

# Maria – »materia aurea« in der Kirche nach Hildegard von Bingen

Von Margot Schmidt, Eichstätt

Ad completum annum septuagesimum septimum Excellentiae vestrae Dr. Rudolphus  
Graber  
in Domino addictissima.

Ein gewichtiger Satz in Hildegards Lehre von der Kirche lautet: »Die Vollendung der Schöpfung geschieht in der Kirche«<sup>1</sup>. Indem Hildegard Schöpfungs- und Heilsgeschichte auf engste zusammenschaut, greift sie die älteste Väterlehre von der absoluten Präexistenz der Kirche wieder auf und verknüpft sie mit dem Gedanken, daß die Kirche Ziel und Zweck der göttlichen Schöpfung ist. Nach dem Aufweis von Beumer<sup>2</sup> hat sich am klarsten hierüber bereits der *Hirte des Hermas* ausgesprochen, nach dessen Worten »die Kirche der Zielgedanke Gottes für seine Schöpfung ist«<sup>3</sup>. In dieser Klarheit und Ausführlichkeit haben sich daneben wohl nur noch der sogenannte zweite Klemensbrief<sup>4</sup> und Ephräm der Syrer geäußert, wenngleich Vorstellungen von der präexistierenden Kirche in der frühen griechischen und lateinischen Kirche nach Beumer immer wieder zum Durchbruch kamen, wenn auch in abgeschwächter Weise, während in der Scholastik dann nur noch ein Rest des ursprünglichen Gedankens übrig geblieben ist.

Umso auffallender erscheint Hildegards eindeutige Aussage über die Präexistenz der Kirche mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen. In Ausführung dieses Gedankens schaut Hildegard die Kirche im Bildbegriff des »himmlischen Jerusalems«, den sie anschließend lehrmäßig wie folgt erklärt: »Das ist so zu verstehen: Die Kirche erschien vor Gott vor der Schöpfung der Welt wie der Urstoff oder Hauptgegenstand aller Dinge (quemadmodum materia omnium rerum)«<sup>5</sup>. An anderer Stelle habe ich darauf hingewiesen<sup>6</sup>, daß von dieser bemerkenswert abstrakten Formulierung von der Kirche als »allumfassendem Urstoff« sehr viel abhängt. Die grundsätzliche Bedeutung dieser Aussage offenbart sich in den parallelen, differenzierenden Begriffen über das Wesen Marias, mit denen Hildegard auf die reale Einheit der Heilsgeschichte hinweist, in der die Gestalt Marias ihren fundamentalen Platz erhält.

<sup>1</sup> H. Schipperges (Hrsg.), Hildegard von Bingen. Welt und Mensch. Das Buch »De operatione Dei«. Aus dem Genter Codex übersetzt und erläutert von H. Schipperges, Salzburg 1972, 241, abgekürzt LDO; PL 954 A.

<sup>2</sup> J. Beumer, Die altchristliche Idee einer präexistenten Kirche und ihre theologische Auswertung, in *Wiss. u. Weish.* 9 (1942) 13–22, bes. 14/19.

<sup>3</sup> Ebda., 14.

<sup>4</sup> Ebda.

<sup>5</sup> Ep XLVII: PL 227 CD und LDO II 5 n. 18, PL 918 A und Schipperges 206 und 238.

<sup>6</sup> M. Schmidt, Die Kirche, »eine »Erde der Lebendigen«. Zum Kirchenbild bei Hildegard von Bingen, Mainz 1980, 6 f.

Kirche und Maria werden nicht nur im Ratschluß Gottes von Ewigkeit her als ein wesentliches Element der Heilsgeschichte vorausgesehen<sup>7</sup>, sondern beide werden geradezu terminologisch miteinander verbunden. Denn neben den Begriffen »*materia omnium rerum*« für Kirche und »*prima materia*« als Ausdruck für den Urstand der Schöpfung<sup>8</sup> umschreibt Hildegard die Gestalt Mariens in auffallender Weise mit den Begriffen »*materia aurea*«, »*materia lucida*« und »*materia sanctitatis*«<sup>9</sup>, Ausdrücke, von denen sich alle ihre Ehrentitel und Aufgaben organisch ableiten lassen, wie im Folgenden aufgezeigt werden soll.

Der geheime Leitfaden der visionären Schriften Hildegards ist, das Mysterium der Kirche bewußt zu machen. Wichtig erschien ihr vor allem der Gesichtspunkt, mit welcher Autorität sich die Kirche präsentiert und welches ihre Wesenszüge sind oder sein sollen. Dieses ausgeprägte Kirchenbewußtsein ist vom Glauben an die urewige Heilsoökonomie Gottes bestimmt, deren Ziel es ist, den Menschen wieder mit Gott zu versöhnen und ihn mit Gott zu vereinen. Es ist ein Grundsatz, daß je stärker das Kirchenbewußtsein ausgeprägt ist, umso stärker die Gestalt Mariens in den Blickpunkt rückt, da Kirche, Christus und Maria eng miteinander verflochten sind.

In der Hildegardforschung wurde das Thema Kirche-Maria noch nicht aufgegriffen. Der Aufsatz von Peter Walter *Virgo Filium Dei portasti*<sup>10</sup> bietet eine Material-sichtung über marianische Ehrentitel und die jeweilige Gedankenführung in den 16 Mariengesängen Hildegards. Dieser erste Aufschluß, wie Hildegard Marias Heilsbedeutsamkeit beleuchtet, soll dahin vertieft werden, herauszufinden, wie genau Hildegard das Mysterium der Heilung des Menschen in der Gestalt Marias und ihrem Verhältnis zur Kirche gesehen hat.

Die Verbindung Maria-Kirche resultiert nach Congar aus der Idee: »Die Kirche erscheint im Fleische Christi«<sup>11</sup> oder nach den Worten Hildegards: »*Humanitas Christi principium omnis aedificationis sanctae ecclesiae est*«<sup>12</sup>. Das Mysterium Christi aber beginnt mit der Inkarnation aus Maria der Jungfrau. Die ganze Tradition hat sich mit

<sup>7</sup> Hildegard von Bingen, Lieder. Nach den Handschriften hrsg. von P. Barth, M. I. Ritscher u. J. Schmidt-Görg, Salzburg 1969, (abgekürzt Lieder) 224, Nr. 13: »O virga, floriditatem tuam Deus in prima die creaturae suae praeviderat«. Ebenso Nr. 12 und Hildegardis Scivias ed. Adelgundis Führkötter, coll. Angela Carlevaris, Corpus Christianorum Cont. Med. 43 et 43 A, Turnholti 1978, (abgekürzt Sciv und CC), hier Sciv II 1; CC 118, 291. Noch dazu: Hildegard von Bingen, Wisse die Wege. Scivias. Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet von M. Böckeler, Salzburg <sup>5</sup>1963, 151, (abgekürzt WW). Hildegard spricht hier von der »viriditas des urewigen Ratschlusses«, nach dem Maria jungfräulich empfangen und geboren hat.

<sup>8</sup> Lieder, 218, Nr. 5: »...fons saliens de corde Patris, qui est unicum verbum suum, per quod creavit mundi primam materiam, ...hoc ipsum Verbum expiravit omnes virtutes, ut eduxit in prima materia omnes creaturas.« Ebenso: Siv III 13, CC 615, 45/50. WW 340.

<sup>9</sup> Lieder, 226, Nr. 13: »Et de Verbo suo auream materiam, o laudabilis Virgo, fecit.« Lieder, 218, Nr. 5: »Hoc Verbum effebriavit tibi Pater hominem, et ob hoc es tu illa lucida materia.« Lieder, 222, Nr. 12: »...tu materia sanctitatis, quae Deo placuit.«

<sup>10</sup> In: Archiv f. Mittelrhein. Kg 29 (1977) 75–96.

<sup>11</sup> Y. Congar, Marie et l'Eglise e dans la pensée patristique, RSpT 38 (1954) 12.

<sup>12</sup> LDO II 5 n. 18, PL 918 C; LDO II 5 n. 18, Schippenges 207.

diesem Thema beschäftigt<sup>13</sup>, so daß die Gestalt Mariens sowohl in ihren Einzelzügen als auch in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung verschiedenartig mit eigenen Nuancen herausgestellt wurde. Hildegard reiht sich hier in die lange Vätertradition und liturgische Prägung ein, die das Verhältnis Maria-Kirche unter der Ordnungsidee eines Gesamtheisplanes zu verstehen sucht. Die Frage ist, unter welchem Ansatzpunkt jeweils und hier bei Hildegard die Ordnungsidee entwickelt wurde<sup>14</sup>. Ihr tiefer Sinn für das Geheimnis der Kirche bestimmt ihre Auffassung von den Privilegien Marias. Aus diesem Grund sieht Hildegard die enge Verbindung Kirche-Maria darin, daß beide im Hinblick auf die heilsgeschichtliche Aufgabe in ihrem vorausgeschauten Sein Wesenszüge übernatürlichen Charakters tragen und von daher eine besondere Zuordnung zum fleischgewordenen Logos, Christus besitzen. Dies drückt sich allein sprachlich darin aus, daß Kirche, Christus und Maria mit dem gleichen Begriff »*materia*« geradezu als Gegenstand theologischer Reflexion aufs engste miteinander verbunden, aber durch qualifizierende Bestimmungen auch differenziert werden.

Die präexistente, allumfassende Kirche als »*materia omnium rerum*« enthält am konkreten Anfang der Heilsgeschichte in Maria als »*materia aurea*«, der »vor aller Schöpfung im voraus Erwählten« und ob ihrer Schönheit und Reinheit »im voraus Geschauten«<sup>15</sup>, das einmalige Ereignis der Vermählung von Himmel und Erde, einer Erde, die vom Himmel erfüllt und daher auf göttliche Weise fruchtbar wurde. Ihre besondere Fruchtbarkeit versinnbildet die »*virga viridissima*«<sup>16</sup> als »immergründer Zweig von höchster Grünkraft« in sprießender unerschöpflicher Lebensfülle, die zum Keim und Wachstum jeglichen Lebens wird. Denn als »Gottesgebäerin«<sup>17</sup> hat Maria ein »anderes«, neues »Leben hervorgebracht«; daher preist sie Hildegard als »Urheberin des Lebens«, »Erbauerin des Lebens«, »lebenspendendes Werkzeug«<sup>18</sup>. Sie nennt »die Erde die Fleischesmaterie des Menschen«<sup>19</sup>, und nach ihrer Farbensymbolik ist die goldene Farbe das Zeichen des Himmlischen, Göttlichen oder der

<sup>13</sup> Unter den zahlreichen Studien seien in Auswahl genannt: Über die frühe und weitgehende Marienverehrung in Deutschland vgl. St. Beissel, Die Verehrung U. L. Frau in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1896. Maria, Etude sur la Sainte Vierge, sous la direction de H. du Manoir, Paris 1949, Vol. I. 1964, Vol. VII Coathalem, Le Parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Romae 1954. A. Rivera, Maria y la Iglesia, in: Ephemerid. Mariol. 4 (1954) 450–56. H. Barré, Marie et l'Eglise dans la pensée médiévale, Vie Spirituelle 91 (1954) 124–141. Ders., Prières anciennes de l'Occident à la Mère du sauveur des origines à Saint Anselme, Paris 1963. A. Müller, Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche, Freiburg/Schw 1955. Ders. in: Maria et Ecclesia, Vol. III: De Parallelismo Mariam inter et Ecclesiam (Academia Mariana Internationalis), Romae 1959. Meersmann, G. G., der Hymnos Akathistos im Abendland I, II, Freiburg/Sch. 1958/1960. R. Laurentin, Court Traité de Théologie Mariale, Paris 1959. dt. Übersetzung: Kurzer Traktat der marianischen Theologie, Regensburg 1959, hier Bibliographie. L. Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit (Erfurter Theolog. Studien, 5), Leipzig 1959.

<sup>14</sup> H. M. Köster, Ecclesia-Maria, die Einheit Marias und der Kirche, in: Freiburger Zs. f. Philos. u. Theol. 3 (1956) 55–62.

<sup>15</sup> Lieder, 224, Nr. 13: »O virga, floriditatem tuam Deus in prima die creaturae suae praeviderat.« Lieder 222, Nr. 12: »Tu candidum liliū, quod Deus ante omnem creaturam inspexit.«

<sup>16</sup> Lieder, 286, Lied Nr. 71.

<sup>17</sup> Lieder, 224, Nr. 12: »Dei Genitricem«.

<sup>18</sup> Lieder, 224, Nr. 13: »de tuo ventre alia vita processit«. 214, Nr. 3: »auctrix vitae«. 216, Nr. 4: »aedificando vitam«, »vivificum instrumentum«.

<sup>19</sup> Sciv II 1; CC 116, 218: »...quoniam terra est carnalis materia hominis«. WW 150.

Eingießung des Heiligen Geistes<sup>20</sup>. Der auf Maria angewendete Begriff »*materia aurea*«<sup>21</sup> verweist somit auf die körperliche Wirklichkeit in ihrer geistigen Vollendung aus Gnade. Maria verkörpert die »himmlische Erde« im Sinne eines ganz heilen Geschöpfes, das sich Gott von Ewigkeit her als »lebenspendendes Werkzeug« für das göttliche Wort vorbehalten hat, das in seiner »Unversehrtheit in der jungfräulichen Erde (»*virginea materia*«) solange im Vater verborgen ruhte, bis er es durch den Heiligen Geist im Schoße der Jungfrau sichtbar werden ließ«<sup>22</sup>. Damit vertritt Hildegard bereits die skotistische Lehre von der absoluten Prädestination Marias, wie sie auch im 12. Jahrhundert im frühmittelhochdeutschen St. Trudperter Hohen Lied vereinzelt deutlich wird<sup>23</sup>. Diese Aussage in SCIVIAS über die Immaculata beleuchtet mit dem Hinweis auf die Fülle der Zeit auch die dichte Symbolik der Menschwerdung im Mariengesang Nr. 71, in dem der Beginn der Heilszeit mit Maria im Akt der Empfängnis durch den Heiligen Geist (Glut) und der Geburt (Sonne Christi) höchst vital veranschaulicht wird:

»Als die Zeit gekommen war, da du in deinen Zweigen erblühtest, weil die Glut der Sonne in dir ausströmte (*sudavit*) wie der Duft des Balsams, da blühte in dir die schöne Blume Christus«<sup>24</sup>.

Der dichterisch gegrafften Symbolik für die reale Geistigkeit des körperlichen Vorganges (*quia calor solis in te sudavit*), die das Bekenntnis »empfangen vom Heiligen Geist«, »geboren aus Maria der Jungfrau« enthält, steht die geistige reale Umschreibung *materia aurea* mit ihren vielfachen Aspekten gegenüber.

In erster Linie umschreibt sie die neue Vereinigung zwischen Gott und Mensch, die kein Mythos ist<sup>25</sup>, sondern ein historisches Faktum, das an die Person Marias gebunden ist aufgrund der vorausgeschauten Erwählung als Immaculata und jungfräuliche Mutter, die innerhalb der Geschlechterreihe steht. Daher die Anrufungen: »Stab Aarons«, »blühender Sproß aus dem Stamme Jesse«, und die nüancierten *virga*-Anrufungen: »*Virga nobilissima* – Du hochedler Zweig«, »*virga suavissima*« – »Du Reis voll des Duftes«, »*virga et diadema purpuris regis*« – »Du Zepter und Diadem im königlichen Purpur«, »*frondens virga in tua nobilitate*« – »Du immer blühender Zweig in deinem Adel«<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Vgl. Ch. Meier, Die Bedeutung der Farben im Werk Hildegards von Bingen. Frühmittelalterliche Studien 6, Berlin – New York 1972.

<sup>21</sup> Lieder, 226, Nr. 13: »Et de Verbo suo *auream materiam*, o laudabilis Virgo, fecit.«

<sup>22</sup> Sciv III 3; CC 380, 337–340: »...quoniam in feminea castitate clausa *virginea materia* surrexit in ventre Mariae suavissima misericordia, quae semper erat obumbrata in patre, donec pater eam visibilem ostendit per Spiritum sanctum in utero Virginis.« WW 233 (bietet eine ungenaue Übersetzung).

<sup>23</sup> Vgl. H. Riedlinger, Maria – Kirche in den Hoheliedkommentaren des Mittelalters, in: Maria et Ecclesia, Vol. III: De Parallelismo Mariam inter et Ecclesiam, Romae 1959, 264–267.

<sup>24</sup> Lieder, 286, Nr. 71: »quia calor solis in te sudavit sicut odor balsami«. P. Walter, a. a. O., 95, Anm. 91 kritisiert zurecht die unzutreffende Übersetzung von Führkötter, konnte aber selbst keine überzeugende Vorlegen und bemerkt: »Die Stelle behält so oder so ein nicht zu erhellendes Dunkel.«

<sup>25</sup> Zum Thema: Unterschiede und Gegensätze zwischen vorchristlichen Vorstellungen über wundersame Geburten und dem christlichen Glauben der Jungfrauengeburt vgl. J. Ratzinger, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben in der Kirche, Einsiedeln 1977<sup>2</sup> 9 f., 53 ff. L. Scheffczyk, Das biblische Zeugnis von Maria. Maria in der Heilsgeschichte, Wien 1979, 16 f.

<sup>26</sup> Lieder, 220, Nr. 10; 286, Nr. 70; 226, Nr. 14; 224, Nr. 13; 226, Nr. 14.

In dem Ausdruck: *materia aurea* psychologisiert Hildegard nichts; sie umschreibt weder einen sentimentalischen Mutterkult noch fußt sie auf dem archaischen Kult einer Urmutter, sondern sie sieht Marias Einzigartigkeit ontisch betrachtet, im heilen, unversehrten Sein, das in seiner Einmaligkeit die bleibende Erlösung bedeutet. In dem urtümlichen Ausdruck erfaßt Hildegard Maria als eine grundlegende außergewöhnliche Tat Gottes von unendlicher Reichweite. Tiefsinnig erfaßte Hans Asmussen Marias Heilsbedeutung mit der Feststellung: »In Maria hat sich mehr entschieden als ihr ureigenes Schicksal«<sup>27</sup>. Dieser Sachverhalt ist in der komplexen Formulierung *materia aurea* eingeschlossen, so daß diese nach dem Denkansatz von A. Müller die »universalitas singularissima«, das »Prinzip von unbegrenzter Fruchtbarkeit« Marias ist<sup>28</sup>, weil sie die Erfüllung der Schöpfung, die ungekürzte Menschheit widerspiegelt und die Gnade die Natur zu vollenden vermag. Mit der hierin enthaltenen urbildlichen *virginitas* – Unversehrtheit, die nichts mit asketischer Leistung, sondern mit dem vollendeten Sein aus Gnade zu tun hat, verweist Hildegard das Denken an den Glauben, da es erwachsen geworden ist und realistisch die Grenzen des eigenen Vermögens erkannt hat, aber aus einer Ursehnsucht vom Heilsein des Urstandes weiß, das der unerforschliche Ratschluß Gottes nach der Verderbnis des Urstandes diesen in Maria exemplarisch in der Kirche von neuem aufzeigte. Diese Schau Hildegards spiegelt die viel spätere Lesung am Feste der Immaculata wider, in welcher die Kirche jene Worte aus dem Buche der Sprüche »mit einer Kühnheit sondergleichen« auf Maria anwendet, die zunächst der ewigen Weisheit, dem Logos selbst, zugedacht sind: »Der Herr besaß mich im Anfang seiner Wege, von Anbeginn, noch bevor er etwas geschaffen hat. Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, von Urbeginn, bevor die Erde ward. Noch waren nicht die Abgründe, und ich war schon empfangen...«<sup>29</sup>

R. Graber zieht an dieser Stelle zurecht den Schluß, daß Maria hier »kosmische Bedeutung erhält, so wie der gleiche Sinn in Hildegards Vorstellung von *materia aurea* mitaufleuchtet als gnadenhafte Durchdringung von Himmel und Erde, von Materie und Geist, um die historische Wende vom Unheil zum Heil herauszuheben. So kennzeichnet der Begriff *materia aurea* für Maria nicht allein ihre ganz vollendete Person, sondern offenbart neben dem urbildlichen Heil-Sein und der »Hingebungsgewalt des Kosmos«<sup>30</sup> auch den geschichtlichen Zusammenhang vom Urstand des ersten Menschen bis zu Jesus.

Denn in der *prima materia*, dem Urstand, war Eva der »Spiegel göttlicher Schönheit«<sup>31</sup> und die »Mutter aller Lebendigen«<sup>32</sup>. Eindrücklicher kann Größe, Würde und Macht der Frau nicht ausgesprochen werden. Hildegard bekundet mit solcher Wessenszeichnung ihr waches Bewußtsein von der Bedeutung des Weiblichen für den Menschen, so daß sie ihrer Zeit weit voraus aus anderer Schau wegweisend wirkt für

<sup>27</sup> H. Asmussen, *Maria, Die Mutter Gottes*, Stuttgart 1960, 35.

<sup>28</sup> A. Müller, *Um die Grundlagen der Mariologie*, Divus Thomas 29 (1951) 385–401, bes. 390–92.

<sup>29</sup> Zitiert nach R. Graber, *Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung*, Regensburg 1949, 37.

<sup>30</sup> Ebda., 21, wo Graber sich auf Gertrud von Le Fort stützt.

<sup>31</sup> *Lieder*, 26, Nr. 13: »Deus formam mulieris produxit, quam fecit speculum omnis ornamenti sui.«

<sup>32</sup> Ebda., »et amplexionem omnis creaturae suae.« Einige Zeilen weiter: »ipsa mulier, quam Deus matrem omnium posuit.«

das heutige »neue Bewußtsein«<sup>33</sup>. Denn noch Spätere wußten von der urchen Polarisierung in der Schöpfung und der zwischen Mann und Frau: »es neigen die Weisen oft am Ende dem Schönen sich«, oder wie Dostojewski den Idioten sprechen läßt: »Die Schönheit wird die Welt erlösen«<sup>34</sup>. Mit diesem transzendenten Attribut der bezwingenden Gottesnähe, das sich von Eva in Maria auf noch wunderbarere Weise verwirklichte aufgrund ihrer ontischen »integritas suavissima«<sup>35</sup>, die sie zur »*gemma splendidissima*«<sup>36</sup>, zum »*serenum decus solis*«<sup>37</sup>, zur »*virgo dulcissima et pulcherrima*«<sup>38</sup> machte, weil sie der Menschheit mehr Glück und Segen hervorgebracht als Eva ihr Schaden zugefügt hat<sup>39</sup>, steht die Frau ob der ihr innewohnenden Nähe zum Göttlichen jenseits aller Standesprädikate und Weißen. Ja, Maria ist im Anschluß an Lk 1,28 »*summa benedictio*« vor jeder Kreatur<sup>40</sup>, weil in ihr Gott der Mensch wurde. Die Idee der *materia aurea* verdichtet sich zur Vorstellung einer neuen Geburt jenseits aller irdischen Möglichkeiten aus der Macht des Geistes, so daß in Maria die Macht des Heiligen Geistes sichtbar geworden ist.

Die religiöse Kraft wie der theologische Gehalt kommen in der Preisung »*summa benedictio*« gleichermaßen stark zum Ausdruck. Denn den höchsten Segen und die größte Weihe, die Gott je über einen Menschen gesprochen hat, ist keine nebensächliche Feststellung, sondern beinhaltet eine zentrale Aussage. Sie betont neben dem Heil-Sein, dem ganz In-Sich-Stehen, das Wunder der Menschwerdung, die Gottmenschheit Jesu und die Herrlichkeit des Sohnes, die allein die Erlösung brachte, von der her auch Maria ihre Mitwirkung in der Heilsgeschichte erhielt<sup>41</sup>.

Ganz eindeutig stellt Hildegard diese Reihenfolge in SCIVIAS heraus: »Aus ihm (dem Sohn) entströmte (*sudavit*) »*dulcissima materia*« – »die himmlische Fülle«, aus der alle Güter der Erlösung fließen«<sup>42</sup>. Das neue Epitheton bei dem Begriff *materia* hebt den Sohn in seiner Gottmenschheit hervor, die in ihrer göttlichen Fülle alle Süßigkeit enthält. Die gleichmäßige Verwendung des Begriffes *materia* in der Aussage über Kirche, Christus und Maria mit nur jeweils anderer Qualifizierung ist wohl allein sprachlich ein Hinweis auf ihre tiefere Verbindung miteinander.

<sup>33</sup> Vgl. Concilium 16 (1980) 264. Hildegard hat gegenüber manchen Ausführungen in dieser Zs. das Anliegen von personaler Würde und Gleichheit bereits sehr real erfaßt, ohne dabei gleich in eine feministische Ideologie zu verfallen. Es ist eine Sache, sich in Gesellschaftskritik zu üben, eine andere, das Richtige zu sehen, ohne daß die Schöpfungsordnung verletzt wird. – Man vgl. hierzu z. B. Hildegards Ausführungen über die Schöpfung von Mann und Frau in LDO I 4 n. 100, PL 885 B; LDO I 4 n. 100, Schipperges 164 f. als Paraphrase zu Lied Nr. 13, die die Annahme P. Walters, a. a. O., Anm. 68 gegenüber M. Böckeler erhärtet, daß sich diese Liedstelle auf Eva und nicht auf die »neue, jungfräuliche Eva« = Maria bezieht.

<sup>34</sup> Zitiert nach R. Graber, a. a. O., 81.

<sup>35</sup> Lieder, 286, Nr. 70.

<sup>36</sup> Lieder, 218, Nr. 5.

<sup>37</sup> Lieder, 218, Nr. 5.

<sup>38</sup> Lieder, 222, Nr. 12.

<sup>39</sup> Lieder, 226, Nr. 13: »...et maiorem benedictionem per te (Maria) protulit, quam Eva hominibus nocuisset.«

<sup>40</sup> Lieder, 228, Nr. 7: »...et ideo est *summa benedictio* in feminea forma prae omni creatura, quia Deus factus est homo in *dulcissima et beata Virgine*.«

<sup>41</sup> Vgl. P. Walter, a. a. O., 91.

<sup>42</sup> Sciv II 2; CC 127, 104sq.; WW 155.

Wie wechselseitig diese Verbindung ist, zeigt ein weiterer Sprachzusammenhang. Die wesentliche Heilsaufgabe Marias als Gottesgebälerin umschreibt Hildegard in bekannten Bildern: Sie hat den Menschen die »neue Sonne«, das »neue Licht« geboren<sup>43</sup>, deswegen erhält sie alle Hoheit und den Glanz von Christus und erscheint in der Sprache Hildegards als »*lucida materia*«<sup>44</sup>.

Mit dieser Bezeichnung dürfte die besondere Geistbegabung gemeint sein, und in diesem Zusammenhang beleuchtet Hildegard das Problem der Mitwirkung mit der Gnade. Der 5. Gesang betrachtet Maria als das Ziel göttlichen Handelns, wobei der gnadenhafte Vorgang der jungfräulichen Geburt mit »*superna infusio*«, »*infusa*«, »*infudit*« klar gemacht<sup>45</sup> und der einmalige historische Augenblick als »*fons saliens de corde Patris*« betont wird, eine Vorstellung, wie sie Hildegard auch für den geschichtlichen Anfang der Kirche als »plötzlichen« (»*repente*«), unableitbaren Ursprung und einzigartig neue Schöpfung vor Augen stellt<sup>46</sup>. Die knappe dichterische Aussage: »*Illustrata de divina claritate*« ... »*Verbo Dei*«, »*infusa... contra carnis iura*« erläutert Hildegard in SCIVIAS dahin, daß »Gott an die Stelle (natürlichen) Sprossens den großen Glanz funkelnden Lichts (in die Jungfrau) säte (»*plantavit*«)<sup>47</sup>. Dann aber hebt Hildegard den anthropologischen Aspekt hervor, daß die Gnade ohne bewußtes Mittun nie zum Ziele kommen kann; allein ein entschiedener, mannhafter Wille vermag Unvorstellbares zu verwirklichen. Der fast übermenschliche Einsatz totaler Hingabe und Glaube an ein hohes Ziel steht hinter den –Lk 1,38 paraphrasierenden – Worten: »So ward in dem Morgenrot (Maria) ein hoher, starker Wille entfacht (»*maxima voluntas*«), weil die immerwährende Lebenskraft (»*viriditas*«) des großen und urewigen Ratschlusses erkannt wurde«<sup>48</sup>, ganz im Gegensatz zum ersten Menschen, der das Gebot Gottes mit zu geringer Aufmerksamkeit aller Kräfte beachtet hat, welches er zwar in der Erkenntnis »wie mit einem geistigen Geruch einsog, es aber nicht mit dem Munde – mit der Kraft des innersten Umfanges – in sich aufnahm und es nicht mit den Händen – durch die erfüllende Tat – ausführte«, der erste Mensch vielmehr durch seine Abwendung stürzte<sup>49</sup>. Maria steht als Zeugnis für die absolute Einwurzelung in Gott, für das Ernstnehmen der Forderung, daß alle Sinne und Kräfte Gott zustimmen, daß sie sich in ihm bilden und abbilden lassen müssen, daß der Mensch selbstverantwortlich die eigene Entwicklung im Hinblick auf das ewige Heil nicht aus dem Auge lassen darf.

Die Ursache für die besondere Geisteskraft ist neben ihrem Vorrecht der *Immaculata conceptio* das Wunder der Menschwerdung: »*in mystico mysterio Dei*« wird der

<sup>43</sup> Lieder, 227, Nr. 13.

<sup>44</sup> Lieder, 218, Nr. 5.

<sup>45</sup> Vgl. P. Walter, a. a. O., 81. Lieder Nr. 5, 12, 62, 63; Sciv II 1; CC 118, 83 ff.

<sup>46</sup> M. Schmidt, Die Kirche, eine »Erde der Lebendigen...« a. a. O., 9.

<sup>47</sup> Sciv II 1, CC 118, 285sq.; WW 151.

<sup>48</sup> Sciv II 1, CC 118, 290sq.; WW 151.

<sup>49</sup> Sciv II 1, CC 116, 241–117, 249; WW 150.

Geist sehend<sup>50</sup>, hierdurch empfängt Maria die Gabe, »alle Kreaturen zu erleuchten«<sup>51</sup>.

Wegen ihrer Geistbegabung wird Maria in die Reihe der Propheten eingereiht, deren Abschluß und Höhepunkt sie bildet, so daß diese über ihre Einsicht »vor Staunen in verklärender Glückseligkeit erschauerten«<sup>52</sup>. Die Propheten des Alten Bundes verstummen vor ihrer Schau. Diese Aussage in SCIVIAS über Marias prophetische Würde erklärt die auffallende Anrede im Gesang Nr. 9: »*tunc tu clamas clara voce, hoc modo homines elevans*«<sup>53</sup>. Maria wird durch ihr geisterfülltes Wort zur prophetischen Lehrerin und Erlösungshelferin, so daß sie mit dem echten Zug des Propheten als Kündiger göttlicher Offenbarung ausgestattet ist. Die Meinung der alten Kirche im Anschluß an Lk 1,48 f, daß Maria als »Prophetin« unter den Menschen eine Verkündigungsaufgabe und Zeugenschaft zu erfüllen hat, wird von Hildegard aufs neue ausgesprochen. Zwar benutzt sie nicht wörtlich den Titel »Prophetin«, wie ihn eine bestimmte Vätertradition kennt, z. B. der zeitgenössische Benediktiner Ambrosius Autpertus und Rupert von Deutz<sup>54</sup>, doch ist der Sachverhalt, Marias herausragendes prophetisches Charisma und damit ihre Aufgabe als maßgebende Offenbarungsvermittlerin, nicht zuletzt im Begriff »*materia lucida*« mitangesprochen, weil Maria in der Fülle des Geistes steht. Hildegard steht hier sachlich in der Tradition des hl. Ambrosius, der wohl bis dahin »als einziger das ganze Leben Marias als von einem besonderen Lichte des Geistes getragen« sieht<sup>55</sup>.

Die Gabe der Schau sieht Hildegard aber auch im Zusammenhang mit der Unversehrtheit und Schönheit. Darauf deutet die Anrufung: »*intacta puella, tu pupilla castitatis*« – »Du Augenstern der Reinheit«<sup>56</sup>, sowie der kühne Vergleich: »*Divinitas in*

<sup>50</sup> Lieder, 228, Nr. 14: »*illustrata mente Virginis*«.

<sup>51</sup> Lieder, 286, Nr. 70: »*Venter tuus omnes creaturas illuminavit*«. Maria als »*illuminatio nostra*« oder »*illuminatrix*« bezeugen aus der älteren Tradition Johannes Damascenus, dann Paschasius Ratpertus und Petrus von Celle, OSB (1115–83) und nach Hildegard, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Mechthild von Hackeborn, Brigitta von Schweden, um nur die wichtigsten Namen zu nennen; vgl. die Belege in: *Summa Aurea De Laudibus B. V. M.*, hrsg. von J. J. Bourassé, Paris 1862, t. 9, col. 1287 f.

<sup>52</sup> Sciv II 1, CC 118, 291sq. WW 150.

<sup>53</sup> Lieder, 220, Nr. 9.

<sup>54</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Der Titel »Maria Prophetin« und seine Begründung in der Theologie der Väter, Geist und Leben* 30 (1957) 101–115, bes. 112. H. Riedlinger, *Kirche – Maria in den Hoheliedkommentaren...* a. a. O., 270, Anm. 102. Zur Verbreitung dieses Ehrentitels vgl. die Belege in: »*Summa Aurea...*« a. a. O., t. 10, col. 147–150. Zum Thema ferner: R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale*, *Nouvelle Rev. théologique* 89 (1967) 26–42. F. Mußner, Lk 1,48 f; 11,27 f und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche, *Catholica* 21 (1967) 287–294. H. Cazelles, *Mariologie et Theologie*, in: *Ephemerid. Mariol.* 20 (1970) 87–94. W. Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodiniensis und Gerhoch von Reichersberg*, Münster 1973, 355.

<sup>55</sup> A. Grillmeier, a. a. O., 106.

<sup>56</sup> Lieder, 222, Nr. 12. Ephräm der Syrer nennt Maria das »leuchtende Auge«, *Hymnen de Ecclesia* 37,5,7, Ed. E. Beck, CSCO t.198 (Text)/199 (dt. Übersetzung), oder *ibid*, 36,2: »In Maria nahm wie in einem Auge das Licht Wohnung«. Vgl. hierzu: S. Brock, *St. Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan*. *Hymni de Ecclesia* 36. *Eastern Church Rev.* 7 (1976) 137–144. Auch nach dem *St. Trudperter Hohelied* ist Maria »daz ouge, daz christ her in dise welt gezöch« 54,15. Ed. H. Menhardt, 183, Halle, Saale 1934. Vgl. H. Riedlinger, *Maria-Kirche in den Hoheliedkommentaren*, a. a. O., 274.

*pulcherrimam filiam aspexit, sicut aquila in solem oculum suum ponit*«<sup>57</sup>. Damit wird Maria die vollkommene Schau und Wirkkraft zugesprochen, welche in ihrer Kraft eine unvergleichliche Anziehung ausübt und wie die Sonne die ganze Erde erleuchtet. Diese auf einer anderen Voraussetzung beruhende Schaukraft erläutert Hildegard an anderer Stelle: »Die Pupille weist auf das innere Gesicht der Augen, das leiblicher Erfahrung unbekannt ist«<sup>57a</sup>. Der Ausdruck: »Pupilla castitatis« läßt somit die Einengung auf die körperliche Reinheit weit zurück und dürfte Mariens Privileg der *Immaculata conceptio* umschreiben. Hildegard stellt Marias Geistbegabung im Ausdruck »*materia lucida*« als ein doppeltes Prinzip heraus. In ihrer prophetischen Gestalt verkörpert sie absolute Hingabe, reinste Rezeptivität des Geistes, aber auch die souveränste Wirkkraft in der Verkündigung des geisterfüllten Wortes. Passives und aktives Moment sind für die Heilsbewirkung in gleicher Weise von Bedeutung, so daß Maria »der Ort, das Zeichen und lebendiges Bild des Heiligen Geistes ist, daher stärkstes Bindeglied zwischen Jesus und der Menschheit«<sup>58</sup>. Vor diesem Hintergrund verstehen sich die heilsbewirkenden Titel wie: »*illuminatio omnium creaturarum*«, »*reaedificatio salutis*«, »*destructio mortis*«, »*mediatrix*«, »*salvatrix*«<sup>59</sup>, mit denen sehr nachdrücklich die Lehre vom Heiligen Geist in seiner Rezeptivität und Initiative vertreten wird.

Die höchste Geistbegabung repräsentiert Maria als »*virgo sapientissima*« in einer speziellen Deutung der »Morgenröte«<sup>60</sup>, die das Erfülltsein vom Heiligen Geist und sein beständiges Wirken versinnbildet. Die Vorstellung Marias als Sitz der Weisheit beruht auf der Einführung und Belehrung durch Gott selbst. In Anlehnung an 2 Kor 3,17 erklärt Hildegard: »*ubi Spiritus Domini affuit, ibi sapientia non deerat*«<sup>61</sup>. Da diese empfangene Gabe in Verbindung mit der Inkarnation steht, eröffnet Maria durch ihren Glauben und ihr unbeirrtes Handeln das neue messianische Heilswesen, das im roten Glanz der Morgenröte den Ruhm, die Ehre und die menschliche Vollen- dung in der Weisheit aufzeigt. »Denn die Ehre des Lebens... ist nicht schon mit der Vernunft gegeben, (sondern) Gott hat den Menschen zu der Ehre erschaffen, vollendet zu werden im (mystischen) Leibe seines Sohnes (der Kirche) zu ewigem Leben. Der verlorene Mensch erwacht zu der Ehre des Lebens durch die heilbringende Gnade«<sup>62</sup> der »Morgenröte«.

<sup>57</sup> Lieder, 226, Nr. 14. Dasselbe Bilde aber in anderer Bedeutung verwendet Hildegard, um die Geistesgabe Bernhards von Clairvaux zu rühmen, Ep. 29, PL 190C, und die Schaukraft Christi, LDO III 5, n. 10; PL 994A.

<sup>57a</sup> LDO III 7, n. 12; PL 974 B.

<sup>58</sup> A. Asmussen, a. a. O., 41.

<sup>59</sup> Lieder, 286, Nr. 70; 214, Nr. 3; 216, Nr. 4; 286, Nr. 70; 226, Nr. 13. Zum Thema »*mediatrix*« muß in der materialreichen Studie von H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur des origines à Saint Anselme*, Paris 1963, dessen Feststellung 124, daß Hildegard von Bingen den Titel »*mediatrix*« nicht kennt, korrigiert werden; in ihren Mariengesängen kommt er einmal vor.

<sup>60</sup> Sciv III 1, CC 338, 391: »Filius in sapientissima Virgine, quam aurora significat, incarnatus est inspiratione Dignitatis Dei qui Spiritus sanctus est«. Ibid. III 8, CC 494, 593sq.: »*candor aurorae virginis scilicet Mariae declaratur*«, WW 214, 279. Vgl. auch Ch. Meier, *Die Bedeutung der Farben...*, a. a. O., 139 f., 275 Anm. 132. Ch. Meier weist zu recht auf die komplexe Aussage des Rot der *aurora* hin; die Sinnggebung als »*virgo Sapientissima*« ergänzt das vorgelegte reiche Material.

<sup>61</sup> Sciv III 8, CC 499, 72sq. Vgl. J. D. Quinn, *Mary, Seat of Wisdom*, in: *Bible Today* 1 (1964) 787–792.

<sup>62</sup> Sciv III 7, CC 471, 341–48; WW 267.

Die Weisheit wird in Maria nicht allein unter dem Aspekt der Menschwerdung und Unterweisung gesehen, sondern auch in ihrer Erwählung und in der Heiligungskraft der absoluten *Virginitas*. In diesem Sinne dürfte das »Band der Weisheit« zu deuten sein, das in seinen vier Farben Grün, Weiß, Rot und Gold die jeweilige heilsgeschichtliche Offenbarung symbolisiert, die »wie eine einzige Bahn« die ganze Menschheitsgeschichte durchzieht. Nach dem sprossenden Grün der ausschauenden Erlösungssehnsucht der Patriarchen und Propheten offenbart sich die Weisheit als »*decorata candidissima virginitate in Virgine Maria*«<sup>63</sup>. Der Schmuck der blendendweißen *Virginitas* in der Manifestation der Weisheit, »die vor jeglichem Geschöpf im höchsten Vater war«, dürfte ebenfalls als Ausdruck der *Immaculata* verstanden werden. Der Begriff *Immaculata* taucht zwar nicht auf, aber die enge Verbindung mit der ewigen Weisheit und andere Textstellen können als Zeugnis einer absoluten supralapsarischen Prädestination gewertet werden, so daß Hildegard hier wieder der Lehre des St. Trudperter Hohenliedes nahe kommt<sup>64</sup>.

Die Deutung der hier aufgezeigten *Virginitas* als *Immaculata conceptio* erhärtet sich durch die weitere Aussage: »*Virgo autem Maria tota sancta fuit*«<sup>65</sup>. Die Heiligkeit ist bei Hildegard die innerste Kraft der Weisheit. In *SCIVIAS* erläutert sie in ihrer bemerkenswerten Analyse der Heiligkeit, deren Kennzeichen Reinheit, Festigkeit und Freude des Lebens sind, daß deren tiefes Geheimnis weit über die Erkenntnis des Menschen geht, so daß sich nicht erfassen läßt, ob sie männliche oder weibliche Form hat, es sei denn, daß die Heiligkeit im Menschen selbst lebendig ist. Die männliche Form der Heiligkeit ist »die Freiheit in Christus«, die weibliche Form die »Unterwerfung unter das Gesetz Christi«<sup>66</sup>. Wenn Hildegard daher Maria als »*materia sanctitatis*« bezeichnet<sup>67</sup>, die das Wohlgefallen Gottes auf sich zog (»*quae Deo placuit*«) und der Grund für die Einigung Gottes mit dem Menschen ist (»*quam valde Deus in te delectabatur*«), dann ist Maria in der verobjektivierten Aussage »*materia sanctitatis*« das Urbild der männlichen und weiblichen Form der Heiligkeit, in der die Spannung von Gesetz und Freiheit aufgehoben ist und die Geschlechter zutiefst transzendiert werden.

Hier erhebt sich die Frage, wie Hildegard zu dieser hochgeistigen Auffassung ihres Marienbildes kam, das in seiner strikten gedanklichen Konzeption auch eine erstaunliche sprachliche Konsequenz und Genauigkeit aufweist. Denn die sprachlichen Wendungen: »*materia aurea*«, »*materia lucida*« und »*materia sanctitatis*« beinhalten letztlich das Wirken des dreifaltigen Gottes in Maria im Hinblick auf die Inkarnation und Erlösung, um die heilsgeschichtlichen Mysterien sinnhaft wie übernatür-

<sup>63</sup> Sciv III 9, CC 39, 829–841; WW 297.

<sup>64</sup> Vgl. H. Riedlinger, Kirche – Maria in den Hoheliedkommentaren. . . , a. a. O., 266 mit Quellenzitat. Weitere Stellen bei Hildegard, die im Sinne der *Immaculata* zu deuten wären: Sciv I 2, CC 28,529sq.: »*Filium meum purissima Virgo genuit, quae integra absque ullo vulnere peccati fuit. . .*«. III, 1, CC 336,330: »*illaeusa Virgo genuit eundem natum suum in ignorantia peccati*«. III 3, CC 372,56–58: »*. . . o immunditia huius saeculi. . . fugite ab oculis meis, quia dilectus meus natus est de pura Virgine Maria*«. III 6, CC 451,683: »*Divinitas virgineam naturam in Virgine Maria valde dilexit*«.

<sup>65</sup> LDO III 9, n. 10, 993C; LDO III 9, n. 10, Schipperges 276. Zur Frage der Heiligkeit Marias vgl. R. Laurentin, Sainteté de Marie et de l'Eglise, *Etudes Mariales* 11 (1953) 1–17.

<sup>66</sup> Sciv III 9, CC 543,960sq; WW 299 f.

<sup>67</sup> Lieder, 222. Nr. 12.

lich einsichtig zu machen, so daß Maria eine unerläßliche Gestalt der Erlösungsgeschichte ist. Die Präexistenz der *Immaculata/Virginitas* ist mit dem ewigen Ratschluß des Schöpfergottes verbunden als »*materia aurea*«; die unendliche Lebendigkeit des Heiligen Geistes über den inkarnierten Logos versinnbildet die *materia lucida*; die Angleichung an den Sohn, der der Weg zum Vater und die »*plenitudo sanctitatis*« ist, geschieht in der »*materia sanctitatis*«.

Ein früherer Beleg für die geistige Bedeutung von *materia* findet sich bei Andreas, Bischof von Kreta (gest. 740) in einer seiner Marienpredigten. Für ihn ist Maria »die ganz und gar harmonische Materie (*hylē*) der göttlichen Menschwerdung, der in göttlicher Weise vollendete Ton des Allmächtigen und allüberragenden Arbeiters«<sup>68</sup>. Die hier verwendete übertragene Bedeutung von *materia* mit den weiteren Ausführungen des griechischen Kirchenvaters kommen dem Gebrauch dieses Begriffes bei Hildegard als »*materia aurea*« erstaunlich nahe: »Sie selbst (Maria) ist nach einem vollkommenen und Gottes würdigen Modell gebildet, und diese Bildung ist in vollendeter Weise eine Erneuerung, und die Erneuerung ist eine Vergöttlichung und diese eine Angleichung an den ursprünglichen Zustand«<sup>69</sup>.

Im 11. Jahrhundert findet sich bei Petrus Damiani in einer »*Oratio ad Filium*«, die Anrufungen an Maria enthält, unter diesen ein entsprechender lateinischer Beleg:

»*Tu enim es caelestis illa terra, quae dedit fructum suum. Te materiam Sapientia caelestis habuit, unde templum sui corporis fabricavit.*

*Te Spiritus sanctus implevit*<sup>70</sup>«.

»*Materia*« wird hier engstens mit der Eingießung und dem Wirken des Heiligen Geistes in Zusammenhang mit der Inkarnation verbunden, wie dies bei Hildegard in der Wendung »*materia lucida*« der Fall ist.

Im 12. Jahrhundert heißt es dann in einer marianischen Mainzer Reimlitanei<sup>71</sup>:

»*Exordium nostre redemptionis, mater et materia nostre salutis*«

Diese Zeugnisse besagen, daß der spirituelle Gebrauch von *materia* in Verbindung mit der heilsgeschichtlichen Erklärung der Jungfrau Maria vorhanden war und sich entwickelte. Hildegard ist in dieser Tradition zu sehen, hat aber eigenständig den spirituellen Gebrauch aufs Grundsätzliche hin und nuanciert abgewandelt, um Marias heilsgeschichtliche Stellung und Aufgabe in tiefsinniger Weise einprägsam zu verdeutlichen.

<sup>68</sup> Hom. I in Dorm. S. Maria, PG 97, 1068C, zitiert nach R. Laurentin, Mutter Jesus – Mutter der Menschen, Limburg 1967, 108, 128 Anm. 12.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 812A.

<sup>70</sup> Gedruckt bei H. Barré, *Prières anciennes de l'Orient à la Mère du Sauveur des origines à saint Anselme*, Paris 1963, 219. Die Hrsg. des Scivias verweisen im Apparat CC 615 auf Rupert v. Deutz, In Cant I (1,1–2), CC t.XXVI,12,79, bei dem ein ähnlicher Gebrauch vorliegt: »...ut totum sanctum fieret habitaculum, in quo Deus totis novem mensibus habitaret, tota omnino munda *materia*, de qua sancta Dei sapientia domum aeternam sibi aedificaret.« Zwei weitere Belege von Rupert von Deutz neben 8 Zeugnissen anderer Autoren sind verzeichnet in: *Summa Aurea*..., a. a. O., t. 9, col. 1451, von denen sich aber der präzisere Gebrauch Hildegards abhebt.

<sup>71</sup> G. G. Meerssemann O. P., *Der Hymnos Akathistos im Abendland II*, Freiburg Schweiz, 1960, 252, vgl. auch 70 ff. über die »*Litanei de domina nostra dei genitrice virgine Maria*« im Mainzer Codex 354 (ehem. Karthause 622) des 12. Jh.

Zudem wird mit dem Beleg aus der Mainzer Reimlitanei zeitlich wie räumlich der direkte Einflußbereich für Hildegard greifbar, denn ihr Kloster lag im Mainzer Erzbistum.

In welcher Weise sieht nun Hildegard das Verhältnis Marias zur Kirche, zumal es bei ihr den charakteristischen Begriff des Typus nicht gibt, wie ihn die Tradition seit Ambrosius als formelhaften Ausdruck kennt: »Maria est ecclesiae typus«<sup>72</sup>.

Wir sahen, daß Hildegard einen anderen Weg geht, um die Bedeutung Marias im Heilsplane Gottes unübersehbar herauszustellen. Im begrifflichen Gebrauch von *materia*, der in seinen Bestimmungswörtern nicht eindeutig fest geprägt, sondern offen, daher perspektivenreicher erscheint, sind alle Privilegien und Aufgaben Marias auf Christus und die Kirche bezogen.

Worin besteht der mariologische Aspekt ihres Kirchenbildes? Hildegard stattet ihr Kirchenbild mit Zügen aus, die Maria Urbildlich als Wesensformen repräsentiert. Es sind dies die Haltungen der *virgo* und *virginitas*, der *sapientia* und der *sanctitas*, die in ihrer Bedeutung den Ausdrücken »*materia aurea*«, »*materia lucida*« und »*materia sanctitatis*« entsprechen.

Der Begriff *virginitas*, der in keiner Weise hier in seinem komplexen Bedeutungsspektrum vorgestellt werden sollte und konnte, meint im hier erörterten Zusammenhang die totale Unversehrtheit im Sinne der *Immaculata conceptio*. Das so herausgehobene absolute Heil-Sein Marias ist mit ihrer Präexistenz verbunden. In dieser Konzeption erkennt sich die Kirche in ihrem eigenen übernatürlichen Ursprung wieder. Das, was sie im universalsten Sinne des »*quemadmodum materia omnium rerum*« sein soll, erfüllte sich in Maria ganz konkret in der »*materia aurea*«, der endgültig Erlösten. Es lag in Gottes ursprünglichem Ratschluß, »daß der Mensch dem himmlischen Jerusalem« – dem verlorenen Paradies – »zurückgegeben werde«<sup>73</sup>. Die ganz Gott zugewandte heile jungfräuliche Natur Marias war die Ursache, daß die »*clausa porta*« des Paradieses geöffnet wurde<sup>74</sup>. Daher ist die *virginitas* als *Immaculata* letztlich die Grundlage für die Heilsgewißheit der Kirche und des Menschen<sup>75</sup>.

Der gemeinsame Ansatz der Präexistenz ist ein weiterer Hinweis auf bestehende Ähnlichkeiten zwischen Kirche und Maria. Er verrät, daß die überragende Stellung Marias mit einer Prinzipienfrage verbunden ist. Der Ausgangspunkt ihrer Herausgehobenheit ist die Erwählung aufgrund ihrer Schönheit »ohne Fehl und Makel« und damit ihre Unmittelbarkeit zu Gott, die in der Aufgabe als »Gottesgebärerin« und jungfräuliche Mutter ihren geschichtlichen Höhepunkt erhält. Vor diesem einmaligen Wunder vermag Hildegards Sprache nur in überwältigendem Staunen preisend zu stammeln: »*O quam pretiosa est virginitas Virginis*«, »*O quam magnum miracu-*

<sup>72</sup> O. Semmelroth, S. J., Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses, Würzburg 1950, passim, bes. 21 ff.

<sup>73</sup> Sciv I 2, CC 24, 425 sq.; WW 103.

<sup>74</sup> Lieder, 218, Nr. 6: »Hodie aperuit nobis clausa porta...«; 280, Nr. 63: »per clausuram ventris eius paradisum aperuit...«.

<sup>75</sup> Vgl. J. Ratzinger, Die Tochter Zion... a. a. O., 70 f.

lum«, »O quam magna felicitas«, »quam valde Deus in te delectabatur«<sup>76</sup>. In der Sprachgebärde der Überwältigung kommt zum Ausdruck, daß die Gestalt der Jungfrau Maria allein im Glauben erfaßt und im Rühmen benannt werden kann.

Marias urbildliche Gottzugewandtheit im Mysterium der *virginitas* findet sich in Hildegards Kirchenbild wieder. Die Existenz der Kirche beruht auf ihrer »Gottzugewandtheit, mit der sie in unentwegter Hingabe auf das Himmlische schaut«<sup>77</sup>. Der Begriff der »*materia aurea*« versinnbildet »das Gesetz der Empfängnis«, das in der Kirche herrscht wie in Maria<sup>78</sup>. Die übernatürliche Gabe der Schau der Kirche versinnbildet die Augensymbolik. Das durch nichts zu trübende »jungfräuliche Auge« der Kirche »durchdringt mit scharfem Blick den Umkreis des Himmels«<sup>79</sup>. Die Empfängniskraft der Gotteserkenntnis wird an die Reinheit des Herzens und des Geistes geknüpft, wie sie exemplarisch in Maria als »*Augenstern der Reinheit*« aufleuchtet.

Die »*virginitas*« der Kirche »*sine ruga et macula*« ist die »Unversehrtheit des Glaubens«<sup>80</sup>. Dadurch ist die Wahrheitsfrage die unantastbare Existenzgrundlage der Kirche. In der Verteidigung der Wahrheit bewahrt die Kirche in Analogie zu Maria ihre immerwährende *virginitas*.

Die *virginitas* eröffnet eine »besondere Weise der Fruchtbarkeit«<sup>81</sup>. »Wie ein fruchttragender Acker ist dadurch das Menschengeschlecht geworden«<sup>82</sup>, weil die Kraft der *virginitas* der menschlichen Schwäche neuen Auftrieb gab. Sie ist der Aufweis dafür, daß das Göttliche im Menschen gezeugt werden kann. Wie Maria ist die Kirche die »auserwählte Braut«, die in ihrer Makellosigkeit mit Maria verglichen wird: »Du bist geschmückt, wie jene hohe Frau, die weder Makel hat noch Fehl«<sup>83</sup>. Deswegen ist sie die heilige Kirche. Sie empfängt und gebiert wie Maria und spendet das neue Leben in der Taufe. Weil in den Sakramenten die Fruchtbarkeit des Heiligen Geistes lebendig wird, nennt Hildegard die Kirche eine »Erde der Lebendigen«, das »Land der Lebendigen«<sup>84</sup>. Die Lebendigkeit der Kirche ist das Erfülltsein vom Heiligen Geist, dessen Wirkung sich in der Hingabe, im Wollen, im Gestalten mit der Gnade, vor allem aber im geisterfüllten Wort offenbart.

Der prophetische Zug in Maria als Offenbarungsverkünderin und *virgo sapientissima* hat weder nur eine individuelle noch lokale Bedeutung, sondern zielt auf das Charisma der Prophetie in der Kirche. In Hildegards Kirchenvision ist die Weisheit die nicht mehr zu überbietende Kraft für die Leitung und Unterweisung<sup>85</sup>. Seit Pau-

<sup>76</sup> Lieder, 280, Nr. 63; 222, Nr. 11,12. In dem mir erst nachträglich bekannt gewordenen Aufsatz von Christel Meier: Zwei Modelle von Allegorie im 12. Jahrhundert: Das allegorische Verfahren Hildegards von Bingen und Alans von Lille, Form und Funktion der Allegorie, hrsg. von W. Haug, Stuttgart 1979, 70–89, nennt die Verf. als Ergebnis ihrer Analyse die Überwältigung aufgrund des nicht mit menschlicher Einsicht verstehbaren Andersartigen. Sie kommt damit vom anderen Zugriff her zum gleichen Ergebnis.

<sup>77</sup> Sciv II 3, CC 139, 215–20; WW 161. Ebenso Ep 52, PL 269C: »oculus eius in coelum aspexit«.

<sup>78</sup> Vgl. H. Asmussen, a. a. O., S. 18.

<sup>79</sup> Siehe Anm. 75.

<sup>80</sup> Siehe Anm. 75.

<sup>81</sup> J. Ratzinger, Die Tochter Zion, a. a. O., S. 54 f.

<sup>82</sup> Sciv I 2, CC 34, 725sq.

<sup>83</sup> Lieder, 284, Nr. 68: »tu es ornata in alta persona, quae non habet maculatam rugam.«

<sup>84</sup> Vgl. M. Schmidt, Die Kirche, eine »Erde der Lebendigen«, a. a. O., 15 f.

<sup>85</sup> Ebda., 19 ff.

Ius ist die Weisheit die bedeutendste Geistesgabe, die Hildegard in der Redefigur des paronomastischen Identitätsgenetivs als den »größten Schritt aller Schritte« (*»latis-simus gradus graduum«*), damit als nicht mehr überbietbare Steigerung in den Blickpunkt stellt, um ihre einzigartige Vollkommenheit aufzuzeigen. In dem Maße, wie die Kirche von der Weisheit erfüllt ist, in dem Maße folgt sie Maria in ihrer Verbindung zu Christus und verkörpert ihre Geisterfülltheit.

Nicht zuletzt ist die Verschmelzung von Weisheit und Kirche der Ausdruck für die Vereinigung Gottes mit dem Menschen, so wie sich das Wort in Maria inkarnierte.

Aufs neue wird entscheidend die bräutliche Vereinigung Marias wie die der Kirche aufgezeigt, um die Erfahrung der göttlichen Nähe als unumstößliche Tatsache ins Bewußtsein zu heben. Diese Gewißheit, die Hildegard mit den Vätern der Ost- und Westkirche teilt, bestimmt ihren Lobpreis auf Maria und die Kirche und die Eigenart ihrer mystischen Lehre, die frei ist von Ekstase, aber nahe der Art, wenn auch in ganz anderer Weise, wie bei Thomas von Aquin gesättigt ist von nüchterner Trunkenheit, da sie sich hinter einer Fülle von zu entschlüsselnden Symbolen und Allegorien verbirgt.

Zusammenfassung:

Hildegards Aussagen über Maria spiegeln zugleich ihr Kirchenbild wider, so daß deren Gestalt ganz in die Heilsgeschichte eingebettet ist. Auf folgende Weise ist Maria Bestandteil der Heilslehre innerhalb der Kirche:

1. Maria ist der Heilsanfang, wie es zu wiederholten Malen ihre Stellung als Antitypus gegenüber Eva verdeutlicht.

2. Die typische Vorbildlichkeit zwischen Maria und Kirche erscheint:

2.1 in der immerwährenden *virginitas*, denn die Kirche bleibt »in Ewigkeit Jungfrau«, wie die »ganz reine, ganz unberührte Jungfrau Maria«<sup>86</sup>. Die immerwährende *virginitas* der Kirche »ist der katholische Glaube«. Die Kirche »bleibt Jungfrau in der Unversehrtheit des Glaubens«<sup>87</sup>. Maria präfiguriert die Kirche in der Reinheit und Kraft des Glaubens.

2.2 Sie geschieht in der neuen Fruchtbarkeit durch die Taufe, die Menschen neu zu gebären zum ewigen Leben. Das innerste Wesen der Kirche ist, Christus in den Gliedern seiner Kirche zu gebären, daher ist die Kirche Jungfrau und Mutter wie Maria.

2.3 Sie geschieht in der bräutlichen *unio*. Das »Brautgeschenk« an die Kirche ist das Sakrament der Eucharistie. Wie in Maria der Vorgang der Menschwerdung auch als Hochzeit besungen wird, »weil sie geglaubt hat«, so bewirkt auch die Kraft des Heiligen Geistes die Wesensverwandlung in und durch die Eucharistie. Wegen dieser innigsten gottmenschlichen »*amplexio*« empfangen selbst »alle Elemente die Freude des Lebens«<sup>88</sup>, sagt Hildegard und ob dieses kosmischen Zeichens preist sie Maria als »Mutter aller Freude«, worüber die »ganze Kirche voll Freude erstrahlt.«<sup>89</sup>. Wie sehr Maria von innen her die Kirche formt, ja zur Seele der Kirche wird, kommt besonders hier zum Ausdruck. In der Präfiguration des Brautmotivs steht Hildegard dem Ge-

<sup>86</sup> Sciv II 3, CC 141, 282sq.: »in aeternum permanebit in integritate virginitatis suae«; WW 163.

<sup>87</sup> Ibid, CC 142,283; 143,317sq.

<sup>88</sup> Lieder, 222, Nr. 12; 220, Nr. 8.

<sup>89</sup> Lieder, 224, Nr. 12.

danken Ephraems in seinen *Hymnen de Fide* sehr nahe, wo es heißt: »Deine Braut ist die Seele, und dein Körper ist das Brautgemach; Deine Gäste sind die Sinne und die Gedanken. Und wenn (schon) ein einziger Körper dir zum Hochzeitsfest wurde, dann ist (um so mehr) dein Hochzeitsmahl die Kirche in ihrer Vollendung«<sup>90</sup>. Die Kirche ist zur Vollendung berufen, weil ihr Anfang, Maria, vollendet wurde. Deswegen nennt Hildegard Maria auch »*mater sanctae medicinae*«<sup>91</sup>. Die christozentrische Perspektive wird durch *Scivias* III 7 erhärtet<sup>92</sup>. Sie geht auf die alte Vorstellung von Christus als Arzt und Lebensarznei zurück, die vor allem bei Ephräm und Augustinus stark ausgeprägt ist, im frühen lateinischen Mittelalter noch bekannt war<sup>93</sup> und vom 12./13. Jh. an auch auf Maria übertragen wurde. Bei Hildegard ist die alte christologische Sicht noch erhalten.

2.4 Sie geschieht durch Geistempfängnis und die prophetische Gabe. »So wie der Heilige Geist die seligste Mutter überschattete. . . , so durchleuchtet der Heilige Geist auch die Kirche, die glückliche Mutter der Gläubigen«<sup>94</sup>. Die Virgo ist wesentlich vom Heiligen Geist bestimmt und präfiguriert die Lebenskraft der Kirche, die im »Atem des Heiligen Geistes« die Kinder der Kirche zu ihrem Haupte, nämlich Christus, emporzieht<sup>95</sup>. Maria als Zeugnis des Heiligen Geistes verbürgt der Kirche dessen ständige Anwesenheit. Allein mit seiner Stimme, mit einer dreifachen Stimme, durchdringt die Kirche den Himmel und ruft in die Welt hinein. Die dreifache Aufgabe der göttlichen Stimme ist die der Anbetung, der Sehnsucht und Klage und der Verkündigung des Glaubens. »Er selbst – der Geist – ist diese Stimme in ihr.« »Und diese Stimme ist für sie solange in sie gelegt, bis die Vollzahl ihrer Söhne in das Zelt der himmlischen Stadt eingeht. Und diese Stimme ruft (auf dreifache Weise): 'Fürchtet den Vater, liebet den Sohn, brennet im Heiligen Geiste!' Die Stimme tönt in ihr wie eine Posaune in der Stadt. Und nicht auf andere Weise redet die Kirche in ihren Kindern als nur mit dieser Stimme«<sup>96</sup>. In dieser überwältigenden, audiovisuellen, kategorischen Aussage, daß der Geist ertönt »wie eine Posaune in der Stadt«, zeichnet Hildegard eine von mächtigen Geistesschwingungen bewegte Kirche gegenüber einem starren, geschichtsbeladenen Organismus und entwirft die prophetische Kirche. In dieser Sicht steht sie in der Gefolgschaft Bernhards von Clairvaux, dessen Ideal die prophetische Kirche war<sup>97</sup>.

<sup>90</sup> Ephraem, *Hymnen de Fide*, 14,5; CSCO vol. 155 Script Syri t. 74, Louvain 1955. Zur Mariologie Ephraems vgl. E. Beck, Die Mariologie der echten Schriften Ephraems, *OCh* 40 (1956), 22–39. Ergänzend hierzu: I. Ortiz de Urbina, Maria en la Patristica siríaca, in: *Scripta de Maria*, Anuario I (1978), 29–114, bes. 40–75. Eine gute Auswahl mariologischer Texte von Ephraem neben anderen östlichen Vätern bietet: W. Nyssen, *Maria, geisterfüllte Kirche, Meditation in Wort und Bild*, Mainz 1979.

<sup>91</sup> Lieder, 216, Nr. 4.

<sup>92</sup> CC 471,329: »*medicinalis vis*, in *Filio meo incipiens et in ipso ad vitam permanens*.« WW 267.

<sup>93</sup> Vgl. H. Barré, *Prières anciennes*. . . , Paris 1963, 46 zitiert aus einem Sermon des Bischofs David von Benevent, 8. Jh.: »Tu... (et) omnium infirmantium medici mater«, ein Anruf mit christozentrischer Perspektive. Vgl. ferner Hildegard von Bingen, *Heilkunde*, übers. und erläutert von H. Schipperges, Salzburg 1957, 294 und Anm. 34, 320.

<sup>94</sup> *Sciv* II 3, CC 142,305–309; WW 163.

<sup>95</sup> *Sciv* II 3, CC 141,273sq.; WW 162.

<sup>96</sup> *Sciv* II 4, CC 168,305–320; WW 172 f.

<sup>97</sup> Vgl. hierzu Y. Congar, *L'Écclesiologie de S. Bernard*, *Analecta S. Ordinis Cist.* 9 (1953), 136–190, bes. 189.

3. Die Heilsgewißheit der Kirche steht in Verbindung mit dem ewigen Ratschluß Gottes, in dem die absolute *virginitas* als *Immaculata conceptio* gründet, welche durch die Menschwerdung die Ursache der Eröffnung des Paradieses wurde. Daß die Heilsgewißheit ohne Maria undenkbar ist, erinnert nach Lukas Vischer an die Tatsache, daß die Gemeinschaft des Glaubens nicht eine Gemeinschaft einer bestimmten Zeit, sondern eine durch die Zeiten ist und alle Zeugen der Geschlechter einschließt<sup>98</sup>.

Die Beziehung Marias zum »himmlischen Jerusalem«, dem Paradies oder der vollendeten Kirche, kann ein Satz aus Hildegards Brief an den Kölner Klerus verdeutlichen, in dem Eva, Maria und die Kirche in ihrem Wesen skizziert werden und darauf abgehoben ist, daß Maria für alle Zeiten größere Gnade gebracht als Eva Schaden zugefügt hat:

»Ipse... (Christus) in circumcissione baptismum in nomine sanctae Trinitatis dedit, cum discipulos suos baptizare credentes praecepit. In eodem autem baptismo serpens in confusione suffocatus est et mors devicta ac vulnerata est, unde *Ecclesia novam generationem per alienam viam genuit, quia Eva sterilis vitae fuit, Maria autem maiorem gratiam contulit, quam Eva nocuisset*«<sup>99</sup>.

Die von Maria ausgehende Heilsgewißheit erfaßt nicht allein die Kirche und die ganze Menschheit, sondern ist bis ins Kosmische ausgedehnt. Unter dem bereits bei ihr anklingenden Motiv der Schutzmantelmadonna klingt die Totalität der kosmischen Welt nochmals an, mit der ihre berühmte Sequenz 'De sancta Maria' schließt: »Collige membra Filii tui/ ad coelestem harmoniam«<sup>100</sup>. Eine von Hildegards Grundaussagen, daß allein der Mensch »ein Rebell« ist und sein Verstoß gegen die Gesetze der Schöpfung auch den Elementen gegenüber gesühnt werden muß, wird hier unter den Schutz Marias gestellt, damit diese die Aufsässigkeit zur »himmlischen Harmonie« führe. Maria wirkt mit ihrem Sohn zusammen, der seine Glieder »durch seine Gnadenerkräfte« »über die höchsten Himmel trägt«<sup>101</sup>.

Wir sahen, daß Hildegard die Erhabenheit Marias durch eine ungewöhnliche, aber genaue Terminologie herausstellte entsprechend ihrer visionären Schau vom »Wissen Gottes«, das »wie in zahllosen Augen flammt« und das »mit der Schärfe seiner Genauigkeit bis an die vier Enden der Welt reicht«<sup>102</sup>. Gemäß dieser Einsicht hat Hildegard die traditionelle Lehre von Maria und ihrer Beziehung zur Kirche sowie zum ganzen Kosmos durch die Art ihrer Betrachtung in ihrer inneren unauslotbaren Qualität neu und selbständig sprachlich gestaltet. Niemand, der über das Mysterium Maria-Kirche im Laufe der Zeit nachgedacht hat, konnte danach trachten, ein durchschaubares, logisches System zu entwerfen, sondern er konnte nur den Versuch un-

<sup>98</sup> L. Vischer, Maria – Typus der Kirche und Typus der Menschheit, in: Einheit der Christen in Hamburg, Jhg. 4, Nr. 7/8 (1976), 6.

<sup>99</sup> PL 248C, Ep 48. Vgl. Lieder, 224/26, Nr. 13: »et maiorem benedictionem per te protulit, quam Eva hominibus nocuisset.«

<sup>100</sup> Lieder, 226, Nr. 13. H. Barré, Prières anciennes..., Paris 1963, 177 Anm. 22 weist mit dem Zitat: »Collige christianum gregem sub umbracula tuae protectionis« aus einer Oratio von St. Amand, 12. Jh., auf das »bereits vorhandene Thema der Schutzmantelmadonna« hin, das eben Hildegard auch kennt.

<sup>101</sup> Sciv III 1, CC 335,293-99; WW 214.

<sup>102</sup> Sciv I 4, CC 72,398-401; WW 126 f.

ternehmen, die Grenzen des Verstehbaren zu erweitern. Indem Hildegard Marias und der Kirche Gestalt auch in der Symbolik des Auges als dauernde Schau Gottes exemplarisch verbindet – Maria ist als »*pupilla castitatis*« ganz Auge und »der Blick der Geistesaugen« der Kirche ist »ganz rein und makellos auf Gott gerichtet«<sup>103</sup> –, erläutert sie ihre Vision von der Säule des göttlichen Wortes, deren dritte »wie ein Schwert schneidende Kante« die »erlesene Weisheit« der Tradition ist, die es vom Gegenstand her gebietet, den »geheimnisvollen Sinn der Heiligen Schrift unaufhörlich zu bedenken«<sup>104</sup>.

Auf kein anderes Ziel wollten Hildegards Gesichte hinlenken.

---

<sup>103</sup> Sciv II 3, CC 139,215–20; WW 161.

<sup>104</sup> Sciv III 4, CC 394,208: »...suaviter ruminantes in ea (materia Scripturarum) mysticam significacionem«. WW 239.