

Mystik
in Geschichte und Gegenwart

Texte und Untersuchungen

Abteilung I

Christliche Mystik

Herausgegeben von Margot Schmidt
und Helmut Riedlinger

Band 5

frommann-holzboog

Grundfragen christlicher Mystik

Wissenschaftliche Studientagung
Theologia mystica
in Weingarten vom 7.–10. November 1985

Herausgegeben von Margot Schmidt
in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer

Stuttgart-Bad Cannstatt 1987

Gedruckt mit Unterstützung der Katholischen Universität Eichstätt

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Grundfragen christlicher Mystik / Wiss. Studientagung Theologia Mystica in Weingarten vom 7.-10. November 1985. Hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. –

Stuttgart- Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1987.

(Mystik in Geschichte und Gegenwart : Abt. 1, Christliche Mystik ; Bd. 5)

ISBN 3-7728-1182-5

NE: Schmidt, Margot [Hrsg.]; Wissenschaftliche Studientagung Theologia Mystica (1985, Weingarten, Ravensburg); GT

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog GmbH & Co

Stuttgart-Bad Cannstatt 1987

Satz und Druck: Laupp & Göbel Tübingen 3

Einband: G. Lachenmaier Reutlingen

INHALT

Vorwort	VII
<i>Josef Blank, Saarbrücken</i>	
Gnosis und Agape	
Zur christologischen Struktur paulinischer Mystik	1
<i>Dirk van Damme, Fribourg/Schweiz</i>	
Vorstufen der mystischen Theologie in der alten Kirche	15
<i>Michael Figura, Freiburg i. Br.</i>	
Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa	25
<i>Werner Beierwaltes, München</i>	
Plotins philosophische Mystik	39
<i>Ulrich Köpf, Tübingen</i>	
Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik	50
<i>Christel Meier, Wuppertal</i>	
Virtus und operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen	73
<i>Wilhelm Breuer, Bonn</i>	
Philologische Zugänge zur Mystik Hadewijchs	103
<i>Joris Reynaert, Gent/Belgien</i>	
Mystische Bibelinterpretation bei Hadewijch	123
<i>Helmut Riedlinger, Freiburg i. Br.</i>	
Zur buchstäblichen und mystischen Schriftauslegung Bonaventuras	139
<i>Ruedi Imbach, Fribourg/Schweiz</i>	
Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica . . .	157
<i>Otto Langer, Bielefeld</i>	
Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund	173
<i>Franz Bader, Eichstätt</i>	
Transzendentalphilosophische Überlegungen zur «negatio negationis» und zur mystischen Einigung	193

<i>Margot Schmidt, Eichstätt</i> «Deiformis operatio». Gottförmiges Wirken als Vollendung der «contemplatio»	221
<i>Leo Scheffczyk, München</i> Gnadenerfahrung bei Teresa von Ávila	235
<i>Erika Lorenz, Hamburg</i> Teresa von Ávila in ihrer Auseinandersetzung mit visionärer Erfahrung	249
<i>Franz-Josef Schweitzer, Eichstätt</i> Zeit und Ewigkeit bei Angelus Silesius	259
Verzeichnis der Abkürzungen	273
Abbildungsnachweise	275
Personenverzeichnis	277

VORWORT

Der außerordentliche Zuspruch zweier Tagungen zur Frauenmystik an der Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart¹ war der Ausgangspunkt dafür, dieses gerade im Hinblick auf heutige Interessen faszinierende, aber noch in den Anfängen der Forschung stehende Teilgebiet mit seinen formalen und sachlichen Aspekten in den umfassenden Rahmen der Geschichte christlicher Mystik zu stellen und unter dem Thema: *Theologia mystica*, ausgewählte Grundfragen christlicher Mystik, in den Blick zu bekommen, so wie es einer Tagung möglich ist, die unter dem Gesetz der Grenze von Zeit und den zur Verfügung stehenden Spezialisten steht. Kenner werden daher merken, daß unter den zur Sprache kommenden Quellen und Autoren bedeutende Vertreter fehlen, wie Pseudo-Dionysius mit seiner über 1000jährigen Wirkweite und das ganze 12. Jahrhundert mit der Viktorinerschule, um nur einige klassische Beispiele zu nennen. Nichtsdestoweniger führten die Veranstalter auf der wissenschaftlichen Studientagung *Theologia mystica* vom 7.–10. November 1985 in Weingarten (Oberschwaben) für dieses religiöse, allgemein menschliche Phänomen mystischer Erfahrung und Gotteinigung, das zwar primär innerhalb der Theologie reflektiert wird, aber in eigentümlicher Weise fächeraufsprenkende Kraft besitzt, Philosophen, Theologen, Philologen und Mediävisten verschiedener Disziplinen zu einem Gedankenaustausch zusammen, um erste Durchblicke für historische und systematische Betrachtungsweisen zu bieten. Dabei wird auch offenkundig, was alles noch zu tun bleibt.

Der vorliegende Band ist eine Dokumentation dieser Studientagung, die aus dem breiten Strom christlich-mystischer Tradition eine Reihe herausragender Lehrer beleuchtet.

Zum Schluß bleibt uns die angenehme Pflicht, allen Beteiligten zu danken: in erster Linie der Leitung der Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart für die großzügige Ermöglichung des gesamten Vorhabens einschließlich einer Druckbeihilfe, sowie den Referenten für ihr Engagement bei der Tagung. Für weitere Druckbeihilfen danken wir den deutschen Bischöfen und der Katholischen Universität Eichstätt, für die Erstellung des Personenregisters Herrn Dipl.theol. Klaus Kreitmeir, Eichstätt. Nicht zuletzt danken wir dem Verleger, vor allem für die sorgfältige Ausstattung dieses Bandes.

Im Dezember 1986

Margot Schmidt, Eichstätt
Dieter R. Bauer, Stuttgart

1 Zu beiden Veranstaltungen sind Dokumentationsbände erschienen: *Frauenmystik im Mittelalter*, hrsg. von P. Dinzelsbacher und D. R. Bauer, Ostfildern 1985. – *«Eine Höhe, über die nichts geht»*. *Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?*, hrsg. von Margot Schmidt und D. R. Bauer (Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 4), Stuttgart 1986.

Virtus und operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen*

Christel Meier (Wuppertal)

I.

Wenn man nach dem Beitrag Hildegards von Bingen zur Mystik fragt, könnte dieser an verschiedenen anderen Aspekten ihres reichen Werks eher zu entwickeln sein, etwa an ihrem prophetisch-mystischen Selbstverständnis oder an solchen Theologomena wie der Gottesgeburt in der menschlichen Seele oder der *unio*-Vorstellung, als gerade im Bereich der Ethik mit *virtus* und *operatio*.¹ Denn einerseits scheint dieser Bereich in der mystischen Spekulation (und in der Mystik-

* Dieser Beitrag stellt – unter weitgehender Beibehaltung der Vortragsfassung – in geraffter Form einen Komplex aus Hildegards Werk dar, der demnächst in einer Buchpublikation im systematischen Kontext und vor dem Horizont der entsprechenden anregenden Traditionen breiter entwickelt wird: Christel Meier, *Prophetischer Geist und literarische Form. Untersuchungen zur Ästhetik der mittelalterlichen Vision*, Studien zu Hildegard von Bingen, Bd. 1. Verwiesen sei auch auf zwei andere vorausgeschickte Studien zur Problematik »Hildegards Rezeption Eriugenas«: Dies., *Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den »figmenta prophetica« Hildegards von Bingen*, Frühmittelalterliche Studien 19 (1985) 466–497, Abb. 74–83; dies., *Scientia divinatorum operum. Zu Hildegards von Bingen visionär-künstlerischer Rezeption Eriugenas*, als Vortrag gehalten auf dem Colloquium zur Wirkungsgeschichte Eriugenas vom 26.–30. 8. 1985 in Bad Homburg (im Druck): *Eriugena redivivus*, hrsg. von W. Beierwaltes.

1 Das Verhältnis Hildegards zur Mystik ist noch nicht geklärt; dazu z. B. Maura Böckeler, *Der »einfältige Mensch« – Hildegard von Bingen*, Anhang in: dies., *Der heiligen Hildegard von Bingen, Wisse die Wege. Scivias*, Salzburg 1975, S. 386 ff.; J. Koch, *Der heutige Stand der Hildegard-Forschung*, Historische Zeitschrift 186 (1958) 558–572, hier 566, 568. Die Schwierigkeit bei Hildegard steht im Zusammenhang damit, daß die mystischen Autoren des 12. Jhs überhaupt noch zu wenig erforscht sind, abgesehen vielleicht von Bernhard von Clairvaux, obwohl bei ihnen in mancher Beziehung die Grundlegung für die spätere Mystik geschieht. Für Hildegard, deren Position außer durch die ps.-dionysische Theologie vor allem durch Gregor d. Großen und Rupert von Deutz bestimmt ist, beachtliche ich die entsprechenden Komplexe andernorts darzustellen. Es sei für die Teilprobleme Gottesgeburt in der Seele und *unio*-Vorstellung verwiesen auf: H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, Zeitschrift für kath. Theologie 59 (1935) 333–418; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985, bes. 123 ff., 385 ff.

Forschung) überhaupt eher peripher zu sein,² und andererseits treffen wir in Hildegards Visionen – so jedenfalls hat es Liebeschütz in seinem immer noch in vielem gültigen Buch über Hildegard festgestellt – gerade hier auf den besonders konventionellen Komplex von Tugendpersonifikationen und Allegorien, wie sie bereits die Spätantike paganer und christlicher Ausprägung hervorgebracht hatte. Hildegard hätte danach fast unverändert nach langen Jahrhunderten etwas, was längst Allgemeingut war, wieder aufgenommen und in einer weiteren Variante erneut präsentiert. «Die Gottesstadt (des *Scivias*) aber ... ist mit redenden Figuren der antiken Tugenden bevölkert», sagt Liebeschütz und versteht dies als «die Nachwirkung der Ausdrucksform spätlateinischer Dichtung», wo in der Vermittlung durch den mittelalterlichen Schulbetrieb die «Verbindung ... zwischen antiken Formen dichterischer Darstellung und christlicher Morallehre», «die dem Motiv einen besonderen Platz im literarischen Betrieb gab...»,³ sich neu vollziehen konnte.

Diese Einordnung der Hildegardschen Tugenden, der bisher nicht widersprochen wurde, geht aber am Eigentlichen vorbei. Denn dieses manifestiert sich in einem neuen Konzept des ethischen Sektors im theologischen Gesamtentwurf, das zentral die in spezifischer Weise modifizierten *virtutes* in ein gleichfalls neu gefaßtes Modell von *operatio* einschließt. Die große Relevanz dieser Frage, die auf eine solche Innovation deutet, kommt bereits äußerlich darin zur Geltung, daß große Teile des Hildegardschen Visionswerks von diesem Komplex beherrscht sind: Neben zahlreichen Einzelaussagen über die Tugenden durch das ganze Opus sind ein Drittel des *Scivias*, größere Teile des *Liber divinatorum operum*, eine Reihe von Briefen und Liedern und schließlich zwei eigene Werke, das geistliche Spiel *Ordo Virtutum* und die Visionsschrift *Liber vitae meritorum* ihm gewidmet. Trotz des quantitativen und daher auch zu vermutenden konzeptionellen Gewichts der *virtutes* in Hildegards Visionsschriften hat eine gründliche Untersuchung dieses Komplexes noch kaum begonnen. In ihm eine der Grundideen der Hildegardschen Theologie zu erkennen, muß noch abwegig erscheinen, galt er doch bislang eher als Ausdruck einer üppigen, ins Kraut schießenden allegorischen Kombinatorik, die ins Beliebig abzugeleiteten schien, oder als ein der rationalen Erklärung unzugängliches, eigengesetzliches Inspirationskontinuum (wollte man nicht schlicht impressionistisch seine einfühlsame Psychologie loben, die dem Leben abgesehen sei).⁴

2 Hinzuweisen ist aber auf die jeweils der Ethik gewidmeten Passagen bei J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters. Von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, München 1922 (Nachdruck: Darmstadt 1980) 60 ff., 82 f. u. ö. (s. Reg.); ferner dazu D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens* (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 15) Regensburg 1969, bes. zu Augustin, Gregor d. Großen, Meister Eckhart 84 ff., 101 ff., 178 ff.; ders., *Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*, München 1982, 121 ff.

3 H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen* (mit einem Nachwort zum Neudruck), Darmstadt 1964 (zuerst 1930) 35.

4 Zu den *virtutes* bei Hildegard: Angela Rozumek, *Die sittliche Weltanschauung der hl.*

II.

Bei Hildegard vollzieht sich im Bereich der Ethik eine charakteristische Umformulierung gewisser traditioneller Vorstellungen, die ihre Position für die Frage nach der Entwicklung der Mystik besonders interessant macht. Ihre Stellung wird beschreibbar als eine Station auf dem Weg zu radikaleren spekulativen und praktischen mystischen Formen und Konzeptionen des 13. Jahrhunderts; sie stellt, wie ich meine, eine entscheidende Vorbereitung dieser dar – was übrigens ganz entsprechend für Hildegards Konzept in anderen Bereichen gilt.

Eine in Hildegards Zeit bereits alte Frage, nicht erst der christlichen, sondern schon der antiken philosophischen Spekulation, betrifft das Verhältnis von theoretischem und praktischem Leben, von noetischer und operationeller Existenzform, von *contemplatio* und *actio*. Gegenüber der «normalen» Formulierung dieser Relation im christlichen Denken, in der beiden Lebensformen gleiches Gewicht beigegeben wird, wenn auch die Kontemplation rangmäßig über der äußeren Werkätigkeit steht nach dem Exemplerum von Maria und Martha (Luk 10,38 ff.),⁵ hat sich bei Hildegard eine Verschiebung vollzogen derart, daß die *actio* nicht mehr Gegenpol in dieser Relation bleibt, sondern daß sie als spirituelle *operatio* der selbst extensiv entwickelten Seite der Kontemplation integriert wird. Das wird nur verständlich, wenn man erkennt, daß Hildegard nicht nur für die prophetische *visio* ein eigenes Konzept ausgebildet hat (das ich an anderem Ort dargestellt habe),⁶ sondern auch für *opus/operatio* mit Hilfe der sich ihr bietenden Traditionen zu einem neuen Entwurf kommt, der jenes in origineller Weise ergänzt.

Hildegards Visionswerk wie auch ihre prophetische Existenz sind grundlegend geprägt von dem Gedanken der heilsgeschichtlichen und individuellen Rückkehrbewegung des Menschen zu seinem Ursprung. Die Prophetie (oder prophetische Theologie) hat die zentrale Aufgabe, göttliche Offenbarung aus prophetischer Inspiration in Visionstheophanien zu empfangen und sie weiterzuvermitteln. Sie garantiert dann heilsgeschichtlich wie tropologisch die Ausbreitung der *illuminatio*, die die spirituellen Kräfte des Menschen fördert, aus dem Materiellen zum Intelligiblen hinaufführt. Das Aufsteigen in der Erkenntnis zur reinen Kontemplation und zum angelischen Schöpferlob ist aber für den Menschen, der aus Geist und Körper besteht, noch nicht die ganze Leistung des *reditus*. Die andere Seite ist für ihn der

Hildegard von Bingen. *Eine Darstellung der Ethik des Liber vitae meritorum*, Diss. Bonn, Eichstätt 1934; Adelgundis Führkötter, *Hildegard von Bingen*, Salzburg 1983, 24 ff.; H. Schipperges, *Hildegard von Bingen. Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste*, Salzburg 1972, 14 ff. Ein neuer Ansatz zur Erforschung dieses Bereichs bei Hildegard ist durchgeführt von Margot Schmidt, *Discretio bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, Spiritualität Heute und Gestern*. Internationaler Kongreß vom 4. bis 7. 8. 1982 (Analecta Cartusiana 35) Salzburg 1983, Bd. 2, 73–94.

⁵ D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa* (wie Anm. 2) 75 ff. u. ö.

⁶ Christel Meier, *Eriugena; dies., Scientia divinorum operum* (wie oben Anm. *); auch Belege zu diesem Komplex im Hinblick auf das Folgende s. dort.

operationelle Aufstieg, dessen die rein geistige Existenzform der Engel nicht bedarf. Neben die *visio* muß bei ihm also die *operatio* treten.

Für diesen Aspekt der aufsteigenden Rückkehr hat Hildegard eben jenen Vorstellungskomplex zu *operatio* ausgebildet, der in genauer Analogie zum noetischen Aufstieg formuliert und mit ihm gekoppelt ist. Wie Gott Ursprung der Weisheit ist, in seiner *praescientia* alles zu Erschaffende vorausentwirft und in sich begründet, vor-weiß, und dann in Lichttheophanien alles Seiende inspirierend von oben nach unten erleuchtend durchdringt, so geht von ihm auch *operatio* in ihrer höchsten und umfassendsten Form aus und setzt sich als vor allem auf den Menschen gerichtete Theophanie durch die Schöpfung fort. Die Rückkehr des Menschen führt daher gleichfalls in den Bahnen beider Offenbarungsformen und durch ihre Inspiration hinauf, da er erst so seine volle *perfectio* im heilsnotwendigen Vorgang der *deificatio* erreicht.

Operatio als göttliches Prinzip meint bei Hildegard konkret das gesamte Heilswirken Gottes, das Schöpfung und Erlösung umfaßt und auf die Menschwerdung des Sohnes schon vor dem Anfang hinzielte. Dieses Wirken war also auf den Menschen gerichtet, wie umgekehrt der Mensch auf Gott hin, in Gottähnlichkeit geschaffen wurde.⁷ Mensch und Welt sind die Erscheinung des *deus operans*, wofür Hildegard das besonders angemessene Bild des Kleides verwendet, das gleichermaßen die Form des Menschen und des Kosmos sowie die *humanitas* des inkarnierten Gottes bedeutet.⁸

Der Mensch ist darum Gottes volles Werk (*plenum opus*), ist *opus operatum Dei* par excellence,⁹ weil Gottes gesamte *operatio* so auf den Menschen gerichtet ist und sich in ihm erfüllt: in der Erschaffung der ganzen Welt, die menschenförmig gemacht ist, und in der Inkarnation des Sohnes, der Menschengestalt annahm, um mit seiner von Sünde nicht beeinträchtigten Menschwerdung den Menschen und mit ihm den menschenförmigen Kosmos wieder zu erneuern.

In der Rückkehr zu seiner ursprünglichen Gottähnlichkeit wird der Mensch auch in seiner Gottes Wirken ähnlichen *operatio* wiederhergestellt: Er war am Anfang der *homo operans*, der geschaffen wurde als *factum opus in operatione*, «denn Gott schuf den Menschen nach seinem Bild und sich ähnlich und gab ihm Macht zu wirken, damit er wirke, was gut ist, und seinen Schöpfer lobe und ihn

7 Zu *opus/operatio* bei Hildegard: Bertha Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen* (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 52) Basel – Stuttgart 1955, 46 ff.; H. Schipperges, *Das Menschenbild Hildegards von Bingen. Die anthropologische Bedeutung von ‚Opus‘ in ihrem Weltbild* (Erfurter theol. Schriften 5) Leipzig 1962.

8 Hildegardis, *Liber divinorum operum* II 5, PL 197, Sp. 944D–945ABC; dazu auch Widmer (wie Anm. 7) 52 ff.

9 Hildegardis, *Liber vit. mer.* V 96, hrsg. von J. B. Pitra, *Analecta sacra* 8, Monte Cassino 1882 (Nachdruck: Farnborough 1966) 217: «Nam homo per laudem angelicus est, et per sancta opera homo est. Ipse namque plenum opus Dei est, quia laudando et operando miracula Dei omnia in ipso perficiuntur.» S. auch den ‚Index verborum‘ s. v. *opus* der kritischen *Scivias*-Ausgabe (wie Anm. 10) 817 ff.

nicht vergesse».¹⁰ Nach der Erschaffung der Welt übergab Gott dem Menschen die *operatio* im Kosmos und übertrug dann, da dieser *operator* versagte, dem Sohn das Wirken, das dieser zugleich für den Menschen und in ihm erneuerte.¹¹ Der Sündenfall des Menschen wird in dieser Perspektive also gesehen als Abkehr von der schöpferanalogen *operatio*, als Wendung *ad operandum mortiferum opus*.¹²

Wie aus Gottes Offenbarung in *operatio* auch für sein volles Werk, den gottebildlichen Menschen, das Vermögen des *operari* folgte, so verweist umgekehrt eine in *operatio* befindliche Schöpfung, deren Zentrum der Mensch ist, auf den Schöpfer als den *deus operans* zurück.¹³

So werden bei Hildegard die kosmische und die ethische Dimension in hohem Maß gleichartig, ja werden im selben Wirken verschmolzen – gemäß der von ihr besonders akzentuierten Übereinstimmung von Mensch und Kosmos überhaupt, die auch der *deus homo* in der Inkarnation, in der Erlösung bezeugt.¹⁴

Der aus Leib und Seele bestehende Mensch war also auf *operatio* hin geschaffen und läßt sich nach ihr wesentlich bestimmen. Das Zusammenwirken von Leib und Seele in der *operatio* stellt sich so dar: «*corpus indumentum animae est, et anima cum carne officia operandi habet ... anima sine corpore non operaretur ...*».¹⁵ Die Seele ist definiert als *spiritus operans*, sie wirkt in und mit dem Körper, dem *factum opus*; nach dem Weltende wird sie wieder zum *spiritus*, da ihre *operatio* dann beendet ist.¹⁶

In diesem Konzept von *operatio*, in dem das gottähnliche Wirken des Menschen in der *operatio*-Theophanie begründet ist, bilden die Tugenden (*virtutes*) ein Kernstück. Sie erfüllen besonders in der Wiederherstellung der durch Sünde gestörten *operatio* des an sich gottebildlichen Menschen eine zentrale Funktion; denn sie ermöglichen den operationellen Aufstieg des *homo operans*, wie die Visionstheophanien die noetische *ascensio* des *homo videns* bedingen. In beiden Bereichen ist der gefallene Mensch auf göttlich-inspiratorische Mithilfe angewiesen. Die soteriologische Perspektive der Geschichte ist daher für die *opera* des Menschen die, daß

10 Hildegardis, *Scivias* II 2, hrsg. von Adelgundis Führkötter, coll. Angela Carlevaris (CCL Cont. Med. 43/43A) Turnhout 1978, 355, 260 f.; dies., *Liber div. op.* III 9, PL 197, Sp. 986B.

11 Hildegardis, ebd., Sp. 986B.

12 Hildegardis, *Scivias* III 1 (wie Anm. 10) 333, 218–231 ff.

13 Hildegardis, *Liber div. op.* I 1, PL 197, Sp. 743D–744A: «cum Deus rationalis sit, quomodo fieri posset ut non operaretur cum omne opus ipsius per hominem floreat, quem ad imaginem et similitudinem suam fecit et omnes creaturas secundum mensuram in ipso homine signavit. In aeternitate namque semper fuit, quod Deus opus suum, scilicet hominem, fieri voluit, et, cum idem opus perfecit, omnes creaturas, ut cum ipsis operaretur, ei dedit, quemadmodum etiam ipse Deus opus suum, id est hominem, fecerat. ...»; «*per hominem floreat*» nach Ms. 241, Bl. 31, Gent, Univ. Bibl. (statt *perfloreat* bei Migne).

14 Dazu z. B. Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren* (Münstersche Mittelalter-Schriften 33) München 1976, 14, 38 ff., bes. 73.

15 Hildegardis, *Liber div. op.* I 4, PL 197, Sp. 899BC.

16 Hildegardis, ebd., Sp. 865AB, dazu 863AB, 816AB.

durch die *operatio* des Erlösers der Mensch in gottähnlicher *operatio* zurückkehren kann: «*homo numquam rediret in saluationem per merita operum suorum – quod opus gratia Dei operatur cum homine et homo idem opus cum illa*».¹⁷

Das dargelegte Konzept von *operatio* ist von Hildegard nicht völlig frei entwickelt worden, sie wurde vielmehr dazu angeregt aus der ps.-dionysischen Theologie, etwa durch Übersetzungen und Kommentare zur «*Hierarchia caelestis*: oder vermittelt durch Eriugenas «*Periphyseon*», wo ein solcher spiritueller *operatio*-Begriff bereits ausgebildet war (sowie indirekt durch dessen knappe Fassung in der «*Clavis physicae*» des Honorius Augustodunensis). Es ist hier nun nicht möglich, die Position der ps.-dionysischen Schriften und Eriugenas in dieser Frage eingehend zu erläutern; eine gründliche Untersuchung (auf die sich zu beziehen wäre) ist noch ein Desiderat der Forschung.¹⁸ Daß Hildegard aber in der Ausbildung zentraler Bereiche ihrer Theologie von dieser neuplatonischen Tradition abhängt, hat sich jüngst zeigen lassen.¹⁹

Als ein eigener unter diesem Einfluß formierter Komplex soll sich nun also Hildegards originelles *operatio*- und *virtus*-Konzept erweisen; denn in Hildegards Tugendverständnis tritt mit Evidenz der erigenistische Ansatz hervor. In den *virtutes*, den Tugendkräften, ist die den Menschen zur Gottähnlichkeit zurückführende spirituelle *operatio* konzentriert, praktische Werke, etwa die «Werke der Barmherzigkeit», sind nur *ostensio*, äußere Exempla des inneren Tugendwirkens, das durch sie angezeigt wird.²⁰

Die Aufnahme dieser Tradition bewirkt bei Hildegard eine spezifische Modifizierung traditionellerer Tugendvorstellungen im Rahmen des dargestellten Konzepts der göttlichen *operatio* als der Theophanie des erschaffenden und erlösenden Gottes und der Rückkehr des Menschen durch gottähnliche *operatio*. Hildegard fand eine ebenso überraschende wie einfache Möglichkeit, die Tugenden zu wirklichen gottesandten Wesenheiten umzudenken, indem sie sie der Engelwelt assozi-

17 Hildegardis, *Scivias* III 2 (wie Anm. 10) 357,307 ff.

18 Bei Mieth (wie Anm. 2) fehlt der Bereich des neuplatonischen Einflusses über Ps.-Dionys und Eriugena.

19 Dazu Christel Meier, *Eriugena*; dies., *Scientia divinorum operum*: oben Anm. *.

20 Johannes Scotus Eriugena, *Expositiones in Ierarchiam coelestem* III 182 ff., 201 ff., hrsg. von Jeanne Barbet (CCL Cont. Med. 31) Turnhout 1975, 60 f.: «*ipsa quidem perfectio est in diuinam similitudinem ascendere... Quid enim tam altum et tam perfectum aut quis alius finis rationalis et intellectualis creature sit, nisi in imitationem Dei ascendere ipsiusque cooperatricem fieri? Ad hoc enim conditus est homo ut imitatio, hoc est imago Dei, fieret per naturam et similitudo per cooperationem, hoc est comminstrationem omnium que infra et intra humanam naturam facta sunt; que similitudo diuine cooperationis plus ad gratiam referenda est quam ad nature substitutionem. Est et alia perfectio: ostendere plane quemque in seipso diuinam actionem que, quantum possibile est, in exemplis lucet.*» Dreifach ist daher die Vollendung des Menschen zu bestimmen: in der *diuina imitatio*, die sich auf die naturgegebene Gottesebenbildlichkeit bezieht, in der *cooperatio*, die durch die Gnade den Menschen gottähnlich wirken läßt, und in der *actio*, in der beide, *imago* und *similitudo dei*, zusammenkommen: «*manifestatio in actione, siue interius per uirtutes, siue exterius per exempla uirtutum eorumque sacramenta.*»

ierte, sie den *caelestes essentiae* im Rahmen des umfassenden Engelbegriffs der ps.-dionysischen Tradition anglich. Sie machte sie also zu einer Kategorie von Wesenheiten, die nicht nur fiktive Personifikationen von innerseelischen Kräften, Zuständen und Vorgängen darstellen, sondern ähnlich den Engeln für sich existente himmlische, das heißt intelligible *essentiae* sind. Wenn auch die Erbauerinnen am Turm der Kirche im Hildegard bekannten *Hermae Pastor*, die Engel und Tugenden zugleich sind, dies mit angeregt haben mögen, die Brücke für diese Angleichung bildete offenbar vor allem der Engelchor der *virtutes* aus der ps.-dionysischen Tradition, von dem über den Namen auch die wesentlichste Eigenschaft übernommen wurde: die *operatio*. Bei Hildegard heißt die Bestimmung der *virtutes* nach der Bezeichnung etwa: *«virtutes quae ab opere operatrices nominatae sunt»*, oder aus dem Mund des göttlichen Interpreten: *«Isti fortissimi operarii Dei sunt»*.²¹ Ihre eine wesentliche Funktion ist das Bewirken von göttlichen *opera* im Menschen, die auch hier spirituell verstanden werden.

Johannes Scottus hatte zur ps.-dionysischen Definition der *virtutes* ebenfalls die mit Stärke ausgeführten *operationes* hervorgehoben, die auf die eine göttliche *virtus* zurückführen: *«Nominatio, inquit, Virtutum fortem et incommutabilem earum uirilitem uel uigorem uel strenuitatem in omnes deiformes operationes declarat, que uirilitem nulla imbecillitate infirmatur in susceptione insitarum sibi diuinarum illuminationum, que potenter in imitationem Dei reducitur, hoc est sursum ducitur, que non relinquit sua debilitate, quia nunquam debilitatur deiformem motum, sed firmiter seipsam fert, hoc est firmiter tendit in superessentialem, diuinam plane uirtutem.»* Diese heißt auch *principalis virtus*, sie ist *princeps* und *principium uirtutum*.²²

Die Basis für diese Bestimmung des Engelchores der *virtutes* wie auch danach der Tugend-*virtutes* ist der dahinterstehende griechische Begriff der δύναμις (Kraft), sowohl bei Hermas wie vor allem auch in den lateinischen Versionen und Kommentaren des Ps.-Dionys. Von daher wird die Neuformulierung von «Tugend» bei Hildegard erst verständlich.

Die «Tugendkräfte» sind bei Hildegard bestimmt – wie die Engel auch – als Lichterscheinungen (*scintillae, sphaerae lucidae*), die ausgehen von Gott als dem Ursprung des Lichts. So kommen von der Gottesgestalt *Sciuas* I 1 «viele lebendige Funken» herab (Abb. 1), die gedeutet werden auf die von Gott herabkommenden Tugenden: *«ab omnipotente Deo diuersae et fortissimae uirtutes in diuina claritate fulminantes ...»*.²³ Entsprechend sind die Engel im *Sciuas* als *scintillae, stellae, lampadae* bezeichnet und werden im *Liber diu. op.* beschrieben als «dem unsichtbaren Licht anhängende lebendige Lichtkugeln».²⁴ Die menschliche Gestalt der

21 Hildegardis, *Liber diu. op.* II 5, PL 197, Sp. 926D; dies., *Sciuas* III 8 (wie Anm. 10) 478,65 f.

22 Eriugena, *Ier. coel.* (wie Anm. 20) VIII 96 ff., 120.

23 Hildegardis, *Sciuas* I 1 (wie Anm. 10) 10,96 ff.

24 Hildegardis, ebd. I 2, S. 14,78 ff.; III 1, 341 f., 474 ff. u. ö.; dies., *Liber diu. op.* II 5, PL 197, Sp. 917B; vgl. ebd. Sp. 812A, 958A und Widmer (wie Anm. 7) 41 f.



Abb. 1 Von der Gottesgestalt, «Scivias» I 1, kommen die *virtutes* wie lebendige Funken herab.
Wiesbaden, Nassauische Landesbibl., Hs. 1 (verschollen) fol. 2'.

virtutes hat die Qualität des «Symbolischen» im Sinn einer Einhüllung des intelligiblen Lichts in prophetisch-fiktive körperhafte Formen, veranschaulicht also sinnlich und daher dem Menschen verständlich verschiedene Züge des Bedeutungsspektrums dieser Wesenheiten – wie die *«Hierarchia caelestis»* das auch für die unterschiedlichen Engelgestalten der Bibel erläutert hatte. Hildegard kommentiert daher die erste größere Gruppe menschengestaltiger Tugenden ihres Werkes: *«non quod ulla uirtus sit uiuens forma in semetipsa, sed solummodo praelucida sphaera a Deo fulgens in opere hominis; quia homo perficitur cum uirtutibus, quoniam ipsae sunt opus operantis hominis in Deo»*.²⁵

Die originelle Verbindung Hildegards von Engel-*virtutes* im Normalsinn, die die ps.-dionysische Tradition überschreitet, wurde erleichtert durch den extensiven Begriffsgebrauch von *virtutes* und seinen verschiedenen Bedeutungsschwerpunkten in der *«Hierarchia caelestis»* und ihren Kommentaren. Es seien kurz die Aspekte der Wortverwendung dort genannt, um Hildegards Position zu erklären. Bei Johannes Scottus (und Hugo) gibt es – wie bei Hildegard auch – von der Grundbedeutung «Kraft, Vermögen» (δύναμις) abgesehen – drei deutlich zu sondernde Bedeutungsansätze und Gebrauchsgebiete: *virtutes* meint die Angehörigen des betreffenden Engelchores, ist eine der generellen Bezeichnungen für alle himmlischen Wesenheiten und dient als Begriff für die Tugenden als innerseelische Kräfte des Menschen.²⁶ Während der erste Bedeutungsansatz unter den einzelnen Engelchören, ihren Namen und *officia*, kurz erläutert wird,²⁷ ist dem zweiten ein eigenes Kapitel der *«Hierarchia caelestis»* gewidmet (Kap. XI): *«Quare omnes celestes essentie communiter virtutes celestes uocantur»*. Die Antwort ist, kurz gefaßt, diese: Ohne daß dem Engelchor *Virtutes* seine Eigenart genommen werden solle, zeichneten sich alle Engel durch eine gleiche generelle *virtus* aus wie auch durch eine gleiche generelle *essentia* und *operatio*, da sie Abbild der Trinität seien und in *essentia* – *virtus* – *operatio*, den Proprietäten der Personen Gottvater, Sohn und Hl. Geist, erfaßt würden und danach hießen: *celestes essentie aut celestes uirtutes aut celestes operationes*²⁸ – während «Engel» als genereller Name, der von dem untersten, mit dem Menschen in direktem Kontakt stehenden und daher ihm am ehesten erkennbaren Chor der *angeli* genommen ist, die Übermittlungsfunktion der himmlischen Hierarchien besonders akzentuiert.²⁹

Wenngleich Hildegard Eriugenas systematischer Unterscheidung der im angelsichen und menschlichen Geist wirkenden Tugenden in die drei Gruppen der theologischen, physikalischen und moralischen Tugenden (oder in göttliche, natürliche und moralische Kräfte) nicht streng folgt,³⁰ sind diese Arten doch in dem breiten

25 Hildegardis, *Scivias* III 3 (wie Anm. 10) 375,166 ff.

26 Vgl. den Index in der krit. Ausgabe (wie Anm. 20) s. v. *virtus/virtutes*.

27 S. oben bei Anm. 22.

28 Eriugena, *Ier. coel.* (wie Anm. 20) XI 84 ff.

29 Eriugena, ebd. Cap. V: *«Quare omnes celestes essentie communiter angeli dicuntur»*, 83 ff.; ferner XI 9 ff., S. 158 f.

30 Eriugena, ebd. X 187 ff., 199 ff., 205 ff.; vgl. die generelle Definition ebd. VII 877 ff.:

Spektrum verschiedener Tugendkräfte bei ihr vertreten. Sie bilden aber hier eine Einheit, weil das Interesse an der gleichen Funktion in allen Bereichen dem Menschen möglicher *operatio* stärker ist als an der Unterscheidung; denn aufgrund der Betonung desselben Wirkungsziels sollen sie als der eine *ordo virtutum* verstanden werden. Die Differenzierung betrifft nur das im Namen festgelegte spezifische *opus* einer jeden einzelnen Tugend: «*Sed secundum quod ordo earundem virtutum a se et in se discretus est, ita quod virtus haec vires istas, illa vires illas ostendit, sic et operationes earum in hominibus sunt, quemadmodum et de caeteris virtutibus intelligendum est ... Omnes enim virtutes ad salvationem hominis festinanter currunt, quamvis in uno homine pariter non appareant*».³¹ Entsprechend erklärt Hildegard auch immer wieder die Gleichheit und die Unterschiede an den in Menschengestalt erscheinenden Tugendgruppen; unter dem Aspekt der *diversitas* in der Einheit wird dabei die Abgrenzung zwischen *virtutes* und *opera* zum Teil fließend; Bewirker und Bewirktes können – gleichsam metonymisch – ausgetauscht werden.³²

Über die grundsätzliche Bestimmung von *virtus* und *operatio* sowie die Ableitung der *virtutes* als *operarii*, *operationes* hinaus, in der Hildegard wesentliche Anregungen aus der ps.-dionysischen Tradition empfang, sind es noch weitere Aspekte des Tugendkomplexes, die in dieser Quelle angelegt sind. Hier sei nur der wichtigste herausgegriffen: Schon bei Johannes Scottus besteht die enge Verbindung zwischen *virtutes* und der zweiten göttlichen Person. Nicht nur die Ableitung ihres Namens und ihrer Bedeutung von der höchsten *virtus* als der Proprietät des Sohnes, auch die sonst wiederholt ausgesprochene Zusammengehörigkeit von Christus und Tugenden – etwa in «*dominus celestium uirtutum et rex glorie*» – nimmt Hildegard auf und macht dies zu einem Grundstein ihres *virtus*-Konzepts.³³

Mit der Erscheinung der göttlichen *virtus* in Menschengestalt verändert sich die Situation für den Menschen entscheidend; denn seine Neuschöpfung beginnt mit den *virtutes*. Das wird in verschiedenen Bildern ausgedrückt: Christus bekleidet den Menschen neu mit den himmlischen Tugenden; aus ihm tropfen alle Tugenden in der Gotteserkenntnis herab, die *virtutes* folgen dem Sohn Gottes (*tendere ad; imitando tangere*);³⁴ ja, die *virtus*, die Gott ist, spricht (*tunc virtus Deus dicit*): «Die Tugenden, die, mir folgend, durch mich angefangen haben, mögen wachsen ... , daß

«*uirtus enim est habitus rationalis aut intellectualis animi, et in similitudine bonarum actionum communicat Deo eique cooperatur.*»

31 Hildegardis, *Liber div. op.* I 2, PL 197, Sp. 770D–771A.

32 Z. B. Hildegardis, *Scivias* III 8 (wie Anm. 10) 503 f., 874 ff., 926 ff.: «*quod similitudinem in praedictis uirtutibus uides ... : Hoc est quod in ordine suo piam unanimitatem eadem luminaria in mentibus hominum parant ... Quod autem in eisdem uirtutibus est dissimilitudo*», hoc est quamuis unius studii unanimitatem habeant, tamen diuersa opera in hominibus operantur.» Dazu auch Christel Meier, *Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen*, Frühmittelalterliche Studien 6 (1972) 245–355, bes. 297 ff. zu den Farben der göttlichen Kräfte.

33 Eriugena, *Ier. coel.* (wie Anm. 20) VII 654 ff.

34 Hildegardis, *Scivias* II 1 (wie Anm. 10) 115, 186 ff.; dies., *Liber div. op.* III 8, PL 197, Sp. 984A, 943D.

in dem Menschen durch die Kraft Gottes (*vi divinitatis*) die überaus starken Tugenden (*virtutes*) erscheinen...³⁵ Im Bezug auf die ganze Trinität stellt sich der Tugendhervorgang so dar, daß die Kräfte vom Vater ausgehen, mit dem Sohn zum Menschen kommen und im Menschen durch den Hl. Geist wirken, da dieser die göttliche *operatio*, das Zentrum des *deus operans* ist.³⁶ Der Sohn als *virtus* aber läßt zuvor die »größten Ströme der Tugenden ausfließen«.³⁷

Hildegards Tugenden sind also aus Gott hervorgehende intelligible Wesenheiten in der Art der ps.-dionysischen *celestes virtutes*, die ein eigenes Genus der Kräfte bilden. Sie umfassen den gesamten Bereich der übernatürlichen und sittlichen Tugenden der Tradition und erscheinen hier in Tugend-, Engel- und auch Ideenfunktion neuplatonischer Bestimmung. An einer Illustration aus des Honorius *Clavis physicae*, die Hildegard möglicherweise bekannt geworden ist, kann besonders dieser letzte Aspekt der exemplarischen oder archetypischen Tugenden, der *virtutes* als *causae primordiales*, verdeutlicht werden (Abb. 2).³⁸

Ein knapper Durchgang durch die Werke Hildegards, die für die Tugendproblematik ergiebig sind, soll das vorgestellte Konzept nun erläutern.

III.

Daß die Ableitung wesentlicher Aspekte der Hildegardschen Tugendauffassung aus der ps.-dionysischen Bestimmung der Engel-*virtutes* den richtigen Interpretationsansatz darstellt, wird bereits mit dem Faktum bewiesen, daß Hildegard ihr *virtus*-Konzept zum ersten Mal gerade in der Vision der Engelchöre *Scivias* I 6 bei der Beschreibung und Deutung des Chores der *virtutes* vorstellt, und zwar in denselben Sinnspekten und Bildkonnotationen, wie die Tugenden sie in späteren Visionen tatsächlich aufweisen. Dieser Engelchor hat keine andere Bedeutung und Funktion als die im übrigen Werk den Tugenden zugeschriebenen; ein eigenes angelisches Merkmal kommt ihm darüber hinaus nicht zu.

Die erste und wichtigere von den beiden Funktionen der menschengesichtigen, sonst aber nur aus Licht bestehenden Kräfte ist die *operatio* im Menschen, das kraftvolle Bewirken von guten Werken: »*qui virtutes sunt, in corda credentium ascendentes et in ardente caritate excelsam turrin in eis aedificantes, quae opera ipsorum sunt, ita quod in rationalitate sua opera electorum hominum ostendunt et*

35 Hildegardis, ebd. II 5, Sp. 944A, in der Auslegung von Gen 1,22.

36 Hildegardis, *Scivias* III 10 (wie Anm. 10) 561,520 ff.; 570 f., 859 ff., 887 ff.; dies., *Liber div. op.* II 5, PL 197, Sp. 925A, und I 1, Sp. 744AB.

37 Hildegardis, *Scivias* III 11 (wie Anm. 10) 586,489 f.: »*maxima fluentia virtutum emanare fecit*«.

38 Paris, Bibl. Nat. Cod. Lat. 6734, fol. 3^v; zu dieser Handschrift: Marie-Thérèse d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 20 (1953) 31–81; P. Lucentini (Hrsg.), Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicae*, Rom 1974, IX ff.



Abb. 2 Honorius Augustodunensis, *Clavis physicae*, Ms. Paris, Bibl. Nat. Lat. 6734, fol. 3^v.

- xxiii Q. d homo exquiritur deus ut ostendat
fidei catholicam equali deuotione.
- xxiiii Q. d fidelis homo ascendat & colat
de uirtute uirtutem.
- xxv. Q. d futurum dei iustitiam e mundum
secundum tempus ordinari. apere.
ut proficeret uoluntate nati

d. Capla mali uel sine ei i opante
causa aut metu aut sine sapie
iusticie uilla q; distributione
uoluntatis di nulli homini p
seruari potest.

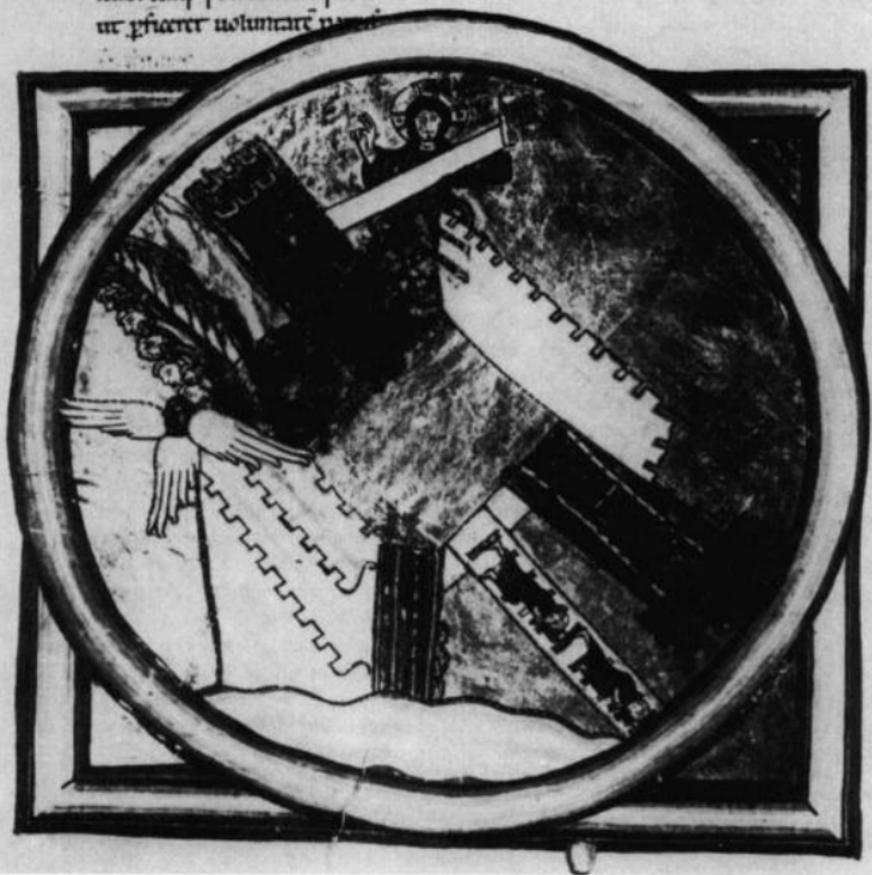


Abb. 3 Das Gebäude der-gott-menschlichen *operatio*. *Scivias* III 2, Hs. 1 (wie Abb. 1), fol. 130^r.

Mystik in Geschichte und Gegenwart (Stand April 1987)

Die neue Buchreihe «Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen» öffnet sich, nach dem Plan des Verlegers, der Mystik in allen ihren Erscheinungsformen. In ihrer ersten Abteilung «Christliche Mystik», für die die Herausgeber verantwortlich zeichnen, hat die Reihe einen ihrer Schwerpunkte.

Abteilung I: Christliche Mystik

Band 1: Rudolf von Biberach: *De septem itineribus aeternitatis*. Nachdruck der Ausgabe von Peltier 1866 mit einer Einleitung in die lateinische Überlieferung und Corrigenda zum Text von Margot Schmidt. 1985. XLVI, 93 S. Ln. DM 28,-.

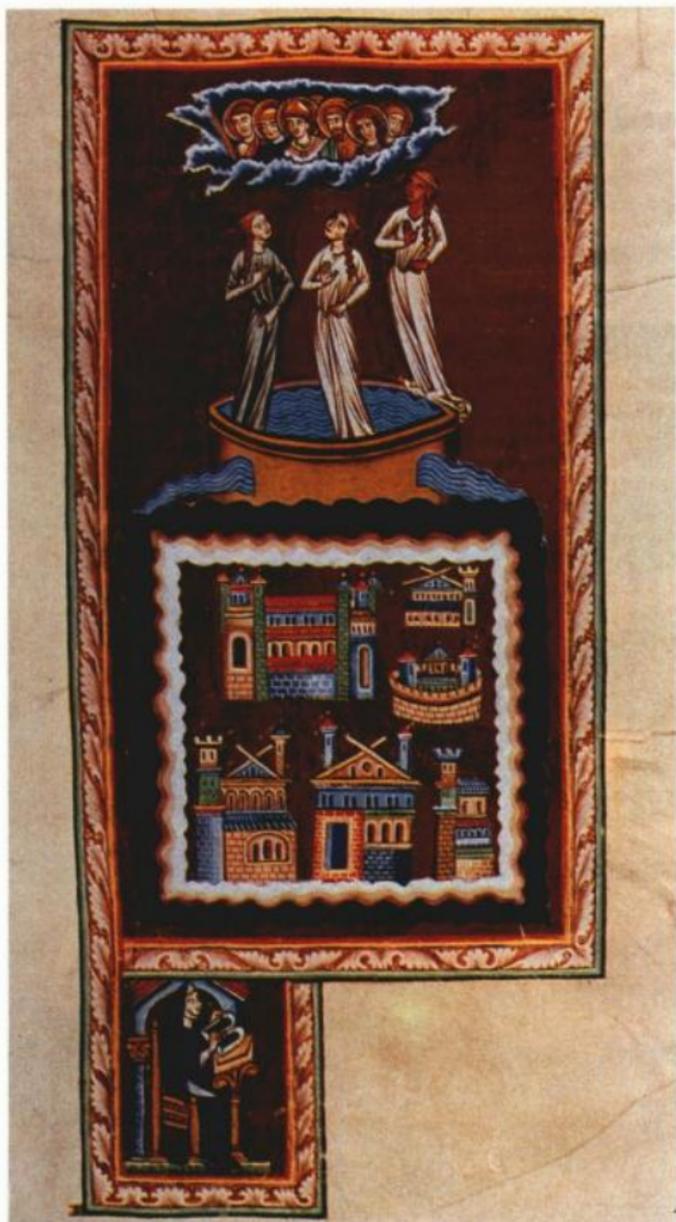
Band 2: Rudolf von Biberach: *Die siben strassen zu got*. Revidierte hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278 mit hochdeutscher Übersetzung. Synoptische Ausgabe herausgegeben und eingeleitet von Margot Schmidt. 1985. XXIX, 367 S. 1 Abb. Ln. DM 48,-.

Band 3: Margot Schmidt: *Die Stufen der geistlichen Erfahrung nach Rudolf von Biberach*. Ca. 250 Seiten. Ln. ca. DM 48,-.

In Vorbereitung

Band 4: Margot Schmidt/Dieter R. Bauer (Hrsg.): «*Eine Höhe, über die nichts geht. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?*» Herausgegeben von Margot Schmidt und Dieter R. Bauer. 1986. VIII, 248 S. 4 Abb. Ln. DM 48,-.

Band 5: Margot Schmidt (Hrsg.): *Grundfragen christlicher Mystik*. Wissenschaftliche Studientagung *Theologia mystica* in Weingarten, 7.-10. November 1985. Herausgegeben von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Dieter R. Bauer. 1986. VII, 283 S. 11 Abb. Ln. DM 68,-.



Die trinitarischen Tugenden Liebe, Demut und Frieden am heilsgeschichtlichen Ort der Inkarnation, *‘Liber divinarum operum’* III 8, Lucca, Biblioteca Statale, Ms. 1942, fol. 132r.