



HAL
open science

Naturkunde und Mystik bei Hildegard von Bingen

Laurence Moulinier

► **To cite this version:**

Laurence Moulinier. Naturkunde und Mystik bei Hildegard von Bingen: Der Blick und die Vision. Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart, Nov 2007, Salzburg, Austria. pp.39-60. halshs-00609416

HAL Id: halshs-00609416

<https://shs.hal.science/halshs-00609416>

Submitted on 6 Jun 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Naturkunde und Mystik bei Hildegard von Bingen :
Der Blick und die Visionⁱ

Hildegard von Bingen starb 1179 nach einem langen und fruchtbaren Leben, als Visionärin ist sie berühmt geworden. Sie hatte viele Gaben und versuchte sich in verschiedenen Gattungen, nicht nur als Autorin visionärer Werke, sondern auch als Dichterin, in der Medizin, in der Musik, im Briefwechsel sowie als Hagiographin.

Man kann erörtern, ob sie Prophetin, Visionärin oder Mystikerin genannt werden soll : Wie andere Frauen im Mittelalter hatte Hildegard Visionen, die sie im Nachhinein niederschrieb, aber sie war wohl nicht ekstatisch veranlagt wie zum Beispiel ihre Zeitgenossin und Freundin Elisabeth von Schönau, die sich oft als *collapsa in extasim* beschreibt. Im Gegenteil scheint Hildegard, wie Dinzelbacher es formuliert hat, «die einzige nicht ekstatische Visionärin des Hochmittelalters» zu seinⁱⁱ.

Sie hat zwar Visionen, aber mit wachem Geist, wie sie es zum Beispiel in einem berühmten Brief an ihren Freund und zukünftigen Sekretär Wibert von Gembloux erklärt. Sie ist bereits alt (wir sind im Jahre 1175), aber die Gabe hat sie immer nochⁱⁱⁱ, und wie in ihren visionären Schriften will sie vor allem am Charakter ihrer Visionen keinen Zweifel lassen. Man kann in dieser Hinsicht ihre Äußerungen im *Scivias* und, 30 Jahre später, im *Liber divinorum operum* vergleichen :

« Die Visionen, die ich hatte“, behauptet sie im *Scivias*, „habe ich nicht im Traum gesehen, nicht im Schlaf und nicht im Rausch, weder mit den Augen des Körpers noch mit den Ohren des äußeren Menschen habe ich sie vernommen, auch nicht an verborgenen Orten, sondern ich habe sie nach dem Willen Gottes in wachem Zustand erhalten, bei vollem Bewußtsein, mit den Augen und Ohren des inneren Menschen und an zugänglichen Orten »^{iv}.

Diese geläufige biblische Unterscheidung zwischen innen und außen kommt auch im Prolog des *Liber divinorum operum* vor, wo sie darauf beharrt: « Alles, was ich tatsächlich bei meinen ersten Visionen niedergeschrieben habe, und alles Wissen, das ich im folgenden erworben habe, verdanke ich dem Mysterium des Himmels. Ich habe sie bei vollem Bewußtsein erhalten, im vollkommenen Wachzustand meines Körpers. Die inneren Augen meines Geistes und die inneren Ohren haben mir meine Visionen übermittelt. Darauf habe ich schon bei meinen vorangegangenen Visionen beharrt : ich befand mich in keiner Weise in einem Zustand der Lethargie. Auch handelte es sich nicht um eine Entzückung des Geistes »^v. Und es ist bemerkenswert, daß Hildegard, die jetzt als Seherin berühmt war, das Wesen ihrer Visionen noch in negativer Weise vor allem definierte.

Sie kannte keine Ohnmacht, sie wurde nie bewußtlos — oder vielleicht nur einmal. Ihre *Vita* erzählt nämlich, daß sie bei einem einmaligen Erlebnis eine Ekstase erfuhr : « Einige Zeit später sah ich eine geheimnisvolle, wunderbare Schau, so daß ich zuinnerst ganz erschüttert wurde und die Empfindungen meines Körpers erloschen. Denn mein Bewußtsein wurde derart gewandelt, als ob ich mich selbst nicht mehr konnte »^{vi}.

Diese Offenbarung, fährt sie fort, wurde zum Ausgangspunkt ihres neuen Buches, des *Liber divinorum operum*, dessen Herzstück eine Exegese des Johannes-Prologs ist. Das ist aber ein Unikum, ein isoliertes Zeugnis, das man nur in *Hildegards Vita*, nicht im *Liber divinorum operum* selbst findet ; dazu muß unterstrichen werden, daß die entscheidende Kategorie zum Verständnis Hildegards für ihre Hagiographen nicht die biblische Prophetie, sondern die Brautmystik war^{vii}.

Anderswo legt zwar Hildegard im Gegenteil den Akzent darauf, daß ihre spirituellen Visionen weder etwas mit den äußeren Sinnen des Körpers zu tun haben, noch mit Ekstase, auch nicht mit den Träumen des nächtlichen Schlafes. Man siehe zum Beispiel ihre Antwort auf die folgenden Fragen der Mönche von Villiers : « Hast du deine Visionen in Träumen, während du schiefst, gesehen oder im wachen Zustand in einer Verzückung des Geistes ? », und « Können leibliche Dinge mit spirituellen Augen gesehen werden, und sind umgekehrt gewisse spirituelle Dinge durch leibliche Augen erfahrbar » ?^{viii}.

Sie selbst drückt eine Art Verachtung für alles, was als mystisches Geheimnis oder als Mystik im Sinne eines Geheimnisses gelten könnte, aus. Sie überliefert eine Botschaft; ihre Botschaft ist zudem dank der Vermittlung eines Sekretärs überliefert, und dieser Sekretär ist auch ein Zeuge.

Sie will sehen und sehen lassen, erkennen und zu erkennen geben, ebenso sehr und vielleicht mehr, als sie glauben lassen will. Hildegard kennt den Narzißismus des fieberhaften Diktierens der späteren Ekstatiker nicht, und hat auch nichts gemein mit den Mystikerinnen, die sie sich wie Bräute Gottes fühlen ; mit allem, was menschlich ist, hat Hildegard nichts zu tun, und ihr Verhältnis zur Gottheit ist ein Verhältnis zur Transzendenz. Die Propheten waren ihr Vorbild, und sie verglich sich oft mit biblischen Gestalten.

Hildegard war vor allem eine Theologin, eine Exegetin, die im Grunde von einem einzigen Bericht besessen war, ein Bericht, auf den ihre ganze Weltanschauung, ihre ganze Vorstellung der Schöpfung beruhte: Ich meine die Genesis, auf die sie in allen ihren Schriften zurückkommt, einschließlich solcher, in denen die Hinweise auf die Genesis überraschen, wie in ihrer *Symphonia* (das heißt in ihren Liedern) oder in ihrer Korrespondenz. Hier werde ich meine Ausführungen auf ihr naturkundliches Werk beschränken, also auf das Werk, das Hildegard zwischen 1150 und 1158 verfaßte.

Heute besteht dieses Werk aus zwei Schriften, die verschiedene Titel besitzen: *Cause et cure* oder *Liber composite medicine*, dessen Mittelpunkt der Mensch ist, und der *Liber subtilitatum* oder *Liber simplicis medicine*, der sich mit der Natur beschäftigt. Der *Liber subtilitatum*, auch *Physica* genannt (ein Titel, der erst 1533 mit der *Editio princeps* erscheint), steht in der Tradition der *Hexaameron*-Kommentare und erfaßt die Schöpfung listenmäßig in neun Büchern, die jeweils die Pflanzen, die Elemente, die Bäume, die Steine, die Fische, die Vögel, die Tiere, die Reptilien und die Metalle behandeln. *Cause et cure* ist eher für die Medizin als für die Naturkunde zuständig. Wir werden uns hier auf die *Physica* konzentrieren, um die Dialektik zwischen der Gabe der Vision und der Vision der Natur anschaulich zu machen.

Wie Hildegard in ihrem Werk *Cause et cure*^{ix} schreibt, kann Gott nicht unmittelbar gesehen werden : Er wird durch die Schöpfung erkannt, und der Mensch,

den Hildegard an manchen Stellen, wie der karolingerzeitliche Autor Johannes Eriugena, *omnis creatura* nennt^x, spielt in dieser Hinsicht die Rolle des Spiegels aller göttlichen Wunder, *speculum miraculorum Dei*. Wie sie an den Prior von Eberbach schreibt : « Der allmächtige Gott läßt sich in seinen Werken erkennen, so wie er z. B. in Adam zu handeln begann, dem er aufgab, die Erde zu bestellen und Menschen zu zeugen, weil auch Gott selbst alles gemacht hat »^{xi}.

Hildegard war von Theologie durchdrungen, und konnte das Lob des Psalmisten (111, 2) beanspruchen : « Groß sind die Werke des Herrn; wer sie erforscht, der hat Freude daran ». So hat sie in der Gesamtheit ihrer Werke die Natur gepriesen, und Gottes Liebe mit der Wissensbegierde versöhnt.

Der Blick, den sie auf die Natur richtet, ist also neugierig und verwundert, da die Schöpfung für sie nichts anderes ist als die Wunder Gottes in ihrer Gesamtheit. Laut der Lehre der alttestamentlichen Sapiaientia, XI, 20 (« Du aber hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet »), sah sie in der Schöpfung ein Universum, das von Ordnung, Harmonie und Proportion beherrscht ist, wie die langen Ausführungen des *Liber divinorum operum* über den Kosmos und den menschlichen Körper belegen.

Die Gleichwertigkeit zwischen Erde und Mensch, die Gott am Anfang einführte, verliert sie nie aus den Augen, und den ersten Wörtern der *praefatio* ihres *Liber de plantis*, « in creatione hominis alia terra sumpta est », entsprechen diese Zeilen des *Liber divinorum operum* (III, 2, c. 4) : « Cum enim Deus celum et terram creavit, terram divisit, ita ut quedam pars terre inmutabilis, quedam vero mutabilis sit, ex qua etiam Deus hominem plasmavit »^{xii}.

Der *Liber de plantis* der *Physica* beginnt nämlich mit den folgenden Wörtern : « Bei der Erschaffung des Menschen auf Erde wurde andere Erde genommen, die der Mensch ist, und alle Elemente dienten ihm [...] Und die Erde gab ihr Grün gemäß der Art und Natur und den Sitten und allem Umgang des Menschen. Die Erde nämlich zeigte mit nützlichen Kräutern den Umgang infolge der geistigen Beschaffenheit des Menschen, indem dieser (die Kräuter) unterschied ; aber mit unnützen Kräutern zeigt sie die unnützen und dämonischen Charakterzüge (des Menschen) »^{xiii}.

Viel besser als große Worte können diese Zeilen uns ins Herz der Hildegardschen Vision der Schöpfung einführen : Hier findet man nämlich die Genesis als Referenzsystem, die Erwähnung einer Natur, in der der Teufel nicht total abwesend ist, und den doppelten Blick der Naturwissenschaftlerin und der Exegetin. Hildegard ist ja fähig, auch in einem visionären Werk wie dem *Liber divinorum operum* die Zusammensetzung der Erde oder des menschlichen Körpers mit « physikalischen » Worten eingehend zu beschreiben, und im Gegenzug vergißt sie nie den theologischen Hintergrund in ihren naturkundlichen Schriften. So schreibt sie zum Beispiel in ihrer *Physica*, daß die Alraune « von der Erde geboren ist, mit der Adam geschaffen wurde », und gegen Traurigkeit empfiehlt sie, eine Alraune in das Bett zu legen und das folgende Gebet aufzusagen : « Gott, der Du den Menschen aus dem Schmutz der Erde ohne Schmerz machtest. Nun lege ich diese Erde, die nicht betreten worden ist, neben mich, damit auch meine Erde jenen Frieden spüre, wie Du ihn geschaffen hast ». (I, 56).

Mit ihren neun Büchern, die die Natur umfassen wollen, hat die *Physica* viel gemein mit anderen mittelalterlichen Enzyklopädien^{xiv}, zunächst ihren Titel. Das Syntagma, mit dem ihr naturkundliches Werk (zumindest zweimal zu ihren Lebzeiten) bezeichnet wird, ist aufschlußreich. Einerseits bindet es ihren *Liber* an die Tradition des *Hexaemeron* und der Traktate *De natura rerum*, Erben des Plinius ; andererseits setzt der Ausdruck *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* ihre enzyklopädischen Werke durch den Verweis auf das Göttliche und seine Geheimnisse in ihrem Wert herab. Es handelt sich hier nicht um *res*, um Dinge, sondern um *creaturae*, Geschöpfe, und wenn *natura* erwähnt werden, dann spielt dieser Ausdruck nur eine zweitrangige Rolle. Mehr als ein Programm faßt der Titel dieses Werkes also die Haltung seiner Autorin gegenüber der Schöpfung zusammen.

Wie andere Enzyklopädien will ja der *Liber subtilitatum* die Wirklichkeit *secundum creationem* eingehend behandeln, das heißt die Welt nennen und ordnen. Und dieser Wille, die Dinge bis auf ihren Grund zu analysieren und erschöpfend zu sein, erklärt zum Beispiel warum Hildegard auch eine Pflanze, deren genauen Namen sie nicht kennt, in ihrem Buch erwähnt (I, 219 « Vom Kraut, an dem die ‘Rifelbeeren’ wachsen »).

Hier herrscht die Erzählung der Schöpfung, und ihre Verbundenheit mit der Genesis lässt sich besonders in der Reihe der zoologischen Bücher belegen: Die vier *libri*, oder Bücher, die die Welt der Tiere behandeln, folgen aufeinander wie die verschiedenen Geschlechter in der *Genesis*. Es ist dies keine Neuigkeit in einer Enzyklopädie des 12. Jahrhunderts im Abendland, wo Ambrosius mit seinem *Hexaemeron* den Weg gezeigt hatte, aber was die Tiere betrifft, waren sie gewöhnlich den Elementen nach geordnet ; in dieser Hinsicht führt also Hildegard eine Neuerung ein, und im 13. Jahrhundert wird ihre Ordnung der Tierwelt von Alexander Neckam oder Brunetto Latini wiederaufgenommen.

War sie aber eine Enzyklopädistin wie andere? Normalerweise liegt das Zitat, der Gebrauch der *auctoritates* der Enzyklopädie zugrunde, und die Rolle des Enzyklopädisten besteht überhaupt in der Organisation eines vorherbestehenden Stoffes.

Aber Hildegard gibt vor, ihre Kenntnisse allein von Gott zu erhalten und zitiert deshalb in der Gesamtheit ihrer Schriften keine ihrer Quellen. Sie schweigt durch und durch darüber, und stellt sogar ihre naturkundlichen Schriften im Prolog des *Liber vitae meritorum* als die Frucht einer Vision dar. In ihrem gesamten Werk sind allein Plato und Lukan namentlich genannt, und mit den wenigen Anspielungen, die ihre wissenschaftlichen Abhandlungen enthalten (« *medicinae magistri, quidam philosophus* ») muß sehr vorsichtig umgegangen werden; vor allem hinsichtlich ihrer naturkundlichen Schriften stellt sie also in dieser Hinsicht einen Präzedenzfall dar. Auch wenn sie sich als Enzyklopädistin betätigte, blieb sie vor allem eine Visionärin. Sie zeigt also offen ihre Verweigerung jeder weltlichen Kultur, was einen Topos der mystischen Literatur darstellt.

Sicher : sie hat nicht das Privileg des Schweigens, aber ihr totaler Verzicht auf jegliche Quellenangabe ist ein einzigartiges Phänomen, das nur erklärt werden kann durch die « *logique visionnaire* », von der sie nach und nach ganz ergriffen wurde. In

dieser Logik sind göttliches Wissen/göttliche Weisheit und Buchgelehrsamkeit durchaus entgegengesetzt, wie Gott selbst es im *Scivias* (III, 11) durch Hildegard ausdrückt :

« nunc loquor per non loquentem hominem de Scripturis, nec edoctum de terreno magistro, sed ego qui sum dico per eum nova secreta et multa mystica quae hactenus in voluminibus latuerunt »^{xv}.

Doch erwähnt sie, daß die *dispositio* ihres naturkundlichen Werkes sich über acht Jahre erstreckte : « Und es geschah im neunten Jahr, nachdem eine wahre Schauung mir, einem einfache Menschen, die wahren Schauungen [= *Scivias*] kundgetan hatte, unter denen ich mich ein Jahrzehnt lang unter Schwitzen abgemüht hatte. Und dies war das erste Jahr, nachdem (mir) dieselbe Schauung die Schrift *Die feinstofflichen Eigenheiten der verschiedenen Naturen des Geschöpfe...* zu erklären gezeigt hatte ».^{xvi}

Aber wo andere Verfasser von jahrelangen Lektüren sprechen, erwähnt sie Jahre von Leiden, ein durch die Vision verursachtes Leiden. Und was ihre eigene Mystik betrifft, kann also hier unterstrichen werden, dass sie nicht im Namen Gottes sprechen darf, sondern sprechen muß. Sie bekommt Befehle und gehorcht : « Teile jetzt mit, was du weißt. Ich will, daß du sprichst, obwohl du nur Staub bist »^{xvii}. Aber die furchtbare Stimme bleibt sehr unpersönlich, und der Mystizismus Hildegards hat nichts zu tun mit der Intimität mit Christus wie etwa bei einer Christina oder einer Margarethe Ebner, oder mit den feurigen Dialogen zwischen Christus und Angela da Foligno : Keineswegs handelt es sich hier um einen Dialog mit Gott.

Hildegard sagt uns also, dass sie 10 Jahre gelitten hatte, um ihren *Scivias* niederzuschreiben, und nachher noch 8 Jahre lang, um verschiedene Werke zu verfassen, aber über das, was sie dazu gelesen hat, verliert sie überhaupt kein Wort.

Es ist aber auch wahr, daß die Spuren ihrer Bibellektüre in ihren Schriften ihren wiederholten Versicherungen über den göttlichen Ursprung ihrer Kenntnisse nicht widersprechen. Die *Bibel*, ein vom heiligen Geist durch Menschen geschriebenes Buch, enthält in der Tat alle Fächer, und Hildegard konnte sich, um hier nur einige Beispiele zu nennen, in ihrer Beschreibung des Pferdes oder des Straußes vom *Buch Job* anregen lassen. Der medizinische Gebrauch der Leber eines Walfisches oder der Galle einer Äsche, den sie empfiehlt, folgt dem *Buch Tobit*, die Formel gegen die Lähmung im Kapitel « De Asino », « Vom Esel », stammt ohne Zweifel aus Johannes, 11, 43. In der *Physica* findet man Speiseverbote, die auf der gleichen Linie liegen wie die des *Alten Testaments*, und wie bereits gesagt, findet man in der *Physica* mehrere Anspielungen an das *Buch Genesis* (die in *Cause et cure* zu einem eigentlichen Leitmotiv werden). Handelt es sich um bewußte Zitate oder um eine Durchdringung durch die monastische *ruminatio* ? Jedenfalls stellt die heilige Schrift einen wichtigen Hintergrund dar. Doch ebensowenig, wie die naturkundlichen Kenntnisse Hildegards aus einer Vision stammen können, entspringen sie ausschließlich dem Buch der Bücher.

Die *Bibel* allein kann zwar die Richtigkeit ihrer Bezeichnungen des Laichens der Fische oder zum Beispiel des Verhaltens des Hundes, nicht erklären : ihr naturkundliches Werk ist reich an manchen Informationen, die nur durch die

Beobachtung entstehen konnten, besonders was die Zoologie betrifft (Robert Delort^{xviii} nennt sie « die erste Zoologin des christlichen Mittelalters »), aber Analoges gilt auch im Bereich der Botanik oder der Mineralogie.

Wäre die Rolle der Beobachtung in ihren naturkundlichen Schriften eine Art Gegenleistung ihrer Verweigerung jeglicher Gelehrsamkeit ?

Michel de Böüard^{xix} unterstrich unter anderem, daß die Verfasser mittelalterlicher Naturenzyklopädien mehrere Zugänge zur Natur besaßen: die Etymologie der Namen, die buchmäßigen *auctoritates*, die Beobachtung der Geschöpfe an und für sich, und die Beschreibung der Geschöpfe als Mitwisser einer Botschaft des Schöpfers.

Einer dieser Zugänge, dieser Wege, konnte bevorzugt, und die Beobachtung der Buchgelehrsamkeit gegenübergestellt werden. Die Beobachtung hat sich definitiv im 13. Jahrhundert entwickelt, und für einen Historiker der Wissenschaften des Mittelalters wie Guy Beaujouan besteht die Entwicklung/Evolution zwischen dem 12. und dem 13. Jahrhundert im Bereich der Naturkunde darin : « die allmähliche Ausschliessung von allegorisch-mystischen Phantasien und die gleichzeitige Einführung von präzisen technischen Angaben, oder von auf einer direkten Beobachtung der Natur basierenden »^{xx}. Schon im 12. Jahrhundert sind Zeichen dieser Evolution in der sogenannten « Ecole de Chartres » fühlbar, wo Thierry de Chartres zum Beispiel die Genesis *secundum physicam et ad litteram*, also den natürlichen Gesetzen nach, erklären wollte, ähnlich Abaelard in seinem Kommentar zur Genesis.

Was gerade den Aufschwung der Beobachtung im abendländischen Mittelalter angeht, wird oft Albert der Große (+ 1280) damit verbunden, der als mittelalterlicher Vorläufer des Naturwissenschaftlers gilt. Hildegards Ruhm als Naturwissenschaftlerin war geringer, aber auch sie hat schon im 12. Jahrhundert in ihrer *Physica* mehrere Wege zur Kenntnis der Schöpfung vorgeschlagen.

Sie hat etymologische Kenntnisse, sowohl im Deutschen als auch im Lateinischen, doch da die Etymologie hier nur eine kleine Rolle spielt, werde ich davon nur zwei Beispiele geben. Hildegard sieht ein Verhältnis zwischen der Quappe und dem Aal, das man nur durch die Namen dieser Tiere (*Alroppa* und *Al*) erklären kann, und es ist auch die Etymologie, die erklären kann, warum ein Kapitel über die Katze und ein anderes über den Makak einander unmittelbar folgen. Diese beiden Tiere haben nichts gemein, aber sie sind hier dank einer impliziten Übersetzung nähergebracht : « Makak » heißt ja *Merkacza*.

Generell sind jedoch viele der in der *Physica* enthaltenen Informationen das Ergebnis eines unmittelbaren, und nicht gefilterten Blicks über die Natur. Die Benediktinerin verbrachte ihr langes Leben in zwei Klöstern, dem Disibodenberg, zwischen Nahe und Glan, und dem Rupertsberg, wo die Nahe sich in den Rhein ergießt und wo sie die Natur gemächlich beobachten konnte, besonders die Fische, denen sie ein ganzes Buch, das Fünfte, ihrer *Physica* widmete. Allem Anschein nach kannte sie die Welt der Fische so gut wie die der Pflanzen, und ein Zeichen dieser Vertrautheit ist die Reihe von deutschen Namen, unter denen sie 30 von 36 Arten beschreibt, und deren Mehrzahl zum Beispiel auch von Albert dem Großen beglaubigt sind. Wohl die meisten damals in Mitteleuropa vorkommenden Fische sind in diesem Buch aufgeführt.

In den monastischen Kreisen bot der Fisch ein wirkliches Vorbild für das Denken, da man ihn für besonders rein hielt; der Genesis nach waren die Fische die ersten Tiere auf der Erde, sie leben im Wasser, dem belebenden Element der Taufe, und ihre Fortpflanzung ohne Kontakt hielt man für sündenfrei. Der Fisch wurde also von verschiedenen Verfassern des Mittelalters mit dem geistlichen Leben in Verbindung gebracht, einschließlich von Hildegard, insbesondere in ihrem *Liber divinorum operum*. Mit der Flinkheit der Fische, zum Beispiel, hat Gott bedeuten wollen, daß der Mensch dank der Seele beweglich ist. Im selben Werk hat sie die Vision eines geflügelten Wesens mit einem schuppigen Körper, eine Vision, die Hildegard folgendermaßen erklärt : So wie wir nicht wissen, wie die Fische geboren sind, wie sie sich entwickeln und wie sie sich in den Gewässern bewegen, so ist der Sohn Gottes in seiner vollkommenen Heiligkeit in einer geheimnisvollen und verschiedenartigen Natur geboren^{xxi}.

Wegen seiner Reinheit war der Fisch sogar ein Symbol des Klosterlebens : Der heilige Bernhard, wie Hugo von Folieto, verglich die reinen Fische und die Gott dienenden Mönche, und Honorius Augustodunensis, in seinem Werk *De vita claustrali*, stellte die « guten Fische, die in ihrem geistlichen Beruf verharren werden », den « bösen, die den Klöster verlassen werden, um in der Welt zu leben », gegenüber.

Aber das Verhältnis zwischen dem Leben der Fische und dem Klosterleben war nicht nur metaphorisch, und die Reinheit der Fische hatte eine sehr konkrete Konsequenz : Sie gaben nicht nur Denkanstöße, sondern sie waren auch gut zu essen und waren das einzige tierische Fleisch, das der heilige Benedikt auf dem Klostertisch gestatte. Hildegard selbst hat einen Kommentar zur *Benedictus-Regel* verfaßt, oder besser eine *Explanatio Regulae Benedicti*, die wesentlich eine Antwort auf die Anfrage der Hunnienser (?) Mönche^{xxii} ist, sie gehört deshalb zum *Epistolarium* Hildegards.

Hildegard hatte also viele Gründe, um sich für die Welt der Fische zu interessieren. Tatsächlich sucht sie systematisch die Verwendbarkeit der Fische für die menschliche Nahrung oder die Medizin, aber sie beschreibt sie auch für sich selbst : In ihrer Vorrede beschreibt sie eingehend ihre Fortpflanzung, ihren natürlichen Wohnort, das heißt die Gewässer, die Qualität ihres Essens, ihre Vorliebe für das Licht oder die Finsternis. « Manche Fische, wie gesagt, freuen sich an der Helle des Tages und am Glanz der Sonne und suchen darin ihre Nahrung. Andere aber freuen sich an der Nacht und am Glanz des Monds und der Sterne, und dann suchen sie auch ihre Nahrung, usw. »^{xxiii}.

Sie erwähnt sogar die Beziehung zwischen gewissen Fischarten und bestimmten Kräutern, die nur ihnen bekannt sind. Lesen wir zum Beispiel, was sie über die Barbe schreibt : « Sie ist gern an der Sonne und sie hächelt (?) darin ganz besonders, und daher ist ihr Fleisch weich und zerfließend. Aber sie hält sich in der Mitte der Gewässer auf und sucht reine Nahrung. Und wie andere Fische legt sie ihren Samen bloß, der von gewissen Pflänzlein zum Laich wird, und sie müht sich eifrig ab in diesem Geschäft, so daß sie sich auch um das Laichen bestrebt. An vielen Stellen laicht sie gleichzeitig, bevor sie aufhört »^{xxiv}.

Und über den Hecht erzählt sie : « er hält sich gerne in der Reinheit und in der Mitte der Gewässer auf. Und er liebt den Tag, und er ist herb und grimmig wie ein Tier im Walde. Und wo immer er verweilt, frißt er die Fische und entleert jene Gewässer von anderen Fischen. Denn er verlangt reine Nahrung, und er hat hartes und gesundes Fleisch [...]. Und das Männchen und das Weibchen fressen gewisse Pflänzlein, von denen der Laich in ihnen wächst, und sie ergießen ihn wie die übrigen Fische »^{xxv}.

Hildegards Fischbuch wurde als ein Zeugnis über die rheinische Wasserfauna ohnegleichen bis zur Herausgabe des *Fischbuchs* Conrad Gesners (1516-1565) gelobt, und ihr *liber de piscibus* ist unbestreitbar durchaus außergewöhnlich für ihre Zeit. Wenn man es mit früheren oder zeitgenössischen Texten vergleicht, besonders mit medizinischen oder diätetischen Werken einerseits, und im Geiste des *Physiologus*, des *Hexaemeron* oder der von Isidor von Sevilla um 600 geschriebenen Texte andererseits, stellt sich heraus, daß nur Hildegards Fischbuch die Kenntnis des eigentümlichen, des Individuums, und die Kunde vom Gemeinsamen, der Art, versöhnt. Dieses Buch ist zwar tief in einer persönlichen, lokalen Geschichte verankert, aber was Hildegard von den Fischen berichtet, schwingt zwischen zwei Polen : die Beschreibung der Gattungen für sich, und die Suche ihrer Nützlichkeit, einschließlich ihrer symbolischen Nützlichkeit. Die Schöpfung ist gut, dennoch soll man wissen, wie sie entziffert werden darf.

Kann man also Hildegard in ihren naturkundlichen Schriften als eine Autorin betrachten, die den Weg der Beobachtung auf Kosten der Etymologie und besonders der buchmäßigen *auctoritates* gewählt hat ? Ja und nein, denn die Buchgelehrsamkeit erweist sich als verwandt mit ihrer Naturkunde, wenn auch in einer ganz besonderen Weise.

Selbst ihre Kenntnisse im zoologischen Bereich können nicht alle aus der bloßen Beobachtung stammen : Ihr Tierbuch erwähnt fabelhafte oder exotische Tiere (wie das Einhorn, den Greif, den Basilisk, den Strauß, usw.), die auf andere Informationsquellen hinweisen. Es gibt im *Liber subtilitatum* nur sehr wenige Anspielungen (« *medicinae magistri, quidam philosophus* »), aber es ist klar, daß sie andere Lektüre hatte, als die Bücher, die im engen Klosterkreis gelesen werden sollten.

Hat sie gewisse Autoren selbst gelesen, oder hatte sie davon nur unmittelbare Kenntnis ? Hier muß erinnert werden, daß Hildegard Mitarbeiter hatte, daß sie ihre Klöster mindestens vier Mal verließ und viele Korrespondenten besaß, also daß sie viele Austauschmöglichkeiten gehabt hat, und viele Gelegenheiten, sich auszubilden und ihre Gedanken zu ändern.

Einige ihrer kosmologischen Vorstellungen zum Beispiel verwandelten sich ausdrücklich. Fast dreißig Jahre nachdem sie den *Scivias* geschrieben hatte, erwähnt sie dieses Werk in der zweiten Vision ihres *Liber divinorum operum*, als sie darin die Gestalt der Erde beschrieb; diese sieht sie als ein Rad, und nicht mehr, sagt sie, « wie ein Ei » (so wie 28 Jahre früher in der dritten Vision des *Liber Scivias*). Die Analogie zwischen Erde und Ei geht auf Ovid zurück und war ziemlich üblich im 12. Jahrhundert ; aber was hier interessant für uns ist, ist, daß Hildegard selbst anerkennt, daß sie mit neuen Informationsquellen Fühlung aufgenommen hat^{xxvi}.

Es geht hier selbstverständlich nicht darum, die ganze Frage der Quellen wieder aufzurollen. Begnügen wir uns damit, kurz daran zu erinnern, daß im Maße des steigenden Interesses an Hildegard und der besseren Forschungsmöglichkeiten eine wachsende Zahl von Vorgängern als eventuelle Quellen ihrer wissenschaftlichen Kenntnisse vorgeschlagen wurde. Im Bereich der Zoologie könnten zum Beispiel Plinius, Ovid, Isidor oder der « Physiologus » Einfluß ausgeübt haben ; im Bereich der Botanik könnten ihr möglicherweise Quintus Serenus Sammonicus, Walahfrid Strabo, Macer Floridus usw. Ideen, Informationen oder ihr Vokabular geliefert haben. Auch Autoren, die nicht im geringsten kanonisch sind, wurden herangezogen ; Christel Meier hat als erste auf einen möglichen Einfluß durch Eriugena hingewiesen, Peter Dronke hat gezeigt, daß die erstaunliche Vorstellung nach der « das Meer alle Wasser gebiert » zweifellos aus der *Cosmographia* des Aethicus Ister übernommen ist, und auch das sie Texte wie den *Liber Nemroth* oder *Pantegni Theorica* gekannt hat; ich selbst habe zum Beispiel Spuren der Lehren der lateinischen Agronomen oder der *Questiones salernitane* in *Cause et cure* gefunden, usw.^{xxvii}

Aber wenn man von einer Quelle spricht, darf man sich nicht mit bloßen Ähnlichkeiten zufrieden geben; die Geschichte der Handschriften, der Bibliotheken, der Tradierung der Texte, soweit man sie kennt, muß die an den Tag gebrachten Parallelen untermauern. Wenn dies nicht der Fall ist, so sind die Ähnlichkeiten nicht zwingend Abhängigkeiten und können manchmal durchaus auch in einem einfachen Zufall begründet sein.

Was etwa den *Physiologus* angeht, das im Mittelalter so beliebte spätantike Tierbuch mit seinen symbolischen Erklärungen, der die Hauptquelle ihres zoologischen Wissens zu sein scheint, konnte Hildegard mit Hilfe von Bekannten, die ein Exemplar besaßen, Kenntnis davon erlangen, wie auch durch die Lektüre des heiligen Hieronymus, des heiligen Augustinus oder des heiligen Ambrosius, oder auch durch die *Etymologiae* des Isidor. Und wahrscheinlich spielte auch hier das *Summarium Heinrici* eine wichtige Rolle : Dieses Schulbuch war eine wichtige Quelle für die Bildenzyklopädie *Hortus deliciarum* einer ihrer Zeitgenossinnen, der Äbtissin Herrad von Hohenburg, und Reiner Hildebrandt hat sogar dieses Werk « das Lehrbuch » der heiligen Hildegard genannt^{xxviii}. Man kann auch nicht sicher beweisen, dass sie die Schriften des Plinius persönlich gekannt hat, aber vielleicht ist sie durch die Lektüre des Isidor mit ihm in Kontakt gekommen — und Isidor wiederum könnte ihr durch das *Summarium Heinrici* vermittelt worden sein.

Dasselbe gilt für die *Questiones salernitane*, eine Sammlung von Fragen über Medizin und Naturkunde, die in dieser Zeit im Umfeld von Salerno diskutiert wurden und die einen großen Nachhall im nördlicheren Europa erzeugten. In England beeinflussten sie besonders Adelard von Bath und Alexander Neckam, und es sieht aus, als sei auch das Werk Hildegards ein Widerhall dieser Fragen. Nehmen wir zum Beispiel den Zusammenhang, den Hildegard zwischen dem Sündenfall und dem gleichzeitigen Aufkommen der Flüssigkeiten (und damit der Krankheiten) im menschlichen Körper und des Gifts der Tiere sieht : Nicht nur Alexander Neckam, auch der *Hortus deliciarum* der Herrad stimmen damit überein. Aber man kann sich fragen, ob eine solche Idee durch die salernitanische Literatur oder durch Augustinus' *De peccato originali* und Basilius' *Hexaemeron* angekommen war.

Man darf sowieso nicht vergessen, daß die Vermittlung zwischen Hildegard und diesen unterschiedlichen Werken verschiedene Formen annehmen konnte : mündlich, durch Gespräche, die für immer verloren sind ; durch das unmittelbare Lesen eines Autors ; durch die Vermittlung eines Kompilators oder eines Florilegiums, usw.

Man sollte aber auch nicht vergessen, daß Hildegards mögliche Quellen nur Ausgangs- und nicht Zielpunkte ihres Wissens waren. Die Unterschiede sind vielleicht ebenso bedeutsam wie die Gemeinsamkeiten, und ohne Zweifel zeigt sich ihre ganze Kreativität in den Abweichungen, Differenzen und in ihrer Eigenständigkeit. Wenn Reminiszenzen auftauchen, dann ist dies nicht einfach das Ergebnis ihres Gedächtnisses, sondern entspringt ihrer « epiphanischen » Vorstellungskraft. Bei ihr steht die Wissenschaft der Phantasie nicht feindlich gegenüber, und ihr Wissen von der Natur, weit entfernt von allem Rationalismus, ist eine Arbeitstätte von Bildern.

Hildegard war also sicherlich keine Kompilatorin, obwohl ihre Naturkunde allem Anschein nach gesehene und gelesene Angaben mischt. Aber eine letzte Frage soll noch formuliert werden : Wenn man annimmt, daß die Visionärin auch die Natur betrachtet hat, wie dies ihre Pflanzen- und Fischkunde annehmen läßt, wieso gibt es in ihrer *Physica* keine Beschreibung der äußeren Erscheinung der Geschöpfe ? Die Abwesenheit von Farben ist besonders frappant, und in dieser Hinsicht steht die *Physica* in Gegensatz mit der reichlich gefärbten Welt ihrer visionären Schriften, deren symbolische Bedeutungen oft erläutert worden sind. Die farbigen Elemente ihrer Visionen, wie Rosen, Saphirsteine, Silber oder Lilien, verblassen sozusagen, sobald sie vom theologischen Bereich in das Gebiet der Naturkunde übergeht, und dies, obwohl die *Physica* die Aufmerksamkeit auf die Rolle des Lichts in der Natur lenkt, zum Beispiel was das Verhalten der Fische oder das Auftreten der Steine angeht.

In der *Physica* haben die Farben nicht dieselbe geistliche Bedeutung wie in den Visionen, aber sie sind um so bezeichnender, als sie selten sind. Ihrer Feuchtigkeit entsprechend hat die Erde selbst verschiedene Farben, und der Begriff *viriditas* ist hier so wichtig wie in den Visionen. Es ist dies sogar ein zentraler Begriff in allen Hildegards Werken, der nicht nur die grüne Farbe, das sichtbare Grün, bedeutet, sondern auch die Kraft, die die Farbe erschafft. *Viriditas* ist das Gegenteil von *ariditas*, und fast ein Synonym von « Leben » oder « Vollkraft ». Hildegard benutzt dieses Wort in einer sehr eigentümlichen Weise, aber hier soll bemerkt werden, daß sie diesen Begriff mit gewissen wissenschaftlichen Schriften aus Salerno teilt, wie den *Questiones salernitane* oder dem Traktat *De elementis* des Marius Salernitanus.

Lesen wir zum Beispiel die ersten Zeilen ihres Kapitels « Vom Smaragd » : « Der Smaragd wächst frühmorgens und bei Sonnenaufgang, wenn die Sonne in ihrem Umlauf eine starke Stellung hat, um ihren Weg zu vollenden, und dann sind die Grünkraft der Erde und ihre Pflanzen besonders lebenskräftig, weil die Luft dann noch kalt und die Sonne schon warm ist : und dann saugen die Kräuter die Grünkraft so stark wie ein Lamm, das Milch saugt, so daß die Tageswärme kaum dazu hinreicht, daß sie die Grünkraft jenes Tages kocht und nährt, damit sie fruchtbar werde, um Früchte hervorzubringen. Und daher ist der Smaragd stark gegen alle Schwächen und Krankheiten des Menschen, weil die Sonne ihn bereitet und weil seine ganze Substanz von der Grünkraft der Luft kommt»^{xxix}.

Man würde aber die Farbe des Saphirsteins umsonst in den folgenden Zeilen suchen: « Der Saphir ist warm ; er wächst um die Mittagszeit, wenn die Sonne in ihrer Glut so stark brennt, daß die Luft von ihrer Glut etwas undurchlässig wird, und dann durchsticht der Glanz der Sonne infolge der allzu großen Hitze, die sie dann hat, die Luft so, daß der Glanz nicht so vollkommen scheint wie es geschieht, wenn die Luft etwas gemäßigt ist. Und daher ist der Saphir auch trüb und auch mehr feurig als luftig oder als wässerig »^{xxx}.

Die Farben in der *Physica* sind also zu sporadisch, als daß man die Logik solcher Erwähnungen greifen könnte, und insbesondere so selten, dass der Mangel an Beschreibung geradezu augenfällig wird. Natürlich heißt es nicht, daß sie keine genaue Vorstellung davon hatte, was sie beschrieb, es scheint vielmehr eine Wahl zu sein. Vermutete sie, daß ihre Leser die Wirklichkeit die sie behandelte, gut kannten und also keine Beschreibung brauchten, wie ihr Zeitgenosse, der Pharmakologe Mattheus Platearius, in seinem *Circa instans* die Gestalt von Kräutern und Pflanzen nicht beschreibt ? War ihr Werk in der Urversion vielleicht illustriert ? Es ist dies eine interessante, aber unfundierte Hypothese. Viel wahrscheinlicher, daß Hildegard sich wissentlich, in Zusammenhang mit ihrer Anschauung der Natur, von dem Äußeren der Dinge nicht beeinflussen ließ.

Wenn wir jetzt auf die verschiedenen Wege der Kenntnis der Natur zurückgreifen, die Michel de Bouäard den mittelalterlichen Enzyklopädien entnahm, stellt sich heraus, daß zwei Arten der Beobachtung in Hildegards naturkundlichem Werk nebeneinander bestehen. Wie schon gesagt, gibt es Platz für einen Blick auf die *creature* an und für sich, aber auch für einen anderen Blick, der diese *creature* als Mitwiser oder Beschützer einer Botschaft des Schöpfers sieht.

Die Visionärin Hildegard gleitet geradezu über das Aussehen der Dinge hinweg, und diese Zurückweisung des Anscheins kann mit dem Titel selbst ihrer naturkundlichen Enzyklopädie in Verbindung gestellt werden. Sie interessiert sich ja für die *subtilitates*, das heißt die Feinheiten, die inneren Eigenschaften, insbesondere therapeutische, der Geschöpfe, die für die anderen Menschen verborgen sind, und die sie enthüllen will.

Trotz des Falles der ersten Menschen ist die Schöpfung in ihrer Gesamtheit gut, das beweisen sogar die Kräfte oder Heilkräfte, die Hildegard in den Reptilien (die sie *vermes* nennt) anerkennt. Doch wurde diese Gattung von Tieren in die göttliche Strafe gegen den Mensch durch und durch miteinbezogen : Hildegard erklärt, wie Gott nach dem ersten Mord, dem Tod Abels, die Reptilien benutzt hat, um die Menschheit zu bestrafen. Ich zitiere Peter Riethes Übersetzung^{xxxi} des ersten Kapitels des achten Buchs :

«...als die Erde durch das Vergießen des Blutes Abels verderbt wurde, ist zur Bestrafung dieses Mordes in der Hölle sogleich ein neues Feuer aufgeflammt. Außerdem hat sich nach Gottes Willen alsbald ein Nebeldunst, der von der Hölle heraufwallte, auf der Erde ausgebreitet und diese mit einer ganz üblen Feuchte überzogen, so daß verschiedenes, überaus schlimmes, giftiges und tödliches Gewürm, aus der Erde geboren, immer wieder hervorwimmelte, damit von ihm das Fleisch des Menschen gestraft würde, weil der Mensch Fleisch des Menschen getötet hatte ».

Hier muss präzisiert werden, daß die Reptilien oder *vermes* vor dem Fall kein Gift in sich hatten, sondern einen süßen Saft. Aber mit Adams Schuld hat sich fast alles auf der Erde geändert, und der süße Saft der *vermes* verwandelte sich in Gift, wie sich auch die Flüssigkeiten des menschlichen Körpers verschlechterten (eine Idee, die, wie gesagt, schon in Augustinus' *De peccato originali* und Basilius's *Hexaemeron* zum Ausdruck kam). Wie sie es auch im Kapitel « De Urso », « Vom Bären », noch einmal erzählt : « Aber nachdem der Mensch den Apfel gegessen hatte und vor Angst schwitzte, verwandelte sich sein Blut in die jetzige Menschennatur, und auch alle übrigen Lebewesen verwandelten sich in ihre (jetzigen) Naturen »^{xxxii}.

Der Fall ist ein Drama in mehreren Akten, und nicht nur der Tod Abels sondern auch die Sintflut hat neue Brüche zwischen Mensch und Tier verursacht. Aber auch die *vermes* waren gut, da, wie Hildegard schreibt, « Gott von Anfang an alle Kreatur gut geschaffen hat ». Deshalb können noch einige dieser *vermes* nützlich sein, und Hildegard hat vor, den Mensch an diese ursprüngliche Güte zu erinnern. So bezieht sie gleichermaßen Steine, Pflanzen und Tiere in die von der Schöpfung vorgegebenen Heilmittel ein ; sie empfiehlt meistens die positiven Wirkungen der einzelnen Substanzen, aber warnt auch vor den schädlichen. Die Krankheiten existierten nicht vor der Verwandlung der Säfte des Körpers, das heißt vor dem Fall. Deshalb versucht Hildegard überhaupt, eine Art Gegenmittel in der Natur zu erkennen und zu erkennen zu geben, und interessiert sich in bevorzugter Weise für die Heilkräfte der Geschöpfe.

Sie will dem Menschen die Schlüssel einer Natur, die er verloren hat, wiedergeben, und dieses Vorhaben wird von einer Neuordnung begleitet. Sie will wieder in Ordnung bringen, was der Mensch verwirrt hat, und ihre *dispositio rerum* nimmt die Form der neun (oder ursprünglich acht, aber dies ist ein anderes Problem...) Bücher der *Physica* an. Aber auch innerhalb jedes Buches ist ihr Wille nach Ordnung fühlbar : Der *liber de plantis* zählt Pflanzen und Kräuter ihrer Fruchtbarkeit nach auf, vom nützlichsten zu den am wenigsten nützlichen, die vier zoologischen Bücher stellen die Tiere jeder Gattung vom größten zum kleinsten in eine Reihe, das Buch *de lapidibus* (wie das Buch *de metallis*) fängt mit den köstlichsten und wertvollsten Steinen bzw. Metallen an, und so weiter.

Aber die Unterteilungen des Werks und die Gattungen, die Hildegard in der Natur unterscheidet, bilden keine Grenzen. Die Einheit und der Zusammenhang der Schöpfung können nicht verschleiert werden, und Hildegard unterstreicht sie, indem sie die Beziehungen und die Korrespondenzen zwischen den Geschöpfen ein und derselben Gattung, oder sogar von zwei verschiedenen Arten, feststellt.

Die Tiere zum Beispiel verweisen aufeinander, sie weisen auf andere Tiere hin und manchmal sogar auf den Menschen, ich zitiere^{xxxiii} : Der Walfisch hat « die Natur der Fische und eine gewisse Verwandtschaft mit der Natur der Tiere, nämlich des Löwen und des Bären », der Löwe hat « von der Kraft der Menschen in sich und gleichfalls die Natur der Raubtiere », der Esel « kommt in einem Teil seiner Natur der Natur des Menschen nahe », der Wolf, «kennt und versteht den Mensch aufgrund seiner Löwennatur », und was den Hund angeht, schreibt sie, daß « eine gewisse Gemeinsamkeit des Verhaltens ihn mit dem Menschen verbindet ». Erklärt sie sich diese Ähnlichkeiten damit, daß der Mensch und diese verschiedenen Vierfüßer an demselben Tag der Schöpfung erschaffen worden sind ? Nicht nur : auch die Vögel,

zum Beispiel, können eine Botschaft über den Menschen enthalten, ich zitiere das Vorwort des Buches von den Vögeln :

« Da die Seele im Körper des Menschen luftig ist, solange sie im Körper bleibt, so daß sie durch die Luft emporgehoben und aufrecht erhalten wird, und andernfalls im Körper ersticken würde, so verweilt auch die Seele im menschlichen Körper mit empfindendem Verstand und Festigkeit, und dazu sind die Vögel geschaffen und bestellt, mit denen die Seele empfinden und wissen soll, was sie zu wissen hat. Weil die Vögel in der Luft emporgehalten werden und sich überall in der Luft aufhalten, so wird auch die Seele, solange sie im Körper ist, von ihren Gedanken emporgehoben und breitet sich überall aus ».

Der Mensch ist zwar *plenum opus Dei*, « das volle Werk Gottes », aber er muß sich daran erinnern, daß er ein Geschöpf unter anderen, und daß er nicht gründlich verschieden ist.

Aus der Natur, die ihn umgibt, kann der Mensch also viel entnehmen, besonders was die Nahrung und die Heilkunde betrifft, aber er kann auch aus der Natur viel lernen. Es gibt Tiere wie der Löwe oder der Rabe, die den Menschen besser kennen als er sich selbst kennt, und Hildegard sieht auch Analogien, Parallelen, Korrespondenzen zwischen Tieren und Menschen. Wie sie selbst schreibt, « haben die Tiere gewisse Ähnlichkeiten an sich mit der Natur des Menschen ». Lesen wir zum Beispiel diese von Symbolismen durchdrungene Vorrede des *Liber de animalibus* in der Übersetzung von Peter Rieth^{xxxiv} :

« Die Vögel, die sich in der Luft aufhalten, bezeichnen jene Fähigkeit, durch die der Mensch denkend formuliert und die, in seinem Inneren Vorüberlegungen anstellend, abwägt, bevor es zum strahlenden Werk weitergeht. Die Tiere aber, die auf der Erde herumlaufen und auf der Erde wohnen, bezeichnen die Gedanken und Vorüberlegungen, die der Mensch im Werk vollendet. [...] Der Löwe nun und seinesgleichen zeigen den Willen des Menschen, der dabei ist, Werke zu vollbringen ; der Panther und seinesgleichen bezeichnen das glühende Verlangen, das im bereits begonnenen Werk steht. Die übrigen Wildtiere zeigen die Fülle der Entfaltung und machen deutlich, daß der Mensch die Möglichkeit hat, nützliche und unnütze Werke zu vollbringen. Die zahmen Tiere, die auf der Erde gehen, sind Hinweise auf die unendliche Sanftmut, die ihm durch (das Wandeln auf) dem rechten Weg zuteilt wird », usw.

Viele Wildtiere werden also hier als Sinnbilder verschiedener Aspekte des seelischen Lebens des Menschen gesehen, und ein Tier wie der Luchs, der frei ist, nach seinem eigenen Willen zu handeln (« er folgt seiner Laune, indem er tut, was er will »), besitzt in dieser Hinsicht ein Gut, das die Haustiere durch den Kontakt mit dem Menschen verloren haben.

Das Wilde, das *silvestre*, ist wesentlich mit der *silva*, dem Wald, verbunden, ein sehr wichtiges Thema für Hildegard, die ein ganzes Buch den Bäumen widmet. Den meisten Bäumen werden gewisse Eigenschaften zugewiesen, und sie sind wirkliche Sinnbilder für Tugenden (und auch für einige Laster) : Der Kastanienbaum bezeichnet die Weisheit, die Dattelpalme die Glückseligkeit, der Zitronenbaum die Keuschheit,

usw. Sie mißt dem Wald eine wichtige Bedeutung bei und stellt die wildwachsenden Bäume als authentischer, fruchtbarer dar.

Hier soll erinnert oder unterstrichen werden, daß der Wald, in Hildegards Anschauung, nicht immer existiert hat. Er hat eine Geschichte, die sie eingehend in ihrem Traktat *Cause et cure* erzählt : Wie die Weinrebe ist der Wald erst nach der Sintflut aufgetreten, und seitdem trennt der Wald die Tiere von dem Menschen : « Die wilden Tiere und das Vieh verweilten gerne bei den Menschen und die Menschen bei ihnen, weil sie bei ihrem ersten Auftreten fast zur selben Zeit entstanden waren » « Sie waren weder durch Wasser noch durch Wälder voneinander getrennt, weil es damals große Flüsse und ausgedehnte Wälder noch nicht gab [...] Nach der Sintflut aber haben sich einzelne Quellen und Bäche zu großen, gefährlichen Strömen ausgedehnt, und gewaltige Wälder wuchsen auf, durch die die Menschen und die wilden Tiere voneinander getrennt wurden, so daß nachher die Menschen sich vor den Tieren und diese sich vor den Menschen scheuten »^{xxxv}.

Solche Zeilen sind sicher ausdrucksvoll, was die Darstellung des Waldes im Mittelalter betrifft. Aber vor allem stellen sie die Beziehungen zwischen Mensch und Tier und ihre Entwicklung in Aussicht. Auf das harmonische, übereinstimmende Nebeneinanderleben der *Genesis* folgten Gegensatz und Gewalt, wie dies auch ein Enzyklopädist wie Alexander Neckam am Anfang des 13. Jahrhunderts unterstreicht ; vor der Sintflut aß der Mensch kein Fleisch, schreibt er, und er begnügte sich, wie die Tiere, mit den Früchten der Erde, mit Kräutern und mit Obst^{xxxvi}.

Das Herrschen des Menschen über die Tiere konnte nur durch eine körperliche Trennung entstehen. Wie Hildegard es auch sagt, hatte der Mensch Gott vergessen, er handelte mehr nach der Art der Tiere als nach dem Willen Gottes und vermischte sich sogar mit den Tieren, verkehrte mit ihnen, so daß das Bild Gottes in ihnen fast völlig zugrunde gerichtet wurde^{xxxvii}.

Die *silva* hat also den Menschen wieder an seinen Ort zurückverwiesen, und die Wildnis sieht wie eine Welt aus, mit der der Mensch den Kontakt verloren hat. Und für Hildegard besteht der positivste Teil dieser Wildnis, insbesondere der wilden Tieren, darin, daß sie eine Art Wissenschaft beherrscht, die der Mensch verloren hat — ein Wissen, das mit Leben und Überleben zu tun hat, und das eine ununterbrochene Kommunikation mit dem Kosmos widerspiegelt. Das Wiesel etwa kennt ein gewisses Kräutlein, das Lebenskraft enthält und das den Menschen unbekannt ist. Und Hildegard gibt eine ausgedehnte Beschreibung der Art, in der das Wiesel ein anderes Wiesel dank dieses köstlichen Kräutleins rettet; die Maus kennt ihrerseits gewisse Steinchen, die ihr sehr helfen, wenn sie gebären soll, und die auch den Frauen helfen könnten. « Wenn jemand diese Steinchen innerhalb eines Monats finden könnte“, schreibt Hildegard, „nachdem die Maus sie weggeworfen hat, um sie auf den Nabel einer schwangeren Frau zu binden, die in den Wehen liegt, ohne gebären zu können, dann würde sie sogleich gebären »^{xxxviii}.

Die Vögel im allgemeinen verspüren, wie schon gesagt, « weil sie von der Luft leben, bisweilen in irgendeinem Zufall, von dem die Luft berührt wird, die Bewegung auf natürliche Weise ; und der Geier, der « die Künste der Vögel und der wilden Tiere kennt », ist « unter den anderen Vögeln wie ein Prophet »^{xxxix}. Und was die Fische betrifft, schreibt sie in der längeren Vorrede des Buches *De piscibus* : « Gott gewährte gewissen Fischen ein gewisses Wissen gemäß ihrer Natur und gemäß ihrer Art, so daß

sie gewisse Pflanzen und Wurzeln in den Gewässern kennen, von denen sie bisweilen fressen, da sie andere Speisen nicht haben [...]. Wenn aber auch der Mensch diese Pflanzen und Wurzeln wüßte und konnte, und wenn er sie haben könnte und die bisweilen äße, könnte er für vier oder fünf Monate ohne andere Speise auskommen [...]. Adam nämlich, als er aus dem Paradies verjagt wurde, kannte sie und suchte sie in den Gewässern, und er aß sie bisweilen, da er andere Speisen nicht hatte »^{xi}.

Die Tiere sind also nicht auf der Erde, um den Menschen aufzuwerten, etwa daß er sich von ihnen positiv abheben könnte, sondern im Gegenteil, sie erscheinen als im Besitz eines Wissens, einer Weisheit, die der Mensch nicht mehr hat. Es gibt sogar Tiere, die der göttlichen Gnade genießen, wie der Walfisch – und es ist eine Eigentümlichkeit des hildegarischen Denkens, die hier unterstrichen werden soll : Sie sieht im Walfisch nicht nur einen « Fisch », der von Gott die Kenntnis, die *scientia*, von gewissen köstlichen Kräutern erhalten hat, sondern auch eine der lebenden Formen in denen Gott seine Kraft zeigen will, wie zum Beispiel der Stahl im mineralogischen Bereich (« der Stahl... ist am stärksten in der Eisensubstanz. Und er bezeichnet sozusagen die Göttlichkeit Gottes, daher flieht und meidet ihn auch der Teufel »^{xii}).

Ich zitiere Hildegards Kapitel « Vom Wal » : « Denn Gott schuf in der Geschöpflichkeit aller Tiere gewisse Modelle, in denen er seine Stärke zeigt, wie er es auch in diesem Fisch tut. Und daher spürt dieser Fisch bisweilen die Schlechtigkeit des Teufels, und daher stößt er auch sein Schnauben gegen ihn aus ».^{xiii}

Für die Mehrzahl der Verfasser des Mittelalters, die in der Tradition des *Physiologus* schrieben, war der Walfisch ein Ungeheuer, ein teuflisches Tier. Hildegard ist die einzige, die vom *cetus* ein positives Bild hat, aber in ihrer Weltanschauung ist der Teufel nicht abwesend, in der Vorrede ihres Buch von den Steinen zum Beispiel erkennt man, daß der Böse die Edelsteine haßt, weil ihn das in den Steinen enthaltene Feuer an das Feuer seiner Strafe, und also auch an seine ehemalige Herrlichkeit erinnert. Der direkte Blick, den Hildegard in manchen Stellen der *Physica* auf die Natur richtet, steht mit einem gewissen Symbolismus nicht im Widerspruch, obschon die Vision, die Hildegard von der Schöpfung hat, m.E. nichts zu tun hat mit einem wie auch immer gearteten Dualismus.

Zum Schluß

Daß Hildegard in ihrer *Physica* keine Beschreibung der äußeren Erscheinung der Geschöpfe gibt, verhindert nicht, daß ein wirkliches Naturgefühl in ihrem Werk erblüht. Wie in ihren visionären Schriften lobt hier Hildegard die Natur mit Bewunderung, Nostalgie und sogar Gottesfurcht, und wie Franziskus von Assisi schätzt sie Tiere und Pflanzen nicht nur als solche, sondern auch als Teil der Schöpfung. Aber handelt es hier um eine Mystik oder um eine Vision der Natur ? Ihre Töne sind nicht die des *Hohenlieds der Geschöpfe* des Poverellos^{xliii} : Hildegards Traum von einer wiedererlangten Harmonie, von Ordnung und Einheit zwischen Menschen und Natur kann ihre tragische Auffassung des vom Fall verursachten Bruchs nicht verbergen. Ihre Sehnsucht nach den Anfängen wird also von einem tiefen Realismus temperiert.

Die Natur ist für sie eine Theophanie : sie bleibt wesentlich Gottes Werk, und Er hat darin einwilligt, daß die Natur dem Menschen dient, vorausgesetzt, daß der Mensch maßzuhalten weiß : *sed conveniens debet curae nostrae mensura servari*, empfiehlt Ambrosius in seinem *Hexaemeron*^{xliv}. Die Visionärin kann dem Menschen helfen, gewisse Zeichen der Natur zu entziffern, aber nicht alle; etwa die Zukunft lesen zu wollen wäre bloße Hochmut. Hildegards prophetische Pflicht kann nicht darin bestehen, die menschliche Neugier zu befriedigen, und deshalb darf sie nur die *subtilitates* der sublunaren Welt^{xlv} enthüllen.

Sie hatte die außerordentliche Gabe, Konzepte und Bilder in einer unglaublichen Art und Weise zu vereinen, und sowohl in ihren inspirierten Büchern als auch in ihren naturkundlichen Schriften liegt gerade in dem, worin ihre Texte von den göttlichen oder menschlichen Quellen, aus denen sie geschöpft hat, abweichen, ihr ganzes Genie. Man kann auch anfügen, daß Hildegard sicherlich aus ihren Visionen Anregungen empfangen hatte, sich ganzheitlich mit dem Menschen zu befassen, das heißt auch mit seinem leiblichen Wohl und nicht allein mit seinem Seelenheil. Mit ihren naturkundlichen Schriften ist die inspirierte Prophetin gleichzeitig auch eine pragmatische Autorin, die jedoch versucht, ihre prophetischen und wissenschaftlichen Schriften auf ein und dieselbe Ursache zurückzuführen, indem sie auch die letzteren im Prolog des *Liber vitae meritorum* als die Frucht einer Vision darstellt. So erscheinen die naturkundlichen Schriften Hildegards, gemäß ihrem Anspruch, so wesentlich wie ihr visionäres Werk : Beide sind geeint durch die dieselbe « Vision » von Natur und Welt.

Sie bringt viel neues für ihre Zeit, aber wie gesagt, bricht sie keineswegs mit dem Symbolismus. Nun verweigerte sich das 13. Jahrhundert, mindestens was die Naturkunde angeht, immer mehr symbolischen Gedanken, und deshalb haben ihre naturkundlichen (und medizinischen) Schriften nur wenig Einfluß gehabt. Die Wirkungsgeschichte von Hildegards naturkundlichen Schriften im Mittelalter ist zwar geringer als jene der visionären Werke, und man hat sich ihrer vielmehr als Prophetin oder Visionärin erinnert, manchmal hat sie sogar als eigentliches Modell in diesem Gebiet gegolten.

Zum Schluß kann man aber mit Michael Embach unterstreichen, daß sich neben den visionären Werken und den medizinischen Schriften der Heiligen eine heilkundlich-dämonologische Sonderüberlieferung entwickelt hat, die sich an den exorzistischen Formeln, den medizinischen Anweisungen, den Benediktionen und Teufelsaustreibungen, die man Hildegard zuschrieb, festmachte^{xlvi}. So eröffnen sich Querverbindungen zwischen dem visionären und dem naturkundlichen Schriftenkreis Hildegards, und dies ist eine spannende, aber andere Geschichte...

Dr. Laurence Moulinier
68 quai de Jemmapes
F-75010 Paris

l.moulinier@free.fr

ⁱ Meinen Freunden Oliver Ike und Patrick Straumann, und Herrn Professor Peter Dinzelbacher möchte ich für ihre sprachliche Hilfe herzlich danken.

ⁱⁱ [Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981, 88. Vgl. Ders., *Christliche Mystik im Abendland*, Paderborn 1994, 148. - Spezielle Sekundärliteratur wird hier nicht weiter angegeben, sie ist reichlich erfaßt in: Hildegard von Bingen. Internationale wissenschaftliche Bibliographie, hg. v. Marc-Aeilko Aris u.a., Ges. f. mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz 1998 (enthält über 3000 Titel)].

ⁱⁱⁱ « ...nec corporeis auribus audio nec cogitationibus cordis mei, nec ulla collatione sensuum meorum quinque percipio, sed tantum in anima mea, apertis exterioribus oculis, ita ut numquam in eis defectum extasis patiar [...] quicquid autem in hac visione videro seu didicero, huius memoriam per longum tempus habeo, ita quod, quoniam illud aliquando viderim et audierim, recordor. Et simul video et audio ac scio, et quasi in momento hoc quod scio disco. Quod autem non video, illud nescio, quia indocta sum [...] nec alia verba pono quam illa que audio, latinisque verbis non limatis ea profero quemadmodum illa in visione hac non doceor. [...] Et in eodem lumine aliam lucem, que lux vivens mihi nominata est, interdum et non frequenter aspicio, quam nimirum quomodo videam multo minus quam priorem proferre sufficio, atque interim dum illa intueor, omnis mihi tristitia omnisque dolor de memoria aufertur, ita ut tunc mores simplicis puelle, et non vetule mulieris habeam » Epistolarium, II, ep. 103r, Corpus Christianorum [CC] CM 91A, p. 261-262.

^{iv} *Scivias*, CCCM 43, prol., s. 4.

^v *LDO*, prol., trad. J-C. Schmitt, Hildegard von Bingen oder die Zurückweisung des Traumes: Haverkamp, A. ed., Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, 351-373, 356. [Diese Übersetzung ist gekürzt und sehr frei].

^{vi} *Vita*, II, 16, CCCM 126, p. 43.

^{vii} [B. Newman, *Seherin – Prophetin – Mystikerin. Hildegard-Bilder in der hagiographischen Tradition*: E. Forster u.a. ed., Hildegard von Bingen, Prophetin durch die Zeiten, Freiburg 1997, 126-152].

^{viii} Schmitt p. 357.

^{ix} [Beate Hildegardis Cause et cure, ed. Laurence Moulinier, Berlin 2003].

^x Vgl. Iohannes Scotus Eriugena, *Periphyseon*, IV, *Patrologia Latina* 122, sp. 755B, 774B : *Et animalia ei adherent, cum ipse illis pascitur et cum etiam illa pascit, et sic omnia fert, cum omnis creatura in eo est.*

^{xi} Ep. 84r, ed. cit. 201-203.

^{xii} Ed. cit. s. 357. [Als aber Gott Himmel und Erde schuf, teilte er die Erde so, daß ein Teil unveränderlich, der andere aber veränderlich sei. Und aus diesem hat Gott den Menschen gebildet.]

^{xiii} [Übers. M.-L. Portmann, *Hildegardis Bingensis, Heilkraft der Natur*, Augsburg 2. Aufl. 1997, 39].

^{xiv} [L. Moulinier, *Une encyclopédisme sans précédent ?*: M. Picone ed., *L'enciclopedia medievale*, Ravenna 1994, 119-134.]

^{xv} CCCM 43, s. 586. [Nun spreche ich durch einen Menschen, der nicht spricht und nicht von einem irdischen Lehramt belehrt wurde, über die Schrift. Doch ich, der ich bin, nenne durch ihn neue Geheimnisse und viel Geheimnisvolles, was bisher in den Büchern verborgen blieb.]

^{xvi} *Et factum est in nono anno, postquam vera visio veras visiones, in quibus per decennium insudaveram, mihi simplici homini manifestaverat ; qui primus annus fuit, postquam eadem visio subtilitates diversarum naturarum creaturarum, ac responsa et admonitiones tam minorum quam maiorum plurimarum personarum, et symphoniam armoniae caelestium revelationum, ignotamque linguam et litteras, cum quibusdam aliis expositionibus, in quibus post praedictas visiones, multa infirmitate multoque labore corporis gravata, per octo annos duraveram, quas mihi ad explanandum ostenderat (Liber vite meritum, ed. A. CARLEVARIS, Turnhout 1996, I, prol., p. 8, lin. 4, CCCM 90).*

^{xvii} S. Scivias, CCCM 43, III, 1, 1.

^{xviii} R. Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Le Seuil, 1984, s. 45.

^{xix} M. de Boüard, « Réflexions sur l'encyclopédisme médiéval », in *L'encyclopédisme*, hsg. A. Becq, Actes du colloque de Caen, 12-16 janvier 1987, Paris, 1991, s. 281-290, s. 282.

^{xx} « l'évolution des XIIe et XIIIe siècles en matière de science naturelle consiste dans l'élimination progressive des fantaisies allégorico-mystiques et dans l'introduction concomitante de précisions techniques ou de données tirées d'une observation directe de la Nature ». (Guy BEAUJOUAN, "La science dans l'Occident médiéval chrétien", s. 582-652, in *Histoire générale des sciences*, hsg. René Taton, Bd. I, *La science antique et médiévale (des origines à 1450)*, Paris, PUF, 1966, 2e éd., s. 602.)

^{xxi} *LDO*, III, 4, c. 5, hrsg. Dronke-Derolez, CCCM 92, 391 : « sicut forma piscium forme volatiliū dissimilis existit, et ut occultum est quomodo pisces nascantur et qualiter crescant, et aque in quibus vivunt festinum cursum habent, et pisces etiam cum ipsis festinanter fluunt ; ita quoque et filius Dei totus in sanctitate natus est et in aliena natura, scilicet ab aliis hominibus separatus, in iusticia totus sanctus fuit ».

- ^{xxii} [Diese Kloster ist bis jetzt nicht identifiziert : G. Constable, *Hildegard's Explanation of the Rule of St Benedict*: A. Haverkamp ed., Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, 163-187].
- ^{xxiii} Übers. Portmann, cit. p. 341.
- ^{xxiv} *Heilkraft der Natur "Physica"* (Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen der Geschöpfe - Erste vollständige, wortgetreue und textkritische Übersetzung, bei der alle Handschriften berücksichtigt sind), übersetzt von Marie- Louise Portmann, Augsburg, Pattloch, 1991, s. 355.
- ^{xxv} *Heilkraft der Natur "Physica"*, übers. M.- L. Portmann, s. 354.
- ^{xxvi} Cf. *Symphonia*, éd. W. Berschin, H. Schipperges, Gerlingen 1995, n° 60, p. 170 in medio rotae clamavit ; *LDO*, I, 1, 12 in rota eternitatis (p. 56) ; *LDO*, I, 2, 15 (p. 74), etc. ; cf. *Ep. CLXXIXr*, ed. L. van Acker, II, p. 407 illum qui vivus fons et integra rota est imitatis ; *Regula s. Benedicti juxta s. Hildegardim explicata*, PL 197, col. 1055 B: Rota autem haec circumiens potestas Dei est.
- ^{xxvii} [Vgl. die Bibliographie oben Anm. 2].
- ^{xxviii} S. R. Hildebrandt, *Summarium Heinrici : Das Lehrbuch der Hildegard von Bingen*, in : Bremer, E., Hildebrandt, R., (hsg.), *Stand und Aufgaben der deutschen Dialektlexikographie*, Berlin/New York 1996, s. 89-110 (*Historische Wortforschung*, 4).
- ^{xxix} *Heilkraft der Natur "Physica"*, übers. M.- L. Portmann, s. 299.
- ^{xxx} *Heilkraft der Natur "Physica"*, übers. M.- L. Portmann, s. 306.
- ^{xxxi} [Hildegard von Bingen, *Das Buch von den Tieren*, Salzburg 1996, 182.]
- ^{xxxii} Ebd. 89.
- ^{xxxiii} Vgl. Anm. 31.
- ^{xxxiv} Ebd. 82.
- ^{xxxv} *Beate Hildegardis Cause et cure*, hsg. L. Moulinier, Berlin, Akademie Verlag, 2003, s. 82 ; *Heilkunde*, nach den Quellen übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Salzburg, Otto Müller, 1957, s. 104.
- ^{xxxvi} ALEXANDER NECKAM , *De naturis rerum libri II*, II, 156, éd. Th. Wright, Londres, 1863, s. 250. S. auch *Ursachen und Behandlung der Krankheiten (Causae et curae)*, übers. H. Schulz (1933), 6. Auflage, Basel, BHG, 1990, s. 79, oder *Heilkunde*, nach den Quellen übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges, Salzburg, Otto Müller, 1957, s. 105.
- ^{xxxvii} Vgl. Auch CC et *Ep. CXIIIr*, ed. L. van Acker, II, p. 281 : Homines in magna inscitia in oblivione Dei se homines fore obliti, inhumane vixerunt ; *Ep. CCXXIIIr*, p. 491 : oblivionem Dei habebant, ita quod se homines esse scire nolebant ; unde turpiter peccando secundum mores pecorum vivebant.
- ^{xxxviii} [Buch von den Tieren, cit. 123.]
- ^{xxxix} *Heilkraft der Natur "Physica"*, übers. M.- L. Portmann, s. 391.
- ^{xl} *Heilkraft der Natur "Physica"*, übers. M.- L. Portmann, , s. 341.
- ^{xli} [Hildegard von Bingen, *Von den Elementen, Von den Metallen*, hg. v. P. Riethe, Salzburg 2000, 75 f.]
- ^{xlii} *Heilkraft der Natur "Physica"*, übers. M.- L. Portmann, s. 344.
- ^{xliiii} [D. i. der Sonnengesang, *Cantico di Frate Sole*.]
- ^{xliv} S. Pierre MAGNARD, *La nature comme théophanie chez Hildegarde de Bingen*, in: Jean FERRARI; Stephan GRÄTZEL (Hgg.), *Spiritualität in Europa des Mittelalters. L'Europe spirituelle au Moyen Age. 900 Jahre Hildegard von Bingen. 900 ans l'abbaye de Cîteaux* (Philosophie im Kontext. Interdisziplinäre Studien 4), St. Augustin 1998, S. 65-74.
- ^{xlv} [Was unter der Sphäre des Mondes lag, galt im Mittelalter als Wandelbar und Vergänglich, was darüber lag, als Unwandelbar und Ewig.] Ambrosius, *Hexaameron*, IV, 4, PL 14, sp. 206. S. L. Moulinier, *Le manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde*, Paris/Saint-Denis, Publications de la Sorbonne-Presses Universitaires de Vincennes, 1995, s. 274 ff.
- ^{xlvi} [Vita Hildegardis 3, 20-22; M. Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte IV)*, Berlin 2003, s. 389. S. auch L. Moulinier, « Magie, médecine et maux de l'âme dans l'œuvre scientifique de Hildegarde », dans R. Berndt hsg., *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst, Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, s. 545-559, und besonders Dies., « Le chat des cathares de Mayence et autres « primeurs » d'un exorcisme du XII^e siècle », dans *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Paris, Picard, 2004, s. 699-709. Vgl. G. Radimsky, *Magic in the Works of Hildegard von Bingen (1098-1179): Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache, deutsche Literatur* 49, 1957, 353-359; H. Schipperges, H., *Heiligung einer Geisteskranken im hohen Mittelalter: Zs. f. klinische Psychologie* 33, 1985, 58-64.]