

ALOIS M. HAAS: Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2. Aufl. 1996. 278 S., 8 Abb. Kart.

Um es vorweg zu sagen: Das Buch von Alois M. Haas führt in die Mitte – nicht nur von Seuses Werk, das der Autor in mehreren Annäherungen unter verschiedenen Aspekten vorstellt, auch der Leser wird in die Mitte seiner eigenen Existenz geführt, wenn er nur bereit ist, sich auf die von Haas kompetent und exakt beschriebenen Denkwege Heinrich Seuses, des Mystikers vom Bodensee, einzulassen. Daß dies unter den heutigen Bedingungen eine durch und durch fragwürdige Annahme ist, macht Haas in einem eigenen Kapitel bewußt. Unmißverständlich stellt er im Kapitel ›Seuse lesen‹ fest: »Gerade das den Leser mit dem Gelesenen vereinheitlichende Moment – nennen wir es Glauben – geht dem heutigen Leser weitgehend ab.« (S. 35) Damit ist die Grenze markiert zu einer Rezeptionsweise, die Alois M. Haas anhand von Seuses eigenem Umgang mit Texten der *Vitae patrum* herausarbeitet. Er führt dazu u.a. aus: »[...] er [Seuse] vitalisiert, experimentiert und existentialisiert den alten Text vom allegorischen Lesen im Leben. Denn Lesen ist für ihn – wie für jeden Mönch – ein existentieller Akt, ein vitaler Vorgang, in dem über die ruminatio des Gelesenen das Gelesene richtig einverleibt wird.« (S. 65) In Anbetracht derartig unterschiedlicher Rezeptionsweisen stellt sich natürlich die Frage, welche Funktion die schreibende Beschäftigung mit Seuse und deren Rezeption durch einen Leser des Buches von Haas haben kann. Wenn man sich mit dem Buch von Alois M. Haas befaßt, zeigt sich: Durch die Beschäftigung mit Seuses Werk werden Themen relevant, die dies in der Alltagserfahrung heute nicht sind, die aber für heutiges Denken und Leben durchaus eine erhellende Bedeutung haben könnten. Das wird insbesondere deutlich bei den Kapiteln ›Schwermütigkeit – Ein Wort der deutschen Mystik‹ (S. 93–123); ›Sinn und Tragweite von Seuses Passionsmystik‹ (S. 125–148); ›Heinrich Seuses Kreuzesmystik‹ (S. 149–177) sowie ›Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs‹ (S. 247–269). In diesen Kapiteln werden nach einer genauen – nicht nur regionalgeschichtlich (vgl. insbesondere die Hinweise zu Konstanz und Ulm) interessanten – historischen Situierung Seuses zentrale Aspekte seiner Lebenslehre entfaltet. Wenigstens andeutungsweise seien einige genannt: Die Fähigkeit Seuses, begegnende Wirklichkeit als Allegorie der eigenen Situation zu lesen (S. 64); entsprechend dem alten asketischen Prinzip des *agere contra* in bösen Tagen sich der guten zu erinnern und umgekehrt; das Gotteslob (S. 106) oder die Betrachtung des Leidens Jesu (S. 130, 156) als Therapie gegen die Schwermut. Besonderes Interesse verdient auch die Interpretation von Jesu Leiden im Rahmen des kulturanthropologischen Entwurfs von Elaine Scarry. Im Zusammenhang mit diesem Entwurf läßt sich die Menschwerdung Gottes als Verkörperlichung Gottes in Jesus Christus verstehen. D.h.: Körperlichkeit – Unkörperlichkeit sind die beiden Seiten Gottes; Seuse setzt, um Gott nahe zu sein, bei der erfahrbaren, körperlichen Seite Gottes an und versucht zunächst, sich durch eine tätige Passion Jesus Christus anzugleichen. Doch der im Sterben Jesu sichtbar werdende Verfall von dessen Körperlichkeit sowie die Lebenseinstellung Jesu, der sich ohne jede Berechnung am Kreuz dahingegen hat, verweisen Seuse darauf, daß sich der Mensch allein durch eine passiv ertragene Passion in totaler Offenheit für das, was Gott schickt, Jesus Christus angleichen und Gott nahe sein kann (S. 176).

Es braucht nicht eigens betont zu werden, wie sehr das Buch von Alois M. Haas den Leser zum eigenen Mitdenken und Mitfragen anregt. Einige Überlegungen, die die von Haas kritisch referierte Forschung betreffen, seien im folgenden genannt:

1. Wie ist der Modus der *unio* bei Seuse genauer bestimmt? Meines Erachtens reicht es zur Charakterisierung von Seuses Konzeption nicht aus, wenn man wie M. Enders von einer im Schweigen endenden »Vereinigung des Wissenden mit dem Gewußten« (S. 51) spricht, zumal Haas selbst an anderer Stelle als Inhalt der mystischen Erfahrung das Erreichen einer reflexionslosen, unmittelbaren Anwesenheit bei einem absolut einfachen Prinzip bezeichnet (S. 54). Welcher Stellenwert kommt – so ist zu fragen – dem Vergessen seiner selbst und dem Sich-Verlieren in Gott bei Seuse zu?
2. Sicherlich kann man, insofern Seuse das Kreuz Jesu Christi als Dreh- und Angelpunkt der Gottesbeziehung ansieht, unter Berufung auf W. Haug sagen, daß nach Seuse der Zugang zu Gott – da das Kreuz das Scheitern des Gottessohnes sichtbar macht – über die Differenz gesucht werden müsse (S. 152). Allerdings ist es für mich fraglich, ob dadurch »das Weltdeutungsmuster der Analogie abgelöst« wird (S. 152). Denn im Kreuz Christi zeigt sich einerseits die Ähn-

lichkeit mit allem menschlichen Scheitern, andererseits steht das Kreuz Christi dazu in völliger Unähnlichkeit, da es Ausdruck und Konsequenz der göttlichen Liebe ist.

3. Eine interessante Frage bleibt, inwieweit Plotins Denken die christliche Mystik über Jahrhunderte hinweg geprägt hat (S. 55). Aneignung und Verwandlung, Ergänzung und Verkehrung der einen wie der anderen Seite zu bedenken, ist eine bislang noch kaum in Angriff genommene Forschungsaufgabe.

*Michael Egerding*

CHRISTIAN FELDMANN: Hildegard von Bingen. Nonne und Genie (Herder / Spektrum, Bd. 4435). Freiburg i.Br. u.a.: Herder 1995. 276 S. Kart.

Hildegard von Bingen (1098–1179) trifft in unserer modernen Zeit auf eine Resonanz von ungeahnter Reichweite. Über 3000 Titel umfaßt inzwischen die Hildegard-Bibliographie. Der Verfasser des vorliegenden Buches hat sich zum Ziel gesetzt, gegen das Klischee zu kämpfen, es habe sich bei Hildegard um eine sentimentale Ordensfrau, schwärmerisch-überspannte Mystikerin, exotische Visionärin oder gar um eine Art Kräuterweiblein gehandelt (S. 9). Anstelle populistischer Vereinfachungen oder plakativer Verzeichnung beschreitet Feldmann den beschwerlichen Weg sorgfältiger Recherche. Er stellt das zeitgeschichtliche Umfeld Hildegards dar sowie ihren persönlichen Lebensweg (S. 13–73). Die »Suche nach dem Menschen Hildegard« (S. 74–95) will hinter den überlieferten Fakten etwas vom Wesen ihrer Persönlichkeit aufleuchten lassen. Bei der Darstellung ihrer Werke werden vor allem die Natur- und Heilkunde berücksichtigt (S. 97–134) sowie die Grundzüge ihrer Theologie und Ethik (S. 135–198). Bemerkungen zur Kirchenpolitikerin (S. 199–226) und »verhinderten Kirchenlehrerin« (S. 227–236) runden das Bild ab.

Dem Verfasser ist es gelungen, eine verständlich, bisweilen sogar spannend geschriebene Biographie vorzulegen, die immer wieder den »garstigen Graben« der Geschichte zu überspringen sucht, um die Person Hildegards und ihr Werk in Beziehung zu Fragen der Gegenwart zu setzen (z. B. S. 107–110). Dabei wird jedoch nicht immer deutlich, wann es sich um historische Information und wann um erzählerische Fiktion handelt. Die »vita« Hildegards wird als historische Quelle zugrundegelegt, ohne das anders geartete Erkenntnisinteresse der mittelalterlichen Schreiber zu problematisieren. Das subjektive, und in gewisser Hinsicht unhistorische Engagement des Verfassers wird vor allem bei gesellschaftspolitischen Fragestellungen deutlich. Sein Hinweis, die Benediktregel habe demokratische Grundsätze eingeführt (S. 86), läßt außer acht, welche Bedeutung dem Abt zukommt, ebenso die Gehorsamspflicht den Oberen gegenüber sowie das zentrale Kapitel »Über die Demut«. Hildegards Anerkennung hierarchischer Strukturen läßt sie in den Augen Feldmanns als »unpolitischen Menschen« und »naive Nonne« erscheinen (S. 222). Und die Feststellung, Hildegard hätte nicht im Traum daran gedacht, das Kirchenvolk gegen seine schlechten Hirten aufzuwiegeln, klingt fast wie ein Vorwurf (vgl. S. 182). Wenn der Verfasser Hildegards Weltbild als »eine viel handfestere, realistischere Haltung zur Welt« charakterisiert und positiv abhebt von der Mystik des Mittelalters (S. 180; vgl. S. 50–55), dann scheint er selbst bei seinem Mystik-Begriff das Opfer gewisser Klischee-Vorstellungen geworden zu sein.

Im Literaturverzeichnis fehlen Hinweise auf die Flut von Hildegard-Literatur aus der neuesten Zeit. Es sei dahingestellt, ob der Verfasser diese tatsächlich nicht zur Kenntnis genommen hat oder nur versäumte, sie anzugeben.

Das Buch bietet zwar für Historiker und Historikerinnen sowie Hildegard-Kenner und -Kennerinnen keine neuen Perspektiven oder Erkenntnisse. Für ein interessiertes Laienpublikum ist es jedoch eine empfehlenswerte Lektüre, zumal im Jubiläumsjahr 1998. *Gabriele Lautenschläger*

MADELEINE BOXLER: »Ich bin ein predigerin und appostlorin«. Die deutschen Maria Magdalena-Legenden des Mittelalters (1300–1550). Untersuchungen und Texte (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, Bd. 22). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1996. 619 S. Kart. DM 113,-.

Maria Magdalena liefert ein Musterbeispiel für die Konstruktion von (weiblicher) Identität: Aus der in mittelalterlicher Exegese und Homiletik allgemein üblichen Gleichsetzung der Maria Magdalena mit Maria von Bethanien und der sündigen Namenlosen in Lk 7 ist ein komplexes, zwi-