

Hildegard von Bingen – eine Mystikerin?

Visionen und Streben nach der Einigung mit Gott im hohen Mittelalter – theologische Reflexion über Mystik und demütige Bußhaltung im späten Mittelalter.

CHRISTOPH BURGER

1 Einleitung

Drei Faktoren, die beim Sprechen über Mystik zu oft unausgesprochen eine Rolle spielen, möchte ich einleitend ausdrücklich benennen.

1.1 Der Einfluss zeitbedingter Fragestellungen auf die Erforschung der Quellen

Kein Wissenschaftler, der sich mit einer Mystikerin, mit einem Mystiker oder dem Phänomen der abendländischen Mystik als ganzem beschäftigt, entkommt bei seiner wissenschaftlichen Arbeit dem Einfluss der geistigen ‘Großwetterlage’, die in seiner eigenen Zeit herrscht, um einen Begriff der Metereologie zu gebrauchen. Fragen, die den gesellschaftlichen Diskurs bestimmen, prägen den Zugang zu den Quellen. Das konnte früher in der deutschen Forschung beispielsweise die Form annehmen, dass an Meister Eckhart die angebliche ‘Tiefe’ deutschen Gemüts demonstriert und diese ‘Tiefe’ deutschen Gemüts abgesetzt wurde gegen die romanische Mystik, die solche ‘Tiefe’ angeblich entbehre. Das konnte zu einer anderen Zeit die Gestalt bekommen, dass Hildegard von Bingen in erster Linie als Frau ins Auge gefasst wurde. Dann konnte behauptet werden, Hildegard habe in einer von Männern dominierten Gesellschaft in ihrem Zugang zur Bildung und in ihrer Möglichkeit, ihren Beitrag zum wissenschaftlichen Diskurs zu leisten, beschränkt, nur auf die Weise Einfluss nehmen können, dass sie ihre Gedanken als Visionen einkleidete.

Zeitbedingte Fragestellungen dieser Art tun dem Wert von Forschungsbeiträgen nur dann keinen Abbruch, wenn deren Autoren den Quellen nahe bleiben und nicht der Versuchung erliegen, die gerade aktuellen Fragen

derartig überwiegen zu lassen, dass diese zu Prokrustesbetten werden, in denen die Texte – gleich Gliedmaßen – gestreckt oder abgehackt werden.

1.2 Die Bewertung der Mystik

Eine zweite für die Ergebnisse der Forschung sehr wirkungsvolle Vorentscheidung fällt dann, wenn Misstrauen gegen die Mystik die Sicht prägt. Das Urteil des evangelischen Theologen Emil Brunner über Mystik hat auf andere evangelische Theologen über Jahrzehnte hin erheblichen Einfluss ausgeübt. Brunner ging es im Jahre 1924 als einem Vertreter der 'dialektischen Theologie' in seiner Kampfschrift 'Die Mystik und das Wort' darum, den Einfluss Schleiermachers auf die ihm vertraute Theologie zurückzudrängen. Zu diesem Zwecke definierte er zunächst, was in theistischen und nicht-theistischen Religionen 'Mystik' sei¹ und stellte dann die These auf, die so bestimmte Mystik sei mit dem christlichen Glauben unvereinbar.² Am Ende des 20. Jahrhunderts aber ist 'Mystik' kein Phänomen mehr, das unter Wissenschaftlern leidenschaftlich bekämpft wird. Es genügt an dieser Stelle, festzustellen, dass sich die geistige 'Großwetterlage' zugunsten einer unvoreingenommenen Beschäftigung mit dem Phänomen Mystik verändert hat.

1.3 Die Wertung des Spätmittelalters

Eine dritte Vorentscheidung fällt bei der Wertung von Epochen. Befasst man sich mit der Rezeption und Adaptation mystischen Denkens im 15. Jahrhundert, dann stösst man immer wieder auf negative Wertungen, wie sie mir bei der Beurteilung antiker, frühmittelalterlicher oder hochmittelalterlicher Mystik so nicht begegnet sind. Der ausgewiesene Kenner der Kirchen- und Theologiegeschichte des Spätmittelalters Bernd Moeller urteilte beispielsweise im Jahre 1965 so: „Sieht man sich freilich das geistliche Schrifttum genauer an, so zeigt sich, dass es ihm in einem erstaunlichen

¹ Emil Brunner: Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen [1924] ²1928, S. 369: Ziel der Mystik sei absolute Entschränkung, Verabsolutierung der Seele. Dieses Ziel gelte den Mystikern als erreichbar. Sie meinten, nicht allein einen Weg zu diesem Ziel zu kennen, sondern auch ein letztes und höchstes Erleben der Seele, in dem dieses Ziel erreicht sei.

² Brunner 1928 (wie Anm. 1), S. 385: „Das äußere Wort, das einmalige Versöhnungsgeschehen, der Mittler als Grund der Versöhnung: das ist der Ausdruck dafür, dass es nur von Gott aus einen Weg zum Menschen gibt, nicht aber vom Menschen aus zu Gott.“

Maß an Originalität und vielfach auch an Tiefe fehlt.“³ Nach seiner Einschätzung besteht die Selbständigkeit so unbestritten wirkungsvoller Schriftsteller des 15. Jahrhunderts wie Johannes Nider O.P. († 1438) oder Johannes Geiler von Kaysersberg (1445 – 1510) „weithin nur in der Vereinfachung, Verharmlosung und Popularisierung ... der übernommenen Systeme und Gedanken.“⁴ Weniger scharf, aber dennoch im Ergebnis negativ wertend schrieb Gundolf Gieraths 1952 über Nider: „Gewiss hat das praktisch-asketische Moment in den Predigten Taulers auch eine besondere Bedeutung, aber ihm geht es dabei nicht in erster Linie um praktisches Tugendleben ..., während Nider im Ethischen, Moraltheologischen und Seelsorgerischen stehen bleibt.“⁵ Die abschließende Wertung hat einen leicht abschätzigen Klang, obwohl sie Niders Leistung gerecht werden will: „Wenn er somit nicht mehr als Mystiker anzusprechen ist, so soll damit kein Werturteil gefällt sein. Wenn eine Zeit die Schwungkraft der unmittelbar vorausgehenden Periode nicht mehr hat, statt dessen aber alles tut und sich bemüht, dem wirklichen Leben mit seinen Spannungen gerecht zu werden, zumal in einer Zeit des Umbruchs, so ist das auch etwas Großes ...“⁶ Ich hebe hervor: „auch etwas Großes ...“ Hier klingt ein defensiver Ton an. In der Mystik eines Eckhart, Tauler und Seuse bewundert Gieraths „Schwungkraft“, der Theologe der Umbruchszeit des späten Mittelalters. Nider dagegen gilt ihm lediglich als „bemüht, dem wirklichen Leben mit seinen Spannungen gerecht zu werden“. 1963 erschien das Werk von Heiko Augustinus Oberman ‘The Harvest of Medieval Theology’, in dem er dafür plädierte, das Spätmittelalter nicht länger als eine lediglich bemühte Umbruchszeit zu betrachten, sondern als in seiner Art ebenso kraftvoll wie das Hochmittelalter. Oberman hat maßgeblichen Anteil daran gehabt, dass die Herbst-Zeit des Spätmittelalters mittlerweile nicht länger wie in dem bedeutenden Werk von Johan Huizinga ‘Herbst des Mittelalters’ von 1919 als eine Zeit des Verblühens, sondern als eine Zeit der Ernte gesehen wird. Im Blick auf die Mystik sprach Oberman von einer ‘Demokratisierung’.⁷ Thom

³ Bernd Moeller: Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965) 5 - 31, hier: S. 18.

⁴ Ebd., S. 18.

⁵ Gundolf M. Gieraths OP: Johannes Nider OP und die ‘deutsche Mystik’ des 14. Jahrhunderts, in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie ‘Divus Thomas’, 3. Serie, Jg. 1952, H. 30, S. 321 - 346, hier: S. 334.

⁶ Ebd., S. 345 - 346.

⁷ Heiko A. Oberman: Spätscholastik und Reformation. Bd. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, S. 318: „Biels deutlicher Beitrag: Die Demokratisierung der Mystik.“

Mertens, spezialisiert auf dem Gebiet der niederländischen Literatur des Mittelalters, hat vor kurzem für die Mystik breiter Kreise im fünfzehnten Jahrhundert, wie sie auch Moeller und Oberman bereits ins Auge gefasst hatten, den Terminus 'mystische Kultur' vorgeschlagen. Auf diese Weise wollte er einerseits ernst nehmen, dass es sich auch im Spätmittelalter noch um eine Wirkung mystischer Gedanken handelte, andererseits aber auch, dass diese Gedanken mittlerweile nicht länger auf eine kleine Schar intensiv gläubiger Menschen beschränkt waren. Gehören doch zur 'Kultur' Bilder und Werte, Riten und Symbole, Formen des Verhaltens und Handlungen.⁸

Wer das Spätmittelalter ernst zu nehmen bereit ist, der wird die damals verfassten Schriften nicht als minder 'tief', minder 'originell' oder als 'allzu lebenspraktisch' abqualifizieren. Es gilt hier sehr kritisch zu sein, sonst geraten im Handumdrehen Werturteile und Zuordnungen durcheinander.

2 Hildegard - eine Mystikerin? Die Definition von 'Mystik' entscheidet

Wenn man sich die Frage stellt, ob Hildegard von Bingen eine Mystikerin gewesen sei, dann gilt es zunächst zu definieren, was eigentlich Mystik sei und was gegebenenfalls dazu berechtige, sie als eine Mystikerin zu bezeichnen. Drei Fragen werden dabei vor allem gestellt und verschieden beantwortet: 1) Es wird von niemandem bezweifelt, dass Hildegard subjektiv davon überzeugt war, sie habe Visionen, die Gott ihr gesandt habe. Doch machen ihre Visionen sie auch schon zur Mystikerin? Oder muss man sie vielmehr als Prophetin bezeichnen? 2) Ist Ekstase konstitutiv für mystisches Erleben? 3) Ist ein Erlebnis der *unio mystica* konstitutiv für mystisches Erleben, oder kann eine Frau eine Mystikerin sein, die davon nichts berichtet?

Im Folgenden sollen Aussagen zu diesen drei Fragen in einigen der wichtigsten Arbeiten der beiden letzten Jahrzehnte in chronologischer Reihenfolge kurz erwähnt werden. Dabei ist ausdrücklich darauf hinzuweisen,

(Im englischen Original, *The Harvest of Medieval Theology*, Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism, [Harvard 1963], revised edition: Grand Rapids 1967, auf S. 341: „Biels distinctive contribution: democratization of mysticism.“)

⁸ Thom Mertens: *Mystieke cultuur en literatuur in de Late Middeleeuwen*, in: *Grote lijnen. Synthesen over Middelnederlandse letterkunde* hg. v. Frits van Oostrom u. a., Amsterdam 1995, S. 117 – 135, Anmerkungen: S. 205 - 217. Mertens gibt dem vorletzten Abschnitt seines Aufsatzes die Überschrift: *Mystik für jedermann*.

dass die Frage, wie Mystik zu definieren sei, keineswegs in allen diesen Beiträgen ausdrücklich gestellt und beantwortet worden ist.

Christel Meier sprach 1981 von Hildegards „Gabe der visionären Schau“ und von ihrem „Prophetentum“.⁹ Peter Dinzeltbächer charakterisierte Hildegard im selben Jahr in seinem Buch über ‘Vision und Visionsliteratur im Mittelalter’ als „die einzige nichtekstatische Visionärin des Hochmittelalters“.¹⁰ Weil er sich in der Arbeit, in der er diese Aussage machte, ganz bewusst auf ekstatische Visionen beschränkte, bezog Dinzeltbächer Hildegards Visionen in seine Darstellung nicht ein: Habe Hildegard doch ihre Gesichte nach ihrer eigenen Aussage in wachem Zustand und mit offenen Augen erlebt, ohne dabei jemals in Ekstase zu geraten.¹¹ Kurt Ruh schrieb 1982 in seinen ‘Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter’: „So sehr die Vision eine Grundform der mystischen Seh- und Erfahrungsweise ist, sie ist nicht als solche mystische Schau.“¹² Er begründete seine Entscheidung, Hildegard nicht als Mystikerin zu betrachten, damit, dass sie nicht in der Entrückung schaute, sondern „mit offenen Augen“. Ferner berichte und kommentiere sie, beziehe aber sich selbst nicht in ihre Visionen ein. Elisabeth Gössmann ordnete Hildegard 1983 deutlich als Mystikerin ein: „mystische Schau und konkretes Leben“ bilden „keinen Gegensatz“.¹³ Freilich war es an dieser Stelle nicht die Absicht von Elisabeth Gössmann, einen Definitionsversuch zu unternehmen. Auf die Frage, ob es angemessen sei, von Mystik nur dann zu sprechen, wenn das Ziel die *unio mystica* sei, kam sie nicht zu sprechen. 1985 sprach sie von Hildegard rundheraus als von einer Mystikerin, wollte

⁹ Christel Meier: Hildegard von Bingen, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 3/ hg. v. Kurt Ruh, Berlin - New York ²1981, Sp. 1257 - 1280, hier: Sp. 1257 und 1258.

¹⁰ Peter Dinzeltbächer: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter, Stuttgart 1981, S. 88. Als Merkmale der ekstatischen Vision nennt Dinzeltbächer den Raumwechsel, das Walten einer übermenschlichen Macht, die bildhafte Beschreibbarkeit, die Ekstase und die Offenbarung, vgl. S. 29.

¹¹ Ebd., S. 30.

¹² Kurt Ruh: Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter, München 1982, S. 12.

¹³ Elisabeth Gössmann: Hildegard von Bingen, in: Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 3: Mittelalter I/ hg. v. Martin Greschat, Stuttgart 1983, S. 225 f.: „In das Jahrzehnt nach 1141 fällt die Abfassung ihres ersten und wohl bekanntesten visionären Werkes ‘Scivias’ (Wisse die Wege), ein Zeichen dafür, dass bei ihr mystische Schau und konkretes Leben keinen Gegensatz bilden. Von einer wirklichkeitsfremden Ekstase hat sie selbst sich ausdrücklich abgesetzt.“

Gössmann doch „das Menschenbild zweier Mystikerinnen“ vorstellen.¹⁴ Zugleich stellte sie deutlich fest, dass Hildegard während ihrer Visionen keineswegs das Bewusstsein von Tag und Umwelt verloren habe, also nicht in Ekstase gewesen sei.¹⁵ Ihre implizite Definition einer ‘Mystikerin’ erlaubte es ihr also 1985, Hildegard als Mystikerin zu bezeichnen und zugleich zu konstatieren, dass sie keine Ekstatikerin gewesen sei. 1986 sprach Gössmann von Hildegards „frauenbezogener Spiritualität“. Sie nahm an dieser Stelle ihre frühere Charakterisierung Hildegards als einer Mystikerin keineswegs ausdrücklich zurück. Es blieb also dem Leser mehrerer Beiträge derselben Autorin überlassen, ob er aus dem Wechsel von der Bezeichnung Hildegards als einer ‘Mystikerin’ zu einem Sprechen von deren ‘Spiritualität’ folgern wollte, dass Gössmann mittlerweile ihre Einschätzung Hildegards bewusst geändert habe oder ob er lediglich einen terminologischen Unterschied konstatierte.¹⁶ Barbara Newman publizierte 1987 auf der Grundlage ihrer Dissertation in Yale von 1981 ihr Buch ‚Sister of Wisdom‘.¹⁷ Darin schrieb sie, Hildegard in erster Linie als eine Mystikerin zu betrachten heiße, einen falschen Eindruck davon erwecken, was Hildegard wirklich interessierte. Habe Hildegard doch weder über mystisches Gebet geschrieben noch habe sie die mystische Theoriebildung oder die mystische Praxis späterer Generationen beeinflusst.¹⁸ Hildegards kirchenreformerisches Wirken sei unterbelichtet geblieben, weil man sich allzusehr auf Hildegards ‚Mystik‘ konzentriert habe.¹⁹ Ingrid Riedel konstatierte 1988: „Das Besondere der Mystik Hildegards ist, dass sie nicht die Verbindung der einzelnen Seele mit Gott zum Hauptthema hat. [...] In ihrer Schau sieht sie kosmische Zusammenhänge, ihre Mystik ist eine überpersönliche.“²⁰ In Johannes Scotus Eriugena sieht Ingrid Riedel einen mit Hil-

¹⁴ -Elisabeth Gössmann: Das Menschenbild der Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau vor dem Hintergrund der fröhscholastischen Anthropologie, in: Frauenmystik im Mittelalter/ hg. v. Peter Dinzelbacher - Dieter R. Bauer, Ostfildern 1985, S. 24 - 47, hier: S. 24.

¹⁵ Ebd., S. 24.

¹⁶ Elisabeth Gössmann: ‘Ipsa enim quasi domus sapientiae’. Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: ‘Eine Höhe, über die nichts geht’. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?/ hg. v. Margot Schmidt - Dieter R. Bauer, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, S. 1 - 18, hier: S. 1.

¹⁷ Barbara Newman: Sister of Wisdom. St. Hildegard’s theology of the feminine, University of California Press: Aldershot (GB) 1987.

¹⁸ Ebd., S. XVI.

¹⁹ Ebd., S. XVI.

²⁰ Ingrid Riedel: Hildegard von Bingen. In: Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts, Stuttgart 1988, S. 35 - 59, hier: S. 38 f.

degard verwandten Geist im 9. Jahrhundert, in Jacob Böhme einen solchen im 16. Jahrhundert.²¹ Nicht überzeugt hat mich die Aussage: „Hildegard war jedoch, über alle ihre eigenen Rationalisierungen hinaus, zweifellos wirklich Mystikerin, indem sie nämlich diese natürliche Schau in den Raum ihres Glaubens erhob und von dorther interpretierte.“²² Ich vermisse in diesem Satz den Beweis dafür, dass Hildegard „zweifellos“ Mystikerin gewesen sei. Riedel schreibt weiter: „Ich unterscheide darum die Visionärin als solche von der Mystikerin und schließlich von dieser noch die Prophetin, zu der Hildegard emporwuchs.“²³ Aufgrund welcher Einteilung Ingrid Riedel so unterscheidet und weshalb die Prophetin höher stehe als die Mystikerin, wird nicht deutlich. Johanna Lanczkowski zog es 1988 ausdrücklich vor, anstelle einer präzisen Begriffsbestimmung dessen, was Mystik sei, auf eher elementare Weise einen Zugang zum Eigentlichen der Mystik zu eröffnen. Sie schreibt: „Mystik ist tiefste Gottessehnsucht, Gottsuche aus reiner Gottesliebe; der liebende Mensch schaut Gott und gelangt zur Einung mit ihm, und nun folgt dieser Mensch Gott allein nach. Die Geschichte der Mystik ist die Geschichte dieser Gottesliebe.“²⁴ Freilich bleibt bei dieser absichtlich nicht begrifflichen Annäherung die Frage offen, ob die Verfasserin schon dann von ‚Mystik‘ zu sprechen bereit ist, wenn sie bei einem Autor oder einer Autorin ‚Gottesliebe‘ vorfindet. Eine andere Möglichkeit, sie zu verstehen, wäre ja, dass Lanczkowski voraussetzt, dass ein Mensch nicht allein ‚Gottesliebe‘ empfindet, sondern auch nach ‚Gottesschau‘, ‚Ekstase‘ und ‚Einung‘ strebt, wenn man von ihm oder ihr als von einem Mystiker oder einer Mystikerin soll sprechen dürfen. Lanczkowski weist darauf hin, dass es zuerst Ordensfrauen waren und eben nicht Männer, die von einer Schau Gottes berichteten. Ferner betont sie, dass erst Spätere von Ekstasen berichteten.²⁵ Sie trennt nicht scharf zwischen Mystikerin und Prophetin, sondern betont vielmehr, dass beide von sich aussagen, Gott sei es, der an ihnen und durch sie handle.²⁶ 1989 differenzierte

²¹ Ebd., S. 39.

²² Ebd., S. 47.

²³ Ebd., S. 47.

²⁴ Johanna Lanczkowski: Erhebe dich, meine Seele. Mystische Texte des Mittelalters/ ausgewählt und hg. v. Ders., Stuttgart 1988, S. 7.

²⁵ Ebd., S. 8: „Es sind keine Wunderberichte über das ‚Außersichsein‘, die Ekstase; das bleibt den späteren vorbehalten.“

²⁶ Ebd., S. 11 - 12: „Der Mystiker genau wie der Prophet erhebt sich nicht von sich aus zu Gott, er wird von Gott gerufen, von Gott erhoben. Wohl bereiten sich Mystiker und Propheten durch asketische Übungen und Gebete auf die Gottesbegegnung vor ... letztendlich aber ist es immer Gott, der durch sie wirkt, der durch sie redet.“

Lanczkowski so: „H.[ildegard] befand sich von Kind an in einem visionären, aber nicht ekstatischen Zustand ... H.[ildegard] schaut im Wachzustand ‚den Schatten des von Gott ausgehenden Lichtes‘, in diesem das lebende Licht ... Die Seherin ist ... v.[or] a.[llem] Prophetin und Geschichtstheologin; individuelle Mystik ist ihr fremd.“²⁷ Die Kürze eines Lexikonbeitrags verbietet es der Autorin vermutlich, darzustellen, ob es neben der ‚individuellen Mystik‘ noch eine andere Mystik gebe. Kurt Ruh grenzte Hildegard 1990 erneut wie schon früher aus der mystischen Tradition aus: sie stehe weder in dieser Tradition noch habe sie eine solche bewirkt.²⁸ Seien doch ihre Visionen nicht ekstatisch, erhebe doch ihre Prophetie den Anspruch, ‚inspiriert‘ zu sein. Empfange Hildegard ihre Gesichte doch „wachend, besonnen und mit klarem Geiste“ – und eben nicht hingerissen.²⁹ Wer aber einen ‚excessus mentis‘ weder erlebe noch anstrebe, der ist nach Ruhs Maßstäben kein Mystiker. Ruh anerkannte Hildegard durchaus als überragende Gestalt in der Geschichte der mittelalterlichen Spiritualität.³⁰ Er verband also mit der Ausgrenzung aus der Gruppe der Mystiker und Mystikerinnen kein negatives Werturteil. In der Ausgrenzung aus der streng definierten mystischen Tradition waren Joseph Bernhart und Josef Koch Kurt Ruh vorangegangen.³¹ Peter Dinzeltbacher nahm Hildegard 1994 unter die Mystikerinnen auf. Das erstaunt auf den ersten Blick, weil er einige Gründe dafür anführt, sie eben nicht als solche zu betrachten: „Weder Hildegard noch Elisabeth kannte schon die dann seit dem dreizehnten Jahrhundert bis in die Gegenwart die Frauenmystik so bestimmende Passions- und Liebesthematik mehr als in fernen Ansätzen, von keiner der beiden wird ein Unionserlebnis berichtet, und keine hat auf die weitere Erlebnis- mystik besondere Nachwirkungen gehabt.“³² Dinzeltbacher bezieht Hildegard dennoch in seine Darstellung der Mystik im Abendland ein, weil er

²⁷ Johanna Lanczkowski: Hildegard von Bingen, in: Wörterbuch der Mystik/ hg. v. Peter Dinzeltbacher, Stuttgart 1989, S. 230 - 232, hier: S. 231.

²⁸ Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 1, München 1990, S. 14.

²⁹ Vorrede von Hildegards *Scivias* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, Band 43, S. 4, 43 - 47), hier zitiert nach Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2, München 1993, S. 67. Zur Vision bei klarem Bewusstsein vgl. auch Riedel 1988 (wie Anm. 20), S. 53 bei Anmerkung 36 (Zitat aus dem Briefwechsel Hildegards/ übersetzt v. Adelgundis Führkötter, Salzburg 1965, S. 226 - 227): „Wachend schaue ich dies, bei Tag und Nacht.“ Vgl. auch Newman 1987 (wie Anm. 17), S. 6 - 7 (Zitat aus Brief 2 [ed. Pitra S. 332 - 333]).

³⁰ Ruh 1993 (wie Anm. 29), S. 64 f.

³¹ Vgl. Gössmann 1985 (wie Anm. 14), S. 44, Anm. 2.

³² Peter Dinzeltbacher: Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Paderborn 1994, S. 144.

einen weiten Begriff von ‚Mystik‘ zugrundelegt. In einer ersten, annähernden Definition im Anschluss an Thomas von Aquin³³ und an Jean Gerson bezeichnet er Mystik als „auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis“.³⁴ In einem zweiten Anlauf definiert er dann exakter zugreifend „christliche Mystik im Abendland“ als „das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittelt persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens. Sie [die Mystik] besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott.“³⁵ Im gleichen Jahr wie Dinzeltbacher entschied sich Bernard McGinn dafür, Hildegard von Bingen und Joachim von Fiore als Visionäre, nicht aber als mystische Autoren zu betrachten.³⁶ Hildegard sei eher eine prophetische Lehrerin als eine Mystikerin.³⁷ In dem gediegenen Buch von Jeroen Deploige von 1998 kommt die Frage, ob Hildegard eine Mystikerin gewesen sei oder nicht, nicht zur Sprache.³⁸

Zusammenfassend kann man sagen: Immer dann, wenn Ekstase oder ein Erleben der *unio mystica* als für mystische Erfahrung konstitutiv betrachtet wird, wird Hildegard von Bingen nicht als Mystikerin betrachtet. Es geht darum, wie ‚Mystik‘ definiert wird.

³³ Vgl. Alois Maria Haas: Was ist Mystik?, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg 1984/ hg. v. Kurt Ruh, Stuttgart 1986, S. 318 - 341, hier: S. 329 bei und mit Anm. 71, in der Haas weiterführende Literatur nennt.

³⁴ Dinzeltbacher 1994 (wie Anm. 32), S. 9.

³⁵ Ebd., S. 10.

³⁶ Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Band II: *The Growth of Mysticism*, New York 1994, S. 327 - 328: „Though both Hildegard and Joachim report mystical experiences - that is, they give accounts of immediate perceptions of divine reality - their writings as such do not center on how believers attain and are affected by direct consciousness of God in this life. For this reason I prefer to distinguish their works from those of the mystical writers we examined in earlier chapters and to call them visionaries but not mystical authors.“ McGinn verweist auf Autoren, die Hildegard als Mystikerin betrachten, auf S. 565 in Anm. 34, auf Vertreter einer davon abweichenden Sichtweise ebd. in Anm. 35, auf Übersichten zur Einordnung von Hildegards Visionen ebd. in Anm. 38.

³⁷ Ebd., S. 336: „less a mystic than a prophetic teacher ...“

³⁸ Jeroen Deploige: *In nomine femineo indocta. Kennisprofiel en ideologie van Hildegard van Bingen (1098 - 1179)*, Hilversum 1998.

3 Formen mystischen Erlebens im hohen und späten Mittelalter

Die an der Einordnung Hildegards von Bingen deutlich werdenden Differenzen in der Definition dessen, was ‚Mystik‘ ist, laden dazu ein, zu verdeutlichen, wie unterschiedlich Theologen des hohen und des späten Mittelalters über eigene und fremde mystische Erfahrungen sprechen konnten.

Alois Maria Haas hat Dionysius vom Areopag den „Vater der christlichen Mystik“ genannt.³⁹ Folgt man ihm, dann kann man die Erfahrung der *unio mystica* nicht als konstitutiv für abendländische Mystik bezeichnen. Denn Dionysius beschreibt eben nicht affektive Gotteserkenntnis im Menschen in Form einer *unio mystica*.⁴⁰ Das Ziel des Dominikaners Meister Eckhart dagegen ist zweifellos die *unio mystica*: „dass der Mensch von Gnaden wird was Gott ist von Natur“.⁴¹ Auch Johannes Tauler sieht die *unio mystica* als das Ziel an. Visionen und Ekstasen sind für ihn nur akzidentelle Phänomene.⁴² Mystisches Erleben der Einheit mit Gott und schlichte Anweisung zu einer frommen Lebensgestaltung stehen bei ihm nebeneinander.⁴³ Die Begine Hadewijch lebte im Herzogtum Brabant⁴⁴ von ungefähr 1200 bis 1250. Sie schrieb für ihre Freundinnen, es gelte den Weg Jesu zu gehen: durch das Kreuzes-Erleben innerlicher Dürre und äußeren Elends aufzusteigen zu der Herrlichkeit des genießenden Eins-Seins mit Gott.⁴⁵ Die *unio mystica* ist überdeutlich das Ziel des Wegs dieser Mystikerin. Jan van Ruusbroec, der im Jahre 1293 höchstwahrscheinlich in dem Dörfchen Ruisbroek etwa zehn Kilometer südlich von Brüssel geboren und 1381 ge-

³⁹ Vgl. Haas 1986 (wie Anm. 33), S. 326.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 326: „Die dionysische Mystik ist im Gegensatz zu dem, was man heute oft als Mystik bezeichnet, keine Beschreibung außerordentlicher seelischer Zustände, jener *gratiae gratis datae*, die erlebnismäßig, affektiv die Erkenntnismöglichkeit Gottes im Menschen in Form einer Einigung mit ihm verwirklichen.“

⁴¹ Meister Eckhart/ hg. v. Fr. Pfeiffer, Leipzig 1857, S. 185, 3, hier zitiert nach Gieraths 1952 (wie Anm. 5), S. 328 bei Anm. 9. - Vgl. zu Eckhart auch Lanczkowski 1988 (wie Anm. 24), S. 12.

⁴² Vgl. Gundolf Gieraths: Johannes Tauler und die Frömmigkeitshaltung des 15. Jahrhunderts, in: Johannes Tauler - ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag/ hg. v. E. Filthaut, Essen 1961, S. 422 - 434, hier: S. 422.

⁴³ Vgl. ebd., S. 422 - 434, hier: S. 423.

⁴⁴ Erst ein Zeugnis des späten 15. Jahrhunderts fügt ‚von Antwerpen‘ zu ihrem Namen hinzu; vgl. Guido de Baere: De Middelnederlandse mystieke literatuur en de Moderne Devotie, in: Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden, Jg. 1997, S. 3 - 18, hier: S. 4.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 6.

storben ist, unterschied im Leben eines Mystikers drei Stadien. Das erste Stadium ist das des tätigen Lebens, in dem der Mensch seine Liebe zu Gott in der Form aktiven Wirkens zu Gottes Ehre und der Menschen Nutzen Gestalt gewinnen lässt. Das zweite Stadium ist das des innigen Lebens, in dem alle Kräfte, über die ein geistlich lebender Mensch verfügt, zu einer einzigen Dynamik von affektiver Liebe und intellektueller Einsicht umgestaltet werden. Das dritte und höchste Stadium ist das der Gottesschau, in dem der Mensch, dem dies zuteil wird, über sich selbst erhoben und in das Leben des dreieinigen Gottes hineingeführt wird.⁴⁶ Ruusbroec schrieb über die mystische Erfahrung: „Manchmal kehrt der inwendige Mensch sich auf eine vereinfachende Weise nach innen. Das kommt überein mit seiner Ausrichtung auf das Genießen über alle Aktivität und alle Tugendübung hinaus. Er sieht einfach nach drinnen, in genießender Minne. Und hier begegnet er Gott ohne Vermittlung.“⁴⁷ Guido de Baere fasst Ruusbroecs Erfahrung der *unio mystica* so zusammen: „Es geht um eine in dem Sinne passive Erfahrung, dass sie nicht von meiner Anstrengung abhängt, Gott zu suchen, sondern dass diese Erfahrung mich unerwartet und unvorbereitet auf eine unvorstellbare Weise trifft.“⁴⁸

Ob im fünfzehnten Jahrhundert überhaupt noch von ‚Mystik‘ gesprochen werden sollte, ist strittig. Johannes Gerson (1363 – 1429) will ‚mystische Theologie‘ lehren. Er schreibt nicht etwa mystische Texte, sondern Texte über Mystik, er empfiehlt Mystik.⁴⁹ Auf diese Weise will er eine bloß intellektuell orientierte Schultheologie ergänzen und korrigieren, die das affektive Empfinden der Seele vernachlässigt.⁵⁰ Er propagiert eine auch bei kirchlichen Würdenträgern unverdächtige Bußmystik, nicht etwa die immer

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 6.

⁴⁷ Jan van Ruusbroec: *Die geestelike brulocht* (Opera omnia 3, Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis, 103) Tiel - Turnhout 1988, Z. b2177-2181, hier zitiert nach De Baere 1997 (wie Anm. 44), S. 3: Im Text niederländisch, in Fußnote 1 im originalen Dietsch.

⁴⁸ De Baere 1997 (wie Anm. 44), S. 3. Im Original niederländisch.

⁴⁹ Vgl. Haas 1986 (wie Anm. 33), S. 331 bei den Anmerkungen 90 und 91: „die ... Unterscheidung zwischen ‚mystischem Text‘ (= Mystik, d. h. ein Wortgebilde, an dem nicht mehr zwischen Erfahrung und begleitender Rede darüber unterschieden werden kann) und ‚Text über Mystik‘ (Mystologie, mystische Theologie) ... halte ich ... methodologisch zwar für notwendig und sinnvoll, möchte sie aber letztlich doch relativieren ...”

⁵⁰ Vgl. Christoph Burger: *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris*, Tübingen 1986, S. 127.

wieder verdächtigte *unio mystica*.⁵¹ In bezug auf Gerson spreche ich absichtlich im Titel dieses Beitrags von „theologische(r) Reflexion über Mystik“. Der Kartäuser Vincent von Aggsbach hat Gerson denn auch vorgeworfen, er sei niemals über das Lernen hinausgekommen.⁵² Den Unterschied zwischen der Mystik Johannes Taulers einerseits und der Frömmigkeit des Dominikaners Johannes Nider im 15. Jahrhundert andererseits hat Gieraths 1952 und dann erneut 1961 dargestellt. Er konstatiert, bei Nider suche man vergebens „nach dem Kernstück aller Mystik, nach der Vereinigung der Seele mit Gott.“⁵³ „In der Mystik“, so Gieraths, „entspricht der Abkehr von allen irdischen Dingen das Eingehen Gottes und das Einswerden der Seele mit Gott.“⁵⁴ Während es bei echten Mystikern stets Gott sei, von dem die Bewegung hin zum Menschen ausgehe, betone Nider die Hinwendung des Menschen zu Gott.⁵⁵ Er beschränke sich auf die *via purgativa*, die für Mystiker als erste Stufe der Reinigung durchaus auch eine Rolle spiele. Die Vereinigung mit Gott, die *unio mystica*, zu der bei echten Mystikern die *via purgativa* nur hinleite, komme bei Nider nicht zur Sprache.⁵⁶ In der Hinwendung zum Gegenständlichen, Nahen, Konkreten, Einmaligen liege das Neue bei Nider.⁵⁷ Neun Jahre später fasst Gieraths so zusammen: „Es zeigt sich, dass Nider Wendungen und Begriffe gebraucht, ohne ihren alten Inhalt zu übernehmen.“⁵⁸ Niders Ziel sei eben nicht länger die mystische Vereinigung mit Gott, sondern das Erstreben des ewigen Lebens durch tugendhaftes Leben.⁵⁹ Nider wolle Christen in die Lage versetzen, den täglichen Lebenskampf zu bestehen.⁶⁰ Thomas Lentjes hat 1995 an einem Beispiel aufgewiesen, wie eine Predigt des 14. Jahrhunderts im 15. Jahrhundert gelesen und verstanden worden ist. Er kommt zu dem Ergebnis, dass das Inte-

⁵¹ Vgl. Oberman 1967 (wie Anm. 7), S. 335: Penitential mysticism *versus* transformation mysticism, sowie Francois Vandembroucke: Le divorce entre théologie et mystique: ses origines, in: Nouvelle revue de théologie 82 (1950) 372 - 389.

⁵² Vgl. Oberman 1967 (wie Anm. 7), S. 340, mit Verweis auf die Edition des 'Tractatus cuiusdam carthusiensis de mystica theologia' durch Edmond Vansteenberghe: Autour de la 'Docte Ignorance': Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle, Münster 1915 [Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters, Band XIV, Teile 2-4], S. 165.

⁵³ Gieraths 1952 (wie Anm. 5), S. 328.

⁵⁴ Ebd., S. 329.

⁵⁵ Ebd., S. 330.

⁵⁶ Ebd., S. 333.

⁵⁷ Ebd., S. 340.

⁵⁸ Gieraths 1961 (wie Anm. 42), S. 426.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 431.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 434.

resse der Leser des 15. Jahrhunderts an Heilssicherheit dazu führte, dass sie die ursprünglich mystische Predigt auf eine moralisierende Weise umgestalteten.⁶¹ Ich zitiere: „nicht mehr die *unio mystica* steht im Vordergrund, sondern einzig Buße und Moral ... letztlich also wird nicht die subjektiv erfahrene Vereinigung mit Gott angestrebt, sondern die objektiv messbare Sicherung des Eintrittes in die ewige Seligkeit.“⁶² „Eckhart, Seuse und Tauler ... treten ... in den genannten Beispielen ... nicht als mystische Lehrer oder gar als Mystagogen in Erscheinung, sondern werden zu Autoritäten einer auf Buße und Ausgleich bedachten Frömmigkeitshaltung stilisiert.“⁶³ Ebenfalls 1995 hat Thom Mertens sich darum bemüht, wie oben bereits kurz angesprochen worden ist, eine Lösung dafür anzubieten, dass spätmittelalterliche geistliche Leiter in ihren Texten Versatzstücke mystischen Sprechens aufweisen und doch eine ganz unmystische Zielsetzung verfolgen. Für die Niederlande schlägt er den Begriff ‚mystische Kultur‘ vor: „Es hat ganz den Anschein, dass die große Linie der mittelniederländischen Mystik im fünfzehnten Jahrhundert nicht unterbrochen ist, sondern dass diese vielmehr eine andere Form angenommen hat. [...] Unter mystischer Kultur verstehe ich eine Kultur, worin das Weltbild, die Werte und die Lebensformen durch das bestimmt werden, was Mystiker lehren ...“⁶⁴

Zusammenfassend lässt sich sagen: Betrachtet man das Streben nach der *unio mystica* als das Ziel hochmittelalterlicher Mystik, erwartet man ekstatische Erlebnisse und konstruiert man aufgrund dieser beiden Postulate einen trennscharfen Begriff von abendländischer Mystik, dann kann man im

⁶¹ Thomas Lentès: ‘Tauler im Fegefeuer’ oder der Mystiker als Exempel. Formen der Mystik-Rezeption im 15. Jahrhundert. Mit einem Anhang zum Sterbeort Taulers und Textabdruck, in: *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*. Für Alois M. Haas zum 60. Geburtstag/ hg. v. Claudia Brinker - Urs Herzog - Niklaus Largier - Paul Michel, Bern u. a. 1995, S. 111 - 155, hier S. 127: „Die mystische Predigt wird nicht aus mystagogischem Interesse rezipiert, sondern nur insofern und insoweit sie der Heilssehnsucht der spätmittelalterlichen Frommen entsprach und ihnen Remedien der Heilssicherung vor Augen führte - deshalb die Konzentration der Textauswahl auf Fegefeuer, Hölle, Buße und Schuld.“ Die Handschrift, deren Komposition Lentès hier analysiert, ist Ms. germ. qu. 165 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin aus dem Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis in Straßburg. H. Hornung vermutete in seiner Tübinger Dissertation von 1956, sie sei zwischen 1430 und 1440 entstanden (ebd. S. 120).

⁶² Lentès 1995 (wie Anm. 61), S. 132 - 133.

⁶³ Ebd., S. 143.

⁶⁴ Thom Mertens: *Mystieke cultuur en literatuur in de Late Middeleeuwen*, in: *Grote lijnen. Synthesen over Middelnederlandse letterkunde*/ hg. v. Frits van Oostrom u. a., Amsterdam 1995, S. 117 - 135, Anmerkungen: S. 205 - 217, hier: S. 118 - 119, Anm. 8 (im Original niederländisch).

15. Jahrhundert mit wenigen Ausnahmen – zu denen etwa Vincent von Aggsbach gehört – nur noch von theologischer Reflexion über Mystik und von demütiger Bußhaltung sprechen.

4 Hildegard - eine Mystikerin?

Am Ende dieses Überblicks über einige in der Forschung eingenommene Positionen und einige Charakteristiken von Mystik komme ich zu dem Ergebnis, dass es von der Definition von ‚Mystik‘ abhängt, ob man Hildegard von Bingen eine Mystikerin nennen will. Wenn man einen relativ engen, streng abgegrenzten Begriff von abendländischer Mystik zugrundelegt, wenn man sich am Streben nach der *unio mystica* und an der Ekstase orientiert, dann wird man es nicht tun. Wer von einem derartigen engeren Begriff von Mystik ausgeht, der wird ihr Selbstverständnis als das einer Prophetin ernst nehmen und sie als solche bezeichnen. Wer Hildegard nicht als Mystikerin betrachtet, der sollte damit freilich keine Wertung verbinden. Es ist ja nicht etwa wünschenswerter, Mystikerin zu sein als Visionärin oder Prophetin. Es tut auch Hildegards Geltung keinen Abbruch, wenn sie nicht als Mystikerin bezeichnet wird. An dieser Stelle muss meiner Meinung nach Aufklärungsarbeit geleistet werden. Bei der Frage: Mystikerin oder nicht? schwingen ja, wie eingangs bereits ausgeführt worden ist, ganz massive Wertungen mit.

Auf diese Weise sollte klar herausgearbeitet werden, mit welchem Recht in der modernen Forschung manche Spezialisten von Hildegards ‚Mystik‘, andere dagegen von ihrer ‚Spiritualität‘ reden möchten. Außerordentlich erhellend scheint mir zu sein, was Haas in seinem Vortrag „Was ist Mystik?“ bereits 1984 konstatiert hat: „Dass ... die Kirchenväter und das ganze Mittelalter das Adjektiv *mystikos*, *mysticus* in direkter semantischer Abhängigkeit von Mysterion sehr häufig anwenden werden, hat ... vor allem den [Sinn] einer konsequenten Ersetzung der Prophetie – die neutestamentlich nach dem Kommen des Erlösers ihre unmittelbare Funktion verloren hat – durch die Mystik, die somit ‚ein neues Zeitalter der christlichen Spiritualität‘ eröffnet.“ Hildegard von Bingen schließt mit ihrem prophetischen Anspruch also an die ältere Tradition innerhalb des Christentums an, die meiner Überzeugung nach nicht nur, wie Haas andeutet, durch das Kommen Christi an Bedeutung verloren hat, sondern auch durch als häretisch ausgeschiedene Bewegungen wie den Montanismus diskreditiert worden ist.