

über den Alternativen steht, daß vor ihm jeder Vergleich zurücktritt, daß Jesus der Bräutigam ist, auf den alle warten.

Auch Johannes ist seinen Weg gegangen, bis er dies erkannte und aussprechen konnte. Ob dieser Weg nicht damals begann, als Johannes die Predigt Jesu großzügig anerkannte, ohne ihn, den später Gekommenen, durch die eigene Autorität zu erdrücken? als er tolerant war, obgleich Jesus anders predigte und handelte als er selbst. Für Johannes mag sich in einem solchen ersten Schritt die Erkenntnis aufgetan haben, daß Jesus mehr ist als nur ein anderer Täufer und Prediger. Für Johannes wuchs diese Erkenntnis aus der Anerkennung Gottes, der „allein leitet“ und neben dem „kein fremder Gott“ ist. Kann nicht auch uns im Gelten-Lassen, im Raum-Geben die Erfahrung geschenkt werden, daß Jesus allein der Bräutigam ist? und wird dies nicht dann geschehen, wenn wir anerkennen, daß Gott „allein leitet“?

Im Rahmen des göttlichen Heilsplanes mußte der Täufer abnehmen, Jesus zunehmen; die verschiedenen Prediger in Korinth werden relativiert durch den einen Christus, der für alle gekreuzigt und auferstanden ist; das Volk Israel muß immer von neuem daran erinnert werden, daß es keine Götter neben dem einen, wahren Gott gibt.

Für uns ist einzig wichtig die Frage: Vollziehen wir das nach, was der Täufer tat, als er Jesus anerkannte? Damals wie heute bleibt alles menschliche Tun, auch das schönste, das einen anderen Menschen zu Gott führt, nur anvertrautes Gut, das der Mensch verwalten darf. Und das Gesetz gerade dieses Tuns heißt: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen.“ Jeder Dienst hat seine Zeit. Eines bleibt: Der Herr selbst und seine Freundschaft – über allen Erfolg und allen Mißerfolg hinaus.

Marzella Welte OSB

## LITERATURBERICHT

### Fragen religiöser Erfahrung — vorgestellt anhand neuer Bücher

I. Schon wegen der prominenten Mitarbeiter verdient die Festschrift für P. *Hugo Makibi Enomiya Lassalle* Beachtung: *Bischof Hemmerle*; *P. Arrupe*, Generaloberer der Gesellschaft Jesu; *Sogen Omori*, Rektor einer Universität in Kyoto und Zen-Meister (im Mitarbeiter-Verzeichnis genannt, aber mit unauffindbarem Beitrag); *Karlfried Graf Dürckheim*; *Karl Rahner* u. a. Aber mehr noch lockt das geschlossene Themen an – „munen musō“ – Ungegenständliche Meditation<sup>1</sup>. Das

<sup>1</sup> *Stachel, Günter*: munen musō, Ungegenständliche Meditation, Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1978. 464 S., Ln.,

Vorwort legt Wert darauf: wir machen hier „keinen Sammelband mit diesem und jenem, etwa auch einem Aufsatz aus der Schublade.“ (9–10)

Vorausgeschickt sei, daß die Person des Geehrten über allem Zweifel erhaben ist; darüber ist füglicherweise nicht zu sprechen. Anzuerkennen ist auch, daß die oft üblichen Übertreibungen fehlen; andere Meditationsmethoden werden kaum noch abqualifiziert; man beschwört nicht mehr das neue, paradiesische Zeitalter eines gewandelten Welt-Bewußtseins; der elitäre Ton ist nur noch hier und da zu finden.

a) *Doch die Diskussion wird nur selten gewagt.* Meist taucht sie in Anmerkungen auf, oder in gelegentlicher Polemik, aber ohne Namensnennung. Ein guter Gesprächsbeitrag stammt von *Jan van Bragt*, „*Tangenten an einen vollkommenen Kreis?*“ (378–396); das Ergebnis ist mit der Unterscheidung dreier Ebenen formuliert – recht ähnlich, wie es B. Staehelin versucht: die Ebene des Alltagsbewußtseins; die Ebene der Transzendenz; die Ebene der Supertranszendenz. Zen-Religiosität kommt auf die zweite Ebene zu stehen. Dort habe das Christentum viel zu lernen. Aber die Entscheidungen fallen auf der Ebene der Supertranszendenz: „es handelt sich um den Bereich der Trinität – des wahren persönlichen Gottes, des ‚Vaters‘ – des Kreuzes als Einheit von Tod und Auferstehung . . . des wahren exzentrischen Selbst.“ (Exzentrisch = wegbezogen vom Selbst, intentional) Zen-Buddhisten hingegen bleiben auf der zweiten Ebene stehen und qualifizieren – „oft unausgesprochen“ – das Christentum als „upaya“, als vorläufig, anfängerhaft. Wenn „ungegenständlich“ heißt, auf dieser dritten Ebene zu meditieren, Erfahrungen zu suchen, wird kein ernstzunehmender Kritiker Einwände machen.

Andere Diskussionsbeiträge – wie die Zurücknahme der Behauptung durch *Hans Waldenfels* (*Christlicher Glaube und Zen*, 405–418), daß nach Ignatius Erfahrung nur aus sich selbst beurteilt werden dürfe – sind so verklausuliert, daß man sie kaum entziffern kann.

b) *Die Umschreibungen des mit „ungegenständlich“ Gemeinten* demonstrieren die fehlende Auseinandersetzung. *Shigeto Oshida* zieht z. B. die Meditation des Bibelwortes in den Raum des Gemeinten ein (*Zen und das Wort*, 36–41); *Klaus Hemmerle* insistiert auf der unlösbaren Beziehung beider (*Schweigen für das Wort*, 34–35). *Hans A. Fischer-Barnicol*, *Denken in Meditation und Mystischer Erfahrung*, 243–267, meint sogar: „Allerdings wäre es leichtsinnig, ja unsinnig, von gegenstandslosen Erfahrungen in der Meditation und in der Mystik zu reden . . .“ Nicht das „Gegenüber-stehen“, sondern das „Besitzen-wollen“ möchte er aus der Meditation verbannen. *J. B. Lotz* zieht die Konsequenz und vermeidet grundsätzlich das Titelwort der Festschrift und spricht nur von „über“-gegenständlich (*Die transzendente Erfahrung als Wurzel der übergegenständlichen Meditation*, 340–353). *Hans Waldenfels* übersetzt „munen musō“ mit „ohne Be-

---

DM 50,–. In unserer Zeitschrift wurde schon – auch von Autoren der Festschrift – deren Anliegen in qualifizierter Weise erörtert. Karlfried Graf von Dürckheim, 45, 1972, 363–382; 50, 1977, 458–467; Heinrich Domoulin, 26, 1953, 206–216; 50, 1977, 350–364; Hans Waldenfels, 50, 1977, 241–251; Hans Urs von Balthasar, 50, 1977, 260–268; 51, 1978, 28 bis 38; Josef Sudbrack, 44, 1971, 424–438; 46, 1973, 206–216; 51, 1978, 99–117; Friedrich Wulf, 49, 1976, 461–468; 50, 1977, 59–68; 51, 1978, 226–232.

griffe, ohne Gedanken“. Und *Cyrrill von Korvin-Krasinski* meint enigmatisch: „ungegenständlich, aber nicht gegenstandslos“.

Andere Beiträge allerdings, wie der in GuL 52 1979, 281 f zitierte Aufsatz von *Dürckheim*, deuten „ungegenständlich“ so, daß das personale Gegenüberstehen Gottes, die Erfahrung von Gnade und Geschenk-Erhalten als Oberflächenerfahrung des „Welt-Ich“ abgewertet werden.

Nicht reflektiert wurde, ob überhaupt das Gegenüberstehen von Ich und Du – Mensch zu Mensch und mehr noch zu Gott – an den (Un)-Gegenstandskategorien der Dingwelt gemessen werden darf. Nicht bedacht wurde der Unterschied von Methode und Wirklichkeitserfahrung; ob nicht mancher Meditations-Weg vom Christentum her neues Licht empfängt, ob nicht, wie *Waldenfels* zaghaft fragt, aber nicht durchdiskutiert, „das Dialogische unter Umständen unterschätzt und daher auf den Zugang und den Ausgang der Erfahrung beschränkt wird, folglich der Erfahrung selbst das Dialogische oder zumindest die Offenheit für das Dialogische abgesprochen wird“. Kaum gesehen wurde die Zweideutigkeit des Begriffs: „ungegenständlich“ als nichtmanipulierbar, als dem technischen Zugriff entzogen; oder „ungegenständlich“ als Auflösen aller Vielheit und jeder Beziehung.

So wird der Seufzer des Zen-Meisters von P. Lassalle, *Kōun Yamada*, verständlich (*Die buddhistische Taufe*, 110–126): „Ich möchte Sie . . . bitten, ernsthaft zu überdenken, in welcher Beziehung diese Tatsache der absoluten drei Kleinode zum Gott des Christentums . . . steht“. Das meint die buddhistische „Erfahrung“, daß „der Inhalt allen Seins Null“ ist, daß „die Entfaltung der Phänomene blindlings der kalten Korrektheit des Gesetzes“ folgt, daß es „nicht den kleinsten Spalt (gibt), durch den sich Gefühle wie gut und schlecht, Liebe oder Haß eindringen können“. Dieser Bitte des Buddhisten um ein wirkliches Gespräch kann man sich nur anschließen.

c) *Am stärksten enttäuschen die historischen Analysen.* Dazu einige Stichproben. Vom Gebet des *hl. Franz*, „Du unsere Hoffnung, unser Glaube“, wird gesagt: es demonstriere die Überwindung der „Subjekt-Objekt-Spaltung“ (164). *Franziskus* singt so im „Lobpreis Gottes von La Verna“, also der Vision des Gekreuzigten und der Stigmatisation. Die Unangemessenheit des Sprechens von „Ungegenständlichkeit“ und „Subjekt-Objekt-Spaltung“ springt ins Auge. Die „Methodologie des Zen“ soll einen „wirksamen“ Weg in die sanjuanistische „Nacht des Glaubens“ bahnen (166). Damit wird *Johannes vom Kreuz* auf den Kopf gestellt. Die Fachleute sprechen geradezu von einer „Anti-Methode“ (*M. M. Mallory*, aber ebenso *L. Cognet u. a.*) als Quintessenz seiner „Dunklen Nacht“. Ein kurzer Blick auf einige Zitate bei christlichen Zen-Schülern (442) zeigt ebenso, wie sehr man die sanjuanistische Einheit des göttlichen und menschlichen Willens verkennt, wenn man sie ohne Vermittlung mit europäisierten buddhistischen Augen liest.

Die Untersuchung über die „Reinheit des Herzens“ bei *Johannes Kassian* (127–155) hätte eigentlich zu deren Ursprüngen (*Kassian* schreibt nur second-hand) bei *Evagrius* usw. führen müssen und wäre da auf ein Gespräch gestoßen (*v. Balthasar*, *I. Hausherr*), das für das Buchthema viel Aufschluß gebracht hätte. Statt des-

sen wird als Zeuge auf W. Völker („dazu und zu unseren ganzen Ausführungen“, 129) aufgerufen, dessen Fleiß-Arbeiten schon H. Rahner zugestanden hat, daß sie im oberflächlich-Beschreiben hängen bleiben. Der vornehme Artikel über die *Wolke des Nichtwissens* und Heinrich Seuse vermeidet konsequent das Wort „ungegenständlich“ und gibt mit dem „Geschenkcharakter“, dem Kreuz und der *Christologie* einige christliche Kriterien. Auch bei Nikolaus von Kues werden Fragen gestellt. Aber gerade der Kardinal war Denker und keineswegs Mystiker oder Erfahrener im heutigen Verständnis. Ob nicht auch die Zen-Erfahrung zuerst einmal von un- und vor-bewußten Denkhaltungen her zu verstehen ist?

d) *Den wichtigsten Beitrag liefert K. Rahner.* Man konnte ihn schon vor Erscheinen der Festschrift an verschiedenen Orten lesen. (*Das Problem der Transzenderfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht*, 354–368)

Rahner unterscheidet zwei in sich verschiedene Grunderfahrungen: eine „Erfahrung übernatürlich-gnadenhafter Mystik“, in der Gott berührt wird und die selbstverständlich auch außerhalb der Offenbarung geschehen kann. Und eine andere Erfahrung von Leiblichkeit, von biologischem Habitus, von Unterbewußtsein, Tiefenbewußtsein, Archetypen, Eingebettetsein in kollektive Wirklichkeit, was aber auch den Namen „mystisch“ verdient.

Wenn die eigentliche Gotteserfahrung „weiselos“, „gegenstandslos“ geschieht, dann nur als „Teilnahme am Tode Jesu . . . , der gerade in seinem realen Tod als radikalem Untergang den endgültigen Aufgang Gottes selbst erreicht hat.“ Es erstaunt, daß zwei theologische Aufsätze (*Gebet als menschlicher Grundakt*, 317–339; *Die transzendente Erfahrung als Wurzel der übergegenständlichen Meditation*, 340–353) sich zwar ausdrücklich auf Rahner berufen, aber eben dieses Kreuz-Kriterium für die Echtheit der Gotteserfahrung (man könnte auch andere Kriterien: Entscheidung, Geschichte und Freiheit aufzeigen) auslassen. Für Rahner auf jeden Fall darf es in echter Mystik nicht fehlen. Deshalb wird auch die ignatianische „dritte Weise der Demut“, die nach P. Lassalle im Buddhismus fehlt (*Nikolaus Brantschen, Zazen und Christush nachfolgung*, 430–437), ein Zeichen dafür sein, ob Gott oder nur ein transzendentes Selbst erfahren wird.

Auch Rahners radikale Reduzierung der speziellen „mystischen“ Erfahrung auf psychologische Gegebenheiten, wobei das „eigentliche Grundphänomen mystischer Transzenderfahrung auch schon . . . in der schlichten Tat des christlichen Lebens in Glaube, Hoffnung und Liebe als innerster tragender Grund gegeben ist“ (357), wäre des Gesprächs wert gewesen. So bleibt vieles in – meist akzeptablen – Allgemeinheiten stecken. Typisch dafür ist auch, daß weder Psychologie noch Exegese zu Wort kommen. In der abschließenden Bibliographie fehlt der wichtige Artikel – mit anschließendem Interview – aus „*Entschluß*“ (39, 1973/4, 177–180. 226–234).

Verständlich mag sein, daß die Festschrift die aktuelle Diskussion übergeht. Aber warum nimmt ein von so vielen Fachtheologen erstellter Band die Diskussion und Ergebnisse der Vergangenheit nicht zur Kenntnis? Das auf zehn Bände angewachsene *Dictionnaire de Spiritualité* wird im Zusammenhang mit Johannes Kassian erwähnt, aber in der Fragestellung nicht eingebracht. Neuere Diskussionen, über die Fr.-D. Maaß, *Mystik im Gespräch*, 1972, orientiert, fallen aus.

II. Die Fruchtbarkeit einer verantwortungsbewußten Aufarbeitung der Tradition kann man an einer eben erschienenen Münsteraner Doktorthese ersehen: *Elmar Salmann OSB, Gnadenerfahrung im Gebet, Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager*, 1979, Verlag Abtei Gerleve<sup>2</sup>. Das Buch hat die typischen Vor- und Nachteile einer Doktorthese. Es zeigt eine immense Belesenheit, die mit starker Ordnungskraft vorgestellt wird (fehlendes Sach- und Personen-Verzeichnis, sowie ein unübersichtliches, dezimales Inhaltsverzeichnis erschweren den Zugang). Aber es zeigt auch die Vorliebe des Arbeitenden für sein Thema, die manche Analysen (besonders bei Mager) zu unübersichtlicher Länge anschwellen läßt, manche Wiederholungen hat und oft genug zuviel Neben-Material herbeiholt. Die Theologie und die Diskussion der beiden Benediktinerpatres kann für das damalige Gespräch um religiöse und mystische Glaubenserfahrung als typisch angesehen werden.

*Anselm Stolz* (1900–1942, Abtei Gerleve) hat mit seiner „Theologie der Mystik“ (1936) einen unerwarteten Erfolg. Sein Anliegen war die Objektivität des Mysteriums. Er ging zurück in die Theologie der Kirchenväter und zeigte, daß Gotteserfahrung als Rückkehr ins Paradies geschildert wurde; er erweckte die griechische Trinitätslehre zu neuem Leben: *im Geist – durch den Sohn – zum Vater*; er zeigte, daß Gotteserfahrung in der sakramentalen Teilnahme an der Liturgie, besonders an der Eucharistie, geschehe und zeichnete das Bild einer fast himmlischen Kirche. Doch ihm gelang es kaum, all diesen zentralen theologischen Einsichten einen Ort innerhalb der menschlichen Erfahrung zuzuweisen. Er sprach von „transpsychologisch“ und Erfahrungsjenseitigkeit – und verlegte die Glaubenserfahrung so weit aus der menschlichen Erfahrung hinaus, daß die Diskussion abgebrochen schien. Deshalb auch fand Stolz keinen Zugang zur Mystik der großen Teresa und des Johannes vom Kreuz.

*Alois Mager* (1883–1946, Abtei Beuron) aber setzte gerade bei der spanischen Mystik, besonders bei Teresa von Avila, und bei einer reichen Seelsorgeerfahrung an. In Büchern und Aufsätzen schilderte er breit sein Verständnis der mystischen Erfahrung. Er suchte eine Synthese zwischen den Schulen des eifrig geführten französischen Gesprächs über Mystik. Einerseits stellte er, was die Erfahrung anbetrifft, einen „Artunterschied“ zwischen gewöhnlichem und mystischem Gebet des Menschen fest: aufgrund des von der Gnade getragenen Bemühens des Menschen – oder aus der Anziehungskraft Gottes heraus, der die Erfahrung oft gegen den menschlichen Willen in Beschlag nimmt. Auf der anderen Seite aber zeigte er die einzige Linie der Liebe – vom zaghaften Glauben bis zur überschwenglichen Erfahrung – auf. Damit wollte Mager zugleich die gefährliche Fixierung auf Beschauung und „Erfahrung“ abbauen.

Um dies alles zu begreifen, berief sich Mager auf die Lehre von der „Geistseele: Bei fortschreitender Verinnerlichung gibt es eine Stelle, wo die Seele zu einer Selbstwahrnehmung und damit auch zu einer Wahrnehmung des in der

<sup>2</sup> *Elmar Salmann: Gnadenerfahrung im Gebet, Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager*. Billerbeck, Kunst- und Buchhandlung der Benediktinerabtei Gerleve, 1979., 469 S., kart., DM 28,-.

Seele natürlich und übernatürlich wirkenden Gottes kommt . . . das und nichts anderes ist Mystik“. (122) Hier also erreicht der Mensch eine Tiefe im eigenen Inneren, wo sein Geist sich gleichsam aus der Leibgebundenheit löst und sich selbst erkennt: die Geistseele. Hier aber spielen Wille und Liebe eine bestimmendere Rolle als Einsicht und Erfahrung.

Darüber hinaus kann für Mager diese „Geistseele“ nicht zum Bewußtsein kommen, „wirkte nicht Gott unmittelbar auf sie“ (273). Vom „intentionalen Gefühl“ her weiter denkend und in der Tradition der augustinischen Gedächtnisspekulation stehend spricht Mager von einer „Art übernatürlichem Gefühlssinn“, also einer Tiefenerfahrung, in der sich der Mensch ganz und gar als empfangend (Gnade) und deshalb als ausgerichtet auf Gott (Liebe) erfährt. Das ist nach Mager Mystik.

P. Elmar Salmann hat es nicht schwer, beide Deutungen zu kritisieren und ihren Wahrheitskern freizulegen. Sein eigener, nur kurz skizzierter Weg ist der einer ontologischen Phänomenologie von Liebe und Dialog – in Anlehnung an Martin Buber, Romano Guardini, Ludwig Binswanger und andere.

Der dringende Wunsch muß geäußert werden, daß der junge Theologe seine Arbeit zu Ende führen kann. Aber wie diese auch weitergehen wird, eines hat P. Salmann mit seiner Studie gezeigt: Wie wichtig und wie fruchtbar für das heutige Nachsinnen über Glaubenserfahrung und für das gegenwärtige Gespräch (mit nichtchristlichen Gotteserfahrungen, worauf nur selten und meist zwischen den Zeilen Bezug genommen wird) das verantwortungsbewußte Aufgreifen der christlichen Tradition ist.

III. Auch beim intensiven Gespräch über Gotteserfahrung und Mystik in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts, worüber Maaß und Salmann referieren, wurde *die anbetende und schauende Gotteserfahrung Hildegards von Bingen* und ähnlicher Gestalten der Vergangenheit fast völlig übersehen. Mit den in diesem Heft veröffentlichten Beiträgen ist es lohnend, auch dieser Mystik nachzugehen.

Die vorzüglichen *Übersetzungen ihrer Werke* sind in dieser Zeitschrift zum größten Teil schon vorgestellt worden<sup>3</sup>. Hildegards Gotteserfahrung spielt sich im Objektiv-Liturgischen ab. Die Benediktinerin schaut ein Mysterienspiel von Gott und Mensch, von Himmel und Erde, von guten und bösen Mächten, von Tugenden und Lastern. Das ist ein objektiver Tatbestand – aber zugleich ist der Mensch als Hörender, als Schauender, als Mitfeiernder der kosmischen Liturgie ganz und gar einbezogen. Der Medizinhistoriker H. Schipperges, der sich um die Übersetzung und Aktualisierung der Werke Hildegards verdient gemacht hat, schildert diese ganzheitliche Sicht von Gott und Welt, diese Ganzheitserfahrung

<sup>3</sup> Liber Scivias – Wisse die Wege: GuL 51, 1978, 236; Liber Vitae Meritorum – Der Mensch in der Verantwortung: GuL 47, 1974, 74; De Operatione Dei – Welt und Mensch: GuL 39, 1966, 318; die wichtigsten Briefe: GuL 39, 1966, 318; ihr Leben nach einer zeitgenössischen Darstellung GuL 41, 1968, 479 f; eine moderne, gut lesbare Darstellung ihres Lebens und Wirkens von A. Führkötter, GuL 47, 1974, 73 f; die kürzere Textauswahl von H. Schipperges, GuL 51, 1978, 238.

Gottes und der göttlichen Weltordnung: „Selbst die banalsten Probleme irdischer Daseinsgestaltung verdichten sich in diesem Weltbild und werden zu exemplarischen Lebensmustern . . . Es ist im Grunde noch jene sakramentale, ganz auf Heilung und Heil angelegte Lebensführung.“<sup>4</sup> „Hildegard will den Reichtum gerade der natürlichen Welt in einen Zusammenhang mit dem Gnadenleben bringen; sie will damit nicht nur ihrer Zeit einen Spiegel vorhalten, sondern jeden einzelnen Menschen ansprechen und in seiner jeweiligen Situation vor eine Entscheidung stellen.“<sup>5</sup>

Das oben angesprochene *Problem der Subjekt-Objekt-Spaltung* und ihrer Überwindung ist in dieser Welterfahrung nicht mehr existent; es entpuppt sich vor Hildegards Vision als ein Erbe des deutschen, romantischen Idealismus (von Hegel bis Marx), woher auch die Terminologie der „Gegenständlichkeit“ im modernen Sinn stammt. Bei Hildegard aber ist alles durchsichtig auf den letzten Sinn, der Gott heißt – ohne daß die Vielfalt der Welt in Gefahr gerät, von diesem Sinn aufgezehrt zu werden. *Der Bischof von Limburg* führt in seinem Hirtenbrief zum Hildegard-Jubiläum einen Satz von *Romano Guardini* an, um diese Weltsicht zu erläutern: „Der Mensch . . . muß sehen – nicht nur denken, nicht nur behaupten –, sondern mit den Augen sehen, daß die Welt nicht nur ‚Natur‘ ist, sondern Gottes Werk – nicht nur sich selbst genügendes All, sondern Wort, das vom Eigentlichen redet.“<sup>6</sup>

*Die sakramentale Mystik* Hildegards läßt sich an ihrem reichen Leben und Wirken aufzeigen. Ihre *naturkundlichen Bücher* sind nicht nur Darstellungen der Schöpfungswirklichkeit und Anweisungen medizinischer Art, sie sind zugleich auch Heils- und Gottes-Kunde<sup>7</sup>. Ihre glücklicherweise überlieferten *musikalischen und hymnologischen Werke* lassen den Urgrund ihrer Gottese Erfahrung ahnen: Harmonie, die in Gott gründet; Jubel, der aus den Herzen aufsteigt; Gesang, der die Menschen zur Einsicht des Geistes zusammenbindet. So sieht und hört Hildegard im Schlußkapitel ihres *Liber Scivias*: „Deshalb also klingt jener Schall harmonisch zusammen (in harmonia symphonizat) wie die Stimme der Scharen zum Lob der himmlischen Wohnungen. Denn Ruhm und Ehre der Himmelsbürger schallen wieder in dieser Symphonie von Einmütigkeit und Herzens-Gleichheit. In

<sup>4</sup> Heilkunde als Heilkunst bei Hildegard von Bingen, *Die Heilkunst* 20, 1977, 1–6.

<sup>5</sup> Die Engel im Weltbild Hildegards von Bingen, *Verbum et Signum* II, Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung, Studien zur Semantik und Sinntradition im Mittelalter, München 1975, 99–117. 101; neben den Übersetzungen stammen vom gleichen Autor: *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Salzburg 1963 (Neuaufgabe in Vorbereitung); *Das Menschenbild Hildegards von Bingen*, Die anthropologische Bedeutung von „Opus“ in ihrem Weltbild, Leipzig 1961.

<sup>6</sup> Hildegard von Bingen, *Brief des Bischofs von Limburg an die Gemeinden des Bistums zur Fastenzeit* 1979, Verlag des Bischöflichen Ordinariates, Limburg, 1979, 7.

<sup>7</sup> Naturheilkunde – Physica. Übers. und erl. v. *Peter Riethe*, Salzburg<sup>2</sup> 1974. Heilkunde – Causae et Curae. Übers. und erl. v. *Heinrich Schipperges*, Salzburg<sup>3</sup> 1975. Das Buch von den Steinen (übersetzt und erläutert von *Peter Riethe*, ca. DM 47,-) wird in Kürze im gleichen Otto-Müller-Verlag, Salzburg, erscheinen, in dem alle Übersetzungen veröffentlicht wurden.

ihr steigt zu den Höhen empor, was das Wort vorträgt.“<sup>8</sup> Hildegards Mitschwestern von heute haben uns auf einer *Schallplatte* die Choralkompositionen von neuem zugänglich gemacht. Fachleute hören aus den Melodien schon die beginnende Zeit einer neuen Musik heraus<sup>9</sup>.

Auch die 35 *Miniaturen des Wiesbadener Codex des Liber Scivias*, die „nachweislich unter den Augen der heiligen Hildegard entstanden sind“, bezeugen die sakramentale Mystik. In der neuen kritischen Ausgabe dieses ersten und Grundbuches der Mystik Hildegards<sup>10</sup> sind sie in vorzüglichen Facsimiles greifbar gemacht worden. Es sind keine Kunstwerke allerersten Ranges; zweidimensionale Bilder können auch niemals die sprudelnde Fülle der Schauungen Hildegards zur Gänze wiedergeben. Aber auch auf diesen Bildern wird die Eigenart der Mystik Hildegards sichtbar: Harmonie – gestimmt nach der Liebe Gottes, tönend durch den Lauf der Weltgeschichte, wiederhallend im Herzen des Menschen, ausklingend im Schlußakkord der Ewigkeit. *Rita Otto* hat in mehreren Arbeiten versucht, diese Bilder aus zeitgenössischen Quellen heraus zu deuten<sup>11</sup>.

Eine Festschrift<sup>12</sup> vereinigt Fachleute und Bewunderer Hildegards. Sie kann z. B. dokumentieren, daß Gottfried Herzka, der meint, „alle Werke Hildegards und auch ihre Medizin entstammen dem himmlisch-visionären Diktat“, einer sektie-

<sup>8</sup> *Hildegardis Scivias* (Corp. Christ. CMXLIII A) III 13, 493–497 (II 630 f).

<sup>9</sup> Psal 242/040 479 stereo.

<sup>10</sup> S. Anm. 8; dazu *Rita Otto*, Zu einigen Miniaturen einer Sciviashandschrift des 12. Jahrhunderts, *Mainzer Zeitschrift* 67/68, 1972/1973, 1, 128–137.

<sup>11</sup> Vgl. (Anm. kl) und zu den gotischen Miniaturen einer Hildegardishandschrift in Lucca, *Mainzer Zeitschrift* 71/72, 1976/1977, 110–126. Beide Aufsätze mit Bildtafeln.

<sup>12</sup> *Hildegard von Bingen, 1179–1979, Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*, hrsg. von Anton Ph. Brück (Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte, Bd. 33). Mainz, Verlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte, 1979. Geb. S. XVII/461, 30 + 9 Abb. Die Festschrift gibt ein rundes Bild von Hildegard und ihrem Weiterwirken bis heute, zusammengestellt von den ersten Fachleuten. In der Mitte steht der über 50 Seiten lange Beitrag über Hildegards Theologie und Spiritualität von M. Schmidt: *Hildegard als Lehrerin des Glaubens. Speculum (Spiegel) als Symbol des Transzendenten*. Eng dazu gehören die Aufsätze über die Geschichte (ihrer Zeit, ihres Lebens, ihrer Gründungen) und die geistige Leistung Hildegards (zu den Illustrationen, ihre Auseinandersetzung mit den Häretikern, Musik, Dichtung, Sprache, ihr prophetisches Predigen, Menschenkunde, Heilkunst usw.). Dann wird das „Hildegardbild“ ausgeweitet in ihr Fortwirken, bis zu einem kurzen Bericht über *„Das Leben in der Abtei St. Hildegard heute“* ... Nicht alles wird uneingeschränkten Beifall finden (wie die Attacke gegen die „Theologen und Katholiken angepaßter modernistischer Selbstprägung, die mit ihrem eigengefertigten Denkpulver in offener Betroffenheit unbehindert die klassischen Traditionen in der Philosophie aus den Fugen heben wollen“). Aber das sind Schönheitsfehler an einem Werk, das weniger eine „Festschrift“ als eine „Gesamtschau“ genannt zu werden verdient.

Erwähnenswert ist auch der preiswerte, vornehm ausgestattete *Katalog zur internationalen Ausstellung vom 15. 9. – 21. 10. 1979 im Haus „Am Rupertsberg, Bingen-Bingerbrück“* (großformatig, 63 Seiten, dazu 16 bunte Tafelbilder). Er enthält eine ausgezeichnete, knappe Lebensbeschreibung und Würdigung der Heiligen (9–29). Auch die Beschreibung der Ausstellungsstücke bemüht sich, mit Texten und Schilderungen von größeren Zusammenhängen dem Leser einen Eindruck der Welt Hildegards zu geben.



erischen modernen Wundersucht zum Opfer gefallen ist<sup>13</sup>. Hildegard schreibt aus dem Bildungswissen ihrer Zeit heraus.

Doch die Welt Hildegards ist für den Menschen von heute nicht ohne weiteres zugänglich. So ist man dankbar für das breit angelegte Tonbild von *Hans Ederer* und *Adelgundis Führkötter*, *Hildegard, Ein Mensch vor Gott*<sup>14</sup>, das einen Weg zu Hildegard bahnen kann. Die erste Abfolge von Bild-Text-Musik geht dem Leben der Heiligen nach. Es gelingt, Hildegard in ihrer zugleich nach innen (mystische Schau) wie nach außen (die Großen der Welt) gehende Kraft verständlich zu machen. Die zweite Abfolge stellt „Die Schöpfung – Gottes Schönheit“ in geschickter Weise vor. Hildegard selbst kommt reichlich zur Sprache; Lichtbilder zu den sieben Schöpfungstagen stellen jeweils vor: Ein Bild aus der Natur, eine Miniatur aus dem Scivias-Codex und ein Bild vom Menschen. Zwischen beiden Reihen (deren Text in der Buchbeilage wiedergegeben ist) führt ein Essay, *Das Licht und das Auge* (J. Sudbrack), in die geschaute Welt Hildegards ein und versucht, ihr Schauen zu aktualisieren. Die „sakramentale“ Mystik der Benediktinerin vom Rhein wird auf diese Weise dem modernen Menschen nahegebracht.

Die eben erschienene kurze Darstellung von *Alfons Bungert*, *Die heilige Hildegard von Bingen*<sup>15</sup>, berichtet in kundiger Weise über das Leben und besonders die politischen Aktivitäten der Äbtissin. Man sollte aber aus diesem wertvollen Büchlein nicht den Eindruck mitnehmen, als liege der Akzent der Heiligkeit Hildegards auf solchen und ähnlichen Wirksamkeiten. Hildegard war zuerst und vor allem das, was man im christlichen Sinn eine Mystikerin nennen sollte – dazu aber gehört auch die Aktivität, der Einsatz für den kranken Nächsten und das Engagement für die Sorgen der Kirche und der Gesellschaft. Umgekehrt aber kann die erstaunliche Tätigkeit der frühmittelalterlichen Frau nur begriffen werden, wenn man sich ihrer Begegnung mit Gott, ihren Erfahrungen, Schauungen und den Worten zuwendet, die sie hörte.

Aus der ernsthaften Beschäftigung mit dieser großen Frau des Deutschen Mittelalters stellt sich die Frage: Muß sich nicht jede christliche Gotteserfahrung in den von Hildegard exemplarisch aufgewiesenen Bahnen bewegen: Schauen – Hören – Erfahren; in der sakramentalen Wirklichkeit unserer Welt Gottes Wirken und Wirklichkeit suchen, um dann „in die Harmonie des göttlichen Erlösungswerkes, in die himmlische Symphonie einzustimmen“?<sup>16</sup>

Josef Sudbrack

<sup>13</sup> Dazu das von A. Führkötter herausgegebene Merkblatt: „Wie hat Hildegard von Bingen ihre Werke verfaßt?“

<sup>14</sup> Doppeltonbild, Arbeitsunterlagen und Einzelbildmeditationen zum Leben Hildegards von Bingen und zur Meditation der Schöpfung, AV-Edition, München 1979, DM 98,-; mit Tonkassette, 54 Dias und Arbeitsunterlage.

<sup>15</sup> Echter Verlag, Würzburg 1979, kart. 52 S., DM 7,80.

<sup>16</sup> Hildegardis Scivias (Anm. 8) III 13, 501–503 (II 631).