

Zitierhinweis

Vielberg, Meinolf: Rezension über: Georgia Frank, *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, Berkeley, CA: University of California Press, 2000, in: *Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike*, 9 (2007), S. 9-15, DOI: 10.21245/rec.ant.2088992928, heruntergeladen über Website



copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

Georgia Frank: *The Memory of the Eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*. Berkeley u.a.: University of California Press 2000 (The Transformation of the Classical Heritage 30). xiii, 219 S. \$ 40.–. ISBN 0-520-22205-9.

Aus der Spätantike besitzen wir Mönchsgeschichten, die früher gewöhnlich von Theologen aus überwiegend kirchen- bzw. frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive gelesen wurden; nun werden sie häufiger auch von Historikern und Philologen mit eher historischen bzw. literaturwissenschaftlichen Interessen erforscht. Es ist eine Besonderheit der Monographie von Georgia Frank (im Folgenden abgekürzt G.), daß sie beide Betrachtungsweisen in eigentümlicher Weise verbindet. Die eine äußert sich in eher frömmigkeitsgeschichtlichen Fragen an ihre Texte: Was erlebten die Pilger im Heiligen Land bei der Begegnung mit lebenden Heiligen? Welche vornehmlich visuellen Erfahrungen machten sie dabei und wie näherten sie sich auf diese Weise dem Göttlichen? Die zweite Zielsetzung ist eher literaturwissenschaftlich und führt auf folgende Frage: Mit welchen literarischen Strategien gelingt es den Verfassern jener vornehmlich auf visuellen Erfahrungen fußenden Mönchsgeschichten, ihren Lesern primär mönchische und in einem Prozeß der Vergeistigung sekundär auch biblische Leitbilder zu vermitteln. Was auf den ersten Blick wie eine Verknüpfung aussieht, ist in Wirklichkeit eine unsere Erkenntnis erschwerende Verschränkung: Die historische Wirklichkeit als das der Sache nach frühere ist für uns das in der Erkenntnis spätere. Es resultiert ein hermeneutischer Zirkel: Wer etwas über die Wüstenväter erfahren möchte und darüber, wie sie von den Pilgern erlebt wurden, ist auf die Mönchsgeschichten angewiesen. Denn nur im Medium dieser von literarischen Einflüssen bestimmten Mönchsgeschichten erschließt sich die historische Wirklichkeit; doch erst auf Grundlage ihrer Rekonstruktion können wir erschließen, in welcher Weise diese historische Wirklichkeit in den literarischen Darstellungen verarbeitet bzw. davon deformiert worden sein mag ... usw.

F. läßt sich durch das prinzipielle Problem des hermeneutischen Zirkels nicht abschrecken und geht in ihrer an der Universität Harvard entstandenen Dissertation hauptsächlich von zwei Mönchsgeschichten aus, die beide um 400 entstanden sind und meist als historische Chroniken verstanden werden. Es sind die *Historia monachorum in Aegypto* aus der Feder eines anonymen Jerusalemer Mönchs¹ und die *Historia Lausiaca* des Palladius².

- 1 Von F. genutzt in der Edition der lateinischen Übersetzung des Rufinus durch Eva Schulz-Flügel, Berlin/New York 1990.
- 2 Hier zitiert nach der neuen Textausgabe mit Einleitung von Adelheid Wellhausen: Die lateinische Übersetzung der *Historia Lausiaca* des Palladius. Berlin/New York 2003 (Patristische Texte und Studien 51).

Das Anfangskapitel (I) besitzt einführenden Charakter und einen doppelten Zweck: Es ordnet die Untersuchung methodologisch in den historischen und literarischen Forschungshorizont ein und grenzt sie mit dem neuen Erkenntnisinteresse von der theologisch bzw. frömmigkeitsgeschichtlich geprägten Forschung ab, wie sie beispielhaft in der Monographie von Bernhard Kötting vorliegt. Es folgt als literaturwissenschaftliche Grundlegung ein Kapitel (II) über die Mönchsgeschichten als Reiseliteratur. Die Beschreibungen der wunderbaren und entfernten Regionen, in denen die Heiligen lebten, und das exotische Element der Wüste sollen eine Art von religiöser Entrückung bewirkt haben, die es den Lesern jener Texte ermöglichte, die Mönche und Heiligen in spiritueller Weise wahrzunehmen und visuell zu begreifen. Kapitel III geht den Fragen nach, wie diese literarisch konstruierten *historiae* und andere Pilgerberichte ihre Rezipienten dazu brachten, heilige Männer in der Wüste zu besuchen, zugleich die Wahrnehmung dieser heiligen Männer formten und damit zur Schablone für das Erleben späterer Pilger wurden. Dabei werden drei Themen behandelt: der Wunsch der Pilger nach einer Begegnung mit dem Göttlichen, die Beschreibung der Wüste als Paradies sowie Reisen, die heilige Männer zu Männern unternahmen, die heiliger waren als sie selbst. Kapitel IV thematisiert die Visualisierung bzw. Visualität und was es für Pilger bedeutete, einen heiligen Ort zu erblicken. An einer Reihe von Beispielen wird deutlich, wie wesentlich Anblick und Berührung heiliger Orte für Pilger waren und wie diese Handlungen sie befähigten, die biblische Vergangenheit für sich zu beleben und damit neu zu erleben. Diese Vorstellung von Sinneserfahrung war keine Erfindung christlicher Denker, sondern ging auf frühere philosophische Konzepte des Sehvermögens und Tastsinns zurück. Kapitel V geht von der antiken Lehre einer Verbindung von Physiognomie und Charakter aus und erklärt, wie bedeutsam es für die Erfahrung des Göttlichen war, daß Pilger das Gesicht eines Heiligen tatsächlich erblickten. Ihre Gesichter waren nicht nur lebende Demonstrationen des asketischen Ideals. Im Medium ihrer Gesichter konnten die Pilger auch biblische Gestalten wie den Stammvater Abraham und den Erzpropheten Moses erleben. So vermochten sich Gläubige in die biblische Vergangenheit zu versetzen und sich beim Anblick der lebenden Heiligen durch Vergeistigung dem Göttlichen zu nähern. Im Schlußkapitel (VI) wird ein Bogen geschlagen von der Verehrung lebender Heiliger zum Bilderkult in Byzanz und festgestellt, daß auch die ikonische Darstellung des Göttlichen auf sinnlichem Wege zur Meditation anregte. Am Ende steht die These, der byzantinische Bilderkult sei der vollkommenste Ausdruck dieser auf Sinneswahrnehmung gründenden Frömmigkeit gewesen.

Der Leser des ideenreichen, elegant geschriebenen und von einer weitgespannten Quellenkenntnis zeugenden Buches, in dem nur sehr selten verstörende Details begegnen,³ wird, wie der Rezensent selbst, den Darlegungen insgesamt gern zustimmen und sie, soweit es F. gelingt, den hermeneutischen Zirkel

3 Z. B. S. 69 *inlustris* (!) *monumentum* nach Liv. praef. 10.

zu durchbrechen, als bedeutenden Beitrag zu unserer Kenntnis des spätantiken Christentums aufnehmen. Die Hauptthese, daß in den untersuchten Mönchsgeschichten für religiöse Erfahrung und ihre Vermittlung gerade wie in der antiken Literatur vor allem der Gesichtssinn eine Rolle spielte und später, nach dem Aufkommen der Reliquienverehrung, der Tastsinn hinzukam, scheint gleichwohl eine gewisse Einseitigkeit aufzuweisen. Daher wird hier eine Erweiterung vorgeschlagen, welche die Grundthese nicht einschränken oder gar falsifizieren, sondern in ihrer Validität bestätigen und bestärken soll. Leitend ist der Gedanke, daß die Pilger zu lebenden Heiligen durchaus auf Autopsie bedacht und angewiesen waren und unsere Quellen erkennbar darauf fußen. Andererseits durften die von F. als „armchair pilgrims“ bezeichneten Leser der Mönchsgeschichten aufgrund der Ankündigung des Prologs erwarten, mehr über die Mönchsväter zu erfahren, als was den lebenden Heiligen „auf die Stirn geschrieben stand“. Besucher, welche *propositum vitae* und *praedicabiles mores* der Wüstenväter über den generellen Ausdruck ihrer Heiligkeit hinaus, d. h. in mehr als dieser allgemeinen Weise, erfassen wollten, um zu erfahren, worin ihr spezifisches Wesen als Leitbild oder sogar ihre individuelle Persönlichkeit bestand, waren darauf angewiesen, mit ihnen in einen Dialog einzutreten, um ihre Lehre und Weltanschauung kennenzulernen, wenn nicht zufällig Berichte anderer darüber vorlagen. In der Tat kulminieren die Mönchsgeschichten wie die *Apophthegmata patrum*⁴ mit großer Regelmäßigkeit in einer Dialogszene, die mit sprachlichen Mitteln selbstverständlich auch visualisiert, aber eben *nicht nur* visuell nachvollzogen werden kann. Dieses Prinzip der Diversität der Sinne ließe sich an mehreren Literaturgattungen, in denen der hagiographische Diskurs der Spätantike geführt wurde, aufzeigen; hier soll es, dem Ensemble der von F. hauptsächlich verwendeten Textgattungen entsprechend, (I) an einem hagiographischen Text des im Zentrum der Betrachtung stehenden vierten Jahrhunderts, (II) an einem romanhaften Werk, das derselbe Rufin ins Lateinische übersetzte, dessen Grundschrift jedoch bereits im dritten Jahrhundert entstand, und (III) an der den frühchristlichen *Apophthegmata patrum* verpflichteten *Historia Lausiaca des Palladius* selbst geschehen, d. h. an einer der beiden Hauptquellen von F.

(I) Als Sulpicius Severus sich zu Lebzeiten zu dem Mönchsbischof von Tours begibt, kommt es dem Hagiographen natürlich darauf an, den Heiligen selbst zu sehen⁵, um aufgrund eigenen Erlebens berichten zu können⁶. Aber der Autor teilt seinen Lesern nicht oder nur in sehr rudimentärer, ja indirekter Weise

4 Vgl. Jean-Claude Guy: Les apophthegmes des pères. Collection systématique. 2 Bde. Paris 1993 (Bd. 1) und 2003 (Bd. 2).

5 Sulp. Sev. Mart. 25,1 *nam cum olim audita fide eius, vita adque virtute desiderio illius aestuaremus, gratam nobis ad eum videndum suscepimus peregrinationem...*

6 Ebenda, *simul quia iam ardebat animus vitam illius scribere...*

mit, was er sah bzw. was er zu sehen bekam.⁷ Die *vita Martini* enthält nämlich (im Unterschied etwa zu den antiken Kaiserbiographien des Sueton) überhaupt keine Beschreibung der Physiognomie des Heiligen, und auch von seinem sonstigen Äußeren kann sich der Leser schlechterdings kein Bild machen. In aller Ausführlichkeit erfährt der Leser dagegen, was der Heilige sagte und welchen Eindruck er durch seine besondere Ausdrucksweise auf unseren Autor machte.⁸ Damit aber werden weniger der Gesichtssinn des Beobachters affiziert oder sein „inneres Auge“ stimuliert als vielmehr die Ohren des anwesenden Autors und seiner Leser vom Wort getroffen.

(II) Die Pseudoklementinen sind ein spätantiker christlicher Roman. Darin berichtet Klemens, der heidnische Patriziersohn und spätere Bischof von Rom, in autobiographischer Form, wie er sich auf Geheiß des Barnabas zu dem Apostel Petrus begab, diesen auf seiner Reise durch Kleinasien begleitete und von dem Apostel in der Lehre des wahren Propheten unterwiesen wurde. Während im griechischen Liebesroman des Hellenismus und der Kaiserzeit und in der Sonderform des ihn parodierenden römischen Abenteuer- und Schelmenromans, wie F. herausstellt, prachtvolle Ekphraseis beweisen, daß der Gesichtssinn alle anderen Sinne an Bedeutung übertrifft, liegen die Dinge in dem zu den sogenannten fringe novels gehörigen Pseudoklementinen durchaus anders. Zwar wird nach der Art des jüdisch-hellenistischen Philosophen Philo, der allen Sinnen ihren je eigenen Stellenwert beimaß,⁹ in dem deutlich von judenchristlichen Traditionen geprägten Milieu des Romans den fünf Sinnen die Funktion eines je einzigartigen Zugangswegs zur Welt beigemessen,¹⁰ entscheidend ist aber, daß die Gewinnung menschlichen *und* göttlichen Wissens, das zur Erleuchtung der Seele und zur Erlösung führt, nicht auf dem menschlichen Intellekt, sondern ausschließlich auf der Lehre des wahren Propheten beruht.¹¹

Dieses exklusive Wissen wird nicht nur ausschließlich von dem wahren Propheten vermittelt, es ist auch allen anderen Formen menschlichen Wissens überlegen.¹² Die Lehre des wahren Propheten wurde nun mündlich an Pe-

7 Sulp. Sev. Mart. 25, 2.

8 Sulp. Sev. Mart. 25, 4 *sermo autem illius non alius apud nos fuit, quam mundi inlecebras et saeculi onera relinquenda, ut Dominum Iesum liberi expeditique sequeremur*; 25, 6 *iam vero in verbis et confabulatione eius quanta gravitas, quanta dignitas erat! quam acer, quam efficax erat, quam in absolvendis scripturarum quaestionibus promptus et facilis!*

9 De Abr. 149–150.

10 Rec. 1, 44, 5 *Recte respondisti, inquit, o Clemens. sicut enim sine oculis cernere nemo potest nec sine auribus capere auditum vel absque naribus odoratum neque sine lingua gustum sumere aut absque manibus aliquid contrectare...*

11 Ebenda, *ita impossibile est, absque vero propheta quae deo placeant noscere.*

12 Nicole Kelley: Knowledge and Religious Authority in the Pseudo-Clementines. Tübingen 2006 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Rei-

trus weitergegeben, und Petrus gibt sie in den im Roman geschilderten Katechesen an Klemens weiter. Damit kommt dem gesprochenen Wort und seiner unverfälschten Bewahrung im Individualgedächtnis die entscheidende Rolle bei der Tradierung der jüdisch-christlichen Glaubenslehre zu und dem entspricht der Stellenwert des Hörens in den Pseudoklementinen. Denn in diametralem Gegensatz zu den antiken Romanen wird in diesem christlichen Roman der Gehörssinn gegenüber dem Gesichtssinn systematisch privilegiert. Während die antiken Romane, wie F. richtig darlegt,¹³ durch Galerien prachtvoller Bildbeschreibungen ausgezeichnet sind und sich in der farblichen Ausgestaltung ihrer Sujets gegenseitig übertreffen, verzichten die Pseudoklementinen in einer auf Vergeistigung zielenden, bewußten Weltarmut auf jegliche Bildlichkeit und Ekphraseis.¹⁴ Statt in einem kolorierten Universum befinden sich ihre Protagonisten in einer bereits für die neutestamentlichen Schriften charakteristischen, vorwiegend von schwarz-weiß Tönen bestimmten Welt, die primär weder die Augen noch das „geistige Auge“ der Rezipienten anspricht, sondern mit der Wiedergabe christlicher Lehrgespräche ganz auf Hören, Horchen und Gehorchen abzielt.¹⁵

(III) Wie die apokryphen Spruchevangelien in der Konzentration auf das Wort fast gänzlich von schmückendem Beiwerk absehen, so verzichten die *Apophthegmata patrum* auf alles Szenische und Visuelle. In Konzentration auf das Wort folgt Bibelzitat auf Bibelzitat, Väterspruch auf Väterspruch. In der Tradition dieser Apophthegmenliteratur stehen auch die von F. untersuchten beiden Hauptquellen. Gewiß spielt die aus der antiken Physiognomie überkommene Beschreibung des Äußeren der Mönchsväter eine bedeutende Rolle.¹⁶ Doch bleibt die Beschreibung eines engelsgleichen Antlitzes¹⁷ nicht von ungefähr oft vage. Die Unbestimmtheit ergibt sich daraus, daß die Beschreibung

he, 213), 138–143; 178.

13 Es geschieht vor allem in den Kapitel „The Culture of Visibility“, 16–29.

14 Meinolf Vielberg: Farbausdrücke im heidnischen und christlichen Roman: die Metamorphosen des Apuleius und die pseudoklementinischen Rekognitionen im Vergleich. *Latomus* 61, 2002, 108–121.

15 Vielberg, 2002 (wie Anm. 13), bes. 120–121; vgl. auch Beate Klein: Der Farbgebrauch im antiken und christlichen Roman unter besonderer Berücksichtigung von Petrons *Satyrica*, den Metamorphosen des Apuleius und den pseudoklementinischen Rekognitionen. Diss. Jena 2006.

16 Programmatisch in Pallad. hist. mon. Prol. II, 6 *adeo autem non illi suffiebat sola fama virtutis, ut etiam vultum quoque ac figuram ipsius viri* (sc. Petri) *cuperet intueri* (sc. Paulus).

17 Vgl. Karl Suso Frank: ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum. Münster 1964 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26).

der Gesichter im Unterschied zur antiken Physiognomie, die eine charakterliche Deutung versucht, nicht in irgendeinem Sinne auf Individualität zielt, sondern nach dem grundlegenden Prinzip der *imitatio Christi* nur eine generelle Vorstellung von Heiligkeit vermittelt. Züge, welche die Mönchsväter zu unverwechselbaren Individuen werden lassen, gewinnt der Leser daher leichter aus den zahlreichen Dialogen. Diese Dialoge bilden oft den Kern und zentralen Nucleus einer Mönchsgeschichte. Der jeweilige Kurzdialog, bei dem es sich auch um einen sentenzenhaften Ausspruch handeln kann, wird nun oft mit Formeln beendet, die den auditiven Charakter des szenischen Geschehens hervorheben, und damit wird auch von Palladius bzw. von seinem Übersetzer unterstrichen, das es sich um schriftliche Vermittlungen des gehörten Wortes handelt. Die Formeln sind vielgestaltig und reichen von gewöhnlichen Junktoren im Ablativ Singular oder Plural¹⁸ wie *hoc audito*, bzw. *quo audito* bis zu komplexeren syntaktischen Strukturen¹⁹. In ihrer Einfachheit und wachsenden Komplexität verweisen sie gleichermaßen auf die grundlegenden Bedeutung des sprachlich vermittelten Wortes. Erst das Wort – für sich genommen, aber auch in seinem Bezug zu den Evangelien – erhellt im Dialog durch Aufdeckung der jeweiligen Handlungsmaximen den besonderen Charakter der Mönchsväter. Erst die Of-

18 Vgl. nach Wellhausen, (wie Anm. 2), 2003: Pallad. hist. mon. 5,2 *quo audito*; 6,14 *quo ... audito*; 11,4 *hoc audito*; 16,5 *quo audito*; 18,29 *quo audito*; 19,9 *quibus auditis*; 34,6 *quo audito*; 37,15 *quo audito*; 39,4 *quo audito*; 60,3 *quo audito*.

19 Vgl. Pallad. hist. mon. 1,4 *hoc ex voce eius audivi*; 16,9 *audita ... voce*; 16,11 „*audi*“, *inquit*, „*infans, credo in ipso...*“; 17,4 „*audi*“, *inquit*, „*me ... sin vero me audire nolueris...*“; 20,4 *quo cognito*; 22,12 *eius ista praecepta et libenter et patienter audivit*; 23,10 *audivi*; 25,4 *audisset*; 35,4 „*libenter*“, *inquit*, „*audirem ab eo, qui mentem atque sermonem bene novit probare, qualis sit vir is, quem loquimur*“; 35,5 *quod cum audissem*; 70,4 *sed si vis audire ...*. In der *Historia monachorum in Aegypto* wird tatsächlich fast jede Erzählung mit *vidimus* eingeleitet (vgl. Rufin. hist. mon. [ed. Schulz-Flügel] II, 1; III, 1; IV, 1; VI, 1; VII, 1; XII, 1; XIV, 1; XV, 1; XVI, 1; XVII, 1; XX, 1; XXIII, 1; XXIV, 1; XXV, 1; XXVII, 1; wenn dieses „Leitprinzip“ einmal durchbrochen wird, tritt das Ohr an die Stelle des Auges: ebenda, VIII, 1 *quae audivimus de Ammone quodam sancto viro, cuius etiam locum in quo habitaverat vidimus in deserto, omittenda non credidi*. Das Verbum *audire* begegnet auch sonst in den dialogischen Mönchsgeschichten aus Ägypten (Rufin. hist. mon. I, 5, 1; II, 6; II, 13; VII, 3, 1; VII, 13, 4 usw.) und besonders auch dann, wenn die Worte eines Mönchsvaters vernommen werden, vgl. Rufin. hist. mon. VI, 5 *At ille rerum necessitate compulsus* (sc. Theon) *unum eis solum locutus est verbum. Sinite, inquit, istos abire inlaesos, alioquin gratia a me fugiet sanitatum. Populi vero ut audierunt haec, contradicere non audentes dimiserunt eos*. VII, 8, 3–4 *Hunc cum videret Apollonius paci resistentem, dicit ad eum: si mihi, o amice, adquiescere volueris ad pacem, rogabo deum meum et remittet tibi peccata tua. at ille cum audisset, nihil omnino distulit, sed genibus eius provolutus supplicabit ei*.

fenlegung der *prima facie* gar nicht erkennbaren Tiefenschichten erlaubt es, das Spezifische des jeweiligen Lebensplans²⁰ zu erkennen und von der mönchischen Lebensweise im Allgemeinen abzugrenzen. Das oft einführend gebrauchte *videre* bedeutet daher auch nicht durchweg „sehen“, sondern beschreibt vielmehr das ganzheitliche Erleben einer Person und ist sinngemäß daher oft mit „begegnen“ zu übersetzen.²¹ Gewiß ist der Gesichtssinn als Erbe der Antike in den von F. untersuchten Texten dominant, und diese Dominanz ist wohl ein Ergebnis der christlichen Wiederaneignung antiker Vorstellungen. Aber wie daneben der Tastsinn eine Rolle spielt, so ist der Gehörssinn und seine Umsetzung im vernommenen und später verschriftlichen Wort für die Mönchsgeschichten und die Vermittlung christlicher Leitbilder unverzichtbar und in einer früheren, aber nur noch in der Endredaktion des pseudoklementinischen Romanwerks festgehaltenen Entwicklungsstufe wohl sogar wichtiger gewesen als der gerade mit dem Roman des Hellenismus und der Kaiserzeit verbundene Gesichtssinn. Und können wir ausschließen, daß der Gesichtssinn womöglich sogar wegen seiner Verbindung mit dem antiken Erbe (und speziell der Zweiten Sophistik) von endzeitlich gestimmten Christen in Zweifel gezogen worden ist? *The Memory of the Eyes* in der Weise, wie es hier von F. versucht wird, absolut zu setzen ist aus den genannten Gründen *weder* aus der Betrachtung der historischen Entwicklung gerechtfertigt *noch* auch bei der systematischen Analyse der Hauptquellen allgemein zielführend. Die von ihr gewählten Hauptquellen sind vielmehr sprechende Beispiele dafür, daß sich die verschiedenen Sinne in der frühchristlichen Literatur kaum gegeneinander ausspielen lassen. Auge und Ohr bleiben aufeinander angewiesen, wenn eine perspektivische Wahrnehmung der Weisen des Umgreifenden gelingen soll, und die einseitige Betonung eines Sinnes auf Kosten der anderen kann leicht in die Irre führen.

Meinolf Vielberg, Jena
meinolf.vielberg@uni-jena.de

[Inhalt Plekos 9,2007 HTML](#) [Startseite Plekos](#)

20 Pallad. hist. mon. Prol. II, 19 *nec enim locus quaeritur solus, in quibus tales habitaverint viri, sed vitae propositum et praedicabiles mores.*

21 Pallad. hist. mon. Prol. II, 4 *plurimos sanctos viros vidisse me memini nec tamen id veluti in transitu et perfunctorie faciens...* Vgl. OLD s. v. Nr. 6 und Nr. 12 (esp. in pf. tenses) To meet, have experience of, see (people, events, etc.).