

# Heiliger Geist. Dichtung. Lebenswelt

Überlegungen und Beispiele aus der Lyrik zu des „*Lebens Leben Geist*“<sup>1</sup>

von Rebecca Milena Fuchs

Die wechselseitigen Relationen des Heiligen Geistes zur Lebenswelt und zur Lyrik schaffen innere und äußere Räume der Erfahrung. Diese werden in der gegenwärtigen Pneumatologie als „Heterotopien“ bezeichnet. Von solchen „Andersorten“ sprechen weibliche Autorinnen wie Hildegard von Bingen, Catharina Regina von Greiffenberg und Christine Lavant. Sie benennen Geistesgegenwart als Bewegung und Freude. In der Sehnsucht nach dem Heiligen Geist verkörpert sich im Leib das Gefühl der Dankbarkeit. So weisen die ausgewählten Gedichte auf Konturen einer poetischen Theologie hin.

## 1. Raum

„Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben“ (Joh 6,63). Dem Zusammenhang zwischen Dichtung, Heiligem Geist und Lebenswelt gehen die folgenden Betrachtungen nach. Der Geist haucht Wort und Leben. Antwortend ruft das Leben nach einem Wort des Geistes.<sup>2</sup> So bewegen sich Geist, Wort, Leben aufeinander zu und können nicht ohne einander sein.

Zu den drei Größen von Heiligem Geist, Dichtung, Lebenswelt gesellt sich in der Analyse der Lyrik weiblicher Autorinnen eine vierte Kategorie, die des Raumes: Raum, der als beengt erfahren wird, als Einschränkung der Lebensmöglichkeiten. Raum, der als Beziehungsraum zwischen Gott und Mensch im dichterischen Gebet vom Heiligen Geist erbeten wird. Raum, der erobert wird durch künstlerischen Ausdruck.<sup>3</sup>

Im Zusammenspiel von eigener Aktivität und lyrischer Anrufung des Geistes entstehen neue Gebiete für die Ausweitung der Lebenserfahrung, für ein neues Erspüren des Heiligen Geistes und für neue sprachliche Ausdrucksformen. Diese potenziell infinite Dynamik und dichte Lebensnähe machen die anhaltende Faszination der Werke dreier Sprachkünstlerinnen aus, die in diesem Aufsatz zu Wort kommen: Hildegard von Bingen (1098–1179), Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694), Christine Lavant (1915–1973). Sie loten Sprachvarianten aus, die Geisterfahrung aufschließen. Auch im Leser der Gedichte kann sie anklagen.

Zunächst werden hier einige Bezüge zwischen Pneumatologie, Poetologie und Lebenswelt skizziert. Ausgewählte Passagen aus Gedichten werden jene anschließend illust-

<sup>1</sup> C. R. von Greiffenberg, *Geistliche Sonette, Lieder und Gedichte*, mit einem Nachwort zum Neudruck von H.-O. Burger, Darmstadt 1976, 193.

<sup>2</sup> C. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985, 230.

<sup>3</sup> Vgl. den lebensgeschichtlichen Hintergrund von beengter Herkunft und die Entwicklung durch das eigene literarische Schreiben bei U. Hahn, *Das verborgene Wort*, München 2008. Die Bedeutung eines eigenen Zimmers für weibliche Literatinnen meditiert V. Woolf, *Ein eigenes Zimmer (A Room of One's Own)*, Frankfurt 2006.

rieren. Daraus lassen sich abschließend Folgerungen für das Projekt einer poetischen Theologie ziehen.

## 2. Heiliger Geist

Pneumatologie kann zum Mittler zwischen systematischer Theologie und praktischer Theologie werden. Der Geist spricht nämlich in die konkreten Lebensumstände des je Einzelnen hinein. Zugleich ist er jener Geist, der sammelt aus der Vereinzelung in die Intersubjektivität.

Der Geist öffnet den „Wahrheitsraum“ der Erkenntnis Gottes jenseits rein kreatürlicher Möglichkeiten.<sup>4</sup> Dadurch bereitet er denen, die ihm folgen, einen „heiligen Raum“. Er weitet und heiligt Lebensräume, indem er im Menschen Wohnung nimmt. Der Raum dehnt sich zu Tiefendimensionen bis hin zum Versprechen des eschatologischen Himmelsraumes.<sup>5</sup> Die Metapher der Räumlichkeit und der neuen Wohnmöglichkeiten verbindet Christologie und Pneumatologie. Symeon der Neue Theologe (949–1022) schuf das Sprachbild, dass der Heilige Geist der Schlüssel zu Christus als Tür (Joh 10,9) ist.<sup>6</sup> Der Geist leitet zu anderen Orten und in hellere Dimensionen, an denen neues, befreites, heileres Leben möglich wird. Jene Andersorte von Geistesgegenwart charakterisiert die heutige Pneumatologie im Anschluss an Michel Foucault (1926–1984) als „Heterotopien“.<sup>7</sup> Mit der Dialektik des Heiligen Geistes zwischen seiner Allgegenwärtigkeit und Unfasslichkeit hängt es zusammen, dass es gerade ihm zukommt, Menschen an andere Orte des Heils mit besserer Lebensqualität zu bringen.

Der Geist Gottes ist in sich unerkennbar.<sup>8</sup> Seine letzte Unerkennbarkeit für den menschlichen Geist hat einen besonderen trinitätstheologischen Ursprung: Der Heilige Geist ist die einzige der trinitarischen Personen, die nicht wie Vater und Sohn ihr Bild in einer anderen Person hat.<sup>9</sup> So ist die Verschleierung seiner selbst Signatur seines Seins und Wirkens. Daher sind die Auffassungsformen der *theologia negativa* eine ihm besonders angemessene Weise des Erkennens und des Dichtens über ihn. Allgegenwart, Unfasslichkeit und Heterotopie bedingen einander.

Obwohl dies als ein überzeitliches Faktum gilt, artikuliert es sich doch zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich. Es wird in den kulturellen Epochen jeweils anders erlebt und bewertet: Im Mittelalter besingt Hildegard den Geist mit Attributen gemäß der

<sup>4</sup> H. U. von Balthasar, Theologik, Dritter Band: Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987, 66f., 178f.

<sup>5</sup> P. Argárate, Feuer auf die Erde. Der Heilige Geist bei Symeon dem Neuen Theologen, Bonn 2007, 34.

<sup>6</sup> P. Argárate, Feuer auf die Erde, 32; Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg – Basel – Wien <sup>2</sup>1986, 102f.

<sup>7</sup> H. J. Sander, Heterotopien. Orte für Geistesgegenwart, in: F. Gruber; C. Niemand; F. Reisinger (Hg.), Geistes-Gegenwart. Vom Lesen, Denken und Sagen des Glaubens, Frankfurt a. M. 2009, 283–296, hier: 296; J. Bründl, Gottes Nähe. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie, Freiburg i. Br. 2010, 501, 512. Als literarisches Beispiel für eine Heterotopie in einem ganzen Roman wäre zu nennen: Chr. Wolf, Kein Ort. Nirgends, Berlin 2007.

<sup>8</sup> So gerade bei dem wortreichen Hymnendichter Symeon dem neue Theologen (vgl. P. Argárate, Feuer auf die Erde, 28).

<sup>9</sup> P. Luislampe, Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea, Münster 1988, 121.

*via positiva*. Im Barock mündet das Paradox über die Unaussprechlichkeit des Geistes bei Catharina Regina von Greiffenberg in den Lobpreis. In der Moderne ersehnt Christine Lavant den Geist, der noch nicht fühlbar Wohnung genommen hat, weiterhin und erahnt ihn in der Suche nach Leben.

### 3. Dichtung

Sprache der Lyrik kann von einer johanneischen Christologie und Pneumatologie her beleuchtet werden.<sup>10</sup> Dann gewinnt sie die Funktion, zu einer tieferen Eröffnung des Lebens zu führen, das vom Vater durch Christus im Geist geschenkt, gerettet, neu geschaffen wird.<sup>11</sup> Dichtung und Theologie überlagern sich in der Schöpferfähigkeit des *poeta theologus*.<sup>12</sup> Indem sie im Lesen des Buches der Schöpfung die Wirklichkeit Gottes in Wortbildern ausdrückt, übt sich Dichtkunst als *munus theologicum*. Dabei wird der Prozess des Dichtens als ein Werk des Heiligen Geistes erspürt. Zum Beispiel erbittet Catharina Regina von Greiffenberg die Weisheit als Gabe des Heiligen Geistes:

Ach daß den Kunst=Geist sie mir aller Weisen schenkte!<sup>13</sup>

Wenn Dichter die Reichweite der Sprache ausloten, deuten sie an, dass es jenseits der Innerweltlichkeit noch etwas anderes, jemanden anderen gibt. Vor allem vier stilistische Mittel nutzen sie, um die Sprache an die Grenzen des Sagbaren zu treiben: Rhetorische Überfülle,<sup>14</sup> Paradoxie, apophatisches Sprechen und Verstummen.<sup>15</sup> Solche Grenzauslotung birgt in sich aber nicht ein Scheitern, sondern einen neuen Anfang, nach der baptismalen Rhetorik des Untergehens und Auftauchens in Gott.<sup>16</sup> Darum wird über das Unsagbare unverdrossen unaufhörlich viel gesagt.<sup>17</sup> Hierfür verschafft sich mystischer und dichterischer Ausdruck Metasymbole über die Unzureichendheit der Primärsymbole. Gestaffelte Schichten von Symbolisierungen heben sich nicht einfach über die Erfahrung hinweg, sondern nützen sie wie eine Art Absprungspunkt.<sup>18</sup> Mitnichten stehen Apophatik

<sup>10</sup> F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, hg von R. Hörmann, Berlin – Wien 2009, 45.

<sup>11</sup> F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, 208f.

<sup>12</sup> Zur Herkunft dieses Begriffes von Aristoteles und von der mittelalterlichen Scholastik: M. Kutzer, In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis, Regensburg 2006, 48.

<sup>13</sup> C. R. von Greiffenberg, Geistliche Sonette, Lieder und Gedichte, 5. Sie erfuhr sich als weibliches Werkzeug des Heiligen Geistes (vgl. L. Gnädinger, Ister-Clio, Teutsche Uranie, Coris die Tapfere: Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694), in: G. Brinker-Gabler (Hg.), Deutsche Literatur von Frauen. Erster Band: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988, 248–264, hier: 263).

<sup>14</sup> Zum Begriff der verbalen „copia“: L. Villinger, Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694). Zu Sprache und Welt der barocken Dichterin, Zürich 1952, 57; A. Jacobs; R. Schrott, Gehirn und Gedicht. Wie wir unsere Wirklichkeiten konstruieren, München 2011, 380.

<sup>15</sup> R. Margreiter, Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997, 44; C. Benthien, Barockes Schweigen. Rhetorik und Performativität des Sprachlosen im 17. Jahrhundert, München 2006, 355.

<sup>16</sup> H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Band II: Fächer der Stile, Teil 2: Laikale Stile, Einsiedeln 3 1984, 766.

<sup>17</sup> R. Margreiter, Erfahrung und Mystik, 476; C. Benthien, Barockes Schweigen, 368, 370.

<sup>18</sup> R. Margreiter, Erfahrung und Mystik, 478, 480.

und negative Theologie dem metaphorischem Sprechen und der Bildtheologie entgegen. Beide Aussageformen stimulieren sich vielmehr gegenseitig zu Höherleistungen des Denkens, Formulierens und Vorstellens des Nichtvorstellbaren.<sup>19</sup> Dadurch erklingt Dichtung als eine Art „Laboratorium“<sup>20</sup> für Wort und Imagination.

Anhand von Lyrik lässt sich gut die Komplexität der Weltverarbeitung durch das Gehirn untersuchen. Nachweislich stützt sich das Denken auf neuronale Strukturen, die zunächst aus körperlichen Erfahrungsschemata stammen.<sup>21</sup> Ferner werden Metaphern nicht, wie früher angenommen, über den Umweg der Verneinung ihrer wörtlichen Bedeutung entschlüsselt. Vielmehr sind sie direkt, ohne einen vorherigen Decodierungsvorgang fasslich.<sup>22</sup> Ungewohnte Wortprägungen regen zur Ergänzung von Sinngestalten an, ein Vorgang, bei dem der Leser sich selbst begegnet.<sup>23</sup>

#### 4. Lebenswelt

So bunt und vielfältig die Lebenswelt selbst ist, so komplex gerät ihre abstrahierende Beschreibung, Analyse und Kategorialisierung.<sup>24</sup> Mehrere wissenschaftliche Disziplinen wenden den Begriff der Lebenswelt auf verschiedenen Abstraktionsebenen an:

1. Psychologisch als die individuelle Lebenswelt der einzelnen Person, gegebenenfalls im Ausschnitt des im Alltag unmittelbar Interessierenden.

2. Soziologisch als die gemeinsamen Wirklichkeitsvorstellungen<sup>25</sup> einer Gruppe oder ganzen Gesellschaft, die statistisch oder mit den Methoden der Feldforschung erhoben werden.

3. Erkenntnistheoretisch als die apriorischen Kategorien der Wirklichkeitswahrnehmung.

4. Ontologisch als die transzendentalen Bedingungen des Seins endlicher, kontingenter Geschöpfe.

5. Phänomenologisch, in einer Begriffsprägung, die Edmund Husserl (1859–1938) im Rückblick auf sein Lebenswerk entwickelt,<sup>26</sup> als Konstitutionsleistung durch das wahrnehmende und urteilende Subjekt. Dabei schillert der phänomenologische Begriff von

<sup>19</sup> Mit einem Gedicht von H. Domin: „LYRIK / das Nichtwort / ausgespannt / zwischen / Wort und Wort!“ (zitiert nach: R. Kunze (Hg.), Über, o über dem Dorn. Gedichte aus hundert Jahren, Frankfurt a. M. 1986, 122); vgl. V. Mönckeberg, Der Klangleib der Dichtung, Ebenhausen bei München 1981, 34.

<sup>20</sup> M. Kutzer, In Wahrheit erfunden, 316.

<sup>21</sup> A. Jacobs; R. Schrott, Gehirn und Gedicht. Wie wir unsere Wirklichkeiten konstruieren, München 2011, 11.

<sup>22</sup> A. Jacobs; R. Schrott, Gehirn und Gedicht, 215.

<sup>23</sup> A. Jacobs; R. Schrott, Gehirn und Gedicht, 520.

<sup>24</sup> R. Margreiter, Erfahrung und Mystik, 246, schlägt folgende Begriffspaare vor: Erfahrungen können eingeordnet werden „ontologisch/objektiv, biologisch/anthropomorph, sozial/kulturell, subjektiv/individuell, historisch/kontingent, kontextuell/transitiv, prozesshaft/gestalthaft, tendenziell rational/reflexiv, spekulativ/fiktiv, affektiv/lebensbedeutsam, symbolisch/medial“. Aus dieser Aufschlüsselung wird ersichtlich, dass eine Weiterentwicklung der klassischen *loci theologici* auf den Ort der (individuellen) Erfahrung hin sowie subjektorientierte Begründungsgänge in jeder Art korrelativer Theologie unerlässlich sind; vgl. hierzu J. Lauster, Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005, 181.

<sup>25</sup> R. Welter, Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt, München 1984, 169.

<sup>26</sup> H. Blumenberg, Theorie der Lebenswelt, hg. von M. Sommer, Berlin 2010, 111.

„Lebenswelt“ zwischen der Hinnahme des Gegebenen als Selbstverständlichkeit und der Distanzierung davon in der phänomenologischen Reduktion.<sup>27</sup>

Aus der Analyse des Terminus der „Lebenswelt“ folgt also, dass Leben und Epistemologie einander unhintergebar bedingen. Das Erleben des Lebens führt immer schon in seine Fraglichkeit hinein. Daher kann es keine Orthopraxis geben, die Theorie als obsolet hinter sich lässt. Diese zunächst philosophische Erkenntnis konturiert ebenso die theologische Besinnung auf den Heiligen Geist.

Dass das lebensweltliche Eingreifen des Heiligen Geistes nur unzureichend als ein *ens in abstractum* gefasst werden könnte, bedachte bereits Thomas von Aquin (1225–1274) in seiner Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes.<sup>28</sup> Aufgrund der Lebendigkeit des Heiligen Geistes und einer Reflexion über ihn, die diesen Bedeutungsreichtum widerzuspiegeln hätte, entwickelt Michael Welker das Konzept einer „realistischen Theologie“.<sup>29</sup> Ihr Anliegen ist es, für die Differenzen verschiedener Erfahrungszusammenhänge zu sensibilisieren. „Realistische Theologie“ vermittelt zwischen gegenläufigen Arten theologischer Ansätze je von der Wirklichkeit Gottes und des Menschen her. Hierbei will sie den Gefahren eines voreiligen Theologisierens entlang einer simplifizierenden Orthopraxis vorbeugen.<sup>30</sup> Der Heilige Geist als Lebensspender fügt die von sich aus eher zur Fragmentierung und Dissoziation neigenden Einzelerfahrungen von Menschen zu einem sinnvollen, bergenden Ganzen zusammen.<sup>31</sup>

Eine umfassendere Entfaltung eines pneumatologischen Horizontes von Lebenswelt steht noch aus. Sie würde sich zwischen zwei Fragepolen bewegen: Wie wird Lebensgeschichte in der dem Menschen vermittelten Lebenskraft des Heiligen Geistes wahrgenommen? Wie verändert ein Leben im Heiligen Geist als tröstendem Parakleten (Joh 14,16) das Lebensgefühl?<sup>32</sup>

<sup>27</sup> H. Blumenberg, Theorie der Lebenswelt, 164f. Dieses aus dem Nachlass herausgegebene Buch besteht aus einzelnen Schriften, die das Thema von verschiedenen Perspektiven aus umrunden. Die mehrfachen Anläufe zeigen in ihrer formalen Struktur, dass Untersuchungen zur Lebenswelt in die Spannung zwischen Fragmentarisierung und Ganzheit hineinreichen. Jene Polarität erscheint ebenso bei der Analyse des Wirkens des Geistes und der Symbolisierungsleistungen der Sprache. Das Spannungsverhältnis von Fragment und Ganzem bewirkt die Differenzenerfahrung einer Andersheit (Alterität). Aus ihrer Benennung kann eine „ad-verbale“ Theologie entsprechende Redeformen von Gott entwickeln. Dies ist das Anliegen von H. J. Höhn, Gottes Fremde. Theologie in postsäkularen Konstellationen, in: A. Franz; C. Maaß (Hg.), Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen, Freiburg – Basel – Wien 2011, 177–204, hier: 202.

<sup>28</sup> U. Horst, Die Gaben des Heiligen Geistes nach Thomas von Aquin (VGI 46), Berlin 2001, 70, 174.

<sup>29</sup> M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vlyn <sup>2</sup>1993, 12, 54f.

<sup>30</sup> Zu Vorbehalten gegenüber einer zu kurz greifenden Orthopraxis, nicht nur im Tun selbst, sondern in entsprechenden theologischen Entwürfen, vgl.: H. J. Höhn, Gottes Fremde, 181, 185; ferner die Diskussion bei B. D. Marshall, Trinity and Truth, Cambridge 2000, 193.

<sup>31</sup> O. Meuffels, Gott erfahren. Theologisch-philosophische Bausteine zur Gotteslehre, Tübingen 2006, 209, 225.

<sup>32</sup> Bei beiden Punkten könnte auf die klassische Lehre von der *discretio spirituum* aufgebaut werden. Erweitern müsste man sie durch ein Ernstnehmen des Autobiografischen und Narrativen. Außerdem müsste auf Augenhöhe der gegenwärtigen Neurologie, Psychologie und Soziologie argumentiert werden.

## 5. Freude

In den religiösen Äußerungen Hildegards von Bingen (1098–1179) spielt der Heilige Geist eine große Rolle. Die Ausdifferenzierungen der Schultheologie ihrer Zeit<sup>33</sup> zwischen Gnade und Geist, zwischen Gnade und Tugend der Liebe, zwischen Gnade und Natur finden sich bei ihr nur in leisen Spuren. Ihre Sammlung von Liedern, die „Symphonia“, die in ihren Klöstern liturgische Verwendung fand, beschreibt sie als geistgewirkte Kompositionen.<sup>34</sup> Ungeachtet stilisierter Einwände, nicht im formellen Sinn rhetorisch gebildet zu sein,<sup>35</sup> setzt die Dichterin zahlreiche Stilmittel ein.<sup>36</sup> Kühn erprobt sie in Metrik, Strophenform und Melodik ungewohnte, freie Ausdrucksmittel.<sup>37</sup>

Die Sequenz „*O Feuer Geist des Trösters*“<sup>38</sup> zeugt von einem Grundton des Vertrauens in die Heilmächtigkeit und in die Zugewandtheit des Heiligen Geistes. Drei Ebenen wechseln sich ab:

Erstens finden sich zahlreiche Invokationen. Neben herkömmlichen Attributen für den Geist als Geisthauch, Feuer und Quelle betont ein kreatives Sprachbild besonders seine Eigenschaft als Gründer<sup>39</sup> und Schützer des Lebens: „*Du Schutzpanzer des Lebens*“.<sup>40</sup>

Zweitens erzählen Verben und Gerundien vom Heilswirken des Geistes. Hierbei steht im Vordergrund, wie er das Fragmentarische, das Versprengte und das von Gott Entfremdete sammelt.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> Vgl. hierzu A. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühcholastik, Band 1: Die Gnadlehre, Regensburg 1952, 229. Diese Unterscheidungen sind nur scheinbar rein theoretisch. Denn es geht in ihnen letztlich darum, wie die Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschen redlich zu denken wäre. Dabei steht zur Debatte, wie der Mensch sich durch den Heiligen Geist im Leben bewähren kann.

<sup>34</sup> Autobiographische Äußerung in der Vita Sanctae Hildegardis (Fontes Christiani 29), übers. u. eingel. von M. Klaes, lateinischer Text nach CChr.CM 126, Freiburg 1998, 128. Darauf weist ebenso der Werktitel: „Symphonia armoniae celestium revelationum“.

<sup>35</sup> Hildegardis Bingensis Scivias (CChr.CM 43), ed. A. Führkötter; A. Carlevaris, Turnhout 1978, Protestificatio, Z. 33–35.

<sup>36</sup> Hildegard hatte ein ausgeprägtes Interesse an Sprachtheorie und Sprachtheologie. Das zeigt sich an dem Entwurf einer Kunstsprache in der Schrift „Lingua ignota“. Vgl. hierzu: M. Embach, Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Berlin 2003, 252–281. Zu ihrem Streben nach einer „himmlischen Poetik“ als Niederschrift der mysteria caelestia siehe: C. Meier, Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098–1179). Ein Portrait, in: G. Brinker-Gabler (Hg.), Deutsche Literatur von Frauen. Erster Band: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988, 76–85, hier: 81.

<sup>37</sup> Zeitgenossen rühmen die „modos novi carminis“ (vgl. P. Dronke, Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry 1000–1150, Oxford 1970, 153).

<sup>38</sup> O ignis spiritus paracliti, aus: Hildegardis Bingensis Symphonia armoniae celestium revelationum, Nr. 28, ed. B. Newman, in: Hildegardis Bingensis Opera Minora (CChr.CM 226), ed. P. Dronke et alii, Turnhout 2007, 410–412. Ein Beispiel für eine mögliche Klanggestalt der Sequenz bietet: Sequentia, Hildegard von Bingen (1098–1179), Canticles of Ecstasy, 1994, CD 05472 77320 2.

<sup>39</sup> Die Formulierung „*Leben des Lebens*“ Hildegards erinnert an die spätere der Greiffenberg vom „*Lebens Leben Geist*“ (vgl. Anm. 1).

<sup>40</sup> Die deutschen Zitate entstammen meiner eigenen Übersetzung des Gedichtes (lateinische Quelle siehe unter Anm. 37).

<sup>41</sup> Im Lateinischen verdeutlicht durch entsprechende Composita mit „cum“ für das Mitsein des Geistes und der Kreatur: „colligit“, „componis“. Dazu die Attributverbindung: „spes compaginis“.

Drittens äußert sich in der Mitte des Textes ein dreifacher Bittwurf um Heiligung durch den Geist. Davon kündigt die Bildwelt der Befreiung aus dem engen Raum von Fesseln und Kerker:

Beschütze die, die eingekerkert sind  
vom Feind  
und löse die Gefesselten  
die die göttliche Kraft retten will.

Hier schwingt ein Anklang an das platonische Höhlengleichnis mit. Dort meint Lösung von den Fesseln eine Befreiung hin zu den stufenweisen Aufstiegen zur Erkenntnis der Wirklichkeit als der eigentlich lohnenden Lebensform.<sup>42</sup> Die Befreiung aus der Beengt-heit setzt sich fort in den Großraum des Kosmos: Der Geist, der als „*starker Weg*“ alles durchdringt, verbindet Himmel, Erde, Abgrund. Jene Zusammenführung der zunächst unterschiedenen Dimensionen von Erde und Himmel gestalten später ebenso Catharina von Greiffenberg und Christine Lavant dichterisch aus.

Weil der Geist selbst der Klangträger des Lobes ist, mündet das Lied in eine Doxologie: „*Daher sei Dir Lob / der du der Klang des Lobes bist [...]*“. In affektiver Resonanz wird dieses Lob im Tonus der „*Freude des Lebens*“ gesungen.<sup>43</sup> Doppelsinnig, wechselseitig als *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* klingt der Geist als Freude in den Herzen der Menschen an und lassen sie ihm freudiges Lob erklingen.

## 6. Bewegung

Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694), Angehörige des protestantischen Landadels in der Diaspora in Österreich, hatte sich in ihren umfassenden privaten Studien auch mit Philosophie und Theologie beschäftigt.<sup>44</sup> Bei einem Abendmahlsgottesdienst erfuhr sie die Berufung zum Dichten als Lob Gottes, von ihr als „*deoglorie*“ chiffriert.<sup>45</sup> Dieser Berufung zur Dichterin widmete sie sich zeitlebens als einer Form des immerwährenden Gebetes in Welt und Ehe.<sup>46</sup> Dichten wurde ihr zur „*Herz=aufmunterung*“<sup>47</sup> in finanziel-

<sup>42</sup> H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 160.

<sup>43</sup> Der Begriff der „Symphonia“ im Endkapitel des Liber Scivias umfasst Einklang, eschatologische Erleichterung und Freude im guten Klangton der Zustimmung zum Heilswirken Gottes (*Hildegardis Bingensis Scivias*, Pars Tertia, Visio 13, Capitulum 10, 11, 14).

<sup>44</sup> L. Gnädinger, *Ister-Clio*, 249; A. Bitzel, Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694). Dichtung zur Ehre Gottes und zum Trost der Menschen, in: P. Zimmerling (Hg.), *Evangelische Seelsorgerinnen. Biographische Skizzen, Texte und Programme*, Göttingen 2005, 64–82, hier: 66.

<sup>45</sup> L. Gnädinger, *Ister-Clio*, 248; L. Villinger, Catharina Regina von Greiffenberg, 29.

<sup>46</sup> L. Gnädinger, *Ister-Clio*, 258.

<sup>47</sup> C. R. von Greiffenberg, *Geistliche Sonette, Lieder und Gedichte*, 45. Das Gesamtwerk liegt auch in einer kritischen Edition vor: C. R. von Greiffenberg, *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, hg. M. Bircher; F. Kemp, Millwood (N.Y.) 1983. Für diesen Aufsatz wurde jedoch aus dem Faksimile von 1967 zitiert, da die optische Gestaltung der Originalausgabe Rückschlüsse auf das Werkverständnis zulässt.

len Schwierigkeiten und Einsamkeit.<sup>48</sup> Aber die Lyrikerin konnotiert Einsamkeit auch positiv als Einfallsort des Heiligen Geistes:

Ach Einsamkeit / mein einigs Leben /  
 du vielbeliebte Sinnen=Ruh!  
 wie spricht der Geist so lieblich zu!<sup>49</sup>

In einem von ihren zahlreichen Gedichten an den Heiligen Geist<sup>50</sup> umkreist Catharina von Greiffenberg eine vorausgegangene Einkehr von Geistesgegenwart. Bereits im Titel kennzeichnet sie dieses Erlebnis als das eigentlich „*unaussprechliche*“. Keinen Zweifel lässt sie jedoch an der Faktizität dieser Begegnung. Jene umschreibt sie mit den Stilmitteln der Paradoxie und Antithetik:

Über das unaussprechliche Heilige Geistes-Eingeben

Du ungeseh'ner Blitz / du dunkel-helles Liecht  
 du Herzerfüllte Krafft / doch unbegreiflichs Wesen  
 Es ist was Göttliches in meinem Geist gewesen /  
 daß mich bewegt und regt: Ich spür ein seltnes Liecht.  
 Die Seel ist von sich selbst nicht also löblich liecht.  
 Es ist ein Wunder-Wind / ein Geist / ein webend Wesen /  
 die ewig' Athem-Krafft / das Erz-seyn selbst gewesen  
 das ihm in mir entzünd diß Himmel-flammend Liecht.  
 Du Farben-Spiegel-Blick / du wunderbuntes Glänzen!  
 du schimmerst hin und her / bist unbegreiflich klar  
 die Geistes Taubenflüg' in Wahrheits-Sonne glänzen.  
 Der Gott-bewegte Teich / ist auch getrübet klar!  
 es will erst gegen ihr die Geistes-Sonn beglänzen  
 den Mond / dann dreht er sich / wird Erden-ab auch klar.<sup>51</sup>

Der Heilige Geist wird mit den traditionellen „Kennworten“<sup>52</sup> von Licht und Wasser<sup>53</sup> angesprochen. Dabei zieht sich die Metaphorik des Lichtes durch den ganzen Text. Die Endworte der Gedichtzeilen sprechen je zweimal vom „*Wesen*“ des Geistes, der zu spüren „*gewesen*“ ist. Die anderen stammen aus der Wortfamilie von Licht und Glanz.

Das Licht des Geistes spiegelt sich in verschiedenen Farben. Es konkretisiert sich im „*Blitz*“. Dieses Nomen gemahnt an eine kraftvolle, energetische Bewegung, die vom

<sup>48</sup> L. Villinger, Catharina Regina von Greiffenberg, 14.

<sup>49</sup> C. R. von Greiffenberg, Geistliche Sonette, Lieder und Gedichte, 352. Vgl. G. von le Fort, Hymnen an die Kirche, München 1990, 23: „*Ich war bei den einsamen Frauen, auf die der Geist fiel.*“

<sup>50</sup> Es ist zu beachten, dass in den vorgestellten Gedichten der Heilige Geist selbst das Du der lyrischen Sprecherin ist. Dieses Du steht gleichermaßen für Wortgabe wie für Unaussprechlichkeit. Die Grundspannung des dichterischen Arbeitens wird also an den Geist als möglichen Löser dieser Gegensätze zurückgespiegelt; vgl. hierzu: C. Benthien, Barockes Schweigen, 368.

<sup>51</sup> C. R. von Greiffenberg, Geistliche Sonette, Lieder und Gedichte, 191.

<sup>52</sup> H. U. von Balthasar, Theologik, 207.

<sup>53</sup> Vgl. Y. Congar, Der Heilige Geist, 100. Das von der Greiffenberg zweimal in zusammengesetzten Nomina verwendete Bild der Sonne für den Heiligen Geist findet sich schon bei Basilius von Cäsarea (P. Luislampe, Spiritus vivificans, 59).



Himmel zur Erde eilt. Strukturen der Dynamik, ausgehend vom Geist, und den Menschen in innere Schwingung versetzend, sind in vielen Versen zu entdecken: „*daß mich bewegt und regt*“, „*du schimmerst hin und her*“, „*Taubenflüg*“, der „*Gott-bewegte Teich*“, „*dann dreht er sich*“.

Dreimal wird das Adjektiv „*klar*“ am Versende ausgerufen: Der Heilige Geist wird wahrgenommen als „*unbegreiflich klar*“, „*auch getrübet klar*“, „*Erden ab auch klar*“. Als Gegenbewegung zur Herabkunft des Geistes-Blitzes vom Himmel zur Erde wird seine Erkennbarkeit in einer aufsteigenden Linie gezeichnet: Von der Unbegreiflichkeit über die getrübe, aber schimmernd stattfindende Erkenntnis bis zur Drehung in Klarheit „*Erden ab*“. Die Autorin sieht es mithin nicht als Manko, dass der Geist in die Niedrigkeit der Erde hinab stürzt. Denn dies hindert nicht, „*was Göttliches*“ im irdischen Menschengeist erhascht zu haben.

## 7. Leib

Christine Lavant (1915–1973) verbrachte ihr Leben in ärmlichen Verhältnissen, in körperlichen Krankheiten und im Kampf mit einer lebenslang immer wieder aufkeimenden endogenen Depression. Noch als bekannte Dichterin wohnte sie in so kargen Verhältnissen, dass sie kaum Bücher und Manuskripte aufbewahren konnte.<sup>54</sup> Das Raumerleben der Lyrikerin ist existenziell eingengt.<sup>55</sup> Doch in der Raumimagination ihrer Gedichte blicken Menschen zum Horizont und entgrenzen sich Himmel und Erde gegenseitig.

Das lyrische Ich beklagt sich als „*herdlose Stube*“:<sup>56</sup>

Und niemals würde der Heilige Geist  
darin übernachten, nie kam er vorbei  
und mein Herz steht vergeblich am Fensterbrett [...]

Wenn hier eine radikale Nicht-Erfahrung des Geistes betrauert wird, darf dennoch nicht übersehen werden, dass aus dieser Klage eine starke Sehnsucht nach der fühlbaren Einwohnung des Geistes spricht! Angesichts der schmerzlich empfundenen Verlassenheit durch Gott in einem ohnehin beschwerlichen Lebensgang ließ sich die Lyrikerin nicht dazu verleiten, den Wert des irdischen Lebens und seiner Vergnügungen herabzusetzen.<sup>57</sup> So findet die Dichterin unter ihrer Schwermut den „*Anteil Gottes*“, einst „*ver-*

<sup>54</sup> A. Steinsiek, Nachwort zu: C. Lavant, Herz auf dem Sprung. Die Briefe an I. Teuffenbach, im Auftrag des Brenner-Archivs (Innsbruck) hg. und mit Erläuterungen und einem Nachwort versehen von A. Steinsiek, Salzburg – Wien 1997, 193.

<sup>55</sup> Überblick und statistische Details bei: U. Burz, Dreschflegel, Duldirer-Pfarrer und finstere, elende Proletenwohnung, in: K. Herzmansky und A. Rußegger (Hg.), Lavant Lektüren. Ergebnisse des 3. Internationalen Christine Lavant-Symposiums, Wien 2006, 147–178.

<sup>56</sup> Dieses und das folgende Zitat aus: C. Lavant, Spindel im Mond. Gedichte, Salzburg 1959, 72.

<sup>57</sup> C. Lavant, undatiertes Brief an H. Domin, in: C. Lavant, Kreuztretung. Gedichte. Prosa. Briefe, hg. von K. Hensel. Leipzig 1995, 107.

„*sunken*“, nun „*silbern*“.<sup>58</sup> Denn Himmel und Erde bewegen sich aufeinander zu, indem sie sich gleichsam kenotisch<sup>59</sup> einander annähern:

Und der Himmel gab eine Hälfte her  
und die Erde hob eine Hälfte hoch  
für das Obdach am Rand aller Sinne.<sup>60</sup>

Zuvor war die zagende Sehnsucht nach dem Heiligen Geist entzogen in Rätselbilder und innere Leere. Jetzt wird ein Weg frei, dass sie sich von der Liebe des dreifaltigen Gottes in eine heilsgeschichtliche und lebensgeschichtliche „Verzauberung“ verlocken lässt.<sup>61</sup> Erst ist Liebe von Gott-Vater „*gottbefohlen*“, aber dem Menschen „*verschlüsselte Liebe*.“ Vom Geist als Schlüssel ist sie „*gottbereit*“, aber eine dem lyrischen Ich noch „*entzogene Liebe*“. Durch den Gott-Menschen als Mittler zwischen Himmel und Erde wird sie wirksam als „*heilandermächtige [...]*“ und annehmbar als „*verzauberte Liebe*.“ Die trinitarische Leidensanalogie der „*drei Kummerorte im Elendsleib*“ verwandelt sich durch die lebensförderlichen Elemente der Erde als „*Wandelbaum*“ und des Wassers als „*Wechseltrunk*“. Gestärkt sieht, wer nach dem Geist ausspäht, auf einmal ein Antlitz „*voll übermächtiger Zärte*.“

Nun spürt die Dichterin unvermutet eine Art von Dankbarkeit in sich aufsteigen: Dankbarkeit nicht als übernatürliche Tugend, sondern als spontane leibliche Erfahrung eines Körpers, der auch durch Krankheit hindurch auf seine Weise „*erzgescheit*“ ist:

Ich bin oft dankbar. Ganz plötzlich wegen nichts mitten beim Aufräumen oder Geschirrwaschen u. immer aus dem tiefsten Sein heraus gedankenlos u. doch mit Scheitel und Herz u. oft mit dem ganzen Leib. Dann sage ich manchmal „Danke“ – manchmal mach ich auch bloß das Kreuzzeichen für meine Eltern, für mich, für alle Wesen der Welt. [...] Ich glaube, das ist fast vollkommene Dankbarkeit. Sie kommt aber nicht, wenn man will, sondern wenn der (Leib) ganz erzgescheit ist und alles Wichtige weiß.<sup>62</sup>

## 8. Andersort

In Gedichten wird eine Kompaktheit von Anschauungen erreicht, die in einem argumentativen Traktat extensiver und abstrakter entfaltet werden müsste. Wie kann in der For-

<sup>58</sup> C. Lavant, Spindel im Mond, 158.

<sup>59</sup> Literatur und Theologie der (Post-)Moderne sucht ihren Weg zwischen Erfahrungen der Fragilität und dem Ausblick auf letztgültige Ganzheit. Dabei hält sie den Gang über eine Art „heilige Leere“ aus (*L. Friedrichs*, „Heilige Leere“ – Spätmoderne Autobiographik als Provokation für Theologie und Kirche, in: K. Fechtner; M. Haspel (Hg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 167–188, hier: 184). Das spiegelt sich in dem obigen Zitat, in dem sich die Dimensionen von Erde und Himmel hälftig anziehen.

<sup>60</sup> C. Lavant, Spindel im Mond, 158.

<sup>61</sup> Die folgenden Zitate alle aus dem Gedicht: „*Drei Blicke von meinen Augen entfernt*“, in: C. Lavant, Der Pfauenschrei. Gedichte, Salzburg 1962, 73.

<sup>62</sup> C. Lavant, Brief an H. Domin vom 6.7.1960, in: C. Lavant, Kreuzzertretung, 108.

schung eine exakte Methodologie<sup>63</sup> geschaffen werden, um das Sprachkönnen und die Denkleistungen der Lyrik in die Theologie hinein zu übersetzen? Dabei dürfte man Dichtung nicht eindimensional für Satz Wahrheiten verzwecken. Genauso wenig sollte theologisches Denken in die Belletristik abwandern, als pures Spiel mit dem schönen, aber unverbindlichen Wortbild. Also wäre ein Begriff einer poetischen Theologie auf mehreren Ebenen zu entwickeln:

-Als jeweiliges Gesamtbild der religiösen Aussagen eines Dichters.

-Als eine Theologie, die sich christlicher Bilder aus der Lyrik in argumentativer Ausdeutung bedient.

-Als eine Theologie, die sich erkenntnistheoretisch mit dem spezifischen Wert und Beitrag dichterischer Aussagen für die theologische Wissenschaftlichkeit auseinandersetzt.

-Oder als eine Theologie, die sich nicht schämt, in sparsamer Verwendung und methodisch reflektiert, die Sprache der Poesie selbst zu wagen: In der Sprachkreativität, in der Ästhetik theologischer Diktion, in der Bereitschaft, logisch ausgefaltete Gedankenkomplexe in einer wohlklingenden, einprägsamen Wendung zu „verdichten“, die im Verständnis der Zeitgenossen anklingt und Widerhall findet.

Ein Gedicht erschafft neues Leben, insofern es eine imaginative neue Welt in der Welt verkörpert.<sup>64</sup> So verheißt Lyrik in der Anrufung des Heiligen Geistes eine Heterotopie, einen Andersort:

Auch führst du immer heraus die Geführten  
die von der Einhauchung der Weisheit  
froh geworden sind.<sup>65</sup>

Inspiring life and lyrics, the Holy Spirit enlarges inner and outer spaces of experience. They are recently emphasized in Pneumatology as "Heterotopien". Women writers, especially Hildegard von Bingen, Catharina Regina von Greiffenberg and Christine Lavant, highlight the presence of the Holy Spirit in sensations of motion and joy. While the Spirit is desperately desired, he surprisingly incorporates in the body as a feeling of gratitude. By such means the cited poems drop some hints for a further project toward a "poetical theology".

<sup>63</sup> Aufmerksamkeit auf Methodenfragen als „fundamentaltheologische Diskursorte“ mahnt an: B. Gillich, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie, Stuttgart 2011, 26.

<sup>64</sup> W. Killy, Der veste Buchstab – gut gedeutet. 2. Korinther 3,6 und die Dichter, in: T. Rendtorff (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 66–83, hier: 82. Lesen ist Probehandeln im Geiste (vgl. F. Apel, Das Auge liest mit. Zur Visualität der Literatur, München 2010, 38).

<sup>65</sup> Hildegardis Bingensis Symphonia, Nr. 28, in: Hildegardis Bingensis Opera Minora (CChr.CM 226), 412, wiederum in eigener Übertragung.