

Grundriss der Geschichte der Philosophie im Mittelalter (Ueberweg):

Das 12. Jahrhundert, hg. von Ruedi Imbach und Thomas Ricklin

Basel 2011/12 (Schwabe Verlag)

2. Teil: Historisch-topographische Darstellung der Philosophie des 12. Jahrhunderts

1. Kapitel: Gesamteuropäisch

§ 1. Benediktiner, OSB

## **Allgemeiner Teil**

### 1. Einführung

Für eine größere Zahl von Werken der Benediktiner, die für philosophische Fragen relevant sind, wurde in den letzten Jahrzehnten die Textausgabe in Mignes Patrologia Latina und Pitras Analecta Sacra durch kritische Editionen ersetzt; sie sind vor allem im Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, in den Sources Chrétiennes oder MGH-Editionsreihen erschienen. Ein Teil ist weiter in den Migne-Texten von unterschiedlicher Qualität zu benutzen.

Die Werkausgaben finden sich unter den einzelnen Hauptautoren und thematischen Gruppen.

Im 12. Jh. beträgt die Geschichte des benediktinischen Mönchtums, d. h. der nach der Regel Benedikts von Nursia (Montecassino) lebenden Mönche, bereits 700 Jahre; diese umfassen Zeiten des Niedergangs und seit Benedikt von Aniane Phasen der Konsolidierung sowie der Reformen von Gorze, Cluny und Hirsau/St. Blasien/Siegburg.

Mit den gesellschaftlichen Veränderungen des 12. Jh.s und der Gründung weiterer Orden monastischer oder kanonischer Observanz geraten die Benediktiner in eine bis dahin nicht gekannte intellektuelle und institutionelle Konkurrenzsituation. Daher suchen sie einerseits ihre Aufgaben zu verteidigen und ihr Selbstverständnis zu präzisieren, andererseits zeitadäquate Positionen parallel zu den neuen Orden zu entwickeln.

Im Hinblick auf die Apologie- und Reformbemühungen des 12. Jh.s stellt sich also die Frage nach dem eigenen Profil und der spezifisch benediktinischen Intellektualität. Ein wichtiges Zeugnis für die erste apologetische Phase aus Ruperts von Deutz Konflikt mit Norbert von Xanten stellt Ruperts <Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare> (zusammen mit weiteren kleineren Schriften) dar [\*43], in der er die Lehrkompetenz (*praedicare, docere*) des zum Priester geweihten Mönches vehement und elegant verteidigt gegen seine Einschränkung auf Bußtrauer und Stundengebet. Auf dieser Verteidigung gründet sein exegetisches Gesamtwerk [\*76: 45-49; \*72: 299-334].

Den Beitrag der Benediktiner zur Philosophie des 12. Jahrhunderts zu bestimmen ist schwierig, da die hier zu behandelnden Autoren bisher entweder gar nicht oder sehr kontrovers in der Philosophiegeschichte berücksichtigt und beurteilt worden sind, es gibt also weithin keinen Forschungsstand. Eine vorsichtige Beurteilung kann nur gelingen unter zwei einschränkenden Prämissen: Einerseits ist von einem erweiterten Philosophiebegriff auszugehen, in dem eine scharfe Grenze zur Theologie vermieden wird, andererseits wird die

mit der Gefahr der künstlichen Abgrenzungen behaftete Einteilung nach Orden übernommen und nur durch gelegentliche Hinweise auf parallele Entwicklungen überschritten. Daraus resultiert jedoch die Möglichkeit, die alten Zuordnungen zum 'deutschen Symbolismus' (Dempf [\*61: 229-268; u. a.]), d. h. die Opposition von Rationalismus und Symbolismus, von Scholastik (dialektischer Methode) und Mystik, von französisch-westlichen Kathedralschulen und deutscher Klostertheologie in den Hintergrund treten zu lassen und andere Kriterien für philosophisch relevante Themenbereiche zu wählen, ohne dass damit schon eine homogene 'benediktinische Lehre' zu eruieren wäre; eine solche gibt es nicht. Es lassen sich lediglich Tendenzen aufweisen. Mehrere der im folgenden behandelten Autoren sind bislang weder im Ueberweg noch in anderen philosophiegeschichtlichen Darstellungen des Mittelalters berücksichtigt worden, andere wie Rupert von Deutz stellten Randfiguren dar; sie wurden als Problemfälle behandelt. Bei Hildegard von Bingen herrscht Unsicherheit über die Zugehörigkeit, während Wilhelm von Saint-Thierry als der Mystiker an der Seite Bernhards von Clairvaux gilt, aber auch keine besondere Schätzung als Philosoph genießt. Petrus Venerabilis ist bisher philosophiehistorisch nicht gewürdigt worden. Der Beitrag der Benediktiner liegt insgesamt nicht im Fortschritt des Denkens als eines zunehmenden Rationalismus, wie er die Bewertung philosophischer Relevanz im 12. Jh. lange dominiert hat.

Die frühen konzeptionellen und literarischen Neuansätze der Benediktiner im 12. Jh., die vor den Viktorinern und Zisterziensern

liegen, sind zumeist – anfangs noch eher verdeckt und tentativ, dann offen – aus der ps.-dionysischen und erigenistischen Tradition angeregt. Sie gehen nicht in die Bemühungen der älteren Scholastik um eine rational-diskursiv geführte Begründung der Glaubensinhalte über, sondern adaptieren (in einer eigenen Entwicklungslinie) die Konzepte vom visionären Theologen bzw. der Visionstheologie, die die ununterbrochene Fortsetzung der biblischen Offenbarung in nachbiblischer Zeit vertritt. Diese Rezeption beeinflusst einerseits das Selbstverständnis der Autoren, andererseits die Werkgestalt, in der neue symbolische Formen erprobt werden. Sie schließen sich stärker an die <Hierarchia caelestis> und ihren Kommentar sowie an den Johannes-Kommentar als an <Periphyseon> an, entwickeln von daher Vorstellungen zur Rückkehr des Menschen zur Trinitätsförmigkeit, zum Einen. Diese Autoren leisten die Neuformulierung der Heilsgeschichte und entwerfen entsprechende kosmologische Modelle. Seit Ende des 12. Jh.s wird diese Richtung fortgesetzt bei Joachim von Fiore und in joachitischen Geschichtskonstruktionen sowie in der mystischen Theologie.

Eine frühe unmittelbare Berufung des 12. Jh.s auf Eriugenas <Periphyseon> in England findet sich bei dem Benediktiner Wilhelm von Malmesbury († 1143), der für die Abschrift von <Periphyseon> sorgte (Cambridge, Trinity College 0.5.20) und sie mit einem Widmungsbrief <Epistola ad Petrum> versah (London, British Library, Royal Appendix 85, 25-26); darin attestiert er dem Werk einigen Nutzen bei der Lösung schwieriger philosophischer Fragen (*Composuit et librum quem perifision merismoi, id est de naturae diuisione,*

*titulavit, propter quarundam perplexarum questionum solutionem bene utilem*) [\*70: 169f.]. Hiermit wie mit der Erwähnung Eriugenas, seines (vermeintlichen) Klosterheiligen nach Aldhelm, in seinen historischen Schriften machte er ihn in England bekannt. Eine andere wichtige Handschrift des <Periphyseon> stammt aus dem Trierer Benediktinerkloster St. Eucharius, mit dessen Abt Hildegard von Bingen enge Kontakte pflegte; dieses Manuskript enthält das erste Buch des Werks und eine Versifizierung von <Periphyseon> von Theoderich von Trier (British Library, Add. 11035, 11. Jh., mit Randglossen von Nikolaus von Kues) [\*144: 293-298]. Der Benediktiner Herveus von Déols († 1149/50) schrieb eine (verschollene) Erklärung zur <Hierarchia caelestis> des Ps.-Dionys.

Inhalte einer benediktinischen Profilbildung bei den großen Autoren des 12. Jh.s finden sich generell vor allem in den Bereichen einer ‘philosophischen Theologie’ (mit Trinitätsspekulation, Konzepten von Symbol, Vision und Prophetie, Mystik) und einer entsprechenden Hermeneutik, dann der Kosmologie, Anthropologie (einschließlich Medizin), der Geschichtskonstruktionen, der Wissenschaftstheorie (Artesentwicklung) und der Apologetik gegenüber Häresien, Judentum und Islam. Wichtigste literarische Gattungen sind Schriftexegese, theologischer Traktat, Vision, Dialog und Geschichtswerk.

Imperium

*Rupert von Deutz (um 1075-1129)*

## 1. Primärliteratur

### a) Werkverzeichnis

- 1 De diuinis officiis. – 68 Hss. und Fragmente, 31 Belege von verlorenen Hss. [\*29: XLIII, LVIf.]; Liturgietraktat in 12 Büchern von 1111; kritische Edition: [\*29].
- 2 De sancta Trinitate et operibus eius. – 27 Hss. (die meisten enthalten nur Teile des Werks); 42 Bücher, 1113-1117, Bibelexegese; kritische Edition: [\*30]; s. Werkbeschreibung.
- 3 Commentaria in evangelium s. Iohannis. – 6 Hss.; 14 Bücher, 1115/1116 kritische Edition: [\*31].
- 4 Commentaria in Apocalypsin. – 20 Bücher, 1117-1120.
- 5 Commentaria in duodecim prophetas minores. – Teil 1 17 Bücher von 1123/1124; Teil 2 15 Bücher von 1124/25.
- 6 De victoria Verbi Dei. – 25 Hss., 15 Belege über verlorene Hss., bedeutend als Abschrift vom Original ist die Hs. München, Clm 14055 (St. Emmeram, geschrieben um 1125 in Deutz) [\*34: XXIX-XXXIII]; 13 Bücher von 1124; kritische Edition: [\*34]; s. Werkbeschreibung.
- 7 Commentaria in Cantica canticorum. – 40 Hss., 20 Belege über verlorene Hss.; erster mariologischer Kommentar des Hohenlieds im Hochmittelalter (Ohly, Hohelied-Studien [\*63: 125], 7 Bücher, vor 1126; kritische Edition: [\*35].
- 8 De gloria et honore Filii hominis super Mattheum. – 4 Hss., 13 Bücher, 1125-1127; kritische Edition: [\*36].
- 9 De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti. – 9 Bücher, 1127/1128; darin enthalten sind erste Darstellungen mystischer Erlebnisse.
- 10 De voluntate Dei. – 1116, s. Werkbeschreibung.
- 11 De omnipotentia Dei. – 1116/1117, s. Werkbeschreibung.
- 12 De laesione Virginitatis, et an possit consecrari corrupta. – Ca. 1121-1124.
- 13 Anulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum. – 9 Hss., Belege von 7 verlorenen Hss., Anfang 1126, Dialog in 3 Büchern, für Abt Rudolf von St. Pantaleon in Köln; kritische Edition: [\*41]; s. Werkbeschreibung.
- 14 Super quaedam capitula Regulae divi Benedicti abbatis (Liber de Apologeticis suis). – 4 Bücher, 1125/1126.
- 15 Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare. – Ca. 1120-1122, Auseinandersetzung mit Norbert von Xanten über die Funktionen von Mönchen und Klerikern.

- 16 Epistola ad Everardum abbatem Brunwillarensem. – Ca. 1122-1124, über die Funktionen von Mönch und Kleriker.
- 17 De meditatione mortis. – 2 Bücher, 1129, unvollendet.
- 18 De incendio oppidi Tuitiensis. – 1128; kritische Edition: [\*46].
- 19 Vita Heriberti. – 1119/1120; kritische Edition: [\*47].
- 20 Passio Eliphii martyris. – Ca. 1121-1128, Widmung an Abt Alban von St. Martin in Köln.
- 21 Monachi cuiusdam exulis S. Laurentii de calamitatibus ecclesiae Leodiensis opusculum. – Kritische Edition: [\*49].
- 22 Sermo de precioso martyre Pantaleone. – Ca. 1125-1128; kritische Edition: [\*50].

b) „Technische“ Literatur

- 23 Rhaban Haacke: Die Überlieferung der Schriften Ruperts von Deutz, in: Deutsches Archiv 16 (1960) 391-436.
- 24 Rhaban Haacke: Nachlese zur Überlieferung Ruperts von Deutz, in: Deutsches Archiv 26 (1970) 528-540.
- 25 Hubert Silvestre: La tradition manuscrite des oeuvres de Rupert de Deutz, in: Scriptorium 16 (1962) 336-348.
- 26 Hubert Silvestre: Que nous apprend Renier de Saint-Laurent sur Rupert de Deutz, in: Sacris Erudiri 25 (1982) 49-97.
- 27 Jean Gessler: La bibliothèque de l'abbaye de Saint Laurent à Liège au XIIe et XIIIe siècles, in: Bulletin de la société des bibliophiles liégeois 12 (1927) 91-135.
- 28 Peter Classen: Zur kritischen Edition der Schriften Ruperts von Deutz, in: Deutsches Archiv 26 (1970) 513-527.

c) Editionen

Ruperts Werk ist zum größeren Teil neu editiert im Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (CC Cont. Med. 7, 9, 21-24, 26, 29, 226), weiterhin muss die Ausgabe von Migne, Patrologia Latina 168-170 für einige Werke benutzt werden; daneben gibt es einige Einzelausgaben (MGH u. a.). Die Einzelwerke sind im folgenden nach thematischen Gruppen geordnet.

- 29 De diuinis officiis, hrsg. v. Rhaban Haacke (Turnholti 1967) [CC Cont. Med. 7].
- 30 De sancta Trinitate et operibus eius, hrsg. v. Rhaban Haacke (Turnholti 1971-1972) [CC Cont. Med. 21-24].

- 31 Commentaria in evangelium s. Iohannis, hrsg. v. Rhaban Haacke (Turnholti 1969) [CC Cont. Med. 9].
- 32 Commentaria in Apocalypsim, PL 169 (Paris 1894) 825-1214. – Anon. dt. Übers. (Augsburg 1788).
- 33 Commentaria in duodecim prophetas minores, PL 168 (Paris 1893) 9-836.
- 34 De victoria verbi Dei, Erstdruck Anton Sorg (Augsburg 1487); kritische Edition: hrsg. v. Rhaban Haacke (Weimar 1970) [MGH. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 5].
- 35 Commentaria in Cantica Canticorum, hrsg. v. Rhaban Haacke (Turnholti 1974) [CC Cont. Med. 26].
- 36 De gloria et honore Filii hominis super Mattheum, hrsg. v. Rhaban Haacke (Turnholti 1978) [CC Cont. Med. 29].
- 37 De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti, PL 169, 13-202.
- 38 De voluntate Dei, PL 170 (Paris 1854) 437-454.
- 39 De omnipotentia Dei, PL 170, 453-478.
- 40 De laesione virginitatis et an possit consecrari corrupta, PL 170, 543-560.
- 41 Anulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum, hrsg. v. Rhaban Haacke [\*66] 183-242.
- 42 Super quaedam capitula regulae divi Benedicti abbatis (Liber de Apologeticis suis) PL 170, 477-538.
- 43 Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare, PL 170, 537-542.
- 44 Epistola ad Everardum abbatem Brunwillarensis, PL 170, 541-544.
- 45 De meditatione mortis, PL 170, 357-390.
- 46 De incendio oppidi Tuitiensis, hrsg. v. Herbert Grundmann, in: Deutsches Archiv 22 (1966) 441-471.
- 47 Vita Heriberti, hrsg. v. Peter Dinter (Bonn 1976) [Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 13].
- 48 Passio Eliphii martyris, PL 170, 427-436.
- 49 Monachi cuiusdam exulis S. Laurentii de calamitatibus ecclesiae Leodiensis opusculum, hrsg. v. H. Böhmer (Hannoverae 1897) [MGH. Libelli de lite 3] 622-641.
- 50 Sermo de precioso martyre Pantaleone, hrsg. v. M. Coenus, Un sermon inconnu de Rupert, abbé de Deutz, sur S. Pantaléon, in: Analecta Bollandiana 55 (1937) 244-267.
- 51 Reiner von Lüttich: De ineptiis cuiusdam idiotae libelli III ad amicum, hrsg. v. W. Arndt (593-603 [MGH. Scriptores 20]). – ‘Literaturgeschichte’ des Laurentiusklosters in Lüttich von 1158/61.

d) Übersetzungen

Deutsche:

- 52 Rupert von Deutz: Apokalypse-Kommentar, übers. anonym (Augsburg 1788).
- 53 Rupert von Deutz: Lesungen über Johannes, übersetzt von Ferdinand Emunds, Rhaban Haacke (Trier 1977).
- 54 Rupert von Deutz: übersetzt von J. N. Oschinger (München 1846).
- 55 W. Becker, Der Brand von Deutz im Jahre 1128, in: Rechtsrhein. Kölner Jahrbücher für Geschichte und Landeskunde 6 (1980), 121-140. – Auszüge aus <De incendio Tuitiensis>.
- 56 Os meum aperui. Die Autobiographie Ruperts von Deutz, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Walter Berschin (Köln 1985). – (= Buch XII von [\*8]).
- 57 <Commentaria in Canticis Cantorum>. Kommentar zum Hohenlied, übers. v. Helmut Deutz, Ilse Deutz, 2 Bde. (Turnholti 2005) [Fontes Christiani 70, 1-2].

Französische:

- 58 Jean Gribomont: Rupert de Deutz: Les œuvres du Saint-Esprit. 2 vols. (Paris 1967 und 1970) [Sources chrétiennes 131 und 165].

Italienische:

- 59 Mite e umile di cuore. I libri XII e XIII del <De gloria et honore Filii hominis super Matthaëum>, trad. e comm. par Alessio Magoga (Milano 2004) [Sapientia 13].

## 2. Biographie

Daten für das Leben Ruperts von Deutz sind fast nur aus seinen Werken, insbesondere den Prologen und apologetischen kleinen Schriften, zu entnehmen. Eine eigentliche Vita gibt es nicht, wohl aber eine Würdigung Ruperts als Autors des Laurentius-Klosters in Lüttich, verfasst von Reiner von Lüttich († bald nach 1187) in seinem <Libellus> über die Schriftsteller seines Konvents, einer ‘Literaturgeschichte’ [\*71]. Er wurde um 1075 in oder bei Lüttich geboren und schon als Kind (Oblate) dem Laurentius-Kloster bei Lüttich übergeben. Da Lüttich im 11./12. Jh. hervorragende Schulen hatte [\*72: 42-48], erhielt Rupert eine gute klassische Ausbildung,

insbesondere bei dem klugen Magister Heribrand [\*30: 21, 121; \*36: 386]. Etwa 1091 legte er die Profess ab. Mit Abt Berengar, der im Kampf gegen den gebannten kaisertreuen Bischof Otbert von Lüttich (1091-1119) vertrieben wurde, ging er mehrere Jahre ins Exil nach Evergnicourt in Frankreich (bis 1195). Erst spät, um 1108/09, ließ er sich zum Priester weihen. Bis dahin sind eine Reihe kleinerer Werke entstanden, von denen nur die Lyriksammlung ‚Carmina exulis‘ und ein Hymnus an den Hl. Geist in sapphischen Strophen erhalten sind [\*36: 380f.]. Ab 1111 schloss er in dichter Folge seine liturgischen und exegetischen großen Prosawerke ab, deren letzte neunzig Prozent seines Werks ausmachen [\*72: 56-72]. Abt Berengar empfahl kurz vor seinem Tod 1116/17 Ruperts Aufnahme ins Michaelskloster Siegburg des Abts Kuno von Raitenbuch (des späteren Bischofs von Regensburg). Aus dieser Zeit datiert sein freundschaftlicher Kontakt mit diesem und das Zerwürfnis mit Norbert von Xanten. Rupert zog 1117 nach Laon und Châlons-sur-Marne, um persönlich in öffentlicher Diskussion gegen Anselm und Wilhelm von Champeaux anzutreten [\*42: 482f.; \*63: 121f.]. Ende 1120 wurde er von Erzbischof Friedrich I. von Köln zum Abt in Deutz ernannt; dieses Amt hatte er bis zu seinem Tod am 4. März 1129 inne. Rupert hinterließ das umfangreichste Œuvre des 12. Jh.s.

### 3. Werkbeschreibung

Von Ruperts zahlreichen exegetischen Werken werden zwei exemplarisch vorgestellt, ferner der apologetische Dialog zwischen einem Christen und einem Juden und zwei kurze dogmatische

Traktate. Die Festlegung auf Hauptwerke innerhalb des Oeuvres ist problematisch.

*De sancta Trinitate et operibus eius* [\*2].

Entstanden 1113-1117 in Lüttich, unternimmt dieser umfangreiche Kommentar zur ganzen Bibel (Genesis bis Apoc.), die Inhalte einer vorläufigen Schau Gottes in seinem in der Hl. Schrift kodifizierten historischen Wirken, d. h. der Theophanie der Trinität in der Geschichte, zu erkennen und zu vermitteln (*nunc in tantum uiuimus, in quantum beatam Trinitatem cognoscimus* [\*30: 24, 2125]). Das Werk ist in 42 Bücher gegliedert (nach den 42 Stationen auf dem Zug des Volkes Israel durch die Wüste: Bild des menschlichen Lebenswegs [\*30; 21, 122f.; 126f.]); es ist trinitarisch aufgebaut: 3 Bücher über das Schöpfungswerk sind dem Vater gewidmet, 30 Bücher über die heilsgeschichtliche Vorbereitung und Erfüllung der Erlösung dem Sohn (von der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies und Abels Tod bis zur Kreuzigung Jesu), 9 Bücher, die die Zeit von der Passion bis zum Jüngsten Gericht umfassen, dem Hl. Geist. Die weitere strukturelle Ausformung über die ontologische göttliche Drei hinaus wird über die Siebenzahl der geschichtlichen Prozesse vollzogen: Den sieben Tagen der Schöpfung folgen die sieben Weltzeitalter und diesen wiederum die sieben Epochen der Kirchengeschichte zwischen Christus und dem Weltende. Diese Strukturzahlen des Werks bringen kosmologische und geschichtsphilosophische Konzepte zur Anschauung: Sie sind Verweismedium auf die von Gott nach Maß, Zahl und Gewicht eingerichtete Welt (Sap. 11,21). Der Weg der

Erkenntnis zur Gottesschau führt über den geschichtlichen Weg des göttlichen Handelns, seiner Offenbarung in Welt und Heilsgeschichte. Bemerkenswert ist die neue Gliederung der Kirchengeschichte im dritten Teil, die, nach den sieben Gaben des Hl. Geistes eingeteilt, vom Punkt der *sapientia* in der Passion Christi herabsteigt bis zum *timor Domini* im Jüngsten Gericht (*sapientia*: Passion und Regeneration des Menschen; *intellectus*: das offene, unverhüllte Verständnis der Hl. Schriften; *consilium*: der Beginn der Heidenkirche; *fortitudo*: Märtyrerzeit usw.). Auf der Stufe der *scientia* werden die Artes liberales verhandelt und mit der Zeit der Väterdoktrin verbunden [\*30: 2039-2073].

#### *De victoria verbi Dei* [\*6]

Rupert schrieb das Werk 1124 als Abt von Deutz. Das Werk gibt sich als die Fortsetzung eines Gesprächs über die Weltreiche nach der Danielvision von den vier Tieren (Dan. 7, 3-7) mit Abt Kuno von Siegburg, seinem Förderer und späteren Bischof von Regensburg (ab 1126), bei dessen Besuch in Deutz. Es stellt in seinen 13 Büchern nach Kunos Wunsch (*Scribe mihi librum de victoria verbi dei!* [\*34: 3, 30]) in einer Art „Zusammenfassung geschichtstheologischer Grundgedanken seiner vor- und nachher verfassten Bibel-Kommentare“ [\*34: VII] den Kampf Christi gegen seine satanischen Feinde, das Ringen zwischen *civitas Dei* und *civitas diaboli* vom Engelsturz bis zum Auftreten des Antichrists dar. Verkörpert im apokalyptischen Drachen mit den sieben Häuption (Apoc. 12, 3.9) wird der Gegner Christi in der Weltgeschichte siebenmal in sieben

verschiedenen Formen besiegt [\*34: 12 zur Disposition]: in Pharao (Buch III), Jezabel und Jeroboam (Buch IV/V), Nebukadnezar (Buch VI), Aman im persisch-medischen Reich (Buch VII/VIII), Antiochus Epiphanes (Buch IX/X), Nero (Buch XI/XII), dem Antichrist (Buch XIII).

*An(n)ulus sive dialogus inter Christianum et Judaeum* [\*13]

Die auf Bitten des Abts Rudolf von St. Pantaleon in Köln verfasste apologetische Schrift, deren Titel nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und seiner Exegese auf den *annulus fidei* anspielt (Lc. 15, 22) [\*41: 204], ist vor dem Hintergrund der starken jüdischen Präsenz in Köln und dem Rheinland zu sehen (vgl. die Bekehrungsgeschichte des Hermannus Judaeus <*De sua conversione opusculum*> mit Ruperts Auftreten im Religionsgespräch). Das Werk behandelt in drei Büchern Hauptpunkte des jüdisch-christlichen Gegensatzes: in Buch I die Beschneidung, in Buch II Christusglauben vs. Gesetzesglauben, in Buch III die messianisch-christologischen Schriftbeweise und die Bilderverehrung. Das Werk ist nicht für Juden geschrieben, sondern für junge Christen, um sie mit Argumenten aus der Bibel auszurüsten für die Auseinandersetzung mit dem Judentum (*fideliter armare Christianum* [\*41: 184]); es wird daher im literarischen Dialog eine Art Schaukampf (*duellum, spectaculum*) vorgeführt. Beweismittel sind die von beiden Dialogpartnern geschickt eingesetzten Bibelzitate. Die eindeutige Dominanz liegt jedoch bei dem Vertreter der christlichen Position, insbesondere mit dem Geschichtsbeweis der göttlichen Strafe

der Unterwerfung und Zerstreuung der Juden und dem spirituellen Schriftverständnis. Judenfeindlichkeit belegt das Werk jedoch nicht.

*De voluntate Dei* [\*10] / *De omnipotentia Dei* [\*11]

Die Schrift <Über den Willen Gottes>, entstanden 1116 (26 kurze Kapitel), und der Traktat <Über Gottes Allmacht>, entstanden 1117 (27 kurze Kapitel), sind Zeugnis von Ruperts Kontroverse mit den Lehrern der Dialektik Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux über das Problem von Gottes Willen zum Bösen und von der Allmacht Gottes und der Willensfreiheit des Menschen. Diese Auseinandersetzung steht in der langen Tradition einer Diskussion über die Prädestinationsfrage, die, bei Augustin entwickelt, im 9. Jh. um Gottschalk sich zuspitzte und mit der Frühscholastik in der Ausbildung der sprachlich-dialektischen Beweisverfahren wieder eine Aktualisierung erfuhr. Anders als Hugo von St. Victor sucht Rupert in einem Differenzierungsverfahren ähnlich dem Anselms von Laon, aber im Ergebnis gegen ihn im Eingang der Schrift [\*38: 437f.] die berühmten Lehrer mit deren eigenen Waffen der Dialektik (*genus – species – divisio*) zu schlagen, um dann selbstbewusst zu seiner eigenen Methode des biblischen Beweises (*mea lingua* [\*39: 455 A]) überzugehen. Er widerlegt so die Meinung der *magistri Franciae* [\*39: 476 A, vgl. PL 170, 482f.], dass ‚Gott in gewissem Sinn das Böse wolle‘.

#### 4. Lehre

Ruperts Stellung in der Philosophie seiner Zeit zu bestimmen ist nach den sich widersprechenden Urteilen in der Forschungsgeschichte (seit A. Hauck, A. Dempf bis L. Sturlese) schwierig. Dass er weder Dialektiker noch im charakteristischen Sinn Platoniker (im naturphilosophischen Verständnis der Chartrener) war, gilt als unbestritten (zuletzt Sturlese [\*77: 103]. Eine ideengeschichtliche Auswertung seines umfangreichen Werks fehlt bisher jedoch.

Den Schwerpunkt seines Werks bildet seine neue Bibelexegese, deren wichtigstes Spezifikum die Entwicklung eines übergreifenden geschichtsphilosophischen Modells und entsprechender neuer Werkstrukturen ist [\*76]. Die Emanzipation von der Tradition wird zugleich in einem neuen persönlichen Verständnis von Autorschaft und Lehrkompetenz artikuliert (in den Werkprologen und im 12. Buch des Matthäus-Kommentars), das sich zu seiner Legitimation an dem ‚visionären Theologen‘ der ps.-dionysischen Schriften und an der prophetischen Überlieferung sowie Cassians <*Conlationes*> orientiert und im Spätwerk bis zur Konzeption mystischer Erfahrung erweitert wird [\*78; \*80]. Die Schriften zu den apologetischen und dogmatischen Fragen sind nachgeordnet, bemerkenswert fortschrittlich ist die Beschreibung der Artes, insbesondere der Artes mechanicae (s. u.).

Da Rupert wiederholt an Schlüsselstellen seines Werks und in Passagen seiner Selbstautorisierung als Exegeten Jac. 1,17 zitiert: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* (z. B. [\*36: 366; \*37: 9f.]; dazu: [\*80: 275-277]), signalisiert er mit diesem Eröffnungsvers von Ps.-Dionys’

<Hierarchia caelestis> die Herkunft seiner Inspirationsvorstellung und Visionstheologie, seiner Annahme einer fortgesetzten Offenbarung über die Bibel und die Väterzeit hinaus.

Ruperts fundamentale Erneuerung der Schriftexegese manifestiert sich darin, dass er nach vorgefassten Konzepten übergreifende, thematisch gebundene Kommentierungskontinuen, exegetische, spekulative Synopsen schafft, z. B. in <De trinitate et operibus eius> die ganze Bibel als sukzessive Theophanie der Trinität in der Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zum Weltende interpretiert – ein Vorausverweis auf die Geschichtskonstruktion und Trinitätsoffenbarung nach Joachim von Fiore. Im späteren Werk Ruperts wird nicht nur der eigene Berufungsweg zum visionären Theologen im Rückbezug auf Ezechiel und Matthäus in einer Kette von Visionen von der Öffnung der Augen bis zur Öffnung der Hl. Schriften, des Altars und des Mundes beschrieben [\*78: 32-42], sondern es gibt auch visionär-mystische Einlagen in den Kommentarwerken und den Ansatz zu einer Theorie mystischer Präsenzerfahrung, die den Seelengrund (*abyssus animi*) erreicht [\*78: 42-45]. Wie später bei Wilhelm von Saint-Thierry und Bernhard von Clairvaux verändert dieser Ansatz die Kommentarexegese grundlegend (s. dort).

Ruperts Verhältnis zur Bildung, zu den Artes und damit auch zur Philosophie erscheint ambivalent [\*77: 101-103]; denn einerseits schätzt er sie hoch und ist sich seiner guten Ausbildung in Lüttich wohl bewusst, andererseits stuft er sie niedrig ein im Vergleich mit der gnadenhaft vermittelten inspirierten Erkenntnis: „Mögen jene Weisen

sich auf ihre Väter (= Lehrer) berufen, so viel sie wollen, mögen sie sie nicht verstecken, denen allein, wie sie sagen, die Erde gegeben ist, nämlich der Schriften und der Freien Künste Wissenschaft. Obwohl auch ich einige Väter in den Studienfächern hatte und in den Büchern der Freien Künste nicht faul studiert habe, so bekenne ich doch, dass für mich die Besuchung vom Allerhöchsten besser ist als zehn Väter dieser Art, unter dessen Zuchtrute ich oftmals auf die Lippen geschlagen, manchmal am ganzen Leib zerschlagen war“ [\*36: 385f.].

Bemerkenswert ist jedoch Ruperts Aufwertung der mechanischen Künste im Wissenschaftssystem (noch vor Hugos von St. Victor Wiedereinsetzung des aristotelischen Systems der Wissenschaften), obwohl er weiß, dass sie – bis auf die herausgehobene Medizin – noch nicht den Status der Literalität wieder erreicht haben [\*30: 2040-2045]. Das kunsttechnische Werk <De diversis artibus> des Theophilus Presbyter (Roger von Helmarshausen) übernimmt Ruperts Disziplinen-Legitimation. Diese mechanischen Künste können ebenso von Gott inspiriert sein wie die höheren Artes, was schon die Baumeister des Alten Testaments bewiesen hätten. [\*69].

Ruperts Beitrag zur christlichen Apologetik fand seine literarische Form im <Anulus sive Dialogus inter Christianum et Judaeum>, dem Dialog zwischen einem Christen und einem Juden. Rupert versteht ihn als Argumentationshilfe für junge christliche Leser (*pueris fidelibus*) [\*41: 184], die im Rheinland allenthalben mit Juden Kontakt hatten. Auf der Grundlage der allegorischen Schriftdeutung und des Christusglaubens werden Taufe und Beschneidung, Gesetz,

Opfer, Sabbat und ein irdisches gelobtes Land diskutiert, sowie Christi Priesterschaft und die Kreuzesverehrung erläutert [s. auch \*68].

In seinen Bibelkommentaren und den thematisch noch präziser ausgerichteten heilsgeschichtlichen Werken, die in ihrer Struktur die göttlichen Zahlen (z. B. die Drei, die Sieben u. a.) wie in einem Muster abbilden, hat Rupert die Theophanien Gottes und der Trinität in der Heilgeschichte, die die Bibel authentisch vermittelt, symbolisch formuliert (zu Ruperts Geschichtskonstruktionen positiv und kritisch: [\*62; \*65; \*67; \*75; \*76; \*77]). Gegenüber dieser innovativen heilsgeschichtlichen Betrachtung haben andere Benediktiner des 12. Jh.s ebenfalls innovativ in zahlreichen Werken die Geschichte behandelt, doch haben sie Welt-, Regional- oder Klostergeschichte geschrieben, mit der sie sowohl die Bewahrung der Erinnerung und des Wissens von der Kirche (in verschieden weitem Radius) wie auch die Durchsetzung einer neuen Empirie, die sich auf Geschichte und Natur richtete, bewirkten. Diese Geschichtswerke sind gekennzeichnet durch ein kritisches Bewusstsein von der Authentizität der Zeugnisse (Augenzeugen, Urkunden, Briefe, mündliche Überlieferung u. ä.). Die Grundlage solcher Werke ist ein wacher Rationalismus und eine hohe Bewertung empirischer Erfahrung, die Werke selbst aber sind von historischer, nicht von eigentlich philosophischer Relevanz, weshalb die wichtigsten benediktinischen Autoren dieses Werktyps nur kurz genannt seien:

Arnold von Lübeck († 1211/14, seit 1177 Abt des Johannes-Klosters in Lübeck) <Chronica>; Ekkehard von Aura († nach 1125) <Chronica> und <Vita Burchardi>; Gervasius von Canterbury (um

1145 - um 1200) schrieb <Actus pontificum Cantuariensis ecclesiae>, <Chronica>, <Gesta regum>, <De combustione et reparatione Cantuariensis ecclesiae>; Guibert von Nogent (1055- um 1125) <Gesta Dei per Francos>; Hugo von Fleury († zwischen 1118 und 1135) <Historia ecclesiastica> (= <Historia Francorum>), <Historia moderna>; Johannes von Worcester (um 1095 – 1140) <Chronica chronicarum>; Ordoricus Vitalis (1075-1142) <Gesta Normannorum ducum>, <Historia ecclesiastica>; Petrus Diaconus (1107- nach 1159) verfasste mehrere historische Werke über das Kloster Monte Cassino; Symeon von Durham († 1128) <Historia regum>, <Libellus de exordio et procursu Dunelmensis ecclesiae>; Wilhelm von Malmesbury (ca. 1090-1143) <Gesta Pontificum Anglorum>, <Gesta Regum Anglorum>, <Historia Novella>, <De antiquitate Glastoniensis ecclesie>. Die Geschichtskonstruktionen der Benediktiner sind also entweder große spirituelle Konzeptionen wie bei Rupert und Hildegard oder sie tendieren zur neuen Empirie.

## 5. Wirkungsgeschichte

Die Wirkungsgeschichte von Ruperts Werk ist noch nicht geschrieben. Die handschriftliche Verbreitung seiner Werke ist nicht gering; zunächst ist insbesondere im süddeutsch-österreichischen Raum ein Schwerpunkt der Rezeption zu konstatieren, d. h. vor allem im Wirkungskreis seines Freundes und Förderers Bischof Kuno von Regensburg. Insbesondere verarbeiten Gerhoch von Reichersberg († 1169) und sein Bruder Arno von Reichersberg († 1175) in ihren Werken vielfältige Anregungen aus Ruperts Œuvre [\*77: 106, 111-

117]: aus seiner Geschichtstheologie, der Christologie und der Kirchenkritik. Weitere Verbreitungsräume sind das Rhein-Maas-Gebiet und Nordfrankreich. Ruperts Wirkung in der unmittelbaren regionalen Umgebung ist vor allem bei Hildegard von Bingen deutlich ausgeprägt: Wichtige Anregungen für ihr Prophetie-, Visions- und Heilsgeschichtsverständnis kommen von Rupert, werden jedoch von ihr selbständig weiterentwickelt und ihren Intentionen adaptiert (s. dort). Ruperts Werke wurden erneut hoch geschätzt in der Reformationszeit [\*66], wie sich seit den Erstausgaben 1526-1529, besorgt durch Johannes Cochläus, die in großer Zahl und dichter Folge erschienen wie von keinem anderen mittelalterlichen Autor und sich bis zur Gesamtausgabe 1577 und weiteren frühneuzeitlichen Drucken fortsetzten.

## 6. Sekundärliteratur

Die vorliegende Auswahl enthält Bibliographien, grundlegende und neuere Werke.

### Bibliographien

60 Maria Lodovica Arduini: Contributo alla biografia di Ruperto di Deutz, in: Studi medievali. 3<sup>a</sup> serie 16 (1975) 537-582. – Bibliographie bis 1975.

### Forschungen

61 Alois Dempf: Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance (München 1929, Darmstadt 1954, 1962).

- 62 Wilhelm Kamlah: Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore (Berlin 1935) [Historische Studien 285]
- 63 Friedrich Ohly: Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200 (Wiesbaden 1958) [Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Geisteswissenschaftliche Reihe Nr. 1] 121-134.
- 64 Mario Magrassi: Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz (Roma 1959) [Studia Urbaniana 2].
- 65 Wilhelm Kahles: Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz (Münster 1960).
- 66 Johannes Beumer: Rupert von Deutz und sein Einfluss auf die Kontroverstheologie der Reformationszeit, in: *Catholica* 22 (1962) 207-216.
- 67 Horst D. Rauh: Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum deutschen Symbolismus (Münster 1972) [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 9].
- 68 Maria L. Arduini: Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII, con testo critico dell' *Anulus seu dialogus inter Christianum et Iudaeum*, a cura di Rhabanus Haacke OSB (Roma 1979) [Studi Storici 119-121].
- 69 John H. Van Engen: Theophilus Presbyter and Rupert of Deutz: The Manual Arts and Benedictine Theology in the Early Twelfth Century, in: *Viator* 11 (1980) 147-163.
- 70 Edouard Jauneau: Guillaume de Malmesbury, premier éditeur anglais du <Periphyseon>, in: *Sapientiae doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévale offerts à Don Hildebrand Bascour O. S. B.* (Leuven 1980) 148-179.
- 71 Hubert Silvestre: Que nous apprend Renier de Saint-Laurent sur Rupert de Deutz? in: *Sacris erudiri* 25 (1982) 49-97.
- 72 John H. Van Engen: Rupert of Deutz (Berkeley, Los Angeles, London 1983) [Publications of the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies 18].
- 73 Julio d'Onofrio: Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen (9. – 11. Jh.), in: *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, hrsg. v. Werner Beierwaltes (Heidelberg 1987) [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse Jg. 1987, 1. Abh.] 47-76.
- 74 Edouard Jauneau: Le renouveau érigenien du XIIe siècle, in: *Eriugena redivivus* [\*73] 26-46.

- 75 Maria Lodovica Arduini: Rupert von Deutz (1076-1129) und der "Status Christianitatis" seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte (Köln, Wien 1987) [Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 25].
- 76 Christel Meier: Wendepunkte der Allegorie im Mittelalter: Von der Schrifthermeneutik zur Lebenspraktik, in: Neue Richtungen der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, hrsg. v. Robert E. Lerner (München 1996) [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 32] 39-64.
- 77 Loris Sturlese: Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Adalbert dem Großen (748-1280). Aus dem Italienischen übers. v. Johanna Baumann (München 1993).
- 78 Christel Meier: Ruperts von Deutz literarische Sendung. Der Durchbruch eines neuen Autorbewusstseins im 12. Jahrhundert, in: Aspekte des 12. Jahrhunderts, hrsg. v. Wolfgang Haubrichs, Eckard C. Lutz, Gisela Vollmann-Profe (Berlin 2000) [Wolfram-Studien XVI] 29-52.
- 79 The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach, hrsg. v. Stephen Gersch, Maarten J. F. M. Hoenen (Berlin, New York 2002).
- 80 Christel Meier: Ruperts von Deutz Befreiung von den Vätern. Schrifthermeneutik zwischen Autorität und intellektueller Kreativität, in: Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 73 (2006) 257-289.
- 81 Roberto Ferrari: <Il ruggito del leone>. Ermeneutica simbolica ed esperienza mistica nel <De gloria et honore Filii hominis. Super Mattheum> die Ruperto di Deutz, in: Ulivo 36 (2006) 446-482.

### *Hildegard von Bingen (1098-1179)*

#### 1. Primärliteratur

##### Werkverzeichnis

- 82 Scivias. – Entstanden 1141-1151; 10 vollständige Hss., 7 unvollständige, 13 verschollene, Erstdruck Paris 1513; kritische Edition: [\*102]; s. Werkbeschreibung.
- 83 Epistolarium. – 390 Briefe aus mehreren Sammlungen in den Handschriften von meist visionären Antwortepisteln an geistliche und weltliche Personen in ganz Europa; in der kritischen Edition zusammengeführt und bewertet: [\*110].
- 84 Liber subtilitatum diversarum naturarum. – Titel der naturwissenschaftlichen Schriften, den Hildegard im Prolog des <Liber Vite Meritorum> selbst nennt:

[\*103: 8 (Datierung ebd.)], bevor die spät einsetzende Überlieferung in zwei Teilen beginnt:

- 85 Liber simplicis medicinae (Physica). – Beste Hs. Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Cod. Laur. Ashb. 1323; kritische Edition: [\*109]; s. Werkbeschreibung.
- 86 Liber composite medicine (Cause et cure). – Medizinische Schrift mit kosmologischem Eingang und starkem Einfluss der Temperamentenlehre; Überlieferung erst ab Ende 13. Jh. (1 Hs.: Kopenhagen, Kongelige Bibliotek, Cod. Ny kgl. saml. 90b 2°); kritische Edition: [\*108].
- 87 Littere ignote/ Lingua ignota. – Ca. 900 Wörter eines Glossars, das in den Hss. nach Klassen von Sachbereichen geordnet ist; sprachliche Faktur und praktischer Zweck sind noch unbefriedigend erforscht.
- 88 Symphonia (harmonie celestium revelationum). – 77 liturgische Gesänge (Antiphonen, Responsorien, Hymnen, Sequenzen) in kühner lyrischer Sprache; kritische Edition: [111: 335-477].
- 89 Liber Vite Meritorum. – Entstanden 1158-1163; 5 vollständige und 5 unvollständige Hss.; Editio princeps 1882 Pitra; klösterliche Tisch- und Abendlektüre in Gembloux und Villers; kritische Edition: [\*103]; s. Werkbeschreibung.
- 90 Ordo Virtutum. – Geistliches Spiel, entwickelt aus <Scivias> III 13 [\*102], Kampf der Tugenden gegen den Teufel um die sündige Seele (älteste „Moralität“ Europas); kritische Edition: [\*111: 479-521].
- 91 Expositiones Evangeliorum. – 3 Hss.; 59 Homilien zu einer Auswahl von Sonntagsperikopen aus den Evangelien; kritische Edition: [\*111: 135-333].
- 92 Solutiones triginta octo questionum. – Antworten Hildegards auf theologische Fragen der Mönche von Villers und Wiberts von Gembloux.
- 93 Liber diuinorum operum. – Entstanden 1163-1173 als letzte große Visionsschrift; 6 vollständige Hss., 1 Fragment; Editio princeps 1761; s. Werkbeschreibung.

Zu kleinen hagiographischen Werken (<Vita S. Ruperti> für die Nonnen ihres Klosters, <Vita S. Disibodi> von 1170 auf Bitten des Abtes Helenger für den Disibodenberger Konvent) und Kurztraktaten (<De Regula Sancti Benedicti> und <Explanatio Symboli Athanasii>) s. die Bibliographie (Aris u. a. [\*116: 5-7, 31 ff.]) und: <Opera minora> (Turnholti 2007) [CC Cont. Med. 226].

#### Hilfsmittel

- 94 Marianna Schrader, Adelgundis Fuhrkötter: Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen. Quellenkritische Untersuchungen (Köln, Graz 1956) [Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 69].

- 95 Irmgard Müller: Die Bedeutung der lateinischen Handschrift Ms. Laur. Ashb. 1323 (Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana) für die Rekonstruktion der *Physica* Hildegards von Bingen und ihre Lehre von den natürlichen Wirkkräften, in: [\*141: 421-440].
- 96 Laurence Moulinier: Le manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde (Paris 1995) [Série Histoire Ancienne et Médiévale 35].
- 97 Lieven van Acker: Der Briefwechsel der heiligen Hildegard von Bingen. Vorbemerkungen zu einer kritischen Edition, in: *Revue Bénédictine* 1994 (1988) 141-168; 105 (1989) 118-154. – Vgl. auch die Einleitung zur Edition des *Epistolarium I* [\*110: VII – LXXIV].
- 98 Angela Carlevaris: Das Werk Hildegards von Bingen im Spiegel des Skriptoriums von Trier St. Eucharius (Trier 1999) [Mitteilungen und Verzeichnisse aus der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars zu Trier 129].
- 99 Albert Derolez: The Genesis of Hildegard of Bingen's <Liber divinorum operum>. The codicological evidence, in: J. P. Gumbert, M. J. M. de Haan (Hrsg.): *Texts and Manuscripts. Essays presented to G. I. Liefinck*, Vol. 2 (Amsterdam 1972) 23-33.
- 100 Michael Embach: Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Berlin 2003) [Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte 4].
- 101 Michael Embach: Handschriftenfunde zur Literatur des Mittelalters. 171. Die <Solutiones Triginta Octo Quaestiorum> Hildegards von Bingen. Ein unbeachtetes Fragment aus dem 12. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 136 (2007) 48-57.  
S. ferner die Bibliographie (\*116: 50-54, Nr. 275-322).

#### Editionen

Die wichtigen älteren Werkausgaben waren von Migne, *Patrologia Latina* (PL) 197 (Paris 1855 u. ö.) und von Jean-Baptiste Pitra, *Analecta Sanctae Hildegardis Opera Parata* (Montecassino 1882) (Nachdruck Farnborough 1966) [*Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi Parata* 8]. Krit. Editionen sind erschienen vor allem im *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* (CC Cont. Med.).

- 102 Scivias, hrsg. v. Adelgundis Führkötter, Angela Carlevaris (Turnholti 1978) [CC Cont. Med. 43 und 43A]. – S. die Werkbeschreibung.
- 103 *Liber Vite Meritorum*, hrsg. v. Angela Carlevaris (Turnholti 1995) [CC Cont. Med. 90].

- 104 Liber diuinorum operum, hrsg. v. Albert Derolez, Peter Dronke (Turnholti 1996) [CC Cont. Med. 92]. – S. unten die Werkbeschreibung.
- 105 Ordo virtutum, hrsg. v. Peter Dronke [\*111: 479-521].
- 106 Expositio quorundam evangeliorum, hrsg. v. Beverly Mayne Kienzle, Carolyn A. Muessig [\*110: 135-333].
- 107 Symphonia harmoniae caelestium revelationum, Gedichte und Gesänge. Lateinisch und Deutsch hrsg. v. Walter Berschin, Heinrich Schipperges (Gerlingen 1995); hrsg. v. Barbara Newman, iuuamen praestantibus Stephano d'Evelyn et Joshua Byron Smith [\*111: 335-477].  
Subtilitates diversarum naturarum creaturarum:
- 108 a) Cause et cure (oder: Liber compositae medicinae), hrsg. v. Laurence Moulinier (Berlin 2003) [Rarissima mediaevalia 1].
- 109 b) Physica. Edition der Florentiner Handschrift (Cod. Laur. Ashb. 1323, ca. 1300) im Vergleich mit der Textkonstitution der Patrologia Latina (MIGNE) hrsg. v. Irmgard Müller, Christian Schulze unter Mitarbeit von Sven Neumann (Hildesheim, Zürich, New York 2008). – S. auch die Werkbeschreibung.
- 110 Epistolarium, Pars Prima: I-XC, hrsg. v. Lieven van Acker (Turnholti 1991) [CC Cont. Med. 91]; Pars Secunda: XCI-CCLR, hrsg. v. Lieven van Acker (Turnholti 1993) [CC Cont. Med. 91A]; Pars Tertia: CCLI-CCCXC, hrsg. v. Lieven van Acker, Monika Klaes-Hachmöller (Turnholti 2001) [CC Cont. Med. 91B].
- 111 Opera minora, hrsg. v. Peter Dronke, Christopher P. Evans, Hugh Feiss, Beverly Mayne Kienzle, Carolyn A. Muessig, Barbara Newman (Turnholti 2007) [CC Cont. Med. 226].
- 112 La obra de Gebenón de Eberbach: Speculum futurorum temporum, Edición crítica de José Carlos Santos Paz (Firenze 2004) [Millenio medievale 46. Testi 12].
- 113 Vita Sanctae Hildegardis, hrsg. v. Monika Klaes (Turnholti 1993) [CC Cont. Med. 126].
- 114 (Elisabeth von Schönau:) Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau, hrsg. v. F. W. E. Roth, 2. Aufl. (Brünn 1886).
- 115 Ernardus de Bonavalle: De operibus sex dierum, PL 189, 1513-1570.
- 116 Wibert von Gembloux: Epistolae, hrsg. v. Albert Derolez (Turnholti 1988) [CC Cont. Med. 66].

#### Übersetzungen

Zu Übersetzungen bis 1998 s. Bibliographie [\*119: 37-49, Nr. 145-274]. Unter den deutschen Übersetzungen war lange Zeit die Reihe des Otto Müller Verlags

(Salzburg 1954ff.) maßgeblich, neuerdings sind es die *Fontes Christiani* und weitere Einzelpublikationen.

#### Deutsche

- 117 Hildegard von Bingen: Das Buch von den Pflanzen. Nach den Quellen übers. u. erläutert v. Peter Riethe, Salzburg 2007.

#### Englische

- 118 *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen. Selected Letters with an Introduction and Commentary*, transl. and comm. by Joseph L. Baird (Oxford 2006).

## 2. Biographie

Quellen sind die *Vita Juttas* von Sponheim von 1137, die *Viten* Hildegards [\*113; \*151] und die Selbstzeugnisse in ihren Werken sowie weitere zeitgenössische Zeugnisse. Hildegard wurde 1098 als zehntes Kind des Edelfreien Hildebert von Bermersheim und seiner Frau Mechthild geboren und lebte die ersten Jahre in Böckelheim und Bermersheim/Rheinhessen. Mit acht Jahren wurde sie zur geistlichen Erziehung Jutta von Sponheim und deren geistlicher Erzieherin Uda von Göllheim übergeben, und zusammen mit Jutta und einem jungen Mädchen gleichen Namens trat sie am 1.11.1112 in die Klause des seit 1108 bestehenden Disibodenberger Benediktinerklosters ein [\*151]. Sie erhielt dort ihre Ausbildung im Lateinischen anhand von Bibel und Liturgie, ebenso in der Musik und in der Medizin und Krankenpflege sowie in anderen manuellen Tätigkeiten, partizipierte offenbar auch an der ausgeprägten wissenschaftlichen Kultur des Konvents. In der durch Zuzug weiterer Schülerinnen zum Konvent angewachsenen Klause legte Hildegard zwischen 1112 und 1115 die Profess ab [\*151: 64-66] und wurde nach Juttas Tod 1136 zur Leiterin dieses Konvents gewählt.

1151 bezog Hildegard ihr zunächst gegen den Widerstand des Disibodenberger Klosters selbsterbautes Nonnenkloster Rupertsberg bei Bingen (<Vita> I, 5-7; [\*113: 10-14]), zu dem sie 1165 das leerstehende Augustiner-Kloster in Eibingen als Tochterkloster hinzuerwarb. Seit ihrem 42sten Lebensjahr (ab 1141) schrieb Hildegard – nach ihren Selbstzeugnissen [\*102: 3] – mit Unterstützung des Propstes Volmar ihre großen theologischen Visionswerke sowie ihre weiteren Schriften: Lieder, die Moralität <Ordo Virtutum>, zwei medizinisch-naturwissenschaftliche Werke, Abhandlungen, Viten, und sie stand aufgrund ihrer prophetischen Gabe, durch die viele sie als Ratgeberin konsultierten, in einem ausgedehnten Briefwechsel mit Angehörigen der geistlichen und weltlichen Stände aus ganz Mitteleuropa. Auch Reisen mit auswärtigen Predigten werden von ihr berichtet, deren Reflexe im Briefcorpus manifest werden (z. B. Ep. 223 [\*110: Cont. Med. 91 A, 489-496]).

Helfer bei der Niederschrift ihrer Werke waren nach dem Tod Volmars, ihres langjährigen Sekretärs (1141-1173), ihr Neffe Propst Wezelin von St. Andreas in Köln, Propst Gottfried von Disibodenberg, der auch das erste Buch ihrer <Vita> schrieb, Abt Ludwig von St. Eucharius in Trier und Mönche seines Klosters [\*104: 464]. In den späten Jahren Hildegards hatte sich der Austausch mit dem Benediktiner-Kloster Gembloux in Belgien intensiviert, insbesondere mit dem gelehrten Mönch und späteren Abt Wibert (1124/25-1213), der sich zuletzt ab 1177 als Sekretär und geistlicher Vater auf dem Rupertsberg aufhielt. Dessen intensiver Nachfrage nach dem Modus ihrer Visionen verdankt sich Hildegards bedeutender Brief über dieses

Thema [\*110: Cont. Med. 91A, 258-265]. Sie starb am 17. September 1179. Der im 13. Jh. eingeleitete Prozess der Heiligsprechung kam nicht zu einem Abschluss.

### 3. Beschreibung ausgewählter Werke

#### *Scivias* [\*82]

Das Werk <Wisse die Wege> (1141-1151) ist eine Heilszyklopädie in Visionsform von drei Teilen und 26 Visionen, die die Heilsgeschichte vom Fall Lucifers und des Menschen bis zum Jüngsten Gericht und ewigen Leben darstellt. Der erste Teil ist mit sechs Visionen dem erschaffenen Kosmos, dem Menschen, der Engelwelt und der Alten Zeit gewidmet. (I.1. Verhältnis von Gott und Mensch, Inspiration, 2. Engelsturz / Sündenfall, 3. Kosmosei, 4. der einzelne Mensch von der Geburt bis zum Tod, 5. Synagoge, 6. Engelchöre). Der zweite Teil stellt in sieben Visionen die Erlösung vom Auftreten Christi in der Heilsgeschichte über das Wirken in der Kirche und ihren Sakramenten bis zu den Möglichkeiten von Gefährdung und Errettung dar (II.1. Schöpfung, Sündenfall und Erlösung, 2. Trinität, 3. Ecclesia und die Taufe, 4. Ecclesia und die Firmung, 5. Ecclesia und ihre Stände, 6. Ecclesia und die Eucharistie, 7. der gefährliche und Gifte speiende, wengleich gefesselte Teufelsdrachen). Der dritte Teil zeigt in 10 Visionen den Aufbau des Gottesreichs über die Alte und Neue Zeit hin und endet in drei Visionen mit der Eschatologie (III.1. Majestas auf dem Thron, Engelsturz, 2. Heilsgebäude im Überblick, 3. Turm des vorseilenden Ratsschlusses Gottes, 4. Säule des Wortes

Gottes, 5. Eifer Gottes, 6. dreifache Mauer, Beginn der neuen Zeit, 7. Säule der Trinität, 8. Säule der Menschheit des Erlösers, 9. Turm der Kirche und Haus der Weisheit, 10. Christus als Eckstein (Osten) des Heilsgebäudes, 11. Endzeiten, Antichrist, 12. Zusammenbruch des Kosmos und Jüngstes Gericht, neuer Himmel und neue Erde, 13. die Heiligenchöre). Die Dreiteilung der Schrift kann auf die Werke der Trinität, des Schöpfers, Erlösers und Heiligen Geistes als Erbauers des Gottesreiches verweisen, also eine Theophanie der Trinität bedeuten [\*130: 486-490], der Titel verheißt und fordert das Wissen der Wege (Gottes, des Lichts).

*Liber diuinorum operum (de operatione Dei) [\*104]*

Das späte dominant kosmologische Visionswerk <Das Buch von den göttlichen Werken> (1163-1174), wohl Hildegards größte Leistung, ist wiederum in drei Teilen strukturiert und umfasst 10 Visionen. Der erste Teil zeigt in vier Visionen den Kosmoskreis, ein Bild der sichtbaren natürlichen Welt, der gehalten wird von der Syndesmosgestalt Gottes als der göttlichen Liebe (I 1. Personifikation der Caritas, 2. Kosmosrad mit Mikrokosmosgestalt darin, 3. das System der Winde und Säfte des Menschen, 4. kosmische Wirkung der Erde: das Jahr, der Körperbau des Menschen und Auslegung von Joh. 1, dem diese Schrift inspirierenden Text [\*113: 43f.], wie ein autobiographisches Zeugnis der <Vita> sagt). Der zweite Teil, bestehend aus einer Vision (II 1. Vis.), sieht das Bild der Erde in Lohn- und Straforte wie in ein ethisch-eschatologisches Modell eingeteilt, der Weg zum himmlischen Jerusalem schließt sich im hellen Osten nach

oben an, die Hölle im dunklen Westen nach unten. Es folgt korrespondierend mit der Exegese von Joh. 1 am Ende des ersten Teils hier die Auslegung des Schöpfungsberichts Gen. 1f. Nach dem kosmologischen und ethischen Teil mit dem abschließenden Rückblick zum Ursprung folgt ein Bild der Heilsgeschichte vom Beginn der Welt und dem Engelsturz (III 1), über die Alte Zeit mit der Prophetie (III 2), dem Punkt der Inkarnation (III 3) bis zu den Endzeiten (III 4) und zur Zusammenfassung des Ganzen in einem Zeitenrad (III 5) [\*131: 125-129]. Die einigermaßen abstrakte Bildlichkeit aller Teile des Werks wird beschrieben und allegorisch gedeutet. Einen weiteren Abschluss bildet die Vorstellung von der aufsteigenden und nun verfallenden Kirche sowie von den Endzeiten, die wiederum durch Tiere dargestellt sind (vgl. <Scivias> III 11). Der Titel des Werks ergibt sich aus der Sache, kann jedoch zudem eine ps.-dionysische Reminiszenz sein; das Buch enthält das Wissen der göttlichen Werke (*scientia divinatorum operum*), das eine engelgleiche höhere, abstraktere Erkenntnisform meint [\*130: 493f.]. Auch dieses Werk ist von trinitarischer Struktur.

*Liber vite meritorum* [\*89]

<Das Buch der Lebensverdienste> (1158-1163) – positiv und negativ verstanden – ist der Ethik gewidmet. In fünf seiner sechs Teile werden 35 Tugend-Laster-Paare (in Gruppen zu 5, 7 oder 8) jeweils in Rede und Gegenrede einander paarweise gegenübergestellt, in denen die Wahlalternativen menschlichen Handelns konkret erörtert werden. Die Laster treten, als meist hässliche Mischwesen verkörpert, aus satanischem Nebel hervor, während die Tugenden (von denen die

meisten im <Scivias> bereits beschrieben waren) hier aus der Wolke der Erwählten heraus antworten – göttliche Kräfte, die der Mensch in sich verwirklichen soll (*non quod ulla uirtus sit uiuens forma in semet-ipsa, sed solummodo praelucida sphaera a Deo fulgens in opere hominis; quia homo perficitur cum uirtutibus, quoniam ipsae sunt opus operantis hominis in Deo*, Scivias III, 3 [\*102: 375]). Eine Vorlage für die Reihen der Tugenden und Laster konnte bisher nicht nachgewiesen werden. Eine Dominanz von Tugenden der Benediktregel ist jedoch gegeben. Teil 1: Amor saeculi – Amor coelestis, Petulantia – Disciplina, Joculatrix – Verecundia, Obducatio – Misericordia, Ignavia – Victoria, Ira – Patientia, Inepta laetitia – Gemitus; Teil 2: Ingluuius – Abstinencia, Acerbitas – Largitas, Impietas – Pietas, Fallacia – Veritas, Contentio – Pax, Infelicitas – Beatitudo, Immoderatio – Discretio, Perditio animarum – Salvatio animarum; Teil 3: Superbia – Humilitas, Inuidia – Caritas, Inanis gloria – Timor Dei, Inoboedientia – Oboedientia, Infidelitas – Fides, Desperatio – Spes, Luxuria – Castitas; Teil 4: Iniustitia – Iustitia, Torpor – Fortitudo, Oblivio – Sanctitas, Inconstantia – Constantia, Cura terrenorum – Caeleste desiderium, Obstinatio – Compunctio cordis, Cupiditas – Contemptus mundi, Discordia – Concordia; Teil 5: Scurrilitas – Reverentia, Vagatio – Stabilitas, Maleficium – Cultus Dei, Avaritia – Sufficientia, Tristitia saeculi – Caeleste gaudium. Die Sequenz der Streitgespräche wird in jedem Teil durch den Eifer Gottes mit Urteilen beendet, und es werden die den Sünden jeweils entsprechenden Fegefeuerstrafen und Ablösungsbußen erläutert. Die ethische Thematik wird in einen kosmischen und heilsgeschichtlichen Rahmen gestellt, indem eine

Gottesgestalt, der *Christus gigas* (Ps. 18,6) und *vir proelior* (Is. 42, 13), durch den Kosmos reicht und an seiner Figur die Zeiten der Heilsgeschichte abmisst. Mit einer Drehung beendet er im sechsten Teil den Kampf zwischen Gut und Böse im Weltgericht und in der Schaffung einer neuen Ordnung mit der endgültigen Trennung von Hölle und Himmel [\*121; \*103: XIX-XXXVII].

*Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* [\*84]

Der Titel wird zuerst zitiert im <Liber vite meritorum> in der Werkliste [\*103: 8]; das Werk ist nur in der Zweiteilung von <Liber simplicis medicine> (= <Physica>, LSM) und <Liber composite medicine> (= <Cause et cure>, LCM) seit dem 13. Jh. überliefert und so schon bei Gebeno von Eberbach um 1220 und in den Inquisitionsakten verzeichnet. Dem authentischen Werk Hildegards kommt am nächsten der Text der ältesten bekannten Handschrift der <Physica>: Florenz, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashb. 1323, fol. 1-104 <Physika Hildegardis. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum> von ca. 1300. Die Bücher 3 und 4 der <Cause et cure> sind komplett aus den <Physica> exzerpiert [\*109: XIII; \*95]. Ein abschließendes Urteil über die Textgestalt des Originalwerks und den Zeitpunkt seiner Teilung in zwei Schriften (etwa die Exzerption einerseits und eine weitere Ausarbeitung der Bücher 1 und 2 andererseits schon zu Hildegards Lebzeiten oder erst in den drei Jahrzehnten nach ihrem Tod) steht noch aus.

*Physica* (LSM) [\*85]

Aufbau nach der Florentiner Handschrift (vgl. \*109): Prolog, 1. Pflanzen, 2. Vier Elemente, 3. Bäume, 4. Steine, 5. Fische (=Wassertiere), 6. Flugtiere, 7. Vierfüßige Tiere, 8. Kriechtiere, 9. Metalle. Die Inhalte erweisen die Schrift als ein Kompendium der Heilkunde aufgrund der Temperamentenlehre und Humoralpathologie, nach der Struktur einer medizinischen Enzyklopädie [\*146: 199f.]. Die Kapitel bestehen aus Beschreibung und Hinweisen auf die praktische, vor allem medizinische Anwendung; hinzu kommen gelegentlich Beschwörungsformeln. Die Praefationes einzelner Bücher ordnen das naturkundlich-medizinische Wissen in einen kosmologisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhang ein (z. B. Buch 1, 4, 6, 7, 8, 9). Das Werk kann somit als frühe medizinische Enzyklopädie bezeichnet werden.

#### *Cause et cure* (LCM) [\*86]

Aufbau: Trotz des Fehlens einer strengen Gesamtkomposition lässt sich das Werk gliedern in die theoretischen Teile von Buch 1, 2, und 5 und die praktischen von Buch 3, 4 und 5; Buch 5 stellt sich als bunte Mischung dar mit einem unklaren Schluss, dessen Teile durchaus auch als Buch 6 gelten könnten. Buch 1 enthält Schöpfung, Stellung des Menschen zum Kosmos und zu den anderen Geschöpfen, Kosmographie, Buch 2 (mehr als die Hälfte des Gesamttexts) behandelt den Ursprung der Welt, des Menschen, der Tiere, eine Charakterologie der Neugeborenen und eine Typeneinteilung der Menschen, Lachen und Weinen, Obsternte, Weinbau, Sexualität, Trunkenheit, Krankheiten des Menschen (Ursachen nach dem

Galenschen Modell). Buch 3 enthält Krankheiten des Menschen vom Kopf abwärts und die entsprechenden z. T. komplexen Medikationen, Buch 4 mischt die Bereiche verschiedener Krankheiten unsystematisch mit Frauenleiden, Fieberarten, Geschwüren und psychischen Krankheitszeichen wie den zugehörigen Heilungsanwendungen. Buch 5 wechselt ab zwischen grundsätzlich medizinischen Aussagen (die Anzeichen von Leben und Tod) und praktischen Bereichen wie Uroskopie, Badekuren, Augenkrankheiten, einem Empfängnislunar, der durch Initialenauszeichnung als Buch 6 verstanden werden kann. Das Werk zeigt also Teile, die in höherer Stringenz und Planungskonsequenz ausgeführt sind und andere, die wie eine noch nicht durchkomponierte Materialsammlung wirken (auch Wiederholungen wurden hier nicht getilgt oder ausgeglichen oder sind durch ergänzende Bearbeitung entstanden; vgl. [\*108: Introduction]).

#### 4. Lehre

Ob Hildegard ein Platz in der Geschichte des philosophischen Denkens gebühre, blieb bis in die letzten Jahre unsicher. Während sie in philosophiehistorischen Darstellungen nicht vertreten war, wurde sie sowohl in Einzeluntersuchungen wie auch in die Handbücher von Sturlese und Flasch (ab der zweiten Auflage von 2000) aufgenommen, wengleich zögerlich und mit ganz gegensätzlichen Begründungen. Sturlese schiebt die visionären Hauptwerke mit ihrem grundsätzlich unphilosophischen Charakter beiseite [\*77: 213], um sich den naturwissenschaftlichen Schriften zuzuwenden: „Das Wort hat nun nicht länger die Prophetin, sondern die Wissenschaftlerin“ [\*77: 214].

Diese Wissenschaft versteht er dann als „typische frühmittelalterlich-altbenediktinische Medizin ... ,die von den neuen Entwicklungen ... vollkommen unberührt geblieben“ sei (mit Schipperges [\*77: 217]). Flasch lässt dagegen gerade die naturwissenschaftlichen Schriften als noch philologisch zu ungesichert beiseite und konzentriert sich auf die Hauptwerke, weiß auch, dass Hildegard durchaus von der neuen arabischen Medizin beeinflusst ist [\*155: 277-281], wie inzwischen nachgewiesen wurde (Moulinier [\*108: LXXXVII-XCVI]).

Um ihre Einsichten mitzuteilen, nimmt Hildegard die Rolle einer Prophetin an (Lehre war ihr als Frau anders verwehrt). Sie orientiert sich an den Propheten des Alten Testaments, an Gregors d. Gr. Prophetietheorie (Gregor, Hom. in Ez.) und am ps.-dionysischen Visionsmodell, das auch durch Hugo von St. Victor, Honorius Augustodunensis und Rupert von Deutz in ihrem Jh. neu vermittelt worden war [\*130; \*135], ohne dass dieses Rollenkonstrukt kritikwürdig wäre (Sturlese dagegen: „orakelhaft“ [\*77: 211]).

Mit der Wahl der Prophetenrolle wurde der Verzicht auf Quellenberufungen in jeder Form unumgänglich. Diese Bedingung prophetisch-inspirierter Rede erschwert für den Interpreten die Beurteilung der Quellenfrage enorm; denn Konsequenz ist, dass nur Zitate aus der Bibel (= Gottes Rede) möglich sind, jede feste Terminologie einer bestimmten Richtung oder Thematik nicht oder nur verfremdet benutzt wird (auch die Schriftexegese wird gegenüber der Tradition erheblich modifiziert). Damit bleibt eine philosophiegeschichtliche Einordnung der sich als Ungelehrte stilisierenden Visionärin mit Unsicherheiten behaftet. Dieser

grundsätzlichen Schwierigkeit des Quellenproblems Rechnung zu tragen und eine Bestimmung von Hildegards philosophischer Leistung zu treffen, sind drei Forschungsansätze versucht worden: Erstens, die konzeptionellen Grundlagen des Werks zu erhellen, d. h. ihre Vorstellung von Prophetentum und Autorschaft, visionärer Theologie, Trinitätsspekulation, die Konzeption von Heilsgeschichte, Ethik, vom Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie u. a. Dabei konnte neben der Nutzung konventionellerer abendländischer Traditionen ein spezifischer Einfluss von ps.-dionysischen und erigenistischen Lehren festgestellt werden [\*130; \*131; \*132]. Der zweite Ansatz war ein philosophisch-begriffsgeschichtlicher, in dem erkenntnistheoretische Kernbegriffe im Werk erhoben und im Vergleich mit der Tradition ausgewertet wurden: *rationalitas* [\*137], (*prae-*)*scientia* und *sapientia* [\*157], *philosophus* / *philosophia* (s. unten). Ein dritter Ansatz ging philologisch von sehr seltenen Wörtern und Bildern aus, um dadurch besondere und bisher nicht berücksichtigte Quellenschriften (vor allem im Spätwerk) nachzuweisen, wie den hermetischen <Asclepius>, Chalcidius' Timaios-Kommentar, den <Liber Nemroth>, den <Liber Pantegni> des Constantinus Africanus, vielleicht Gabirols <Fons vitae> neben dem Henoch-Buch, dem <Hirt> des Hermas und Laktanz' <De opificio Dei> (so Dronke: [\*104: XIII-XXXV]).

Hildegards *causa scribendi* ist Epochen- und Kirchenkritik, ihre Lehre ist nach eigener Aussage eine für ihre eigene Gegenwart erneuerte Schriftauslegung in der Nachfolge der Kirchenväter, sie enthält Trinitätslehre, Heilsgeschichte, Kosmologie, Ethik, Naturwissenschaft und Medizin sowie Musik. Als Prophetin am

Beginn der Endzeiten (dem *tempus muliebre*, <Scivias> III, 11[\*102: 589; \*110: Cont. Med. 91A: 494; \*130: 479-481]) bleibt sie – entgegen der mit ihr in Kontakt stehenden jüngeren Visionärin Elisabeth von Schönau († 1164), die die im 13. Jh. sich stark entwickelnde Richtung einer ekstatischen ‘Erlebnis’-Mystik vertritt [\*127; \*129: 252-264] – objektiv-lehrhaft. Hildegards Visionen sind in ihrer lehrhaft-distanzierten Objektivität zugleich von bedeutender imaginativ-künstlerischer Qualität in ihren Bildschöpfungen. Bemerkenswert sind die in den Werkformen ausgeführten trinitarischen Strukturen [\*130: 488-492], hinter denen sowohl die Lehre des Ps.-Dionys als auch Ruperts von Deutz Zahlenkompositionen stehen, z. B. in dessen <De Trinitate et operibus eius> [\*76: 50f.; \*78: 48f.].

Die begriffsgeschichtliche Prüfung einiger von ihr charakteristisch und konsequent durch das Werk verwandter Begriffe aus dem Feld der Erkenntnistheorie hat zu klaren Resultaten geführt. In ihren Visionsschriften präsentiert Hildegard im wesentlichen drei verschiedene Redeweisen: die Beschreibung der Visionsbilder, die genaue allegorische Deutung dieser Bilder und die sich daran anschließenden freieren reflektierenden, z. T. paränetischen Texte zu den jeweiligen Visionsthemen. In den Deutungs- und Reflexionsteilen verwendet Hildegard solche Termini, die oft in deutlich markierten Begriffsfeldern als Leitbegriffe fungieren, mit Konsequenz (ohne diese jedoch an zeitgenössische Diskussionen unmittelbar anzuschließen). Als *figmenta prophetica* enthalten die Bildkomplexe verschlüsselte Aussagen, die aus der exegetischen Tradition geschöpft und neu

kombiniert sind und dann in der Auslegung in einer Begriffssprache von mittlerem Abstraktionsniveau erschlossen werden. Darin tritt zum Beispiel neben dem selteneren Begriff *ratio* sehr häufig *rationalitas* geradezu als Kernwort zur Bezeichnung des Urbild-Abbild-Verhältnisses zwischen Gott und Mensch (*imago Dei*) auf, während vor Hildegard dieser Begriff die endliche Vernunft bezeichnete. Eine ungeschaffene göttliche *rationalitas* als Einheit von Erkenntnis und Liebe im innertrinitarischen Prozess, wie im Wort (Verbum = Christus) und dem Heiligen Geist, die ebenfalls als *rationalitas* bezeichnet sein können, wird unterschieden von einer *rationalitas*, die höchste Manifestation des Göttlichen im Geschaffenen, in Engel und Mensch, ist (Alvarez: [\*137]). Die Begriffe Wissen und Weisheit (*scientia, sapientia*) konnten ähnlich als zentrale Begriffe in Hildegards Visionstexten und damit als Indikatoren für ihre Position in Erkenntnistheorie und der Markierung philosophischer Fragestellungen festgestellt werden, da sie auch hier mit einem differenzierten Begriffsinstrumentarium zwischen Tradition und eigenen originellen Akzentuierungen arbeitet (Ranff: [\*157: 364-376]). Im Hinblick auf die Relation des göttlichen und menschlichen Wissens sind insbesondere ihre Ternare von erkenntnisformierenden Tätigkeiten und Kräften des Menschen als Bild – Imago – Spiegel der urbildlichen Trinitätsternare bemerkenswert (wie etwa *sapientia – scientia – discretio* u. ä.) [\*157: 368f.]. Christus als Schöpfermediator, als Verbindung von trinitarischem Urbild und Abbild, und Maria als Prototyp weisheitsorientierter Anthropologie haben Vorbildfunktion im Aufstiegsmodell des Menschen, auch für die Prophetin und ihre

inspirierte *praescientia* sowie nach Ps.-Dionys der *profundissima et capitalis sapientia* (Ranff: [\*157: 372]). Auch die fundierende Funktion von *discretio* als erkenntnistheoretischem Begriff in Hildegards Schriften konnte beschrieben werden [\*128; \*148].

Wenn Hildegard nach der Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge strebt, so erfüllt sie damit auch Ciceros Definition von Philosophie, ohne sich jedoch selbst als Philosophin zu bezeichnen (... *sicut philosophi scribunt scribere in uisione hac non doceor* [\*110: Cont. Med. 91A: 262]). Wenigstens drei Bedeutungen von *philosophi/philosophia* hat Hildegard genutzt: die erste für die Naturgelehrten und Mediziner [\* 109: 39; 328], die zweite für die Weltgelehrten mit menschlichem Wissen im weiteren Sinn bis hin zur Häresie [\*102: 256], die dritte für die Philosophie der Propheten (*philosophia prophetarum* [\*110: Cont. Med. 91B: 161; 57]), an der sie partizipiert, auch wenn sie es nicht einräumt. – Im übrigen steht die Auswertung von Hildegards Begriffs- und Wortgebrauch, der erhebliches Aufschlusspotential für ihre philosophiegeschichtliche Position bereithält, noch am Anfang; denn eine Untersuchung, die alle erkenntnisbezogenen Wörter mit begriffsbildender Qualität umfasst, sowie eine das Verhältnis von Inspiration, Vision, Intuition zu philosophisch-theologischer Reflexion prüfende Studie sind noch Desiderat.

Gegen die ältere Forschung, die keine Quellen für ihre naturwissenschaftlich-medizinischen Schriften aus der aktuellen Medizin der Zeit nachweisen konnte und sie daher für originär bzw. inspiriert hielt oder als alte benediktinisch-karolingische Tradition

verstand (nach H. Schipperges; Sturlese [\*77: 213-219], haben die jüngsten Forschungen eine Reihe von Übereinstimmungen mit bekannten Medizinschriften der Zeit anzugeben vermocht, darunter salernitanische, arabische aus der ersten Phase ihrer Adaptation (z. B. über Constantinus Africanus, das Summarium Heinrici); ungelöste Probleme bleiben jedoch bestehen bis zur vollständigen Auswertung der <Physica> [\*109]; (vgl. Moulinier; Müller; Embach [\*108; \*109; \*100: 293]). Dass es auch um eine an der Empirie orientierte Medizin und Naturkunde geht, zeigen die zahlreichen regionalen Phänomene des Nahegebiets, die z. T. mit deutschen Bezeichnungen aufgeführt werden.

Einen inhaltlichen Schwerpunkt in Hildegards Gesamtwerk bildet die Kosmologie. Damit tritt sie in die Bemühungen des 12. Jh.s um neue Naturkonzepte ein [\*155: 281], ohne einer spezifischen philosophischen Richtung wie etwa der Chartreuser am <Timaios> orientierten Naturphilosophie zuzugehören. Auch der frühere polyhistorische Erklärungsansatz, wie er in der Warburg-Schule verfolgt und von Liebeschütz auf Hildegards kosmologische Visionen mit dem Postulat einer enormen Quellenkenntnis angewandt wurde [\*120], hat nicht zu konkreten Ergebnissen geführt [\*133: 38f. u. ö.]. Vielmehr muss auch hier angenommen werden, dass sie von den bekannten Handbüchern seit Isidor ausgeht, neuere zeitgenössische Literatur einbezieht (Parallelen zu Honorius, Wilhelm von Conches und Bernardus Silvestris wurden nachgewiesen [\*133]) und selbst Abwandlungen nach ihren Intentionen vornimmt. Auch diagrammatische Kosmosvorstellungen aus der Tradition sind als

Quellen einzubeziehen [\*153; \*159]. Hildegard bedient sich zweier Kosmosmodelle: Im <Scivias> (I, 3) beschreibt sie das Kosmosei, in dessen Tradition Dronke ihre Vorstellung einordnet [\*124: 79-99 <Fables of the cosmic egg>]; im <Liber diuinorum operum> sind drei Visionen dem Kosmosrad und seiner Deutung gewidmet [I, 2-4]. Auch an zahlreichen weiteren Stellen ihres Werks geht Hildegard auf die Kosmosthematik ein, z. B. am Beginn ihrer naturwissenschaftlichen Schriften. Beide große Kosmosbilder stellen ein nach Elementen, nicht nach Gestirnen und Planeten geordnetes Schichten- bzw. Sphärenmodell dar, deren operationale Interaktion durch das System der Winde verursacht, doch mit den Elementen- und Planetenwirkungen im Lot gehalten wird [\*126: 38-66; \*153]. Der Mensch als Mikrokosmos in der Mitte des Makrokosmos wird durch strukturelle und qualitative Analogien beschrieben (<Liber diuinorum operum> I, 2-3) wie auch unter dem Einfluss meteorologischer und siderischer Strömungen dargestellt (I, 2-4). Doch der enge Konnex von Makro- und Mikrokosmos wird nicht nur durch eine materielle, sondern auch durch eine geistig-seelische Anthropozentrik hergestellt. Wie die kosmischen Kräfte den Säftehaushalt des Menschen bestimmen, erzeugen sie auch moralische Wirkungen im Menschen; umgekehrt affiziert auch die ethische Qualität des Menschen den Kosmos und seine Teile: Die Winde erhalten nicht nur den Kosmos mit ihren Kräften, sondern bewirken mit ihren Diensten auch, dass der Mensch Wissen und Einsicht erhält, wie er handeln soll (<Liber diuinorum operum> II, 2-4; dazu: [\*133: 80-115]); die Elemente beklagen sich andererseits bei Gott, dass der Mensch sie mit seiner

Sünde verdorben und verdunkelt habe [\*82: 301f.]. Solche Korrespondenzen zwischen Makro- und Mikrokosmos, die die Ordnung, ihre Entgleisungen und ihre Heilkräfte auf körperlicher und geistiger Ebene erklären, dominieren Hildegards Darstellung. Eine Anregung aus den (lateinisch übersetzten) <Ambigua> des Maximus Confessor (nach Honorius Clavis 69; Eriugena, Periphyseon II, 3) kann für Hildegards Kosmosvorstellung angenommen werden: „Denn der Mensch enthält in sich alle Kreatur, die sinnenfällige, sofern er Körper ist, und die geistige, sofern er Seele ist; und daher ist die menschliche Natur eine gewisse Mitte, die die beiden extremen einander entgegengesetzten Enden der Dinge verbindet, das höchste nämlich des geistigen Seins mit dem niedrigsten der körperlichen Substanz. Denn es gibt kein Geschöpf vom höchsten bis unten hin, das sich nicht im Menschen findet, und daher heißt er ‘Werkstatt’ (*officina*) von allem...“ [\*145: 334]. Belebt wird der Kosmos nach Hildegard nicht durch eine Weltseele, sondern durch eine von Gott ausgehende geistige Lebenskraft; verkörpert wird sie in der Figur der Liebe (*charitas*), die zugleich Feuer und Leben ist (<Liber diuinorum operum> I, 1). In platonischem Ansatz ist die Welt (Makrokosmos – Mikrokosmos) als Idee in der göttlichen *praescientia* vorhanden, ehe der Schöpfer sie als Werk, als *opus Dei*, in die Erscheinung treten lässt. In diesem Plan der Welt ist bereits die Menschwerdung des Gottessohns als Ziel der Schöpfung vorgesehen. Mit den Anregungen aus kosmologischen Traditionen verbindet Hildegard im <Liber diuinorum operum> eine ausführliche Exegese von Gen. 1 und Joh. 1, einer Bibelstelle, die sie

selbst als Keimzelle ihres späten Visionswerks bezeichnet [\*145: 332-342].

Hildegards *operatio*-Konzept, das das göttliche Wirken und das abbildliche Handeln des Menschen verbindet, das der Engel als reines Geistwesen entbehrt, hat noch einen weiteren Kontext in der Neubewertung der Arbeit in dieser Epoche. Zwar ist Hildegards Arbeitsbegriff ein tendenziell spiritueller, da Arbeit als Aufgabe des Menschen, des kosmischen und ethischen *homo operarius*, auf den *deus operans* zurückverweist. Eine solche Interpretation des *deus operans* ist auch bei Eriugena nachweisbar, manifest in der Trinitätsformel *essentia – virtus – operatio* (s. u.). Der Mensch hat die Pflicht, die ganze Erde mit Arbeit zu füllen (*totam terram operando replet* [\*104: 221]). In Hildegards Ausweitung der Arbeitskonzeption kündigt sich eine signifikante Aufwertung des *operari* in der Opposition von Theorie und Praxis, Wissen und Handeln, Kontemplation und Aktion (*quies* und *labor*) an. Handeln (*operatio*) ist an des Menschen Doppelnatur von Materie und Geist gebunden; erst durch den Tod wird seine Arbeit beendet, der die *anima operans* oder den *spiritus operans* von der Arbeitsaufgabe löst. Hildegard steht hier in einem Mentalitätswandel des 12. Jh.s, der sich etwa bei den Zisterziensern als Steigerung der Wertschätzung der Hand- und Kultivierungsarbeit ausdrückt [\*136; \*142]. Bei einem anderen Benediktiner, Ernardus de Bonavalle († nach 1156), einem Freund Bernhards von Clairvaux, hat diese Auffassung ihren Niederschlag in seinem Genesis-Kommentar <De operibus sex dierum> gefunden, in dem er das paradiesische *operari* des Menschen (Gen 2,15) als eine

schöpferische, die Natur pflegende, Freude verursachende Arbeit versteht, als das Idealbild des *homo cultor diligens*, der darin die vollkommene Einheit seiner Existenz von Körper, Seele und Geist fand und diese durch die im Kommentar geleistete Rückerinnerung wiedererlangen soll. Wie bei Hildegard leisten dabei die positiv verstandenen Sinneskräfte des Menschen zur Wahrnehmung der Welt Entscheidendes (PL 189, 1528-1536) [\*145: 330f.; \*142].

In der Ethik nimmt Hildegard auch eine Anregung aus der ps.-dionysischen Lehre auf und adaptiert sie produktiv in ihrem neuen Kontext. Die zahlreichen Tugenden (*virtutes*) in ihren Visionswerken erscheinen zunächst konventionell, doch stimmen ihre Tugendgruppen mit keiner Tugendreihe der Tradition überein. Auch ihre Funktion ist eine spezifisch andere: Wie die göttlichen Kräfte oder Engel bei Ps.-Dionys, die *dynameis*, bewirken sie auch nach Hildegard im Menschen die Vollendung, leiten seine Rückkehrbewegung ein. Sowohl in den Kräftegruppen des dritten <Scivias>-Buchs, die sich dann den Lastergruppen des <Liber vite meritorum> entgegenstellen, als auch in der ersten europäischen Moralität, dem <Ordo virtutum>, und im Spätwerk <Liber diuinorum operum> (III, 3) erfüllen sie diese Funktion der göttlichen *dynameis* und werden daher ausdrücklich den Engeln assoziiert. Sie bewirken – wie die Erleuchtung den noetischen Aufstieg (*ascensus*) – im Kampf gegen das Böse und als Fortsetzung des anfänglichen Engelkampfes und im Aufbau des Guten im Menschen seinen operationellen Aufstieg. Hildegard versteht die *imago-Dei*-Auszeichnung des Menschen als Spiegelung von Gottes *scientia* und *operatio*, die ihn damit als *plenum opus* über die

angelische Existenz erhebt, da der Engel nur die noetische Gabe besitzt (<Liber vite meritorum> V, 75-77 [\*103: 257; \*132]). Die höchsten Tugenden sind Weisheit, Liebe und Virginität. Bei den zahlreichen Kräften (*virtutes*) handelt es sich also nicht um eine üppig ins Kraut schießende allegorische Kombinatorik, der zwei Werke ganz und die übrigen in erheblichen Teilen gewidmet sind, sondern nur ein originelles Tugendkonzept.

Eine christlich-biblische Variante zum sokratischen „Erkenne dich selbst“ sind Hildegards ausgedehnte, das ganze Werk durchziehende Reflexionen über das Vergessen und Erinnern Gottes und des Menschen. Das Erinnern Gottes, des Schöpfers, und seiner Herkunft bedingt auch die Aufhebung des eigenen Vergessens seiner selbst und leitet damit die Rückerinnerung, die Selbsterkenntnis und die Rückkehr zum Ursprung ein [\*125: 156-187].

Hildegards Aufnahme von Anregungen aus der ps.-dionysischen Theologie und deren freiere Adaptation an eigene Konzepte und Visionskontexte, die nicht diskursiv-traktathaft vorgetragen, sondern in Bilder und spezifische Werkstrukturen transformiert sind, werden in folgenden Zügen manifest: Durchgehend erörtert sie die Doppelbewegung von Hervorgang und Rückkehr (*processus* und *reditus*), die wie bei Eriugena tropologisch, heilsgeschichtlich und kosmologisch aspektiert ist. Die dynamische Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes im Seienden, auch als Theophanie, zeichnet sie in ihren triadischen Werkstrukturen und den heilsgeschichtlich, kosmologisch und ethisch ausgerichteten Inhalten nach, um die noetische und ethische Vervollkommnung zur *perfectio*

und endlich zur *deificatio* für den Menschen in der Rückkehr anzuregen. Dabei verwendet sie den Trinitätsternar, der nach Eriugena aus der ps.-dionysischen Lehre kommt: *essentia – virtus – operatio* (Eriugena, Periphyseon II, 23 [\*130: 485-489]). Von diesen Begriffen erhalten besonders *virtus* und *operatio* originelle Bedeutungsnuancen (s. o.). Im Spätwerk nimmt der Abstraktionsgrad der visionären Bildformeln zu im Sinn einer neuplatonischen Analytik (*analytice techne*), auch das Nebeneinander von ähnlichen und unähnlichen Symbolen (*symbola similia, dissimilia*) ist zu konstatieren [\*130: 491f.; \*131: 132-139; \*160]. Die Werktitel, mindestens der drei großen Visionswerke, zeigen ps.-dionysischen und erigenistischen Einfluss, z. B. <Sci-vias (-luminis)> [\*110: Cont. Med. 91A: 293; mehr dazu \*130: 493f.].

Eine wesentliche Position in Hildegards heilsgeschichtlich fundiertem Prophetieverständnis hat die Musik. In ihrem Brief an die Mainzer Prälaten gegen deren Verhängung eines Interdikts über ihr Kloster entwickelt sie ihre Vorstellung von der Musik als der Ursprache des heilen Menschen, des Lichtmenschen Adam, im Paradies, „in dessen Stimme der Klang jeglicher Harmonie und die Süße der ganzen *ars musica* enthalten war, bevor er sündigte“ (Ep. 23 [\*110: Cont. Med. 90, 63f.]). Die Propheten sind die Erfinder der Musik, der Artikulationsform der heilen rationalen Kreatur, in der sich auch die Fülle des Wissens äußert. Daher hat die Prophetie auf die Restitution von Wissen und Musik (Engelstimme) mit prophetischer Rede und prophetischer Musik hinzuwirken, um die Seele, die ihrer Natur nach musikalisch ist (*anima est symphonialis*, [\*110: Cont. Med.

90, 65]), zur Rückkehr zu Gott zu bewegen, damit er seinen Platz im zehnten Engelchor wiedergewinnt. Entsprechend schuf Hildegard prophetische Visionswerke und geistliche Lyrik einschließlich deren musikalischer Gestaltung [\*88; \*164].

## 5. Wirkung

Noch zu Hildegards Lebzeiten entwickelte das Rupertsberger Scriptorium für ihre Schriften, insbesondere die Visionswerke, eine erhebliche Handschriftenproduktion zur Verbreitung ihrer Lehren, ein nächster Schub solcher Aktivitäten ist im Zusammenhang mit dem Kanonisationsprozess zu Beginn des 13. Jahrhunderts zu konstatieren. Die starke neuplatonische Komponente ihres Werks hat seine Rezeption bald nach ihrem Tod erheblich eingeschränkt, wie generell das Interesse am Platonismus schon seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts sinkt [\*158].

Vom 13. Jahrhundert bis in die Frühe Neuzeit schränkt sich die Rezeption Hildegards fast ganz auf ihre kirchenkritischen und apokalyptischen Werkteile ein, die in den verschiedenen Reformbestrebungen des späteren Mittelalters, vor allem bei den Benediktinern, Zisterziensern und Kartäusern, bis in die konfessionellen Kämpfe des 16. Jahrhunderts bei den Protestanten (z. B. Flacius Illyricus, Andreas Osiander) Interesse finden; einen starken Anstoß erhielt diese Wirkungsbewegung durch das <Pentachronon> Gebenos von Eberbach [\*112] und weitere Exzerptesammlungen, die eine große Verbreitung fanden [\*100: 405-457; \*135].

Ein Rezeptionsvorgang eigener Art entsteht aus dem brieflichen und persönlichen Austausch Hildegards mit der dreißig Jahre jüngeren Benediktinerin Elisabeth von Schönau (1129-1164). Zwar sind deren Visionen anders als Hildegards zunächst Dokumente eines ekstatischen vertieften Erlebens der Feste im kirchlichen Jahreslauf und damit an die klösterliche Liturgie gebunden [\*127; \*129: 252-264]; doch lehnt sich ihr <Liber viarum Dei> in Titel und Lehrform dieser visionären Standespredigten stärker an Hildegards Visionsmodus an, auf den sie sich auch beruft [\*114: 91]: Sie lässt den Engel in ihrer Vision auf ein Buch zeigen und sagen: „Dies ist das *Buch der Wege Gottes*, das durch dich offenbart wird, wenn du deine Schwester Hildegard besucht und sie gehört hast.“ Elisabeths gelehrter Bruder und geistlicher Mentor Ekbert von Schönau (vor 1132-1184) hat die lateinische Version ihrer Visionen, z. T. auch deren Interpretation, auf ihren Wunsch hin auf sich genommen (im Verzicht auf eine eigene, durch die Freundschaft mit Erzbischof und Kanzler Rainald von Dassel eröffnete Karriere). Elisabeths Werke sind mit fünf Redaktionen und über 150 erhaltenen Handschriften sehr verbreitet gewesen: der <Liber visionum>, der <Liber viarum Dei>, die <Revelationes de sacro exercitu virginum Coloniensum> (eine z. T. phantastische Erweiterung der Ursula-Legende) und die <Visiones de resurrectione beatae Mariae virginis>, die die leibliche Auferstehung Marias bestätigen. Ekbert, dessen Schriften z. T. noch unediert sind (so die <Expositio super evangelium *In principio erat verbum*> und die <Sermones per annum>) ist im übrigen (wie Hildegard von Bingen mit

ihrer Kölner Predigt [\*110: Cont. Med. 91: 32-47]) mit seinem Traktat <Contra Catharos> gegen diese Häresie im Rheinland aufgetreten.

An diese Initiation der Frauenmystik bei Hildegard und Elisabeth schloss sich die weitere mystische Bewegung des 13. Jahrhunderts an (z. B. bei Tauler, Hadewijch, Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen, Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn, Gertrud der Großen u. a.).

Ein besonderer Propagator von Hildegards Werk war an der Schwelle zur Neuzeit der Benediktinerabt und Humanist Johannes Trithemius [\*135; \*100: 458-491]. Für die naturkundlich-medizinischen Schriften Hildegards setzt die Überlieferung sehr spät und autorfern ein, in Kompilationen sind im 14. und 15. Jahrhundert lateinisch und deutschsprachig Teile ihres natur- und heilkundlichen Werks bekannt (zusammenfassend zur Rezeption Hildegards Embach 2003: [\*100]).

## 6. Sekundärliteratur

### Bibliographien

- 119 Hildegard von Bingen. Internationale Wissenschaftliche Bibliographie, unter Verwendung der Hildegard-Bibliographie von Werner Lauter. Hrsg. v. Marc-Aeilko Aris, Michael Embach, Werner Lauter, Irmgard Müller, Franz Staab, Scholastica Steinke OSB, (Mainz 1998) [Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 84], 3009 Titel.

### Forschungsliteratur

- 120 Hans Liebeschütz: Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen (Leipzig 1930) [Studien der Bibliothek Warburg 16].

- 121 Angela Rozumek: Die sittliche Weltanschauung der heiligen Hildegard von Bingen (1098-1179). Eine Darstellung der Ethik des Liber Vitae Meritorum (Diss. phil. Bonn 1934).
- 122 Helga Vits: Das Weltbild der Hildegard von Bingen in seinen natürlichen, ethischen und religiösen Grundzügen (Heidelberg 1943).
- 123 Bertha Widmer: Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen (Basel 1955) [Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 52].
- 124 Peter Dronke: *Fabula: Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism* (Leiden, Köln 1974) [Mittellateinische Studien und Texte 9].
- 125 Christel Meier: Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters, in: *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung*, hrsg. v. Hans Fromm, Wolfgang Harms, Uwe Ruberg (München 1975) Bd. 1, 143-194.
- 126 Barbara Maurmann: Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen, Honorius Augustodunensis und andere Autoren (München 1976) [Münstersche Mittelalter-Schriften 33].
- 127 Kurt Köster: Elisabeth von Schönau, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Bd. 2, 1980<sup>2</sup>, 488-494.
- 128 Margot Schmidt: *Discretio* bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, in: *Analecta Cartusiana* 35 (1983) 73-94.
- 129 Urban Küsters: *Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert* (Düsseldorf 1985) [Studia humaniora 2].
- 130 Christel Meier: Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den *figmenta prophetica* Hildegards von Bingen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 19 (1985) 466-497.
- 131 Christel Meier: *Scientia Divinorum Operum. Zu Hildegards von Bingen visionär-künstlerischer Rezeption Eriugenas* [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse], in: *Eriugena Redivivus: Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit; Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg; 26.-20. August 1985*, hrsg. v. Werner Beierwaltes (Heidelberg 1985) 89-141.
- 132 Christel Meier: "Virtus" und "operatio" als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen, in: *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologica mystica in Weingarten vom 7.-10. Nov. 1985*, hrsg. v. Margot Schmidt, Dieter Bauer (Stuttgart-Bad Cannstatt 1987) 73-101.
- 133 Monika Klaes: Zu Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen, in: *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, hrsg. v.

- Adelgundis Führkötter (Mainz 1987) [Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 6] 37-124.
- 134 Georg Wieland: Rationalisierung und Verinnerlichung: Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts, in: Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen, hrsg. v. Jan Peter Beckmann u. a. (Hamburg 1987) 61-79.
- 135 Christel Meier: *Nostris temporibus necessaria*. Wege und Stationen der mittelalterlichen Hildegard-Rezeption, in: Architectura poetica. Festschrift für Johannes Rathofer zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Ulrich Ernst, Bernhard Sowinski (Köln, Wien 1990) [Kölner Germanistische Studien 30] 307-338.
- 136 Le travail au moyen âge. Un approche interdisciplinaire, hrsg. v. Jacqueline Hamesse – Colette Muraille-Samaran (Louvain-la-Neuve 1990) [Publications de l'Institut d'Études Médiévales 10].
- 137 Fabio Chávez Alvarez: "Die brennende Vernunft". Studien zur Semantik der "rationalitas" bei Hildegard von Bingen (Stuttgart-Bad Cannstatt 1991) [Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I, Band 8].
- 138 Peter Dronke: Platonic-Christian Allegories in the Homelies of Hildegard of Bingen, in: From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jauneau, hrsg. v. Haijo Jan Westra (Leiden, New York, Köln 1992) [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters] 381-396.
- 139 Benedikt Konrad Vollmann: Hildegard von Bingen: Theologische versus naturkundliche Schriften? In: Geistliche Aspekte mittelalterlicher Naturlehre: Symposion 30. November - 2. Dezember 1990, hrsg. v. Benedikt Konrad Vollmann (Wiesbaden 1993) 40-47.
- 140 Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. Bd. 2: Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Bd. 1 (München 1990), Bd. 2 (1993).
- 141 Angela Carlevaris: "Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque excibrare", in: Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9.-12. Sept. 1994, hrsg. v. Margot Schmidt (Stuttgart-Bad Cannstatt 1995) 29-48.
- 142 Christel Meier: Operationale Kosmologie. Bemerkungen zur Konzeption der Arbeit bei Hildegard von Bingen. In: Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9.-12. Sept. 1994, hrsg. v. Margot Schmidt (Stuttgart-Bad Cannstatt 1995) 49-75.

- 143 Heinz Thomas, Theodericus von Trier OSB, in: Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 9 (1995) 753-755.
- 144 Christel Meier: Ildegarde di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria, in: Cristianesimo nella storia 17 (1996) 271-303.
- 145 Christel Meier: *Labor improbus* oder *opus nobile*? Zur Neubewertung der Arbeit in philosophisch-theologischen Texten des 12. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien 30 (1996) 315-342, Taf. XII-XVII.
- 146 Christel Meier: Der <Hortus sanitatis> als enzyklopädisches Buch. Zur Pragmatisierung traditionellen Wissens und ihrer Realisierung in der Illustration, in: Alles was Recht war. Rechtsliteratur und literarisches Recht. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand, hrsg. v. Hans Höfinghoff u. a. (Essen 1996) 191-200).
- 147 Otto Betz: "Opus/Operatio" und "Discretio". Schlüsselbegriffe im Denken Hildegards. In: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, hrsg. v. Edeltraud Forster u. a. (Freiburg, Basel, Wien 1997) 238-248.
- 148 Angela Carlevaris: Hildegard von Bingen: Urbild einer Benediktinerin?, in: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag. Hrsg. v. Edeltraud Forster u. a. (Freiburg, Basel, Wien 1997) 87-108.
- 149 Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, hrsg. v. Edeltraud Forster und dem Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Eibingen (Freiburg, Basel, Wien 1997).
- 150 Peter Dronke: Sibylla – Hildegardis: Hildegard von Bingen und die Rolle der Sibylle, in: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. [\*133: 109-118].
- 151 Franz Staab: Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards. Mit einer Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim, in: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten [\*149] 58-86.
- 152 Constant J. Mews: Hildegard and the Schools, in: Hildegard of Bingen: The Context of Her Thought and Art, hrsg. v. Charles Burnett, Peter Dronke (Dorchester 1998) 89-110.
- 153 Barbara Obrist: Wind Diagrams and Medieval Cosmology, in: Speculum 72 (1997) 33-84.
- 154 Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein, hrsg. v. Alfred Haverkamp (Mainz 2000).
- 155 Kurt Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli. Zweite revidierte und erweiterte Auflage (Stuttgart 2000).
- 156 Mechthild Dreyer: Hildegard von Bingen: Ihr Denken im Horizont der Theologie und Philosophie des 12. Jahrhunderts, in: Frauen in Kultur und Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge der 2. Fachtagung Frauen-Gender-

- Forschung in Rheinland-Pfalz, hrsg. v. Renate von Bardeleben (Tübingen 2000) 25-32.
- 157 Viki Ranff: Wissen und Weisheit bei Hildegard von Bingen. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen (Stuttgart-Bad Cannstatt 2001) [Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abteilung I: Christliche Mystik, Band 179].
- 158 Thomas Ricklin: Plato im zwölften Jahrhundert: Einige Hinweise zu seinem Verschwinden, in [\*79] 139-163.
- 159 Christel Meier: Die Quadratur des Kreises. Die Diagrammatik des 12. Jahrhunderts als symbolische Denk- und Darstellungsform, in: Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter, hrsg. v. Alexander Patschovsky (Ostfildern 2003) 23-53.
- 160 Christel Meier: *Per visibilia ad invisibilia?* Mittelalterliche Visionsikonographie zwischen analoger, negativer und 'analytischer' Ästhetik, in: Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt, hrsg. v. Andreas Bihrer, Elisabeth Stein (München, Leipzig 2004) 476-503.
- 161 Gabriel Silagi: Theoderich von Trier, *Physica*, in: Aevum 79 (2005) 293-351.
- 162 Peter Dronke: Les conceptions de l'allégorie chez Jean Scot Érigène et Hildegarde de Bingen, in: Allégorie des poètes – Allégorie des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme, hrsg. v. Gilbert Dahan, Richard Goulet (Paris 2005) [Textes et traditions 10] 231-244.
- 163 Claudio Fiocchi: Profezia, filosofia e razionalità del mondo in Ildegarda di Bingen, in: Rivista di storia della filosofia 61 (2006) 93-107.
- 164 Marianne Richert Pfau, Stefan J. Morent: Hildegard von Bingen. Der Klang des Himmels (Köln, Weimar, Wien 2005) [Europäische Komponistinnen 1].
- 165 Tilo Altenburg: Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen (Stuttgart 2007) [Monographien zur Geschichte des Mittelalters 54].

## England

### *Laurentius von Durham (um 1114-1154)*

#### 1. Primärliteratur

##### Werkverzeichnis

- 166 Consolatio de morte amici. – 1141-1143.

- 167 Dialogi. – 1144; 1101 elegische Distichen; Diskussion des Laurentius mit den Freunden Peter und Philipp; weitgehend autobiographisch.
- 168 Hypognosticon. – 1134; Bibeleos; 4684 Hexameter; mit Stoffen aus dem Alten und Neuen Testament (Heilsgeschichtsentwurf); Hauptwerk.
- 169 Orationes. – Nach 1133; Gerichtsreden.
- 170 Vita s. Brigidae. – 1133/34, Überarbeitung einer älteren Vita; Aelred dem späteren Abt von Rievaulx gewidmet.
- 171 Emmausgedicht. – Vielleicht als Emmaus-Spiel in der Kathedrale von Durham am Ostermontag aufgeführt.

#### Hilfsmittel

- 172 Anselm Hoste: A Survey of the Unedited Work of Laurence of Durham, With an Edition of His Letter to Aelred of Rievaulx, in: *Sacris Erudiri* 11 (1960) 258-265.

#### Editionen

- 173 Laurentius von Durham: *Consolatio de morte amici*. Untersuchungen und kritischer Text, hrsg. v. Udo Kindermann (Diss. Erlangen-Nürnberg 1969).
- 174 James Raine: *Dialogi Laurentii Dunelmensis monachi ac prioris* (Edinburgh, Durham 1880) [Publications of the Surtees Society 70].
- 175 Udo Kindermann: Das Emmausgedicht des Laurentius von Durham, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 5 (1968) 79-100.
- 176 M. Liguori Mistretta: *The <Hypognosticon> of Laurence of Durham. A Preliminary Text with an Introduction* (Diss. masch. New York 1941).
- 177 Susanne Daub: *Gottes Heilsplan – verdichtet. Edition des Hypognosticon des Laurentius Dunelmensis* (Erlangen, Jena 2002).

## 2. Leben

Geboren in Waltham in der Grafschaft Essex, besuchte Laurentius dort zusammen mit seinem etwa gleichaltrigen Bruder die Schule der Säkularkanoniker. Danach trat er wohl im Alter von vierzehn Jahren als Novize in das Benediktinerkloster von Durham ein. Dort begab er sich in den besonderen Schutz des Mönches Paganus (vielleicht seines Lehrers), dessen Freundschaft er genoss und um dessen Tod er in seiner <Consolatio> trauerte. Auffallend waren seine dichterischen und musikalischen Fähigkeiten. Im Kloster nahm er schon bald das Amt des Kantors wahr, das er auch noch weiter ausübte, als er an den Hof

des Bischofs Gottfried Rufus als Verwalter berufen wurde, wo ihm neben der Administration und vielfältigen Tätigkeiten am Hof auch juristische Aufgaben übertragen wurden; seine Gerichtsreden bezeugen dies. Mit dem Tod dieses Gönners 1141 verlor Laurentius seine Stellung am Bischofshof und wurde in den Auseinandersetzungen um dessen Nachfolger zeitweise verbannt. Zu seinen Freunden außerhalb des Klosters gehörte vor allem Aelred von Rievaulx. 1149 übernahm er das Amt des Priors und damit die Leitung des Klosters, die er bis zu seinem Tod 1154 innehatte.

### 3. Werk

#### *Consolatio de morte amici* [\*165]

Unter den Werken des Laurentius, die alle in verschiedenen Gattungen abgefasst sind, ist für die philosophiegeschichtliche Fragestellung die Trostschrift bedeutsam, die zwischen 1141 und 1143 zum Tode des Freundes Paganus entstanden ist. In Imitatio von <De consolatione Philosophiae> des Boethius ist der Hauptteil des Prosimetrums dem Nachweis gewidmet, dass die vermeintlichen Glücksgüter trügerisch und unbeständig, d. h. als *Adiaphora* zu behandeln sind. Das Werk stellt also einen destruktiven *Protreptikos* über die Werteordnung dar. Der zweite Teil der Schrift über das eigentliche Trosthema beschränkt sich dann auf philosophische Trostgründe für den Todesfall, ohne die zentralen christlichen Trostargumente auszuführen (Auferstehung, Erlösungstat Christi u.a.). In Anlehnung an Seneca verweist er vor allem auf die menschliche Vernunft (*ratio*) und ihre heilende Analysekraft ([\*173: Pr. 6, 10-11; 13,1]; vgl. Seneca: Epist. 76, 16), die im Dialog zwischen dem werkinternen ‚Laurentius‘ und dem ‚Consolator‘, die – in einer fiktiven Selbstverdoppelung des intradihegetischen Autors mit zwei einander widerstreitenden Seelenteilen, Vernunft und Affekt – den Dialogpartnern in der boethianischen <Consolatio Philosophiae> entsprechen. Wenn nach der Eingangsklage des Laurentius der Consolator (der allein in Versen sprechen darf) den Scheinbesitz der Glücksgüter generell als

unbeständigen und ruhelosen Besitz erweist, dann die einzelnen Güter, wie Reichtum, Vergnügen, Macht, Ehre und Ruhm nacheinander als wertlos erklärt (Consolatio: Pr. 5-11), geht es um die Überwindung der unberechenbaren Fortuna und um den Erwerb der Haupttugend Maß in einer stoischen Apathia-Lehre, die den Verlust gering achtet und – strenger als Cicero – auch den des Freundes einbegreift. Erst in der Conclusio tritt der Trostgedanke der Unsterblichkeit der Seele hervor, freilich auch in eher antikem Sinn.

Statt der christlichen Gnadenlehre und Leidenstheologie ist der philosophische Providenz- und Wahrheitsbegriff dominant herausgearbeitet, der göttliche Lenker des Alls gemahnt eher an eine abstrakte Notwendigkeit; der Mensch gelangt zum Guten durch das eingeborene Streben und die Vernunft – ein naturethisch-philosophisches Konzept. Wie bei dem Vorbild Boethius und einer weiteren Quelle, Hildeberts von Lavardin <Liber de querimonia>, kennzeichnet dieses bemerkenswerte Zeugnis eine humanistisch-praeterspirituelle Position im 12. Jh. [\*178: 427-445].

#### 4. Sekundärliteratur

- 178 Peter von Moos: Consolatio. Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, 4 Bde., Darstellungsband (München 1971) [Münstersche Mittelalter-Schriften 3/1] 427-445.
- 179 Udo Kindermann: Die fünf Reden des Laurentius von Durham, in: Mittellateinisches Jahrbuch 8 (1973) 108-141.
- 180 E. C. Ronquist: Friendship in Laurence of Durham, in: Classica et Mediaevalia 35 (1984) 191-213.
- 181 Bernhard Pabst: Prosimetrum. Tradition und Wandel einer Literaturform zwischen Spätantike und Spätmittelalter. 2 Bde., Bd. 1 (Köln, Weimar, Wien 1994) [Ordo 4/1] 425-446.
- 182 Susanne Daub: Von der Bibel zum Epos. Poetische Strategien des Laurentius am geistlichen Hof von Durham (Köln, Weimar, Wien 2005).

## Frankreich

### *Wilhelm von Saint-Thierry († 1148)*

#### 1. Primärliteratur

##### *Werkverzeichnis*

(Die Chronologie der Werke ist noch nicht endgültig gesichert; Angaben sind hier nach Wilmart [\*196] und Verdeyen [\*209: XXIII-XXXI] gegeben.

- 183 De contemplando Deo. – Um 1121; 39 Hss. bei Hourlier verzeichnet [\*202: 53f.]; kritische Edition [\*202; \*214]; s. Werkbeschreibung.
- 184 De natura et dignitate amoris. – Vor 1124; 2 erhaltene Hss., 2 nicht erhaltene Hss.; kritische Edition [\*214].
- 185 De sacramento altaris. – Ca. 1127; kritische Edition [\*214].
- 186 Expositio in Epistolam ad Romanos. – 1137; 1 vollständige Hs.; kritische Edition [\*209].
- 187 Meditativae orationes. – 1137; kritische Edition [\*206].
- 188 Expositio super Cantica Canticorum. – 1139; 3 Hss. (eine davon autornah: Charleville, Bibl. Mun. 114); kritische Edition [\*203; \*208].
- 189 Speculum fidei. – 1142-1144; Provenienz Signy wahrscheinlich; kritische Edition [\*201; \*205; \*211].
- 190 Aenigma fidei. – 1142-1144; kritische Edition [\*201; \*211].
- 191 De natura corporis et animae. – Ca. 1138; kritische Edition [\*207; \*214]; 2 Bücher; s. Werkbeschreibung.
- 192 Epistola ad Fratres Montis Dei. – 1144/45; 276 Hss. in 2 Hauptfamilien, der Zisterziensischen und der Kartusianischen mit je mehreren Untertypen [\*203: 111ff.; \*198]; Widmungsbrief und 3 Teile; kritische Edition [\*204; \*214]; s. Werkbeschreibung.
- 193 Disputatio adversus Petrum Abaelardum. – 1140; 1 Hs. aus der Abtei Signy: Charleville, Bibl. Mun. 67, fol. 74v-108v.; kritische Edition [\*211]. Das Werk hat Bernhards Brief 190 beeinflusst.
- 194 Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis. – 1141; kritische Edition [\*211].
- 195 Vita Bernardi. – Geschrieben zw. 1145 und 1148, publiziert posthum.

Nicht berücksichtigt sind hier die <Excerpta> aus Ambrosius und Gregor d. Gr. sowie die <Sententiae de fide>, die <Brevis commentatio> und die <Responsio abbatum>).

### *Hilfsmittel*

- 196 André Wilmart: La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry, in: *Revue Mabillon* 14 (1924) 157-167.
- 197 Jean-Marie Déchanet: Les divers états du texte de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry, et la problême de la Préface dans Charleville 114, in: *Scriptorium* 8 (1954) 236-271.
- 198 Volker Honemann: Die 'Epistola ad fratres de Monte Dei' des Wilhelm von St.-Thierry. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen (München 1978) [Münchener Texte und Untersuchungen 61].
- 199 Paul Verdeyen S. J.: Guillaume de Saint-Thierry. Premier auteur mystique des anciens Pays-Bas. Traduit du néerlandais par André Louf (Turnhout 2003) [Témoins de notre histoire] 65-152: <Les Œuvres>. – Niederländisch 2000.

### *Editionen*

Die meisten Werke Wilhelms liegen in neuen Ausgaben der *Sources Chrétiennes* (mit französischer Übersetzung) und des *Corpus Christianorum Cont. Med.* vor, nur Weniges ist noch in *Mignes Patrologia Latina* (= PL) 180, 184 und 185 zu benutzen.

- 200 Deux traités de l'amour de Dieux. De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour. Textes, notes critiques, traduction par Marie-Madeleine Davy (Paris 1953) [Bibliothèque des textes philosophiques].
- 201 Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'énigme de la foi. Texte, notes critiques, traduction par M.-M. Davy (Paris 1959) [Bibliothèque des textes philosophiques].
- 202 La contemplation de Dieu. L'Oraison de Dom Guillaume. Introduction, texte latin et traduction par Jacques Hourlier (Paris 1959, 1977) [Sources chrétiennes 61].
- 203 Exposé sur le Cantique des cantiques. Texte latin, introduction et notes par Jean-Marie Déchanet, traduction française de M. Dumontier (Paris 1962) [Sources chrétiennes 82].
- 204 Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or). Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Marie Déchanet (Paris 1975) [Sources chrétiennes 223].
- 205 Le miroir de la foi. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Marie Déchanet (Paris 1982) [Sources chrétiennes 301].
- 206 Oraisons méditatives. Introduction, texte latin et traduction par Jacques Hourlier (†) (Paris 1985) [Sources chrétiennes 324].

- 207 De la nature du corps et de l'âme. De natura corporis et animae. Texte établi, traduit et commenté par Michel Lemoine (Paris 1988) [Auteurs latins du moyen âge].
- 208 Expositio super Cantica canticorum, ed. Paul Verdeyen (Turnholti 1997) [CC Cont. Med. 87]. – Verbesserter Text von [\*203]. In diesem Band weitere Excerpta und ähnliches.
- 209 Expositio super Epistolam ad Romanos, ed. Paul Verdeyen S. J. (Turnholti 1989) [CC Cont. Med. 86].
- 210 De sacramento altaris, ed. Jacques-Paul Migne [PL 180, Sp. 341-366].
- 211 Disputatio adversus Petrum Abaelardum, ed. Paul Verdeyen (Turnholti 2007) [CC Cont. Med. 89A] 17-59. In diesem Band weitere apologetische Opuscula, auch: [\*189, \*190 und \*194]
- 212 Vita Bernardi, ed. Jacques-Paul Migne [PL 185, Sp. 225-266].
- 213 Meditationes devotissimae. Opera omnia IV. Appendix: Epistola Matthaei Albanensis episcopi, Responsio abbatum auctore Willelmo abbate Sancti Theodorici, Vita antiqua, ed. Paul Verdeyen, Stanley Ceglár, Albert Poncelet (Turnhout 2005) [CC Cont. Med. 89].
- 214 Opera didactica et spiritualia. Opera omnia III. De sacramento altaris. De natura corporis et animae. De contemplando Deo. De natura et dignitate amoris. Epistola ad fratres de Monte Dei, ed. Stanley Ceglár, Paul Verdeyen (Turnhout 2003) [CC Cont. Med. 88].

### *Übersetzungen*

#### Deutsche:

- 215 Wilhelm von Saint-Thierry: Gott schauen, Gott lieben. De contemplando Deo. De natura et dignitate amoris, übertragen und eingeleitet von Winfrida Dittrich OSB und Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln 1961) [Sigillum 21].
- 216 Wilhelm von St-Thierry: Der Spiegel des Glaubens mit den Traktaten <Über die Gottesschau> und <Über die Natur und die Würde der Liebe>, hrsg. v. Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln 1981) [Christliche Meister 12].
- 217 Wilhelm von Saint-Thierry: Meditative Gebete (Abtei Eschenbach 1983) [Texte der Zisterzienser-Väter 1].
- 218 Wilhelm von Saint-Thierry: Auslegung des Hohenlieds (Abtei Eschenbach 1983) [Texte der Zisterzienser Väter 3].
- 219 Wilhelm von Saint-Thierry, Goldener Brief. Brief an die Brüder vom Berge Gottes, übers. v. B. Kohout-Berghammer (Eschenbach 1992) [Texte der Zisterzienser-Väter 5].

#### Französische:

S. unter Editionen, da diese in den meisten Fällen auch die maßgebliche Übersetzung enthalten.

- 220 Jean-Marie Déchanet: Œuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry (Paris 1947) [Bibliothèque philosophique]. – Z. T. Zusammenfassungen.
- 221 Marie-Madeline Davy: Un traité de la Vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Paris 1946) [Études de Philosophie médiévale 29].

Italienische:

- 222 Guillaume de Saint-Thierry: La lettera d'oro a cura die Claudio Leonardi, traduzione di Clotilde Placentini e Riccardo Scarcia (Firenze 1983).
- 223 Guillaume de Saint-Thierry: Lettera d'oro. Epistola ad Fratres de Monte Dei. Introduzione, traduzione e note a cura di Cecilia Falchini della Comunità di Bose (Magnano [CV] 1988).
- 224 Guglielmo di Saint-Thierry: Lettera d'Oro. Lettera ai fratelli del Monte di Dio, trad. Donatella Coppini, comm. Guiseppe Como (Milano 2004) [Lecture cristiane del secondo millenio 34].
- 225 Guglielmo di Saint-Thierry: Commento al Cantico dei Cantici, trad. Ignazio Roi, praef. Cesare Antonio Montanari (Milano 2008) [Lecture cristiane del secondo millenio 41].

Englische:

- 226 The Works of William of Saint-Thierry. The Cistercian Fathers Series 3, 6, 9, 12, 15, 24, 27, 30 (Kalamazoo) [Cistercian Publications].

Niederländische:

- 227 Willem van Saint-Thierry: Commentaar op het Hooglied, trad. Paul Verdeyen (Averbode 2007).

Weitere Übersetzungen sind verzeichnet bei Verdeyen 1989 (\*209: XXXIIIff.).

## 2. Biographie

Die Quellen für das Leben Wilhelms sind seine Schriften, die Vita Bernhards von Clairvaux, ferner einige Urkunden aus dem Kloster Saint-Thierry und für sein Leben zur Zeit seines Eintritts in das Zisterzienser Kloster Signy und danach die <Vita antiqua> sowie eine Chronik dieses Klosters (Verdeyen 2003) [\*199: 9].

Wilhelm wird zwischen 1070 und 1090 (1075: Verdeyen [\*199: 10]) bei Lüttich (*apud Leodium* [\*ebd.]) geboren. Dort erhält er wohl, noch recht jung, seinen ersten Schulunterricht, ehe er, zusammen mit einem gewissen Simon (vermutlich seinem Bruder), nach Reims zur Fortsetzung seiner Ausbildung, wahrscheinlich an die Kathedralschule, geht. Zu einem nicht bekannten Zeitpunkt treten beide in das Benediktiner-Kloster Saint Nicaise in Reims ein und werden später Äbte in Klöstern der Umgebung, Wilhelm 1121 in Saint-Thierry, wo er bis zu seinem Übertritt in den Zisterzienser-Orden und seinem Rückzug in das Zisterzienser-Kloster Signy 1135 amtiert. Prägend für sein Leben wie seine Arbeit wurde die Freundschaft mit Bernhard von Clairvaux, dem er 1118 zuerst begegnete, mit dem er dann während einer Genesungszeit 1124 in Clairvaux den Austausch vertiefte und bis zu seinem Tod in Signy 1148 pflegte. Konsequenzen dieser Verbindung waren vor allem der wechselseitige Einfluss in der Exegese (dem Cantica-Kommentar beider) und der Entwicklung einer affektiven Metaphysik sowie die Frontstellung gegen Abaelard und Wilhelms Bernhard-Biographie aus den Jahren 1145-1148.

### 3. Werkbeschreibungen

#### *De contemplando Deo* [\*183]

Der Traktat über die Kontemplation Gottes entsteht am Beginn von Wilhelms Amtszeit in Saint-Thierry bei Reims um 1121. Bernhard hat ihn bei der Abfassung seiner Schrift <De diligendo Deo> benutzt. Er entwickelt in knapper Form seine Konzeption vom Aufstieg der Seele

zu Gott sowie von der Trinität und der Erfahrung der vollkommenen Gottesliebe, die zur Glückseligkeit (*beatitudo*) führt. Der Prolog lädt ein zu diesem Aufstieg auf den Berg Gottes, der die Loslösung von den irdischen Bindungen erfordert und wenigstens für kurze Zeit den Genuss der Kontemplation erlaubt. Die folgenden zwei Teile des Werks handeln aus verschiedenen Perspektiven über die Kontemplation und Gottesliebe. Im ersten Teil beschreibt der Autor seine schwierige Gottsuche (§ 2-5), über die Betrachtung des Menschensohnes als des göttlichen Wortes und über die Vollkommenheit des Geschaffenen als des Schöpferwerks hinaus. Auf die Frage nach dem Grund der nur sehr kurzen außerordentlichen Glückserfahrungen und dem Wechsel dieser mit dem Erleben des Schmerzes der Verlassenheit findet er die Antwort in zwei Formen der Liebe: dem liebenden Verlangen (*amor desiderii*, § 5) und dem Liebesgenuss aus der Präsenz des Geliebten (*amor fruitionis*). Die Vollkommenheit der Liebe (§ 6-8) – so folgert er – wird erreicht in der vollkommenen Verbindung von Schöpfer und Geschöpf, im Zusammenfall ihres Willens, der *unitas spiritus*, die endgültig und auf Dauer erst eschatologisch im ewigen Genießen (*perpetua fruitio*, § 7) erreicht wird. Der zweite weniger berichtende als reflektierende Teil über die Gottesliebe geht von der Trinität aus: dem Opfer des Sohnes als Zeichen der Schöpferliebe zum Menschen, die von diesem wahrgenommen wird durch die gnadenhafte Inspiration des Heiligen Geistes, der die Liebe zu Gott bewirkt und die Ebenbildlichkeit des Menschen im Einswerden des Geistes mit ihm wiederherstellt: Wesensgleichheit und Gotteserkenntnis wird im Prozess der Erfahrung

erreicht. Ihre Prüfung erfährt solche Liebe in den Werken, die der Glaube anstößt. Quellen der Schrift sind nach Hourlier [\*183: 36-44] Augustin und Gregor der Große, die griechischen Väter und vor allem Johannes Scotus Eriugena, der auch die Kenntnis der griechischen Patres durch seine Übersetzungen (von Gregor von Nyssa und Maximus Confessor) vermittelte.

*De natura corporis et animae* [\*184]

Der Traktat über die Natur des Körpers und der Seele, der wohl früh in Saint-Thierry begonnen, aber erst in Signy zwischen 1138 und 1145 abgeschlossen wurde (Wilmart [\*196: 157-167]; Lemoine [\*207: 5f., 22-30]), will zur Selbsterkenntnis des Menschen führen, indem er seine Doppelnatur von Körper und Seele im Hinblick auf seine eigentliche Beschaffenheit und Bestimmung als Ebenbild Gottes (*imago dei*) vor einem charakteristischen Quellenhorizont von Naturkunde und christlicher Philosophie erörtert. Mit dem Zitat des delphischen Spruchs 'Mensch, erkenne dich selbst!' eröffnet der Autor im Prolog seine Schrift, die er, gut patristisch, unter dem Pseudonym 'Theophilus' einem Johannes widmet.

Gegenstand des Traktats ist der Mensch als Mikrokosmos, in seiner körperlichen, rationalen und intellektuellen Konstitution. Der Traktat ist aufgebaut in zwei Teilen, behandelt zuerst den Körper, dann die Seele. In der Entstehung wurde wahrscheinlich zuerst <De anima> geschrieben und dann ergänzt durch <De natura corporis> als Auseinandersetzung mit Wilhelm von Conches, wie angenommen wird (dazu Lemoine [\*207: 29f.]). Es gibt einige Traktate zu <De anima>

im 12. Jahrhundert; doch ist für Wilhelm die Verbindung mit der Abhandlung über die physische Natur des Menschen aus den Anregungen der frühen Übersetzungen aus dem Arabischen durch Constantinus Africanus bemerkenswert.

Zum Körper wird nach der Elementar- und Säftelehre sowie ihres Eukrasiezustands weitgehend unter Benutzung von <Liber Pantegni> und <De stomachi affectionibus> des Constantinus Africanus sowie des <Premnon physicon> des Nemesius von Emesa eine kurze Erklärung gegeben von Verdauung (§ 6-9), den vier Säften (§ 10f.), Blut und Phlegma (§ 12-17), der Funktion von Leber, Herz und Gehirn (§ 18-25), der Gehirnentrikel (*phantasia, ratio, memoria*), Venen und Arterien (§ 26-29), der Steuerung von Bewegung und Sinneswahrnehmungen (§ 30-46), des Zusammenhangs von Lebensatem und Säftehaushalt (§ 46f.). Trotz seiner Schönheit ist der Körper des Menschen jedoch nicht – wie die Naturgelehrten meinen – der Ort seiner Würde (§ 48-50); denn er zeugt auch von dessen Elend und Schwäche.

Die Seele als belebende Kraft des Körpers – sie spielt auf ihm wie auf einem Musikinstrument – wird nach ihren verschiedenen Fähigkeiten, Kräften und Gefährdungen aus den Schriften der Theologen beschrieben. Die Verwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen und ihre Trinitätsförmigkeit sowie die Stufen ihrer Aktivität, die Überwindung des tierischen Status trotz der Schwäche des Menschen und seiner Mängelnatur bis hin zur königlichen Beherrschung aller übrigen Geschöpfe ‘im Königspurpur’ der Tugend werden dargestellt als Konfiguration von sichtbarem Körper und

unsichtbarer Seele. Der Schlussteil handelt vom Aufstieg der Seele zu Gott und vom Wiedererlangen der Gottebenbildlichkeit in der Dreiheit ihrer Kräfte *memoria, consilium, voluntas* durch den Heiligen Geist (§ 105). Sieben Stufen bezeichnen die *ascensio*: Drei untere Stufen, die als Vermögen der Seele im Körper seinen Aufstieg zeigen (§ 108-110), weitere vier Stufen der Vervollkommnung bis zur höchsten *visio* und *contemplatio veritatis* (§ 111-115), die den bleibenden Genuss (*fruitio*) meint. Diesem Aufstieg der Seele (*anabathmos, ascensio*) steht der Weg des Abstiegs (*catabathmos, descensio*) diametral gegenüber (§ 115-117).

*Epistola ad fratres de Monte Dei* [\*192]

Der sog. <Goldene Brief> Wilhelms an die Kartäuser von Mont-Dieu, einem Kloster in den Ardennen, das 1132 gegründet wurde, hat, allerdings unter dem Namen Bernhards von Clairvaux, eine enorme Verbreitung erfahren [\*198]. Thema des ca. 1144 geschriebenen Briefs ist die Eremiten- oder Klosterexistenz in Selbstverleugnung und Gotteserfahrung, strenger körperlicher Askese und geistiger Anstrengung zur Selbsterkenntnis und Verinnerlichung in einem Aufstieg bis zur *unio* mit Gott. Eremitentum und monastisches Ideal der Zellenaskese (§ 27ff.) sind Ausgangsbilder für eine lange Abhandlung über den Prozess der Vervollkommnung des Menschen bis zur *perfectio*. Nach Déchanet ist das Werk aus zwei literarischen Formen zusammengesetzt, einem Brief und einem Traktat (Schema: [\*204: 36-38]. Der Brief, persönlicher gefärbt, enthält ein Ensemble von Regeln über eremitische Lebensweise sowie mönchische

Verhaltenspraktiken, der Traktat behandelt die drei Phasen der Vervollkommnung des Menschen. Eremitentum und monastisch-mystisches Ideal der Zellenaskese (§ 27ff.) bilden den Ausgangspunkt für die ausführliche Erläuterung dieses Vervollkommnungsprozesses in seiner Stufung: dem *status animalis* der Anfänger, dem *status rationalis* der Fortschreitenden, dem *status spiritualis* der Vollkommenen. Besonders breiten Raum widmet der Autor dem untersten Stand, da er sich als Lehrer der Novizen und jüngeren Brüder vorstellt (Widmung und § 46ff.). Wilhelm erläutert die Vollkommenheitsgrade der drei Stände, der sinnlichen Menschen (*animales*), der vernünftigen (*rationales*) und der geistigen (*spirituales*) derart, dass er die ersten durch Autorität, Lehre und Beispiel, also durch eine Art *imitatio*, geleitet begreift, die zweite Gruppe durch Vernunfturteil und Naturwissen, jedoch noch ohne *affectus*, zur Erkenntnis des Guten gelangen und die dritte Gruppe, durch den Heiligen Geist in Liebe entzündet und als Weise erleuchtet (*sapientes*) ans Ziel kommen sieht. Während der erste Stand dem Körper, der zweite dem Geist zugewandt ist, sucht der dritte die Ruhe in Gott. Der dritte Stand (dessen Charakterisierung hier zusammen mit dem zweiten besonders interessiert) ist durch die Gleichheit des Willens (*similitudo voluntatis*: [\*203: 276]), in der die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott von seinem Geist restituiert wird, aufnahmefähig für die göttliche Liebe. Der inspirierte Liebesaffect bewirkt die Ausrichtung der geistigen Sinne zur Einheit des Geistes (*unitas spiritus*: [\*204: 348]) und zuletzt den Genuss der Glückseligkeit in der Liebe (*beatitudo, gaudium, amor*: [\*204: 354]).

#### 4. Lehre

Seine Lehre hat Wilhelm in verschiedenen literarischen Gattungen vorgetragen: Bibelkommentaren (vor allem zum Hohenlied und Römerbrief), mystischen Traktaten, Gebetsmeditationen, einem Lehrbrief an die Kartäusermönche von Mont-Dieu, apologetischen Schriften gegen Abaelard und Wilhelm von Conches sowie der <Vita Bernardi>. Da ein bedeutender Teil der Schriften für Jahrhunderte unter dem Namen Bernhards von Clairvaux überliefert wurde (vor allem die frühen Traktate und die <Epistola aurea>), ist erst mit den umfangreichen Handschriftenforschungen und den kritischen Editionen seit einigen Jahrzehnten das überlieferte Gesamtwerk wieder restituiert und in seinen philosophischen Schwerpunkten erkennbar geworden.

Im Zuge der Editionen wurde auch die Quellenforschung intensiviert (Déchanet [\*240]; Lit. in: [\*209: XLIXf.]); sie wies neben der intensiven Nutzung Augustins, des Ambrosius und Gregors des Großen vor allem wichtige Autoren der östlichen Theologie (Origenes, Gregor von Nyssa, Nemesius von Emesa, Maximus Confessor, Claudius Mamertus u. a.) sowie – von prägendem Einfluss – besonders Ps.-Dionys und Eriugena nach, ohne deren Illuminations- und Visionstheologie Wilhelms spekulativer Entwurf der Rückkehr des Menschen zu Gott kaum hinreichende Erklärung fände. Was bei Rupert von Deutz und Hildegard von Bingen noch weitgehend getrennte Darstellungsbereiche sind, die visionäre Berufung und Autorisierung zur Lehre und der überwiegend heilsgeschichtlich-

objektive Inhalt der Schriften selbst, die sich als Formen freierer Bibelauslegung ausweisen, verlagert sich Wilhelm ganz auf die Beschreibung und Reflexion der Gotteserfahrung im Innern des einzelnen Menschen und auf eine philosophisch-paränetisch verstandene Analyse solchen Aufstiegs (*ascensio*) bis zur mystischen Vereinigung mit Gott. Da dieser Weg zuletzt nur mit der vom Heiligen Geist dem Menschen inspirierten Liebe (*amor*) vollendet werden kann, der Anstrengung des Menschen die Erleuchtung helfend entgegenkommt, transzendiert auch die Darstellung die Stufe der Vernunftgründe (*ratio*) zur Beschreibung einer höheren Erkenntnis der inspirierten Einsicht (*intellectio*), die zugleich Liebe ist: *amor ipse intellectus est* [\*188: 152]. Diese philosophische Richtung, die von Wilhelm und den Zisterziensern des 12. Jahrhunderts entwickelt wurde, kann als praktische oder affektive Metaphysik bezeichnet werden (Kobusch: [\*255]), da sie sich nicht allein auf die rationalen Kräfte, das Vernunftvermögen des Menschen, die Theorie gründet, sondern unter dem Aspekt der Erfahrung die Neuorientierung von Willen und Affekt durch Inspiration und Gnade als integrierenden Bestandteil der philosophischen Erkenntnis und Metaphysik einführt.

In der progressiven Ausarbeitung seiner Vorstellung von der Gottsuche und dem Finden des liebenden Schöpfers durch die Etappen des Werks klärt Wilhelm seine spekulative Position zunehmend.

Wilhelm geht für den Vorgang der Restitution des Menschen aus von der *imago*-Lehre, nach der der Mensch als Bild Gottes geschaffen wurde (Gen. 1, 27), aber durch Sünde seine Ähnlichkeit verloren hat. Er findet sich in einem Zustand der Unähnlichkeit (in der

*regio dissimilitudinis*) vor. Die Wiedererlangung der Ähnlichkeit (*similitudo*) wird neuplatonisch in einer Rückkehrbewegung (*reversio, reditio*) erreicht, die sich in Stufen der Reinigung durch Askese, der Erkenntnis und des Verlangens (*desiderium*), sowie der Ergriffenheit und Liebe (*affectus, amor*) vollzieht. Diese Verwandlung hat ihren Ort im Innern des Menschen; denn die Rückkehr ist ein Vorgang der Selbsterkenntnis, nach der Idee eines christlichen Sokratismus, der sich bewußt an die pagan-antike und christliche Tradition zugleich anschließt. Wilhelm beginnt daher seine Schrift über die Natur des Menschen [\*191: 65-67] mit dem Hinweis auf das delphische Orakel: „Mensch, erkenne dich selbst“, um sogleich denselben Satz mit Origenes (Courcelle [\*238: 97-101]) als Aufforderung Christi im Hohenlied wiederzufinden: „Wenn du dich nicht selbst erkennst, geh nach außen“ (Cant. 1, 7), d. h. in die Zerstreung, die Selbstentfremdung, den Selbstverlust im Äußeren (Courcelle [\*238: 253-256]); denn der Mensch ist nach seiner Natur zur Gotteserkenntnis verpflichtet.

Genauer beschreibt Wilhelm den Aufstieg zu Gott wie auf einen Berg, um ihn von Angesicht zu sehen und von ihm gesehen zu werden (so der Beginn des Traktats über die Kontemplation [\*183: 38-60]). In immer neuen Anläufen formuliert er dieses Ziel des spirituellen Weges. Nach seiner Grundlegung durch Askese für den Körper und die Sinne mit Demut, Gehorsam, Armut, Enthaltbarkeit und den Kardinaltugenden, mit Einsamkeit, Handarbeit, Lectio divina, Gebet wird durch solche Übungen der natürliche Wille auf das eigene Innere ausgerichtet. Der Wille (*voluntas libera*) strebt nun auf die

Wahrheit zu. In dieser Phase wird die Meditation von Christi Passionsweg eingeschaltet. Die Betrachtung (*cogitatio bona*) und der Wille werden durch die Inspiration des Heiligen Geistes verwandelt in Verlangen nach Vollendung (*perfectivus affectus*) und schließlich in die Liebe zu Gott (*amor*). Sie bewirkt die Einheit des Geistes mit Gott (*unitas spiritus cum Deo*). Die Vollendung ist die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott, die durch Gnade wiedererlangt wird, eine *perfectio*, die das ursprüngliche Schöpfungsziel zuletzt erreicht (*similitudo sui et Dei* [\*192: 376]). Es ist der Zustand der Liebe (*caritas*) im Genuss (*fruitio*, in der *suavitas osculi*). Diese Teilhabe kann jedoch in diesem Leben nur kurz (*in transcurso, ad momentum*) gehalten werden, gleichwohl verlangt der Mensch nach dieser Glückseligkeit (*beatitudo*), so dass Suche und Finden abwechseln: (*amore ejus, vel amore amoris ejus provocamur et trahimur* [\*192: 384]). Diese Liebesbegegnungen zwischen Mensch und Gott sind – das ist neu im 12. Jahrhundert – individuelle, unmittelbar in der Person vollzogene Erfahrung, in der Weisheit und Liebe zusammenfallen. Dem Impetus zum Aufstieg will der Autor jedoch auch ‘dem von ihm geliebten Nächsten’ vermitteln [\*192: 382]. Gleichwohl können noch sollen sie vollkommen mitgeteilt werden (*secretum meum mihi*; Is. 24, 16, Satzung der <Epistola aurea> [\*192: 384]).

Wilhelm vertritt also eine Philosophie, die vom Glauben und der Theologie nicht getrennt ist und der gnadenhaften Liebe bedarf. Sie kann Erkenntnis erlangen, die über die profane Philosophie hinausgeht. Dieser schreibt er im Römerbrief ein großes Erkenntnisspektrum zu: sie – besonders die paganen Philosophen, die *philosophi gentium et*

*sapientes hujus mundi* – haben die Schöpfung durchforscht und in den Geschöpfen den ewigen Schöpfer erkannt als erste Wahrheit und als Lebensquelle, als das Sein des Seienden; allerdings haben sie mit einer Weisheit, die mit Hochmut und Neugier statt mit Demut und Liebe gepaart war, die höchste Erkenntnis nicht erlangen können, die zugleich vollkommene Liebe und vollkommenes Leben bedeutet [\*186: 19-22; \*183: 108-112]. Wilhelms philosophischer Ansatz ist stark neuplatonisch geprägt, über Augustin (*De civ. Dei*, IX 17) zitiert er auch Platon [\*186: 21]. Er ist darin durch die griechischen Väter sowie Ps.-Dionys und Eriugena angeregt. Zweimal gebraucht er in seinen Schriften den für diese Tradition spezifischen Begriff *theophania* [\*203: 324; \*216: 00].

Aus diesem philosophischen Ansatz Wilhelms ergibt sich eine Frontstellung gegen Methoden der Frühscholastik, die die Glaubenswahrheiten allein durch die Dialektik, durch die rationale Argumentation prüfen wollte, beinahe zwangsläufig. Die Handschrift Charleville 67 aus Signy enthält die kleineren ‘apologetischen’ Schriften gegen Abaelard und Wilhelm von Conches, die <Disputatio adversus Petrum Abaelardum>, die beiden kleineren Traktate über den Glauben aus der Zeit nach der Synode von Sens 1140 u. a. In 13 Kapiteln sucht Wilhelm in der <Disputatio> Abaelards Lehren zu widerlegen, z. B. wendet sich Cap. V dagegen, dass der Heilige Geist die Weltseele sei, Cap. VI dagegen, dass der freie Wille auch ohne die Hilfe der Gnade den Menschen Gutes wollen und tun lasse, oder Cap. XI ff. gegen die intentionale Ethik und Erbsündelehre sowie einige

weitere Kapitel gegen Abaelards Trinitätslehre [\*193] (dazu Jolivet [\*232] und Ricklin [\*158: 144-147]).

## 5. Wirkung

Wilhelms schriftstellerische und philosophische Leistung blieb bis ins 20. Jahrhundert in Teilen unbekannt, da einige Werke in nur ganz wenigen Handschriften überliefert wurden, andere unter Bernhards von Clairvaux Namen enorme Verbreitung fanden, am meisten der Brief an die Kartäusermönche von Mont-Dieu, der in mehr als 270 Textzeugen (darunter auch einigen Kurzfassungen) kursierte; dieser Brief wurde auch in mehrere Volkssprachen übersetzt (Honemann: [\*198]; Ruh: [\*249: 1139-1141]). Auch die ersten beiden kleineren Werke, über die Kontemplation und die Liebe, die Bernhards <De diligendo Deo> nachweislich beeinflusst haben, wirkten über diesen weiter.

Das Konzept von Wilhelms Liebestheologie und Mystik nahm zudem über diesen Verbreitungsweg besonderen Einfluss nicht nur auf die Zisterzienser, sondern auch auf den Franziskaner-Orden, z. B. Bonaventura und David von Augsburg, ferner in den Niederlanden, Wilhelms Geburtsland, vor allem auf Hadewijch und Ruusbroec. Die Wirkungsgeschichte ist jedoch erst in Teilen erforscht (Lit. dazu: [\*209: Lf].).

## 6. Sekundärliteratur

Bibliographie bei Verdeyen 1989 [\*209: XXXII-LI]; dort findet sich zu den einzelnen Werken auch gesondert aufgeführte Sekundärliteratur.

- 228 F. Tyler Sergent: A bibliography of William of S.-Thierry, in: Truth as Gift. Studies in medieval cistercian history in honor of John R. Sommerfeldt, edited by Marsha L. Dutton (Kalamazoo 2004) [CistSS 204] 457-482.
- 229 J. Heerincx: Influence de L' <Epistola ad Fratres de Monte Dei> sur la <Composition de l'homme extérieur et intérieur> de David d'Augsbourg, in: Études franciscaines 45 (1933) 330-347.
- 230 Jean-Marie Déchanet: Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son œuvre (Bruges, Paris 1942) [Bibliothèque médiévale. Spirituels Préscolastiques 1].
- 231 Friedrich Ohly: Hohelied Studien. [\*63] 158-170.
- 232 Jean Jolivet: Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 38 (1964) 7-51.
- 233 Théodore Koehler: Thème et vocabulaire de la 'fruition divine' chez Guillaume de Saint-Thierry, in: Revue d'ascétique et de mystique 40 (1964) 130-160.
- 234 W. Zwingmann: *Ex affectu mentis*. Über die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingabe nach Wilhelm von St. Thierry, in: Cîteaux. Commentarii cistercienses 18 (1967) 5-37, 193-226.
- 235 David E. Luscombe: The School of Peter Abelard (Cambridge 1969) 115-142.
- 236 Jacques Guy Bougerol: Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry, in: Antonianum 46 (1971) 298-321.
- 237 Stanley Ceglar: William of Saint-Thierry. The chronology of his life (Ann Arbor 1971).
- 238 Pierre Courcelle: Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard (Paris 1974) [Études Augustiniennes].
- 239 Jean-Marie Déchanet: Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée. (Paris 1978) [Théologie historique 49].
- 240 David N. Bell: Greek, Plotinus and the Education of William of St Thierry, in: Cîteaux 30 (1979) 221-248.
- 241 Christine Renardy: Les écoles liégeoises du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle: Grandes lignes de leur évolution, in: Revue belge de philologie et d'histoire 57 (1979) 309-328.
- 242 Paul Verdeyen: De invloed van Willem van Saint-Thierry op Hadewijch en Ruusbroec, in: Saint-Thierry, une abbaye du VI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque international d'histoire monastique, hrsg. v. Michel Bur (Saint-Thierry 1979) 429-438.
- 243 J. Verger, Jean Jolivet: Bernard – Abélard ou le cloître et l'école (Paris 1982).
- 244 David N. Bell: William of St Thierry and John Scot Eriugena, in: Cîteaux 33 (1982) 5-28.
- 245 David N. Bell: The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry (Kalamazoo 1984) [Cistercian Studies Series 78].

- 246 Yves-Anselme Baudelet: *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry* (Paris 1985).
- 247 Kurt Ruh: *Amor deficiens* und *amor desiderii* in der Hoheliedauslegung Wilhelms von Saint-Thierry, in: *Ons Geestelijk Erf* 64 (1990) 70-88.
- 248 Kurt Ruh: *Geschichte der abendländischen Mystik. Erster Band: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts* (München 1990) 276-319.
- 249 Kurt Ruh: Wilhelm von St-Thierry OSB/OCist, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 10 (Berlin, New York 1998) 1134-1142.
- 250 Paul Verdeyen: *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry* (Paris 1990).
- 251 C. Bérubé: Guillaume de Saint-Thierry source de la pensée franciscaine, in: *Collectanea Franciscana* 61 (1991) 117-148.
- 252 Ellen Rozanne Elder: The Christology of William of Saint-Thierry, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 58 (1991) 79-112.
- 253 Michaela Pfeifer: Wilhelms von Saint-Thierry Goldener Brief und seine Bedeutung für die Zisterzienser (I), in: *Analecta Cisterciensia* 50 (1994) 3-250.
- 254 I. Gobry: *Guillaume de Saint-Thierry maître de l'art d'aimer* (Paris 1998).
- 255 Theo Kobusch: Metaphysik als geistige Übung. Zum Problem der Philosophie bei Bernhard von Clairvaux, in: *Cistercienser Chronik* 106 (1999) 57-68.
- 256 Signy l'Abbaye et Guillaume de Saint-Thierry. *Actes du Colloque international d'Études cisterciennes aux Vieilles Forges, Sep. 1998, édité par Association des Amis de l'Abbaye de Signy* (Signy 2000).
- 257 Luigi Padovese: *Ignis amoris Dei. Lo spirito santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry* (Roma, Milano 2001) [Dissertatio. Series Romana 34].
- 258 Michel Lemoine, Clotilde Picard-Para (trad. comm.): *Théologie et cosmologie au XIIe siècle. L'École de Chartres: Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Guillaume de Saint-Thierry* (Paris 2004) [Sagesses médiévales].
- 259 Thomas Peter Scheck: William of St. Thierry's Reception of Origen's Exegesis of Romans, in: *Adamantius* 10 (2004) 238-258.
- 260 Anneliese Meis Wörner: El enigma del hombre según Guillermo de Saint-Thierry a la luz del encuentro entre cultura griega y latina (Santiago de Chile 2004).
- 261 Mary Ellen O'Brien: A Theology of Transformative Healing in the Monastic Teaching of William of St. Thierry, in: *Studies in Spirituality* 15 (2005) 71-89.
- 262 Maria Antonietta Chirico: Sulla dottrina mistica di Guglielmo di Saint-Thierry nel confronto con Ambrogio e Gregorio Magno, in: *Rivista di ascetica mistica* 30 (2005) 773-825.

- 263 John D. Green: William of St Thierry and the Mystical Transvaluation of Augustinian Themes, in: Australasian Catholic Record 82 (2005) 41-58.
- 264 Michaela Pfeifer: Wilhelm als Lehrer des inneren Lebens. Beten in Zeiten der Verwirrung, in: Cistercienser Chronik 112 (2005) 407-412.
- 265 Monique Desthieux: Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry (Bégrolles-en-Mauge, Abbaye de Bellefontaine 2006) [Vie monastique 45].
- 266 Cesare Antonio Montanari: *Per figuras amatorias*. L'«Expositio super Cantica Canticorum» di Guglielmo di Saint-Thierry: exegesi e theologia (Roma 2006) [Analecta Gregoriana 297. Series Facultatis theologiae B. 110].
- 267 Mario Ruiz Campos: *Ego et Pater unum sumus*: El Misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry (Roma 2007) [Analecta Gregoriana 302. Series Facultatis theologiae B. 112].

### *Petrus Venerabilis (1092/94 – 1156)*

#### 1. Primärliteratur

##### Werkverzeichnis

- 268 Epistolae. – Kritische Edition: [\*277].
- 269 Contra Petrobrusianos hereticos. – Kritische Edition: [\*274].
- 270 Contra sectam Sarracenorum libri II. – Kritische Edition: [\*280].
- 271 Adversus Iudeorum inueteratam duritiem. – Kritische Edition: [\*276].
- 272 Epistola ad Petrum de Joanne. Contra eos qui dicunt Christum nunquam se in Evangelis aperte Deum dixisse.
- 273 De miraculis. – Kritische Edition: [\*279].

##### Editionen

- 274 Contra Petrobrusianos hereticos, édité par James Fearn (Turnholti 1968) [CC Cont. Med. 10].
- 275 Liber contra sectam siue haeresim Sarracenorum, edited by James Kritzeck, in: Peter the Venerable and Islam (Princeton 1964) [Princeton Oriental Studies 23]. – Mit Übersetzung: [\*280].
- 276 Adversus Iudeorum inueteratam duritiem, ed. Yvonne Friedmann (Turnholti 1985) [CC Cont. Med. 58].
- 277 Epistolae. The Letters of Peter the Venerable, ed. Giles Constable, 2 Bde. (Cambridge, Massachusetts 1967) [Harvard Historical Studies 78] Bd. I.

- 278 Epistola ad Petrum de Joanne. Contra eos qui dicunt Christum nunquam se in Evangeliiis aperte Deum dixisse, ed. Jacques-Paul Migne [PL 189] 487-508.
- 279 De miraculis libri duo, ed. Denise Bouthillier (Turnholti 1988) [CC Cont. Med. 83].

Sermones und weitere kleinere Werke sowie lyrische Formen sind verzeichnet bei Torell und Bouthillier 1986 (\*286: XXf.).

#### Übersetzungen

- 280 Petrus Venerabilis: Schriften zum Islam. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert v. Reinold Gleis (Altenberge 1985) [Corpus Islamo-Christianum (CISC). Series latina 1].

## 2. Leben und Lehre

Petrus (Pierre Maurice de Montboissier) wurde 1092 als Sohn adliger Eltern in der Auvergne geboren, erhielt seine Ausbildung in einer Dependence von Cluny und trat 1109 in den Cluniazenser-Orden ein, den stärksten Klosterverband des lateinischen Westens. Nach Prioraten in Vézelay und Domène wurde er 1122 zum Abt von Cluny gewählt. Dieses Amt bekleidete er bis zu seinem Tod 1156. Den Ehrentitel ‘Venerabilis’ verlieh ihm Friedrich Barbarossa 1153.

Ein im eigentlichen Sinn philosophisches Werk hat Petrus, der als Abt von Cluny mit seinem weiten Wirkungsradius unter den Benediktinern des 12. Jahrhunderts zu den wichtigsten Gestalten gehörte, nicht verfasst. Sein Œuvre besteht aus einem umfangreichen Briefcorpus, das sein gelehrter Sekretär Petrus von Poitiers († 1161) zusammenstellte (darin ist als Ep. 115 auch der Brief an Heloise über Abaelards Tod enthalten [\*277: 303-308], ferner Statuten, Predigten, Hymnen und liturgischen Texten sowie einer Schrift über das Kloster und seine Äbte <De miraculis> (wie auch andere Benediktiner des

Jahrhunderts ihre Klostergeschichte geschrieben haben, s. oben). Für eine philosophische Fragestellung können wenigstens am Rande seine apologetischen Schriften herangezogen werden – eine Gattung, die sich im 12. Jahrhundert als typisch erwies für den alten Orden der Benediktiner, für das Verständnis ihrer Verantwortung für die Rechtgläubigkeit in Analogie zur Apologetik der Kirchenväter. Bei Petrus haben diese Werke drei Stoßrichtungen: Sie richten sich zum einen gegen die Juden und ihr Festhalten am literalen Verständnis des Alten Testaments und am Talmud [\*271], zum anderen gegen die Petrobrusianer, eine Sekte in der Nachfolge des Petrus de Bruis (der 1132/33 als Ketzer in St. Gilles verbrannt wurde); diese vertraten einen strengen Pauperismus, die Ablehnung der Mittlerrolle der Kirche, die alleinige Autorität der Evangelien im Kanon der Heiligen Schrift und die Wertlosigkeit der Kindstaufe [\*269]. Am wichtigsten aber war eine Auseinandersetzung mit den Lehren des Islam in <Contra sectam Sarracenorum libri II> [\*270]. Dieses Werk wurde vorbereitet durch eine Reise des Abts von Cluny nach Spanien und durch seine Anregung zur ersten lateinischen Übersetzung des Koran durch Robert von Ketton sowie durch die (auch finanzielle) Förderung von Übersetzungen im sog. Corpus Toletanum, die er durch weitere Gelehrte wie Hermann von Dalmatien, Petrus von Toledo und seinen Sekretär Petrus von Poitiers 1142/43 durchführen ließ. Petrus Venerabilis war damit der erste, der im Abendland programmatisch die Ignoranz in der Auseinandersetzung mit dem Islam bekämpfte und auf Vernunftgründe statt Glaubenskrieg setzte (*Aggredior, inquam, uos non, ut nostri sepe faciunt, armis sed uerbis, non ui sed ratione, non*

*odio sed amore* [\*280: 62]). So konnte er Bernhard von Clairvaux, der gerade für den zweiten Kreuzzug warb, auch nicht zu der von ihm gewünschten Widerlegung des Islam bewegen und schrieb das Werk selbst.

Petrus stuft darin den Islam als häretische Bewegung ein, sucht aber wegen seiner großen wissenschaftlichen Leistungen die Diskussion, kritisiert jedoch dessen mangelnde Bereitschaft dazu wegen des Verbots von Erörterungen über die Glaubenslehre. Statt Mohammeds Auswahl aus dem Corpus der Heiligen Schriften sollten diese nach Petrus wieder vollständig einbezogen werden. Das zweite Buch des Werks setzt sich insbesondere mit dem Verständnis von ‘Prophet’ und ‘Prophetie’, ihren Bedingungen, Arten und Formen auseinander, um schließlich Mohammeds Anspruch auf den Prophetenstatus zu widerlegen. Hauptpunkte wie das Trinitätsdogma und die Anerkennung der Göttlichkeit Christi werden nicht mehr ausgeführt; die Schrift ist offenbar Torso geblieben (die Überlieferung spricht von fünf geplanten Büchern, die aber nicht erhalten sind [\*280: XXI-XXVI]).

Der Benediktiner Walter von Compiègne († nach 1155), Mönch im Kloster Marmoutier und Prior der Tochterabtei Saint-Martin-en-Vallée wertete in seiner Dichtung <Otia de Machomete>, in der er Leben und Wirken Mohammeds schilderte, diesen ebenfalls als Häretiker. Die Verteidigung der Kirche gegen zeitgenössische Häretiker betreibt auch der Benediktiner Hugo von Amiens († 1164) in seinem Werk <Contra haereticos sui temporis>. Guibert von Nogent

(1055 – um 1125) verfasste den apologetischen Traktat <De incarnatione contra Judaeos>.

### Sekundärliteratur

- 281 Petrus Venerabilis 1156-1956. Studies and Texts Commemorating the Eighth Centenary of his Death, hrsg. v. Giles Constable, James Kritzeck (Roma 1956) [Studia Anselmiana 40].
- 282 Giles Constable: The Letters of Peter the Venerable [\*277] Bd. II.
- 283 Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Le courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle (Paris 1975) [Colloques Internationaux de Centre national de la Recherche Scientifique N° 546].
- 284 Ludwig Hagemann: Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter, in: Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter, hrsg. v. Albert Zimmermann u. a. (Berlin 1985) [Miscellanea Mediaevalia 17] 45-58.
- 285 Jean-Pierre Torell: La notion de prophétie et la méthode apologétique dans le <Contra Saracenos> de Pierre le Vénérable, in: Studia Monastica 17 (1975) 257-282.
- 286 Jean-Pierre Torell, Denise Bouthillier: Pierre le Vénérable et sa vision du monde (Leuven 1986).
- 287 Heinz Schreckenber: Die christlichen Adversos-Judaeos-Texte (11. – 13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (Frankfurt a. M. 1988, <sup>3</sup>1997) [Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie Bd. 335] 180-193.
- 288 Christine Ratkowitsch: Das Grab des Propheten. Die Mohammed-Dichtungen des Embricho von Mainz und Walter von Compiègne, in: Wiener Studien 106 (1993) 223-256.
- 289 Dominique Iogna-Prat: Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150) (Paris 1998). – Engl. Übers. London, Itaca, NY 2002.
- 290 Gillian R. Knight: The Correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux. A Semantic and Structural Analysis (Ashgate 2002) [Church, Faith and Culture in the Medieval West].
- 291 John V. Tolan: Saracens. Islam in the medieval European imagination (New York, NY, [u. a.] 2002).
- 292 Mechthild Dreyer: Die Wirkkraft des Wortes: Zur Auseinandersetzung mit dem Islam am Beispiel von Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux, in: Sapientia Dei – Scientia Mundi. Bernardo de Claraval e o seu Tempo. Revista Portuguesa de Filosofia 60 (2004) 621-632.

- 293 Dominique Iogna-Prat: The Creation of a Christian Armory against Islam, in: *Medieval Religion. New Approaches*, hrsg. v. Constance Hoffman Berman (New York, Abingdon, Oxon 2005) 325-346.
- 294 Max Lejbowicz: Between Autochthonous Tradition and Concealed Acculturation, in: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. v. Andreas Speer, Lydia Wegener (Berlin, New York 2006) [Miscellanea Mediaevalia 33] 32-46.
- 295 Ludwig Vones: Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis, in: *Wissen über Grenzen* [\*294] 217-237.
- 296 John V. Tolan: *Sons of Ishmael. Muslims through European eyes in the Middle Ages* (Gainesville, FL, 2008).
- 297 John V. Tolan: *L'Europe latine et la monde arabe au Moyen Age. Cultures en conflit et en convergence* (Rennes 2009) [Histoire].