

Annette Esser

Hildegards visionäre Theologie

With Hildegard one does not feel; one sees.

Caroline Walker Bynum¹

Hildegards visionäre Theologie ist eigentlich ein zu großes Thema für einen Artikel oder eine einzige Autorin. Da ich mich diesem Unterfangen aber in meinem Workshop während der internationalen Tagung gestellt habe, will ich hier das Ergebnis dieses Gespräches und meiner Überlegungen seitdem zur Disposition stellen. Allerdings bin ich damit noch nicht am Ende. Wenn ich hier also einige - vielleicht manchen traditionellen HildegardfreundInnen im deutschen Kontext neu oder gewagt scheinende - Überlegungen in den Raum stelle, dann um damit das Gespräch über die große Heilige weiter anzuregen. Gleichzeitig möchte ich statt vorzugeben, selbst im Besitz der perfekten Hildegardauslegung zu sein, in aller Offenheit die Leser lieber um ihre eigenen Beobachtungen und um weitere Korrekturvorschläge bitten. Ich präsentiere hier also ein „Work in Progress“ und daher im besten Sinne etwas „Hildegardisches“, denn nach Hildegard sollen Gott und Mensch - in dieser Zeit der Heilsgeschichte nach der Menschwerdung des Wortes Gottes – gemeinsam synergetisch an der Errichtung der Stadt Gottes und damit am Erlösungsgeschehen arbeiten. Dazu möchte ich beitragen.

Der Tagungs-Workshop ging ganz schlicht von der Frage aus, was wir in der Theologie von der alten und doch erst frisch promovierten Doktorin der Kirche lernen können. Fasziniert von Hildegards kosmischer, ganzheitlicher oder weiblicher Theologie sowie von ihrer Bedeutung innerhalb der Geschichte der Heilkunde und Medizin, reflektierten wir auf der Basis unseres jeweiligen konfessionellen, spirituellen oder feministischen Hintergrunds und unserer unterschiedlichen Zugänge und Kenntnisse mittelalterlicher und theologischer Forschungen in der englisch- oder deutschsprachigen Literatur zu Hildegard in den letzten drei Jahrzehnten seit ihrem 800. Todesjahr 1979. Mir selbst schien die Grundlage meines eigenen Verständnisses profund zu sein. Als Übersetzerin der ersten englischsprachigen Hildegard-Monographie von Barbara Newman² habe ich Theologie in Deutschland und in Amerika studiert und, basierend auf meiner langjährigen Beschäftigung mit mystischen Frauentraditionen³ und meiner theologischen Promotion zur feministischen Spiritualität⁴, habe ich 2009 das *Scivias-Institut für Kunst und Spiritualität* e.V. gegründet, das zu dieser internationalen Tagung eingeladen hat.⁵ Aber das wichtigste war mir an dieser Stelle, dass ich seit März 2010 monatlich eine Meditation zur *Scivias* an diesem Ort des *Rupertsberger Gewölbes*, d.h. am originalen Ort von Hildegards ehemaligem Kloster in Bingen, gestaltet habe. Bei diesen Abendmeditationen haben wir in Folge und ohne Auslassungen die Visionen der *Scivias* in der von Hildegard vorgegebenen Ordnung betrachtet und besprochen. Dies hat mich schließlich dazu geführt, über die Systematik ihrer visionären Theologie eingehender zu reflektieren.

¹ *Hildegard of Bingen, Scivias*, New York 1990, 5.

² Barbara Newman, *Hildegard von Bingen. Schwester der Weisheit*. Aus dem Amerikanischen von Annette Esser und Mónica Priester, Freiburg 1995 (Zitiert als *Schwester der Weisheit, a.a.O.*).

³ Siehe Literaturliste am Ende dieses Buches.

⁴ Annette Esser, *Interkontexte feministischer Spiritualität. Eine enzyklopädische Studie zum Begriff religiöser Erfahrung von Frauen in ökumenischer Perspektive*, Münster 2007.

⁵ www.scivias-institut.de

Bestärkt sehe ich mich in diesem Ansatz durch Äußerungen von Prof. Berndt SJ und Sr. Dr. Maura Zátanyi OSB. Beide haben die *Causa Hildegardis* für Rom erstellt, und beide haben seitdem immer wieder auf den Summencharakter der Theologie Hildegards verwiesen, der mit den scholastischen Werken von Hugo von St. Viktor oder Thomas von Aquin verglichen werden könne. So hat Sr. Maura davon gesprochen, dass Hildegard „in ihrem Gesamtwerk eine umfassende ganzheitliche Darstellung der Wirklichkeit“ entfaltet und dass bereits ihr Erstlingswerk, die *Scivias*, nicht nur enzyklopädisches Wissen bietet, sondern „eine klare Strukturierung der Glaubenslehre“ aufweist. Und sie resümiert:

Mit diesem heilsgeschichtlichen Gesamtentwurf fügt sich Hildegards *Scivias* in die Summenliteratur und stellt eine bemerkenswerte Ausgestaltung dieser literarischen Gattung dar.⁶

Sr. Maura hat an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt, was an Hildegards Entwurf bemerkenswert ist. Genau dieser Frage aber möchte ich im Folgenden weiter nachgehen, um sozusagen Hildegard als Theologin auf die Spur zu kommen. Dabei muss allerdings noch etwas vorausschickt werden.

Es scheint uns heute ganz selbstverständlich, nach Hildegards Theologie zu fragen, dennoch sollten wir uns vergegenwärtigen, dass dies in der Geschichte theologischer Wissenschaft relativ neu ist. So erinnert uns die Historikerin Barbara Beuys an die Tatsache, dass Hildegard zu ihren Lebzeiten als Theologin ignoriert wurde:

Mochten Äbte und Erzbischöfe ihre visionären Bücher in den höchsten Tönen preisen, die Schriften fanden trotzdem keinen Eingang in die akademische Welt... Die Magister der Domschulen von Trier und Köln, Mainz und Bamberg, ganz zu schweigen von Paris oder Lüttich, empfahlen ihren Schülern die Bücher der Magistra vom Rupertsberg nicht zur Lektüre.⁷

Und die amerikanische Religionswissenschaftlerin Barbara Newman erinnert an die Folgen dieser Ignoranz bis ins 20. Jahrhundert:

Es ist noch nicht lange her, da die Theologie Hildegards von Bingen als eine Art Kuriosität in der Kirchengeschichte abgetan werden konnte und ihr selbst der Status einer Alibifrau eingeräumt wurde, welcher sie im Grunde marginalisierte. Das ist vorbei und in den letzten Jahrzehnten hat diese außergewöhnliche Frau schließlich auch einige Beachtung in der englischsprachigen Welt gefunden. Dennoch... begegnet uns Hildegard allzu häufig als eine ungewöhnliche Erscheinung, die durch die Weite ihrer Bildung und Fähigkeiten fasziniert, die aber ihrem eigenen Kontext merkwürdig entrückt scheint. Kaum ein Mediavist würde ihr heute einen Platz in der Geschichte der Spiritualität, der Medizin oder der Musik verweigern, aber bei dem Versuch, das Ganze ihres Lebens und Werkes in Augenschein zu nehmen, lässt sich Hildegard von Bingen schwer verorten. Daher bleibt die Frage, in welchem Kontext die Reichhaltigkeit ihrer Texte am ehesten verstanden werden kann. Am häufigsten wird Hildegards Werk vor dem Hintergrund der „weiblichen Mystik“ gesehen.⁸

Mit dem Argument, dass wir wenig von Hildegard verstehen „wenn wir sie vornehmlich als Teil einer ‚weiblichen Tradition‘ betrachten, in der sie selbst die Hauptfigur ist“⁹, schließt sich Barbara Newman dieser gängigen Zuordnung nicht einfach an. Vielmehr verortet sie Hildegard auf m.E. überzeugende Weise in der jüdisch-christlichen Weisheitstradition.

⁶ Zitate aus eigener Mitschrift eines Vortrags von Sr. Dr. Maura Zátanyi am 24.09.2013 in Kloster Eberbach.

⁷ Barbara Beuys, „Denn ich bin krank vor Liebe“. *Das Leben der Hildegard von Bingen*, Hanser Verlag, München-Wien 2001, 332 (zitiert als Beuys).

⁸ *Schwester der Weisheit*, a.a.O., 9.

⁹ *Schwester der Weisheit*, a.a.O., 10.

In diesem Artikel möchte ich jedoch nicht einfach bloß Barbara Newmans Position weiter ausmalen. Angeregt durch den Hinweis von Sr. Maura Zátonyi möchte ich vielmehr die Frage nach dem bemerkenswerten Charakter von Hildegards Theologie grundlegend stellen und fragen:

Ist es (1) bemerkenswert, dass Hildegard - wie alle Frauen der Geschichte bis ins 20. Jahrhundert – nicht an einer anerkannten Universität studieren durfte und damit als „ungelehrte Frau“ ein unglaubliches Werk nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Medizin und der Musik verfasst hat?

Ist (2) der visionäre Stil bemerkenswert, in dem ihre theologischen und ethischen Werke verfasst sind?

Ist es (3) bemerkenswert, dass im Zentrum ihrer Visionen viele weibliche Gestalten und eine originäre geschlechts-spezifische Bildsprache stehen?

Ist es (4) bemerkenswert, dass die Seherin und Prophetin mit ihren Visionen in einer jahrhundertealten jüdisch-christlichen Weisheitstradition steht, die es rechtfertigt, ihre Theologie als eine „Theologie des Weiblichen“ (Newman) zu bezeichnen?

Und was ist schließlich (5) im Blick auf die Summe oder das Ganze der visionären Theologie Hildegards bemerkenswert?

Zu (1) Hildegard als „ungelehrte Frau“

In der von den Mönchen Gottfried und Theoderich noch im 12. Jahrhundert verfassten *Vita Hildegardis* erfahren wir Folgendes über Hildegards Bildung:

Frau Jutta... erzog sie sorgfältig im Gewande der Demut und lehrte sie das Singen der Psalmen. Außer dieser einfachen Kenntnis empfing sie von keinem Unterricht, weder im Lesen noch in der Musik. Und doch hat sie nicht wenige und zwar bedeutende Schriften hinterlassen. Es wird gut sein, dies deutlich mit ihren eigenen Worten darzulegen. Sie spricht nämlich davon in ihrem Buch *Scivias (Wisse die Wege)*: „Als ich zweiundvierzig Jahre und sieben Monate alt war, sah ich ein überaus großes und funkelndes Licht aus dem geöffneten Himmel kommen. Es durchströmte mein Gehirn, mein Herz und meine Brust ganz und gar, gleich einer Flamme, die jedoch nicht brennt, sondern erwärmt. Es erglühte mich so, wie die Sonne einen Gegenstand erwärmt, auf den sie ihre Strahlen ergießt. Und plötzlich hatte ich Einsicht in den Sinn und die Auslegung des Psalters, des Evangeliums und der anderen katholischen Schriften des Alten und des Neuen Testaments, nicht aber in die Bedeutung der Wortgefüge und Silbentrennung; auch hatte ich keine Kenntnis von den Fällen und Zeiten.“¹⁰

Wie können und müssen wir diese Auskunft verstehen? Dass Hildegard von Jutta „das Singen der Psalmen“ lernte, bedeutet in anderen Worten, dass sie von ihr unterrichtet wurde Latein zu singen, zu sprechen und zu verstehen. Dass Hildegard aber, wie es dort weiter heißt, von niemand anderem Unterricht erfuhr, „weder im Lesen noch im Schreiben der Musik“, dem widerspricht sie in gewisser Weise selber, wenn sie selbst im von ihr verfassten zweiten Teil ihrer *Vita* von Volmar als ihrem

¹⁰ *Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen. Ein Bericht aus dem 12. Jahrhundert verfaßt von den Mönchen Gottfried und Theoderich.* Aus dem Lateinischen übersetzt und kommentiert von Adelgundis Führkötter, Otto Müller Verlag, Salzburg 1980, 53-54.

„Lehrer“ spricht.¹¹ Wir wissen auch, dass dieser gebildete Mönch als ihr Vertrauter und lebenslanger Sekretär mit ihr vom Disibodenberg zum Ruperstberg ging und ihr dort im Scriptorium beim Verfassen ihrer Schriften assistierte. Und wir können uns vorstellen, dass er dabei Hildegards ungefeiltes Latein in besseres Latein übertragen hat und die Noten (Neumen) ihrer Lieder aufgeschrieben hat. Denn als gebildeter Mönch war er wahrscheinlich in den sieben freien Künsten geschult, zu denen lateinische Grammatik, Rhetorik, Logik und Musik gehörten. Genau auf diese Kunst der Grammatik weist Hildegard in ihrem Satz hin, indem sie davon spricht, dass sie keine Kenntnis der Wortgefüge, Silbentrennung, Fälle und Zeiten habe.

Hildegards Äußerung aus heutiger Sicht so zu verstehen, dass sie eine ungelehrte Frau war, weil sie nicht an einer Universität die sieben freien Künste und Theologie studieren konnte, ist nicht nur unhistorisch, sondern auch dem Sinn nach falsch. Denn als Frau und als Nonne war Hildegard zu ihrer Zeit bildungsmäßig sogar privilegiert. So waren bis ins 11. Jahrhundert hinein die Klöster Orte der größten Bildung. Dort war das Wissen der Antike über die dunkle Zeit der Völkerwanderung in das christliche Mittelalter hinein gerettet worden. Erst als Papst Gregor im Jahr 1079 verfügte, dass an den Kathedralen und Domen in den Städten ebenfalls Schulen errichtet werden sollten, entwickelten sich im 12. und 13. Jahrhundert die ersten Kathedralschulen und daraus schrittweise die ersten Universitäten in Bologna, Paris, Oxford, Salamanca und Köln. An den vier Fakultäten der Philosophie, der Theologie, der Jurisprudenz und der Medizin studierten nur Männer und dabei vornehmlich Kleriker.

Der Umkehrschluss, dass zu dieser Zeit alle Kleriker studiert haben mussten, ist allerdings falsch. So verfügten männliche „Weltpriester“ meist nur über eine geringe Bildung. Ohne ordentlich studiert zu haben, beherrschten sie oft nur dürftig das Lateinische, gerade so viel, um „die Messe lesen“ zu können. Demgegenüber befand sich Hildegard als Nonne an einem Benediktinerkloster mit einer großen Bibliothek und umgeben von Mönchen, die in den alten Sprachen und Schriften kundig waren, an einem bedeutsamen Bildungsort. Zu Recht wurde sie und vordem auch ihre Lehrerin Jutta von Sponheim dort als „Magistra“ bezeichnet, - Jutta bereits mit ihrem Eintritt ins Kloster im Alter von 20 Jahren. Beide waren aber nicht nur bildungsmäßig privilegiert, weil sie Nonnen waren, sondern zunächst noch aus einem anderen Grund: Sie waren nämlich beide Töchter aus adligem Haus. Das hieß, dass sie als Mädchen nicht nur alle Arten von feinen Handarbeiten wie Spinnen, Sticken, Nähen erlernt hatten, sondern auch das Lesen und Sprechen und dazu auch noch das Schreiben des Lateinischen. Im Vergleich sollten adlige Jungen, die zum Ritter erzogen wurden, zwar neben dem Kampfsport auch Kenntnisse der lateinischen Sprache erwerben. Aber für sie reichte es aus, die Texte der Bibel und anderer Schriften zu lesen, zu verstehen und auswendig sagen zu können. Demgegenüber galt das zeitaufwendige Erlernen der Kalligraphie für adlige Jungen als unnötig. Wenn aber die hochwohlgeborene Jutta von ihrer gebildeten Mutter Gräfin *Sophie von Sponheim* das Schreiben erlernt hatte, so ist anzunehmen, dass es auch ihre adlige Verwandte Hildegard lernte, als sie – wie es wahrscheinlich ist - im Alter von acht Jahren zur Erziehung auf Burg Sponheim gegeben wurde.¹²

¹¹ A.a.O. 73 – Dieses zweite Buch der Vita ist in der Ich-Form geschrieben und scheint damit im Gegensatz zum ersten Buch von ihr selbst verfasst zu sein.

¹² Aus der Vita von Jutta, die kurz nach Juttas Tod und d.h. viel zeitnäher verfasst wurde als die Vita von Hildegard, geht eindeutig hervor, dass Jutta (20), Hildegard (14) sowie eine dritte Jungfrau gemeinsam erst am Allerheiligentag des Jahres 1112 ins Kloster auf dem Disibodenberg eingetreten sind. Damit kann Hildegard dort nicht bereits mit acht Jahren in Klausur gegeben worden sein, wie es jahrhundertlang nach ihrer Vita dargestellt wurde. Ihr Selbstzeugnis, dass sie im Alter von acht Jahren zu Jutta kam, ist allerdings ernst zu nehmen und dahin zu deuten, dass sie vermutlich zu Jutta auf Burg Sponheim kam. Vgl. Franz Staab, „Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards. Mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von

Dabei ist nicht mehr ganz klar zu eruieren, was Hildegard im Einzelnen konkret von Jutta oder von Sophie von Sponheim oder auch von der frommen Witwe *Uda von Göhlheim* gelernt hat, deren religiöser Erziehung sich Jutta selbst im Alter von 14 Jahren unterworfen hatte - also zu dem Zeitpunkt, als die jüngere Verwandte Hildegard zu ihr kam. Das Ergebnis dieser Erziehung war in jedem Fall, dass Hildegard das Lateinische nicht nur passiv verstehen konnte, sondern sie hat auch im Lateinischen gedacht und sie konnte sich – wie ungefeilt auch immer – darin ausdrücken und in dieser alten Sprache der Kirche schreiben.



Die Seherin (*Scivias*, Vorrede)

So sehen wir in der ersten Miniatur der *Scivias*, wie Hildegard ihre Visionen, die sie vom lebendigen Licht vom Himmel empfängt, selbst zunächst auf Wachstafeln schreibt, bevor Volmar, der diesem Geschehen neugierig zuschaut und lauscht, sie dann auf besseres Papier oder Pergament schreiben kann.

Auch kann vermutet werden, dass Hildegard ihre vielen Briefe später nicht nur diktiert hat, sondern auch selbst „Hand“ daran gelegt hat. Und es kann angenommen werden, dass sie später auch immer wieder selbst Korrekturen in die Endredaktion ihrer Schriften angebracht hat.¹³

All diese heutigen Erkenntnisse über Hildegards Kenntnis der lateinischen Sprache und ihre Bildung können jedoch eine Kernaussage nicht übergehen, die Hildegard selbst macht. Wie können und wie wollen wir verstehen, dass sich die Visionären selbst als ungelehrte Frau bezeichnet, die all ihr Wissen von Gott habe, und dass sie bekundet, all ihre Einsicht „*in den Sinn und die Auslegung des Psalters, des Evangeliums und der anderen katholischen Schriften des Alten und des Neuen*

Sponheim“, in: Edeltraud Forster, *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, Freiburg 1998, 58-86, 76.

¹³ Sr. Maura Zatonyi hat in einem Vortrag am 13. September 2013 in Kloster Eberbach anlässlich der Herausgabe der Faksimile-Ausgabe der *Scivias* angedeutet, dass auf der Schwarz-Weiß-Kopie, die in den 1920er Jahren vom mittelalterlichen Original im Kloster Maria Laach als Vorlage der heute noch vorhandenen Abschrift der Eibinger Nonnen aus den 1930er Jahren erstellt wurde, eine „dritte Hand“ zu erkennen ist, die evt. von Hildegard selbst stammen könnte.

Testaments“ von diesem „überaus großen und funkelndem Licht“ zu haben, das vom Himmel auf sie herabgekommen ist. Es stellt sich die Frage, warum sie das sagte. Sagte sie es, weil sie es selbst so glaubte? Oder sagte sie es, weil sie wusste, dass es zu ihrer Zeit als Frau (politisch) klug war, so demütig zu sprechen, um überhaupt als Frau gehört zu werden? Oder sagte sie es, weil es – mystisch gesprochen – schlicht die Wahrheit ist?

Die theologische Frauenforschung hat den englischen Begriff *Double-Voice-Discourse* geprägt. Damit wird Beobachtung ernst genommen, dass „große Mystikerinnen“ sich auf der einen Seite selbst demütig und fast unterwürfig als „ungelehrt“, als „*armelige Frau - una paupercula feminea forma*“ (Hildegard von Bingen an Bernhard von Clairvaux) oder als „*Weib und obendrein kein Gutes*“ (Teresa von Ávila) bezeichnen; und dass sie auf der anderen Seite gleichzeitig voll Selbstbewusstsein im Namen Gottes sprechen und mit prophetischem Sendungsbewusstsein die mächtigen Männer ihrer Zeit mahnen; auch haben sie als Frauen oft Dinge getan haben, die traditionell Männern vorbehalten sind, wie z.B. Klöster gründen, theologische Werke verfassen oder predigen. Diesen Begriff für die zweifache Stimme von Machtlosigkeit und Macht zugleich habe ich Anfang der 1990er Jahre zum ersten Mal von der großen deutschen Hildegard-Expertin Elisabeth Gössmann gehört, zu einer Zeit, als ich mich selbst intensiv mit der großen spanischen „Mystikerin“ Teresa von Ávila befasst habe. Und ich stimmte ihr zunächst uneingeschränkt zu. Allerdings hat sich dann für mich ein Problem eingestellt. Dieses sehe ich darin, dass sich diese Analyse-kategorie auf ein rein funktionales Denken beschränkt. So stellte sich für mich zunehmend die Frage, ob sich diese großen Frauen der Christenheit absichtsvoll gegenüber Männern als demütig gezeigt haben, um gehört zu werden? Haben sie das Bibelwort, dass Gott – wie es im Magnifikat heißt - die Mächtigen vom Thron stürzen wird und die Niedrigen erhöht, in eigenem Interesse instrumentalisiert!? Haben sie sich den 1. Korintherbrief politisch klug zu Nutzen gemacht:

Das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen. Und das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt: das was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten. (1 Kor 1,27-29)

Überspitzt gefragt: Haben diese heiligen Frauen mit ihrer Niedrigkeit und Ungebildetheit (nur) gespielt, um sich durchzusetzen? Waren sie im Grunde nicht wirklich demütig, sondern clever?

Allein wenn ich das schreibe, kommt es mir vor, als ob ich hier einen geradezu männlichen Verdacht äußere, der diesen Frauen ein politisches Kalkül unterstellt, das ihrem spirituellen oder geistigen Bewusstsein ganz und gar nicht gerecht wird. So glaube ich eher, dass Hildegard davon überzeugt war, dass sie im Grunde all ihr Wissen von Gott habe, obwohl sie tatsächlich im Kontext ihrer Zeit und nach unserem heutigen Verständnis eine ungeheure Bildung besaß. Erkenntnistheoretisch würde ich ihre Selbstaussage auf der Linie hochgebildeter Männer betrachten. So hat z.B. Sokrates gesagt: „*Ich weiß, dass ich nichts weiß!*“ Oder Thomas von Aquin hat am Ende seines Lebens geäußert: „*Alles was ich geschrieben habe, war bloß Spreu.*“ D.h. hier vergleiche ich Hildegard mit männlichen Mystikern, die zur Einsicht gelangt sind, dass es neben intellektueller Bildung noch eine größere Weisheit gibt, die nicht durch eigenes Denken produziert werden kann.

Im Vergleich zu diesen Männern ist es allerdings bemerkenswert, dass große Mystikerinnen wie Hildegard von Bingen und Teresa von Ávila zu einer solchen Einsicht nicht erst am Ende ihres Lebens gelangt sind. Vielmehr sind sie als Frauen wahrscheinlich von Beginn an zu Keuschheit, Bescheidenheit und Demut erzogen worden. Wenn sie dann Demut als Grundhaltung beschreiben, die auf dem geistigen oder spirituellen Weg zu Gott zuerst und vor allem anderen nötig ist, scheint dies auch gut zum mönchischen Ideal zu passen.

So erklärt sich die zeitgenössische Aussage, wonach erst Frauen das Mönchsein „in höchster Perfektion verkörpern“ (*Abt Theoger von St. Georgen*). Kritisch kann allerdings gefragt werden, ob dies besagt, dass Frauen wirklich von Anfang an „weiter“ sind als Männer oder ob sie hier nicht in problematischer Weise einfach nur die ihnen von außen auferlegte Unterordnung klaglos akzeptieren und eigentlich erst einmal lernen müssten, sich selbst zu behaupten.

M.E. gibt die Mystikerin Teresa von Ávila hier eine gute Antwort, wenn sie in der ersten Wohnung ihrer *Inneren Burg* die Demut als Tugend beschreibt, zu der wir immer wieder zurückkehren sollen, und dabei definiert: „*Demut heißt in Wahrheit wandeln*“. Da Gott die Wahrheit ist, geht es hier um nichts Geringeres als um die eigene Wahrheit und das eigene Sein als Sterbliche und als Sünder/innen im Angesicht Gottes. Das Problem für heutige (feministische) Skeptikerinnen gegenüber dieser Tugend liegt darin, dass in der Geschichte des Patriarchats die Haltung einer echten Demut gegenüber Gott mit dem Einfordern einer Frauen erniedrigenden Demut gegenüber Männern verwechselt worden ist.

Bei Hildegard finden sich ebenfalls am Anfang, d.h. in der ersten Vision des ersten Buches der *Scivias*, zwei Frauengestalten vor der leuchtenden Gestalt Gottes, die mit Engelsflügeln auf einem Berg thront. Auf der linken Seite steht die „Gottesfurcht“ (*Timor Dei*), die über und über mit Augen bedeckt ist, d.h. mit ihrem ganzen Bewusstsein beobachtet und befolgt sie den Willen Gottes. Neben ihr steht rechts die „Armut im Geiste“ (*Paupertas*), eine junge Frau, über deren Haupt sich eine derartige Fülle des göttlichen Lichts ergießt, dass man ihr Antlitz nicht zu schauen vermag, und die demzufolge auf der Illumination geradezu ‚kopflos‘ erscheint.¹⁴



„Gottesfurcht“ und „Armut“ vor dem „Leuchtenden“ (*Scivias* I.1)

¹⁴ „Der Leuchtende“, *Scivias* I.1

Dies sind Hildegards Bilder der angemessenen und notwendigen Demut gegenüber Gott und diese Bilder sind weiblich. Ist das ein Zufall? Sicher nicht. Eher vermute ich, dass Hildegards bemerkenswerte visionäre Bildsprache auf die weibliche Haltung des Empfangens und der Hingabe verweist, die als mystische Grundhaltung gilt.

Danach drückt das „Mir geschehe nach deinem Willen“ (*fiat voluntas tua*) der Jungfrau Maria, die Haltung des Empfangens aus, die später in der „Geburt des Gottessohnes in der Seele“ (Meister Eckhart) fruchtbar wird, d.h. im daraus erwachsenen aktiven Handeln zum Ausdruck kommt. Die Frage für (feministische) Skeptiker ist wiederum, ob wir heute (noch) diese Erfahrung des (weiblichen) Empfangens positiv erleben und bewerten können?

Die von Hildegard inspirierte Binger Literaturwissenschaftlerin Petra Urban hat diese Erfahrung in ihren spirituellen Frauengeschichten einmal so ausbuchstabiert:

Manchmal kann es guttun, uns diese Maria zum Vorbild zu nehmen. Will heißen, in ausgesuchten Momenten unseres Lebens konsequent die Finger vom Alltag zu lassen, alle Verpflichtungen vorübergehend zu vergessen, stattdessen eintauchen in die Tiefe unseres Seins und die Anwesenheit Gottes darin zu erspüren. Nichts denken, nichts wollen. Nur fühlen. Nur sein.... vertrauensvoll gedankenlos sein. Kopflos sein, im besten Sinne des Wortes... Plötzlich geschieht etwas mit uns. Eine Art Kraftfeld tut sich auf. Es ist, als erstrahle die Welt um uns herum von einem Augenblick auf den anderen in einem besonderen Licht. Ein Licht, das alles mit allem verbindet. Nichts scheint mehr für sich zu existieren, alles auf ein anderes zu verweisen. Auf ein Vollkommenes. Und wir, die wir dasitzen und staunen und das Strömen der Helligkeit und Heiligkeit tief in unserem Inneren spüren, erleben uns als Teil dieser Vollkommenheit. Auf einmal sind wir leicht wie ein Lachen und weit wie die Luft, die uns einhüllt und durchlässig für alle Schwingungen um uns her. Wir sind Baum und Blatt und Licht und Vogelgesang, sind das Rauschen des Windes und gleichzeitig die Stille, sind der Duft der Blüten, das Summen der Bienen, sind Himmel und Wolken und der warme Duft der Erde und alles andere sind wir auch. Kurz gesagt: Wir sind Fülle, nichts als Fülle in diesem Augenblick. Wir sind Leben. Wir sind göttliches, vollkommenes Sein.¹⁵

Es ist nun bemerkenswert, dass in dieser ersten Vision der *Scivias* Gott nicht zur Jungfrau Maria und auch nicht im Einzelnen zu einer der beiden Gestalten der „Gottesfurcht“ und der „Armut im Geiste“ spricht, sondern er spricht zu *einer* „Menschenfrau“:

Und siehe, der auf dem Berg saß, rief mit gewaltiger durchdringender Stimme und sprach: „O du Menschenfrau, gebrechlich bist du vom Staub der Erde und Asche von Asche, rufe und verkünde vom Zugang zur unvergänglichen Erlösung, damit die belehrt werden, die den innersten Kern der Schriften kennen, ihn jedoch nicht aussagen und verkünden wollen, weil sie lau und stumpf zur Beobachtung der Gerechtigkeit Gottes sind. Ihnen eröffne ich die geschlossenen Geheimnisse, die sie selbst furchtsam in einem verschlossenen Acker ohne Frucht verbergen. Also ergieße dich in einen überfließenden Quell und verströme dich so in geheimnisvoller Lehre, dass durch die Flut deiner Bewässerung jene aufgerüttelt werden, die dich wegen der Übertretungen Evas für verächtlich halten wollen.“¹⁶

In älteren Übersetzungen ist die „Menschenfrau“ immer mit „Mensch“ übersetzt worden. Aber aus dieser neueren Übersetzung wird endlich deutlich, dass hier die Jungfrau Hildegard selbst angesprochen ist, um deren Berufung es geht. Barbara Newman kommentiert dazu:

¹⁵ Petra Urban, *Das Leben ist ein Abenteuer oder gar nichts. Spirituelle Frauengeschichten*, Münsterschwarzach 2011, 31-33.

¹⁶ Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege – Liber Scivias: Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit*. Neuübersetzung von Mechthild Heeick, Beuron 2010, 18 (zitiert als *Scivias*)

Das war also Hildegards Mission: die Geheimnisse der Schrift zu erschließen, den Weg zur Erlösung zu verkünden, die Priester und Prälaten zu ermahnen und das Volk Gottes zu unterweisen. Und das alles hatte Gott einer Frau anvertraut, trotz der Übertretungen Evas, weil die Weisen und Starken tiefer gefallen waren als die Frauen.¹⁷

D.h. in dieser Vision und ihrer Darstellung in der Illumination kommt zum Ausdruck, wie Hildegard sich selbst als Mystikerin sieht: Angesprochen von dem „Leuchtenden“, der auf dem Berg thront, ist sie in der Haltung der Gottesfurcht ganz „Auge“ und in ihrer Haltung der Armut im Geiste wird ihr Kopf ganz zum „Behälter“ für das lebendige Licht. Dies bedeutet, dass es in ihrem Bewusstsein keinen „double-voice-discourse“ gibt, keine zwei Stimmen gegenüber der Welt und gegenüber sich selbst. Vielmehr strömt ihr aus dem „himmlischen Licht“ ein Selbstbewusstsein zu, das sie ganz erfüllt und das diese Trennung geradezu aufhebt, weil es in ihrer „Sicht“, bzw. in ihrer Wahrnehmung oder in ihrem Bewusstsein nur dieses eine Licht gibt, in dem sie ihre „Gesichte“ oder visionären Bilder „sieht“, und aus dem heraus sie wirken kann und soll und will. Und in diesem Wirken wird sie tatsächlich als Frau machtvoll, allerdings nicht aus einem eigenen Machtanspruch heraus, sondern aus der Macht Gottes heraus, dem sie in ihrem Bewusstsein dient.

Wenn Hildegard sich nun nicht einfach politisch machtvoll, sondern in mystischem Sinne demütig und als Frau geäußert hat, dann kann gefragt werden, was dabei ihr visionärer Stil bedeutet. So hat Barbara Newman in ihrer Dissertation von 1987 gefragt:

Inspiziert durch die neue feministische Geschichtsschreibung, die damals tatsächlich sehr neuartig war, wollte ich nicht nur Fragen über die Bedeutung von „Gender“ (Geschlecht) in Hildegards Gedankengut stellen, sondern auch über den visionären Stil und die prophetische Autorität als Wege des „Empowerments“ einer Frau, die sonst keine Lizenz hätte, um über die göttlichen Dinge zu sprechen – bzw. gar zu schreiben oder zu predigen.¹⁸

D.h. es geht nicht nur darum, dass Hildegard es sich herausnimmt, als angeblich „ungebildete Frau“ über göttliche Dinge zu sprechen, sondern es geht eben auch darum, in welchem Stil sie das tut. Und das führt mich zu meiner zweiten Frage: Ist es bemerkenswert, dass Hildegard ihre theologischen und ethischen Werke nicht wie männliche Scholastiker im Stil theologischer Traktate, sondern als Seherin und Prophetin in einem visionären Stil verfasst hat?

Zu (2) Der Visionäre Stil

Um Hildegards visionären Stil als bemerkenswerten Beitrag zur Theologie zu würdigen, muss gefragt werden, was Hildegard und ihre Leser und Betrachter eigentlich unter der Erfahrung „visionärer Schau“ verstanden haben und auch heute verstehen und wie beide jeweils visionäre Texte und illuminierte Bilder wahrnehmen und reflektieren.

Nach ihrem eigenen Zeugnis hat Hildegard in einem einzigartigen Dokument ausführlich von ihrer Erfahrung der „Gabe der Schau“ berichtet, die sie von frühester Kindheit an gehabt hat:

Von meiner Kindheit an, als meine Gebeine, Nerven und Adern noch nicht erstarrt waren, erfreue ich mich der Gabe dieser Schau in meiner Seele bis zur gegenwärtigen Stunde, wo ich schon mehr als siebenzig Jahre alt bin. Und meine Seele steigt – wie Gott es will – in dieser Schau empor bis in die Höhe des Firmaments.... Ich sehe aber diese Dinge nicht mit äußeren Augen und höre sie nicht mit äußeren Ohren, auch nehme ich sie nicht mit den Gedanken meines Herzens wahr noch durch irgendwelche Vermittlung meiner fünf Sinne. Ich sehe sie

¹⁷ *Schwester der Weisheit, a.a.O.*, 20.

¹⁸ B. Newman, *Sister of Wisdom*, xvii, eigene Übersetzung 2014

vielmehr einzig in meiner Seele, mit offenen leiblichen Augen, so dass ich dabei niemals die Bewusstlosigkeit einer Ekstase erleide, sondern wachend schaue ich das, bei Tag und bei Nacht. Das Licht, das ich schaue, ist nicht an den Raum gebunden. Es ist viel, viel heller als eine Wolke, die die Sonne in sich trägt... Alles, was ich in der Schau sehe und lerne, das behalte ich lange Zeit in meinem Gedächtnis... Ich sehe, höre und weiß gleichzeitig, und wie in einem Augenblick erlerne ich das, was ich weiß... Niemals entzieht sich meiner Seele das Licht... In diesem Licht schaue ich zuweilen, aber nicht oft, ein anderes Licht, das mir das „Lebendige Licht“ genannt wird. Wann und wie ich es schaue, kann ich nicht sagen. Aber solange ich es schaue, wird alle Traurigkeit und alle Angst von mir genommen, so dass ich mich wie ein einfaches junges Mädchen fühle und nicht wie eine alte Frau...¹⁹.

In der Forschung verweist die Rede von „Visionen“ nicht nur auf die unmittelbare Erfahrung der ursprünglichen „Schau“ oder „Audition“, sondern auch auf das Zeugnis der Seherin und ihre eigene Reflexion und Verarbeitung dieser Erfahrung sowie auf die Weitergabe und Deutung durch andere. Der Musikwissenschaftler und Hildegard-Experte Stefan Morent hat vier Stufen visionärer Erfahrung beschrieben:

1. **Raw experience – Roherfahrung (Auditio)**
2. **Incorporated interpretation – inkorporierte Deutung (erste Notizen auf Wachstafeln)**
3. **Reflexive interpretation – reflexive Interpretation (Weitergabe an Dritte, z.B. Hildegard an Volmar)**
4. **Retrospective interpretation – rückschauende Interpretation (Analyse und Interpretation über einen längeren Zeitraum; exegetische Leistung der Mitarbeiter/innen und Schreiber/innen)²⁰**

Im Blick auf das theologische Werk von Hildegard ist nun zu bemerken, dass die Seherin keine Vision aufgezeichnet hat, die sie vor ihrer Selbstoffenbarung der *Scivias* im Alter von 43 Jahren gehabt hat. Im Laufe ihres späteren Lebens wiederholen und ergänzen sich allerdings bestimmte visionäre Themen, z.B. verweist sie in ihrer Vision vom Kosmosmenschen (*De Operatione Dei* I.2) auf ihre frühere Vision vom Weltall (*Scivias* I.3). Auch wenn also Visionen als geschenkartige Erfahrungen gedeutet werden, die „von Gott“ kommen und daher nicht einfach selbst hervorgerufen oder „gemacht“ werden können, so muss das nicht heißen, dass sie einfach völlig unvorbereitet auf eine/n Visionär/in treffen. Wie die Gestalt der „Armut im Geiste“ vielmehr nahelegt, sieht Hildegard selbst eine Haltung der Demut und mystischen Offenheit als Vorbedingung für den Empfang der göttlichen Schau. Dies entspricht den Zeugnissen anderer Mystikerinnen (Birgitta von Schweden, Teresa von Ávila), die um die Einsicht in die erkenntnishafte Schau göttlicher Dinge „gebetet“ haben. Aber selbst, wenn Hildegard nach eigener Wahrnehmung Visionen einfach ohne eigenes Zutun „geschenkt“ wurden, so heißt das nicht, dass die Seherin diese auch nur so niederschrieb, wie sie sie „zufällig“ empfangen hat. Vielmehr ist anzunehmen, dass Hildegard im *Rupertsberger Scriptorium* selbst Hand an die Anordnung ihrer Visionen und deren Bearbeitung in ihren drei visionären Werken gelegt hat. In jedem Fall findet sich eine sehr klare Anordnung der Visionen in ihren Werken. So leitet Barbara Newman die englische Ausgabe der *Scivias* ein:

Für heutige Leser besteht die anfängliche Herausforderung der *Scivias* in ihrem unverwechselbaren Stil und ihrer Struktur. So ist der Text in drei Bücher ungleicher Länge

¹⁹ Hildegard von Bingen, „Brief an Wibert von Gembloux“, in: *Briefwechsel, a.a.O.*, 226-227.

²⁰ Eigene Mitschrift aus einem Vortrag des Musikwissenschaftlers Prof. Stefan Morent beim Mainzer Symposium am 28.02.2013. Dieser bezieht sich auf *Emerson / Moore*.

aufgeteilt, in denen es jeweils um die Ordnung der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung geht. ... Jede Vision, bzw. jede strukturelle Einheit, ist komplex und dennoch einheitlich beschrieben. Hildegard beginnt immer mit einer einfachen und normalerweise kurzen Beschreibung dessen, was sie gesehen hat; ihre visionäre Erfahrung selbst wird dabei vorausgesetzt. Gelegentlich wird sie dabei durch eine göttliche Stimme oder durch eine Figur innerhalb der Vision angeredet. Am Ende jeder Vision ist deren Interpretation durch eine Formel eingeleitet: „Und ich hörte eine Stimme vom Himmel sagen...“. Von da an wird die geschaut Vision zu einem „Text“, der Satz um Satz interpretiert wird, genauso wie ein traditioneller monastischer Kommentator eine Glosse zur Heiligen Schrift schreiben würde. Dabei werden die visuellen Phänomene zuerst allegorisch gedeutet; dann folgt eine mehr oder weniger ausgearbeitete Lehre, die Punkte der kirchlichen Lehre und Moral erläutert, die in der Vision angesprochen werden. Innerhalb jeder dieser doktrinären Einheiten werden Texte aus der heiligen Schrift zum Beleg eingefügt und diese erfahren wiederum allegorische Deutungen. Die didaktische und exegetische Natur des Ganzen wird durch zwei pädagogische Fragen gekennzeichnet: *Quid est hoc?* – „Was ist das?“ und *Quomodo?* – „Was bedeutet das?“ Schließlich endet jede Einheit mit einer ermahnen Formel, die in allen Visionen eines bestimmten Buches gleich bleibt und so eine weitere strukturelle Einheit schafft.²¹

In jedem Fall findet sich so ein Gegensatz zwischen Visionen und längeren Kommentaren, der noch einmal die Frage nach dem Stil aufwirft. In diesem Zusammenhang vergleichen Hildegard-Kenner Prof. Rainer Berndt, SJ, und Prof. Barbara Newman ihr Werk mit der fröhscholastischen Summa von Hugo von St. Viktor:

Als visionärer Text ist die *Scivias* einzigartig: Als Kompendium der christlichen Lehre gelesen, nimmt es seinen Platz neben vielen ähnlichen Werken der Zeitperiode ein. Die engste Parallele besteht zu Hugo von St. Viktors nur einem Jahrzehnt zuvor verfasstem Werk *De sacramentis*. Als Fröhscholastiker, der auch ein bemerkenswerter Lehrer des kontemplativen Gebets war, überbrückt Hugo den Graben zwischen der älteren monastischen Theologie, die durch Hildegard repräsentiert wird, und der neueren systematischen Mentalität der theologischen Schulen. In seiner Summa verwendet der viktorianische Theologe eher die Methode des scholastischen Arguments als die der inspirierten Visionen und er beansprucht bloß menschliche Autorität. Aber ein Vergleich seines Inhaltsverzeichnisses mit dem Hildegards zeigt eine wesentliche Ähnlichkeit... . Die 26 Visionen der *Scivias* behandeln Themen, die Hugos 30 Themen nahe stehen...– Aber die Tatsache ihrer visionären Inspiration gibt ihrem Werk einen Klang und einen Stil, der dem von Hugo sehr unähnlich ist. Wo er argumentiert, da behauptet sie; wo er in eigener Person spricht, da spricht sie *in persona Dei*.²²

Dieser Stil Hildegards, der dem Hugos nicht ähnlich ist, obwohl sich ihre Inhaltsverzeichnisse so sehr gleichen, beinhaltet auch einen ungelehrten, manchmal kreativen, aber leider oft schwerfälligen Gebrauch der lateinischen Sprache. Dazu schreibt Barbara Newman:

Ihr ungelehrtes Latein ist oft schwierig und eigenartig, obwohl Volmar ihre grammatikalischen Fehler korrigierte. Manchmal verwendet sie bildhafte technische Worte, die sie selbst ersonnen hat... *viriditas* (wörtlich „die Farbe Grün“) bedeutet nicht nur „sattes Grün“ oder „Laubwerk“, sondern alles natürliche und spirituelle Leben, das durch den Heiligen Geist inspiriert ist. Die *Scivias* kann dann aus verschiedenen Winkeln betrachtet werden: Es ist eine prophetische Schrift, ein Buch mit allegorischen Visionen, eine

²¹ Barbara Newman, „Introduction“, in: Hildegard of Bingen, *Scivias*, New York 1990; a.a.O., 22; eigene Übersetzung aus dem Englischen (zitiert als *Scivias English*, a.a.O.)

²² *Scivias English* . 23; eigene Übersetzung

exegetische Studie, eine theologische Summe. Und schließlich kann es als ein multimediales Werk betrachtet werden, in welchem die Kunst der Illumination, der Musik und des Dramas ihre verschiedenen Schönheiten beitragen, um den Text zu beleuchten und die visionäre Botschaft zu übermitteln.²³

Im Blick auf die Frage, inwieweit Hildegard es mit ihrem Sprachstil geschafft hat ihre visionäre Botschaft zu übermitteln, muss leider gesagt werden, dass ihr das de facto kaum gelungen ist, so das Urteil von Caroline Walker Bynum:

Hildegards Latein ist nicht so schön wie das ihrer zisterziensischen Zeitgenossen. Sie ist eher ekklesiologisch ausgerichtet. Ihre Vision des göttlichen Heilshandelns (Heilsökonomie) ist historischer. Ihre Frömmigkeit ist strenger, und weniger individualistische Leser, die erwarten, davon bewegt oder inspiriert zu werden wie von Bernhard von Clairvaux, mögen anfangs enttäuscht sein.²⁴

So wurde Hildegards visionäres Werk in späteren Jahrhunderten kaum rezipiert, schon gar nicht in den universitären Kreisen gelehrter Männer. Nur einige apokalyptische Passagen, die in der Renaissance durch ihren Biographen Abt Trithemius von Sponheim (1462-1516) veröffentlicht wurden, machten Hildegard in den Augen späterer Zeitgenossen zur apokalyptischen Seherin und Prophetin. Aber die zehn mittelalterlichen Handkopien der *Scivias* gerieten praktisch in Vergessenheit. Eine wirkliche Würdigung von Hildegard von Bingen als visionär-theologische Autorin erfolgte dann eigentlich erst im 20. Jahrhundert durch ihre eigenen Schwestern, nämlich die Eibinger Nonnen.

Warum ist das so gewesen? Kann es denn sein, dass neben der Frage von Hildegards schwerfälligem Sprachstil, ihre visionären Bilder etwas waren, was weniger Männer als eher Frauen in besonderer Weise anspricht, oder - wie es einmal zu Teresa von Ávila gesagt wurde - dass „Frauen die Sprache ihresgleichen besser verstehen“.²⁵ Und so komme ich zum dritten Punkt, nämlich der Frage: Ist es bemerkenswert, dass Hildegard offensichtlich viele anmutige weibliche Gestalten visioniert und eine ausgesprochen geschlechtsspezifische Bildsprache zur Basis einer Theologie gemacht hat?

Zu (3) Hildegards geschlechtsspezifische Bildsprache

Die Frage nach weiblichen Bildern und Gestalten in Hildegards Visionen hat mich in meinem Workshop dazu geführt, die Illuminationsbilder in der *Scivias* und in *De Operatione Dei* einmal mit geschlechtsspezifischem Augenmerk zu betrachten. Dabei sind uns verschiedene Gruppen aufgefallen: (3.1) Originäre Frauengestalten; (3.2) archetypische Geschlechtssymbolik; (3.3) androgyne Gestalten; (3.4) biblische Männergestalten; (3.5) biblische Frauengestalten.

Zu 3.1) Originäre Frauengestalten

Zunächst einmal finden sich in Hildegards visionären Werken originäre Frauengestalten, die sonst (fast) nirgendwo anders dargestellt sind. Neben der *Timor Dei* (Gottesfurcht) und der *Paupertas* (Armut im Geiste) in der Vision vom Leuchtenden finden sich z.B. in einer anderen Vision drei Frauen am Brunnen des Lebens, nämlich *Caritas* (Liebe), *Humilitas* (Demut) und *Pax* (Frieden).

²³ *Scivias English*, a.a.O., 23-25; eigene Übersetzung

²⁴ Caroline Walker Bynum, „Preface“, in: *Scivias English*, 5; eigene Übersetzung.

²⁵ Dieses Wort stammt von Teresas Provinzial Jeronimo Gracian, der sie beauftragte, den Weg des inneren Gebets für ihre Mitschwestern zu beschreiben. Siehe Teresa von Ávila, *Die innere Burg*, hg. von Fritz Vogelsang, Zürich 1979, 20.



Caritas, Humilitas und Pax (De Operatione Dei, 8. Schau)

In Hildegards Beschreibung²⁶ scheinen sich die verschiedenen Frauengestalten oftmals zu vermischen, was darauf hinweist, dass für die Visionärin nicht nur die innere oder symbolhafte Bedeutung der Frauengestalten, sondern auch die äußere Erscheinung ihres Haares und ihrer Gewänder eine Rolle spielen. Barbara Newman führt aus:

Sie fand das Thema nicht nur als Metapher reizvoll, sie hatte auch eine persönliche Freude an reichen Gewändern. So wurde sie einmal von einer Äbtissin dafür kritisiert, daß sie ihren Nonnen erlaubte, Schmuck und eine von ihr selbst ersonnene allegorische Kopfbedeckung zu tragen. Wie das auch gewesen sein mag, ihre visionären Figuren sind jedenfalls nicht weniger reich geschmückt. In einer Vision sah sie Sapientia in eine Robe aus weißer Seide und einen grünen perlenbestickten Umhang gekleidet, die dazu verschwenderisch prunkvollen goldenen Schmuck trug.²⁷

In einer Vision der Scivias sieht Hildegard *Ecclesia* (die Kirche), in deren Mitte *Virginitas* und ihre Jungfrauen stehen. Ihre Beschreibung lässt ihre ganze Liebe zur Schönheit, zur Sanftheit und zum Edelmüt dieser Frauengestalten spüren:

Und wo er (der Glanz *Ekklesias*) wie die Morgenröte schimmerte, breitete er sein Leuchten bis zu den Geheimnissen des Himmels. Darin erschien eine überaus schöne Mädchengestalt mit unbedecktem Haupt und schwärzlichen Haaren; sie war mit einer roten Tunika bekleidet, die auf ihre Füße niederwallte. Und ich hörte eine Stimme vom Himmel sprechen: „*Das ist die Blüte im himmlischen Zion, die Mutter und Blüte der Rosen und die Lilie der Täler. O du Blüte, du wirst mit dem Sohn des allmächtigen Königs vermählt werden, dem du, wenn du zu deiner Zeit erstarkt bist, eine sehr namhafte Nachkommenschaft hervorbringen wirst.*“²⁸

²⁶ In: *De Operatione Dei*, S. 264-267.

²⁷ *Schwester der Weisheit, a.a.O.*, 95

²⁸ Scivias V.II, Übersetzung von Heieck, 151.



Ecclesia mit Virginitas und ihren Jungfrauen (Scivias II.5)

Obwohl die Darstellung der Rupertsberger Künstlerin sich mehr als gewöhnlich von der Textvorlage Hildegards entfernt (z.B. *Virginitas* mit blondem statt mit schwarzem Haar), verweist Barbara Newman darauf, dass die Komposition dennoch deutlich das Anliegen der Seherin übermittelt:

Die strenge, fast hölzerne Gestalt der *Ecclesia* erhebt hier ihre reich bekleideten Arme als Betende (*orans*) zum Himmel, was im Einklang mit einem alten ikonographischen Typ der Kirche steht. Aus ihrer jungfräulichen Brust steigen Liebesflammen zum Himmel empor, und in ihrem Herzen steht die scharlachrote Gestalt der *Virginitas* mit einer Schar männlicher und weiblicher Jungfrauen. Auch diese steht wie ihre Mutter mit ausgestreckten Armen da, denn im Stand der Jungfrauen sah Hildegard eine Art Miniatur der ganzen Kirche.²⁹

Noch vor der Darstellung *Ekklesias* findet sich in *Scivias* I.5. eine bemerkenswerte Darstellung der *Synagoga*. Im Gegensatz zu späteren Darstellungen, z.B. der bekannten Darstellung am Straßburger Münster, die *Ecclesia* als triumphale Gegenspielerin *Synagogas* herausstellen, stellt Hildegard beide zwar nebeneinander, aber nicht dualistisch gegeneinander. So hat ihre *Synagoga* geschlossene, aber nicht verbundene Augen; sie hat ihre Arme zwar verschränkt, aber nicht nach hinten gefesselt. Und dass sie in ihrem Herzen Abraham, in ihrer Brust Moses und in ihrem Schoß die übrigen Propheten sieht, unterstreicht die (relativ) positive Sicht *Synagogas*. Denn als „Mutter der Inkarnation“ (*Mater incarnationis*) hat sie und damit auch das Judentum einen unverzichtbaren Platz in der Heilsgeschichte.

²⁹ *Schwester der Weisheit, a.a.O.*, 250f.

- i.** De synagoga matre incarnationis domini. filii dei.
- ii.** Verba salemonis.
- iii.** Verba ysaię pphete.
- iiii.** De diuerso colore synagoge.
- v.** De cecitate eius et quod in corde abraham. in pectore moyses. in uentre eius reliqui pphete. qđ significet.
- vi.** Quod magna ut turris. habens circulum in capite. similem aurorę.
- vii.** Verba ezechielis. *Item.*
- viii.** Comparatio de samson. et de saul et de dauid ad eandem



Synagoga (Scivias 1.5)

Zu 3.2) Archetypische Geschlechtssymbolik

Obwohl es in der gängigen Hildegardliteratur nicht explizit gesagt wird, lässt sich archetypisch eine geschlechtliche Symbolik in Hildegards Visionen wahrnehmen.



Das kosmische Ei (Scivias I.3)



Der Turm der Kirche (Scivias II.4)

Diese Symbolik mag unbewusst sein, aber heutige tiefenpsychologisch geschulte Beobachter erkennen z.B. in der Mandorla-Form des kosmischen Eis eine Vagina-Form und in der Vision des Turmes der Kirche ein Phallus-Symbol. So heißt es in einem Symbollexikon zur Mandorla:

Die *vesica piscis* bzw. *ichthya*, der mandelförmige Lichtschein, die „mystische Mandel“, die Göttlichkeit darstellt; Heiligkeit; das Heilige; Jungfräulichkeit; die Vulva. Sie bezeichnet auch eine Öffnung oder einen Torweg, und die zwei Seiten symbolisieren die entgegengesetzten Pole und alle Dualität. Die Mandorla wird auch zu Darstellung einer Flamme verwendet, die den Geist oder die Manifestation des Geist-Seele-Prinzips verkörpert.³⁰

Hildegard selbst lässt nicht erkennen, ob sie die geschlechtsspezifische Symbolik wahrnimmt und das, obwohl sie sich in ihren medizinischen Werken erstaunlich offen zu Fragen weiblicher und männlicher Sexualität äußert.³¹ Vielmehr scheint die inhaltliche Beschreibung ihrer Vision vom kosmischen Ei oder vom Weltall für heutige Hörer detailversessen und dualistisch.

³⁰ J.C. Cooper, *Illustriertes Lexikon der traditionellen Symbole*, London 1978, 117.

³¹ So beschreibt sie in *Causae et Curae* sowohl den weiblichen als auch den männlichen Orgasmus. Vgl. Hildegard von Bingen, *Ursprung und Behandlung von Krankheiten – Causae et Curae*. Beuron 2011, 156-157.

So deutet sie das „eiförmige Gebilde“ als „Gott“, die „finstere Haut“ darunter als „Feuer der Rache“, die „drei Leuchten“ als „Dreieinigkeit“, die „riesige Sandkugel“ nicht als Erde, sondern als den „Menschen“ und den „riesigen Berg“ in der Mitte als „Sündenfall des ersten Menschen“ zwischen „Teufelsbosheit“ im Norden und „Gottesgüte“ im Osten. Barbara Newman erklärt:

Hildegard war Äbtissin, geistliche Ratgeberin sowie Ärztin und Theologin. ... So kombinierte sie zum Beispiel eine ganzheitliche Kosmologie mit einer dualistischen Ethik, ein streng wissenschaftliches Interesse an Sexualität mit deren ästhetischer und moralischer Verachtung und eine erhabene Sicht der kosmischen Bedeutung der Frau mit einer praktischen Ansicht der Weiblichkeit als Form der Schwäche.³²

Dieser Erklärung folgend, würde auch ich mich nicht mit Hildegards eigener Deutung ihrer Vision z.B. vom „kosmischen Ei“ zufrieden geben. Vielmehr möchte ich hier auf das Wort von Caroline Bynum verweisen: „*With Hildegard one does not feel, one sees!*“

Denn m.E. ist nicht nur durch Hildegards Deutungstext, sondern auch durch das visionäre Bild selbst (d.h. die Illumination der ursprünglichen Vision Hildegards) eine Wirklichkeit gegeben, die auf uns heutige Betrachter wirken will, soll und darf. Und diese Wirklichkeit hat eine erstaunlich geschlechtsspezifische archetypische Bildsprache. - Noch erstaunlicher ist, dass Hildegards Darstellungen an anderer Stelle, wo wir es heute eher erwarten würden, das Geschlechtliche auffällig verbirgt, und das betrifft die Darstellung des von Gott doch „als Mann und Frau“ geschaffenen Menschen (*Gen 1,27*).

Zu 3.3) Androgyne Gestalten

Die bedeutsame Darstellung des Menschen im Kosmos in Hildegards Spätwerk *De Operatione Dei*³³ erinnert von seinem Format her an die spätere neuzeitliche Darstellung des Menschen als Mann bei Leonardo da Vinci. Bei genauerem Hinsehen nehmen wir bei Hildegard aber eine androgyne Gestalt wahr, denn der Mensch (*homo*) hat zwar die Brust, aber nicht die Geschlechtsteile und den Bart eines Mannes. Er/Sie/Es könnte damit auch ein groß gewachsenes Mädchen sein. Anders aber als dieser Kosmosmensch in der Mitte, ist der in dieser Illumination Bärtige, dessen Kopf oben aus der feurigen Gestalt erwächst, und der daher eine Assoziation mit Gottvater hervorruft, auffällig männlich. Die feurige Gestalt, die die Kosmos-Scheibe wie ein Mutterschoß-Mandala³⁴ vor sich trägt, ist wiederum geschlechtsspezifisch nicht festzulegen; damit legt sich auch eine Assoziation mit *dem* oder *der* Heiligen Geist bzw. mit Caritas-Sapientia nahe, der/die/das in den alten Sprachen verschiedene Geschlechter hat.³⁵

³² *Schwester der Weisheit, a.a.O.*, 13.

³³ Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch. Das Buch ‚De Operatione Dei‘*. Aus dem Genter Kodex übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Otto-Müller-Verlag Salzburg 1965, 49.

³⁴ Vgl. die Deutung von Elisabeth Gössmann, „Hildegard von Bingen“, in: Annette Esser und Luise Schottroff, *Feministische Theologie im Europäischen Kontext*, Mainz und Kampen 1993, 161-168,161.

³⁵ Hebräisch: *ruach* ist feminum/weiblich; Griechisch: *pneuma* ist neutrum/neutral; Lateinisch: *spiritus* ist masculinum/männlich.

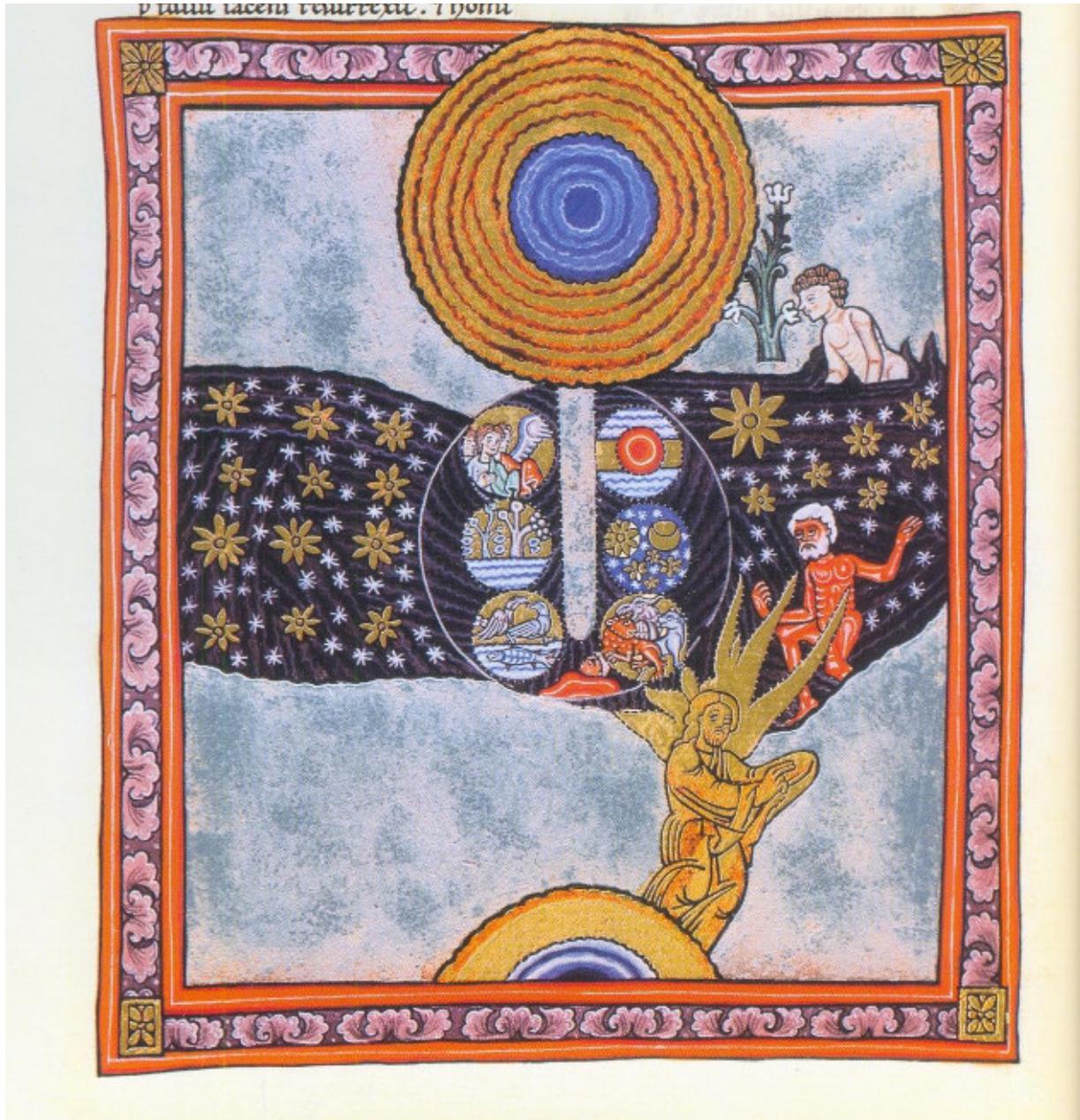


Der Kosmosmensch (De Operatione Dei, 2. Schau)

Wenn wir davon ausgehen, dass es nicht künstlerisches Unvermögen, sondern vielmehr bewusst gewollt ist, dass das Geschlecht in der Illumination androgyn verborgen oder vermittelt bleibt, dann können wir natürlich fragen, warum das so ist. Die einfachste Antwort ist, dass Hildegard es so gesehen hat, die schwierigere Antwort ist, dass sie damit, eine bestimmte Sicht vom Menschen, von Gott und von Sapientia, bzw. vom Geist Gottes vermitteln möchte, die übliche geschlechtsspezifische Wahrnehmungen durchbricht. Im Vergleich ist es nun interessant zu fragen, wie bei Hildegard biblische Gestalten dargestellt werden, deren Geschlecht in der Heiligen Schrift doch als männlich oder weiblich eindeutig festgelegt scheint.

Zu 3.4) Biblische Männergestalten

Wie Abraham und Moses in der Vision der Synagoga werden auch in anderen Visionen Hildegards die bedeutenden biblischen Männergestalten *Adam*, *Abraham*, *Moses* und *Christus* eindeutig als menschliche Figuren dargestellt.

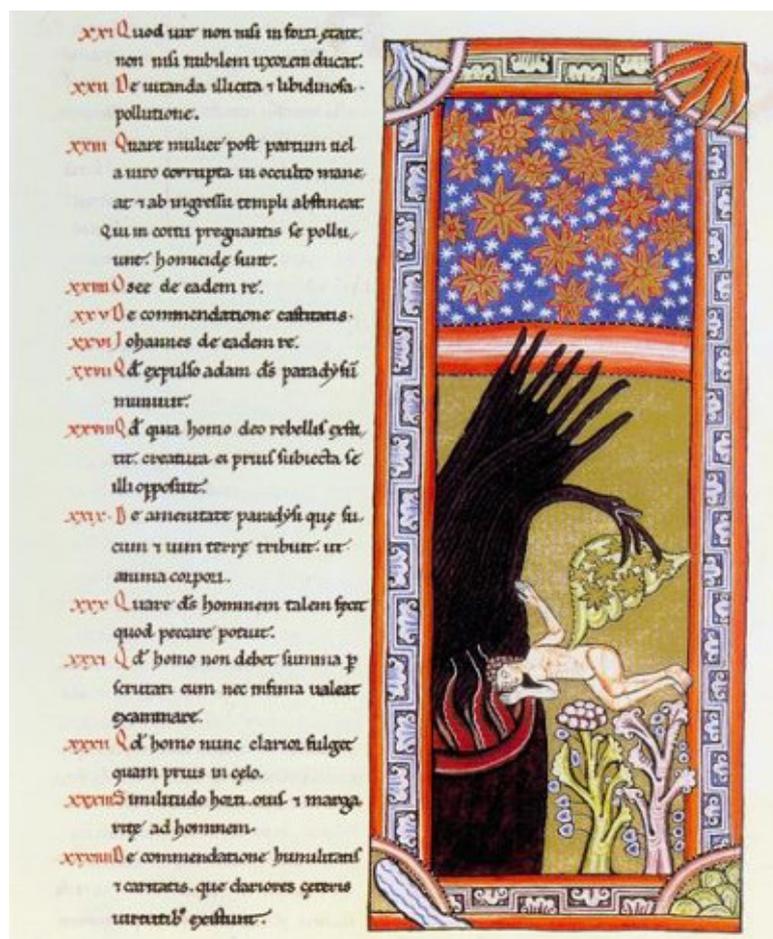


Adam schnuppert an der Blume des Gehorsams, unterlässt es sie zu pflücken und „fällt“. Der inkarnierte Christus hilft dem „gefallenen“ Adam auf (*Scivias* II.1)

Sie sind auch als männlich zu erkennen, zum Beispiel in dieser Darstellung der *Scivias* II.1: Hier wird der ungehorsame und der gefallene Adam sowie der kommende Christus dargestellt. - Ganz anders ist es interessanterweise mit biblischen Frauengestalten.

Zu 3.5) Biblische Frauengestalten

Es ist auffällig, dass obwohl *Adam* und *Christus* als menschliche Gestalten dargestellt werden, eine figürliche Darstellung der korrespondierenden Gestalten von *Eva* und *Maria* fehlt. D.h. ausgerechnet die beiden weiblichen Gestalten, die in Hildegards theologischen und medizinischen Schriften und in ihren Liedern eine grundlegende und überragende Rolle spielen und die in der gesamten Geschichte der (von Männern gemalten) christlichen Kunst am häufigsten dargestellt wurden, sind nirgends in ihren Illuminationen in menschlicher Gestalt abgebildet. Wie ist dieser auffällige Befund zu erklären? In der zweiten Vision der *Scivias* (I.2) vom Sündenfall wird Eva erwähnt. Aber, einmal ganz schlicht gefragt: *Wo ist hier Eva?* Diese Frage stelle ich den Teilnehmer/innen meiner Abendmeditationen immer wieder gerne und stelle fest, dass die meisten sie nicht auf den ersten Blick erkennen können. Erst nach geführtem Einlesen in diese ungewohnte Darstellung des „Sündenfalls“ entdecken einige, dass der in den Abgrund schauende androgyn dargestellte Mensch „Adam“ sein muss und dementsprechend, die grüne Form, die von einem dunklen Schlangenkopf berührt und bedroht scheint, „Eva“ sein könnte. D.h. ganz originell und einmalig hat Hildegard Eva nicht in Frauengestalt, sondern als „Wolke“ gesehen, die als „Mutter alles Lebendigen“ alle künftigen Generationen der Menschen wie „Sterne“ in sich trägt, aber im Sündenfall von der Schlange, dem „Teufel“ bedroht ist.



Der Sündenfall (*Scivias* I.2)

Und obwohl es im Visionstext so nicht steht, hat die unbekannte Künstlerin-Nonne - wahrscheinlich noch unter Hildegards Aufsicht im Rupertsberger Scriptorium - diese Wolke grün gemalt, d.h. in der Farbe der Lebenskraft *Viriditas*. - Ich halte dies für eine der interessantesten Visionen Hildegards, die in der Kunstgeschichte keine Parallele hat, aber gänzlich unbeachtet geblieben ist.

Auch zu *Maria* findet sich keine figürliche Darstellung und das, obwohl Hildegard ihr neben Eva eine entscheidende, wenn nicht gar eigentlich die herausragende Rolle innerhalb der Heilsgeschichte einräumt. Dies lässt sich an den zwölf Lieder ersehen, die Hildegard ihr gewidmet hat. Als Übersetzerin ihrer gesamten Symphonie³⁶, charakterisiert Barbara Newman deren Bedeutung für die Theologie Hildegards so:

Auf zwei Antiphone an Gottvater folgen nicht weniger als zwölf Gesänge an die Jungfrau. Von den nächsten fünf Stücken verehren drei den Heiligen Geist und jeweils eins ist an Caritas und an die Dreifaltigkeit gerichtet. So erscheint die Mutter Gottes in der Position, die eigentlich ihrem Sohn gehört, nämlich zwischen der ersten und der dritten Person der Trinität; nur durch sie können Christus und der Geist offenbar werden. Als das Gefäß der Inkarnation nimmt sie ihren Platz nicht unter den Geschöpfen, sondern im Herzen Gottes ein, in dem alle Geschöpfe vorherbestimmt sind.³⁷

Obwohl es keine gemalten Marienbilder gibt, finden sich in Hildegards Marienliedern doch zahlreiche Sprachbilder. So bezeichnet und besingt sie Maria als:

- „Morgenröte“ (*aurora*);
- „roter Himmel“ (*caelo rutilante*);
- grünendes Reis, Zweig oder Rute (*frondens virga*);
- „Reis und Diadem in königlichem Purpur“ (*virga ac diadema purpurae Regis*);
- lieblicher Zweig vom Stamm Jesse (*suavissima virga, frondens de stirpe Jesse*);
- lichte, süße, selige „Jungfrau“ (*clara Virgo ; dulcissima et beata Virgine*);
- demütige „Gestalt einer Frau“ (*subditam femineam forman*);
- „edle, ruhmreiche, unversehrte junge Frau“ (*generosa, gloriosa et intacta puella*);
- „Lebensgrund“ (*auctrix vitae*);
- „Mutterschoß der Heiligkeit“ (*materia sanctitatis*);
- „lichte Mutter der heiligen Heilkunst“ (*clarissima Mater sanctae medicinae*);
- „stahlendheller Edelstein“ (*splendissima gemma*);
- „unberührter Augenstein“ (*pupilla castitatis*);
- und als „strahlendweiße Lilie“ (*candidum lilium*).³⁸

D.h. Maria ist für Hildegard viel mehr als die jungfräuliche Gottesmutter, die im späteren Katholizismus verehrt wird. Als Morgenröte, Edelstein, Augenstein, Lilie oder schöne, edle, liebliche und reine Frau kann sie von ihr gar nicht genug besungen werden. Auffällig ist Hildegards lateinisches Wortspiel von „*virgo*“ (Jungfrau) und „*virga*“ (Reis oder Zweig), das im Deutschen keinen Sinn zu machen scheint, aber im Lateinischen in erkennbaren Zusammenhang mit den weiblichen „*virtutes*“ (Tugendkräfte) und der „*viriditas*“ (Grünkraft) steht. D.h. hier kommt Hildegards Hochschätzung des Standes der Jungfrauen („*virgines*“) und deren Assoziationen mit paradiesischer Lebenskraft zum Ausdruck.

³⁶ Barbara Newman (Hg.), *Symphonia armonie celestium revelationum: A critical edition with English translation and commentary*. Ithaca, New York 1988.

³⁷ *Schwester der Weisheit, a.a.O.*, 190

³⁸ Hildegard von Bingen, *Lieder*, Salzburg 1992, 218-228; Lieder 3,4,5,6, 7,8, 10, 11,12,13, 14.

Zusammengefasst ist Maria das Grün und die Blume, die im Samen des Seins verborgen ist³⁹, und die von Beginn der Schöpfung an vorherbestimmt ist als diejenige, die die gefallene Substanz der Welt wieder herstellt. So heißt es in dem Marienlied „*O splendissima gemma*“:

| | |
|---|--|
| <p>O splendissima gemma Et serenum decus solis Qui tibi infusus est, fons saliens de corde Patris, qui est unicum Verbum suum, per quod creavit mundi primam materiam, quam Eva turbavit.</p> <p>Hoc Verbum effabricavit tibi, Pater, hominem, et ob hoc es tu illa lucida materia, per quam hoc ipsum Verbum expiravit omnes virtutes, ut exudit in prima materia omnes creaturas.</p> | <p>O funkelnder Edelstein, du heiterer Schmuck der Sonne, der in dich hineingeschenkt wurde, springender Quell aus dem Herz des Vaters, er ist sein einzigartiges Wort, durch das er schuf der Welt erste Materie, das Eva durcheinander brachte.</p> <p>Dieses Wort hat dir, Vater, den Menschen bereitet, und wegen ihm bist du [Maria] jene leuchtende Materie, durch die dieses selbe Wort alle Tugenden verströmte, damit alle Geschöpfe aus der ursprünglichen Materie hervorgingen.</p> |
|---|--|

Nach Barbara Newman geht aus diesem Lied ein zentrales Konzept der Theologie Hildegards hervor:

Maria, der klare sonnenbeschienene Morgen, zerstreut die Wolken, mit denen Eva den ersten Tag überschattete (*turbavit*). Ihre Mutterschaft bringt eine neue Welt hervor, die wie die erste ist, aber besser: Im Urstoff (*prima materia*) erschuf das Wort das physische Sein, aber in der leuchtenden Materie (*lucida materia*) sandte Er den Geist (*expiravit*), um die Welt mit göttlichem Sein zu erfüllen.⁴⁰

Wenn in Hildegards philosophisch-theologischem Denken *Eva* der „Urstoff“ und *Maria* die „leuchtende Materie“ ist, erklärt dies auch, dass beide weiblichen Gestalten in den Illuminationen bewusst nicht figürlich dargestellt werden. Denn für Hildegard sind beide nicht einfach irdische oder biblische Personen, sie sind auch nicht bloß symbolische oder allegorische Gestalten, wie z.B. *Synagoga* und *Ekklesia*, sondern sie sind lebendige, wirkmächtige, fast schon kosmische weibliche „Gestalten“, die jeweils einen neuen Zeitraum der Heilgeschichte eröffnen. Kurz gesagt, geht es Hildegard bei den beiden Gestalten von Eva und Maria weniger oder gar nicht um ihre biblische Geschichte, sondern um ihre kosmische und heilsgeschichtliche Bedeutung von Beginn der Schöpfung an. Daher spricht sie von ihnen in zahlreichen Bildern und reduziert sie nicht auf eine menschliche Gestalt.

Neben Eva und Maria gibt es noch eine dritte weibliche Gestalt in der Bibel, die bei Hildegard von zentraler Bedeutung ist und das ist *Sapientia*, die göttliche Weisheit. Über sie hat Hildegard ein Lied komponiert.

³⁹ *Schwester der Weisheit, a.a.O.*, 191.

⁴⁰ *Schwester der Weisheit, a.a.O.*, 192.

| | |
|--|---|
| <p>O virtus Sapientiae, quae circuiens circuiisti comprehendo omnia in una via, quae habet vitam, tres alas habens, quarum una in altum volat et altera de terra sudat et tertia undique volat. Laus tibi sit, sicut te decet, O Sapientia.</p> | <p>Oh Kraft der Weisheit! Du umfasstest den Kosmos, umkreistest und umarmtest mit deinen drei Flügeln alles in einer lebendigen Sphäre: einer fliegt in die Höhe, ein anderer schwitzt aus der Erde und ein dritter bewegt sich überall hin. Dir sei Lob, Weisheit, wie es dir gebührt!</p> |
|--|---|

Darin wird Gott als Schöpfer/in nicht - wie dominant in männlicher Theologie - als „unbewegter Beweger“ vorgestellt, der das Universum von der Höhe ordnet und die entstehende Welt in *seinen* allmächtigen Händen formt. Vielmehr erschafft die göttliche *Weisheit* als weiblich-schöpferische Kraft den Kosmos durch *ihre* Existenz in ihm und *ihre* Allgegenwart drückt sich im Bild endloser, kreisförmiger Bewegung aus.⁴¹ Dieses Hildegard-Lied hat in meiner feministisch-spirituellen Arbeit immer eine große Rolle gespielt, da hierin die drei Dimensionen weiblicher Spiritualität – Himmel, Erdreich und Beziehungswelt - erfasst werden.⁴²

In einem Brief an Abt Adam vom Zisterzienserkloster Eberbach, legt Hildegard eine andere Schau der Weisheit dar, in der diese eng mit der Gestalt der Caritas, der göttlichen Liebe, verbunden ist:

In wahrer Geistesschau, mit wachem Körper, sah ich etwas wie ein überaus schönes Mägdelein. Es strahlte in solch hellem Blitzesleuchten seines Antlitzes, dass ich nicht vollkommen hineinzuschauen vermochte. Es trug einen Mantel weißer als Schnee und leuchtender als die Sterne. Auch war es mit Schuhen wie aus reinstem Gold bekleidet. Sonne und Mond hielt es in seiner Rechten und umfasste sie liebevoll. Auf seiner Brust war eine Elfenbein-Tafel, auf der eine Menschengestalt von saphirscher Farbe erschien. Und die ganze Menschheit nannte dieses Mägdelein „Herrin“. Und es sprach zu der Gestalt, die auf seiner Brust erschien: „Bei dir ist die Herrschaft am Tage deiner Kraft, im Glanze der Heiligen. Aus dem Schoße habe ich dich geboren vor dem Morgenstern.“ (*Psalm 110,3*)⁴³

Nach Newman zeigt sich hier „Caritas als der ewige Archetyp von Maria“, die auf ihrer Elfenbeintafel das Kind Marias nicht als Säugling, sondern als den Einen zeigt, der „vor dem Morgenstern geboren“ wurde. Diese Vorstellung gehört in den Kontext der Weisheitstheologie, so wie es im Buch der Sprichwörter heißt:

„Ich war seine Freude Tag für Tag und spielte vor ihm allezeit.“ (*Spr 8,30*)

⁴¹ Schwester der Weisheit, a.a.O., 86.

⁴² Annette Esser, *Interkontexte feministischer Spiritualität*, a.a.O. 155-161.

⁴³ Hildegard von Bingen, *Briefwechsel*, Salzburg 1965, 140 (Zitiert als *Briefwechsel*).

D.h. für Hildegard ist Sapientia, die göttliche Weisheit, wie auch Caritas, die göttliche Liebe eine geheimnisvolle Gestalt, die sowohl Christus als auch Maria im Vorhinein darstellt; sie verkörpert Gottes Entscheidung, ein Universum zu schaffen, das er als Mensch betreten könnte.⁴⁴

An dieser Stelle bewegen wir uns in der Betrachtung der weiblichen Gestalten und Bilder allerdings mitten in dem, was Barbara Newman als Hildegards „Theologie des Weiblichen“ bezeichnet. So kommt mein vierter Punkt.

Zu (4) Hildegards Theologie des Weiblichen

Wenn Barbara Newman bei Hildegards Theologie von einer „Theologie des Weiblichen“ (und nicht von „weiblicher“ oder „feministischer Theologie“) spricht, dann stellt sie damit die Seherin und Prophetin in eine jahrhundertealte jüdisch-christliche Weisheitstradition. Dabei geht es darum, wie die Immanenz Gottes bzw. die Wirklichkeit, die wir Gott nennen, in diesem Leben und in dieser Welt gesehen, wahrgenommen, erlebt und erfahren werden kann. Im Mittelpunkt der Frage nach der Immanenz stehen überraschend oft weibliche Bilder, Symbole, Allegorien. Denn es ist „sicher kein Zufall, dass männliche Bilder des Schöpfers die Transzendenz betonen, weibliche Metaphern hingegen den Akzent auf die Immanenz legen.“⁴⁵ Mystiker/innen" und "Seher/innen", die Sprache und Bilder gefunden haben, um diese immanente ‚weibliche Seite Gottes‘⁴⁶ zum Ausdruck zu bringen, haben damit im Laufe der Geschichte der Menschheit eine durchgehenden Philosophie (*Philosophia Perennis*) und "*History of Human Thought*" formuliert. Zu der sich daraus entwickelnden Theologie schreibt Barbara Newman:

Die Weisheitstheologie und die Theologie des Weiblichen haben über die Jahrhunderte hinweg einen seltsamen Kurs genommen. So wurden sie zuzeiten allgemein begrüßt, um dann wieder in den Sumpf der Esoterik gesteckt oder auch ganz vergessen zu werden. In den letzten Jahrhunderten wurde diese Tradition hauptsächlich von feministischer Seite heftig angegriffen, aber bestimmte Elemente erfahren auch unter Feministinnen eine geringfügige Wieder-belebung. Ich glaube, dass die gegenwärtige Welle der Hildegardrenaissance viel mit der Entdeckung dieser jahrhundertealten Tradition zu tun hat, und ich möchte mein Buch als Beitrag zu diesem Prozess präsentieren.⁴⁷

Mit ihrem Buch *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine* hat Barbara Newman 1987 tatsächlich die erste Hildegard-Monographie in englischer Sprache verfasst. Die Tatsache, dass zu diesem Zeitpunkt noch keine englischen und nur wenige deutsche Übersetzungen der Werke Hildegards vorlagen, Barbara Newman somit alle Hildegard-Texte selbst aus dem lateinischen Original übersetzt hat; und auch ihre Auskunft, dass sie auch die zeitgenössischen (prä-)scholastischen Theologen Hugo von St. Viktor, Rupert von Deutz, Honorius von Regensburg u.a. vergleichend gelesen hat, verweist auf den wissenschaftlichen Standard und Charakter ihrer Arbeit.

Als ich ihr Buch Anfang der 1990er Jahre für den Herder-Verlag ins Deutsche übersetzte, stellte ich zudem fest, dass die deutsche Übersetzung der *Scivias* von Maura Böckeler aus dem Jahr 1954 immer noch aktuell war und dass eine ganze Reihe Texte und Lieder von Hildegard noch gar nicht ins

⁴⁴ Vgl. *Schwester der Weisheit*, a.a.O. 78-79.

⁴⁵ *Schwester der Weisheit*, a.a.O., 86.

⁴⁶ Dieser Ausdruck ist mir aus dem feministisch-theologischen Kontext seit den 1980er Jahren geläufig.

⁴⁷ *Schwester der Weisheit*, a.a.O., 14.

Deutsche übersetzt worden waren. Die Arbeit von Barbara Newman stellt also international eine wissenschaftliche Pionierleistung der Hildegard-Forschung dar und kann keineswegs einfach als ideologischer „Output“ feministischer Theologie abgetan werden. Allerdings hat die Autorin ihre Dissertation zu einer Zeit verfasst, als sich in Theologie und Geschichtswissenschaft die Fragen und Anliegen der zweiten Frauenbewegung bzw. des Feminismus⁴⁸ Gehör verschafft hatten. Die amerikanische Religionswissenschaftlerin, die in ihrer Heimat eher als „konservativ“ gilt, aber ausgerechnet in Deutschland als „Feministin“ diskreditiert worden ist, stellt nun in ihrem aktuellen Artikel zur Erhebung Hildegards heraus, dass die Wahrnehmung von Hildegards Theologie als einer Theologie des Weiblichen im Grunde bereits mit der Neuaufnahme der Hildegard-Studien durch die Eibinger Schwestern, insbesondere mit der Arbeit von Maura Böckeler von 1941, *Das Große Zeichen*, begonnen hat.⁴⁹

In dem von mir übersetzten Buch *Schwester der Weisheit* hat Barbara Newman eingehend den Bezug Hildegards zur Weisheitstradition herausgearbeitet:

Ihr Geschlecht ist natürlich kein Zufall. Wir können Hildegard etwas gewagt als erste christliche Denkerin proklamieren, die sich ernsthaft und positiv mit dem Weiblichen als solchem befasst hat und nicht nur mit den Herausforderungen, denen sich Frauen in einer männlich dominierten Welt stellen müssen. Allerdings formulierte sie ihre Gedanken im Rahmen des traditionellen Systems christlicher Symbole, durch Reflektion der großen weiblichen Paradigmata Eva, Maria und Ekklesia, bzw. Mutter Kirche. Und im Herzen ihrer spirituellen Welt steht die numinose Figur, die sie Sapia oder Caritas nannte: heilige Weisheit und göttliche Liebe, eine Vision, deren Form das Allegorische transzendiert und die Größe einer Gotteserscheinung annimmt.⁵⁰

In ihrer Theologie steht Hildegard dabei im „Einflussbereich“ zeitgenössischer Theologie, die die „Geschichte des Glaubens als Heilsgeschichte“ deutet⁵¹, bei dem in Gottes ewigem Ratschluss die Inkarnation des Wortes von Anfang an vorgesehen war und Gott sogar selbst dann Mensch geworden wäre, wenn der Mensch niemals gesündigt hätte.⁵² Somit kommt auch „Maria“ als Gottesgebälerin eine zentrale Bedeutung in der Heilsgeschichte zu, die über ihr Sein als irdische Mutter Jesu hinausgeht, da sie von Beginn der Schöpfung an in Gottes Ratschluss vorgesehen war.⁵³ In einem Schlüsselkapitel über Hildegards „Theologie des Weiblichen“ führt Barbara Newman aus, dass die Inkarnation für Hildegard der „ewige Ratschluss“ von Psalm 33,11 war, d.h. die göttliche Bestimmung, für die die Welt gemacht wurde und dass die Erfüllung von Gottes uraltem Ratschluss

⁴⁸ Während es in der ersten Frauenbewegung Anfang des 20. Jhds. um „Gleichberechtigung“ und das „Wahlrecht“ der Frauen ging, standen in der zweiten Frauenbewegung seit den 1960er Jahren die Analyse- und Kampfbegriffe „Sexismus“, „Patriarchat“, „Androzentrismus“ und „Gender“ im Zentrum feministischer Theorie und Kritik. Etwa seit den späten 1970er Jahren rückten dann auch zunehmend Fragen der „Identität“ und „Spiritualität“ von Frauen in den Fokus der sog. Zweiten Welle der zweiten Frauenbewegung, in der auch meine Dissertation zu verorten ist. Vgl. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris 1949; Hedwig Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg 1990. Annette Esser, *Interkontexte feministischer Spiritualität*, a.a.O., 2007, 25-30.

⁴⁹ Vgl. den Beitrag von Barbara Newman in diesem Buch. Maura Böckeler, *Das große Zeichen, Apokalypse 12, 1, die Frau als Symbol göttlicher Wirklichkeit*. O. Müller, Salzburg 1941.

⁵⁰ *Schwester der Weisheit*, a.a.O., 12.

⁵¹ Dies hat insbesondere Prof. Berndt in seinem Vortrag beim Mainzer Symposium vom 27.2.2013 herausgestellt: „Unversehrt und unverletzt. Die Weisung Hildegards von Bingen als Modell christlicher Anthropozentrik“ (eigene Mitschrift).

⁵² Vgl. die Lehre der absoluten Prädestination bei Rupert von Deutz und Honorius (vgl. *Schwester der Weisheit*, a.a.O., 76)

⁵³ Damit knüpft Hildegard auch an die Theologie Hugos von St. Viktor an.

durch „Maria“, ihre irdische Gestalt mit der ewigen Gestalt der „Caritas“ und der „Sapientia“ verbindet.

Hildegard verknüpft Maria eng mit *Caritas*, der göttlichen Liebe, und beide präsentieren die göttliche Gegenwart von Weisheit und Liebe im Kosmos. Während aber *Caritas* in *De Operatione Dei* bildhaft und figürlich dargestellt ist, findet sich keine Darstellung von *Sapientia*. Nach Newman entzieht sich die *Sapientia* jedweder präzisen Definition und ihr Geschlecht macht es unmöglich, sie mit einer feststehenden Gestalt oder Lehraussage der Dogmatik zu identifizieren.

Eher wirft sie ein einzigartiges Licht auf die Dogmatik – eine gesamte Realität von Assoziationen, Bildern und spirituellen Wahrnehmungen, die sich auf Aspekte von Christus, Maria oder der Trinität beziehen lassen, aber letztlich nicht auf sie reduziert werden können. In ihrer Manifestation als göttliche Gegenwart im Kosmos ist sie wie die *Schechinah* der jüdischen Mystik oder wie der *Geist* des Herrn, der „den ganzen Erdkreis erfüllte“ (Weish 1,7) oder wie die Göttin Natur, die von Philosophen-Poeten besungen wurde.⁵⁴

Die Vielfalt und Komplexität von Hildegards Visionen, Allegorien, Sprachbildern, Redeweisen und Illuminationen ästhetisch, ethisch und theologisch zu verstehen und zu deuten ist eine große Aufgabe und stellt eine wissenschaftliche Herausforderung für alle „Hildegard-Experten“ dar, und mich fasziniert nach wie vor, wie Barbara Newman Hildegards weibliche Bilder in ihrem Bezug zur Weisheitstradition herausgearbeitet hat. An dieser Stelle möchte ich aber nicht mehr auf weitere Details eingehen. Um ein mittelalterliches Bild zu gebrauchen, sähe ich dann meine Ausführungen höchstens wie die einer Frau, die nur auf den Schultern anderer Größerer steht, die bereits eingehender, umfangreicher und womöglich viel besser geforscht haben, als sie es je tun könnte.

Der Grund dafür ist, dass sich in den 25 Jahren nach Barbara Newmans bahnbrechender englischsprachiger Monographie von 1987 in der Hildegard-Forschung viel getan hat. Ich selbst habe 1996 ein Seminar zur „Hagiographie“ an der Columbia University in New York bei Caroline Bynum besuchen können. Sie gilt als herausragende Vertreterin feministischer Religionswissenschaft und einer neueren Geschichtsforschung, welche neben „objektiven“ Dokumenten (Urkunden, Steuerlisten usw.) auch „subjektive“ Zeugnisse, z.B. die Heiligenlegenden in der „Acta Sanctorum“, in ihre Forschung miteinbezieht und damit eine Ideen- und Mentalitätsgeschichte begründet hat.⁵⁵ Von ihr habe ich gelernt, Frauenspezifisches in der Mystik wahrzunehmen, aber auch darüber hinausblicken zu können.

Aufmerksame Leser/innen erkennen, dass Hildegard ihre Zuhörer nicht zum Nachdenken über das Frausein, sondern über das Menschsein führen will. Sie meditiert nicht über die Erfahrung der Seele (*anima*) als Braut (*sponsa*), die sich nach Christus, ihrem Bräutigam sehnt, sondern über den Ort des Menschen (*homo*) im göttlichen Heilsplan, der sich von der Schöpfung zur Inkarnation Christi und zum Jüngsten Gericht und der Erlösung am Ende der Zeiten bewegt.⁵⁶

Zu Hildegards 900. Geburtstag war dann 1998 soviel neue Literatur erschienen⁵⁷, dass ich mich selbst dazu entschloss, das Thema Hildegard für meine Promotion aufzugeben. Aber noch etwas anderes habe ich aufgegeben, nämlich die Rede von „Weiblichkeit“ oder „weiblicher Spiritualität“. Denn

⁵⁴ *Schwester der Weisheit, a.a.O., 88.*

⁵⁵ Vgl. Literaturliste am Ende dieses Buches.

⁵⁶ *Scivias English, a.a.O.; eigene Übersetzung.*

⁵⁷ Edeltraud Forster (Hg.), *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtsjahr*, Herder, Freiburg 1998.

aufgrund der weitgehenden Dekonstruktion des Begriffes „Weiblichkeit“ in der feministischen Theologie (kritisiert als essentieller Wesensbegriff und als problematische Zuschreibung angeblich „weiblicher“ Rollen) konnte ich als Theologin diesen Begriff nur noch in Anführungszeichen setzen und wählte nunmehr für meine Dissertation den Begriff „feministische Spiritualität“.⁵⁸ Seit der Gründung des „Scivias-Instituts für Kunst und Spiritualität“ 2008 verwende ich aber auch diesen Begriff nicht mehr, wenn ich auch nicht alle Inhalte feministischer Theologie aufgegeben habe.

Der Grund dafür ist, dass ich im Kontext meiner Bildungsarbeit, u.a. im „Land der Hildegard“, nicht einfach vorschnell und undifferenziert in eine esoterische oder feministische Ecke gestellt werden möchte, die nur schablonenhaft die Vorurteile anderer benennt, aber nicht meinem eigenen theologischen und spirituellen Selbstverständnis entspricht. Vielmehr möchte ich Gelegenheit haben, genauer zur Sprache zu bringen, was mir speziell auch bei Hildegard im Blick auf ihr Frausein, ihre Visionsbilder, die Weisheitstradition, in der sie steht, und ihre darauf basierende visionäre Theologie wichtig ist.

Mit dem Augenmerk auf Hildegards originär weiblichen Bildern und Symbolen und basierend auf der Erkenntnis, dass Hildegard nach unserem heutigen Verständnis im historischen Kontext keine ungelehrte Frau war, dass sie aber eine Seherin war, die im Bewusstsein lebte, dass all ihre „Visionen“ und all ihr Wissen von Gott stammt, möchte ich nun schließlich fragen, inwiefern dies alles zusammenhängt und miteinander das bemerkenswerte Ganze ihrer visionären Theologie bildet.

Zu (5) Hildegards Theologie im Ganzen

Während meines englischsprachigen Workshops „Hildegard’s Visionary Theology“ habe ich die These zur Diskussion gestellt, dass ich keine/n andere/n Theologen bzw. Theologin kenne, der/die so systematisch wie Hildegard von Bingen Visionen gebündelt hat (und noch dazu seine/ihre eigenen) und darauf basierend die Summe des christlichen Glaubens dargelegt hat, wie Hildegard von Bingen.⁵⁹

Zwar haben auch andere Mystiker und Mystikerinnen Visionen und Träume gehabt und diese auch entlang den Stationen eines mystischen Weges eingeordnet aber kein/e andere/r Mystiker/in sonst hat so systematisch das Ganze einer visionären Theologie gestaltet wie Hildegard.

Dieser Systematik wollte ich als Theologin auf die Spur kommen. Dazu habe ich mir zunächst einmal – auch im Fortgang meiner regelmäßigen „Scivias-Abende“ im Rupertsberger Gewölbe – Hildegards eigene Systematik in der Scivias angeschaut. So hat Hildegard ihre *Scivias* (=Wisse die Wege) in drei Bücher unterteilt, ihnen aber selbst keine Titel gegeben. Das erste Buch enthält eine Vorrede und sechs Visionen; das zweite Buch enthält sieben und das dritte Buch 13 Visionen. Folgende Titel haben Maura Böckler im Deutschen (1954) und Barbara Newman im Englischen (1990) später gegeben⁶⁰:

⁵⁸ Vgl. Kapitel 2.3. „Das Begriffspaar ‚weibliche‘ und ‚feministische‘ Spiritualität“ meiner Dissertation: Annette Esser, *Interkontexte feministischer Spiritualität*, a.a.O., 171-203

⁵⁹ Hinweis auf die Arbeit von Michael Zöllner, die sich einem ähnlichen Anliegen zu widmen scheint, die ich aber für diesen Artikel zu spät ins Visier bekam und nicht mehr verarbeiten konnte.

⁶⁰ Maura Böckler, *Scivias*, a.a.O., 1954; Barbara Newman, *Scivias*, a.a.O., 1990, 27-43.

Erstes Buch:

Unter dem Fluch der Sünde - The Creator and Creation

Vorrede: Die Seherin

- I.1: Der Leuchtende – The mountain of God**
- I.2: Der Sündenfall – Creation and the fall**
- I.3: Das Weltall – The cosmos**
- I.4: Die Seele und ihr Zelt – Soul and body**
- I.5: Die Synagoge –The synagogue**
- I.6: Die Chöre der Engel – The choirs of Angels**

Zweites Buch:

Das feurige Werk der Erlösung - The Redeemer and the Redemption

- II.1: Der Erlöser – The Redeemer**
- II.2: Die wahre Dreiheit in der wahren Einheit – The Trinity**
- II.3: Mutterschaft aus dem Geist und aus dem Wasser – The church, bride of Christ and mother of the faithful**
- II.4: Gesalbt mit dem Heiligen Geist - Confirmation**
- II.5: Der Mystische Leib – Three orders of the Church**
- II.6: Die Hochzeitsgabe – Christ’s sacrifice and the Church**
- II.7: Der gefesselte Feind – The devil**

Drittes Buch:

Die reifende Fülle der Zeiten -The Virtues and the History of Salvation

- III.1: Der Allesherrscher – God, Lucifer and humanity**
- III.2: Das Gebäude des Heils - The edifice of salvation**
- III.3: Der Turm des Ratschlusses – The tower of anticipation of God’s will**
- III.4: Die Säule des Wortes Gottes – The pillar of the Word of God**
- III.5: Der „Eifer Gottes“ – The jealousy of God**
- III.6: Die dreifache Mauer – The stone wall of the old Law**
- III.7 Die Säule der wahren Dreieinigkeit – The pillar of the Trinity**
- III.8: Die Säule der Menschheit des Erlösers – The pillar of the Savior’s humanity**
- III.9: Der Turm der Kirche – The tower of the church**
- III.10: Der Menschensohn – The Son of Man**
- III.11: Das Ende der Zeiten – The last days and the fall of Antichrist**
- III.12: Der Tag der großen Offenbarung – The last judgement, the new heaven and the new earth**
- III.13: Die Chöre der Seligen – Symphony of praise**

Im Blick auf dieses „Inhaltsverzeichnis“ lässt sich sagen, dass Hildegard von Bingen hier ähnlich wie Hugo von St. Viktor, wenn auch nicht ganz so systematisch, die theologischen Themen der Herrlichkeit Gottes, die Dreieinigkeit, die Schöpfung, den Fall Luzifers und Adams, die Stufen der Erlösungsgeschichte, die Kirche und ihre Sakramente, das Jüngste Gericht und die zukünftige Welt abgehandelt hat.

Wenn es aber gleichermaßen zutrifft, dass Hildegard ihre eigene Summe nicht wie die männlichen Scholastiker als rein theologisch-begriffliches Gedankengebäude, sondern als Summe ihrer Visionen formuliert hat, dann stellt sich die Frage, wie sie beides - ihre Visionen und die ihr bekannte theologische Systematik – miteinander kombiniert hat.⁶¹

In meinen Augen stellt die Schaffung oder Komposition des Ganzen einer visionären Theologie eigentlich die größte und bemerkenswerteste Leistung der „Seherin“ und „Prophetin“ vom Rhein dar. Und ich möchte behaupten, dass Hildegard von Bingen im *Scriptorium* ihres Rupertsberger Klosters zur Theologin wurde, als sie ausgehend von ihren „Gesichten“ und in Zusammenarbeit mit ihren Mitarbeiter/inne/n (Volmar von Disibodenberg, Richardis von Stade u.a.) ihre Visionen nicht nur einfach hintereinander aufgeschrieben hat, sondern in einem bemerkenswerten Diktier- und Schreibprozess immer zugleich die Summe ihrer Theologie visioniert hat. D.h. sie hat in ihrem Werk nicht nur viele Details bedacht, sondern ihren Blick immer zugleich auf „das Ganze“ von Gott, Welt und Mensch gerichtet. Caroline Bynum hat den Sinnzusammenhang so reflektiert:

Aber wenn man einen Moment innehält und über die elaborierten und oft verwirrenden Details von Hildegards Offenbarungen hinwegsieht, realisiert man, dass einem die Struktur der Erlösung gezeigt wurde. Mit Hildegard fühlt man nicht, man sieht. Vor dem inneren Auge ziehen solch lebendige Bilder vorbei, wie der erste Mensch, aus Erde geformt, der sich weigert, die Blume des Gehorsams zu pflücken (II.1); die große mütterliche Gestalt Ecclesia, aus deren Leib Seelen ein und ausgehen (II. 3); die Säule der Menschheit Christi, auf der die Tugenden wie auf einer Leiter auf und niederklettern (III.8); Die Gebeine der Toten, die am Ende der Zeit zu Figuren zusammengefügt werden... (III. 12); die kristalline Schönheit der Himmel in der Ewigkeit, die mit Licht und Gesang gefüllt sind (III. 3). Hildegards Visionen sind tatsächlich nur eine Vision: eine Fibel und eine Summe der christlichen Lehre.⁶²

Als Theologin und als Künstlerin habe ich mich nun herausgefordert gefühlt, Hildegards Summe christlicher Lehre selbst zu visionieren und in einem Bild darzustellen. Um die "Wucht" ihrer Summe auszumachen, habe ich mich an einem traditionellen theologischen Begriff orientiert, der mir auch durch die Analyse von Caroline Bynum nahegelegt wird. Das ist der Begriff der „Heilsgeschichte“ bzw. der „Heilsordnung“. In Hildegards Sinne können nämlich m.E. nur so solche, uns heute verschieden anmutende Fragen, wie - warum die Krankheit in die Welt kam, inwiefern die Weisheit des Alten Testaments heute noch wichtig ist und warum der Jungfrauenstand eine ganz besondere Bedeutung hat, - im Zusammenhang gesehen und verstanden werden.

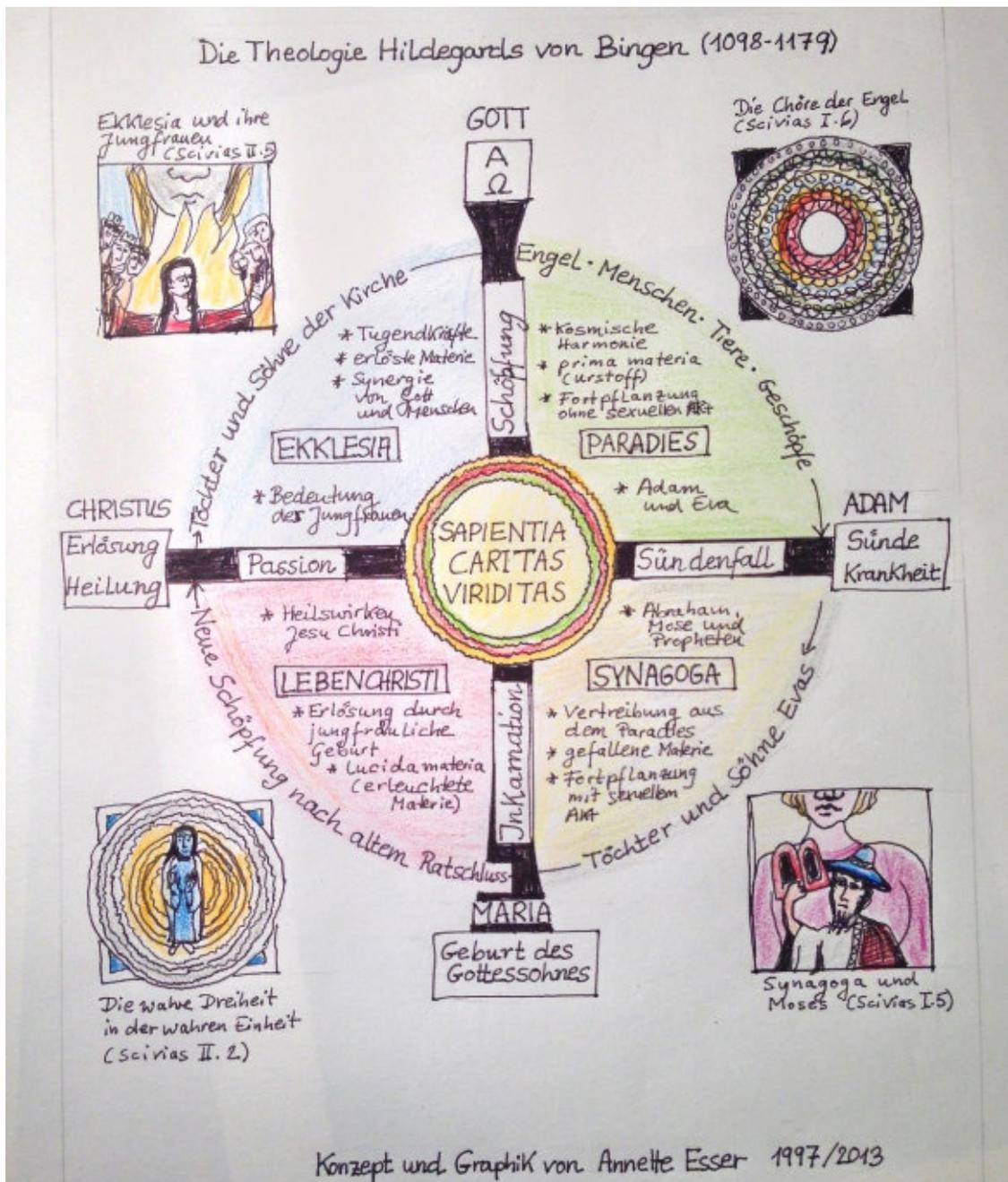
Nun stellt sich hierbei ein doppeltes Problem. Zum einen verstehen „moderne Menschen“ seit dem Aufkommen der Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert und seit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert Natur eher als "Umwelt" denn als „Schöpfung“, und sie verstehen Geschichte nicht mehr als Heilsgeschichte, an deren Anfang die Schöpfung, an deren Ende das Jüngste Gericht und die letzten Dinge und in deren Mitte das Erlösungsgeschehen des Gottessohnes Christus, der "Sonne der Gerechtigkeit" steht, sondern sie denken beim Anfang eher naturwissenschaftlich an Urknall und Evolution, beim Ende an den Weltuntergang, der durch kosmisches Geschehen oder gar durch die Menschen verursacht wird. In dieser Weltsicht ist auch für „gläubige Christen“ die Geschichte Jesu Christi zum bloß historischen Ereignis geworden.

⁶¹ Erst nach Fertigstellung dieses Artikels bin ich auf eine Arbeit zu diesem Thema gestoßen, die ich aber nicht mehr berücksichtigt habe: Michael Zöller: *Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des „Liber Scivias“ der Hildegard von Bingen*, Tübingen 1997.

⁶² Caroline Bynum, „Preface“, in *Scivias English, a.a.O.*, 5; eigene Übersetzung.

Demgegenüber hatten mittelalterliche Menschen wie Hildegard eine ganz andere Sicht. Sie lebten in dem Bewusstsein, dass Schöpfung und Jüngstes Gericht, so wie es einige Künstler auch ausgemalt haben (z.B. Stefan Lochner), reale kosmische und (heils-) geschichtliche Geschehen sind, deren Ereignis alle Menschen, ob Gläubige oder Ungläubige, betrifft. Es geht um Wirklichkeit der Menschen vor Gott, um kosmische Wahrheit und nicht bloß um subjektiven individuellen Glauben.

Mein Bildkonzept, das ich zuerst 1997 im Anschluss an meine Übersetzungsarbeit gezeichnet habe, versucht nun Hildegards Verständnis von Heilsgeschichte zu visionieren.⁶³



Annette Esser, Die Theologie Hildegards von Bingen, 1997/2013

⁶³ Die englische Fassung, die ich bei der Tagung präsentiert habe, stammt von meinem Vortrag in Ottawa aus dem Jahr 2009. Den hier abgebildeten revidierten Entwurf habe ich 2014 gezeichnet.

In diesem Konzept habe ich zunächst grundlegend Hildegards Sicht der Heilsgeschichte mit ihrem räumlichen und zyklischen Denken kombiniert. Wenn nun Heilsgeschichte nicht linear, sondern als Kreis dargestellt wird, dann ist Gott am Anfang und am Ende, sozusagen das „Alpha“ und das „Omega“. Gleichzeitig ist das „Göttliche“, das die Welt bewegt, in der Mitte der Schöpfung. So habe ich „Caritas“ (die göttliche Liebe), „Sapientia“ (die göttliche Weisheit) und „Viriditas“ (die Lebenskraft) in die vibrierende Mitte des Kreises gezeichnet. Blickt man nun auf den Kreis als Ganzes, dann steht der Schöpfung durch Gottes Wort am Anfang der Zeiten die Geburt des Gottessohnes in der Mitte der Schöpfung gegenüber. Dies verweist darauf, dass Hildegard einer extremen Sicht zeitgenössischer Theologie folgt, die von der absoluten Prädestination des Wortes Gottes ausgeht, wonach Gott selbst dann Mensch geworden wäre, wenn der Mensch niemals gesündigt hätte.⁶⁴ D.h. für Hildegard lag die Menschwerdung des Wortes Gottes in dessen „ewigem Ratschluss“, für den nach Psalm 33,11 die Welt gemacht wurde. So betet sie am Anfang des III. Buches der Scivias:

Gib du mir ein und lass mich erkennen, wie ich den göttlichen, den ewigen Ratschluss (*antiquum concilium*) kundtun soll, kraft dessen du wolltest, dass dein Sohn Fleisch annehme und Mensch werde in der Zeit (*sub tempore*). Denn dies war dein Wille vor jeglicher Schöpfung in deiner unverrückbaren Schau und im Feuer der Taube des Geistes, dass dein Sohn als strahlende Sonne wundersam im Frühlicht der Jungfräulichkeit aufgehe, sich wahrhaft mit der Menschennatur umkleide und Menschengestalt annehme, um des Menschen willen.⁶⁵

Da für Hildegard die Inkarnation im ewigen Ratschluss Gottes liegt, kommt auch „Maria“ als der Gottesgebärerin eine zentrale Bedeutung in der Heilsgeschichte zu, die weit über ihr Sein als jungfräuliche Mutter Jesu hinausgeht. Da Christus die Sonne ist, ist Maria die Morgenröte, die diese ankündigt und als „Morgenröte der neuen Schöpfung“ ist sie mit der göttlichen Kraft von „Caritas“, „Sapientia“ und „Viriditas“ in der Mitte der Schöpfung verbunden.

Folgt man nun der Kreislinie von Anfang bis Ende, dann ergeben sich vier Abschnitte im Lauf der Heilsgeschichte:

- I. **Die Zeit des Paradieses bis zum Sündenfall**
- II. **Die Zeit Synagogas**
- III. **Die Zeit von der Geburt bis zum Tod Christi**
- IV. **Die Zeit Ekklesias**

In meiner Zeichnung habe ich etwas intuitiv für die vier Epochen vier Visionen Hildegards ausgewählt und in die vier Ecken gezeichnet:

- (1) **Die Vision der Chöre der Engel (Scivias I.6)**
- (2) **Die Vision vom Sündenfall (Scivias I.3)**
- (3) **Die Vision der Trinität (Scivias II.3)**
- (4) **Die Vision vom Turm der Kirche (Scivias II. 4)**

⁶⁴ Diese Lehre wurde im 12. Jahrhundert, das eine Renaissance des christlichen Platonismus erlebte, von Rupert von Deutz und Honorius vertreten und dann im späten Mittelalter wurde von Robert Grosseteste, von den Oxforder Franziskanern und von Duns Scotus verfochten. Sie steht im Gegensatz zu der geläufigen und verbreiteten Sicht, die durch Anselm von Canterburys *Cur Deus Homo* bekannt wurde, nämlich, dass Gott Mensch wurde, damit so und nicht anders der Sündenfall Adams erlöst werden konnte. Vgl. *Schwester der Weisheit, a.a.O., 76.*

⁶⁵ Scivias, Übers. Von M . Böckler, a.a.O., 212.

Auch wenn diese Abschnitte historisch betrachtet – falls das kritisch überhaupt möglich ist – von sehr unterschiedlicher Länge sind, so haben sie doch heilsgeschichtlich betrachtet eine gleich große Bedeutung und sind daher hier auch gleich groß eingezeichnet. - In der *Zeit des Paradieses* gab es nach Hildegards Verständnis kosmische Harmonie, unberührte Materie (*prima materia*) und Fortpflanzung geschah ohne sexuellen Akt (Entstehung Evas aus der Seite Adams!). Sünde und Krankheit kamen erst durch den Sündenfall in die Welt. - Nach der Vertreibung aus dem Paradies müssen (!) sich die Menschen, die in diesem Sinne allesamt Töchter und Söhne Evas sind, nun durch den sexuellen Akt fortpflanzen. In dieser heilsgeschichtlich bedeutsamen *Zeit Synagogas* werden sie durch das Gesetz des Mose und die Worte der Propheten geleitet. - Die Menschwerdung Gottes in der Geburt Christi leitet dann einen neuen entscheidenden Abschnitt in der Mitte der Heilsgeschichte ein (so wie Christus auch „die Sonne“ in der Mitte des Tages ist).⁶⁶ Für Hildegard beginnt bereits hier das Erlösungsgeschehen, denn mit der jungfräulichen Geburt wird der gesamte Kosmos, d.h. Materie, Pflanzen, Tiere und Menschen erleuchtet. So geht aus dem Marienlied „*O splendissima gemma*“ hervor, dass da, wo das Urelement der Erde (*primam materiam*) von Eva verdorben wurde, es in Maria (*lucida materia*) wieder erneuert wird. Mit anderen Worten wird die erste Materie, die durch den Sündenfall beschmutzt war, in Maria wieder erleuchtet. Maria wird damit zur Neuschöpferin der Welt nach dem Sündenfall. Und das heißt, dass bereits mit der Menschwerdung Gottes und nicht erst mit seinem Tod die heilende Kraft Christi in der Welt zu wirken beginnt, welche die vom Sündenfall erkrankten Menschen erlöst. - Gegenüber diesem zentralen Ereignis ist für Hildegard - etwas überspitzt gesagt - das *Leben Jesu auf Erden* im Einzelnen wenig interessant und auch seine Leidensgeschichte wird von ihr stark vernachlässigt. Der Kreuzestod ist für sie vor allem „Hochzeit auf dem Kalvarienberg“ (vgl. Scivias II.6), bei der „Ekklesia“, die „Braut Christi“, als „Priesterin“ an seinem Altar steht und das Blut „aus seiner Seite“ empfängt. Mit dem Empfang dieses „Schatzes der Kirche“ (*thesaurus Ecclesiae*) beginnt heilsgeschichtlich die neue *Zeit Ekklesias*, in der alle Christen bis heute stehen.



Die Hochzeitsgabe (Scivias II.6)

⁶⁶ Ich denke hier an Darstellungen der Romanik, die Christus als König am Kreuz zeigen, - im Unterschied zu gotischen Kreuzen, die den leidenden Christus darstellen!

Es ist die Zeit, in der die Taufe von der Erbsünde erlöst, in der der Heilige Geist heilt und in der in „Synergie“, d.h. in einer Zusammenarbeit von Gott und Menschen, die Stadt Gottes (nicht schon das „Himmlische Jerusalem“!) aufgebaut werden soll. Dabei kommt dem Status der Jungfrauen (*virgines*), die Hildegard mit der Grünkraft des Paradieses (*viriditas*) assoziiert, eine besondere Bedeutung zu. Und sie liebte es, selbst in diesem Stand „in Einfalt und Unversehrtheit wie im schönen Paradies“ zu stehen. Dies habe ich in einer Skulptur aus Ton dargestellt.



Annette Esser, „Jungfrau Hildegard“, Tonarbeit, 2013

Uns ist zu Ohren gekommen, dass Eure Nonnen an Festtagen beim Psalmengesang mit herabwallendem Haar und als Schmuck leuchtend weiße Seidenschleier tragen, deren Saum den Boden berührt. Auf dem Haupte haben sie goldgewirkte Kränze und über der Stirne ein Bild des Lammes harmonisch eingeflochten.“⁶⁷

⁶⁷ Diese Tonskulptur (Höhe 40cm) habe in der Keramikwerkstatt von Beatrix Erschfeld nach einer Beschreibung im Brief von Tengsich von Andernach an Hildegard von Bingen angefertigt. Vgl. *Briefwechsel*, a.a.O. 201.

Schluss

Nachdem ich es nun unternommen habe, in vielen Einzelaspekten und auch im Ganzen Hildegards visionäre Theologie zu beschreiben, komme ich zum Schluss. Dabei möchte ich meine Antwort auf die Frage zusammenfassen, was und wie wir von der bemerkenswerten Theologin und Kirchenlehrerin Hildegard von Bingen lernen können. Dass Hildegard als angeblich ungelehrte Frau ein ungeheures Wissen besaß, dass sie „Gesichte“ hatte, dass die von ihr aufgeschriebenen und illuminierten Visionen voll von weiblichen und androgynen Gestalten und sexueller Symbolik sind, dass sie als „Prophetin“ an eine alte jüdisch-christliche Weisheitstradition anknüpft, dass in diesem Sinne ihre „Theologie des Weiblichen“ in interessanter Spannung zur scholastischen Theologie ihrer Zeit stand und dass sie es schließlich fertig gebracht hat, ihre visionäre Theologie in einen großen ganzheitlichen Entwurf zu fassen: All dies unterscheidet sie von ihren Zeitgenossen, gibt ihr einen bedeutenden Ort in der Geistesgeschichte der Menschheit und macht sie auch für die heutige Theologie interessant. Doch was können wir, was konnte ich von der neuen Kirchenlehrerin tatsächlich lernen?

Meine Antwort: Wenn wir uns sozusagen unmodern darauf einlasse, von der tieferen Wahrheit einer Heilsgeschichte und einer kosmischen Heilsordnung auszugehen, dann erleben wir bei Hildegard eine theologische Überraschung. Diese besteht darin, dass aus allen ihren Äußerungen, Visionen und Liedern hervorgeht, dass nicht die Passion, das Leiden Christi, sondern vielmehr die Inkarnation, die Geburt des Gottessohnes aus der Jungfrau Maria, die entscheidende Rolle für die Erlösung der Menschheit und auch des gesamten Kosmos bzw. der gesamten Schöpfung spielt. Das allerdings stellt die gesamte katholische und evangelische „Mainstream“-Theologie, nach der Christus gestorben ist, um uns von unseren Sünden zu erlösen, sozusagen vom Kopf auf die Füße. Feministische Theologinnen könnten vielleicht sagen, dass hier die Geburt von einer Frau vor dem gewaltsamen Akt des Leidens und der Kreuzigung als „Heil bringend“ und fruchtbar angesehen wird und damit endlich nicht mehr das tödliche Blut der Passion, sondern das lebensspendende Blut der Geburt im Mittelpunkt des Heilsgeschehens steht. - Auch im interreligiösen Dialog insbesondere mit den östlichen Religionen des Hinduismus und des Buddhismus ist die Rede von Inkarnation einfacher als die Rede vom Kreuz. Und im Islam, der weniger ein Problem mit Weihnachten als mit Karfreitag und Ostern hat, da er den Tod Jesu am Kreuz bezweifelt, ist es erstaunlicherweise auch einfach, einen Bezug zu Maria zu setzen, von der im Koran als „Jungfrau“ die Rede ist. - Und schließlich ist in Esoterik und Heilkunde die kosmische Sicht Hildegards interessant, weil eben nicht nur der Mensch, sondern die ganze Schöpfung in die Erlösung mit eingebracht wird, d.h. es geht hier weniger um Gefühle und individuellen Glauben als vielmehr um die Wirklichkeit des Lebens als Ganzes. Und schließlich steht in der Weisheitstradition christlichen Denkens die Bewunderung und Verehrung göttlicher Werke in Schöpfung und Erlösung im Mittelpunkt.

Zusammenfassend: In diesem Artikel habe ich versucht, nicht mehr und nicht weniger als Hildegards visionäre Bilder im Ganzen zu betrachten und die Summe ihre Theologie vor Augen zu führen. Mit meiner New Yorker Lehrerin Caroline Bynum kurz gesagt:

**Hildegard's visions are in fact one vision:
a primer and a *summa* of Christian doctrine.⁶⁸**

⁶⁸ Caroline Bynum, *Hildegard of Bingen, Scivias*, New York 1990, 5.