

Tuczay, Christa Agnes: Ekstase im Kontext. Mittelalterliche und neuere Diskurse einer Entgrenzungserfahrung. Frankfurt am Main: Peter Lang 2009 (Beihefte zur Mediaevistik 9).

Broschiert, 623 Seiten. ISBN 978 3 631 57194 1

Gelegentlich hat ein Rezensent das Vergnügen, ein Buch zu lesen, das er gerne selbst geschrieben hätte – weil sein Thema und Fragehorizont so präzise dem entsprechen, was er selbst für intensiver erforschenswert hält. Das heißt natürlich nicht, daß dann in allem diesem Buch zuzustimmen wäre... Die Habilitationsschrift der Wiener Mediävistin und Germanistin C. A. Tuczay ist eine umfassende, souveräne Auseinandersetzung mit Ekstasephänomenen in mittelalterlichen Kontexten, sowohl historischen als auch literarischen – und sie ist ein solches Buch.

Nach einer multiperspektivischen, auch Bewußtseinsforschung, Erzählforschung, kulturvergleichende, volkskundliche und anthropologische Fragestellungen einbeziehenden Einführung (13-43) behandelt ein erster Hauptteil „Heidnische Entgrenzungserfahrungen und christliche Reflexion“ (45-152) und dabei v.a. das weite Feld der kriegerischen Ekstase (Berserker, Furor teutonicus, Lykanthropie u.ä.), der ekstatischen Kriegerbünde und der korrelierenden Affektkontrolle, aber z. B. auch das umstrittene Gebiet der altnordischen seið. Der beliebte Vergleich mit dem nordasiatischen Schamanismus, der in der Forschung wilde Blüten getrieben hat, wird auf ein solides Maß heruntergefahren, was auch an anderen Stellen der Studie geschieht (15. 24-26. 208f. 237f. 388f. u.o., zusammenfassend: 467f.). Zusammen mit dem *furor poeticus* Odins und des Dichters wird die Gestaltung ähnlichen Verhaltens in mittelalterlichen Erzähltexten untersucht, neben die die „melancholischen Trancen“ der Liebesdichtung treten (153-197). Weitere Kapitel

behandeln Visionen und Visionsliteratur (mit ihren Bezügen zu Schlaf, Traum, Alptraum, verändertem Zeiterleben und kulturellem Symbolimaginarium: 199-230), Nahtoderlebnisse (231-249), Propheten und Trancewahrsager (251-271) und vor allem und als ausführlichstes Kernstück des Buches die Ekstase der Mystikerinnen und Mystiker (273-389). Tuczay versucht auch hier im Kontext der neueren Forschung, Erfahrungsraum, tradierte Deutungen und literarische Gestaltungen gleichermaßen zu ihrem Recht kommen zu lassen (vgl. 200), und die besonders interessanten Fragestellungen der Genderforschung dicht an den verifizierbaren Fakten zu halten (die Forschung hat hier bekanntlich in den letzten Jahren v.a. das Thema „Körper als Genderkonstrukt“ bewegt). Wortfelder der mystischen Sprache wie raptus, excessus, ecstasis, in spiritu, unio mystica, Metaphoriken des Schlafes, des Sterbens und der Geburt werden genauso sorgfältig analysiert wie die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik und die Zusammenhänge mit der Sprache der Minnelyrik. Besondere Beachtung erfährt u.a. der Liber visionum der Elisabeth von Schönau, der, im Mittelalter vielgelesen, erst 2006 durch die Neuübersetzung Dinzelbachers wieder stärker in den Blick der Forschung gerückt ist. Allgemein wird jeweils eine breite Basis an Beispieltexen v.a. aus der mitteleuropäischen Tradition vorgestellt. Kinetische und kataleptische Formen der Ekstase bzw. Trance werden behandelt. Nach diesem Kernstück des Bandes folgen Kapitel über „Ekstase als/und Krankheit“ (391-412), „Die Fiktionalitätsdebatte: frühmittelalterliche Nachtfahrerin und spätmittelalterlicher Hexe“ (413-454), „Körperkonzepte: Ekstase und Schmerz“ (455-465) sowie ein Ausblick „Reden von Ekstase“ (467-470).

Verschiedene Exkurse bringen v.a. neueres Vergleichsmaterial, etwa über Duellvorbereitungen oder zu Clemens Brentano und Anna Katharina Emmerick. Auch sonst wird rezentes Material als Verstehenshilfe aufgeboten, z. B. zu Nahtoderfahrten (231-249, wo aber vielleicht einige neuere methodenkritische Stimmen stärker zu bedenken wären), und mehrfach wird die Grenze des Mittelalters

überschritten (ebd. zu Hieronymus Bosch), wodurch der Band ein sehr weitgehendes kulturwissenschaftliches Interesse gewinnt.

Wegen ihres multiperspektivischen Ansatzes, der literaturwissenschaftliche, historische, kulturanthropologische und viele andere Aspekte vereint, ist es schwer, die monumentale Studie in wenigen Thesen zusammenzufassen. Grundanliegen ist weniger eine Rehabilitierung des Themas (das ist in der heutigen Forschung kaum mehr erforderlich), sondern eher eine historisch und kulturwissenschaftlich verantwortete historische Phänomenologie der Ekstase, welche ihre jeweiligen Kontexte sorgfältig mitbedenkt, und sich nicht auf die Geschichte literarischer Motive beschränkt, sondern deren lebensweltliche Verankerung in den Blick nimmt. Eine Vielfalt realer (d.h. gelebter) Ekstase-Typen wird sichtbar gemacht, deren Kenntnis allein helfen kann, die literarischen Gestaltungen des Themas nicht zu karikieren. Gegenüber einer literaturwissenschaftlichen Engführung, welche Ähnlichkeiten der Berichte nur aus der Referentialität der Texte ableitet, betont Tuczay immer wieder die kulturellen und lebensgeschichtlichen Realien, die Einbettung der Texte in ihre außerliterarischen Kontexte, in denen sie ihre Plausibilität gewannen. Diese können in Ansätzen etwa durch Gerichtsakten, Dokumente und Briefe, Traktate, medizinische und pharmakologische Schriften u.a. Quellen gewonnen werden. Im allgemeinen verteidigt Tuczay überzeugend die Möglichkeit, das ekstatische Erfahrungsspektrum hinter unseren Texten sichtbar zu machen (z. B. 277-279 zustimmend zu Dinzelbacher, oder 298. 319f. 332f. kritisch zu U. Peters), so aufmerksam sie auch gerade den literarischen und rhetorischen Strukturen nachgeht, in denen unsere Texte sprechen. Erfahrung meint hier „ein komplexes Ineinander von Tatsachenfeststellung und Interpretation“ (469) und begegnet als solche eben auch in fiktionalen Texten. Die Spannung zwischen „Versatzstücken aus der hagiographischen Tradition“ und „bizarr verschleierte Realitäten“ (327) zu präzisieren, ist ein Hauptanliegen der Autorin (vgl. auch 387 u.o.). Nicht nur Ekstasepraxis, sondern auch tradierte Ekstasetechniken werden dabei sichtbar.

Die Autorin stößt dabei mutig auch in Gebiete vor, denen gegenüber gerade die Germanistik lange Zurückhaltung geübt hat (etwa dasjenige der germanischen und keltischen Kriegerbünde), nicht weil die Quellenlage hier besonders ungünstig wäre, sondern z. B. weil diese Gebiete im Dritten Reich instrumentalisiert worden waren. Damit trifft sie sich v.a. mit einer jüngeren amerikanischen Forschergeneration, welche die thematischen Tabus der germanistischen Nachkriegszeit langsam und sorgfältig aufarbeitet. Tuczay diskutiert dazu behutsam, aber auch eindringlich die methodischen Probleme, die sich im Gespräch mit Arbeiten ergeben, deren Autoren im Dritten Reich systemkonform gearbeitet haben. Exemplarisch zeigt sie an der Figur Otto Höflers und seiner Rezeption, wie die notwendige Ideologiekritik nicht zur anhaltenden Tabuierung von durch die Quellen gegebenen Themen und Fragen führen darf (130-134. 150 und noch deutlicher 128 A. 5). Damit wendet sie sich in berechtigter und notwendiger Kritik gegen Autoren, die schon eine Zitation solcher Autoren in ein wissenschaftliches Abseits stellen möchten (W. Behringer). Was Tuczay hier ausführt, gilt mutatis mutandis auch für andere Kulturwissenschaften (Figuren wie der Marburger Kirchengeschichtler Ernst Benz oder wohl doch auch der Nordist Jan de Vries wären zu nennen). Der Begriff „Wiener Schule“, den sie für Höfler, Much u.a. verwendet, ist allerdings nicht ganz glücklich, da er in anderen Kulturwissenschaften anders besetzt ist. Energisch geht die Autorin auch die Fragen mystischer Erfahrungen an, und nutzt generell alle methodischen Zugänge zu einer Überwindung „literaturwissenschaftlicher Scheuklappen“ (439), die zu einer Marginalisierung der mediävistischen Germanistik im Kanon der Kulturwissenschaften geführt hätten (ebd.). (Sehr schön in diesem Kontext die Unterscheidung zwischen „Nominalisten“ und „Realisten“ 337 nach Weinstein und Bell).

Es kann nach dem Gesagten nicht überraschen, daß auch schwierige Fragen wie diejenige nach rituellem Drogengebrauch bei „Hexen“ behutsam, an den richtigen Stellen skeptisch, aber ohne Berührungsängste gegenüber dem Thema neu eröffnet werden (441-454; vgl. sonst zu Drogen und Ekstase 19. 32. 80f. 1114. 147. 203. 323.

407), u.a. durch den weiterführenden Hinweis auf die „Trigger-Funktion“ von Drogen und den mit ihnen verbundenen Pflanzenmythologien (260f.). Die Frage nach den Erzählungstypen und ihrem Ideeninventar, in denen Aussagen über Rauschdrogen zur Sprache kommen, gerät dabei durchaus nicht aus dem Blick. Auch begriffsgeschichtliche und sprachwissenschaftliche Fragen kommen jeweils zu ihrem Recht (etwa 94f. 101. 106-116 zur seið und ihrem Unterschied gegenüber dem samischen Schamanismus, oder 99 zu schottisch warlock). Ausführlich wird die Rezeption der Sprache der Minnellyrik in der Mystik behandelt (350-357u.ö.). Texte wie die Blutstropfenszene im Parzival werden detailliert analysiert (178-184). Es ergibt sich ein Bild der „Protagonisten der ekstatischen Kultur“ (440), das neben vielen wertvollen Einzelbeobachtungen auch eine hohe Gesamtplausibilität aufweist, und insgesamt das Spektrum ekstatischer Erfahrungen in mittelalterlichen Kulturen sichtbar macht.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (114 S!), ein Index und 33 Abbildungen ergänzen den Band. Nur ganz selten entgeht der Autorin dabei hilfreiche Literatur. Zur glossolalen „lingua ignota“ der Hildegard von Bingen (304) wäre jetzt etwa Sarah L. Higley, Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation and Discussion (New York u.a. 2007) zu vergleichen. Gerade weil der Rezensent das Buch mit Vergnügen und Gewinn gelesen hat, hier einige Anfragen. Eine Reihe von Flüchtigkeitsversehen könnte bei einer zweiten Auflage verbessert werden, insbesondere im Literaturverzeichnis, wo sie dem Rezensenten nur deshalb aufgefallen sind, weil er die Fülle der ausgebreiteten Literatur mit größtem Interesse durchgesehen hat. In der Zitation antiker Texte finden sich einige störende Fehler, und mehrfach sind Stellenangaben unvollständig und dann nur mühsam aufzufinden. Das Fegefeuer ist im katholischen Lehrsystem keine „Vorhölle“ (328 A. 4): alle Seelen im Fegefeuer werden einmal in den Himmel kommen. 131 A. 2 wird ein Buch Widengrens einmal Wikander zugeschrieben. Aber das sind Quisquilien. Sachlicher Widerspruch ist sehr viel seltener anzumelden. Das Ausmaß gut belegter indisch-westlicher Kulturkontakte schon im Hellenismus und dann in der römischen

Kaiserzeit wird 191f. unterschätzt (vgl. die Arbeiten von Klaus Karttunen, Manfred Brust, und demnächst auch in meinen „Q-Studien“). 236 wäre zu bedenken, daß der Symbolismus des „Silberfadens“, der Leib und Seele verbindet, auf eine biblisch Passage zurückweist (Prediger 12, 6). 254 wird die Existenz einer tradierbaren Ekstasetechnik im altisraelitischen Prophetentum zu pauschal abgelehnt; man denke an die „ansteckende“ Ekstase der Prophetenjünger in der frühen Königszeit (Passagen wie 1. Sam. 10). Solche Fälle sind aber nicht häufig. Der Rezensent ist dankbar für die reiche Belehrung durch die vorliegende Studie und v.a. für ihren interdisziplinären Fragehorizont, der sie auch z. B. für Religionswissenschaft und Mentalitätsgeschichte interessant macht.

Marco Frenschkowski