Die Konstruktion prophetischen Sprechens : Hildegards Sicht der eigenen Rolle als Autorin

Autor(en): **Kühne, Udo**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **46 (1999)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761215

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

UDO KÜHNE

Die Konstruktion prophetischen Sprechens

Hildegards Sicht der eigenen Rolle als Autorin*

Einmütig weist die mediävistische Forschung Hildegard von Bingen einen besonderen Platz zu, sieht sie in einer Art Ausnahmeposition, die von Singularität oder zumindest Exzentrizität geprägt ist. Spezialisten unterschiedlicher Fachrichtung konstatieren, je auf ihrem Gebiet, den Sondercharakter von Hildegards Leben, Wirken und Schriften: Die gesuchte Ratgeberin der Großen (nach Ausweis ihrer Korrespondenz) und öffentliche Mahnerin (auf Predigtreisen) verfüge über die wirksamsten Medien ihrer Zeit, Brief und Predigt, gleichwohl über kein Lehramt, besitze (als Frau) keine Lehrbefugnis.[1] Aus selbigem Grund stehe ihre Theologie, wenn denn hier überhaupt von Theologie zu sprechen wäre, abseits jeder Schultheologie, sei nicht Theologie der Begriffe, sondern Theologie der Bilder.[2] Vergleichbar lasse sich fragen, ob und gegebenenfalls aufgrund welcher ihrer Schriften Hildegards Schaffen in einer Darstellung der mittelalterlichen Philosophie zu berücksichtigen sei. Inwieweit sind aber die dafür ins Auge zu fassenden Texte authentisch?[3] Der Eindruck, Hilde-

* Fritz Wagner zum 14. Juli 1999

[1] Vgl. Christel MEIER, «Von der ‹Privatoffenbarung› zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau», in: Gert MELVILLE/Peter VON MOOS (Hgg.), Das Öffentliche und Private in der Vormoderne, Köln-Weimar-Wien 1998, 97–123, hier 109 (Norm und Struktur 10).

[2] So, sinngemäß, Peter WALTER, «Die Theologie der Hildegard von Bingen», in: Hans-Jürgen KOTZUR (Hg.), Hildegard von Bingen 1098–1179, Mainz 1998, 204–208, hier 204.

[3] Vgl. Loris STURLESE, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280), München 1993, 206: «Eine [...] legitime Frage ist, inwiefern Hildegard in eine Philosophiegeschichte gehören kann», und 208: «Dennoch bin ich davon überzeugt, daß die ‹deutsche Prophetin› in die-

gards Werk entziehe sich jeder gängigen Kategorisierung, wie er sich in den zitierten Urteilen spiegelt, berührt im Kern offenbar die Frage nach dem Status und der Autorität dieses Werks.

Dies bestätigt Hildegards Selbsteinschätzung, die vermutlich bereits dem Streben der Visionärin nach offizieller, päpstlicher Anerkennung ihrer Sehergabe und ihrer Schau eine Grundlage bot, dann aber für uns in den Texten selbst prägnanten Ausdruck findet. Dabei wird sogleich erkennbar, daß Hildegard hier keiner ganz entlegenen Debatte Stimme gibt; vielmehr lassen sich ihre Äußerungen anderen mittelalterlichen Reflexionen über literarisches Handeln zuordnen, sofern diese ebenfalls im Autor nicht schlichtweg einen Textproduzenten erblicken, sondern zuerst den Träger einer *auctoritas*, welche sich im Wahrheitsanspruch, in Geltung, Qualität und Verantwortung des Literaten manifestiert.

Zu Hildegards Zeit fehlt es freilich längst nicht mehr an Versuchen, die Tätigkeit von Autoren, nicht lediglich ihren Status, präziser als zuvor zu beschreiben und dabei insbesondere auf unterschiedliche Formen des Umgangs der Literaten mit vorgängigem Material, Bezugstexten also, zu achten. In der Folge derartiger literaturtheoretischer Überlegungen und Differenzierungen, wie man sie vornehmlich im schulischen Kommentarwesen antrifft, treten feingliedrige Spezifikationen der Autorrolle zutage, werden Grade der Autorschaft bestimmt, so daß schließlich die Eigenschaft, ‹Autor im vollen Sinne› zu sein, lediglich einem Teil der schriftstellerisch Tätigen zutreffenderweise zukomme. Als prominentes Beispiel einer solchen auf der Annahme von vielfältigen und kontinuierlichen Wechselwirkungen zwischen Produktions- und Rezeptionsprozeß beruhenden Autorentypologie kennt man den von Alastair Minnis in seinen grundlegenden Arbeiten zum mittelalterlichen Verständnis von Autorschaft mehrfach gebührend gewürdigten Passus im Prooemium von Bonaventuras gegen Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus.[4] Bei Erörterung der Frage,

sem Buch nicht fehlen darf.» Ins Zentrum seiner Betrachtung rückt Sturlese dann die «beiden äußerst wichtigen wissenschaftlich-medizinischen Werke» (208), Texte also, «die am wenigsten sicher sind, das heißt von denen noch niemand gezeigt hat, daß sie ganz von Hildegard stammen, und die in keiner anständigen Ausgabe vorliegen» (Kurt FLASCH, Wenn Hildegard die Stimme hob, hatten die Priester nichts zu lachen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 86 vom 14.4.1998, 42).

[4] Alastair J. MINNIS, Late-Medieval Discussions of *compilatio* and the Rôle of the *compilator*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 101 (1979) 385–421, hier 415f.; DERS., Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary

ob der Theologe Petrus als Autor (prologtechnisch ausgedrückt: als *causa efficiens*) des Sentenzenwerks zu gelten habe oder, so die implizite Alternative, ob Gott selbst ihm (wie den Theologen überhaupt, denen ja stets Gottes Wort *materia* ist) diese Rolle streitig mache, unterscheidet der Franziskaner prinzipiell vier denkbare Rollen im Umgang mit dem geschriebenen Wort, die vom bloßen Schreiber (*scriptor*) über den Kompilator und den Kommentator zum *auctor*, Autor (im engeren Sinne) führen. Als distinktives Merkmal dieser Rollen fungiert das für die jeweilige literarische Arbeit maßgebliche Verhältnis zwischen Eigenanteil (*sua*) und Fremdanteil (*aliena*) in den Möglichkeiten von Hinzufügung (*addendo*) und Abänderung (*mutando*). Der Schreiber (als Kopist) macht Eigenes nicht geltend: *scribit aliena, nihil addendo vel mutando.* Von ihm hebt sich der Kompilator durch Fremdzusätze ab (*scribit aliena, addendo, sed non de suo*). Subsidiär bereits selbstverantwortlich arbeitet der Kommentator, wenn er zu einem gegebenen präponderanten fremden Text eigene Erläuterungen formuliert (*scribit aliena et sua, sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam*). Schließlich kann selbst der ‹Voll-Autor› nicht auf fremdes Gut, nämlich *ad confirmationem*, verzichten. Für den ‹autonomen› Autor findet sich hiernach (wie wir das erwarten) im Mittelalter kein Platz. Der mittelalterliche Autor steht nach Bonaventura vielmehr stets in einer Traditionskette und insofern in einer Nachfolgebeziehung. Dennoch dürfen wir in ihm, z. B. in Petrus Lombardus, den *de suo* schöpferischen Autor erblicken, auch wenn wir in dessen Schriften, so resümiert Bonaventura, *multa dicta aliorum* vorfinden: *hoc non tollit Magistro auctoritatem.* Bonaventuras relationale Bestimmung von Autorschaft, so eng sie angelegt scheint, da sie allein vom Wissenschaftler im durchaus engen Sinn, strikt sogar nur vom Theologen als gedachtem Verfasser eines Textes ausgeht, aber eben doch modellhaft, eröffnet weite, über das Mittelalter hinausweisende Perspektiven, indem sie ihre Systematik konsequent aus dem Spannungsverhältnis von Fremd und Eigen, Alt und Neu, Tradition und Originalität entwickelt und sich dabei einer literaturgeschichtlichen Kategorie verpflichtet sieht. Doch ist in Erinnerung zu rufen,

Attitudes in the Later Middle Ages, Aldershot ²1988, 94f. Vgl. auch Jan-Dirk MÜLLER, «Auctor – actor – author. Einige Anmerkungen zum Verständnis vom Autor in lateinischen Schriften des frühen und hohen Mittelalters», in: Felix Ph. INGOLD/Werner WUNDERLICH (Hgg.), Der Autor im Dialog. Beiträge zu Autorität und Autorschaft, St. Gallen 1995, 17–31, hier 24f. Text: S. Bonaventurae Opera omnia, Bd. 1, Quaracchi 1882, 14f.

daß man von alters her und insbesondere auch im 12. Jahrhundert bei der Erfassung schriftstellerischer Tätigkeit Fremdgut und Eigenschöpfung wahrzunehmen und in Betracht zu ziehen wußte. Ganz im Sinne von Bonaventuras Leitidee beschreibt etwa Konrad von Hirsau in seinem aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammenden «Dialogus super auctores», einem Lehrgespräch zwischen *magister* und *discipulus*, die Aufgabe von Kommentatoren: *obscura dicta aliorum dilucidare.*[5] Und Gilbert von Poitiers stellt in der Einleitung seines Kommentars zur Schrift «De trinitate» des Boethius jenen Verfassern, *qui sententiam propriam ferunt*, d. h. *auctores*, zwei Gruppen von *lectores* gegenüber, *qui referunt alienam.* Zu diesen gehören einerseits *recitatores* (*qui eadem auctorum verba et ex ipsorum causis eisdem pronuntiant*), andererseits *interpretes* (*qui obscure ab auctoribus dicta nocioribus verbis declarant*), Kommentatoren wie Gilbert selbst.[6]

Das Schaffen Hildegards von Bingen als Autorin vermögen derartige Autor-Konzeptionen aus Hildegards und späterer Zeit auf den ersten Blick nur wenig zu erhellen, scheinen es gar nicht zu berühren, sehen wir die Visionärin doch einem spezifischen Autorinnentypus angenähert, welcher von der Figur einer begnadeten *mulier religiosa* ausgeht, «die – im Rahmen eines Nonnenkonvents oder ‹in der Welt› außerhalb der Ordensklausur – ein striktes Leben der Abgeschiedenheit und Selbstkasteiung, der *humilitas* und wechselnden Gotteserfahrungen führt und nach langen Jahren der Askese, der körperlichen Leiden und Visionen ihre göttlichen Begnadungen niederschreibt oder aufzeichnen läßt; eine Autorin wider Willen, die nicht aus eigener Initiative, sondern im Gehorsam gegenüber Gottes Befehl bzw. der Aufforderung ihres Beichtvaters aus der Abgeschiedenheit ihrer *vita religiosa* heraustritt, um mit der Niederschrift ihrer Gnadenerfahrungen, ihres Lebens der Askese und göttlichen Wunder das gnadenvolle Wirken Gottes in der Welt zu dokumentieren. Sie präsentiert sich als eine illiterate Autorin, die ihre fehlende Bildung, ihre literarische Unfähigkeit betont und keinerlei literarische Ambitionen verfolgt, vielmehr – als Sprachrohr Gottes – mit der Unterstützung ihres Seelsorgers entscheidende Stationen und spezifische

[5] R.B.C. HUYGENS (Hg.), Accessus ad auctores, Bernard d'Utrecht, Conrad d'Hirsau: Dialogus super auctores, Leiden ²1970, 75.

[6] Nikolaus M. HÄRING (Hg.), The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers, Toronto 1966, 54 (Studies and Texts 13).

Ausdrucksformen ihres spirituellen Lebens aufzeichnet.»[7] Die so skizzierte Rollenfigur hat Anteil nicht an der Literaturgeschichte, sondern an der Heilsgeschichte, empfängt ihre Dignität aus der Artikulation von Gottes Wort, was zur völligen Aufgabe, zum Verlust eigener Autorschaft führen mag: Gott selbst übernimmt die Rolle des Autors. Dementsprechend wird beispielsweise im *accessus*-artigen Teil des Prologs zur lateinischen Übersetzung von Mechthilds von Magdeburg «Fließendem Licht», die bald nach Mechthilds Tod und gewiß vor 1298 entstand, beim Stichwort *auctor* nur die Trinität als Autor der Offenbarungen genannt, nicht auch Mechthild selbst.[8] So weit hätte man nicht gehen müssen; aus der mittelalterlichen Bibelkommentierung kennen wir die Praxis, die Autorrolle nach *causa efficiens movens* (Gott) und *causa efficiens operans* (Prophet) aufzugliedern.

Literaturentstehung im Inspirationsvorgang kann durch Autorbilder in Handschriften anschaulich werden; für Hildegard findet man eine entsprechende Darstellung im Luccaer Codex: die Autorin als «Instrument eines göttlich gelenkten Aufschreibprozesses»[9], ihr gegenüber und nachgeordnet, von eigenem Architekturrahmen getrennt, der Schreiber als Dokumentarist.

Die Mystikerin, gleichviel, ob sie sich volkssprachig oder lateinisch ausdrückt, steht also zwar in einer grundsätzlich anderen Traditionslinie als jene Autoren, an die etwa Bonaventura dachte, als er seine Klassifikation autorschaftlichen Handelns zum Kern einer konzisen Literaturpragmatik bestimmte, doch stellen sich bei geschichtlicher Analyse mancherlei Konvergenzen ein: Statt daß beispielsweise ein volkssprachlicher Dichter durch zugewonnene Gelehrtheit mit lateinischen Verfassern konkurriert, kann er sich, wie etwa Wolfram, programmatisch gegen jede Buchgelehrsamkeit wenden. «An die Stelle des Buchgelehrten tritt nun der ungebildete Laie, der seine Kunst nicht dem Wissen, sondern jener poetischen Kraft verdankt, die im

[7] Ursula PETERS, «Hofkleriker – Stadtschreiber – Mystikerin. Zum literarhistorischen Status dreier Autorentypen», in: Walter HAUG/Burghart WACHINGER (Hgg.), Autorentypen, Tübingen 1991, 42f. (Fortuna vitrea 6).

[8] Vgl. Nigel F. PALMER, «Das Buch als Bedeutungsträger bei Mechthild von Magdeburg», in: Wolfgang HARMS/Klaus SPECKENBACH (Hgg.), Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, Tübingen 1992, 217–235, hier 218f.

[9] Horst WENZEL, «Autorenbilder. Zur Ausdifferenzierung von Autorenfunktionen in mittelalterlichen Miniaturen», in: Elisabeth ANDERSEN/Jens HAUSTEIN e.a. (Hgg.), Autor und Autorschaft im Mittelalter. Kolloquium Meißen 1995, Tübingen 1998, 1–28, hier 8 (dazu Abb. 12 auf 25).

Menschen wirkt und die letztlich mit der Gotteskraft identisch ist, die die ganze Schöpfung durchdringt. Das führt in der Wolfram-Nachfolge zu einer neuen Dichter-‹Rolle›, zum Typus des inspirierten Laiendichters.»[10] Auch der Autor im vollen Sinn, wie er uns aus differenzierender Betrachtung literarischer Arbeitsweisen präsentiert wird, *auctor* nach Bonaventuras Nomenklatur, mag dem göttlichen Autor in instrumentaler Weise dienen, denn es sei klar, so Bonaventura augenzwinkernd, daß Gott das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus nicht mit eigener Hand (*digito suo*) geschrieben habe. Ein Dichter kann sogar in nachdrücklicher Selbststilisierung seine Autorrolle im Verlauf eines literarischen Werks wechseln, wie es Alanus von Lille in seinem «Anticlaudianus» vorführt, wenn er an zentraler Stelle des Gedichts, präzise in der Mitte des Texts, oder, inhaltlich (und damit treffender) gesprochen: dort, wo Prudentia auf ihrer Himmelsreise ihrem Ziel, Gott, sich annähert, also ihrerseits die Sphären entscheidend wechselt, Apoll die (im Prolog begründete) Gefolgschaft aufkündigt und im Wege einer *invocatio* um göttliche Inspiration nachsucht. Dabei legt Alanus seine einstige Dichterrolle programmatisch nieder (5,268f. *totumque poetam deponens*), an die Stelle poetischen Gestaltens tritt prophetisches Sprechen (269 *usurpo michi nova verba prophete*). Dann könne man ihn nicht weiterhin, so fügt Alanus hinzu, als Autor des Gedichts ansehen, nicht einmal mehr als Schreiber (273 *non scriba vel actor*), vielmehr bloß noch als Griffel (276 *calamus*), Instrument des göttlichen Autors.[11]

Der Autorschaft Hildegards von Bingen liegen bekanntlich göttliche Schreibaufträge zugrunde, welche die Visionärin jeweils in der ihr gemäßen Form, als Visionen erfährt, mit denen sich jene aus lebendigem Licht hörbar werdende himmlische Stimme einführt, die

[10] Walter HAUG, Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Darmstadt ²1992, 190.

[11] Robert BOSSUAT (Hg.), Alain de Lille: Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables, Paris 1955, 131 (Textes philosophiques du Moyen Âge 1). Vgl. dazu Peter DRONKE, Dante and Medieval Latin Traditions, Cambridge 1986, 8–14; Christoph HUBER, Die Aufnahme und Verarbeitung des Alanus ab Insulis in mittelhochdeutschen Dichtungen. Untersuchungen zu Thomasin von Zerklaere, Gottfried von Straßburg, Frauenlob, Heinrich von Neustadt, Heinrich von St. Gallen, Heinrich von Mügeln und Johannes von Tepl, München 1988, 80–85 (MTUDL 89); Friedrich OHLY, Metaphern für die Inspiration, in: *Euphorion* 87 (1993) 119–171, hier 130f. (131: «Der Wechsel des Themas vom Irdischen zum Himmlischen bringt eine Art von Gattungswechsel mit sich und damit einen gattungsgebundenen Wechsel auch der Auffassung vom Dichter»).

als Deutungsinstanz inspirierter Textualität präsent bleibt und eine Art Korrespondenzverhältnis zwischen visionärer Bildlichkeit und entschlüsselnder Audition begründet, das man weithin in Analogie (und Differenz) zu schriftexegetischen Verfahren oder auch zur kommentierenden Erschließung integumentaler Dichtung beschreiben könnte. Hildegard selbst legt derartige Seitenblicke nahe, wenn sie in der ihrem Erstling «Scivias» vorangestellten sog. «Protestificatio» beschreibt, wie sie geistinspiriert zu höchstem Verständnis der Bibel gelangte, ohne doch über eine *interpretatio verborum* des Bibeltexts auch nur annähernd zu verfügen.[12] Die striktem Stufendenken verpflichtete mittelalterliche *artes*-Pädagogik mit der Zielvorgabe eines kontinuierlichen Aufstiegs vom Leichten zum Schwierigen, Kern wohl jeder Pädagogik, in deren Rahmen sich dem Anfänger etwa (man denke an den «Anticlaudianus»-Prosaprolog[13]) der Litteralsinn von Texten erschließe, dem Fortgeschrittenen *moralis instructio* offenstehe, allein dem *perfectus* jedoch die Allegorie zugänglich sei, wird hier von externer Warte grandios außer Kurs gesetzt. In ihrem Brief an Bernhard von Clairvaux aus dem Jahr 1147, also aus der Entstehungszeit von «Scivias», wußte Hildegard den Gegensatz zwischen ihrem Status einer *indocta simplicitas* als Voraussetzung prophetischer Einsicht und traditionellem Literatentum noch stärker zu akzentuieren:[14] die göttliche Flamme habe ihr den Sinn der Bibel erschlossen, doch verfüge sie, Hildegard, nicht einmal über *litteras in Teutonica lingua*, also über Schriftgebrauch unterhalb der *artes*-Ebene. Sie besitze, will Hildegard damit sagen, eine andere Art von Gelehrsamkeit, «hinter der das menschliche *magisterium* zurückbleibt»[15], sie sei *indocta*, doch *docta vera visione*.

Entsprechend dem markanten Gegensatz zwischen magistralem und prophetischem Textverständnis konstituiert sich auf dem Feld der Textproduktion ein spezifischer, der Prophetenrolle korrespondierender Werktyp, der eine dezidierte Absage an schulrhetorische Doktrinen zur Voraussetzung hat. Soweit es Hildegard betrifft, hat

[12] Adelgundis FÜHRKÖTTER/Angela CARLEVARIS (Hgg.), *Hildegardis Scivias*, Turnhout 1978, 4 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 43).

[13] BOSSUAT (wie Anm. 11), 56.

[14] Lieven VAN ACKER (Hg.), *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, pars prima, Turnhout 1991, 4 (CCCM 91).

[15] Christel MEIER, Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den *figmenta prophetica* Hildegards von Bingen, in: *Frühmittelalterliche Studien* 19 (1985) 466–497, hier 475.

Christel Meier wiederholt auf die programmatische Feststellung der Visionärin gleich am Beginn der «Protestificatio» verwiesen, wonach das Werk verfaßt werde *non secundum os hominum, nec secundum intellectum humanae adinventionis, nec secundum voluntatem humanae compositionis.*[16] «Damit formuliert sie die Absage an die drei Hauptteile der menschlichen *Ars scribendi*, an *Inventio-*, *Dispositio-* und *Elocutio*-Lehre. Ihr Werk soll – entsprechend seiner himmlischen Materie – gleichsam nach einer dieser gemäßen göttlichen Poetik geschrieben werden. [...] Die Visionsschrift soll also den geschauten *mirabilia Dei* angemessen Form verleihen. Damit ist eine neue Forderung an das *aptum* formuliert, aber dies im kontrastiven Rückbezug auf die rhetorische Lehre.»[17]

Bei näherem Zusehen läßt sich ein derartiger kontrastiver Rückbezug auf (im weitesten Sinne) literaturtheoretische Kategorien als weiterer Baustein einer gewissermaßen ‹negativen Poetologie› auch in Hildegards Sicht ihrer Rolle als Autorin wahrnehmen – vielleicht wäre genauer von Rolle als Prophetin zu sprechen, stellt doch die Bezeichnung «Autorin» bereits einen solchen Rückbezug dar.

Wenn uns Hildegard am Beginn ihrer großen Visionswerke jeweils davon berichtet, wie und mit welchem Wortlaut die himmlische Stimme ihr den offenbar werkbezogenen und daher initial stets erneuerten Schreibauftrag erteilt, bleibt nicht im Zweifel, daß die Visionärin als Mittlerin göttlicher *auctoritas* zu betrachten ist, sich selbst so betrachtet. *Dic ergo etiam et nunc secundum me, et non secundum te; et scribe secundum me, et non secundum te* – so hört sie es zum Auftakt der zweiten Schrift dieser Werkgruppe, des «Liber vitae meritorum.»[18] Berücksichtigt hier die werkstiftende Formel verschiedene denkbare Äußerungsweisen, mündliche und schriftliche, Sagen und Schreiben, so finden wir an entsprechender Stelle von «Scivias» und des «Liber divinorum operum» eine andere Akzentuierung. *Scribe ea non secundum te nec secundum alium hominem, sed secundum voluntatem scientis, videntis et disponentis omnia*, so heißt es in der «Protestificatio» von «Scivias».[19]

[16] *Scivias* (wie Anm. 12), 3.

[17] Christel MEIER, «*Ut rebus apta sint verba.* Überlegungen zu einer Poetik des Wunderbaren im Mittelalter», in: Dietrich SCHMIDTKE (Hg.), Das Wunderbare in der mittelalterlichen Literatur, Göppingen 1994, 37–83, hier 44 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 606).

[18] Angela CARLEVARIS (Hg.), *Hildegardis Liber vite meritorum*, Turnhout 1995, 9 (CCCM 90).

[19] *Scivias* (wie Anm. 12), 3.

Angesichts der göttlichen Autorschaft wird hier Hildegards Autorrolle auf eine Weise negativ bestimmt, eingeschränkt und göttlichem Sprechen zugeordnet, die ich als Reflex zeitgenössischer Diskussionen über Autorität und Autorschaft innerhalb der mittelalterlichen Literaturtheorie ansehen möchte, wie ich sie eingangs skizziert habe. Hildegard signalisiert uns, eine Scheidung allein nach göttlichem und menschlichem Autor könne man wohl im 12. Jahrhundert als unzureichend empfinden, da seinerzeit der Schriftsteller (im weitesten Sinne) längst nicht mehr einem einheitlichen Rollenprofil entsprach, weil er nämlich entsprechend den Erfordernissen einer sich zunehmend ausdifferenzierenden und spezialisierenden Schriftlichkeit an höchst unterschiedlichen Verfahren der Textproduktion mit immer neuen Mischungsverhältnissen von Vorgefundenem und Eigenem Anteil gewinnen konnte und in diesem Sinne etwa *secundum alium hominem* schrieb. Am Schluß der «Protestificatio» wird die von Hildegard vorher schon formulierte Absage an rhetorische *inventio* wiederaufgenommen, jetzt freilich vor dem Hintergrund denkbarer Verfasseranteile: *Et dixi et scripsi haec non secundum adinventionem cordis mei aut ullius hominis.*[20] Ganz entsprechend finden wir den Schreibauftrag im Prolog des «Liber divinorum operum» formuliert: *scribe ista non secundum cor tuum, sed secundum testimonium meum,* [...] *nec per te inventa nec per alium hominem premeditata.*[21]

Ein zweiter Aspekt von Hildegards Autorrolle, der sich im Kontrast zu einem gängigen literaturgeschichtlichen Modell wohl genauer fassen ließe, betrifft den Platz der im Prophetenamt stehenden Visionärin in der Reihe der Propheten. Bekanntermaßen kommt das literarische Prinzip der Nachahmung (*imitatio*) in Antike und Mittelalter keineswegs nur im Wirklichkeitsbezug von Dichtung und deren Naturnachahmung zur Geltung, sondern wirkt daneben als traditionsbildende Kraft (*imitatio auctorum*), an welcher ein Literat sich stärken mag, die ihn jedenfalls zu eigener Positionsbestimmung einlädt oder sogar zu besonderen Leistungen, zum Bessermachen anreizt

[20] Ebd., 6.

[21] Albert DEROLEZ/Peter DRONKE (Hgg.), *Hildegardis Bingensis Liber divinorum operum*, Turnhout 1996, 45 (CCCM 92). Mit der Befolgung eines derart formulierten göttlichen Schreibauftrags hebt sich Hildegard von unautorisierten Pseudopropheten ab, die, so Gebeno von Eberbach im *Speculum futurorum temporum sive Pentachronon*, einem wichtigen Zeugnis der Hildegard-Rezeption aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, «frivola quaedam non per Dei Spiritum, sed de suo corde prophetarunt» (Joannes Baptista PITRA [Hg.], Analecta sacra, Bd. 8, Montecassino 1882, 484).

(*aemulatio*).[22] Aus diesem dynamischen Prinzip kulturellen Fortschrittsdenkens, mit dem verbreitete Textverständnis-Programme wie etwa das Typologie-Denken lebhaft korrespondieren, lassen sich literarische Maßstäbe entwickeln, auch wenn, wie im Falle Hildegards, eine Rückorientierung auf *auctores antiqui* ins Leere liefe, wurde die Visionärin doch in ein Wundergeschehen berufen *trans metam antiquorum hominum*, wie es ausdrücklich in der «Protestificatio» heißt.[23] Es gibt aber Anzeichen dafür, daß Hildegard (und die Hildegard-Rezeption) nach dem Muster einer *imitatio auctorum* die Prophetenrolle der Visionärin ausgestalteten. In der «Vita sanctae Hildegardis» finden wir Hildegard als *nostra prophetissa* vergleichend neben biblische Propheten gestellt, bevorzugt Frauengestalten wie die alttestamentliche Prophetin Debora, ebenso in brieflichen Zeugnissen ihrer Korrespondenten.[24] Hildegard selbst begibt sich unzweifelhaft in eine Nachfolgebeziehung zu den alten Propheten, bekunden doch längst hochrangige Repräsentanten der (Mainzer) Kirche, sie ergreife das Wort *ex prophetia, quam olim prophete prophetaverant.*[25] Dabei weiß sie sich ihren Vorläufern «ebenbürtig, wenn nicht aufgrund der in der Heilsgeschichte vorgerückten Position überlegen»[26] (*aemulatio*-Gedanke). Prophetengeschichte ließe sich nach Art von Literaturgeschichte darstellen und wird vom Urvisionär Adam eröffnet, «der die Erkenntniskraft, Sprache und Musik der Engel als natürliche Fähig-

[22] Vgl. z.B. Barbara BAUER, Art. Aemulatio, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. , Tübingen 1992, Sp. 141–187; Manfred FUHRMANN, Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – ‹Longin›. Eine Einführung, Darmstadt ²1992, 153–155; Alexandru N. CIZEK, Imitatio et tractatio. Die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter, Tübingen 1994, 11–20 (Rhetorik-Forschungen 7); Alfons RECKERMANN, «Das Konzept kreativer imitatio im Kontext der Renaissance-Kunsttheorie», in: Walter HAUG/Burghart WACHINGER (Hgg.), Innovation und Originalität, Tübingen 1993, 98–132 (Fortuna vitrea 9).

[23] *Scivias* (wie Anm. 12), 4.

[24] Vgl. Barbara NEWMAN, Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine, Berkeley-Los Angeles-London 1987, 27.

[25] Monica KLAES (Hg.), *Vita sanctae Hildegardis*, Turnhout 1993, 24 (CCCM 126); vgl. dazu Barbara NEWMAN, «Seherin – Prophetin – Mystikerin. Hildegard-Bilder in der hagiographischen Tradition», in: Edeltraud FORSTER (Hg.), Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten, Freiburg-Basel-Wien 1997, 126–152, hier 131.

[26] Christel MEIER, Art. «Hildegard von Bingen», in: Verfasserlexikon, Bd. 3, Berlin-New York 1981, Sp. 1257–1280, hier 1259.

keiten besaß»[27] und «von dem her Hildegard ihre heilsgeschichtlich akzentuierte Prophetologie entwickelt.»[28] Wie Dichtung des Kommentars bedarf, erschließen sich Prophetien nur mühsam. Allemal genießt eine Prophetin «nur Ansehen, wenn man sie nicht versteht.»[29] Hildegards Sprechen unterstehe eben, wie es Gebeno von Eberbach in seinem «Speculum futurorum temporum» (1220) ausdrückt, gewissermaßen einer göttlichen Stilistik, welche geistinspirierte Autorschaft herkömmlichen literarischen Maßstäben enthebe und als Beweis für die Wahrheit der Prophetie dienen könne.[30]

Ausgehend von der *imitatio*-Vorstellung dürfte man Hildegard nicht nur in der Traditionskette der christlichen Propheten antreffen, sondern wohl auch im Kreis der Sibyllen, die man im Mittelalter gern in komplementärer heilsgeschichtlicher Funktion den alttestamentlichen Propheten zur Seite stellte: Christus wurde den Juden von den Propheten gekündet, den Heiden von den Sibyllen. Peter Dronke hat den «‹sibyllinischen› Aspekt von Hildegards Rolle»[31] betont. Vielleicht habe Hildegard im besonderen eine ab dem 11. Jahrhundert breit überlieferte lateinische Fassung der Legende der tiburtinischen Sibylle gekannt, in welcher die Sibylle in einem Modus stilisiert werde, der Hildegard in ihrem eigenem Rollenverständnis unmittelbar ansprechen konnte. Bereits das Spätmittelalter sah in Hildegard als Sibylle eine geglückte Konfiguration. Heinrich von Langenstein prägt gegen Ende des 14. Jahrhunderts den Titel einer «Teutonicorum Sibilla» für Hildegard[32], und in einer wohl um 1320 entstandenen deutschsprachigen strophischen Sibyllenweissagung beruft sich die

[27] Christel MEIER, «Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098–1179). Ein Portrait», in: Gisela BRINKER-GABLER (Hg.), Deutsche Literatur von Frauen, Bd. 1: Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988, 76–87, hier 79.

[28] MEIER (wie Anm. 15), 478.

[29] NEWMAN (wie Anm. 25), 138.

[30] PITRA (wie Anm. 21), 484f.: «Libros S. Hildegardis plerique legere fastidiunt et abhorrent, pro eo quod obscure et inusitato stylo loquitur, non intelligentes quod hoc est argumentum verae prophetiae. [...] hoc quoque argumentum est veri digiti Dei, id est Spiritus Sancti»; vgl. Christel MEIER, «Nostris temporibus necessaria. Wege und Stationen der mittelalterlichen Hildegard-Rezeption» in: Ulrich ERNST/Bernhard SOWINSKI (Hgg.), Architectura poetica. Festschrift für Johannes Rathofer, Köln-Wien 1990, 307–325, hier 312 (Kölner Germanistische Studien 30).

[31] Peter DRONKE, «Sibylla – Hildegardis. Hildegard und die Rolle der Sibylle», in: E. FORSTER (wie Anm. 25), 109–118, hier 110.

[32] Ebd., 115.

Königin von Saba, die man üblicherweise als 13. Sibylle betrachtete, in schönem Anachronismus auf Hildegard von Bingen als Autorität.[33] Zu Beginn des 15. Jahrhunderts begibt sich übrigens eine andere große Literatin des Mittelalters, Christine de Pizan, prononciert in eine Nachfolgebeziehung zur Sibylle, stellt «eine Genealogie der Autoren auf, die von der Sibylle zu Vergil und von Vergil zu Dante führt und markiert dann den eigenen Standpunkt in bezug auf die äußeren Glieder dieser Kette.»[34] *Imitatio* als literarisches Verfahren der Aneignung «stellt unverkennbar Hierarchien her und zwingt das Eigene in die Botmäßigkeit gegenüber dem Fremden»[35], beruht also gleich der Unterscheidung verschiedener Grade von Autorschaft gemäß *aliena* und *sua* auf einem Verhältnis von Identität und Differenz und steckt damit maßgeblich die Rahmenbedingungen für die mittelalterlichen und, wohl stärker noch, die frühneuzeitlichen Diskussionen über die Rolle und Tätigkeit des Autors ab.

Hinter dem Bild Hildegards als Prophetin oder auch als Sibylle ihrer Zeit tritt immer auch eine Autorin hervor, die in vielfältigen literarischen Bezügen steht, welche sie zu eigener Positionsbestimmung nutzen kann, was selbstverständlich nicht notwendigerweise einschließt, Hildegard richte ihr Verfassen nach literaturtheoretischen Vorgaben im Sinne von konkreten Quellenbezügen aus oder stilisiere ihre Rolle als Autorin bewußt nach dort verfügbaren Modellen. Auch wenn es also gewiß verfehlt wäre, wollte man in Hildegard nun eine Spezialistin für mittelalterliche Literaturtheorie erblikken, so erhält ihre Konstruktion prophetischen Sprechens erst im Wissen um eine spezifische Traditionsgebundenheit von Texten und ihren Verfassern ein Fundament.

[33] Vgl. ebd., 113f.; Peter DRONKE, Medieval Sibyls: Their Character and Their «Auctoritas», in: *Studi medievali* 36 (1995) 581–615, hier 608–611.

[34] Dina DE RENTIIS, Die Zeit der Nachfolge. Zur Interdependenz von ‹imitatio Christi› und ‹imitatio auctorum› im 12.–16. Jahrhundert, Tübingen 1996. 103. (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 273).

[35] Andreas KABLITZ, «Nachahmung und Wahrheitsanspruch. Seneca – Petrarca – Montaigne», in: Wolfgang HARMS/Jan-Dirk MÜLLER (Hgg.), Mediävistische Komparatistik. Festschrift Franz Josef Worstbrock, Stuttgart-Leipzig 1997, 95–149, hier 96.