

LEIBESSPEISE. DAS ›GENIEßSEN GOTTES‹ IN TEXTEN DER MITTELALTERLICHEN MYSTIK

STEFANIE RINKE

»Als sie aber aßen, nahm Jesus das Brot, dankte und brach's und gab's den Jüngern und sprach: Nehmet, esset; das ist mein Leib. Und er nahm den Kelch und dankte, gab ihnen den und sprach: Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.« (Matthäus 26, 26-28). Mit diesen Worten forderte Jesus Christus während des letzten gemeinsamen Passafests mit seinen Jüngern zur Feier seines Gedenkens auf. Fortan sollten die Christen während des Heiligen Abendmahls sein Fleisch und Blut anstatt des Passalamms symbolisch verzehren und damit die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde vollziehen und bestätigen. Die auf der Grundlage des Opfers von Jesus gefeierte Teilhabe der Gläubigen an Gott bezeichnete Paulus – in der Übersetzung von Luther – als »mit Danksagung genießen« (1. Korinther 10, 30). Ein solches Genießen muss als Kommunikation mit Gott verstanden werden – eine Kommunikation, die während der Eucharistie etwa durch das *corpus christi* oder durch das gesprochene sowie gesungene Wort vermittelt wird. Durch diese Medien erfüllte sich die Gemeinschaft unmittelbar als das *corpus christi mysticum*.

Das Gefühl für die unmittelbare Kommunikation mit Gott geriet allerdings im Laufe der historischen Epochen durch verschiedene Umstände auch immer wieder ins Hintertreffen. Zum Beispiel wenn sich Priester mehr für weltliche Geschäfte und Luxusgüter als für ihre Verpflichtung interessierten, den Menschen den ›wahren‹ Glauben nahe zu bringen. Gegen solche Tendenzen richtete sich aber jeweils in den unterschiedlichen Epochen auch Kritik von Seiten religiöser Reformbewegungen. Eine solche war die mittelalterliche Mystik im 12. bis 14. Jahrhundert, die versuchte, den Machtmissbrauch aufzufangen, indem sie sich auf die Ursprünglichkeit des Sakraments der Eucharistie berief und das eigentliche elementare ›Genießen Gottes‹ förderte. Am Anfang dieser Bewegung standen der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux (1090-1153) und die Klostergründerin Hildegard von Bingen (1098-1179). Sie prangerten den Eifer des Klerus und die Prachtentfaltung der Kirche öffentlich in Predigten und Briefen an. Ihre Kritik betraf vor allem das innerklerikale

Machtgefüge. Die kirchliche Ordnung sei von Gott eingesetzt, und der Mensch dürfe nicht dagegen verstoßen. Sie kritisierten ungerechtfertigte Übergriffe des Papstes, unter anderem auf bischöfliche Freiheiten, und die Anlehnung der Kirche an das Zeremoniell des kaiserlichen Hofstaats.

Um die Gläubigen vom Klerus unabhängiger zu machen, entwickelte Bernhard in seiner geistigen Lehre als einer der ersten seiner Zeit die individuelle Beziehung als Liebe zu Gott und beschrieb den Zugang zu ihm als Erfahrung und Gefühl. Er bezog sich hierfür auf das Hochzeit- und Liebeslied des Juden- und Christentums schlechthin: das alttestamentliche Hohelied der Liebe Salomons, das über eine stark ausgeprägte erotische Sprache verfügt. In diesem geht es um Gott den Bräutigam, der sich mit der Kirchengemeinde, der Ekklesia, liebend vereint. Laut Bernhards Liebesmystik sollte sich nicht nur die Ekklesia, sondern besonders die einzelne Seele als Braut mit Gott »vermählen«. Sie könne sich durch das Studium der Heiligen Schrift und ohne notwendige Vermittlung durch einen Priester mit Gott verbinden, wie Friedrich Ohly in seinen *Hohelied-Studien* zu Bernhards Konzeption hervorhebt.¹

Auf dieser Ansicht fußte die Erlebnismystik, die die Erfahrung Gottes und weniger das Wissen über ihn fokussierte. Dies schlug sich in der Entwicklung der *vita religiosa* nieder und führte zu einer Neubestimmung des religiösen Lebens. Bernhards Hoheliedpredigten hatten, wie allgemein in der Forschung akzentuiert, starken Einfluss auf die Frauenmystik. Nonnen und Beginen – Beginen waren religiöse Frauen, die nicht im Kloster, sondern in selbstorganisierten Gemeinschaften lebten – entwickelten die durch Bernhard unterstrichene persönliche Zugangsweise zu Gott als neue religiöse Form. Sie taten dies in einer vorher nicht bekannten Weise, da sie ihre Erfahrungen in eine neue Sprache, in die Volkssprache, kleideten. Sie formulierten in ihren Schriften, was es etwa für sie hieß, zur »Braut Gottes« zu werden und die *unio mystica* als liebende Vereinigung mit Gott zu vollziehen. Sie konnte sich als Vorstellung einer geistigen Hochzeit ausdrücken, als Zugang zur göttlichen Weisheit verstanden werden oder den göttlichen »Geschmack« (*gustus*) meinen, wie Bardo Weiß in einer Zusammenstellung der Begriffe für die *unio mystica* zeigt.² Mystiker und Mystikerinnen, die gleichermaßen ein asketisches und keusches Leben in Klöstern oder ähnlichen religiösen Gemeinschaften führten, lehnten die Beschreibung ihrer Erfahrungen und

1 Vgl. Friedrich Ohly: *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*. Wiesbaden 1958, S. 136.

2 Vgl. Bardo Weiß: *Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen*. Paderborn 2000, S. 761-822.

Vorstellungen hierbei an die Metaphorik der Eucharistie und an die des Hohelieds an. Diesbezüglich lassen sich Unterschiede zwischen Mystikern und Mystikerinnen festmachen, die weniger die Frage betreffen, ob Gott ›genossen‹ wurde oder nicht, als vielmehr darum kreisen, wie sich die Vermittlung der Vereinigung gestaltete, wie sich also die Art und Weise der Spiritualität vollzog.

Um diese Unterschiede des ›Genießens Gottes‹ wird es in diesem Beitrag gehen, denn es lässt sich ein ›weiblich‹ codiertes ›Genießen Gottes‹ von einem ›männlich‹ codierten unterscheiden. Grund hierfür war die soziale Geschlechterdifferenz. Männer und Frauen unterlagen unterschiedlichen Rollenzuweisungen. Frauen waren zum Beispiel nicht zum Priesteramt und anderen Würden in der Kirche zugelassen, sondern galten, wie es die Mediävistin Caroline Walker Bynum formuliert, allgemein als »typische Laien«³. Als solche entwickelten sie eine rezeptive Frömmigkeit, bei der der Leib zum Ort des spirituellen Gotteszugangs avancierte. Im hohen Maße entwickelten sie die Rolle der körperlich Empfangenden,⁴ wobei hierbei Mariens Empfängnis des Wortes Gottes über das Ohr für viele religiöse Frauen zum zentralen Vorbild wurde.

Maria wird schon in den Briefen von Paulus wie in Texten des Mittelalters als ›Braut‹ und als ›Leib‹ Gottes (1. Korinther 6, 11) betrachtet. Ab dem 12. Jahrhundert wurde in der Mystik eine Verbindung zwischen der Mariologie und dem Hohelied der Liebe hergestellt, und der weiblich codierte Leib zum sinnlich-erotischen Gefäß stilisiert, welches das ›Rauschen‹ des Heiligen Geistes als ein ›Fließen‹ aufnehmen sollte. Bernhard spricht etwa davon, dass Maria eine Wasserleitung, ein *aquaeduct*, sei, welche das ›Fließen Gottes‹, den Heiligen Geist, zu den Menschen bringen solle.⁵

Religiöse Frauen in der Nachfolge von Bernhard und Hildegard nahmen sich solche Konzeptionen zum Vorbild. So berichtete zum Beispiel Mechthild von Magdeburg (1208-1282/97) in ihrem *Das Fließende Licht der Gottheit* (1250-1282) über dieses ›Fließen‹, welches ein zentrales

3 Caroline Walker Bynum: *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalter*. Frankfurt a. M. 1991, S. 124.

4 Vgl. ebd., S. 124-125.

5 Vgl. Bernhard von Clairvaux: »Predigt zu Mariä Geburt«. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 8. Hg. v. Gerhard B. Winkler. Innsbruck 1997, S. 620-647. Vgl. hierzu Stefanie Rinke: »Der fließende Gott bei Bernhard von Clairvaux – mediale Strategien in der Mystik des 12. Jahrhunderts«. In: *Original/Ton. Zur Mediengeschichte des O-Tons. Mit Hörbeispielen auf CD*. Hg. v. Harun Maye, Cornelius Reiber u. Nikolaus Wegmann. Konstanz 2007, S. 251-277.

Merkmal ihrer Erfahrungen der *unio mystica* darstellte. Im Unterschied zu männlichen Mystikern ging es der Frauen- und der Beginenmystik darum, selbst ein Zeichen der vertrauten Begegnung mit Gott, selbst Medium seiner Größe zu werden. Dies bekundeten sie entweder dadurch, dass sie von ihren Visionen und ekstatischen Zuständen während der *unio mystica* sprachen oder sich selbst als tugendhaft und als Spiegel der göttlichen Größe inszenierten. Ihre Schriften gelten deshalb auch eher als Zeugnisse ihrer Körperzustände, während die Schriften von Mystikern als Gebrauchsanweisungen für den richtigen spirituellen Weg zu Gott zu lesen sind. Gaben Mystiker also Hinweise darauf, wie Gott auf die richtige Weise zu »genießen« sei, so machten sich die Mystikerinnen selbst zur »Speise Gottes«. Gott sollte ihre Tugendhaftigkeit sowie ihre Fähigkeit »genießen«, sein Medium zu sein.

Im Folgenden möchte ich diese Differenz anhand der für die gesamte Mystik prägenden Theologien von Bernhard und Hildegard⁶ aufzeigen, – beide waren Zeitgenossen, kannten einander und können im Hinblick auf ihren weltlichen und geistlichen Einfluss als vergleichbar eingestuft werden. Die Gegenüberstellung wird anhand der verschiedenen Konzeptionen des »Genießens Gottes« und der damit einhergehenden Medialität untersucht, da sich die Geschlechterdifferenz innerhalb der jeweiligen »Mahlzeiten« anhand der Medialität von Wort, Schrift und Körper zeigen lässt.

Bernhard von Clairvaux oder das »Genießen« des göttlichen Wortes

Der Reformator und Gründer des Zisterzienserordens Bernhard entwickelte alternativ zur bestehenden Glaubenslehre seine »mönchische Theologie«⁷, in deren Mittelpunkt er das Wort Gottes stellte. Die monachische Theologie beruhe auf der Vision eines spirituellen, Gott suchenden Lebens, wie der Bernhard-Experte Jean Leclercq erläutert. Während sich

6 Der Einfluss Hildegards auf die nachfolgende Frauenmystik wird in der Forschung, z. B. von Kurt Ruh in seiner *Geschichte der abendländischen Mystik* in Abrede gestellt. Doch gibt es in der Forschung ebenso Indizien für die Einflussnahme. Vgl. zu dieser Diskussion ausführlicher Stefanie Rinke: *Das »Genießen Gottes«. Medialität und Geschlechtercodierungen bei Bernhard von Clairvaux und Hildegard von Bingen*. Freiburg i. Br. 2006, S. 31-32.

7 Jean Leclercq: »S. Bernard et la Théologie monastique du XII siècle«. In: *Analecta sancta ordinis Cisterciensis* 9 (1953), S. 7-23.

die Scholastik an der dogmatischen Auslegung der Schrift orientiere, der es primär um die Gotteserkenntnis gehe, betone die Theologie Bernhards die Erfahrung des christlichen Glaubens. Es gehe darum, das Wort und den Geist Gottes innerhalb der Gemeinschaft der Mönche zu beleben, so Leclercq.⁸

Der unmittelbare Kontakt sollte durch die Heilige Schrift als gemeinschaftliche, mystische Erfahrung vermittelt werden. Die Wiederbelebung des frühchristlichen Gedankens von *communio* und *communicatio* beinhaltete eine direktere, kommunikative Beziehung zu Gott: In ihren Anfängen stützte sich die Ekklesia als die »Gemeinschaft der Herausgerufenen«⁹ nicht auf die Schrift, sondern auf die Oralität als Träger der Kommunikation, was etwa durch die Kommunionlieder verstärkt wurde, die aus einem responsorischen Gesang von Psalmen bestanden, einem Dialog zwischen den Geistlichen und der Gemeinde als Austausch von Gesängen.¹⁰ Die ersten Christen konnten weder lesen noch schreiben, sie waren *idiotae*, Nichtschriftkundige. Ihnen wurde das Wort Gottes verkündet, wobei es zu einer »oral synthesis«¹¹ zwischen dem Sprecher, der Botschaft und den Zuhörenden gekommen sei, wie es Werner H. Kelber für die Verkündigungstätigkeit von Paulus formuliert. Für Paulus war das gesprochene Wort ein Synonym für den Logos, der beseelte und sich in die Herzen der Zuhörenden goss, sodass diese durch Gefühl und Affekte an Gott teilhatten. Paradigmatisch war hierfür das Pfingstwunder, welches die Apostel das erste Mal durch das gesprochene Gotteswort berührte.

In Anlehnung an die große Bedeutung der Mündlichkeit für den frühchristlichen Glauben hat Bernhard bewusst die Form der Predigt gewählt. So verkündet er in seiner ersten Predigt der *Sermones super Cantica Canticorum* (1135-1153), dass den Mönchen während der Predigten kei-

8 Vgl. ebd., S. 15.

9 Heidrun Stein: *Die romanischen Wandmalereien in der Klosterkirche Prüfening*. Regensburg 1987, S. 47. In ihrer Untersuchung der Ekklesia-Darstellung in Prüfening erläutert die Autorin sehr aufschlussreich Geschichte und Bedeutung der Ekklesia. Vgl. ebd., S. 39-106.

10 Vgl. J. Michael Thompson: »Communio. Liturgisch«. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Bd. 2. Hg. v. Friedrich Michael Schiele. Tübingen 1999, Sp. 437 f.

11 Werner H. Kelber: *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition. Mark, Paul, and Q*. Philadelphia 1983, S. 147.

ne körperliche, sondern geistliche Speise zuteil werde. Es wird der Bezug zur Eucharistie deutlich, wenn es heißt:

Est panis apud Salomonem, isque admodum splendidus sapidusque, librum dico, qui cantica canticorum inscribitur: proferatur, si placet, et frangatur.

Brot wird uns bei Salomo gereicht, und dieses Brot ist in der Tat ausgezeichnet und schmackhaft. Ich rede von dem Buch, das den Titel »Lied der Lieder« trägt: Wenn es gefällt, soll es aufgetragen und gebrochen werden.¹²

Die geistliche Speise bestehe demnach in den Sätzen Salomons, welche besonders geeignet seien, wie Bernhard im zweiten Absatz fortfährt, die Anschauung Gottes zu erlernen. Dieses »Brot« solle nicht an Mönche mit unreinen Sinnen und tauben Ohren verteilt werden, sondern an solche, welche sich schon kontemplativ vorbereitet hätten, die alten Sätze des salomonischen Hohelieds zu empfangen.¹³ Die Aufforderung, den Text wie Brot zu brechen und zu zerkleinern, steht für ein hermeneutisches Verfahren: Der tiefere Sinn soll anhand einzelner Brotkrumen ergründet werden – eine Deckmetaphorik, durch die angezeigt wird, dass sich der geistige Sinn unter einer Hülle verbirgt. Augustinus bezog die Metapher des Brotbrechens auf die Brotvermehrung, wonach sich die geistige Speise durch die Bibelauslegung vervielfacht, sodass sie als köstliche Nahrung des geistigen Sinns diene.¹⁴

Bernhard bietet zu Beginn seiner Predigten den zuhörenden Mönchen das Brot der Schrift an,¹⁵ damit sie daraus den mystischen Sinn als spirituellen Geschmack entnehmen können.¹⁶ Wie Dumontier herausstellt, orientiere sich Bernhard hier an Jesus Christus, der während des Heiligen Abendmahls das Brot gebrochen habe, um es seinen Jüngern zur Teilhabe an seinem Leib zu reichen. Zur Zeit Bernhards war es üblich, dass der Leib Christi mit dem *corpus* der Heiligen Schrift gleichgesetzt wurde.¹⁷ So lag es nahe, das Hohelied wie Brot zu brechen, um es als Buch der mystischen Erfahrungen aufzutragen. Das Buch bildete symbolisch die

12 Clairvaux: »Predigt 1«. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 5, a. a. O., S. 54–65, hier: S. 54 f.

13 Vgl. ebd.

14 Vgl. Hans-Jörg Spitz: *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*. München 1972, S. 80–83.

15 Vgl. Clairvaux: »Predigt 1«, a. a. O., S. 54 f.

16 Vgl. Pierre Dumontier: *S. Bernard et la Bible*. Paris 1953, S. 96.

17 Vgl. hierzu ausführlicher Horst Wenzel: *Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München 1995, S. 354.

Grundlage für die Gemeinschaftsbildung der Christen, die durch das Sakrament der Eucharistie regelmäßig bestätigt wurde: In dieser Perspektive erfüllten das ›Buch‹ (*corpus*) und der ›Leib Christi‹ (*corpus christi*) die gleiche Aufgabe. Sie vermittelten den Raum einer imaginären Gemeinschaftserfahrung, was die Grundlage für die zisterziensische Übung des Genießens als Vereinigung mit Gott darstellte.

Durch verschiedene Begriffe wird zur Übung des spirituellen Schmeckens des Wortes im bernhardischen Hoheliedtext aufgefordert. Schon in der ersten Predigt und an vielen anderen Stellen spricht Bernhard zum Beispiel davon, dass die Schrift des Hohelieds eine ›Süße‹ (»suavitas«¹⁸) aufweise, die auf den Geschmack bzw. ›Genuss der göttlichen Gegenwartigkeit‹ (»divinae gustum praesentiae«¹⁹) verweise oder den Geschmack bzw. ›Genuss der göttlichen Anschauung‹ (»contemplationis gustatum«²⁰) anzeige. Bernhard kennt darüber hinaus einen ›inneren Geschmackssinn‹ (»mentis sapore«²¹), mit dem Gott zunächst erkannt werden muss, um ihn anschließend zu empfinden. Der Begriff *sapor* bezieht sich auf den »Geschmack einer Sache«, insbesondere auf das »Schmecken« durch die Erkenntnis und das Wissen. *Sapio* heißt »schmecken« im Sinne von »einsichtig und vernünftig sein«. Das Substantiv *sapientia* steht für »Klugheit« und »Weisheit«.²²

Durch den Bezug auf die Wortbedeutung von *sapere* unterstreicht Bernhard das spirituelle Schmecken Gottes durch die Einsichtigkeit und Klugheit des Herzens. Wie bei Origines müsse die Seele, um durch spirituelle Erkenntnis zu Gott zu gelangen, die Schrift wie Nahrung aufnehmen, intellektuell erfassen und mit dem Herzen intuitiv erfahren. Bernhard deutet die eigentliche Vereinigung mit Gott unmittelbar durch das Wort ›süß‹ an,²³ das eine performative Funktion erfüllt. Wenn es hingegen um die Relation, die die Seele zum Wort eingehen soll, insgesamt geht, verwendet Bernhard den Ausdruck ›das Wort genießen‹ (»[v]erbo

18 Vgl. Clairvaux: »Predigt 1«, a. a. O., S. 58.

19 Clairvaux: »Predigt 31«, Ebd., S. 486–501, hier: S. 494.

20 Clairvaux: »Predigt 46«. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 6, a. a. O., S. 127–137, hier: S. 130.

21 Clairvaux: »Predigt 51«, Ebd., S. 180–193, hier: S. 190.

22 Vgl. Langenscheidts *Großwörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache*. Hg. v. Hermann Menge. Berlin 1967, S. 675. Vgl. auch: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Hg. v. Alfred Ernout u. Antoine Meillet. Paris 1951, S. 1048.

23 Vgl. Dumontier: *S. Bernard et la Bible*, a. a. O., S. 87. Zur Bedeutung des Begriffs ›süß‹: Werner Armknecht: *Geschichte des Wortes ›süß‹*. Berlin 1936.

frui«²⁴), um das spirituelle Schmecken als Übung der Textauslegung zu konstatieren. Bernhard fordert die Mönche in seinen Predigten immer wieder auf, das ›Genießen‹ des Wortes zu trainieren, indem er sie auf die sinnlich-pneumatischen Spuren des Hohelieds aufmerksam macht.

Bisweilen spricht er von der pneumatischen Spur des ›Duftes‹ des Wortes, dem die Braut folge, um ihren Bräutigam zu finden.²⁵ Dann wiederum deutet er die Existenz der pneumatischen Spur nur an, indem er hervorhebt, dass das Hohelied durch den Klang erfahren werden müsse, so zum Beispiel im siebten Abschnitt der ersten Predigt, wenn er die Ehrwürdigkeit des Hoheliedtitels »Lied der Lieder«²⁶ hervorhebt. Bernhard ging es um das innere Lied eines jeden, er regte die Mönche an, ihre innere Stimme zu beachten.²⁷ Denn durch die Begegnung mit Gott verändere sich das Bewusstsein, wodurch die innere Stimme als neues Lied erklinge.

Die Aufgabe der Mönche bestehe nun darin, während des Erfassens der Schrift ihrer eigenen, inneren Stimme nachzuspüren, um die Schrift zu verlebendigen und weiterzutragen.²⁸ Wenn in Bernhards Predigten das Wort wie Honig, Öl oder Wasser fließt²⁹ oder es ausgegossen wird und in die Seele einfließt³⁰, dann sind dies mediale Metaphern, die die Verlebendigung der Schrift und die Erfahrung der göttlichen Authentizität andeuten. Die medialen Metaphern weisen über den Textinhalt hinaus und thematisieren die Medialität der Lesesituation, bei der es zur Unmittelbarkeit Gottes kommen sollte, wie Wenzel die Flüssigkeitsmetaphern schlüssig analysiert.³¹

Dies wurde während der *lectio divina*, dem Lesen in den Heiligen Schriften, umgesetzt. Die *lectio divina* bestimmte das Leben im Kloster und die Beziehungen der Mönche zueinander grundlegend, galt es doch das Wissen über das ›Genießen Gottes‹ an andere weiterzugeben. Die

24 Vgl. zu »frui« Clairvaux: »Predigt 21«. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 5, S. 290-307, hier: S. 294 u. zu »fruo« vgl. Clairvaux: »Predigt 47«. In: ders.: Ebd., Bd. 6, S. 138-147, hier: S. 144.

25 Vgl. z. B. Clairvaux: »Predigt 21«. In: ders.: Ebd., Bd. 5, S. 290-307.

26 Vgl. Clairvaux: »Predigt 1«. Ebd., S. 58 f.

27 Ebd., S. 60 f.

28 Ebd., S. 62-65.

29 Vgl. Clairvaux: »Predigt 22«. Ebd., S. 306-323, S. 310 f.

30 Vgl. Clairvaux: »Predigt 18«. Ebd., S. 254-265, S. 108 f.

31 Vgl. Horst Wenzel: »Die ›fließende‹ Rede und der ›gefrorene‹ Text. Metaphern der Medialität«. In: *Poststrukturalismus. Herausforderungen an die Literaturwissenschaft*. Hg. V. Gerhard Neumann. Stuttgart 1997, S. 481-503.

Mönche lasen am Tag ca. drei bis fünf Stunden, wobei sie im Kreuzgang des Klosters auf Bänken saßen. Es sollte in diesem Bereich nicht miteinander gesprochen werden. Die Mönche lasen leise vor sich hin, bewegten ihre Lippen, sodass sie die Worte hörten, die sie mit den Augen sahen. So kam es zu einem Hinhorchen auf das Wort. Die beim Sprechen vollzogene Bewegung des Mundes prägte sich in den Körper ein. Die *lectio* ist von der *meditatio* nicht zu trennen. Die *meditatio* ist die Fähigkeit, das Gedächtnis und die Erinnerung zu entwickeln. Durch sie wurden die Buchstaben im Körper festgehalten und riefen Assoziationen an andere Texte wach. Der Körper funktionierte als Erinnerungsspeicher, der während des Lesens angesprochen, abgerufen und mit neuem Wissen gefüllt wurde. Deshalb kannten die Mönche einige Texte auswendig, entweder besonders wichtige Texte, die ständig wiederholt wurden, wie die Psalmen des Hauptgebets des Tages, oder einzelne Bibelstellen, die manche besonders ergriffen hatten.³²

Die *lectio* und die *meditatio* wurden oft auch mit dem Begriff *ruminatio* umschrieben. *Ruminatio* bezeichnet die Körperpraktik des »Wiederkäuens«³³ des Textes. Der Text musste hierbei immer aufs Neue gelesen, das heißt ›gekaut‹ und ›verdaut‹ werden. Die Mönche lasen die Texte so lange, bis die einzelnen Sinn- und Wissensschichten herausgefiltert und in ihr Gedächtnis aufgenommen waren. Die *ruminatio*, die schon in der Antike bekannt war, wurde bereits von Augustinus und Gregor dem Großen hoch geschätzt, doch wie Max Wehrli erläutert, sei sie erst in den Klöstern völlig ausgebildet worden: Dort sei es um ein Heranziehen und Bedenken von Bibelstellen gegangen, die über Assoziationen und Analogien miteinander in Verbindung gebracht worden seien.³⁴

Vor diesem Hintergrund kann die Gemeinschaft der mit der *lectio divina* beschäftigten Mönche mit Ivan Illich auch als »community of mumblers«³⁵ bezeichnet werden. Das gemeinsame Murmeln beim Lesen betont die Klanglichkeit der *ruminatio*, die über das Ohr in den imaginären Raum der Anschauung des Herzens und der Erfahrung des göttlichen Ju-

32 Vgl. Columbanus Spahr: »Die *lectio divina* bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens«. In: *Analecta Cisterciensia* 34 (1978), S. 32-33.

33 Ebd., S. 33. Vgl. auch Ivan Illich: *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalion*. Chicago 1993, S. 54-57.

34 Vgl. Max Wehrli: *Gegenwart und Erinnerung. Gesammelte Aufsätze*. Hg. v. Fritz Wagner u. Wolfgang Maaz. Hildesheim u. Zürich 1998, S. 132-133.

35 Illich: *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalion*, a. a. O., S. 54.

bels oder Duftes führte. Nicht das äußere Bild, sondern der Klang, der beim Bewegen der Lippen entsteht, korrespondiert mit einer spirituellen Bewegung, bei der das Gelesene auf die ›Süßigkeit des Wortes‹ hin ›abgehört‹ wurde, um dann in die Anschauung Gottes umgesetzt zu werden. Wie Illich erläutert, werde die spirituelle Erfahrung des Lesens oft ausdrücklich mit dem Fliegen in Zusammenhang gebracht, zum Beispiel dann, wenn ein Leser während des Lesens Flügel wie eine Taube bekommen wolle, um sich in kontemplativer Weise zu bewegen.³⁶

Ein solcher Zustand des Fliegens wird dadurch getragen, dass sich der Leser durch das Hören auf den Text leiten lasse und deshalb von einer ›süßen‹, Gottes Wort offenbarenden Textstelle zur nächsten gezogen werde. Der Zustand der Anschauung ist durch das Verfolgen der pneumatischen Spur innerhalb des Textes geleitet, was bewirkt, dass Textstellen ›ausgelesen‹, das heißt gesammelt werden. So entstand mit der Zeit eine individuelle Sammlung von Textstellen, die den besonderen ›Geschmack‹ der Gemeinschaft wiedergab. Stock spricht von einer »textual community«³⁷. Vor allem Gemeinschaften, welche sich neu gegründet hatten und sich deshalb gegenüber dem Alten auch mit einem eigenen Kanon an Referenztexten und Bibelstellen positionieren mussten, stützten sich auf das ›Auslesen‹ von Texten. So forderte auch Bernhard als Abt des neuen Zisterzienserordens vor allem mit dem Verweis auf Bienen-, Waben- und Honiggleichnisse, deuteten diese doch besonders auf das Sammeln der Anschauung Gottes, zur Selbstpositionierung des Ordens auf.³⁸

Wie Brian Stock analysiert hat, habe sich Bernhard selbst als Inszenator, als Verkünder und Vermittler des Wortes verstanden.³⁹ Bernhard trug schon zu seinen Lebzeiten den Ehrentitel *doctor mellifluus*, also der »honigsüße Lehrer«⁴⁰. Zeitgenossen sprachen davon, dass Bernhards an-

36 Vgl. ebd.

37 Brian Stock: *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton, New Jersey 1983, S. 90.

38 Vgl. Corbinian Gindele: »Bienen-, Waben- und Honigvergleiche in der frühen monastischen Literatur«. In: *Review of Benedictine Studies* 6-7 (1977-1978), S. 2. Es könnte hier an die Arbeit in einem Bienenstock gedacht werden.

39 Vgl. Stock: *The Implications of Literacy*, a. a. O., S. 412-415.

40 Vgl. Jürgen von Stackelberg: »Das Bienengleichnis. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen *Imitatio*«. In: *Romanische Forschungen* 68 (1956), H. 3-4, S. 279. Bernhard zu Ehren wurde an einem Bernhardaltar in der Zisterzienserkirche Birnau ein Honigschlecker dargestellt.

sprechende Vorträge und Predigten mit der Süßigkeit von Honig verglichen werden könnten, also die geistige Anschauung besonders gut vermittelten. Die Vermittlung hatte Inszenierungscharakter, welcher durch die vorgetragenen Predigten und die klangliche Potenz des »Liedes der Lieder« unterstrichen wurde.

Durch die Inszenierung sollte das Wort in den Herzen aller wie Musik erklingen. Der innere Klang wurde zum Zeichen des ›Verkostens‹ der geistlichen Speise. ›Singen‹ sollte keine Bewegung der Lippen, sondern das Zeichen des Empfangens des Heiligen Geistes als das spirituelle Schmecken Gottes sein, sodass wie bei der Eucharistie die Gemeinschaft mit Gott bestätigt wurde. Bernhard adaptierte also die eucharistische Gemeinschaftskonstitution, machte aber nicht Fleisch und Blut Christi zum Medium der Gemeinschaftserfahrung, sondern den Klang der Worte, welcher als Spur zur Erfahrung der ›Süße‹ Gottes führen sollte. Seine Predigten können als Gebrauchsanweisung für das richtige ›Verkosten‹ der Schrift, das Auffinden des ›Fließens Gottes‹ und damit des inneren Klangs gelesen werden.

Hildegard von Bingen oder die Visionärin als Medium Gottes

Die Klostergründerin Hildegard gehörte wie Bernhard der Reformbewegung des 12. Jahrhunderts an. Seit ihrer Kindheit empfing sie von Gott kommende Audiovisionen, die mit körperlichen Schmerzen einhergingen, wie sie unterstrich, und von denen sie ihrem Sekretär, dem Mönch Volmar, erst ab ihrem 43. Lebensjahr erzählte. Dieser schrieb das von ihr Gehörte auf Pergament, da Hildegard selber nicht schrieb, weil das Schreiben als Handarbeit galt, und ihr als Prophetin nicht angemessen war, ehrte sie doch der unmittelbare Kontakt zu Gott, der ihr seine Offenbarungen zukommen ließ. In ihrem Hauptwerk *Scivias – Wisse die Wege* (1141-1147) sagt sie, dass die göttliche Stimme sie als einen ›einfältigen und ungebildeten Menschen‹ (»indocta«⁴¹) anrufe, wodurch sie ihre Eigenschaft als Verkünderin der göttlichen Offenbarungen betont. Denn eine *indocta*, die nicht Schreiben kann und über keine theologische oder philo-

41 *Hildegardis Scivias*. Hg. v. Adelgundis Führkötter u. Angela Carlevaris. Turnholti 1978, S. 3. Der Text der deutschen Übersetzung folgt der Ausgabe: Hildegard von Bingen: *Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*. Übers. u. hg. v. Walburga Storch. Freiburg i. Br. 1998.

sophische Bildung verfügt, wird die göttlichen Offenbarungen *nur* übermitteln und ihnen nichts hinzufügen oder etwas an ihnen verändern.

Hier klingt an, worum es Hildegard allem Anschein nach ging: Sie wollte als Prophetin und Medium Gottes gelten. Denn dass Hildegard keinesfalls eine *indocta* war, ist heute durch die Analyse der Bezüge, die sie zu anderen Texten in ihren Werken zieht, gesichert: Hildegard kannte die *regula benedicti*, die Psalmengesänge und die Texte der täglichen Liturgie. Sie las immer wieder die Heilige Schrift und die Texte der Kirchenväter,⁴² verfügte also über eine breite Bildung, die sie sich vor allem in den zwanzig Jahren an der Seite ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim im Kloster Disibodenberg angeeignet haben muss.⁴³ Vor diesem Hintergrund mag es zunächst erstaunen, dass sie trotz ihrer breiten Bildung Wert darauf legte, als *indocta* zu gelten, wie sie in ihren Werken häufig selbst wiederholt, und auch in ihrer Vita hervorgehoben wird.⁴⁴

Hierfür gibt es jedoch mehrere Gründe: Durch die Betonung der fehlenden Bildung unterstrich Hildegard einerseits die Größe des sich offenbarenden Gottes, der sich ein solch schlichtes Gefäß für die Verkündigung seiner Offenbarungen ausgewählt hatte; hier wird der christliche Topos der Umkehrung bedient, durch den die Würde und das Wunderbare der Erhöhung des Niedrigen hervorgehoben wird. Zudem war die Selbstbezeichnung, »ungebildet« und »schlicht« zu sein, im Mittelalter eine weit verbreitete und übliche Demutsgeste.⁴⁵ In der neueren Forschung wird Hildegards Selbststilisierung zur Prophetin und zum begnadeten Instrument Gottes ausführlich diskutiert.⁴⁶ Christel Meier etwa hebt hervor, dass nicht nur fehlende Bildung und ihre Fähigkeit zur *visio*, sondern auch die körperliche Schwäche für Hildegard Anlass gewesen

42 Vgl. Heinrich Schipperges: *Hildegard von Bingen*. München 1995, S. 11. Vgl. auch zu Hildegards Wissensquellen: Monika Klaes: »Einleitung«. In: *Vita sanctae Hildegardis. Leben der heiligen Hildegard von Bingen*. Übers. v. ders. Freiburg i. Br. 1998, S. 7-77, hier: S. 61.

43 Vgl. Franz J. Felten: »Hildegard von Bingen zwischen Reformaufbruch und Bewahrung des Althergebrachten. Mit einem Exkurs über das Leben der Reformbenediktinerinnen auf dem Disibodenberg«. In: *Spiritualität im Mittelalter. 900 Jahre Hildegard von Bingen*. Hg. v. Jean Ferrari u. Stephan Grätzel, St. Augustin 1998, S. 130-133.

44 Vgl. dazu *Vita sanctae Hildegardis*. Bd. 1, a. a. O., S. 86-89.

45 Vgl. Rosel Termolen: »Einleitung«. In: Hildegard von Bingen: *Scivias – Wisse die Wege*, a. a. O., S. IX-XXIII, hier: S. XV.

46 Einen Überblick über diese Forschungsdiskussion gibt Felten: »Hildegard von Bingen zwischen Reformaufbruch und Bewahrung des Althergebrachten«, a. a. O., S. 131.

seien, sich als Prophetin zu inszenieren. Ihre Krankheiten zeigten an, dass sie im Auftrag Gottes sprach.⁴⁷

In ihrer Rolle als Prophetin und Visionärin war Hildegard eine Reformerin und wollte die Entwicklung der Kirche beeinflussen, indem sie den Klerus ermahnte, seinen Dienst im Auftrag Gottes gewissenhaft wahrzunehmen. Sie trat auf Marktplätzen als Predigerin auf, um öffentlich die Reform des geistlichen Standes zu fordern. In ihren Briefen hatte sie unentwegt Kleriker, Päpste, Mönche und Bischöfe ermahnt – ähnlich wie es Bernhard von Clairvaux getan hatte –, ihre machtpolitischen Interessen, ihren Hang zur Ruhmsucht, ihre bequeme Lebensweise und Vernachlässigung geistlicher Pflichten zu bekämpfen. Denn gerade dem geistlichen Stand komme ihrer Meinung nach die Verantwortung für die Welt zu,⁴⁸ zum Beispiel wenn es gelte, die Sekte der Katharer zu bekämpfen.

Die Katharer, von deren Name sich der deutsche Begriff »Ketzer«⁴⁹ ableitet, stellten sich gegen die katholisch-christliche Lehre und breiteten sich als Wanderbewegung seit dem 10. Jahrhundert immer weiter in Europa aus. Sie pflegten ein asketisches Leben und vertraten einen extremen Dualismus von Körper und Geist. Das Leiblich-Materielle wurde dem Bereich des Bösen zugeordnet, während das Geistig-Seelische dem göttlichen Bereich angehörte und verabsolutiert wurde. So lehnten die Katharer Sexualität und Ehe ab, weil sie sie für unrein hielten, und aßen auch kein Fleisch, weil es durch einen Geschlechtsakt hervorgebracht wurde. Diese dualistischen Positionen wurden zur Gefahr für die Lehre der katholischen Kirche, welche davon ausgeht, dass Gottes Gnade dem Menschen durch das Fleisch Christi offenbart worden ist.⁵⁰

Hildegard hingegen setzte den Körper nicht wie die Katharer mit der Sünde und dem Bösen gleich, sondern mit dem Guten.⁵¹ Die Gläubigen sollten ihren Körper als Ort der Christusnachfolge erkennen, ihn von Lasten befreien und ihn in einen Zustand der Reinheit und Tugend über-

47 Vgl. Christel Meier: »Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098-1179)«. In: *Deutsche Literatur von Frauen*. Hg. v. Gisela Brinker-Gabler. München 1988, S. 76-87, hier: S. 79.

48 Vgl. Termolen: »Einleitung«, a. a. O., S. XI.

49 Vgl. Gerhard Müller: »Die heilige Hildegard im Kampf mit Häresien ihrer Zeit. Zur Auseinandersetzung mit den Katharern«. In: *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*. Hg. v. Anton Ph. Brück. Mainz 1979, S. 171-187, hier: S. 174.

50 Vgl. ebd., S. 172-175. Vgl. auch Schipperges: *Hildegard von Bingen*, a. a. O., S. 26-29.

51 Vgl. Müller: »Die heilige Hildegard im Kampf mit Häresien ihrer Zeit«, a. a. O., S. 177-187.

führen. Heinrich Schipperges hat darauf hingewiesen, dass in allen Schriften Hildegards der Leib (*corpus*) die zentrale Stellung einnimmt: »Allüberall existiert er [der Mensch] als Leiblichkeit (*corpus ubique est*).«⁵² Hildegards Wertschätzung des Körpers lässt sich unter anderem daran ablesen, wie sehr sie sich in ihren umfangreichen naturwissenschaftlich-medizinischen Werken mit der Heilkunde und Sexualität beschäftigt hat.

In den ersten Kapiteln ihres Hauptwerks *Scivias – Wisse die Wege* schlägt sie vor, Seele und Körper von den Lasten zu reinigen und einer geistigen Wiedergeburt in Christus zuzuführen. Die Aussage, dass sich das Höchste, Gottes Wort, denen offenbaren wird, die ihren Leib reinigen und sich zu seinem Ebenbild machen, ist Kern ihrer Kirchenerneuerung: Die Gläubigen sollten zu Zeichen Gottes werden, die auf seine Herrlichkeit verwiesen.

Hierfür bietet die Kirche allen die ›Vermählung‹ mit Christus durch die Teilhabe an seinem Fleisch und Blut an, sodass sie sich dadurch auf die aufbauende und sättigende Funktion dieses Sakraments stützen können. Im *Scivias* können die lateinischen Worte »sacramentum hoc ad salutem uestram deuote comedetis«⁵³ mit »genießt andächtig dieses Sakrament zu eurem Heil«⁵⁴ übersetzt werden. Das hier verwendete lateinische Verb »comedetis« bedeutet ›verzehren‹ und ›verbrauchen‹ und verweist auf das Essen und den Magen. Auch im sechsten Kapitel des zweiten Teils des *Scivias* spricht Hildegard auf das Sakrament bezogen von »ad comedendum«⁵⁵, was mit ›zum Verzehr‹ oder ›zum Verbrauch‹ übersetzt werden kann.

Eine ähnliche Konnotation hat der Begriff *ieiunvs*⁵⁶, den Hildegard im Zusammenhang mit dem Altardienst der Priester verwendet, die sie ermahnt, den Altar nicht »mit leerem Magen«, »hungrig« oder »nüchtern« zu verlassen, sondern sich stets selbst am Sakrament zu sättigen. Das »Kauen«, »Verzehren« und dadurch »Bewahren« des Sakraments wird auch durch das Wort *manducamus*⁵⁷ zum Ausdruck gebracht. Für eine die Erkenntnis unterstreichende Konnotation für die Einnahme des Sakraments verwendet Hildegard an zwei Stellen den Begriff *perci-*

52 Zit. nach Schipperges: *Hildegard von Bingen*, a. a. O., S. 40.

53 *Hildegardis Scivias*. Hg. v. Adelgundis Führkötter u. Angela Carlevaris, a. a. O., S. 239.

54 von Bingen: *Scivias – Wisse die Wege*, a. a. O., S. 225.

55 *Hildegardis Scivias*. Hg. v. Adelgundis Führkötter u. Angela Carlevaris, a. a. O., S. 270.

56 Ebd., S. 271.

57 Ebd., S. 258.

*pere*⁵⁸, was »wahrnehmen, empfangen, begreifen und empfinden« heißt. Einmal findet sich noch *sumpserit*⁵⁹ im Sinne von »zu sich nehmen« und »gebrauchen« des Sakraments.⁶⁰

Es ist sehr aufschlussreich, dass Hildegard bezüglich der Einnahme der Eucharistie fast nie von *gustare* spricht. Denn *suauem gustum* ist der zentrale Begriff für den süßen Geschmack des Wortes und der Stimme Gottes und der damit einhergehenden Erkenntnis,⁶¹ der von Bernhard oft verwendet wurde. Bei Hildegard aber geht es nicht mehr allein um die Erkenntnis des Heiligen Geistes, sondern auch um seinen Gebrauch. Sie umschreibt die Einnahme des Sakraments anhand einer Vielzahl von Begriffen, die sich alle auf das Verzehren, Kauen, Gebrauchen und das gleichzeitige begreifende Empfangen und Erkennen beziehen. Hier finden sich geistige wie auch leibliche Konnotationen: Der süße Leib Christi soll als gut und fruchtbringend für die Umsetzung des göttlichen Werkes erkannt und auch zu diesem Zweck gebraucht werden. Hildegard fasst das ›Genießen‹ (*frui*) und ›Gebrauchen‹ (*uti*) Gottes zusammen, wie es Augustinus als Ideal skizzierte. Die Gläubigen sollen den Leib Christi nutzen, um während der Eucharistiefeier an seinem Wort teilzuhaben, indem sie darüber nachdenken und gleichzeitig aber auch durch die *communicatio* dieses Wort als Kraft ›verkosten‹, weil es als gesungenes oder gesprochenes Wort im Körper eine pneumatische Wirkkraft erzeugt, die den Tugendfortschritt ermöglicht.

Dementsprechend geht es in den letzten Kapiteln des *Scivias* um die von den Gläubigen erreichte Christusebenbildlichkeit. Durch die Wirkkraft des heiligen Geistes auf den eigenen Leib wird Innen und Außen, Geist und Hülle, in Einklang gebracht. Erst dadurch treten die Menschen endgültig ins Gebäude Gottes ein, um dort mit weißen Gewändern, die »de suavitate et lenitate/ süß und anschmiegsam«⁶² sind, bekleidet zu werden. »Weiß« steht für die erreichte Schönheit und Inkarnation. »Süß« unterstreicht die Ebenbildlichkeit mit Christus, zu der sich die Gläubigen entwickelt haben. Sprach Hildegard an vielen Stellen, aber besonders bezogen auf das Hohelied⁶³ ausschließlich dem Leib Christi eine ›Süße‹ zu,

58 Ebd., S. 247 u. S. 257.

59 Ebd., S. 276.

60 Vgl. *Langenscheidts Großwörterbuch*, a. a. O., S. 139, S. 352, S. 457, S. 553 u. S. 731.

61 Vgl. *Hildegardis Scivias*. Hg. v. Adelgundis Führkötter u. Angela Carlevaris, a. a. O., S. 31.

62 Vgl. S. 517 bzw. von Bingen: *Scivias – Wisse die Wege*, a. a. O., S. 496.

63 Vgl. *Hildegardis Scivias*. Hg. v. Adelgundis Führkötter u. Angela Carlevaris, a. a. O., S. 501-503.

der von den Gläubigen ›genossen‹ werde, haben nun auch die Gläubigen einen ›süßen‹ Leib und sind selbst zum Gotteswerk geworden. Wenn Christus die Gläubigen ins Himmelreich einlade, dann werde zwischen denen, die Christi Fleisch an ihren Gliedern trügen und denen, die schwarz und hässlich seien, unterschieden:

Et quidam ex eis in fide signati erant, quidam autem non, ita ut signatorum istorum alii ante faciem suam uelut aureum fulgorem, alii uelut umbram haberent: quod ipsorum signum erat.

Die Guten leuchteten in Herrlichkeit und die Bösen erschienen schwarz, so daß man das Werk eines jeden an ihm wahrnahm. Und einige von ihnen waren mit dem Glauben besiegelt, manche aber nicht. So trug ein Teil der Besiegelten einen goldenen Glanz auf ihrem Antlitz, die andern gleichsam einen Schatten; das war ihr Kennzeichen.⁶⁴

Nur die moralisch Guten tragen das *signum*, das Zeichen bzw. Siegel des Glaubens der Christusebenenbildlichkeit, die sich quasi buchstäblich in den Leib einschreibt. Das *signum* steht für die Vermittlung des göttlichen Wortes in und durch die Materie. Die verbreitete christliche Metapher von der Schöpfung als Buch bzw. Text Gottes lässt sich hier finden. Die Gläubigen werden zu Texten der Schöpfung. Das transparente Zeichen ersetzt den vormals verhüllenden Buchstaben.⁶⁵ Die weißen Gewänder und die im obigen Zitat aus dem *Scivias* erwähnten glänzenden Antlitze der Gläubigen – auf die auch Paulus Bezug nimmt, wenn er von der Begegnung der Gläubigen mit Gott von Angesicht zu Angesicht spricht (vgl. 1. Korinther 13, 12) –, zeugen von der Bereitschaft der Besiegelten, das Wort, die göttliche Quelle und Ansprache als neue Medien zu vermitteln.

Auf welche Weise diese Vermittlung stattfindet, wird anhand des letzten Kapitels des *Scivias* deutlich, dass hauptsächlich aus Liedern (*symphonia*) besteht. Es gibt die von Hildegard empfangene und transponierte Musik wieder. Hildegard spricht von einem Klang (*sonus*), der von einer Menge von Stimmen zu ihr gedrungen sei, welche diejenigen, die am Gotteswerk des Menschen mitgearbeitet hätten, loben.⁶⁶ Vor allem wird die Jungfrau Maria besungen, die für die Urmaterie und für die Jungfräulichkeit steht sowie den Anfangs- und Ausgangspunkt für die neue Medialität des Menschen bildet. Sie wird als Königin (*regina*) und

64 Ebd., S. 605 bzw. von Bingen: *Scivias – Wisse die Wege*, a. a. O., S. 580.

65 Vgl. *Hildegardis Scivias*. Hg. v. Adelgundis Führkötter u. Angela Carlevaris, a. a. O., S. 380.

66 Vgl. ebd., S. 614 f.

Mittlerin (*mediatrix*) bezeichnet⁶⁷ und bildet den Beginn der Erlösung, da sie das Wort Gottes erstmals geboren habe. Maria steht als Paradigma für die gereinigte Körperlichkeit, die den Geist Gottes als Hauch empfangen hatte – Bezüge auf die Verkündigung der Geburt Christi an Maria. Diesem Ideal bildet Hildegard ihre Theologie nach, indem sie die gereinigten Gläubigen zu Zeichen Gottes werden lässt, die seine Quelle, sein Pneuma als Musik durch ihre Körper strömen lassen.

Und so ist es nachvollziehbar, dass in Hildegards Kloster viel gesungen wurde. Es sollte durch den Gesang die Kraft des Heiligen Geistes ›verkostet‹ und dadurch die Zeichenhaftigkeit des schönen Gewands Gottes zelebriert werden. An Festtagen ließ Hildegard sogar die Nonnen in weiße, lange Seidengewänder und goldene Stirn- und Armreife gekleidet beim Gottesdienst im Chor den Lobgesang anstimmen. Diese Sitte war sehr ungewöhnlich, da den Nonnen eine solche luxuriöse Ausstattung nach Meinung vieler Zeitgenossen, wie etwa der Nonne Tenxwind von Andernach,⁶⁸ nicht zustand, sollten sie sich doch in Bescheidenheit üben.

Doch hielt Hildegard an ihrem Chor der ›Bräute Gottes‹ fest. Sie selber verstand sich als Musikinstrument: In einem Brief verglich sie sich mit einer Posaune, durch die der Lobgesang Gottes strömte.⁶⁹ Sie bediente die von ihr als weibliche Prophetin erwartete Rolle der Mittlerin im Sinne der *mediatrix*, die nur als ›Kanal‹ fungieren sollte. Wodurch sie aber letztlich ihre literarische Existenz und prophetische Anerkennung legitimierte. Sie fügte sich einerseits in die Rollenerwartung als Medium und Zeichen zu fungieren, hatte dadurch aber andererseits die Möglichkeit, ihre eigene Theologie zu vermitteln: So kam es zur Deckung ihrer Aufgabe als Medium der Offenbarungen und ihrer spezifischen Übung des ›Genießens Gottes‹, Christi Leib und Blut zu gebrauchen, um mediales Zeichen seiner Größe zu werden.

67 Vgl. ebd., S. 624.

68 Vgl. zum Streit zwischen Hildegard und Tenxwind: Alfred Haverkamp: »Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei ›Weltanschauungen‹ in der Mitte des 12. Jahrhunderts«. In: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*. Hg. v. Lutz Fenske. Sigmaringen 1984, S. 515-548.

69 Vgl. Hildegard von Bingen: *Im Feuer der Taube. Die Briefe*. Übers. u. hg. v. Walburga Storch. Augsburg 1997, S. 384.

›Gott verkosten‹ – ein Vergleich

Bernhard und Hildegard hatten neben vielen Gemeinsamkeiten – sie teilten etwa die Ermahnung zur Kirchenreform – unterschiedliche Vorstellungen bezüglich der *unio mystica* und deren Umsetzung. Bernhard forderte seine Mönche zum ›Verkosten‹ des Wortes Gottes auf, womit er meinte, dass aus der Heiligen Schrift und weiteren kanonischen Büchern der Geist und Sinn Gottes extrahiert werden sollte. Hierbei sollten die Buchstaben wie Brot gebrochen und verzehrt werden, enthielten sie doch die göttliche ›Süße‹, sein Wissen und sein Pneuma, also den göttlichen Geist. Besonders während der *lectio divina* in den Klöstern konnte das häufige Lesen der Texte vollzogen werden. Durch die *ruminatio* kam es zur Meditation über Gott. Das daraus hervorgehende Wissen über Inhalt und Fundort der Textstellen wurde an andere Mönche und Gläubige weitergegeben, sodass die zisterziensische Wissensgemeinschaft über einen Kanon verfügte, zu dem auch die Predigten Bernhards selbst, die von seinen Mitarbeitern aufgezeichnet wurden, gehörten. In diesen sprach er vom besonderen ›Geschmack‹ des göttlichen Wortes, das es zu ›genießen‹ gelte, womit er das Gefühl, das Nachsinnen und die Kontemplation meinte.

Hildegard ermahnte die Gläubigen ebenfalls dazu, das Wort Gottes zu ›verkosten‹, den Sinn aus den Buchstaben zu entnehmen, doch sah sie anders als Bernhard das Genießen Gottes nur durch die Umsetzung des Geistes in die Materie verwirklicht. Deshalb verwendete sie für das ›Verkosten‹ Gottes Begriffe, die auf den Gebrauch und Nutzen der ›göttlichen Speise‹ für Körper und Seele verwiesen. Denn das *corpus christi* sollte ›verzehrt‹ werden, um seine Kraft nicht nur im Sinne der Kontemplation zu genießen, sondern die Christusebenbildlichkeit eines jeden zu realisieren. Das heißt, das Nachdenken über und Erinnern an Christus sollte auf Tugendfortschritt und Reinheit der Seelen und Körper der Gläubigen angewandt werden. Die Gläubigen mussten zu Zeichen Gottes werden, das heißt, seine Existenz leibhaftig verkörpern. Diese Buchstäblichkeit der göttlichen Präsenz fungierte als Beweis für seine Anwesenheit: Die Zeichen verwiesen auf die Einrichtung der Schöpfung in Gottes Namen, sodass sie als Medien Gottes betrachtet werden konnten, waren sie doch Manifestationen der göttlichen Gegenwärtigkeit. Die sich von den Lastern gereinigten Nonnen wurden selbst symbolisch zur Speise Gottes, denn sie waren vorbildliche Gläubige, deren Tugenden anderen zur geistigen Erbauung dienen mochten.

Diese Erbauung konnten Lesende den Werken Hildegards entnehmen. Besonders für Bernhard mussten Hildegards Werke als neue Quelle des Wortes Gottes gelten, offenbarte sich Gott doch auf besondere Weise

in ihren Audiovisionen. Es kann davon ausgegangen werden, dass Hildegards Fähigkeit bei Bernhard, der selber keine derartigen Audiovisionen erfuhr, hoch angesehen war, stellte das durch Hildegard erfahrene ›Fließen Gottes‹ für ihn doch ein großes Ideal dar. Seine Wertschätzung bekundete er, indem er sich als Mentor für sie einsetzte und seinen Einfluss geltend machte, damit Papst Eugen III. Hildegards Eingebungen offiziell als authentisches Wort Gottes anerkannte. Bernhards Kunst der Rede und sein Selbstverständnis, wie Augustinus der Auslegung und Verkündigung des Wortes sowie der Bibelhermeneutik und Predigtlehre verpflichtet zu sein,⁷⁰ stand in einer bündnishaften Beziehung zu Hildegard, weil das authentische Wort Gottes in ihren Schriften in besonders hohem Maße vorhanden war. Die bernhardische Praktik des ›Genießens‹ konnte nämlich auch anhand der Schriften Hildegards vollzogen werden, da diese bei mehrmaliger Lektüre schließlich das Wort Gottes, das Hildegard während des Empfangens ihrer Audiovisionen erfahren und empfunden hatte, wieder freigeben mussten. Hildegards Werke verkörperten für die Zisterzienser bildlich gesprochen ›überfließende Honigwaben‹, aus der die Andacht Gottes zu entnehmen war, bzw. erfüllten wie Maria die Funktion der *mediatrix*. Ihre Werke waren somit Speise, geistige Nahrung, für die Zisterzienser. Bernhard vermittelte dies in seiner Funktion als Lehrer: Seine ›honigsüße‹ Rede führte dem Teil der Ekklesia geistige Nahrung zu, der dafür sorgte, dass Gottes Wort verlebendigt wurde und in Umlauf blieb.

Wenn eingangs die These von Bynum erläutert worden ist, dass Frauen im Hoch- und Spätmittelalter eine rezeptive und somatische Frömmigkeit zugeschrieben wurde, so finden sich Grundlagen hierfür bei Hildegard und Bernhard. Wie Bynum für das Hoch- und Spätmittelalter darlegt, wurde von Frauen während der Eucharistie förmlich erwartet, Gott auf somatische Weise zu begegnen. Es kam während des Gottesdienstes vermehrt zu Visionen, Wundererlebnissen und Ekstasen, welche von den Mystikerinnen später in ihren Schriften in folgende Bilder gefasst wurden: Gott als Honig durch den Mund schmecken, ihn als einen süßen Duft empfangen oder ihn in der Gestalt eines Kindes auf dem Arm halten.⁷¹

In diesen Beschreibungen klingt das Hohelied der Liebe und Metaphern an, die Bernhard in seinen Hoheliedpredigten verwendete. Hildegards Verständnis der Nonnen als Zeichen und Medien Gottes, welche symbolisch zur Speise werden sollten, findet sich in späterer Zeit in der

70 Karl-Heinz Göttert: *Einführung in die Rhetorik. Grundbegriffe – Geschichte – Rezeption*. München 1994, S. 124-129.

71 Vgl. Bynum: *Fragmentierung und Erlösung*, a. a. O., S. 118.

Vorstellung des weiblichen Körpers als ›Nahrung‹ wieder. Bynum hebt in *Holy Feast and Holy Fast* den weiblichen Körper als für Wundererlebnisse befähigt und symbolisch mit Nahrung gleichgesetzt hervor.⁷² Diese Codierung findet sich bei Hildegard, wenn sie fordert, Seele und Körper ›süß‹, also zur ›Speise Gottes‹ zu machen. Ähnlich wie viele religiöse Frauen nach ihr inszenierte sie sich zur begnadeten Vermittlerin seiner Audiovisionen, wodurch sie selbst das ideale Modell ihrer Mystik der medialen Zeichenhaftigkeit war.

72 Vgl. Caroline Walker Bynum: *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, Los Angeles u. London 1987, S. 274.