

LITERATURBERICHT

Neuere Hildegard-Literatur

Hildegard von Bingen, die Äbtissin vom Rhein (1098–1179), hat Hochkonjunktur. Und dies mit Recht: Wer sich ernsthaft mit ihr beschäftigt, kommt ins Staunen: Wie nur ist diese gewaltige Frau möglich gewesen?

1) Zwei Verständnis-Versuche stecken in Sackgassen. Der eine hat wohl die Hildegardkonjunktur ausgelöst. Sie habe als prophetisch Begabte ihr naturkundliches, medizinisches und anderes Wissen unmittelbar von Gott, wie ein „Fernsehbild“, eingegeben bekommen! So schreibt tatsächlich Dr. Hertzka, Arzt und Begründer der „*Hildegard-Medizin*“¹. Doch die Überlieferung gerade der naturkundlichen Bücher Hildegards ist ungewiß. Sie schrieb zwar „über Feinheiten verschiedener Geschöpfe der Natur“. Aber es liegt nur die sehr spät überlieferte Doppelfassung: Natur- und Heilkunde vor; und diese ist zweifelsohne überarbeitet, ergänzt, wohl auch verfälscht². Von ihren anderen großen Werken existieren hingegen Handschriften schon aus ihrer Lebenszeit. Vielleicht wird es gelingen, mit Hilfe handschriftlicher Fragmente und der seit 1978 im Gang befindlichen kritischen Gesamt-Ausgabe die authentische Fassung auch des naturkundlichen Werks zu rekonstruieren. Überdies hat der große alte Mann der Hildegardforschung, der Medizinhistoriker H. Schipperges, gezeigt: Hildegards Wissen über die Natur entspricht dem „Wissenstand der Zeit“, gibt so ein Volkswissen wieder, wie es in den vielen Klostergärten gepflegt wurde. Die zahlreichen Veröffentlichungen zur „Hildegard“-Medizin sind für ihr Verständnis unbrauchbar, wenn nicht sogar schädlich. Hilfreich allerdings wäre es, von einer Ganzheitsmedizin zu überprüfen, ob nicht das Menschenbild der „vier Elemente“ – Wasser-Erde-Feuer-Luft, feucht-trocken-warm-kalt –, das die griechische Antike und auch der Taoismus oder die Ayurveda-Medizin kennen, einen ganzheitlichen Zugang zur menschlichen Gesundheit eröffnet.

In einer anderen Sackgasse scheint sich auch die „Wissenschaft“ zu befinden. Man sucht nach den Quellen der typisch Hildegardschen Welt- und Gottessicht und findet – über die allgemeineren Eigenarten ihrer Zeit hinaus – keine, weder im „Humanismus von Chartres“ (Le Goff) noch bei Scotus Eriugena (Chr. Meier). Hildegard ist in ihrer Größe einfach da!

2) Die Theologin und Psychologin (C. G. Jung-Institut) *Ingrid Riedel*³ versucht, Hildegards Schau-Welt archetypisch zu erklären: Frauliche Ursehnsüchte sollen in ihr zu Wort, „zu Bild“ kommen. Ein Weg, der sicherlich zu Hildegard führt. Aber nicht so, wie ihn Riedel geht: Sie „deutet“ die doch sekundären Textillustrationen und kommt auf die Texte selbst nur en passant zu sprechen. Die vorzügliche kriti-

¹ Die reiche, esoterisch angehauchte Literatur zu diesem Thema darf übergangen werden.

² Dazu die Veröffentlichungen von I. Müller, die an einer kritischen Ausgabe des naturkundlichen Werks arbeitet. Vgl. unten Anm. 11.

³ I. Riedel, *Hildegard von Bingen, Prophetin der kosmischen Weisheit*. Stuttgart 1995.

sche Ausgabe (seit 1978) von „*Scivias*“ und anderen Werken Hildegards sind ihr unbekannt – vielleicht sogar unzugänglich, wie die Menge der von E. Gössmann aufgezeigten Latein-Schnitzer vermuten läßt. Ihre gewaltsamen Schlußfolgerungen sind auch von den Miniaturen nicht zu belegen, sondern bleiben willkürlich. So soll bei Hildegard die „weibliche bzw. andyrogyn Gestalt der Weltseele ... ins Zentrum der Gottesvorstellung und ... damit heraus aus dem Rahmen und der Hut des patriarchalen Gottesbildes“ treten. Erst ein späteres Jahrhundert habe diese Schau „eingelöst“. Damit verbunden sei die Integration des „Bösen“ als Schatten ins Gottesbild. Das „Dunkellicht (gehöre) zum Ganzen“. Dies und vieles mehr (z. B.: Eine Psychoanalyse Hildegards; ihre Projektion habe Richardis von Stade ins Unglück gestürzt. Oder: Die Schmerz-Interpretation eines musikalischen Sprungs, obgleich er im gleichen Musikstück auch genau das Gegenteil ausdrückt.) hat mit Hildegard nichts zu tun und wohl auch nicht allzuviel mit C. G. Jungs analytischer Psychologie.

3) Ganz anders die Hildegard-Deutung *Barbara Newmans*⁴, „Schwester der Weisheit“ in einer angenehm zu lesenden Übersetzung. Im US-amerikanischen Original (1987) ist sie als „Theology of the Feminine“ untitled. Doch Newman baut das Bild der „feministischen Heroïn“ (183) ab; und dies gerade „aus feministisch-theologischer Sicht“ (15). Hildegard bleibt ein Kind der theologisch-humanen und der Volks-Weisheit (115) ihrer Zeit, was mit umfassender Gelehrsamkeit dargestellt wird. Wie die damalige Mentalität „schwankt (auch sie) zwischen einer freudigen Bejahung der Welt und des Körpers und einer trübsinnigen Ablehnung des Fleisches und dessen Meisters, des Teufels ...“, einer mutigen und bejahenden Verwendung sexueller Symbole und einer größtenteils negativen Sicht sexueller Praxis“. (39) Für sie ist „Jungfräulichkeit“ selbstverständliche Hochform christlicher Existenz (250ff). Wie ihre Zeit (was Newman gegen die Verächter des christlichen Mittelalters betont) schrieb sie aber zugleich offen und wissend über die „Sexualität“ von Mann und Frau (147).

Sie dachte nicht in modernem Sinn „feministisch“. Ihre fraulichen Metaphern für Mensch, Kirche und für Gott dürfen nicht isoliert betrachtet werden. „Solche bildhaften Ausdrücke sind nicht spezifisch eigentümlich für Hildegard oder das 12. Jh., sondern sie stammen wie auch das Bild der Braut Christi von Bildmetaphern aus den Paulusbriefen.“ Zwar kam es „im 12. Jh. ... zu einer Renaissance des Themas der geistigen Mütterlichkeit ...“. Hildegard stand im Trend dieser „Verweiblichung‘ religiöser Sprache im 12. Jh.“. Aber „anders als Bernhard“ steigerte sie die entsprechenden Bilder „niemals auf sentimentale Weise“ (266f,100). Newman warnt auch davor, das grammatischen Wortgeschlecht (die Tugend, die Gottheit) vorschnell auf das Geschlecht der entsprechenden Personenidentifikationen (Gott als Frau) umzulegen: Hildegard fühlte „sich nicht an die Regeln der Sprache gebunden, die sie ohnehin nicht zu kennen vorgab, sondern (sie nahm) sich für die Wahl ihrer Personifikationen eine große Freiheit“ (105). Ihre „Demutsformeln“⁵ („unwissend“, „ungelehr“) dürfen zwar nicht als Unkenntnis der lateinischen Sprache interpretiert

⁴ B. Newman, *Hildegard von Bingen, Schwester der Weisheit*. Freiburg 1965.

⁵ Vgl. das klassische Buch E. Auerbach, „*Sermo humili*s“. Bern 1958.

werden. Aber Hildegard weist darauf hin, daß ihre Sekretäre „die Feile“ an ihre Sprache anlegen. Erst der vollständige kritische Text wird gültige Rückschlüsse auf Hildegards ganz persönliche Sprachgebung erlauben.

Auf diesen Hintergründen wird Hildegard als „Schwester der Weisheit“ lebendig, als eine Frau, die, eingebunden in ihre Zeit, sie zugleich weit überragt. Ihr Frauenbild entspreche dem Teilhard de Chardins, Paul Claudels und besonders Gertrud von le Forts, Edith Steins und dem der Hildegard-Übersetzerin Maura Böckeler (301f). Einerseits sei es mit Louis Bouyer (einem Gewährsmann von U. v. Balthasar und Kard. Ratzinger, die als Kritiker des Feminismus bekannt sind) zu umschreiben: „Das Geheimnis der Frau ... ist das Geheimnis der erlösten Schöpfung, die Gott vollendet und mit der er sich selbst vermählte.“ (288) Oder nach einer amerikanischen Feministin: „Die Hl. Schrift zeigt das Weibliche als das Modell und Paradigma der Menschheit in ihrer Beziehung zur Männlichkeit Gottes ... Konsequent bedeutet das dann, daß das Weibliche auch ein Modell für alle Menschen (männliche und weibliche) in ihren Beziehungen untereinander ist.“ (362) Doch Hildegard vertiefte dies, „insofern sie diese begrenzte Sicht des Weiblichen mit der Perspektive der Weisheitsbücher verband, in welchem das Weibliche auch eine Dimension Gottes ist.“ (88) Das entspricht der Theologie der Orthodoxie (Solowjew, Florenskij, Evdokimov, 300), die in der „Sophia“, der Weisheit Gottes, die Welt-Immanenz des göttlichen Geistes preist. Deutlich wird es z. B. in der Gestalt der „Caritas“, der Liebe Gottes, welche die „materia“ der Schöpfung darstellt: „Die Liebe ist es: in der Kraft der unvergänglichen Gottheit von auserlesener Schönheit, wunderbar in ihren geheimnistiefen Gaben. Sie erscheint in Gestalt eines Menschen.“ (91) Diese Liebe ist Urform des „Makrokosmos“, d. h. der Gesamt-Schöpfung. Nach ihr, in ihr und aus ihrer Göttlichkeit heraus hat ein jedes Geschöpf sein Sein, insbesondere der Mensch als Mikrokosmos.

Damit bleibt einerseits das Frauliche in seiner biologischen Rolle (engl.: gender, nicht: sexus) erhalten. Es wird aber andererseits zu einer Dimension erhoben, die ebenso wie das Männliche, wenn nicht gar mehr, Gottes Gegenwart in der Schöpfung repräsentiert. Als „radikalste Neuerung“ habe Hildegard „die paulinische Lehre von der göttlichen Kraft, die sich in der Schwäche vollendet, auf sich selbst und daher auf die Frau“ (291) angewandt. In der Schwachheit der Frau wird Gottes Stärke in seiner Schöpfung sichtbar.

Aufgrund dieser Grundsicht stellt Newman Hildegard in ihren Schwächen (die „Überbetonung der Beziehung von Sexualität und Sünde“, 291) und ihren Stärken (das Verhältnis von Gott und Schöpfung, von Mann und Frau) dem Leser von heute vor. Damit stellt sie zugleich zukunftsrichtige Paradigmata vor, um Gottes Immanenz in der Welt zu begreifen und das Verhältnis der Geschlechter in Gesellschaft und Kirche zu verstehen; Paradigmata, die oft vergessen, dennoch tief in der Geschichte des Christentums verankert sind und die von der orthodoxen Sophia- und der westlichen Geist-Theologie neu ergriffen werden. Newman konvertierte auch aus der Reformationskirche zur Orthodoxie.

4) Die katholische Theologieprofessorin *Elisabeth Gössmann*⁶ hat verschiedene

⁶ E. Gössmann, *Hildegard von Bingen, Versuche einer Annäherung*. München 1995.

ihrer Hildegard-Aufsätze als Sonderband in dem von ihr herausgegebenen „Archiv für philosophie- und theologie-geschichtliche Frauenforschung“ veröffentlicht. Hinzugefügt sind Besprechungen neuerer Hildegard-Literatur (zuerst in TheolRev 1995). Dabei wird Wichtiges zu Hildegard gesagt; doch die deutlich feministische Tendenz (29) baut wohl zu sehr auf der „Heroin“ auf, die Newman ablehnt. In einer ausführlichen Besprechung des englischen Originals von B. Newmans wichtigem Buch⁷ macht Gössmann ihre unterschiedliche Sicht von Hildegard deutlich.

Als Spezialistin für mittelalterliche Theologie stellt Gössmann Hildegard in den Rahmen der damaligen Fachtheologie und zeigt, daß sie „im radikalen Gegensatz zu theologischen Ehetraktaten des Mittelalters“ steht (Hugo v. St. Viktor wird ausgenommen) und „sich (z. B.) bemüht“ „für die sexuellen Organe und ihre Funktionen poetische Vergleiche aus dem Bereich von Natur und Kultur zu finden und die Ehe auf der Liebe beider Partner zu fundieren.“ (37) Trotz der theologischen Fachsprache ist Gössmanns Buch gut zu lesen. Die lateinischen Texte sind übersetzt, und die zahlreichen Wiederholungen, die sich aus der Zusammenstellung von nicht-überarbeiteten Einzelaufsätzen ergeben, prägen dem Leser die Hildegard-Sicht Gössmanns ein.

Die Unterschiede zu Newman springen ins Auge. Gössmann wiederholt oftmals, daß Hildegard gegen eine frauenfeindliche Theologie in Bildersprache „verschlüsselt“ (14. u. o.) für ein gerechteres Frauenbild streite, daß die „symbolische Sprache“, mit der sie „ihr jeweiliges Einschreiten oder Ratgeber ... verschleiern(e)“, den „prophetischen Stil Hildegards“ verständlich mache (TheolRev 1988). „Exemplarisch“ sei zu zeigen, daß „auch die Visionstrilogie, die Hildegard geschaffen hat, die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Schulwissenschaft spiegelt, ja sogar visionelle Manifestation philosophisch-theologischer Reflexionen ist.“ (140) Man könne den „Replikcharakter“ (178) mancher Äußerungen gegen die herrschende Theologie deutlich erkennen. Aber „da es für Frauen nicht möglich war, als Autoren in der theologisch-philosophischen Gelehrsamkeit aufzutreten, suchten sie nach anderen Wegen, politischen Einfluß zu nehmen und Zeitkritik zu üben. Sie fanden dazu Gelegenheit vor allem bei der Ausdeutung ihrer Visionen.“ Und so habe auch Hildegard „ihre literarische Bildung bewußt herab(ge)setzt, um als ungebildete Prophetin zu gelten“ (48; vgl. 72.174 u. ö.) und statt dessen in visionärer Autorität sprechen zu können. Sie habe „durch ein lebenslanges Balancespiel den Bruch mit der Großkirche, die sie reformieren, aber nicht verlassen wollte, vermieden“ (TheolRev 1988). Anderswo meint Gössmann⁸ sogar: „Wer Hildegard wirklich gelesen hat, weiß, daß sie sich bewußt außerhalb aller kirchlicher Hierarchie ansiedelt, um diese, prophetisch legitimiert, bis in die höchsten Spitzen kritisieren zu können.“

Aber sind die zugrundeliegenden Berichte nicht anders zu verstehen? Daß nämlich Hildegard selbstverständlich in der hierarchischen und sakramentalen Ordnung der „Großkirche“ lebte, und innerhalb dieses, nicht hinterfragten Gesamtgebäudes,

⁷ TheolRev 84, 1988, 95–102. Frau Gössmann hat mich liebenswürdigerweise darauf aufmerksam gemacht.

⁸ *Mulier Papa, Der Skandal eines weiblichen Papstes. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna*. München 1994, 332.

ihren prophetisch-visionären Protest gegen Mißstände erhob? – so zeigt es doch der Brief an das Mainzer Domkapitel, in dem sie sich fraglos dem auferlegten Interdikt beugt und dann in visionärem Freimut protestiert gegen das Unrecht dieses Interdikts! Newmans Entwurf legt eine solche Deutung nahe.

Die „Hermeneutik des Verdachts“ (113, nach Schüssler Fiorenza), daß Hildegard „sich des Frauenbildes ihres patriarchalischen Zeitalters (bediene), um es umzupolen im Sinne der biblischen Wahrheit“ (15.47), um so „in verschlüsselten Zusammenhängen“ (157) dieses Frauenbild zu korrigieren, prägt Gössmanns Hildegard-Deutung. Das ergibt manche wichtige Einzel-Beobachtung zum rechten Verständnis. Zum Beispiel wurde in der deutschen Übersetzung Hildegards Erweiterung von 1 Kor 11,9: „Die Frau ist um des Mannes willen geschaffen“; „und der Mann um der Frau willen“, vergessen (36.55.99ff u. ö.). Zur Deutung des Gleichnisses von der Frau mit der verlorenen Drachme (Luk 15,8–10) spricht Hildegard von der Gottheit (divinitas), die das Licht anzündete (= Jesus Christus), um den verloren gegangenen Menschen zu suchen, und behält dabei konsequent die weibliche Form im Sprechen von Gott bei (51.109.150 u. ö.). Wenn Hildegard „homo quae“, „der Mensch, die“, schreibt, glaubt Gössmann, daß dies bewußt geschehe (191), um das Frauliche in Gott zu betonen. „Sub potestate viri“ sei mit „unter der Macht des Mannes“ unkorrekt übersetzt; denn dort sei nur gesagt: „in qua ipse semen suum seminet“, d. h. im geschlechtlichen Zusammensein liege die Frau wie der „weiche Ackerboden, der den Samen aufnimmt“ unter dem Mann (54.100 u. ö.). Gössmann will auch Hildegards Kritik an der „muliebre“ (weibisch-weiblichen) Zeit vom frauenfeindlichen Unterton befreien und deutet dies als zyklische „Wiederkehr der Evaschuld“; „nach Hildegards typologisch-zyklischem Zeitverständnis können nämlich Unheilszeiten ebenso wiederkehren wie Heilszeiten.“ (61.18.35.38. u. ö.)

Doch muß man nicht die kritische Gesamtausgabe der Werke Hildegards abwarten (1995 erschien auch „Das Buch der Lebensverdienste“), um über ihren Sprachgebrauch legitimerweise urteilen und – mit Hilfe von breiten Wortuntersuchungen usw. – eine „Hermeneutik des Verdachts“ in Angriff nehmen zu dürfen? Liegt nicht auch zwischen Hildegard und dem lateinischen Text die „Feil“-Arbeit ihrer Sekretäre? Man sollte sich vorher vor allzu kühnen Hypothesen hüten.

Der Unterschied zum Ansatz Newmans gründet, wie mir scheint, zum einen darin, daß Gössmann – wie weithin in der „wissenschaftlichen“ Forschung – Hildegard mit der damaligen Schultheologie vergleicht, während Newman sich in einem größeren historischen Horizont bewegt. Die „Hermeneutik des Verdacht“ verführt Gössmann dazu, im Stile der Scholastik „dicta probantia“, „beweisende Einzelstellen“ aus dem Verständnis des Ganzen herauszulösen und in modern-feministische Zusammenhänge zu stellen. Darf man z. B. moderne oder antike Ideologien des Androgynen (Mann-Weiblichen, 38.61.103 u. ö.) ohne weiteres auf Hildegards Geschlechter-Psychologie übertragen? Darf man feministisch-modern vom grammatischen Geschlecht (der oder die) auf das männliche oder weibliche Geschlecht der Personen, Gottes, der Tugenden schließen? Newman scheint es zu verneinen und hat wohl recht, insbesondere wenn man die an der Sprache „feilende“ Mitarbeit der Sekretäre berücksichtigt.

Am wichtigsten aber scheint mir zu sein, daß Gössmann den Visionsscharakter der Theologie Hildegards nicht ernst genug nimmt, die Schauungen als bewußte „Verschlüsselungen“, „Verschleierungen“ betrachtet und auf nur philologische Abhängigkeiten und kontrovers-theologische Positionen („Unterwanderung des zeitgenössischen scholastischen Frauenbildes“, 53) hin analysiert, statt auf ihre eigenständige visionäre Kraft. Das aber steht im offensichtlichen Gegensatz zu den Selbstaussagen Hildegards.

Daß allerdings Forschungsbeiträge wie vorliegende gerade auch in ihrem unterschiedlichen Charakter Zugänge zu der großen Frau erschließen, zeigt sich Seite für Seite in den Arbeiten der beiden Forscherinnen. Die auch kontroverse Fortsetzung des Gesprächs beider wäre ein großer Gewinn der heutigen Hildegard-Rezeption.

5) Der als „Pionier in der Hildegard-Forschung“ (Gössmann, 53) anerkannte Medizinhistoriker *Heinrich Schipperges*⁹, dessen Buch über „Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen“ (1963) 1996 neu erschienen ist, hat im verflossenen Jahr sein Lebenswerk mit zwei Publikationen gekrönt. Im jahrelangen Umgang mit Hildegards poetischem Werk entstand eine Nachdichtung. Die mitabgedruckten lateinischen Originale wurden überdies textkritisch durchgesehen. Sicherlich: Es sind Nachdichtungen. Aber für jeden, der sich an der Hildegard-Musik erfreut, ist es eine willkommene Gabe, nun auch die Texte in klingender Übertragung verfolgen zu können.

Auch seine kleine Kurz-Monographie über „Hildegard von Bingen“ stellt keine neue Forschung vor, führt aber in liebevoller Weise ein in das Leben, Erfahren und Denken der großen Frau. Verständlich, daß der Medizinhistoriker den Akzent auf ihre „Naturkunde und Heilkunst“ legt. Aus seiner Fachkenntnis wehrt sich Schipperges gegen die Verkennungen Hildegards, die sie „auf Kräuterkuren und Kochkünste einer sogenannten ‚Hildegard-Medizin‘ reduzieren oder als Prototyp einer frühzeitlichen feministischen Emanzipationsbewegung verstehen oder gar in esoterischen Zirkeln verschiedenster Provenienz versanden lassen“. Hingegen schaut er nach vorne ins „dritte Jahrtausend“, dem er „die Theologie und die Medizin“ als zentrale Disziplinen zuweist. Allerdings Medizin verstanden in der Weite eines „anthropologisch fundierten Denkens“, verbunden „mit einem ethisch und ökologisch orientierten Handeln; und Theologie mit ihrem Impuls für das Tun des Menschen „eher mystisch orientiert als dogmatisch erstarrt oder moralistisch verkürzt“ (116f).

6) *Mein Buch* über Hildegard von Bingen: Schau der kosmischen Ganzheit¹⁰ versucht einige der Spuren zusammenzuführen. Zuerst aber stützt es sich auf die vielen wissenschaftlichen Untersuchungen vergangener Jahrzehnte; auf die klassisch gewordenen Arbeiten von H. Schipperges, M. Böckeler, A. Führkötter, Chr. Meier, M. Schmidt; auf H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der hl. H. v. B.* (1930); B. Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hs. v. B.* (1955); B. Maurmann, *Die Himmelrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, H. v. B., Honorius

⁹ H. Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*. Freiburg 1995. ... *Hildegard von Bingen, Symphonia, Gedichte und Gesänge, Lateinisch Deutsch*. Heidelberg 1995. ... *Hildegard von Bingen*, München 1995.

¹⁰ J. Sudbrack, *Hildegard von Bingen, Schau der kosmischen Ganzheit*. Würzburg 1995.

Augustodunensis und andere Autoren (1976); F. Chávez Alvarez, „Die brennende Vernunft“, Studien zur Semantik der „rationalitas“ bei H. v. B., 1991; G. Lautenschläger, H. v. B., Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität (1993); auf Sammelände, angefangen von der Festschrift zu ihrem 800. Todestag (1979), Einzelaufsätze und auf manches mehr.

Immer stand die Frage vor Augen: Was meint Hildegard mit „Schau“ des göttlichen Lichtes, mit den gewaltigen Bildern von Kosmos, Heilsgeschichte und Mensch, mit den – vom ewigen Licht ausgehenden – Ratschlägen für Papst, Kaiser und ihre Mitmenschen? Sind es von Gott eingegebene „Fernsehbilder“ (Hertzka) oder literarische Einkleidungen („Verschlüsselungen“) von Glaubenswahrheiten und Ermahnungen? Der Blick auf künstlerische Intuition (Mozart, Franz Marc) half weiter: Auch dort hört, sieht der Künstler eine Ganzheit, der er in immer neuen Ansätzen mit viel Wissen, Können und Erfahrung empirische, kategoriale Gestalt verleiht. Ähnlich wird Hildegard ihr Urvertrauen auf Gott als ein Licht („Schatten des lebendigen Lichts“ schreibt sie) erfahren haben, in dessen Kraft sie ihre erstaunliche Visionswelt schaute und auslegte. Mit heutiger Philosophie (insbesondere H. Blumenberg und die Schule von E. Cassirer) habe ich diese Schaukraft und die Rolle der Bild-Erfahrung zu aktualisieren versucht. Zweifelsohne wird hier die Archetypenlehre C. G. Jungs (gegen Gössmann, 73; aber nicht in der simplifizierten Weise Riedels) weiterhelfen.

Untrennbar damit ergab sich auch die Frage nach dem, „was“ Hildegard schaute. Hier halfen besonders die kosmische Mystik eines Teilhard de Chardin und die Sophia-Theologie des Märtyrertheologen Pawel Aleksandrowitsch Florenskij († 1937 in Sibirien) weiter. Nicht vergessen werden darf dabei, daß in der Ikonen-Theologie Florenskijs wichtige Hinweise auch für den „Bild“-Charakter der (jeder!) Gottesbegegnung liegen.

Das Bild von Hildegard, das sich daraus ergibt, sprengt alle extrem-feministischen und esoterischen Maße. Es entspricht weithin der Forschung Newmans. Es ist ein Bild, das auch für die heutige Glaubensvertiefung Maßstäbe setzt.

7) 14 Beiträge sind in dem Dokumentationsband¹¹ des *Internationales Hildegard-Symposiums* vereint, das vom 9. bis 12. Sept. 1994 in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, Wiesbaden-Naurod, stattfand. Einige der wichtigsten seien vorgestellt. I. Müller analysiert die Überlieferung des „medizinisch-naturkundlichen Schrifttums“ H.s; das Ergebnis macht „die Echtheit der unter H.s Namen tradierten Schriften noch fragwürdiger“. A. Derolez stellt Schwierigkeit und Bedeutsamkeit einer kritischen Ausgabe des letzten Buchs H.s, „Über die göttlichen Werke“, vor. Hiervon besitzen wir nämlich die „Urhandschrift“, die von den Wachstafeln, auf die H. selbst schrieb, gemacht wurde. Offensichtlich hat sie selbst noch Korrekturen usw. in die Urhandschrift eintragen lassen. Wir haben also ein Zeugnis, das ganz nahe bei ihr steht. Einige Verbesserungen an der „vortrefflichen deutschen Übersetzung“ von Schipperges unterstreichen die Notwendigkeit der kritischen Ausgabe.

¹¹ *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen.* (Hg. M. Schmidt) Internationales Symposium der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, Wiesbaden-Naurod vom 9.–12. September 1994. Stuttgart 1995, DM 39,-.

Sr. Angela, die Eibinger Herausgeberin H.s, führt in vorsichtigen Darlegungen ein in ihren philologischen und theologisch-spirituellen Umgang mit der Bibel. „Operationale Kosmologie“ nennt Chr. Meier ihren Beitrag, der zeigt, wie sich in H. der Übergang vom mehr statisch-kontemplativen zum dynamisch-aktiven Gottesbild ihrer Zeit äußert, das den ganzen Kosmos einbeschließt. M. Schmidt bringt ein theologisches Zentralthema H.s zur Sprache, die „Bedeutung der geistlichen Sinne“; dabei ist es ihr erstaunlicherweise entgangen, daß nicht sie „zum ersten Mal“ (118, 229) darauf zu sprechen kommt. 1984 stellte die große H.-Forscherin A. Führkötter¹² in einer Kurzbiographie H. ausdrücklich als „Lehrmeisterin der geistlichen Sinne“ vor; sicher ist damit ein grundlegender Zugang zu H.s Mystik aufgezeigt und man darf auf die versprochenen weiteren Ausführungen Schmidts gespannt sein.

Zu H. J. Pretsch ist zu fragen, ob die „Pastoralbriefe“ H.s historisch so gesichert sind, daß sie ohne weiteres als „Geschichtsquelle“ zu benutzen sind. E. Gössmanns Beitrag ist in den oben vorgestellten Sammelband aufgenommen. Zwei Beiträge kommen auf die H.-Musik zu sprechen. P. Escot geht von den mathematischen Proportionen aus; Cogon analysiert ähnlicherweise einen Hymnus, doch stellt er stärker das Verhältnis zum Text heraus. Hier sind Bedenken anzumelden, ob die subtile mathematische Analyse nicht doch der spontanen Kreativität H.s Gewalt antut; ob die ruhige Darstellung D. de la Mottes¹³ zur Melodieführung ihr nicht gerechter wird. Weitere Beiträge bringen einen Vergleich mit einer „feministischen“ Autorin des 14./15. Jhs., eine Vorstellung von Briefen, die sich z. T. auf „Predigten“ H.s beziehen (sah sie wirklich „das Auftreten der Bettelmönche“ voraus?); – versuchen die „Bildersprache“ des „Buches der Lebensverdienste“ herauszuarbeiten (was mir wenig gelungen erscheint); – vergleichen aufschlußreich anhand der Ursula-Legende Hildegard mit ihrer mystischen Freundin Elisabeth von Schönau.

Die Beiträge zeigen, wie wichtig die „wissenschaftliche“ Forschung für die Kenntnis H.s ist. Doch die Herausgeberin, M. Schmidt, hat recht: „Die Hildegard-Forschung (steht) im Hinblick auf eine solide Texterschließung immer noch am Anfang.“ Hier gilt es, weiterzukommen; mehr noch gilt dies aber für die Mystik und Theologie dieser großen Frau.

8) Der Vergleich, den Claudia Eliass¹⁴ zwischen Hildegard, ihrer Freundin Elisabeth von Schönau und Gertrud von Helfta zieht, bestätigt die Deutung Newmans: Modern-feministische Kategorien passen nicht zur Größe Hildegards. Ihre Kirchen- und Weltkritik bewegt sich im Rahmen der damaligen Welt- und Kirchen-Auffassung: „Frauen können nicht am Altar dienen, ... weil sie eine schwache und gebrechliche Wohnung sind, dazu geschaffen, Söhne zu gebären und sie, wenn sie sie gebären, sorgfältig aufzuziehen.“ (173) Doch aus dieser „Schwachheit“ heraus hat die Frau, besonders im jungfräulichen Stand, eine besondere Nähe zu Jesus, ihrem

¹² A. Führkötter/J. Sudbrack, *Hildegard von Bingen*, in: Ruhbach/Sudbrack, *Große Mystiker, Leben und Wirken*. München 1984, 120–141; mein Anteil an der Biographie ist nur sprachlich; doch Schwester Adelgundis verlangte, daß ich als Autor mit-unterzeichne.

¹³ D. de la Motte, *Melodie. Ein Lese- und Arbeitsbuch*. München 1993, 167–180.

¹⁴ C. Eliass, *Die Frau ist die Quelle der Weisheit. Weibliches Selbstverständnis in der Frauennymistik des 12. und 13. Jhts.* Pfaffenweiler 1995.

„himmlischen Bräutigam“. Daraus ergibt sich die Eigenart der Anthropologie Hildegards, nach der die Frau innerhalb der festen hierarchischen Ordnung von Amt und Weihe das Menschsein und das von Gott-Erwählt-Stein in einer nur ihr eigenen, unvertretbaren Rolle repräsentiert.

Eliass zeigt aber auch, wie über Elisabeth Schönau bis zu Gertrud von Helfta die Frauenrolle immer mehr privatisiert wird. Bei letzterer ist die Frau eng in die klösterliche Gemeinschaft eingebunden. Hervorzuheben ist, daß Eliass mit reichen Zitaten (in Originalsprache und übersetzt) dem Leser die Urteilsfindung erleichtert.

9) Die Darstellung des emeritierten Hamburger Religionspädagogen *Otto Betz*¹⁵ ist bewußt für breite Leserkreise gedacht, zeichnet sich durch eine schöne Sprache aus und ist zugleich sachlich gut fundiert. Bewußt wird der Akzent auf die Ganzheitsschau Hildegards gelegt. Der Vergleich mit Teilhard de Chardin („Poet und Mystiker“, mit dem „Blick für das Ganze der Schöpfung“) trifft nicht nur Hildegard, sondern auch die Darstellung von Betz selbst. Sein Buch ist gut gegliedert, vornehm gedruckt und wird immer wieder mit Versen aus Hildegards Dichtung oder poetischen Sätzen aus ihrem Werk aufgelockert. Auch die Bildbeilagen mit jeweiliger Deutung aufgrund der Miniaturen Hildegards machen die kundige Arbeit zu einem Lese-Vergnügen.

Betz hebt insbesondere die kosmisch-anthropologischen Analogien bei Hildegard hervor, so daß er dem Leser in den Reichtum des Hildegardschen Menschenbilds und in ihre organische Tugendlehre einführt.

Ob allerdings der „Ausblick: Signal des Ewigen – Hildegards Schau und Visionen der Jetzzeit“ von *Felicitas Betz* dem Anliegen Hildegards entspricht, möchte ich bezweifeln. Sie beruft sich auf das Buch von Gitta Mallasz (1993) „die antwort der engel“, worin die Autorin als einzige Überlebende (drei ihrer Mit-Sherinen starben als Juden im deutschen KZ) von ihren gemeinsamen Erfahrungen mit Engeln 1943/44 in Ungarn berichtet. Die größere „Klarheit“ der „Einswerdung“ von „Mensch und Gott“ in diesen Engelbotschaften soll einen Fortschritt gegenüber Hildegard bedeuten. Diese stehe „in ihrer Schauung“ schon „ganz nahe daran“. „Dennoch ist die Distanz dieser göttlichen Liebe, die von anderswo herkommt, deutlich spürbar, während die Engelbotschaft für heute eine neue Intensität von Einssein ausdrückt.“ Sie „scheint über das hinauszugehen, was für die Christenheit vor neun Jahrhunderten aufnehmbar war.“ (213f)

Ich fürchte eher, daß in solchen modernen „Engelbotschaften“ das geschieht, vor dem schon Alfons Rosenberg in seinem Buch über Engel und Dämonen warnte: Die poetisch-symbolische Kraft der Schauungen Hildegards wird in eine kategorial-dinghafte Gegenständlichkeit herabgezogen, wie man sie sowohl in der zahlreichen esoterischen Engelliteratur wie in den „katholischen“ Engelwerken (Innsbruck, Heede) findet.

10) Das Buch der bekannten französischen Historikerin *Régine Pernoud*¹⁶, „Hil-

¹⁵ O. Betz, *Hildegard von Bingen, Gestalt und Werk*, Mit einem Beitrag von F. Betz. München 1996.

¹⁶ R. Pernoud, *Hildegard von Bingen, Ihre Welt, Ihr Wirken, Ihre Vision*. Freiburg, Basel, Wien 1996.

degard von Bingen, Ihre Welt, ihr Wirken, ihre Visionen“, enttäuscht. Viel Wert legt sie auf die umfassendere Zeitsituation Hildegards und baut damit manchen modernistischen Irrtum über das finstere Mittelalter ab. Hildegard selbst aber wird zur Hauptsache mit langen Zitaten aus ihren Schriften und ihrer frühen Biographie dargestellt. Doch wenn es um detaillierte Umstände ihres Lebens und ihrer Arbeit geht, finden sich Irrtümer, die eine nur oberflächliche Kenntnis von Hildegards Leben und ihrem Werk bezeugen. So wird das Kloster Eibingen als „dritte Niederlassung“ bezeichnet, die von Hildegard gegründet wurde und bis heute „überlebt“ habe. In den bekannten ersten Miniaturen des Luccaner Kodex zum Buch der Göttlichen Werke findet Pernoud sogar detailliert die Trinität abgebildet (schon die der deutschen Ausgabe beigegebenen Schwarzweissdrucke zeigen den schlimmen Irrtum). Der Verlag hat in kurioser Weise recht, wenn er das Buch eine „etwas andere Hildegard-Biographie“ nennt.

11) Obgleich Hildegard nur unter vielen anderen Zeugnissen zur Sprache kommt, bringt die Arbeit *Horst Wenzels*¹⁷ das Verständnis der Visionswelt Hildegards voran. Er zeigt nämlich mit überreichen kulturhistorischen Zeugnissen, wie eng im Mittelalter Schauen und Lesen, Körpererfahrung und intellektuelle Einsicht, sinnhaft geprägte Erinnerung und rationales Wissen verbunden, ja eins waren; wie tief eine solche Weisheit das gesamte Leben des mittelalterlichen Menschen mit all seinen Äußerungen prägte. Unsere heutige vermeintlich klare Unterscheidung zwischen Sinnes-, Körpererfahrung und geistiger Einsicht, zwischen Vision und Wissenschaft verbaut den Zugang zum mittelalterlichen Einheitserleben.

Nur von einer solchen Ganzheitssicht her öffnet sich auch der Zugang zur Welt Hildegards. Es wird deutlich, daß die bekannten Miniaturen integraler Bestandteil des Werkes der Seherin vom Rhein sind.

12) Als kleine Beigaben zum Überblick seien der Band des Quell-Verlags¹⁸ erwähnt, der im Großformat eher ästhetisch (mit einigen Miniaturen) und spirituell (mit kurzen Zitaten und Impulsen) mit Hildegard bekannt macht, und auch der kostengünstige Hildegard-Kalender¹⁹ für 1996 mit 12 der Miniaturen aus dem Scivias-Buch in Postkartengröße.

¹⁷ H. Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild, Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München 1995.

¹⁸ *Lebensworte*. Stuttgart 1995.

¹⁹ *Postkartenkalender*. Freiburg 1995.