

Visionäre Philosophie

Erkenntniswege bei Hildegard von Bingen

von Maura Zátonyi OSB

Im Gegensatz zu der sich im 12. Jahrhundert etablierten Form philosophischen Diskurses, die Begriff, Urteil und syllogistische Argumentation beinhaltet, zeichnet sich im Visionswerk Hildegards von Bingen ein Erkenntnismodell ab, das durch Bild, Deutung und rational reflektiertes Wirken eine umfassende Welt- und Daseinsdeutung leistet. Die Auswertung dieser drei alternativen Elemente ergibt die philosophische Relevanz der bilderreichen Visionen.

Hildegard von Bingen beabsichtigte nicht, mit ihrem Werk ein philosophisches Konzept zu entwerfen. Auch verfolgte sie primär nicht das Ziel, sich am theologischen Diskurs zu beteiligen. Nach ihrer Aussage will sie mit ihren Visionen den Sinn der Heiligen Schrift für die Gläubigen erschließen, und das tut sie mit Hilfe von Bildern.¹ Dementsprechend wurde ihr Werk im Mittelalter in theologischen und philosophischen Kontexten kaum rezipiert, auch die moderne Forschung schloss Hildegards Werk zunächst aus der Philosophie aus. Mit der sogenannten „ikonischen Wendung der Moderne“², die den heuristischen Wert der Bildersprache für die Welt- und Daseinsdeutung zu würdigen versteht, gewinnen die Bilder in Hildegards Werk an Bedeutung für die Philosophie.

Die vorliegende Studie setzt sich zum Ziel, die philosophische Relevanz der bilderreichen Visionen Hildegards auszuloten. Es wird die These vertreten, dass eine Philosophie nicht nur verborgen hinter den Bildern zu suchen, sondern vielmehr in den Bildern selbst enthalten ist. Diese Form einer umfassenden Welt- und Daseinsfassung wird mit der Kurzformel „visionäre Philosophie“ bezeichnet.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt über die Einordnung des Visionswerkes Hildegards innerhalb der Philosophie berichtet, denn erst vor diesem Hintergrund werden Fragestellung bzw. Problematik und die vorgeschlagene These verständlich (1). Daraufhin werden die Überlegungen Hildegards zum Erkenntnisprozess des Menschen dargelegt (2). Anschließend wird sich zeigen, dass der von Hildegard explizit beschriebene menschliche Erkenntnisweg im Visionsprozess bzw. im visionären Werk eine analoge Entsprechung findet (3). Bei der Auswertung des hildegardischen Erkenntnismodells kommt dessen innovative Kraft für das Denken und die rationale Welterschließung zum Tragen (4).

¹ Vgl. insgesamt Maura Zátonyi, *Vidi et intellexi. Die Schrifthermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen* (BGPhMA NF 76), Münster 2012.

² Gottfried Boehm, *Die Wiederkehr des Bildes*, in: ders. (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994, 11–38, hier 13 f.

1. Die Visionen Hildegards in der Philosophie

Hildegard legt ihre Auffassungen von Welt, Gott und menschlichem Dasein in der literarischen Form von Visionen vor. Den Inhalt ihrer Visionen bestimmt sie in der Schriftauslegung, d. h. der Sinnerschließung der Schriften des Alten und des Neuen Testaments.³ Mit ihrer Methode, sich für diese Zielsetzung Bilder zu bedienen, setzt sie sich jedoch sowohl von der damals etablierten Form der Schriftauslegung, dem Kommentar, als auch von dem sich im 12. Jahrhundert einsetzenden Prozess der Verwissenschaftlichung der Theologie, die sich von dem Verständnis der Theologie als Schriftauslegung löst, ab. So bleibt Hildegards Werk mit seinem Bilderreichtum außerhalb der theologischen und der philosophischen Strömungen ihrer Zeit. Die hildegardischen Visionen stehen vielmehr der Poesie nah.

Diese Beurteilung des hildegardischen Werkes im Kontext des 12. Jahrhunderts findet sich treffend in einer Zusammenschau der damaligen geistesgeschichtlichen Entwicklungen, die Georg Wieland zu verdanken ist und von weiteren Autoren bestätigt wird.⁴ Wielands Darstellung zufolge zeichnet sich im Zuge der Verwissenschaftlichung der Theologie eine Tendenz zur Universalisierung der Vernunft ab. Diese zielt darauf, sich von den kontingenten, kultur- und traditionsabhängigen Formen philosophisch-theologischer Aussagen zu verabschieden, um den allgemein gültigen „universalen Wahrheitsgehalt“⁵ zum Ausdruck bringen zu können. In dem Maße, in dem sich diese Loslösung von der historisch bedingten Gestalt der Aussage vollzieht, werden drei in der aristotelischen Logik begründete Elemente für einen von der Vernunft geleiteten Diskurs als notwendig eingefordert⁶: 1. der Begriff, der die Eindeutigkeit in der Erfassung einer Sache ermöglicht, 2. das Urteil, das auf eine definitive Festlegung abzielt, und 3. die Argumentation, die durch das syllogistische Verfahren die Schlüssigkeit garantiert. In Anlehnung an Petrus Abaelards Dialektik wird der Schluss gezogen, dass „alle nicht in Aussagesätze transportierbaren Sachverhalte zu einer Angelegenheit von Poeten, aber nicht von Philosophen und Theologen werden“⁷. Das bedeutet zugleich, dass der metaphorischen, bildhaften und symbolischen Ausdrucksform Wahrheitsfähigkeit, Reflexionsfähigkeit und Kompatibilität mit dem Fremden abgesprochen werden. So wird jegliche Form von Metaphorik aus dem Bereich der Philosophie ausgeschlossen und in den Bereich der Poesie gewiesen. Als Beispiel wird Hildegards Werk aufgeführt.⁸ Die Visionen Hildegards ste-

³ Vgl. *Hildegard von Bingen*, *Wisse die Wege – Liber Scivias* (Hildegard von Bingen. Werke 1), Beuron 2010, 15–17. Zum lateinischen Text vgl. *Hildegardis Bingensis*, Scivias (CChr.CM 43–43A), Turnhout 1978, 3–6.

⁴ Vgl. *Georg Wieland*, *Symbolische und universale Vernunft. Entgrenzungen und neue Möglichkeiten*, in: Alfred Haverkamp (Hg.), *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des Staufischen Kaisers*, Sigmaringen 1992, 533–549; *Mechthild Dreyer*, *Hildegard von Bingen. Ihr Denken im Horizont der Theologie und Philosophie des 12. Jahrhunderts*, in: Renate von Bardeleben (Hg.), *Frauen in Kultur und Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge der 2. Fachtagung Frauen-/Genderforschung in Rheinland-Pfalz*, Tübingen 2000, 25–32; *Kurt Flasch*, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart 2013, 279–282.

⁵ *Wieland*, *Symbolische* (wie Anm. 4), 540.

⁶ Vgl. *Wieland*, *Symbolische* (wie Anm. 4), 540.

⁷ *Wieland*, *Symbolische* (wie Anm. 4), 541.

⁸ Vgl. *Wieland*, *Symbolische* (wie Anm. 4), 543 f.

hen zwar für die „Größe eines geschlossenen Weltbildes“⁹, da sie jedoch Bilder, Symbole und Metaphern verwenden, erfüllen sie nicht die Forderungen eines philosophischen Diskurses. Eine jüngst erschienene Monographie greift diese Einschätzung des hildegardischen Werkes erneut auf und macht sie sogar zum Ausgangspunkt der Kritik, indem der Mangel an Stringenz in Hildegards Argumentation und die fehlende Systematik in ihrem Werk beklagt werden¹⁰: „Welche Tragik es ist, dass einer begabten und spekulativ interessierten religiösen Autorin nicht die anspruchsvolle philosophische und theologische Schulung zu Teil [sic] wurde, die ihr ermöglicht hätte, ihren Gedankenreichtum stringent argumentativ durchzukomponieren!“¹¹ Offensichtlich legt Rebecca Milena Fuchs mit diesem Urteil den Maßstab einer mit dialektischen Methoden arbeitenden Theologie an das Werk Hildegards, obwohl sie dieses am Schnittpunkt von Theologie und Poesie verortet.

Im Gegensatz dazu kommt Viki Ranff in ihrer monographischen Studie über Wissen und Weisheit bei Hildegard zu dem Ergebnis, dass sich bei der Erschließung der Sachverhalte hinter dem visionären Bilderreichtum eine „Präzision des hildegardischen Sprachgebrauchs in seiner begriffsbildenden Qualität“¹² erweise. Infolgedessen wird Hildegards Visionen eine philosophische Qualität anerkannt, die sich „hinter einer formal unphilosophischen Darstellungsweise der intuitiv-visionären Bilder in der satten, farbigen und semantisch reichen Sprache sowie den Wissens- und Weisheitsbegriffen mit bewusst eingesetzten, unterschiedlichsten Epitheta“¹³ verberge. Mit dem Ausweis der bewussten Verwendung von Begriffen „zur genauen Beschreibung eines im Bild vorgestellten Sachverhaltes“, und zwar „in ihrer inhaltlichen Differenzierung und Folgerichtigkeit“¹⁴, erhält Hildegards Visionswerk einen Platz in der Philosophie, so dass Ranff eine „verborgene Philosophie“ in Hildegards Werk postuliert.¹⁵

Bei einem solchen differenzierten Umgang mit Begriffen stellt sich die Frage, wozu die Bilder dienen bzw. welche Rolle die Bilder im Gesamtentwurf spielen. Ist die Philosophie hinter den Bildern der Visionen verborgen? Zugespitzt formuliert: Ist es anzunehmen, dass die Bilder eine Fassade bilden, die es zu überwinden gilt, um zum philosophischen Gehalt hinter ihnen zu gelangen? Wenn Hildegard den Darlegungen Ranffs zufolge in ihren Visionen Begriffe dermaßen nuanciert, bewusst und in systematischen Zusammenhängen einsetzt, dann ist davon auszugehen, dass die Bilder, die im Vordergrund in ihren Visionschriften stehen, ihre Relevanz im gesamten Konzept haben. Daher wird hier die These vertreten, dass die Philosophie nicht hinter den Bildern, sondern in den Bildern der Visionen zu suchen ist. Mit ihrer Bildersprache nimmt Hildegard eine dezi-

⁹ Wieland, *Symbolische* (wie Anm. 4), 544.

¹⁰ Vgl. Rebecca Milena Fuchs, *Zur Anschauung von „Leben“ bei Hildegard von Bingen. Ein Schnittpunkt von Poesie und Theologie* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 60), Berlin 2016.

¹¹ Fuchs, *Zur Anschauung* (wie Anm. 10), 62. Vgl. ähnliche Aussagen ebd., 155, 191 f., 208, 221, 225, 230, 244, 278, 356.

¹² Viki Ranff, *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen* (MyGG I 17), Stuttgart 2001, 375.

¹³ Ranff, *Wege* (wie Anm. 12), 376.

¹⁴ Ranff, *Wege* (wie Anm. 12), 370.

¹⁵ Vgl. Ranff, *Wege* (wie Anm. 12), 375 f.

dierte philosophische Position ein, welcher zufolge die bildhafte Vermitteltheit menschlicher Erkenntnis eine notwendige Bedingung für die rationale Erfassung von Welt und Dasein darstellt.

Zur Ausarbeitung der philosophischen Relevanz der visionären Bilder soll nicht zuletzt der Philosophiebegriff, um den es hier geht, geklärt werden. Schon im zeitgenössischen Kontext Hildegards gibt es zahlreiche Auffassungen davon, was Philosophie sei. Hugo von Saint-Victor beschäftigt sich in seinem propädeutischen Werk „Didascalicon“ mit der Bestimmung der Philosophie und listet eine Reihe von Definitionen auf.¹⁶ Unter ihnen erhält eine Definition den Vorrang, weil sie an zwei prominenten Stellen aufgeführt wird und Hugo von ihr ausgehend seine gesamte Einteilung der Philosophie unternimmt: „Philosophie ist die Wissenschaft, welche die Prinzipien aller menschlichen und göttlichen Dinge auf überzeugende Weise erforscht.“¹⁷ Philosophie wird demzufolge als eine überprüfbare („*probabiliter*“) Erforschung der Prinzipien („*rationes*“) aller Seienden definiert. Philosophie versteht sich als eine rational vollzogene Welt- und Daseinserfassung. Zugleich betont Hugo, dass die Fähigkeit, die Prinzipien aller Dinge zu erforschen, der menschlichen Seele angeboren und daher *apriori* gegeben ist.¹⁸ Daraus folgt, dass man bei der Beschaffenheit der menschlichen Seele ansetzen und deren Erkenntnismöglichkeiten analysieren muss, um erfassen zu können, wie Philosophie vonstattengeht.¹⁹ Daher geht der Untersuchung der bildhaften Methode bei Hildegard eine Skizze zu ihrer Vorstellung von menschlichen Erkenntnisprozessen voraus.

2. Erkenntnisprozess aus anthropologischer Sicht: Welterfassung in Sinnesmetaphorik

Auf die Frage, wie sich menschlicher Erkenntnisprozess bzw. eine in der vernunftbegabten Seele begründete Welterfassung vollzieht, gibt Hildegard Antwort in einer Passage eines Briefes, den sie an ihre klösterliche Gemeinschaft adressierte und der in der modernen Edition den Titel „Testamentum propheticum“ trägt.²⁰ Einen großen Teil dieses Briefes bildet die Auslegung des sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnisses, das – entstanden im 6.-7. Jahrhundert – in etwa 40 Sätzen die christliche Lehre über die Dreifaltigkeit und das menschengewordene Wort darlegt.²¹ Im Kontext der Auslegungen zum trinitarischen Glauben denkt Hildegard über die Erkenntnisfähigkeit des Menschen nach:

¹⁶ Vgl. Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon de studio legendi*. Studienbuch (FChr 27), Freiburg 1997, 154–157.

¹⁷ Hugo, *Didascalicon* I. 4 und II. 1 (wie Anm. 16), 126 f. und 157 f.: „Philosophia est disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationes probabiliter investigans.“

¹⁸ Vgl. Hugo, *Didascalicon* I. 1 (wie Anm. 16), 114 f.

¹⁹ Vgl. Hugo, *Didascalicon* I. 2 (wie Anm. 16), 118 f.

²⁰ Vgl. *Hildegardis Bingensis*, *Testamentum propheticum*. Zwei Briefe aus dem Wiesbadener Riesenkodex, hg. von José Luis Narvaja SJ (*Rarissima mediaevalia. Opera latina* 4), Münster 2014.

²¹ Vgl. Volker Henning Drecoll, *Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinuscher Tradition*, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 11 (2007) 30–56.

„[D]er Mensch aber wurde nach Gottes Abbild und Ähnlichkeit erschaffen, damit er mit den fünf Sinnen seines Leibes wirkt. Er ist durch diese nicht geteilt, sondern durch sie ist er weise, wissend und verständig, seine Werke zu vollenden. Diese drei Kräfte hat Gott im Menschen eingezeichnet, und zwar so, dass die Seele des Menschen, die den Leib zum Wirken bewegt, vernunftbegabt ist und in ihr die fünf Sinne des menschlichen Leibes ganz und gar vollendet werden. Durch das Gesicht nämlich erkennt der Mensch die Geschöpfe; durch das Gehör aber erzählt ihm die Vernunft, was das ist, was er hört; durch den Geruchsinn unterscheidet er, was ihm zuträglich oder abträglich zum Gebrauchen ist; durch den Geschmackssinn erkennt er, womit und in welcher Qualität er sich ernährt; durch den Tastsinn wirkt er schließlich die guten und die bösen Werke; und all seine Werke lenkt er mit den genannten fünf Sinnen. Diese fünf Sinne verbinden sich im Menschen zu einer Einheit, so dass der eine den anderen nicht entbehren kann; sie sind in dem einen Menschen, der dadurch nicht in zwei oder drei Menschen geteilt wird, sondern all seine Werke mit diesen fünf Sinnen ausführt und der eine Mensch bleibt. Dadurch aber, dass der Mensch weise, wissend und verständig ist, erkennt er die Geschöpfe, ferner erkennt er durch die Geschöpfe und durch seine großen Werke, die er auch mit seinen fünf Sinnen kaum erfassen kann, Gott, den der Mensch allein nur im Glauben zu sehen vermag. Der Mensch erfasst und erkennt also alles in den Geschöpfen durch seine fünf Sinne, denn durch das Gesicht liebt er, was er schmeckt, durch das Gehör unterscheidet er, was er durch den Geruchsinn als angemessen auswählt, und durch den Tastsinn bewirkt er, woran er Gefallen hat. Darin bildet der Mensch Gott ab, der alle Geschöpfe erschaffen hat. Indem der Mensch weise ist, spürt er, was ihm zum Frieden dient oder ihm zum Schaden gereicht. Indem er wissend ist, festigt er mit seinen Befehlen die Schöpfung, damit diese sich ihm dienend unterwirft, und so zieht der Mensch alles an sich, was er will, und wehrt alles von sich ab, was er nicht will. Indem er aber verständig ist, erkennt er, was einem jedem Geschöpf in seiner Bestimmung zukommt. Mit diesen drei Kräften und ihren Zusätzen ist der Mensch vernunftbegabt in seiner Seele, die nicht geteilt ist.“²²

Hildegard beschreibt den Menschen als eine Einheit von vernunftbegabter Seele, Leib und den fünf Sinnen. Der Mensch wirkt durch die fünf Sinne des Leibes, deren vollständiges Wirken von der Vernunft („*rationalitas*“) gewährleistet wird. Sinne und Leib sind von der „*rationalitas*“ durchdrungen, so dass Sinneswahrnehmung immer schon von der „*rationalitas*“ bestimmt wird. Zugleich wertet der Text die vernunftbegabte Betätigung der fünf Sinne auf mehrfache Weise auf. Die fünf Sinne tragen erstens zur Vollendung menschlichen Daseins konstitutiv bei und haben eine leitende Funktion im menschlichen Wirken. Sinnliche Wahrnehmung führt zweitens durch die Erkenntnis der Geschöpfe sogar zu einer Art Gotteserkenntnis. Im Text wird angedeutet, dass es mehrere Stufen der Erkenntnis Gottes gibt. Hildegard unterscheidet nämlich Gotteserkenntnis im engeren Sinne („*cognoscit*“), Gottesbegreifen („*comprehendit*“) und Gottesschau („*uidere*“). Während ein Begreifen Gottes bzw. seiner Werke den fünf Sinnen in einem schwachen Maße möglich ist, wie der Ausdruck „*uix comprehendit*“ dies suggeriert, kommt das Schauen Gottes allein dem Glauben zu.²³ Zur Gotteserkenntnis im engeren Sinne („*cognoscere*“) scheint der Mensch schon durch die Sinneswahrnehmung Zugang zu haben,

²² Hildegard von Bingen, Prophetisches Vermächtnis – Testamentum propheticum (Hildegard von Bingen. Werke 10), Beuron 2016, 85 f. Die lateinischen Ausdrücke im Folgenden beziehen sich auf *Hildegardis*, Testamentum (wie Anm. 20), 117 f.

²³ Vgl. Rainer Berndt; Maura Zátonyi, Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen (Erudiri Sapientia 10), Münster 2013, 177–179.

vermittelt durch die Erkenntnis der Geschöpfe. Drittens sieht Hildegard in der Erfassung der Geschöpfe durch die fünf Sinne die Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet, mehr noch, der Mensch arrangiert sich durch seine Sinnlichkeit zu einem „Gottesexemplar“ in der sinnlich wahrnehmbaren Welt („*in hoc deum exempletur*“).

Der vorliegende Text ermöglicht zwei Lesarten. Zum einen kann die Beschreibung der Sinneswahrnehmung wortwörtlich verstanden werden. Nach dieser Auslegung im Literalsinn stellt der Text dar, was in den fünf Sinnen vorgeht und welche Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung im Erkenntnisprozess zukommt. Demzufolge ist der Mensch durch seine Sinnesorgane zur Erkenntnis (durch Sehen und Schmecken „*cognoscit*“), zur rationalen Deutung (beim Hören „*rationalitas narrat*“), zur Unterscheidung (durch Riechen „*discernit*“) und zum ethisch verantworteten Handeln (durch Tasten „*bona et mala operatur*“) fähig. Damit werden Fähigkeiten, die der vernunftbegabten Seele eigen sind,²⁴ in die Sinnesorgane vorverlegt. Daher ist anzunehmen, dass der Text eine zweite, allegorische Lesart erfordert. So verstanden steht die Tätigkeit der fünf Sinne als Metapher für die intellektuelle Erkenntnis, die Welterfassung und Gotteserkenntnis im weiteren Sinne bedeutet. Diese Lesart unterstützt eine Studie, welche den Umgang mit der Sinneswahrnehmung und den fünf Sinnen in Hildegards Werk eruiert.²⁵ Ihrem Ergebnis zufolge ist Hildegard an den Sinnesorganen nicht als „bloße[n] Rezeptoren der äußerlichen Eindrücke“²⁶ interessiert, sondern sie verwendet leibliche und diesseitige Erfahrungen durch die Sinne zum Verstehen der übersinnlichen Wirklichkeit. So dient menschliche Sinnlichkeit als Deutungsmuster für grundlegende anthropologische Kategorien, zu denen auch Gottesbeziehung und Glaubensbewusstsein gehören.²⁷ Die Sinnesmetaphorik und die allegorische Auslegung der fünf Sinne durchziehen das Gesamtwerk Hildegards. In diesen Zusammenhang fügt sich der vorliegende Text aus dem „*Testamentum propheticum*“.

In einem übertragenen Sinn gedeutet stellen die einzelnen Sinnesorgane, die der Text in ihrer Betätigung beschreibt, je ein Moment im menschlichen Erkenntnisprozess dar. Das Sehen bedeutet die Wahrnehmung der geschaffenen Wirklichkeit, d. h. die Erkenntnis der Dinge in ihrer Existenz („*cognoscit*“).²⁸ Das Hören steht für die Deutung der wahrgenommenen Wirklichkeit, d. h. die Erkenntnis der Dinge in ihrem Wesen („*rationalitas ei narrat quid hoc sit*“). Das Riechen verweist auf die Unterscheidung der gedeuteten Wirklichkeit nach dem Kriterium der Tauglichkeit, d. h. die Erkenntnis der Dinge in ihrer Angemessenheit („*conueniens uel inconueniens [...] discernit*“). Das Schmecken stellt die Aneignung der durch Unterscheidung erwogenen Wirklichkeit dar, d. h. die Erkenntnis der aufgenommenen Dinge in ihrer Qualität („*quibus et qualibus pascatur*“). Das Tasten beinhaltet die sittlich verantwortete Handlung, d. h. die ethische Erkenntnis durch Wirken („*operatur*“). Als Hildegard die fünf Sinne noch einmal auflistet, ordnet sie diese einander zu: Sehen und Schmecken gehören zusammen („*per uisum amat quid gustat*“), auch Hören und Riechen bilden ein Paar („*per auditum discernit quod odorando sibi conueni-*

²⁴ Vgl. Hugo, *Didascalicon* I. 3 (wie Anm. 16), 122–125.

²⁵ Vgl. Maria José Ortúzar Escudero, *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 62), Stuttgart 2016.

²⁶ Escudero, *Die Sinne* (wie Anm. 25), 416.

²⁷ Vgl. Escudero, *Die Sinne* (wie Anm. 25), 421 f.

²⁸ Vgl. zum Folgenden *Hildegardis, Testamentum* (wie Anm. 20), 117 f.

ens elegit“); Tasten dagegen steht allein als Umsetzung der Erkenntnis ins Werk. Damit entsteht ein dreistufiger Erkenntnisprozess. Auf der ersten Stufe steht die Wahrnehmung als Sehen (bzw. Schmecken). Darauf folgt die Deutung, die dadurch zustande kommt, dass die Vernunft im Hören das Wesen der wahrgenommenen und durch Unterscheidung klassifizierten Dinge erklärt („*quid hoc sit*“). Erkenntnis mündet nach diesem Konzept im Werk bzw. im Wirken, das im Tasten versinnbildlicht wird.

Die Erfassung der Wirklichkeit im Sehen, Deuten und Wirken macht den Menschen zum Weisen, Wissenden und Verständigen („*sapiens*“, „*sciens*“, „*intelligens*“). Diese intellektuell konnotierten Eigenschaften, in denen sich menschliche Rationalität vollendet („*cum his tribus uiribus [...] homo rationalis in anima est*“), dienen dazu, dass der Mensch sich in der Welt orientiert und schließlich sich in seiner Bestimmung verwirklicht („*opera sua adimplere*“). Menschlicher Erkenntnisweg erweist sich als ein ganzheitlicher Prozess der Welterfassung, indem das Dasein in seinen Zusammenhängen wahrgenommen, gedeutet und im Werk erfüllt wird.

3. Der visionäre Erkenntnisprozess: differenziertes Schauen, hörendes Verstehen und ganzheitliches Aufnehmen

Dieser anthropologische Erkenntnisweg zeigt sich exemplarisch in den Visionen Hildegards. Ihren eigenen Berichten zufolge ereignet sich die Vision als eine differenzierte Lichtschau, in der sie einen strahlend hellen Glanz sieht, eine himmlische Stimme hört und vom Licht berührt wird.²⁹ Der visionäre Prozess wird mit Ausdrücken der Sinneserfahrung beschrieben. Diesen sinnlichen Charakter der Visionen unterstreicht Hildegard, denn sie sagt ausdrücklich, dass sie ihre Schau mit den inneren Sinnen, genauer „mit den Augen und Ohren des inneren Menschen“³⁰ wahrnimmt. Der visionäre Erkenntnisprozess wird – ähnlich wie im oben untersuchten Text – mit der Sinnesmetaphorik zur Sprache gebracht. Durch Schauen, Hören und Berührtwerden erkennt die Visionärin den Inhalt ihrer Visionen: die Bilder und deren Auslegung sowie Bedeutung.

Aus diesen Visionen geht das literarisch-theologische Werk Hildegards hervor. Zugleich geben die Visionen bei der Verschriftlichung eine klare Struktur an. Die drei Hauptwerke (*Scivias*, *Liber vitae meritorum*, *Liber divinorum operum*) werden Kapiteln gleich in Visionen eingeteilt, die wiederum einen konsistenten Aufbau haben.³¹ Daraus ergibt sich das Konzept eines visionären Erkenntnisprozesses.

Jede Vision beginnt mit dem Ausdruck „ich sah“, der den ersten Teil einleitet. In diesem beschreibt Hildegard das Geschaute, das ihr in der Vision erscheint. Dieses visionäre Wahrnehmen bezieht sich auf einen Visionsraum, den Hildegard den „Schatten des le-

²⁹ Vgl. Hildegard, *Wisse die Wege* (wie Anm. 3), 15 f.; Hildegard von Bingen, *Briefe – Epistolae* (Hildegard von Bingen, Werke 8), Beuron 2012, 177 f. Vgl. auch Zátonyi, *Vidi* (wie Anm. 1), 205–207.

³⁰ Hildegard, *Wisse die Wege* (wie Anm. 3), 16.

³¹ Vgl. Maura Zátonyi, *Hildegard von Bingen (Zugänge zum Denken des Mittelalters 8)*, Münster 2017, 35–38.

bendigen Lichtes“³² nennt. In diesem Visionsraum sieht sie, der Spiegelung auf der Wasseroberfläche gleich, mit den inneren Augen Ereignisse, Gestalten, Gegenstände. Daraus entsteht die Darstellung einer visionären Wirklichkeit, die im Visionsbild ihren sprachlichen Ausdruck findet. Das Visionsbild gibt also das Ergebnis der visionären Wahrnehmung sprachlich ausgedrückt wieder. Diese Darstellungen sind voller Bilder, die aus der Erfahrungswelt genommen werden, wie etwa Berg, Sterne, Gebäude, Türme, Lichtphänomene, Lebewesen, deren Bedeutung aber zunächst verschlossen bleibt.

Der Ausdruck „und ich hörte eine Stimme aus dem Himmel, der zu mir sprach“ führt zum nächsten Teil im Text der Vision. Diese Stimme bietet die Auslegung des Visionsbildes. Durch Hören kommt also die Deutung der Bilder zustande. Auf dieser zweiten Stufe des visionären Prozesses werden die Dinge aus dem Visionsraum bzw. die versprachlichten Bilder ausgelegt. Das geschieht dadurch, dass die visionäre Wirklichkeit, die im Visionsbild beschrieben wird, auf die außervisionäre Wirklichkeit bezogen wird. Diese Auslegung lässt die Bedeutung der Bilder erkennen. Als Deutungsmuster dient die biblisch geprägte christliche Glaubenslehre. Hildegard deutet ihre Visionsbilder als Ausdruck biblisch-christlicher Inhalte, wie Schöpfung, Sündenfall, Menschwerdung, Erlösung, Sakramente, Tugendleben usw.

Jede Vision schließt mit einem Satz, der zu einer ganzheitlichen Aufnahme der Visionsinhalte aufruft. Die Aneignung („*percipiat*“) erfolgt durch Schmecken („*in gustu animae*“) und durch den Tastsinn mittels Umarmung („*amplectendo*“).³³ Denjenigen, die die „mystischen Worte dieses Buches“ bzw. deren „*prophetia*“ umarmen und schmecken, werden die Weite der Segnungen als Wohlgeruch und der Schutz Gottes als Schatten seiner Hände, eine subtile Andeutung von Berührung, verheißen.³⁴

Die ganzheitliche Aneignung fordert zugleich zum sittlichen Handeln auf. Das zeigt sich, wenn der Aufbau der Visionen mit dem in monastischen Kreisen üblichen Aneignungsprozess der Bibel, der *lectio divina*, verglichen wird. Die Bibellektüre entfaltet sich in der frühmittelalterlich-klösterlichen Tradition als eine vierstufige Praxis, die von der Lektüre (*lectio*) durch Meditation (*meditatio*) zum Gebet (*oratio*) führt und sich in der Kontemplation (*contemplatio*) vollendet.³⁵ Die Visionen Hildegards lehnen sich diesen Stufen an. Die Beschreibung im Visionsbild entspricht dem Vorgang der Lektüre; die Auslegung des Visionsbildes der Meditation und der letzte Satz gleicht der Oration, in der das Gelesene und Gedeutete in seiner sittlichen Verpflichtung für das eigene Leben bekräftigt wird. Der Text Vision postuliert die Verwirklichung der angeeigneten Glaubensinhalte in der „*operatio*“. So gipfelt der visionäre Erkenntnisprozess im Wirken.³⁶

³² Hildegard, Briefe (wie Anm. 29), 177.

³³ Vgl. Hildegard, *Wisse die Wege* (wie Anm. 3), 21, 43 u. ö: „Daher soll jeder, der Erkenntnis im Heiligen Geist und Flügel im Glauben hat, diese meine Mahnungen nicht übergehen, sondern soll sie annehmen, indem er sie im Verkosten seiner Seele umfasst.“ Hildegardis, *Sciuias* (wie Anm. 3), 11, 38 u. ö: „Vnde quicumque scientiam in Spiritu sancto et pennas in fide habet, iste admonitionem meam non transcendat, sed eam in gustu animae suae amplectendo percipiat.“

³⁴ Vgl. Hildegard, *Wisse die Wege* III. 13 (wie Anm. 3), 535; Hildegardis, *Sciuias* (wie Anm. 3), 635.

³⁵ Vgl. Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 2 Bde., Freiburg 1994; 1996, Bd. 2, 208–230; Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, 84–88.

³⁶ Vgl. Christel Meier, *Virtus und operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen*, in: Margot Schmidt; Dieter R. Bauer (Hg.), *Grundfragen christlicher Mystik (MyGG I 5)*, Stutt-

4. Alternative Welt- und Daseinserschließung durch die hildegardische Vision

Jenem Erkenntnisweg, den Hildegard ausgehend von der Sinnesmetaphorik aus anthropologischer Sicht entfaltet, entsprechen die drei Momente des visionären Erkenntnisprozesses: 1. Schauen als Wahrnehmung der visionären Dinge in Form von Bildern („*imagines*“), 2. Hören als Deutung der Bilder („*intellectus*“), 3. Verkosten, Umarmen und Wohlgeruch als eine ganzheitliche Aneignung der Visionsinhalte („*percipere*“) mit einer Aufforderung zum Ethos, dem Wirken des Verstandenen im eigenen Leben („*operatio*“). Diese drei Momente – Bild, Deutung und Wirken – lassen sich als eine alternative Form zu einer universalen Welt- und Daseinsdeutung durch Begriff, Urteil und logische Argumentation auffassen. Zur Begründung der Tragfähigkeit des hildegardischen Modells im philosophischen Diskurs stellt sich die Frage nach dem Wahrheitsgehalt des Bildes, nach der Reflexionsfähigkeit in der Deutung und der Kompatibilitätsfähigkeit mit dem Fremden durch Wirken, verstanden als sittlich verantwortetes Handeln.

4.1 Wahrheit des Bildes

Bilder sind – im Gegensatz zur Eindeutigkeit des Begriffs – ambivalent. Das Bild bleibt in seiner Mehrwertigkeit unscharf und widersprüchlich. Das zeigen bereits die Beispiele in Hildegards Visionen, wenn der Berg beispielsweise die Ewigkeit des Gottesreiches, aber auch den Sündenfall des Menschen symbolisieren kann.³⁷ Mit dieser Ambivalenz haben Bilder einen Überschuss an Informationen und stehen für mehrere, einander widersprechende Auslegungsmöglichkeiten offen, was deren Verwendung für den begrifflich präzisen philosophischen Diskurs ungeeignet macht.

Die Visionsbilder bei Hildegard erheben nicht den Anspruch, die Wirklichkeit exakt zu beschreiben. Das ist bereits an der Sprache zu erkennen. In ihren Visionsbildern sagt Hildegard nicht, was sie sieht, sondern als was sie etwas sieht. Wenn sie etwa formuliert „ich sah etwas wie einen Berg“³⁸, dann gibt sie zu verstehen, dass sie keinen Berg im eigentlichen Sinne sieht, sondern etwas, was sie durch Herstellung eines Ähnlichkeitsbezuges in Vergleich mit einem Berg bringt, um dieses „etwas“ auf übertragende Weise annähernd sprachlich ausdrücken zu können.

Der visionäre Blick ist ein „Sehen als“ („*uidi quasi*“) und erzeugt Ähnlichkeit zwischen Dingen, bei denen zunächst keine Entsprechung vorhanden ist. Dieser Prozess birgt ein heuristisches Potential in sich, weil durch den Ähnlichkeitsbezug Erkenntnisse von bekannten Dingen auf jene Wirklichkeiten übertragen werden, die der direkten menschlichen Erkenntnis entzogen bleiben: Gott, Welt, Mensch, Dasein. In den Visionen Hildegards werden die Dinge der sichtbaren Wirklichkeit in einem „Sehen als“ zum Zeichen für die unsichtbare, unbegreifliche Wirklichkeit umfunktioniert. Durch die visionäre Herstellung von Zusammenhängen wird der den Gegenständen der Erfahrungswelt schöp-

gart 1987, 73–101, hier 75. Vgl. Hugo, *Didascalicon* V. 9 (wie Anm. 16), 348–353 zu den vier Stufen: *lectio, meditatio, oratio, operatio*.

³⁷ Vgl. Hildegard, *Wisse die Wege* I. 1 und I. 3 (wie Anm. 3), 19 und 51 f.

³⁸ *Hildegardis*, *Sciuias* I. 1 (wie Anm. 3), 7: „*Vidi quasi montem*.“ Vgl. Zátonyi, *Vidi* (wie Anm. 1), 216 f.

fungstheologisch zugedachte Verweischarakter aktiviert: „Gott, der alles in seinem Willen begründet hat, hat es zur Erkenntnis und Ehre seines Namens erschaffen. Aber nicht nur das Sichtbare und Vergängliche tut er damit kund, sondern er offenbart darin auch das Unsichtbare und Ewige.“³⁹ Die bekannten Entitäten aus der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit verweisen in der Vision auf etwas, was die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis übersteigt. Durch das visionäre Schauen verwandelt sich die direkt erfassbare Wirklichkeit in ein Bild, das etwas über die unbegreifliche Wirklichkeit – Welt, Mensch, Dasein, Gott – begreifen lässt. In den Visionen wird die Welt zu einer Metapher.⁴⁰

Ein Vergleich mit der Rolle des Modells in der Wissenschaft hilft, die Aufgabe der Metapher für die Welt- und Daseinserschließung zu erfassen.⁴¹ In der Wissenschaft bedeutet „Modell“ ein konstruiertes fiktives Gebilde, das der Beschreibung eher zugänglich ist als das zu erforschende Phänomen in der Wirklichkeit. Die heuristische Funktion des Modells besteht darin, dass die durch Fiktion gewonnenen Erkenntnisse auf die Wirklichkeit übertragen werden. Das Modell funktioniert nicht nach der Logik der Beweisführung, sondern nach der Logik der Entdeckung, so dass die Wirklichkeit neu beschrieben werden kann, wodurch neue Zusammenhänge zu Tage kommen. So gewinnt man durch den Einsatz von Modellen neue Erkenntnisse. Diesem Prozess entspricht die Funktion der Metapher in der Artikulation menschlicher Welterfahrung. Die Neubeschreibung der Wirklichkeit ist die erkenntnistheoretische Leistung der Bildersprache. Die der direkten menschlichen Erkenntnis entzogene Wirklichkeit wird durch Bilder „modelliert“ und zugänglich gemacht. Mit der Entdeckung der heuristischen Funktion der Metapher kommt die erkenntnistheoretische Bedeutung der Bilder zur Geltung.

Der Bildcharakter der Dinge wird mit jedem Akt des „Sehen als“ neu aktualisiert. Daher steht ein Ding nicht nach festen Regeln für etwas, sondern muss der Ähnlichkeitsbezug immer neu hergestellt werden. Daraus folgt, dass der Wahrheitsgehalt des Bildes nicht in sich selbst begründet ist. Die Wahrheit des Bildes vollzieht sich als Prozess der schöpferischen Neubeschreibung der Wirklichkeit und besteht in dem Potential, mittels Ähnlichkeitsbezügen und Übertragung Erkenntniswege in Bereiche zu öffnen, die den Begriffen und dem direkten Begreifen verschlossen bleiben.

4.2 Reflexionsfähigkeit in der Deutung

Um seine heuristische Leistung für das philosophische Denken offenzulegen, bedarf das Bild der Deutung. Mit diesem zweiten Moment, der Deutung, zeigt Hildegard die fruchtbare Gegenseitigkeit von Bild und Begriff. Sie lehnt die Begrifflichkeit nicht ab, sondern setzt sie in Beziehung zum Bild. Mit dieser Verknüpfung des Bildes an die Deutung lässt Hildegard die Möglichkeiten und die Grenzen von Bild und Begriff verstehen. Das Bild allein bleibt mehrdeutig, der Begriff dagegen definiert alles, was heißt, dass er auch be-

³⁹ Hildegard, *Wisse die Wege* I. 3 (wie Anm. 3), 46. *Hildegardis, Sciuias* I. 3 (wie Anm. 3), 41 f.

⁴⁰ Zur Metapher als „Sehen als“ vgl. *Paul Ricoeur, Die lebendige Metapher*, München 1986, 168–208.

⁴¹ Vgl. *Paul Ricoeur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: ders.; Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik der religiösen Sprache (Evangelische Theologie Sonderheft)*, München 1974, 45–70, hier 49–53.

grenzt. So vollzieht sich der visionäre Deutungsprozess in einer Bewegung, die vom Bild zum Begriff und vom Begriff zum Bild hin- und herführt. Diese Verbindung von Bild und Begriff konstituiert den Reflexionsprozess in der Vision.

Gegenüber einer definitiven Festlegung des Sachverhaltes durch Urteil trägt das reflektierend-deutende Verfahren sowohl der Wirklichkeit Rechnung, die in ihrer Vielgestaltigkeit nicht mit einem einzigen Erklärungsmodell einzufangen ist, als auch der menschlichen Erkenntnis, welche die Welt nie ausschöpfend und abgeschlossen erfassen kann. Die Deutung führt zur Einsicht, dass mit jeder neuen Erkenntnis noch mehr unerkannt bleibt.

Das Deutungsmuster der hildegardischen Visionen ist die biblisch-christliche Offenbarung, wie sie in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments vorliegt und durch die Kirche gelehrt wird. Während sich die philosophische Theologie ab dem 12. Jahrhundert darum bemüht, die Inhalte der Heiligen Schrift in ein System zu bringen,⁴² wehrt sich Hildegard in ihren Visionen gegen eine Eingrenzung theologischer Inhalte. Sie entwirft immer neue Bilder, um denselben theologischen Begriff neu zu deuten. Beispielsweise finden sich in Hildegards Werken unterschiedliche Visionsbilder, die jeweils als „Gottesfurcht“ ausgelegt werden. Jedes dieser Visionsbilder beleuchtet eine je andere Dimension einer menschlichen Haltung, auf die der biblisch-theologische Begriff „Gottesfurcht“ zutrifft, deren Bedeutung für das menschliche Dasein jedoch schwer in einer Definition festgehalten werden kann. Eine Gestalt, die über und über mit Augen bedeckt vor einem Berg steht, weist in *Scivias I. 1* darauf hin, dass die „Gottesfurcht“ eine vollkommene Aufmerksamkeit, Wachsamkeit und Achtsamkeit gegenüber der göttlichen Wirklichkeit – als Reich Gottes ausgedrückt – beinhaltet.⁴³ Dieselbe Gestalt voller Augen erscheint auch in *Scivias III. 8* zur Darstellung der Gottesfurcht.⁴⁴ Hildegard reflektiert darüber, dass ihr Visionsbild der Gottesfurcht dieselbe Art hat, wie in der früheren Vision, und dies deutet sie so, dass der Unwandelbarkeit Gottes die Beständigkeit der Verehrung von menschlicher Seite entsprechen soll. Ein neues Element des Bildes, das „verschattete Gewand“⁴⁵, durch das die Augen der Gestalt hindurchblicken, verweist auf Zucht und Enthaltbarkeit, die notwendig sind, um das Licht des Lebens zu schauen. Damit konkretisiert die Deutung des Visionsbildes jene der Gottesfurcht innewohnenden Eigenschaften (Zucht, Enthaltbarkeit), die zum gegliückten Dasein beitragen. In einer weiteren Vision steht das Bild eines eisenfarbigen Steines für die Gottesfurcht.⁴⁶ Dieses Bild des Steines interpretiert Hildegard mit dem Hinweis auf die herausragende Bedeutung der Gottesfurcht im Gelingen menschlichen Lebens, so dass damit die Forderung einhergeht, diese Haltung unerschütterlich zu bewahren. Zugleich gibt Hildegard zu – und das symbolisiert die eiserne Farbe –, dass es den von Schwäche befallenen Menschen harte Mühe kostet, Gott zu fürchten. Im „Buch der Lebensverdienste“ beschreibt Hildegard die Gottesfurcht nicht

⁴² Vgl. Rainer Berndt, La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des sommes théologiques de Hugues de Saint-Victor à Saint Thomas d'Aquin, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 78 (1994) 555–572.

⁴³ Vgl. Hildegard, Wisse die Wege I. 1 (wie Anm. 3), 19.

⁴⁴ Vgl. Hildegard, Wisse die Wege III. 8 (wie Anm. 3), 429 f.

⁴⁵ Hildegard, Wisse die Wege III. 8 (wie Anm. 3), 430.

⁴⁶ Vgl. Hildegard, Wisse die Wege III. 1 (wie Anm. 3), 281.

direkt mit einem Bild, sondern sie lässt – wie auch bei den anderen *virtutes* in diesem Werk – aus einer stürmischen Wolke deren Stimme hören, die einen weiteren Wesenszug der Gottesfurcht offenbart.⁴⁷ Demzufolge ist die wahre Erkenntnis der Sünde unerlässlich, um zum erfüllten Leben zu gelangen. Dieses Ziel beschreibt Hildegard ebenso bildlich, und zwar als Weide, wo der Mensch vom Baum des Lebens essen darf. Diese Bilder veranschaulichen vielfältige Facetten der gottesfürchtigen Haltung. Dadurch, dass Hildegard sowohl auf die bleibende Form der Darstellung reflektiert, als auch differierende Bilder zur Erschließung derselben Daseinserfahrung heranzieht, wird deutlich, dass jedes Bild nur bestimmte Aspekte derselben Wirklichkeit, in diesem Fall der Gottesfurcht, einfangen kann. Die gedeuteten Bilder entfalten die Tiefendimensionen eines mit einem einzigen Begriff umschriebenen Daseinszustandes und lassen zugleich erkennen, dass der Deutungsprozess nicht abgeschlossen bzw. nicht abschließbar ist. Diese Denkform trägt der vielfältigen Deutbarkeit der Wirklichkeit Rechnung, selbst wenn zuzugeben ist, dass durch den Rückgriff auf biblisch-christliche Referenzen Hildegards Deutungen im eigenen Traditionskreis geschlossen bleiben.

Grundsätzlich verdeutlicht Hildegard, dass das Denken Bilder als heuristisches Instrument braucht, diese aber zugleich auslegen muss, um ihnen ihren Wahrheitsgehalt abzugewinnen. Ein solches Denken, das Bilder ernst nimmt, lässt sich durch diese auch herausfordern: Die Interpretationsbedürftigkeit des Bildes verlangt nach einer Terminologie, die eine begriffliche Auslegung beinhaltet. Zugleich kann ein auf Deutungen ausgerichtete Denken offenbleiben, indem es auf die Grenzen des eigenen Begreifens reflektiert: Bei jedem Begreifen bleibt noch mehr ‚unbegriffen‘. So muss sich das Denken wieder auf die Suche nach neuen Deutungen machen, im Bewusstsein, dass es keine endgültige Bestimmtheit gibt. In dieser Reflexion auf die Offenheit der Welt- und Daseinsdeutung kann der Mensch der Wirklichkeit angemessen begegnen, die sein Denken zu neuen Möglichkeiten der Deutung einlädt.

4.3 Kompatibilitätsfähigkeit durch Wirken

Dem hildegardischen Erkenntnismodell ist ein operationaler Charakter eigen, da Erkenntnis erst im „Wirken“ („*operatio*“) ihr Ziel erreicht.⁴⁸ Dieser operational ausgerichtete Erkenntnisweg entspricht dem anthropologischen Gesamtentwurf Hildegards, demgemäß menschliches Dasein im Wirken („*operatio*“) seine Vollendung erfährt.⁴⁹ Der Mensch ist nach der hildegardischen Kurzformel „das Werk des Wirkens Gottes“ („*opus operis Dei*“)⁵⁰, und mit seiner Fähigkeit, Werke zu tun, erweist er sich als das „vollständige Werk“ Gottes („*plenum opus*“)⁵¹, so dass er mit seiner „Wirksamkeit“ alle anderen Geschöpfe, selbst die Engel überragt:

⁴⁷ Vgl. *Hildegard von Bingen*, Das Buch der Lebensverdienste – Liber vitae meritorum (Hildegard von Bingen. Werke 7), Beuron 2014, 167 f.

⁴⁸ Vgl. *Hildegard*, Vermächtnis (wie Anm. 22), 85 f.

⁴⁹ Vgl. *Meier*, Virtus (wie Anm. 36), 75–78.

⁵⁰ *Hildegard*, Lebensverdienste I. 17 (wie Anm. 47), 55; *Hildegardis Bingensis*, Liber uite meritorum, (CChr.CM 90), Turnhout 1995, 20.

⁵¹ *Hildegard*, Lebensverdienste V. 77 (wie Anm. 47), 301; *Hildegardis*, Liber uite (wie Anm. 50), 257.

„[...] der Mensch erscheint in zwei Teilen: nämlich dass er Gott lobt und dass er in sich gute Werke aufweist. Denn durch den Lobpreis des Menschen wird Gott erkannt und durch die guten Werke werden in ihm Gottes Wunder sichtbar. Der Mensch ist nämlich durch den Lobpreis engelhaft, durch die heiligen Werke aber Mensch. Er ist das vollständige Werk Gottes, weil alle Wunder Gottes in ihm durch sein Loben und durch sein Wirken vollendet werden.“⁵²

Menschliche „Wirksamkeit“ ist in der göttlichen „*rationalitas*“ begründet und drückt die Gottebenbildlichkeit des Menschen aus. Die ungeschaffene *rationalitas* ist Gott selbst, der sich als das urbildliche Vernunft-Sein offenbart.⁵³ Die Selbstmitteilung der ungeschaffenen Vernunft erfolgt durch kommunikatives Schaffen, das alles Seiende hervorbringt, wie es die Gestalt der Liebe in Hildegards Vision zur Sprache bringt: „Ich bin auch die Vernunft, die den Windhauch des tönenden Wortes in sich hat, durch den jedes Geschöpf gemacht ist.“⁵⁴ Schöpfung als kreative Kraft und Liebe als relationales Geschehen sind die Erscheinungsformen der ungeschaffenen *rationalitas* in der Welt. Dadurch, dass der Mensch mit der geschaffenen *rationalitas* ausgestattet ist, ist sein Dasein kreativ und relational veranlagt, als Abbild der schöpferischen und liebenden *rationalitas* Gottes. Menschliche *rationalitas* realisiert sich im Tun, welches Gottes Wirken in der Welt fortsetzt und auf sein Ziel hin vollendet. Mit jedem Werk, das der Mensch in Einklang mit seiner *rationalitas* wirkt, verwirklicht er sich als das Abbild des sich in Liebe mitteilenden Schöpfergottes.

Aufgrund des konstitutiven Zusammenhangs von *rationalitas* und *operatio*⁵⁵ ist Wirken im Erkenntnisprozess ein wesentlicher Faktor. Zugleich kommt die Vermitteltheit menschlicher Erkenntnis auch auf der Ebene des Wirkens zum Tragen. Hildegard ordnet der Reflexion des getanen Werkes eine besondere Wissensform zu, die sie – beispiellos in der Philosophiegeschichte – „spiegelhafte Erkenntnis“ („*speculativa scientia*“) nennt.⁵⁶ Durch die „*speculativa scientia*“ erweist sich das vollbrachte Werk als der Ort, an dem der Mensch die grundsätzlichen Qualitäten des Daseins – Gut und Böse – erkennt und unterscheidet. Das Adjektiv „*speculativa*“ („spiegelhaft“) zeigt an, dass diese Erkenntnis nicht direkt zustande kommt, etwa – um im Bild zu bleiben – von Angesicht zu Angesicht, sondern vermittelt umrisshaft bleibt. Die Grundkoordinaten des Seins – Gut und Böse – sind nicht direkt erfahrbar, die Erkenntnis von Gut und Böse bedarf der Vermittlung im konkreten Werk. Das Wissen um das Gute und das Böse kommt dadurch zustande, wenn der Mensch sein Werk als ein Spiegelbild versteht und einer rational geleiteten („*rationalis sensus*“)⁵⁷ Überprüfung unterzieht. Die im Spiegelbild des getanen

⁵² Hildegard, Lebensverdienste V. 77 (wie Anm. 47), 301.

⁵³ Vgl. Fabio Chávez Alvarez, Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der „*rationalitas*“ bei Hildegard von Bingen (MyGG I 8), Stuttgart 1991, 135–177.

⁵⁴ Hildegard von Bingen, Das Buch vom Wirken Gottes – Liber divinorum operum (Hildegard von Bingen, Werke 6), Beuron 2012, 23; Hildegardis Bingensis, Liber diuinorum operum (CChr.CM 92), Turnhout 1996, 48: „Rationalitas etiam sum, uentum sonantis uerbi habens, per quod omnis creatura facta est.“

⁵⁵ Vgl. Alvarez, Die brennende Vernunft (wie Anm. 53), 217–221.

⁵⁶ Vgl. Hildegard, Wisse die Wege III. 2 (wie Anm. 3), 301 f.; Hildegardis, Sciuias III. 2 (wie Anm. 3), 356. Vgl. auch Ranff, Wege (wie Anm. 12), 261, 266.

⁵⁷ Hildegardis, Sciuias III. 2 (wie Anm. 3), 356.

Werkes gewonnene Erkenntnis befähigt dazu, sich den formalen und zunächst abstrakten Grundsatz „das Böse vermeiden und das Gute tun“ im eigenen Leben anzueignen. Mit dieser Erkenntnis ausgerüstet kann sich der Mensch der Entscheidung von Gut und Böse stellen und Verantwortung für sein Tun und Lassen übernehmen.

Dieses operativ gewonnene Wissen durch die *speculativa scientia* hat Erfahrungswert. Diese Erfahrung steht am Ende des Erkenntnisweges, und nicht am Anfang, wie die Sinneserfahrung, die zur Erkenntnis aufgearbeitet wird. In dieser Erfahrung wird die gedeutete Wirklichkeit in ihrer konkreten Realisierung – Werk – durch eine Reflexion auf die bleibenden Koordinaten des Seins zurückgebunden: Gut und Böse. Diese spiegelhafte Erkenntnis hat kontingenten Charakter, da sie sich auf das konkrete, individuelle Werk bezieht. Wenn aber die anthropologische Verpflichtung, jedes Werk als Spiegelbild von Gut und Böse zu betrachten und daraufhin zu überprüfen, vollzogen wird, dann garantiert der Abgleich der spiegelhaften Erkenntnisse eine Schlüssigkeit, die intersubjektiv kommuniziert werden kann. In dieser Hinsicht weist das hildegardische Erkenntnismodell Strukturen der Kompatibilitätsfähigkeit auf.

5. Fazit

Das hier skizzierte Erkenntnismodell wird als „visionäre Philosophie“ bezeichnet, weil es seinen Ursprung in Hildegards spezifischer Methode der Vision hat und weil eine Reflexion über diese Methode Ansätze zur philosophischen Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis und Weltdeutung ausloten kann.

Als im 12. Jahrhundert Autoren wie Petrus Abaelardus neue Wege in der Philosophie und der Theologie einschlugen („*via moderna*“), blieben Hildegards Visionen dem alten Weg verhaftet („*via antiqua*“).⁵⁸ Die Rezeption ihres Werkes erfolgte fast ausschließlich innerhalb der monastischen Welt,⁵⁹ während im universitären Diskurs, der eine Welt- und Daseinsdeutung mit einer präzisen Begrifflichkeit und Methodik ausgehend vom aristotelischen Wissenschaftsverständnis anstrebte, die visionäre Bildersprache und die heilsgeschichtlichen Deutungen Hildegards keine Rolle spielten. Jahrhunderte später, in einer Epoche, in der es immer weniger gelingt, die Welt und das Dasein in einem geschlossenen System zu erfassen, so dass unsere Deutungen angesichts zunehmender Erkenntnisse nicht nur fragmentarisch bleiben, sondern etablierte Weltbilder und Menschenbilder ständig neu aufgebrochen werden, enthält das Visionswerk Hildegards Impulse zum Nachdenken über die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen. Statt festgelegter Begrifflichkeit deutet sie mittels einer Vielfalt von Bildern menschliches Weltverhältnis und sieht dieses erst in einem rational reflektierten Wirken bewahrheitet. Eine „visionäre Philosophie“ stellt sich bei der Erfassung von Welt und Dasein dem Wagnis von Sprachbildern, Deutungen und lebensweltlichen Erfahrungen, die nicht zu einem endgültigen Ergebnis führen, sondern immer neu vollzogen werden müssen.

⁵⁸ Vgl. Dreyer, Hildegard (wie Anm. 4), 26.

⁵⁹ Vgl. Michael Embach, Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Erudiri Sapientia 4), Berlin 2003, 502 f.

In contrast to the nature of the philosophical discourse common in the 12th century, which includes concept, judgment and syllogistic argumentation, Hildegard von Bingen's visionary work reveals a model of cognition that achieves a comprehensive interpretation of the world and its existence through image, interpretation and rationally reflected action. The evaluation of these three alternative elements manifests the philosophical relevance of the visions rich in images.