

# Schau des Geheimnisses

## Die Eucharistie in der prophetischen Theologie Hildegards von Bingen

Von Gerhard Müller

In diesem Jahr am 17. September jährte sich der 800. Todestag der heiligen Hildegard von Bingen (1098–1179), der bedeutenden Äbtissin der Klöster Rupertsberg und Eibingen an Nahe und Rhein<sup>1</sup>.

Ihre umfangreiche schriftstellerische Tätigkeit zeigt eine große Breite des Wissens und ein für ihre Zeit ungewöhnliches Interesse an naturkundlichen und medizinischen Kenntnissen. Geistliche Lieder und Dichtung weisen ihr Genie als künstlerische Begabung aus von hoher bildlicher Aussagekraft, während ihr weitgespannter Briefwechsel selbst mit den höchsten Repräsentanten von Kirche und Gesellschaft eine wache Teilnahme an den politischen und weltlich-diesseitigen Problemen ihrer Zeit verrät<sup>2</sup>. Die eigentümliche Verschränkung von Theologie, Anthropologie und Kosmologie in der Christologie, wie sie vor allem in ihrer Visionstrilogie »Wisse die Wege« (*Scivias*)<sup>3</sup>, »Der Mensch in der Verantwortung« (*Liber vitae meritorum*)<sup>4</sup> und »Welt und Mensch« (*De operatione Dei*)<sup>5</sup> zum Ausdruck kommt, zeigt eine hohe theologische Originalität.

Eine umfassende Bereitschaft zu universaler Kenntnisnahme der Wirklichkeit der Welt als Schöpfung des liebenden Gottes verleiht ihrem Werk Züge ruhiger Ausgewogenheit und wohlthuender Offenheit weiter Perspektiven. Hier weht ein Geist weltlichen Christentums, das aus ursprünglicher Begegnung mit den Glaubensgeheimnissen der Schöpfung und Inkarnation jedoch ängstliche Weltflucht und alle schwächliche Weltverfallenheit souverän hinter sich gelassen hat.

### Die Gabe theologischer Schau

Dabei besaß Hildegard als Frau und Nonne keine formal-wissenschaftliche Ausbildung. Nicht wissenschaftliche Methode und Form, sondern die eigenartige »Schau«

<sup>1</sup> Eine knappe und übersichtliche Einführung in Leben und Werk bietet Adelgundis Führkötter, Hildegard von Bingen. Salzburg 1972.

<sup>2</sup> Zu den Werken vgl. die lat. Ausgaben bei J. P. Migne, S. Hildegardis abbatissae opera omnia: Patrologia Latina (PL) tom. 197 (Paris 1855, 1882, 1952); J. B. Pitra, S. Hildegardis abbatissae opera omnia (Paris 1882; republished Farnborough, England 1966). Eine deutsche Hildegard-Ausgabe ist im Otto Müller-Verlag in Salzburg erschienen. Vgl. zur Literatur W. Lauter, Hildegard-Bibliographie. Wegweiser zur Hildegard-Literatur. Alzey 1970.

<sup>3</sup> Hildegard von Bingen, Wisse die Wege (WdW). Scivias. Nach dem Originalkodex des illuminierten Rupertsberger Kodex der Wiesbadener Landesbibliothek ins Deutsche übertragen und bearbeitet von Maura Böckeler (Salzburg 1975). Die erste textkritische Ausgabe erschien in Turnholt 1978 von A. Führkötter besorgt in CCCM 43, 2 Bde.

<sup>4</sup> Hildegard von Bingen, Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste (*Liber vitae meritorum*). Nach den Quellen übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges. Salzburg 1972.

<sup>5</sup> Hildegard von Bingen, Welt und Mensch. Das Buch »De operatione Dei«. Aus dem Genter Kodex übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges. Salzburg 1965.

macht die unverwechselbare Prägung ihrer Theologie aus. Die Werkzeuge der damals jungen dialektischen Methode, des diskursiven Denkens, der logischen Analyse, der differenzierten Begriffsbildung, der beginnenden Systematisierung des überlieferten Glaubensgutes und Wissensstoffes lagen ihr fern.

Aber gerade weil hier eine eigenständige und in ihrer Weise ebenso berechtigte Form von Theologie lebendig ist mit einem sensiblen Gespür für den organischen Zusammenhang, das innere Gefüge und die spirituelle Unerschöpflichkeit der Heilsmysterien, weiß die »wissenschaftliche Theologie« aus der einen großen Tradition heraus um ein legitimes Korrektiv. Insofern sie eine Pluralität von Formen anerkennt, schützt sich die Theologie als »Wissenschaft vom Glauben« vor der Gefahr der Positivierung und Rationalisierung ihres »Gegenstandes«. Ausdrucksmittel solcher Theologie sind dann nicht zunächst Begriff, Distinktion, Quaestio, Argument, Definition, sondern vornehmlich Bild, Visio, Kontemplation, Betrachtung, Beschreibung, innere Wesensschau. Auf einer Trierer Synode (1147/48) hat Papst Eugen III. unter Vermittlung des Hl. Bernhard von Clairvaux Hildegards prophetische Sehergabe bestätigt und somit nicht nur eine materielle, sondern auch eine formelle Pluralität von Theologien anerkannt<sup>6</sup>.

Jedoch ist Hildegard nicht in die Reihe »mystischer« Theologen einzuordnen, die ekstatisch in weltloser Innerlichkeit die einsame Begegnung von Gott und Seele suchen.

»Nicht die gemütvollte Lyrik der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts, sondern eine an die großen Propheten des Alten Bundes gemahnende Darstellungsweise gibt den Visionen Hildegards ihr literarisches Gepräge.«<sup>7</sup> Zu Beginn ihres hochbedeutsamen Hauptwerkes »Wisse die Wege« – eine Art heilsgeschichtliche Dogmatik –, in der sie in »dogmatisch-prophetischen Visionen . . . die christliche Glaubenslehre in Bildern von großen Perspektiven darstellt«<sup>8</sup>, beschreibt sie die Art ihrer Visionen, »geschaut von einem einfältigen Menschen«<sup>9</sup>.

»Die Gesichte, die ich schaue, empfangen ich nicht in traumhaften Zuständen, nicht im Schläfe oder in Geistesgestörtheit, nicht mit den Augen des Körpers oder den Ohren des äußeren Menschen und nicht an abgelegenen Orten, sondern wachend, besonnen und mit klarem Geiste, mit den Augen und Ohren des inneren Menschen, an allgemein zugänglichen Orten, so wie Gott es will.«<sup>10</sup> Ihre charismatische Begabung ist offenbar eine Art »intuitive Schau«, in der ihr über einer begrifflich-logischen Ebene des Zugangs Schönheit, Fülle, Zusammenhang und innere Ordnung des Offenbarungsgeheimnisses aufscheinen.

<sup>6</sup> Vgl. die Lebensbeschreibung von den Mönchen Gottfried und Theoderich: Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen, hrsg., eingeleitet und übersetzt von A. Führkötter: Heilige der ungeteilten Christenheit. Dargestellt von den Zeugen ihres Lebens, hrsg. v. W. Nigg u. W. Schamoni. Düsseldorf 1968, S. 50 f.

<sup>7</sup> M. Grabmann, Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick; ders., Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik I (Nachdruck der 1. Aufl. München 1926). Hildesheim/New York 1975, S. 469–488, hier 470.

<sup>8</sup> M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit (Nachdruck der 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1933). Darmstadt 21961, S. 123.

<sup>9</sup> WdW 87.

<sup>10</sup> WdW 89.

Das »feurige Licht«, das sie im Jahr 1141 vom Himmel her durchströmte, erschloß ihr nach eigenem Zeugnis plötzlich den »Sinn der Schriften, des Psalters, des Evangeliums und der übrigen katholischen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Doch den Wortsinn ihrer Texte, die Regeln der Silbenteilung und der [grammatischen] Fälle und Zeiten erlernte ich dadurch nicht«<sup>11</sup>. Hildegard weiß nichts von neuen Offenbarungen außer der einen geschichtlichen zur Zeit Jesu und der Apostel. Von einem wunderbaren Zugang außerhalb der geschichtlich-kirchlichen Vermittlung in Schrift und apostolischer Überlieferung ist nie die Rede. Es geht vielmehr um ein allerdings der Gnade verdanktes Geschenk eines gewiß ungewöhnlichen Zugangs zum Verständnis der »Traditio« aus einem tief-inneren Erleben und Erfahren.

### *Im Geiste lebendiger Überlieferung*

Die gedankenvolle Vision des eucharistischen Geheimnisses stellt wohl Mitte und inhaltlichen Höhepunkt dar in »Wisse die Wege« II. Buch, 6. visio<sup>12</sup>. Unter der Voraussetzung des welthaft-kirchlichen Charakters ihrer Schau ist es berechtigt, den allgemeinen theologiegeschichtlichen Hintergrund zu erhellen, von dem sie durchaus mitbestimmt wird.

Zuerst ist es eine enge Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, die ihren Schriften einen vom biblischen Geist getragenen Grundzug verleiht. Als Tochter des heiligen Benedikt steht sie in der großen patristischen und monastischen Tradition, und sie lebt ganz aus Geist und Seele des gottesdienstlichen Selbstvollzugs des christlichen Daseins, in dem sich Glauben, Kirche und die Heilsmysterien authentisch darstellen nach dem Grundgesetz »lex orandi – lex credendi«<sup>13</sup>.

Darüber hinaus lassen sich literarische Abhängigkeiten im einzelnen nicht immer leicht nachweisen. Trotzdem zeigt sich, daß Hildegard mit dem zeitgenössischen Problemstand bezüglich der Eucharistie vertraut ist, wie aus zwei Briefen zum Thema hervorgeht, die hier jedoch nur illustrierend und erläuternd zur 6. Schau des 2. Buches von »Wisse die Wege« herangezogen werden<sup>14</sup>.

Ihre Korrespondenz beweist ihre Vertrautheit mit den aktuellen Problemen, wenn sie von bedeutenden Theologen wie Bischof Eberhard II. von Bamberg<sup>15</sup> und Magister Odo von Soissons<sup>16</sup> zu subtilen Fragen der Trinitätslehre konsultiert wird und auf einem hohen Niveau mit sicherer gedanklicher Kraft zu antworten vermag.

Im frühen Mittelalter hatte sich das theologische Interesse den Sakramenten und vor allem der Eucharistie zugewandt.

<sup>11</sup> WdW 89.

<sup>12</sup> Vgl. WdW 192–203; Scivias: CCCM 43, 225–306.

<sup>13</sup> Vgl. Willibrord Lampen, Sint-Hildegard en de H. Eucharistie. In: »Benedictijns tijdschrift« 20 (1959), S. 92–100, hier 95; A. Führkötter, Hildegard von Bingen. Kosmische Schau. In: Große Gestalten christlicher Spiritualität, hrsg. v. J. Sudbrack u. J. Walsh. Würzburg 1969, S. 135–151.

<sup>14</sup> Ep. 43: PL 197, 212 f.; und Ep. 47: PL 197, 218–243; vgl. auch M. Schrader-A. Führkötter, Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen. Köln/Graz 1956.

<sup>15</sup> Vgl. Hildegard von Bingen, Briefwechsel. Nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von A. Führkötter. Salzburg 1965, S. 66–71.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. S. 42–45.

Im Umkreis der Frage Kaiser Karls des Kahlen, ob Leib und Blut Christi »in mysterio an in veritate«, das heißt im Symbol oder in Wirklichkeit gegenwärtig sei in der Messe, entwickelte sich der sogenannte erste Abendmahlsstreit<sup>17</sup>. In seinem bedeutenden Werk »De corpore et sanguine Domini«<sup>18</sup> vertritt der »Theologus eucharisticus« Paschasius Radbertus eine realistische Deutung mit der Identifizierung des historischen und sakramentalen Christus, wogegen vor allem der Mönch Ratramnus eine solche Identifikation für unmöglich erachtete. Die von der Tradition her überkommene Spannung zwischen einem »ambrosianischen Metabolismus« und einem »augustinischen Symbolismus« galt es zu vermitteln. In der epochalen Wende von einer mehr platonisch geprägten Wirklichkeitssicht der Väter zu einem gegenständlich-dinglichen Wirklichkeitsverständnis der Germanen war die dem Sakrament eigentümliche Zwei-Seitigkeit von Symbol (Zeichen) und Wirklichkeit, von *figura* und *veritas*, durchzuhalten und so in den neuen Verständnishorizont zu übersetzen, daß die Mitte zwischen den beiden Extremen einer objektivistischen Verdinglichung und einer subjektivistischen Entwirklichung gewahrt wurde.

Erst in dem durch Berengar von Tours ausgelösten zweiten Abendmahlsstreit zeichnete sich eine tragfähige Lösung ab. Berengar schwächte das »symbolische Denken« spiritualistisch und subjektivistisch ab, so daß er wirkliche Wesensverwandlung ablehnen muß. Wenn auch die ersten theologischen und lehramtlichen Reaktionen in massiver Betonung der Identität des historischen und sakramentalen Leibes nicht das letzte Wort sein konnten, so war doch eine innere Klärung der realistischen Position unumgänglich geworden. Vor allem Lanfranc von Bec und Guitmund von Aversa führten die Fragestellung weiter, wobei der augustinische Begriff von Sakrament als »signum sacrum«, im Sinne eines Realsymbols gedeutet, eine differenzierende Selbstvermittlung des Realismus leistet. Die Identität wird auf das Wesen der Elemente eingeschränkt. Die sichtbaren Gestalten von Brot und Wein bleiben, die aber als wirkliche Zeichen in die volle unsichtbare, das heißt nur dem Auge des Glaubens erfassbare volle Realität der durch Gottes allmächtiges Wort geschaffenen Fülle des eucharistischen Geheimnisses hineinweisen können. Der Begriff der »Transsubstantiation« liegt nahe, wie er dann auf dem 4. Laterankonzil (1215) normative Geltung für die kirchliche Selbstverständigung erlangte.

Der Preis, der für diese große Leistung der »dialektischen« Theologie zu zahlen ist, kann freilich nicht verkannt werden. Wenn fast unvermeidlich ebenso entscheidende Elemente der Eucharistie zurücktreten wie Opfer, *memoria*, Mysterium, *communio*, heilsgeschichtliche, ekklesiale und anthropologische Bezüge, dann kann von der visionären Schau des Mysteriums her ein Korrektiv geltend gemacht werden, das zur Betrachtung der organischen Ganzheit der verschiedenen Dimensionen zurückdrängt.

Hildegard kennt wohl die gerade für die Frühscholastik typischen Casus: was geschieht, wenn Juden und Häretiker kommunizieren, ob der exkommunizierte Priester

<sup>17</sup> Vgl. zum dogmengeschichtlichen Hintergrund J. R. Geiselman, Die Eucharistielehre der Frühscholastik = FChLDG 15. Paderborn 1926; Rh. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III (Nachdruck der 4. Aufl. Leipzig 1930). Darmstadt 1974, S. 73–84, 206–218; B. Neunheuser, Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit: HDG IV/4b (1963), S. 11–24; A. Gerken, Theologie der Eucharistie. München 1973, S. 97–125; H. de Lubac, Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Einsiedeln 1969, S. 271–303 (Vom Symbol zur Dialektik).

<sup>18</sup> CCCM16 (Turnholt 1961).

gültig konsekrierte und die berühmte Frage »Quid sumit mus«<sup>19</sup>. Doch wird dadurch die ganzheitliche Sehweise des unergründlichen Mysteriums nicht zerstört.

### *Betrachtung der Bilder*

Dem Rupertsberger Codex, der auch der deutschen Übersetzung der »Scivias« zugrundeliegt, sind 35 Miniaturen beigegeben. Auf die heilige Eucharistie beziehen sich die Tafeln 15 und 16, die das »Opfer Christi und der Kirche« und die »Lebensspeise« darstellen<sup>20</sup>.

Die ursprüngliche Einheit von Sehen, Hören und Verstehen, die der Theologie Hildegards das eigene Gepräge gibt, führt zuerst zu einem hinschauenden Betrachten der Bilder, die in reicher Symbolik das sakramentale Geschehen beleuchten.

Tafel 15 zeigt im oberen Feld Christus am Kreuz. Von rechts über ihm wird die »Hand des Vaters« sichtbar mit einem Spruchband, dessen Worte den ewigen Ratschluß der Vermählung des Gottessohnes mit seiner Braut, der Kirche kundtun.

»Diese, mein Sohn, sei dir Braut zur Wiederherstellung meines Volkes! Sie soll ihm Mutter sein. Den Seelen schenke ich das Leben durch die erlösende Wiedergeburt aus dem Geiste und dem Wasser.«<sup>21</sup>

Von der linken Seite her tritt nun eine weibliche Gestalt – aus blauem Grund, der die Menschwerdung symbolisiert – zum Kreuz Jesu Christi hinzu. In ihrer Hand hält sie einen Kelch. Aus der offenen Seitenwunde Jesu fließt jetzt sein Blut der Erlösung und Heiligung in das heilige Gefäß, und die Gestalt wird selbst von diesem Blut überströmt.

»Überströmt von seinem Blute, das hoch aufsprudelnd aus seiner Seite floß, wurde sie Ihm durch den Willen des himmlischen Vaters in seliger Vermählung angetraut und empfing als kostbare Hochzeitsgabe sein Fleisch und sein Blut.«<sup>22</sup>

Der untere Teil des Bildes ist getrennt vom oberen, ohne daß der innere Zusammenhang zerreißt. Da nämlich die Gestalt zu ihrer Fülle erstarkt ist, das heißt die Kirche nach ihrer Erscheinung im Kreuzesgeheimnis ihren Weg durch die Zeit zur Vollendung hin geht, tritt sie nun häufig zu einem Altar, auf dem die Opfertgaben von Brot und Wein stehen, auf die sie voller Ehrfurcht als auf ihre Brautgabe blickt, und die sie jetzt vor die Augen Gottes des Vaters und seiner Engel hinbringt.

Und hier geht die Schau schon zum oberen Feld der Tafel 16 über.

Ein Priester, mit den heiligen Gewändern bekleidet, tritt zum Altar zur Feier des göttlichen Geheimnisses. Aus der himmlischen Welt aber umflutet – durch das geschichtliche Kreuzesgeschehen hindurch – ein goldenes Band göttlicher Lichtherrlichkeit die Opfertgaben, nimmt sie in den Himmel hinauf und bringt sie in Leib und Blut Christi verwandelt wieder auf den Altar der Kirche »ähnlich wie ein Mensch beim Atmen die Luft einzieht und wieder aushaucht«<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III. Regensburg 1955, S. 220.

<sup>20</sup> Dem Text von WdW vorangestellt. Vgl. Scivias, CCCM 43, 228 gegenüber, sowie 272 gegenüber. Dazu auch Maura Böckeler, Die Gesichte der heiligen Hildegard. In: »Benediktinische Monatsschrift« 28 (1952), S. 55–58.

<sup>21</sup> WdW 192; Scivias, CCCM 43, 230.

<sup>22</sup> WdW 192; Scivias, CCCM 43, 230.

<sup>23</sup> WdW 192; Scivias, CCCM 43, 230.

Obwohl die Opfergaben dem Auge als Brot und Wein erscheinen, sind sie doch in Wahrheit und Wirklichkeit ihrem Sein nach zu wahren Fleisch und Blut Christi gewandelt (»effectam«)<sup>24</sup>.

Deshalb erscheinen über dem Altar innerhalb der sakramentalen Feier des Kreuzesopfers vier kleine Medaillons, die Geburt, Begräbnis, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu darstellend repräsentieren, »wie sich all dieses während seines irdischen Lebens zugetragen hat«<sup>25</sup>.

Das feurige Blitzen zieht sich bei der heiligen Kommunion zurück, und vom Himmel her vernimmt Hildegard die Aufforderung: »Esset und trinket den Leib und das Blut meines Sohnes, auf daß die Sünde Evas getilgt werde und ihr in euer rechtmäßiges Erbe eingehet«<sup>26</sup>.

Nun erscheinen beim Kommunionempfang auf dem unteren Teil der Tafel 16 fünf verschiedene Gruppen von Menschen, die einen mit leuchtenden Körpern und feuriger Seele, die zweiten mit schattenhaftem Leib und finsterner Seele, die nächsten mit struppigem Körper und schmutziger Seele, die vierten sind ringsum mit scharfen Dornen umgeben und an der Seele mit Aussatz behaftet, die letzten hatten blutige Leiber, während ihre Seelen von üblem Verwesungsgeruch stanken.

Die einzelnen Menschengruppen stellen die verschiedene Weise eines frommen und ehrfürchtigen oder gleichgültigen und sündigen Empfangs der heiligen Speise dar. Der Empfang setzt eine entschlossene christliche Lebensführung voraus, oder er wird dem Empfangenden zum Gericht. Nach der vollzogenen Feier der heiligen Mysterien sieht Hildegard den hellen Lichtglanz, der den Altar umhüllt hatte, sich wieder in die Verborgenheit des Himmels zurückziehen.

Es ist heute kaum mehr möglich, die ganze Überfülle der symbolischen Bezüge und Anspielungen in diesen Miniaturen auszuleuchten<sup>27</sup>. Aber auch in dieser schlichten Betrachtung tritt der theologische Reichtum und Hildegards geniale Sicht der heiligen Geheimnisse hervor<sup>28</sup>.

Wie in jeder Vision erfolgt auch hier auf die Schau die inhaltliche Deutung durch die göttliche Stimme, die Hildegard hört.

### *Eucharistie – Geheimnis des Glaubens*

Diese charismatische Schau des übernatürlichen Geschehens kennt im ersten Ansatz nicht eine rational zergliedernde Problematisierung. Das damals vorherrschende Interesse an der Realpräsenz und am Modus ihres Zustandekommens zerstört nicht die

<sup>24</sup> Vgl. Scivias, CCCM 43, 231.

<sup>25</sup> WdW 193; Scivias, CCCM 43, 231.

<sup>26</sup> WdW 193; Scivias, CCCM 43, 231.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Chr. Meier, Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen. In: Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, Bd. 6, hrsg. v. Karl Hauck. Berlin/New York 1972, S. 245–355.

<sup>28</sup> Es ist sicher von eminenter Bedeutung, daß sich Hildegard von dem im Früh- und Hochmittelalter verbreiteten Meßallegorismus (Amalar von Metz) fernhält. Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens (Nachdruck der 1. Aufl., Freiburg i. Br. 1902). Darmstadt 1963, S. 351–398.

ganzheitliche Fülle, die rational unumschreibbar bleibt. Es tritt auch kein systematischer Raster hervor oder ein bestimmter Konstruktionspunkt. Zuerst weiß Hildegard um das unaussprechliche und unergründliche göttliche Geheimnis, das alles menschliche Erfassen übersteigt und das der so schwachen geschöpflichen Vernunft nie auslotbar sein wird<sup>29</sup>. Das »unaustrinkbare Licht« (Thomas von Aquin) des Mysteriums der größeren Lichtherlichkeit des ewig-dreieinigen Gottes zieht auf sich die Dynamik der fragenden, erlebenden und im Schauen und Hören jede »ratio« übersteigenden auf die Ganzheit zielenden gnadenhaft erhobenen Vernehmungskraft des geschaffenen Geistes.

Wo der endliche Geist in geschöpflicher Selbstverwirklichung seiner eigenen dynamischen Ausrichtung auf Gott hin inne wird und die Abgrundtiefe der Wirklichkeit erfaßt, ist er schon über ein vordergründiges und oberflächliches Sehen und Erfahren hinaus. Weil der Mensch als ursprüngliche Einheit von Leib und Seele mitten in die Vielfalt der materiellen Welt hineinverwurzelt ist (»Mutter Erde«), die er als Geschöpf Gottes erkennt, darum weiß er auch um den Schöpfer<sup>30</sup>. Die Welt, die im göttlichen Logos geschaffen ist, kann vom geschaffenen Logos in ihrer Geschöpflichkeit erkannt werden. Die Welt in all ihren materiellen, leiblichen, psychischen und geistigen Gegebenheiten wird transparent auf Gott hin als Spur, Weg, Spiegel und Gleichnis. Geheimnis ist menschlich aussagbar, wenn auch nicht auflösbar.

Die großen Geheimnisse der Schöpfung, des Paradieses, des Sündenfalles mit seiner Folge der Desintegration von menschlicher Innenwelt, Sozialität, Leiblichkeit und des Weltbezugs bis zur Annahme des sündigen, schwachen Fleisches durch den ewigen Logos machen Gott in Welt und Geschichte gegenwärtig.

Die wahre Menschheit des ewigen Wortes in der Selbsterniedrigung bis zum Kreuz, an dem durch göttliche Demut der menschliche Stolz besiegt wird, bewirkt die Wiederherstellung und Erhöhung der Schöpfung und die Gegenwart der Heilswirklichkeit und -verwirklichung im Heiligen Geist in der Kirche, die Leib und Braut Jesu ist. Er ist das Lamm Gottes, das für die Menschen geschlachtet wurde auf dem Altar des Kreuzes<sup>31</sup>.

Die Heilsgnade strömt dem Leib Christi zu, der in innigster Lebensgemeinschaft am Leben des Hauptes partizipiert. Und als Braut empfängt die Kirche in hingebender Sehnsucht die Liebe und Kraft Gottes, indem sie wie Maria ihr freies Ja-Wort sagt durch Zeit und Geschichte hindurch bis zur ewigen Vollendung am Jüngsten Tag<sup>32</sup>.

Die Kirche in ihrer gnadenhaften Lebensgemeinschaft mit Christus, ihrem Bräutigam, wird zur lebenspendenden, fruchtbaren Mutter, die in Taufe (und Firmung) ihren Kindern die geistliche Wiedergeburt schenkt und in der Eucharistie die Lebensspeise reicht. Sie lebt in ihren Gliedern und ist mehr als sie zusammen<sup>33</sup>.

Christus hat in seine Menschheit, die er annahm, die göttliche Lebensquelle eingesenkt zur Anteilgabe an der dreieinen Liebe, die sich fortwährend an die Kirche, seine Braut hingebend verströmt.

<sup>29</sup> Vgl. WdW 150, 192, 196, 198; PL 197, 231, 238, 509 f., 741; CCCM 43, 278 f.

<sup>30</sup> Vgl. WdW 109–114, 132 f., 150–155; Welt und Mensch, 164–184.

<sup>31</sup> Vgl. WdW 161–171, 179–182, 194 f.; PL 197, 221–224, 230.

<sup>32</sup> Vgl. WdW 194, 196 f.; PL 197, 242.

<sup>33</sup> Vgl. WdW 194; Scivias, CCCM 43, 263.

Um diese innige Lebensverbindung zu verdeutlichen, nimmt Hildegard ein patristisches Bild auf: den Hervorgang der Kirche und ihrer Sakramente aus der Seitenwunde des zum Heil der Menschen am Kreuz sein Leben hinopfernden Herrn<sup>34</sup>. Das einmalige Geschehen des Opfers auf dem Altar des Kreuzes entfaltet seine immerwährende Wirkung stets neu im eucharistischen sakramentalen Opfer auf dem Altar der Kirche<sup>35</sup>.

In der heiligen Messe bringt die Kirche kein neues Opfer dar oder versucht gar, das Kreuzesopfer zu wiederholen. Was jedoch in historischer Einmaligkeit geschah, geschieht jetzt sakramental in der Eucharistie. Indem die sich mit Leib und Seele hingebende Liebe Jesu zum Vater und dessen herablassende Annahme zugleich die Kirche annimmt, für die sich Jesus hinopfert und die er so zu seinem Leib gemacht hat, bleibt die Erlösung am Kreuz ewig vor den Augen Gottes. Die Kirche als geliebte Braut bringt die vom Bräutigam selbst empfangene Brautgabe dar – das Erlösungsopfer –, die er selber in seinem hingegebenen Fleisch und in seinem vergossenen Blute ist. Und die Kirche empfängt in der liebenden Vereinigung, in der sie sich dem Herrn hingibt, der ihr in seiner Hingabe das Leben erwarb, ihre Fruchtbarkeit als Mutter ihrer Kinder, der Glieder des Leibes Christi.

»Wie die Braut sich dem Bräutigam im Dienste der Unterwürfigkeit und des Gehorsams hingibt und von ihm im Bunde der Liebe die Gnade der Fruchtbarkeit empfängt, wie sie die Kinder in das ihnen zustehende Erbe einführt, so ist die Kirche dem Sohne Gottes im Dienste der Demut und Liebe vereint. Sie empfängt von Ihm die Kraft zur Wiedergeburt aus dem Geiste und dem Wasser zur Erlösung der Seelen und zur Wiederherstellung des Lebens. Sie geleitet ihre Kinder zur himmlischen Heimat. Deshalb empfängt sie als kostbare Hochzeitsgabe sein heiliges Fleisch und Blut. Denn der eingeborene Sohn Gottes reicht den Gläubigen, die zugleich die Kirche und die Kinder der Kirche sind, in [verborgen] leuchtender Herrlichkeit sein Fleisch und Blut, auf daß sie durch Ihn das Leben besitzen in der heiligen Stadt Gottes.

Er hat seinen Leib und sein Blut für die Heiligung der Gläubigen dahingegeben, wie der himmlische Vater Ihn zur Erlösung der Völker dem Leiden überliefert hat. In Ihm besiegt Gott die alte Schlange durch Demut und Gerechtigkeit, da er sie durch seine Macht nicht überwinden wollte . . . Denn Er, der selber das Leben ist, opferte sich zur Erlösung des Menschengeschlechtes im Todesleiden auf dem Altar des Kreuzes. Zugleich erwählte Er sich, wie du durch die Stimme aus den himmlischen Geheimnissen in wahrhaftiger Kundgebung vernommen hast, als Braut die Kirche, damit sie zur Wiederherstellung des Heiles die Mutter der Gläubigen werde. Ohne Makel, in geistiger Neugeburt, sendet sie ihre Kinder zum Himmel.«<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Vgl. Augustinus, In Joh Ev Tr 120, 2: CCL 36, 8, 661; Thomas von Aquin, S.th. III q. 62 a. 5; K. Rahner, *E latere Christi*. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19, 34. Masch. Diss. Innsbruck 1936.

<sup>35</sup> Vgl. Scivias, CCCM 43, 251: »Et ut eum tunc pro liberatione humani generis dedi, ita eum etiam et nunc in altari pro hominibus trado, scilicet pro purgatione illorum qui eum fideliter suscipiunt.«

– Und wie Ich einst Ihn für das Menschengeschlecht hingegeben habe, so gebe ich Ihn auch jetzt auf dem Altar hin, nämlich für die Entsündigung derer, die Ihn im Glauben annehmen.

<sup>36</sup> WdW 194; vgl. Scivias, CCCM 43, 233, 235.

Indem die Kirche in den heiligen Handlungen nach dem Gedächtnisauftrag Jesu die Brautgaben von Brot und Wein darbietet, »erinnert« sie Gott an die heilbringenden Taten seines Sohnes, der in Menschwerdung, Leben, Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt die Menschheit angenommen, geheiligt und von Sünde, Gottferne, Tod und Teufel erlöst hat<sup>37</sup>. Da Gott in seiner zeit- und raumüberlegenen Ewigkeit sich seiner geschichtlichen Heilstaten »erinnert« (»in conspectu meo semper habere«)<sup>38</sup>, schenkt er in der »virtus divina«<sup>39</sup>, der göttlichen Allmacht, die Verwandlung der Gaben (»consecratio«), die ihm in der Hingabe der Kirche (»oblatio«) dargebracht werden. Er schenkt der Kirche in der Verborgenheit des Sakraments Jesus Christus in seiner ganzen Wirklichkeit als Gott und Mensch, als Gekreuzigten und Auferstandenen, mit Fleisch und Blut.

»Durch den Mund des Priesters erbittet die Kirche ihre Hochzeitsgabe, den Leib und die Blutvergießung meines Sohnes. Denn nur durch die Hinopferung dieses kostbaren Blutes wird sie der seligen Geburt fähig, durch die sie den Seelen das Heil schenkt, und wächst heran zur großen Völkermenge. Deshalb umleuchte Ich, der ich das unversieglige Licht bin, die Stätte dieser Heiligung zur Ehre des Leibes und Blutes meines Eingeborenen mit meiner Heiligkeit. Denn wenn der Priester Mich am geheiligten Altar daran erinnert, wie mein Sohn bei dem Todesmahle, da er hinübergehen sollte aus der Welt, Mir Brot und Wein opferte, sehe ich Ihn, meinen Eingeborenen, wie Er zu Mir flehte, immerdar möge sein Leiden vor meinem Antlitz erscheinen, so oft Mir das heilbringende Opfer durch den priesterlichen Dienst dargebracht werde. Niemals möge ich es aus meiner geneigten Schau entlassen . . . Göttliche Glut aus der Kraft des Vaters durchflutet die Opfergaben . . . , da die Braut meines Sohnes durch die Hand des Priesters Brot und Wein in hingebender Sehnsucht opfert und in treuem Gedenken Mich erinnert, daß Ich ihr in dieser Opfergabe den Leib und das Blut meines Sohnes geben wollte«<sup>40</sup>.

Hier wird die Vorstellung einer »doppelten Anamnesis« greifbar, insofern nicht nur die geschichtliche Erinnerung der Kirche an das historische Kreuzesgeschehen gegeben ist, sondern insofern auch die Anamnesis in den übergeschichtlich-ewigen Horizont Gottes hineingenommen ist. »Memoria« in dieser umfassenden Perspektive stellt somit die Eucharistie in einen Zusammenhang, in dem die Gefahr einer bewußtseinsimmanenten Verkürzung von »Gedächtnis« überwunden ist. Das »subjektive« Gedenken der Heilstaten in der Kirche findet seinen Grund im objektiven, seinsmächtigen Gedächtnis Gottes. Darum kann sakramental – wie es die Mysterientheologie wieder zugewinnen versuchte – die ganze Fülle des Heilsgeschehens gegenwärtig sein. »Die ganze Liturgie ist nichts als ein Gedächtnis der Herrentaten im objektiven Sinn und damit eine Ausfaltung und Auswirkung der Meßanamnese. Christus und die Kirche

<sup>37</sup> Vgl. WdW 192 f.; PL 197, 213: »Unde et nativitas, passio, sepultura, resurrectio, ascensioque Filii superni Patris, in eodem sacramento apparent . . .«; PL 197, 224 f. »Sic ad verba vestra cum representatione nativitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis eius, pro salute nostra et omnium fidelium, tam vivorum quam mortuorum fit.« Vgl. Scivias, CCCM 43, 244 f., Der von Hildegard benutzte Begriff »recordare« (Scivias, CCCM 43, 236 f.) findet sich schon bei P. Radbertus, CCCM 16, 28.

<sup>38</sup> Vgl. Scivias, CCCM 43, 237.

<sup>39</sup> Vgl. WdW 195, 197; PL 197, 213, 224, 225.

<sup>40</sup> WdW 195 f.; Scivias, CCCM 43, 236 f.

handeln in ihr zusammen am Werke der Erlösung, Heiligung und Gottesverherrlichung«<sup>41</sup>.

Aus der Aktualpräsenz von der Anamnesis der sakramentalen Vergegenwärtigung her ist auch nach der Realpräsenz zu fragen<sup>42</sup>.

Es sind wirklich Fleisch und Blut Christi, die auf dem Altar liegen und von den Gläubigen empfangen werden. Daran läßt Hildegard keinen Zweifel. Gerade von ihrer Betonung der Inkarnation her sieht sie in der Leugnung der realistisch-leiblichen Seite der Erlösung die Bestrebungen einer katharisch-häretischen Bewegung am Werk, die letztlich in die Herzmitte der Offenbarung selbst treffen muß<sup>43</sup>.

Allerdings sehen das bloße Auge und ein »fleischlicher Sinn« nur Brot und Wein. Denn auf ganz wunderbare Weise hat nämlich die »göttliche virtus« die Gegenwart von Fleisch und Blut Jesu gewirkt. Es ist Gottes Kraft und Geheimnis, die hier am Werke sind, worin Gott im Heiligen Geist auch in Maria die Menschheit Jesu wirkte, mit der er in göttlicher Herrlichkeit den Sohn aus dem Tode erweckte, und mit der er am Anfang die Welt aus dem Nichts erschuf.

Das sind Analogien des Wirkens göttlicher Allmacht, wobei sie jedes durchschauende »Wie-Fragen« in die Schranken verweist. Wie in Christus Gott und Menschheit in der hypostatischen Union geeint sind, wie Leib und Seele in der *unio substantialis* zutiefst zusammengehören, so sind analog im Sakrament äußere Erscheinung und innere Wirklichkeit vereint. Dies ist jedoch nur dem Glauben zugänglich, den das Wort Gottes in die tiefsten Gründe der Wirklichkeit hineinweist.

»Der Geist des Menschen, der unsichtbar ist, empfängt unsichtbar das unter den Opfern verborgene unsichtbare Geheimnis, und der Leib des Menschen, der sichtbar ist, nimmt sichtbar die das Geheimnis verhüllende sichtbare Gestalt in sich auf, und dennoch sind beide, Gestalt und Geheimnis, *ein* Sakrament, wie Gott und Mensch *ein* Christus sind, und wie die vernünftige Seele und das sterbliche Fleisch vereint sind zu *einer* menschlichen Natur«<sup>44</sup>.

In voller Aufnahme der Terminologie des Realismus steht Hildegard gegen jede spiritualistische Auflösung des Geheimnisses. Sie kennt aber in ihrem Sakramentsverständnis die innere Spannung zwischen Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit. Darum ist sie von einer Vergegenständlichung und Verdinglichung ebenso weit entfernt. Innerhalb ihrer Auffassung der Eucharistie vom Mysteriengedächtnis her ist einer Isolierung der Realpräsenz gewehrt.

Sie verwendet die Begriffe der Theologen, die eine »Wesensverwandlung« lehren: *transsubstantialiter*<sup>45</sup>, *transformare*<sup>46</sup>, *convertere*<sup>47</sup>, *transferre*<sup>48</sup>, *efficere*<sup>49</sup>.

<sup>41</sup> Odo Casel, Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition. In: JLW 6 (1926), S. 113–204, hier 115. Vgl. auch ebd. 202: »Liturgie ist das Erlösungsmysterium Christi und der Kirche, gefeiert in der Kraft des Herrn von der Sponsa Ecclesia, die mit ihm eins wird: nuptiae sponsae et agni.« Vgl. auch W. Lampen, a. a. O., S. 92.

<sup>42</sup> Zu dieser umgreifenden Sicht vgl. J. Betz, Eucharistie als zentrales Mysterium. In: Mysterium Salutis IV/2, 185–313, bes. 263–311.

<sup>43</sup> Vgl. PL 197, 213, 232.

<sup>44</sup> WdW 196 f.; Scivias, CCCM 43, 241 f.

<sup>45</sup> PL 197, 224.

<sup>46</sup> PL 197, 232.

<sup>47</sup> PL 197, 213; Scivias, CCCM 43, 242.

<sup>48</sup> PL 197, 270.

<sup>49</sup> Scivias, CCCM 43, 231, 241, 244.

So führt die Eucharistie in sakramentaler Vergegenwärtigung der geschichtlich-einmaligen Heilstaten und besonders des Kreuzesopfers Christi vor Gott in der Kirche zum Genuß der Brautgabe von Fleisch und Blut. Daraus empfängt die Kirche stets neu die durch die Wunden Christi heilende Liebe des Vaters. Im Empfang von Fleisch und Blut Christi vereinigt sich Gott mit den Menschen in Christus, indem er sie im Heiligen Geist an der ewigen Liebe des dreieinen Gottes teilhaben läßt, in die die Menschheit hineingezogen ist durch die Menschwerdung des Sohnes. Daß es Brot und Wein sind, die Mittel zur Vereinigung werden sollen, hängt mit ihrer anthropologischen Bestimmtheit zusammen, die in der Menschwerdung in ihr Recht eingesetzt wurde. Schon vom Alten Testament her sind Brot und Wein als köstliche Gaben des Schöpfers an den leiblichen Menschen dankbar gerühmt worden<sup>50</sup>.

Im Empfang der heiligen Gaben werden die Gläubigen gestärkt und genährt auf ihrem Pilgerweg zu Gott, und in ihren Gliedern selbst erstarbt geht die Kirche ihren Weg durch die Geschichte bis zur Vollendung bei der Wiederkunft Christi. Das eucharistische Opfer und das heilige Mahl wird deshalb bis zum Ende der Zeiten vollzogen, bis die nach Gottes ewigem Ratschluß bestimmte Zahl der Erwählten erreicht ist. Solange steht das Bild des Erlösungsofers Christi am Kreuz vor den Augen des Vaters im Himmel und ist durch das sakramentale Opfer der Kirche »erinnerlich«.

»Was mein Sohn aus Liebe zu den Menschen in der Welt gelitten hat, tritt mir vor Augen, denn die Geburt, das Leiden, das Begräbnis, die Auferstehung und Himmelfahrt meines Eingeborenen haben den Tod des Menschengeschlechtes getötet. Deshalb leuchten sie im Himmel vor mir. Ich vergesse ihrer nicht. Wie Morgenrot strahlen sie vor meinem Angesicht in lichter Klarheit bis zum Abschluß der Zeiten. In diesem Leiden schaue Ich alle bis zum Ende der Zeit voraus, die es im Glauben annehmen und verwerfen werden . . . Täglich reinigt mein Sohn voll Erbarmen den Menschen, den Er wunderbar aus dem Verderben Adams erlöst hat, von dem Bösen, in das er häufig fällt. Denn in der Konsekration dieser Opfergaben wird sichtbar, was mein Sohn im Fleische für das Heil der Welt gelitten hat. Mein Wille ist es, daß dies nicht verborgen bleibe. Denn Ich ziehe die Auserwählten meines Sohnes zum Himmel empor, damit durch sie sein Leib in seinen Gliedern vollendet werde. So wirke ich also wunderbar alle diese Geheimnisse in der Opfergabe. Wenn sie auf dem Altare liegt, wird sie in das Fleisch und Blut meines Sohnes verwandelt, mag sie auch vor den Menschen [weiterhin] als Brot und Wein erscheinen . . . Nicht kann der sterbliche Mensch die Gottheit schauen, solange er sterblich ist. So bleibt auch dieses Geheimnis, das ganz göttlich ist, dem Menschen dunkel. Er empfängt es unsichtbar, denn mein Eingeborener, der jetzt unsterblich ist, stirbt fürderhin nicht mehr. So übergebe ich dir, o Mensch, seinen Leib und sein Blut in der Opfergabe von Brot und Wein, damit du durch aufrichtigen Glauben im Sichtbaren das Unsichtbare empfangest . . . Ich tue es aus Liebe und um dein Heil zu fördern«<sup>51</sup>.

### *Empfang der heiligen Geheimnisse in Demut und Liebe*

Wer durch dieses heilige Sakrament gerettet wird, verstehe wohl die Würde seiner Seele, für die Gott sich in Christus hingegeben hat. Der würdige Empfang, der gefor-

<sup>50</sup> Vgl. Scivias, CCCM 43, 248–253; PL 197, 226 f., 231.

<sup>51</sup> WdW 197 f., vgl. Scivias, CCCM 43, 272–276.

dert ist, will keine moralische Konsequenz sein, sondern entspricht der subjektiven Seite, die als Anspruch und Angebot diesem Sakrament innewohnt, in dem es um eine innere, gnadenhafte und wirklichkeitsvolle Einbeziehung in den Leib Christi geht, in dem es allein Heil gibt.

Die verschiedenen Menschengruppen stellen die unterschiedliche Intensität des notwendigen Glaubens und der innigen Liebe dar, worin der Mensch Christus im Sakrament begegnen kann.

Ein schlechtes Leben als Christ, innere Lauheit, Verfallenheit an Laster, Gleichgültigkeit im Glauben widersprechen dem Empfang dieses Sakramentes. Wer es im Bewußtsein seiner geschöpflichen Abhängigkeit, in staunender Ehrfurcht vor dem unbegreiflichen Geheimnis des sich erniedrigenden Gottes und im Wissen um seine bleibende Schöpfermajestät empfängt, in dem entfacht der Heilige Geist jenes Feuer der Liebe, das die einzig gemäße Antwort auf Gottes Herablassung und Liebe zum Geschöpf sein kann<sup>52</sup>.

Wer sich in schwerer Sünde des Empfangs dieses Sakramentes unwürdig gemacht hat, muß sich zuvor dem sakramentalen Bußgericht der Kirche unterstellen.

Der Priester als Diener dieses Sakraments muß nicht nur in Weihe und Sendung im Geheimnis der Sendung der Gesamtkirche stehen, so daß die Konsekrationsvollmacht nie aus der notwendigen sakramentalen und rechtlichen Einheit der Kirche herausisoliert werden kann. Auch für seine Lebensführung ergibt sich aus dem inneren Anspruch des Sakramentes, das er vollzieht, die Einbeziehung seiner ganzen Existenz als notwendige Folge<sup>53</sup>. Verzicht auf die Ehe um des Dienstes am Reiche Gottes willen und ein sittlich einwandfreies Leben sind Forderungen, die Hildegard wiederholt an den Klerus heranträgt mit prophetischer Vehemenz, weil sie in radikaler Nachfolge und apostolischer Predigt, die einzig mögliche Antwort auf die Herausforderung durch die katharische Sekte und die häretische Armutsbewegung erkennt<sup>54</sup>.

Die Forderung nach einem würdigen, geistlich fruchtbaren Empfang des heiligsten Sakraments, der in Geist, Seele und Leib zugleich geschehen soll, bleibt Anspruch und aktuelle Mahnung an die Christen aller Zeiten.

»Wenn die Gläubigen sich zum Geheimnis des Leibes und Blutes meines Sohnes drängen, so werden die, die es mit hingebender Seele und reinem Glauben, leuchtend in guten Werken, empfangen, zum Heil des Leibes und der Seele von der Gnade des Heiligen Geistes durchstrahlt. Die aber, die es mit widerwilligem Herzen und zweifelnder Seele, gelähmt durch ihre verkehrten Handlungen, empfangen, fallen der Finsternis ihrer unglückseligen Anmaßung anheim, weil sie so tollkühn waren, sich ungewaschen dem Allerheiligsten zu vereinigen.«<sup>55</sup>

✽

Die Kirche hat immer die Eucharistie als »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens«<sup>56</sup> verstanden und gläubig vollzogen. In der unvergleichlichen Eigenart

<sup>52</sup> Vgl. WdW 200–203.

<sup>53</sup> Vgl. PL 197, 213; vgl. auch W. Lampen, a. a. O., S. 97.

<sup>54</sup> Zum Priestertum und den evangelischen Räten ist vor allem die vorhergehende visio 5 des II. Buches in Betracht zu ziehen.

<sup>55</sup> WdW 202; vgl. Scivias, CCCM 43, 275 f.

<sup>56</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* Nr. 11.

dieses heiligsten Geschehens findet sie die Mysterien der Menschwerdung und Erlösung im äußersten Sinn verdichtet und vergegenwärtigt, so daß ihr dieses Sakrament stets Anlaß bleibt zu dauernder Verehrung, zu staunendem Lobpreis und zu dankbarem Gedenken des göttlichen Heilswirkens. Und in der geistlichen Tiefe und existentiellen Betroffenheit des Glaubens kommt auch die Theologie zum Höhepunkt ihres Bedenkens. Dabei ist die Eucharistie jedoch als »unaussprechliches Sakrament«<sup>57</sup> zu bekennen, indem nämlich die durch die geschaffene Vernunft unausschöpfliche Größe des Geheimnisses anzuerkennen bleibt.

Hildegard von Bingen bewahrt in einer Zeit entstehender »dialektischer Theologie« den Vorrang des Geheimnisses vor der Gefahr, das eucharistische Geschehen zu einer »Lehre« zu verselbständigen, was letztlich die Theologie von ihrer eigenen Quelle im lebendigen Glauben, im Gottesdienst und der Verkündigung abschneiden muß. Die Eigengesetzlichkeit wissenschaftlichen Fragens und Systematisierens wird aufgehoben, indem hier der Grund aller Theologie im gelebten Glauben und der Mehrwertigkeit gefeierter Liturgie dauernd zur Geltung kommt. Das Denken und Sprechen verbleibt im Raum des Lebens und Glaubens der kirchlichen Gemeinschaft.

So ist Hildegards prophetische Schau des heiligsten Geheimnisses der Eucharistie ein hervorragendes Zeugnis der Gesamtüberlieferung der Kirche, die nicht auf die Problementwicklung der wissenschaftlichen Theologie beschränkt werden darf.

Über den spirituellen Tiefgang hinaus kommt hier ein heilsamer Zwang ins Spiel, nämlich die Ganzheitlichkeit und Vieldimensionalität des Mysteriums zu bedenken und zugleich vor der Unergründlichkeit des Geheimnisses die Schwäche und Endlichkeit der geschöpflichen Vernunft zu bekennen, indem der Glaubende anbetend vor Staunen und Liebe sich in die unauslotbare Abgründtiefe Gottes hinein überantwortet.

»Dann aber öffnete der himmlische Vater die Milde und Süßigkeit seines Herzens und sandte den Harrenden in der zarten Glut seiner Liebe seinen Sohn, damit sie durch Ihn von dem Hunger des Unglaubens erlöst würden. Er gab ihnen die Speise der Himmel, in deren gläubigem Genuß sie die Fülle der Freude, alle Seligkeit und alles Glück kosten sollen. Das Brot, an dessen Süßigkeit sich die seligen, Gott schauenden Engel nicht sättigen können, empfing der Mensch in der Menschheit des Sohnes Gottes. Die Speise der Seligkeit sandte der Himmlische den Menschen zur Überfülle geistlicher Freude. Darum höre der Mensch mit gläubigem Ohre. O ihr Getreuen, die ihr die sprossende Saat der Kirche seid, höret und verstehtet die Würde eurer Seele«<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Johannes Paul II., Enz. *Redemptor hominis* Nr. 20 = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 4. 3. 1979, S. 52.

<sup>58</sup> WdW 199 f.; Scivias, CCCM 43, 254.