

# Das Naturverständnis Hildegards von Bingen

von MARKUS ENDERS

*Für Hildegard*

Über das Naturverständnis Hildegards von Bingen ist bereits zusammenfassend sehr viel Erhellendes geschrieben worden, insbesondere von ausgewiesenen Hildegard-Forschern wie etwa, allen voran, von Heinrich Schipperges sowie von Christel Meier, ferner von Monika Klaes, von Gabriele Lautenschläger und von Regine Kather:<sup>1</sup> Sie und manche andere haben zu Recht immer wieder auf die schöpfungstheologische Begründung von Hildegards visionärem Kosmosbild und auf dessen Anthropozentrik auf dem Hintergrund des typisch Hildegardschen Denkmodells einer strikten Analogie zwischen dem Makrokosmos der Schöpfung und dem Mikrokosmos des Menschen in seiner leiblich-seelischen Struktur hingewiesen.<sup>2</sup> Wenn daher im folgenden der Versuch einer Rekonstruktion zumindest von Grundzügen des Hildegardschen Naturverständnisses gemacht wird, der aus einem Studium der jeweiligen Quellen hervorgeht, dann dürfte diese gleichwohl fragmentarisch bleibende Gesamtdarstellung durch die besondere Art ihrer Durchführung gerechtfertigt sein; denn ihre spezifische Aufgabenstellung stellt, soweit ich sehen kann, insofern ein Novum in der Hildegard-Forschung dar, als sie alle systematischen Schriften Hildegards unter Berücksichtigung der jeweils neuesten Text-Editionen auf das in ihnen jeweils vorliegende Naturverständnis hin untersucht, um erst danach ein zusammenfassendes Resümee zu ziehen. Daher soll in einem ersten, im engeren Sinne des Wortes exegetischen und bei weitem umfangreichsten Teil (I.) der Blick auf Hildegards wichtigste systematisch-thematische und für ihr Naturverständnis z.T. sehr ergiebige Schriften unter dem Aspekt ihrer naturphilosophischen und natur- bzw. schöpfungstheologischen Aussagen gerichtet werden. In einem zweiten, resümierenden Schritt (II.) sollen die im ersten Teil gewonnenen Interpretationsergebnisse zusammengefaßt werden, die zumindest die Grundzüge des Naturverständnisses Hildegards hervortreten lassen. Auf den ursprünglich vorgesehenen dritten und letzten Teil des vorliegenden Beitrags, der die Grund-

---

1 Vgl. SCHIPPERGES 1980; SCHIPPERGES 1987, S. 2-5. 7-9; SCHIPPERGES 1997b, S. 95-105; SCHIPPERGES 1997a, S. 57-77; MEIER 1995; KLAES 1987; LAUTENSCHLÄGER 1993, S. 100-114. 124-128; KATHER 1997.

2 Vgl. hierzu LIEBESCHÜTZ 1930, insbesondere S. 59-118 (Makrokosmos und Mikrokosmos); GÖSSMANN 1995a, S. 71-92; GÖSSMANN 1995b, S. 182-202, insbesondere S. 194-202 (zu Hildegard im engeren Sinne).

züge des Naturverständnisses Hildegards mit den beiden m.E. wichtigsten Typen von Naturvorstellungen im 12. Jahrhundert, dem theologisch-symbolistischen der Schule von St. Viktor (insbesondere des Hugo von St. Viktor und des Wilhelm von St. Thierry) und dem genuin philosophischen Naturverständnis der Schule von Chartres (vor allem des Bernhard und des Thierry von Chartres) vergleichen und damit eine wenn auch vorläufige zeitgeschichtliche Einordnung des Hildegardschen Naturverständnisses versuchen sollte, habe ich verzichtet, nachdem ich einsehen mußte, daß er einer eigenen, den für unsere Überlegungen gesetzten Rahmen sprengenden Abhandlung bedürfte.

## I.

### DIE NATURPHILOSOPHISCH UND SCHÖPFUNGSTHEOLOGISCH RELEVANTEN AUSSAGEN IN HILDEGARDS WICHTIGSTEN SYSTEMATISCHEN SCHRIFTEN

#### 1. *Scivias*

In der ersten großen Visionsschrift, *Scivias*, dem theologischen Hauptwerk Hildegards,<sup>3</sup> welches für unsere Thematik ansonsten weniger ergiebig ist, wird im ersten Kapitel der ersten Vision des dem Gottessohn als dem Erlöser gewidmeten zweiten Teils die Allmacht und Lebendigkeit Gottes als der Ausgang der ganzen Schöpfung bestimmt: Aus Gottes teilloser Unendlichkeit und damit Unbegreiflichkeit für jedes geschöpfliche Erkennen, aus seiner unerschöpflichen Seinsfülle geht die vielgestaltige Schöpfung hervor.<sup>4</sup> Er ist das allwissende Lebensprinzip für alles von ihm geschaffene Lebendige, das also von ihm seine Beseelung und Lebendigkeit erhält.<sup>5</sup> Über sein Lebendig-Sein hinaus aber erhält alles Geschaffene von ihm ein wechselseitiges Verflochtensein mit und Bezogensein auf viele seiner Mitgeschöpfe, mit denen es wie in einem lebendigen Kreislauf in einem wechselseitigen Austausch des Gebens und Nehmens steht, durch den es alles für seinen Bedarf und seine Selbsterhaltung Erforderliche

3 Zum theologischen Gehalt dieser ersten Visionsschrift Hildegards vgl. ausführlich ZÖLLER 1997.

4 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 1, 112-118: „Nam ille lucidissimus ignis quem uides designat omnipotentem et uiuentem Deum, qui in clarissima serenitate sua numquam ulla iniquitate offuscatus est, incomprehensibilis manens: quia nulla diuisione potest diuidi, aut initio aut fine, aut ulla scintilla scientiae creaturae suae comprehendi sicuti est, et inextinguibilis existens: quoniam ipse est illa plenitudo quam numquam ullus finis tetigit.“

5 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 1, 118-126: „ac totus uiuens: quia nulla omnino res ipsi absconsa est quam nesciat, totus que uita existens: quoniam omne quod uiuit ab ipso uiuere sumit, secundum quod Iob per me inspiratus ostendit dicens. Quis ignorat quod omnia haec manus Domini fecerit? In cuius manu anima omnis uiuentis et spiritus uniuersae carnis hominis.“

empfängt und anderem das von diesem Benötigte weitergibt.<sup>6</sup> Daß jedes Geschaffene in einem harmonischen, genau aufeinander abgestimmten Verhältnis des Nährens und Ernährtwerdens zu anderem Geschaffenen steht, exemplifiziert Hildegard in diesem Kontext u.a. damit, daß die Erde das Grün, gemeint sind die Pflanzen, ernährt, das Grün seinerseits die Frucht und diese wiederum die Lebewesen.<sup>7</sup> Dieser organologische und teleologische Grundcharakter der Schöpfung aber ist für Hildegard ein Zeugnis von der Allmacht und der höchsten Weisheit des Allherrschers, der „in der Macht seiner Kraft alles so gemacht [sc. hat], daß ihm nichts zu seinem Bedarf fehlt.“<sup>8</sup> Der allmächtige Urheber des Lebens ist zugleich der Bewegungsursprung sowohl der vernunftlosen als auch der vernunftbegabten Geschöpfe wie etwa des Menschen.<sup>9</sup> Der Mensch aber hat gleichzeitig, um mit Hildegard zu sprechen, eine Ähnlichkeit mit Himmel und Erde in sich und nimmt damit eine Mittlerstellung innerhalb der ganzen Schöpfung ein: Mit dem Himmel auf Grund seines zur Selbstüberschreitung auf Gott hin fähigen Geistes bzw. seines Vernunftvermögens;<sup>10</sup> mit der Erde, weil er ein „Gefäß“ – gemeint ist sein fortpflanzungsfähiger Leib – besitzt, „in dem man Feuchtigkeit, Keimen und Gebären feststellt, wie auf der Erde frisches Grün, Frucht und Lebewesen erscheinen.“<sup>11</sup> Diese Ähnlichkeit

- 
- 6 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 2, 126–128: „Nulla creatura tam hebes est in natura sua quod uicissitudinem plenitudinis suae in illis causis ignoret in quibus fructuosa consistit.“
- 7 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 2, 128–130: „Caelum habet lucem, lux aerem, aer uolatilia, et terra nutrit uiriditatem, uiriditas fructum, fructus animalia.“
- 8 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 2, 130–133: „quae omnia testantur quod ea posuit fortissima manus, id est maxima potentia dominatoris cunctorum, qui omnia in possibilitate uirtutis suae ita operatus est quod eis nihil deest in uisibus suis.“
- 9 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 2, 133–138: „Et in omnipotentia eiusdem fabricatoris est motio cunctorum uiuentium, et terram in terrenis ut pecora quaerentium nec rationalitatem inspirationis Dei habentium, et suscitatio eorum qui humanam carnem inhabitant, in quibus rationalitas, discretio et sapientia est.“
- 10 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 2, 140–144: „Spiritus uero erigit se in duobus modis, uidelicet suspirium, gemitum et desiderium ad Deum habens, aut dominium aut regimen aut optionem in diuersis rebus quasi in praecepto quaerens, quia discretionem in rationalitate habet.“ Ebd., 146–148: „Ipse (sc. homo) habet circulum in quo apparet perspicuitas, spiraculum et rationalitas, uelut in caelo notantur luminaria, aer et uolatilia.“ Zum für Hildegard – gerade auch in Verbindung mit der subjektiven Bedeutung von „discretio“ als Unterscheidungsvermögen des Geistes – charakteristischen Begriff der „rationalitas“ vgl. v.a. CHÁVEZ ALVAREZ 1991; vgl. auch HILDEGARDIS *LDO*, Introduction, p. XXXf. Zur Mittlerstellung des Menschen in der Schöpfung, die Hildegard u.a. auch damit ausdrückt, daß der Mensch die „Summe“ oder „Zusammenfassung“ aller Geschöpfe sei, vgl. KLAES 1987, S. 47f., 112; zu den beiden Naturen im Menschen, „Geist“ und „Fleisch“, vgl. auch LAUTENSCHLÄGER 1993, S. 116f.
- 11 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 2, 148–150: „... habens etiam receptaculum in quo notatur umiditas, germinatio ac parturitio, sicut in terra apparet uiriditas, fructuatio et animalia.“

mit der Erde aber ist für Hildegard gleichbedeutend damit, daß der Mensch „ganz in jedem Geschöpf enthalten“<sup>12</sup> ist, eine Aussage, die erst aus späteren Textzeugnissen verständlich wird.

Im fünften Kapitel dieser ersten Vision des zweiten Teils zeigt sich das inkarnierte Wort oder der Sohn Gottes als das Lebensprinzip der ganzen Schöpfung,<sup>13</sup> welches im folgenden Kapitel als der Schöpfer zunächst des dunklen Gebildes der zu schaffenden Dinge – im visionären Bild eine dunkle Luftkugel von gewaltiger Größe, die das Tohuwabohu des biblischen Schöpfungsberichtes veranschaulichen dürfte –, dann der verschiedenen Arten der Geschöpfe, die dieses Gebilde erhellen, in Erscheinung tritt.<sup>14</sup> Das Hervortreten der Geschöpfe aus ihrem wunderbaren Ursprung wird von Hildegard, vermutlich in Anlehnung an die ps.-dionysische Lichtmetaphysik, als eine Erleuchtung und Lichtwerdung beschrieben: Die hervortretenden Geschöpfe erstrahlen, wie es heißt, in der Schönheit ihrer kreatürlichen (Seins-) Vollkommenheit. Dabei wird die hierarchische Ordnung der Geschöpfe als ein wechselseitiges Spiegelungsverhältnis ausgelegt, in dem die oberen, das heißt höher stehenden, der Widerschein der unteren, niedriger stehenden Geschöpfe und diese der Abglanz der oberen sind.<sup>15</sup> Nach der Erschaffung der anderen Geschöpfe aber wird in enger Anlehnung an den jahwistischen Schöpfungsbericht der Mensch aus dem Lehm der Erde geformt, die ihm mit der sogenannten Grünkraft – ein Schlüsselbegriff in Hildegards Naturverständnis, wie wir noch sehen werden, – Wärme und damit Lebenskraft eingießt.<sup>16</sup> Die Erde ist nach Hildegards biblisch begründeter Auffassung der fleischliche Grundstoff für den Menschen, seine Ähnlichkeit mit der Erde ist ihm also keineswegs äußerlich, sondern ein konstitutiver Teil seines Wesens – diese anthropologische Grundüberzeugung Hildegards zeigt, daß sie den Menschen als ein Kind der Natur, von ihr zuinnerst bestimmt und geprägt, sieht, das allerdings zur Überschreitung dieser Natur fähig und insofern dem Himmel ähnlich ist.

12 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 2, 150f.: „Quid est hoc? O homo, tu totum es in omni creatura ...“

13 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 5, 182–185.

14 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 6, 191–206.

15 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 6, 203–210: „... ab eodem instrumento diuersas species creaturarum lucentes in mirabili ortu suscitationis ipsarum eduxit, ut faber formas suas ex aere competenter facit, usque dum eadem creaturae in pulchritudine plenitudinis suae effulserunt, sursum et deorsum decorem et stabilimentum perfectae institutionis habentes, quia superiora resplenderunt ab inferioribus et inferiora a superioribus.“ Zur ps.-dionysischen und eriugenischen Herkunft der Lichtmetaphysik Hildegards vgl. KATHER 1997, S. 200, bes. die Anmerkungen 19–21.

16 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, II 1, 7, 211–225; zur Erde als Mutter aller Formen irdischer Geschöpflichkeit vgl. LAUTENSCHLÄGER 1993, S. 111.

## 2. Überlegungen zum Naturverständnis in Hildegards naturkundlichen Schriften

### a. Eine kurze Einführung in Hildegards naturkundliche Schriften

Nach dem sensationellen Fund der umfangreichen Florentiner Handschrift Ms. Ashb. 1323, f. 1-104, die den Titel *Physica Hildegardis. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* trägt und um das Jahr 1300 zu datieren ist,<sup>17</sup> haben sich in der Verfasserfrage der naturkundlichen Schriften Hildegards neue Einsichten ergeben: Irmgard Müller hat die Annahme wahrscheinlich gemacht, daß in dieser Handschrift ein „einheitliches Werk“ vorliegt, „das die Beschreibung der Naturerzeugnisse mit der Erklärung ihrer medizinischen Anwendung verknüpft. Die Florentiner Handschrift entspräche somit der von Schrader und Führkötter postulierten medizinischen Originalschrift Hildegards, aus der erst auf einer späteren Stufe die Abhandlung der *Simplicia* und die aus zahlreichen Ingredienzen zusammengesetzten Rezepte abgesondert wurden. Aus diesen beiden Teilen entstanden zwei selbständige Werke, die als *Liber simplicis medicinae* und *Liber compositae medicinae* später unabhängig voneinander überliefert worden sind.“<sup>18</sup> Hildegard arbeitete an ihrem naturkundlichen Hauptwerk zwischen 1150 und 1158. Der Anlaß für die Arbeit an dieser Schrift war nach Hildegards eigener Angabe in der Einleitung zu ihrem *Liber Vite Meritorum* eine Vision:

„Und es geschah im neunten Jahr, nachdem eine wahre Schauung mir, einem einfachen Menschen, die wahren Schauungen (sc. *Scivias*) kundgetan hatte, unter denen ich mich ein Jahrzehnt lang unter Schwitzen abgemüht hatte. Und dies war das erste Jahr, nachdem (mir) dieselbe Schauung die Schrift *Die feinstofflichen Eigenheiten der verschiedenen Naturen der Geschöpfe* (sc. *subtilitates diversarum naturarum creaturarum*), ... zu erklären gezeigt hatte.“<sup>19</sup>

Wann und aus welchen Gründen die Zweiteilung dieses ursprünglich einheitlichen Werkes erfolgte, läßt sich heute nicht mehr präzise rekonstruieren. Die eine dieser Schriften, der *Liber simplicis medicinae*, wird nach der Erstausgabe von 1533 und nach der Wolfenbütteler Handschrift aus dem 13. Jahrhundert auch *Physica* genannt; die deutsche Übersetzung dieses Titels mit „Naturkunde“ ist streng genommen irreführend, da diese Schrift keine rein deskriptiv verfahrenende Naturkunde im heutigen Sinne dieses Wortes darstellt. Dem Selbstverständnis dieses Werkes angemessener ist *Physica* mit „Heilmittel“ zu übersetzen, weshalb Marie-Louise Portmann, die die erste vollständige Übersetzung dieser Schrift nach der Pariser Handschrift (ca. 1425–1450) ins Deutsche anfertigte, diesen Titel mit „Heilkraft der Natur“ wiedergegeben und den erläuternden Untertitel „Rezepte und Ratschläge für ein gesundes Leben“ hinzugefügt

17 Eine genaue Beschreibung dieser Handschrift bei STRUCK 1985, S. XI–XVI.

18 MÜLLER 1995, S. 9.

19 HILDEGARDIS *LVM*, I, 1–13.

hat.<sup>20</sup> Die zweite Schrift, der *Liber compositae medicinae*, dürfte, wie Irmgard Müller gezeigt hat, als Textgrundlage für die Schrift *Causae et Curae* gedient haben, die nach den von Müller aufgewiesenen Indizien wohl kein authentisches Werk Hildegards, sondern eine spätere Kompilation vor allem aus Texten der *Physica* darstellt,<sup>21</sup> aber auf Grund seiner inhaltlichen Nähe zu den *Physica* für die Rekonstruktion des Hildegardschen Naturverständnisses von uns mit herangezogen werden kann.

*b. Aspekte des Naturverständnisses Hildegards in den Physica*

Die *Physica* behandeln in neun Büchern die therapeutischen Eigenschaften bzw. Heilwirkungen und die Weisen ihrer Nutzbarkeit für den Menschen von allen der Autorin bekannten Arten von Naturgegenständen, und zwar, in dieser Reihenfolge, wobei das erste und das zweite Buch beim Anfertigen der Abschriften vertauscht worden sein dürften,<sup>22</sup> der Pflanzen, der Elemente, der Bäume, der Mineralien, der Fische, der Vögel, der Säugetiere, der Reptilien und schließlich der Metalle in insgesamt ca. 500 Artikeln. Fast jedes dieser Bücher beginnt mit einem Vorwort, in dem Hildegard ihre Ansichten über Entstehung und Eigenschaften des betreffenden Naturgegenstandes im allgemeinen darlegt. Für unsere Fragestellung nach dem Naturverständnis Hildegards sind diese Einführungen, von denen im folgenden drei näher untersucht seien, von besonderem Interesse.

Im Vorwort zum Buch von den Pflanzen kommt die Anthropozentrik des Hildegardschen Naturverständnisses deutlich zum Ausdruck: Dort heißt es, daß alle Elemente dem Menschen bei dessen Erschaffung aus der Erde dienen, „weil sie fühlten, daß er lebe, und allen seinen Tätigkeiten entgegen (kommend) wirkten sie mit ihm zusammen, und er mit ihnen.“<sup>23</sup> Diese allgemeine Feststellung der Dienstbarkeit der Elemente für den Menschen und ihr symbiotisches Zusammenwirken mit ihm wird anschließend an der Entsprechung zwischen den Pflanzenarten, die die Erde hervorbringt, zu Wesensart und Charakterzü-

20 Vgl. HILDEGARD *Heilkraft*.

21 Zur Kompilationstechnik, die hinter dieser Schrift steht, vgl. MÜLLER 1995, S. 10f.; zur Überlieferungsgeschichte dieser Schrift vgl. in diesem Band den Beitrag von Laurence Moulinier, deren kritische Edition dieser Schrift vor ihrem Abschluß steht. In einem früheren Aufsatz hat Moulinier bereits gezeigt, daß Hildegard, obwohl sie in ihren Schriften niemanden, d.h. keine Autorität, als Quelle zitiert, zahlreiche Quellen benutzt; so ist z.B. für ihr zoologisches Wissen der *Physiologus* ihre Hauptquelle, vgl. MOULINIER 1997a, insb. S. 434-441; Moulinier hat aber auch gezeigt, daß für Hildegard die von ihr benutzten Quellen (wie etwa Teile der arabischen und der salernitanischen Medizin) stets Ausgangspunkt zu eigenständig Neuem sind, vgl. ebd., S. 442f.

22 Vgl. hierzu im einzelnen HILDEGARD *Heilkraft*, S. 213f.

23 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, I praefatio, Sp. 1125A: „... et omnia elementa ei serviebant, quia eum vivere sentiebant, et obviam omnibus conversationibus eius cum illo operabantur, et ipse cum illis.“

gen des Menschen exemplifiziert: Die nützlichen, das heißt heilungswirksamen Kräuter, die die Erde hervorbringt, offenbaren die geistige Wesensart des Menschen, indem er diese Kräuter, auf die sich sein Interesse an Gesundheit und Heilung richtete, unterschied. Demgegenüber besitzen die unnützen, das heißt die nicht heilungswirksamen Kräuter eine offenbarende Funktion unter negativen Vorzeichen: Sie zeigen die unnützen und dämonischen Charakterzüge des Menschen.<sup>24</sup> In den folgenden Passagen dieses Vorworts treten zumindest zwei Grundcharaktere des Hildegardschen Naturverständnisses in den *Physica* zutage, von denen das erste für Hildegards Vorstellung und Behandlung aller Naturgegenstände, nicht nur der Pflanzen, maßgeblich ist: Daß nämlich die Eigenschaften der Naturgegenstände von Hildegard nicht völlig losgelöst von den Qualitäten ihrer Wirkungen auf den Menschen, sondern stets im Hinblick auf diese thematisiert und damit durchgängig auf den Menschen bezogen werden: Hildegard informiert aus göttlicher Beauftragung und Sendung ihre Leser über die Nützlichkeit, genauer Heilungswirksamkeit, bzw. Schädlichkeit aller ihr bekannten Naturgegenstände für Leib und Seele des Menschen und zugleich über die Weise, wie sich der Mensch die Heilkraft des jeweiligen Naturgegenstandes jeweils zunutze machen kann. Diese Beobachtung soll kurz am Beispiel ihrer Behandlung der Pflanzen erläutert werden: Zunächst werden die Eigenschaften der behandelten Pflanzenart geschildert. Dabei ist stets der erste Blickpunkt ihrer Betrachtung, ob eine Pflanze ihrer Natur nach warm oder kalt ist, z.B. im ersten Kapitel über den Weizen: „Der Weizen ist warm und eine vollkommene Frucht, so daß in ihm kein Mangel ist.“<sup>25</sup> Als zweiter Gesichtspunkt kommt meist die feuchte oder trockene Natur der Objekte hinzu, z. B. beim Dill:

„Der Dill ist von trockener und warmer und gemäßigter Natur. Und auf welche Art immer er gegessen wird, macht er den Menschen traurig. Und roh taugt er nicht zum Essen, weil er größere Feuchtigkeit der Erde in sich hat als der Fenchel, und manchmal zieht er etwas Fettigkeit der Erde an sich, so daß es dem Menschen übel bekommt, ihn roh zu essen, jedoch gekocht gegessen unterdrückt er die Gicht, und so ist er nützlich beim Essen.“<sup>26</sup>

24 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, I praefatio, Sp. 1125A: „Et terra dabat viriditatem suam, secundum genus et naturam et mores et omnem circumitionem hominis. Terra enim cum utilibus herbis ostendit circumitionem spiritualium morum hominis, eos discernendo; sed inutilibus herbis demonstrat inutiles et diabolicos mores ejus.“

25 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, I 1, Sp. 1130A: „Triticum calidum est, et plenus fructus, ita quod in eo nullus defectus est.“

26 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, I 67, Sp. 1138BC: „Dille siccae, et callidae, et temperatae naturae est. Et quocunque modo comedatur, tristem facit hominem. Et crudum non valet ad comedendum, quia majorem humiditatem terrae in se habet quam feniculum, et aliquantulam quondam pinguedinem de terra sibi attrahit, unde malum est homini crudum ad comedendum, sed tamen coctum comestum gicht compescit, et ita utilis est in comestione.“ MÜLLER 1987 hat in diesem Zusammenhang zu Recht auf die „untrennbare Einheit von Heilmittel und Heilungsvermittlung“ (ebd., S. 35) bei Hilde-

Wie an diesem Kurzkapitel über den Dill bereits ersichtlich, wird im zweiten und letzten Teil jeden Kapitels die therapeutische Wirksamkeit der Pflanze beurteilt und eine Gebrauchsanweisung für ihre sinnvolle Anwendung gegeben. Diese Rezepte werden folglich aus der Erklärung pflanzlicher Eigenschaften entwickelt, wobei ein Rezept meist verschiedene Indikationen enthält. Dabei ist die Anwendung der pflanzlichen Heilmittel fast immer gleich:

„Frische Kräuter und dergleichen werden zerrieben, der Saft wird geseiht und gelangt für sich allein oder mit anderen Säften zur Anwendung. Zur weiteren Verarbeitung werden dann die aufgeschwämmten Pulver erwärmt oder erhitzt. Wein oder Essig dienen als Vehikel.“<sup>27</sup>

Ein zweiter Grundzug des Naturverständnisses Hildegards in den *Physica* liegt in ihrer Annahme einer strikten Ähnlichkeitsrelation zwischen den Naturgegenständen und einzelnen Momenten oder Teilen des menschlichen, sei es seines leiblich-physischen, sei es seines seelisch-geistigen Seins. So werden im Vorwort zum Buch von den Pflanzen gewisse leicht verdauliche Kräuter mit dem Fleisch und der Saft von fruchttragenden Bäumen mit dem Blut des menschlichen Körpers verglichen.<sup>28</sup> In derselben Weise verglichen werden die nicht fruchttragenden und damit nicht fortpflanzungsfähigen Hölzer mit der Fäulnis des Menschen, ferner die Steine der Erde mit den Knochen des Menschen, die Feuchtigkeit der Steine mit dem Mark der Knochen und die Steine, mit denen die Dächer gedeckt werden, mit den Nägeln an den Händen und Füßen des Menschen. Den leichten und luftigen Haaren des Menschen gleichen nach Hildegards Analogie-Auffassung bestimmte luftige, leicht verdauliche Kräuter, deren Genuß den Menschen fröhlich macht.<sup>29</sup> Andere, allerdings schwer verdauliche Kräuter, deren Verzehr den Menschen traurig macht, wer-

---

gard hingewiesen, sofern für sie „das Heilmittel nicht nur ein bloßer Träger einfacher Wirkstoffe, sondern ... immer zugleich Mittler göttlicher, übernatürlicher Kräfte und Ausdruck göttlichen Willens (sc. ist), den Menschen entweder von seiner Krankheit zu befreien oder ihn sterben zu lassen.“ (ebd.)

27 HILDEGARD *Naturkunde*, S. 12.

28 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, I 1, Sp. 1125A: „Quaedam enim herbae sunt, quae cum quibusdam cibis decoquuntur, et hae hominem velocem ad pastum faciunt, et leves sunt, quia hominem non multum gravem faciunt, et istae carni hominis assimilantur. Et succus pomiferorum arborum incoctus nocivus, et coctus levis, et comparatur sanguini hominis.“

29 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, I 1, Sp. 1125B: „Infructifera autem ligna quae non generant, ligna sunt et non arbores, sed tantum folia habent, quae homini ad comedendum inutilia sunt, ita ut, si quis illa comederit, ei non multum prosunt, etiamsi eum non multum laedunt, et tabi hominis comparantur. Quod vero in arboribus et lignis est, unde funes fiunt, assimilatur venis hominis. Lapides etiam terrae ossibus hominis comparantur, et humiditas lapidum medullae ossium, quia lapis, cum humiditatem habeat, calorem etiam habet. Sed lapides cum quibus tecta teguntur, ungiubus hominis in manibus et in pedibus assimilantur.“



den als dem menschlichen Schweiß ähnlich bezeichnet,<sup>30</sup> usw. Daß diese Auffassung einer strikten Analogie zwischen Naturgegenständen und dem Menschen auch für die Erscheinungsformen des seelisch-geistigen Seins des Menschen gilt, zeigt sich u.a. im dritten Buch der *Physica*, wenn dort den meisten Bäumen bestimmte menschliche Tugenden oder auch Laster als Signifikat zugewiesen werden, wie etwa dem Ölbaum die Barmherzigkeit, dem Haselstrauch die Ausgelassenheit oder dem Lorbeerbaum die Beständigkeit.<sup>31</sup> Besonders deutlich wird diese Entsprechung an den Vorworten zum sechsten Buch der *Physica* über die Vögel und zum siebten Buch über die Tiere: Im Vorwort zum sechsten Buch über die Vögel vergleicht Hildegard die menschliche Seele, sofern sie dem Körper innewohnt, mit den in der Luft fliegenden Vögeln. Wie diese „in der Luft von ihren Flügeln emporgehoben werden und sich überall in der Luft aufhalten, so wird auch die Seele, solange sie im Körper ist, von ihren Gedanken emporgehoben und breitet sich überall aus.“<sup>32</sup> Als das Lebens- und Bewegungsprinzip des Körpers muß die menschliche Seele im ganzen Körper in allen seinen Teilen anwesend sein, sich in ihm gleichsam überall ausbreiten. In der vierten Vision des ersten Teils von *Scivias* wird diese Verhältnisbestimmung von Seele und Leib deutlicher entfaltet: Die Seele ist die Herrin des Leibes, weil sie ihn belebt und beherrscht, der Leib aber wird ihre Magd genannt, da er in einem Verhältnis völliger seinsmäßiger Abhängigkeit von ihr steht: Ohne ihre belebende Führung würde sich der Leib auflösen und vergehen.<sup>33</sup> Hildegard vergleicht diese belebende, beherrschende und durchdringende Wirkung der Seele

30 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, I 1, Sp. 1126A: „Sed aliae quaedam herbae ventosae sunt, ita quod de vento crescunt, et etiam siccae sunt et graves ad digestionem hominis, ac tristes naturae, ita quod hominem, qui eas manducat, tristem faciunt; sed sudori hominis comparantur vel assimilantur.“

31 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, III 16, Sp. 1229C: „Oleybaum plus calida quam frigida est, et misericordiam signat.“ Ibidem, III 11, Sp. 1225D-1226A: „Haselbaum magis frigida est quam calida, et ad medicinam non multum valet, et lasciviam designat.“ An diesem Beispiel wird auch deutlich, daß „Hildegard als schädlichste Krankheitsursache grundsätzlich Kälte, „frigiditas“ oder „frigus“, ansieht.“ (MÜLLER 1987, S. 31); HILDEGARDIS *Physica*, III 15, Sp. 1228B: „Laurus calida est, et modicum sicci habet, et constantiam signat.“

32 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, VI praefatio, Sp. 1285B: „... quoniam volatilia in aere pennis suis attolluntur et ubique in aere versantur; et sic anima, dum in corpore est, cogitationibus suis elevatur, et ubique se dilatat.“

33 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 25, 746–749: „anima autem est magistra, caro uero ancilla. Quomodo? Anima totum corpus in uiuicatione regit, corpus autem regimen uiuificationis illius suscipit, quoniam anima corpus non uiuificaret, corpus in solutione diffliueret.“ Zur Seele als Lebensprinzip des Körpers vgl. ebd., I 4, 18, 610–615: „Homo autem tres semitas in se habet. Quid est hoc? Animam, corpus et sensus. In his uita hominis exercetur. Quomodo? Anima corpus uiuificat et sensus exspirat; corpus autem animam sibi attrahit et sensus aperit; sensus uero animam tangunt et corpus alliciunt. Anima enim corpori uitam praebet, uelut ignis lumen tenebris infundit.“

auf den Leib anschaulich mit dem Saft, der den Baum durchströmt,<sup>34</sup> und die Kräfte der Seele mit der Gestalt dieses Baumes: Der Verstand in der Seele, den Hildegard grundsätzlich als das Unterscheidungsvermögen zwischen dem moralisch Guten und Schlechten, das heißt Bösen, versteht und in dem sie auf Grund dieser eminenten Bedeutung für das Wohlergehen bzw. Heil der Seele neben dem Willen eine der beiden Hauptkräfte der Seele sieht,<sup>35</sup> der Verstand also gleicht der Grünkraft in den Zweigen und Blättern des Baumes;<sup>36</sup> der Wille aber, der als das eigentliche Bewegungsprinzip des Körpers die anderen Seelenkräfte als seine Werkzeuge gebraucht und von Hildegard als das Wahlvermögen des vom Verstand erkannten Guten oder Bösen aufgefaßt wird,<sup>37</sup> der Wille also wird mit den Blüten des Baumes, das Gemüt, das Hildegard metaphorisch das am Zwerchfell gelegene Zelt des Willens nennt, in dem sich die Seelenkräfte miteinander verbinden,<sup>38</sup> mit der ersten hervorgebrachten Frucht dieses Baumes verglichen; schließlich entspricht die Vernunft, unter der Hildegard das Vermögen zur Erkenntnis des göttlichen oder menschlichen Ursprungs einer Handlung versteht,<sup>39</sup> der voll ausgereiften Frucht und das Empfindungsvermögen, das die Tätigkeit der inneren Seelenkräfte und deren Wirkungen enthüllt, dem Wachstum dieses Baumes in Höhe und Breite.<sup>40</sup> Diese Analogie zwischen der dem ganzen menschlichen Körper einwohnenden Seele mitsamt ihren Kräften und dem Saft sowie der Gestalt eines Baumes kann den Vergleich zwischen der menschlichen Seele und den Vögeln, von dem wir ausgegangen sind, erläutern helfen: Denn die die menschliche, inkorporierte Seele emporhebende, luftig und leicht machende Kraft, die sie, wie schon in Platons *Phaidros*, nach oben, das heißt zum Himmlischen und Göttlichen hin, streben und nicht von der Schwere des Körpers erdrückt werden läßt, ist das Geistige in ihr, sind also empfindender Verstand, Vernunft und Wille. Höchst wahrscheinlich sind es diese geistigen Seelenkräfte, die Hildegard im zweiten Kapitel der vierten Vision

34 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 17, 597–608.

35 Die Seele besitzt zwei Arme, d.h. Hauptkräfte, den Verstand und den Willen, vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 18, 615–617; zur Bestimmung der Tätigkeit des „intellectus“ vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 19, 622–641, insb. I 4, 19, 626–632: „Ipse (sc. intellectus) enim prae aliis uiribus animae quidquid in operibus hominum est, siue bona siue mala sint, intelligit, ita quod per eum uelut per magistrum omnia intelliguntur: quoniam ipse ea hoc modo excutit sicut et triticum ab omni contrarietate expurgatur, perquirens utrum utilia an inutilia aut amabilia aut odibilia sint, uel utrum ad uitam uel ad mortem pertineant.“

36 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 26, 764–765: „Intellectus in anima est uelut uiriditas ramorum et foliorum in arbore.“

37 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 20, 643–659; I 4, 22, 677–706.

38 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 22, 677–695.

39 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 23, 708–717.

40 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 26, 765–769: „... uoluntas autem quasi flores in ea, animus uero uelut primus erumpens fructus ipsius, ratio autem quasi fructus eius in maturitate perfectus, sensus uero quasi altitudo et extensio latitudinis ipsius.“

des ersten Teils von *Scivias* die „Flügel der Seele“ nennt, mit denen diese alle Hindernisse überwinden kann.<sup>41</sup> Aufschlußreich für Hildegards Naturverständnis im Vorwort zum Buch von den Vögeln ist vor allem die Aussage, die Vögel seien dazu geschaffen, daß die (menschliche) Seele mit ihnen „empfinden und wissen soll, was sie zu wissen hat.“<sup>42</sup> Die göttlich gewollte Zweckbestimmung der Vögel liegt demnach darin, die menschliche Geistseele gleichsam zum Aufschwung in das Erkennen als der ihr eigentümlichen Tätigkeit anzuregen und sich damit von der beschwerenden Wirkung des Körpers so weit wie möglich zu lösen. So zeigt sich auch hierin die anthropozentrische Finalität der Naturgegenstände in den Augen Hildegards. In ihrer Ähnlichkeit mit der menschlichen Geistseele dürfte die spezifische Bezeichnungsfunktion der Vögel für diese begründet liegen, die im Vorwort zum siebten Buch der *Physica*, das von den Tieren handelt, um die Bezeichnungsfunktion, die alle Säugetiere im Hinblick auf den Menschen ausüben, erweitert wird:

„Die Vögel, die sich in der Luft halten, bezeichnen diese Tugend, die der Mensch denkend ersinnt und die in sich selbst erwägend vieles bestimmt, bevor es in ein strahlendes Werk hervorgeht. Die Tiere aber, die auf der Erde herumlaufen und auf der Erde wohnen, bezeichnen die Gedanken und Erwägungen, die der Mensch durch ein Werk vollendet.“<sup>43</sup>

Die Vögel bezeichnen demnach die einer sichtbaren Handlung unsichtbar vorausgehenden Überlegungen des Menschen, die Säugetiere dagegen die Verwirklichung dieser Überlegungen durch das erfahrbare Werk selbst. Anschließend werden einer ganzen Reihe einzelner Tiergattungen jeweils eine spezifische Bezeichnungsfunktion für Vermögen und Tugenden der menschlichen Seele zugeordnet, entsprechend der von Hildegard hier auch explizit gemachten Annahme, daß „die Tiere gewisse Ähnlichkeiten mit der Natur des Menschen in sich haben“.<sup>44</sup> So verweist etwa der Löwe auf den Willen des Menschen als die

41 Vgl. HILDEGARDIS *Scivias*, I 4, 2, 196–200.

42 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, VI praefatio, Sp. 1285B: „... et ad haec volatilia creata sunt et posita, cum quibus ipsa (sc. anima) sentire et scire debet, quae sibi scienda sunt.“

43 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, VII praefatio, Sp. 1311A: „Volatilia quae in aere versantur designant virtutem hanc quam homo cogitando dictat et quae in semetipso praemeditando deputat multa, antequam in fulgens opus procedant. Animalia autem quae in terra descurrunt et in terra habitant, cogitationes et praemeditationes, quas homo opere perficit, designant.“ Dem entspricht die Feststellung, daß die Vögel die Tugend bezeichnen, „durch die der Mensch denkend ersinnt und durch die er in sich selbst sinnend vieles bestimmt, bevor es in ein strahlendes Werk hervorgeht“. Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, VI praefatio, Sp. 1286C: „Volatilia quoque virtutem hanc designant qua homo cogitando dictat, et qua in semetipso praemeditando multa deputat, antequam in fulgens opus procedant.“

44 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, VII praefatio p, Sp. 1312A: „... quoniam animalia quaedam naturae hominis similia in se habent.“

eine Handlung initiiierende Kraft. Der Panther bezeichnet „den brennenden Wunsch, der schon im beginnenden Werk ist.“ Die anderen Wildtiere bezeichnen „die Fülle des Ausgusses, und sie zeigen, daß der Mensch die Möglichkeit hat, nützliche und unnütze Werke zu vollbringen“. Schließlich zeigen die zahmen Säugetiere die Sanftmut des tugendhaften Menschen.<sup>45</sup> Ein in diesen Zusammenhang passendes Kuriosum dürfte Hildegards Bemerkung im ersten Kapitel dieses Buches über den Elefanten sein, daß dieser zur Ehre des Menschen einherschreitet, „wie der Fürst dies zur Ehre seiner Stadt tut.“<sup>46</sup>

c. *Zum Naturverständnis in „Causae et Curae“*

Diese Schrift ist ihrem inhaltlichen Charakter nach ein Buch des naturkundlichen und medizinischen Wissens aus der Sicht des christlichen Glaubens. Daß sie mit der göttlichen Erschaffung der Welt einschließlich der Engel und dem Sturz Luzifers als der Entstehungsgeschichte des Bösen beginnt, dürfte darin begründet liegen, daß nach Hildegards theologischer Überzeugung der durch den verkehrten Willen Luzifers zum Nichts, der das Böse hervorbrachte,<sup>47</sup> erst möglich gewordene Sündenfall Adams die eigentliche Ursache für alle körperlichen und seelischen Krankheiten des Menschen ist. Demnach hatte die adamitische Gebotsübertretung eine Degenerierung der körperlichen und geistigen Seinsverfassung des Menschen zur Folge:

„Wäre der Mensch im Paradies geblieben, wäre er im unveränderlichen Zustand der Vollkommenheit verblieben. Aber das änderte sich alles nach seinem Vergehen, und zwar auf eine bittere Weise.“<sup>48</sup>

Ursprünglich bzw. prälapsarisch ist nach Hildegards Auffassung der Mensch gemäß dem biblischen Schöpfungsbericht als makellooses Bild, Gleichnis, Schatten – im Sinne eines seinsmäßige begrenzten Hinweises auf den wesenhaft unbe-

45 Zum ganzen vgl. HILDEGARDIS *Physica*, VII praefatio, Sp. 1312A; die zitierten Texte finden sich ebd.: „sed panthera et sibi similes ardens desiderium quod jam in incipiente opere est designant. Caeterae autem silvestres bestiae designant plenitudinem effluentiae et quod homo in possibilitate sua habet utilia et inutilia opera perficere demonstrant.“

46 Vgl. HILDEGARDIS *Physica*, VII 1, Sp. 1313A: „atque ad honorem hominis est, ut princeps ad honorem suae urbis facit.“

47 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, I, p. 1, 14–2, 19, insb. p. 1, 25–2, 4: „Et cum Lucifer in perversa voluntate sua se ad nihilum erigeret, quoniam nihilum fuit, quod facere voluit, in illud cecidit et stare non potuit, quia sub se fundum non habuit. Nam nec supra se summitatem nec subtus se extremitatem habuit, quae illum sustinere posset, ne caderet. Cum enim ille ad nihilum se extendit, inceptio extensionis eius malum produxit.“

48 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 33, 11–13: „Si enim homo in paradiso mansisset, in immutabili et perfecto statu perstitisset. Sed haec omnia post transgressionem in alium et amarum modum versa sunt.“

grenzten Gott – und Spiegel aller Wunder Gottes<sup>49</sup> von diesem geschaffen. Die Spiegelmetapher deutet die für Hildegards Menschenbild bekanntermaßen charakteristische Annahme an, daß der Mensch ein Mikrokosmos, das heißt ein Abbild der ganzen sichtbaren Welt sozusagen im verkleinerten Maßstab ist. Diese vor allem im *Liber diuinorum operum* noch sehr viel deutlicher zutage tretende „Makro-Mikrokosmik als Denkmodell“ (Elisabeth Gössmann) wird in *Causae et Curae* in allgemeiner Form durch die Aussage zum Ausdruck gebracht, daß die ganze Schöpfung im Menschen und daher der Mensch die ganze Schöpfung ist.<sup>50</sup> Sie konkretisiert sich vor allem in der in *Causae et Curae* zentralen und daher wiederholt vorgetragenen Lehre einer wechselseitigen Beeinflussung zwischen den vier Elementen und dem Menschen, deren Erläuterung eine etwas ausführlichere Darstellung erforderlich macht:

Die vier Elemente, und zwar die beiden oberen, himmlischen Elemente das Feuer und die Luft, sowie die beiden unteren, irdischen Elemente das Wasser und die Erde,<sup>51</sup> sind die vier von Gott geschaffenen Grundbestandteile der Welt, die Gott zur Sicherung des Bestands der Welt unauflöslich miteinander verbunden hat.<sup>52</sup> Diese Elemente stehen in einem natürlichen Verhältnis der Harmonie

49 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 65, 17–25: „... quoniam deus hominem ad imaginem et ad similitudinem suam fecit. Ut autem quaeque res umbram habet, sic etiam homo umbra dei est et umbra ostensio facturae est et homo omnipotentis dei in omnibus miraculis suis ostensio est, ipseque umbra est, quia initium habet. Deus autem nec initium nec finem habet. Unde omnis caelestis harmonia speculum divinitatis est, et homo speculum omnium miraculorum est dei.“ Zur Spiegel-Metapher für den Menschen vgl. SCHIPPERGES 1987, S. 3: „Der Mensch als ein gestaltendes Wesen (homo operans) ist berufen, die gesamte Kreatur zu repräsentieren und als Spiegel des Weltganzen (*speculum universi*) sein Werk an der Welt (*opus cum creatura*) zu vollenden.“ Hierzu vgl. auch KLAES 1987, S. 50.

50 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 44, 35–45, 1: „... Et animalia ei adhaerent, cum ipse illis pascitur et cum etiam illa pascit, et sic omnia fert, cum omnis creatura in eo est.“ Ebd., p. 45, 17–20: „Et deus omnes creaturae illi (sc. homini) dedit, quatinus virili vi eas penetraret, quoniam illas scivit et cognovit. Nam ipse homo omnis creatura est, et spiramen vitae in eo est, quod finem vitae non habet.“

51 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 41, 37–42, 6.

52 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 39, 15–40, 26, insb. p. 39, 15–19: „Nam deus mundum quatuor elementis colligavit, ita quod nullum ab alio separari potest, quoniam mundus subsistere nequiret, si aliud ab alio separari valeret. Sed indissolubiler sibi concatenata sunt.“ Vgl. auch HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 40, 36–41, 6. Die unauflösliche Verbindung der vier Elemente konstituiert das ‚Firmament‘, vgl. HILDEGARDIS *Causae*, I, p. 2, 37–3, 4: „Et elementa mundi deus fecit, et ipsa in homine sunt, et homo cum illis operatur. Nam ignis, aer, aqua, terra sunt, et haec quatuor elementa sibi ita intricata et coniuncta sunt, ut nullum ab alio separari possit, et se ita insimul continent, quod dicuntur firmamentum.“

und der Ausgewogenheit miteinander, so daß „keines das andere stört.“<sup>53</sup> Weil sie sich gegenseitig regulieren, können es nur vier Elemente sein, ist ihre Anzahl also nicht beliebig.<sup>54</sup> Entscheidend für ein angemessenes Verständnis der anthropologischen Mikrokosmik Hildegards ist nun ihre Annahme, daß diese vier Elemente mit ihren Kräften auch im Menschen anwesend und wirksam sind und ihn „umkreisen bei allen seinen Werken geschwind wie ein Rad mit seinen Rundungen.“<sup>55</sup> Im einzelnen stellt sich Hildegard diese wirksame Anwesenheit der Elemente im Menschen so vor, daß das Feuer mit seinen Kräften im Hirn und im Mark des Menschen wirkt und daher das Blut rot färbt und erwärmt. Diese Wärme des Blutes erwärmt ihrerseits das an sich kalte (und feuchte) Fleisch und ermöglicht das Wachstum, ferner das Sehvermögen sowie das Gefühlsleben und das affektive Verlangen des Menschen.<sup>56</sup> Die Luft schenkt dem Menschen den Atem sowie seine Unbeständigkeit und seine Gedanken, weshalb sie auch als in der Vernunft des Menschen anwesend aufgefaßt wird.<sup>57</sup> Das Wasser ist im Blut des Menschen enthalten und erhält durch seine feuchtigkeitsspendende Wirkung die Lebenskraft und damit auch die Beweglichkeit im Menschen.<sup>58</sup> Schließlich ist die Erde mit ihren Kräften im Fleisch und besonders in den Knochen des Menschen enthalten, die ihr im Zusammenwirken mit der erwärmenden Wirksamkeit des Feuers ihre Festigkeit verdanken.<sup>59</sup> Durch das Aufeinanderabgestimmtsein ihrer Aufgabenteilung bewirken die Elemente den Zusammenhalt des menschlichen Körpers wie das Gedeihen der ganzen

53 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 41, 6–9: „Sed asperitas unius (sc. elementi) lenitatem alterius subleuat, et lenitas alterius asperitatem istius mitigat, scilicet quod tali concordia et mensura sibi invicem naturaliter concordant, quod nullum aliud disturbat.“ Zu diesem Gleichgewichtscharakter der kosmischen Ordnung vgl. KLAES 1987, S. 44; Klaes hat deutlich herausgearbeitet, daß Hildegard das „Konzept eines geordneten Kosmos, der nach den Prinzipien der Ausgewogenheit und gegenseitigen Einwirkung der Kräfte gebaut ist“ (ebd., S. 77), vertritt.

54 Vgl. hierzu Anm. 51 und HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 57, 5–8: „Ex uno autem humore aut ex duobus aut ex tribus homo constare non potest, sed ex quatuor, ut invicem temperentur, sicut mundus ex quatuor elementis constat, quae sibi invicem concordant.“

55 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 43, 12–33, bes. 12–16: „Nunc autem, ut praefatum est, elementa, videlicet ignis, aer, terra, aqua in homine sunt et viribus suis in illo operantur ac in operibus illius sicut rota cum flexuris suis velociter circueunt.“

56 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 43, 16–20.

57 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 43, 22–31; p. 45, 6f.

58 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 43, 34–37.

59 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 44, 14–19.

Welt.<sup>60</sup> Das, was die Elemente dem körperlichen Sein des Menschen konstitutiv verleihen, wird folgendermaßen bündig zusammengefaßt:

„Feuer, Luft, Wasser und Erde sind im Menschen, und aus ihnen besteht er. Denn vom Feuer hat er die Wärme, von der Luft den Atem, vom Wasser das Blut und von der Erde das Fleisch; so daß er auch vom Feuer die Sehkraft, von der Luft das Gehör, vom Wasser die Beweglichkeit und von der Erde seinen Gang hat.“<sup>61</sup>

Wärme, Feuchtigkeit, Blut und Fleisch als die unmittelbaren Erzeugnisse der vier Elemente im Menschen aber sind nach Hildegards Überzeugung auf Grund des adamitischen Sündenfalls in vier gegensätzliche Phlegmen, das heißt Körpersäfte, umgewandelt worden, entsprechend ihrer Annahme, daß der Mensch seine Körpersäfte von den vier Elementen erhält.<sup>62</sup> So erzeugt seitdem die Wärme des Feuers ein trockenes, die Feuchtigkeit der Luft ein feuchtes, das wässrige Blut ein schaumiges und das erdwarne Fleisch ein lauwarmes Phlegma im Menschen.<sup>63</sup> Die richtige Ordnung bzw. maßvolle Proportion der Elemente im Menschen führt daher unmittelbar zum richtigen, geordneten, wohl proportionierten Verhältnis der Körpersäfte zueinander, worin die Gesundheit des Menschen besteht. Entsprechend führt die Unordnung der Elemente im Menschen zu einem Zustand der Maßüberschreitung zumindest eines Phlegmas und infolgedessen der wechselseitigen Entzweiung der Körpersäfte im Menschen, den Hildegard als Inbegriff der Krankheit versteht.<sup>64</sup> Krankheiten sind daher für Hildegard Störungen der richtigen Säfteordnung im menschlichen Organismus. Mit dieser Humoralpathologie bzw. der Überzeugung, daß die Gesundheit des Menschen von der richtigen Zusammensetzung und Mischung seiner Körpersäfte abhängt, steht Hildegard in einer langen, auf den antiken Arzt Galenus

60 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 49, 30–34: „... quemadmodum elementa mundum simul continent, sic etiam elementa compago corporis hominis sunt, atque effusio et officia eorum ita se dividunt per hominem, ut insimul contineatur, velut etiam per mundum effusa sunt et operantur.“ Ebd., p. 50, 2f.: „Et ut mundus in prosperitate est, cum elementa bene et ordinate officia sua exercent, ...“

61 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 49, 34–50, 1: „Ignis enim, aer, aqua et terra in homine sunt, et ex his constat. Nam ex igne habet calorem, ex aere halitum, ex aqua sanguinem et ex terra carnem, ita quod etiam de igne habet visum, de aere auditum, de aqua motionem atque de terra incessum.“

62 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 50, 16–18; p. 61, 4f.: „Et quatuor humores, quos homo a quatuor elementis trahit, ...“

63 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 50, 19–22.

64 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 50, 24–27: „Et si aliquod istorum supra modum crescit in homine, ita quod ab alio non compescitur nec temperatur, hominem perdit et debilitat; si vero unumquidque modum suum recte servat, ita quod etiam sic ab alio temperatur, quod recte mensuram suam habere compellitur, hominem sanum continet et reddit.“ Vgl. ebd., p. 51, 5–7; ebd., p. 56, 37–57, 4: „Quod si praedicti humores rectum ordinem suum et iustam mensuram, ut praefatum est, in homine servant, ille in quiete et sanitate corporis est; si autem sibi invicem repugnauerint, debilem et infirmum, ..., cum faciunt.“

(129–199 n. Chr.) zurückgehenden Tradition, der die Temperamenttypen des Menschen jeweils mit einer entsprechenden Mischung der Körpersäfte erklärte: Ist der Phlegmatiker durch die Trägheit des Schleims (von griech. φλέγμα) gekennzeichnet, so der Sanguiniker durch die Lebhaftigkeit des fließenden Blutes (von lat. „sanguis“ = Blut), der Melancholiker durch die depressive Verstimmung der schwarzen Galle (von μέλας = schwarz) und der Choliker durch die Reizbarkeit der Galle (von χολή). Diese bis in unser Jahrhundert hinein vorherrschende Einteilung nach Temperamenten bzw. Reaktionstypen teilt auch Hildegard, wobei sie zwischen den vier Temperamenten beim männlichen Geschlecht einerseits und beim weiblichen Geschlecht andererseits noch einmal unterscheidet.<sup>65</sup> Daß die vier Elemente über die Vermittlung der vier Körpersäfte den menschlichen Körper und darüber hinaus auch seelisch-geistige Dispositionen des Menschen, wie an der Temperamentenlehre erkennbar, beeinflussen, dürfte deutlich geworden sein. Diese Einflußnahme bzw. Einwirkung besteht aber auch in umgekehrter Richtung: Denn wenn der Mensch in der beschriebenen Weise von den vier Körpersäften lebt und damit – wie die Welt im ganzen – aus den vier Elementen konstituiert ist,<sup>66</sup> dann muß die sittliche Qualität seines Handelns und Sichverhaltens auch eine Rückwirkung auf seine körperliche Seinsverfassung und über diese auf die natürliche, durch das Zusammenspiel der Elemente bestimmte Weltordnung im ganzen ausüben. Daher ist es Hildegards durchgängige, in *Causae et Curae* besonders prononciert vorgetragene Lehre, daß „alle unsere Werke die Elemente berühren und von ihnen beeinflusst werden, weil sie auch mit den Elementen in Beziehung stehen.“<sup>67</sup> Oder deutlicher noch an den folgenden Stellen: „Auch die Elemente verhalten sich dem Menschen entsprechend.“<sup>68</sup> Ferner:

„Die Elemente nehmen jede menschliche Eigenschaft in sich auf, wenn der Mensch die Elemente an sich zieht. Denn der Mensch ist mit ihnen und sie mit dem Menschen, und dementsprechend fließt das Blut des Menschen. Daher steht auch geschrieben: ‚Himmel und Erde klagen über den Menschen‘. Denn das Unruhige, Kriegerische im Handeln der Menschen versetzt die Elemente oft in heftige Bewegung, wie wenn ein Mensch ein Netz in seiner Hand hält und es bewegt. So bringt auch der Mensch die Elemente in Bewegung, so daß sie entsprechend seinen Werken ihren Einfluß ausüben.“<sup>69</sup>

65 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 38, 4–39, 14; p. 70, 12–76, 8; p. 87, 11–90, 17.

66 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 39, 12–14: „Sic homo, ut praedictum est, ex quatuor humoribus viget, ut etiam mundus ex quatuor elementis constat.“ Ebd., p. 43, 12–33.

67 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 3, 23–25: „quod quaelibet opera nostra tangunt elementa et inde concutiuntur, quod etiam cum elementis versantur.“

68 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 17, 35: „... sicut etiam elementa secundum hominem faciunt.“

69 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 18, 30–19, 3: „Elementa autem unamquamque naturam hominis bibunt, cum homo elementa in se trahit, quia homo cum illis est et illa cum homine, et secundum hoc sanguis hominis inundat. Unde etiam scriptum est: caelum et terra plangunt super hominem, quoniam inquieta bella in operibus homi-



Besonders aussagekräftig für das Ausmaß der Beeinflussung der Elemente durch den Menschen ist der zitierte Vergleich mit dem Halten und Bewegen eines Netzes durch die Hand eines Menschen. *Causae et Curae* konkretisiert diesen Grundgedanken einer Abhängigkeit der Ordnung der Elemente von dem menschlichen Handeln und Verhalten und damit auch – im Falle menschlichen Fehlverhaltens – eines Zurückschlagens der Natur auf den sittlich korrumpierten Menschen des öfteren:

„Wenn nämlich der Mensch so handeln würde, wie er (schöpfungsmäßig) angelegt ist, dann würden alle Jahreszeiten und Lüfte gleichbleiben, nämlich in diesem Frühling wie im vergangenen Frühling, in diesem Sommer wie im vergangenen Sommer und so weiter. Da sich aber der Mensch auf Grund seines Ungehorsams über die Furcht vor und die Liebe zu Gott hinwegsetzt, übertreten auch die Elemente und Jahreszeiten ihre Befugnisse, wie die Eingeweide des Menschen: Denn wenn der Mensch sein Maß überschreitet, verhalten sich seine Eingeweide dementsprechend. Und wenn er sich mit bösen Taten über die Gerechtigkeit hinwegsetzt, beschwert und verdunkelt er die Sonne und den Mond, so daß sie nach seinem Beispiel Unwetter, Regengüsse und Dürre bewirken.“<sup>70</sup>

Naturkatastrophen erscheinen in dieser nicht nur angesichts der ökologischen Krise unserer Zeit hochaktuellen Betrachtungsweise primär als Konsequenzen menschlicher Maß- und Rücksichtslosigkeit, und zwar nicht nur im direkten Umgang mit der Natur, sondern auch mit sich selbst und mit anderen und nicht zuletzt, sondern vor allem und letztlich begründend für alles andere (Fehl-) Verhalten, mit Gott selbst. So wie der Mensch zerstört wird bzw. sich selbst zerstört, wenn alle vier Körpersäfte in Unordnung geraten sind, wird daher auch am jüngsten Tag, und zwar als notwendige Folge des allgemeinen sittlichen Verfalls, alles zerschmettert werden, wie sich Hildegard drastisch ausdrückt,

---

num elementa saepe commovent, quemadmodum homo rete in manu sua teneat et illud moveat; ita et homo elementa commovet, quod secundum opera eius auram emittunt.“ Zu diesem von dem Menschen verschuldeten Aufstand der Natur vgl. SCHIPPERGES 1997b, S. 101: „Wie die Schöpfung als Ganzes berufen war, dem Menschen zu dienen, steht sie nun auch ganz und gar quer zu ihm, in Opposition, in der Rebellion einer Natur im Notstand, im Aufstand all der Dinge da draußen; sie wird mit hineingerissen in der Menschen Unrastigkeit (*inquietudo*) und läßt schreckliche Dinge (*horribiles terrores*) an den Tag treten.“ Vgl. hierzu auch LAUTENSCHLÄGER 1993, S. 127.

70 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, I, p. 17, 21–31: „Si enim homo ita faceret, ut positus est, tunc etiam omnia tempora et aerae in temporibus suis aequaliter facerent, scilicet hoc verno tempore ut praeterito verno tempore, et in hac aestate ut in praeterita aestate, et sic de ceteris. Cum autem homo et timorem et amorem dei per inobedientiam tansilit, tunc omnia elementa et tempora iura sua supergrediuntur; velut viscera in homine; quia, cum homo modum suum excedit, viscera sequuntur; et cum malis operibus iustitiam supergreditur, solem et lunam aggravat et obnubilat, ita ut secundum eum in tempestatibus, in pluviis et in siccitate faciunt.“

wenn nämlich „die vier Elemente sich gegenseitig bekämpfen.“<sup>71</sup> In dieser Selbstzerstörung der Elemente bzw. des Menschen über und durch die Elemente sieht Hildegard zugleich das göttliche Strafgericht für die Menschen.<sup>72</sup> Diese in der engen Verflochtenheit des Menschen mit den Elementen als den kosmischen Grundkräften gründende kosmische Bedeutungsdimension menschlichen Verhaltens ist daher auch bei den von Hildegard formulierten konkreten Handlungsanweisungen für den Umgang mit bestimmten körperlichen Dispositionen oder auch Gebrechen im Blick zu behalten: Eine wenn auch als solche in *Causae et Curae* unausgesprochen bleibende Grundregel für ihre diesbezüglichen Handlungsanweisungen ist das Einhalten des Maßes.<sup>73</sup> Auf alle Teile von *Causae et Curae*, das heißt auf die Beschreibung der die geschaffene Welt konstituierenden Kräfte im ersten, der den Menschen, insbesondere den menschlichen Körper, bestimmenden Kräfte im zweiten, aber auch auf die Darstellung der Heilmittel (*curae*) im dritten Teil dieser Schrift, dem dann noch zwei weitere Teile, deren Authentizität schon länger umstritten ist (ein sechster Teil stammt schon aus stilistischen und inhaltlichen Gründen sicher nicht von Hildegard), angehängt sind, auf alle Teile dieser Schrift aber trifft gleichermaßen die Beobachtung zu, daß sie nicht nur ein hochdifferenziertes Beobachtungsvermögen sowie eine Wertschätzung der eigenständigen Realität natürlicher Vorgänge und Erscheinungen seitens ihrer eigentlichen Autorin sichtbar werden lassen, sondern auch deren konstantes Bestreben, Kausalzusammenhänge zwischen den beobachteten Phänomenen zu erkennen und herstellen zu wollen.<sup>74</sup> Dies gilt auch für den im engeren Sinne therapeutischen dritten Teil dieser

71 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 59, 13f.: „... velut omnia in novissimo die concutiuntur, cum quatuor elementa sibi invicem repugnant.“

72 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 58, 20f.: „Iste zelus etiam in novissimo die elementa exuret et scindet, qui est dei vindicta.“ Zu dieser Vorstellung von der Selbstzerstörung des Menschen paßt auch Hildegards Gedanke, daß das Fegefeuer durch die Taten des Menschen angezündet wird, vgl. HILDEGARDIS *Causae*, V, p. 233, 10–14.

73 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, II, p. 86, 36–87, 10 (in bezug auf körperliche Bewegung); p. 120, 6–8 (in bezug auf die Nahrungsaufnahme und den Aderlaß); p. 142, 3–6 (in bezug auf Speise und Trank): „Et omnis cibus et potus honeste et temperate et moderate sumatur, ne homo diversis humoribus, qui in illis sunt, debilitetur et ne natura eius in contrarietate delectationis modum suum excedat“; Vgl. auch ebd., p. 165, 13–20.

74 Daher hat LAUTENSCHLÄGER 1997, S. 225, Hildegard zu Recht bezeichnet als „eine herausragende Repräsentantin jenes tiefgreifenden Wandels in der Naturbetrachtung des Mittelalters, bei dem mit der Entdeckung der Natur zugleich die Wertschätzung ihrer eigenen Realität, ihrer Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit verbunden ist.“ Zu diesem für das 12. Jahrhundert charakteristischen Wandel in mittelalterlichen Naturverständnis vgl. SPEER 1995a; SPEER 1995b, insb. 155f. G. Lautenschläger hat gleichfalls zu Recht betont, daß bei Hildegard „das durch Beobachtung begründete Wissen der natürlichen Vernunft ... keinen Gegensatz oder wirklichen Widerspruch zum Analogiedenken des Glaubens“ (ebd., S. 225) bildet.

Schrift, in dem in der Regel zuerst die Krankheitsursachen und dann erst in einem zweiten Schritt die Behandlungs- und Heilungsmöglichkeiten der betreffenden Krankheit dargelegt werden. Die Heilmittel aber werden letztlich von Gott verordnet.<sup>75</sup> Nicht zuletzt in diesem Anspruch dürfte der Offenbarungscharakter dieser Schrift nach der Auffassung desjenigen Schreibers aus dem 13. Jahrhundert begründet liegen, der ihr den Titel *Beate Hildegardis Cause et Cure* gegeben hat.

### 3. Schöpfungstheologische Grundzüge im *Liber vite meritorum*

Obwohl diese zweite große, zwischen ca. 1158 und 1163 abgefaßte Visionschrift Hildegards gleichsam eine heilsdramaturgische Inszenierung ihrer ethischen Lebensanschauung darstellt, so zeigt doch die Tatsache, daß sie eine Vielzahl von schöpferischen und naturtheologischen sowie innerhalb dieses Kontextes auch anthropologischen Aussagen enthält, den ganzheitlichen, universellen Charakter ihres Denkens bzw. – denn sie versteht sich bekanntermaßen nur als ein unwürdiges Sprachrohr, als eine Posaune Gottes, die nur auf dessen Befehl hin ihre Visionen überhaupt aufschreiben läßt – ihrer Prophetie.

Weil Gott – der in dieser Vision als ein Mann erscheint, welcher in den sechs Teilen dieser Schrift jeweils eine Drehung in verschiedene Himmelsrichtungen und am Ende rund um das All vollzieht – seine Herrlichkeit nicht für sich alleine haben, sondern seinen Geschöpfen mitteilen wollte, damit sie sich, wie Hildegard sagt, mit ihm freuen, hat er seiner Schöpfung das Leben geschenkt.<sup>76</sup> Gott aber hat die Weltordnung hervorgebracht und mit den Elementen gefestigt.<sup>77</sup> Denn aus seiner Macht gehen die Kräfte der Elemente hervor,

„die die Welt tragen und halten, indem sie den verschiedenen Kreaturen Wärme, Feuchte, die Grünkraft und den Halt verleihen, um sie keimen und wachsen zu lassen.“<sup>78</sup>

Mit der sog. ‚Grünkraft‘, der ‚viriditas‘, einem Schlüsselbegriff Hildegards, ist die ursprüngliche Lebenskraft gemeint, die der Schöpfung durch die Elemente

75 Vgl. HILDEGARDIS *Causae*, III, p. 165, 22–24: „De praedictis autem infirmitatibus subscriptae medicinae a deo monstratae aut hominem liberabunt aut ipse morietur aut deus eum liberari non vult.“

76 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, I, 1804–1808: „Deus enim omnia creavit, et creata vivificavit; et sicut ante secula disposuerat, omnia opera sua ad perfectum perduxit. Gloriam enim suam solus habere noluit, sed eam in creaturas suas distribuit ut cum eo gauderent, quemadmodum gallina pullos suos sub alas suas colligit.“

77 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 393–396: „Creator qui mundum constituit, elementis eum solidavit, ac magno ornatu eum decoravit, cum ipsum diversis creaturis in servitutum hominis replevit.“

78 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 466–469: „... ita ex fortissima vi creatoris virtutes elementorum, que mundum tenent et portant, procedunt, cum calorem, humiditatem, viriditatem ac tenacitatem diversis creaturis inferunt, cum eas germinare et crescere faciunt.“

von ihrem Schöpfer mitgeteilt wird.<sup>79</sup> Dieser wird als die Wurzel aller schöpferischen Kraft und als das hervorbringende Prinzip allen Lebens daher als prädikativ männlich aufgefaßt und dementsprechend, wie wir sahen, als Mann symbolisch dargestellt.<sup>80</sup> Diese Lebenskraft zeigt sich erstlich im biologisch-elementaren Bereich als das Blattgrün bzw. als die, wie es im *Liber vite meritum* heißt, Grünkraft der Bäume und Kräuter;<sup>81</sup> sie ist darüber hinaus auch die Lebenskraft alles Geborenen und in Jugend Aufwachsenden,<sup>82</sup> so daß sie auch im Säftehaushalt und in der Seele des Menschen wirkt bzw. herrschen sollte.<sup>83</sup> Die von der Schöpfermacht Gottes ausgehenden Elemente kehren jeweils wieder zu ihr zurück, um sich in ihr zu erneuern und wieder aus ihr – nach Art eines Kreislaufes – hervorzugehen, wenn die von ihnen belebten Geschöpfe absterben:

„Denn alle Geschöpfe, die der Naturgesetzlichkeit der Elemente unterliegen, entstehen hier (sc. in der Kraft ihres Schöpfers) und vergehen dort. Wenn die Welt-elemente ihre Funktion ausüben, bringen sie Frucht; wenn sie aber nach Gottes Geheiß wieder gesammelt werden, nehmen sie die Fruchtbarkeit weg.“<sup>84</sup>

79 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, V, 551–553: „Unde et creatura ad creatorem trahitur, cum ei in omnibus obtemperat; et creator creature adest, cum illi uiriditatem et fortitudinem infundit.“ Zur umfassenden Bedeutung des Ausdrucks „viriditas“ als einem umfassenden Lebensprinzip vgl. LAUTENSCHLÄGER 1997, S. 229, 230: „Der Begriff ‚viriditas‘ umschreibt in diesem Zusammenhang der Schöpfung innewohnende Selbstheilungs- und Genesungskräfte, die die Regulierung und Wiederherstellung der gestörten Ordnung zum Ziele haben. Die natürlich-elementare Grünkraft ist hierbei Spiegelbild jener ‚viriditas‘, die im Grunde der Ewigkeit verborgen liegt, dem Ursprung aller Lebenskräfte der Welt.“ Zu „viriditas“ als Formprinzip der „virtutes“ („Tugenden“) vgl. ebd., S. 234: „Diese Kraft (vis) geht aus vom göttlichen Ursprung, sie inkarniert sich in Gestalt von Tugenden (virtutes) und wirkt durch den Heiligen Geist als ‚viriditas‘ im Blick auf die Neuschöpfung und Vollendung des ganzen Kosmos. ‚Opus verbi viriditas est.‘ (das zuletzt genannte Zitat nach HILDEGARDIS *Causae*, I, p. 22, 15f.: „Opus autem verbi viriditas est, sed nulla viriditas esset, si igne et calore non teneretur.“) Zu „viriditas“ als Quelle und Inbegriff des tugendhaften Lebens vgl. LESCH 1991, S. 28. Zum ganzen vgl. auch SCHIPPERGES 1997a, S. 66–68.

80 *Viriditas* leitet sich etymologisch von lateinisch *vir*, ab, vgl. hierzu auch HILDEGARDIS *LVM*, III, 82f.: „uirilem uiriditatem.“

81 Alle Elemente, insbesondere aber die *viriditas* der Welt, die sich in der feinen Grünkraft der Kräuter und Bäume manifestiert, dienen in der Schönheit ihrer Ordnung Gott gleichsam als Gewand, so daß Gott durch die Mysterien der Schöpfung verherrlicht wird, vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 407–417; zur Grünkraft der Kräuter und Blumen (des Paradieses und der Erde) vgl. HILDEGARDIS *LVM*, VI, 630f.; zur ‚Grünkraft der Jungfräulichkeit‘ vgl. ebd., p. 283, 627.

82 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, IV, 384f.

83 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 520f.

84 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 472–475: „Nam creature que sub elementis sunt, nunc oriuntur, nunc occidunt. Cum enim elementa ad officia sua prodeunt, fructificationem faciunt; cum uero per preceptum Dei recolliguntur, fructificationem subtrahunt.“

Diesen Kreislauf des lebenspendenden und fruchtbringenden Hervorgangs der Elemente aus Gott und ihrer lebensbeendenden Rückkehr zu ihm vergleicht Hildegard anschließend mit dem Rhythmus des Ein- und Ausatmens sowie mit der unbeschädigten Lebenskraft in der menschlichen Seele, aus der die Tugendkräfte hervorgehen und in welche sie im betrachtenden Gebet wieder zurückgenommen werden.<sup>85</sup>

Wie ist nun die Schöpfung nach Auskunft des *Liber vite meritorum* gleichsam strukturell konzipiert? Daß sie von Gottes unbegreiflicher Kraft nicht nur hervorgebracht, sondern auch erhalten und zugleich geordnet wird,<sup>86</sup> so daß die göttliche Weisheit jedem Geschöpf den ihm im Gesamtzusammenhang des Weltalls funktionell angemessenen Platz zuweist,<sup>87</sup> ist für Hildegards schöpfungstheologisch bestimmtes Weltbild geradezu selbstverständlich. In diesem Weltbild aber liegt zugleich die für dessen spezifische Ausformung bei Hildegard charakteristische Annahme begründet, daß in der Schöpfungsordnung alles genau aufeinander abgestimmt ist und in einem solchen harmonischen Wechselverhältnis zueinander steht, daß das seinsmäßig Geringere dem seinsmäßig Höheren dient, indem es das ihm gesetzte Maß nicht überschreitet:

„Alles, was in der Ordnung Gottes steht, antwortet einander. Die Sterne funkeln vom Licht des Mondes und der Mond leuchtet vom Feuer der Sterne. Jedes Ding dient einem Höheren und nichts überschreitet sein Maß.“<sup>88</sup>

So steht nach Hildegards dezidiertem Überzeugung alles Geschaffene in einem schöpfungsgemäßen, gottgewollten Verhältnis wechselseitiger Rücksichtnahme aufeinander,<sup>89</sup> das nur der Mensch im Mißbrauch seiner Freiheit pervertieren

85 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 475–484.

86 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, I, 555f.; III, 464f.

87 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, I, 559–565: „Sed et omnis sapientia a dominante Deo est: quia Deus cum sapientia omnia praedestinavit, et in globum ea composuit, que iterum cum eadem sapientia discernebat. Ipsa enim celestia sciendo sapuit ac in regali ministerio gyrum celi circuiuit, et terram cum seruitio et edificatione necessitatis omnis creature transiuit, ac abyssum penetrauit: quemadmodum procurator facit, qui de his nihil perire permittit, que sibi assunt.“

88 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, II, 315–318: „Omnia enim que in institutione Dei sunt, sibi inuicem responsum dant. Stelle enim de luce lune coruscant, et luna de igne solis lucet, et omnia maioribus suis subdita sunt, nec modum suum transgrediuntur“; zur Welt als *ordo inuicem* bei Hildegard vgl. SCHIPPERGES 1987, S. 4f.: „Die ganze Welt lebt in einer kosmischen Nachbarschaft, wie auch der Mensch in einer soziologisch zu verstehenden Nachbarschaft lebt und wie die Seele sich in ihrem moralischen Leben innerhalb der Nachbarschaft der Tugendkräfte zu entscheiden hat. ... Alles dient einem inneren, sinnträchtigen Zusammenhang: einer Weltordnung. Jedes Geschöpf hat seinen eigenen Rang und erfüllt seinen Dienst. Nichts leidet Mangel, nirgends herrscht Überfluß. Denn die Werke Gottes tragen ihr Maß und verbleiben in der *operatio Dei*.“

89 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, IV, 35f.: „Omne instrumentum Deus sic instituit, quod unumquodque in aliud respiciat.“

kann. Denn während jedes nicht vernunftbegabte Geschöpf, besonders aber die Elemente, seinsnotwendigerweise zu seinem Schöpfer hinstrebt<sup>90</sup> und im Vollzug seiner natürlichen, ihm von Gott verliehenen Gesetzmäßigkeiten seinem Schöpfer die Ehre gibt, ihn verherrlicht und schmückt wie ein Gewand, ist nur der Mensch, wie Hildegard drastisch formuliert, ein Rebell, der seinen Schöpfer in die Vielzahl der Geschöpfe zertrennt.<sup>91</sup> Dabei ist der Mensch in seiner Seinsverfassung, wie Hildegard zu versichern nicht müde wird, das höchste Werk der Schöpfertätigkeit Gottes.<sup>92</sup> Als das Bild und Gleichnis Gottes,<sup>93</sup> als Inbild und Erfüllung aller Schöpfung<sup>94</sup> und daher als Inbegriff von Himmel und Erde<sup>95</sup> hat ihn Gott „wie einen überaus schönen Edelstein auf die Erde gesetzt, in dessen Glanz die gesamte Schöpfung sich betrachtet. Steht doch der Mensch über aller Kreatur.“<sup>96</sup> Zum Nutzen des Menschen<sup>97</sup> und ihm zu Diensten hat Gott alle anderen Kreaturen hervorgebracht,<sup>98</sup> damit der Mensch „unter allen irdischen

90 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 32f.; III, 536–538: „Nam omnis creatura ad illum qui eam formavit in officiis suis tendit, et quod solus Deus eam creaverit cognoscit; quia unus est qui omnia fecit.“

91 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 34f.: „homo autem rebellis est, et creatorem suum in plurimas creaturas diuidit.“ Vgl. auch ebd., 538–544.

92 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, I, 343: „Nam opus operis Dei homo est, et hoc opus a Deo est.“

93 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, I, 734f.

94 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, V, 562–564: „Hac etiam similitudine et homo, qui omnis creatura est, a Deo per bonam uoluntatem in anima sua osculum querit, cum gratiam eius adipiscitur.“ Zu dem durch die Hohelied-Auslegung Hildegards in diesem Kontext angeregten Bild des Kusses – für die unmittelbare Hingabe der Liebe Gottes an seine Schöpfung und deren Liebe zu Gott, die Hildegard mit der gottgewollten Liebe zwischen Mann und Frau vergleicht –, den Gott seiner Schöpfung gibt und nach dem diese verlangt, vgl. HILDEGARDIS *LVM*, V, 539–549: „... ita etiam in Salomone loquar de dilectione creatoris ad creaturam et creature ad creatorem: quomodo creator creaturam exornauit, quando eam fecit, quia eam ualde amauit; et quomodo creatura a creatore osculum petiuit, quando illi obediuit, quoniam in omnibus ei obediens fuit: quia etiam creatura a creatore osculum accepit, cum Deus illi omnia necessaria dedit. Ego etiam caritatem creatoris ad creaturam et creature ad creatorem amoris et fidei qua Deus uirum et mulierem coniunxit, ut genitura ab ipsis procederet, assimilo – sicut et omnis creatura a Deo processit. Sic etiam et omnia creatura cum officiis suis ad Deum respicit, nihil sine precepto eius faciens.“

95 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, IV, 47f.: „Et quare contemnis hominem, in quo celum et terra intelligitur?“

96 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, I, 1092–1094: „Nam Deus hominem ut elegantissimum lapidem in terram posuit, in cuius fulgore omnis creatura se ipsum considerat, quia ipse super omnes creaturas est.“

97 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, I, 1089–1091: „sed dextram (sc. manum) Domini fugit, que omnia in creaturis ad utilitatem hominis comprehendit.“

98 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 395f.

Geschöpfen auch nicht eines Grashalms entbehre.“<sup>99</sup> So „setzt der Mensch mit Hilfe der Geschöpfe alles das ins Werk, was für ihn (lebens-)notwendig ist ..., eine jede kreatürliche Art gewinnt er zu seinem Dienst und zu jenem Zweck, dessen er zu seinem Nutzen bedarf.“<sup>100</sup> Da alle Kreaturen in der gleichwohl hierarchisch gegliederten Schöpfungsordnung nach Art eines Kreislaufsystems wechselseitig miteinander verflochten sind, steht auch der Mensch, der in all' seinem Tun nicht sich selbst, sondern Gott die Ehre geben, das heißt dessen Willen erfüllen soll,<sup>101</sup> in einer unmittelbaren Verbindung mit den Elementen.<sup>102</sup> Durch die Gebotsübertretung des ersten Menschen, dem der Sturz Luzifers ursächlich vorausging, aber gerieten die Weltelemente in Verwirrung.<sup>103</sup> So kam nicht nur der Tod in das im paradiesischen Urzustand tod- und leidensfreie menschliche Leben,<sup>104</sup> sondern die Elemente wurden und werden seitdem durch jede Untat des Menschen derart pervertiert, daß sie die ihnen vom Schöpfer gesetzten Bahnen verlassen und ihnen widernatürliche, fremdartige Bewegungen ausführen, so daß sie, um mit Hildegards drastischen Worten zu sprechen, „im Pesthauch der üblen Schandtaten stinken“ und dabei die Menschen infizieren, die daher „sich den Rauch der stinkenden Strafen zuziehen und somit am Weltgestank teilnehmen.“<sup>105</sup> Daher erheben auch hier, wie schon in *Causae et Curae*, die Elemente ihre Stimme gegen die Menschen und klagen sie vor Gott an: „Wir können nicht mehr laufen und unsere Bahn nach unseres Meisters

99 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 1558–1560: „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.“

100 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, IV, 42–47: „Homo cum adiutorio creaturarum ea que sibi necessaria sunt operatur. ... ac unumquodque genus creaturarum secundum officium suum capit, et secundum quod illius ad utilitatem suam indiget.“

101 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 436f.: „quoniam iustum est ut homo de bonis actibus suis non sibi, sed Deo gloriam det.“

102 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 498f.: „... quia homines in illis (sc. elementis) et illa cum hominibus sunt.“ Ebd., III, 553f.

103 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, I, 1810–1812: „In casu autem hominis (sc. primi) elementa in conturbationem uersa sunt; et in occisione Abel sanguinem eius susceperunt, ubi et terra sanguinem eius bibit.“

104 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, II, 888–892: „Nam alienati sunt transgressores iustitie a uera ueritate, ita quod natura hominis alienata est in uenenosa uulua per os serpentis, qui in deceptione sua interrogauit cur homo pomum non manducaret. Sed quando primi parentes per consilium serpentis preceptum Dei transgressi sunt, in morte mortui sunt.“

105 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 492–139, 2: „ubi (sc. elementa) demonstrant quod uias et officia sua perficere non ualeant, quemadmodum eis a Deo iniunctum est, quia hominum iniquitatibus subuertuntur. Unde etiam pestilentia prauorum rumororum et fame defectionis iustitie, quoniam homines illam recte non colunt, fetent; cum etiam aliquando fumum penaliu fetorum turpitudinem hominum sibi contrahunt, ubi feditati eorum communicant, quia homines in illis et illa cum hominibus sunt.“

Bestimmung vollenden. Denn die Menschen kehren uns mit ihren schlechten Taten wie eine Mühle von unterst zu oberst. Wir stinken schon wie die Pest und vergehen vor Hunger nach der vollen Gerechtigkeit.<sup>106</sup> Hildegard veranschaulicht diese pervertierende Wirkung menschlicher Unsittlichkeit auf die Elemente, die auf die Lebensbedingungen der Menschen zurückwirkt und damit auf den Menschen gleichsam zurückschlägt, sehr konkret: Die Winde sind durch die menschlichen Schandtaten verschmutzt, die Luft sendet deshalb eine zersetzende Feuchtigkeit aus, durch die sie die Grünkraft und die Früchte der Erde, die der menschlichen Ernährung dienen sollten, verdorren läßt,<sup>107</sup> usw. Die Klage der Elemente aber veranlaßt den Herrn der Schöpfung dazu, die Elemente dadurch zu reinigen, daß er die Menschen solange mit Qualen und Drangsalen heimsucht, bis diese wieder umkehren, so daß sich das Antlitz der Schöpfung erneuert.<sup>108</sup> Denn Gott will, „daß alle Welt vor seinem Angesicht rein sei“,<sup>109</sup> weil er die Schöpfung nicht verlassen will, „bis er alle seine Werke vollendet hat.“<sup>110</sup>

#### 4. Naturverständnis und Schöpfungstheologie im *Liber diuinorum operum*

Eine genaue Ausarbeitung des Naturverständnisses Hildegards in ihrer letzten, zwischen 1163 und 1173 entstandenen und in ihrem systematischen Gehalt für unsere Thematik ergiebigsten Visionsschrift *Liber diuinorum operum* würde eine eigene Monographie erforderlich machen. Deshalb können im folgenden nur Grundzüge ihres Naturverständnisses, wie es in dem Welt- und Menschenbild zum Vorschein kommt, das Hildegard in dieser Schrift visionär entwirft, angedeutet werden. Hildegards Naturverständnis läßt sich angemessen, wie noch gezeigt werden soll, nicht losgelöst von der Architektonik und der Gesamtkomposition dieser Schrift betrachten, die zu Recht wiederholt als das gedanklich reifste Werk Hildegards bezeichnet wurde, das gleichsam eine Summe ihres Welt- und Menschenbildes zieht.

##### a. Der Aufbau der Schrift und ihr thematischer Gegenstand

Das Werk enthält wohl kaum zufällig genau 10 Visionen, sofern der mittelalterlich verstandene Symbolgehalt dieser Zahl die Vollständigkeit und Ganzheit seines Gegenstandes, hier des visionär geschauten Kosmos, zum Ausdruck bringt. Diese zehn Visionen sind auf insgesamt drei Teile verteilt: Die ersten vier Visionen betreffen den Aufbau und die Ordnung der Welt und des Menschen

106 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 15–18: „Currere et iter nostrum perficere non possumus, sicut de preceptore nostro posita sumus. Nam homines prauis operibus suis uelut molendinum subuertunt nos. Unde pestilentia et fame omnis iustitie fetemus.“

107 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 510–519.

108 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 500–509.

109 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, III, 508: „... quia uult ut omnia in conspectu eius munda sint.“

110 Vgl. HILDEGARDIS *LVM*, II, 51f.: „quemadmodum Deus in principio omnes creaturas fecit, nec desiit donec omnia opera sua compleuit.“



einschließlich ihrer anfänglich beschriebenen Herkunft aus dem göttlichen Ursprung allen Lebens und sind für unsere Fragestellung von herausragender Bedeutung. Die fünfte Vision betrifft ihrem Titel nach die Orte der Läuterung im Reich des Jenseits, sie besteht *de facto* aber zum ganz überwiegenden Teil aus einer wörtlichen, allegorischen und moralischen Interpretation des biblischen Welterschöpfungsberichtes der Genesis, der sich an die Auslegung des Johannesprologs am Ende der vierten Schauung insofern sachlich anschließt, als diese die innergöttlichen Entstehungsbedingungen der Schöpfung, jener aber die Welt- und Menschenschöpfung sowie die Vollendung der Schöpfung im ganzen – am siebten Schöpfungstag – behandelt. Die Visionen 6–10 bilden den dritten und letzten Teil dieser Schrift: Sie behandeln nach Hildegards Verständnis das Wesen, das heißt die unbegreifliche Erfüllung und damit den Höhepunkt der geordneten Schöpfung, nämlich die Welt der Engel und des Menschen als der geistbegabten Geschöpfe, und zwar unter dem Aspekt ihrer natürlichen, gottgewollten Bestimmung, deren Erfüllung nur im Raum der Heilsgeschichte möglich ist. Dieser ihr eingeschaffenen Finalität der Schöpfung auf ihre Vollendung in der Heilsgeschichte hin trägt die folgende, siebte Vision wichtiger Stationen der menschlichen Heilsgeschichte Rechnung, die in der Inkarnation des Gottessohnes als des endgültigen Heilsereignisses und dessen kirchlicher Institutionalisierung vor allem in Gestalt der Taufe gipfelt. So hat die Liebe als die Wesensbestimmung und als das Schöpfungsmotiv Gottes in der Demut der Menschwerdung der Welt den Frieden gebracht, wie in der achten Vision anhand der drei Tugendgestalten der Liebe, der Demut und des Friedens gezeigt wird. Das neue, durch diese theologischen Tugenden geprägte, gnadenhafte Leben in Christus vollendet sich, nachdem in der neunten Vision Vollkommenheit und Allmacht des Wirkens der göttlichen Weisheit als der Grund für die Vollendung der ganzen Schöpfung sichtbar werden, gemäß der zehnten und letzten Vision am Ende der Zeiten nach dem allgemeinen Sittenverfall und dem siegreichen Kampf mit dem Antichristen in der uneingeschränkten Herrschaft und Herrlichkeit des Gottessohnes, in der vollen Verwirklichung des Gottesreiches als der letzten Zielursache der ganzen Schöpfung. Die visionäre Spannkraft oder Reichweite dieses – gemäß seinem Selbstverständnis – gleichsam aus der Perspektive Gottes als seines eigentlichen Autors verfaßten Werkes umfaßt daher die gesamte Weltgeschichte, das heißt die Schöpfung und die Heilsgeschichte, deren kreishafter Verlauf von ihrem Anfang aus dem gütigen Willen bzw. der Liebe des anfang- und endelosen Gottes bis zu ihrem Ziel im himmlischen Reich seiner Herrlichkeit eindringlich beschrieben wird, und zwar mit der schier unendlich oft wiederholten Absicht, die Menschen vor der realen Möglichkeit einer endgültigen, schuldhaften Verfehlung dieses Ziels zu warnen und für den richtigen Lebenswandel in Christus um ihres Heiles willen zu gewinnen.

Näher betrachtet werden sollen im folgenden die ersten vier Visionen des *Liber diuinorum operum*, von denen die zweite, der Natur des Menschen und

die vierte, dem Aufbau seines Körpers gewidmete Vision für unsere Fragestellung am aussagekräftigsten sind und deshalb etwas ausführlicher besprochen werden.

*b. Die erste Vision: Die exemplarursächliche Immanenz der Schöpfung in Gott und seine ihm wesenseigentümliche Liebe als Schöpfungsmotiv*

In ihrer ersten Schau verkündet Hildegard Gott als dreieinige *vita integra*, die schöpferisches Prinzip allen Lebens und vollkommene Vernunft ist, welche den Menschen nach ihrem Bild und ihrer Ähnlichkeit als immanent durch Körper, Seele und Vernunft gleichfalls triadisch strukturierten Inbegriff der ganzen Schöpfung – in den sie jedes Geschöpf einzeichnete – geschaffen und für jenen Vorzugsplatz bestimmt hat, aus dem der gefallene Engel gewaltsam entfernt wurde.<sup>111</sup> Gott schuf auf Grund seiner größtmöglichen Liebe, die ihm wesenseigentümlich und daher wesenhaft ewig ist,<sup>112</sup> die Geschöpfe, welche in der göttlichen Vorsehung ein raum- und zeitfreies, körperloses, präexistentes, exemplarursächliches, innergöttliches Sein besitzen.<sup>113</sup> Die Schöpfung als das Werk (*opus*) Gottes, das in dem von Gott mit dem Licht der Vernunft begabten Menschen<sup>114</sup> gipfelt, ist eine nach Möglichkeit vollkommene Wirkweise der göttlichen Liebe,<sup>115</sup> deren für den natürlichen Verstand unbegreifliches Übermaß in

111 Vgl. HILDEGARDIS *LDO* (die Bedeutung der erst vor zwei Jahren abgeschlossenen Neuedition des *LDO*, der letzten und m.E. auch gedanklich ergiebigsten der Visionsschriften Hildegards, hat einer ihrer beiden Editoren, DEROLEZ 1995, insb. S. 20–23, herausgestellt), I 1, 2–3, p. 49, 27–50, 18; bes. I 1, 2, 31–38: „Unde cum Deus rationalis sit, quomodo fieri posset ut non operaretur, cum omne opus ipsius per hominem floreat, quem ad imaginem et similitudinem suam fecit, et omnes creaturas secundum mensuram in ipso homine signavit? In eternitate namque semper fuit, quod Deus opus suum, scilicet hominem, fieri voluit; et cum idem opus perfecit, omnes creaturas ut cum ipsis operaretur ei dedit, quemadmodum etiam ipse Deus opus suum, id est hominem, fecerat.“ I 1, 3, 1–6: „Deus, qui omnia creavit, hominem ad imaginem et similitudinem suam fecit, et in ipso tam superiores quam inferiores creaturas signavit; eumque in tanta dilectione habuit, ut in locum de quo ruens angelus eiectus erat destinaret, et ad gloriam et honorem quem ille in beatitudine perdidit ordinaret.“

112 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 1, 13, 1–5: „Caritas itaque in rota eternitatis sine tempore est, quemadmodum calor in igne. Deus enim in eternitate sua omnes creaturas presciuit, quas in plenitudine caritatis ita protulit, quatinus homo nulla refectione uel seruitio in eis careret, quoniam ipsas ad hominem uelut flammam ad ignem coniunxit.“ Zu Liebe als dem (göttlichen) Prinzip der Schöpfung und der Erlösung vgl. SCHIPPERGES 1997a, S. 110f.

113 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 1, 6, 1–30.

114 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 1, 8, 9, 1–16.

115 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 1, 11 12–14: „Sic caritas opus suum paulatim et distincte perfecit, ita ut nulla imbellicitas, sed omnis plenitudo in illo esset;“ zur Schöpfung als *creatio ex caritate* vgl. LAUTENSCHLÄGER 1993, S. 107; vgl. auch LAUTENSCHLÄGER 1997, S. 233: Gott will aus sich selbst heraustreten, weil er seiner Natur nach nicht einsam ist.

der von Ewigkeit her gewußten und gewollten Menschwerdung des Gottessohnes sichtbar wird<sup>116</sup> und deren einheitsstiftende Kraft im Erlösungswerk des Gottessohnes alles Böse vernichtet, was in Hildegards Vision mit dem traditionellen Bild des Zertretenwerdens der Schlange durch den Gottessohn, der als jugendliche Gestalt der Liebe erscheint, ausgedrückt wird.<sup>117</sup>

c. *Die zweite Vision: Gestalt, Aufbau, Ordnungsprinzipien und die sittliche Bedeutungsdimension der geschaffenen Welt*

Für die Gestalt der Welt wie auch für das Sein seines göttlichen Prinzips verwendet Hildegard in dieser Schrift das Symbol der Kreisgestalt eines Rades, während sie bekanntermaßen in der dritten Vision von *Scivias* das Weltall als eine Sphärenschale in Eiform beschreibt, worauf sie in dieser zweiten Schau auch öfters zurückkommt:<sup>118</sup> Konnte das Symbol des Eies die vielschichtige Struktur der Weltstoffe gut veranschaulichen, so wird mit der Kugelgestalt des Rades nach Hildegards eigener Erklärung der Umlauf und die richtige Angemessenheit der Weltstoffe oder -elemente treffend bezeichnet.<sup>119</sup> Wenn auch keines der beiden Bilder die Welt völlig wirklichkeitsgetreu wiederzugeben vermag, so ist der rundum heilen, runden und kreisenden Gestalt der Welt die Kugelgestalt des Rades doch angemessener als die ovale Form des Eies.<sup>120</sup> Das Rad ist in dieser Vision aber auch ein Symbol für das zeitfreie, rein gegenwärtige Wissen wie auch für das schöpferische Wirken Gottes, sofern das bei Hildegard häufigste Gottesattribut der unteilbaren Anfang- und Endlosigkeit vom unaufhörlichen Kreislauf des Rades passend versinnbildlicht wird:

„Denn die Gottheit ist in ihrem Vorherwissen und ihrem Wirken wie ein unversehrtes Rad, das überhaupt nicht geteilt ist, weil sie weder Anfang noch Ende hat und von niemandem begriffen werden kann; denn sie ist ohne Zeit. Und wie ein Kreis das, was in ihm selbst verborgen ist, in sich schließt, so schließt auch die

116 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 1, 3, 8–13, insb. 12f.: „quia cum filius Dei carnem induit, in caritatis officio hominem perditum redemit.“ Zur (bereits) von Hildegard vertretenen *praedestinatio Christi absoluta* vgl. LAUTENSCHLÄGER 1993, S. 110.

117 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 1, 12, 1–22.

118 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 1, 1–7; I 2, 2, 9–23, insb. 11f.; I 3, 1–11, insb. 1–6; zur Ei-Gestalt des Kosmos in *Scivias* und zur Tradition dieses Kosmos-Bildes vgl. KLAES 1987, S. 56.

119 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 3, 3–7: „... in eadem similitudine solummodo significatur, quoniam mundo elementis distincto discretiva forma oui similitudini distinctionis ipsius, qua elementis distinctus est, aliquantum assimilatur; hic autem in rota circuitio et recta mensura eorundem elementorum tantum ostenditur.“

120 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 3, 7–11: „... cum neutrum ipsorum similitudinem figurae mundi per omnia teneat, quoniam illa undique integra, rotunda et uolubili existente globus aliquis, qui integer et uolubilis existit, formam ipsius in omni parte potius imitatur.“

Heilige Gottheit unbegrenzt alles in sich und übertrifft alles, weil keiner sie in ihrer Macht zerteilen oder überwinden oder vollenden könnte.“<sup>121</sup>

Beide Räder, das der Gottheit und das der Welt, verhalten sich im Bilde so zueinander, daß die Gottheit das lebendige Weltenrad „in pectore“, in ihrer Brust trägt: Mit diesem Bild sucht Hildegard die exemplarursächliche, unwandelbare Immanenz der geschaffenen Welt im Wissen der göttlichen Liebe einprägsam zu versinnbildlichen.<sup>122</sup> Das Weltenrad ist nun nicht als ein mechanisches Regelwerk, sondern als eine Art von Organismus, als ein großes Lebewesen vorzustellen, das mit seinem rollenden Umlauf das richtige Maß („recta mensura“) der bewegten Weltelemente offenbar macht, „die in den Winden als die Speichen, in den Sternen als die Weltleuchten, in den kreisenden Sphären als haltender und begrenzender Reif zu dienen haben.“<sup>123</sup> Im Zentrum des Weltrades liegt die ebenfalls kugelgestaltige Erde, die „von dem höchsten Schöpfer in ihrer Masse so zusammengeballt und festgefügt ist, daß sie weder von dem Getöse der oberen Elemente noch von der Gewalt der Winde und auch nicht von dem Sturz der Wasser aufgelöst werden kann.“<sup>124</sup> Um die Erde herum bewegen sich die kosmischen Sphären in konzentrischen Kreisen bis an den äußersten, obersten Rand des Weltrades, an dem sich auf Grund seiner Leichtigkeit das Element des Feuers befindet, das – als Sinnbild für die Macht Gottes – alle anderen Elemente einschließt und erleuchtet.<sup>125</sup> An die Erde schließt sich unmittelbar eine dünne Luftschicht an, die in etwa unserer irdischen Atmosphäre entspricht. Sie erstreckt sich über den ganzen Umfang des Weltrades hin, weil, wie es heißt, „alles in der Welt von ihr Lebenskraft und Halt empfängt.“<sup>126</sup> Von der sog. „wässrigen Luftzone“ als dem vierten Kreis, in dem sich

121 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 3, 17–23: „Diuinitas etenim in presciantia 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 quae 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.“ Zum Rad als Sinnbild der zeitlosen Vollkommenheit und unteilbaren Seinsfülle Gottes vgl. KATHER 1997, S. 201.

122 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 1, 180f.; I 2, 2, 9; zur Präexistenz des Schöpfungswerkes in Gott nach Hildegard vgl. KLAES 1987, S. 41f.; MEIER 1995, S. 64.

123 HILDEGARD *Welt und Mensch* (dt.), S. 324; zum Rad als Symbol universaler Proportionen vgl. ESCOT 1995, S. 147; höchst aufschlußreich weist die Verfasserin in diesem Aufsatz nach, daß in Hildegards Schriften das sog. mathematische Mittel wiederholt angewandt wird.

124 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 13, 17–19: „quoniam a superno creatore terra hac mole conglobata et roborata est, ne aut strepitu superiorum elementorum aut uiuentorum seu inundatione aquarum dissolui possit.“

125 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 4, 1–27.

126 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 8, 14–16: „Et praefatus tenuis aer uidetur se quasi per totam predictam rotam diffundere, quoniam omnia quae in mundo sunt ab eo uegantur et sustentantur.“

die oberhalb des Firmaments strömenden Wasser befinden,<sup>127</sup> ist diese dünne Luftschicht durch einen schmalen und dichten Luftkreis, der durch seine Spannung Überschwemmungen von seiten der oberen Wasser verhindert, abgegrenzt.<sup>128</sup> Zwischen dieser Luftschicht und den beiden das Weltenrad abschließenden Feuerkreisen schwingt die Sphäre des reinen Äthers, dessen Lichtraum aus den Feuerzonen hervorgeht und die Sterne trägt. Er bewahrt durch seine Dichte die oberen und die unteren Kreise davor, das ihnen gesetzte Maß zu überschreiten.<sup>129</sup> Am äußersten Rand des Weltenrades befinden sich die beiden Feuerkreise, wobei, wie wir bereits sahen, das leuchtende, den Händen der Gottheit nahestehende Feuer das Weltenrad abschließt. Unter seiner Gewalt steht das innere, schwarze Feuer, welches das Feuer des göttlichen Richters darstellt, das zur Bestrafung der Bösen gemacht ist.<sup>130</sup> Eine wichtige kosmische Funktion schreibt Hildegard den Windkräften zu, die „die gewaltigen energetischen Gesetzmäßigkeiten des Alls“<sup>131</sup> verkörpern und nicht mit den atmosphärischen Bewegungen unserer Lüfte oder Stürme verwechselt werden dürfen: Visionär als Tierköpfe dargestellt, halten sie in gesetzmäßig festgelegten Abständen durch ihre Aushauchungen das Weltenrad in einem Bewegungsgleichgewicht,<sup>132</sup> erhalten alle kosmischen Wesenheiten in ihren Lebenskräften und -vollzügen, insbesondere aber den Menschen,<sup>133</sup> der in der Mitte des Weltenrades auf der Erde als seinem Aufenthaltsbereich steht. Ihm stehen der Luftraum und die Wassersphären, die Planeten, die kosmischen Winde und die Feuerkreise, die ihn umgeben, das heißt alle kosmischen Kräfte sowie die ganze Schöpfung dienstbar zur Verfügung, „damit er mit ihr wirke, weil ja der Mensch ohne sie weder leben noch bestehen kann.“<sup>134</sup> In seiner Leiblichkeit eingebunden und -bezogen in den Einflußbereich der kosmischen Kräfte, unterliegt der Mensch ihnen jedoch nicht im Sinne einer ihn determinierenden Abhängigkeit, und zwar im Unterschied zu allen anderen Geschöpfen, die von dem Kräfte-

127 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 6, 1–11.

128 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 8, 1–31.

129 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 5, 1–24.

130 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 4, 1–27.

131 HILDEGARD *Welt und Mensch* (dt.), S. 327; zum Windsystem in Hildegards Kosmosvorstellung vgl. ausführlich KLAES 1987, S. 74–79.

132 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 18, 1–5: „Omniaque capita haec in praefatam rotam et ad imaginem hanc hominis spirant, quoniam uenti isti flatibus suis mundum temperant hominemque ministerio suo ad salutem conseruant. Nam nec mundus subsisteret nec homo uiuere posset, si flatibus uentorum istorum non uegetarentur.“

133 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 21, 1–4: „Ipsaque in rotam premonstratam et ad imaginem hominis in ea stantem spiramina sua mittunt, ita ut idem uenti mundum et hominem omniaque quae in mundo sunt uiribus et officiis suis retineant.“

134 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 2, 7f.: „... quia homo absque illis nec uiuere nec etiam subsistere potest.“

system dieser Weltstruktur abhängig bleiben.<sup>135</sup> Seine kreuzförmige Mittelpunktstellung im Weltenbau mit weit ausgebreiteten Armen, so daß er das Weltnetz mit den Elementen in seinen Händen hält, verdankt der Mensch nicht seiner kleinen Körperstatur, sondern der gewaltigen Kraft seiner Seele:

„Sein Haupt nach oben gerichtet, die Füße auf festem Grund, vermag er sowohl die oberen als auch die unteren Dinge in Bewegung zu versetzen. Was er mit seinem Werk in rechter oder linker Hand bewirkt, das durchdringt das All, weil er in der Kraft seines inneren Menschen die Möglichkeit hat, solches ins Werk zu setzen.“<sup>136</sup>

Alle sechs die Erde und damit den Menschen umgebenden Kreise sind unmittelbar miteinander verbunden<sup>137</sup> und bilden daher zusammen mit den Winden und den Gestirnen das Firmament, das als die Weltfeste den Zusammenhalt aller kosmischen Kräfte gewährleistet. So wird das Weltgefüge „durch Feuer befestigt, mit der Luft beweglich, durch das Wasser durchtränkt, von den Sternen erleuchtet und durch die Winde gestützt.“<sup>138</sup> Nach Art eines lebendigen Organismus aber ist die Schöpfung durch das Gesetz der wechselseitigen Verbundenheit der Geschöpfe miteinander und regulierenden Einflußnahme aufeinander bestimmt: In ihrer ursprünglichen, gottgewollten, schöpfungsmäßigen Seinsordnung wird jede kosmische Kraft und jedes Geschöpf von einem anderen gesteuert und so in dem ihm gesetzten Maß gehalten: So sind etwa die Planeten die besonderen Hilfskräfte der Sonne, ohne deren Wärme, die, wie Hildegard annimmt, sie der Sonne verleihen, diese nicht bestehen könnte.<sup>139</sup> Ausführlich und eindringlich beschreibt Hildegard in diesem Zusammenhang die dem menschlichen Organismus, angefangen vom Gehirn, Kraft und Maß verleihende Wirkung der Sonne, deren Lebenskraft die gesamte Schöpfung lebendig erhält.<sup>140</sup> Die Schöpfungsordnung ist von ihrem göttlichen Werkmeister so gefügt, daß jedes einzelne Glied derselben in einem harmonisch abgestimmten Verhältnis zu allen anderen steht und damit zur größtmöglichen Voll-

135 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 15, 1–10: „Quod autem in medio rotae istius imago hominis apparet, cuius uertex superius et plantae subterius ad prefatum circulum uelut fortis et albi lucidique aeris pertingunt, a dextro autem latere summitas digitorum dextrae manus eius, a sinistro quoque summitas digitorum sinistrae manus ad ipsum circulum hinc et brachia sua sic extenderet; hoc designat, quod in structura mundi quasi in medio eius homo est, quia ceteris creaturis in illa degentibus potentior existit, statura quidem pusillus, sed uirtute animae magnus.“

136 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 15, 10–14: „caput scilicet sursum, pedes uero deorsum ad elementa tam superiora quam inferiora mouendo, necnon a dextris et a sinistris operibus, quae manibus operatur, illa penetrando; quoniam in uiribus interioris hominis potentiam hanc operandi habet.“

137 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 9, 1–7.

138 HILDEGARD *Welt und Mensch* (dt.), S. 326.

139 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 32, 1–199.

140 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 32, 84–98.

kommenheit der Ordnung des Ganzen beiträgt. Maß und „discretio“, welchen Terminus ich neuhochdeutsch nicht, und zwar wegen dessen andersartiger Konnotationen, mit „Diskretion“, wie es Heinrich Schipperges nahezu durchgängig tut, übersetzen, sondern unübersetzt lassen und als Inbegriff der durch maßsetzende Unterscheidung ordnenden Wirkweise Gottes verstehen möchte, sind gleichsam die immanenten Konstitutionsprinzipien des gesamten Weltbaus wie aller seiner Teile und somit auch der richtigen Lebensführung des Menschen.<sup>141</sup> Beide sind ihrerseits Verwirklichungsformen und Erscheinungsweisen der göttlichen Liebe, in deren Wissen der Weltenlauf ruht und die alles von ihr Hervorgebrachte, das heißt alles, was im Weltenrad eingeborgen ist, ordnet, indem sie es mit einem richtigen und ausgewogenen Maß durch ihre Lichtfäden mißt. Denn die von ihr konstituierte Ordnung erscheint visionär als ein Licht, das aus dem Mund der Gestalt Gottes hervorgeht.<sup>142</sup>

Grundlegend für die symbolistische Seite des Naturverständnisses Hildegards aber ist ihre Überzeugung, daß die ganze geschaffene Welt mit allen ihren Kräften und Wesenheiten der sittlichen Belehrung des Menschen dient, indem sie ihm zeigt, „wie sehr er mit Leib und Seele seinem Schöpfer verbunden und zum Heil in Gott berufen ist.“<sup>143</sup> Dabei kommt bereits den einzelnen Weltstufen oder -kreisen eine sittliche Bedeutung für den Menschen zu, was am reinen

141 Vgl. u.a. HILDEGARDIS *LDO*, I 1, 35, 13–26: „quoniam, dum homo corpori suo tribulationem sine discretionem infert, corpus ipsum labore et tedio affectum multociensque fatigatum succumbit; et dum se in his perseuerare posse dubitat, quasi in ira uelut bestia submurmurat. Unde nec tribulatio illa, quae homini per semetipsum sine recto moderamine infertur, nec illa, quae ab aliis ipsi etiam nolenti infligitur, spiritum fortitudinis aduocat, quia equitate discretionis caret. Nam quoniam instabilis est, ita quod nunc sursum, nunc deorsum extra rectum modum quasi uolando mouetur, fortitudinem habere non potest, scilicet ut in uno statu permaneat, quoniam fortitudo nec hac nec illac uacillando fortis semper persistit. Homo autem, qui propter timorem seu amorem Dei cum moderamine discretionis et rectitudinis corpus suum affligit, in interiori spiritu quemadmodum in epulis gaudet.“ Zur mäßigenden Funktion der „discretio“ vgl. auch HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 7, 6–8: „significans etiam quod discretio sancta opera in huiusmodi temperamento confirmat, ut homo corpus suum ita constringat, ne iniuste constrictum in ruinam uadat“; zum Bedeutungsspektrum von „discretio“ gehört auch der Aspekt einer gerechten Unterscheidung, vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 7, 17–24; BETZ 1997, S. 243–245, hat die „discretio“ als Mutter aller Tugenden und als „Kompaß auf dem Lebensweg“ (ebd., S. 246) näher charakterisiert, ohne allerdings die kosmische Bedeutung dieses Schlüsselbegriffs im Denken Hildegards angemessen zu berücksichtigen.

142 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 46, 1–16, insb. 1–5: „Vides etiam quod ex ore predictae imaginis, in cuius pectore prefata rota apparet, lux clarior luce diei in similitudine filorum exit; quoniam ex uirtute uerae caritatis, in cuius scientia circuitus mundi est, elegantissima eius ordinatio super omnia lucens omniaque et constringens procedit.“

143 HILDEGARD *Welt und Mensch* (dt.), S. 52.

Ätherkreis etwas ausführlicher exemplifiziert werden soll: Dieser gibt, wie Hildegard sagt, einen Hinweis

„auf die reine Buße der Sünder, die im Menschen entweder durch Gottes Gnade wie aus lichtem Feuer oder durch die Gottesfurcht wie aus schwarzem Feuer erweckt wird. ... Sie fällt nicht mit einem Richterspruch über ein Geschöpf her, sondern sie leistet ihnen vielmehr Widerstand durch ihre Feinheit und Gleichmäßigkeit, wie auch die Reue das Strafmaß der Sünder in Grenzen hält. Daß sie aber die Dicke der beiden oberen Feuerschichten hat, das bedeutet, daß der bußfertige Mensch den Fall des ersten Engels, der ja leuchtend war, im lichten Feuer betrachten soll und daß er mit der Dichte des schwarzen Feuers den Fall der Menschen bedenken soll, die in Unglauben und Unbesonnenheit sündigen. Indem der Mensch so die Macht und das gerechte Gericht Gottes betrachtet, soll er in Lauterkeit gebührend bereuen.“<sup>144</sup>

Der vierte Kreis aus wäßriger Luft weist auf die heiligen Werke der vorbildhaften Gerechten hin,<sup>145</sup> die mäßigende Wirkweise des fünften Luftkreises soll die „discretio“ bedeuten, „die die heiligen Werke mit jeder Art von Mäßigkeit stärkt, wie auch der Mensch seinen Körper so zusammenstrafft, daß er nicht, maßlos gestraft, in sein Verderben stürze.“<sup>146</sup> An dieser zweifachen symbolischen Bedeutung des vierten Luftkreises wird eine konstitutive Struktur des für Hildegard charakteristischen Typs eines symbolistischen Naturverständnisses deutlich: Jeder Gedanke ist nach der treffenden Ausdrucksweise von Heinrich Schipperges<sup>147</sup> dreifach verschlüsselt, und zwar als Welt, als Leib und als Seele, das heißt: Jeder kosmischen bzw. natürlichen Kraft oder Wesenheit entspricht ein ganz bestimmtes Moment im Körperschema und im Seelenleben des Menschen. Diese Entsprechungen werden in der vierten Schau des *Liber diuinorum operum* im einzelnen erläutert und noch um das Sinnenleben, das allerdings als ein Teil der Körpersphäre aufgefaßt werden kann, und das Gnadenleben des Menschen, das man dem Seelenleben zuordnen kann, erweitert. Welcher Art diese Entsprechungen sind, soll abschließend zum Zwecke einer etwas genau-

144 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 5, 6–24: „demonstrans puram penitentiam peccatorum, quae per gratiam Dei uelut a lucido igne et per timorem eius quasi a nigro in homine excitatur. ... nec super ullam creaturam iudiciali iudicio cadit, sed stabilitate et equitate sua multociens illi resistit, quemadmodum penitentia uindictam peccatorum constringit. Quod uero densitatem ignium istorum habet, hoc est quod penitens homo casum primi angeli, qui lucidus fuit, in lucido igne attendat, et quod in densitate nigri ignis casus hominum in incredulitate et temeritate peccantium consideret, ac sic potentiam iustumque iudicium Dei inspiciens pure digneque peniteat.“

145 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 6, 7f.: „Et aquosus aer iste sancta opera in exemplis iustorum ostendit.“

146 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 7, 6–8: „significans etiam quod discretio sancta opera in huiusmodi temperamento confirmat, ut homo corpus suum ita constringat, ne iniuste constrictum in ruinam uadat.“

147 Vgl. HILDEGARD *Welt und Mensch* (dt.), S. 330.



eren Bestimmung des symbolistischen Naturverständnisses Hildegards untersucht werden:

Bereits in dieser zweiten Schau unserer Schrift werden die kosmischen Winde in der Gestalt von Tierköpfen geschaut, deren Aushauchungen, wie gesehen, nicht nur das Weltenrad in Gang halten, sondern auch den Menschen durchdringen. Als Tierköpfe werden diese Winde geschaut, weil sie die Tugendkräfte symbolisieren, die „im Wissen Gottes existieren und auf das Wissen Gottes ausgerichtet sind. Und so stehen sie dem Menschen insgesamt bei, und zwar sowohl in den Lebensnotwendigkeiten seines Körpers als auch seines Geistes.“<sup>148</sup> Diesem Beispiel unter vielen anderen läßt sich entnehmen, daß bereits das Aussehen von Hildegards prophetisch geschauten Gestalten eine ihnen zukommende transnaturale, genauer symbolische Bedeutungsdimension für das sittliche Verhalten des Menschen und damit für sein Seelenheil, seine gottgewollte Bestimmung, nahelegt.

*d. Die dritte Vision: Die Natur des Menschen im Einflußbereich der kosmischen Kräfte*

In der dritten, relativ kurzen Vision des *Liber diuinorum operum* wird die Natur des Menschen betrachtet: Diese ist, wie wir dies bereits von den früheren Schriften Hildegards her kennen, dem Einfluß der kosmischen Kräfte in der Weise ausgesetzt, daß die unterschiedlichen Qualitäten der Elemente über die diesen jeweils zugeordneten Luftanteile auf die Körpersäfte des Menschen einwirken, die diese Qualitäten aufnehmen und sich ihnen entsprechend verändern.<sup>149</sup> Die Veränderlichkeit der Säfteverfassung des menschlichen Körpers und damit auch die körperliche Gesundheit und Krankheit des Menschen liegt folglich in dessen unmittelbarer Verbindung mit dem Luftsystem begründet, welches, wenn es natürlicherweise und geordnet funktioniert, lebenserhaltend wirkt. Das Verhalten der Körpersäfte liegt seinerseits dem menschlichen Affektleben zugrunde: Sie können den Menschen nach Art eines Wolfes oder auch eines Lammes heimsuchen.<sup>150</sup> Ausführlich beschreibt Hildegard die Wirkweise der Körpersäfte insbesondere auf die inneren Organe des Menschen, um zu zeigen, wie diese, je nach ihrer Beschaffenheit, den Menschen gesund erhalten oder auch krank machen können.<sup>151</sup> Die eigentliche Ziel- und Zweckbestimmung des ganzen kosmischen Lüfte- und des innermenschlichen Säftesystems

<sup>148</sup> Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 18, 54–57: „Omniaque capita haec, id est uirtutes istae, in scientia Dei sunt scientiamque Dei adtendunt hominique tam in corporalibus quam in spiritualibus necessariis causis assistunt.“

<sup>149</sup> Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 1, 23–28; I 3, 6, 1–15, insb. 1–4: „Quod autem deinde uides, quia per diversam qualitatem uentorum et aeris, cum sibi inuicem concurrunt, humores, qui sunt in homine conmoti et inmutati, qualitatem illorum suscipiunt.“ Hierzu vgl. SCHIPPERGES 1987, S. 5: „Hildegards Menschenbild ist ... – bis in alle konkreten Einzelheiten hinein – von den Naturkräften des Kosmos durchstimmt.“

<sup>150</sup> Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 2, 1, 51–63.

<sup>151</sup> Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 3, 1, 64–166.

aber liegt nach Hildegards dezidiertem Auffassung einzig und allein darin, die konkreten Mittel und Wege aufzuzeigen, derer sich die göttliche Gnade bedient, um den Menschen zur Entscheidung für Gott zu bewegen,<sup>152</sup> bzw. derer sich der Mensch selbst in seinem sittlichen Kampf bedienen muß, um sein Leben ganz auf Gott hin auszurichten.<sup>153</sup> So hält beispielsweise der Mensch, der auf dem Weg der Gerechtigkeit voranschreitet, die Nieren, die so häufig mit ungerichten Begehrligkeiten sein Herz treffen und zum Schlechten hin zu bewegen suchen, mit einem rechtschaffenen Denken fest zusammen und bleibt dadurch seinem gerechten Lebenswandel treu.<sup>154</sup> Um die leibliche und seelische Gesundheit des Menschen zu gewährleisten, dürfen die Körpersäfte, deren Wirkweise wie schon bei den Winden eine symbolische Bedeutung zukommt, weder zu trocken noch zu feucht sein.<sup>155</sup> Die Kraft für das Bestehen dieses sittlichen Kampfes erhält der Mensch letztlich von Gott selbst,<sup>156</sup> der die gesamte Schöpfung dem Menschen zu dessen leiblichem und seelischem Nutzen hin ausgerichtet hat.<sup>157</sup>

*e. Die vierte Vision: Der Symbolgehalt des menschlichen Körpers und der Geheimnischarakter der Natur*

Die vierte und letzte Vision des *Liber diuinorum operum*, die hier auf unsere Fragestellung hin untersucht werden soll, hat primär den Aufbau des menschlichen Körpers zum thematischen Gegenstand. Entsprechend dem am Anfang dieser Vision ausgesprochenen Grundsatz, daß alles Geschaffene nach Gottes Willen auf das Heil des Menschen bezogen ist,<sup>158</sup> werden im folgenden die Körperteile und -proportionen des Menschen zum Gleichnis für heilsrelevante seelische Phänomene, nehmen Bezug auf seelische Verhältnisse, sofern diese

152 Vgl. z.B. HILDEGARDIS *LDO*, I 3, 8, 1–26.

153 Vgl. hierzu z.B. HILDEGARDIS *LDO*, I 3, 6, 1–49.

154 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 3, 13, 1–15.

155 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 3, 19, 1–4: „Quod si prefati humores nec supra modum sicci nec supra modum humidi, sed equali et congruo modo temperati per membra hominis diffunduntur, in corpore suo ille sanus permanet et in scientia siue ad bonum siue ad malum uigens.“

156 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 3, 5, 1–14, insb. 3–7: „Deus, qui me creauit et ut dominus potestatem super me habet, fortitudo mea est; quoniam sine ipso nihil boni facere ualeo, quia per ipsum uitalem spiritum, quo uiuo et moueor, habeo, et quo omnia itinera mea cognosco.“

157 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 3, 2, 1–6: „Omnes creaturas, quas Deus tam in superioribus quam in inferioribus fecit, utilitati hominis adiunxit; quas si ille prauis actibus euertit, iudicium Dei ipsas cum uindicta super illum inducit. Quae, quamuis homini in corporali necessitate assistant, ad salutem quoque animae illius respicere non minus intelligendae sunt.“

158 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 2, 1–3: „Deus, qui omnia creauit, superiora ita constituit, ut per illa etiam subteriora confirmet et mundet, et in forma hominis illa assignata ad salutem quoque animae introducat.“

dem Heil der menschlichen Seele dienen.<sup>159</sup> Gott hat den Menschen aus Erde nach seinem Bild und Gleichnis geformt, um sich, seine heilige Gottheit, in ihm und somit in der ganzen Schöpfung zu manifestieren.<sup>160</sup> Denn er hat die Kraft des Menschen mit der Macht der Elemente gestärkt und damit die Weltkräfte in das Innere des Menschen eingefügt.<sup>161</sup> So hat Gott sein ganzes (Schöpfungs-) Werk, und zwar, wie Hildegard auch in dieser Vision nicht zu wiederholen müde wird, sowohl die hohen als auch die niederen Geschöpfe,<sup>162</sup> in die Gestalt des Menschen eingezeichnet,<sup>163</sup> um dessen willen er alle Geschöpfe geschaffen hat.<sup>164</sup> Daher nennt Hildegard den Menschen, der inmitten des Weltenkreuzes

159 Vgl. hierzu die programmatische Aussage in HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 15, 37: „Haec quoque ad animam prospiciunt.“

160 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 14, 15–18: „Et Deus ad imaginem et similitudinem suam formam hominis fecit, quia etiam ut forma illius sanctam diuinitatem tegeret uoluit; ideoque et omnes creaturas in homine signauit, quemadmodum etiam omnis creatura per uerbum suum processit.“ Wörtlich spricht Hildegard zwar von dem Sich-„Bedecken“- („tegeret“)-Wollen der Gottheit (mit dem Menschen) als Schöpfungsmotiv; dieses Sicheinhüllen ist aber nur die Außenseite der in und mit der Schöpfung intendierten Selbstoffenbarung Gottes, da die Schöpfung zugleich als eine Selbst-Verhüllung ihres Schöpfers verstanden werden kann, sofern (auch) nach Hildegard Gott in der geschaffenen Welt nur durch und über die Geschöpfe bzw. den Menschen als Inbild aller Geschöpfe – analog – erkennbar wird, vgl. etwa HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 97, 20f.; I 4, 100, 5; hierzu vgl. SCHIPPERGES 1987, S. 7.

161 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 14, 8–12: „Deus enim hominem secundum firmamentum plasmauit et fortitudinem illius cum uiribus elementorum confortauit, uiresque ipsorum interiora hominis consolidant, ita ut homo illas spirando inducat et emittat, uelut sol, qui mundum illuminat, radios suos de se expandit iterumque ad se retrahit.“

162 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 102, 13f.: „Itaque ... Deus in homine tam superiores quam inferiores creaturas signauit.“ I 4, 105, 324–329: „quoniam creatura per uerbum Dei processit, scilicet quicquid creaturarum tam inuisibilium quam uisibilium est, quia quaedam sunt quae nec uideri nec tangi possunt, quaedam autem et uidentur et tanguntur. Sed homo utrumque in se habet, animam scilicet et corpus, quoniam ad imaginem et similitudinem Dei factus est.“

163 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 97, 16–20. 24–30: „Deus enim formam hominis secundum constitutionem firmamenti ceterarumque quarundam creaturarum formauit, quemadmodum fusor aliquam formam habet, secundum quam uasa sua facit. Et ut Deus magnum instrumentum firmamenti equali mensura mensus est, sic etiam equaliter mensus est hominem in parua et breui statura sua.“

164 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 100, 1–7: „Cum autem Deus hominem inspexit, ualde bene ei placuit, quoniam secundum tunicam imaginis suae et secundum similitudinem suam illam creauerat, quatinus per tubam uocis rationalis omnia miracula eius pronuntiaret. Homo enim plenum opus Dei est, quia Deus per eum cognoscitur et quoniam Deus omnes creaturas propter illum creauit, eique in osculo ueri amoris per rationalitatem ipsum predicare et laudare concessit.“

mit ausgebreiteten Armen steht,<sup>165</sup> „das volle Werk Gottes“, sofern er durch seine Seele göttlicher und durch die Erde als seinem Materialprinzip irdischer Natur ist,<sup>166</sup> oder auch „das höchste Werk“,<sup>167</sup> „das bezeichnete Werk“<sup>168</sup> und nicht zuletzt auch das „Wunderwerk Gottes“.<sup>169</sup> Der aus der unmittelbaren, einheitlichen Verbindung von Leib und Seele bestehende Mensch<sup>170</sup> ist aber

165 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 48, 1–27, insb. 1–5: „Homo itaque ad orientem uersus et uelut occidens ad orientem respiciens brachiaque sua extendens, quemadmodum auster et septentrio ab inuicem separati sunt, brachium suum dextrum ad austrum, sinistrum uero ad septentrionem dirigit.“

166 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 92, 63–65: „Homo itaque, per animam diuinus et per terram terrenus, plenum opus Dei est. Unde etiam terrena scit et in speculo fidei celestia cognoscit.“ Zur Bedeutung von *plenum opus Dei* als Prädikation des Menschen, die dessen Sonderstellung in der Schöpfung kennzeichnet, vgl. KLAES 1987, S. 47.

167 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 87, 19–22: „cum homo, qui opus cum anima est, eum in fide et non in diuinitate uideat, quem Deus glorificat, honorat et multum ornat, quoniam eum ad obedientiam preceptorum suorum creauit et super omnia opera quae fecerat eum constituit.“

168 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 105, 274f.: „Homo autem designatum opus et lumen a Deo est, quod uiuere incipit et in carne quandoque deficiet.“

169 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 105, 261f.: „Nam homo miraculum Dei est“; SCHIPPERGES 1997a, S. 42–45, hat gezeigt, daß Hildegards Anthropologie zufolge der Mensch durch drei grundlegende Merkmale bestimmt ist: er ist erstens als *opus Dei* ein relationales, ein von Gott auf ihn hin geschaffenes und in seiner konkreten Leiblichkeit hinfalliges und vergängliches Wesen; er ist zweitens auf Grund seiner geschlechtlichen Bestimmung auf ein Du angelegt, „in einem gegenseitigen Verhältnis (opus alterum per alterum), innerhalb dessen einer sich am anderen und mit dem anderen verwirklicht und leibhaftig ins Werk setzt.“ (ebd., S. 44; zu Hildegards Vorstellung vom Menschen als Wesen der Geschlechtlichkeit vgl. genauer ebd., S. 50–56); er existiert drittens als „das Werk mit und an der Welt (opus cum creatura)“ (ebd., S. 44), das heißt er ist betraut mit einer Aufgabe in der Welt.

170 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 104, 30f.: „... talis est forma hominis cum corpore et anima, opus etiam Dei cum omni creatura existens“; I 4, 103, 54–59: „Unde anima et caro in duabus naturis unum opus existunt. Sed et aerem cogitando, calorem congregando, ignem suscipiendo, aquam inmittendo ac uiriditatem germinando corpori hominis inducit, quomodo et a prima constitutione confectum est; et supra et subtus, circa et intra corpus ubique est. Et hoc modo est homo.“ Zu Hildegards „Philosophie der Leiblichkeit“ (SCHIPPERGES 1997a, S. 62) vgl. SCHIPPERGES 1997a, S. 45–50, insb. S. 45f.: „es ist der Leib, der die gesamte Existenz des Menschen ausmacht ... Mit dem Leibe, diesem universellen Medium, haben wir die Welt leibhaftig. Wie das bei Hildegard zu verstehen ist, kann an einem Beispiel erläutert werden. Unser Magen – nicht etwa das Gehirn und auch nicht das Herz – ist fähig, die Welt zu fassen (*capax mundi*), wie auch der ganze Weltenraum nichts ist als ein Riesenmagen, der zeitlebens die Weltstoffe durch uns hindurch filtert (*capacitatem mundi ostendit*). Daher verlangt der Magen ständig nach den inneren Kräften der Geschöpfe, die er aufnimmt und wieder von sich gibt, um so unterhalten zu werden und in stetiger Korrespon-

nicht nur im ganzen wie auch im einzelnen ein vollendetes Inbild der ganzen Schöpfung, sondern in seiner wesenhaften Konstitution aus Leib und Seele, die als Lebensprinzip im Menschen dessen Fleisch und Blut und damit den ganzen Organismus erfüllt und lebendig macht,<sup>171</sup> zugleich auch ein Spiegel seiner selbst. Denn allen Körperteilen und -proportionen des Menschen sowie ihren Funktionen und Wirkweisen kommt, wie bereits angedeutet, eine jeweils spezifische symbolische Bedeutung für das sittlich relevante menschliche Seelenleben zu, mit dessen Momenten sie daher in einer strengen symbolischen Korrelation stehen. So hat etwa jede Funktion der Augen ihr kosmisches Korrelat in den leuchtenden Gestirnen am Firmament und ihr seelisch-sittliches Korrelat im vernünftigen Erkennen des Menschen, dem körperliche Hemmnisse oftmals entgegentreten.<sup>172</sup> Nase, Mund und Ohren des Menschen spiegeln nicht nur die Luft, die Feuchtigkeit und das Rauschen der Wasser, sondern auch die sittlichen Verbindlichkeiten, was besonders ausführlich an den Zähnen, ihrem Entstehen und Vergehen sowie dem Zahnschmerz und dem Zahnwerk als ganzem vorgeführt wird.<sup>173</sup> Beispielhaft für die zumindest zweifache symbolische Valenz jedes menschlichen Körperteils gemäß Hildegards symbolischer Anthropologie ist auch der Schultergürtel: Von diesem werden nicht nur die vier Hauptwinde des kosmischen Windsystems, sondern auch die vier seelischen Grundkräfte des Menschen, nämlich „cogitatio“, „locutio“, „intentio“ und „gemitus“ (Gemüt) bezeichnet.<sup>174</sup> Ein symbolisches Entsprechungsverhältnis sieht Hildegard aber nicht nur zwischen den Körperteilen des Menschen und den kosmischen Kräf-

---

denz zur Konkordanz zu finden.“ Schipperges dürfte sich mit dieser Interpretation u.a. auf folgenden Passus beziehen, vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 105, 224–227. 238f.: „quia sicut mundus omnia capit, ita et uenter alias creaturas in commestione in se recipit.“

171 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 19, 1–9: „Et anima duas uires habet, quibus laborem et quietem studiorum suorum equali fortitudine temperat, ita ut cum altera in altitudinem Deum sentiendo ascendat, et cum altera totum corpus in quo est possideat, in illo operando; quia in corpore operari delectatur, quoniam illud a Deo formatum est et ipsa opus corporis ad perficiendum uelox est. Ipsa etiam in cerebrum et in cor ac in sanguinem et in medullam et in totum corpus illud implendo ascendit, nec illud ultra nec plus quam possibilitas ipsius corporis ualet leuat.“

172 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 31, 8–32.

173 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 39–44.

174 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 49, 1–31; zum Grundaufbau des Körper-Kosmos-Vergleichs in dieser Vision vgl. KLAES 1987, S. 82–89, bes. S. 82: „... so kristallisiert sich als Grundgerüst eine Zuordnung von Körperabschnitten und Elementschichten heraus, bei der der menschliche Körper von oben nach unten durchlaufen und in Beziehung zu den Teilen des Kosmos (von außen nach innen fortschreitend) gestellt wird. Die Hauptgliederung des menschlichen Körpers ergibt sich aus der in Analogie zum dreigliedrigen Kosmos vorgenommenen Dreiteilung in Kopf, Brust und Bauch, wobei der Kopf dem Firmament bzw. Himmel, die Brust der ‚aer tenuis‘ und der Bauch der Erde entspricht.“ Zu Körper-Kosmos-Analogien im einzelnen vgl. ebd., S. 89–96.

ten einerseits und den seelischen Kräften und Zuständen andererseits, sondern zusätzlich noch zwischen den Körperteilen, den Elementen, ihren Qualitäten, den menschlichen Sinneswahrnehmungen, den Lebensaltern und den Monaten. Diese Verweisungsvielfalt des menschlichen, und zwar sowohl des körperlichen wie des seelischen, Seins aber ist nur eine Ausführung der grundlegenden anthropologischen Annahme Hildegards, daß Gott die Gestalt des Menschen nach dem Bauwerk des ganzen Kosmos und damit als einen Mikrokosmos gebildet hat, so wie ein Künstler „seine Formen hat, nach denen er seine Gefäße macht.“<sup>175</sup>

Hildegards im *Liber diuinorum operum* dominierendes symbolistisches Naturverständnis soll abschließend noch durch einen weiterführenden Gedanken belegt und gedeutet werden, den Hildegard im Kontext ihrer Interpretation des Johannes-Prologs entfaltet: Gott hat die Wundertaten, die er in Johannes dem Täufer als dem Vorläufer Jesu wirkte, in eine Beziehung zu dem Magen des Menschen gebracht: Wie der Stoffwechsel des menschlichen Magens die Kräfte aller anderen Geschöpfe in sich aufnimmt bzw. sich assimiliert, so wurde Johannes, der von jeder gewöhnlichen Sünde – nicht aber der Erbsünde – frei war, in seiner Enthaltbarkeit von den Elementen auf wunderbare Weise ernährt. Daß der menschliche Magen und durch ihn der Mensch selbst diese Hereinholung der gesamten Schöpfung einschließlich der Elemente in sich selbst zu vollziehen vermag, ist ein – unter vielen – verborgenes Geheimnis Gottes in der Natur, das „kein Mensch, auch kein Geschöpf, kennen oder empfinden kann, es sei denn, daß es ihm von Gott besonders geschenkt wird.“<sup>176</sup> Damit gibt Hildegard indirekt zu verstehen, daß ihre symbolistische Naturbetrachtung verborgene Geheimnisse der Natur alleine deshalb aufzudecken vermag, weil sie Offenbarungscharakter hat, das heißt im offenbarenden Willen dessen gründet, der der eigentliche Autor ihrer Schauungen ist.

## II. GRUNDZÜGE DES NATURVERSTÄNDNISSES HILDEGARDS VON BINGEN

Fassen wir zusammen: Schon in *Scivias* versteht Hildegard die von ihr als Schöpfung aufgefaßte Natur zumindest andeutungsweise in einem organologischen Sinne als einen lebendigen Organismus, dessen Momente durch einen kreislaufartigen Austausch des Gebens und Nehmens wechselseitig miteinander verbunden sind. Auch ihr Verständnis des Menschen als eines Mikrokosmos ist

175 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 97, 24–30, bes. 24–28: „Deus enim formam hominis secundum constitutionem firmamenti ceterarumque quarundam creaturarum formavit, quemadmodum fusor aliquam formam habet, secundum quam uasa sua facit.“

176 Vgl. HILDEGARDIS *LDO*, I 4, 105, 227–231: „Sed tamen in omnibus creaturis, scilicet in animalibus, in reptilibus, in uolatilibus et in piscibus, in herbis et in pomiferis quaedam occulta misteria Dei latent, quae nec homo nec alia ulla creatura scit aut sentit, nisi quantum eis a Deo datum est.“ Zu den *occulta misteria Dei* in allen Geschöpfen vgl. SCHIPPERGES 1997a, S. 84.

hier im Ansatz bereits vorhanden. In ihren naturkundlichen Schriften wird zum einen die Anthropozentrik des Hildegardschen Naturverständnisses weiterentwickelt: Im Gedanken der Dienstbarkeit der Elemente wie aller Geschöpfe für den Menschen, der in den *Physica* sowie in *Causae et Curae* insbesondere durch die Bestimmung ihrer Heilungswirksamkeit konkretisiert wird. Zum anderen wird die in *Scivias* im Mikrokosmos-Gedanken bereits grundlegende Ähnlichkeitsrelation zwischen den Naturgegenständen und den Momenten des leiblich-physischen sowie des seelisch-geistigen menschlichen Seins und damit die Grundstruktur des symbolistischen Naturverständnisses Hildegards wenn auch nur punktuell, das heißt noch nicht in Form einer umfassenden Systematik, vertieft. Vor allem in *Causae et Curae* kommt ein weiterer Gesichtspunkt hinzu, der allerdings, genau besehen, bereits in dem organologischen Charakter des Hildegardschen Weltmodells prinzipiell angelegt ist, nämlich die Annahme einer wechselseitigen Beeinflussung zwischen den Elementen und den von ihnen bestimmten kosmischen Kräften einerseits und dem Menschen, und zwar sowohl seinen leiblichen Strukturen, insbesondere seinen Körpersäften, als auch seinen seelisch-geistigen Dispositionen andererseits. Mit dieser Annahme einer durch den adamitischen Sündenfall bedingten Abhängigkeit der Ordnung der Elemente von dem menschlichen Handeln und Verhalten vermag Hildegard die universelle, das heißt das Geschick der ganzen Schöpfung betreffende Bedeutsamkeit des sittlichen Verhaltens des Menschen und damit gleichsam das kosmische Ausmaß der Verantwortung, die von Gott in die Hände des Menschen gelegt ist, aufzuzeigen. Schließlich lassen Hildegards naturkundliche Ausführungen ein hochdifferenziertes Beobachtungsvermögen natürlicher Vorgänge und zugleich ein konstantes Bemühen erkennen, Kausalzusammenhänge zwischen den beobachteten Phänomenen zu erkennen bzw. herstellen zu wollen.

Im *Liber vite meritorum* kommen vor allem die schöpfungstheologischen Grundzüge des Welt- und Naturverständnisses Hildegards deutlicher als in den naturkundlichen Schriften zum Vorschein: So werden etwa die Elemente im Kreislauf ihres lebenspendenden und fruchtbringenden Hervorgangs aus Gott und ihrer lebensbeendenden Rückkehr zu ihm beschrieben; klarer konturiert wird der göttlich konstituierte, hierarchisch strukturierte Ordo-Charakter der geschaffenen Welt, innerhalb derer die Höchststellung des Menschen als Inbild und Erfüllung aller Schöpfung daher auch deutlicher zum Ausdruck kommt als bisher. Dieser hierarchische Aufbau des Kosmos steht zu seiner organologischen Struktur in keinem Widerspruch, die wechselseitige Rücksichtnahme alles Geschaffenen aufeinander schließt das Bestehen von seinsmäßigen Über- und Unterordnungsverhältnissen der Kreaturen zueinander nicht aus, sondern ein.

Hildegards letzte Visionsschrift, der *Liber diuinorum operum*, ist sowohl in der Intensität seiner Betrachtung als auch hinsichtlich der Weite seines Bezugsgegenstands – erstlich die primordiale, exemplarursächliche Immanenz der Schöpfung in Gott, dann der kreis hafte Verlauf der gesamten Weltgeschichte, die die Schöpfungs- und die Heilsgeschichte einschließt – das nicht nur für

unsere Thematik systematisch wichtigste Werk Hildegards. In der zweiten Vision dieses Werks werden der organologische und der Ordo-Charakter dieses Weltbildes in der beschriebenen Weise ausführlich entfaltet. Dabei werden Maß und „discretio“ als göttlich gefügte Konstitutionsprinzipien der geschaffenen Welt deutlich. Wie in keiner ihrer anderen Schriften bringt Hildegard im Kontext der zweiten und der vierten Vision des *Liber* den symbolistischen und anthropozentrischen Grundzug ihres Naturverständnisses in einer vollständigen Systematik zur Ausführung: Die ganze geschaffene Welt dient der sittlichen Belehrung und damit dem Seelenheil des inmitten des Weltenkreuzes mit ausgebreiteten Armen stehenden Menschen, da auf Grund der Abbildung der Strukturen des Makrokosmos in den leiblich-seelischen Proportionen des menschlichen Mikrokosmos jede der kosmischen Kräfte und Wesenheiten einem bestimmten Moment im Körperschema sowie im Seelen- und im Gnadenleben des Menschen entspricht. Diese Finalität der gesamten Schöpfungsordnung auf die freiwillig in Liebe vollzogene vollkommene Hinwendung des Menschen zu Gott fällt, sofern der Mensch als die vollendende Zusammenfassung der ganzen Schöpfung begriffen wird, daher mit der Rückkehr der Schöpfung in Gott bzw. dessen endzeitlicher Verherrlichung durch die verklärte Schöpfung als dem Ziel der ganzen Weltgeschichte zusammen. Zur Gottes- und Nächstenliebe stimulierendes Gleichnis für den Menschen kann die vom Sein des Menschen bei Hildegard gerade nicht losgelöste Natur in dieser schöpfungstheologischen Perspektive aber letztlich und eigentlich nur deshalb sein, weil sie die Wirkungsstätte Gottes bzw. seines welt schöpferischen Wortes, das heißt des Gottessohnes, als des nicht nur transzendenten, sondern zugleich auch immanenten Lebensprinzips alles Geschaffenen und das Reich seiner Selbstverherrlichung ist. Daher beheimatet die Natur verborgene Geheimnisse, daher besitzt das Buch der Schöpfung einen Offenbarungscharakter, der nur demjenigen – wie Hildegard – eröffnet wird, den sich Gott selbst dazu auserwählt hat.<sup>177</sup>

Zusammenfassend betrachtet, dürfte deutlich geworden sein, daß Hildegard die Vorgehensweise einer empirischen und rationalen, daher möglichst genauen, um das Entdecken von Kausalzusammenhängen bemühten Naturbeobachtung mit einer symbolistischen Naturbetrachtung, die an dem Gleichnis-Charakter der natürlichen Erscheinungen interessiert ist, verbindet, so daß ihr Naturverständnis *de facto* eine Synthese zwischen den Grundmerkmalen der beiden wichtigsten Typen von Naturvorstellungen im 12. Jahrhundert, dem theologisch-symbolistischen der Schule von Sankt Viktor und dem wissenschaftlich-philosophischen Naturverständnis der Schule von Chartres, darstellt – eine These, die hier allerdings nicht mehr entfaltet werden kann. Darin dürfte in geistesgeschichtlicher Hinsicht das Charakteristische und Auszeichnende ihres

---

177 Siehe hierzu vor allem HILDEGARDIS *LDO*, III 4, insb. die Kapitel 9–14.



Naturverständnisses liegen, dem gerade nicht ein „Konzept von Natur“ fehlt und für das die Natur auch nicht „ein Spielball in der Hand Gottes oder des Teufels“ ist.<sup>178</sup>

Beide, die möglichst genaue Naturbeobachtung und die symbolistische Naturbetrachtung, aber dienen bei Hildegard letztlich ein und demselben Zweck: Denn das körperliche Heil oder die Gesundheit des Menschen, das die Naturbeobachtung zu befördern sucht, ist kein Selbstzweck, sondern es soll letztlich um der Gesundheit der menschlichen Seele willen, welche die symbolistische Naturbetrachtung erstrebt, gewollt werden. So ist diese symbolistische Betrachtungsweise der Natur bei Hildegard die eigentlich doch führende und bestimmende, weil sie dem ewigen, dem endgültigen Heil des Menschen, weil sie der Erfüllung des göttlichen Heilswillens für den Menschen dient.

---

178 Diese irrtümlichen Behauptungen hat FLASCH 1998 neben einer Reihe anderer ebenfalls unzutreffender Behauptungen aufgestellt.