesagt wird: »Christus ist wie ein Arzt«, als eine bildhafte literarische Offenbarung. Die weitere Stufe ist dann die Verwendung des Bildes ohne Bezug auf eine visionäre Erfahrung von Christus als Arzt im Gebet oder in der Liturgie als Anrede an Christus: »Sei Du mein Arzt und heile mich.« Erst die letzte Stufe ist dann das allgemeine, zur Konvention gewordene Bild von Christus als Arzt, das der Katechet oder Prediger verwendet. Hier lassen sich deutliche Stufen der Intensität des Bildes von der ursprünglichen Vi-

sion »der Sache selbst« bis hin zur konventionellen, bildhaften Redeweise unterscheiden. Man wird damit zu rechnen haben, daß hinter sehr viel mehr konventionellen bildhaften Redeweisen der religiösen Sprache am Anfang spontane, überwältigende, visionäre Erlebnisse »der Sache selbst« standen. Umgekehrt kann von einer neuen visionären Erfahrung die Wirkung ausgehen, daß in der sprachlichen Konvention längst verblaßte und zur liturgischen oder theologischen Schablone gewordene Bilder plötzlich vom Visionär wieder in ihrer ursprünglichen Echtheit und Frische geschaut, erlebt und erkannt werden.

Eine genauere Untersuchung dieser visionären Sprache würde wohl am Ende darauf führen, auch die von der modernen Poetik mit Spott und Hohn beiseite gelegten Fragen nach dem Zusammenhang zwischen Vision und Dichtung auf neue zu durchdenken. Es würde sich dann vielleicht herausstellen, daß die Betrachtungen, die Herder über das Alte Testament als »die älteste Poesie des Menschengeschlechtes« angestellt hat, in denjenigen Teilen, die sich mit dem Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung, visionärer Intuition und dichterischem Schaffen befassen und die in der theologischen Ästhetik Schellings, Novalis' und Franz von Baaders weiterentwickelt wurden, nicht ganz so absurd sind, wie diß heute von einer Sprachauffassung her dargestellt wird, die die Bedeutung der Sprache auf ihren Charakter als Informationsvermittler reduzieren möchte.

3. Als besonders attraktive Aufgabe erscheint neben der speziellen Untersuchung des Bildgehaltes die allgemeine Untersuchung der grammatikalischen Eigentümlichkeiten der visionären Sprache. Die Beschreibung visionärer Erfahrungen stellt schon dadurch besonders hohe Anforderungen an die sprachschöpferischen Fähigkeiten des Visionärs, als er ja versuchen muß, das seiner Natur nach Unsagbare sagbar zu machen. Zu diesem Zweck ist er darauf angewiesen, oft die ungewöhnlichsten Formen des sprachlichen Ausdrucks zu verwenden. Ein häufiges Ausdrucksmittel ist die Anwendung paradoxer Formulierungen, das Aneinanderfügen sich ausschließender Gegensatzpaare – die lichte Finsternis, das dunkle Licht usw. Häufig ist auch z. B. die Wiederholung des gleichen Substantivs mit stets wechselnden Adjektiven, um ein an und für sich Unsagbares durch eine rasche Aufzählung zahlreicher Eigenschaften sozusagen sprachlich einzukreisen. Ebenso gehört hierher die Wiederholung vieler analoger, ohne Zwischenglieder aneinandergereihter Substantive, oder aber eine Aneinanderfädelung von Verben, die denselben Vorgang oder dieselbe Aktion oder dieselbe Form des Erleidens und Beeindrucktwerdens von den verschiedensten Seiten her in allen möglichen Abwandlungen beschreiben, wobei diese Aufreihung von synonymen Substantiven, Adjektiven und Verben zu gleichartigen Wortfolgen sozusagen von selbst in einen bestimmten gleichmäßigen Rhythmus verfällt und sich daraus fast wie zufällig Assonanzen und Reimfolgen ergeben.

Es gibt aber auch eine Syntax der visionären Rede, die noch längst nicht er-

forscht ist. So kennt die visionäre Rede häufige Interjektionen, Seufzer, Ausrufe des Entzückens, des Erschreckens, des Überwältigtseins. Weiter sind charakteristisch kurze, abgerissene Sätze, oder aber Anakoluthe, unvollständige Sätze, die in einer Fülle von sich auseinander entwickelnden Nebensätzen ersticken usw., in denen sich sozusagen aus der Überfülle der emotionalen, unsagbaren Erfahrung einige Hauptbegriffe herauslösen, in denen die Hauptsache des Erlebens sich in einige wenige Begriffe faßt, so etwa der visionäre Urruf der Gemeinde, den Paulus berichtet: »Kyrios Christos«, – »Christus ist Herr« (1. Kor. 12, 3). Weiter ist charakteristisch eine spontane hymnenartige Aneinanderordnung von Aussagen über bestimmte in der Vision geschaute Gestalten oder Ereignisse oder Erfahrungen, wie sie ja dann zu einer Eigentümlichkeit der liturgischen Sprache geworden sind, häufig mit einem gleichlautenden Refrain. Ebenso ist charakteristisch der fließende Übergang von Dichtung in Prosa, von Prosa in Dichtung, wobei sich manchmal die Umbildung der Prosa in die Dichtung durch Verwendung von Reimen und Rhythmen sozusagen im Entwicklungszustand beobachten läßt. All diese Probleme müßten einmal im Zusammenhang untersucht werden.

4. In dem Kapitel: Vision und Bibel wurde bereits darauf hingewiesen, wie stark die biblische Bilderwelt die religiöse Bildphantasie geprägt und dazu geführt hat, daß die biblischen Bilder in spontanen Abwandlungen in den visionären Erfahrungen wiederkehren. Es sollte aber in diesem Zusammenhang noch genauer untersucht werden, wie gerade die keineswegs seltenen Beschreibungen visionärer Erfahrungen im Alten Testament und die zahlreichen Visionen des Neuen Testamentes auf das Zustandekommen, den Ablauf und Inhalt späterer christlicher Visionen eingewirkt haben. So ist die erschütternde Gottesvision Hesekiels mit dem göttlichen Thronwagen und den ineinanderlaufenden Rädern (Hes. 1, 4 ff.) Modell für zahlreiche spätere visionäre Erfahrungen geworden, nicht im Sinn einer Kopie, sondern im Sinn eines schöpferischen Urbildes, das im eigenen visionären Erlebnisbereich wiederkehrt. Ebenso kommt der Danielvision von der Kolossalfigur aus verschiedenen Metallen und Stoffen (Dan. 2, 32 ff.) ein solcher urbildlicher Charakter zu, daß er nicht nur den Bildinhalt, sondern auch den Stil zahlreicher späterer Visionen bestimmt hat.

Es gilt aber auch das Umgekehrte zu beachten: eben weil der Anteil der visionären Erfahrung an der urchristlichen Frömmigkeit und auch an der literarischen Form der urchristlichen Literatur so groß war, könnte es möglich sein, von der Form späterer christlicher Visionen her eine sachgemäßere Exegese biblischer Texte vorzunehmen, als dies der Fall ist, wenn man die visionären Erfahrungen negiert oder bagatellisiert. Wenn wir aus den ausführlichen und authentischen Texten späterer Visionäre lernen, wie Visionäre sprechen, welches die Besonderheiten ihrer Ausdrucksweise sind, so können diese Erkenntnisse auch zu einem besseren Verständnis der visionären Texte der Heiligen Schrift beitragen, deren

Eigenart bisher vielleicht wenig beachtet wurde, weil das Phänomen der Vision und ihres besonderen Stiles selbst keine angemessene Beachtung fand.

5. Erst aufgrund solcher – und vieler hier nicht genannter anderer – Untersuchungen würde sich dann herausstellen, wie stark die Literatursprache aller Völker von der Bildersprache und dem Sprachstil der visionären Literatur beeinflusst ist. Es ist gar kein Zweifel, daß Dantes Divina Comedia in ihrer Sprache stark von Stilelementen der umfangreichen visionären Literatur des Mittelalters beeinflusst ist. Die Divina Comedia gehört als Dichtung hinein in eine religiöse Umwelt, in der Visionäre und Visionsberichte im kirchlichen Leben eine entscheidende Rolle spielen und in einer vielseitigen Weise die religiöse Phantasie und das religiöse Bewußtsein der Epoche bestimmen.

Aber auch die Sprache der deutschen Klassik weist solche Einflüsse visionärer Literatur auf. In Schillers Drama spricht die Jungfrau von Orleans auf dem Scheiterhaufen:

»Wie wird mir? – Leichte Wolken heben mich –
Der schwere Panzer wird zum Flügelkleide,
Hinauf-hinauf – die Erde flieht zurück –
Kurz ist der Schmerz, und ewig ist die Freude!«

Diese Worte zeigen in allen stilistischen Besonderheiten – den kurzen, abgerissenen Sätzen, unterbrochen von emotionalen Ausrufen, in der Andeutung des Übermanntwerdens von unbekanntem, unsagbarem Empfindungen, in der bildhaften Ausdrucksweise, in der intuitiven, knappen abschließenden Formulierung der intuitiven Einsicht in die Bedeutung des zunächst unbegreiflichen Vorgangs – die Eigentümlichkeit des echten visionären Stils, und setzen bei Schiller selbst ein Sensorium für diese Form der Transzendenzerfahrung voraus, die weit über jede artistische Beherrschung der Regeln der Poesie hinausweist.

Ähnlich ist die Literatur der Romantik von einer Wiederentdeckung visionären Schrifttums untermalt, das in vielgelesenen Auswahlbänden aus älteren visionären Schriften verbreitet war, ganz abgesehen von dem gewaltigen Einfluß, den zeitgenössische Werke wie »Die Seherin von Prevorst« von Justinus Kerner auf die ganze Epoche der Romantik ausübten. Ähnliche Einwirkungen visionärer Literatur auf die allgemeine Literatur machten sich bemerkbar in dem außerordentlich starken Einfluß, den die durch Martin Buber vorgelegte Sammlung »Ekstatische Konfessionen« auf die Literatur des Expressionismus ausgeübt hat. Auf die gewaltige Wirkung der Bilder- und Denkwelt der Apokalypse auf die Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik hat Urs von Balthasar in seinem Werk »Apokalypse der deutschen Seele« 1937 hingewiesen. Hier eröffnen sich reiche Möglichkeiten für weitere Forschungen.

Allerdings wird auch eine Untersuchung der visionären Kunst und eine Philologie der visionären Literatur nicht das ganze Geheimnis der visionären Er-

fahrung und des Sinnes der visionären Bilder enthüllen können. Nach den Bemühungen dreier Jahrzehnte kann ich nicht anders schließen als mit den Worten, mit denen Herder seine Auslegung der visionären Bilder der Johannesapokalypse beschließt:

»Das Bild steht da und lebt und atmet, die Worte müssen es zerteilen... Ich eilte, drängte . . ., habe ich es vermocht, *Ein* Bild zu geben, wie es dasteht? *Ein* Bild zu deuten, wie es schwebt zwischen Himmel und Erde?«

DIE WICHTIGSTEN IM TEXT ZITIERTEN VISIONÄRE
CHRONOLOGISCH

Paulus, Apostel	† ca. 67	Rulman Merswin	1307–1382
Petrus, Apostel	† ca. 67	Walter Hilton	1325–1396
Johannesapokalypse	ca. 95	Juliane von Norwich	1343–1413
Hermas	ca. 150	Caterina von Siena	1347–1380
Polykarp von Smyrna	† ca. 156	Dorothea von Montow	1347–1394
Ignatius von Antiochien	† ca. 107	Vincenz Ferrer	1350–1419
Perpetua, Märtyrerin	† ca. 203	Caterina von Genua	1447–1510
Martin von Tours	316–397	Ignatius von Loyola	1491–1556
Antonius der Große, der Eremit	† 356	Teresa von Avila	1515–1582
Dionysios Areopagita (Pseudo-)	ca. 500	Filippo Neri	1515–1595
Benedikt von Nursia	† 550	Johann vom Kreuz	1542–1591
Furseus, irischer Abt	ca. 650	Caterina Ricci	1522–1554
Ansgar von Bremen	† 865	Marina von Escobar	1554–1633
Symeon der Neue Theologe	949–1022	Maddalena de' Pazzi	1566–1607
Hildegard von Bingen	1098–1179	Jakob Boehme	1575–1624
Elisabeth von Schönau	1129–1164	John Pordage	1607–1681
Franz von Assisi	1181–1226	Jane Leade	1623–1704
Antonius von Padua	1195–1231	Thomas Bromley	1629–1691
Mechthild von Magdeburg	1220–1280	Hemme Hayen	1633–1686
Gertrud von Hackeborn	1232–1292	Marie Marguérite Alacoque	1647–1690
Mechthild von Hackeborn	1241–1310	Jeanne Marie de Guyon	1648–1717
Christina, von Stommeln	1242–1312	Emanuel Swedenborg	1688–1772
Gertrud von Helfta	1256–1302	J.B.M. Vianney	1768–1859
Meister Eckhart	1260–1327	Seherin von Prevorst	1801–1829
Heinrich Seuse (Suso)	1295–1366	Don Bosco	1815–1888
Rolle, Richard	1300–1349	Sadhu Sundar Singh	1889–1930
Birgitta von Schweden	1303–1373		

DIE WICHTIGSTEN IM TEXT ZITIERTEN VISIONÄRE
ALPHABETISCH

Alacoque, Marie Märguërite	1647–1690	Ignatius, von Antiochien	† ca. 107
Ansgar, von Bremen	† 865	Ignatius, von Loyola	1491–1556
Antonius der Große, der Eremit	† 356	Johannesapokalypse	ca. 95
Antonius, von Padua	1195–1231	Johann vom Kreuz	1542–1591
Benedikt, von Nursia	† 550	Juliane, von Norwich	1343–1413
Boehme, Jakob	1575–1624	Leade, Jane	1623–1704
Bosco, Don	1815–1888	Martin, von Tours	316–397
Birgitta, von Schweden	1303–1373	Mechthild, von Magdeburg	1220–1280
Bromley, Thomas	1629–1691	Mechthild, von Hackeborn	1241–1310
Caterina, von Genua	1447–1510	Merswin, Rulman	1307–1382
Caterina, von Siena	1347–1380	Neri, Filippo	1515–1595
Christina von Stommeln	1242–1312	Paulus, Apostel	† ca. 67
Dionysios, Areopagita (Pseudo-)	ca. 500	Petrus, Apostel	† ca. 67
Dorothea, von Montow	1347–1394	Pazzi, Maddalena de'	1566–1607
Eckhart, Meister	1260–1327	Perpetua, Märtyrerin	† ca. 203
Elisabeth, von Schönau	1129–1164	Polykarp, von Smyrna	† ca. 156
Escobar, Marina von	1554–1633	Pordage, John	1607–1681
Ferrer, Vincenz	1350–1419	Prevorst, Seherin von	1801–1829
Franz, von Assisi	1181–1226	Ricci, Caterina	1522–1554
Furseus, irischer Abt	ca. 650	Rolle, Richard	1300–1349
Gertrud, von Hackeborn	1232–1292	Sadhu Sundar Singh	1889–1930
Gertrud, von Helfta	1256–1302	Seuse, Heinrich (Suso)	1295–1366
Guyon, Jeanne Marie de	1648–1717	Swedenborg, Emanuel	1688–1772
Hermas	ca. 150	Symeon der Neue Theologe	949–1022
Hildegard von Bingen	1098–1179	Teresa von Avila	1515–1582
Hilton, Walter	1325–1396	Vianney, J.B.M.	1768–1859
Hayen, Hemme	1633–1686		

ANMERKUNGEN

I. VISION UND KRANKHEIT

- ¹ J. Kerner, *Seh. v. Prev.*, S. 76
- ² Ebd., S. 73
- ³ Ebd., S. 10–11
- ⁴ Ebd., S. 80, Zitat aus: A.K.A. Eschenmayer, *Mysterien*
- ⁵ E. v. Schönau, B. II, c. 8, col. 178
- ⁶ Ebd., B. V, c. 11, col. 216
- ⁷ Ebd.
- ⁸ C. Ricci, *Leben*, S. 67
- ⁹ Ebd., S. 71
- ¹⁰ M. v. Escobar, Bd. I, T. I, B. I, c. 17, § 5, S. 170 f.
- ¹¹ H. Hayen, nach G. Arnold, *KKH X*, S. 197
- ¹² C. Ricci, S. 443
- ¹³ M. v. Escobar, Bd. III, B. VII, c. 16, S. 250
- ¹⁴ H. v. Bingen, *Scivias*, Vorrede, S. 25 f.
- ¹⁵ S. hierüber auch das Kapitel über Stigmatisation u. S. 403 ff.
- ¹⁶ G. v. Helfta, *Leben u. Offb.*, Bd. 2, B. 5, c. 1, S. 175
- ¹⁷ G. v. Helfta, *Ges. d. göttl. Liebe*, B. II, c. 7, S. 88 f.
- ¹⁸ Ebd., B. II, c. 15, S. 101 f.
- ¹⁹ Chr. Poniatovia, *Revel. XXIII*, 15. Febr. 1628, in: *Lux in tenebris*, p. 43
- ²⁰ Ebd., *Revel. XXIV*, 29. Oct. 1628, p. 44
- ²¹ M. v. Escobar, Bd. III, B. VI, c. 3, § 5, S. 24
- ²² Ebd., c. 2, § 2, S. 15
- ²³ Ebd., c. 2, § 3, S. 16 f.
- ²⁴ Ebd., Bd. IV, B. IX, c. 2, S. 336
- ²⁵ J. v. Norwich, *Offb. göttl. Liebe*, c. 1, S. 64 f.
- ²⁶ Ebd., c. 2, S. 67 f.
- ²⁷ Ebd., c. 2, S. 69

II. VISION UND TRAINING

1. *Vision und Askese*

- ¹ J. Tennhardt, *Lebenslauff*, c. 91, S. 141
- ² Ebd., c. 150, S. 186
- ³ Ebd., c. 147, S. 180
- ⁴ Ebd., c. 147, S. 182
- ⁵ Swedenborg, *Traumtagebuch*, 24./25. März 1745, S. 4
- ⁶ Ebd.
- ⁷ Ebd.
- ⁸ Robsams *Memoiren*, S. 13
- ⁹ Swedenborg, *Diarium spirituale*, pass. I, S. 397
- ¹⁰ H. Seuse, Bd. I, c. XX, S. 52
- ¹¹ F. Neri, S. 250
- ¹² Ebd.
- ¹³ Ebd., S. 251
- ¹⁴ D. v. Montow, B. II, c. XXXV, S. 279
- ¹⁵ Ebd., c. XX, S. 255
- ¹⁶ Ebd., S. 254
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ Birgitta, B. IV, c. 34
- ¹⁹ D. v. Montow, c. II, S. 254
- ²⁰ C. Ricci, S. 76
- ²¹ H. Seuse, Bd. I, c. XV, S. 34
- ²² M. v. Escobar, Bd. I, B. I, c. 7, § 6, S. 99
- ²³ Birgitta, *Revel.*, B. IV, c. 34
- ²⁴ J. Görres, *Einl. zu Susos Leben*, S. 118
- ²⁵ C. Ricci, S. 207
- ²⁶ M. Alacoque, S. 27
- ²⁷ M. v. Escobar, Bd. III, B. VII, c. 19, S. 273 f.
- ²⁸ Ebd., Bd. III, B. VII, c. 19, S. 275
- ²⁹ Ign. v. Loyola, *Bericht*, c. 1, § 10, S. 46 f.
- ³⁰ J. Tennhardt, *Lebenslauff*, c. 135, S. 175 f.
- ³¹ D. v. Montow, c. 3, S. 209
- ³² Ebd., c. 20, S. 217
- ³³ Ebd., c. 21, S. 219
- ³⁴ Ebd., c. 24, S. 221
- ³⁵ Ebd., c. 27, S. 225
- ³⁶ Ebd., c. 12, S. 208
- ³⁷ Ebd., c. 4, S. 201
- ³⁸ Ebd., c. 13, S. 209

- 39 Ebd.
 40 Ebd., c. 6, S. 205
 41 Ebd., c. 6, S. 206
 42 Ebd., c. 27, S. 225
 43 Ebd., S. 226
 44 Ebd., c. 28, S. 226
 45 Ebd., c. 29, S. 227
 46 Ebd., c. 28, S. 226
 47 Ebd., c. 9, S. 242
 48 Ebd., S. 243
 49 Ebd., S. 244
 50 Ebd., c. 13, S. 246
 51 Ebd., c. 15, S. 248
 52 Ebd., S. 249
 53 Ebd., S. 249
 54 Ebd., S. 249
 55 Ebd., c. 28, S. 226
 56 Ebd., c. 16, S. 251
 57 Ebd., c. 31, S. 228
 58 Ebd., c. 28, S. 271
 59 Ebd., c. 34, S. 230
 60 Ebd., S. 231

2. Vision und Einsamkeit

- 1 G. Florovsky, Th. of Alex., S. 288
 2 Ebd., S. 289
 3 Ebd., S. 291
 4 So Meister Eckhart in seiner Auslegung von Luk. 10, 42 ff., (Besuch Jesu bei Martha und Maria), in der er den Vorrang des tätigen Lebens (Martha) vor dem kontemplativen (Maria) preist (hrsg. v. Quint, Bd. I)

3. Vision und Drogen

- 1 Life-Magazine, July 1965
 2 Charles Baudelaire, Les paradis artificiels, dtsh. Ausg.: Die künstlichen Paradiese, Rowohlt's Klassiker der Lit. u. d. Wiss., Franz. Mit., Bd. 161
 3 Ebd., S. 46
 4 Ebd., S. 47
 5 Die von Aldous Huxley so warm empfohlene Verwendung von LSD hat inzwischen in den USA ein epidemisches Ausmaß angenommen. Die verheerenden physischen und psychischen Folgen der Droge, deren völlige Harmlosig-

keit Aldous Huxley so leichtsinnig behauptete, haben trotz aller Warnungen der Ärzte die Verbreitung der Droge nicht einzudämmen vermocht.

- 6 s. B. De Sahagun, Historia General de las Cosas de Nueva España, Mexico 1830, t. III, p. 241
 7 Anderson über die Gründung des Peyotekultes durch John Wilson und über die Erfahrung mit Peyote s. V. Lanternari, Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, S. 124 f.
 8 V. Lanternari, S. 124 f.
 9 Ebd., S. 134 f.
 10 Ebd., S. 138; Petruzzo, The Diabolic Root, p. 76; 139
 11 V. Lanternari, S. 135; Radin, The Winnebago Tribe, 1923, p. 399
 12 V. Lanternari, S. 153; Slotkin, The Peyote Religion, 1956, p. 65; 70
 13 P. Radin, Eranos-Jb. XVIII, S. 249/90
 14 Ebd., S. 258
 15 Ebd., S. 259–269
 16 Slotkin, The Peyote-Religion, p. 8 ff.
 17 Ebd., p. 48 ff.
 18 S. Knecht, Freiburg i. Br., Bericht über ihre Erforschung mexikanischer Rauschpilz-Kulte, in: »Christ und Welt«, 21. 2. 1966, Nr. 3, S. 21. Eine vergleichende Untersuchung visionärer Erfahrungen christlicher Visionäre und visionärer Erfahrungen unter dem Einfluß halluzinogener Drogen wird von mir vorbereitet.

III. HAUPTTYPEN DER VISION

1. Vision und Halluzination

- 1 K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Berlin-Heidelberg, 4. A. 1946, S. 55
 2 Ebd., S. 57
 3 C. G. Jung, Erinnerungen, Träume, Gedanken, S. 293 ff.
 4 H. W. Gruhle, Verstehende Psychologie, S. 261
 5 Ebd., S. 284

2. Verhalten des visionären Bewußtseins zum Tagesbewußtsein

- 1 In der von mir entdeckten Rechtfertigungsschrift Oethingers vom Dezember 1767
 2 Swedenborg, Auslegung von 1. Mos. 32, 3 Advers., Nr. 1353
 3 Swedenborg, Auslegung von 4. Mos., 24 Advers., Nr. 7572
 4 Kaplan Fahsel, Vierzehn Tage in Konnersreuth, Berliner Illustrierte Zeitung 1930, Nr. 23, Sp. 1023 ff. und abgedruckt im Konnersreuther Jahrbuch 1930, S. 146
 5 Paulus bei seiner Entraffung ins Paradies, 2. Kor. 12, 2

3. Lichtvisionen und Bestätigungsergebnisse

- 1 H. Seuse, Deutsche Schriften, Bd. I, c. XX, S. 49
 2 Augustin, Confessiones, B. 8, c. 12 (CSEL, vol. XXXIII)
 3 Ebd., B. 8, c. 12 (CSEL, vol. XXXIII)
 4 Johann Pordage, Göttliche und wahre Metaphysica oder Wunderbahre / durch eigene Erfahrung erlangte Wissenschaft der unsichtbaren und ewigen Dinge, Frankfurt, Leipzig MDCCXV, S. 655–56, II. B., Einl., § 6–8
 5 Swedenborg, Diarium spirituale, Nr. 245, Taf. II, 1072
 6 (Swedenborg), Lamm, S. 145; Drömmor, S. 25
 7 Ebd., Taf. II, S. 145
 8 Ebd., Advers. II, Nr. 7012; s. Taf. II, S. 145
 9 Ebd., Oeconomia I, 19
 10 Ebd., Tageb., 27. Oct. 1743; Drömmor, S. 62
 11 Ebd., Advers. II, Nr. 7012; vgl. Taf. II, S. 145
 12 Ebd.
 13 Ebd.
 14 s. E. Benz, Swedenborg, Naturforscher und Seher, S. 335 u. S. 346
 15 Ignatius v. Loyola, Bekenntnisse, S. 65
 16 Tennhardt, Lebenslauff, c. 145, S. 179

4. Traumvisionen

- 1 George Fox, Journal, p. 7
 2 Oepke, Theol. Wörterbuch zum NT 5, S. 235
 3 H. Timerding, Christl. Frühzeit, S. 165 f.
 3a S. A. Mehnert, Ansgar als Visionär, S. 51
 4 Birgitta, Revel., B. IV, c. CXXXIX, S. 298
 5 F. Neri, S. 284
 6 Ebd.
 7 M. v. Escobar, Bd. I, B. I, c. 3, S. 63
 8 Ebd.
 9 Chr. Poniatovia, Revel. 5, 29. Nov. 1627
 10 Ebd., Revel 6, 3. Dez. 1627
 11 Ebd., Revel. 8, 7. Dez. 1627
 12 Ebd., Traum vom 11. Dez. 1628
 13 Ebd.
 14 Tennhardt, Lebenslauff, c. 25, S. 33
 15 Horkel, S. 59
 16 Don Bosco, S. 85
 17 Ebd., S. 89
 18 Ebd., S. 108 f.
 19 Ebd., S. 160
 20 Ebd., S. 165
 21 Deutsche Luthersagen, ges. v. J.A. Benkert, Berlin-Steglitz 1937, Der Eckart-Kreis / B. 37
 22 Anmerkung im Originaltext: »Damit ist unzweifelhaft Huß gemeint, von dem erzählt wird, er habe auf dem Scheiterhaufen gesagt: »Jetzt bratet Ihr eine Gans (Huß, böhmisch / Gans); doch in hundert Jahren wird ein Schwan (Luther, böhmisch / Schwan) kommen, den werdet Ihr ungebraten lahn.«
 23 Deutsche Luthersagen, ebd.

5. Prophetische Visionen

- 1 Th. v. Celano I, I c. X, VIII, 48
 2 F. Neri, S. 260/61
 3 11. Brief des Cyprian von Karthago, Bd. II, in: Kemptener Kirchenväter, Bd. LX, c. 3, S. 26
 4 Ebd., c. 4, S. 37 f.
 5 S. A. von Harnack, Cyprian als Enthusiast, Ztschr. f. nt. Wissensch., Bd. III, 1902, S. 177–191

- 6 Athanasius, Leben des hl. Antonius, in: Kemptener Kirchenväter, Bd. XXXI, c. 82, S. 89 ff.
 7 Ebd., Leben des hl. Pachomius, in: Kemptener Kirchenväter, Bd. XXXI, c. 31, S. 81
 8 Ebd., c. 38, S. 94–97c.
 9 Th. v. Celano I, I, 5
 10 Ebd., I, I, XX, 26
 11 F. Neri, S. 261
 12 Kotter, c. XVI, § 46–50 in: Lux in tenebris, p. 52–53, 20. Oct. 1623
 13 Chr. Poniatovia, Revel. XVIII, § 9–12, in: Lux in tenebris, p. 34, 21. Jan. 1628
 14 D. v. Montow, S. 262, Anm. 1
 15 F. Neri, S. 270
 16 Ebd., S. 268
 17 M. d. Pazzi, S. 72
 18 C. Ricci, S. 322
 19 Tennhardt, Lebenslauff, c. 10, S. 12 f.

6. Lehrvisionen

- 1 Hennecke, Der Hirt des Hermas, 9. Gleichn., c. 26, S. 369 f.
 2 H. v. Bingen, Wisse die Wege, 1. Ges., S. 29
 3 Ebd., S. 29 f.
 4 Ebd., S. 36
 5 J. v. Norwich, Eine Offenbarung göttl. Liebe, c. 14, S. 105
 6 Ebd., c. 14, S. 107
 7 Swedenborg, WCR, Nr. 25
 8 Ebd., Nr. 25
 9 Ebd., Nr. 77
 10 Ebd., Nr. 78
 11 Ebd., Nr. 386
 12 Ebd.
 13 Ebd., Nr. 35
 14 Ebd.
 15 Sadhu Sundar Singh, Gesichte, S. 205 f.
 16 Ebd.
 17 Jung-Stilling, Lebensgeschichte, S. 453 f.
 18 Ebd., S. 456
 19 Sadhu Sundar Singh, Gesichte, c. 7, S. 235
 20 Ebd.
 21 Ebd., S. 238

7. Der Ablauf der Visionen

- 1 Th. v. Celano I, I, 10
 2 G. v. Helfta, B. II, c. 17, S. 107 f.
 3 Ebd., c. 3, S. 77 f.
 4 Swedenborg, WCR, Nr. 112
 5 Ebd., Nr. 112
 6 Ebd., Nr. 112
 7 Ebd., Nr. 80
 8 Chr. Poniatovia, Revel. 4, 25. Nov. 1627 in: Lux in tenebris, p. 8
 9 Ebd.
 10 Ebd., Revel. 9, 11. Dez. 1627 in: Lux in tenebris p. 11
 11 Ebd., p. 12
 12 Ebd., p. 13
 13 E. v. Schönau, B. I., c. 16, S. 174
 14 Ebd., c. 5, S. 169
 15 J. v. Norwich, Offenbarung, S. 29
 16 Ebd., S. 29 f.
 17 Ebd., c. XXIII, S. 135
 18 Ebd., S. 32
 19 Ebd., S. 30 f.
 20 Ebd., S. 35
 21 Ebd., S. 37
 22 F. Neri, S. 297

8. Verknüpfung des visionären Charismas mit anderen Charismata

- 1 (Hennecke) Hermas: Gebot XI, § 1–17, S. 352 f., Didache: c. 11–14, S. 564 ff.
 2 Birgitta, B. 1, Kap. 23
 3 Ebd.
 4 Th. v. Celano, Cel. I, I, c. XVIII, 48
 5 Ebd., c. XVIII, 49
 6 D. v. Montow, B. III, c. XXV, S. 311
 7 Ebd., B. III, c. XXVII, S. 312
 8 Ebd., B. III, c. XX, S. 305
 9 Ebd., B. II, c. XXIII, S. 261
 10 Ebd., Prog., p. 193
 11 Ebd., B. IV, c. III, S. 340
 12 Ebd., B. III, c. VII, S. 291
 13 F. Neri, S. 277
 14 Ebd., S. 299 f.
 15 Ebd., S. 298 f.
 16 Ebd., S. 285
 17 Ebd., S. 122 f.
 18 Ebd., S. 283
 19 Ebd., S. 280
 20 Ebd., S. 281 f.

- 21 Ebd., S. 291
 22 Ebd., S. 161
 23 Ebd., S. 290
 24 Ebd., S. 277
 25 C. Ricci, S. 172 f.
 26 Ebd., S. 265
 27 Ebd., S. 176/177
 28 Ebd., S. 102
 29 M. d. Pazzi, S. 102/3
 30 Ebd., S. 81
 31 Ebd., S. 80
 32 Ebd., S. 83
 33 Ebd., S. 69
 34 Ebd., S. 78
 35 M. d. Pazzi, S. 70
 36 Kerner, Seherin v. Prev., S. 141

9. Parapsychische Phänomene der visionären Erfahrung

- 1 Athanasius, Leben d. hl. Antonius, in: Kemptener Kirchenväter, Bd. II, c. 12, S. 65
 2 Ebd.
 3 D. v. Montow, B. II, c. XXVI, S. 268
 3a s. Thomas v. Celano, vita S. Francisci I, 1, c. 48; s. H. Thode, Abb. Taf. 24 u. 25
 4 F. Neri, 263
 5 C. Ricci, S. 448
 6 Ebd., S. 153
 7 Meister Eckhart, Deutsche Werke, Bd. I, S. 34, Z. 2–3; Bd. V, Trakt. I, 2, S. 109, Z. 18–20; Pfeiffer, Trakt. III, S. 397,40–398,2; ebd., Pr. L XXIX, S. 255, 7. 3–6.
 8 M. v. Escobar, Bd. I, B. I, Vorwort, S. 15
 9 H. v. Bingen, siehe Literaturverzeichnis
 10 Hemme Hayen, nach G. Arnold, KKH, X. Historie, S. 184
 11 Actus S. Francisci et sociorum eius, ed. Sabatier IX; 34–36; XXXIX, 5–7, bis S. 35 u. 129.
 11a s. H. Thurston, Die körperl. Begleiterscheinungen der Mystik, S. 32 ff.
 12 F. Neri, S. 248
 13 Ebd., S. 247
 14 Ebd., S. 111
 15 Ebd., S. 114
 16 Ebd., S. 54

- 17 Ebd., S. 248
 18 Ebd., S. 319
 19 M. v. Escobar, Bd. I, B. I, c. 7, S. 99 f.
 20 Jane Leade, nach Gottfried Arnold, KKH III, c. XXII, S. 216 ff.

IV. VERHALTEN DER VISIONÄRE IN DER VISIONÄREN ERFAHRUNG

1. Verhaltensformen in der Ekstase

- 1 C. Ricci, S. 199
 2 Ebd., S. 200
 3 F. Neri, S. 244/45
 4 C. Ricci, S. 211
 5 Ebd., S. 218
 6 Ebd., S. 248
 7 D. v. Montow, B. II, c. 6, S. 237
 8 F. Neri, S. 270
 9 Swedenborgs Leben, S. 68, Taf. doc. I, p. 430 ff.
 10 F. Neri, S. 280
 11 Ebd., S. 271
 12 Athanasius, Leben des hl. Antonius, KVV, Bd. II, S. 89 f., CLXXXII, in: Kemptener Kirchenväter, Bd. XXXI.
 13 Birgitta, L. IV, c. CXXXIX, S. 299
 14 Ebd., Reg., c. 1, S. 525
 15 Neri, S. 244
 16 M. d. Pazzi, S. 60
 17 D. v. Montow, 1. II, c. 17, S. 252
 18 M. d. Pazzi, S. 60
 19 Ebd., S. 45
 20 C. Ricci, S. 93
 21 M. d. Pazzi, S. 63
 22 Schlafpredigten finnischer Mägde; vgl. K. Thomas, in: Archiv für Religionspsychologie, 7. Bd., o. J., S. 149–167
 23 C. Ricci, S. 93
 24 E. v. Schönau, B. II, c. 17, S. 183
 25 C. Ricci, S. 94
 26 E. v. Schönau, B. II, c. 14, S. 181
 27 Ebd., c. 4, S. 176
 28 Ebd., lib. I, c. 15, S. 173
 29 Ebd.
 30 Ebd.
 31 M. d. Pazzi, S. 62/63
 32 C. Ricci, S. 94

- 33 M. d. Pazzi, S. 58
 34 Ebd., S. 185
 35 Ebd., S. 101
 36 Ebd., S. 52
 36a Meister Eckhart, Pred. IX zu Luk. 10, 38; Pfeiffer, S. 47 ff., neuhochdeutsche Übers. H. Büttner, Jena 1938, S. 248 ff.
 37 C. v. Stommeln, c. 7, S. 41 ff.
 38 Ebd., c. 11, S. 60
 39 Ebd., c. 13, S. 69 f.
 40 Ebd., c. 13, S. 70
 41 Ebd., c. 13, S. 71
 42 Ebd., c. 39, S. 243
 43 Ebd., c. 59, S. 383
 44 Ebd., c. 59, S. 384
 45 passio Perpetuae, Windisch, Der Geist und die Geister, S. 206
 46 passio Perpetuae, ebd.
 47 Eusebius, hist. eccl. V 28
 48 Martyrium des Polykarp, in: Funk, Die Apostolischen Väter, 1901, S. 117, cII, 2
 49 Eusebius, hist. eccl. V, 1; V, 56, S. 196 Eus. Opera, Vol. IV; hrsg. v. Dindering; dt. Text S. 219, Bd. II, in: Kempener Kirchenväter
 50 Windisch, Der Geist und die Geister, S. 207
 51 Martyrium der Perpetua und Felicitas, c. 20
 52 Ebd. vorher über Martyrium der Perpetua
 53 Euseb., h. e. IV, 15; V, 10, S. 155; dt. Text S. 176
 54 Ebd., V, 17, S. 157; dt. Text S. 178
 55 Ebd., V, 27 ff., S. 159; dt. Text S. 180
 56 Ebd., V, 36–38, S. 160; dt. Text S. 181
2. *Visionäres Sendungsbewußtsein*
 1 E. v. Schönau, lib. II, c. 19, S. 186
 2 G. v. Helfta, B. I, 14. Kap.; Weißbrodt, S. 56
 3 Ebd., S. 58
 4 Ebd., B. III, c. 55, Weißbrodt, S. 249
 5 C. Ricci, S. 147
 6 J. v. Norwich, Offenb. göttl. Liebe, Einl. S. 35
 7 Ebd., Einl., S. 35 f.
 8 Ebd., S. 210
 9 M. v. Escobar, Bd. IV, B. 8, c. 18, S. 137 f.

- 10 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 23, S. 304 f.
 11 Ebd., Bd. IV, B. 8, c. 41, S. 316
 12 Ebd.
 13 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 8, S. 192 f.
 14 J. Leade, aus G. Arnold, KKH III, c. XX, S. 210
 15 Kotter, c. IV, § 34, Revel. 20, Mart. 1621, in: Lux in tenebris, p. 15–16. (Gespräch des Visionärs mit seinem Führungengel)
 16 Kotter, c. 10, § 59–62, Revel. 7. Aug. 1622; in: Lux in tenebris, p. 32
 17 Tennhardt, Lebenslauff, S. 1
 18 Ebd., c. 116, S. 160
 19 Ebd., c. 135, S. 174 f.
 20 Ebd., c. 126, S. 166 f.
 21 Ebd., Einl.
 22 Ebd., c. 1, S. 3 addenda I De originali exemplari, in: Lux in tenebris, p. 47
 23 Chr. Poniatovia, s. auch: Lux in Tenebris, tract. §, 2, De veris et falsis prophetis, qu. XLVII, p. 80
 24 Ebd., qu. XLVII, § 3, p. 80; Revel. examin., p. 47
 25 Chr. Poniatovia, Revel. 17, § 18, 20. Jan. 1628, in: Lux in tenebris, p. 31

3. Leib und Seele in der visionären Erfahrung

- 1 Furseus, Acta sanctorum, Januar tom. II, XVI. Jan., p. 36–49, vita auctoris anonymo, ex veteribus mss.
 2 Ebd., p. 37, c. 3–5
 3 Ebd., p. 37, c. 7
 4 Ebd., p. 40, c. 31
 5 Ebd., p. 41, c. 32
 6 Ebd.
 7 Ebd., p. 37, c. 5 u. p. 39, c. 21
 8 Ebd., p. 37, c. 5
 9 Ebd., p. 40, c. 31
 10 Ebd.
 11 Ebd., p. 37, c. 6
 12 Mattiesen, Das persönliche Überleben, S. 304 f.
 13 Ebd., S. 305
 14 Ebd., S. 306
 15 F. Neri, S. 269
 16 Ebd., S. 271
 17 Hemme Hayen, nach G. Arnold, KKH, X, Hist., S. 195

- 7 Didache, c. 13; Hennecke, S. 564
 8 Euseb. hist. eccl. V, 17; VA S. 220; dt. Text S. 242, Bd. II in: Kempener Kirchenväter
 9 Ebd., V, 2, S. 220; dt. Text S. 243
 10 Ebd., V, 2, 3, S. 220; dt. Text S. 243
 11 Ebd., V, 18, V, 11, S. 223 f.; dt. Text S. 246
 12 Auch in den reformatorischen Kirchen so z. B. im Fall der Christ. Poniatovia, bei Christ. Kotter, Jakob Boehme, Hemme Hayen
 13 Über sie s. Literaturverzeichnis
 14 Den heilga Brigitta's »Revelaciones extravagantes«, in: »Saml. utg. av Svenska Fornskr.-Sällsk.« II, 5, 1956
 15 Birgitta, Extrav., lib. V, c. XLVII, p. 571
 16 Ebd., Extrav., lib. IV, c. LXXVIII, p. 246
 17 Ebd.
 18 Ebd., Extrav., lib. III, c. X
 19 Ebd., Extrav., lib. IV, c. XIV, p. 188
 20 Ebd.
 21 Ebd., Extrav. lib. III, c. XI, S. 138
 22 Ebd.
 23 Ebd., Extrav., lib. IX, c. XXXVIII, p. 204
 24 Ebd.
 25 H. Thode, Franciscus, c. XXIX, S. 713 ff.
 26 Ebd.
 27 Lebenserinnerungen des Ign. v. Loyola, 3. Kap., § 19, S. 18
 28 Ebd., 3. Kap., § 26, S. 44
 29 Ebd., 3. Kap., § 30, S. 48
 30 Ebd., 3. Kap., § 31, S. 49
 31 M. d. Pazzi, S. 65
 32 M. d. Pazzi, S. 125
 33 F. Neri, S. 256
 34 Ebd., S. 257
 35 Ebd., S. 258
 36 Ebd., S. 259
 37 Ebd., S. 260
 38 Ebd., S. 281
 39 Meister Eckhart, Deutsche Predigten, hrsg. v. Quint, Bd. I, tract. 2, S. 221
 40 Johann vom Kreuz, Spanische Ausgabe: Vida y obras de San Juan de la Cruz, Biblioteca de Autores Cristianos, Ma-
- 18 M. v. Escobar, Bd. III B. 6, c. 19, S. 114 f.
 19 Ebd., Bd. III, B. 6, c. 19, S. 113 f.
 20 Ebd., Bd. IV, B. 8, c. 36, S. 284
 21 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 19, S. 276
 22 Ebd., Bd. III, B. 6, c. 19, S. 119 f.
4. *Die Angst vor der Illusion*
 1 Kant, Träume eines Geistersehers (Werke, II), S. 329–390
 2 Vgl. J. Rössle, Aus der Welt des Mormonentums, 1931; N. Anderson, Desert Saints. The Mormon Frontier in Utah, Chicago 1942; Fawn M. Brodie, No Man knows my History. The Life of Joseph Smith, »The Mormon Prophet«, New York 1946; L. Lemonnier, Histoire du Far West. Les Mormons, Paris 1948; P. Meinhold, Die Anfänge des amerikanischen Geschichtsbewußtseins, in: »Saeculum« 5, 1954, S. 65–86
 3 Vgl. W. C. Braithwaite, The Beginnings of Quakerism, London 1912; Th. Sippell, Werdendes Quäkertum, Stuttgart 1937; E. Russell, History of Quakerism, New York 1942
 4 Nach dem »Leben Adams« (Kautzsch, Apokryphen II, S. 513) ist Satan der Eva, als er sie zum zweitenmal verführte, als herrlicher Lichtengel erschienen. Offenbar in Erinnerung an diese Überlieferung fragt Josef im Protevangelium Jacobi 13, 1, klagend, als er Maria schwanger findet, ob sich an ihm die Geschichte Adams wiederholt habe. — In der Apocalypsis Mosis 17 heißt es: »Da nahm Satan Engelsgestalt an und lobte Gott wie die Engel.« Vgl. das latein. Leben Adams und Evas, c. 9: Satan verwandelt sich in die Lichtgestalt (claritas) der Engel. — Vgl. M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, S. 49 zu 2. Kor. 11, 13 f.
 5 Anweisungen in der Didache zur Unterscheidung echter und falscher Propheten, c. 11–13, S. 564
 6 Hermas, Mandatum XI, 7 f., Hennecke S. 353

- drid MCML/1950, dort: Noche oscura de la subida del monte Carmelo, S. 525 ff.
- ⁴¹ Die deutschen Zitate sind entnommen dem Werk: Des heiligen Johannes vom Kreuz, Aufstieg zum Berge Karmel, nach der neuesten kritischen Ausgabe aus dem Spanischen übersetzt von P. Ambra – S. Theresia OCD, Sämtl. W., Bd. I, München 1957
- ⁴² Ebd., Bd. I, T. III, c. 14, S. 151
- ⁴³ Ebd., Bd. I, c. 9, S. 298
- ⁴⁴ Ebd., Bd. I, T. III, c. 14, S. 351
- ⁴⁵ Ebd., Bd. I, S. 154
- ⁴⁶ Ebd., Bd. I, c. 16, S. 167
- ⁴⁷ Ebd., Bd. I, S. 158
- ⁴⁸ Ebd., Bd. I, S. 303
- ⁴⁹ Ebd., Bd. I, c. 14, S. 354
- ⁵⁰ Ebd., Bd. I, S. 305
- ⁵¹ Ebd., Bd. I, S. 156
- ⁵² Ebd.
- ⁵³ Teerstegen, Eine Auswahl aus seinen Schriften, hrsg. v. W. Nigg, Basel 1941, S. 61
- ⁵⁴ Kottler, in: Lux in tenebris und Appendix III, p. 166–171
- ⁵⁵ Ebd., 27. Sept. 1620, c. III, 1–4a, in: Lux in tenebris
- ⁵⁶ Ebd., c. III, 4b
- ⁵⁷ Ebd., c. III, 4c
- ⁵⁸ Ebd., 1. Dez. 1620 c. IV, 3–5.
- ⁵⁹ Ebd., 9. Jan. 1621 c. V, 2–6
- ⁶⁰ Revelationes Christinae Poniatoviae factae fideliter ex proprio Virginis manuscripto Bohemico in Latinum translatae in: Amos Comenius, Lux in tenebris
- ⁶¹ Revelationes Christinae, Revel. Okt. 1627, in: Lux in tenebris, p. 3
- ⁶² Comenius über seine Übersetzungen der Aufzeichnungen Christina Poniatovias ebd., p. 3
- ⁶³ Ebd., p. 4
- ⁶⁴ Ebd.
- ⁶⁵ M. v. Escobar, Bd. III, B. 8, c. 5, S. 34
- ⁶⁶ Ebd.
- ⁶⁷ Ebd.
- ⁶⁸ Ebd., Bd. IV, B. 9, c. 2, S. 334 f.
- ⁶⁹ Ebd., Bd. III, B. 7, c. 38, S. 394
- ⁷⁰ Ebd., Bd. III, B. 6, c. 16, S. 96
- ⁷¹ Ebd.
- ⁷² S. Literaturangabe unter Sundar Singh
- ⁷³ Sadhu Sundar Singh, Visions of the Spiritual World, 1930. Preface 12 f.; Übersetzung Friso Melzer, Sadhu Sundar Singh, Gesichte, S. 206
- ⁷⁴ Ebd., S. 215 f.
- ⁷⁵ Die folgenden Zitate entstammen einem noch nicht veröffentlichten Manuskript Lilipalis. Siehe auch dessen Werk: Das Zeichen des Kreuzes, Giessen 1965

V. DIE BILDERWELT DER VISIONEN

1. Der Ursprung der Bilder

- ¹ Martensen, Meister Eckhart, S. 49
- ² H. v. Bingen, B. II, Vis. 5, S. 154
- ³ Ebd., B. III, Vis. 4, S. 253
- ⁴ Heinrich Seuse, Bd. I, c. 2, S. 9 f.
- ⁵ Ebd., Bd. I, c. 1, S. 7
- ⁶ Meister Eckhart, ed. Pfeiffer, Pr. LXXVI, S. 240, 19
- ⁷ G. v. Helfta, B. IV, S. 88
- ⁸ Ebd., B. II, c. 8, S. 92
- ⁹ Ebd., B. II, c. 21, S. 115 f.
- ¹⁰ Ebd., B. IV, c. 57, S. 158
- ¹¹ Ebd.
- ¹² M. v. Escobar, Bd. II, B. V, c. 10, § 6, S. 369
- ¹³ Ebd., Bd. I, B. I, c. 8, § 2, S. 103
- ¹⁴ Ebd., Bd. IV, B. 8, c. 41, S. 314
- ¹⁵ Ebd., Bd. III, B. VII, c. 13, S. 225 f.
- ¹⁶ Ebd., Bd. IV, B. VIII, c. 30, S. 236
- ¹⁷ Ebd., Bd. III, B. VII, c. 3, S. 153 f.
- ¹⁸ Sadhu Sundar Singh, Gesichte, c. I, S. 180 f.

2. Das himmlische Licht

- ¹ Kirchoff (Übers.), Symeon der Theologe, Licht vom Licht, S. 286 m. Anm.
- ² Symeon, Hymne 19, zitiert nach Kirchoff, a.a.O., S. 108
- ³ Ebd., Hymne 25, S. 158
- ⁴ Ebd.
- ⁵ Ebd., Hymne 11, S. 47
- ⁶ Ebd., Hymne 2, S. 14
- ⁷ Ebd.

- ⁸ Ebd., Hymne 8, S. 37
- ⁹ Ebd., Hymne 17, S. 85
- ¹⁰ Ebd., Hymne 2, S. 13
- ¹¹ Ebd., Hymne 29, S. 192
- ¹² Ebd., Hymne 31, S. 210
- ¹³ Ebd., Hymne 35, S. 233
- ¹⁴ Ebd., Hymne 13, S. 55
- ¹⁵ Ebd.
- ¹⁶ Ebd., Hymne 15, S. 70
- ¹⁷ Ebd., Hymne 11, S. 48
- ¹⁸ Ebd., Hymne 16, S. 76
- ¹⁹ Ebd., Hymne 8, S. 39
- ²⁰ Ebd., Hymne 20, S. 118
- ²¹ H. Leisegang, Heiliger Geist I, 1919, S. 215
- ²² Symeon, Hymne 40, S. 264
- ²³ Bultmann, Philologus, Bd. 97, H. 1/2, 1948, S. 33.
- ²⁴ Bultmann, ebd., S. 33–34; Plotin, Enneaden VI, 7, 36, 17 ff., Br. übers. v. HarDO
- ²⁵ Symeon, Hymne 21, S. 134 f.
- ²⁶ Ebd., Hymne 36, S. 234
- ²⁷ Ebd., Hymne 2, S. 21
- ²⁸ Ebd., Hymne 3, S. 25
- ²⁹ Ebd., Hymne 18, S. 101
- ³⁰ Ebd., Hymne 20, S. 123
- ³¹ Ebd.
- ³² George Fox, Journal 1646, p. 10
- ³³ M. v. Escobar, B. 7, c. 5, S. 172
- ³⁴ Ebd., B. 7, c. 3, S. 157
- ³⁵ H. v. Bingen, vis. II, Von der Dreifaltigkeit, S. 48–49
- ³⁶ Symeon, Hymne 1, S. 7
- ³⁷ Kerner, Seherin v. Prev., S. 44
- ³⁸ Gottfried Arnold, KKH, Th. III, c. XXI, § 12–13, p. 215
- ³⁹ 2. Mos. 29, 34
- ⁴⁰ O. Wolff, Sri Aurobindo, S. 133
- ⁶ Ebd., § 111–113, S. 352 f.
- ⁷ Thomas-Apokalypse, in: Hennecke-Schneemelcher, Bd. II, c. XVIII S. 571
- ⁸ Oden Salomos, in: Hennecke-Schneemelcher, Bd. II, S. 591, Ode 11, v. 11
- ⁹ Oden Salomos, ebd., S. 607, Ode 25, v. 8
- ¹⁰ Die Himmelfahrt des Jesaja, in: Hennecke-Schneemelcher, S. 459, c. XVI Himmelfahrt des Jesaja, c. 4, 16–17, vgl. S. 462, c. 7, 22 u. S. 464, c. 9, 24
- ¹¹ Ebd., S. 459, c. XVI
- ¹² Einkleidungsgebet aus der Proskomidie der Chrysostomusliturgie, Zitiert nach Cracau, S. 17 ff.
- ¹³ Braun, S. 712
- ¹⁴ Ebd., S. 708
- ¹⁵ Ebd., S. 710
- ¹⁶ Ebd., S. 717
- ¹⁷ Ebd.
- ¹⁸ Ebd., S. 713
- ¹⁹ Dionysius Areopagita, De eccl. Hierarch., c. VI, § 4, col. 535, MPG 3
- ²⁰ Ebd., col. 536
- ²¹ Vita ss. Galactionis et Episthenis Martyrium VI, cap., 9 (Alard Gazaeis, Comm. Joh. Cassian., Inst. I, in: MPL 49, 69 D)
- ²² G. v. Helfta, B. IV, c. 28, S. 411 ff.
- ²³ M. d. Pazzi, S. 17
- ²⁴ Ebd., S. 132/3
- ²⁵ M. v. Escobar, Bd. I, B. 1, c. 7, S. 95 f.
- ²⁶ Ebd., Bd. I, B. 1, c. 10, S. 120 f.
- ²⁷ Ebd., Bd. III, B. 6, c. 11, S. 62 f.
- ²⁸ Ebd., Bd. III, B. 7, c. 2, S. 143

4. Die himmlische Stadt

- ¹ Hennecke-Schneemelcher, Der Hirt des Hermas, Vis. 3, c. XXVI, S. 337
- ² Ebd.
- ³ Hennecke-Schneemelcher, Der Hirt des Hermas, ebd., S. 338 f.
- ⁴ Ebd., S. 339
- ⁵ Hennecke-Schneemelcher, Der Hirt des Hermas, IX. Gleichn., c. XXVI, S. 370
- ⁶ Ebd.
- ⁷ Ebd.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Ebd., S. 371

- 10 Ebd.
 11 Ebd., S. 372
 12 Ebd., S. 374
 13 Ebd.
 14 Ebd.
 15 Ebd., S. 375
 16 Ebd., S. 375 f.
 17 Ebd., S. 378
 18 H. v. Bingen, B. III, Vis. 10, Ende.
 19 Ebd., B. III, Vis. 10, S. 385
 20 Meister Eckhart, Predigt über Lukas 7, 11–16, Predigt 18, Deutsche Werke, Bd. I, S. 296, Anm. 1
 21 J. v. Norwich, Offenbarung, Einleit., S. 34 f.
 22 Meister Eckhart, Predigt 2, Deutsche Werke, Bd. I, S. 45
 23 Birgitta, B. IV, c. 65
 24 M. v. Escobar, Bd. III, B. VI, c. 19, S. 115 f.
 25 Tennhardt, Lebenslauff, c. 133, S. 173
 26 H. v. Bingen, B. III, Vis. 8, S. 345
 27 Ebd.

5. Der himmlische Garten

- 1 Hennecke, Apokryphen, 1924, XXVIII, S. 544, Bruchst. 10; Iren., V, 5, 1
 2 Ebd., XXVIII, S. 545, Bruchst. 13; Iren., V, 36, 1 f.
 3 Petrus-Apoc., 15, 5 ff.: cf. Matth. 12, 1; Luk. 9, 28 ff., Hennecke, Apokryphen, 1924, XXV, S. 326; 15, 5 ff.
 4 Ebd., XXV, S. 326 links, Petr.-Apok., c. 16
 5 Ebd., S. 326; Petr.-Apok., c. 15, 15–18
 6 Hennecke-Schneemelcher, II, S. 491, 5, Esra 2, 10–14
 7 Ebd., XXX, S. 421, Fragm. 3, 46 ff.
 8 Ebd., XXXIV, S. 448; Ode 11, 12–24
 9 Ebd., XXXIV, S. 456; Ode 20, 7, 8
 10 Ebd., XXXVIII, S. 544 f., Bruchst. 12; Iren., V, 33, 3 f.
 11 Ebd., S. 545, Bruchst. 15; Iren., Apost. Verk. 61

6. Der Paradiesesbaum

- 1 Hennecke, Hirt des Hermas, 8. Gleichn., S. 364 f.
 2 Ebd., S. 365

- 3 Ebd., S. 366
 4 Ebd., S. 369
 5 Ebd., S. 366
 6 G. v. Helfta, B. IV, c. 35, S. 423
 7 Ebd., B. IV, c. 38, S. 433 f.
 8 Ebd., B. III, c. 14, S. 155 f.
 9 Ebd., B. III, c. 17, S. 165 ff.
 10 Birgitta, Bd. III, B. 6, c. 30, S. 59
 11 Tennhardt, Lebenslauff, c. 38, S. 61 f.
 12 Ebd., S. 62 f.

7. Der himmlische Brunnen

- 1 C. Ricci, 126
 2 Ebd.
 3 G. v. Helfta, Offenbarungen, Bd. 2, c. 61, S. 166
 4 Ebd., B. III, c. 49, S. 241
 5 Ebd., B. III, c. 8, S. 142 f.
 6 Ebd., B. III, c. 61, S. 260 f.
 7 Ebd., B. III, c. 24, S. 184 ff.
 8 Ebd., B. III, c. 28, S. 189 f.
 9 S. Art. Fistula, Lexik. f. Theol. u. Kirche, Bd. IV, 1960, col. 160, und P. Brown, Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938, S. 23, 52, 54, 66, 105
 10 M. v. Escobar, Bd. III, B. 7, c. 21, S. 287
 11 G. v. Helfta, B. III, c. 13, S. 153 f.
 12 Sadhu Sundar Singh, Gesichte der Geisteswelt, c. 3, engl. Ausg., S. 12 f.
 13 M. v. Escobar, Bd. IV, B. 8, c. 27, S. 208 f.

8. Der himmlische Liebespfeil

- 1 Teresa, Leben von ihr selbst beschrieben, Sämtl. Schr., Bd. I, c. 29, § 11, S. 278
 2 Ebd., c. 29, § 12, S. 279
 3 Teresa von Jesu, 6. Wohnung, II. Hauptst., S. 155 ff.
 4 Johannes vom Kreuz, Ges. Schr., Bd. II, IV, »Lebendige Liebesflamme« zu Str. II, V, 2
 5 Ebd., Bd. II, III. Geistl. Ges., S. 29 ff.
 6 Teresa von Jesu, Sämtl. Schr., Bd. I, S. 247, 280–82
 7 Doña Maria Pinel, handschriftl. Geschichte d. Klosters über Teresa
 8 G. v. Helfta, Bd. II, B. 5, c. 28, S. 265

- 9 Ebd.
 10 Das umfassendste Werk über Stigmatisation stammt von einem französischen Arzt, Dr. Imbert-Gourbeyre, La Stigmatisation, 2 Bd., Paris 1894, der hunderte von Fällen von Stigmatisation erforscht hat. Die neueste Darstellung des Phänomens bei H. Thurston, S. J., Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik.
 11 H. Thode, Franz von Assisi, S. 157
 12 Schule v. Siena, in der Akademie von Florenz Nr. 303
 13 Zeitgenosse Cimabues, München, Pinakothek, Nr. 980
 14 C. v. Siena, 18. Aug. 1370
 15 M. d. Pazzi, 96
 16 M. v. Escobar, Bd. I, B. 1, c. 29, S. 237 f.
 17 Görres, Christl. Mystik, Bd. 2, S. 432
 18 Ebd., S. 438
 19 Ebd.
 20 Etudes Carmélitaines, Okt. 1936, S. 208–242; H. Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, S. 95
 21 Sackville-West, Adler und Taube, S. 139
 22 M. v. Escobar, Bd. III, B. 7, c. 12, S. 218
 23 Ebd.
 24 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 12, S. 214
 25 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 10, S. 202–204
 26 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 11, S. 212 f.
 27 Ebd., Bd. III, B. 6, c. 6, S. 38–40
 28 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 10, S. 206
- 3 MPL 77, 425 (s. Hammerstein, Musik der Engel, S. 30)
 4 MPG 9, 509 (s. Hammerstein, S. 31)
 5 MPG 56, 138 (s. Hammerstein, S. 31)
 6 MPG 36, 331 (s. Hammerstein, S. 31)
 7 s. Hammerstein, S. 31
 8 MPG 67, 692 (s. Hammerstein, S. 44)
 9 Gerb. Script. I, S. 27
 10 s. Hammerstein, Musik der Engel, S. 125
 11 Instituta patrum de modo psallendi sive cantandi aus dem 11. Jh., s. Hammerstein, ebd.
 12 Über ihn Johannes Walterscheid, Deutsche Heilige, S. 352 f.
 13 Görres, Christl. Mystik, Bd. II, S. 159 f.
 14 Vita des Hermann Joseph von Köln (von Steinfeld), Hymnus für die hl. Ursula
 15 Vita des Hermann Joseph von Köln
 16 Görres, Christl. Mystik, Bd. II, S. 160
 17 Richard Rolle, Life and Lyrics, ch. VI, p. 78 ff. (übers.)
 18 Ebd., ch. VII, p. 98 ff. (übers.)
 19 Ebd., p. 107 (übers.); vgl. auch p. 67
 20 Ebd., p. 124 (übers.); vgl. auch p. 74–6
 21 H. Seuse, Bd. I, c. 5, S. 18
 22 Ebd., Bd. I, c. 36, S. 95 f.
 23 Ebd., Bd. I, c. 5, S. 16
 24 Ebd., Bd. I, c. 5, S. 17
 25 Ebd., Bd. I, c. 6, S. 1
 26 Brief an Elsbeth Staglin, Nr. VIII in: H. Seuse, Deutsche Schriften, Bd. II, S. 167 f.
 27 H. Seuse, Bd. I, c. 5, S. 18 f.
 28 M. v. Escobar, Bd. III, B. 6, c. 5, S. 37
 29 Ebd., Bd. III, B. 6, c. 13, S. 74
 30 Tennhardt, Lebenslauff, c. 70, S. 113
 31 Görres, Christl. Mystik, Bd. II, S. 405 f.
 32 Caterina von Bologna, Leben, § 5, c. 37, Acta Sanctorum, Martii II, ed. Paris 1865, S. 35–39

VI. DIE AUDITION

1. Das visionäre Wort

- 1 Teresa von Avila, Leben von ihr selbst beschrieben, Bd. I, c. 25, § 3 u. 5, S. 233 u. 235; § 6, S. 230: »Die Werke Gottes aber sind nie Taten«; s. auch § 16, S. 242: »Seine Worte sind Werke«.

2. Die himmlische Musik

- 1 Luk. 2, 13
 2 s. Literaturverzeichnis

VII. VISION UND TRADITION

1. Vision und Bibel

- 1 E. v. Schönau, B. II, c. 13, S. 181
 2 Ebd.
 3 Ebd., B. II, c. 6, S. 177

- 4 Swedenborg, WCR, Nr. 187
 5 Ebd., Nr. 187
 6 nach Eph. 2,20., 1. Petr. 2,6
 7 Swedenborg, WCR Nr. 388
 8 Swedenborg, Adv. I, Nr. 1647 f.
 9 Ebd., Adv. I, Nr. 1439 ff.
 10 Ebd., Adv. I, Nr. 1676 ff.
 11 Ebd., (8. 7. 1746), Adv. I, Nr. 3130 ff.
 12 Ebd., (13. 8. 1746) Adv. I, Nr. 5395 f.
 13 M. v. Escobar, Bd. IV, B. 8, c. 21, S. 158
 14 H. Seuse, Bd. I, B. I, T. I, c. 3, S. 12 f.
 14a Kotter c. 16, § 52 ff.
 15 Kotter, c. 16, § 70 ff. in: *Lux in tenebris*, p. 53 f.
 16 Hemme Hayen, nach G. Arnold KKH, X. Hist., S. 194
 17 Ebd., X. Hist., S. 193
 18 H. v. Bingen, S. 23 f.
 19 E. Benz, *Ecclesia Spiritualis*, S. 4

2. Vision und Liturgie

- 1 s. dazu die Arbeiten von J. Geisselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn 1926; *Studien an den frühmittelalterl. Abendmahlsschriften*, Paderborn 1926; R. Schulte, *Die Messe als Opfer der Kirche, Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer*, liturgiegesch. Quellen und Forsch., Nr. 35, Münster 1959.

1a G. v. Helfta, B. 4, c. 40, S. 110

- 2 Ebd., S. 112 f.
 3 Ebd., B. 4, c. 50, S. 131
 4 Ebd.
 5 Ebd., S. 131 ff.
 6 Ebd., S. 138
 7 Ebd., c. 52, S. 144 f.
 8 Ebd., c. 59, S. 161

3. Vision und Dogma

- 1 Birgitta von Schweden, Revel. extr., c. 49, p. 571

VIII. DAS RELIGIÖSE WELTBILD DES VISIONÄRS

1. Visionen der göttlichen Trinität

- 1 Tennhardt, *Lebenslauff*, c. 16, S. 24 f.
 2 Ebd., c. 38, S. 60 f.
 3 Ebd., c. 38, S. 64 f.
 4 M. v. Escobar, Bd. III, B. 7, c. 37, S. 388
 5 Ignatius v. Loyola, *Leben*, c. 21
 6 M. v. Escobar, Bd. III, B. 2, c. 5, S. 364
 7 M. v. Escobar, Bd. III, B. I, c. 2, S. 258
 8 E. v. Schönau, B. I, c. 2, S. 174 ff.
 9 Ebd., S. 176
 10 Kotter, Revel. 6. Sept. 1620, c. 2, S. 13 ff. in: *Lux in tenebris*, p. 5

2. Visionen der Welt

- 1 Gregor der Große, *Dialog II*, c. 35; S. 100 in: *Bibliothek der Kirchenväter*, II, R., Bd. III
 2 Ignatius von Loyola
 3 J. v. Norwich, c. 5, S. 59
 4 Ebd., vgl. c. 4, S. 72 f.
 5 Ebd., vgl. c. 4, S. 74
 6 Furseus, p. 37, c. 5; vgl. Anm. 1–11, in Kap. IV, 3
 7 Jakob Böhme, *de trib. princ.*, § 10–14, S. 748–750
 8 Ebd., 12 ff.

3. Visionen des himmlischen Menschen

- 1 Birgitta, Revel. B. VI, c. 1, S. 5; s. Sven Stolpe, S. 125
 2 J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, S. 281
 3 Gottesanbetung und Gottesliebe, in: Lamm, E. Swedenborg, *Ausgew. rel. Schr.*, Marburg/Lahn 1949, S. 39
 4 Ebd., S. 46
 5 Ebd., S. 49
 6 Ebd., S. 52–53
 7 Ebd., S. 70
 8 Ebd., S. 74

4. Christusvisionen

- 1 M. d. Pazzi, 138/9
 2 G. v. Helfta, Bd. II, B. 4, c. 38, S. 107 f.

- 3 Ansgar, *Vita*, c. 4, S. 20 ff.
 4 G. v. Helfta, Bd. II, B. 4, c. 38, S. 107 f.
 5 M. v. Escobar, Bd. I, B. I, c. 8, S. 105 f.
 6 Ebd.
 7 Ebd., Bd. II, B. V, c. 5, S. 333
 8 D. v. Montow, *Lib. III*, c. 8, S. 292
 9 Sadhu Sundar Singh, *Gesichte*, S. 15
 10 M. v. Escobar, Bd. I, B. 2, c. 17, S. 350
 11 Ebd., Bd. I, B. 2, c. 18, S. 352/53
 12 Sadhu Sundar Singh, *Gesichte*, S. 13
 13 Reitz, *Historia der Wiedergeborenen*, 6. ed. *Historie*, S. 188 f.
 14 *Legenda Aurea*, übers. v. R. Benz, Bd. II, S. 376
 15 Ansgar, *Vita*, c. 4, S. 11
 16 C. Ricci, S. 120
 17 M. d. Pazzi, S. 255
 18 M. v. Escobar, Bd. III, B. 6, c. 15, S. 98

5. Visionäre Imitatio Christo

- 1 C. Ricci, S. 91
 2 J. v. Norwich, *Offenbarung*, S. 47 u. S. 63 f.
 3 Ebd., S. 70
 4 Ebd.
 5 Birgitta, B. I, c. 27
 6 H. Seuse, B. I, B. 1, T. 2, c. 43, S. 126
 7 Ebd.
 8 M. v. Escobar, Bd. I, B. 1, c. 7, S. 90
 9 C. Ricci, S. 114
 10 M. d. Pazzi, S. 98
 11 Hemme Hayen nach G. Arnold, KKH, 10. *Historie*, S. 188
 12 H. Seuse, Bd. I, B. 1, T. 1, c. 22, S. 54 f.
 13 C. Ricci, S. 96
 14 Birgitta, B. 1, c. 30
 15 Birgitta, B. I, c. 37, S. 44
 16 C. Ricci, S. 229
 17 Ebd., S. 215/16
 18 M. v. Escobar, Bd. I, B. 2, c. 16, S. 344
 19 Ebd., Bd. I, B. 2, c. 17, S. 348 f.
 20 Joh. 20, 28
 21 M. v. Escobar, Bd. I, B. 1, c. 29, S. 234
 22 Hoheslied 1, 15
 23 G. v. Helfta, B. 4, c. 2, S. 9
 24 Birgitta, B. 1, c. 45
 25 *Die Frömmigkeit d. Grafen L. von Zinzendorf*, Zürich 1910, 2. A. 1925
 26 G. v. Helfta, B. III, c. 41, S. 226 f.

- 27 Ebd., S. 227
 28 M. d. Pazzi, S. 95

6. Visionen des Heiligen Geistes

- 1 Hennecke-Schneemelcher, Bd. I, S. 108
 2 M. v. Escobar, Bd. III, B. 7, c. 19, S. 277
 3 Tennhardt, *Lebenslauff*, c. 87, S. 135 f.
 4 M. v. Escobar, Bd. III, B. 7, c. 2, S. 148
 5 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 12, S. 216 f.
 6 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 4, S. 27
 7 Ebd., Bd. IV, B. 7, c. 31, S. 239 f.
 8 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 17, S. 259 f.
 9 Ebd., Bd. III, B. 7, c. 17, S. 103
 10 Ebd., Bd. IV, B. 9, c. 1, S. 331
 11 M. d. Pazzi, S. 254/55
 12 Jane Leade nach G. Arnold, KKH III, c. 20, S. 210
 13 Jane Leade, *Der himmlische Botschafter eines allgemeinen Friedens oder eine dritte Botschaft an die Philadelphische Gemeinde Amsterdam 1698*, Neudruck in: *Der Geistliche Schild*, Stuttgart 1862, S. 11 ff.
 14 Ebd.
 15 Ebd.

7. Visionen der himmlischen Weisheit

- 1 W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926, S. 343
 2 H. Seuse, c. III
 3 S. darüber ausführlicher bei E. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme*, Stuttgart 1932, S. 21 ff.; ders., *Adam, der Mythos vom Urmenschen*, München-Planegg 1955
 4 Von wahrer Buße, 1. B., c. 45, *Gichtelsche Ausgabe Bd. I*, col. 1648 f.
 5 Ebd., col. 1650
 6 Ebd., col. 1654
 7 Johann Georg Gichtel, *Realencykl. 3. A. VI*, S. 657 ff.; *Allgem. Dt. Biographie IX*, S. 147 ff.; v. Harlep, *Jakob Boehme und die Alchimisten 1882*; G.B. Hylkema, *Reformateurs II*, Haarlem 1902, S. 409 ff.; E. Seeberg, *Gottfried Arnold, Meerane 1923*, S. 364 ff.; *Die »Engelsbrüder« haben ihren Namen*

- von Matth. 22, 30: »In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind gleich wie die Engel Gottes im Himmel.« Der Name hebt bereits die Ehelosigkeit hervor.
- ⁸ Bericht von einer nacht-begebenheit. Gottfried Arnold, Neue göttliche Liebes-Funcken und Ausbrechende Liebes-Flammen in fortgesetzten Beschreibungen in der großen Liebe Gottes in Christo Jesu dargestellt in: Das Geheimnis der göttlichen Sophia, CXII, S. 293 ff.
- ⁹ E. Benz, Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme. Stuttgart 1937, c. IX, Sophia und Menschwerdung Christi (Sophia und Maria), S. 101–110
- ¹⁰ Gottfried Arnold, Poetische Lob- und Liebes-Sprüche / von der Ewigen Weisheit / nach Anleitung des Hohenlieds Salomonis
- ¹¹ Hrsg. v. G. Arnold in 2 Bänden 1701, dann unter dem Titel: Theosophia Practica, hrsg. v. Johann Wilhelm Ueberfeld, 1722
- ¹² Brief 53
- ¹³ Gichtel benutzt dieses Wort häufig
- ¹⁴ im 134. Brief
- ¹⁵ im 66. Brief
- ¹⁶ im 122. Brief
- ¹⁷ im 81. Brief
- ¹⁸ im 80. Brief
- ¹⁹ S. Gottlob Lang, Michael Hahn, Einführung in seine Gedankenwelt mit einer Auswahl aus seinen Werken, Stuttgart 1922; Joh. Mich. Hahn, Kurze Darstellung seines Lebens und seiner Lehre; Stuttgart 2. A. 1952; W. F. Stroh, Die Lehre des württembergischen Theosophen Joh. Mich. Hahn systematisch entwickelt und in Auszügen aus seinen Schriften dargestellt, Stuttgart 1859; E. Benz, Die Sympathie der Dinge, Eranos-Jahrb., Bd. XXIV, 1955, S. 176 ff.
- ²⁰ Biographie von Johann Wirtz, ein Zeugnis der Nazarener-Gemeinde von der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, Barmen 1862
- ²¹ 2 Bände, Barmen 1863–1866
- ²² A. Nikolsky, Sophia — die Weisheit

Gottes, in: Zeitschrift der Archäologie und Geschichte, Bd. XVII, Petersburg 1906 (russisch)

- ²³ S. Ludolf Müller, Solowjew, Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte, eingel. u. erl. Freiburg 1958, S. 14 ff. Übers. d. Gedichtes v. L. Müller, nach der 7. A. der Stichotworenija, Moskau 1921, Dort die drei Begegnungen, S. 170 ff.
- ²⁴ Die neueste zusammenfassende Darstellung der Sophienlehre Solowjews stammt von Fedor Stepun, Deutsch Zeitschrift f. Europ. Polit., Nr. 109, XI. Jg., 1957, H. 3. Stepun behandelt dort auch ausführlich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Mystik und Erotik in dem Erleben und dem Werk Solowjews, S. 219 ff.

8. Visionen der Kirche

- ¹ Th. v. Celano, Vita II, 141, 10
- ² Birgitta, Revel., B. 4, c. 58, S. 7
- ³ E. v. Schönau, B. II
- ⁴ Christina Poniatovia, Revel. XIV, 17. Jan. 1628, p. 22
- ⁵ Ebd., p. 24
- ⁶ Tennhardt, Lebenslauff, c. 45, S. 74 f.
- ⁷ Ebd., c. 129, S. 169 f.
- ⁸ Ebd., c. 47, S. 80–82
- ⁹ Swedenborg, WCR, Nr. 185
- ¹⁰ Hemme Hayen, aus G. Arnold, KKH, 10. Historie, S. 187
- ¹¹ Sadhu Sundar Singh, Gesichte, S. 179
- ¹² Sven Stolpe, S. 83
- ¹³ G. v. Helfta, B. III, c. 68, S. 281 f.
- ¹⁴ M. v. Escobar, Bd. I, B. 1, c. 9, S. 111
- ¹⁵ M. v. Escobar, Bd. II, B. 5, c. 10, S. 361
- ¹⁶ Birgitta, B. IV, c. 16

9. Visionen der Verstorbenen

- ¹ S. Ernst Benz, Naturforscher und Seher, S. 353 ff.
- ^{1a} Pachomius, c. 31, Kemptener Kirchenväter, Athan. II, 859
- ² Brief an Demophilus, § 6; Übersetzung von J. Stiglmayr S. J., Kemptener Kirchenväter, II. R., Bd. 2, Dionysius Areopagita, S. 185–188

- ³ E. v. Schönau, B. 2, c. 17, S. 183
- ⁴ Birgitta, B. 2, c. 2, S. 54 f.
- ⁵ Ebd., B. 7, c. 13, S. 453
- ⁶ Ebd.
- ⁷ Ebd.
- ⁸ G. v. Helfta, Bd. II, B. 5, c. 17, S. 241 f.
- ⁹ Ebd., Bd. II, B. 5, c. 25, S. 261 f.
- ¹⁰ Ebd., Bd. II, B. 5, c. 19, S. 244 f.
- ¹¹ Ebd., Bd. II, B. 5, c. 22, S. 250 f.
- ¹² H. Seuse, Bd. I, B. 1, T. 1, c. 6, S. 20 f.
- ¹³ Ignatius von Loyola, S. 63
- ¹⁴ F. Neri, S. 275
- ¹⁵ Ebd., S. 252
- ¹⁶ V. Ferrer, S. 68 f.
- ¹⁷ M. d. Pazzi, S. 87
- ¹⁸ Ebd., S. 94
- ¹⁹ M. v. Escobar, Bd. III, B. 8, c. 17, S. 128
- ²⁰ Ebd., Bd. IV, B. 8, c. 37, S. 290 f.
- ²¹ Ebd., Bd. IV, B. 8, c. 21, S. 164

AUSGEWÄHLTE BIBLIOGRAPHIE

1. Einzelne Visionäre

(Quellen, Übersetzungen, Monographien)

- Sri Aurobindo in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, dargest. v. O. Wolff, rowohlts monographien 121, 1967
- Alacoque, Marie Marguerite
G. Gauthey, *Vie et oeuvres*, 3 vol. Paris 2. A. 1915, deutsch 1923/24.
A. Hamon, S. J., *S. Marguerite. Sa vie intime*, Paris 2. A. 1922
Leben und Offenbarungen, Freiburg/Schweiz 1950
- Arnold, Gottfried
Gottfrid Arnolds Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie. Von Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688, Frankfurt a. M. 1699
daraus: KKH, Th. II, B. 16, c. XXIII, p. 738–795. Von göttlichen Weissagungen, Träumen, Gesichten und anderen außerordentlichen Verkündigungen im XVI. saeculo.
- Ansgar von Bremen
S. Lindquist, *St. Ansgar, hans värld och v verk I*, 1930
G. Mehnert, Ansgar als Visionär. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Visionen des Frühmittelalters, in: *Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte*, II. Reihe (Beiträge und Mitteilungen), 21. Bd. (1965), S. 44–67.
E. de Moreau, *Saint Anshaire*, Bruxelles 1930
- Aurelius Augustinus
Bekenntnisse. Vollständige Ausgabe, eingel. u. übertr. v. W. Thimme, Zürich und Stuttgart 2. A. 1950
- Birgitta von Schweden
Revelationes S. Brigittae, ed. v. E. u. M. Wessen: *Corpus codicum sueciorum medii aevi*, 10: Kopenhagen 1949; 13: Kopenhagen 1950
Den heliga B. s. *revelationes extravagantes*, ed. v. L. Höllman, Svenska Parnskrifts-Sällskapets Samlinger, Ser. 2 5, Uppsala 1956
Leben und Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden, neu bearb., übers., u. herausg. v. L. Claus, Regensburg 1888
Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden, ausgew. u. eingel. v. Sven Stolpe, Frankfurt a. M. 1961
- Beda Venerabilis
Kirchengeschichte der Angelsachsen, deutsch v. M. M. Wildon, Schaffhausen 1866
- Bernhard von Clairvaux
Ansprachen auf die kirchlichen Zeiten, erstes Buch: Vom Advent bis zum ersten Sonntag nach der Oktav von Epiphanie, Wittlich 1934;
zweites Buch: Vom Sonntag Septuagesimä bis zum ersten Sonntag im November, Wittlich 1935
Ausgewählte Sermonen über das Hohelied, hrsg. von O. Baltzer, Freiburg i. Br. und Leipzig 1893 (Sammlg. ausgew. Kirchen- und dogmengesch. Quellenschr. H. 7)
- Jakob Boehme
Theosophia revelata, Bd. I–XIV u. Suppl., Leipzig 1730–31

Ausgewählte Bibliographie

- E. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme*, Stuttgart 1937
ders., *Adam, Der Mythos vom Urmenschen*, München-Planegg 1955
- Don Bosco
Opere e scritti editi ed inediti, Turin 1932
Memorie Biografiche di San G. B., 19 Bde., Turin 1898–1939
L. Habrich, *Aus dem Leben und der Wirksamkeit Don Boscos*, Kaldenkirchen 2. A. 1924
- Christina von Stommeln
Acta Sanctorum, Ian. IV (1707), p. 270–454
Das Leben der ekstatischen und stigmatischen Jungfrau Christina von Stommeln, wie solches von dem Augenzeugen Petrus von Dacien und Anderen beschrieben ist, nach authentischen Quellen verfaßt von Theodor Wollersheim, Pastor zu Jüchen, Köln 1859
- Johannes Chrysostomus
Die Liturgie des hl. Joh. Chrysostomus, Mit Übers. u. Komment. v. C. Cracau, Gütersloh 1890
- Comenius, Amos
s. *Lux in tenebris*
- Cotterus, Christoph
s. *Lux in tenebris*
- Caecilius Cyprianus
Des Heiligen Kirchenvaters C. C. Briefe, aus d. Lateinischen übers. v. J. Baer, Bibliothek der Kirchenväter, Bd. II, München 1928
- Dionysius Areopagita
Des Heiligen Dionysius Areopagita Angebliche Schriften über »Göttliche Namen«. Angeblicher Brief an den Mönch Demophilus. Aus dem Griechischen übers. v. J. Stiglmayr, Bibliothek d. Kirchenväter, 2. R., Bd. II, München 1933
- Dorothea von Montow
Acta Sanctorum, Oct. XIII, 1883, p. 472–584
Zwei kürzere Viten von Johannes v. Marienwerder, Dtsch. Biographie, SS rev. Pruss. II (1863), p. 179–350. Das Leben der Heiligen Dorothea von Montow, von J. v. M., hrsg. v. M. Toeppen, in: *Scriptores rerum prussicarum. Die Geschichtsquellen der preussischen Vorzeit bis zum Untergang der Ordensherrschaft*, Bd. II, Leipzig 1863
- Elisabeth von Schönau
Migne, PL 195, p. 119–208
K. Köster, *Das visionäre Werk Elisabeths von Schönau*, in: *Archiv für mittelrhein. Kirchengeschichte*, 4 (1952), S. 79–119
F. W. E. Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau*, Brünn 1884, 2. A. 1886
- Anna Katharina Emmerich
Leben der heiligen Jungfrau Maria. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerich. Aufgeschrieben von Clemens Brentano, Regensburg 1926
W. Hümpfner (O. E. S. A.), *Cl. Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerich-Aufzeichnungen*, 1923
Th. Wegener (O. S. Aug.), *A. K. Emmerich und Cl. Brentano*, 1900
Der Gotteskreis. Aufgezeichnet von Cl. Brentano, ausgew., hgg. u. eingel. v. A. Brieger, München 1960
- Des Eusebius Pamphilus Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte, aus dem Griechischen übersetzt v. Haenser, Bibliothek d. Kirchenväter, 2. R., Bd. I, München 1932

- Eusebii Caesariensis Opera. Recognovit G. Dindorfius, vol. IV, *Historiae Ecclesiasticae*, Lipsiae 1871
- Johannes Falk
 »Geheimes Tagebuch« oder »Mein Leben vor Gott«, hrsg. v. S. Schultze, 2 Bde. 1898 u. 1900
 Falkiana, das ist Züge und Tatsachen aus dem Leben des Dichters Johannes Falk, o. O. o. J.
 E. Schering, *Die innere Schaukraft. Träume, Erscheinungen des Zweiten Gesichts und Visionen des Johannes Falk*, München-Basel 1953
- Vincenz Ferrer
 V. Galluf, *Vida de San Vincenz Ferrer*, Valencia 1951
 J. E. Martinez Ferrando, *El nostre Sant V. F.*, Valencia 1952
 P. Ranzau, *Leben des hl. V. F. aus dem Predigerorden (1354–1419)*, aus d. Lat. übers. v. L. Graf Coudenrove, Mainz 1869
- Joachim von Fiore
Das Reich des Heiligen Geistes, bearb. v. A. Rosenberg, München 1955
 E. Benz, *Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1935, Nachdruck Darmstadt 1964
- Fox, George
 George Fox, *The Journal 1646*, rev. by Norman Penney, introduction by Rufus M. Jones, *Everymans Library*, Nr. 754
- Franz von Assisi
Die Schriften des Hl. Franziskus von Assisi, Einführg., Übers., Erläut. K. Eßer u. L. Hardick, *Franziskanische Quellschriften*, Bd. 1, Werl 2. A. 1956
Analecta Franciscana Tomus X, Legendae S. Francisci Assisiensis, ed. a PP. Collegii S. Bonaventurae, o. J.
 J. Merkt, *Die Wundmale des hl. Franziskus von Assisi*, Beiträge z. Kulturgesch. d. Mittelalters u. d. Renaissance, hrsg. v. W. Goeth, Leipzig-Berlin 1910
 P. Sabatier, *Leben des Heiligen Franz von Assisi*, Berlin 1895
 H. Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Wien 1934
- Gabriele di S. M. Maddalena
Visione e rivelazione nella vita spirituale, Firenze 1940
- Georgius miles
 L. L. Hammerich, *Visiones Georgii, Visiones, quas in purgatorio vidit Georgius miles de Ungaria A. D. MCCCLIII*, 1931
- Gertrud von Helfta (Gertrud die Große)
Revelationes Gertrudianae ac Mechtildiana, 2 Bde., Poitiers-Paris 1875–77
Leben und Offenbarungen. Aus dem Lateinischen des ehrwürdigen P. Johannes Landsperg, Priester des Karthäuser-Ordens, übers. v. M. Sintzel, 2. Bd., Regensburg 2. A. 1875
Gesandter der göttlichen Liebe, nach d. Ausgabe v. Solesmes übers. v. J. Weissbrodt, Freiburg 13. A. 1958
 W. Lampen, *St. Gertrudis de Grote*, Hilversum 1939
- J. G. Gichtel
Theosophia Practica. Halten und Kämpfen ob dem H. Glauben bis ins Ende, Durch die Drey Altar des Lebens Jesu Christi, Dritte Edition, vermehret und verbessert, Leyden 1722

- Gregor der Große
 Vier Bücher, Dialoge, aus d. Lateinischen übers. v. J. Funk, *Bibliothek d. Kirchenväter*, 2. R., Bd. III, München 1933
 Buch der Pastoralregel. Mit einem Anhang: Zwölf Briefe Gregors des Großen, aus d. Lateinischen übers. v. J. Funk, *Bibliothek d. Kirchenväter*, 2. R., Bd. IV, München 1933
- Jeanne Marie de Guyon
Oevres spirituelles, 42 Bde. hrsg. v. Pierre Poiret, Amsterdam 1713–1722
- Hemme Hayen
 Joh. H. Reitz, *Historie der Wiedergeborenen*, Berleburg 1740 6. A.
 10. Historie. Hemme Hayen, deutsche Übers. einer holländ. Biographie von Isaak Enschede, *Levens-Loop van H. H.*, Harlem 1714
- Hildegard von Bingen
Wisse die Wege, nach d. Urtext d. Wiesbadener Kleinen Hildegardiskodex ins Deutsche übertr. u. bearb. v. M. Böckeler, Berlin 1928
Der Weg der Welt, in Auswahl übers. v. Maria-Louise Lašcar, *Das Heilige Reich*, Texte zur mittelalterlichen Geistesgeschichte, hrsg. v. A. Dempf, München u. Berlin 1929
Die neun Chöre der seligen Geister. Aus dem Scivias der hl. Hildegardis. Im Urtext mit den Varianten der Wiesbadener Handschriften, nebst Übersetzung, Erläuterung und einer Einleitung über die Sehergabe der Heiligen von J. Ph. Schmelzeis, Regensburg 1870
 M. Schrader-A. Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums der Heiligen Hildegard von Bingen*, Quellenkritische Untersuchungen. Beih. z. *Archiv f. Kulturgesch.*, hrsg. v. H. Grundmann u. F. Wagner, H. 6, Köln-Graz 1956
- Ignatius von Loyola
Geistliche Briefe, Eingef. v. Hugo Rahner, in: *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde*. Eine Folge, hrsg. v. H. U. v. Balthasar, 2. Bd., Einsiedeln-Zürich-Köln o. J.
Die geistlichen Übungen des Hl. Ignatius von Loyola. Nach dem spanischen Urtext übertr., eingel. u. mit Anmerk. versehen v. Alfred Feder, Regensburg 1922
Lebenserinnerungen des Hl. Ignatius von Loyola. Nach dem spanisch-italienischen Urtext übertr., eingel. u. mit Anmerk. vers. v. A. Feder, Regensburg 1922
Der Bericht des Pilgers, übers. u. erläut. v. B. Schneider, Freiburg 1956
Die Bekenntnisse des Stifters der Gesellschaft Jesu, übers. v. Heinrich Röhmer, Leipzig 1902
- Johannes vom Kreuz (Juan De La Cruz)
Vida Y Obras De San Juan de La Cruz, Biografía, par el R. P. Crisogono de Jesus, O. C. D. – *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura*. – *Cantico espiritual*. – *Llama de amor viva* – *Escritos breves y poesias*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1950
Des Hl. Joh. vom Kreuz Aufstieg zum Berge Karmel, nach der neuesten kritischen Ausgabe aus d. Spanischen übers. v. P. Aloysius Ab Immac. Conceptione, *Des Hl. Joh. vom Kreuz sämtliche Werke*, 5. Bd., München 1956
Lebendige Liebesflamme, nach den neuesten kritischen Ausgaben aus dem Spanischen übers. v. P. Aloysius Ab Immac. Conceptione, *Des Hl. Joh. vom Kreuz sämtliche Werke*, 3. Bd., München 1957
 Bruno (Father) ed., *Three Mystics: John of the Cross, Teresa of Avila, and El Greco*, London 1952

- Juliane von Norwich
Offenbarungen der göttlichen Liebe, deutsch v. G. Gerlach, Dokumente d. Religion, 14, Paderborn 1927
Eine Offenbarung göttlicher Liebe. Kürzere Fassung der sechzehn Offenbarungen der göttlichen Liebe, Hrsg. u. aus d. Handschrift des 15. Jahrh. übertr. v. Schwester Anna Maria Reynolds C. P., Basel-Freiburg-Wien 1960
The Revelations of Divine Love, translated by J. Walsh, London 1961
P. F. Chambres, Juliane of Norwich, An appreciation and an anthology, 1955
- Joh. Heinr. Jung-Stilling
Lebensgeschichte oder dessen Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre, häusliches Leben und Alter. Eine wahrhafte Geschichte von ihm selbst erzählt, hrsg. v. M. Mendheim, Leipzig o. J.
Theorie der Geisterkunde, 1808
Apologie der Geisterkunde, 1809
Szenen aus dem Geisterreiche, 9. A. Stuttgart o. J.
- Katharina von Genua
Geistliches Zwiegespräch über die göttliche Liebe, ins Deutsche übertr. v. D. Zacherl, München 1927
- Katharina von Siena
Politische Briefe. Übertragung und Einführg. v. F. Strobel, in: Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, hrsg. v. H. U. v. Balthasar, 5. Bd., Einsiedeln-Köln 1944
K. Hase, Caterina von Siena. Ein Heiligenbild, Leipzig 1864
M. de Bedoyere, Katharina, die Heilige von Siena, 1953
- J. C. Lavater
Aussichten in die Ewigkeit. Gemeinnütziger Auszug aus dem größeren Werke dieses Namens, Zürich 1781
- Jane Leade
Sechs mystische Tractätlein, Amsterdam 1696 (dort Selbstbiographie S. 412–423)
The Heavenly Cloud, London 1681
The Revelation of Revelations, London 1683
A Fountain of Gardens, 4 Bde, London 1696 (= geistliches Tagebuch)
Nils Thune, The Behmenists and the Philadelphians, Uppsala 1948
- Fray Luis de Leon
Obras Completas Castellanas, 2. Edicion, Corregida y Aumentada, Prologos y Notas Del P. Felix Garcia O. S. A., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1951
- Raimund Lull
Die ‚Vita coätanea‘ und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten übertragen und eingeleitet von E.-W. Platzeck, in: Heilige der ungeteilten Christenheit, dargest. v. d. Zeugen ihres Lebens, hrsg. v. W. Nigg u. W. Schamoni, Düsseldorf 1964
- Lux in tenebris
hoc est Prophetiae Donum quo Deus Ecclesiam Evangelicam . . . per Chr. Cotterum Silesium, Chr. P. Bohemam, N. D. Moravum, Revelationibus vere divinis, ab anno 1616 usque ad annum 1656 continuatis, Anno inchoandae liberationis, 1657
- Marina von Escobar
Deutsche Ausgabe in: Sammlung der vorzügl. mystischen Schriften aller kath. Völker, Bd. XXIII–XXVI, Regensburg 1861 f.
Das wundersame Leben der ehrwürdigen Jungfrau M. v. Escobar aus Vallisolet. Nach

- ihren eigenen Aufzeichnungen dargestellt von P. Ludwig de Ponte und P. Andreas Pinto Ramirez, In deutsch. Bearb. nach d. Originale, Bd. I–III, Regensburg 1861, Bd. IV, ebd. 1864
L. da Ponte, De La Vida maravillosa de la ven. virgen doña M. de Escobar, natural de Vallodolid, sacada de lo que ella misma escrivio de orden de sus padres spirituales, Madrid 1690, ed. lat. Prag 1672, 1688, Neapel 1690
- Mechthild von Hackeborn
Revelationes Gertrudianae et Mechthildianae, Poitiers 1877, p. 1–442; deutsch: J. Müller, Leben und Offenbarungen der heiligen M. v. Hackeborn, Regensburg 1880
H. Urs von Balthasar, M. v. Hackeborn, Das Buch vom strömenden Lob, Einsiedeln 1955
- Mechthild von Magdeburg
Revelationes Gertrudianae et Mechthildianae, Poitiers 1877, p. 423–707; deutsch: M. Schmidt, Einsiedeln 1955
O. Karrer, Pilgers Sehnsucht, München 1958 (Auszüge)
Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg, oder das fließende Licht der Gottheit, hrsg. v. P. Gall. Morel, Regensburg 1869, deutsch: J. Müller, Leben und Offenbarungen der hl. Mechthildis und der Schwester Mechthildis, Regensburg 1880
Das fließende Licht der Gottheit, eingef. u. übertr. v. M. Schmidt. Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, in: Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, N. F., Bd. 3
- Misticos Franciscanos Españoles
Tomo I Fray Alonso de Madrid, Fray Francisco de Osuna, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948
- Filippo Neri
A. Bayle, Vie de St. Philippe de Neri, Paris 2. ed. 1860, dort vor allem C. XVIII, S. 249 ff. u. C. XXI, S. 293 ff.
Das Leben des hl. Filippo Neri, Stiflers der Congregation des Oratoriums in Italien, Bearb. v. F. Posl, Regensburg 1847
W. Nigg, Der christliche Narr, Zürich-Stuttgart 1956.
C. B. Reiching, Das Leben des hl. F. Neri, Apostels von Rom und Stiflers der Congregation des Oratoriums, Regensburg 1859
- Maddalena de Pazzi
Cepari, P. Virgil, Leben der hl. M. d. P., übers. von P. J. A. Krebs, Regensburg 1857
- Christina Poniatovia
s. Lux in tenebris
- John Pordage
F. Grzechowiak, Die Visionen des Mystikers John Pordage, Diss. Bonn 1917
- Caterina Ricci
H. Bayonne, Das Leben der hl. Caterina Ricci, Kevelaer 1911
- Richard Rolle
The Life of Richard Rolle. Together with an edition of his English Lyrics, by F. M. M. Comper, London / Toronto 1933
The Melos Amoris of Richard Rolle of Hampole, Edited by E. J. F. Arnold, Oxford 1957
- Heinrich Seuse
Die deutschen Schriften, Übers. v. H. S. Denifle, I, 1880
Deutsche Schriften, hrsg. v. K. Bihlmeyer, 1907
Deutsche Schriften, übertr. u. eingel. v. W. Lehmann, 2 Bde., 1911. 2. A. 1922

- U. Weymann, Die Seusesche Mystik und ihre Wirkung auf die bildende Kunst, Berlin 1938
 F. W. Wentzlaff-Eggebert, Heinrich Seuse – Sein Leben und seine Mystik, Lindau 1947
- Soeur De La Nativité, Vie Et Révélations 2. ed. Tome 1–4, Paris 1819
- Wladimir Solowjew
 Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte, aus d. Gesamtwerke Solowjews, ausgew. u. übers., eingl. u. erläut. v. L. Müller, Herder-Bücherei, Bd. 26, Freiburg 1958
- Sadhu Sundar Singh
 The Spiritual Life and the Spiritual World, London 1930
 Gesammelte Schriften, übers. u. erläut. v. F. Melzer, München 1946, 2. verb. A. Stuttgart 1951
 F. Heiler, Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens, München 1924
 A. J. Appasamy, Sadhu Sundar Singh, London 1958
 B. H. Streeter und A. J. Appasamy, Der Sadhu. Christliche Mystik in einer indischen Seele, mit einem Geleitw. v. Erzbischof v. Uppsala, Stuttgart-Gotha 1923
- Emanuel Swedenborg
 Emanuelis Swedenborgii Adversaria in Libros Veteris Testamenti. E chirographo ejus . . . nunc primum edidit Jo. Fr. Im. Tafel, Tübingen 1842–1853
 Svedenborgs »Drömmar« (Träume) 1744 mit seinen anderen Aufzeichnungen. Nach Originalhandschriften mitget. v. G. E. Klemming, Stockholm 1860
 Emanuelis Swedenborgii Diarium Spirituale. Ex Chirographo ejus in Bibliotheca Regiae Universitatis Upsaliensis asservato nunc primum edidit Jo. Fr. Im. Tafel I–VII, Tübingen 1842–1846
 Emanuelis Swedenborgii Regnum Animale anatomice, physice et philosophice perillustratum, Pars I–II: Haag 1744. Pars III: London 1745
 Emanuelis Swedenborgii Regnum Animale anatomice, physice et philosophice perillustratum, cujus pars septima De Anima agit. E chirographo ejus in Bibliotheca Regiae Academiae Holmiensis asservato nunc primum edidit Jo. Fr. Im. Tafel, Tübingen 1849
 Emanuelis Swedenborgii, Vera Christiana Religio, continens Universam Theologiam Novae Ecclesiae . . . ab Emanuele Swedenborg Domini Jesu Christi Servo, Amsterdam 1771
 Neue deutsche Ausgabe: Emanuel Swedenborg, Die Wahre Christliche Religion (WCR). Bd. 1–4, neu übertr. v. F. Horn, Zürich 1960
 Resebeskrifningar Af Emanuel Swedenborg. Inder Aren 1710–1739. Emanuelis Swedenborgii Itineraria Editio Tertia Emendata, Utgifua Af Kungl. Vetenskapsakademien, Den 19. November 1910
 Leben und Lehre (Eine Sammlung authentischer Urkunden über Swedenborgs Persönlichkeit, und ein Inbegriff seiner Theologie in wörtlichen Auszügen aus seinen Schriften, Zwei Teile in einem Band, Frankfurt a. M. 1880
 Carl Robsahms Memoiren über das Leben Swedenborgs, deutsche Übers. bei: Emanuel Tafel, Emanuel Swedenborgs Leben und Sehers, Frankfurt a. M. 1880, Th. I c. III, S. 13; engl. Übers. bei: M. L. Tafel, Documents concerning the life and character of Em. Swedenborg, London 1875–77, p. 31 ff. Schwed. Text in: Skandinavisk Ny Kyrk Tidning, 1876, p. 60 ff.

- M. Lamm, Swedenborg. Eine Studie über seine Entwicklung zum Mystiker und Geisteserheber, aus d. Schwedischen v. I. Meyer-Lüne, Leipzig 1922
 Emanuel Swedenborg – Ausgewählte religiöse Schriften, hrsg. v. M. Lamm, mit einem Nachwort v. E. Benz, Marburg/Lahn 1949
 H. de Geymüller, Swedenborg und die übersinnliche Welt, übers. v. P. Sackmann, durchges. und erg. v. H. Driesch, Stuttgart-Berlin 1936
 E. Benz, Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher, München 1948, Neuaufl. Swedenborg-Verlag, Zürich 1969
 Ders., Swedenborg in Deutschland. F. C. Oetingers und Immanuel-Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs, nach neuen Quellen bearb., Frankfurt a. M. 1947
 Ders., Swedenborg und Lavater. Über die religiösen Grundlagen der Physiognomik, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 57, H. I/II, S. 153–216
- Symeon der neue Theologe
 Licht vom Licht. Hymnen, übers. u. mit einem Nachw. vers. v. P. Kilian Kirckhoff, München 1951
 M. H. Biedermann, Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen (949–1022). Das östliche Christentum, Abhandlungen im Auftrage der »Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustinerordenprovinz zum Studium der Ostkirche«, hrsg. v. G. Wunderle, Würzburg, N. F., H. 9
- Johannes Tennhardt
 Bürger in Nürnberg, Schriften aus Gott. Tübingen und Leipzig 1837. Nunmehr, da ihre Zeit sich erfüllt unter Dolmetschung der göttlichen Wahrzeichen darinn wahrgetreu wieder ausgegeben von Ludwig Hofacker. (Erstausgabe Tennhardts in Octav und von ihm selbst besorgt 1710 ohne Angabe eines Druckortes.)
- Santa Madre Teresa De Jesús (Theresia von Jesu)
 Libro De Su Vida, Bibliotheca Mundi, Leipzig 1921
 Das Leben der hl. Theresia von Jesu. Von P. Aloysius Alkofer (Ord. Carm. Disc.), Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu, 1. Bd.: Leben von ihr selbst beschrieben. Neue deutsche Ausgabe übers. nach d. spanischen Ausg. d. P. Silverio de S. Teresa C. D., München o. J.
 W. Völker, Das visionär-ekstatische Erleben der S. Teresa de Jesus in seiner Entwicklung, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. XLV. Bd., Neue Folge VIII, Gotha 1927 S. 433–452
- Gerhard Tersteegen
 Eine Auswahl aus seinen Schriften, hrsg. v. Walter Nigg, Basel 1948
- Vinzenz von Beauvais
 Vincentius Bellovacensis: Speculum naturale, Vol. II. (Straßburg c. 1468, F. Mentelin, 327 Bll.) Buch 27, Abschnitt 63–66
- Johannes de Voragine
 Legenda aurea, deutsch v. R. Benz, Jena 1925
- II. Allgemeine Literatur
- Th. Achelis, Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung, Berlin 1902 (Kulturproblem der Gegenwart Bd. 1)
 C. Albrecht, Psychologie des mystischen Bewußtseins, Bremen 1951
 T. Andrae, Mystikens psykologi. Besatthet och inspiration, Stockholm 1926
 F. Banks, Frontiers of Revelation: an Empirical Study in the Psychology of psychic and spiritual experience, London 1962

- C. Baudelaire, Die künstlichen Paradiese, nach d. Übers. v. M. Bruns bearb. v. W. Hess, mit einem Essay »Zum Verständnis des Werkes« v. M. Nadeau, rororo Klassiker, Bd. 17, Hamburg 1964
- C. L. Becker, The Heavenly City of the 18th Century Philosophers, London 1932
- E. J. Becker, A Contribution to the Comparative Study of the Medieval Visions of Heaven and Hell, Diss. Baltimore 1899
- S. Beissel, Geschichte der Verehrung der Maria in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg-Berlin-Wien 1910
- E. Benz, Vision und Führung in der christlichen Mystik, Eranos-Jahrb. 1962, Bd. 31, S. 117-169
- Ders., Paulus als Visionär, Abh. d. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, Geistes- und soz.wiss. Kl. 1952, Wiesbaden 1952
- H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Wissenschaftl. Untersuchungen zum NT, 2, 1956
- W. Blake, The Marriage of Heaven and Hell, with an Essay by Max Ploerman, 1952
- Ders., Illustrations of the Book of Job, Forword by P. Hofer, 1953
- The Portable Blake, sel. and arr. with an introd. by Alfred Kazin, The Viking Press, New York 1946
- M. Boss, Der Traum und seine Auslegung, Bern 1953
- R. Bossard, Psychologie des Traumbewußtseins, Zürich 1951
- J. Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient. Nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik, Darmstadt 1964
- H. Bremond, Falsche und echte Mystik (Jeanne des Anges und Marie de l'Incarnation), Regensburg 1955
- A. Briere de Boismont, On Hallucinations; a History and Explanation of Application, Visions, Dreams, Extasy, Magnetism, and Somnambulism, transl. by R. T. Hulme, London 1859
- P. Browe, Die eucharistischen Wunder des Mittelalters. Breslauer Studien zur historischen Theologie, N. F. Bd. IV, Breslau 1938
- M. Buber (Hrsg.), Ekstatische Konfessionen, Leipzig 1923
- G. Büscher, Buch der Geheimnisse. Vom Unerkannten und Unentdeckten, Frankfurt a. M. 1952
- L. A. Cahagnet, Das Heiligtum der Geisterwelt, d. i. Offenbarungen über die menschliche Seele und ihre Beziehungen zum Weltall, nach den Ergebnissen des Somnambulismus und der Ekstase (aus dem Franz.), Leipzig 1851
- A. Calmet, The Phantom World or the Philosophy of Spirits, Apparitions etc. ed. by H. Christmas, 2 Bde., London 1850
- A. Chissold, The Prophetic Spirit and its Relations to Wisdom and Madness, London 1870
- D. J. Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, Oxford 1966
- City Invincible. A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient New East, held at the Oriental Institute of the University of Chicago, December 4-7, 1958, Chicago 1960
- E. H. Clarke, Visions, A Study of False Sight, Boston 5. A. 1885
- M. Colinon, Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui, Paris 1953
- S. D. Currie, »Speaking in Tongues«. Early Evidence outside the New Testament Bearing on »Glossais Lalein«. Interpretation, A Journal of Bible and Theology, Juli 1965, S. 274-294

- G. F. Daumer, Das Geisterreich in Glaube, Vorstellung, Sage und Wirklichkeit, 2 Bde., Dresden 1867
- W. H. Dixon, Seelenbräute, 2 Bde., Berlin 1868
- E. Döring-Hirsch, Tod und Jenseits im Spätmittelalter, Studien zur Geschichte der Wirtschaft und Geisteskultur, 2, Berlin 1927
- Hofrath von Eckartshausen, Sammlung der merkwürdigsten Visionen, Erscheinungen, Geister- und Gespenster-Geschichten, München 1793
- J. P. Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, hrsg. v. O. Harnack, Deutsche Bibl., Berlin o. J.
- L. Eeg-Olofsson, The conception of the inner light in Robert Barclay's theology. A study in Quakerism, Lund 1954
- J. Ehrenwald, Telepathy And Medical Psychology, New York 1948
- Eranos-Jahrbuch, Bd. XVIII. Aus der Welt der Urbilder, Sonderband für C. G. Jung zum 75. Geburtstag, 26. Juli 1950, hrsg. v. O. Fröbe-Kapteyn, Zürich 1960
- A. K. A. Eschenmayer, Mysterien des inneren Lebens erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst, Tübingen 1830
- J. W. Ewarts, Light of Life-Mystery unveiled by a personal Visit of Christ, Oklahoma City 1909
- N. Ferger, Magie und Mystik. Gegensatz und Zusammenhang, Zürich u. Leipzig 1935
- Chr. W. Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung. 4 Bd., Leipzig 1794-1800
- H. J. Forman, The Story of Prophecy in the Life of Mankind from Early Times to the Present Day, New York 1940
- Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, O. C.D., Visions et vie mystique. Comment discerner les graces mystiques extraordinaires? Convient-il del les désirer?, Paris 1955
- L. Gerber, Die Nachtseite der Natur, Augsburg 1844. (Verteidigung von Kerners »Seherin von Prevorst«)
- A. Gilchrist, Life of William Blake. Biographie, London 1945
- J. Görres, Die christliche Mystik, Bd. 1-4, Regensburg 1836-42
- Über Vision: Teil I, Buch IV, c. 3: Sinne und Wahrnehmungsvermögen, Buch V: Über die Ekstase.
- Vgl. auch die gekürzte Ausgabe: Joseph von Görres, Mystik, Magie und Dämonie, »Die christliche Mystik«, in Auswahl hrsg. v. J. Bernhart, München-Berlin 1927
- J. I. Grandwille, Un autre monde. Transformations, visions, incarnations, ascensions, locomotions, explorations, peregrinations, excursions, stations, Paris 1844
- H. W. Gruhle, Grundrisse der Psychiatrie 15. A. (von J. Raecke), München-Berlin-Heidelberg 1948
- Ders., Lehrbuch der Nerven- und Geisteskrankheiten, 2. A. Halle (Saale) 1952
- Ders., Verstehende Psychologie (Erlebnislehre), Stuttgart 1948
- R. Guardini, Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit, Würzburg 1952
- R. Hammerstein, Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters, Bern-München 1962
- A. v. Harnack, Cyprian als Enthusiast, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, Dritter Jahrg. 1902, S. 177-191
- E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Zweite, völlig umgearb. u. verm. A., Tübingen 1924
- E. Hennecke-W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Bd.: Evangelien, Tübingen 3. A. 1959; II. Bd.: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 3. A. 1964

- Chr. J. Hennings, Von Geistern und Geistersehern, Leipzig 1780
- J. M. Höcht, Träger der Wundmale Christi. Eine Geschichte der bedeutendsten Stigmatisierten von Franziskus bis zur Gegenwart, 1. Band: Von Franz von Assisi bis zum Zeitalter Theresias der Großen, Wiesbaden 1951; 2. Band: Vierzig Stigmatisierte der neueren Zeit, Wiesbaden 1952
- L. Hofacker, Silberblick am Himmelsrande. Des Allschlüssels für das Ganze der Schöpfung, für das Große Jenseits und für die göttlichen Worte. Ausgezogen aus dem Geheimnis Gottes, Tübingen 1841
- O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? Eine Untersuchung zum Leben Jesu, 1903
- B. D. Home, Révélation sur la vie surnaturelle, Paris 1863
- Heinrich Horche und die philadelphischen Gemeinden in Hessen. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Lebens in der evangelischen Kirche. Nach ungedruckten und gedruckten Quellen von C. W. H. Hochhuth, Gütersloh 1876
- W. Horkel, Botschaft von Drüben. Übersinnliche Erfahrungen und Erkenntnisse aus unserer Zeit, Hamburg 3. A. 1960
- G. C. Horst, Deuteroskopie oder Erscheinungen und Probleme aus dem Gebiet der Pneumatologie, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1830
- W. Howitt, The history of the Supernatural in all ages and nations, 2 vols., London 1863
- G. Hunermann, Le mendiant de Grenade. La vie du Saint Jean de Dieu, 3 ed. Mulhouse 1954
- A. Huxley, The Doors of Perception. Heaven and Hell, London 1960; deutsch: Die Pforten der Wahrnehmung, München
- W. R. Inge, Light, Life, and Love. Selections from the German mystics of the Middle Ages, 3. ed. London 1935
- K. Jaspers, Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin, Bremen 1949
- A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. Teil I: Die Gleichnisreden Jesu Im Allgemeinen. 2. neu bearb. A. Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen 1899
- C. G. Jung, Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, Zürich und Stuttgart 3. A. 1965
Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung, aufgez. u. hrsg. v. A. Jaffé, Zürich u. Stuttgart 1962
- W. Kemper, Der Traum und seine Be-Deutung, rde Bd. 4, Hamburg 1958
- J. Kerner, Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. Mit einer biographischen Einleitung von C. du Prel, Leipzig o. J.
- F. Knauer, Die Vision im Licht der Kulturgeschichte, Leipzig 1899
- M. Knoll, Die Welt der innären Lichterscheinungen, München 1966
- R. Knopf, Die Himmelsstadt, in: Neutestamentliche Studien. Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag, dargebr. v. Fachgenossen, Freunden u. Schülern, Leipzig 1914, S. 213–219
- D. Knowles, The English Mystical Tradition, New York 1965
- J. Kreyhen, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und des biblischen Wunders, 2 Bde., Stuttgart 1881
- H. Lais, Eusebius Amort und seine Lehren über die Privatoffenbarungen. Ein histor.-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik, Freiburg i. B. 1941
- F. v. Lama, Konnersreuther Jahrbuch 1930, Der Konnersreuther Chronik zweite Folge
- V. Lanternari, Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei popoli oppressi, Mailand 1960

- Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker, Soziologische Texte, Bd. 30, Neuwied-Berlin 1967
- Les Mouvements Religieux de liberté et de salut des peuples opprimés, traduit de l'italien par R. Paris, Paris 1962
- K. Leonhard, Die Gesetze des normalen Träumens, Leipzig 1939
- Ders., Gesetze und Sinn des Träumens, Stuttgart 1951
- J. Lindblom, Die literarische Gattung der prophetischen Literatur. Eine literargeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament, Uppsala Universitets Arsskrift 1924. Theologi 1.
- E. Maas, Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, München 1895
- H. Maeder, Die Geburt Gottes. Zur Mystik des Angelus Silesius, Zürich 1951
- E. Mattiesen, Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise, Bd. 1–3, Berlin u. Leipzig, 1936–39
- O. Märker, Der Zwischenzustand. Eine Untersuchung über das Reich der Toten, Leipzig 1891
- T. Merton, Auserwählt zu Leid und Wonne. Das Leben der flämischen Mystikerin Luitgard, Übers. v. P. S. Hess. Luzern–Stuttgart 1953
- E. Mosiman, Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht, Tübingen 1911
- J. Müller, Über die phantastischen Gesichterscheinungen, Coblenz 1826
- G. F. Nuttal, The Holy Saint in Puritan Faith and Experience, Oxford 1947
- A. Oddone, Visione e apparizione, Rom 1948
- Ph. Oppenheim (O.S.B.), Das Mönchsbild im christlichen Altertum, in: Römische Quartalschrift, Suppl. H. 28, Freiburg i. B. 1931
- M. Perty, Blicke in das verborgene Leben des Menschengestes, Leipz. u. Heidelb. 1869
- Ders., Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, 2 Bde., Leipzig u. Heidelberg 1872
- E. Peters, Quellen und Charakter der Paradiesesvorstellungen in der Dichtung vom 9.–12. Jahrhundert, in: Vogt's German. Abhdl., 48, 1915, S. 125–134
- H. Pfitzner, Palestrina. Musikalische Legende in drei Akten, Textbuch, Mainz 1951
- Ders., Reden, Schriften, Briefe. Unveröffentlichtes und bisher Verstreutes, Berlin-Neuwied 1955
- F. Podmore, Modern Spiritualism. A history and a criticism, 2 vol. London 1902
- P. Radin, Religious Experiences of an American Indian. Eranos-Jahrb., XVIII, Sonderb., Zürich 1950
- K. Rahner, Über Visionen und verwandte Erscheinungen, in: Geist und Leben, Zeitschr. f. Askese u. Mystik, H. 3, 1948
- Ders., Visionen und Prophezeiungen. Quaestiones Disputatae, Hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, Freiburg 4. A. 1958
- A. Rüegg, Die Jenseitsvorstellung vor Dante. Ein quellenkritischer Kommentar, 2 Bde. Köln o. J.
- H. Rust, Die Visionen des Neuen Testaments, Pfullingen 1922
- V. Sackville-West, Adler und Taube. Eine Studie in Gegensätzen, Die Heilige Teresa von Avila. Die Heilige Therese von Lisieux, Hamburg 1947
- K. Seligmann, The History of Magic, 250 Illustrations, New York 1948
- W. Schiebeler, Parapsychologische Probleme und physikalische Forschungsmethoden und Forschungsergebnisse. Gekürzte Fassung eines Vortrages auf der Internat. Konferenz für Parapsychologie in Konstanz vom 7.–12. Juni 1966, 9 S.
- K. Schmëing, Das »Zweite Gesicht« in Niederdeutschland, Leipzig 1935

- Ders., Zur Geschichte des zweiten Gesichts, Oldenburg 1943 (Niedersächs. Forschg. 1)
2. A. Bremen-Horn 1950
- Ders., Seher und Seherglaube. Soziologie und Psychologie des »Zweiten Gesichts«, Darmstadt 1954
- J. S. Slotkin, The Peyote Religion. A Study in Indian-White Relations, Illinois 1956
- M. Smith, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East, London 1931
- N. Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Jena 1872
- E. Staehelin, Der Basler Seidenweber Johann Jakob Wirz als Hellscher und Gründer der Nazarengemeinde, Basler Stadtbuch, 1966, S. 50–77
- Stagg, Fr., Hinson, E. Glenn, Oates, Wayne E., Glossolalia; Tongue Speaking in Biblical, Historical, and Psychological Perspectives, Nashville-New York 1967
- F. L. Steinmeyer, Die Christophanien des Verherrlichten, Berlin 1882
- A. V. Ström, Allegorie und Wirklichkeit im Hirten des Hermas, Arb. u. Mitt. a. d. neustamentl. Seminar zu Uppsala, III (1936)
- A. Teillard, Die Unbekannte Dimension, Remagen 1959
- F. A. G. Tholuck, Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, Berlin 1825
- K. Thomas, Schwärmer- und Sektierertum als außerwache »religionspsychopathologisches Erlebnisstufen und die Schlafprediger, in: Archiv f. Religionspsychol., hrsg. v. W. Keilbach, 7. Bd., o. J., S. 149–167
- H. Thurston, Physical Phenomena of Mysticism. A collection of studies on praeternatural phenomena in the lives of saints and others, Chicago 1952
- Ders., Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik, hrsg. v. J. H. Crehan, mit einem Nachw. v. G. Frei, Grenzfragen der Psychologie, hrsg. v. G. Frei, Bd. 2, Luzern 1956
- H. Timerding, Die christliche Frühzeit Deutschlands in den Berichten über die Bekehrer, erste Gruppe: Die irisch-fränkische Mission, Jena 1929; zweite Gruppe: Die angelsächsische Mission, Jena 1929
- M. Voigt, Beiträge zur Geschichte der Visionenliteratur im Mittelalter, 1924
- F. W. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen, Berlin 1944
- Weston La Barre, The Peyote Cult. New enlarged edition, Hamden (Connect.) 1964
- G. P. Wetter, Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium, in: Festgabe für A. Jülicher, Tübingen 1927
- A. Wiesinger, Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie, Graz–Wien–Altötting 2. A. 1953

- Adelhard, Einsiedler 65
- Agabus, Prophet 142 ff., 282
- Agnes, Heilige 166
- Alacoque, Maria 50, 264
- Alexander, Märtyrer 250
- Alkofer, Alois 397
- Alkuin 534
- Alypius 95 f.
- Ananias 25, 188 f.
- Angelus Silesius (Joh. Scheffler) 535
- Anderson, Indianer 71
- Ammichad 65
- Animuccia, Giovanni 211
- Ansgar von Bremen 111, 522, 534, 624
- Antonius, Eremit 88, 95 f., 135 f., 140, 208 f., 230, 484
- Antonius von Padua 210
- Apa Aphou von Pemdje 66 f.
- Apollonius, Märtyrer 282
- Arnold, Gottfried 571, 579 f., 581 f., 602
- Athanasius, Bischof von Alexandrien 96, 135 f., 140, 208, 230, 484
- Augustinus Aurelius 95 ff., 267, 317, 416, 479 f., 502, 596
- Sri Aurobindo 340
- Baader, Franz von 161, 652
- Balthasar, Urs von 654
- Baudelaire, Charles 70, 87
- Beda Venerabilis 204
- Benedikt XIV., Papst 494
- Benedikt von Nursia 139, 203, 503 ff., 508, 523
- Bernhard von Clairvaux 89, 180, 215, 320, 375, 398, 558 ff.
- Bernini, Lorenzo 395, 647
- Birgitta von Schweden 19 f., 45, 49, 111, 146, 190, 202, 231, 283 ff., 294, 367, 383, 450, 485 ff., 511 f., 543, 548 f., 556, 593 ff., 612 ff., 625, 646, 650
- Blumhardt, Johann Christoph 641 f.
- Boehme, Jakob 417, 503, 508 f., 512 f., 571 f., 577 ff., 582, 586, 650
- Borromeo, Federico 45, 147, 198 f.
- Don Bosco 115–24, 140, 377, 393
- Bousset, Wilhelm 575 f.
- Bromley, Thomas 579
- Buber, Martin 654
- Buddha, Gautama 44
- Bulgakow, S. 587
- Calixt, Georg 609
- Castelli, Enrico 645
- Caterina von Bologna 439
- Caterina von Siena 294, 404, 523
- Christina von Stommeln 19, 242–47, 438
- Chrysostomos, Johannes 346, 419
- Clemens VIII., Papst 147
- Comenius, Amos 145, 259, 265, 300 ff., 502
- Cornelius, Centurio 175–79
- Cusano, Agostino (Kardinal) 210
- Cyprian von Karthago, Bischof 133 f.
- Cyrrill von Jerusalem 342
- Dante, Alighieri 162, 654
- Diacetti, Angelo 231, 273
- Dionysius Areopagita 338, 342, 347, 576, 623
- Dominikus, Heiliger 326, 550
- Dorothea von Montow 44 f., 54–63, 65, 146 f., 191 f., 209, 226–32, 526 f.
- Eckermann, Johann Peter 512
- Eddy, Mary Baker 259, 642
- Elchhair, Indianerhäuptling 72
- Elisabetha, Gräfin von Castello 197 f.
- Elisabeth, Landgräfin von Hessen 53
- Elisabeth von Schönau 20, 23, 173 f., 182, 236, 253, 451 f., 499 f., 595–98, 624 f.
- Meister Eckhart 161, 213, 238, 241, 295, 317 f., 365 f., 466, 505, 535, 578, 630 ff.
- Eusebius, Kirchenhistoriker 249 f., 282
- Felicitas, Märtyrerin 250 f.
- Ferrer, Vincenz 545, 550
- Ferro, Marcello 198
- Feti, Domenico 557
- Fleischer, Anna 339
- Franz von Assisi 117, 132, 140–42, 165, 191, 210, 218, 234, 287 ff., 294, 403 ff., 523, 536, 545, 592 f., 648
- Franz von Sales 118
- Friedrich III., der Weise, Kurfürst 125 ff., 617

Namenregister

Fox, George 105, 335, 643
 Furseus 171, 220, 249, 267-73, 506 ff.
 Futerer, Johannes 630 ff.

Gassner, J. J. 186, 279, 642
 Gerhard, Paul 320, 521
 Gertrud von Helfta 27 f., 166, 182, 254 ff.,
 264, 318-23, 347, 381 f., 389-93, 400-
 03, 407, 470-80, 522 f., 555-58, 613,
 626-29
 Gichtel, Johann Georg 513, 579, 582 ff.
 Giotto, Maler 403 ff., 592, 648
 Goethe, Johann Wolfgang 193, 512
 v. Görres, Joseph 9, 406, 421 f., 646
 Gregor d. Gr., Papst 419 f., 504
 Gregor XIII., Papst 194
 Gregor von Nazianz 419

Hahn, Michael 585
 Händel, Georg Friedrich 424
 Hammerstein, Reinhold 419
 Frau Hauffe (s. Seherin v. Prevorst) 18 f.,
 207
 Hegel, Georg F. W. 161
 Heiler, Friedrich 13
 Hensley, Albert 72 f.
 Hemme Hayen 23, 216 f., 274, 461, 547,
 609
 Herder, Joh. Gottfr. 641, 652, 655
 Hermas 131, 133, 151, 157, 189, 212 f.,
 356-60, 368, 379 f., 463, 591 f., 613
 Hildegard von Bingen 26, 93, 152, 157,
 161, 180 f., 216, 253, 264, 315 f., 337 f.,
 363 f., 368 f., 416, 421, 462 f., 593, 649
 Hugo von Sankt Viktor 89
 Hus, Johannes 129, 616 f.
 Huxley, Aldous 68, 80
 Huxley, Julian 70, 80 f.
 Hypatia von Alexandrien 109

Ignatius, Bischof v. Antiochien 420 f.
 Ignatius von Loyola 51, 88, 102, 193, 289,
 498, 504 f., 632
 Irenäus v. Lyon 372
 Innozenz III., Papst 592, 604

Jesudasan 306
 Joachim von Fiore 464 f., 498, 571
 Johanna von Jesus Maria 406
 Johanna von Vercelli 406
 Johann, Herzog v. Sachsen 126, 128

Johann vom Kreuz 172, 295 ff., 317 f.,
 396/8
 Johann von Marienwerder 192
 Johannes der Täufer 43, 286, 534
 Johannes XXII., Papst 631
 Joseph von Copertino 218
 Juliäne von Norwich 21, 33, 65, 152, 180
 ff., 256, 365 f., 505 f., 542 f.
 Jung, C. G. 10 f., 88 f., 179
 Jungingen, Konrad von 147
 Jung-Stilling, Johann Heinrich 158 f., 492,
 644

Kant, Immanuel 10, 18, 278, 307
 Karl d. Gr. 534
 Katharina v. Alexandrien 480
 Kerner, Justinus 9, 18 f., 207, 654
 Klimakos, Johannes 172
 Kotter, Christopher 145, 259, 300 ff., 460
 f., 501 f.

Lafargue 373
 Lavater, J. C. 159, 492, 644
 Leade, Jane 221 f., 259, 513, 571 f., 579
 Leary, Timothy 68
 Leibniz, G. W. 609
 Lentulus-Brief 512
 Lilipali, Hendrik Th. 309
 Lioba, Heilige 110 f.
 Little Moon, Indianer 72
 Liutbirg 65
 Luther, Martin 54, 125-30, 278, 594,
 616 f., 640

Maffei, Matthias 112
 Makarios von Ägypten 576
 Marchesa di Barolo 118 f.
 Marina von Escobar 22, 24, 30 f., 47, 50,
 112 f., 213, 221, 256 ff., 274 ff., 303 ff.,
 322 ff., 336, 349 ff., 367, 392 f., 405-10,
 436 f., 457 f., 497 ff., 523-28, 538, 545,
 552 ff., 563-70, 614, 635 f.

Martin von Tours 532 f.
 Massimi, Fabricio de 228
 Menzel, Abraham 301
 Menzel, Adolph von 19
 Michelozzi, Niccolo 201
 Miltiades, Apologet 281
 Milton, John 513
 Minerbetti, Tommaso 147 f.
 Modio, Giovanni Battista 218
 Montanus 282, 568

Namenregister

Morelli, Costanza 206
 Morelli, Pietro Antonio 147 f.
 Moscalzoni, Eufrazia 201
 Müntzer, Thomas 571
 Mumford, Lewis 353
 Musa, Antonius 126

Natalis, Confessor 249
 Nayler, James 643
 Neri, Filippo 43 f., 112, 132 f., 144, 145/8,
 183 f., 193, 194/9, 207 ff., 218 ff., 226/31,
 273 f., 292 ff., 632 f.

Nicolai, Philipp 437
 Nikephoras, Patriarch 110
 Nikolaus von der Flue 53
 Niniveh, Isaak von 66
 Nitzschmann, Johann d. J. 610
 Novalis 652

Oetinger, F. C. 90, 492, 644
 Olcott, Oberst 307
 de Orenia, Michael 304
 Origenes 444, 464, 563
 Otto, Rudolf 651
 Ozes, Gregorio 219

Pachomius, Eremit 137/40, 622
 Palestrina 423 f., 435
 Papias, Apostelschüler 376
 Paravicini, Ottavio 198
 Paulus, Apostel 25, 33, 37, 46, 53, 92, 108,
 142 f., 183, 188, 192, 205, 212, 214, 220,
 279 f., 287, 295, 299, 314 ff., 322, 331,
 339, 341, 352, 356 f., 371 f., 397, 446 ff.,
 457, 492, 526, 544, 564, 600, 640 ff., 648

Pazzi, Maria Maddelena de' 148, 201/5,
 231/41, 245, 291 f., 348 f., 404 ff., 452,
 517 ff., 523, 537, 547, 559 f., 570, 634

Pfister, Oskar 13, 557, 561
 Pfitzner, H. 423, 424
 Perpetua, Märtyrerin 248 ff.
 Petrus, Apostel 53, 104, 108, 175/83, 188 f.,
 254/58, 564
 Petrus von Dacien 242 ff.
 Philo von Alexandrien 332
 Pius V., Papst 145
 Pius X., Papst 574
 Pius IX., Papst 116
 Plotin 332 f.
 Polykarp von Smyrna 235, 249, 251, 252,
 376

Poniatovia, Christina 28 f., 44, 113 f.,
 145 f., 171 ff., 265 f., 300 ff., 599 ff.
 Poniatovski, Julian 302
 Ponte, Ludwig de 50 f., 113
 Pordage, John 97 f., 170, 579
 Potinius von Marienhoven 216 f.
 du Prel, C. 18
 Prevorst, Seherin von 18, 19, 338

Quinzani, Stephana 406

Radbertus, Paschasius 467, 483
 Radin, Paul 73
 Ratramus 467, 483
 Rave, John, Indianer 74 ff.
 Reitz, J. H. 529
 Reomensis, Aurelianus 420
 Rhabanus Maurus 65
 Ricci, Caterina 21 ff., 46 f., 49, 148, 199 f.,
 206, 211 f., 225 ff., 233 ff., 256, 387 f.,
 536 ff., 540, 545 f., 548, 550 f., 555

Ricci, Flaminio 183
 Ricci, Oratio 147
 Ricuperati, Paulo 198 f., 229
 Robsam, C. 41/43
 Rocasani, Columba 406
 Rolle, Richard 65, 417, 425/31
 von Rosenroth, Christian Knorr 326
 von Rott, Kardinal 279
 Rousseau, J. J. 371
 Ruffino, Bruder 287 ff., 294

Sadhu Sundar Sing 13, 93, 158 ff., 306 f.,
 325, 393, 492, 526 ff., 610 ff., 650

Sahagun, B. 71
 Saraceni, G. B. 193
 Savonarola 21, 46, 211, 536
 Schelling, Fr. W. J. 161, 652
 Schiller, Friedr. v. 654
 Schönbach, Bartholomäus 126
 Schopenhauer, Arthur 81
 Semler, Joh. Salomo 279
 Serapion, Bischof 135
 Seuse, Heinrich 43, 47, 94, 167, 316 f., 431
 -36, 458 f., 535 f., 539, 544 ff., 576 ff.,
 630 ff., 646 f.

Severian von Gabala 346
 Slotkin, J. S. 78 f.
 Smith, Joseph 279, 447
 Sokrates, Kirchenhistoriker 420
 Solowjew, Wladimir 503, 586 ff.

Namenregister

Sommaï, Francesca 148
 Soubirou, Bernadette 574
 Spalatin, Georg 126
 Spini, Caterina 201
 Spinoza, Benediktus de 155
 Stadius, Johannes 265 \\
 Steiner, Rudolf 14
 Stephanus, Erzmärtyrer 247 f., 331, 494
 Sterzinger, F. 279
 Strindberg, August 95
 Swedenborg, Emanuel 10, 41 ff., 89 ff.,
 99 ff., 153-62, 167 ff., 229, 241, 278, 417,
 452-57, 492, 513 ff., 539, 607 f., 618 f.,
 643 f., 649 f.
 Symon, der Neue Theologe 327-340
 Symeon, der Studit 327
 Synesios v. Kyrene 109 f.
 Tarugi, Francesco Maria 198, 219, 273
 Tauler 535, 632
 Tennhardt, Johannes 39 ff., 51, 102, 115,
 148 f., 260 ff., 368 f., 384 f., 437, 495 f.,
 565, 603 ff.
 Teresa von Avila 19, 49, 318, 395-408,
 414, 545, 647 f.
 Tersteegen, Gerhard 300
 Therese, Heilige 172, 234
 Therese von Konnersreuth 92, 216 f., 452,
 626
 Thomas von Aquin 112 f., 160, 536
 Thomas von Celano 132, 140 f., 165, 191,
 218, 403, 592 f.
 Urban VIII., Papst 211
 Vianney, Jean Baptist Marie 194
 Victor, Bischof von Rom 249
 Walburgens, Tobias 222
 Wallenstein, Albrecht von 114 f.
 Walroder, Konrad 147
 Webber, James 72
 Weso, Mitchell 79
 Wilson, John (Big Moon), Moonhead,
 Nishkuntu 71 f.
 Wirtz, Johann Jakob 585 f.
 Zander, Leo 587
 Zephyrin, Bischof 249
 Zerotin, Paul von 302
 Zinzendorf, Nikolaus Graf von 557, 561,
 609 f.

BIBELSTELLEN-REGISTER

1. Mos.	2, 8	372	Ps.	5, 13	474
	2, 9	378		18, 3	474
	2, 10	378		18, 14	408
	2, 23	402		18, 15	397
	3, 7	385		28, 7	474
	3, 21	345		31, 36	474
	4, 17	354		33, 12	183
	18, 1 ff.	163		33, 20	474
	21	356		35, 9	166
	27, 28	376		36, 10	386
	28, 11	106		38, 3	397
	28, 12	172		41, 8	92
	32, 3	90		42, 2	396
	32, 25	220		45, 3	517; 521
	34, 19	456		45, 8	552
	40, 8 ff.	106		46, 5	386; 355
	41, 16	128		48, 2	355
	41, 38	111		51, 9	473
2. Mos.	3, 12	456		68, 6	476
	4, 24	557		78, 25	429
	24, 17	615		82, 6	330
	32	446		84, 8	268
	32, 5 f.	456		84, 12	474
	33, 11	320		91, 4	474
3. Mos.	11	176		95, 1	555
	11, 44	177		98	599
4. Mos.	17, 2. 8	597		103	213
	17, 23	462		115, 9-11	474
	21, 9	466		118, 26	435
	24	91		119, 114	474
	25, 4	594		126, 5. 6	605
5. Mos.	4, 24	166		132, 9	345
	13, 1 ff.	107	Spr.	23, 26	577
	18, 15	254	Hohl.	1, 2	581
	18, 18	254		1, 3	552; 556
	34, 10	320		1, 13	560
Richt.	7, 13 ff.	106		3, 7	228
1. Sam.	10, 6	141		4, 12	375
	15, 22	62		4, 13	558
	28	619		4, 16	375
	28, 7 ff.	630		5, 1	375; 555
2. Sam.	7, 6	369		5, 10	349
1. Kön.	3, 5 ff.	106		6, 2	375
2. Kön.	22	457		6, 8	477
Hiob	6, 4	397		6, 9	477

Bibelstellen-Register

Hohl.	8, 5	375	Sach.	5, 1	107
	8, 13	375		6, 1	107
Jes.	1, 18	473; 556		12, 10	561
	6, 10 ff.	230	Mal.	3, 20	524; 528
	10, 22 f.	142	Jes. Sir.	24	577
	25, 2	355		24, 15	365
	26, 1	365		24, 21	459
	27, 12	601		24, 40	389
	35, 1-5	355		34, 1-8	105
	40, 28 ff.	213	Tob.	6, 18	55
	41, 18 ff.	355	Matth.	1, 20	108
	49, 2	397		2, 12	108
	51, 3	355		2, 19	108
	52, 13 f.	521; 571		2, 27	108
	53, 2. 3	520		3, 2	601
	53, 2	521		3, 12	605
	56, 7	605		3, 16	286
	60, 1	433		3, 17	286; 451
Jer.	1, 6	259		6, 6	65; 460
	1, 9	254		7, 7	369
	7, 11	605		7, 21	461
	13, 1 ff.	143		8, 14	53
	17, 13	387		13, 30	605
	23, 25 ff.	107		13, 38 ff.	601
Hes.	1, 4 ff.	653		15, 14	298
	1, 15 ff.	597		16, 23	138
	1, 28	597		17, 1 ff.	327
	4, 14	177		17, 2	524
	8, 3	563		17, 19	108
	36, 26	288		17, 20	457
	37, 27	479		18, 3	308
	40 ff.	357		18, 19	133
Dan.	2, 22	128		19, 12	583
	2, 28	128		19, 21	95; 183
	2, 31	596		20, 1 ff.	501
	2, 31 ff.	595		21, 21	457
	2, 32	653		22, 8 ff.	341
	2, 44	598		23, 37	616
	2, 47	128		24, 15	599
	4, 16	230		24, 42	115
	7, 9	113; 596; 597		26, 28	551
	7, 10	397		28, 20	522
	14, 35	563	Mk.	2, 14	183
Joël	3, 1	573		15, 23	560
	3, 1 ff.	104; 108	Luk.	1, 35	471
Sach.	2, 1	107		1, 37	260
	2, 5	107		1, 43	580; 582
	3, 6 f.	611		1, 64	26
	3, 7 f.	611		2, 7	537
	4, 1	107		2, 40	536; 538

Bibelstellen-Register

Luk.	2, 47	536	Joh.	20, 28	532
	3, 23	33		22, 11	351
	5, 1-11	600		22, 19	378
	5, 27	183	Apg.	1, 8	472
	7, 44	243		2, 1-4	564
	9, 62	260		2, 4 ff.	214
	10, 16	523		2, 17	108
	10, 18	506		3, 22	254
	10, 19	636		7, 52	248
	10, 38	366		7, 55	247
	11, 5 ff.	636		9, 3	37; 327
	12, 37	115		9, 8 f.	25
	15, 8 ff.	237		10, 14	177
	16, 19-31	620		11, 28	144
	16, 22	614		16, 9	108
	18, 2 ff.	636		18, 9	108
	22, 31	601		19, 12	641
	23, 34	115		23, 11	108
	23, 43	371		27, 1 ff.	143
	24, 15 ff.	529		27, 8 ff.	449
	24, 42	473		27, 23	108
Joh.	1, 1	518	Röm.	8, 32	237
	1, 5	460		9, 27	142
	1, 42	187		11, 16	610
	1, 43	183		12, 5	612
	1, 45	254		13, 13 f.	96
	2, 24 f.	187	1. Kor.	3, 16	357
	3, 29	613		7, 14	62
	4, 14	562		12, 3	653
	4, 15	114		12, 4 ff.	185
	4, 23	386		12, 11	192
	5, 14	353		12, 27	612
	6, 14	254		12, 27	357
	7, 38	387		13	46
	7, 39	387		13, 2	457
	10, 7	368		13, 12	466
	10, 34	331		13, 13	586
	13, 27	188		14, 13 ff.	314
	13, 38	188		14, 24	188
	14, 6	317		14, 25	191
	14, 12 f.	613		15, 3-10	642
	14, 16	72		15, 5	299
	14, 23	167	2. Kor.	3, 18	321
	14, 26	72		5, 2	341
	14, 31	541		5, 8	34
	16, 7	317		8, 9	529
	18, 28	541		9, 24 ff.	237
	19, 23	345		11, 13	280
	19, 34	556; 561; 627		12, 2	220
	20, 24 ff.	554		12, 4	315; 372

Bibelstellen-Register

Gal.	1, 8	286	1. Pet.	3, 20	359
	4, 6	238	1. Joh.	4, 19	237
	4, 26. 31	356		5, 6	561
	5, 24	607		5, 19	506
Eph.	4, 13	519; 536	Offb.	1, 16	524
	5, 27	133; 363; 380; 592		2, 7	371; 378
	5, 30 ff.	403		3, 12	368
	6, 16	397		4, 3	597
Phil.	1, 6	286		4, 4 ff.	619
	1, 23	34		7, 9	345
	2, 8	544		7, 10	238
	2, 12	115		10, 1	597
	3, 20	260; 356		12, 12	506
	3, 21	260		13, 1	453
Kol.	1, 18	613		13, 2	453
	2, 9	28		13, 11	453
1. Thess.	4, 17	620		14, 1	610
1. Tim.	2, 5	27		15, 1	594
	6, 16	329; 336; 501		16, 13	453
Heb.	1, 3	482		18, 2	238
	1, 14	611		21, 3	479
	11, 10	356		21, 6	556
	11, 16	356		21, 9	594
	12, 22-24	356		21, 24	378
	12, 29	166		22, 2	378
	13, 14	356		22, 5	501
Jak.	1, 12	139 f.		22, 17	386
				22, 18 f.	310

R. C. ZAEHNER

MYSTIK
RELIGIÖS UND PROFAN

EINE UNTERSUCHUNG ÜBER VERSCHIEDENE ARTEN
VON AUSSERNATÜRLICHER ERFAHRUNG

316 Seiten

Das Werk basiert auf einer großangelegten Auseinandersetzung mit dem Buch »Die Pforten der Wahrnehmung« von Aldous Huxley. Zaehner macht die Unterschiede deutlich, die zwischen den einzelnen Typen mystischer Erfahrung bestehen, zwischen der Naturmystik und der monistischen Mystik des Theismus. Eine Fülle von Texten des Islam, der indischen Religionen und des Abendlandes werden interpretiert. Das Buch will in einer Zeit religiöser Indifferenz eine Ahnung geben von dem, was mystische Erfahrung bedeutet.

ERNST KLETT VERLAG STUTTGART

74,50

Urbilder, die entsprechend der jeweils erreichten Stufe des religiösen Bewußtseins und Geschichtedenkens einer Epoche stets neu gedeutet werden. Ein dritter Teil befaßt sich mit Visionen, die die Hauptgestalten der christlichen Offenbarung, die Trinität, den Menschen, Christus und die Kirche zum Thema haben. Gegenstand der Untersuchung sind große Gestalten der christlichen Tradition, vom Apostel Paulus an bis hin zu den Visionären des letzten Jahrhunderts, der »Seherin von Prevorst« und Sadhu Sundar Singh. Das Buch überrascht durch eine neue Form der Betrachtung des Christentums und seiner Geschichte, eine Betrachtungsweise, die ihr Augenmerk nicht auf die verfassungsmäßigen und lehrhaften Strukturen, sondern auf die Urformen geistlicher Erfahrung richtet und die damit auch eine Bereicherung für die Erforschung der allgemeinen Religionsgeschichte darstellt. Der historisch und psychologisch geschulte Blick des Verfassers eröffnet Einsichten in einen Bereich seelischen und geistigen Erlebens, der nicht nur die Aufmerksamkeit der Religionshistoriker und Psychologen, sondern auch der Kunst- und Literaturhistoriker auf sich lenken wird, haben doch die christlichen Visionen neben der Dogmenbildung und der Kirchenpolitik auch die Kunst, die Literatur und die Musik aufs stärkste befruchtet.