

Kirchenväterhomilien und -kommentaren einen Namen gemacht hat. Nautin beschreibt in seiner Ausgabe den Zustand des Tura-Papyrus: „Wenn auch einige Blätter gut erhalten sind, so hat doch die große Zahl gelitten. Vom ersten Heft [...] sind nur Fragmente übrig. Der Anfang des zweiten Heftes und die letzten Blätter des Manuskripts [...] sind schwer beschädigt, viele haben einen vertikalen Ausfall, der alle Zeilen in der Mitte beeinträchtigt. An anderen Stellen ist der Text durch Schmutz auf dem Papyrus oder durch Abnutzung und Reibung des Materials fast verschwunden. Auf einigen Seiten ist die Tinte so blass wie nach einem Aufenthalt im Wasser“ (SC 233, 12). In der vorliegenden englischen Übersetzung kann man sich vom wirklichen Ausmaß der Textlücken am Anfang und am Ende nur dadurch ein anschauliches Bild machen, dass man sich den griechischen Text in Nautins Ausgabe anschaut: Wo in der englischen Übersetzung nur drei Pünktchen auf Lücken verweisen, dort fehlen im griechischen Original oft ganze Seiten. Wir haben es aber nicht nur mit einem stark beschädigten Text zu tun, sondern mit einem Kommentar nur zu den Kapiteln 1 bis 17,1 der Genesis, also zur Urgeschichte und zu einem Teil der Abrahamerzählung, d. h. bloß einem Viertel des gesamten Genesis-textes. – Hills englischer Übersetzung geht eine relativ kurze Einleitung voraus. Sie situiert den Genesiskommentar des Didymus im Rahmen seines übrigen Schrifttums und nennt Anzeichen für eine Frühdatierung. Zweitens beschäftigt Hill die Frage, welchen Septuaginta-Text Didymus benutzt hat. Weiter sucht er Antworten auf folgende Fragen: Wie geht Didymus als Ausleger vor und in welchem Verhältnis steht er zu Origenes, seiner neben Philo hauptsächlichen Quelle? Welche theologischen Akzente setzt er? (Hill stellt in diesem Zusammenhang ein relatives Desinteresse an christologischen Fragen fest.) Schwerpunkt der Auslegung ist die Lebensführung, was mit dem Vorrang der allegorischen vor der wörtlichen Auslegung zusammenhängt. Daher legt sich auch nahe, dass es sich bei den Adressaten des Textes eher um Neophyten handelt. – Was die Textgestaltung angeht, so ist sehr zu bedauern, dass die jeweils kommentierten Verse nicht als Gliederungsprinzip verwendet und entsprechend sichtbar hervorgehoben sind. Dies hätte jedenfalls die Orientierung bei der Mitbenutzung des griechischen Originals der SC erheblich erleichtert. – Die relativ kurzen Anmerkungen, die den Text begleiten, scheinen teils von *Robert C. Hill* selbst zu stammen, teils gehen sie auf die Herausgeberin der „The Fathers of the Church“-Reihe, *Carole Monica C. Burnett*, zurück. Sie weist in ihrem Vorwort darauf hin, dass Hill krankheitshalber nicht mehr in der Lage war, sein Werk zu vollenden, und deswegen Teile der Einleitung und der Anmerkungen aus früheren Bänden des Übersetzers übernommen wurden. Die Anmerkungen fassen die oft längeren Fußnoten der Nautin-Ausgabe unter Hinweis auf den Franzosen zusammen. An einigen Stellen, an denen jener Didymus-Texte aus der Ketenenüberlieferung in den Haupttext eingefügt hat, zitieren die Anmerkungen diese lediglich in einer Fußnote (vgl. 27 Anm. 12). – Die Bedeutung des jetzt auch auf Englisch vorliegenden Kommentars liegt darin, dass er uns einen Einblick in die allegorische Kommentierungsmethode und die Theologie des Didymus gibt und uns angesichts der Tatsache, dass die Kapitel 1 bis 5 der Genesisauslegung des Origenes verlorengegangen sind, die Möglichkeit bietet, deren Auslegung durch den Alexandriner zu eruieren.

H. J. SIEBEN SJ

FUCHS, REBECCA MILENA: *Zur Anschauung von „Leben“ bei Hildegard von Bingen*. Ein Schnittpunkt von Poesie und Theologie (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie; 60). Berlin / Boston: De Gruyter 2016. XIII/396 S./Ill., ISBN 978-3-11-043955-7 (Hardback); 978-3-11-043283-1 (EPUB); 978-3-11-043263-3 (PDF).

Rebecca Milena Fuchs (= F.) will mit der vorliegenden Arbeit eine „Lebenstheologie“ bei Hildegard aufzeigen und dabei die „Eigenart der theologischen Sichtweise Hildegards“ (15) analysieren. Daher verpflichtet sie sich methodisch zu einer Untersuchung der verwendeten sprachlichen Mittel (25) sowie des sich hier zeigenden „Metaphernetzes“ (27). Ihr geht es um textimmanente Interpretation, um das „Aufspüren von Darstellungsstrategien“ (73). F. vertritt den Anspruch, eine Lebenstheologie aus dem Gesamtwerk Hildegards zu entwickeln. Sie schränkt ihre Textauswahl jedoch erheblich ein: Am Anfang steht die Untersuchung solcher Texte, die etwas über Hildegards

Selbstverständnis verraten. Hier berücksichtigt die Autorin neben Hildegards visionärer Trilogie auch Briefe und Vita. Sodann beschränkt sie sich auf die visionäre Trilogie – aber hier lediglich auf den „Liber Scivias“ (= Sc) und den „Liber divinorum operum“ (= LDO), hier wiederum nur auf ausgewählte Visionen. Der „Liber vitae meritum“, der das Stichwort *vita* im Titel trägt, kommt nicht vor. Auch die Evangelienauslegungen, von denen viele Querverbindungen vor allem zu Hildegards von F. untersuchtem Kommentar zum Johannesprolog im LDO und zurück führen, spielen keine Rolle. Warum die getroffene Auswahl repräsentativ für die Anschauung von Leben im Gesamtwerk Hildegards sein soll, bleibt offen.

F. zeigt Unterschiede und Konstanten in der literarischen Selbst- und Fremdszenierung Hildegards auf. Das Bild des Spiegels, das sich auch bei der späteren Analyse ausgewählter Visionen als „Vermittlungsinstanz“ (53) zwischen Gott und Hildegard bzw. deren Rezipienten erweist, ist hier fundamentale Metapher (35). Hildegard sei keineswegs passive Empfängerin von Offenbarungen, sondern Interpretin (55) bzw. Übersetzerin im doppelten Sinne: zunächst für einen Übertrag von Gottes- in Menschengeschichte, sodann für die rhetorisch-künstlerische Ausgestaltung der empfangenen und übertragenen Offenbarung (59 f.; ähnlich 267). Gott selbst bilde die Autorin, indem er ihr *intellectus* in den Sinn der Schrift schenke, so dass sie selber zum Vorbild für ihre Rezipienten werde (65 f.).

Am Anfang von F. Interpretation von Sc steht die Vision Sc III 10. Hier befinden wir uns mitten in Hildegards Allegorese vom Heilsgebäude, und zwar an dessen Ostseite, in der eine Christusfigur in Gesellschaft von fünf *virtutes* erscheint. F. untersucht die Bilder Acker, Herz, Hirsch und Fenster (78) und zeigt auf, dass sie insofern zur Tiefenperspektive der Vision beitragen, als Hildegard immer wieder ein „Bild im Bild“ erscheinen lasse, wodurch eine „Erkenntnisvertiefung“ (86) umschrieben werde, die sich in einem entsprechenden Leben des Menschen zeigen solle. Hildegard kenne keine strikte Abgrenzung von Himmel und Erde (90); vielmehr ermögliche Gott mit der *gratia praeveniens* (93) das Handeln des Menschen (80) und damit erfülltes Leben. Vom letzten Sc-Teil blendet F. sodann an den Anfang von Sc: Mit der Vision Sc I 2 sind wir im Garten Eden. Waren in der zuvor untersuchten Vision die fünf *virtutes* (*constantia, caelestis desiderium, compunctio cordis, contemptus mundi, concordia*) durch c-Alliteration verbunden (77), so bilde nun die Silbe *de-* mit *Deus* einerseits, *deiciantur* andererseits (99) den Rahmen für diese Vision. F. macht Garten, Ehe und Herz als Schlüsselthemen aus (ebd.), die auf den inneren Raum erfüllten Lebens verweisen. Was Hildegards Sicht der Ehe angehe, sei diese nicht nur *re-medium*, sondern schaffe Werte, die ewiges Leben vorbereiten (117). Mit der nächsten von F. untersuchten Vision III 8 sind wir wieder im letzten Teil von Sc, nämlich wieder im Heilsgebäude und bei der Säule des Erlösers mit auf- und absteigenden *virtutes*. F. macht im seelischen Innenraum des Menschen eine Miniatur des gesamten Heilsgebäudes aus (129). Das Heilsgebäude wiederum sei für den Menschen im Raum der Kirche erfahrbar (ebd.). Kenosis und Erhöhung Christi, *descensus* und *ascensus* der Gnade zielen auf das *opus* des Menschen. Die Gnade eilt nicht nur voraus (139), sondern ihr eignet auch Finalität (143). In diesem Rahmen können und sollen Gnade und Mensch zusammenwirken (ebd.; vgl. auch 131). Die vierte und letzte von F. untersuchte Sc-Vision stammt aus dem zweiten und mittleren Teil. Bei Sc II 2 handelt es sich um Hildegards berühmte Schau der Dreieinigkeit. Auch hier fällt F. eine Vielzahl von Verben mit *de-* auf (151), die Hildegards Denken einer „Einheit in Differenz“ (147) ausdrücken. Auch in Sachen Trinitätstheologie mit heilsökonomischem Fokus (148) gehe es Hildegard letztlich um die Praxis menschlichen Lebens (145). Hildegards Schau sei wie ein „Spiegelkabinett“ (153) der Erkenntnistheorie; letztlich verfolge Hildegard jedoch ein katechetisches Anliegen (152).

Auf die Analyse von vier Visionen aus Sc folgen vier aus dem LDO. Am Anfang sowohl des LDO als auch von F. Untersuchung steht die Selbstdarstellung der *rationalitas* im LDO I 1. F. macht Joh 14,6 als Mitte ihrer Rede aus (180). Sie identifiziert Hildegards *rationalitas* mit dem Gott-Menschen (167). Aufgrund der poetischen Rede der *rationalitas* hält Hildegard den von F. vorausgesetzten „Standards dogmatischer Präzision“ nicht stand (182); F. vermisst randscharfe lehramtliche Positionen (vgl. 169 Anm. 13). Auf die Begegnung mit der *rationalitas* folgt die Untersuchung von LDO I 4. Hier legt Hildegard den Johannesprolog aus. Laut F. sind kräftigere Metaphern für die

Inkarnation möglich als Hildegards wiederholte Wendung vom *indumentum* (193). Sie wirft Hildegard vor, diese verfehle in ihren nicht akkuraten Aussagen das Ziel, Gott als jenseitigen Schöpfer zu verdeutlichen (198). F. sieht Hildegard im Gefolge Eriugenas und stellt sie unter verschärfte Pantheismus-Anklage (211; ähnlich 319 und 323). Sie spricht sich gegen die Vorstellung einer absoluten Prädestination bei Hildegard aus (192) und führt als deren Vertreter ausgerechnet den Medizinhistoriker Heinrich Schipperges an (192 Anm. 116, hier noch dazu in einer populärwissenschaftlichen Darstellung). An dieser Stelle sei angemerkt, dass F. zwar eine Vielzahl von Hildegard-Forschungsliteratur kurz nennt, um größtenteils deren methodischen Ansatz zu kritisieren (6–15; ähnlich 283–286). Sie diskutiert jedoch selten einzelne Forschungsergebnisse; dabei liegen durchaus zu vielen der von ihr untersuchten Texte auch andere Ergebnisse vor. So gibt es gerade angesichts Hildegards Auslegung zu Joh 1 und Gen 1 vielfach Konsens in Sachen absolute Prädestination, die F. weder erwähnt noch widerlegt. Auch ihr Pantheismus-Vorwurf ist solitär; die in der Forschung verbreitete pan-en-theistische Verortung Hildegards diskutiert F. nicht.

Nach dem Blick auf den Johannesprolog widmet sich F. Hildegards Kommentar zu Gen 1 im LDO II 1. Sie geht davon aus, dass es sich um einen ursprünglich eigenständigen Bibelkommentar handelt, der später in den LDO eingefügt wurde (213 f.). Angesichts des erklärten Zieles, mittels textimmanenter Sprachanalysen Darstellungsstrategien aufzuspüren (73), verwundert es, dass die Stellung von Hildegards Kommentaren zu Joh 1 und Gen 1 in dieser Reihenfolge (!) als Mitte des LDO für F. keine Rolle spielt. Hildegard vertrete einen Dualismus, der die Leiblichkeit mit dem Bösen gleichsetze (219). In den von F. als Beleg angeführten Zitaten ist jedoch differenzierter von der Konkupiszenz und von den (äußeren) Sinnen die Rede, in denen der Mensch sündige (ebd. Anm. 263). Hildegards Bildsymbolen eignet nach F. ein „weiter Aktionsradius“, der für sie den Mangel der Unschärfe trägt (225; ähnlich 230). Auch angesichts von Hildegards Umgang mit Gen 1 hält sie an deren lebenspraktischem Interesse fest; denn der Mensch werde von der Schöpfung her auf die Kirche hin gedacht und seine Rolle in der Kirche aufgewertet (232); letztlich gehe es um „geistliches Leben“ (236). Die letzte von F. untersuchte Vision ist LDO III 5. Hier sind wir mitten in der Endzeit. Auch bei F.' Untersuchung dieser Vision fällt ihre Kritik an Hildegard auf (243–245 u. ö.). Was die vier Visionen des LDO angeht, verlässt F. immer wieder die von ihr selbst gewählte Methode textimmanenter Interpretation und betritt Nebengleise, etwa in Spekulationen über Spiritualen-Bewegungen und Glaubensunsicherheiten im 12. Jhd. (248) oder über Hildegards eigene biographische Erschöpfung (255). Mit dem Vernachlässigen ihrer selbstgewählten Methode korrespondiert F.' Urteil über ein „theologisches und stilistisches“ Gefälle vom ersten zum letzten Werk der Visionstrilogie (256); F. attestiert Hildegard mangelnde Qualität des LDO gegenüber Sc.

Im letzten Teil ihrer Untersuchung unterzieht F. ihre Ergebnisse erst einem „linguistischen Fazit“, sodann einem „theologiegeschichtlichen Fazit“. Sie charakterisiert Hildegards Werk als Gottesrede, die mit Differenzen und Abbildungsstufen gestaltet werde (264) – bis hin zu Hildegards *lingua ignota* als Umsetzungsversuch (265). Sie bescheinigt Hildegard ein „eigenes Sprachdesign“, das sich durch ihr ganzes Lebenswerk ziehe (266). In diesem Kontext kann sie das „Sowohl-als-auch“, das sich durch Hildegards Sprache ergibt, würdigend stehen lassen (274). Ja Hildegards Verfahren sei originell (286); sie spiele in der von ihr selbst zumeist als *visio* bezeichneten Gattung (290) mit verschiedenen Stilformen und entwickle einen ausgeprägten Eigenkosmos an religiöser Begrifflichkeit (287; ähnlich 293). Die theologische Grammatik eines Alanus von Lille führe Hildegard in literarischer Ausgestaltung praktisch durch (299). Insgesamt überwiegt jedoch F.' Kritik: Hildegards Œuvre mangle es an expliziten Ausführungen, so dass der Leser alleingelassen werde (278; ähnlich 300). Die Autorin meint sogar, Hildegard – wörtlich – „anmahnen“ zu müssen (280), und schlägt vor, ihre Schwächen in heutigen Ausgaben durch ein lehramtliches Gutachten zu erhellen (169 Anm. 13). Sie hält es da eher mit Anselm, der meinte, bildtheologische Äußerungen bräuchten im Dienste der Wahrheit Begriffe wie Farbe den Untergrund (278). F. sieht Metaphern als Brücke von Denken und Sprache (277). Wird sie Hildegard damit gerecht? Hildegard denkt eher Wahres in Bildern, als dass sie Wahres mit Bildern übersetzt.

Insgesamt hat F. einen adäquaten Ansatz gewählt, auf Hildegard zuzugehen: die textimmanente Sprachanalyse. Wo sie ihrer selbstgewählten Methode treu bleibt, überzeugen ihre Untersuchungen. Dies ist vor allem für die vier Sc-Visionen festzuhalten. Leider lässt sich F. mehr als einmal von ihrem selbstgewählten Ziel abbringen: Auf Seite 29 verheißt sie Zurückhaltung bei der Deutung Hildegards für heute, bemüht dann aber angesichts einer „Theologie des Lebens“ die Gesundheitsdefinition der WHO (3), angesichts von Hildegards Lichtsymbolik die Photosynthese (197) und angesichts von Hildegards Bildern zum Leiden in der Endzeit die interdisziplinäre Schmerzforschung (249). Aufhorchen lässt ihre Formulierung von der Schöpfung als „Design geschaffener Wesen“ (176). F. beeindruckt auf Nebenpfaden durch große Belesenheit, etwa zu unterschiedlichen Perspektiven auf die *causae primordiales* Eriugenas bei Gangolf Schrimpf und Werner Beierwaltes (328–332) oder zu redaktions- oder liturgiegeschichtlichen Überlegungen für die johanneische Gemeinde (346 und 353). Zwar ist es guter Brauch, am Ende eigener Forschungsarbeit weitere Forschungsdesiderata zu formulieren – wie jedoch allgemeine Ratschläge wie E-Books oder die Einbeziehung von Hobbyforschern (361 f.) hier weiterbringen, bleibt vage.

Fragezeichen ergeben sich auch grundsätzlich zum Projekt „Theologie des Lebens“ bei Hildegard. Dass es eine solche gibt, dass sie sich aufweisen lässt und dass Verbindungslinien zu Johannes und zurück führen, ist unbestritten. Aber auch hier fällt auf: F. beginnt ihre Arbeit im ersten Satz mit Joh 14,6 (1) – nicht mit Hildegard, die sie ja eigentlich zu untersuchen antritt. So stellt sich die Frage, ob nicht auch eine Lebenstheologie nach Johannes mehr Voraussetzung als Ergebnis von F.’ Blick auf Hildegard ist. Auch bei F.’ weiteren Perspektiven für eine heutige Lebenstheologie ist Johannes konstitutiv (363). Für Hildegard gibt es auch andere biblische Inspirationsquellen für eine Anschauung von Leben als nur die johanneische, was aufzuweisen wäre. So ist für Teile der Untersuchung festzuhalten, was F. selbst einmal ausdrücklich formuliert: Manche Kategorien gehen „auf die Sichtweise der Interpretin zurück“ (356). Spürbar ist vor allem ihr Ringen mit der Ernennung Hildegards zur Kirchenlehrerin (169 Anm. 13 u. ö.). F.’ Kritik an Hildegard wurzelt in Erwartungen an das Schrifttum einer Kirchenlehrerin, mit denen sie von außen auf Hildegard zugeht. Von einer Kirchenlehrerin erwartet F. mehr begriffliche Präzision als von einer Sprachkünstlerin, als die sie Hildegard – ihrer eigenen Methode adäquat (111 u. ö.) – bezeichnet. Aber: Könnte die Ernennung Hildegards zur Kirchenlehrerin nicht Anlass sein, eine poetische Dogmatik neu zu wagen, die ihrerseits in biblischer, d. h. bildlicher und vielschichtiger Gottesrede wurzelt und in der das von F. selbst formulierte „Sowohl-als-auch“ (274, s. o.) eher Mehrwert als Manko wäre? H. GOSEBRINK

ARCHA VERBI: Yearbook for the Study of Medieval Theology; Volume 11 (2014). Edited by the *International Society for the Study of Medieval Theology*. Münster: Aschendorff 2015. 224 S./Ill., ISBN 978–3–402–10232–9; ISSN 1612–3964.

Vier „Dissertationes“ enthält Band 11 von *Archa Verbi*, davon zwei umfangreichere mit Verzeichnissen und Texteditionen. Die Themenbereiche sind Trinitätstheologie, Prädestinationslehre und Predigtliteratur.

*Andrea Riedl*, „Der Heilige Geist als Weltseele. Die Kontroverse zwischen Wilhelm von St. Thierry und Wilhelm von Conches“ (9–34), befasst sich mit den Vorwürfen, die der Zisterzienser Wilhelm von St. Thierry gegen Wilhelm von Conches, einen bedeutenden Vertreter der Schule von Chartres, erhebt. Sie erklärt die Bedeutung von Platons *Timaios* für die Theologie der Schule von Chartres (10) und geht auf die konkreten Bedenken ein, die andere Theologen dagegen anführen. Während der Fall Abaelards und seine Verurteilung 1141 auf dem Konzil von Sens wegen der Verbindung von Weltseelenlehre und Pneumatologie („involuturum-Theorie“, vgl. 13 Anm. 20) und wegen des Vorwurfs, ein *novus Platonicus* zu sein, gut dokumentiert ist, bleiben die Auseinandersetzungen um Wilhelm von Conches teilweise im Dunkeln, und es ist nicht nachweisbar, ob es einen Häresiprozess gegen ihn gegeben hat. Die Abhängigkeit Wilhelms von Abaelard ist bisher erst in Ansätzen erforscht. – Wilhelm war überwiegend an naturwissenschaftlichen Fragestellungen innerhalb eines christlichen Weltbildes interessiert. Riedl fasst die Aussagen Wilhelms über den Heiligen Geist (20) und die Anklagepunkte gegen ihn