

Natürlich ist Haag nicht gegen die Ehe. Aber man könne kaum behaupten, daß der Mensch von Natur aus zur Ehe veranlagt sei (vgl. S. 122). Und da Ehen häufig scheitern, werde ein besonnener Seelsorger dem Geschiedenen keinesfalls »verbieten, eine neue Ehe einzugehen, ihm sogar oft dazu raten« (S. 146). Und wenn ein Pfarrer den wieder-verheirateten Geschiedenen dann erlaubt, »an der Eucharistie teilzunehmen, gesteht er doch ein, daß Jesus nichts gegen sie hat« (S. 147).

Noch gravierender als Haags Einstellung zur Sexualmoral ist, daß er die gesamte Soteriologie aus den Angeln heben will: der Begriff Erlösung spiele in der Bibel kaum eine Rolle (vgl. S. 49); Jesus habe uns weder von der Sünde noch vom Bösen noch vom Teufel noch vom Tod noch von der ewigen Verdammnis erlösen wollen (vgl. S. 41–47). Denn die Sünde gehöre zum Menschen einfach dazu und Gott habe »ein für allemal zu allem Bösen in der Welt ja gesagt« (S. 45). Der Teufel sei keine Realität, sondern bloß »eine jüdische Vorstellung« (S. 44). Und da Gott »eine Welt geschaffen hat, in der es das Böse geben muß« (S. 47), könne auch nicht von Hölle und ewiger Verdammnis gesprochen werden. Wenn Jesus, so fragt sich der Leser, kein Erlöser ist, was dann? Jemand, der »frei war und frei machte« (S. 51): von Fesseln, von Bindungen, von Zwängen. Und was, so fragen wir uns, hat uns bisher so beengt? Haag gibt die Antwort: die Regelungen und Einengungen durch Gesetze, Vorschriften und Dogmen »auf dem Gebiet des Gottesdienstes, der Sakramente, der Glaubenslehre, der Kirchenordnung, der Sexualität« (S. 52). Also: Weg mit all diesen Fesseln, die uns das Leben bisher so schwer gemacht haben! Denn, so Haag, von all dem erlöst uns Jesus.

Und diese Erlösung geschah nicht etwa durch ein »Sühnopfer« am Kreuz (vgl. S. 64). Daher ist auch die Eucharistie kein Sühnopfer, sondern ein Sättigungsmahl, dem der Gemeindeleiter vorsteht, nicht aber ein Priester (vgl. S. 196). Natürlich konnte der Prophet Jesus, der Sohn Josefs (vgl. S. 163), niemals daran denken, »eine Kirche zu gründen« (S. 164): Es mußte »ihm fernliegen, ein Kirchensystem, eine Kultordnung und eine Hierarchie aufzubauen oder auch nur vorzusehen« (S. 192). Also:

Weg mit der römisch-katholischen Kirche, ihrem Papsttum, dem Meßopfer und dem Priestertum. Auch die Dogmen stören: Neben der Einzigkeit Gottes habe Jesus »kein weiteres Dogma verkündet« (S. 164). Wir sollten darüber staunen, welche Vielfalt im Glauben im Judentum, zu dem Jesus sich bekannte, möglich gewesen sei. Glaube dürfe nicht einseitig als Lehre verstanden werden, und daher sei es irrelevant, ob man an die Auferstehung der Toten glaube oder nicht (vgl. S. 164f). Eschatologische Fragen spielen bei Haag sowieso keine Rolle: »Um den Himmel hat sich Jesus in seiner Predigt überhaupt wenig gekümmert« (S. 168). Was soll man also mit den Dogmen tun? Sie neu zu interpretieren habe gar keinen Sinn: aufgeben müsse man sie (vgl. S. 184).

Wenn man dann fragt: Was zeichnet denn einen Christen aus? So antwortet uns Haag: Gar nichts! Denn »Christ sein ist nichts anderes als voll und ganz Mensch sein« (S. 82). Es gibt also auch »keine spezifisch christliche Moral« (S. 82).

Und auf wen beruft sich Haag mit solchen Überzeugungen? Auf Karl Rahner, »der heute vielfach als der größte katholische Theologe dieses Jahrhunderts bezeichnet wird« (S. 83). Aber auch auf Martin Luther, der »mit Recht der katholischen Kirche vorwarf, sie sei vom wahren Evangelium abgewichen« (S. 160). Jetzt bezweifle aber niemand, daß Haag ein rechtgläubiger Katholik ist! Denn gegen Ende des Buches heißt es schon fast weinerlich: »Wirft ein Theologe kritische Fragen auf, gleich wird er verdächtigt, er wolle nicht mehr katholisch sein« (S. 186).

Eigentlich bräuchte man dieses Buch nicht zu kommentieren. Denn dem in der katholischen Lehre verwurzelten Leser gruselt es nach jedem Satz, den Haag schreibt: Was ist also das Resümee nach der Lektüre des Buches? Dem Leser wird bewußt, daß Haag, genau wissend um die katholische Lehre, ein neues Christentum und eine neue Kirche verkündet. Er lädt den Leser ein, innerlich den Bruch mit der katholischen Kirche zu vollziehen. Letztlich ist es eine Frage des Vertrauens. Wer führt die Menschen in die Irre: die katholische Kirche oder der »Prophet« Herbert Haag?

Peter Christoph Düren, Buttenwiesen

Spiritualität

Schmidt, Margot (Hrsg.): *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, Wiesbaden Naurod, vom 9. bis 12. September 1994 (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen, Abt. I Christliche Mystik, hrsg. von M. Schmidt und H. Riedlinger, Bd. 10) Stuttgart – Bad*

Canstatt: Fromman-Holzboog 1995, 240 S., ISBN 3-7728-1702-5, Ln. DM 39,00.

Die gegenwärtige Hildegard-Renaissance, die in einem »muliebren tempus« (so Hildegard kritisch über ihre eigene Zeit) auch gewisse modische Züge annimmt, wird hier durch ein Sammelwerk repräsentiert, dem jeder modische Trend fernliegt.

Die auf dem obengenannten Symposium gehaltenen zwölf Referate, mit einem zusammenfassenden Nachwort der Herausgeberin versehen, spiegeln die geistige Spannweite der Mystikerin, Theologin und Naturkundlerin Hildegard und ihrer universalen Geistesrichtung wider. Die Beiträge gelten sowohl der sapientialen, der biblischen und mystischen Theologie der Äbtissin (A. Carlevaris, »Schriftverständnis«; E. Gössmann, »Mutterschaftssymbolik«; M. Schmidt, »Geistliche Sinne«; R. Cogan, »Schöpfungsmodell«; Bruce W. Hozeski, »Liber vitae meritorum«) als auch ihrem pastoralen Wirken (H. J. Pretsch, »Pastoralbriefe«; R. Pernoud, »Predigten«) und ihren naturkundlichen (A. J. Müller; Chr. Meier) und künstlerischen (musikalischen) (P. Escot) Unternehmungen. Dazu kommen Abhandlungen zur Zeitgeschichte und zur Bedeutung Hildegards für die Epoche (R. Blumenfeld-Kosinski; S. Flanagan), die durch manche Verfallserscheinungen in Kirche und Welt gekennzeichnet war, denen Hildegard mit der Kraft ihres prophetischen Wortes entgegentrat.

Die in diesen Beiträgen von fachkundigen Autoren gewährten Einblicke in das weitverzweigte literarische Schaffen der außergewöhnlichen Frau werden einleitend unterbaut von zwei Untersuchungen textkritischer und editionstechnischer Art, die der weitergehenden Hildegard-Forschung die verlässlichen Grundlagen liefern möchten. Diesbezüglich behandelt J. Müller die »Verfasserfrage der medizinisch-naturkundlichen Schriften Hildegards«, in welcher die Forschung nicht die gleiche Sicherheit besitzt wie hinsichtlich der durch eine breite Handschriftenüberlieferung belegten Echtheit der theologischen Schriften. Der hier geführte Nachweis, daß nach dem Fund der Florentiner Hs der »Physica Hildegardis« (um 1300 zu datieren) die Autorschaft Hildegards bezüglich der naturkundlich-medizinischen Texte der *Editio princeps* von 1533 fragwürdig geworden ist, erscheint überzeugend. Die Unsicherheit steigert sich noch bei Berücksichtigung der mittelhochdeutschen Übersetzungen der »Physica«, etwa der des »Speyerer Kräuterbuches«, in das der Kompilator die Hildegard-Texte mit denen anderer »Kräuterbücher« vermischte. Damit erweisen sich die seit Jahren als »Hildegardmedizin« umlaufenden medizinisch-naturkundlichen Texte immer mehr als nicht authentisch. So bleibt es eine Aufgabe der Forschung, die Kompilationstechnik anhand der Florentiner Hs weiter zu entschlüsseln und die Rekonstruktion der authentischen Texte weiterzuführen.

Daß die Hildegard-Forschung sich dieser Arbeit mit Eifer unterzieht, zeigt die Vorstellung einer neuen Edition, die A. Derolez in seiner Abhand-

lung über »Die Bedeutung der neuen Edition von Hildegards »Liber divinorum operum« unternimmt. Gleichsam aus der Arbeitsstube des Textkritikers und Editors berichtend, begründet der Autor zunächst die Notwendigkeit einer neu einsetzenden Editionsarbeit mit der zutreffenden Feststellung, daß die an Hildegard Interessierten die Schriften der Mystikerin vorzugsweise in modernen Übersetzungen lesen (Deutsch, Englisch, Französisch), die z.T. wieder nach anderen Übersetzungen und nicht nach dem Urtext angefertigt wurden. Obgleich diese nicht selten von ansprechender Qualität sind (was besonders von der Übersetzung des »Liber divinorum operum« durch H. Schipperges gilt), wird doch durch Einführung solcher Zwischenstufen der Abstand zur Welt des späten 12. Jahrhunderts vergrößert. Diesem Mangel begegnet Derolez in seiner neuen kritischen Edition (gemeinsam mit P. Dronke) durch Heranziehung der wohl ursprünglichsten Genter Hs, mit der die Wurzel der Textüberlieferung erreicht wird. Mit deren Hilfe werden viele Lesarten der von Migne benutzten Lucca-Hs korrigiert und deren gegenüber anderen Hss beträchtliche Varianten (die wohl einer auf die Kanonisation Hildegards ausgerichteten Bearbeitung entstammen) verifiziert. Von Bedeutung ist dabei auch die Erstellung eines Quellenapparates, der Aufschluß über die patristischen und mittelalterlichen Autoren gibt, die Hildegard nur selten mit förmlichen Zitaten anführt. Besonderes Gewicht kommt dabei dem eigens erstellten Korrekturapparat zu, der alle in der Genter Hs vorfindlichen Korrekturen und Textänderungen aufnimmt, die dem Leser in übersichtlicher Weise vermittelt werden sollen. Mit dieser neuen kritischen Edition werden die wichtigen drei Visionsschriften in zuverlässigen Ausgaben vorliegen und so möglicherweise auch zu Neuübersetzungen einladen.

Bezüglich der im Titel des Bandes angezeigten spezifischen Thematik der »Sprachgestalt« der Werke Hildegards fördern vor allem die Beiträge von A. Carlevaris (»Scripturas subtiliter inspicere«) und Br. W. Hozeski wertvolle Erkenntnisse zutage; denn an sich vertrat Hildegard keine höheren sprachlichen Ansprüche, wie sie auch in der Rhetorik keine besondere Ausbildung erfahren hatte. Umso mehr überrascht nach der eingehenden Darlegung von A. Carlevaris die ausgewogene Abstimmung zwischen dem Rhythmus der Sprache und dem Fluß der Gedanken, die es zuwege bringt, daß sich bei Hildegard ganze, in Prosa verfaßte Kapitel der Lyrik nähern, ähnlich, wie in den von Hildegard komponierten Antiphonen (»O quam mirabilis«) Sprache und Musik, Sinn und Klang miteinander verschmelzen (R. Cogan). Die charakteristi-

schen Merkmale der literarischen Ausdrucksform Hildegards liegen genauerhin in der Bildsprache der Prophetin und Dichterin, welche der objektiven Sinnerfahrung eine Konkretion verleiht, die von einem Sinn oder mehreren Sinnen erfaßt werden kann. Dabei wird auch verständlich, daß die Mystikerin sich mit Vorzug der »visuellen Bilder« bedient, obgleich auch »Gehörbilder« und den Tastsinn betreffende Bilder angewandt werden. Zur Vermittlung der mystischen Erfahrung dienen Hildegard vor allem auch besondere »Sprachfiguren«, die aus Metaphern, Gleichnissen und Personifikationen bestehen, für deren Anwendung Hildegard ein erstaunliches Talent entwickelte, durch dessen Einsatz sie die geistigen Gehalte mit Hilfe von Gefühl und Einbildungskraft wirksamer zur

Anschauung brachte, als dies auf dem Wege bloß informativer Aussage möglich gewesen wäre. So zeigt sich gerade an der Sprache Hildegards etwas von der Tiefenstruktur ihres Denkens, das durch die Polarität von schöpfungsfreudiger Erdnähe und geistig-übernatürlicher Ausrichtung auf die Heilswirklichkeit das Geheimnis des Inkarnatorischen widerspiegelt. Indem die fachlich hochstehenden Beiträge dieses Sammelbandes auf diese Wesensstruktur verweisen, leisten sie einen wertvollen Beitrag zum tieferen Verständnis des Hildegard'schen Schaffens, das in diesem hochrangigen Sammelband auch über den Kreis der Experten hinaus allen an Hildegard Interessierten erschlossen wird.

Leo Scheffczyk, München

Patrologie

Münch-Labacher, Gudrun: *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien. Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilswerklichkeit in seinem Johannes-Kommentar (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte Bd. 10)*, Bonn: Verlag Robert M. Borengässer 1996, XXII/200 S., ISBN 3-923946-29-5, DM 54,00.

Die 1994 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen angenommene Dissertation liegt nun gedruckt als Bd. 10 der Reihe »Hereditas« vor. Frau Münch-Labacher hat sich zum Ziel gesetzt, die Soteriologie des Cyrill von Alexandrien († 444) in seinem Johanneskommentar zu untersuchen.

Das Einleitungskapitel (1–29) skizziert die neuere Forschungsgeschichte, die erst in jüngster Zeit wieder eine Zuwendung zum Kirchenvater verzeichnen kann (L. Fatica, L. Koen, R. A. Norris, R. M. Siddals, O. Blanchette). Von der Dogmengeschichtsschreibung übernimmt die Verfasserin den Begriff »physische Soteriologie« (27f.), mit dem eine Erlösungstheorie charakterisiert werden soll, die den Akzent auf die Inkarnation legt. Diesem »physischen« Modell einer Inkarnations-soteriologie, das bei den griechischen Vätern vorherrsche, wurde dann eine geschichtlich denkende Kreuzes-soteriologie gegenübergestellt, deren Hauptzeugen unter den lateinischen Vätern zu finden wären. Am Beispiel des Cyrill kann die Verf. die Korrekturbedürftigkeit solcher Schematisierungen aufzeigen. Ihr Anliegen ist vielmehr, »einerseits die Perspektiven, die es in Cyrills Heilslehre neben der »physischen« auch gibt, betont herauszustellen, und andererseits dabei die naturhaften Aspekte seines Denkens nicht einfach zu übergehen, sondern ebenfalls ernst zu nehmen. Es geht darum, die verschiedenen Betrachtungsebenen differenziert darzustellen,

aber auch auf die zwischen ihnen bestehenden Verbindungslinien hinzuweisen« (29). Auf die einleitende Themenreflexion folgt die Übersetzung (30–53) von drei Textpartien aus dem Johanneskommentar, die der Verf. gleichsam als »loci« zur Erörterung der Soteriologie Cyrills dienen werden. Es handelt sich um die Auslegung zu drei Stellen aus den Abschiedsreden: Joh 14,20; 16,7; 17,18f. Die inhaltliche Erörterung selbst gliedert sich in fünf Kapitel.

Das 1. Kapitel (54–74) zeigt in eingehender Textanalyse das Miteinander von seinshaften und geschichtlichen Reflexionen bei der Auflegung der Heilsökonomie durch Cyrill. Eine antiarianische Frontstellung des noch vor der Kontroverse mit Nestorius verfaßten Johanneskommentars dominiert seine Auslegungen. Da die Soteriologie mit der Protologie verzahnt ist, werden im 2. Kapitel (75–120) die Aussagen des Kirchenlehrers zur Erschaffung des Menschen und den Folgen des Sündenfalls behandelt. Besondere Beachtung verdient seine originelle Bestimmung der Gottebenbildlichkeit, die im Vergleich zu Athanasius, aber auch mit einem Blick auf Augustinus herausgearbeitet wird. Nach Cyrill liegt die Gottebenbildlichkeit in der supernaturalen Ausstattung des Menschen durch die Gabe des Hl. Geistes. »Cyrills Blick auf die Erschaffung nach dem Bild Gottes ist so sehr von der christlichen Erlösungswirklichkeit bestimmt, daß er Paulusstellen, die auf die eschatologische Vollendung weisen, zur Erklärung heranziehen kann, mehr noch, daß er die zum Abbild machende Teilnahme an der göttlichen Natur eindeutig als Einwohnung des Heiligen Geistes bestimmt« (93). Das 3. Kapitel (121–135) stellt das relative (nicht abschließliche) Recht einer »physischen Soteriolo-