



ERUDIRI SAPIENTIA

BAND XII

UNVERSEHRT UND UNVERLETZT

HILDEGARDS VON BINGEN MENSCHENBILD
UND KIRCHENVERSTÄNDNIS HEUTE

herausgegeben von Rainer Berndt SJ
in Verbindung mit Maura Zátonyi OSB

 **Aschendorff**
Verlag

UNVERSEHRT UND UNVERLETZT.
HILDEGARDS VON BINGEN MENSCHENBILD
UND KIRCHENVERSTÄNDNIS HEUTE

herausgegeben von Rainer Berndt SJ
in Verbindung mit Maura Zátonyi OSB



ERUDIRI SAPIENTIA

Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte

Im Auftrag des
Hugo von Sankt Viktor-Instituts Frankfurt am Main
herausgegeben von Rainer Berndt SJ

Band XII

UNVERSEHRT UND UNVERLETZT

Hildegards von Bingen Menschenbild
und Kirchenverständnis heute

Herausgegeben von Rainer Berndt SJ
in Verbindung mit Maura Zátonyi OSB

Einbandvignette: Paris, Bibliothèque nationale de France,
lat. 11508, f. 54 (12. Jh.): Illustration zu Jesus Sirach 1,1
(„Omnis sapientia a Deo Domino est
et cum illo fuit et est ante aevum“)

Bildarchiv Foto Marburg, Archivnummer: 163.829

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des
Verbandes der Diözesen Deutschlands

© 2015 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

Satz: Christiane Storeck

(Hugo von Sankt Viktor-Institut mit TUSTEP)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier 

ISSN 1615-441X

ISBN 978-3-402-10440-8

GELEITWORT

Es war sicher kein Zufall, daß der internationale und interdisziplinäre Hildegard-Kongreß, dessen Ergebnisband uns nun hier vorliegt, am 27. Februar 2013, also einen Tag vor dem Rücktritt Papst Benedikts XVI., eröffnet wurde, denn alle, die sich dem großen Erbe Hildegards von Bingen verpflichtet fühlen, haben gerade diesem Papst sehr viel zu verdanken. Im Rückblick auf sein kurzes Pontifikat scheint es fast so, als ob wir den Saum des Mantels der Geschichte berühren durften und tatsächlich den Kairos ergriffen hätten. Vor fast genau vier Jahren erhielten wir nämlich die Nachricht aus Rom, daß der Heilige Vater die Absicht habe, unsere Klosterpatronin Hildegard von Bingen im Jahr 2012, also 833 Jahre nach ihrem Tod, in den Heiligenkalender der Universalkirche aufzunehmen und sie zur Kirchenlehrerin zu erheben. Erst im Nachhinein verstehen wir nun, warum der Prozeß zur Heiligsprechung und Erhebung Hildegards zur Kirchenlehrerin in so kurzer Zeit zum Abschluß gebracht werden mußte. Papst Benedikt ahnte wohl, daß er nicht allzu lange Zeit haben würde und wollte diesen Prozeß unbedingt in seinem Pontifikat zu Ende bringen. Ihm ist die heilige Hildegard und ihre Glaubensbotschaft besonders wichtig. Sie und ihr Werk werden damit auch zu einem bleibenden Vermächtnis dieses Papstes, zu einem Auftrag, dem wir uns – nicht zuletzt mit diesem Kongreßband – stellen dürfen und müssen.

Schon im Laufe der Arbeiten an der *Positio super canonizatione ac ecclesiae doctoratu* entstand der Gedanke, im Frühjahr 2013 ein internationales und interdisziplinäres Symposium zu veranstalten, um der Forschung rund um Werk und Wirken der neuen Kirchenlehrerin neue, richtungweisende Impulse zu geben. Nach einem kompetenten Theologen und Mediävisten, der dieses Projekt federführend in die Hand nehmen könnte, brauchten wir nicht lange zu suchen. In Pater Professor Rainer Berndt SJ hatten wir einen solchen bereits gefunden, hat er doch zusammen mit unserer Sr. Dr. Maura Zátanyi OSB die entscheidenden Teile der römischen *Positio* erarbeitet und wissenschaftlich verantwortet. Ihm und Sr. Maura möchte ich deshalb auch an dieser Stelle für die Konzeption und Durchführung des Symposiums und für diesen gewichtigen Kongressband meinen ganz besonderen Dank aussprechen. Tatkräftig unterstützt hat unsere Idee von Anfang an auch das Bistum Mainz, allen voran Herr Kardinal Karl Lehmann, und Herr Professor Peter Reifenberg, der Leiter der Katholischen Akademie Erbacher Hof in Mainz. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft Bonn sei herzlich gedankt für ihre engagierte Förderung dieser Tagung.

Werfen wir an dieser Stelle einen Blick zurück auf das Apostolische Schreiben vom 7. Oktober 2012, mit dem Papst Benedikt XVI. die Erhebung der heiligen Hildegard zur Kirchenlehrerin begründete. Hier findet sich u. a. folgender Satz:

Die Lehre der heiligen Benediktinerin stellt sich als ein Wegweiser für den homo viator, den pilgernden Menschen, dar. Ihre Botschaft erscheint in der heutigen Welt, die für das Gesamtbild der von ihr vorgetragenen und gelebten Werte besonders empfänglich ist,

außerordentlich aktuell. Wir denken zum Beispiel an Hildegards charismatische und spekulative Fähigkeit, die wie ein lebendiger Ansporn zur theologischen Forschung erscheint; an ihr Nachdenken über das in seiner Schönheit betrachtete Geheimnis Christi; an den Dialog der Kirche und der Theologie mit der Kultur, der Wissenschaft und der zeitgenössischen Kunst; an das Ideal des geweihten Lebens als Möglichkeit menschlicher Verwirklichung; an die Aufwertung der Liturgie als Feier des Lebens; an die Idee einer Reform der Kirche, nicht als bloße Veränderung der Strukturen, sondern als Umkehr des Herzens; an ihre Feinfühligkeit für die Natur, deren Gesetze zu schützen sind und nicht verletzt werden dürfen.

Die Kirchenlehrerin Hildegard hat sich Zeit ihres Lebens im Rahmen ihres klösterlichen Lebens den Wissenschaften und den Künsten gewidmet. Sie lebte schon vor 900 Jahren vor, was wir heute interdisziplinäres Denken und Forschen nennen. Theologie und Philosophie, Mystik und Spiritualität waren ebenso ihr Metier wie Natur- und Heilkunde, wie Dichtung und Musik. Mit Recht wird sie deshalb als erste wirklich universal gebildete und gelehrte Frau bezeichnet. Ihre Werke bieten zudem ein breites Spektrum an literarischen Formen, was die Beschäftigung mit ihr so spannungsreich und vielschichtig macht. Inhaltlich hat die heilige Hildegard eine umfassende Verhältnisbestimmung von Gott, Welt und Mensch vorgelegt. Pater Professor Berndt und Sr. Dr. Maura Zátanyi haben diese in ihren Beiträgen zur *Positio* in beeindruckender Weise herausgearbeitet und vorgeschlagen, Hildegards Gesamtwerk als eine einzige kosmologische Summe zu lesen und zu interpretieren. Der ganzheitliche Zug ihres Denkens, in dem der Mensch als Geschöpf Gottes inmitten der Schöpfung den Kern und den Mittelpunkt bildet, bietet sich für einen solchen Ansatz geradezu an.

Umso mehr freue ich mich, daß so viele Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den unterschiedlichsten Disziplinen und aus aller Welt an dem Kongreß in Mainz teilnahmen und in diesem Band nun die Ergebnisse ihrer Arbeit vorlegen. Jede und jeder hat sich dem Kern und Mittelpunkt des hildegardischen Denkens auf je eigene Weise und aus je eigener Perspektive genähert. Glaube und Wissen, Erfahren und Denken sind für Hildegard keine Gegensätze, sondern sie ergänzen einander und werden aus der einen, immer gleichen unveränderlichen Quelle gespeist: nämlich der Liebe und dem Licht Gottes. Dieses Licht war für die heilige Hildegard die Lebenskraft schlechthin, Quelle jeglichen Erkennens, Verstehens und Handelns. In ihm erschaute sie die Einheit in der Vielfalt der ihr begegnenden Welt und Glaubenswirklichkeit. Und in ihm stellte sie ihren Zeitgenossen und stellt sie auch uns heute – ganz in der Nachfolge des heiligen Benedikt – die ganzheitliche Lebensaufgabe einer immer neuen und ununterbrochenen »discretio«, der täglich neuen Unterscheidung zwischen Gut und Böse.

Hildegard geht es um das umfassende Heil des Menschen. Lehre und Leben sind für sie eine Einheit. Darin war sie ganz und gar Benediktinerin und Äbtissin – und darin ist und bleibt sie allen, die sich mit ihr beschäftigen, ein lebendiges Vorbild. Sie wollte den Menschen Wege zu Gott weisen. Sie tat dies, indem sie ihnen vor Augen führte, daß Gott bereits seine Wege zu den

Menschen gegangen ist und auch weiterhin geht. In diesem Sinne erhoffe ich mir von diesem Band Wegweisung im besten Sinne – SCIVIAS: Wegweisung zum vertieften Verständnis der neuen Kirchenlehrerin und ihres Werkes, Wegweisung aber auch zu Gott, zum Glauben, zu einem erfülltem und gelingenden Leben für die suchenden und oft so orientierungslosen Menschen unserer Zeit.

Am Schluß, aber keineswegs zuletzt, möchte ich noch ein Wort des Dankes an den Verband der Diözesen Deutschlands, namentlich an Pater Dr. Hans Langendörfer sj richten, der die Drucklegung dieses Werkes durch einen großzügigen Zuschuß unterstützt hat. Frau Diplom-Chemikerin Christiane Storeck vom Frankfurter Hugo von Sankt Viktor-Institut gebührt Dank für den sorgfältigen Satz und Herrn Dr. Dirk Paßmann und dem Aschendorff Verlag, Münster, für die kompetente Drucklegung.

Abtei St. Hildegard, am Hochfest der Erscheinung des Herrn 2015

Clementia Killewald OSB

Äbtissin von Rupertsberg und Eibingen

INHALTSVERZEICHNIS

M. CLEMENTIA KILLEWALD OSB Geleitwort	5
Hinführung	
RAINER BERNDT SJ/MAURA ZÁTONYI OSB Leitlinien	15
RAINER BERNDT SJ »Unversehrt und unverletzt«. Die Weisung Hildegards von Bingen als Modell christlicher Anthropozentrik	23

PHILOSOPHISCHE ANFRAGEN AN EINE UNGEWÖHNLICHE AUTORIN DES MITTELALTERS

STEPHAN ERNST Die Tugendethik Hildegards von Bingen im Kontext ihrer Zeit – Ein Vergleich mit der Konzeption des Radulfus Ardens	49
ORTRUN RIHA Anthropologische Grundlinien hildegardischer Naturkunde	77
STEFAN MORENT »Komponieren« bei Hermannus Contractus (1013–1054) und Hildegard von Bingen (1098–1179)	89
MAURA ZÁTONYI OSB »Tempus praesens« – Benediktinische Entwürfe aus dem 12. Jahrhundert über das Verhältnis des Menschen zur Zeit	99
VIKI RANFF Die »incomprehensibilitas Dei« im Werk Hildegards. Zur Bedeutung negativer Formulierungen in der Theologie	121
MARCO RAININI OP Ildegarda, l’eredità di Giovanni Scoto e Hirsau. »Homo medietas« e mediazione	139
CONSTANT J. MEWS Male-female spiritual partnership in the twelfth century: the witness of Abelard and Heloise, Volmar and Hildegard	167
MARGOT FASSLER Angels and Ideas – Hildegard’s Musical Hermeneutic as Found in <i>Scivias</i> and Reflected in <i>O splendidissima gemma</i>	189

GESCHICHTLICHE KONTEXTUALISIERUNG

ANDRÉ VAUCHEZ La sainteté d'Hildegarde dans la perspective médiévale	215
TILO ALTENBURG Hildegards gesellschaftliches Ideal und die Verrechtlichung des Zusammenhaltens	227
LAURENCE MOULINIER Aspekte des Nachlebens der Hildegard von Bingen in Nordfrankreich und im heutigen Belgien	239
MICHAEL EMBACH Der <i>Illuminierte Scivias</i> (olim Nassauische Landesbibliothek Wiesbaden, Hs 1). Eingangsminiatur, Reproduktionsgeschichte und kodikologische Beschreibung	259
ANETTE LÖFFLER Zur Unversehrtheit von Texten Hildegards von Bingen und ihres Umfeldes in der Pariser Abtei Sankt Viktor	283
BEVERLY M. KIENZLE Hildegard of Bingen and the Public Voices of Women in Medieval Society	309
EVA SCHLOTHEUBER Hildegard von Bingen und die konkurrierenden spirituellen Lebensentwürfe der <i>mulieres religiosae</i> im 12. und 13. Jahrhundert	323

THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

KARL KARDINAL LEHMANN Größe und Elend des Menschen in der Schöpfung nach der heiligen Hildegard von Bingen	369
DIRK ANSORGE Kirche und Synagoge in der Heilsgeschichte bei Bernhard von Clairvaux und Hildegard von Bingen	385
HILDEGARD GOSEBRINK Unbefleckte Empfängnis Mariens? Marianische Dimensionen hildegardischer Christologie	421
JOSÉ LUIS NARVAJA SJ La imagen del sol, la luna y las estrellas en el <i>Comentario al Credo atanasiano</i> – La recepción de los Padres de la Iglesia en la obra de Hildegard de Bingen	433

FABRIZIO MANDREOLI	
Il significato della riflessione sulla fede e della prassi credente di Ildegarda di Bingen per l'odierna teologia fondamentale	445
HANNIS PETER NEUHEUSER	
Vision und Vorwissen. Zur ekklesialen Grundlegung des Liturgieverständnisses bei Hildegard von Bingen	479
GIAN LUCA POTESTÀ	
I tempi finali e la venuta dell'Anticristo secondo Ildegarda	517
ANNELIESE MEIS	
Die Menschwerdung Gottes nach Hildegard – Verheißung und Auftrag	533
PETER WALTER	
Zwischen den Papstkonzilien des Hohen Mittelalters und dem 2. Vaticanum – Anmerkungen zur Ekklesiologie Hildegards von Bingen	571
HELMUT FÖLLER	
»Im Namen der Lilie« – Nachklang eines Konzertes mit dem Ensemble Cosmedin in der Krypta des Mainzer Domes	587

BIBLIOGRAPHIE

Quellensammlungen und Werkausgaben	603
Quellen	
1. Werke Hildegards von Bingen	604
2. Andere Quellen	608
Abhandlungen	625
Abbildungsverzeichnis	702

REGISTER

Heilige Schrift	705
Autoren und Werke	708
Personen	720
Orte	726
Handschriften	728

ABKÜRZUNGEN

BAV	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica
BArs	Paris, Bibliothèque de l’Arsenal
BMaz	Paris, Bibliothèque Mazarine
BnF	Paris, Bibliothèque nationale de France
BSB	München, Bayerische Staatsbibliothek
StB	Stadtbibliothek

Die Abkürzungen biblischer Bücher richten sich nach der *Biblia sacra iuxta vulgatam editionem*, Stuttgart 12007.

Hinführung

Leitlinien

VON RAINER BERNDT SJ UND MAURA ZÁTONYI OSB

Das geistige und das kulturelle, das politische und das religiöse Fundament Europas hat, langfristig gesehen, seine wesentliche Grundlegung im 12. Jahrhundert erfahren. In diese von Aufbrüchen und Wandlungen geprägte Epoche, die jedoch nur dank dem klassisch-antiken sowie dem spätantik-christlichen Erbe möglich geworden war, fügt sich das theologisch-schriftstellerische wie das gesellschaftlich-kirchenpolitische Wirken Hildegards von Bingen (1098–1179) bruchlos ein. Mit ihrem an literarischen Gattungen vielfältigen, im Umfang beachtlichen und thematisch reichen Schrifttum überragt Hildegard von Bingen alle anderen Autorinnen der Christenheit bis zum 16. Jahrhundert. Darüber hinaus haben sich ihre Werke – schon zu ihren Lebzeiten, dann das ganze Hoch- und Spätmittelalter hindurch und bis in die frühe Neuzeit hinein – einer intensiven und vielgestaltigen, manchmal auch eigene Wege gehenden Rezeption erfreut.¹ Aufgrund des philosophisch-theologischen Gesamtentwurfs steht Hildegards Denken und Lehre zu Recht ebenbürtig an der Seite zeitgenössischer Autoren, wie Hugos von Saint-Victor, Bernhards von Clairvaux oder auch des Petrus Lombardus. Parallel zu ihrer schriftstellerischen Tätigkeit nahm die rheinische Äbtissin an der Gestaltung des spirituell-intellektuellen und des kirchlichen Lebens ihres Zeitalters aktiv teil: durch ihre beiden Klostergründungen auf dem Rupertsberg und in Eibingen bzw. durch die Leitung der ihr anvertrauten Nonnen, weiterhin durch ihre ausgedehnten Kontakte mit geistlichen Vorstehern und weltlichen Herrschern.

Das sich durch originelle Leistungen auszeichnende Leben und Werk Hildegards zieht seit dem 19. Jahrhundert, mehr noch aber seit den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit erneut auf sich. Diese Faszination für Hildegard schlägt sich in verschiedenen Rezeptionsweisen nieder, wobei die wissenschaftliche Erforschung dieser Persönlichkeit des 12. Jahrhunderts und ihres Wirkens in besonderer Weise der Suche nach Verständnis und der diskursiven Auseinandersetzung verpflichtet ist.

¹ Siehe dazu neuerdings EMBACH/WALLNER 2013.

I. STAND DER FORSCHUNG

Die gegenwärtige Hildegard-Forschung läßt sich unter drei Rücksichten erfassen: die Fertigstellung der kritischen Editionen der Werke Hildegards (1), die Ergebnisse des Jubiläumjahres 1998 (2) und ein Überblick über die seit dem Jahr 1998 erschienenen Monographien (3).

(1) Die kritische Edition der Werke Hildegards, welche mit der Edition des *Scivias* im Jahre 1978 einsetzte und in den 1990er Jahren die weiteren Hauptwerke – *Liber uite meritorum* und *Liber divinorum operum*, einen großen Teil der Briefe – hervorbrachte, gilt mit den im Jahr 2007 edierten *Opera minora* als fast abgeschlossen, nachdem nämlich auch die naturheilkundlichen Werke (*Cause et cure* und *Physica*) in kritischen Ausgaben vorgelegt worden sind. Heute fehlen lediglich noch die kritischen Editionen der *Solutiones*, der *Lingua ignota* und der *Litterae ignotae*. Damit ist die Grundlage zu einer umfassenden philosophisch-theologischen Erschließung von Hildegards Lehre geschaffen worden.

(2) Die neu angeregte Rezeption Hildegards im 20. Jahrhundert gipfelte in den zwei Jubiläen in den Jahren 1979 und 1998. Maßgeblich für den Forschungsstand sind die von Frau Äbtissin Edeltraud Forster herausgegebene Festschrift² und die Kongresse in Mainz und Bingen 1998 mit ihren Ergebnisbänden sowie die weiteren Aufsatzsammlungen, die ebenso aus Anlaß des Jubiläumjahres 1998 publiziert worden sind: von Charles S. F. Burnett und Peter Dronke (London),³ Jean Ferrari und Stephan Grätzel (Mainz),⁴ Rainer Berndt (Mainz),⁵ Alfred Haverkamp (Bingen),⁶ Anne Bäumer-Schleinkofer (Rochusberg/Bingen).⁷ Eine analytische Sichtung und Gewichtung der Beiträge hat Franz J. Felten unternommen,⁸ der sich vor allem auf die historisch-kritischen Ergebnisse konzentriert. Dementsprechend würdigt er den Erkenntnisgewinn der genannten Publikationen dahingehend, daß »Hildegard als historische Person im Kontext ihrer Zeit schärfer umrissen wurde« und daß »die kritischen Anmerkungen zu den Quellen stärker ins Bewußtsein gehoben wurden.«⁹

Die wichtigsten Forschungsfragen zur historischen Kontextualisierung und zum kritischen Umgang mit den Quellen, die weiterhin der Klärung bedürfen, lassen sich folgendermaßen konkretisieren:

2 FORSTER 1997.

3 BURNETT/DRONKE 1998.

4 FERRARI/GRÄTZEL 1998.

5 BERNDT 2001a.

6 HAVERKAMP 2000a.

7 BÄUMER-SCHLEINKOFER 2001.

8 FELTEN 2003.

9 FELTEN 2003, S. 188.

– Eine Reihe biographischer Einzelheiten konnten geklärt werden, beispielsweise: zu Hildegards Kindheit;¹⁰ zur Frauenklause auf dem Disibodenberg;¹¹ zur Frage der Autorisierung Hildegards durch Bernhard von Clairvaux und Eugen III.;¹² zum Datum und dem Modus der Übersiedlung auf den Rupertsberg;¹³ zu Hildegards Beziehungen zu den Juden.¹⁴ Jedoch steht eine wissenschaftliche Biographie nach wie vor aus.¹⁵

– Hildegards Position in der Auseinandersetzung mit den religiösen Reformbewegungen widmen sich zahlreiche Abhandlungen,¹⁶ insbesondere hinsichtlich ihrer Stellung den Zisterziensern gegenüber¹⁷ und ihres Verständnisses vom Mönchtum.¹⁸ Aber Hildegards Beitrag zur Entwicklung des weiblichen Religiosentums im Mittelalter bedarf weiterer Vertiefung.

– Die Echtheitsproblematik der naturheilkundlichen Werke wurde im Vorfeld der genannten modernen Textausgaben eingehend untersucht.¹⁹ Die paläographisch-kodikologischen Komplikationen in der handschriftlichen Überlieferung dieser Werke (z. B. deren Fehlen im Wiesbadener Riesenkodex [Landes- und Hochschulbibliothek, Hs. 2) verlangen nach weiteren Forschungsanstrengungen.

– Zwar liegt das hildegardische Briefcorpus in mustergültiger Edition vor. Aber die geschichtswissenschaftliche Auswertung und Interpretation dieses Briefcorpus, zumal nach den beachtlichen Vorarbeiten,²⁰ gilt immer noch als Desiderat.

– Mehrere Untersuchungen haben Hildegards Quellenbezüge zur patristischen und frühmittelalterlichen Literatur thematisiert.²¹ Die Rezeptionsweisen und Rezeptionsformen, mit welchen Hildegard diese Autoren in ihre Schriften integriert, müssen jedoch weiter und tiefer analysiert und verstanden werden, um auf diesem Wege zu einem kontextualisierten Verständnis ihrer Lehre und deren Originalität zu gelangen.

¹⁰ STAAB 1997.

¹¹ NIKITSCH 2001.

¹² VAN ENGEN 2000.

¹³ HAVERKAMP 2000b.

¹⁴ CARLEVARIS 2000.

¹⁵ Siehe dazu STAAB 1998.

¹⁶ FELTEN 2001a; VONES-LIEBENSTEIN 2001; MEWS 2001c; FELTEN 2000; MEWS 2000b; FELTEN 1998.

¹⁷ STAAB 2001, ähnlich auch EMBACH 2010a.

¹⁸ CONSTABLE 2000.

¹⁹ MOULINIER 2001a; MÜLLER 2000. Siehe neuerdings auch die Einleitungen der Textausgaben von *Cause et cure* (MOULINIER 2003) und *Physica* (MÜLLER 2008 und HILDEBRANDT 2010).

²⁰ KLAES 1997; HOLBACH 2000; VAN ENGEN 2000.

²¹ IVERSEN 2001; MOULINIER 2001b; RANFF 2001b; ZÖLLER 2000; CARLEVARIS 1998; MEWS 1998; BURNETT 1998; JACQUART 1998; MOULINIER 1998.

– Die Überlieferungsgeschichte der Handschriften und die Rezeption der Werke Hildegards bei einzelnen Autoren und zu verschiedenen Zeiten muß, nach der Grundlagenarbeit von Michael Embach²² und weiteren Beiträgen,²³ überhaupt erst noch im Detail angegangen werden.

– Auf verschiedenen anderen, im folgenden genannten Forschungsfeldern sind erhebliche Erkenntnisfortschritte zu konstatieren, die in jedem einzelnen Fall aber mehr Fragen aufwerfen als abschließend beantworten: Hildegards Theologie und ihre Bibelauslegung in den Visionen und Briefen,²⁴ ihr Naturverständnis mit seiner impliziten Philosophie,²⁵ ihre Bildersprache samt der dazugehörigen Erkenntnislehre,²⁶ Hildegards Musik²⁷ mit der liturgischen Dimension des gesamten Werkes sowie die Problematik der Miniaturen in einigen der Handschriften.²⁸

(3) Wie sich die Forschung seit 1998 entwickelt hat, zeigt sich prägnant im Spiegel der internationalen Bibliographie. Es ist festzustellen, daß beispielsweise die Fragen nach Hildegards Bedeutung im politischen Kontext ihrer Zeit, nach der Rezeption ihrer Werke, nach ihrem Visions- und Prophetieverständnis, nach ihren musikalischen Kompositionen weiterhin aufgegriffen werden. Darüber hinaus werden seitdem aber verstärkt Themen bearbeitet, zu denen Hildegard gerne als Gewährsfrau herangezogen wird: die Rolle der Frau im Mittelalter, zur Geschichte der Mystik, Darstellungen zur Geschichte der Naturkunde und Naturheilkunde, mittelalterliche Musikgeschichte usw.

Die Gesamtschau der Monographien seit 1998²⁹ läßt erkennen, daß Hildegards Werk in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen aufgearbeitet wird: Geschichtswissenschaft,³⁰ Geschichte des Predigtwesens,³¹ Philosophie³² und

²² Siehe EMBACH 2003.

²³ EMBACH 2001; SANTOS PAZ 2001; STEIN 2001; KEIL 2000; DEROLEZ 2000; SCHMIDT 2000; MOULINIER 2000b; EMBACH 2000b; ARIS 2000; SANTOS PAZ 1998; DEROLEZ 1998.

²⁴ VAN BANNING 2001; BERNDT 2001b; FEISS 2001; GÖSSMANN 2001; KIENZLE 2001b; SCHRÖDER 2001; MCGINN 2000; MURRAY 1998; BÖCHER 1998.

²⁵ ENDERS 2001; MAGNARD 1998. Siehe neuerdings MOULINIER 2009 und RIHA 2011a.

²⁶ DRONKE 2000.

²⁷ IVERSEN 2001; STEVENS 1998.

²⁸ CAVINESS 1998; SAURMA-JELTSCH 1997.

²⁹ Siehe die Auswertung der im Jubiläumsjahr erschienenen Titel bei FELTEN 2003; zu SILVAS 1998 S. 168; zu BÄUMER-SCHLEINKOFER 1998 S. 170 Anm. 20; zu SIMMER 1999 das vernichtende Urteil S. 186 Anm. 92; zu DEPLOIGE 1998 S. 186–187; zu SUZUKI 1998 S. 187.

³⁰ Siehe EMBACH 2003 und ALTENBURG 2007.

³¹ Siehe KIENZLE 2009.

³² Siehe RANFF 2001a.

Theologie,³³ Musikwissenschaft,³⁴ Kunstgeschichte³⁵ sowie zuletzt Medizingeschichte.³⁶

Die Monographien von Michael Embach und Viki Ranff greifen zwei bereits bekannte, relevante Fragestellungen auf: Rezeptionsgeschichte der Werke Hildegards und ihre Quellenkenntnisse und bieten unumgängliche Ergebnisse. Tilo Altenburg bewegt sich auf dem Gebiet der historisch-kritischen Rekonstruktion von politischen Ordnungskonzeptionen in Hildegards Schriften; die beiden musikwissenschaftlichen Monographien von Barbara Stühlmeyer und Marianne Richert Pfau mit Stefan Johannes Morent kontextualisieren Hildegards Musik im 12. Jahrhundert vor allem liturgisch. Keiko Suzuki hebt in ihrer Analyse der Rupertsberger *Scivias*-Handschrift und des Lucca-Codex auf die unterschiedlichen bildhaften Wiedergaben der Visionen ab: Während die *Scivias*-Miniaturen die geschauten Bilder zu vergegenwärtigen versuchen (»bildgewordene Visionen«), stellen die Miniaturen zum *Liber diuinarum operum* die Visionen dar (»Visionserzählung«). Es ist zu begrüßen, daß in der Theologie Studien entstanden sind, die bedeutende Aspekte aus Hildegards Lehre hervorheben: Hildegard Gosebrink erarbeitet Hildegards Mariologie ausgehend von ihrer Christologie und Ekklesiologie, während sich Anna Minore auf die Schöpfungstheologie Hildegards konzentriert.

Dennoch ist nicht zu übersehen, daß sich diese Zahl an Monographien relativ bescheiden ausnimmt im Vergleich mit Hildegards breitem thematischen Horizont. Die Forschung scheint im vergangenen Jahrzehnt auf einen neuen Anstoß zu warten.

2. PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE KONZEPTION DES SYMPOSIUMS

Ein neues Kongreßvorhaben zu Person und Werk Hildegards von Bingen ist aus der Einsicht entstanden, daß nach der gründlichen Erforschung ihres historischen und denkerischen Kontextes eine Untersuchung ihres intellektuellen Gesamtentwurfes und ihrer spezifischen, eigenständigen Lehre noch zu leisten ist. Dieses Forschungsprojekt geht dabei von zwei methodischen Prämissen aus: Die gewählte Thematik wird zum einen umfassend mediävistisch behandelt, zum anderen soll die rezeptionsgeschichtliche Betrachtungsweise leitend sein.

Als Vorbereitung auf eine solche neue Diskussion fungiert unsere Studie, die im Kontext des vatikanischen Prozesses der Heiligsprechung Hildegards und ihrer Erhebung zur Kirchenlehrerin am 7. Oktober 2012 entstanden ist.³⁷ Darin schlagen wir eine philosophisch-theologische Gesamtschau des hildegardischen

³³ Siehe die Arbeiten MINORE 2001 und GOSEBRINK 2004a, aber auch HÖING 2000.

³⁴ Siehe die Abhandlungen STÜHLMAYER 2003 und MORENT/RICHERT PFAU 2005.

³⁵ Siehe SUZUKI 1998.

³⁶ Siehe SWEET 2003 und SWEET 2006.

³⁷ Siehe BERNDT/ZÁTONYI 2013.

Werkes vor, indem wir die Originalität dieses Denkens und dieser Lehre im Kontext ihrer Zeit und vor dem Hintergrund der Renaissance des 12. Jahrhunderts herausarbeiten, diese dabei aber zugleich von ihren Zeitgenossen abheben. Thematisch fokussieren wir dabei Hildegards Erkenntnislehre und, dementsprechend, ihr Glaubensverständnis.

Die Kongresse im Jubiläumsjahr 1998 hatten bestätigt, daß der internationale und der interdisziplinäre Austausch in der Tat neue Fragestellungen zu Tage fördert und aus verschiedenen Perspektiven weitergehende Fragen und Interpretationen zu generieren vermag (siehe oben 1.2). Die beachtlichen Forschungsergebnisse der letzten 17 Jahre, die nichtsdestotrotz eine deutliche Untergewichtung seitens der Theologie erkennen lassen, haben uns dazu ange-regt, auf der Grundlage einer neuen Hypothese ein derartiges Symposium zu konzipieren.

Die Fragen lassen sich, in geschichtlicher Annäherung an die Person und ihr Werk, in drei Bereiche gruppieren.

Leben: Die Annahme, die bereits den Aufbau des Kongresses 1998 in Mainz geprägt hat,³⁸ nämlich daß Lebensweise und Denkweise einander bedingen, bringt weiterhin neue Fragen hervor: Betrachtet man Hildegards Leben im Spiegel der zeitgenössischen Dokumente (*Vita* und *Epistolarium*), so zeigt sich, daß ein heiliges und tugendhaftes Leben vorausgesetzt wird, will jemand ein von Weisheit durchdrungenes Leben anstreben. Den Zusammenhang von Leben und Wirken bestätigt auch die Verbindung von Hildegards Prophetieverständnis und ihrem Selbstverständnis als Prophetin: Sie spricht dem Menschen ursprünglich eine prophetische Gabe zu, die jedoch mit dem Sündenfall verloren gegangen ist. Als Heilmittel dafür entwickelt sie das anthropologische Modell der »simplicitas«. Nach dem Vorbild Adams soll jeder Mensch in seinem Leben und Denken danach streben, die paradisische »simplicitas« wieder zu erlangen, so daß er, darin Adam vergleichbar, »homo simplex« werde.

Zweifellos weist Hildegards Biographie einen benediktinischen Schwerpunkt auf, ja die monastische Form ihrer Existenz ist nicht nur nicht von ihrer Person, sondern auch von ihrem Werk in keiner Weise zu trennen. Das monastische Lebensumfeld bildet vollständig Hildegards Lebens- und Denkraum. So stellt sich die Frage, welche Wirkung die Benediktsregel auf Hildegards Denken und auf ihre Leitungspraxis ausgeübt hat, etwa in Bezug auf ihr Kirchenverständnis. Hildegards Regelauslegung bietet zweifelsohne ein Menschenbild dar, das zu rekonstruieren und im Vergleich mit Konzeptionen anderer zeitgenössischer Regelkommentare (etwa von Rupert von Deutz, eventuell auch von Wilhelm von Hirsau) auszuwerten wäre.

Werk: In Bezug auf die Rezeption der Werke Hildegards ist die Frage – trotz der vielfältigen diesbezüglichen Untersuchungen – immer noch offen, auf welche Weise ihre Theologie in der kirchlichen Lehre rezipiert wurde. Diese Frage

³⁸ Siehe oben Anm. 5.

zieht weitere Fragen nach sich: Wurde sie rezipiert? Warum nicht? Wie, wann und wo findet man Rezeptionsspuren? Warum ist Hildegards Werk heute aktuell in der und für die Kirche? Diese Fragen gehören einem weitgesteckten Forschungsfeld an, das sich mit Autoren befaßt, die außerhalb der universitären Theologie rezipiert wurden: von Bernhard von Clairvaux und Joachim von Fiore bis Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, einschließlich der Frauengestalten des Mittelalters wie Hadewijch von Antwerpen, Gertrud von Helfta, Marguerite Porete, Katharina von Siena.

Mit diesen Rezeptionsfragen hängt die Frage nach der Sprache zusammen, in der Hildegards Werk vor uns liegt: In welcher Sprache vermittelt Hildegard ihre Lehre? Welche Auffassung von Sprache läßt sich aus der Analyse ihres Werkes rekonstruieren? In welchem Verhältnis stehen zueinander die Erkenntnis von der »incomprehensibilitas« Gottes und eine negative Sprache, die in der chaldonischen Formel (»unvermischt – ungetrennt«) zugespitzt wird? Wie bedingen einander Gottessprache, Menschensprache und kirchliche Sprache?

Lehre: Hildegards Schriften lassen sich aufs Ganze als eine kosmologische Summe begreifen, wie wir in der oben genannten Studie gezeigt und ausführlich dargestellt haben.³⁹ In dieser Gesamtschau der Welt und des Glaubens befindet sich der Mensch eindeutig in der Mitte. Ebenso eindeutig geht Hildegard davon aus, daß ihre Lehre inmitten der Kirche Platz findet und für die Kirche bestimmt ist. Die Erkenntnis vom Menschen in der Schöpfungsmitte hat Hildegard gewonnen aus ihrem Selbstverständnis, das zweifellos, vielleicht aber unreflektiert, eine christentümliche Gesellschaftsordnung mit der Kirche kurzerhand in eins setzen ließ. Hildegard stellt in ihrer Lehre eine klare Beziehung zwischen der »integritas fidei« (Gottes ursprüngliche Gabe an das Menschengeschlecht: das Ursakrament Kirche/Fundamentaltheologie und Ekklesiologie) und dem »plenum opus« (Gottes vollkommenes Heilswerk zugunsten des Menschen: die Versöhnung Christi/Soteriologie) her. Diese Beziehung kann man bei ihr in allen Einzelheiten auffinden: Es ist ersichtlich, daß sie ihre Sakramentenlehre, welche die Zusammengehörigkeit von »uisibilis« und »inuisibilis« im Sakrament selbst gegen die zeitgenössische Überzeugung betont, von ihrer Auffassung von Leib-Seele-Einheit, also von ihrer anthropologischen Lehre, ableitet (vgl. *Scivias* II 6).⁴⁰ Gehören bei Hildegard ein geglücktes Menschenleben und eine geistlich fruchtbare Kirche auf diese Weise untrennbar zusammen, so dürfen wir hoffen, daß ein vertieftes Studium ihrer Lehre die Fragen beantworten hilft, die sich in der heutigen Situation der Kirche stellen. Angesichts wachsender Kirchenferne und Christentumsverlustes steht die Bewahrung des Humanum in unserer Gesellschaft auf dem Prüfstand. Wie antwortete Hildegard, die inmitten einer von Krisen geschüttelten Kirche und Gesellschaft lebte,

³⁹ Siehe BERNDT/ZÁTONYI 2013, S. 162–237.

⁴⁰ Siehe BERNDT/ZÁTONYI 2013, S. 153–158.

auf die Herausforderungen ihrer Zeit? Wie hat sie sich für die Verkündigung des Evangeliums eingesetzt, im vollen Bewußtsein der »integritas fidei« seitens des göttlichen Urhebers und in voller Kenntnis einer sündigen Kirche?

3. THEOLOGISCHES LEITMOTIV

Die oben aufgeworfenen Fragen haben wir auf dem Symposium ausgehend von der hildegardischen These »Unversehrt und unverletzt« diskutiert. Als unversehrt gilt Hildegard dabei der Mensch; die Kirche gilt ihr ebenso als unverletzt, ja als unverletzbar. Denn Mensch und Kirche verdanken sich beide gleichermaßen göttlicher Gründung und Stiftung. Beide sind gleichermaßen Gottesprojekt. Nur die menschliche Teilhabe daran beeinträchtigt bzw. verdunkelt, und zwar konstitutiv, den gemeinsamen Charakter der Gabe. Als Gottesgeschöpf hat der Mensch schlechterdings alles vom Schöpfer empfangen, er ist sich selbst vollständig Gabe. Nun kann zwar der Mensch diese Gabe, also sich selbst, mißbrauchen, sozusagen fremdbestimmen, aber er kann sich nicht selbst zerstören. Der Sündenfall stellt die Geschöpflichkeit des Menschen nicht in Frage und berührt folglich auch nicht seine Erlösungsbedürftigkeit oder seine Erlösungsfähigkeit. In diesem Titel »Unversehrt und unverletzt« zeigen sich die Schwerpunkte, welche sich aus der Zusammenfassung der Fragen (siehe oben 2) ergeben: Die Zusammenschau von Menschenbild und Kirchenverständnis im Denken Hildegards bzw. die interdisziplinäre Aufarbeitung dieser Themen verspricht sowohl neue Perspektiven für die Hildegard-Forschung als auch neue Wegweisungen für das aktuelle Anliegen einer Neuevangelisierung der Kirche. Beide Themen werden von der Überzeugung umfassen, Hildegards Lehre bezeuge die Auffassung, daß trotz kontingenter Gefährdungen und Zerstörungen die Unversehrtheit und die Unverletzbarkeit der Kirche und somit des Menschen bestehen bleiben.⁴¹

⁴¹ Von den in Mainz gehaltenen Vorträgen sind diejenigen von Christoph Egger, Hideki Nakamura und Thomas Lentjes nicht zur Publikation eingereicht worden, während Dirk Ansorge, Michael Embach, Helmut Föllmer, Anette Löffler und Marco Rainini OP zusätzlich Beiträge verfaßt haben; auf ausdrücklichen Wunsch der Autorin wird der französische Vortrag von Laurence Moulinier in deutscher Übersetzung veröffentlicht.

»Unversehrt und unverletzt«
Die Weisung Hildegards von Bingen als Modell christlicher
Anthropozentrik

VON RAINER BERNDT SJ

Bis zum Monat April des Jahres 2011 habe ich es für sehr unwahrscheinlich gehalten, daß es je zu einem Hildegard-Jahr kommen würde. Tatsächlich wurde dann am 30. April 2011 im Auftrag von Papst Benedikt XVI. eine Kommission eingesetzt, die unverzüglich ihre Arbeit an der *Positio* aufgenommen und diese am 20. Dezember desselben Jahres abgeschlossen hat. Damit hatte der Papst die erbetene materiale Grundlage an der Hand, um die Erhebung der hl. Hildegard von Bingen zur Ehre der Altäre kanonisch abzuschließen und sie darüber hinaus zur Kirchenlehrerin zu ernennen.¹ Wir alle sind Zeitzeugen dieser, für die Geschichte der Kirche epochalen Ereignisse im Jahre 2012 geworden. Beide Vorgänge verdanken sich einem Papst, dessen Weise zu dienen selbst als epochal zu bezeichnen ist, wie wir inzwischen wissen.²

Die Kanonisation und die Promotion Hildegards stellen die unmittelbare Voraussetzung dafür dar, daß wir an diesem Ort nun einen weiteren wissenschaftlichen Kongreß über Werk und Person der rheinischen Äbtissin ausrichten können. Dankbar und froh erinnere ich mich an das Hildegard-Jubiläum des Jahres 1998, als wir hier im Erbacher Hof in der Gastgeberschaft von Herrn Prälaten Dr. h. c. Walter Seidel († 2010) der 900. Wiederkehr des Geburtstages der Heiligen aus dem Land zwischen Nahe und Rhein gedachten. Unter der Federführung von Karl Kardinal Lehmann hatten damals die vier Hildegard-Bistümer – die Diözesen Mainz, Limburg, Trier und Speyer – im Zusammenwirken mit der Abtei St. Hildegard die Schirmherrschaft über die Tagung wahrgenommen. Um so mehr freuen wir uns alle, aus gegebenem Anlaß wiederum in der Akademie des Bistums Mainz gastlich aufgenommen zu sein.

Die heilige Hildegard von Bingen, die Kirchenlehrerin des 12. Jahrhunderts aus Deutschland, zieht Menschen unterschiedlichen Standes und aus unterschiedlichen Motiven bis heute in ihren Bann. So hat sich seit dem Jubiläum von 1998 auch die internationale Hildegard-Forschung keineswegs abgeschwächt. Im Gegenteil.³ Im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts sind drei weitere

¹ Vgl. BERNDT/ZÁTONYI 2013, S. 15–17.

² Siehe die Ankündigung des Rücktritts: w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html (abgerufen am 19. März 2015). Vgl. dazu die Erwägungen von PULTE 2014.

³ Siehe in diesem Band die »Leitlinien«, oben S. 15–22.

Bände der kritischen lateinischen Werkausgabe erschienen, bis auf die Sprachschriften liegt diese lateinische Ausgabe damit vollständig vor. Die Abtei St. Hildegard gibt seit einigen Jahren, dabei vertreten durch Sr. Philippa Rath osb, die vollständige neue Übersetzung des gesamten Œuvres der Heiligen in deutscher Sprache heraus.⁴ So öffnet sich nun der Blick für tiefere wie für weiterreichende Fragestellungen. Die Geschichtswissenschaften können tiefergehend danach fragen, gemäß welchen Kriterien wir die Originalität der Werke und der Lehre Hildegards beurteilen. Ebenso ist die Frage nach den Denk- und der Argumentationskontexten der Äbtissin nachdrücklicher zu stellen. Schließlich: Welche Auswirkungen hat die benediktinische Lebensform auf Hildegards Lehre genommen? Weiterreichende Fragen sollten meines Erachtens insbesondere von seiten der Theologie gestellt werden: Welche Bedeutung kommt der Kanonisation der hl. Hildegard heute zu, kulturell und intellektuell, spirituell und pastoral? Immerhin hat die Kirche 830 Jahre für diese Einsicht benötigt. In welcher Hinsicht wird der Glaube, der Glaube der Kirche ebenso wie der Glaube jedes einzelnen Menschen, tangiert von ihrer Erhebung zu Kirchenlehrerin? Was ändert sich in der Glaubensverkündigung, ja in unserem Verständnis des Glaubens selbst aufgrund der Weisung der Kirchenlehrerin? Die Kirche hat den ersten Schritt – Kanonisation und Ernennung zur Kirchenlehrerin – vollzogen. Sie könnte nun mutig auch den zweiten wagen, nämlich beherzt eine Auseinandersetzung und Rezeption einleiten.

Während die Heiligsprechung im Jahr 2012 bestätigt und bekräftigt, was seit Jahrhunderten die kontinuierliche Überzeugung und die religiöse Praxis der Gläubigen ist, nämlich die Verehrung und Anrufung dieser Heiligen des Binger Landes,⁵ so bewertet die Kirche mit der Erhebung Hildegards von Bingen zur Kirchenlehrerin das hildegardische Schrifttum neu: Fortan werden jedem Menschen Hildegards Werke zur Aneignung empfohlen, wenn er denn wahrhaft streben will, Gott zu begegnen. Die Kirche hat erkannt, daß Hildegards Lehre den christlichen Glauben authentisch bezeugt und ihn im Kontext ihrer Zeit, dem 12. Jahrhundert, umfassend darlegt.⁶ Für die gegenwärtige Theologie stellt sich die Aufgabe, Hildegards Verständnis des Evangeliums für den Dienst der Verkündigung im 21. Jahrhundert zu erschließen. Aus der Promotion Hildegards zum »Doctor Ecclesiae« ergibt sich theologisch die Forderung nach einem neuen *aggiornamento* ihrer Werke. Selbstverständlich können Hildegards Schriften weiterhin allein aus historischem Interesse gelesen werden; als angemessener erscheint es mir jedoch, sie einer präsentialen Hermeneutik zu

4 Inzwischen sind schon acht Bände im Beuroner Kunstverlag erschienen. Siehe dazu die Bibliographie dieses Bandes.

5 Siehe EIDEN 2013.

6 Siehe die Litterae Apostolicae Papst Benedikts xvi. in ihrer Online-Version: w2.vatican.va/content/benedict-xvi/la/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen.html (abgerufen am 20. März 2015).

würdigen. Diese Art der Hermeneutik beruht auf der Einsicht, daß der christliche Glaube im Verlauf der Geschichte mit sich selbst identisch bleibt. Die in der Geschichte der Kirche erkennbare kontinuierliche Suche nach Kanonizität und Authentizität des Glaubens und des Lebens können als die zentralen Merkmale präsenzialer Hermeneutik benannt werden.⁷ Dabei handelt es sich nicht um Merkmale kraft Zustimmung der Gläubigen oder der Kirche. Nein, von seinem göttlichen Ursprung her trägt der Glaube die Eigenschaft der Selbstidentität in sich.⁸ So äußert sich im Glaubensbekenntnis des einzelnen Christen und mithin lebensweltlich wahrnehmbar der individuelle Glaube, jeweils zeitlich differenziert und geschichtlich unterschiedlich. Bevor dies aber geschieht, orientiert sich die Kirche in ihrem Glaubensbekenntnis vollständig auf das einzigartige göttliche Leben hin, das ihr eingestiftet worden ist und das sie als ihre Mitte begreift.⁹

Zum Auftakt unseres Symposiums möchte ich die Lehre von der Unverletzlichkeit des Menschen und seines Glaubens sowie von der Unversehrtheit der Kirche gemäß der Weisung Hildegards von Bingen ansatzweise entfalten. Zunächst sollen Hildegards Glaubensorte skizziert werden, nämlich die Schöpfung und die Kirche (I); dann werden die Teilhaber des Glaubens besprochen, Mensch und Gott (II); den Abschluß soll ein Wort über den Glauben selbst bilden, der für Hildegard schlechthin das Leben ist (III).

7 In der aktuellen wissenschaftlichen Reflexion nimmt die hier skizzierte Hermeneutik etwa in folgenden Publikationen Gestalt an: BERNDT/FÉDOU 2013, FORLIVESI e. a. 2014; siehe dazu auch den Beitrag von Maura Zátonyi in diesem Band.

8 Siehe HILDEGARDIS *Testamentum* 2014, Ad congregationem sororum suarum, S. 116 23–117 4: »Sic tamen non tres omnipotentes, sed deus in tribus personis unus deus omnipotens est. Et ut inconueniens esset quod homo qui cum rationali anima unus homo est in tres diuideretur, [...] quomodo posset unica uita in qua nulla mortalitas inicii & mutationis est diuidi? Sed & deus est pater qui potens est, deus est filius qui potentia patris est, deus est spiritus sanctus qui uita est per quam omnis uita procedit. Non autem tres dii sunt, sed absque omni diuisione unica deitas est cuius fortissima uis singulis nominibus nominatur.«

9 Siehe HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 7, 340–348: »[...] et ita unum sunt in redemptione, nec sunt integra in saluatione quamdiu ab hac salutari aqua sunt separata; quia rationalitati deest praecellens honor uitae, in qua redemptus homo semper resonare debet perfectam laudem in conspectu Dei, qui ipsi rationalitatem dedit. Nam Deus propria uoluntate sua creauit hominem ad honorem illum, qui completur in corpore Filii eius in uita aeterna, cum perditus homo reuiuiscit in honore uitae salutifera gratia redemptus in Deo.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 398. Siehe auch BERNDT/ZÁTONYI 2013, S. 233–237.

I. ORTE DES GLAUBENS: SCHÖPFUNG UND KIRCHE

Wer sich auf die Schriften Hildegards von Bingen einläßt, wird schnell bemerken, daß der Mensch und seine Welt in ihrem Denken und in ihrer Lehre eine zentrale Rolle einnehmen.¹⁰ Hildegard stellt in ihrer Theologie sicherlich die Gesamtheit des katholischen Glaubens dar. Aber im wesentlichen arbeitet sie sich am Begriff desselben ab. Sie will nämlich zeigen, daß die Welt des Menschen aufs Ganze gesehen der Ort des Glaubens ist: Ort seines eigenen, menschlichen Glaubens, genauso wie auch der Ort der Erkenntnis und der Erfahrung desjenigen Glaubens, den Gott selber hat. Die Lehre der Äbtissin könnte auch als theologische Topographie bezeichnet werden, die sich nicht nur mit anderen Ansätzen ihres Zeitalters (u. a. Nikolaus von Amiens, Alain von Lille) vergleichen läßt, sondern die auch den »loci theologici« Melchior Canos lange vorausgeht.

In dem einen Begriff – lateinisch »fides«, zu deutsch »Treue, Glaube« – bringt die Äbtissin alles auf den Punkt, was Gott mit der Welt verbindet. Die ausgezeichneten Orte, an denen wir Menschen Gott, den Urheber des Glaubens, wahrnehmen, sind für die hl. Hildegard die Schöpfung und die Kirche.

(a) Die Schöpfung (»maximum instrumentum«): Ort menschlichen Glaubens

Den ursprünglichen Zustand der Schöpfung, das Paradies, charakterisiert die Äbtissin in ihrem Frühwerk *Scivias*, dem *Wegweiser*, mit diesen Worten:

Doch das Paradies ist der Ort der Wonne, der in der Schöpferkraft der Blumen und Kräuter und den Genüssen sämtlicher Gewürze prangt, erfüllt von den besten Wohlgerüchen, reich ausgestattet zur Freude der Seligen. Der trockenen Erde gibt es nährenden Feuchtigkeit, wie auch die Seele dem Leib Kräfte verleiht. Denn das Paradies selbst wird nicht im Schatten und Verderben der Sünden verfinstert.¹¹

In diesem Abschnitt greift Hildegard das aus der Antike bekannte Bild vom »locus amoenus – dem Ort der Wonne« auf,¹² um das kraftvolle Wirken der »viriditas« – der »Schöpferkraft/Grünkraft« – im Kontext des geordneten Erstzustandes der Schöpfung zu beschreiben. Das Paradies ist für Hildegard der Ort des Zusammenspiels von göttlicher Kraft (»viriditas«) und »himmlischer

¹⁰ Siehe BERNDT/ZÁTONYI 2013, S. 192–203.

¹¹ HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 2, 674–680: »Sed paradus est locus amoenitatis, qui floret in uiriditate florum et herbarum et deliciis omnium aromatum, repletus optimis odoribus, dotatus que in gaudio beatarum animarum, dans fortissimum sucum aridae terrae, quia fortissimam uim terrae tribuit, uelut anima corpori uires praebet, quoniam ipse paradus in umbra et in perditione peccatorum non obscuratur.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 39.

¹² Siehe grundlegend für die Antike SCHLAPBACH 2010 und, hinsichtlich der Rezeption im Mittelalter, SCHEFFCZYK/ENGEMANN 1993; insbesondere jedoch GRIMM 1977.

Harmonie«. ¹³ Die Bewohner dieses Raumes erleben an Leib und Seele alle Genüsse, welche dieser Ort ihnen zu bieten hat. Er ist frei von jeglichem Schatzen und von jeder Verderbnis.

Kurz darauf jedoch schreibt Hildegard in ihrem Brief 344 *An Weltmenschen*:

O ihr wunderschönen menschlichen Geschöpfe, warum schlaft ihr in Unachtsamkeit, da Gott euch doch zu großer Herrlichkeit bestimmt hat? Gott hat euch ein überaus wichtiges Gebot gegeben, als er den Menschen ins Paradies setzte. ¹⁴

Angesichts der einmaligen und unvergleichlichen Position des Menschen in der Mitte der Schöpfung, die der Schöpfer ihm zugewiesen hat, kommt aber unerklärlicher Weise Unachtsamkeit (»negligentia«) ins Spiel. Das einmalige und unwiederholbare göttliche Gesetz, die anthropozentrische Strukturierung der Schöpfung durch ihren Urheber, kann nicht verhindern, daß dieser zentrale Mensch sich dem Nicht-Verstehen, dem Nicht-Beachten (der »neg-ligentia«) ergeben hat.

Nachdem zunächst der Mensch das Paradies verloren hat, gerät dieser Ort voller Harmonie mit sich selbst ebenfalls in den Strudel der Unordnung. Hildegard beschreibt diese Situation im *Scivias* folgendermaßen:

Und so gerieten alle Elemente des Weltalls, die zuvor in tiefer Ruhe verharret hatten, in größte Unruhe und zeigten entsetzliche Schrecken: Denn diese Schöpfung, die zum Dienst des Menschen erschaffen war, hatte keinerlei Hinneigung zur Unordnung in sich verspürt. Als aber der Mensch den Ungehorsam an sich riß, so dass er Gott nicht gehorchte, gab auch sie ihre Ruhe auf und geriet in Unruhe. Dadurch brachte sie den Menschen sehr große und sehr viele Widerwärtigkeiten ein; da sich ja der Mensch selbst dem Schlechteren zugewandt hatte, sollte er durch sie gezügelt werden. Was bedeutet das? Weil der Mensch sich am Ort der Wonnen gegen Gott auflehnte, widersetzte sich deshalb auch die Schöpfung, die dem Menschen zu Diensten unterstellt war, dem Menschen. ¹⁵

¹³ HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 23 121–125: »Et studendum uobis est, [...], ne in iudiciis uestris circumueniamini a Satana, qui hominem a celesti harmonia et a deliciis paradisi extraxit.« HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 53–54.

¹⁴ HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 344 25–27: »O pulcherrime forme hominum, quare in negligentia dormitis, cum in magna gloria uos Deus constituit? Deus maximam legem uobis dedit, cum in paradysum hominem posuit.« HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 446.

¹⁵ HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 2, 660–668: »Et ita omnia elementa mundi, quae prius in magna quiete constiterant, in maximam inquietudinem uersa horribiles terrores ostenderunt: quia creatura illa quae ad seruitutem hominis creata fuerat nec ullam aduersitatem in se senserat, homine inoboedientiam arripiente, ita quod Deo inoboediens fuit et ipsam tranquillitatem suam reliquit et inquietudinem suscepit, maximas et plurimas contrarietates hominibus inferens, quoniam homo se ipsum ad deteriora inclinauerat ut per illam coerceretur.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 39.

Zum Abschluß des Schöpfungswerkes, als Gott am siebten Tage ruhte (siehe Gn 2 2–3), befanden sich am »locus amoenus« alle Elemente der Welt in einem geordneten Verhältnis zueinander. In der Welt fand sich keinerlei »aduersitas/Hinneigung zur Unordnung«, im Gegenteil: Der Kosmos war dem Menschen zu Diensten (gemäß Gn 1 28). Diese Hinordnung der Natur auf denjenigen, der sich in ihrer Mitte befand, war ihr wesentlich. Hildegard erklärt somit das fort-dauernde Mißverhältnis zwischen dem Menschen und der Natur als eine Folge der grundlegenden Desorientierung des Menschen infolge des Sündenfalls. Aber darin scheint mir eine weitere, sehr feinsinnige Besonderheit ihrer Anthropologie zu liegen: Hildegard benennt zwar wie üblich den Ungehorsam gegen Gott als die Sünde des Menschen. Jedoch qualifiziert sie diesen als Gewaltakt: »homine inoboedientiam arripiente – indem der Mensch den Ungehorsam an sich riß«. ¹⁶

Dem Menschen steht Ungehorsam gar nicht zu, damit verletzt er seine Würde. In Hildegards Theologie der Erbsünde erscheint also der Ungehorsam gegen Gott als Instrument, um ein anderes Ziel zu erreichen. Das Wesen der Sünde besteht für Hildegard darin, daß sich der Mensch selbst vergewaltigt. Einmal verletzt, stürzt er ab und kann in der Zukunft diesen Kreislauf des Mißbauchs nicht mehr durchbrechen. Hildegard schreibt dazu im *Buch der Lebensverdienste*:

Gott, der alles gerecht unterscheidet, wird in gerechtem Urteil den Erdkreis richten. Dieser ist dazu eingesetzt worden, um dem Menschen zu dienen, so daß kein irdisches Geschöpf irgendeinen Mangel an Früchten leidet. Wenn er aber durch die Sünden der Menschen geschändet wird, wird er durch die Gerechtigkeit gerecht gereinigt werden, damit er nicht durch den Moder des Übels als verunreinigt erscheint. ¹⁷

Die Botschaft des Buches Genesis prägt der gesamten Christenheit ein, daß der Ort der Erkenntnis für den unverletzten, d. h. von der Gewalt des Ungehorsams unberührten Menschen nicht nur das schöne Paradies ist (Gn 2 16–25), ¹⁸

¹⁶ Siehe einen ähnlichen Gedanken in HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 344 14–19: »Cum enim uiuens sphaera sensit, quod a Deo facta et creata fuit, malum arripuit, quod Deus qui est integer destruxit, quia malum tantam fortitudinem habuit, quod non decuit, ut ullus illud superaret, nisi iste qui sine initio est.« HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 446.

¹⁷ HILDEGARDIS LVM 1995, III 1558–1562: »Deus qui omnia iuste discernit, iusto iudicio iudicabit circulum terre, qui ad seruiendum homini positus est, ita quod in omnibus terrenis creaturis nullo germine caret; sed cum peccatis hominum uiolatur, per iustitiam iuste purgabitur, ne rubigine iniquitatis inquinatus appareat. Sed et homines qui ad hoc constituti sunt, ut in preceptis Dei quieta mente perdurent, recto modo equitatis iudicabit: ita quod aut in presenti uel in futuro seculo purgabuntur, cum preuaricatores preceptorum eius extiterint.« HILDEGARDIS LVM 2014, S. 210.

¹⁸ Siehe dazu HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 52R 24–26: »Hec non pertinent ad uirginem; sed ipsa stat in simplicitate et in integritate pulchri paradisi, qui num-

sondern die Schöpfung bis auf den heutigen Tag. Denn der Schöpfer bleibt seinem Werk treu, weil er sich selbst treu bleibt. So schreibt Hildegard an die Äbtissin Gerbstädt (Brief 110):

Gott ist jener Tag, der sich nicht verfinstert und sich im Laufe der Zeit niemals verändert. Er erwählte sich den Tag, d. h. das helle Licht vom Licht, denn er selber machte sein Geschöpf, nämlich den Menschen, mit allem, was ihm zu Diensten ist, vollkommen.¹⁹

Hildegard bewältigt theologisch somit eindeutig die Diskrepanz zwischen dem gewaltfreien biblischen Paradieseszustand und dem je aktuellen gestörten Verhältnis des Menschen zur Schöpfung. Die aufgrund des Sündenfalls verlorene Unversehrtheit in seinem Selbstverhältnis wie in seinem Gottesverhältnis kann der Mensch nach Hildegard zurückgewinnen: Da er seinen Platz in der Mitte der Schöpfung nicht eingebüßt hat, steht ihm täglich der Kampf um die Umkehr in die Nachfolge Christi offen.²⁰

(b) Die Kirche (»magna ciuitas«): Ort göttlichen Glaubens

In ihrer ersten Visionsschrift, dem *Scivias*, kommt Hildegard im zweiten Teil ausführlich auf die Kirche zu sprechen. In der 3. Schau sieht sie die Kirche als die Braut des göttlichen Sohnes und zugleich als »die glückliche Mutter aller Gläubigen« (»felix mater Ecclesia«). Dieses Bild beschreibt nun nicht zwei Wirklichkeiten, sondern eine einzige:

Daher siehst du nun gleichsam eine Frauengestalt von solcher Größe wie eine große Stadt. Sie bezeichnet die Braut meines Sohnes, die durch die Wiedergeburt im Geist und Wasser ständig ihre Kinder gebärt; [...] Kein Gegner nämlich vermag sie in feindlichem Ansturm zu erobern, da sie den Unglauben von sich vertreibt und sich gläubig ausbreitet, [...].²¹

Für Hildegard ist Kirche vor allem eine Frau: Braut des göttlichen Sohnes und Mutter aller Gläubigen, in einmaliger Weise hat Gott sich diese Frau als Wohnstatt erwählt, als seinen Ort (»magna civitas«). Der göttliche Vater, der Visionsgeber, spricht das entscheidende Wort über die Kirche. Er legt offen, wer und

quam aridus apparebit, sed semper permanet in plena uiriditate floris uirge.« HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 95.

19 HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 110r 5–8: »Hoc tale est: Deus dies illa est que non obscuratur et que per tempora temporum numquam mutatur, et sibimetipsi diem, scilicet claram lucem de luce elegit, quia ipse facturam suam, scilicet hominem cum omnibus que sibi adsunt, integram fecit.« HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 205.

20 Siehe HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 110r 25–34; HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 205. Siehe dazu vor allem das großartige Bild in HILDEGARDIS LDO 1996, I 2, 15, S. 74; HILDEGARDIS LDO 2012, S. 44–45. Zu dieser Problematik siehe nun KNOCH 2010.

21 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 3, 252–257: »quia cuique credenti homini adest metuendum et diligendum ministerium beatorum spirituum, ascensus per fidem et repositiones per summam quietem illis fidelibus praeparantium, in quibus ipsa felix mater ecclesia ad decorem sui perducenda cognoscitur.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 139.

wie die Kirche ist. Gemäß Hildegards Wahrnehmung ist die Kirche uneinnehmbar für die Feinde des Glaubens, zumal sie keinerlei Unglauben in ihrem Umkreis duldet. So erklärt Hildegard sich in ihrer Auslegung des athanasianischen Glaubensbekenntnisses:

Um die Kirche zu festigen, hat Athanasius später über die göttliche Einheit geschrieben, daß jeder Mensch, der gerettet werden will, den unversehrten und unverletzten Glauben behalten soll, indem er vollständig an Gott glaubt, damit er nicht in die Unterwelt geworfen wird.²²

Indem der göttliche Vater sein Wort über die Kirche spricht und somit bestimmt, wie sie ist, stiftet er dieser Kirche seine »fides« ein:

Gott jedoch war durch den Regenbogen, den er in die Wolken des Himmels gesetzt hat, seines Schwurs eingedenk, als er wollte, daß sein Sohn, den der Regenbogen bezeichnet, aus der unversehrten jungfräulichen Natur geboren wird. Dieser hat alle seine Feinde machtvoll im Kampf überwunden. Ebenso wie die Menschen, durch das Wasser der Flut vernichtet, und so, nachdem das neue Zeitalter der Menschen durch das Wasser der Taufe wiedergewonnen worden war, regiert in der Kirche Christus und erscheint gleichsam wie ein Regenbogen in den Wolken.²³

Die Kirche insgesamt zeichnet dieselbe Unversehrtheit aus wie das Paradies. Zwischen beiden Gottesorten besteht nur ein einziger Unterschied: Die Bewohner des Paradieses haben sich selbst Gewalt angetan und haben sich somit selbst verletzt. Die erste Bewohnerin der Kirche hingegen, die Gottesmutter Maria, ist zunächst sich selbst und darin ebenso Gott treu geblieben. Maria hat Gottes »fides«, seine Treue, mit ihrer eigenen Treue beantwortet. So hat sie ihre eigene Unversehrtheit bewahrt, damit der Menschensohn genauso unverletzt Mensch werden konnte. Für Hildegard besteht die Jungfräulichkeit Mariens darin, daß sie ihren natürlicherweise gegebenen Glauben treu bewahrt hat. Hildegard identifiziert im *Scivias* diese Jungfräulichkeit mit dem wahren Glauben der Kirche (»uera fide id est materia uirginitatis eius contra omnem errorem integra permanente«). Der wahre Glaube der Kirche ist jener Glaube, den ihr Urheber ihr eingestiftet hat. Das Ja Mariens stellt lediglich den einzigen, aber entscheidenden

22 HILDEGARDIS *Testamentum* 2014, S. 112 25–29: »[...] idem Athanasius postea de unitate diuinitatis ecclesiam muniendo scripsit, uidelicet ut omnis homo qui uoluerit saluari teneat fidem integram & inuiolatam, in deum perfecte credens, ne in gehennam demersus gehennalis fiat.« Wenn nicht anders vermerkt, stammen die Übersetzungen vom Autor.

23 HILDEGARDIS *Testamentum* 2014, S. 132 28–133 2: »Deus autem per arcum in nubibus celi positum iuramenti sui memor fuit, quando filium suum, | quem idem arcus significat, ex integra uirginea natura nasci uoluit qui omnes inimicos suos potenter expugnando superauit quemadmodum etiam per aquam diluuii homines deleti sunt, nouo tamen seculo hominum per aquam baptismatis recuperato, in ecclesia Christo regnante, uelut arcu in nubibus apparente.«

Beitrag dar, den die Gläubigen für das Heil, das Gott in seinem Sohn wirken will, aufbringen können.²⁴ Hildegard von Bingen gilt diese Kirche als unversehrt in der Integrität ihres Glaubens, desselben Glaubens, kraft dessen die Jungfrau und Gottesmutter den Sohn gebären konnte.²⁵

In der einzigen Geburt des Gottessohnes sieht die Äbtissin einmalig nicht die Mutter am Werk, sondern den Sohn selbst, der unverletzt Fleisch annimmt.²⁶ Unverletzt bleibt dabei nämlich nicht nur die göttliche Dreifaltigkeit, weil die Einheit der drei Personen in keiner Weise davon beeinträchtigt wird,²⁷ sondern vor allem auch der Mensch. Im *Buch der Lebensverdienste* legt Hildegard ihre Sicht wie folgt dar:

-
- 24 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 3, 297–310: »[...] ipsa tamen eis fortiter resistente ne corrumpatur, quia semper uirgo fuit et est et permanebit, uera fide id est materia uirginitatis eius contra omnem errorem integra permanente, ut et honor castae uirginis in materia pudoris corporis eius contra omnem tactum libidinis incorrupta perseuerat. Vnde et ecclesia omnium Christianorum uirginea mater est; quoniam in secreto Spiritus sancti eos concipit et parit, illos Deo offerens, ita quod et filii Dei uocantur. Et ut beatam Matrem Spiritus sanctus obumbravit, ita quod sine dolore mirabiliter Filium Dei concepit et peperit et tamen uirgo permansit, sic et ecclesiam felicem matrem credentium Spiritus sanctus illustrat, ita quod sine ulla corruptione simpliciter filios concipit et parit et uirgo perdurat.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 122.
- 25 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 3, 273–287: »Vnde et illa ingemit, [...], ipsa tamen integra permanente: quoniam haec beata mater intima suspiria trahit, quando baptisma cum chrismate in sanctificatione Spiritus sancti consecratur, cum homo in uera circumcissione Spiritus et aquae innouandus est, ita illo summae beatitudini, quae caput omnium est, oblato et membro Christi facto, cum per inuocationem sanctae Trinitatis quasi per os beatae matris ad saluationem regeneratur, nullam laesionem eadem matre patiente, quia ipsa in aeternum permanebit in integritate uirginitatis suae, quae fides catholica est; quoniam exorta est in sanguine ueri agni uidelicet intimi sponsi sui, qui sine ulla corruptione integritatis ex integerrima Virgine natus est. Sic et eadem sponsa integra permanebit, ita quod nullum schisma eam corrumpere poterit; ibidem, II 1, 310–315. HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 121–122 und S. 105.
- 26 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 7, 425–430: »Sed et eodem Filio incarnato item Deus est in tribus personis, uolens ita in eis inuocari, cum idem uirgineus flos floruit in integritate uirginitatis, nec ineffabili Trinitati ob hoc persona addita est, sed tantum ipse Filius Dei induit carnem inuiolabiliter assumptam.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 400–401.
- 27 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 2, 53–59: »[...] ita hae tres personae Deus unus in una et integra diuinitate maiestatis existentes, et unitas diuinitatis in eisdem tribus personis inseparabilis uigens, quia diuinitas scindi non potest, quoniam ipsa absque ulla mutabilitate inuiolabilis semper manet. Sed Pater declaratur per Filium, Filius per ortum creaturarum, et Spiritus sanctus per eundem Filium incarnatum.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 109.

Dieses Fleisch aber ist unberührt und unverletzt, so wie der Bräutigam aus dem Leib der Jungfrau hervorgeht; und er vollbringt dies, so wie der Bräutigam in heiterer Freude seine Braut durch die Verlobung im Gemach seines Herzens empfängt, wenn er dieser mit großer Liebe alle Reichtümer und seine ganze Ehre gibt.²⁸

Unverletzt und unversehrt bezeichnen nicht die Ergebnisse menschlichen Handelns und Verhaltens. Vielmehr charakterisiert Hildegard mittels den Adjektiven »integer« und »inviolatus« Gottes zuvorkommenden und pfleglichen Umgang mit dem Menschen, der mit Freiheit begabten Kreatur.

Die von Hildegard in ihrem Werk *Wegweiser* geschauten Kirche hebt sich in einzigartiger Weise von der Schöpfung ab, nämlich durch ihre bleibende und vollständige Integrität:²⁹ Die Kirche bleibt unversehrt, weil sie ihren Ursprung ausschließlich Gottes Willen zum Heil verdankt. Die Kirche ist außerdem unverletzt, weil die Menschen in der Person der Gottesmutter bei ihrer Gründung vollständig kooperiert haben. Als die von Gott konstituierten Orte des Heils inmitten dieser Welt begreift die Kirchenlehrerin die Sakramente, insbesondere die heilige Eucharistie:

Wie das Fleisch meines eingeborenen Sohnes im unversehrten Schoß der Jungfrau Maria entstand und dann für das Heil der Menschen ausgeliefert wurde, so wird auch jetzt sein Fleisch immer wieder in der Unversehrtheit der Kirche vermehrt und zur Heiligung der Gläubigen ausgeteilt.³⁰

28 HILDEGARDIS LVM 1995, IV 468–472: »Caro uero ista, immaculata et inuiolata, quemadmodum sponsus processit ex utero Virginis; et hoc etiam ita fecit, quemadmodum etiam in leto gaudio sponsus sponsam suam per desponsationem in cubile cordis sui suscipit, cum etiam in magna dilectione omnes diuitias et omnem honorem suum illi donat.« HILDEGARDIS LVM 2014, S. 227–228.

29 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 3, 312–318: »Vt balsamum ex arbore sudat et ut fortissimae medicinae quae in eo latent ex onychino uase emanant, et ut clarissimus splendor ex carbunculo absque omni impedimento se dilatat, sic Filius Dei sine omni obstaculo corruptionis ex Virgine natus est, et sic etiam ecclesia sponsa illius absque omni aduersitate erroris filios suos generat, uirgo tamen in integritate fidei permanens.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 122.

30 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 386–390: »Quid est hoc? quoniam ut caro eiusdem Vnigeniti mei in integro utero Mariae Virginis orta est et postea pro salute hominum tradita, ita etiam et nunc caro eius frequenter in incorrupta integritate ecclesiae augmentata ad sanctificationem fidelium datur.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 203.

II. DIE GABE DES GLAUBENS: GEBER UND NEHMER

Bekanntlich hat das Abendland ab dem 11. Jahrhundert eine profunde Wandlung durchlebt, die zweifellos als eine Phase der Weiterentwicklung von Gesellschaft und Kultur, von Kirche und Herrschaft zu verstehen ist. Galten noch bis vor kurzem ›Reform‹ und ›Erneuerung‹ als die geschichtswissenschaftlichen Schlüsselbegriffe zur Beschreibung dieser Zeit,³¹ so drängen nun Konzepte wie ›Innovation‹³² und ›Transformation‹³³ in den Vordergrund. Als treibende Kraft dieser Krise verdient im wesentlichen, das Ansinnen einer Verhältnisbestimmung zwischen Welt und Kirche, zwischen Herrschaft und Glaubenszeugnis namhaft gemacht zu werden, das sich als Spannung artikuliert bei der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit.³⁴ Womöglich dürfte dieses Anliegen außerdem im Interesse jeder der beiden Sphären gelegen haben. Der programmatische Ruf Gregors VII. nach der »libertas Ecclesiae« ist ja doppelsinnig: der Papst meinte sicherlich Freiheit und Schutz für die Kirche, freilich dürfte die weltliche Herrschaft nicht gezögert haben, auch Freiheit von ihr erlangen zu wollen.³⁵

Als eine der erfreulichen Folgen dieses Kräftemessens und der Positionierung gilt bis heute die atemberaubende Entwicklung der Theologie zur Wissenschaft im Verlauf des 12. und 13. Jahrhunderts. Als herausragendes Phänomen dieses Gestaltwandels der Theologie dürfte die Entstehung der theologischen Summen im Zusammenspiel mit der Organisation des kirchlichen Rechts gelten. Dabei ist beispielsweise an die Werke Hugos von Saint-Victor und des Petrus Lombardus³⁶ sowie an diejenigen Ivos von Chartres³⁷ und des Magisters Gratian zu

31 Siehe exemplarisch immer noch CONSTABLE 1996, nun aber auch BEACH 2007, FOULON 2008 sowie FELTEN 2011.

32 Exemplarisch sei dafür auf BREITENSTEIN e. a. 2012 sowie MELVILLE e. a. 2014 verwiesen, die den Bereich der mittelalterlichen ›vita religiosa‹ fokussieren.

33 Siehe den thematisch breit angelegten Band von NOBLE/VAN ENGEN 2012, der aber um so deutlicher nach der Aussagekraft des leitenden Konzept fragen läßt.

34 Siehe dazu die Auseinandersetzung um die von Gregor VII. bemühte altkirchliche Devise »Non dixit: Ego sum consuetudo«, eine Antithese zu Io 14 6. Dazu GOURON 1988. Im Kontext der aktuellen Neubesinnung auf das 11. Jahrhundert weist CANTARELLA 2010 überzeugend Gregors Modernität auf.

35 Siehe dazu die immer noch maßgebliche Studie SZABÓ-BECHSTEIN 1985, deren grundlegende Ergebnisse BLUMENTHAL 2001 aufgreift und in den größeren Kontext ihrer Biographie Gregors stellt. Die aktuelle Debatte um die Deutung Canossas (vgl. HASBERG/SCHIEDGEN 2012 und FRIED 2012) bringt insbesondere die weltlichen Interessen zur Sprache (in diesem Sinn neuerdings auch GOUGUENHEIM 2014).

36 Siehe STAMMBERGER 2007 (dort weitere Lit.!) und BERNDT/ZÁTONYI 2013, S. 162–164. Die neue Monographie MONAGLE 2013 trägt in unserem Zusammenhang nichts bei.

37 Die kürzliche Untersuchung COLKER 2010 zeigt, aufgrund der engen schulischen Nachbarschaft im frühen 12. Jahrhundert, die sachlichen Interdependenzen zwischen Theologie und Kanonistik. Eine Fundgrube stellt in der hier aufgezeigten Perspektive natürlich auch LANDAU 2013 dar.

denken, nun jedoch auch an das Schrifttum der Kirchenlehrerin Hildegard. Im Kontext dieser Summenliteratur sei ein bemerkenswerter, vielleicht entscheidender Aspekt angesprochen: der Status der Darlegung des Glaubens.

Seit der alten Kirche sind selbstverständlich Glaubenstraktate verfaßt worden, beispielsweise das *Enchiridion* Augustins oder die Abhandlung *De fide* des Fulgentius von Ruspe († 533), denen sich im Mittelalter Werke wie die anonyme *Summa sententiarum* angeschlossen haben.³⁸ Im Unterschied zu den genannten altkirchlichen Autoren kommt es im Mittelalter, z. B. bei Hugo, Petrus Lombardus und Hildegard, zu einer Verortung des Glaubenstraktats im Kontext der Gesamtdarstellung der Theologie.³⁹ Im folgenden möchte ich also die Glaubensabhandlung Hildegards von Bingen skizzieren in der ihr eigenen Perspektive der Glaubenspartner: Urheber und Empfänger des Glaubens.

(a) Der vom Menschen angenommene Glaube

Die aus der Zeitlichkeit seiner Existenz herrührende Erfahrung lehrt den Menschen unausweichlich nur eine geschichtliche Wahrheit über sich selbst, über seine Welt und über deren Herkunft. Diese Wahrheit ist nur im Fragment zugänglich und muß diachron mühselig rekonstruiert werden aus den vielfältigen, oftmals einander widerstreitenden Sinneseindrücken. In der Christenheit hat die gläubige Rückbesinnung auf die Geschichte eine lange Tradition. Schon zur Zeit der Christenverfolgungen in Rom, zwischen dem 2. und dem 4. Jahrhundert, haben die Christen inmitten ihrer lebensbedrohlichen Konflikte die Geschichte des Glaubens bedacht und sie als Heilsgeschichte verstanden. Der Kirchenvater Eusebius von Caesarea bietet mit seiner *Kirchengeschichte* aus dem Beginn des 4. Jahrhunderts das erste Zeugnis dieser schon erwähnten präsentialen Hermeneutik: Gottes Heil ist in der Geschichte seiner Kirche, aber auch in der Weltgeschichte stets gegenwärtig, zumal im weltlichen Scheitern.⁴⁰ Im 12. Jahrhundert gilt dann der aus Sachsen stammende Lehrer der Theologie, Hugo, ein Augustinerchorherr der Pariser Abtei Saint-Victor († 1141), ohne Zweifel als der bedeutendste Vertreter heilsgeschichtlichen Denkens. Aufgrund seiner Auslegungen des Alten Testaments und seiner Augustinus-Rezeption kennt Hugo zutiefst die Zerrissenheit des Menschen und ihren Widerschein in der Geschichte.⁴¹ In der Einleitung zu seinem *Chronicon* skizziert Hugo den historischen Erkenntnisprozeß wie folgt:

³⁸ Siehe dazu BERNDT 2003 und BERNDT 2010.

³⁹ Dazu sei auf meinen im Druck befindlichen Beitrag verwiesen: »Die neue Wahrnehmung von Gott. Der *intellectus fidei* zwischen Natur und Offenbarung«, in *Responsabilità e creatività*. Settimane della Mendola Nuova serie, 12–14 Settembre 2013, a cura di GIANCARLO ANDENNA, Milano 2015.

⁴⁰ Siehe EUSEBIUS *Kirchengeschichte* 1967, u. a. 1, 1 1–2, S. 83; 2, 1 1, S. 117; 10, 1 1–6, S. 411.

⁴¹ Siehe dazu MANDREOLI 2014.

Mein Sohn, die Weisheit ist ein Schatz (cf. Sir 1 26). [...] Das Anlegen der Ordnung ist die Veranschaulichung der Erkenntnis. Ordne und unterscheide das Einzelne an seinen Orten, das eine getrennt vom anderen. Die Verwirrung ist die Mutter der Unkenntnis und des Vergessens. Die Unterscheidung jedoch erleuchtet die Einsicht und bestärkt das Gedächtnis. [...] Wie wir nämlich schon gesagt haben, schafft die Unterscheidung offensichtliche Fakten. Die Evidenz der Dinge aber erhellt zugleich den Geist in der Anerkennung und bestärkt ihn im Gedächtnis.⁴²

Wer die Welt und ihre Bewohner erkennen will, wird das vielfache Einzelne wahrnehmen und es gleich wieder vergessen, es sei denn, so sagt Hugo, Wissensstrukturen sind verfügbar, die differenzieren helfen.⁴³ Nur wer differenziert, behält. Nur wer ordnet, veranschaulicht. Die Evidenz der Fakten verlangt Hugo zufolge nach Gleichzeitigkeit: gleichzeitige Wahrnehmung und Kenntnis. Dieser Prozeß führt für Hugo, den Pariser Chorherren aus Saint-Victor, zur Weisheit, zu jener alttestamentlichen Weisheit, welche die Einheit des Menschen einfordert. Die heilsgeschichtliche Deutung der Welt und ihrer Geschichte dient dieser Einheit: In ihr versammelt sich das Viele zum Einen; dort wird das vielfältig Geschaffene und Vergängliche zurückgeführt ins Eine im Bekenntnis und im Lob seines einzigen Schöpfers.⁴⁴

Die hl. Hildegard von Bingen befindet sich mit ihrer Konzeption vom Menschen im Einflußbereich Hugos von Saint-Victor. Was erkennt der Mensch, wenn er erkennt: Diese Frage zu klären, ist kontinuierliches Anliegen der Äbtissin. Der Mensch zerlegt in seinem Erkenntnisprozeß die vom Schöpfer gewollte eine und einzige Welt in das Viele, indem er den Dingen zwar Namen, Begriffe zuteilt, die Dinge selbst aber nicht wirklich begreift. So schreibt Hildegard um 1163 an Bischof Eberhard II. von Bamberg:

Der Vater ist Klarheit, und diese Klarheit hat einen Glanz, und dieser Glanz besitzt Feuer. Und sie sind eins. Wer immer das nicht im Glauben ergreift, sieht Gott nicht, weil er Wesentliches von ihm abtrennen will. Denn Gott ist unteilbar. Wenn noch dazu der Mensch die von Gott geschaffenen Werke zerteilt, dann haben diese nicht mehr die volle Eigenheit ihrer Begriffe/Namen wie früher.⁴⁵

42 HUGO S. V. *De tribus maximis circumstantiis* 1943, S. 1: »Fili, sapientia thesaurus. [...] Dispositio ordinis illustratio est cognitionis. Dispose et distingue singula locis suis. seorsum ista et seorsum illa. Vt scias quid ibi et quid ibi collocatum sit. Confusio ignorancie et obliuionis mater est. discretio autem intelligenciam illuminat. et memoriam confirmat. [...] Sicut enim iam prefati sumus discretio rerum euidenciam facit. Euidencia uero rerum animum simul et in agnitione illuminat. et in memoria confirmat.«

43 Vgl. HUGO S. V. *Didascalicon* 1997, I 5, S. 128–129.

44 Siehe beispielsweise ACHARDUS S. V. *De pluralitate creaturarum et unitate Dei* 1987, I 1–2, S. 70–71; ACHARDUS S. V. *Sermones* 1970, VII 4, S. 90–91; ANSELMUS HAVELBERGENSIS *Anticimemon* 2010, Buch 1, S. 43–72.

45 HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 31R 31–34: »Pater claritas est, et illa claritas splendorem habet, et splendor ille ignem, et unum sunt. Quisquis hoc in fide non habet, Deum non uidet, quia de eo abscidere uult quod est, quia Deus non est

Man mag in dieser Passage einen Anklang an den zweiten Schöpfungsbericht hören, wo Adam den einzelnen Dingen ihre Namen mitteilt, so dass sie für ihn erkennbar werden (Gn 2 19–20).⁴⁶ Der Mensch erkennt, indem er einteilt und gliedert. Aber Gott ist ganz anders: Hildegard begreift die Einheit Gottes als die Gleichzeitigkeit seiner personalen Dreiheit. Demgegenüber ist und bleibt der Mensch Einzelwesen.

Gerade weil die Sinneserfahrung vielseitig ist, bietet sie keine Erfahrung von Einheit an; deshalb behindert sie auch eher das Denken von Einheit, als daß sie es förderte.⁴⁷ Denn die Sinneserfahrung bietet dem Menschen im wesentlichen nur partielle, fragmentarische Erkenntnis an. Gerade für die seit der Antike so sehr erstrebte Erkenntnis seiner selbst findet der Mensch im Werk Hildegards von Bingen nur eine bedingte Stütze an der Erfahrung, wengleich diese den Menschen in der Welt zuhause sein läßt.⁴⁸ In diesem Sinn schreibt Hildegard denn auch im *Scivias*:

Der Mensch erkennt sich im Gesicht: mit den Augen sieht er, mit den Ohren hört er, den Mund öffnet er zum Sprechen, mit den Händen klopft er, mit den Füßen geht er. Deshalb ist der Sinn im Menschen wie kostbare Steine und wie ein kostbarer Schatz in angemessenem Gefäß.⁴⁹

Des Menschen Selbsterkenntnis droht sich innerweltlich im Vielfachen zu verlieren. Allein im Gegenüber zum anderen wird er sich selbst als einer finden. Hildegard schätzt an der Sinneserfahrung ihren möglichen Beitrag zur Identitätsbildung, da sie im Menschen das Verlangen nach Alterität weckt:⁵⁰ zunächst

diuidendus. Opera etiam que Deus condidit, quando homo illa diuidit, integram proprietatem nominum suorum non habent sicut antea habuerunt.« HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 67. Siehe im LVM ein entsprechendes Laster des Teilens.

46 Vgl. beispielsweise JÜNGLING 2014, bes. S. 72–78.

47 Siehe beispielsweise HILDEGARDIS LDO 1996, I 4, 37. HILDEGARDIS LDO 2012, S. 132–133.

48 Zur Frage nach möglichen Formen von Selbsterkenntnis im Mittelalter siehe BERNDT 2014.

49 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 4, 739–742: »Homo facie cognoscitur, oculis uidet, auribus audit, os ad loquendum aperit, manibus palpat, pedibus ambulat, et ideo sensus est in homine uelut pretiosi lapides et ut pretiosus thesaurus in uase signatus.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 78.

50 HILDEGARDIS *Testamentum* 2014, Ad congregationem sororum suarum, S. 117 19–118 3: »Per uisum enim homo creaturas cognoscit, per auditum uero racionalitas ei narrat quid hoc sit quod audit, per odoratum autem quod sibi conueniens uel inconueniens ad utendum sit discernit, per gustum etiam quibus & qualibus pascatur cognoscit, per tactum bona & mala operatur; & omnia opera sua cum predictis quinque sensibus regit. Hi quinque sensus in homine ita in unum coniunguntur, quod alius alio nequaquam carere potest, & in uno homine sunt, qui tamen non in duos nec in tres homines diuiditur, sed omnia opera sua cum his quinque sensibus perficit, & unus homo est. Sed & per hoc, quod homo sapiens, sciens & intelligens est, creaturas cognoscit; item que per creaturas & per magna opera sua, que etiam

nach dem geschaffenen Du als dem anderen in der Welt, darüber hinaus aber nach dem göttlichen Du als dem Ursprung und dem Ziel von absolut Allem.⁵¹ So nimmt sie in ihrer Auslegung des Glaubensbekenntnisses eindeutig Stellung:

Durch die Sicht erkennt der Mensch die Geschöpfe; durch das Gehör aber sagt ihm die Vernunft, was das sei, was er hört; durch den Duft dagegen unterscheidet er, was ihm angenehm oder unangenehm zum Gebrauch erscheint; durch den Geschmack weiß er, womit und wie er sich ernährt; durch die Berührung wirkt er Gutes und Böses; und alle seine Werke leitet er mit diesen fünf Sinnen. Diese fünf Sinne verbinden sich im Menschen derart zur Einheit, daß der eine dem anderen nicht fehlen kann und daß es sie alle in einem Menschen gibt. Dieser wird dennoch nicht in zwei oder drei Menschen zerteilt, sondern er vollendet alle seine Werke mittels dieser fünf Sinne und ist ein Mensch. Außerdem kennt der Mensch die Geschöpfe auch dadurch, daß er weise, wissend und einsichtig ist. Ebenfalls durch die Geschöpfe und durch seine großen Werke, welche er nämlich mittels seinen fünf Sinnen kaum versteht, kennt der Mensch Gott, den er nur im Glauben zu sehen vermag.⁵²

In seinem sinnlichen Selbsterleben darf der Mensch Hildegard zufolge die Welt somit durchaus anthropozentrisch betrachten, denn er erkennt unmittelbar zunächst nur sich selbst in seiner Leib-Seele-Einheit.⁵³ Insofern aber Weisheit, Wissen und Einsicht ins Spiel kommen, steht der Mensch in der Verantwortung: Er ist gehalten, seinen Bezug auf den absoluten Ursprung des Kosmos offenzulegen. Christliche Anthropozentrik zeichnet sich nach Hildegard von Bingen nicht durch Selbstbezug aus, sondern durch wahre Alterität, durch das Wissen um das Wirken des göttlichen Wortes im Menschen.⁵⁴

quinque sensibus suis uix comprehendit, Deum cognoscit, quem nisi in fide uidere non ualet.« Siehe dazu schon BERNDT 2001, S. 279–282 und jetzt BERNDT 2014.

⁵¹ Vgl. BERNDT 2009.

⁵² HILDEGARDIS *Testamentum* 2014, S. 117 19–118 3: »Per uisum enim homo creaturas cognoscit, per auditum uero racionalitas ei narrat quid hoc sit quod audit, per odoratum autem quod sibi conueniens uel inconueniens ad utendum sit discernit, per gustum etiam quibus & qualibus pascatur cognoscit et per tactum bona & mala operatur. & omnia opera sua cum predictis quinque sensibus regit. Hi quinque sensus in homine ita in unum coniunguntur quod alius alio nequaquam carere potest & in uno homine sunt qui tamen non in duos nec in tres homines diuiditur, sed omnia opera sua cum his quinque sensibus perficit & unus homo est. Sed & per hoc, quod homo sapiens, sciens & intelligens est creaturas cognoscit itemque per creaturas & per magna opera sua que etiam quinque sensibus suis uix comprehendit deum cognoscit quem nisi in fide uidere non ualet.«

⁵³ HILDEGARDIS LDO 1996, I 1, 10 7–11: »Nam in scientia caritatis homo est anima et corpore ad plenitudinem integritatis perductus, quamuis a statu recte stabilitatis multociens moueatur. Quem cum dona Sancti Spiritus desuper in pura et sancta largitate perfundunt, in celestibus et in spiritalibus habundanter eum docent.« HILDEGARDIS LDO 2012, S. 28.

⁵⁴ HILDEGARDIS *In Evangelia* 2007, 9 95–103: »Et uerbum [...] caro factum est, ita quod se indidit in integram carnem et dormiuit simili dormitione, sicut Adam sine

(b) Der von Gott gegebene Glaube

Das intellektuelle Interesse der Kirchenlehrerin Hildegard von Bingen besteht in der Tat darin, die Grundstruktur von allem, was ist, vor Augen zu führen und auszuformulieren. Dazu bedient sie sich zunächst der großartigen Visionsbilder, die sie sogleich auslegt. Das Gesamtwerk Hildegards atmet die vollständige Ausrichtung auf den Urheber und Geber ihrer Visionsbilder. Sie erklärt sich dazu im Teil drei des *Wegweisers*:

Während durch die höchste Macht das Werk Gottes zu der von Gott im Voraus bestimmten Zeit an den Menschen in der Welt vollendet ist, wird dann auch der Lauf dieser Welt sein Ziel erreichen, vollendet am Ende der Zeit mit dem Jüngsten Tag. Und in dem, der auf dem Throne sitzt, der kein Ende kennt, werden alle seine Werke an seinen Erwählten widerstrahlen. Denn Gott ist unversehrt in seiner Macht und seinem Werk, Er, der war, der ist und der in seiner Gottheit bleiben wird ohne irgendeinen Anfang irgendeiner Zeit, sodass er nicht gewesen ist, sondern ist.⁵⁵

Indem der Mensch sich selbst erkennt, versteht er, daß Gott ihm zuvor ist. Gottes Vorrang versteht Hildegard natürlich nicht im quantitativ-zeitlichen Sinn, sondern qualitativ: Des Menschen Existenz wird ganz und gar bedingt von Gottes Integrität.

Die einzig angemessene Weise, sich dazu ins Verhältnis zu setzen, besteht für Hildegard darin, daß der Mensch den Weg aufgreift, den ihm der integre Gott weist. Im *Buch der Lebensverdienste* führt sie diesen Gedanken weiter:

Denn die guten Werke zeigen in der Vermeidung der Totenwerke das himmlische Vaterland, wenn nämlich Christus durch die Buße die Völker salbt und wenn er sie durch sich selbst rettet. Er selbst nämlich ist ein reines und reiches Opfer, das allen gegeben wurde, die an ihn glauben. Denn das alte Gesetz rechtfertigt weder den Menschen aufs Ganze noch befreit es ihn, sondern es zeigt den Weg. Denn es war gleichsam eine Stimme vor dem Wort, aber das Wort ist Gottes Sohn, der das neue Gesetz in Wahrheit gegeben hat.⁵⁶

peccato dormiuit, cum ex eo alia caro facta est in mulierem. Sic uerbum caro factum est et creuit homo et habitauit in nobis, [...] quoniam in illis nulla uicissitudo erat, sed integri fuerant, sicut Deus eos creauerat [...]. Et sicut uerbum habitat in nobis, homines bonitate et ueritate diligens.«

55 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 1, 416–423: »Dum per summam potestatem opus Dei secundum praeordinatum a Deo tempus completum fuerit in hominibus in mundo, tunc etiam implebitur circuitus eiusdem mundi perfectus in fine temporis cum nouissimo die, et refulgebunt in sedente in throno omnia opera sua in electis eius, non habente finem; quia Deus integer est in potestate ac in opere suo, qui erat et est et permanebit absque ulla inceptioe ullius temporis in diuinitate, ita quod non fuerit sed est.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 288.

56 HILDEGARDIS LVM 1995, II 453–457: »Ipse enim mundum et saginatum sacrificium est, quod pro omnibus in se credentibus dabatur; quia uetus lex hominem nec ad integrum iustificauit nec liberauit, sed uiam ostendit: quoniam ipsa quasi uox ante uerbum fuit, sed uerbum Filius Dei est, qui nouam legem in ueritate dedit.« HILDEGARDIS LVM 2014, S. 123.

Hildegards geistige Verwandtschaft mit dem Augustinerchorherren Hugo von Saint-Victor zeigt sich in dieser Passage von neuem. Wie Hildegard so hatte früher schon Hugo theologisch formulieren können, daß alle Menschen vor der Inkarnation von ein und demselben Gott gerettet werden aufgrund des Gesetzes.⁵⁷ Dank seinem ganzheitlichen Heilsratschluß integriert der göttliche Vater jegliches Geschaffene in seine Hingabe an die Menschen, um alles auf den göttlichen Sohn hin auszurichten. Im *Liber diuinorum operum* erklärt Hildegard:

Denn die Gottheit ist in ihrem Vorauswissen und in ihrem Werk wie ein vollkommenes Rad und in keiner Weise geteilt. Sie hat nämlich weder Anfang noch Ende, noch kann sie von irgend jemand begriffen werden, weil sie ohne Zeit ist. Und wie ein Kreis das umfaßt, was in ihm geborgen ist, so umfaßt die Heilige Gottheit unbegrenzt alles und übertrifft alles, weil niemand sie in ihrer Macht zerteilen noch übertreffen noch an ein Ende bringen kann.⁵⁸

In allem ist Gott derart integer, daß der gebrochene Mensch die Erkenntnis Gottes gar nicht aushalten kann. Allein die Gottesmutter hat Gottes Integrität in ihrem Leib und in ihrer Seele tragen und ertragen können, als der göttliche Sohn Mensch werden⁵⁹ und integer geboren werden wollte.⁶⁰ Hildegard zeigt

57 Siehe dazu beispielsweise BERNDT 2002, neuerdings MANDREOLI 2011.

58 HILDEGARDIS LDO 1996, I 2, 2 17–23: »Diuinitas etenim in prescientia et in opere suo uelut rota integra est et nullo modo diuisa, quoniam nec initium nec finem habet nec ab ullo comprehendi potest, quia sine tempore est. Et sicut circulus ea quę intra ipsum latent comprehendit, ita sancta diuinitas infinite omnia comprehendit et superexcellit, quia ipsam in potentia sua nullus diuidere nec superare nec ad finem perducere poterit.« HILDEGARDIS LDO 2012, S. 37.

59 HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 62R 2–9: »Hoc est de Filio Dei, qui contra carnis iura ex integra terra carnis Marie Virginis natus est. Flores omnium uirtutum et ornamenta omnium pigmentorum processerunt, que in se odorem suauitatis uirtutum habuerunt. Hortus enim harum uirtutum in peregrino filio surrexit, qui ad patrem suum, scilicet omnipotentem Patrem, in se reuersus peccata sua confitendo cucurrit, quem ipse osculo humanitatis Filii sui suscepit.« HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 106.

60 HILDEGARDIS *Testamentum* 2014, S. III 16–112 1: »Prophetia namque que dixit: »Ecce uirgo concipiet«, humanitatem ipsius tetigit, quia integritas uirginis de calore spiritus sancti & non de calore carnis concepit, quemadmodum sol rem aliquam radiis suis ita transfigit, ut ex ardore ipsius tota caleat, nec tamen consumatur, quoniam sol iusticie de illibata uirgine processit & totum mundum illuminauit, uelut etiam sol per firmamentum totum mundum illuminat quod tamen integrum permanet. Sic uirgo peperit filium, cuius nomen Emmanuel, quia in integritate ipsum concepit qui etiam in eadem integritate ex ipsa processit ut sol per firmamentum fulminat neutro diuiso & ideo nobis cum deus, quoniam in eadem incarnatione que de obumbratione spiritus sancti in utero uirginis orta est, sancta diuinitas integra tota fuit sicut sol in firmamento, atque uis diuinitatis celos abyssos & omnes creaturas transcendit & tamen filius dei per sanctam humanitatem suam tunc nobiscum erat. Sed & per oblationem corporis sui & per doctrinam suam nunc nobiscum est & erit, donec ipsum manifeste uideamus.«

auf unnachahmliche Weise, daß Gott selbst in Wahrheit das Subjekt des Glaubens ist:⁶¹ Auf seine Treue zu uns bauen wir im Voraus, damit wir überhaupt imstande sind, unseren ersten Schritt auf ihn hin zu setzen.⁶² Indem wir Menschen an Gottes Glauben teilhaben, erweist sich, wer wir sind: Zielpunkt göttlichen Strebens.

Gottes Unversehrtheit, die von Ewigkeit her besteht und von des Menschen Sünde in keiner Weise tangiert wird, bietet den Menschen, gemäß Hildegards Weisung, den Grund ihrer Hoffnung an.⁶³ Damit wir diesen überhaupt erkennen können, muß Gott uns zuvor schon geliebt und angesprochen haben.⁶⁴

-
- 61 HILDEGARDIS *Testamentum* 2014, Ad congregationem sororum suarum, S. 119 24–120 3: »Sed & quia filius dei in Maria uirgine de spiritu sancto conceptus est, spiritus sanctus in ipso mansit & manet & semper cum ipso est nec umquam ab inuicem separantur ideoque integra & pura fides est quod spiritus sanctus a patre & filio procedit ut predictum est.«
- 62 Vgl. beispielsweise HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 3, 317–318: »[...] uirgo <sc. ecclesia> tamen in integritate fidei permanens.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 122. – Ibidem, III 7, 431–433: »Et qui sic non credit, ille abscedetur de regno Dei, quia scindit integritatem diuinitatis et se ipsum de fide, ut scriptum est.« HILDEGARDIS *Scivias* 2012, S. 401.
- 63 HILDEGARDIS LVM 1995, III 863–869: »Quod cum factum fuerit, teneamus firma et sincera fide spei illius confessionem, quam aperte in baptismo professi sumus, Deum confitentes et diabolium abnegantes, ita ne illa a nobis per ullam seductionem diabolicarum artium declinet, sed ut in nobis bene radicata et bene roborata inuiolabiliter perseueret: quoniam in lauacro regenerationis hoc modo signati sumus, quod filii Dei per sinceram iustitiam uocamur.« HILDEGARDIS LVM 2014, S. 188.
- 64 HILDEGARDIS LVM 1995, I 486–494: »Sed et sicut uetus lex obumbrata fuit, noua autem aperte uidet, sic etiam anime sanctorum habitaculis suis exute plenum gaudium uelut in ueteri lege non habent, quoniam faciem Patris ad perfectum nondum uident, quia impossibile esset quod pars dimidiata illud quod integrum est ad plenum uideret; cum autem habitacula sua receperint et integre fuerint, id quod integrum est ad perfectum inspicient, et amodo non mutabuntur: uelut noua lex ea perfecte uidet, que uetus obumbrata dinoscere non potuit, nec umquam in aliud mutabitur.« HILDEGARDIS LVM 2014, S. 60.

III. PERSPEKTIVEN DES CHRISTENTUMS:

GESCHENKTES LEBEN AUFGRUND GANZHEITLICHEN GLAUBENS

Das Glaubensbekenntnis, das zur Zeit Hildegards in der Liturgie gesprochen wurde und das sie selbst ausführlich rezipiert hat,⁶⁵ firmierte im Mittelalter unter der Autorität des hl. Athanasius († 373), Bischofs von Alexandrien und bedeutenden Kämpfers für den Glauben an die Menschwerdung Gottes.⁶⁶ Die Stichwörter, unter denen die ganze Tagung steht, »unversehrt und unverletzt«, bietet dieses Glaubensbekenntnis, das sogenannte *Quicumque*, gleich in seiner einleitenden Aussage dar:

Wer auch immer gerettet werden will, muß vor allem den katholischen Glauben halten. Ihn soll ein jeder unversehrt und unverletzt bewahren, sonst wird er zweifellos in Ewigkeit untergehen.⁶⁷

Nun hat Hildegard von Bingen nicht als erste Autorin der Christenheit im Sinne des *Quicumque* Ganzheitlichkeit und Ganzsein als Thema artikuliert.⁶⁸ Sie befindet sich mit ihrem Dauerthema »Integrität« vielmehr in guter Gesellschaft. Von Anfang an verstehen die Christen unter einem integren Lebensentwurf eine solche menschliche Existenz, die im Einklang mit der Heiligen Schrift der Juden, dem Alten Testament, steht; dieses Alte Testament wird dabei jedoch gelesen im Lichte der Person und der Botschaft Jesu Christi inmitten der Gemeinschaft der Christgläubigen (»Deus integer«,⁶⁹ »Christus integer«⁷⁰). Maß und Modell ganzheitlichen Lebens hat christlich gesehen eine eindeutige biblische Grundlage und beruht folglich auf der Schöpfungsordnung (gemäß Gn I 26–31; Rm I 21–23).⁷¹ Jüdisch-christliche Ganzheitlichkeit eignet sich wohl

65 Siehe dazu neuerdings HILDEGARDIS *Testamentum* 2014.

66 Zur aktuellen Diskussion um diesen Text siehe DRECOLL 2007, S. 41–45; früher schon KELLY 1964; HÄRING 1972 sowie COLLINS 1979, S. 329.

67 Vgl. *Symb. Athanasianum* 1910, S. 407: »Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem: quam nisi quis integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.«

68 Diese gerne in der populären Hildegard-Medizin als Auszeichnung apostrophierte Zielbestimmung, die im Zuge der Hildegard-Rezeption des 20. Jahrhunderts entstanden und einem psychologischen Kontext geschuldet ist (vgl. dazu HERRMANN/WINKLER 1974 und Sandherr 1995), wird hier in keiner Weise angesprochen.

69 Siehe beispielsweise HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 1, 421; HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 40R 24–25.

70 Siehe beispielsweise HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 663; HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 113R 65–68; HILDEGARDIS LVM 1995, II 513–517. Siehe dazu HÄRING 1978, S. 134 Anm. 13.

71 Siehe dazu BERNDT/ZÁTONYI 2013, S. 203–214.

nicht so sehr zum Thema sozialer Bewegung in religiös orientierten Gruppierungen,⁷² sondern bietet dem einzelnen die solide Grundlage an, sich persönlich in ein Weltverständnis und ein Selbstverständnis hineinzufinden.

(a) Ganzheitlicher, ungeteilter Glaube

Die Väter der Kirche, namentlich vor allem Augustinus,⁷³ Hilarius von Poitiers,⁷⁴ und Gregor der Große⁷⁵ verstehen die athanasianische Formel »den unversehrten und unverletzten Glauben bewahren« unter zwei Rücksichten: Zum einen bezeichnen diese Autoren damit dasjenige Christentum, das in der Liturgie seine Mitte findet;⁷⁶ denn in den vielfältigen Formen liturgischer Feiern und Versammlungen der Christen wächst auf einzigartige Weise des Menschen Selbsterkenntnis.⁷⁷ Wer Gott lobt und preist, wer ihm für das gute Werk der Schöpfung, ja für sein eigenes Leben dankt, dem ist Gott vertraut und der kann nicht auf Dauer sich selbst fremd bleiben.⁷⁸ Zum anderen meint die Formulierung vom »unversehrten und unverletzten Glauben« ein ganzheitliches

72 Siehe weiter unten den Beitrag von Tilo Altenburg. MOORE 2012 arbeitet diese Problematik für die heterodoxen Bewegungen im Mittelalter heraus. DINZELBACHER 2007 bietet interessante Zusammenhänge.

73 AUGUSTINUS *Sermones* 1841, 93 3, 4, Sp. 574–575: »Nam ut nouerit sanctitas uestra, non importune secundum animam et secundum integritatem fidei, qua etiam fide ab illicitis abstinetur, et bona opera fiunt, unumquemque vel unamquamque animam virginem dici [...]«.«

74 HILARIUS PICTAVIENSIS *De trinitate* 1979/1980, II 22, 1–5: »Commendat autem fidei huius integritatem et euangelica auctoritas et apostolica doctrina et circumstrepentium undique hereticorum otiosa fraudulentia. Stat enim hoc fundamentum ualidum et inmotum aduersus omnes uentos pluuias torrentes [...]«.«

75 Siehe beispielsweise nur GREGORIUS MAGNUS *Registrum* 1982, VI 2, 6–9: »De qua re omnibus uobis et ipse praesens de integritate suae fidei satisfacit, et nos per omnia testamur eum a cunabulis in sanctae uniuersalis ecclesiae gremio nutritum rectam praedicationem fidei cum uitae suae attestazione tenuisse.«

76 Siehe ALEXANDER ESSEBIENSIS *Sermones* 2004, 21 15–20: »Collatio dicitur quia in eo catholice fidei integritas collata et comprehensa est. Simbolum Apostolorum dicitur quia Apostoli, fidem in uniuersum mundum predicaturi, communi consilio et studio hoc breue symbolum composuerunt, ut eandem eisdem uerbis predicarent et credituris retinendam committerent.«

77 Siehe dazu HILDEGARDIS LVM 1995, v 77. HILDEGARDIS LVM 2014, S. 301.

78 Vgl. HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, ep. 28 10–12: »Qui enim sibi ascribit bona que in se cognoscit, infideli homini qui opera manuum suarum adorat et ueneratur similis est.« HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 64. Ibidem, ep. 103R 9–11: »Homo celestis et terrestris est, per bonam quidem scientiam rationalis anime celestis, et per malam fragilis et tenebrosus; et quanto se in bonis cognoscit, tanto amplius Deum diligit.« HILDEGARDIS *Briefe* 2012, S. 175.

Ja.⁷⁹ In diesem Ja verantwortet sich die menschliche Person vor dem Gott, der selbst Mensch geworden ist.⁸⁰

Die Lehrerin der Kirche Hildegard von Bingen bringt genau diese beiden Aspekte gemeinsam in einer wunderbaren Passage in ihrem *Wegweiser* zur Sprache. In der 6. Schau des 2. Teiles entwickelt Hildegard ihre Auffassung von den Sakramenten, im wesentlichen von der Eucharistie. Als Ausgangspunkt dient ihr der biblische Bericht über die Gabe des Manna an das Volk Israel auf seinem Zug durch die Wüste:

Was bedeutet das? Die Söhne der Erwählung, die glühend danach verlangen, Gott zu schauen, richten ihren Sinn auf das himmlische Sakrament, gemäß dem, was ihnen geboten ist; sie empfangen es nach der Lehre ihrer ersten Meister in ihrem Herzen und betrachten es in ihrer Seele gemäß dem, was sie von ihnen gelernt haben, wobei der eine mehr Ehrfurcht, der andere weniger Achtsamkeit im Herzen hat. Daher messen sie auch mit ihrer Wertschätzung gemäß dem, was sie in ihrer Seele fühlen, wobei sie den Glauben, den sie an Gott haben, beurteilen, ohne ihn zu zerteilen, sondern ihn unversehrt haben und ihn bedenken, mit wie großer und welcher Andacht sie den Leib und das Blut ihres Erlösers empfangen sollen. [...] Und deshalb sollen die Empfänger nur darauf achten, dass sie den dreifaltigen und einen Gott in festem, unversehrtem Glauben in ihrem Herzen tragen. Und so soll jeder Gläubige mit reinem, aufrichtigem Herzen die Kräfte seiner Seele sammeln, wie die Kraft des Glaubens es in ihm erfordert.⁸¹

Der unversehrte und immer ganze Glaube paßt sich dem Maß dessen an, der ihn anzunehmen sucht. Gott der Schöpfer, der Grund für absolut alles, was ist, überfährt in seinen Gaben nicht diejenigen, die er beschenken will. Dies

79 Siehe z. B. AUGUSTINUS *Sermones*, 72A, S. 164 6–8: »[...] tenete in mentibus uirginitatem: mentis uirginitas, fidei catholicae integritas; ubi corrupta est eua sermone serpentis, ibi debet esse uirgo ecclesia dono omnipotentis. ergo in mente pariant membra christi, sicut maria in uentre uirgo peperit christum; et sic eritis matres christi. non est longe a uobis, non est praeter uos, non abhorret a uobis: fuistis filii, estote et matres.«

80 Vgl. HILDEGARDIS *In Evangelia* 2007, 57 61–65: »Venit enim filius hominis, scilicet Christus, querere in humanitate sua et saluum facere in sanguine suo et in sanctitate quod perierat per diabolum, uidelicet hominem, ut ipse per Filium Dei redemptus, creatorem suum cognosceret.«

81 HILDEGARDIS *Sciuias* 1978, II 6, 1424–1442: »Vnde et cum aestimatione sua metiuntur secundum id quod in animabus suis sentiunt, discernentes fidem quam in Deum habent, nec eam diuidentes sed ipsam integram habentes, et quanta et quali deuotione corpus et sanguinem redemptoris sui percipiunt considerantes. Sed idem sacramentum non erit huic sanctius qui plus ex eo perceperit, nec illi contractius qui minus ex eo sumpserit, sed secundum fidem suam qui illud percipit, ita et eum illuminabit. Quapropter, o homo, in magnitudine percipiendum non est, quia fortissimus Deus tam in parua quam in magna oblatione huius mysterii est, et ideo qui illud percipiunt solum hoc attendant, quod trinum et unum Deum firma et integra fide in corde suo habeant.« HILDEGARDIS *Sciuias* 2012, S. 229–230.

ist offensichtlich im Brot des Himmels,⁸² ebenso aber auch in der Heiligen Schrift.⁸³

Hildegard von Bingen läßt die Leser ihrer Werke bis heute teilnehmen an einem ganz außergewöhnlichen Maß unversehrten und unverletzten Glaubens, der ihr zugeteilt worden ist.

(b) Geschenktes Leben ist unversehrt

Abschließend bleibt nur noch eine Frage zu klären: Was beinhaltet denn dieser »unversehrte und unverletzte Glaube«, der so unendlich kostbar ist, und den die Menschen wie Brot vom Himmel empfangen? Hildegard selbst hat sich diese Frage gestellt, und ihre Antwort liegt im *Liber divinorum operum* aufgeschlagen vor uns:

Ich sah inmitten des südlichen Luftraumes im Geheimnis Gottes ein schönes wundervolles Bild, gleichsam wie die Gestalt eines Menschen, dessen Antlitz von so großer Schönheit und Klarheit war, dass ich leichter in die Sonne hätte blicken können als in dieses Gesicht.⁸⁴

Dann folgt die detaillierte Schilderung dieser Gestalt, bis Hildegard im folgenden Abschnitt mit ihrer Auslegung dieses Visionsbildes einsetzt:

Und die Gestalt sprach folgendes: Ich, die höchste feurige Kraft, die ich alle lebendigen Funken entzündet und nichts Sterbliches ausgehaucht habe, ich entscheide über das alles, wie es ist. [...] Ich bin deshalb als feurige Kraft in diesen verborgen und sie brennen durch mich, wie der Atem ständig den Menschen bewegt und wie im Feuer die windbewegte Flamme ist. Dies alles lebt in seiner Wesenheit, und in ihm ist kein Tod zu finden, weil ich das Leben bin. [...] Ich bin nämlich das volle Leben das nicht aus Steinen gehauen ist oder aus Ästen ausgetrieben hat oder seine Wurzeln aus der männlichen Zeugungskraft geschlagen hat. Vielmehr hat alles Lebendige in mir seine Wurzeln. Die Vernunft ist nämlich diese Wurzel; das tönende Wort aber erblüht in ihr.⁸⁵

82 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 386–390: »Quid est hoc? quoniam ut caro eiusdem Vnigeniti mei in integro utero Mariae Virginis orta est et postea pro salute hominum tradita, ita etiam et nunc caro eius frequenter in incorrupta integritate ecclesiae augmentata ad sanctificationem fidelium datur.« Hildegardis *Scivias* 2012, S. 203.

83 HILDEGARDIS *In Evangelia* 2007, 24 79–82: »Sed quod scripturas inducit, per hoc homines ad racionalitatem reducit, quia racionalitas in hominibus scripturas inuenit, ut ita per racionalitatem uelut per scripturas Deum cognoscant.«

84 HILDEGARDIS LDO 1996, I 1, 1 2–5: »Et uidi uelut in medio australis aeris pulcrum mirificamque in misterio Dei imaginem quasi hominis formam, cuius facies tantę pulcritudinis et claritatis erat, ut facilius solem quam ipsam inspicere possem.« Hildegardis LDO 2012, S. 22–23.

85 HILDEGARDIS LDO 1996, I 1, 2 1–3. 20–23. 27–30: »Et imago hæc dicebat: Ego summa et ignea uis, quę omnes uiuentes scintillas accendi et nulla mortalia efflauri, sed illa diiudico ut sunt. [...] Ego itaque uis ignea in his lateo, ipsique de me flagrant, uelut spiramem assidue hominem mouet et ut in igne uentosa flamma est. Hęc omnia

Der wie Brot vom Himmel gegebene Glaube ist nichts anderes als das Leben selbst: ungeschaffenes Leben Gottes. Der unversehrte und unverletzte Glaube trägt dieses ungeschaffene Leben in sich, das alles verzehrt, ohne zu verbrennen (vgl. Ex 3 14). Vernunft und Wissen (»rationalitas« und »scientia«) sind für das philosophische Denken Hildegards von Bingen Schlüsselkonzeptionen zum Verständnis ihres Werkes.⁸⁶ Theologisch gesehen, stellt die Vernunft (»rationalitas«) den Inbegriff ihres Gottesgedankens dar, insoweit dieser sich dem Menschen überhaupt erschließen läßt.⁸⁷

SCHLUSSBEMERKUNGEN

1. Hildegard von Bingen hat ihre Lehrkraft nicht dank menschlicher Unterweisung empfangen, weshalb sie sich selbst kontinuierlich als »indocta«, jedoch nicht als »illitterata« bezeichnet. Die Fähigkeit zu Lesen und zu Schreiben geht auf menschlichen Unterricht zurück. So gesehen handelt es sich um Menschenwerk, das aus sich heraus niemals imstande wäre, Gottes Offenbarung, seine »doctrina« zu transportieren. Indem die neue Kirchenlehrerin ihre verschriftete Lehre als Gottesgabe deklariert, stellt sie sich radikal in die Rezeptionsgeschichte der Weisung Jesu, von dem der Evangelist Matthäus das folgende Wort an seine Jünger überliefert:

Ihr sollt niemand unter euch Vater nennen, denn einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch Lehrer sollt ihr euch nicht nennen lassen, denn einer ist euer Lehrer: Christus (Mt 23 9–10).⁸⁸

in essentia sua uiuunt nec in morte inuenta sunt, quoniam ego uita sum. [...] Integra namque uita sum, que de lapidibus abscisa non est et de ramis non frondit et de uirili ui non radicaui; sed omne uitale de me radicum est. Racionalitas enim radix est; sonans uero uerbum in ipsa floret.« HILDEGARDIS LDO 2012, S. 22–23.

86 HILDEGARDIS LVM 1995, II 552–555: »[...] hoc est quod rationalitas in profunda sapientia protectionis Dei integra consistit, nec se in ullam diuersitatem contrarietatis diuidit, quamuis homines multas diuersitates in moribus suis habeant.« HILDEGARDIS LVM 2014, S. 126. Siehe Schmidt 1995 und RANFF 2001a.

87 Siehe beispielsweise nur HILDEGARDIS LDO 1996, I 2, 43: »[...] hoc est quod integritas uerę penitentię, integritas quoque discretionis sanctorum operum in racionalitatis multiplici splendore uigent; quoniam ut stellę diuersę et multiplices sunt, sic etiam et penitentia discretio que sanctorum operum quamplurimas uires beatitudinis in se demonstrant ac rationabiles splendoribus suis mentes fidelium faciunt, quoniam eis infundunt quatinus omnia opera que agunt rationabilia coram Deo appareant.« Hildegardis LDO 2012, S. 76.

88 Für mittelalterliche Rezeption sei beispielhaft auf den einschlägigen Sermo Bonaventuras verwiesen: RUSSO 1982.

Hildegard von Bingen, die »Posaune Gottes«,⁸⁹ verkündet nichts anderes als die Berufung der Welt zum integralen Hören auf Gottes Wort.⁹⁰

2. Die Erhebung von Heiligen zu Lehrern und Lehrerinnen der Kirche ist seit je her ein politischer Vorgang in evangelisierender Absicht. Unter den heute 35 Lehrerinnen und Lehrern befinden sich zehn Kirchenväter⁹¹ aus den ersten acht Jahrhunderten der Christenheit, die niemals eine formelle Promotion erfahren haben. Hinsichtlich ihrer theologischen Bedeutung besteht kontinuierlicher Konsens, ohne daß ihnen schon im Mittelalter der Titel »doctor Ecclesiae« zugesprochen worden wäre. Weitere sieben Kirchenschriftsteller aus derselben Zeit sind erst im 18. (Isidor von Sevilla, Petrus Chrysologus), dann im 19. (Beda Venerabilis, Hilarius von Poitiers, Johannes von Damaskus, Kyrill von Jerusalem) und im 20. Jahrhundert (Ephraem der Syrer) in diesen Rang des Kirchenlehrers erhoben worden. Den 18 übrigen Glaubenszeugen aus dem zweiten Jahrtausend ist dann im 19., im 20. und im 21. Jahrhundert die Würde des Lehrers bzw. der Lehrerin zuerkannt worden.⁹² Mithin handelt es sich um eine Entwicklung in der jüngeren Geschichte der Kirche, deren Zeitgenossenschaft mit der Unfehlbarkeitsdefinition auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1870) auffällt. Dieser historische Befund verlangt nach eingehenderer Deutung.

3. In dieser Stunde eröffnen wir ein reich besetztes Symposium: reich an Teilnehmerinnen und Teilnehmern, üppig ausgestattet mit der Kompetenz der Kolleginnen und Kollegen aus der ganzen Welt. Hildegard von Bingen und ihr Werk werden in den kommenden Tagen in aller Ausführlichkeit besprochen und bedacht werden. Wir werden die Heilige des Rheingaus mit wissenschaftlicher Vernunft vergegenwärtigen. Hildegards Worte an den Erzbischof Hartwig von Bremen im Jahre 1148 mögen uns dabei leiten:

Der Mensch berührt Gott, der weder Anfang noch Ende hat, dort, wo die Vernünftigkeit im Menschen Gott nachahmt und das Wissen um Gut und Böse Gott zeigt.⁹³

89 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 4, 317–319; ähnlich *ibidem*, I 3, 591–593.

90 Die differenzierte paulinische Beschreibung und Konzeption der Charismen in 1 Cor 12–13 steht dazu nicht im Widerspruch. Siehe BERNDT 2001b, neuerdings nun CRISTIANI 2010 und THISELTON 2011.

91 Es handelt sich, in chronologischer Reihenfolge, um Athanasius den Großen, Basilius von Caesarea, Ambrosius von Mailand, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus von Hippo, Kyrill von Alexandrien, Leo den Großen und Gregor den Großen. Zur Problematik des Konzepts »Kirchenvater« vgl. neuerdings DOLBEAU 2013. Insgesamt dazu ARNOLD e. a. 2004.

92 Siehe dazu BERNDT/ZÁTONYI 2013, S. 17–18.

93 HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, Anhang II, S. 179 6–8: »Homo tangit Deum, qui nec initium nec finem habet, ubi rationalitas in homine Deum imitatur et scientia boni et mali Deum ostendit.«

PHILOSOPHISCHE ANFRAGEN
AN EINE UNGEWÖHNLICHE AUTORIN
DES MITTELALTERS

Die Tugendethik Hildegards von Bingen im Kontext ihrer Zeit Ein Vergleich mit der Konzeption des Radulfus Ardens

VON STEPHAN ERNST

Im Werk Hildegards von Bingen spielen Ausführungen über die Tugenden (»virtutes«) eine bedeutende Rolle. Dies zeigt sich nicht nur darin, dass Hildegard in großen Teilen ihrer Visionsschriften ausführlich auf diese Thematik eingeht: Neben dem gesamten *Liber uite meritorum* und dem geistlichen Spiel *Ordo Virtutum* sind etwa ein Drittel von *Scivias* sowie größere Passagen des *Liber divinorum operum* den Tugenden gewidmet (dazu kommen noch Briefe und Lieder sowie zahlreiche Einzelaussagen in anderen Schriften). Die zentrale Bedeutung der Tugenden wird vielmehr auch dadurch deutlich, dass ihr heilsgeschichtlich konzipierter theologischer Gesamtentwurf hier ihren Zielpunkt erreicht. In den Tugenden nämlich entfaltet sich diejenige »operatio« des Menschen, in der er – ermöglicht durch die »operatio« des Erlösers – wieder zu seiner ursprünglichen Gottähnlichkeit und zu dem ihm vom Schöpfer übertragenen Wirken zurückkehrt, nachdem er sich im Sündenfall von der dem Schöpfer ähnlichen »operatio« abgekehrt hatte.¹ In den Tugenden findet der Mensch, getragen durch Gottes Wirken und Gnade, zur eigenen Bestimmung² in Harmonie mit dem Kosmos und in Gemeinschaft mit Gott zurück und führt in Verantwortung für die Welt das Wirken des Schöpfers weiter.³

Ausgehend von dieser hohen Bedeutung der virtutes in Hildegards Werk soll es, nachdem die Quellen ihrer Tugendlehre – vor allem Pseudo-Dionysius, Scottus Eriugena und Prudentius – bereits verschiedentlich behandelt wurden,⁴ in den folgenden Überlegungen darum gehen, Hildegards Aussagen zu den »virtutes« vor dem Hintergrund der sich im 12. Jahrhundert entwickelnden Tugendethik zu betrachten. Dabei kann nicht nur die Eigenständigkeit und Originalität der Konzeption Hildegards hervortreten, sondern auch eine Zuordnung ihrer Konzeption im geistigen Umfeld ihrer Zeit und eine Würdigung erfolgen.

1 Vgl. MEIER 1987, S. 75–77.

2 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 2, 541–547.

3 Vgl. dazu BETZ 1997, S. 239–241.

4 Vgl. dazu MEIER 1987, S. 78–83 und 88–90.

I. THEOLOGISCH-HEILSGESCHICHTLICHE UND PHILOSOPHISCHE TUGEND-
KONZEPTION – ENTWICKLUNGSLINIEN IN DER ETHIK DES 12. JAHRHUNDERTS

Blickt man auf die Entwicklung der Tugendethik im 12. Jahrhundert, so lassen sich in der aufblühenden fröhscholastischen Theologie und in der damit zugleich verbundenen beginnenden ethischen Reflexion zwei unterschiedliche, ja kontroverse Linien beobachten.

1. Eine erste Entwicklungslinie findet sich in den heilsgeschichtlich aufgebauten Sentenzensummen, in denen die Tugenden primär als Resultat des erlösenden Wirkens Gottes am Menschen thematisiert werden. Im Mittelpunkt stehen in diesen Entwürfen – in der Tradition des Augustinus – die Haltungen der Demut (»humilitas«) und der Gottesfurcht (»timor filialis«) sowie vor allem die darauf aufbauende Tugend der Liebe (»caritas«), die allein wahrhaft gutes und verdienstliches Handeln ermöglicht.⁵ Sie bilden die Gegenmittel gegen die ursprüngliche Sünde des Hochmuts und des Ungehorsams. Diese Konzeption findet sich bereits in den *Sententiae Anselmi* aus der Schule des Anselm von Laon⁶ und dann in ausgearbeiteter Form bei Hugo von Saint-Victor in *De sacramentis christianae fidei*, II 13. Hugo erwähnt hier zunächst die im Evangelium genannten Heilmittel gegen die sieben Hauptlaster, die von der Demut – als Gegenbild zum Hochmut – ihren Ausgang nehmen: Demut, Sanftmut, Reue, Sehnsucht nach der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Reinheit und innerer Friede (»humilitas«, »mansuetudo«, »compunctio«, »desiderium iustitiae«, »misericordia«, »munditia«, »pax mentis interna«).⁷ Im weiteren behandelt Hugo dann – ausgehend von den zwei Bewegungen des Herzens, dem »timor«, der das Böse meidet, und dem »amor«, der das Gute ausübt,⁸ – die »caritas« in ihren verschiedenen Aspekten und Aufgliederungen.⁹

Die vier Kardinaltugenden, die in der antiken philosophischen Ethik maßgeblich waren und als vom Menschen zu erwerbende ethische Grundhaltungen galten, finden dagegen in diesen Entwürfen keine oder nur beiläufige Erwähnung.¹⁰ Lediglich in der pseudo-hugonischen Schrift *De fructibus carnis et spiritus*,¹¹ in der zunächst die aus der superbia als Wurzel hervorgehenden sieben

5 Vgl. dazu auch das Wort von der Demut als »Mutter aller Tugenden« etwa bei IOHANNES CHRYSOSTOMUS *In Matthaeum*, III.

6 Vgl. *Sententiae Anselmi* 1919, S. 80–83 (zu »fides, spes, caritas«) und S. 106–108 (zu »timor servilis« und »timor filialis«). Die *Sententiae divinae paginae* enthalten demgegenüber noch keine Erwähnung der Tugenden.

7 Vgl. HUGO S. V. *De sacramentis* 2008, II 13, S. 483 19–21.

8 Vgl. HUGO S. V. *De sacramentis* 2008, II 13, S. 484 6–485 30.

9 Vgl. HUGO S. V. *De sacramentis* 2008, II 13, S. 486 1–511 9.

10 Vgl. *Sententiae Anselmi* 1919, S. 110.

11 Vgl. PL 176, Sp. 997–1010, einschließlich der Darstellung des »arbor vitiorum« und des »arbor virtutum«.

Hauptlaster mit ihren Unterarten dargestellt werden, tauchen unter den aus der Wurzel der Demut hervorgehenden sieben Haupttugenden nicht nur die drei theologischen Tugenden, sondern auch die vier Kardinaltugenden auf. In den einflussreichen *Sentenzen* des Petrus Lombardus jedoch spielen die Kardinaltugenden dann wieder praktisch keine Rolle mehr. Sie werden zwar kurz erwähnt, nicht aber in sich bestimmt, sondern lediglich daraufhin betrachtet, wie sie in Christus verwirklicht waren, also in jener Gestalt, auf die die Gnade im Menschen hinzielt.¹² Entscheidend sind vielmehr auch hier die Haltungen der Demut und Liebe.¹³ Dem entspricht, dass Petrus Lombardus die Tugenden im Rahmen des Dritten Buches der *Sentenzen*, also innerhalb der Christologie behandelt, was sich aber bereits bei seinem Schüler Petrus von Poitiers¹⁴ und dann vor allem bei Thomas von Aquin dahingehend ändert, dass die gesamte Ethik einschließlich der Tugendlehre *vor* der Christologie behandelt wird.

Auch bringt Petrus Lombardus den heilsgeschichtlichen Grundgedanken dieser Entwürfe, dass nämlich die Tugenden allein Werk Gottes im Menschen sind, auf den Begriff. Seine nachhaltig rezipierte Definition der Tugend, die er ausdrücklich auf Augustinus zurückführt, lautet: »Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur.«¹⁵ Worauf der Akzent liegt, wird dabei deutlich, wenn Petrus von Poitiers die Definition noch weiter zuspitzt, in dem er ergänzt: »[...] quam Deus solus in homine *sine homine* operatur.«¹⁶ Wahrhaft gutes und tugendhaftes Handeln ist allein Resultat des Wirkens Gottes und allein auf der Grundlage seiner Gnade möglich. Über Hugo von Saint-Victor hinausgehend identifiziert Petrus Lombardus schließlich die Tugend der *caritas* sogar mit dem Heiligen Geist.¹⁷

¹² Vgl. PETRUS LOMBARDUS *Sententiae* 1971/1981, III 33, S. 187 21–189 30.

¹³ Vgl. PETRUS LOMBARDUS *Sententiae* 1971/1981, III, 18, I 2: »Die Demut des Leidens also war das Verdienst für die Erhöhung und die Erhöhung der Lohn der Demut« (»Humilitas ergo passionis meritum fuit exaltationis, et exaltatio praemium humilitatis«). Ebd. *Sententiae* 1971/1981, III 18, § 2, wo von der »vollkommensten Demut« (»consummatissima humilitas«) in Christus die Rede ist, »im Vergleich zu der es keine größere geben kann« (»qua maior esse non potest«).

¹⁴ Vgl. PETRUS PICTAVIENSIS *Sententiae* 1943, Prologus, S. 2: »Ordinem quoque v partitionum distinximus, in prima agendo de fide Trinitatis, in secunda de casu rationalis creature, in tertia de reparatione que facta est per virtutum restitutionem, in quarta de ea que semel facta est per Incarnationem, in quinta de ea que quotidie fit per sacramentorum participationem.« – Während die Behandlung der Tugenden innerhalb der Christologie diese in ihrer Eigenständigkeit absorbierte und auf die gnadenhaft gewirkte Liebe reduzierte, führt die Auslagerung vor die Christologie und der Zusammenhang mit der Schöpfungslehre zu einer Wahrnehmung der Eigenwirklichkeit der Sittlichkeit und zu einer reicheren Entfaltung der Tugendlehre.

¹⁵ PETRUS LOMBARDUS *Sententiae* 1971/1981, II 27, I, S. 480 8–480 10.

¹⁶ PETRUS PICTAVIENSIS *Sententiae* 1943, III, I, S. 1041A.

¹⁷ Vgl. PETRUS LOMBARDUS *Sententiae* 1971/1981, II 27, §, S. 483 23–484 7.

2. Eine zweite Entwicklungslinie in der Tugendlehre des 12. Jahrhunderts – das verschiedentlich auch als »Renaissance«¹⁸ oder »erste Aufklärung«¹⁹ bezeichnet wurde – basiert auf der Rezeption antiker philosophischer Ethik, die schrittweise in den Kontext der Glaubenslehre integriert wird. Die Tugenden werden hier vor allem als Resultat menschlichen Bemühens verstanden und in immer ausführlicherer Form und Untergliederungen in Einzeltugenden entfaltet.

Zu verweisen ist hier zunächst auf verschiedene Florilegiensammlungen, in denen die ethischen Tugenden nach dem Einteilungsschema der Kardinaltugenden zusammengestellt und definiert wurden. Prudentia, iustitia, fortitudo und temperantia werden hier mit ihren jeweiligen Untergliederungen in zahlreiche Einzeltugenden entweder nach dem Schema Ciceros oder nach der Einteilung des Macrobius aufgeführt. Zu nennen sind hier das Wilhelm von Conches zuge-schriebene *Moralium dogma philosophorum*,²⁰ die *Explicatio aphorismatum philosophicorum* des Wilhelm von Doncaster²¹ sowie das *Florilegium Morale Oxoniense*.²²

Das, was Tugend ist, wird hier – ganz im Gegensatz zur theologischen Tugenddefinition des Petrus Lombardus – ausschließlich philosophisch unter Bezug auf die allgemeine Vernunft bestimmt: sei es mit Cicero als »habitus animi in modum nature rationi consentaneus«,²³ sei es mit Boethius als »bene constitute mentis habitus« bzw. als »affectio animi in bonam partem difficile mobilis«. ²⁴ Die Tugenden werden also als vom Menschen selbst erworbener habitus verstanden. Zugleich ist aber auch von Horaz her die Bestimmung der virtus als Mitte zwischen zwei Fehlern bekannt: »[...] medium vitiorum utrimque reductum«. ²⁵ Hinsichtlich ihrer Herkunft verweisen diese Sammlungen in

18 Vgl. dazu HASKINS 1927; HOLMES 1951; DE GANDILLAC/JEAUNEAU 1968.

19 SOUTHERN 1980; BOSL 1972; CLARGETT e. a. 1961; LE GOFF 1964.

20 GUILLELMUS DE CONCHIS *Moralium dogma* 1929.

21 GUILLELMUS DE DONEKASTRIA *Aphorismata* 1986. In ihrer Einleitung (2–8) weist O. Weijers auf die Verbindung zwischen Wilhelm von Doncaster und Wilhelm von Conches hin.

22 *Florilegium Morale Oxoniense* 1955/1956.

23 Vgl. GUILLELMUS DE CONCHIS *Moralium Dogma* 1929, 7 11–12.

24 Vgl. *Florilegium Morale Oxoniense* 1955/1956, 1, S. 77 4–5 und 8–9.

25 Vgl. *Florilegium Morale Oxoniense* 1955/1956, 1, S. 91 7. Zuvor findet sich die ausführlichere Bestimmung (S. 91 1–6): »Vitia de diuersis habundantia inopiaque constare asseruit, uirtutes uero habundantia in egestate carentes, in quodam meditullio site sunt uitiorum. Quod genus, fortitudo circumsistitur hinc audatia, hinc timore. Audatia quidem confidentie fit habundantia; timiditas est uitium deficientis fidutie.« – Weiterhin findet sich hier auch die Definition Ciceros, der darauf hinweist, dass es zu jeder Tugend ein finitimum uitium gibt, das in einem Übermaß der Tugend besteht (S. 76 5–10): »Sic unicuique uirtuti finitimum uitium reperietur, aut iam certo nomine appellatum, ut audatia que fidentie, pertinatia que perseuerantie finitima est, superstitio que religioni propinqua est: aut sine ullo certo nomine. Que omnia item ut contraria rerum bonarum, in rebus uitandis reponemus.«

das Umfeld der so genannten »Schule« von Chartres,²⁶ die sich in ihrer Ausrichtung vom biblischen und die Welt symbolisch deutenden Blick auf die Wirklichkeit löste und sich statt dessen durch die Entdeckung der Natur in ihrer Eigenständigkeit als Natur (»découverte de la nature«)²⁷ und durch das Interesse an der Eigenwirklichkeit von Welt und Menschen auszeichnete.

Aufgegriffen und fortgeführt werden diese Sammlungen philosophischer Tugendethik zunächst in Peter Abaelards *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*,²⁸ in dem es zu einer ersten Einordnung dieser paganen Sittenlehre in den Kontext der christlichen Ethik kommt, wobei jene zwar relativiert, aber durchaus auch in ihrem Eigenwert anerkannt und unkorrigiert übernommen wird.²⁹ Dann aber ist es vor allem die in Kontinuität mit den Chartreser Magistern stehende Schule der Porretaner – Gilbert von Poitiers war selbst Magister in Chartres –, in denen die philosophische Tugendethik weiterentwickelt und mit dem theologischen Verständnis der Tugenden zusammengeführt wird. Als Beispiel lässt sich hier der um 1160 entstandene Traktat *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti* des Alanus von Lille nennen,³⁰ in dem nicht nur nach der philosophischen Definition der Tugenden die Fülle der sittlichen Grundhaltungen nach dem Schema der vier Kardinaltugenden präsentiert werden, sondern in denen sich auch weitere Überlegungen zum Verhältnis zwischen politischen und theologischen bzw. zwischen erworbenen und geschenkten Tugenden sowie zu den Gaben des Heiligen Geistes anschließen.

Vor allem aber ist es auf dieser Linie Radulfus Ardens († vermutlich 1200), der in seinem insgesamt 14 Bücher umfassenden *Speculum universale*³¹ –

26 Vgl. dazu grundlegend: SOUTHERN 1970, S. 61–85; SOUTHERN 1979; SOUTHERN 1982, S. 113–137.

27 CHENU 1957, S. 21ff, spricht von der »découverte de la nature«. Vgl. ebenso CHENU 1954, S. 313–325.

28 Auch bei Abaelard begegnet die philosophische Tugenddefinition: vgl. PETRUS ABAELARDUS *Dialogus* 1970, 1986–1992: »Virtus, inquit, est habitus animi optimus; sic e contrario vitium arbitror esse habitum animi pessimum; habitum vero hunc dicimus, quem Aristoteles in *Categoriis* distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit. Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis.« – Abaelard bringt dann die Einteilungen und Charakterisierungen der Kardinaltugenden (wobei er die Klugheit nicht zu den Kardinaltugenden zählt) einschließlich ihrer Untertugenden (vgl. ebd., 2065–2290).

29 Eine Weiterführung dieses Ansatzes bietet aus der Schule Abaelards die *Ysagoge* 1934, S. 63–285.

30 ALANUS AB INSULIS *De virtutibus* 1960, S. 45–92.

31 Das *Speculum universale* (RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011) des Radulfus Ardens ist in neun Handschriften zugänglich, von denen vier den vollständigen Text enthalten, eine weitere Handschrift fast vollständig ist, eine nur die Bücher IX–XIV bietet und drei Handschriften lediglich neu zusammengestellte Exzerpte enthalten. – Eine kritische Edition der ersten fünf Bücher liegt inzwischen vor:

entstanden wahrscheinlich zwischen 1192 und 1200³² und ebenfalls stark beeinflusst vom porretanischen Gedankengut³³ – diese Gestalt der Ethik zur umfangreichsten und bedeutendsten Summe der Ethik im 12. Jahrhundert ausgebaut hat. Dabei bietet er in den Büchern I-V des *Speculum universale* eine allgemeine Tugendlehre auf der Basis einer höchst differenzierten Seelenlehre und Anthropologie, in der Radulfus den Blick gerade auf die vielfältigen konkreten Bedingtheiten des menschlichen Wollens und der Freiheit richtet, die für den Prozess der Entstehung der Tugenden und Laster maßgeblich sind und die moralische Entwicklung des Menschen fördern oder behindern können. In den Büchern VII-XIV (Buch VI fehlt³⁴) folgt dann eine spezielle Tugendlehre, in der Radulfus eine bis dahin ungekannte Fülle von Einzeltugenden mit ihren Unterarten nach einer eigenständigen, aus der Seelenlehre konsequent abgeleiteten

RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011. Die Leithandschrift dieser Edition P besteht aus den beiden Codices BnF, lat. 3229 und 3240, von denen der erste die Bücher I-VIII (ohne Buch VI) und der zweite die Bücher IX-XIV enthält. – In der Einleitung zur Edition der ersten fünf Bücher (XXXVIII-CVIII) findet sich eine ausführliche Beschreibung der Hss. – Die Herausgabe der weiteren Bücher des *Speculum universale* (VII-XIV) wird derzeit am Lehrstuhl für Moralthologie an der Universität Würzburg vorbereitet.

- 32 VAN DEN EYNDE 1951, S. 241–243, geht – zum einen auf der Grundlage, dass Radulfus Ardens das 1192 abgeschlossene *Verbum abbreviatum* des Petrus Cantor benutzt habe, zum anderen auf der Grundlage der Angabe von D'ALVERNY 1940–42, S. 403–405, dass Radulfus Ardens im Jahre 1200 gestorben sei – von einem Entstehungszeitraum des *Speculum universale* zwischen 1193 und 1200 aus. – Zur genaueren Begründung und Auseinandersetzung mit dieser bisherigen Datierung vgl. Edition, S. xxx–xxxvii.
- 33 Der »magister Gilebertus Pictaviensis« ist bezeichnenderweise der einzige zeitgenössische Autor, den Radulfus in seinem *Speculum universale* namentlich zitiert. – Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, VIII 92 über die Frage, ob das Sakrament der letzten Ölung (»extrema unctio«) heilsnotwendig sei (vgl. Hs. P = BnF, lat. 3229, f. 123vb).
- 34 Buch VI, das vom Gebet handeln sollte, fehlt in allen Handschriften. Einer späteren Notiz am Ende von Buch V zu Folge ist es aber auch nie geschrieben worden. Radulfus Ardens habe – wie es hier heißt – die Abfassung dieses Buches bis zur Vollendung des »Übrigen« (»cetera«) verschoben, weil er sich rasch Wichtigerem zuwandte (»quia festinabat ad maiora«), er habe dann aber das Buch nicht mehr verwirklichen können, weil er vorher gestorben sei. – Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, V 78, 3192–3195: »Hinc deest liber sextus in quo proposuerat magister Radulfus se de oratione tractaturum, quem quia ad maiora festinabat, quousque cetera consummasset, distulit, sed postea morte interueniente perficere non potuit.« – GRÜNDEL 1976, S. 39f geht davon aus, dass mit den maiora nicht wichtigere, höherrangige Aufgaben gemeint sind, die Radulfus Ardens zuvor erfüllen musste, sondern die Abfassung der nachfolgenden speziellen Tugendlehre in Buch VII-XIV und mit dem Rest, den »cetera«, der übrige Teil des Gesamtwerks.

Systematik entfaltet und dabei zugleich zahlreiche konkrete Fragen der Ethik und der guten Lebensführung in dieses Gliederungsschema einbaut.³⁵ Insgesamt kann dieser Entwurf durchaus als Vorverweis auf die vollendete Gestalt mittelalterlicher Tugendethik im II. Teil der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin gewertet werden.

2. HILDEGARD UND DAS THEOLOGISCH-HEILSGESCHICHTLICHE VERSTÄNDNIS DER TUGENDEN – ÄHNLICHKEITEN UND ÜBERSCHUSS

Fragen wir nun ausgehend von dieser holzschnittartigen Skizze der Entwicklungslinien in der Tugendlehre des 12. Jahrhunderts, wie sich die Aussagen der hl. Hildegard über die virtutes zuordnen lassen.

1. Im Blick auf diese Frage zeigen sich zunächst deutliche Ähnlichkeiten mit der heilsgeschichtlich angelegten und theologisch verstandenen Konzeption der Tugendlehre, wie sie sich etwa bei Hugo von Saint-Victor oder auch bei Petrus Lombardus findet. Einer paganen, säkularen philosophischen Tugendethik scheint sie dagegen eher skeptisch gegenüber zu stehen, wenn sie schreibt:

Doch weil ihr jetzt durch meinen Eingeborenen von dieser Unterdrückung befreit seid, eilt von Tugend zu Tugend. [...] Folgt nicht den teuflischen Künsten und den übrigen Täuschungen, welche die Menschen im humanen Umgang mit den heidnischen und häretischen Philosophen für sich erfanden, sondern ahmt meinen Sohn im Spiegel des Glaubens nach [...].³⁶

a) Eine erste Ähnlichkeit betrifft das Grundverständnis der Tugend selbst. Auch Hildegard versteht die Tugenden nicht – wie die philosophische Tugendkonzeption – als Haltungen, die der Mensch selbst durch eigene Übung als habitus erwirbt, sondern – ähnlich wie Petrus Lombardus, wenn auch nicht begrifflich gefasst – als sittliche Kräfte, die Gott im Menschen wirkt: »Deus est qui in vobis quod bonum est operatur.«³⁷ Für Hildegard nämlich sind die virtutes – wie sie in der 6. Vision des ersten Teils von *Scivias* im Blick auf den namensgleichen dritten Chor der Engel erläutert³⁸ – zunächst vor allem

³⁵ Einen Überblick über den Inhalt bietet GRÜNDEL 1976, S. 27–35, sowie das vom selben Autor herausgegebene Quästionenverzeichnis: GRÜNDEL 1961.

³⁶ Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 1069–1078: »Sed quia nunc in Vnigenito meo ab oppensione ista liberati estis, currite de uirtute in uirtutem, cauentes ne in conscientiam uestram mittatis infidelitatem illam, quae cor uestrum sua receptione non confortat, sed potius sua amaritudine grauat. Quid est hoc? Nolite diabolicas artes sectari nec cetera figmenta quae homines in humanis contagiis philosophorum paganorum ac haeticorum sibimetipsis adinuerunt; sed Filium meum in speculo fidei imitamini, qui uos de carceribus inferni liberauit cum semetipsum pro uobis ad passionem crucis obtulit.«

³⁷ Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 5, 734.

³⁸ Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 6, 111–139.

himmlische Kräfte,³⁹ Engelwesen⁴⁰ oder Gotteskräfte,⁴¹ die von Gott ausgehen und von Gott gesandt sind, um den gottesfürchtigen Menschen helfend und schützend zu umgeben.⁴² Ihre Funktion ist es, im Menschen die Überwindung des Bösen und die Rückkehr zur Gottähnlichkeit durch das Bewirken von göttlichen opera in reiner Absicht zu ermöglichen.⁴³ Aufgrund der Erleuchtung, die die Menschen nach dem Willen Gottes durch die Tugendkräfte erlangen, werfen die Erwählten alle Bosheit ab und kämpfen gegen die Nachstellungen des Teufels.⁴⁴ Die Vermittlung der Tugenden ist dabei trinitarisch gedacht:⁴⁵ Die virtutes gehen vom Vater aus,⁴⁶ kommen durch den Sohn zum Menschen und werden durch den Heiligen Geist in aller fruchtbaren Grünkraft verliehen.⁴⁷

39 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 325–326: »[...] caelestes uirtutes [...]«.«

40 Zur Grundlage in der ps.-dionysischen Theologie und den Übersetzungen und Kommentaren zur *Hierarchia caelestis* durch Eriugenas *Periphyseon* vgl. MEIER 1987, S. 77–81.

41 Vgl. dazu: ZÁTONYI 2008, S. 246–262. – Vgl. ebenso die starke Betonung des göttlichen Ursprungs der Tugenden – im Unterschied zu ihrem Verständnis als erlernbarer Fähigkeiten – bei KLAES 1987, S. 102–109.

42 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I I, 96–104: »Sed quod ab eodem qui super montem illum sedet multae uiuentes scintillae exeunt, quae easdem imagines magna suauitate circumuolant: hoc est quod ab omnipotente Deo diuersae et fortissimae uirtutes in diuina claritate fulminantes ueniunt, quae illos qui Deum ueraciter timent et qui paupertatem spiritus fideliter amant, suo adiutorio et custodia circumdantes ardentem amplectuntur et deleniunt.«

43 Vgl. dazu die zusammenfassende Bestimmung des Tugendverständnisses bei Hildegard: BÄUMER 1998, S. 116: »Tugend – ›virtus‹ ist für Hildegard stets die herabflutende Kraft von Gottes Herrlichkeit, die sich inkarniert. Sie tut dies vor allem im ›Vir Deus‹, dem ›kosmischen Christus‹, aber andererseits strömt sie auch Menschen zu, die ein tugendhaftes Leben führen, und strömt dann wieder zurück zu ihrem Ursprung, zu Heilung und Heil. Tugend ist eine kreative Grundkraft, die Tugenden bleiben nie stumpf und stumm, sondern sie leuchten in lichtgrüner Strahlkraft, in der Grünkraft ›viriditas‹, die vom Wortstamm her mit dem Begriff ›virtus‹ verwandt ist.«

44 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 6, 112–125: »Vnde qui in acie una istarum sunt quasi facies hominum habent, ab umero et deorsum magno splendore fulgentes: qui uirtutes sunt, in corda credentium ascendentes et in ardente caritate excelsam turrim in eis aedificantes, quae opera ipsorum sunt; ita quod in rationalitate sua opera electorum hominum ostendunt et in fortitudine sua ad bonum finem multo fulgore beatitudinis ipsos producant. Quomodo? Scilicet cum electi, claritatem interioris sensus habentes, omnes nequitas malorum suorum abiciunt propter illuminationem illam qua in istis uirtutibus in mea uoluntate illuminati sunt, fortiter aduersus diabolicas insidias pugnant; et certamina illa quae ipsi hoc modo contra diabolicam turbam habent uirtutes istae mihi creatori ipsorum incessanter demonstrant.«

45 Vgl. MEIER 1987, 83.

46 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 327–332.

47 So spricht Hildegard davon, dass der Heilige Geist die glimmenden Tugenden heftig in Brand setzt; vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 4, 107–110. Sie spricht davon, dass

b) Eine zweite Ähnlichkeit mit der heilsgeschichtlich und theologisch konzipierten Tugendlehre besteht darin, dass auch im Werk Hildegards die von Augustinus herkommende und von der benediktinischen Tradition her zu erwartende grundlegende Bedeutung der Tugenden der Demut und der Gottesfurcht als Gegenmittel gegen die Ursünde des Hochmuts und des Ungehorsams und damit als Wurzel aller Tugenden, die in der Liebe zusammengefasst sind, durchgängig stark betont wird und beherrschend ist.⁴⁸ So betont Hildegard an zahlreichen Stellen, dass durch die Demut, in der Gott in seinem Sohn Mensch geworden ist, der Stolz des Teufels, in dem dieser seinem eigenen Willen folgen und sich nicht dem Willen Gottes unterstellen wollte,⁴⁹ überwunden wurde.⁵⁰ Auch die Sünde des Menschen besteht darin, dass er – im Hochmut, den ihm der Teufel einflüstert und der die rechte Unterscheidung verhindert⁵¹ – nicht Gottes Willen, sondern seinen eigenen Willen erfüllen will und Gott seinem Willen folgen soll⁵² und dass er – obwohl er ursprünglich in Verbindung mit den Weltelementen und ihrer Ordnung und als ihr Beherrscher geschaffenen wurde⁵³ – das Geschaffene an die Stelle Gottes setzt und als Gott verehrt.⁵⁴ Und entsprechend sieht Hildegard in der entgegengesetzten Haltung der Demut die Königin der vielen Tugendkräfte, die sich nach dem Fall des Menschen erhoben,

der Heilige Geist die Tugenden in aller fruchtbaren Grünkraft verleiht; vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 480–481.

48 Vgl. dazu MEIER 1987, S. 88.

49 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 2, 104–105; ebd. III 1, 534–574; ebd. III 8, 406–418; ebd. III 9, 644–651.

50 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 2, 787–814; ebd. II 5, 969–1015; ebd. II 6, 311–317; ebd. II 7, 254–258; ebd. III 1, 336–349; ebd. III 1, 635–637.

51 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 4, 251–257, hier klagt die Seele: »[...] occurrit mihi diabolica persuasio in omnibus me irretiens ac in flatum elationis ita me erigens, quod multotiens dico: »Ego secundum gustum uiriditatis terrae operari uolo.« In tabernaculo enim meo quaeque opera intelligo, sed tamen auiditate eius ita impediatur, quod opera mea non discerno, antequam dira uulnera in me uidero.«

52 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 3, 567–570. 577–579, Gott spricht zum Menschen: »Sed tu uis me habere uelut rusticum qui dominum suum timet. Quomodo? Tu uis ut uoluntatem tuam faciam, cum tu praecepta mea contempnas. [...] Tu autem, o homo, praecepta mea non imples, sed uoluntatem tuam sequeris, uelut iustitia legis tibi nec posita nec ostensa sit.«

53 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 3, 297–299: »[...] quia elementa mundi ad seruitudinem hominis creata ipsi famulatum exhibent, dum homo uelut in medio eorum sedens ipsis diuina dispositione praesidet [...].«

54 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 3, 364–365: »[...] infirmam creaturam pro creatore uestro colentes.« HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 3, 409–410: »Quod si in creaturam hanc quae ad seruitutem tuam facta est confidis abiciens me [...].« Ebd. 423–426: »[...] scilicet quod homines creaturam Dei pro Deo decepti colebant, ad quos etiam diabolica irrisio excitauit, quia post creaturam magis quam post creatorem suum respexerunt [...].«

um die Erwählten wieder zu Gott zurückzuführen.⁵⁵ Vor allem wird dies für Hildegard, wie sie an vielen Stellen immer wieder hervorhebt, darin anschaulich, dass Demut und Liebe die Geburt des Gottessohnes aus der Jungfrau bewirken, wodurch auch Demut und Liebe mehr als alle anderen Tugenden erstrahlen. Demut und Liebe gehören für sie zusammen wie Seele und Leib. Und wie die verschiedenen Glieder des Leibes, so leisten auch die übrigen Tugendkräfte ihren entsprechenden Beitrag zugunsten der Demut und der Liebe.⁵⁶

c) Eine dritte Ähnlichkeit der Tugendlehre Hildegards mit derjenigen der heilsgeschichtlich und theologisch konzipierten Sentenzensummen betrifft schließlich die Christus-Zentriertheit und Christus-Vermitteltheit der Tugenden,⁵⁷ die Hildegard bei Scotus Eriugena gefunden hatte,⁵⁸ die aber ebenso die heilsgeschichtliche Sicht des Hugo von Saint-Victor als auch das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus, in dem die Tugendlehre in den dritten Teil der Sentenzen über Christus und die Erlösung integriert ist, bestimmte. Einige in *Scivias* zu findende Beispiele für die immer wieder auch in den anderen Werken ausgesprochene Zusammengehörigkeit von Christus und den Tugenden seien erwähnt: So heißt es, dass dem Wort Gottes alle Tugendkräfte zur Anerkennung Gottes entströmen.⁵⁹ Durch die Menschwerdung des Sohnes errichteten die himmlischen Tugendkräfte viele Bauwerke, über die der Mensch zum Himmelreich zurückkehren sollte.⁶⁰ Der Sohn ist der Allerreinste und ein Spiegel der

55 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 2, 727–731: »Et sic post ruinam hominis eleuatae sunt plurimae uirtutes in caelo fulgentes, uelut ut humilitas regina uirtutum, quae in uirgineo partu floruit, et ut etiam ceterae uirtutes quae electos Dei ad caelestia perducunt.«

56 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 2, 815–848; hier besonders 839–843: »Et sicut animae et corpori diuersa membra corporis secundum uires suas subiecta sunt, ita etiam humilitati et caritati ceterae uirtutes secundum iustitiam suam cooperantur. Et ideo, o homines, ad gloriam Dei et pro salute uestra humilitatem et caritatem sectamini [...].« Vgl. auch HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 5, 778–780: »Quapropter, o carissimi filii mei, qui ualde in contrarietate dissipati estis, surgite citius in humilitate et in caritate, et sancto proposito uestro uiriliter et unanimiter consentite.« – Vgl. dazu auch ENDERS 2001, S. 485.

57 Vgl. dazu: ZÁTONYI 2008, S. 258–261; MEIER 1987, S. 82f;

58 Vgl. dazu MEIER 1987, S. 82.

59 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 1, 183–188: »hoc est quod Verbum Dei uirtutem suam quasi exardescens ostendit, cum per ipsum omnis creatura suscitata est et quasi incanduit, cum in aurore et candore uirginitatis incarnatum est, ita quod ex eo stillauerunt omnes uirtutes in agnitione Dei, cum homo reuixit in animarum saluatione.« – Vgl. auch HILDEGARDIS *Scivias* 1978, I 5.

60 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 324–328: »[...] sicut etiam incarnatio Filii eius suauissimum gustum in multa dulcedine stillabat cum caelestes uirtutes plurimas aedificationes in ipso aedificarent, per quas homo ad supernum regnum rediret, quod nulla umbra mortis obscuratum est.«

Tugenden.⁶¹ Im Fleisch gewordenen Gottessohn wirkten alle Tugenden zusammen; durch ihn finden die Gläubigen die Stufe, durch die sie zu den Tugenden aufsteigen und mit ihnen wirken können.⁶² Im Blick auf die Heilsgeschichte führt Hildegard schließlich aus, dass die Gerechtigkeit sich zuerst in Noe zu regen begann, dann nach größerer Kraft in Abraham und Mose strebte und schließlich zum vollbrachten Werk im Gottessohn kam, durch den alle Zeichen und Ankündigungen des alten Gesetzes im Werk vollendet und alle Tugenden in glaubwürdiger Verkündigung sichtbar wurden.⁶³ Zu verweisen wäre schließlich auch auf das im *Liber vitae meritorum* grundlegende Bild vom Kosmosmann, das das Streitgespräch der Tugenden und Laster rahmt, eine Gestalt, die ihr Vorbild in der patristischen Tradition der Vorstellung vom Christus-Riesen hat und die bei Hildegard eindeutig auf Christus hin auszulegen ist.⁶⁴

2. Weist also Hildegards Tugendlehre eine deutliche Affinität zur theologischen und heilsgeschichtlichen Konzeption der Tugendlehre auf, so ist dies dennoch nicht alles, was sich in ihrem Werk zu den virtutes finden lässt. Hildegards Ausführungen gehen vielmehr deutlich über die spärliche Behandlung dieses Themas in den heilsgeschichtlichen Summen hinaus, in denen die Aufmerksamkeit – neben der Demut und der Gottesfurcht – vor allem allein der caritas gilt. Demgegenüber entfaltet Hildegard sowohl in *Scivias* als auch im *Liber vitae meritorum* eine ausführliche und differenzierte spezielle Tugendlehre, deren reiche Vielfalt in der Auffächerung der einzelnen virtutes und deren Anordnung und Gliederung ohne Vorbild ist. Auch das Schema der Kardinaltugenden ist

61 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 1526–1528: »[...] quoniam idem Filius meus super omnia est mundus et speculum in uirtutibus [...]«.«

62 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 6, 602–607: »hoc est quod in incarnato Filio Dei omnes uirtutes pleniter operabantur, qui in se uestigia saluationis reliquit, ita ut tam pusillus quam magnus fidelium sibi competentem gradum in ipso reperiant in quo pedem in ascensum uirtutum ponant, ut ad optima loca perueniant, ubi uirtutibus operandum est.«

63 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 10, 905–945, bes. 927–932: »[...] sic tandem perueniens ad perfectum opus in Filio Dei, per quem omnia signa et praeconia ueteris legis aperto opere completa sunt et per quem omnes uirtutes, cum quibus caelestis Ierusalem in filiis suis adornabitur, certissima declaratione in regeneratione Spiritus et aquae manifestatae sunt [...]«.«

64 Vgl. dazu MEIER 1987, S. 92–98. bes. S. 96. – Nachdem C. Meier hier zunächst die vier Funktionen des Kosmosmannes analysiert (Formgeber des Kosmos, Erlöser, Richter, Kämpfer), fasst sie zusammen: »Die vier Funktionen, *officia*, des Kosmosmannes Christus sind zusammengefaßt in seiner Bestimmung als *virtus*, die die *virtutes* anführt. In dieser umfassenden Bestimmung ist er der Garant der Hoffnung: er gibt als *virtus Dei* der Schöpfung die Möglichkeit, in ihre ursprüngliche Bestimmung zurückzutreten, gewährt dem Engel den von ihm verlangten Lobpreis Gottes, dem Menschen seine ihm eigene Form des Gottespreises in Lob und *operatio*, die durch die *virtutes* bewirkt wird [...]«.«

hier nicht mehr leitend, obwohl diese aufgenommen und an verschiedenen Stellen in das Ganze integriert sind.⁶⁵ Insgesamt 35 Tugenden stellt Hildegard im *Liber vitae meritorum* den entsprechenden Lastern im Streitgespräch gegenüber, eingeteilt in fünf Gruppen von 2 mal 7, 2 mal 8 und 1 mal 5 Tugenden. Ausführlich werden dabei die einzelnen Tugenden als Gegenmittel gegen die Laster charakterisiert. In *Scivias* finden sich die ersten 30 dieser Tugenden in derselben Reihenfolge und fast in der gleichen Aufteilung in Gruppen wieder.

Damit bietet Hildegard eine Entfaltung der Einzeltugenden wie sich Vergleichbares in ihrer Zeit nur in der zweiten Entwicklungslinie der Tugendethik im 12. Jahrhundert, bei den Porretanern also, findet. Verweisen lässt sich etwa auf den Traktat *De virtutibus* des Alanus von Lille, der dem Einteilungsschema der Kardinaltugenden mit all ihren Unterarten folgt, ebenso aber auch auf die *Summa de arte praedicatoria*, in der er die Tugenden des Predigers für die Verkündigung behandelt,⁶⁶ und vor allem in der Schrift *De sex alis cherubim*, in der es um die Grundhaltungen des Büßenden geht und in der er 30 verschiedene Tugenden beschreibt, die jeweils als die fünf Federn der sechs Flügel des Cherubens bezeichnet werden.⁶⁷ Noch viel ausführlicher ist dann die spezielle Tugendlehre des Radulfus Ardens, der in den Büchern VII-XIV seines *Speculum universale* eine Fülle von sittlichen Haltungen behandelt, die er in fünf Gruppen einteilt, nämlich in die Verstandestugenden – in welche Gruppe auch die Kardinaltugenden mit aufgenommen sind –, die Tugenden des liebenden und die Tugenden des hassenden Strebevermögens, die kontemptiven Tugenden sowie schließlich die sittlichen Haltungen des äußeren Menschen.⁶⁸ Wie bei Hildegard geht es auch in diesen tugendethischen Schriften vor allem darum, die Vielfalt der sittlichen Haltungen zu entfalten, wobei auch das traditionelle Schema der Kardinaltugenden verlassen wird und neue Einteilungsschemata geschaffen werden.

Damit aber stellt sich die Frage, ob Hildegards Tugendethik tatsächlich auch eine weitergehende Nähe zu der zweiten tugendethischen Entwicklungslinie ihrer Zeit aufweist, wie sie in den Florilegiensammlungen im Umfeld der »Schule« von Chartres und in ausgearbeiteter Form bei den Porretanern greifbar wird. Dafür könnte sprechen, dass Hildegard im *Liber divinorum operum* ihre tugendethischen Aussagen im Rahmen einer eingehenden Betrachtung über die Zusammenhänge von Mensch und Natur, über die Entsprechungen von Mikro- und Makrokosmos sowie über die Zusammenhänge zwischen Anatomie und Physiologie des Menschen einerseits und seinen seelischen und moralischen Vollzügen andererseits behandelt. Gerade ihre eingehende Naturbeobachtung,

65 SCHIPPERGES 1987, 11–14, beschränkt sich in seinem Abschnitt über die virtutes als Grundmuster sittlichen Verhaltens eigenartigerweise auf das Schema der vier Kardinaltugenden, das als Schema so bei Hildegard nicht auftaucht.

66 Vgl. ALANUS AB INSULIS *Summa de arte* 1855.

67 Vgl. ALANUS AB INSULIS *De sex alis* 1855.

68 Vgl. dazu die Übersicht in GRÜNDEL 1976, S. 272–283.

die sie im *Liber divinorum operum* entfaltet, könnte auf eine Nähe zur Schule von Chartres und damit auch auf eine Nähe zu den Porretanern hinweisen. Zumindest hat Markus Enders in seiner Untersuchung zum Naturverständnis bei Hildegard deutlich gemacht, dass sich bei ihr nicht nur eine symbolische Naturbetrachtung findet, »die an dem Gleichnis-Charakter der natürlichen Erscheinungen interessiert ist«, sondern ebenso die »Vorgehensweise einer empirischen und rationalen, daher möglichst genauen, um das Entdecken von Kausalzusammenhängen bemühten Naturbeobachtung« und dass Hildegards Naturverständnis damit »*de facto* eine Synthese zwischen den Grundmerkmalen der beiden wichtigsten Typen von Naturvorstellungen im 12. Jahrhundert, dem theologisch-symbolistischen der Schule von Saint-Victor und dem wissenschaftlich-philosophischen Naturverständnis der Schule von Chartres, darstellt«,⁶⁹ auch wenn – wie M. Enders hinzufügt – »die symbolistische Betrachtungsweise der Natur bei Hildegard die eigentlich doch führende und bestimmende« ist.⁷⁰

Ist also – so lässt sich fragen – Hildegard eben doch nicht nur an der theologischen Konzeption der Tugenden interessiert, sondern auch daran, sie von der Eigenwirklichkeit des Menschen her zu verstehen? Lassen sich dazu in den jeweiligen konkreten Ausführungen zur Tugendlehre signifikante Gemeinsamkeiten mit den Porretanern feststellen? Im Blick auf diese Frage soll im Folgenden ein Vergleich zwischen der Tugendlehre Hildegards und derjenigen des Radulfus Ardens vorgenommen werden.

3. HILDEGARD UND RADULFUS ARDENS IM VERGLEICH (I) – TUGENDLISTEN UND IHRE SYSTEMATISCHE BEGRÜNDUNG

Eine erste Frage, die den Vergleich zwischen Hildegard und Radulfus leiten soll, besteht darin, wie sich die jeweilige Zusammenstellung und Abfolge der einzelnen Tugenden bei den beiden Autoren begründet. Lässt sich eine innere Systematik in der jeweiligen Auflistung feststellen? Gibt es darin Ähnlichkeiten oder sind sie eher verschieden?

1. Beginnen wir mit Hildegard. Das zweifache Vorkommen einer fast identischen Tugendliste in *Scivias* und im *Liber vitae meritorum* legt es nahe, dass es sich bei Hildegard nicht um eine wahllose Auswahl von Tugenden und eine beliebige Reihenfolge handelt, sondern dass eine wohl überlegte Systematik zu Grunde liegt. Wendet man sich mit dieser Frage dem Werk Hildegards zu, so lassen sich Hinweise hierzu vor allem dem Dritten Teil von *Scivias* entnehmen. Im *Liber vitae meritorum* dagegen finden sich keine die Abfolge und Systematik begründenden Ausführungen, hier steht eher das Streitgespräch zwischen den Tugenden und den entsprechenden Lastern im Vordergrund.

69 ENDERS 2001, S. 500.

70 ENDERS 2001, S. 501.

Im dritten Teil von *Scivias* schildert Hildegard eine Reihe von 13 Visionen, in denen sie das Heilsgebäude – zunächst in einer Gesamtschau (2. Vision) und dann in seinen verschiedenen Einzelheiten und Bauelementen – beschreibt und deutet. Dieser rechtwinklige, »signifikanzbeladene«⁷¹ Bau, dessen vier Ecken den vier Himmelsrichtungen zugeordnet sind, steht für die Heilsgeschichte und – entsprechend zu den Wänden zwischen den vier Ecken – für ihre verschiedenen Epochen. Sie beginnt im Süden mit der Erschaffung Adams und reicht bis zur Ecke im Osten, die Noe zugeordnet wird. Damit beginnt eine erste Zeit des Heils, die bis zum Norden, nämlich Abraham und Mose reicht, um sich von dort nach Westen, nämlich bis zur Offenbarung der Dreifaltigkeit Gottes zu erstrecken. Von dort wendet sich die Mauer nach Süden, in deren Mitte sich die Säule der Menschheit Christi befindet und an deren Ende im Süden der Turm der Kirche steht. Von dort wendet sich die Mauer wieder nach Osten, womit die Geschichte bis hin zum Thron des Menschensohns bezeichnet ist.

In diesem Heilsgebäude haben nun in Hildegards Visionen die einzelnen Tugenden bzw. Tugendgruppen ihren spezifischen Ort. So ordnet sie (in der 3. Vision) der Zeit zwischen Noe und Abraham bzw. Mose, der Zeit also, in der die göttlichen Tugenden langsam zu sprossen begannen, die Tugenden der Liebe zum Himmlischen, der Zucht, der Ehrfurcht, der Barmherzigkeit und des Sieges zu, die sich in einem Turm in der Mauer befinden, sowie – innerhalb der Mauer stehend – die Tugenden der Geduld und des Seufzens. In der Mauer zwischen Norden und Westen, in der Zeit also zwischen Abraham bzw. Mose und der Offenbarung der Dreifaltigkeit, sieht Hildegard (in der 6. Vision) weitere acht Tugendgestalten stehen. Eine erste Gruppe bilden Enthaltbarkeit, Freigebigkeit und Frömmigkeit, eine zweite Gruppe Wahrheit, Frieden und Glückseligkeit, einzeln stehen jeweils die Tugenden der Unterscheidung und der Erlösung der Seelen. An der Säule der Menschheit Christi in der Mitte der Mauer zwischen Westen und Süden sieht Hildegard dann (in der 8. Vision) die Tugenden der Demut, der Liebe, der Gottesfurcht, des Gehorsams, des Glaubens, der Hoffnung und der Keuschheit. Offensichtlich sieht Hildegard in ihnen Tugenden, die insbesondere in Jesus Christus verwirklicht und durch ihn verwirklicht sind. Die Tugenden in der Heilsgeschichte *vor* Christus sind schon von Christus her gewirkt und kommen in ihm zu sich selbst.⁷² Am Turm der Kirche im Süden des

71 So MEIER 1987, S. 87.

72 Vgl. dazu MEIER 1987, S. 87 im Blick auf die »Säule der Menschheit des Erlösers«: »An dieser Stelle konzentriert sich die durchgehende Vorstellung von den Aufstieg und Werkbau fördernden Tugenden deshalb nicht von ungefähr, weil erst mit der Inkarnation des Gottessohnes und von diesem wiedergebracht die *virtutes* im Menschen zu wirken beginnen, nachdem sie in der alten Zeit wie der Inkarnierte selbst nur schattenhaft für die Patriarchen und Propheten zu erkennen waren.« – Vgl. dazu auch den Gedanken Hugos von Saint-Victor, dass nicht nur die Menschen nach Christus, sondern auch die Glaubenden vor Christus durch Christus erlöst sind.

Heilsgebäudes folgen dann (in der 9. Vision) die Tugenden der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Stärke und der Heiligkeit,⁷³ sowie schließlich am Thron des Menschensohnes (in der 10. Vision) die Tugenden der Beständigkeit, des Himmlischen Verlangens, der Herzenszerknirschung, der Weltverachtung sowie der Eintracht.

In ihrer Auflistung der verschiedenen Tugenden und deren zusammenfassende Zuordnung zu verschiedenen Gruppen geht Hildegard also offensichtlich von dem Gedanken aus, dass in den unterschiedlichen Epochen der Heilsgeschichte jeweils bestimmte Tugenden und Tugendgruppen als göttliche Kräfte besonders wirksam waren und hervorgetreten sind. Vor allem für die Tugenden, die sie mit der Menschheit Christi in Verbindung bringt, scheint dies durchaus plausibel. Eine genauere Begründung, wie sie auf diese Zuordnung kommt, warum sie also jeweils gerade diese und keine anderen Tugenden den einzelnen Epochen der Heilsgeschichte zuordnet, lässt sich jedoch auch in *Scivias* nicht ohne weiteres finden; hier wäre evt. noch Forschungsarbeit zu leisten, möglicherweise lassen sich ja biblische Bezüge aufweisen. Auch die Zusammenhänge, die Hildegard zwischen einzelnen benachbarten oder nebeneinander stehenden Tugenden nennt, scheinen zwar plausibel, ein Prinzip der Zusammenhänge wird aber auch hier nicht ohne weiteres erkennbar.⁷⁴

2. Betrachtet man nun vor diesem Hintergrund die Tugendlehre des Radulfus Ardens, so ergibt sich im Blick auf die Frage nach Begründung, Systematik und Vollständigkeit der Liste der angeführten Tugenden ein anderes Bild. Für Radulfus Ardens nämlich ergibt sich die Auflistung und Einteilung der Tugenden

Hugo von Saint-Victor macht dies im Bild der beiden Kundschafter deutlich, die aus dem gelobten Land mit der Weintraube zu ihrem Volk Israel zurückkehren. Die beiden Kundschafter repräsentieren die Gläubigen zu allen Zeiten, vor und nach Christus. Wie jene die Traube tragen, so tragen diese im Glauben Christus. Während aber die Vorausgehenden ihn nicht sehen, haben ihn die, die ihm folgen, im Blick. – Vgl. HUGO S. V. *De sacramentis* 2008, I 10, S. 239 18–25: »Quod bene duo uiri illi signauerunt. qui botrum in uecte suspensum de terra promissionis ad filios israhel in deserto portauerunt. Botrus siquidem in uecte christus in cruce est. cuius misterium in sacramento duo populi portant. Qui precesserunt portauerunt quidem sed non uiderunt. quia precedentes aduentum eius. sacramenta passionis eius. omnes quidem per fidem portauerunt. sed non omnes per cognitionem quod portauerunt intelligere meruerunt. Sequentes autem et portant et uident. quia fideles qui post aduentum eius in carne subsequuntur. sacramentum passionis eius. et per fidem suscipiunt. et per reuelatam iam cognitionem agnoscunt.«

73 Vgl. dazu auch die Aussage in HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 6, 377–378: »[...] quia ecclesia, ut praedictum est, in beatis et fortissimis uirtutibus augmentum capiente mox [...]«

74 Auch die Arbeit LAUTENSCHLÄGER 1993 bietet in ihren entsprechenden Passagen (S. 331–368) keine weiterführenden Aspekte.

konsequent aus seiner Anthropologie und Seelenlehre, die er von vornherein unter der ethischen Fragestellung nach dem Guten und Bösen, nach Tugend und Laster und nach ihrer Entstehung anlegt.⁷⁵

Weil die Seele von Gott dazu geschaffen ist, zwischen gut und böse zu unterscheiden, um auf diese Weise das höchste Gut zu erkennen, zu lieben, zu suchen, zu erlangen, zu genießen und sich ewig zu freuen,⁷⁶ ist sie – obwohl sie ihrer Substanz nach eine und einfach ist⁷⁷ und als feurige Substanz nur einen Affekt besitzt, nämlich wie das Feuer das Streben nach oben zurück zu ihrem Schöpfer⁷⁸ – mit verschiedenen Kräften und Wirkungen ausgestattet: mit der natürlichen Vernunft (»naturalis ratio«), mit den Affekten des Begehrens bzw. Liebens (»concupiscibilitas«/»amabilitas«) einerseits und des Zürnens bzw. Hassens (»irascibilitas«/»odibilitas«) andererseits sowie mit der Macht zu handeln (»potestas«) und mit Freiheit (»libertas«).⁷⁹ Dabei unterstreicht Radulfus, dass diese Kräfte der Seele wechselseitig aufeinander angewiesen sind und miteinander wirken müssen, um wahrhaft tugendhaft handeln zu können.⁸⁰

Über die beiden Grundaffekte des Liebens und des Hassens hinaus geht Radulfus noch von einem dritten Grundaffekt der Seele aus, der aus der Zurückhaltung der beiden anderen Affekte entsteht, nämlich dem contemptus. Während die Vernunft die nützlichen Dinge billigt und die »concupiscibilitas« sie liebt, die schädlichen Dinge aber zurückweist und die »odibilitas« sie hasst, werden die weder nützlichen noch schädlichen Dinge von der Vernunft für nichtig erachtet (»nihil pendit«), von der »concupiscibilitas« nicht begehrt und von der »odibilitas« nicht gehasst, sondern einfach nicht beachtet und vernachlässigt, es wird ihnen keine Aufmerksamkeit und Sorge gewidmet (»contempnuntur, negliguntur et non curantur«).⁸¹

Eine weitere Besonderheit der Seelenlehre des Radulfus Ardens besteht schließlich darin, dass er zwischen innerem und äußerem Menschen (»exterior et interior homo«) unterscheidet. Da aber die bisher beschriebenen Kräfte diejenigen des inneren Menschen sind, die er mit den Engeln gemeinsam hat, geht Radulfus von zwei weiteren Kräften der Seele aus, die sie mit den Tieren gemeinsam hat, nämlich die vegetatio und die sensualitas, durch die sie dem

75 Zum Ganzen vgl. die grundlegende Arbeit von GRÜNDEL 1976. Vgl. zur Seelenlehre ebenso MICHAUD-QUANTIN 1958, S. 81–96.

76 RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, I 40, 976–981.

77 RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, I 40, 971.

78 Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, I 39, 957–959. 963–964: »Est igitur anima substantia rationalis et immortalis, motu ignea, organum membrorum uiuificando corpori et mouendis auide sensibus attributa. [...] Anima uero ad instar ignis semper sursum ad suum principium tendit affectu [...]«

79 Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, I 41, 985–987.

80 Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, I 42, 1009–1040.

81 Vgl. dazu RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, I 45, 1148–1162.

Körper geeint ist und durch ihn wie durch ein Organ handelt.⁸² Durch die »vegetabilitas« ist die Seele geeignet, den Körper zu beleben, durch die »sensualitas« ist sie geeignet, die äußeren Dinge in der Welt durch die fünf Sinne wahrzunehmen und zu beurteilen. Dabei sind auch mit dem sinnlichen Urteilen eigene Affekte des Liebens und des Hassens verbunden.

Ausgehend von dieser differenzierten Seelenlehre entwickelt Radulfus Ardens dann in den Büchern VII–XIV des *Speculum universale* seine Aufteilung und Entfaltung der verschiedenen Tugenden, durch die die einzelnen Kräfte der Seele geeignet werden, das Gute zu verwirklichen.⁸³ So ordnet er der Vernunft, deren Aufgabe es ist, zwischen gut und böse, mehr oder weniger gut sowie mehr oder weniger böse zu unterscheiden, die »virtutes discretivae« zu, zu denen er nach dem Glauben (Buch VII–VIII) als erster Tugend auch die vier Kardinaltugenden Klugheit (Buch IX), Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung (Buch X) zählt. Im Blick auf die erstrebenden bzw. abwehrenden Affekte des Liebens und des Hassens und deren bereits in der Tradition genannten Entfaltungen in weitere Einzelfekte geht Radulfus davon aus, dass diese Affekte dann, wenn sie sich wechselseitig ergänzen und im Maß halten, zu Tugenden – nämlich den »virtutes amativae et oditivae« – werden (Buch XI). So gehört die Liebe mit einem guten Hass zusammen, die Hoffnung mit der Furcht, der Wetteifer mit einem guten Erschrecken, die Freude mit einem guten Zorn, die Fröhlichkeit mit der geistlichen Traurigkeit, die Heiterkeit mit einem guten Schamgefühl und die Selbstachtung mit einer guten Reue. Ausgehend von dem kontemptiven Affekt führt Radulfus weitere Tugenden (»virtutes contemptivae«) an (Buch XII), nämlich die Lauheit, die Vernachlässigung, den Ekel und schließlich die Verachtung hinsichtlich des Bösen, wobei er innerhalb der Verachtung weiterhin die Indifferenz gegenüber der Welt, gegenüber dem Nichts und gegenüber sich selbst mit entsprechenden Untertugenden unterscheidet und auch die Demut mit ihren Ausdifferenzierungen hinzufügt. Hinsichtlich der »sensualitas« unterscheidet Radulfus schließlich Tugenden bzw. gute Sitten (»mores exterioris hominis«), die das Reden betreffen (Buch XIII) – nämlich die »bona locutio«, die durch ein »bonum silentium« im Gleichgewicht gehalten wird –, sowie solche, die eine dem Menschen wohltuende Beherrschung und Bejahung der einzelnen Sinne betreffen (Buch XIV).

3. Während also – so lässt sich als Fazit festhalten – Radulfus Ardens die Vielfalt und Abfolge der Einzeltugenden, die er im *Speculum universale* nennt und charakterisiert, aus der Struktur der Seelen und deren Kräften und Vermögen,

82 Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, I 52, 1284–1345. – Vgl. auch die Zeichnung zum Zusammenhang der Seelenvermögen (ed., I 62), die auf den entsprechenden, in den einzelnen Hss freilich unterschiedlich ausfallenden, »arbores« des Radulfus Ardens selbst beruht.

83 Vgl. dazu den Überblick über das differenzierte Tugendsystem des Radulfus Ardens bei GRÜNDEL 1976, S. 272–283.

also von der Eigenwirklichkeit des Menschen her entwickelt und begründet, lässt sich Vergleichbares bei Hildegard nicht feststellen. Bei ihr ist es vielmehr die Struktur der Heilsgeschichte, also – ganz in Entsprechung zu ihrem generellen Tugendverständnis – ein theologischer Aspekt, dem die Aufgliederung der verschiedenen einzelnen Tugenden folgt.

4. HILDEGARD UND RADULFUS ARDENS IM VERGLEICH (II) – NATURKUNDE UND DIE EIGENWIRKLICHKEIT DES MENSCHEN

Aber, so lässt sich weiter fragen, hat nicht auch Hildegard – nämlich im *Liber divinorum operum* ebenso wie in ihrer *Physica* und in *Cause et cure* – die Eigenwirklichkeit des Menschen in einer für ihre Zeit erstaunlich konkreten, ganzheitlichen und kosmisch verankerten Anthropologie eingehend beschrieben und im Blick auf das sittliche Wirken des Menschen hin bedacht? Hat sie hier nicht ausführlich die Eingebundenheit des Menschen in den Kosmos sowie die Anatomie und Physiologie des Menschen geschildert und dabei jeweils ihre Zusammenhänge mit den Tugenden aufgewiesen?

1. Betrachten wir dazu zunächst einige Beispiele aus den genannten naturkundlichen Werken Hildegards, die im Blick auf die Tugendlehre von Bedeutung sein können.

a) Im *Liber divinorum operum* beschreibt Hildegard in der 2. Vision des Ersten Teils das Weltgebäude, das sie in Form eines Rades als Bild für das rechte Maß und den Umlauf der Elemente vorstellt⁸⁴ und in dessen Mitte der Mensch steht.⁸⁵ Dabei werden zahlreiche Beziehungen zwischen der Ordnungsstruktur des Weltgebäudes und den in ihm wirkenden Kräften einerseits und dem tugendhaften Wirken des Menschen andererseits hergestellt. Diese Beziehungen sind dabei jedoch weniger kausaler als vielmehr symbolischer und analoger Art. Sie bestehen darin, dass die Ordnung und die naturhaften Kräfte des Weltgebäudes – etwa die Winde und die Planeten – auf diejenigen Kräfte hinweisen und ihnen entsprechen, die auf den Menschen und sein sittliches Wirken Einfluss nehmen, auf das Wirken der Gnade Gottes nämlich, die der Mensch in sich zur Auswirkung kommen lassen soll.⁸⁶ Das Weltrad und die darin wirkenden Winde und Planeten sind ein Bild für die Kräfte, in die die menschliche Seele eingespannt ist und die auf sie einwirken. Es geht also – wie auch M. Enders feststellt – um ein symbolisches Naturverständnis, in dem »die ganze geschaffene Welt mit allen ihren Kräften und Wesenheiten der sittlichen Belehrung des Menschen dient«. ⁸⁷

84 Vgl. HILDEGARDIS LDO 1996, I 2, 3 1–11.

85 Vgl. HILDEGARDIS LDO 1996, I 2, 15 1–25.

86 Vgl. dazu ausführlich WIDMER 1997, S. 211–221.

87 ENDERS 2001, S. 491.

Dies setzt sich in der 3. Vision fort, in der Hildegard den Zusammenhang zwischen den Säften und Organen des menschlichen Körpers einerseits und dem tugendhaften Wirken des Menschen andererseits beschreibt. Auch hier besteht vor allem ein Verhältnis symbolischer Verweise und analoger Entsprechungen. So wie das Verhältnis der Säfte im menschlichen Körper unter dem Einfluss der kosmischen Kräfte sich ändert und damit den Menschen krank oder gesund macht, so können im Menschen auch manchmal schlechte Gedanken und Wünsche aufkommen oder sich – unter dem Einfluss der Tugendkräfte oder der Geistesgaben – zum Guten verändern. Einzelne Organe des Körpers können dabei mit bestimmten Affekten oder sittlich relevanten Kräften in Beziehung gesetzt werden. So wirkt auf der rechten Seite des Körpers, dort wo die Leber ist und wärmt, die Gerechtigkeit mit dem Heiligen Geist,⁸⁸ und die Nieren werden mit der ungerechten Begehrlichkeit, die es zu beherrschen gilt, in Verbindung gebracht.⁸⁹

Weitaus eingehender als in der kurzen 3. Vision wird dann in der 4. Vision der gesamte Körper des Menschen, seine Teile und Proportionen, symbolisch auf den Aufbau und die Wirkweise der Seele des Menschen sowie auf sein tugendhaftes Wirken hin gedeutet. Auch wenn dies hier nicht weiter entfaltet werden kann, lässt sich doch summarisch feststellen, dass Hildegard in all dem deutlich macht, wie der Mensch und sein sittliches Wirken in ein Ordnungs- und Kräftegefüge hineingehören, das sich ebenso in der kosmischen Naturordnung der Welt wie auch in der Ordnung des menschlichen Körpers zeigt. Deswegen können diese äußeren Zusammenhänge für den gläubigen Menschen hinweisende und belehrende, antreibende und motivierende Kraft für sein sittliches Wirken entfalten.

b) Ein ähnliches Bild ergibt sich im Blick auf die *Physica*, in der Hildegard die gesamte Natur in ihren einzelnen Bestandteilen und Erscheinungen beschreibt. Der Reihe nach werden Kräuter und Grundnahrungsmittel, die Elemente, Bäume und Sträucher, Steine, Fische, Vögel, Säugetiere, Kriechtiere und Metalle beschrieben und hinsichtlich ihrer Nützlichkeit und Heilwirkung für den Menschen, seinen Leib und seine Seele, charakterisiert. Grundlage für die Identifizierung der heilenden oder schädlichen Wirkung auf Leib und Seele des Menschen sind dabei Beobachtungen zu Wärme oder Kälte und zu Trockenheit oder Feuchtigkeit der einzelnen Dinge und Wesen. Dabei sind weniger streng kausale Überlegungen zur Wirkursächlichkeit einzelner Elemente auf die Gesundheit

⁸⁸ Vgl. HILDEGARDIS LDO 1996, I 3, 10 1–7.

⁸⁹ Vgl. HILDEGARDIS LDO 1996, I 3, 13 2–3. – Zum Ganzen vgl. auch ENDERS 2001, S. 493f: »Das Ziel des ganzen kosmischen Lüfte- und des innermenschlichen Säftesystems liegt darin, die Mittel und Wege aufzuzeigen, deren sich die göttliche Gnade bedient, um den Menschen zur Entscheidung für Gott zu bewegen und derer sich der Mensch im sittlichen Kampf bedienen muss, um sein Leben auf Gott auszurichten.«

des Menschen als vielmehr Ähnlichkeitsrelationen leitend, die Hildegard zwischen den Naturgegenständen und den einzelnen Momenten des leiblichen und seelisch-geistigen Seins des Menschen entdeckt.⁹⁰

Als Beispiele für die Analogien zwischen Natur und menschlichem Leib lässt sich etwa auf Analogien zwischen dem Saft der Bäume und dem Blut des Menschen, zwischen Steinen und Knochen, zwischen der Feuchtigkeit der Steine und dem Mark der Knochen, zwischen Dächern und den Nägeln an Händen und Füßen verweisen.⁹¹ Im Blick auf die Sittlichkeit des Menschen finden sich solche Analogien etwa im 3. Buch, in dem die verschiedensten Bäume charakterisiert und dabei auch bestimmten Affekten, Lastern oder auch Tugenden zugeordnet werden: etwa der Quittenbaum der Schlaueit, der Pfirsichbaum dem Neid, der Kirschbaum der Fröhlichkeit, der Pflaumenbaum dem Zorn, der Haselstrauch der Zügellosigkeit, der Kastanienbaum dem Unterscheidungsvermögen, die Mispel der Sanftheit, der Feigenbaum der Furcht, der Lorbeerbaum der Standhaftigkeit, der Ölbaum dem Mitleid, der Zitronenbaum der Keuschheit usw. Ähnliches gilt für das 4. Buch über die Steine, von denen Hildegard aufgrund des in ihnen enthaltenen Feuers und der Feuchtigkeit Auswirkungen auf die Werke haben, so dass mit ihnen gute, ehrbare und nützliche Handlungen, nicht aber moralisch verwerfliche Werke geschehen können. Die edlen Steine streben nach Ehrbarem und Nützlichem und weisen das Schlechte zurück, wie auch die Tugenden die Laster zurückstoßen und die Laster nicht mit den Tugenden zusammenwirken können.⁹² Auch im 6. und 7. Buch, das von den Vögeln und Säugetieren handelt, werden vielfältige Analogien gezogen: zwischen dem Flug der Vögel und dem Aufschwung der Seele zur Erkenntnis,⁹³ aber auch zwischen den Landtieren und bestimmten Tugendkräften und Lastern des Menschen. So ist etwa der Löwe Sinnbild des Willens, der Panther bezeichnet den brennenden Wunsch, der im bereits begonnenen Werk liegt und die übrigen Wildtiere die möglichen nützlichen und unnützen Taten des Menschen. Die zahmen Tiere zeigen die Zahmheit des Menschen, die er besitzt, wenn er sich auf dem rechten Weg bewegt, während Wolf, Hund und Schwein der Natur des Menschen entgegengesetzt sind.⁹⁴

90 So auch ENDERS 2001, S. 468.

91 HILDEGARDIS *Physica* 2010, I, Einführung (ed., I, 49f).

92 Vgl. HILDEGARDIS *Physica* 2010, IV, Einführung (ed., I, 229 8–11).

93 Vgl. HILDEGARDIS *Physica* 2010, VI, Einführung (ed., I, 286 2–287 6). – Vgl. dazu auch in der Auslegung des Sechstageswerks, das HUGO S. V. *De sacramentis* 2008, I 1 bietet, innerhalb dessen er die Erschaffung der Fische und Vögel folgendermaßen auslegt (S. 57 6–11): »Duo sunt genera animantium, que ex una origine prodeunt. sed non unam mansionem sortiuntur. Pisces in originali sede permanent. uoluptalia sursum tolluntur. & fiunt quasi supra id quod facta sunt. Sic de una massa corruptibilis nature & sua mutabilitate defluentis uniuersa generis humani propago trahitur. sed alii deorsum in ea qua nati sunt corruptione iuste relictis. Alii sursum dono gratie ad sortem celestis patrie eleuantur.«

94 Vgl. HILDEGARDIS *Physica* 2010, VII, Einführung (ed., I, 326).

c) Kausale Zusammenhänge zwischen Natur und Sittlichkeit des Menschen deuten sich dagegen in *Causae et curae* an. Hildegard geht hier von den vier Elementen aus, aus denen die gesamte Schöpfung besteht und sich zusammensetzt. Während sie aufgrund der Schöpfung durch Gott in einer vollkommenen Ordnung und Ausgewogenheit bestehen, sind die Elemente durch den Sündenfall des Menschen in Unordnung und Disharmonie geraten. Auch die ausgewogene Mischung der Elemente im Körper des Menschen und damit auch die Mischung und Ordnung seiner Phlegmata und Säfte ist durch den Sündenfall in Unordnung geraten. Diese Unordnung aber ist letztlich die Ursache aller Krankheiten, während die Ordnung und Ausgewogenheit der Säfte des Körpers zur Gesundheit führt.

Entscheidend an diesen Überlegungen ist, dass Hildegard auf ihrer Basis eine wechselseitige kausale Beeinflussung der vier Elemente und Säfte und der seelisch-geistigen und moralischen Verfassung des Menschen annimmt. Dies zeigt sich zum einen darin, dass für sie die sittliche Qualität des Handelns Rückwirkungen auf die körperliche und seelische Verfassung des Menschen und damit zugleich auch auf das Zusammenspiel der Elemente in der Naturordnung im Ganzen hat. Die Unordnung und die Zerstörung in der Natur ist Auswirkung des moralisch schlechten Handelns des Menschen, während die Natur in ihre schöpfungsmäßig angelegte Ordnung zurückkehren würde, wenn der Mensch gut und tugendhaft handeln würde.

Umgekehrt aber können auch die in Unordnung geratenen Säfte des Körpers – aufgrund der den Säften zugeordneten Temperamente – Einfluss auf die seelisch-geistige Grunddisposition des Menschen und damit auf sein sittliches Handeln haben. Hildegard geht hier davon aus, dass es körperliche Ursachen für die unterschiedliche affektive Veranlagung und die Charaktere verschiedener Menschen gibt,⁹⁵ die ihrerseits wiederum das sittliche und tugendhafte Handeln eines Menschen erschweren oder erleichtern. Dies gilt insbesondere für die Schwarze Galle (»melancolia«),⁹⁶ die Hildegard als Folge des Sündenfalls versteht und die im Menschen auch Affekte erzeugt, die zum moralisch Schlechten geneigt machen, wie etwa zu Jähzorn, Grausamkeit, Gewalttätigkeit oder Raubgier. Dabei hängt es von der Mischung und Disposition der Phlegmata ab, ob die Schwarze Galle sich in ihrer Kraft im Menschen entfalten kann oder ob sie zurückgedrängt wird.

2. Wenden wir uns nun wieder dem *Speculum universale* zu, so lässt sich zunächst feststellen, dass Radulfus Ardens praktisch keine kosmologischen, anatomischen oder physiologischen Einsichten in die Tugendethik einbringt. Lediglich an einer Stelle bei der Einführung der Affekte bzw. *passiones* in der Seelenlehre erwähnt er, dass – nach Auffassung der Philosophen – die »concupiscibilitas« ihren Sitz in der Leber und die »odibilitas« ihren Sitz in der Galle

⁹⁵ Vgl. HILDEGARDIS *Cause et cure* 2003, II 96–123, S. 83 1–91 7.

⁹⁶ Vgl. dazu HILDEGARDIS *Cause et cure* 2003, II 65–69, S. 64 14–67 11.

habe.⁹⁷ Mit der Nennung der Philosophen wird dabei deutlich, dass sich Radulfus nicht auf die Erfahrungen der Klostermedizin beruft, sondern auf medizinische Erkenntnis, wie sie aus den antiken und arabischen Quellen zu seiner Zeit über die Schule von Salerno bekannt und in wissenschaftlicher Form ausgearbeitet wurde, die aber ihrerseits Hildegard wohl nicht bekannt waren. Andererseits entfaltet Radulfus Ardens in den Büchern II-IV des *Speculum universale* eine breit angelegte Untersuchung der äußeren Bedingtheiten menschlichen Wollens und Handelns und deren Einflüsse auf die sittliche Entwicklung des Menschen. Er arbeitet heraus, wie sehr das Wollen des Menschen von äußeren Faktoren – und zwar nicht nur von der Gnade Gottes, sondern vor allem auch durch die Gegebenheiten der konkreten Wirklichkeit und Existenz des Menschen selbst – bestimmt, bewegt und angetrieben wird, dabei aber sich gerade als Handeln des Subjekts nur auf der Basis solcher Vorgegebenheiten verwirklichen kann.

Dabei zählt er im II. Buch nach der Gnadenlehre eine Fülle von Bedingungen (»occasions«) auf, die für die Entstehung von Tugenden bzw. Lastern und der moralischen Entwicklung eines Menschen förderlich oder hinderlich sein können: etwa die persönliche Veranlagung eines Menschen, die Zeit, in der er lebt, der Ort, an dem er lebt, aber auch das Elternhaus, die Volkszugehörigkeit, der Umgang, den er pflegt, die Erziehung und vieles andere mehr. In diesem Zusammenhang kann darauf hingewiesen werden, dass Radulfus Ardens bei der Darstellung der natürlichen Veranlagungen des Menschen (»occasio naturae personalis«) auch auf die vier Temperamente und die damit gegebenen affektiven Veranlagungen eingeht, die zugleich Prädispositionen für tugend- oder lasterhaftes Verhalten darstellen.⁹⁸ Allerdings bleiben auch diese Bezüge im Vergleich zu Hildegards Ausführungen völlig allgemein und werden nicht näher im Konkreten ausgeführt.

⁹⁷ Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, I 44, III 0 und I 45, II 25. – Für den Ursprung dieses Gedankens kann verwiesen werden auf ISIDORUS HISPALENSIS *Etymologiae* 1911, 125 und 127. – In ähnlicher Weise berichtet Radulfus, dass die Philosophen den intellectus im Vorderhirn (»sinciput«) lokalisierten; vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, I 43, 1059–1963. – Vgl. dazu als Quelle ADELARDUS BATHONENSIS *Quaestiones naturales* 1998, S. 124.

⁹⁸ RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, II 23, 670–681: »Ex occasione quidem nature personalis oriuntur uel uirtutes, quoniam cum diuerse sint complexionones hominum, una uni uitio uel uirtuti, alia alii uitio uel uirtuti existit accomoda magis et uicina. Nam, ut perhibet phisicus, homines sanguinei naturaliter sunt beniuoli, simplices, modesti, blandi; cholericus autem naturaliter iracundi, audaces, ingeniosi, leues, macilenti, acuti, plurimum comedentes; melancholici uero naturaliter iracundi, inuidi, timidi, subdoli, auari, tristes, sompniculosi; flegmatici autem sunt naturaliter uigilantes, intra se cogitantes, corpore compositi, minus audaces. Quoniam autem unaqueque naturalis uis uel affectio hinc cum uirtute, inde cum uitio uicinatur, utrilibet de facili cedit et applicatur [...].«

Vor allem aber sind es die schlechten Ratgeber oder Feinde, die zu seiner Linken stehen (Buch III) und die guten Ratgeber oder Freunde des Menschen zu seiner Rechten (Buch IV), die den Menschen jeweils zum Bösen oder zum Guten, zum Laster oder zur Tugend hinziehen. Als Feinde des Menschen nennt Radulfus das »Fleisch«, das schlechte Beispiel weltlich ausgerichteter Menschen, aber auch Teufel und Dämonen, wobei er – nach einer ersten Einteilung und Charakterisierung der Dämonen – eine mit zahlreichen Beispielen unterlegte Phänomenologie der Versuchungen vorlegt und sich darin als genauer Beobachter menschlichen Verhaltens und als Kenner der Psyche und ihrer verborgenen Beweggründe erweist. Den drei Feinden sieht Radulfus vier Freunde bzw. gute Ratgeber des Menschen gegenübergestellt, die ihn zum Wollen und Tun des Guten bewegen. Dem »Fleisch« steht der menschliche »Geist« gegenüber, der Dämonologie eine Angelologie, in der es vor allem um deren schützende Bedeutung für den Menschen in den unterschiedlichsten Situationen geht, die ebenfalls mit zahlreichen Beispielen illustriert werden. Als weitere Freunde nennt Radulfus das Beispiel gerechter Mitmenschen sowie schließlich Gott selbst, der für uns gegen den Teufel kämpft.

Ähnlich wie Hildegard bemüht sich also auch Radulfus Ardens, das Bedingungsgefüge und Kräftefeld, in dem sich menschliches Wirken und Handeln und damit auch menschliche Sittlichkeit abspielen, möglichst umfassend zu beschreiben. Dabei geht Radulfus aber – anders als Hildegard – über die metaphysischen und physischen Einflüsse hinaus auch auf soziale, kulturelle und geschichtliche Vorgegebenheiten und Bedingungen der menschlichen Existenz ein. Allerdings belässt es Radulfus Ardens nicht bei dieser Analyse der Bedingungen und Kräfte, die die Sittlichkeit des Menschen beeinflussen. Seine Überlegungen zielen vielmehr auf eine in Buch V des *Speculum universale* durchgeführte umfassende Analyse, wie sich unter den gegebenen Bedingungen im Menschen, ausgehend von den Gedanken und Affekten, zunächst der sittlich relevante Wille, dann die Handlungen und schließlich auch die Tugenden und Laster herausbilden.

Ausgangspunkt und Ursprung dieses Entstehungsprozesses sind für Radulfus die guten und bösen *Gedanken* (»cogitationes«). Sie können ihren Ursprung aus göttlicher Eingebung, durch Einflüsterung der eigenen Antriebe, der guten oder bösen Engel und der guten oder bösen Menschen, aber auch durch äußere Anlässe oder schließlich spontan aus dem eigenen Herzen selbst entstehen.⁹⁹ Damit sich diese »cogitationes« zu Tugenden oder Lastern weiterentwickeln, müssen zunächst die *Affekte* – also entsprechend den drei Grundvermögen der Seele Begehren, Hass oder Verachtung – hinzukommen. Nur die affektiv besetzten Gedanken können sittlich gut oder böse werden, während die nicht affektiv besetzten Gedanken sittlich neutral sind. Innerhalb der affektiven Besetzung der Gedanken lassen sich dann zwei Stufen unterscheiden: Nachdem

99 Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, V 1–17, 320–348.

der Gegenstand des Gedankens im Herzen erfasst ist, kommt es zuerst zu einem *Gefallen* und dann zu einem *Begehren*, es kommt zuerst zu einem *Missfallen* und dann zu einem anfanghaften *Hass*, oder es kommt zum *Nicht-Gefallen*, das sich dann zur *Verachtung* weiterentwickelt. Radulfus fasst diese drei Schritte der Affekt besetzten Gedanken zur Stufe der »cogitationes« im weiteren Sinne zusammen.¹⁰⁰

Ein weiterer, vierter Schritt der Entwicklung besteht darin, dass das Begehren zum *Genießen*, der beginnende Hass zum *Zorn* und die beginnende Verachtung zur *Unbekümmertheit* wird.¹⁰¹ Den fünften Schritt bildet dann erst die *Zustimmung*, der »consensus«, durch den sich das herausbildet, was sich im Ganzen als *Wille* ansprechen lässt, sei es in der Form der »voluntas«, der »noluntas« oder der »non-voluntas«.¹⁰² Als sechster Schritt folgt dann die Umsetzung in die *äußere Handlung*.¹⁰³ Den siebten Schritt schließlich beschreibt Radulfus als »per consuetudinem senescimus«,¹⁰⁴ wobei er die Gewohnheit als »appropriatio accidentalis« erläutert, die »ex usu longiori« entsteht und eine zweite Natur (»altera natura«) bildet. Durch sie entstehen allgemein die Gesittung (»mores«) und im Blick auf das sittliche Handeln die Tugenden (»virtutes«) oder Laster (»vitia«).¹⁰⁵

3. Damit aber ist nun – auch wenn sich hinsichtlich der Betrachtung der Bedingungen menschlicher Sittlichkeit Ähnlichkeiten feststellen lassen – der Unterschied zwischen Radulfus und Hildegard deutlich. So sehr nämlich Hildegard den Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit zu erfassen versucht¹⁰⁶ und dabei seine Körperlichkeit und Eingebundenheit in die Natur und in den Kosmos ausführlich thematisiert, so sehr sie Zusammenhänge zwischen den kosmischen Kräften und den Organen und Säften des Körpers einerseits und dem sittlichen Wirken des Menschen andererseits aufweist, so sehr bleiben die dabei angesprochenen Zusammenhänge zumeist symbolischer bzw. analoger Art. Sie kann zwar auf die Eingebundenheit des sittlichen Wirkens in die Ordnung der Natur und des Körpers aufmerksam machen, aber sie zeigt nicht, in welcher Weise sich diese Gegebenheiten *real* auf die Bildung von Tugenden und Lastern auswirken. Auch dort, wo sie im Sinne kausaler Beeinflussung von physischen Prädispositionen für Charaktere und damit von erleichternden oder erschwerenden Bedingungen für sittliches Handeln spricht, zeigt sie nicht weiter, wie ausgehend von solchen Prädispositionen sich tatsächlich im Menschen Tugenden und Laster ausbilden. Sie thematisiert zwar, *dass* die kosmischen und körperlichen Gegebenheiten Einfluss auf die Sittlichkeit des Menschen haben

¹⁰⁰ Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, v 18–22, 348–354.

¹⁰¹ Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, v 23, 354–358.

¹⁰² Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, v 24–42, 358–389.

¹⁰³ Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, v 43–51, 389–405.

¹⁰⁴ Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, v 19, 350, 831.

¹⁰⁵ Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, v 52, 2179–2223.

¹⁰⁶ Vgl. dazu SCHIPPERGES 1965, S. 154–156.

und umgekehrt die sittliche Verfassung des Menschen Einfluss auf die Elemente, sie zeigt aber nicht, *wie* dieser Zusammenhang von der Seite des Menschen her genau zu denken ist. Zwar spricht Hildegard im *Liber vitae meritorum* davon, dass die Tugendkräfte im Menschen aus der »Grünkraft« als der unbeschädigten Lebenskraft in der menschlichen Seele hervorgehen.¹⁰⁷ Aber sie sagt nicht, *wie* die Tugendkräfte aus ihr hervorgehen und in welchem Prozess sie sich herausbilden.

Genau darum aber geht es Radulfus Ardens, der bereits das aristotelische Wissenschaftsverständnis voraussetzt, wenn er aus der *Metaphysik* zitiert: »Wissen bedeutet die Ursachen einer Sache zu kennen, warum sie so ist und nicht anders sein kann.«¹⁰⁸ Auf der Basis der Seelenlehre analysiert er detailliert den Entstehungsprozess des Willens und Handelns und ihrer sittlichen Qualifikation sowie schließlich der Tugenden und Laster, so dass er von hier her auch bestimmen kann, wo sich der Einfluss der äußeren Bedingungen auf die Entstehung von Tugenden und Lastern bemerkbar macht und wo nicht. Zwar erwähnt auch Hildegard, dass der Mensch den Tugendkräften zustimmen und sich von ihnen bestimmen lassen müsse.¹⁰⁹ Die Tugenden wirken im Menschen nicht aus sich selbst, sondern der Mensch wirkt mit ihnen und sie wirken mit dem Menschen,¹¹⁰ weshalb auch Unterscheidung und Vernunft des Menschen beim guten Werk unverzichtbar sind.¹¹¹ Aber diese Seite der Eigenwirklichkeit des Menschen im Entstehungsprozess der Tugenden und Laster erfährt bei Hildegard nicht dieselbe Aufmerksamkeit, die Radulfus Ardens ihr schenkt.

¹⁰⁷ Vgl. ENDERS 2001, S. 481.

¹⁰⁸ Vgl. RADULFUS ARDENS *Speculum universale* 2011, VII 6 (Hs. BnF, lat. 3229 [= P], f. 75vb–76ra): »Scire enim, ut ait Aristoteles in Metaphisicis, est causas rei nosse, quare sic sit et aliter esse non possit.«

¹⁰⁹ Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 7, 201–206; ebd. III 3, 703–716. Hildegard spricht an der zuletzt angegebenen Stelle von der Freiheit des Menschen, sich zum Guten und zum Bösen frei entscheiden zu können. Im Blick auf die Entscheidung zum Guten spricht Hildegard aber davon, dass sich der Mensch in Hingabe und Demut (»deuotione et humilitate«) Gott unterwerfen und gläubig sein Heil wirken soll, das dem höchsten Gut entspringt.

¹¹⁰ Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 3, 166–178: »[...] non quod ulla uirtus sit uiuens forma in semetipsa, sed solummodo praelucida sphaera a Deo fulgens in opere hominis; quia homo perficitur cum uirtutibus, quoniam ipsae sunt opus operantis hominis in Deo. Vnde ipsae quinque uirtutes ad similitudinem quinque sensuum hominis in hanc turrim positae sunt: quia multo zelo tangebant circumcisionem, abscedentes ab ea iniquitatem, ut quinque sensus hominis in ecclesia circumciduntur per baptismum; sed tamen in hominibus non operantes per semetipsas, quia homo cum illis operatur et ipsae cum homine [...].«

¹¹¹ Vgl. HILDEGARDIS *Scivias* 1978, III 5, 733–750: »[...] Rationale uero animal quod homo est habet intellectum et sapientiam, discretionem et uerecundiam in operibus suis, quae rationabiliter operator, quod est prima radix quam gratia fixit in omnem