

Das Athanasianische Glaubensbekenntnis in der Auslegung Hildegards von Bingen

Bemerkungen zur Trinitätslehre

VON BERND JOCHEN HILBERATH

Das Thema¹ wird selbst den meisten Theologiestudenten von heute eher wie eine Gleichung mit zwei Unbekannten vorkommen. Dabei ist es keine Schande, nicht zu wissen, daß Hildegard von Bingen eine *Explanatio symboli sancti Athanasii* verfaßt hat. Ist doch die Äbtissin vom Mittelrhein gerade im Zusammenhang der Feier ihres 800. Todestages (1979) vor allem als „Frau von Kirche und Welt“ bekannt geworden, die mit Papst, Kaiser, Bischöfen und Prälaten korrespondierte; darüber hinaus als „erste deutsche Naturforscherin und Ärztin“ sowie als „Mystikerin“, wie die prophetissa oft mißverständlich bezeichnet wird. Die Bilder ihrer drei großen Visionswerke müssen uns erst entschlüsselt werden und rufen zumindest bei Unkundigen kaum die Erwartung wach, in Hildegard eine kompetente „Theologin der fröhscholastischen Epoche“ anzutreffen.

Bedenklicher erscheint dagegen schon, wenn der zweite hier zu behandelnde Text, das Athanasianische Glaubensbekenntnis selbst, heutigen Theologen kaum noch bekannt ist. Dieses Bekenntnis, historisch exakter als *Pseudo-Athanasianum* oder – unverfänglich – nach den Anfangsworten als „*Quicumque vult*“ zitiert, ist seit dem 6. Jahrhundert bezeugt² und war jahrhundertlang unter den Überschriften „*Fides Athanasii*“, „*Fides catholica Athanasii*“ bzw. einfach „*Fides catholica*“ verbreitet. Erst im 13. Jahrhundert wurde generell der Titel „*Symbolum*“ verwendet, von da an sprach man von den *tria symbola* bzw. dem *triplex symbolorum*³. In diesem Sinn führen noch die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche das *Symbolum Athanasii* neben dem *Apostolicum* und dem *Nicaenum an.* Hildegard kannte den Text freilich aus der Liturgie; für sie, die sich gern als *pauperula* und *indocta* bezeichnet⁴, war die Liturgie

¹ Der Text stellt die überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung dar, die vor der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. am 12.01.1988 gehalten wurde.

² Zu diesem und den folgenden einschlägigen historischen Sachverhalten vgl. *J. N. D. Kelly, The Athanasian Creed*, London 1964.

³ *H. Richardson, On the Athanasian Creed*, in: *HThR* 60 (1967) 483 f., verweist auf einen um 1090 geschriebenen Brief Anselms von Canterbury (ep. 136: *Sancti Anselmi opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, Bd. III, 280), in welchem das Athanasianum als *Symbolum* bezeichnet und gemeinsam mit dem *Apostolicum* und dem *Nicenum* zu den „*tria Christianae confessionis principia*“ gerechnet wird. Die Bedeutung Anselms mache es wahrscheinlich, daß diese Charakterisierung also schon vor dem 13. Jahrhundert verbreitet gewesen sei.

⁴ *M. Klaes, Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen*, in: *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*. Hg. A. Führkötter (*QMRKG* 60), Mainz 1987, 39, hält dies „eher (für) einen Bescheidenheitstopos“.

noch ein locus theologicus und das Wechselverhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* noch in Funktion. Tatsächlich erscheint das Symbolum allgemein im 9. Jh. als Canticum im Officium, und zwar unmittelbar nach den Psalmen in der Sonntagsprim (in Cluny wurde es gar täglich gesungen). Der liturgische Gebrauch, den auch die Anglikanische Kirche übte, wurde zunehmend eingeschränkt und ist heute nur noch bei den Kartäusern anzutreffen.

Angesichts dieser Situation erscheint es ratsam, zunächst etwas zu den beiden Texten als Quellen zu sagen, die wir dann im zweiten Schritt miteinander vergleichen werden; im dritten Abschnitt gebe ich abschließend einige Hinweise zur theologiegeschichtlichen Einordnung.

1. Zu den Textquellen

a) Der bekannte Symbolforscher J. N. D. Kelly, dessen einschlägige Monographie einschließlich des von ihm rekonstruierten Textes⁵ Ausgangspunkt gegenwärtiger Forschung sein muß, lobt das Athanasianische Glaubensbekenntnis als „eines der glänzendsten Vermächnisse des patristischen Zeitalters“⁶. Um so bedauernswerter mag es erscheinen, daß die Fragen nach dem Autor, der Zeit und dem Ort des Entstehens sowie der Einheit und dem Charakter des Textes nach wie vor – wenn auch mit entsprechenden Nuancierungen – als ungelöst gelten müssen.

Wir beschäftigen uns im folgenden nur mit dem ersten, dem trinitätstheologischen Teil des Symbols (3–28)⁷. Ob der zweite, christologische Teil von Anfang an mit dem ersten verbunden war, wird gegenwärtig nicht mehr heiß diskutiert; Kelly konnte auf weitere *symbola bipartita* verweisen und sie als eine literarische Familie in Spanien orten⁸. Gesichert erscheint inzwischen⁹ die zeitliche Eingrenzung zwischen 430 (das *Quicumque* argumentiert gegen Nestorianer) und 589 (das 3. Konzil von Toledo zitiert den Text). Daß als Autor in den Handschriften von Anfang an Athanasius, die Symbolfigur der Orthodoxie, angegeben wird, hat seinen sachlichen Anhalt in der dezidiert anti-arianischen Ausrichtung des Symbols. Dem Autor hat freilich ganz eindeutig Augustinus die Hand geführt, alle anderen Verbindungen, die in der Forschungsgeschichte erwogen wurden, „erscheinen dagegen unhaltbar“¹⁰. Das gilt auch für den Versuch Kellys, den Ursprungsort in Südgallien, näherhin in Lerin anzunehmen und (zwar nicht Vinzenz, wohl aber) Caesarius von Arles als Verfasser zu favorisieren. Da das in unserem Text auffällige „a

⁵ Kelly 17–20.

⁶ Ebd. 2.

⁷ Vgl. die im Anhang II mitgegebene Synopse der Texte.

⁸ Vgl. ebd. 54–59.

⁹ Zum Folgenden vgl. neben Kelly noch R. J. H. Collins, Athanasianisches Symbol, in: TRE 4 (1979) 328–333.

¹⁰ Ebd. 331.

Patre et Filio procedens“ sich „in den Symbolen der gallischen Kirche erst in der Zeit Karls des Großen durchsetzte“¹¹, dagegen in den Texten der Synoden von Toledo seit 400 intendiert ist und expliziert wird, spricht sich Collins für Spanien als Heimatland aus. Was schließlich den Charakter und die ursprüngliche Intention des Textes anbetrifft, so ist die in der Forschung vertretene These, es handele sich eher um einen Hymnus als um ein Credo¹², irreführend. Die liturgische Verwendung ist erst Ende des 8. Jh. bezeugt, wogegen die seit Beginn desselben Jahrhunderts zu findenden Kommentare den Text als zusammenfassende Instruktion der katholischen Lehre behandeln und dieser in der karolingischen Epoche als ausgezeichnetes Instrument zur Überprüfung der Bekenntniskompetenz des Klerus¹³ eingesetzt wird. Mit Collins¹⁴ gehen wir davon aus, daß es sich bei dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis um „die Glaubensdefinition eines Bischofs zur Unterweisung seiner Priesterschaft“ handelt.

b) Hildegards Umgang mit dem ihren Mitschwestern aus dem Officium vertrauten Bekenntnis entspricht ganz der ursprünglichen Intention. Ihre explanatio ist uns nämlich überliefert im Kontext eines ihrer Briefe an die Kongregation auf dem Rupertsberg. Gegen die Gefährdung des Glaubens durch Irrlehrer wie weiland Arius empfiehlt die Äbtissin das Bekenntnis des wahren Glaubens in der Nachfolge des Athanasius, der selbst in der Nachfolge des Evangelisten Johannes „später zur Festigung der Kirche über die Einheit Gottes geschrieben habe“¹⁵. Der Kontext ist eindeutig, wenn wir darauf achten, daß nach Abschluß der explanatio der Brief mit einer Ermahnung an die blinden und stummen magistri et doctores populi fortfährt¹⁶.

In dieses Bild fügt sich ein, was M. Schmidt in ihrem Festschriftbeitrag 1979 zu Hildegard als Lehrerin des Glaubens, näherhin zum Motiv ihres Schreibens ausführte¹⁷: Angesichts der Vernachlässigung der Glaubensunterweisung will sie mit der Niederschrift ihrer Visionen und ihren brieflichen Stellungnahmen zu Glaubensfragen in die Bresche springen und zur Überwindung dieses Übelstandes ermahnen. Lehre versteht sie

¹¹ Ebd. 332.

¹² Kelly 65 (gegen Kattenbusch, Brewer, Badcock). Aufs erste lassen Rhythmus und Stil des in 42 „Verse“ unterteilten Textes das abwechselnde liturgische Singen nicht als Mißbrauch erscheinen. Kellys Untersuchungen entziehen jedoch der Hymnus-Hypothese den Boden: Der Stil erweist sich als durchdacht, präzise, weniger poetisch als vielmehr ökonomisch-rationell; das „iam supra dictum est“ (27) hat nun wirklich keinen Platz in einem Hymnus, sondern verweist auf die Gattung der Lehrtexte.

¹³ Ebd. 42.

¹⁴ Collins 329.

¹⁵ Vgl. im Anhang II die Einleitung zur explanatio.

¹⁶ Vgl. PL 197, 1077 A.

¹⁷ M. Schmidt, Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens. Speculum als Symbol des Transzendenten, in: Hildegard von Bingen 1179–1979 (FS z. 800. Todestag der Heiligen). Hg. A. Ph. Brück, Mainz 1979, 95–157; hier: 97–103.

dabei nicht als Information, sondern als Erinnerung, als Schauen der Wirklichkeit im Spiegel des Glaubens. Gerade auch ihre Visionen, die ja bezeichnenderweise jeweils in Auditionen übergehen, wollen der Glaubensunterweisung dienen, so daß mit Recht vom „lehrhaften Charakter ihrer Visionen“ bzw. von „Lehrvisionen“¹⁸ gesprochen wurde, welche eine „nahtlose Verbindung von dogmatischer und spiritueller Theologie“¹⁹ bezeugen.

Wir konnten uns erlauben, zunächst und ein wenig ausführlicher die Intention des zu behandelnden Textes in den Blick zu nehmen, da die auch hier noch ungelösten quellenkritischen Fragen nicht annähernd von solchem Gewicht sind wie bei unserem ersten Text. Die Echtheit auch des Hildegardschen Briefcorpus ist inzwischen²⁰ wenigstens insoweit abgeklärt, daß wir davon ausgehen können, hier im großen und ganzen Hildegards Stimme authentisch zu vernehmen²¹. Auf ganz sicherem Boden stünden wir, wenn in der Wiener Handschrift der Brief Hildegards vollständig überliefert wäre; leider bricht der Text dort ab, so daß wir für die Verbindung des Briefes mit der explanatio keinen handschriftlichen Zeugen vor dem sogenannten Riesenkodex haben²². Erwiese sich die Verbindung als ursprünglich, so könnten wir die Abfassungszeit unseres Textes wenigstens ein Stück weit eingrenzen. Das Ereignis, auf das Hildegard anspielt – ihr Vorstelligwerden auf dem Disibodenberg – weist zurück in das Jahr 1155; es muß aber zur Abfassungszeit des Briefes schon weiter zurückliegen, da der Brief in einer Atmosphäre des Abschieds geschrieben wurde, weshalb wohl auch A. Führkötter von „Hildegards Testament“²³ spricht. Da die Wiener Handschrift Briefe an Empfänger aus den

¹⁸ So schon H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen* (Studien der Bibliothek Warburg). Leipzig 1930 (1964), 146. Vgl. auch M. Schmidt 154 und Klaes 39.

¹⁹ M. Schmidt 137.

²⁰ Grundlegend und quasi als „Prolegomena“ zur kritischen Editionsarbeit gedacht: M. Schrader / A. Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen, Quellenkritische Untersuchungen* (Beih. z. AKuG 6) Köln – Graz 1965. – Zum Stand der Hildegard-Forschung vgl. die Forschungsberichte von J. Koch, *Der heutige Stand der Hildegard-Forschung*, in: *Kleine Schriften* 1. Rom 1973, 70–85 (erstmalig in: HZ 186, 1958, 558–572); A. Führkötter, *Zum Stand der Hildegard-Forschung*, in: *Medizinische Anthropologie. Beiträge für eine theoretische Pathologie*. Hg. E. Seidler. Berlin–Heidelberg–New York–Tokyo 1984, 11–16; zur Erstorientierung jetzt auch U. Kern, *Hildegard von Bingen* (1098–1179), in: TRE 15 (1986) 322–326.

²¹ Vgl. etwa B. Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*. Basel 1955, 12: „Man darf sogar annehmen, daß der objektiv theologisch-mystische und moralische Inhalt der Briefe kaum oder nicht wesentlich verändert wurde und daß es darum erlaubt ist, in einer Arbeit über Hildegards Lehren die Briefe zu berücksichtigen.“ – Zur Einschätzung von Schrader-Führkötter vgl. Koch 72–76. Wie Schwester A. Führkötter in einem Gespräch bestätigte, sind bei der Edition gerade des Briefcorpus noch schwierige Probleme zu bewältigen.

²² Vgl. Schrader-Führkötter 170. Zum Riesenkodex insgesamt das ausführliche Kapitel ebd. 154–179.

²³ A. Führkötter, *Hildegard von Bingen. Briefwechsel nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert*, Salzburg 1965, 103.

Jahren 1153–1169 enthält, wäre 1169 der terminus ad quem. Falls der bei Pitra²⁴ abgedruckte 8. Brief, ein Schreiben des Sekretärs, Lehrers und „symmysta“ Volmars an Hildegard, tatsächlich den entsprechenden Anfragebrief darstellt, harmonierte das nicht mit der Angabe des Herausgebers, der den Brief Volmars in das Jahr 1174 datiert. Die Schriften Hildegards, auf die der Brief anspielt, wurden vor 1163 verfaßt, so daß vielleicht doch die Zeit bald nach 1163 in Frage käme.

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß die explanatio geschrieben wurde nach Abschluß des Scivias (und auch des Liber vitae meritum) und möglicherweise in den Anfangsjahren der Niederschrift des Liber divinorum operum (1163–1174). Darüber hinaus erhielt die Erklärung des Symbols im Kontext eines als „Hildegards Testament“ charakterisierten Briefes zusätzliches Gewicht.

Beim folgenden Textvergleich legen wir also für das Quicunque den von Kelly rekonstruierten Text zugrunde²⁵, für Hildegards Text müssen wir im Moment noch der Edition des Migne²⁶ folgen.

2. Vergleich der Texte

a) Die Argumentation des Quicunque

Daß es sich bei dem Athanasianischen Glaubensbekenntnis nicht um einen Hymnus handeln kann, bestätigt ein Blick auf die Grobstruktur des Textes²⁷, näherhin auf die Einleitung bzw. den Rahmen, den die Art. 1–2 und 28 bilden: Wer im Heil sein will, muß vor allem so glauben, wie es hier vorgeschrieben wird. Es geht also um das *Heil*, in concreto freilich – pointiert ausgedrückt – weniger um Heilsglauben als um Heilslehre. Dies können wir uns fürs erste verdeutlichen, wenn wir das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, die „definitio“ des Konzils von Chalzedon²⁸ und das Quicunque hintereinander reihen: Aus dem „wir glauben“ wird ein „wir lehren alle einmütig, daß man bekennen muß“, daraus wird ein „wer auch immer heil sein will, der muß vor allem den katholischen Glauben festhalten“, und zwar „integer und unbeschädigt“, weil er sonst ohne Zweifel auf ewig verloren geht, – das (credere) *in trinitatem* ist ersetzt durch das *de trinitate* (sentire)!²⁹

²⁴ Analecta Sanctae Hildegardis Opera Spicilegio Solesmensi Parata. Ed. J. B. Card. Pitra = Analecta sacra 8. Monte Cassino/Paris 1882 (Farnborough 1966), 346 f.

²⁵ DS bietet den textus liturgicus und einen „textus originalis“, der nicht in allem mit Kelly übereinstimmt (vgl. DS 75 f).

²⁶ PL 197, 1065 B–1082 A; die explanatio: 1069 D–1078 B (trinitäts-theologischer Teil: bis 1075 B).

²⁷ Vgl. die Skizze zur Struktur des Quicunque im Anhang I.

²⁸ DS 150 bzw. 301 f.

²⁹ Es handelt sich natürlich nicht um die Behauptung einer historischen Abfolge, sondern um die Markierung eines apologetischen Gefälles.

Die Art. 3–6 präsentieren eine Kurzformel des trinitarischen Glaubens, deren Kernsatz (3) in 4–6 erläutert und übrigens in Art. 27 abschließend bekräftigt wird. „Einheit in Dreiheit – Dreiheit in Einheit“ lautet die Formel, die mit dem „veneremur“ doch Bezug auf die Liturgie und die *lex orandi* nimmt. Diesen dreieinen Gott gilt es so zu verehren, daß weder die Personen vermischt werden (4 a: *neque confundentes personas*) – denn die Personen sind jeweils andere (5) – noch die Substanz aufgespalten wird (4 b: *neque substantiam seperantes*) – denn Vater, Sohn, Geist eignet die eine Göttlichkeit, Ehre und gleichewigliche Majestät (6).

Wir haben hier den sozusagen ersten Grundsatz der dogmatischen Sprachregelung im Bereich der Trinitätstheologie vor uns, die Abgrenzung gegenüber dem Sabellianismus/Modalismus auf der einen, gegenüber dem Arianismus/Subordinationianismus auf der anderen Seite. Die jeweilige apologetische Situation bestimmt die Akzentsetzung; im Fall des *Quicumque* zielen die Klarstellungen in den folgenden Artikeln praktisch ausschließlich in Richtung des Arianismus, was übrigens wiederum für die spanische Provenienz spricht.

Bestätigt wird dies durch die Beobachtung, daß die Art. 25–26, die überleiten zur Wiederholung der Kernaussage, das Bekenntnis zur Gleichheit in Art. 6 wieder aufnehmen (*nihil prius . . . coaeternae, coaequales*), wobei freilich mitgesehen werden muß, daß sich auch Art. 24 an Art. 5 rückbinden ließe. Untrüglich ist jedoch der Blick auf die weitere, grenzenziehende Argumentation, die in zwei großen Abschnitten voranschreitet: Art. 7–20 widmen sich der Gleichheit der göttlichen Personen, Art. 21–24 deren Relationen. Der erste Abschnitt ist wiederum unterteilt: 7–10 sprechen Vater, Sohn, Geist die gleichen Qualitäten zu (*incretus, inmensus, aeternus*); 11–12 bilden die komplementären Aussagen nach dem Schema „das heißt aber nicht“, nämlich nicht *tres aeterni, inmensi, increati*, sondern *unus . . .* Art. 13–14 wiederholen für die gemeinsame Eigenschaft *omnipotens* nochmals das komplementäre Argument.

Der zweite Unterabschnitt handelt ebenfalls von der Gleichheit der Personen, die jede für sich *deus* und *dominus* genannt wird, und ergänzt komplementär, daß damit nicht drei Herren oder drei Götter gemeint sind. Die Art. 19–20 bilden nicht nur die *conclusio* dieses ersten Erläuterungsteiles (7–18), sondern geben sich als Mitte der gesamten Argumentation zu erkennen: *confiteri compellimur – dicere prohibemur*, inhaltlich gewendet: Unser Gottesglaube ist trinitarisch, nicht tritheistisch.

Der zweite Abschnitt der Erläuterungen, die Art. 21–26, benennt die Ursprungsrelationen (21–23) und folgert daraus (24: *ergo*) die unverwechselbaren Personen, um abschließend – der Gesamtintention entsprechend – nochmals die ungeschmälerte Gleichheit zu bekräftigen.

Haben wir zu Anfang stark den lehrhaften Charakter des Textes hervorgehoben, so müssen wir abschließend betonen, daß er darin die Grenzen konfessorischer Sprachmöglichkeiten nicht überschreitet. Es liegt

vielleicht auf der Zunge, die Argumentationsfigur als dialektische zu bezeichnen. Ich habe dies aus zwei Gründen nicht getan: Erstens wird dieser Begriff inflationär verwendet; zweitens legt er das Mißverständnis nahe, als würden Satz und Gegensatz systematisch aufgehoben – sie bleiben aber in unserem Text eben als komplementäre Aussage nebeneinander bestehen und aufeinander verwiesen.

b) Hildegards Erläuterung

Im Kontext der explanatio, in Hildegards Schreiben an ihre Kongregation, klingt – wie bereits angedeutet – „testamentarischer Ton“ an; Die Äbtissin betont, daß sie nicht aus Eigenem, sondern aufgrund göttlicher Schau und Weisung spricht³⁰, und sie ermahnt zu demütigem Gehorsam in Weisheit und Liebe. Mit dem Begriffspaar sapientia-charitas³¹ als den beiden göttlichen Wirkkräften hat sie die Stichworte erreicht, um – gleichsam in einem Summarium ihres Liber Scivias (Wisse die Wege des Herrn) die Hauptetappen der kosmischen Heilsgeschichte abzuschreiben³² bis hin zur Konstitution der Kirche aufgrund der apostolischen Verkündigung. „Ungläubige Menschen“ und „grausame Tyrannen“ sind „wie die Wölfe eingedrungen“³³, so daß die Kirche verteidigt werden muß, wie es einst Athanasius gegen Arius tat.

Hildegard zitiert (wohl aus dem Gedächtnis) die einzelnen „Verse“ des Quicunque, wobei kleinere terminologische Abweichungen nicht unbedingt und in jedem Fall von Bedeutung sind. Überblicken wir das Ganze, so fallen drei größere (nach 7, 18 und zu 23) und zwölf kleinere (d. h. bis zu 4 Zeilen im Migne umfassende) Einschübe auf. Der Übersicht halber folgen wir auch hier zunächst dem Text, um dann allmählich den Akzentsetzungen Hildegards auf die Spur zu kommen.

Im Kommentar zu (3) fällt zunächst auf, daß Hildegard statt von unitas-trinitas konkreter vom „unus Deus in trinitate *personarum*“ und von der „Trinitas *in uno Deo*“ spricht, ohne daß sich daraus schon Schlüsse ziehen ließen (vgl. z. B. die Abstraktbildung im Kommentar zu 11).

Aufschlußreich ist die Veränderung zu (4), wo nicht von einem „Vermischen der Personen“, sondern von einer Konfusion durch Aufspaltung der Einheit die Rede ist; die Argumentation läuft also auf das „quia unus Deus *in una substantia*“ hinaus, was durch den folgenden ersten kleinen Einschub „non enim aliud . . . in substantia, . . . sed . . . una divinitas unius substantiae“ unterstrichen wird. Dann erst nimmt Hildegard über den Anschluß „attamen“ den gegen den Modalismus gerichteten Gedanken parallel zu Art. 5 des Quicunque auf. Die Äbtissin kämpft also nur an ei-

³⁰ Vgl. PL 197, 1065 B.

³¹ Ebd. 1067 C.

³² Vgl. ebd. 1067 C–1069 C.

³³ Ebd. 1969 C.

ner Front, gegen den Arianismus, was durch das „velut Arius“³⁴ in der Erläuterung nach Art. 11, welche mit „et unitatem divinitatis in recta fide sentit“ schließt, erneut markiert wird. Wir stoßen auf diese Spur auch noch in der Erweiterung zu Art. 7³⁵, und zwar vor dem ersten großen Einschub, der der Erkenntnis der Personen gewidmet ist und dem noch einmal – komplementär und nachdrücklich bekräftigend – die Einheit in der Substanz vorangestellt wird. Schließlich treffen wir diese Ausrichtung in der Umakzentuierung in den zentralen Art. 19–20 wieder an.

Es empfiehlt sich, entsprechend der eben aufgedeckten Grundintention – Betonung der Einheit – die weiteren Interpretationsschritte zu strukturieren. Wir verfolgen also zunächst Hildegards Bemühen, in der Auslegung des Athanasianischen Glaubens diese Einheit herauszustellen, und fragen dann nach ihrer Abgrenzung und Kennzeichnung der einzelnen Personen.

Da die Welt, der Mikro- wie der Makrokosmos, vom Wirken des dreieinen Gottes belebt und erhalten wird, vermag der Mensch aufgrund seiner Mittelstellung im Kosmos und mit Hilfe der *rationalitas*, der von Gott geschenkten Erkenntnisfähigkeit, den Schöpfer aus seiner Schöpfung zu erkennen. Der Zusammenhang Schöpfer–Geschöpf klingt in den Ergänzungen und Einschüben Hildegards immer wieder an. So wird der erste große Einschub nach Art. 7 eingeleitet mit „Deus utique in verbo suo *rationalis* est, et vivit. Et Deus creavit mundum, scilicet hominem . . .“

Nun führt Hildegard ihren zentralen Gottesbegriff ein: „Sed Deus ignis est“, um an diesem Bild (Realsymbol) des Feuers das Ungeteiltsein zu verdeutlichen: „In igne autem ista nulla divisio est nisi distinctio personarum.“ Das Symbol Feuer dient nun zugleich dazu, in zwei Ternaren Analogien für die göttliche Dreieinigkeit zu finden: Erstens lassen sich nämlich beim „materiellen und sichtbaren Feuer“ *ignis*, *flamma* und *ventus* unterscheiden; zweitens kann die Seele als Feuer angesehen werden („sed et anima ignis est“), insofern die *anima* als *ignis rationalis* hat und darin *ventuosa* ist. Danach kehrt der Gedanke zum Ausgangspunkt zurück, zum Schöpfergott, der allem mit den Funken seines Feuers Leben schenkt³⁶.

Von hier aus findet Hildegard über ein „itaque ut praedictum est“ (was sich auf ihre eigene Erklärung, nicht auf das Symbolum bezieht) Anschluß an den Text des *Quicumque*, welches in Art. 8 von dem Ungeschaffensein (*increated*) der drei göttlichen Personen handelt. Hildegard verstärkt in ihrer *explanatio* zu diesem Art. nochmals den Akzent, der auf der Einheit Gottes liegt, indem sie nicht dreimal das *increated* erläutert, sondern quasi von der gemeinsamen göttlichen *proprietas* handelt: „quo-

³⁴ Ebd. 1072 B.

³⁵ Ebd. 1070 B.

³⁶ Vgl. zur Synopse den vollständigen Text in PL 197, 1070 C–1071 A.

niam hae tres personae unus Deus est, et omnes creaturae per eundem Deum creatae sunt“.

Der direkt sich anschließende Hinweis auf den Johannes-Prolog – er steht bei Hildegard zwischen Genesis und Apokalypse als Zeugnis für die christologische Mitte der Heilsgeschichte – deutet eine ökonomische Differenzierung der Einheit an, die eben nicht nur als Substanzeinheit, sondern auch als *unitas triarum personarum* auszulegen ist. Wir stellen diesen zweiten Grundgedanken noch einen Moment zurück, um wenigstens hinzuweisen auf die Passagen, in denen dieselben oder ähnliche Analogien zum Verständnis der Einheit aufgegriffen werden: In dem bereits erwähnten, mit „*velut Arius*“ eingeleiteten Einschub vor (12) wird die Einheit des Menschen in der Struktur seiner Gliedmaßen als Analogie herbeigezogen, wobei zugleich die *major dissimilitudo*³⁷ in dem Gegensatzpaar Zeitlichkeit–Ewigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Der Gedanke begegnet uns wenige Zeilen später im Anschluß an Art. 14 wieder: „*Et, ut inconueniens esset, quod homo, qui cum rationali anima unus homo est, in tres divideretur . . .*“ Ausführlich wird die anthropologische Analogie herangezogen in dem vor Art. 19–20 (dem *Summarium* des ersten Teils des *Quicumque!*) zu findenden zweiten großen Einschub. Der Text bestätigt – wie in der jüngsten einschlägigen Publikation wieder unterstrichen wurde³⁸ –, daß Hildegard keine systematische Seelenlehre entwickelt, sie also auch die sogenannte psychologische Analogie unsystematisch verwendet. Es ist von den drei Kräften des Menschen die Rede (*sapiens, sciens, intelligens*), von seiner Struktur als *anima-corporis-sensus*, wobei die fünf (!) Sinne in einem Menschen zusammengebunden sind und keine Teilung in zwei oder drei Menschen bedeutet. Der Ternar *sapiens-sciens-intelligens* wird nochmals aufgegriffen, um die Grundaussage, die Schöpfer-Geschöpf-Analogie, zu bekräftigen: „*et in hoc Deum, qui omnes creaturas creavit, exemplatur*“.

Die Einheit der einen Seele in ihren drei Kräften wird zwischen den beiden, durch ihre besondere Stellung hervorgehobenen Art. 19 und 20 nochmals thematisiert. In dem Einschub nach (24) treffen wir schließlich noch einen traditionsreichen Ternar an: *radix-uiriditas-fructus*: „*Nam una quaque radix uiriditatem in se habet, de qua fructus procedit.*“ Die Anwendung dieses Analogatums wird wieder über die Schöpfer-Geschöpf-Relation, über den Gedanken des *Exemplum*, erreicht: „*Quare ergo creator omnium in Trinitate personarum non esset?*“ In der konkreten Anwendung wird freilich *fructus* auf die Person des Sohnes, *uiriditas* auf die des Geistes bezogen. Dadurch bestätigt sich, daß es Hildegard nicht auf eine strenge Systematik ankommt und – vor allem – daß die konkrete Heilsökonomie immer noch das entscheidende Kriterium der Erkenntnis des dreieinen Gottes ist.

³⁷ Vgl. Lateranense IV (DS 806).

³⁸ *Klaes* 53, 109–115.

Halten wir also fest: Hildegard möchte erläutern, daß Unterschiedenheit Einheit nicht aufheben muß; was von der Kreatur gilt, gilt um so mehr und unter Einschluß der *dissimilitudo* vom *creator omnium*. Dort, wo Hildegard engen Anschluß an den auszulegenden Text hält, betont sie die Einheit in der Substanz; dort wo sie sich löst und quasi sich selbst, ihre Schau, ihre geistliche Erfahrung und Beobachtung des Kosmos einbringt, greift sie auf kreatürliche Analogien zurück, wobei der Mensch als *das opus Dei* im Zentrum steht. Wie wir am Ende unseres Interpretationsgangs besonders deutlich sahen, vertritt Hildegard keine „psychologische Trinitätslehre“. Dies paßt nicht in die Grundstrukturen ihrer theologischen Schau/Lehre, denn Seele und Mensch sind eingebunden in den Makrokosmos. Wichtiger noch als dieses wechselseitige Aufeinanderbezogensein (ein Grundelement Hildegardscher Theologie!) ist freilich die grundlegende Perspektive, das Formalobjekt ihrer Theologie. Es geht letztlich nicht um Anthropologie und Kosmologie, sondern um eine soteriologische Sicht des Menschen im Kosmos. Deshalb werden wir nun in einem zweiten Interpretationsschritt auf diese ökonomischen, heilsgeschichtlich-soteriologischen Bezüge der *explanatio* achten!

Wir haben in der Erläuterung zu Art. 8 schon vorgemerkt, daß das Schöpferhandeln des selbst ungeschaffenen Gottes von den drei Personen gemeinsam ausgesagt wird, so jedoch, daß die Schöpfungsmittlerschaft des Logos sofort mit zur Sprache kommt. Zugleich ist von Gott als Wahrheit und Leben die Rede; wieder begegnen wir Hildegards zentralem Gottesprädikat (Feuer und) Leben, wodurch von vornherein – der Text hier bestätigt dies – der Bezug zum Menschen (Schöpfung–Sündenfall–Erlösung) mit im Blick ist.

Die Erklärung zum folgenden Art. 9, der von dem *inmensus Pater* handelt, nennt neben dessen Unbegreiflichkeit auch die „apriorische“ Präsenz des Geschaffenen in Gott: „*omnia enim Deus in praesentia sua habuit*“. Wird hier die *inmensitas* am Vater, dem Ursprung, exemplifiziert, so wird die *aeternitas* des Sohnes als *co-aeternus Patri* im Kommentar zum folgenden Art. 10 ausführlicher behandelt als die des Vaters – was aufgrund der antiarianischen Ausrichtung nicht verwundert. Wiederum ist von dem Schöpferhandeln Gottes die Rede (10 a), während in 10 b die unverminderte Gottgleichheit des Sohnes mit dem alten Gleichnis von Sonne und Strahl anschaulich gemacht wird. Der Akzent liegt jedoch eindeutig auf der Heilsrelevanz der Inkarnation, und in 10 c wird die (co)*aeternitas* des Geistes durch den Relativsatz „*qui in initio omni creaturae adfuit, et eam inspirando motabilem fecit*“ kurz und bündig aus der Heilsökonomie begründet.

Diese ökonomischen Aspekte finden sich gebündelt in den kurzen Ergänzungen Hildegards zu Art. 17 und 18: Das gleiche Herr-Sein der drei Personen wird begründet in deren unterschiedlichem Heilshandeln, worin sie sich eben jeweils als Herr-Gott erweisen: *dominando Pater*,

operando Filius, vivificando Spiritus sanctus (zu 17), in dem Einschub in (18) wiederholt „scilicet dominando, operando, vivificando omnes creaturas“. Die integra divinitas der drei Namen, die göttliche Einheit, wird hier (im Zusatz zu 17) nicht als Substanzeinheit, sondern als Einheit im Heilshandeln vorgestellt: „sicut Deus omne opus suum *in una vi* divinitatis significavit“. Und schließlich wird auch das letzte Ziel allen Heilshandelns, das Lob des dreieinen Gottes, ausgesagt, wenn das zu 18 a Ergänztes (dominando-operando-vivificando omnes creaturas) quasi gekrönt wird durch den Satz „et eas ad officium suum movendo“ und dann der Schlußakkord erklingt: „et sic unus Deus est“.

Wie ein Echo wirkt dann die Ergänzung in Art. 20, der ja auch vom Herrsein Gottes handelt: „unus Deus ... qui omnia creavit – unus Deus, quem omnes creaturae invocent, et cuius oves propriae sunt“. Die ökonomische Ausrichtung der explanatio springt dann noch einmal im Kommentar zu (23) und dem daran anschließenden dritten großen Einschub ins Auge. Hier bezeugt sich tatsächlich die Einheit von geistlicher und dogmatischer Theologie, wenn die Ursprungsrelation des Geistes von seiner Sendung her beschrieben wird: „vita est quae omnia spiramina in creaturis movet“. Im Einschub ist dann von der Inspiration der Propheten und den Feuerzungen auf den Aposteln die Rede. Es fällt auf, daß das „a Patre et Filio“ nicht in der direkten Parallele zum Quicumque erscheint – dort heißt es vielmehr (ganz im Sinn des ursprünglichen Nicaenum) „coaeternus-coaequalis“ – und in der Erläuterung von der Ökonomie her auf das Filioque geschlossen wird.

Schließlich steht der Gott des Lebens auch im Zentrum der Erläuterung zu dem abschließenden Art. 27 des trinitätstheologischen Teils: „Tres ergo personae in unitate, unusque Deus, in tribus personis colendus est, *quoniam* ipse omnia creavit, et vita est, per quam omnia vitalia procedunt.“

Am Ende unseres zweiten Interpretationsgangs finden wir also bestätigt, daß Hildegard zwar die kirchliche Sprachregelung „unitas in trinitate – trinitas in unitate“ kennt und zu erläutern versteht, daß ihre eigene explanatio freilich an dem Aufzeigen der Einheit der trinitarischen Personen in ihrem opus (ein Hildegardscher Schlüsselbegriff) interessiert ist. Während also das Quicumque mit dem Insistieren auf der Gleichheit der Personen augustinisches Erbe wahrt, welches freilich der Konzentrierung auf die una substantia – Augustinus sprach noch von der una essentia – Vorschub geleistet hat, wahrt Hildegard einen anderen, freilich in seiner Repräsentanz umstrittenen Aspekt augustinischer Trinitätstheologie, den heilsökonomischen. Was der von Gott geschenkte Glaube im Spiegel (wieder ein Schlüsselbegriff!) schaut, ist – wir wären geneigt zu sagen „nur“, aber das wäre hier völlig unangemessen – in Bildern zu beschreiben und vom Wort Gottes her zu deuten. Unser Ergebnis wird dadurch bestätigt, daß Hildegard da, wo sie das Symbol des Spiegels auf

Gott selbst anwendet, im Unterschied zu seiner traditionellen Verwendung den trinitarischen Gott meint³⁹. Im trinitarischen Spiegel zeigt sich uns Gott als Licht (Feuer, Helle), nämlich als claritas (der Vater), als splendor (der Sohn), als puritas (der Geist).

3. Hinweise zur theologiegeschichtlichen Einordnung

Wenn unsere Beobachtungen zutreffen, könnte Hildegards Schau der Trinität einen wertvollen Beitrag liefern zur heilsökonomischen Trinitätslehre, deren „vollkommene Gestaltung“ nach L. Scheffczyk „bis auf den heutigen Tag noch nicht erreicht ist“⁴⁰. Um dieses Ergebnis abzusichern, sind freilich noch eingehende Studien notwendig. Unsere Interpretation der explanatio Hildegards ist die erste überhaupt, die bisher vorgelegt wurde; eine einschlägige Monographie zu ihrer Trinitätslehre liegt ebenfalls noch nicht vor. Dabei wird vor allem auf die Eigenart dieser symbolischen Theologie im Kontext der sogenannten monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts zu achten sein⁴¹, denn nur in ihrer Eigenart kann diese Theologie eine Bereicherung für uns werden.

Ich möchte hier zum Abschluß noch einige Hinweise geben, die sich beim Studieren des Umfeldes des hier interpretierten Textes aufdrängten.

- a) Die in jüngster Zeit angestellten Untersuchungen zu Hildegards Symbolkosmos⁴² müßten weitergeführt und für die Trinitätstheologie ausgewertet werden.
- b) Wenn wir auf die Äußerungen Hildegards achten (und deren Authentizität unterstellen), die wir von unserer theologischen Schulbildung her als fachwissenschaftliche Auskünfte charakterisieren würden, so bestätigt sich die ökonomische Perspektive und deren methodische Eigenart.

Auf die sich im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Gilbert von Poitiers ergebende Anfrage des Pariser Magisters Odo, ob zwischen Gott und Gottheit oder Vaterschaft unterschieden werden dürfe, antwortet Hildegard unter Hinweis auf ihre Schau, daß Gott

³⁹ Vgl. *M. Schmidt* 134.

⁴⁰ *L. Scheffczyk*, Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität, in: *MySal*, Bd. 2, 1967, 217.

⁴¹ Vgl. dazu grundlegend die Arbeit von *J. Leclercq*, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963 (Original: Paris 1957); gerade veröffentlicht wurde *A. Hårdelin*, *Monastische Theologie – eine „praktische“ Theologie vor der Scholastik*, in: *ZKTh* 109 (1987) 400–415. Vgl. auch *J. Koch*, *Von der Bildung der Antike zur Wissenschaft des Mittelalters*, in: *Kleine Schriften* 1. Rom 1973, 115–132. Zur Theologie des 12. Jahrhunderts vgl. außer der Handbuchliteratur noch besonders *M.-D. Chenu*, *La Théologie au douzième siècle*, Paris 1957; *A. M. Landgraf*, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik unter dem Gesichtspunkte der Schulbildung*. Regensburg 1948; *M. A. Schmidt*, *Zur Trinitätslehre der Frühscholastik. Versuch einer problemgeschichtlichen Orientierung*, in: *ThZ* 40 (1984) 181–192.

⁴² Vgl. *Klaes*; s. d. die Hinweise auf die Arbeiten von *Ch. Meier!*

vollkommen und die Fülle sei, was sich erweise im Wirken, Hervorbringen und Vollenden (*faciendi, creandi, proficiendi*)⁴³. Von Bischof Eberhard von Bamberg wird Hildegard um Stellung gebeten zu der Aussage „Im Vater west die Ewigkeit, im Sohn die Gleichheit, im Heiligen Geist die Verbindung von Ewigkeit und Gleichheit“⁴⁴. Sie antwortet unter Heranziehung des Ternars *charitas, splendor, ignis* und verweist auf Gottes Handeln in der Welt sowie auf den Menschen als *das opus Dei* und exemplarisches Abbild; sie erwähnt weitere Ternare aus der außermenschlichen Natur und schließlich die drei Kräfte der Vernunft (*rationalitas*): Schall, Wort, Hauch (*sonum, verbum, sufflatum*)⁴⁵. Auf die ihr vorgelegte *Quaestio* zum unterschiedlichen Hervorgang des Sohnes und des Geistes⁴⁶ antwortet sie, indem sie vom Werk des „feurigen Geistes“ bei der Empfängnis in der Jungfrau spricht, also – aktualisierend gewendet – mit einer pneumatologischen Christologie.

- c) Das zur Methode und zur Grundperspektive Hildegards Gesagte bestätigt drittens ein Vergleich mit anderen (im weitesten Sinn) zeitgenössischen Auslegungen des Athanasianischen Symbols. Uns sind neben 23 anonymen 16 mit Namen versehene Kommentare überliefert⁴⁷. Von den letzteren habe ich die unmittelbar in Frage kommenden, soweit sie ediert sind, einer ersten Sichtung unterzogen und bin zu folgenden Erkenntnissen gekommen: Der Unterschied in der Methode wird besonders deutlich im Vergleich mit der – natürlich ins „hochscholastische“ 13. Jahrhundert gehörenden – Auslegung durch Alexander von Hales bzw. in der *Summa Halensis*⁴⁸. Dieser Kommentar stellt einen kleinen scholastischen Traktat *De trinitate* dar. Interessant ist, daß gegenüber den Häretikern die trinitarische Einheit „*multiplici exemplo creaturae*“ aufgezeigt werden soll. Der zeitlich vor Hildegards *explanatio* liegende Kommentar Abaelards⁴⁹ beschränkt sich auf Worterklärungen, dient also kaum der Aufschlüsselung des Mysteriums. Einen „wissenschaftlichen“ Kommentar in dem uns geläufigen Sinn bietet Gilbert von Poitiers⁵⁰, fürwahr eine *expositio*, keine *explanatio* aus Schrift, Heilsgeschichte und Erfahrung. Gilbert verfolgt in Auseinandersetzung mit Häretikern sein sprachlo-

⁴³ PL 197, 353 A; vgl. *Führkötter*, Briefwechsel 44 f; zum quellenkritischen Befund s. *Schrader-Führkötter* 172 f.

⁴⁴ PL 197, 168 B; *Führkötter* Briefwechsel 67.

⁴⁵ PL 197, 170 D; *Führkötter*, Briefwechsel 70: beachte hier S. 71 den Hinweis auf die Bedeutung des Textes.

⁴⁶ *Triginta octo questionum solutiones. Quaestio XXIII*, in: PL 197, 1047 C–1048 A; zum historischen Kontext wie zur Quellenkritik vgl. *Schrader-Führkötter* 17 ff.

⁴⁷ Vgl. dazu *N. M. Haring*, *Commentaries on the Pseudo-Athanasian Creed*, in: MS 34 (1972) 208–252.

⁴⁸ *Summa fratris Alexandri*. Ed. Quaracchi IV, 2 (1948), 1137–1144.

⁴⁹ PL 178, 629 B–632 C.

⁵⁰ Ed. N. M. Haring, in: MS 27 (1965) 30–53.

gisch-hermeneutisches Anliegen und erläutert zum Abschluß des trinitarischen Teils⁵¹ sehr schön den Unterschied, indem er das „de trinitate sentiat“ analysiert: sentire könne sowohl einsehen (intelligere) wie erfahren (experiri) bedeuten; das Erfahren wird als Zustimmung (adquiescere!) zum Einsehen charakterisiert sowie als Haltung der Eselin, die in der Kirche neben dem Ochsen weidet. Zu dieser Verhältnisbestimmung wäre heute – gerade auch im Blick auf das Verhältnis von scholastischer und monastischer Theologie – einiges zu diskutieren.

In der weiteren Einflußsphäre von Gilbert ist Simon von Tournai⁵² anzusiedeln, der freilich im Unterschied zu jenem weniger an der Konstitution als an dem Erkennen der Personen interessiert ist. Dies zeigt seine Nähe zu Hildegard wie vielleicht auch sein dezidiertes Eintreten für die Priorität des Glaubens vor der Vernunft. In der Durchführung erweist er sich freilich durch und durch als Schul- und nicht als Novizenmeister. Der Kommentar von Bischof Bruno von Würzburg⁵³ besteht aus größtenteils ganz knappen Erläuterungen; es handelt sich mehr um ein Zusammenstellen von traditionellen Belegen als um ein inneres Durchdringen und die Eröffnung eines anthropologischen Zugangs.

Wenn wir uns auf den Vergleich mit Kommentaren zum Athanasianum beschränken, können wir uns ein weiteres Eingehen auf Hildegards Zeitgenossen Gerhoch von Reichersberg sparen, zumal der Text noch nicht ediert ist. Seine Erklärung ist veranlaßt durch einen Kommentar, der im Kontext der damaligen christologischen Auseinandersetzungen vom Sohn als „minor Patre secundum humanitatem“ spricht⁵⁴.

- d) Am fruchtbarsten erscheint mir der Vergleich mit Rupert von Deutz, wodurch die Eigenart der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts deutlich vor unsere Augen kommt. Der Deutzer Abt hat zwar keinen Kommentar zum Athanasianum verfaßt, geht jedoch – selbstverständlich! – in seinem Buch *De divinis officiis* im Zusammenhang mit dem Sonntag Trinitatis auf den Text des *Quicumque* ein⁵⁵. Die Parallelen zu Hildegard sind unübersehbar: Schrift „beweis“ vorwiegend aus Gen, Joh 1 und Apk; Beachtung des Wechselverhältnisses von *lex orandi* – *lex credendi*; Betonung der Vollkommenheit Gottes (in Gott sind auch die relationes keine Akzidentien [Absatz 5]; auch

⁵¹ Nr. 100: Haring 47.

⁵² Kritische Edition durch *N. M. Haring*, in: *AHDL* 43 (1976/77) 135–199; vgl. auch *M. Schmaus*, *Zur Trinitätslehre des Simon von Tournai*, in: *RThAM* 3 (1931) 373–396.

⁵³ PL 142, 561 B–568 D.

⁵⁴ Vgl. dazu etwa Hildegards ökonomische Perspektive in ähnlichem Argumentationszusammenhang: PL 197, 1074 C.

⁵⁵ *Rupert von Deutz*, *Liber de divinis officiis*. Liber undecimus (CC.CM 7, 369–396 Haacke).

keine quaternitas [13]); Gott wird in seinen Werken erkannt (16 und 17)⁵⁶. Ganz nah bei Hildegard ist die Formulierung des 12. Kapitels: „Quod in creatura rationali bene constituta sancta Trinitas per suorum distinctionem operum agnosci valeat“ und die gleich anschließende Charakterisierung des gläubigen Erkennens „tamquam in speculo perlucido“⁵⁷.

Diese erste Interpretation der Hildegardschen explanatio dürfte deutlich gemacht haben, daß es sich lohnt, Hildegards Trinitätsschau/-lehre im Kontext von monastischer *und* scholastischer Theologie zu studieren, um daraus vielleicht Gewinn zu ziehen für unsere aktuelle Diskussion über das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität wie über die Beziehung zwischen symbolischer und „wissenschaftlicher“, historisch-kritischer Theologie.

Daß die symbolische Theologie nur aus einer eingeschränkten Perspektive als „unwissenschaftlich“ abgetan werden kann, wurde in der einschlägigen Forschung der letzten Jahrzehnte herausgestellt⁵⁸. Deshalb möchte ich nicht schließen mit dem natürlich auch für Hildegard selbstverständlichen Satz, daß wir das *mysterium trinitatis* nicht mit dem Verstand durchdringen können. Hildegard steht zwar gegen eine rationalistische Theologie⁵⁹, sie redet aber nicht einer „Gefühlstheologie“ das Wort⁶⁰. Was sie von den *doctores* und *magistri* der Theologie verlangt, gilt auch für sie, wurde auch ihr gesagt, als sie die innere Stimme in einem Zustand völliger Schwäche hochreißt: „Ei, ei, Adler, warum schläfst du in der Wissenschaft?“⁶¹

⁵⁶ Vgl. den Titel des „trinitätstheologischen Traktats“ Ruperts „De sancta trinitate et operibus eius“ (CC.CM 21–24 Haacke). Es handelt sich um eine geistliche Schriftauslegung, eine Erschließung der Trinität von der Tatoffenbarung her, wobei das Strukturprinzip für die Geschichte mit dem von Hildegard verwendeten zu vergleichen ist.

⁵⁷ CC.CM 7, 383, 568.

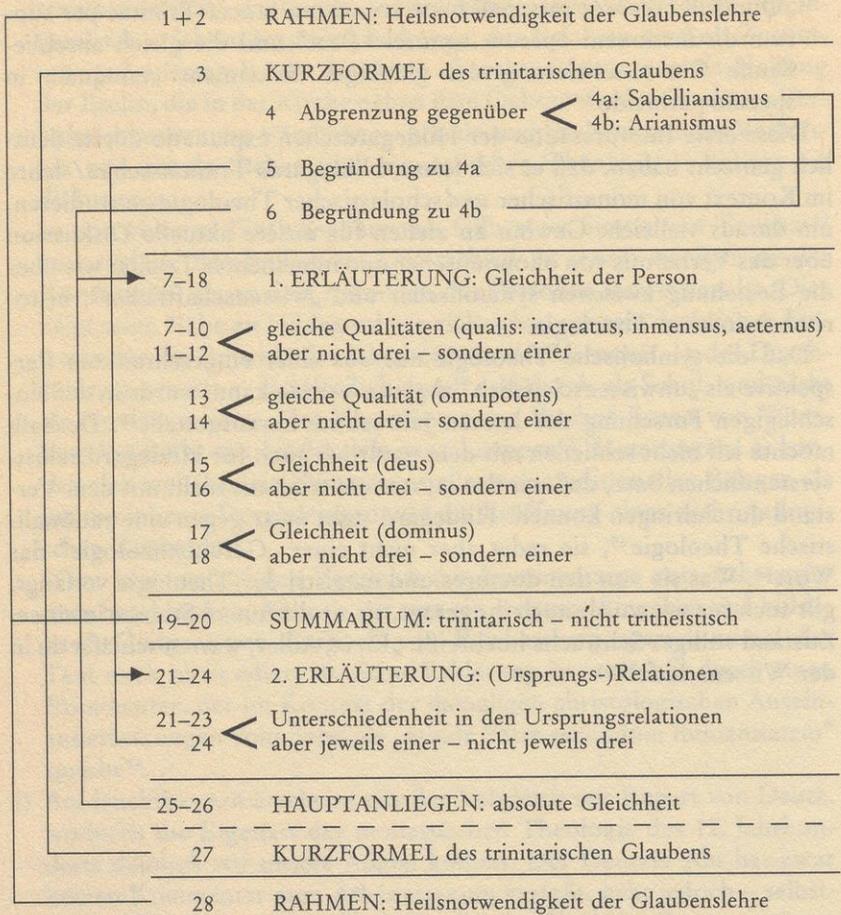
⁵⁸ Vgl. nochmals die in Anm. 41 genannten Arbeiten.

⁵⁹ Besonders pointiert herausgestellt von *Widmer* 188 u. ö.; zu Abaelard als mögliche Figur des Antichristen: 222–228.

⁶⁰ Vgl. *M. Schmidt* 128–131.

⁶¹ *Vita* II. n. 27 (PL 197, 110A: Ei, ei, aquila, quare dormis in scientia?); Übersetzung (*scientia* als Wissenschaft, verstanden wohl im umfassenden Sinn des Lebenswissens) nach *M. Schmidt* 101.

Anhang I: Zur Struktur des Symbolum Quincunque



Anhang II: Synopse

Symbolum	Explanatio
	Quemadmodum idem Athanasius postea de unitate Divinitatis, Ecclesiam muniendo, scripsit,
1 Quicumque vult salvus esse ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem:	videlicet ut omnis homo qui voluerit salvari teneat fidem
2 quam nisi quis integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit.	integram et inviolatam in Deum perfecte credens, ne in gehennam demersus, gehennalis fiat.
3 Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur,	Sed fides vera est, ut unus Deus in <i>Trinitate personarum</i> , eadem Trinitas in <i>uno Deo</i> , gloriose honoranda sit,
4 neque confundentes <i>personas</i> neque substantiam separantes.	sine ulla confusione <i>divisionis unitatis</i> , quia unus Deus in una substantia divinitatis inseparabiliter est. Non enim aliud est Pater in <i>substantia</i> , nec aliud Filius, nec aliud Spiritus sanctus, nec ab invicem in <i>substantia</i> divinitatis segregati sunt; sed in Patre et Filio et Spiritu sancto, una divinitas unius <i>substantiae</i> in gloria maiestatis est.
5 Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti;	Attamen alia est persona Patris, quae nec Filii, nec Spiritus sancti est; alia Filii, quae nec Patris, nec Spiritus sancti est; alia Spiritus sancti, quae nec Patris, nec Filii est;
6 Sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas.	et personarum istarum una divinitas inseparabilis aequus honor et stabilis, coaeterna potentia et invincibilis.
7 Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus sanctus.	Nam qualis est Pater in divinitate, et non in persona, talis est Filius in divinitate, et non in persona, talis quoque est Spiritus sanctus in divinitate, et non in persona: <i>quoniam</i> alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus in personarum distinctione est; <i>non tamen</i> aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus in divinitatis <i>substantia</i> , <i>et quomodo personae istae intelligendae sunt?</i> Deus utique in verbo suo rationalis est, et vivit. Et Deus creavit mundum, scilicet hominem ...

Symbolum	Explanatio
8 <i>Increatus Pater</i> increatus Filius, increatus Spiritus sanctus; (vgl. 16)	<p><i>Sed Deus ignis est ...</i> In igne autem isto <i>nulla divisio</i> est nisi distinctio personarum. Ignis autem <i>materialis et visibilis</i>, ... Sed et <i>anima</i> ignis est, ... Deus itaque omnia creavit, et praeter ipsum solum nullus unquam aliquod vitale fecit. Itaque ut praedictum est, increatus Pater est, Filius etiam increatus, sic et Spiritus sanctus increatus; <i>quoniam</i> hae tres personae <i>unus Deus</i> est, et omnes creaturae per eundem Deum creatae sunt; sed sine ipso factum est nihil ...</p>
9 <i>immensus Pater</i> , immensus Filius, immensus Spiritus sanctus;	<p>Immensus etiam Pater est, qui <i>nulla capacitate comprehendi</i> nec numero finiri potest, ut illa possunt, quae in principio facta sunt. Omnia <i>enim</i> Deus in praesentia sua habuit ... <i>Sed et in Filio et Spiritu sancto intelligendum</i> est, quod immensi nec capacitate nec numero comprehendi possunt.</p>
10 <i>aeternus Pater</i> , aeternus Filius, aeternus Spiritus sanctus:	<p>Aeternus quoque Pater est, in illa scilicet aeternitate, quae numquam incepit ... Nam aeternitas unica est, omnesque eius <i>creaturae</i> per ipsam <i>factae</i> sunt. Et <i>coaeternus Patri</i> in divinitate Filius <i>a creatura indumentum, quod homo est</i>, induit; quod indumentum divinitas ita declaravit, <i>velut soli radius</i> suus infixus est. <i>Sol</i> autem ... Sed et aeternus est Spiritus sanctus Patri et Filio <i>coaeternus</i>, qui in initio omni creaturae adfuit, et eam inspirando motabilem fecit.</p>
11 <i>et tamen non tres aeterni</i> <i>sed unus aeternus</i> ; (vgl. 12)	<p>Et non tres aeternitates in Deo sunt, sed una aeternitas in ipso est, et non tres, <i>velut Arius</i> ...</p>
12 <i>sicut non tres increati</i> nec tres immensi, <i>sed unus increatus</i> et unus immensus.	<p>Anima enim spiraculum a Deo est, unde et multa invisibilia capit, et <i>unitatem divinitatis in recta fide sentit</i>; quida non tres increati nec tres immensi, sed unus Deus est, videlicet increatus et immensus, nec in tres modos, nec in tres partes divisus.</p>
13 Similiter <i>omnipotens Pater</i> , omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus;	<p>Omnipotens etiam Pater est, qui per verbum suum, quod omnipotens Filius eius est, omnia creavit, quae omnipotens Spiritus sanctus, qui vita est,</p>

Symbolum	Explanatio
14 <i>et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.</i>	ita pertransit, ut etiam calor ignis et flammae ardet sic tamen non tres omnipotentes, sed <i>Deus in tribus personis</i> unus Deus omnipotens est.
15 Ita <i>deus</i> Pater, deus Filius, deus Spiritus sanctus;	<i>Et ut inconueniens esset, quod homo, qui cum rationali anima unus homo est in tres divideretur, quoniam ...</i> sed et Deus est Pater, qui <i>potens</i> est; Deus est Filius, qui potentia Patris est, Deus est Spiritus sanctus, qui vita est, per quam omnis vita procedit.
16 et tamen non tres dii, sed unus est deus.	Non autem tres dii sunt, sed absque omni divisione unica deitas est, cuius fortissima vis singulis nominibus nominatur.
17 Ita <i>dominus</i> Pater, dominus Filius, dominus Spiritus sanctus;	Ita enim <i>dominando</i> Dominus est Pater, <i>operando</i> Dominus est Filius, <i>vivificando</i> Dominus est Spiritus sanctus;
18 <i>et tamen non tres domini, sed unus est dominus.</i>	et hi sunt integra divinitas trium nominum, sicut Deus omne opus suum in una vi divinitatis significavit. Nec domini sunt singulariter dominantes, sed plena integritate una divinitas in tribus viribus trium personarum est, <i>scilicet dominando, operando, vivificando</i> quoque omnes creaturas et eas ad <i>officium</i> suum movendo: <i>et sic unus Dominus est.</i> Et Dominus iste duo opera fecit, angelum videlicet et hominem cum omni creatura. ... <i>homo autem ad imaginem et similitudinem Dei</i> factus est, ut quinque sensibus corporis sui operetur, per quos etiam <i>divisus non est</i> , sed per eos est <i>sapiens et sciens et intelligens</i> opera sua adimplere ... anima ... corpus ... sensus ... <i>et in hoc</i> Deum, qui omnes creaturas creavit, <i>exemplatur.</i>
19 <i>Quia</i> sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur,	Omnes ergo populi chrismate uncti tres personas <i>in unitate</i> esse confiteantur; sed quod tres personae, una vera firmaque divinitas sit. <i>Et quoniam</i> tres animae non sunt in una rationali anima, quae tres vires habet, sed una anima est; <i>quare</i> illa separabilis divisio in unitate divinitatis esset, cum omnia de Deo <i>creata</i> sint?

Symbolum	Explanatio
20 <i>ita</i> tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur.	Nequaquam ergo dicendum est tres deos aut tres dominos esse, sed unus Deus dicitur, <i>qui omnia creavit</i> , et unus Deus, <i>quem omnes creaturae invocant, et cuius oves propriae sunt</i> ; et ideo prohibendum est, ne ulla singularitas in unitate divinitatis habeatur, quia unus Deus est.
21 Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus.	Et Pater a nullo factus est, quoniam ante eum nullus apparuit, a quo genitus aut creatus esse possit, sed sine initio aeternus est.
22 Filius a Patre solo est, non factus nec creatus sed genitus.	Filius autem absque omni separatione a Patre solo est, non factus initialis, nec creatus in membris, sed genitus, ut <i>lumen in sole</i> sine omni separatione est. Hic carnem de virgine Maria assumpsit; sed tamen ...
23 Spiritus sanctus <i>a Patre et Filio</i> non factus nec creatus nec genitus sed <i>procedens</i> .	Sed Spiritus sanctus <i>vita</i> est quae omnia spiramina <i>in creaturis</i> movet: et hic per nullum spiramentum vita factus, nec etiam ab ullo creatus, nec ab alio ullo genitus est: sed Patri et Filio in divinitate <i>coaeternus</i> <i>et coaequalis</i> existit. Ipse enim in prima creatione mundi aderat ... Et <i>a Patre et Filio</i> Spiritus sanctus in veritate prophetiae <i>procedens</i> , propheta prophetare fecit ... In igneis quoque linguis super apostolos veniens ideoque integra et pura fides est, quod Spiritus sanctus <i>a Patre et Filio procedit</i> ...
24 Unus ergo Pater, non tres Patres; unus Filius, non tres Filii; unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus sancti.	Itaque unus Pater est, et non tres Patres, sed unus Pater; quia si Pater non esset, Filium non genuisset: et si Filius genitus non fuisset, <i>mundus creatus non esset</i> . Unus quoque Filius, non tres Filii, sed unus, <i>per quem omnia facta sunt</i> , Patri consubstantialis: et unus Spiritus sanctus, et non tres Spiritus s., sed unus <i>vivificans omnia, et movens</i> . <i>Nam</i> unaquaqueque radix viriditatem in se habet, de qua fructus procedit; ... <i>Quare ergo</i> Creator omnium, in Trinitate personarum non esset? Persona enim Patris, per radicem; persona vero Filii, per fructum; persona autem Spiritus sancti, per viriditatem intelligenda est; ...

Symbolum	Explanatio
25 <i>Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus,</i>	Et in ista Trinitatis unitate nihil prius antecedendo, nihil posterius subsequendo, nihil maius in magnificentia, nihil minus in potentia;
26 <i>sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.</i>	sed totae huius Trinitatis personae sine ulla vacuitate in unum se coniungunt, et in aeternitate et aequalitate coaeternae sibi et coaequales existunt, ita ut in eisdem personis nihil sit, de quo secundum divinitatem dici possit: Est et non fuit, ...
27 <i>Ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et trinitas in unitate et unitas in trinitate veneranda sit.</i>	Tres ergo personae in unitate, unusque Deus, in tribus personis colendus est, <i>quoniam ipse omnia creavit et vita est,</i> per quam omnia vitalia procedunt, quod quilibet fidelis indubitanter sic accipiat.
28 <i>Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.</i>	Fideli etiam necessarium est, ne a fide catholica se separet;
29 <i>Sed necessarium est ad aeternam salutem ut incarnationem quoque ...</i>	sed incarnationem Filii Dei veram esse credat, ...