

beeinflussten Vorstellungen umformte. Laurence MOULINIER unterstreicht ihrerseits, wie sehr die von ihr hier knapp skizzierten Überlieferungsprobleme und Hildegards Schweigen über ihre Quellen die Einschätzung ihres botanischen Wissen erschweren⁸², betont aber die Gemeinsamkeiten mit dem in ihrer Zeit verbreiteten Wissen. Die freilich nur durch „indices ténus“ angedeutete Kenntnis agronomischer bzw. pflanzenphysiologischer Literatur hätte Hildegard u.a. über ihre Verbindungen zu den Zisterziensern⁸³ erhalten können. Walter BERSCHIN eröffnet die kurze Sektion „Poetry and Music“ mit einer Interpretation des Ursula-Offiziums (carm. 44) unter liturgischen Gesichtspunkten, da Hildegard bei ihren in freiem Stil geschriebenen Carmina stets liturgische Modelle im Sinn hatte. John STEVENS faßt die Schwierigkeiten, die musikalische Individualität Hildegards zu ermitteln, in der Metapher „A Liturgical Shadowland“ – bezweifelt er doch, ob ihre Gesänge tatsächlich liturgisch genannt werden könnten – und bevorzugt den (sicher verkaufsförderlichen) Titel einer CD-Serie: „Canticles of Ecstasy“. In eindringlicher Analyse arbeitet Barbara NEWMAN die formale und inhaltliche Besonderheit der dreiteiligen Vita Hildegards im Vergleich mit der Hagiographie (späterer) Mystikerinnen heraus. Formal sieht sie in der Mischung der autobiographischen bzw. autohagiographischen und beschreibenden Teile ein frühes Beispiel des Genres ‘Gnadenleben’. Inhaltlich konzentriert sie sich auf die hagiographische Funktion der Krankheit und die Predigt: In der Jugend ‘las’ Hildegard ihre Krankheiten als Schwäche, 1141, als sie sich zu ihren Visionen bekannte, als schmerzvollen Druck (physisch, psychisch, sozial) und zugleich als Reifung, danach jahrelang als Strafe bzw. Zwang, Gottes Willen zu tun, und schließlich, in Analogie zu Hiob und Jona, als gottgewollte Prüfung ihrer Tugend, aus der sie ihre Heilsgewißheit bezog. Ihr Biograph Gottfried ‘reduzierte’ die komplexen Selbstzeugnisse auf ‘normale Zeichen’ der Heiligkeit; ihre Krankheiten und wunderbaren Heilungen bestätigten ihre Legitimation (als Frau!) zu prophetischem Sprechen und zur Gründung eines eigenen Klosters⁸⁴. Bemerkenswert ist Newmans gebrochene Sicht der Predigten⁸⁵; sie

82) „Difficile, donc, de cerner de près le corpus d’origine et de déterminer combien de plantes étaient connues de Hildegard dans les années 1150, et combien au contraire ont été ajoutés par des copistes, et à quelle époque“ – abgesehen vom Problem der Terminologie (S. 138 ; vgl. S. 152 : „que ce traité soit de Hildegard ou de ses continuateurs, l’intérêt qui y point [für agronomische Fragen] fait figure de précurseur“). Der Anhang mit den Pflanzennamen nimmt denn auch auf diese Frage keine Rücksicht.

83) Wiederum (vgl. Anm. 69) taucht hier als Beleg Elisabeth von Schönau auf, unterstrichen durch den falschen Hinweis, (ihr) Schönau sei von Eberbach gegründet worden.

84) NEWMAN unterstreicht, daß in Hildegards autobiographischen Aussagen dieser Bezug zwischen Schwäche und weiblichem Geschlecht nicht (mehr) vorkommt. Vgl. auch DIES., Seherin – Prophetin – Mystikerin. Hildegard von Bingen in der hagiographischen Tradition, in: FESTSCHRIFT 1997*, S. 126-52 und DIES.,