



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Weibliche Autorität beanspruchen.

Zur Selbstlegitimierung bei
Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg.

verfasst von / submitted by
Sarah Gerschel, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 808

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Gender Studies

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof.in Mag.a Dr.in Bakk.a
Birgit Heller

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| 1 Einleitung..... | 1 |
| 1.1 Fragestellung..... | 1 |
| 1.2 Methode..... | 2 |
| 1.3 Diversität in der Rezeption der Mystiker_innen..... | 4 |
| 2 Kontextualisierung in Geschichte und christlicher Theologie..... | 7 |
| 2.1 Politische und kirchenpolitische Situation..... | 7 |
| 2.1.1 Historischer Abriss 12. und 13. Jahrhundert..... | 7 |
| 2.1.2 Gregorianische Reform, Investiturstreit..... | 8 |
| 2.1.3 Klöster und Frauen ab 11. Jahrhundert..... | 10 |
| 2.1.3.1 Armutsbewegung..... | 10 |
| 2.1.3.2 Religiöse Frauenbewegung..... | 11 |
| 2.1.3.3 Beginen..... | 13 |
| 2.2 Spätmittelalterliche Theologie..... | 14 |
| 2.2.1 Quellen der Scholastik..... | 14 |
| 2.2.2 Themen der Scholastik..... | 18 |
| 2.2.2.1 Menschenbild, Ebenbildlichkeit..... | 18 |
| 2.2.2.2 Eva..... | 19 |
| 2.2.2.3 Sexualität..... | 20 |
| 2.2.2.4 Gottesbild..... | 21 |
| 2.2.2.5 Fegefeuer und Hölle..... | 22 |
| 2.3 Frauen und Mystik..... | 23 |
| 2.3.1 Mystik Begriff..... | 23 |
| 2.3.2 Klassifizierungen..... | 25 |
| 2.3.3 Mystische Erfahrung von Frauen im christlichen Spätmittelalter..... | 27 |
| 2.3.4 Überleitung zu Analyse und Vergleich zweier Mystikerinnen..... | 29 |
| 3 Hildegard von Bingen..... | 32 |
| 3.1 Biografische Notizen..... | 32 |
| 3.2 Werk..... | 34 |
| 3.2.1 Sprache..... | 34 |
| 3.2.2 Entstehung von Hildegards Schriften..... | 35 |
| 3.3 Hildegards Theologie, Analyse von Gender-Aspekten..... | 36 |
| 3.3.1 Gottesbild..... | 36 |
| 3.3.1.1 Gott und Geschlecht..... | 36 |
| 3.3.1.2 Tugendgestalten..... | 37 |
| 3.3.1.3 Feminisierung christlicher Tradition..... | 41 |
| 3.3.2 Menschenbild..... | 43 |
| 3.3.2.1 Herkunft der Geschlechter..... | 43 |
| 3.3.2.2 Sexualität..... | 44 |
| 3.3.2.3 Männlichkeit und Weiblichkeit..... | 46 |
| 3.3.2.4 Gegenseitigkeit..... | 48 |
| 3.3.3 Eva und Maria bei Hildegard..... | 50 |
| 3.3.4 Bezug auf klerikale Autoritäten..... | 54 |
| 3.4 Rechtfertigung des eigenen theologischen Redens..... | 55 |
| 3.4.1 Prophetische Tradition, Erwählung..... | 55 |
| 3.4.2 Weiblichkeit, weibliche Gottesrepräsentanz..... | 57 |
| 3.4.3 Doppelpoliger Topos: Demut und Erwählung..... | 60 |
| 3.5 Zwischenfazit Hildegard von Bingen..... | 61 |

| | |
|------------------------------------------------------------|-----|
| 4 Mechthild von Magdeburg..... | 64 |
| 4.1 Biografische Notizen..... | 64 |
| 4.2 Werk..... | 68 |
| 4.2.1 Sprache..... | 68 |
| 4.2.2 Entstehung von Das Fließende Licht der Gottheit..... | 71 |
| 4.3 Mechthilds Theologie, Analyse von Gender-Aspekten..... | 73 |
| 4.3.1 Gottesbild..... | 73 |
| 4.3.2 Menschenbild..... | 75 |
| 4.3.2.1 Sexualität..... | 75 |
| 4.3.2.2 Leiden..... | 76 |
| 4.3.2.3 Askese..... | 77 |
| 4.3.2.4 Seele..... | 78 |
| 4.3.2.5 Sünde..... | 79 |
| 4.3.3 Eva und Maria bei Mechthild..... | 80 |
| 4.3.4 Bezug auf klerikale Autoritäten..... | 81 |
| 4.4 Rechtfertigung des eigenen theologischen Redens..... | 84 |
| 4.4.1 Prophetische Tradition, Erwählung..... | 84 |
| 4.4.2 Weiblichkeit, weibliche Gottesrepräsentanz..... | 87 |
| 4.4.3 Doppelpoliger Topos: Demut und Erwählung..... | 90 |
| 4.5 Zusammenfassung Mechthild von Magdeburg..... | 93 |
| | |
| 5 Vergleich..... | 95 |
| | |
| 6 Fazit..... | 99 |
| | |
| Literaturverzeichnis..... | 100 |
| Abbildungen..... | 103 |
| | |
| Anhang..... | 104 |
| Abstract English..... | 104 |
| Abstract Deutsch..... | 105 |
| Curriculum Vitae..... | 106 |
| Erklärung zum eigenständigen Verfassen der Arbeit..... | 106 |

1 Einleitung

1.1 Fragestellung

Mit dem Ausbau und der Verbreitung des Einflusses der Kirche in Europa zur Zeit des Mittelalters wurden die Machtverhältnisse sehr stark von dieser Institution mitbestimmt. Innerhalb dieser umfassend patriarchal geprägten Institution wirkten auch Frauen, von denen wir noch heute wissen. Denn obwohl das 12. und das 13. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum, aus unserer Perspektive 800 bis 900 Jahre später, historisch weit entfernte Szenarien und Lebensrealitäten umfasst und dazu das Handeln von Frauen stark marginalisiert wurde: Von vielen Protagonistinnen der christlichen Mystik sind noch heute zahlreiche Quellen vorhanden. Die Dokumente über und von diesen Mystikerinnen, können dazu befragt werden, wie sie sich in diesem fast ausschließlich männlichen Umfeld bewegten und zu ihren marginalisierten Rollen innerhalb der Institution Kirche positionierten. Besonders interessant erscheint es hierbei, ihre theologischen Standpunkte zur eigenen Situation als Frau, die in der Kirche spricht, zu untersuchen. Die Marginalisierung bzw. das Verunmöglichen von weiblichen Autorinnen der Theologie steht dabei der Tatsache gegenüber, dass wir doch die Texte derer haben, denen es gelang, in diesem Diskurs zu sprechen, von welchem sie eigentlich ausdrücklich ausgeschlossen waren.

Demnach ist eine Frage, die sich vor allem (aber nicht nur) die feministische Theologie bezüglich der Mystikerinnen des christlichen Spätmittelalters stellt, jene, auf welchem Weg diese Frauen ihren Anspruch auf eine „weibliche Autorität“ (bspw. Keul 2004) innerhalb des theologischen Diskurses geltend machen konnten. Schließlich mussten sie gewährleisten, dass sie einerseits mit der patriarchalen Ausrichtung der Theologie und Kirche übereinstimmten, da sie ja auch in genau diesem Kontext gehört werden wollten. Andererseits war für eine schreibende Frau im späten Mittelalter eine Rechtfertigung gefordert, weshalb sie auf diese ungewöhnliche Weise handelte. Eine Kombination aus der eigenen Unterordnung unter den zeitgenössischen *Status Quo* über das Schreib-Verbot für Frauen, mit dem gleichzeitigen Anwenden von Strategien zur Ausschöpfung und Ausweitung der Möglichkeiten war also gefragt.

Für die hier thematisierten Frauen stellte sich nämlich ein doppeltes Problem, wenn sie ihre Offenbarungen publik machen und sich in die theologischen Debatten einbringen wollten: Einerseits war das kirchliche Lehramt der einzige legitime Weg, an jenen Diskursen in den Universitäten und lokalen Kirchen teilnehmen zu können. Von diesem waren sie jedoch ausgeschlossen, da für Frauen allgemein ein Lehrverbot galt. Über die mystische Erfahrung,

also den direkten Kontakt zum Göttlichen statt der Erkenntnis durch das Studium der Schrift, konnte eine alternative Legitimation des eigenen Sprechens erwirkt werden, wie es die Veröffentlichung und Publizierung der Schriften von Mechthild von Magdeburg und Hildegard von Bingen aufzeigen. Also waren die „Visionen insofern apologetisch ausgerichtet, als sie das Auftreten der jeweiligen Visionärin rechtfertigen und ihren Autoritätsanspruch legitimieren“¹.

Andererseits wurden die Protagonistinnen durch ihre Geschlechtlichkeit als Frauen generell von einer Sprech-Position innerhalb der Kirche und ihrer jahrhundertelangen patriarchalen Prägung ausgenommen. Beide Probleme konnten die in dieser Arbeit besprochenen Mystikerinnen überwinden und trotz der außerordentlich widrigen Umstände Bücher verfassen und mit diesen innerhalb klerikaler Diskurse Popularität erlangen. Um zumindest einige der Umstände und Aspekte nachzuvollziehen, wie dieses Unternehmen zustande kam, soll in dieser Arbeit untersucht werden, welche Begründungen die Mystikerinnen anwandten, um ihre Schriften dennoch zu veröffentlichen und kirchlich legitimieren zu können:

Welche argumentativen Strategien nutzten also die christlichen Mystikerinnen Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg um das eigene Sprechen im theologischen Diskurs zu legitimieren?

Ausgehend vom Interesse an der Frage, welches emanzipatorische Potenzial den Protagonistinnen und ihrem Handeln zugesprochen werden kann, soll auch die behandelte Literatur dahingehend befragt werden. Auf welche Weise und anhand welcher Fragestellungen werden also diese Frauen des Spätmittelalters heute, ca. 800 Jahre später, rezipiert?

Hierfür wird sich diese Arbeit mit den Schriften Mechthilds von Magdeburg und Hildegards von Bingen sowie mit jüngerer Literatur über diese beiden Mystikerinnen auseinandersetzen und sie bezogen auf ihre Rechtfertigungs-Strategien für ihr jeweils ungewöhnliches Handeln miteinander vergleichen. Die verwendeten Quellen werden hierbei aktuelle Editionen und Übersetzungen sein.

1.2 Methode

Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg sind als Autorinnen für diese Arbeit interessant, da sie innerhalb der deutschsprachigen Mystik zu den am stärksten rezipierten Protagonistinnen zählen und auch von ihren zeitlichen und räumlichen Kontexten nicht allzu weit auseinander liegen.

Die methodische Herangehensweise eines Vergleichs gibt in dieser Arbeit die Möglichkeit, Mechthild und Hildegard als Persönlichkeiten, ihre Haltungen und ihre Aussagen

1 Eliass (1995), S.98.

gegenüberzustellen und eventuelle Gemeinsamkeiten oder Unterschiede deutlich zu machen. Die dahinter liegende Intention kann dabei entweder normativ, um bestehende Vorannahmen zu bestätigen, oder deskriptiv sein, um Informationen erst zusammenzustellen, nach denen zwei Gegenstände miteinander vergleichbar werden². Der vorliegende Vergleich der beiden Mystikerinnen Mechthild von Magdeburg und Hildegard von Bingen weist in seiner Wahl geeigneter Vergleichskriterien beide Herangehensweisen auf. Einerseits werden die Texte und Lebensläufe der beiden Protagonistinnen anhand von Kategorien verglichen, die die Mediävistin und Theologin Elisabeth Gössmann als bei vielen Mystikerinnen des späteren Mittelalters wiederkehrende Motive beschreibt. Konkret sind das bei ihr: Die Frage nach einer weiblichen Gottebenbildlichkeit sowie der Möglichkeit weiblicher Gottesrepräsentanz, Umdeutungen der Schöpfungsgeschichte, die Denkbarkeit des weiblichen Amtes und der „doppelpolige Topos von Demut und göttlicher Erwählung“³. Also genau die Gleichzeitigkeit der Beteuerung, sich dem göttlichen Gegenüber sowie der klerikalen Autorität zu unterwerfen, mit der Versicherung, selbst von Gott für Verkündigung erwählt worden zu sein, war ein wiederkehrendes Element in den Rechtfertigungsstrategien der schreibenden Frauen. Nach Walker Bynum wurde hier die Disqualifikation (als Frau) zur Qualifikation (für theologisches Reden)⁴. Diese angeführten Themen sind eine Quelle für die Wahl geeigneter Vergleichskriterien zwischen den beiden Mystikerinnen in dieser Arbeit.

Andererseits sind weitere Aspekte, die ebenfalls zur Legitimierung der beiden Mystikerinnen beitragen, während der Lektüre hinzugekommen. Sie werden größtenteils in den Kapiteln zur „Rechtfertigung des eigenen theologischen Redens“ unter 3.4 und 4.4 behandelt. Hierzu zählen die Ausarbeitungen theologischer Inhalte mit ihrem Bezug zur scholastischen Theologie, wie bspw. auch der Aspekt der Sprachwahl Mechthilds.

Auch bei Offenlegung der Quellen für die Vergleichskriterien sollte doch im Bewusstsein bleiben, dass die Wahl von Gegenstand und Themen eines Vergleichs, wie auch Freiburger beschreibt, letztlich „assoziativ-subjektiv“⁵ bleiben. Die Person der_des Forschenden selbst ist demnach wesentlich selbst mit dafür ausschlaggebend, welche Kriterien für den Vergleich herangezogen werden.

Strategien zur Selbstlegitimierung sind in dieser Arbeit ein wesentlicher Schlüsselbegriff. Als solche werden Argumentationen und Handlungen bezeichnet, die die Mystikerinnen willentlich einsetzten und die dazu führten, dass sie damit ihr Schreiben als Frauen begründen und letztlich auch realisieren konnten. Dabei ist, auch nach dem Vergehen einiger

2 Freiburger (2011), S.201ff.

3 Gössmann (2002), S.541.

4 Walker Bynum (1982), S.242.

5 Freiburger (2011), S.206.

Jahrhunderte, nicht überall zweifelsfrei nachvollziehbar, wo diese Strategien direkt von den Mystikerinnen selbst, oder auch von ihren Befürworter_innen, die über kirchliche Handlungsmacht verfügten, angewandt worden sind. In der Regel wird diese Arbeit aber von Hildegard und Mechthild als Verantwortliche für ihre Schriften und auch ihre Legitimierungsstrategien ausgehen.

Die Quellen, die zum Erkenntnisgewinn dieser Arbeit herangezogen werden, sind einerseits Texte der Sekundärliteratur, die sich jeweils mit den beiden Mystikerinnen beschäftigen. Des Weiteren werden Primärtexte in Übersetzungen hinzugezogen, wobei auf jüngere Übersetzungen zurückgegriffen wird.

1.3 Diversität in der Rezeption der Mystiker_innen

In der Beschäftigung mit der Literatur zu Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg wurde die Diversität der unterschiedlichen Autor_innen mehr als deutlich. Nicht nur, dass sich diese aus unterschiedlichen disziplinären Richtungen mit Mystik beschäftigen, auch fallen ihre Vorannahmen, Schlussfolgerungen und Kritiken zu dem Thema sehr verschieden aus. Der folgende Abschnitt wird sich mit den in dieser Arbeit gelesenen Rezipient_innen und ihren Zugängen zu Mystik bzw. weiblicher Autorität in der mittelalterlichen Theologie beschäftigen.

Ein wesentlicher Anteil der Literatur über mittelalterliche Mystik und Mystikerinnen kommt aus der Theologie und hier besonders aus der feministischen Theologie. Diese beschäftigt sich etwa seit den 1980er Jahren verstärkt mit den Protagonist_innen dieser Zeit, wenngleich auch nicht mit denselben Vorannahmen und Zielrichtungen. Die jeweiligen Verständnis-Ansätze von *Feminismus*, eine (nicht) vorhandene eigene Betroffenheit u.ä. spielen dabei eine wichtige Rolle und sollen im Folgenden für die verwendete Literatur kurz angerissen werden.

Theresia Heimerl, eine Theologin und Religionswissenschaftlerin aus Graz, schreibt zwar über ein klassisches Thema der feministischen Theologie, scheint dieser jedoch vor allem kritisch gegenüber zu stehen: Diese sei unwissenschaftlich, überhöhe Weiblichkeit⁶ und sei geprägt von modernen Projektionen des heutigen Feminismus⁷. Auch die deutsche Theologin Marianne Heimbach-Steins (zur Zeit der Erscheinung ihres hier verwendeten Werks: Heimbach) kritisiert an feministischen Theologinnen, sie würden immer wieder mit modernen, ideologisch geprägten Projektionen und Spekulationen arbeiten⁸. Hildegund Keul, ebenfalls katholische Theologin aus Deutschland, betont ihr Erkenntnisinteresse bei Mechthild

6 Heimerl (1998), S.4ff.

7 Heimerl (1998), S.289.

8 Heimerl (1998), S.4ff. und S.263.

nicht nur im Sinne der Kirchengeschichte, sondern auch als theologische Autorin⁹. Grace M. Jantzen war Theologin und Philosophin und ging von einem deutlich konstruktivistisch geprägten Ansatz aus: Sich selbst klar als Feministin positionierend, erklärte sie ihr Interesse an Mystik als einer Analyse der theologischen Machtverhältnisse, die sich durch Ein- und Ausschlüsse erst als solche *konstruieren* konnten, ohne schließlich Frauen wie Hildegard selbst zu Feministinnen erklären zu wollen¹⁰. Elisabeth Gössmann ist eine feministische Theologin und Mediävistin aus Deutschland, die ihre Arbeit klar als einen Beitrag zur Frauenforschung feministischer Prägung versteht und immer wieder Kritik an patriarchalen Interpretationen mystischer Frauengeschichte übt¹¹. Die Theologin Claudia Eliass versteht ihr Arbeiten zum Selbstverständnis mittelalterlicher Mystikerinnen als Beitrag zum Projekt der feministischen Theologie, deren Aufgabe es ist, Frauen in der Kirchengeschichte sichtbar zu machen, wo sie es bisher nicht waren¹².

Auch außerhalb theologischer Positionen wird zu Mystik und Mystiker_innen geforscht, am häufigsten aus sprachwissenschaftlicher, sowie historischer Perspektive.

Die US-Mediävistin Caroline Walker Bynum positioniert sich im wissenschaftlichen Kontext indem sie sagt, dass sie bewusst geschlechtsspezifisch forscht, um nachzuvollziehen, wie innerhalb der Mystik und darüber hinaus bestimmte Rollen und Stereotype entstanden sind¹³. Sara S. Poor ist Germanistin in den USA und kritisiert in ihrer Auseinandersetzung mit weiblicher Mystik des Mittelalters einerseits die Reduktion von Frauen auf *weibliche* Themen (und Mystik), sowie andererseits die Unsichtbarkeit bzw. das bewusste Unsichtbar-Machen von Frauen in theologischen und wissenschaftlichen Diskursen¹⁴. Auch die Mediävistin und Hildegard-Biografin Barbara Newman findet, die aktuelle Hildegard-Rezeption sei oft an einer zu „optimistischen, ganzheitlichen und naturalistischen“, sowie „schöpfungszentriert[en]“ Deutung interessiert, die auf eine „ökologische Spiritualität“ Hildegards hinauswolle¹⁵, die dieser nicht ganz gerecht werde. Der österreichische Mediävist Peter Dinzelbacher bemängelt, dass in der jüngeren Mystik-Literatur die Protagonistinnen teilweise idealisiert und bestimmte Aspekte dementsprechend hervorgehoben oder abgeschwächt würden¹⁶. Er kritisiert Autor_innen, die anhand von Positionen mittelalterlicher Mystikerinnen gegenwärtige Politik machen wollen¹⁷.

9 Keul (2004), S.16.

10 Jantzen (1995), S.171.

11 Gössmann (1995), S.26.

12 Eliass (1995), S.1.

13 Walker Bynum (1996), S.12.

14 Poor (2001), S.238.

15 Newman (1995), S.287.

16 Dinzelbacher (2004), S.162.

17 Dinzelbacher (2004), S. 169.

Ein wichtiger Aspekt ist, dass es in der Literatur zu 800 Jahre alter Mystik an vielen Stellen nicht um zweifelsfreies Wissen über die letztgültigen Handlungs- und Aussageabsichten gehen kann. Ein Teil der wissenschaftlichen Arbeit ist eine fundierte *Interpretation* der vorhandenen Quellen. Verschiedene Autor_innen der feministischen Theologie bieten alternative, weiter- oder andersdenkende Interpretationen für bestimmte Aspekte christlicher Mystikerinnen an. Bestenfalls geht es hierbei, wie bei Jantzen¹⁸, nicht um das Finden der *besseren* Wahrheit, sondern um einen ergänzenden Blickwinkel zu den sonst weitgehend konkurrenzlosen, konventionell-theologischen und kirchengeschichtlichen *Interpretationen*.

18 Jantzen (1995), S.348.

2 Kontextualisierung in Geschichte und christlicher Theologie

2.1 Politische und kirchenpolitische Situation

2.1.1 Historischer Abriss 12. und 13. Jahrhundert

Das *Mittelalter* ist ein Epochen-Begriff, der sich im deutschsprachigen Raum erst im 18. Jahrhundert durchsetzte und dessen genauer Gegenstand eher umstritten und unklar ist. Er unterliegt in der Geschichtsschreibung meistens einer Binnenklassifizierung, wonach er mal in zwei Hauptströme unterteilt wird – frühes und spätes Mittelalter – und manchmal wiederum dazwischen das Hochmittelalter eingefügt wird. Die Epoche lässt sich jedoch auch von der vorangegangenen Antike und der nachfolgenden Neuzeit nicht eindeutig, bzw. nach verschiedenen wählbaren Ereignissen, abgrenzen. Die Zeit des frühen Mittelalters, welches (zumindest nach einer dominanteren Lesart) im 11. Jahrhundert zu Ende geht, bedeutete für Europa eine weiter voranschreitende Christianisierung, den Auf- und Weiterbau der christlichen Institutionalisierung nach dem Vorbild der Alten Kirche und einflussreiches, vielseitiges Klosterwesen. Mit dem Konflikt um die Differenzierung zwischen weltlicher und geistlicher Macht im Investiturstreit kann der Beginn des hohen Mittelalters angesetzt werden, das sich durch die Entwicklung unterschiedlicher Theologien, Ordens- und Frömmigkeitstraditionen auszeichnet. Das spätere Mittelalter, dessen Beginn oft mit 1200 angegeben wird, zeichnet sich vor allem durch einige tiefgreifende Krisen und Abspaltungen innerhalb der Kirche als Gesamtheit, wie auch durch die Entstehung und wachsende Bedeutung kleinerer Gruppierungen, Orden, sowie christlicher Bewegungen aus. Ein wachsendes Bedürfnis nach Reformierung (von Organisation, Frömmigkeit, Orden etc.) entsteht.¹⁹

Als eine Zeit der Wende und des Umbruchs wird für Mitteleuropa im Bezug auf einige, vor allem geistesgeschichtliche und künstlerische, Veränderungen ab etwa 1100 gesprochen. Geprägt ist diese bspw. durch das Aufkommen von Gotik, Mystik und der Scholastik²⁰. Die Bedeutung der Städte nimmt in dieser Zeit stark zu, was Auswirkungen auf unterschiedlichste Sphären des Zusammenlebens im christlichen Mittelalter hat (bspw. Wirtschaft, Sozialgefüge, Bildung, Kirche, etc.)²¹.

Bereits seit ca. der Jahrtausendwende gibt es einen großen Bevölkerungsanstieg in Europa zu verzeichnen, weshalb nach und nach sowohl Ressourcen, als auch der zur Verfügung stehende Lebensraum abnehmen. Auch deshalb werden die Städte belebter, der Handel wird ausgebaut

19 Köpf (2002), S.1356f.

20 Angenendt (1997), S.44f.

21 Angenendt (1997), S.51.

und die berufliche Spezialisierung nimmt zu.²²

Ein ebenfalls wichtiges Thema dieser Zeit in Mitteleuropa war die Ausdifferenzierung von Macht in den herrschenden Institutionen der weltlichen Autorität und der Kirche. Der Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter vollzieht sich Mitte des 11. Jahrhunderts somit auch anhand jener Auseinandersetzung zwischen weltlichen und geistlichen Positionen, deren ein wesentlicher Marker der sog. „Gang nach Canossa“ war²³.

2.1.2 Gregorianische Reform, Investiturstreit

Das frühe Mittelalter war insgesamt gesehen in Europa kein Zeitalter der besonders umfangreichen theologischen Auseinandersetzung und Theoriebildung: Eher dominierte und festigte sich eine Frömmigkeit, die sich auf einfachere Symboliken und einen starken Ritualismus, also eine Betonung von Formelhaftigkeit, stützte²⁴.

Nach Papst Gregor VII (1025/30-1085) wird mit den gregorianischen Reformen kirchengeschichtlich ein Zeitraum im 11. und frühen 12. Jahrhundert bezeichnet, in welchem richtungsweisende Veränderungen für die (katholische) Westkirche vorgenommen wurden, die insgesamt die hierarchische Klarheit und den „Ausschließlichkeitsanspruch“²⁵ der katholischen Kirche manifestierten.

Die Reformen, die diese mit sich brachten, betrafen unterschiedliche Bereiche: Das Ordenswesen wurde vielfach auf strengere Ordensregeln und allgemeine Zentralisierung rückbezogen bzw. wurden überhaupt neue Orden gegründet. Klerikale Regeln und Verantwortlichkeiten wurden verdeutlicht sowie das Papsttum ausdifferenziert und gestärkt. Das Zölibat, das bereits seit der Zeit der Alten Kirche von Priestern einzuhalten gefordert wurde, manifestierten die gregorianischen Reformen jetzt mit Nachdruck zur unabdingbaren Regel für die Geistlichkeit. Diese Implementierung stieß jedoch oftmals auf Widerstand aus dem Priestertum und das Nicht-Einhalten des Zölibats war immer wieder Gegenstand der Kritik gegen dieses.²⁶

Die Kanonisierung, also die Heiligsprechung, wurde insofern reformiert, dass die Befugnis hierfür allein unter päpstlicher, statt unter bischöflicher Macht stand. Außerdem war die Trennung von Klerus und Laientum Thema der Reformen (siehe unten: Investiturstreit): Bezogen auf Befugnis- und Besitzansprüche zwischen weltlichen und geistlichen Akteuren, aber auch in der Organisation von Kirchen- und Ordensstrukturen.²⁷

Konkrete Ergebnisse dieser Auseinandersetzungen im 11. und 12. Jahrhundert waren die

22 Angenendt (1997), S.44.

23 Angenendt (1997), S.45f.

24 Angenendt (1997), S.36f.

25 Angenendt (1997), S.226.

26 Angenendt (1997), S.453f.

27 Schieffer (2001 II), 556ff.

„fundamentale Klärung des Gewaltenproblems [zwischen weltlich und geistlich]“ und eine „Kirche als eigenständige Rechtssphäre und hierarchischer Organismus [...] mit dem Papst an der Spitze, die [...] „weltlicher“ Gewalt nur noch abgeleitete Autorität zugestand“²⁸.

Eine weitere Entwicklung des 12. Jahrhunderts aus den gregorianischen Reformen, die für die Mystik besonders von Bedeutung war, betrifft den Investiturstreit. Hierbei ging es um die Klärung der Gewaltenteilung zwischen weltlicher und geistlicher Macht und das von kirchlicher Seite kritisierte Besetzen geistlicher Ämter durch weltliche Herrscher. Hier wurde auch die Loyalität weltlicher gegenüber klerikaler Autorität eingefordert, was eine Periode Papst-Schismen, also Spaltungen und teilweise die Einsetzung mehrerer Päpste parallel, zur Folge hatte.²⁹

Der Gang nach Canossa des deutschen Königs Heinrichs IV im Jahr 1077 war der Höhepunkt des Investiturstreits: Heinrich befand sich seit längerem in Konflikt mit dem Papst Gregor VII, dessen Regentschaft ursprünglich bereits umstritten war. Nach einer Reihe von Auseinandersetzungen exkommunizierte Gregor den deutschen König, was für diesen letztlich den sicheren Verlust seiner Macht bedeutet hätte. Daraufhin soll dieser als Büsser zum Papst, der sich seinerzeit auf der italienischen Burg zu Canossa aufhielt, gepilgert sein, um mit dieser Unterwerfungsgeste den Bann schließlich doch noch abwenden zu können. Was ihm letztlich auch gelang: der Papst machte zwar seinen Ausschluss aus der katholischen Kirche nicht wahr, hatte aber trotzdem die Macht seiner Institution gegenüber der Weltlichkeit manifestiert.³⁰

Die angestrebte Ausdifferenzierung klerikaler Macht bezog sich auch auf innerkirchliche Strukturen. So versuchte die Kirche, eine deutlichere Trennung des Laientums von der priesterlichen Würde zu erreichen. Hierzu wurde vor allem der Stand des Klerus gestärkt, seine Macht ausdifferenziert und innerhalb der Kirche monopolisiert, damit keine weltlichen Herrscher, die ebenfalls „Laien“ waren, bspw. mehr Positionen darin einnehmen konnten³¹. Diese klerikale Kritik an der politischen Einflussnahme durch den weltlichen Adel, sowie ein Streben nach strengeren, ursprünglicheren klösterlichen Gemeinschaften, ließen im 11. und 12. Jahrhundert neue Orden wie die Bettelorden entstehen, die versuchten, alte monastische Ideale zu reformieren (Reformorden).

Nicht nur die Klöster waren von der exklusiven Kirchenpolitik betroffen und hatten darauf zu reagieren: Durch das Herausdrängen von Laien und Frauen aus den meisten kirchlichen Sphären kam es zu einer Mobilisierung genau jener Gruppe: Die religiöse Frauen- und

28 Schieffer (2001 II), S.561.

29 Schieffer (2001 I), S.647ff.

30 Angenendt (1997), S.45.

31 Schieffer (2001 I), S.647ff.

Laienbewegung entstand. Denn die Differenzierung zwischen Laien und Klerus hatte auch zur Folge, dass die Exklusivität männlicher Geistlichkeit gestärkt wurde und Aufgaben allein nur noch von diesen erfüllbar waren (Bsp. bestimmte seelsorgerliche Bereiche, Krankensegnung etc.). Nun waren auch die Nonnen endgültig als Laiinnen manifestiert und durften somit in der kirchlichen Praxis den Altarraum nicht mehr betreten und mussten von da an dem Geschehen in der Kirche von speziellen Nonnen-Emporen aus beiwohnen³².

2.1.3 Klöster und Frauen ab 11. Jahrhundert

2.1.3.1 Armutsbewegung

In der Zeit des Umbruchs ab dem 12. Jahrhundert sind zahlreiche Ordensgründungen verschiedener Ausrichtungen zu verzeichnen. Sie zielten auf die generelle Erneuerung ab, bspw. im Bezug auf eine höhere Gelehrsamkeit der Mönche, andere Formen der Organisierung der Klöster, erweiterte Möglichkeiten zur Predigt und einem Bedürfnis nach Rückkehr zu einer ursprünglicheren christlichen Tradition. Eremitisch lebende Orden, solche, die als Wanderprediger umherzogen und der Zisterzienserorden sind Beispiele für diese Neugründungen. Die Armutsbewegung ist Teil dieses monastischen, also die Klosterstrukturen betreffenden, Umbruchs.³³

Obwohl Armut als Lebenspraxis auch ursprünglich biblisch ist, waren jene Gruppen, die ab dem 11. Jahrhundert eine Rückbesinnung auf sie einforderten, für die Kirche provokant. Einerseits ging es ihnen um eine Erneuerung und Erinnerung der Institution hin zum alten Ideal, andererseits entstanden in dieser Zeit auch einige ganz neue Gruppen und Orden, denen Armut zentral wichtig war und die sich als Opposition zur etablierten Papstkirche verstanden. Für die vorliegende Arbeit werden die Bettelorden sowie im Besonderen die Beginnenbewegung von Interesse sein.³⁴

Die Reform- und Bettelorden selbst waren nur bedingt vom Klerus unabhängig. Andererseits gab es auch andere Gruppierungen, wie Hospitalsgemeinschaften, Beginnen/Begardengruppen, Büssergemeinschaften oder Bruderschaften, die zwischen dem 12. und dem beginnenden 14. Jahrhundert die klassischen kirchlichen Gruppen und Orden mengenmäßig möglicherweise sogar überholt hatten und die sich bewusst von bestehenden Ordensstrukturen positionierten³⁵. Eine uneingeschränkte Befürwortung der Partizipation von Frauen in der reform- und erneuerungsorientierten Bewegung kann indes nicht behauptet werden: Mitunter waren diese Gruppen ebenfalls nicht an einem Einbeziehen von Frauen oder an dem Bilden äquivalenter

32 Schlotheuber (2014), S.94f.

33 Angenendt (1997), S.61.

34 Segl (2001), S.140ff.

35 Dinzelbacher (1988,I), S.14.

Frauen-Gemeinschaften interessiert. Die Bettelorden, welche teilweise die seelsorgerliche Betreuung der neuen Frauengemeinschaften übernehmen sollten, waren diesen manchmal sehr skeptisch gegenüber eingestellt.³⁶

2.1.3.2 Religiöse Frauenbewegung

Als sogenannte „Religiöse Frauenbewegung“ wird ein vermehrtes Zusammenschließen von Frauen zu verschiedenen christlichen, ordensähnlichen Strukturen oder aber deren Beitritte zu den zahlreich neu gegründeten Frauenorden in Mittel- und Nordeuropa bezeichnet, was etwa ab Ende des 12. Jahrhunderts begann und seinen Höhepunkt um 1300 erlebte³⁷. Mit diesem ging einher, dass sich nun die eigene Organisierung in sesshaften, klar strukturierten und mehr oder weniger unabhängigen Gruppen durchgesetzt hatte³⁸.

Verschiedene Gruppen zählen zu dieser Bewegung: Beginen, welche allein oder in Kleingruppen umherzogen oder in klosterartigen Konventen zusammenlebten, Zisterzienserinnen als beginenähnlichster Orden, Tertiarinnen der Bettelorden oder Einsiedlerinnen (Eremitinnen) bzw. Reklusinnen³⁹. Die Voraussetzungen für die Entstehung der religiösen Frauenbewegung waren durch sozioökonomische (Ausdifferenzierung von Berufen und Arbeit, größere Bedeutung der Stadt, wachsender Wohlstand) sowie durch die genannten kirchenpolitischen Gründe (Beginn der Trennung von Kirche und Staat, gregorianische Reformen, Investiturstreit) gegeben⁴⁰.

Zwar umfasst die Bewegung eine Vielzahl von Gruppen in verschiedenen Ländern und ist daher in ihrer inhaltlichen Ausrichtung schwer genau zu charakterisieren und spezifizieren. Jedoch lässt sich ein Übergang des dominanten Modells der Frömmigkeit ausmachen: Das Selbstbild der Nonnen aus den klassischen, *alten* Orden entsprach einer Selbstbetrachtung vor allem als „*sponsa christi*, die sich im Dienst an Gott der Selbstheiligung, also der *vita contemplativa*, verschrieb“⁴¹. Das zentrale Element war hier also die Vertiefung in einen passiveren, frommen Lebenswandel.

Dagegen gewann ein Konkurrenz-Modell ab dem 13. Jahrhundert an Bedeutung, nach welchem auch für Frauen die aktivere *Imitatio Christi* wesentlicher Identifikationsgegenstand und eine Möglichkeit für einen sehr persönlichen Glaubenszugang wurde. Dieses teils sehr plastisch verstandene „Nachahmen“ der Passion Christi war traditionell eher für Männergemeinschaften vorgesehen. Daneben blieben Fürsorgetätigkeiten und die eigene

36 Dinzelsbacher (1988,II), S.33f.

37 Dinzelsbacher (1988,II), S.24f.

38 Werner (2001), S.204f.

39 Dinzelsbacher (1988,II), S.27ff.

40 Dinzelsbacher (1988,I), S.13f.

41 Schlottheuber (2014), S.99.

Armut für die Frauengemeinschaften obligat. Das ältere Modell, dass die frommen Frauen primär als *Bräute Christi* identifizierte, sah für diese einen Lebensweg vor, welcher sie bereits im Kindesalter als *Oblatinnen*, also Opfern der Familie, ins Kloster führte, was sich eher wohlhabende Familien leisten konnten. Im Gegenzug übernahmen oftmals Nonnen in diesen Familien die Erziehung und die Familien erhielten wiederum Mitspracherechte an den Klöstern, deren Gründung und Aufrechterhaltung sie oft finanziell mitbestritten. Die Kinder erhielten im Kloster eine vergleichsweise hohe Bildung einschließlich des Lateinunterrichts, um zumindest der Liturgie folgen zu können. Das spätmittelalterlich neu aufkommende Modell zielte eher auf die besonders persönlich ausgeprägte Frömmigkeit und war auch für diejenigen geeignet, die erst in höherem Alter den Eintritt in ein Kloster oder eine ordensähnliche Gemeinschaft vollzogen. Somit waren diese neuen Klöster und Gemeinschaften in Bezug auf Alter, Schichtzugehörigkeit und Familienstand diverser, als während der Zeit der alleinigen Popularität des vorangegangenen Modells.⁴²

Auch die bekannte Mystikerin Birgitta von Schweden gründete ihren Orden erst, nachdem sie mehrfache Mutter und bereits verwitwet war. Die neuen Orden und Gemeinschaften im Spätmittelalter begannen, auch die eigenen Umgangssprachen für das Reden über Gott zu nutzen – statt Latein – und praktizierten einen individuellen Gotteszugang, die *unio mystica*, zu welchem es keine unmittelbare Mittelsperson oder -institution brauchte.⁴³

Die neuen oder neu belebten klösterlichen Einrichtungen erlebten starken Zulauf und die Motivation der Frauen, sich solchen anzuschließen, muss vielseitig gewesen sein, weshalb wahrscheinlich eine „weder [...] rein religiöse noch [...] rein soziale[n] oder sonstige[n] Einzelmotivation der Vielfalt der Lebensrealität gerecht werden.“⁴⁴. Einige Gründe können gewesen sein: Eine besondere Frömmigkeit, die Jesus als Gatte einem weltlichen Ehemann ebenso vorzieht, wie eine Frauen-Gemeinschaft einer Familie und dazu eine höhere Verständlichkeit der eigenen Religion durch das beginnende Aufbrechen von Latein als exklusiver Sprache im Gottesdienst und in religiöser Literatur⁴⁵.

Profanere Beweggründe dürften ein mancherorts anzutreffender Frauenüberschuss auf dem Heiratsmarkt, aber auch die steigende Wahrscheinlichkeit, sogar als arme Frau in einem Kloster aufgenommen zu werden, gewesen sein. Bezogen auf die somit abgelehnte Ehe ist auch die sozioökonomische, aber auch die persönliche und physische Unterordnung unter den Mann zu nennen, die mit einer in der spätmittelalterlichen Gesellschaft für Frauen generell präsenten Gefahr von Gewalterfahrungen einherging, sowie ein mit der Ehelosigkeit

42 Schlotheuber (2014), S.102.

43 Schlotheuber (2014), S.99ff.

44 Dinzeltbacher (1988,I), S.23.

45 Dinzeltbacher (1988,I)S.14ff.

mögliches Umgehen der zahlreichen und physisch ebenfalls gefährlichen Geburten, die mit einer Heirat sehr wahrscheinlich wurden.⁴⁶

Ruh meint, dass die Gründe, weshalb die Frauen in die Klöster oder Kloster-ähnliche Lebensformen in so großer Zahl zogen, weniger pragmatisch waren, als dass sie vor allem „der Wille zu einem evangelischen Leben in freiwilliger Armut und Keuschheit.“⁴⁷ dorthin getrieben habe.

2.1.3.3 Beginen

Als Beginen bzw. Begarden werden christliche, klosterähnliche Gruppen ab dem 12. Jahrhundert bezeichnet, die jedoch nicht einer spezifischen Ordensregel unterstanden. Entsprechende Männer-Gemeinschaften dieser Art (Begarden) existierten ebenfalls, waren jedoch längst nicht so zahlreich wie die Beginenverbände. Die Verbreitung und Popularität dieser Gruppen erstreckte sich über weite Teile Mitteleuropas, v.a. in Städten Deutschlands, Frankreichs und den Niederlanden. Nicht immer organisierten sie sich kollektiv, manche von ihnen lebten auch allein und umherziehend. Sie legten keine Gelübde ab, konnten sich also auch wieder für eine andere Lebensweise entscheiden. Mit dem Anwachsen der Anzahl der Beginen stellte sich für die Kirche immer mehr die Frage nach der geistlichen Fürsorge (Messe, Beichte) für diese christlichen Gruppen: Oftmals wurden damit Mönche der neuen Orden beauftragt, die bezüglich ihrer eigenen Frömmigkeit Ähnlichkeiten zu ihnen aufwiesen.⁴⁸

Ein Beispiel für diese Kirchenpolitik ist die Magdeburger Provinzialsynode unter Erzbischof Ruprecht 1261, die u.a. festlegte, dass Beginen, sollten sie sich dieser seelsorgerlichen Zuwendung durch die Dominikaner entziehen, bis hin zur Exkommunikation bestraft werden konnten.⁴⁹

Viele der Beginengruppen gingen ab dem 13. Jahrhundert als Frauen-Äquivalent in entsprechende Orden über bzw. schlossen sich bspw. Zisterzienserinnen oder Dominikanerinnen an⁵⁰. So verhielt sich die Kirche unterschiedlich den Gruppen gegenüber: Einerseits wurde versucht, sie in bestehende Orden einzugliedern oder sie zumindest bestmöglich zu kontrollieren und ihnen keine völlige Selbstständigkeit zuzugestehen⁵¹. Andererseits lebten die Beginen ständig unter einem generalisierten Häresieverdacht, da sie sich durch die fehlende Institutionalisierung möglicherweise von der Lehre der Kirche

46 Dinzelbacher (1988,I), S.17ff.

47 Ruh (1993), S.17.

48 Angenendt (1997), S.64.

49 Keul (2004), S.166.

50 Schlotheuber (2014), S.103.

51 Schlotheuber (2014), S.101f.

abgrenzen konnten oder aber zu als *Ketzer_innen* geltenden Gruppen, wie den Katharer_innen oder den Waldenser_innen, überlaufen konnten⁵².

Einige Beginen wurden als Protagonistinnen der spätmittelalterlichen Mystik berühmt. Die erste, die durch ihre erlebnismystischen Schauungen bekannt wurde, war die Französin Maria von Oignies (1177-1213). Weitere bekannte mystisch begabte Beginen waren bspw. Marguerite Porète (1250/1260-1310) und Mechthild von Magdeburg.

2.2 Spätmittelalterliche Theologie

2.2.1 Quellen der Scholastik

Der Ort der theologischen Theorieproduktion war in der alten Kirche und im hohen Mittelalter traditionell das Kloster, wo Mönche sich mit der Heiligen Schrift selbst und der patristischen Literatur auseinandersetzen. Mit dem Beginn der Scholastik änderte sich dies und die hegemonialen Diskurse der Theologie wurden etwa ab dem 11. Jahrhundert ebenfalls an die Universitäten transferiert. Wie es bereits der Begriff nahelegt, der aus dem Griechischen stammt, bezeichnet die Scholastik nämlich ursprünglich den Prozess der Verschulung oder „Verwissenschaftlichung“ unterschiedlicher Wissenstraditionen, u.a. auch der Theologie⁵³. Diese Verschiebung machte den Zugang zu Bildung für Frauen zudem noch unerreichbarer: War es vor dieser lokalen Umordnung der Bildung noch für manche (Adlige) von ihnen möglich, in wohlhabenden Elternhäusern oder in Klöstern an zumindest christliches Wissen zu gelangen, wurde dies ab dem 13. Jahrhundert immer schwieriger, je konsequenter alles Theologische und Gelehrte an die von Beginn an exklusive Männer-Institution Universität verschoben wurde⁵⁴.

In ihren Wurzeln ist die Scholastik eine auf Aristoteles zurückgehende Schule der allgemeinen Gelehrsamkeit, Philosophie und Rhetorik. Im Laufe der christlichen Antike weitete sich diese noch auf andere Bereiche hin aus (Verwaltung, Rechtssprechung), um im frühen Mittelalter vor allem die Leitung von Lehranstalten zu bezeichnen. Es wurden die ersten Universitäten gegründet und die Theologie, wie auch die Medizin, das Recht usw. gliederten sich in deren Wissenschaftsstandards ein.⁵⁵ In der Literatur wird von der Hochscholastik, ihrer Blütezeit, zur Zeit des 13. Jahrhunderts gesprochen⁵⁶.

Aristoteles' (384-322 v.u.Z.) Ideen erlangten mit der erstmaligen Veröffentlichung seines Gesamtwerks in Latein im 12. Jahrhundert große Popularität und prägten auch die Scholastik entscheidend mit. Seine Ansichten zum Verhältnis der Geschlechter waren für die Scholastik

52 Dinzelbacher (1988,II), S.36.

53 Möhle (2000), S.200.

54 Mayeski (2006), 730.

55 Leinsle (1999), S.361f.

56 Leinsle (1999), S.362.

sehr prägend: So vertritt er die Meinung, Frauen seien dem haushaltlichen *oikos*, anstelle des öffentlichen Lebens zuzuordnen, wobei ihre Stellung (also die einer griechischen, nicht versklavten Frau) über der von Sklav_innen und Kindern liege. Theoretisch könne eine Gleichberechtigung zwischen (griechischen) Männern und Frauen angenommen werden, jedoch spräche der weibliche Körper in seiner Inferiorität, also Unterlegenheit gegenüber dem männlichen, dagegen. Er ordnet Weiblichkeit absolut der Passivität zu und identifiziert Frauenkörper als Ausprägungen ungenügender Männlichkeit. So gelte wiederum Maskulinität als grundsätzlich *aktiv*, was sich bereits im Vorgang der Empfängnis ablesen ließe, im Zuge dessen der *aktive* männliche Samen die entscheidende prokreative Rolle spiele.⁵⁷

Die zweite wichtige Quelle der Scholastik ist die christliche Literatur der Väter, also die Patristik. Diese wird in der Theologie als wesentliche Stätte der Theorieproduktion von der Scholastik abgelöst: Sie hatte sich ab dem Beginn der Alten Kirche bis ca. zum 8. Jahrhundert mit den theologisch-philosophischen Schriften der Kirchenväter auseinandergesetzt. Auch die frühe Scholastik zeichnet sich vor allem durch Wiederholungen und Vertiefungen der Patristik aus, ohne größere Neuerungen einzuführen.⁵⁸

Die Akteure der Scholastik analysierten und diskutierten nun nach dem Vorbild aristotelischer Beweisführung patristische Texte und entwickelten daraus ihre eigenen Vorstellungen über diskursbestimmende Themen. Im Folgenden sind die für die Scholastik wichtigsten patristischen Ideengeber mit ihren grob skizzierten Ideen zum Geschlechterverhältnis aufgeführt.

Augustinus' (354-430) ist die Persönlichkeit der Patristik, die den nachhaltigsten Einfluss auf die scholastische Theologie des Mittelalters hatte und die die westliche Kirche mit ihren Ideen entscheidend prägte. In dieser Arbeit sind vor allem seine wirkmächtigen Aussagen zur Sexualität zu nennen. Er schätzte die Ehe und auch die Körperlichkeit wie Sexualität prinzipiell als von Gott erschaffen ein und meinte, dass eine tierähnliche Triebhaftigkeit erst nach dem Sündenfall hinzukamen. Diese zeige sich auch im Vorhandensein anderer wollüstiger und zu verurteilender Spielarten, wie außerehelichem oder homosexuellem Verkehr. Daher sei die Lust, die letztlich jeder sexuellen Vereinigung (auch in der Ehe) innewohnt, das, was diese grundsätzlich sündhaft mache, wobei ehelicher Verkehr, der ausschließlich der Reproduktion diene, am wenigsten negativ zu beurteilen sei. Daher sei die Enthaltbarkeit der Ehe vorzuziehen, bzw. weitestgehend auch ehelich zu praktizieren, um möglichst gottgefällig zu leben.⁵⁹

57 MacLehoise (2006), S.35f.

58 Angenendt (1997), S.34f.

59 Banner (2000), S.196ff.

Der Kirchenvater Ambrosius ist in der Frühscholastik besonders wichtig: Er hatte im vierten Jahrhundert zwar behauptet, Eva sei auf vollkommenerer Art erschaffen worden, jedoch anfälliger für die Verführung gewesen. Zudem bestärkte Ambrosius eine auch von Augustinus übernommene Haltung, nach der die Geschlechter Mann und Frau symbolisch auf Geist und Sinnlichkeit übertragbar wären – wobei der Eine über die Andere herrscht.⁶⁰

Ambrosius legt weiters einen wichtigen Grundstein auch für Augustinus' Theologie der Gottebenbildlichkeit: Er manifestierte die Ansicht, dass diese nur bezogen auf den Geist gemeint sein könne⁶¹.

Augustinus hatte überdies auch einen bedeutsamen Einfluss auf das mittelalterliche christliche Gottesbild: Augustinus vertrat die Ansicht, dass Gott kein Vergehen ungestraft ließe und popularisierte die mit Bestrafung und Richten verbundenen Attribute von Hölle, Teufel und Gericht.⁶²

Obwohl die Hölle in der Alten Kirche insgesamt keinen besonders wichtigen Platz in der Theologie einnahm, positionierte sich Augustinus ausführlicher dazu. Er grenzte sich von der zeitlich beschränkten, immateriellen Höllenvorstellung Origenes' ab, der letztlich die Möglichkeit offen ließ, dass prinzipiell jede Seele von dort hätte gerettet werden können und führte stattdessen u.a. an, dass es für eine Gruppe von endgültig Verdammten keinen Ausweg aus dem Höllenfeuer gebe.⁶³

Im Bezug auf das Geschlechterverhältnis und die Ehe lässt Augustinus unterschiedliche Argumentationen erkennen. Einerseits vertrat er die Ansicht, dass Frauen aufgrund ihrer Physis und ihrer Schwäche Männern untergeordnet seien: Sie repräsentierten, entgegengesetzt zu Männern, die Themen „Welt, Mannigfaltigkeit von Erfahrung, Sinnlichkeit, Fleisch, Begierde“⁶⁴. Dies schließt an die zentrale augustianische Annahme an, dass Körperlichkeit niedriger zu bewerten sei, als Geistigkeit⁶⁵. Insofern ist die Geschlechterhierarchie so bereits manifest.

Andererseits fand er, dass gleichzeitig auch eine spirituelle Gleichheit zwischen den Geschlechtern bestünde und beide gemeinsam das Bild Gottes wiedergäben. In diesem gemeinsamen Bild seien sie gleichberechtigt und gleichermaßen Gott-abbildend. Jedoch seien Männer für ihn auch alleingegenommen als Abbilder Gottes wahrnehmbar – Frauen jedoch bloß als Hilfe für den Mann, zweitgerichtet in ihrer Bedeutung in der Schöpfung durch ihre Erschaffung erst nach dem Mann. Die christliche Heldinnenhaftigkeit von Märtyrerinnen

60 Gössmann (1995), S.49.

61 Schindler (1979), S.672.

62 Angenendt (1997), S.96.

63 Rasmussen (1986), S.449f.

64 Leisch-Kiesl (1992), S.106.

65 Leisch-Kiesl (1992), S.144.

wiederum, die oft gerade auf der Stärke und dem Mut dieser Frauen bauen, erklärte Augustinus mit der besonderen Männlichkeit dieser Protagonistinnen der Kirchengeschichte und einer exzeptionellen Nicht-Weiblichkeit dieser Frauen.⁶⁶

Ambrosius folgte Augustinus indem er meinte, dass die Gottebenbildlichkeit ausschließlich auf Ebene des Geistes angenommen werden könne. Und diese wiederum kann auch verloren gehen bzw. geringer werden: Je nachdem nämlich, wie sehr sich auch eine „Tugendähnlichkeit“ zum göttlichen Gegenüber einstellt⁶⁷. In der Frage nach der Schuld an der Erbsünde sieht der Kirchenvater beide Geschlechter bzw. Paradiesbewohner_innen in der Verantwortung, wobei der Frau eine schwerere Bestrafung zugedacht wurde⁶⁸. Jedoch liefert Augustinus, indem er Eva und die Kirche (*Ekklesia*) miteinander in Verbindung setzt, auch einen durchaus positiven Aspekt an der Paradiesbewohnerin. Denn:

„Hinzu kommt bei Augustinus die mystische Deutung der Evaserschaffung, nach der die Bildung der Frau aus der Seite des Mannes dem Hervorgang der Kirche aus der Seitenwunde Christi entspricht.“⁶⁹

Das Thema von Un-/Reinheit wurde von Gregor dem Großen/Gregor I (540-604) aufgegriffen. Er hatte manche Praxen zur Herstellung oder Aufrechterhaltung einer kultischen Reinheit ausdrücklich erlaubt, die ursprünglich wesentliche Verbote im Regelkanon des Volkes Israels darstellten und auch in der Alte Kirche teilweise noch wirkmächtig waren. Besonders in der Zeit der alten Kirche war das Thema der eigenen Positionierung zur jüdischen Tradition mit seinem großen Regelwerk von Bedeutung und trug stark zum theologischen Selbstverständnis der jungen christlichen Religion bei. Auch Gregor sah in seiner Theologie eine Abgrenzung von den jüdischen Reinheitsgeboten und der jüdischen Tradition überhaupt vor. Demnach waren für ihn bspw. der Kirchbesuch, sowie die Kommunion von Menstruierenden, vor Kurzem Entbundenen und auch von Eheleuten bald nach dem Sexualakt (mit dem Ziel der Empfängnis) legitim.⁷⁰

Des Weiteren leistete Gregor einen wichtigen Beitrag für die späteren Höllen-Konzeptionen des Mittelalters: Im Wesentlichen folgt er hier den augustinischen Ausführungen, fügt jedoch spezifizierte Vorstellungen zum Gericht, bzw. zu den jeweiligen Strafen für bestimmte Vergehen hinzu.⁷¹

66 Matter (2006), S.52.

67 Schindler (1979), S.672.

68 Gössmann (1995), S.50.

69 Gössmann (1995), S.50.

70 Angenendt (1997), S.406f.

71 Rasmussen (1986), S.450.

2.2.2 Themen der Scholastik

In den theologischen Ansätzen verschiedener Vertreter der spätmittelalterlichen Scholastik geht es grundsätzlich meistens um die Ausgewogenheit zwischen Vernunft (*ratio*) und Glaube, bzw. darum, wie groß der Anteil ersteren Faktors in der Theologie sein darf. Es entstand eine Praxis der mittelalterlich-wissenschaftlichen Diskussion über theologische Sachverhalte, die für die Protagonisten der Scholastik Fragen nach der Diskutierbarkeit und annähernder Möglichkeit des Infrage-Stellens von Glaubensinhalten aufwarf. Es schloss sich auch die Frage an, wo nun der Ort der Auseinandersetzung über religiöse Fragestellungen sei – war er doch dabei, sich mit dem Aufkommen der Universität von seinen monastischen Wurzeln immer mehr in Räume der wissenschaftlichen Theoriebildung zu verschieben. Gleichzeitig waren sich die meisten scholastischen Ansätze darüber einig, dass die persönliche fromme Vertiefung und *contemplatio* eine wichtige Voraussetzung dafür ist, theologische Fragen erörtern zu können. Welches eher in einem Kloster geschehe, als in einer Universität.⁷²

Die einflussreichsten und bekanntesten Vertreter der Scholastik waren: Anselm von Canterbury (gest. 1109), Rupert von Deutz (gest. 1129/30), Hugo von St. Victor (gest. 1141), Peter Abaelard (gest. 1142), Thomas von Aquin (gest. 1274) und Bonaventura (gest. 1274).⁷³

Im Folgenden werden kurz einige ausgewählte thematische Aspekte der Scholastik dargestellt, die die hegemoniale und wirkmächtige Theologie jener Zeit aufzeigen, in welcher die Mystikerinnen Hildegard und Mechthild lebten.

2.2.2.1 Menschenbild, Ebenbildlichkeit

Trotz aller Ausführlichkeit, in welcher die scholastische Theorieproduktion vonstatten ging: Frauen waren eher nur dann Gegenstand ihrer Analysen, wenn es um die Erörterung anderer Fragestellungen, wie der Erbsünde, der allgemeinen Möglichkeit zur Gottebenbildlichkeit u.ä. ging, da „die 'Frauenfrage' in dem Sinn kein Thema mittelalterlicher Theologie darstellt.“⁷⁴. Eine Annäherung geschieht demnach eher über thematisch verwandte Aspekte und Meinungen in der Scholastik.

Die Anthropologie bzw. das Menschenbild der Scholastik und deren Geschlechterverständnis macht sich besonders an der Frage der Gottebenbildlichkeit von Frauen und Männern sichtbar. Hierbei sind besonders die beiden Schöpfungstexte aus Genesis 1 und 2 wichtig, wo es in 1,27 heißt, der Mensch sei nach Gottes Bilde erschaffen. Außerdem gibt es auch im zweiten Testament Aussagen zu einer Gottebenbildlichkeit, die dort im Bezug auf die Menschlichkeit Christi und seine Verbindungen zu Gott oder den Menschen analysiert wird. Hier wird

72 Angenendt (1997), S.46ff.

73 Angenendt (1997), S.46ff.

74 Leisch-Kiesl (1992), S.144.

Christus zum (menschlichen) Bild Gottes, die Gläubigen werden seine Ab-Bilder, wenn sie Christus ähneln oder aber der Mann gilt als das Bild Gottes gegenüber der Frau und der Familie⁷⁵.

Auch Aussagen aus dem zweiten Testament, die auf eine gleichberechtigte Haltung in der Geschlechterfrage deuten, existieren. Etwa, dass es unter anderem in Christus keine Unterschiede bezüglich des Geschlechts (Gal 3,28) gäbe, oder eine Gegenseitigkeit von Männern und Frauen anklingt (1 Kor 11,11), sowie die Betonung Gottes Auswahl gerade des Schwachen für sein Werk (1 Kor 1,27). Daneben finden sich aber auch zahlreiche Textstellen, die eine Inferiorität von Weiblichkeit nahelegen, indem sie feststellen, dass die Frau ein Abbild des Mannes sei, wie jener wiederum eines von Gott sei. Oder dass nur die Frau ihr Haupt bedecken möge (1 Kor 11,7-9), Frauen generell in der Gemeinde nicht sprechen sollten (1 Kor 14,33-36) und von der Lehre ausgeschlossen seien (1 Tim 2,12).

Bezogen auf die Ebenbildlichkeit vertrat der Scholastiker Abaelard die Meinung, Frauen seien Gott ähnlich, während Männer dessen Abbild darstellen⁷⁶. Jakob von Vitry (1160/70-1240) dagegen meinte, dass Eva, weil sie im Paradies geboren sei, statt wie Adam in dieses hineingeschaffen zu werden, ihm gegenüber in ihrer Erschaffenheit überlegen sei⁷⁷. Auch Thomas von Aquin unterscheidet zwischen den Geschlechtern und wie sie Gottes Ebenbild sind, insofern, als dass er von Frauen als „Abbild“ und von Männern als „Bild“ Gottes spricht.⁷⁸

Insgesamt vertrat der Großteil der Scholastiker die Ansicht, dass die Seelen aller Menschen das Wesentliche bei der Gottebenbildlichkeit seien und diese geschlechtsunabhängig bestünden. Bezogen aber auf den Körper wurde die Gottebenbildlichkeit *aufgeteilt* und sie gingen davon aus, dass hier eine Ungleichheit bestehe und das Männliche höherwertiger als das Weibliche einzuschätzen sei, da dieses v.a. über Vernunft anstatt Sinnlichkeit definiert sei.⁷⁹

Dennoch: „Befürworter der Gleichheit der Geschlechter unter der Voraussetzung: [...] (wenn der Mensch nicht gesündigt hätte), finden sich nur verschwindend wenige [in der mittelalterlichen Scholastik]“⁸⁰.

2.2.2.2 Eva

Kirchenvater Tertullian (150-220) hatte angeregt, dass die Protagonist_innen der Schöpfung als Vorfahren für die gesamte Folge von Männern und Frauen in ihren Charakteristika

75 Ernst (1995), S.874.

76 Gössmann (1995), S.51.

77 Cullum, Goldberg (2006), S.309.

78 Angenendt (1997), S.266.

79 Angenendt (1997), S.265.

80 Gössmann (1995), S.51.

anzusehen seien, weshalb auch die Erbsünde zuerst mit Weiblichkeit konnotiert sei⁸¹. Die Lesart von Eva als Verführerin, die die Ursünde zuerst begeht, ist bei einflussreichen Scholastikern wie Thomas und Bonaventura die dominante⁸². Bei einem Großteil der Scholastiker ist das Hervorrufen oder Begehen der Sünde das wesentliche Moment der Charakterisierung der Eva: In ihren Augen wird es fraglich, inwiefern sie als die Person, die zu dieser Tat imstande war, überhaupt volles *Imago Dei*, also Ebenbild Gottes gewesen sein könne. Dementsprechend nimmt etwa Abaelard für die Frau eine weniger wertvolle Ähnlichkeit statt Ebenbildlichkeit zu Gott an, welche aus einer heilsgeschichtlichen Voraussicht der Ereignisse um Eva stamme⁸³. Außerdem ist die ursprünglich von Augustinus stammende Idee populär, Eva habe Adam im Paradies aus ihrer böartigen Natur heraus, vorsätzlich zum Begehen der Sünde verführt⁸⁴. Eine solche Ansicht über Eva als das archetypische Sinnbild aller Frauen machte diese, ihrem Vorbild gleich, zu einer gewollt schadenbringenden Gruppe, die das Schlechte überhaupt erst mutwillig in die Welt brachten/einließen. Eva bekommt die Rolle der grundsätzlich *Anderen* zugewiesen, gilt als das Gegenstück zum vollwertig gottähnlich geschaffenen Menschen Adam und ist somit dessen negativer Gegenpol⁸⁵.

Besonders die frühere Scholastik, welche die geistesgeschichtliche Umgebung Hildegards darstellte, hatte sich an den augustiniischen Ansichten über Eva orientiert und diese nicht nur übernommen, sondern (bspw. bei Lombardus) eher noch verschärft im Sinne einer deutlicheren Unterordnung der Frau unter den Mann und des Aussparens der Möglichkeit einer gemeinsamen und gegenseitigen Ebenbildlichkeit der Geschlechter. Möglicherweise auch durch die Rezeption der Theologie Hildegards veränderte sich dies im Laufe der folgenden Jahrhunderte zumindest insofern, als dass bspw. Bonaventura auch die Gegenseitigkeit von Frauen und Männern in ihrer paradiesischen Erschaffenheit hervorhebt.⁸⁶

2.2.2.3 Sexualität

Menschliche Sexualität war von der patristischen Tradition her bspw. bei Hieronymus (gest. 419/20) auf negative Weise betrachtet worden: Ohne dabei zu sündigen, dürfe sie nur in der Ehe zum Zweck der Empfängnis geschehen und sei diese vollzogen, solle besser wieder auf sie verzichtet werden⁸⁷. Augustinus' Ansichten über Sexualität und die Ehe, immerhin ein Sakrament, sollte auch die Scholastiker nachhaltig beeindruckt haben: Huguccio von Pisa (gest.

81 Spivey Ellington (2006), S.267.

82 Blumenfeld-Kosinski (2006), S.567f.

83 Gössmann (1995), S.51.

84 Jantzen (1995), S.232.

85 Leisch-Kiesl (1992), S.146f.

86 Leisch-Kiesl (1992), S.121ff.

87 Angenendt (1997), S.280.

1210) sah in jeder, auch in der ehelichen Sexualität eine Sünde, wobei speziell jene, die nur auf die Zeugung von Kindern abzielt und nicht auf einen Lustgewinn, die Schwere der Sünde vermindere. Abaelard, Thomas von Aquin und andere wiederum fanden, dass die Sexualität wie die einhergehende Lust als Teile der Schöpfung gelten müssen, sofern diese ehelich und sittlich geschähen.⁸⁸

Hugo von St. Victor vertrat zudem auch eine „ebenfalls auf der Liebe fundierte Ehelehre“⁸⁹. Die wesentliche Gefährdung, die von der Sexualität nach Meinung der Scholastiker ausging und diese äußerst negativ konnotierte, hing mit der theologischen Vorstellung zusammen, dass die Erbsünde mit dem Geschlechtsakt übertragen wurde bzw. werde⁹⁰. Trotz einiger Un-/Reinheitsbestimmungen, die Eheleute bspw. dazu anhielt, 40 Tage nach einer Geburt oder 3 Nächte vor einem Kirchgang keinen Sex zu haben, setzte sich schließlich für die Scholastik ein insgesamt weitgehend positives Verständnis der Ehe durch⁹¹.

Dennoch gab es, trotz der Liberalität der im europäischen Mittelalter wirkmächtigen Theologie Gregors (s.o.) hierzu bereits seit dem 9. Jahrhundert durch Jonas' von Orléans Ehetraktat wieder strengere Bestimmungen: Etwa ging dieser wiederum von einer Befleckung der Eheleute durch jegliche Sexualität aus. Ebenfalls ein strenger Umgang wurde mit den „Sexualstoffen“, also Sperma und Menstruationsblut gepflegt: Diese ließen im klösterlichen Kontext bspw. temporär das Berühren der Messgeräte nach einem nächtlichen Samenerguss nicht mehr zu. Oder, bezogen auf Regelblut, vergifteten sie mitunter regelrecht alles, was damit in Kontakt kam und schlossen die Betroffenen sogar mitunter von der Kommunion aus.⁹²

Etwa ab 1000 wandten sich einige Päpste und Theologen wieder Gregors weniger strengen Auffassungen zu und „die Theologie vermochte zwar die frühmittelalterliche Position in der Theorie wenigstens teilweise zu korrigieren, in der Praxis aber lebte die alte Auffassung weiter.“⁹³

2.2.2.4 Gottesbild

Das Gottesbild der Scholastiker ist ein weitgehend, aber kein rein männliches: Alanus de Insulis/Alain de Lille (1120-1202) greift das Gleichnis von der Frau mit der verlorenen Drachme (Lk 15,8-10) auf und deutet die Protagonistin hier als die Weisheit Gottes, die sonst von Christus verkörpert werde und deren Aufgabe die Erlösung der Menschheit sei⁹⁴. Frauen-

88 Angenendt (1997), S.282.

89 Gössmann (1995), S.55.

90 Gössmann (1995), S.55.

91 Angenendt (1997), S.286f.

92 Angenendt (1997), S.407ff.

93 Angenendt (1997), S.409.

94 Gössmann (1995), S.51.

Figuren aus der jüdisch-christlichen Tradition werden in der Scholastik zwar lobend rezipiert, ihre Besonderheit und Stärke jedoch darauf zurückgeführt, dass diese ihre Weiblichkeit mithilfe einer ihnen angeblich innewohnenden Männlichkeit überwunden hätten, welche sie zu ihrem ungewöhnlichen Handeln und Wesen befähigte⁹⁵.

Maria und ihre Verehrung waren seit dem Hochmittelalter immer beliebter und mit dem Spätmittelalter auf einem Höhepunkt ihrer Popularität angelangt. Die Gottesmutter wurde zur „Miterlöserin“⁹⁶ neben Christus und ihre Bedeutung immer weiter gestärkt, bis dass sie zahlreiche eigene Gedenktage erhielt und sich um sie herum eine ganz eigene Marienfrömmigkeit entwickelte.⁹⁷

Von Bedeutung im spätmittelalterlichen theologischen Diskurs in Verbindung mit Maria und speziell auch bei den Mystikerinnen war das Thema Inkarnation, also die Menschwerdung Christi. Hierbei war besonders die kenotische Christologie zentral, also die Frage der Veräußerung der eigenen Göttlichkeit in der Inkarnation Christi. Dieses *Herabsteigen* vom göttlichen Status in ein Dasein echter Menschlichkeit wird „Kenosis“, griechisch für Selbstentäußerung, genannt. Die noch Jahrhunderte andauernde Diskussion handelte dabei von der Frage, ob und wie Christus tatsächlich vollständig Mensch wurde bzw. ob er daher auch Elemente seiner Göttlichkeit einbüßte.⁹⁸

2.2.2.5 Fegefeuer und Hölle

Einen wichtigen Platz in der Theologie der Scholastiker nehmen eschatologische Vorgänge, wie die Bestrafung für die ungesühnten Sünden in Fegefeuer und Hölle, ein. Der augustinische Satz, dass Gott keine Sünde ungestraft lasse, wurde auch von vielen Scholastikern wie Abaelard und Thomas von Aquin weitergeführt. Auch Anselm von Canterbury prägt das zeitgenössische Verständnis der Gerechtigkeit und vom Charakter Gottes mit: Er ist davon überzeugt, dass diese Sünden zwar vergeben werden können, jedoch nicht ohne dass der_ die Sünder_in hierfür eine Gegenleistung erbringt.⁹⁹

Die Hölle und das Fegefeuer als Orte nachlebenszeitlicher Sühne oder ewiger Verdammnis sind im ganzen Mittelalter wichtige theologische Bezugspunkte:

„Mit der Reue [...] war die Gefahr einer Verurteilung zur ewigen Höllenstrafe behoben. Da aber völlige Straflosigkeit undenkbar schien [...] wurde von nur noch zeitlichen Sündenstrafen gesprochen, die entweder während der irdischen Lebenszeit oder aber in der jenseitigen Läuterung abzubüßen seien.“¹⁰⁰

95 Gössmann (1995), S.51f.

96 Dinzelbacher (1992), S.507.

97 Dinzelbacher (1992), S.506ff.

98 Hübner (2001), S.929f.

99 Angenendt (1997), S.97ff.

100 Angenendt (1997), S.646.

Wichtig für die steigende Popularität der Höllenvorstellung sowohl in der scholastischen, als auch in der Tradition der Volksfrömmigkeit, waren neben der patristischen Literatur auch zwei frühchristliche apokalyptische Visionstexte, die Petrus- und die Paulus-Apokalypse, sowie zeitgenössische Visionsliteratur, die von Einblicken in die Hölle erzählten (z.B. *Visio Tnugaldi* von 1148/49). Insgesamt zielten jene Theologien ab dem 12. Jahrhundert in besonderer Dringlichkeit auf die Buß-Notwendigkeit, sowie auf die Differenzierung von Sünden in bestimmte Schweregrade etc. ab.¹⁰¹

2.3 Frauen und Mystik

2.3.1 Mystik Begriff

Der Begriff „Mystik“ stammt vom griechischen „mystikos“ ab, was „geheimnisvoll“ und „die Augen verschließen“ bedeutet¹⁰². Sie bezeichnet, nicht nur in der christlichen Tradition, die

„theoret.[ische] u./od. prakt.[ische] Lehre bzw. außerliterar.[ische] Ausdrucksform des vorübergehenden, unmittelbaren, integralen Ergriffenseins [...] des *homo religiosus* v.[on] der numinosen anderen Wirklichkeit“¹⁰³.

Mystische Lehren und Praxen des christlichen, mitteleuropäischen Mittelalters betreffen vor allem jene Frömmigkeit, die die persönliche Einkehr und Versenkung (*contemplatio*) zum Zweck der Gotteserkenntnis betont. Die mystische Einswerdung mit dem göttlichen Gegenüber (*unio mystica*) steht dem Studium der Schrift gegenüber. An sich hat aber auch die christliche Tradition der Mystik noch viel ältere Wurzeln und bezeichnete vor allem eher das Erschließen der mystischen, also: geheimnisvollen, Bedeutung der Bibel.¹⁰⁴

Demnach habe die Schrift immer 2 Bedeutungsebenen: die historisch-textliche und die mystisch-verborgene, wobei letztere nur von mystisch Begabten verstanden werden kann. Gleichzeitig konnten jedoch auch Handlungen, Symbole oder Sakramente einen mystischen Hintergrund haben: bspw. ist die Eucharistie eines der Themen, welches von sehr vielen Mystikerinnen thematisiert wurde¹⁰⁵. Christliche Vorbilder der Mystiker_innen des Mittelalters waren vor allem die biblischen Prophet_innen, die auf ähnliche Weise im direkten Kontakt mit dem göttlichen Gegenüber standen. Auf diese Protagonist_innen und ihre Initiationsmomente, sowie ihre prophetischen Botschaften, nehmen die Mystiker_innen immer wieder Bezug. Beliebte biblische Themen waren hierbei etwa jene auch von ihnen selbst mystisch erlebten „Gottesbegegnungen [...], Traumbilder[...], Visionen [...], Berichte von Entrückungen“¹⁰⁶.

101 Rasmussen (1986), S.451ff.

102 Krasser, Dinzeltbacher (1992), S.572.

103 Paus (1998), S.583f.

104 Krasser, Dinzeltbacher (1992), S.573f.

105 Jantzen (1995), S.323f.

106 Deselaers (1998), S.586.

Im 12. Jahrhundert wird eine neuartige Form der Mystik populär, die möglicherweise auch Wurzeln in heidnischen Traditionen besitzt, wahrscheinlicher aber, nach Dinzelbacher, sich zu diesem Zeitpunkt neu entwickelte¹⁰⁷. Von jenen Mystiker_innen des christlichen Mittelalters wird nun vor allem der Begriff der *unio mystica* geprägt, der die geheimnisvolle mystische Vereinigung mit dem göttlichen Gegenüber meint, die durch „Gefühl, Willen [oder] Erkenntnis“ erlangt wird¹⁰⁸. Die persönliche Begegnung mit Gott wird zum Erlebnis, das auch sinnlich erfahr- und beschreibbar ist. Diese *neue* Mystik wird daher auch „Erlebnismystik“ genannt¹⁰⁹.

Als theologischer Unterbau besonders wichtig für die mittelalterliche Mystik waren die beiden Theologen Origenes (gest. um 254) und Dionysius von Alexandria (gest. 264/65). Origenes hatte drei Schritte für den Weg zu Gott benannt: die Reinigung, in welcher Körper und Sinne durch Selbstkontrolle für die Gotteswahrnehmung geschärft werden sollen, um sich schließlich mit Gott zu vereinigen – wofür Origenes erotische Bilder assoziiert. Der zweite Schritt ist die Erleuchtung, die einen Fortschritt des Erkennens Gottes markiert und ebenfalls sexualisiert geschildert wird. Im letzten Schritt, der Anschauung bzw. Besinnung, wird der Prozess des Erkennens nach dem Tode körperlos weitergeführt bis zum endgültigen Aufgehen in Gott.¹¹⁰

Dionysius war ein Schüler von Origenes und befasste sich stark mit dem Geheimnis der Schrift, also ihrer mystischen Bedeutung, die seiner Ansicht nach nur Eingeweihte verstehen. Er stärkt somit die Wichtigkeit klerikaler Hierarchien, deren Akteure, je höher sie in der Rangfolge sind, umso mehr vom Geheimnis Gottes in der Schrift verstehen. Jantzen meint,

„The mystical theology and the ecclesiastical hierarchy are tightly interlocked in Dionysius' thinking: it is by this interlocking that the concept of the mystical is broadened to include not only the hidden or spiritual meaning of scripture, but the whole mystery of God in church and Bible. It is not merely a mystical *meaning* but a mystical *theology*: it includes all that God has revealed, all that is held in trust by the ecclesiastical authorities who both interpret the scriptures and administer the sacraments, first excluding all who are uninitiated or unworthy.“¹¹¹.

Die starke Verbindung zwischen mystischen Bedeutungen und den Privilegien der Kleriker schafft also eine Stärkung der Vermittlungsrolle der Kirche gegenüber den Gläubigen, die (vermeintlich) ohne die Geistlichen die Geheimnisse der Sakramente nicht verstehen könnten. Doch auch diese Unwissenheit ist für ihn eine Tugend, da schließlich Gott über allem menschlichem Wissen steht und das Annehmen des eigenen Nicht-Wissens eine demütige

107 Dinzelbacher (1995), S.294.

108 Krasser, Dinzelbacher (1992), S.573.

109 Angenendt (1997), S.65f.

110 Jantzen (1995), S.89ff.

111 Jantzen (1995), S.107.

Haltung beweist. Frauen oder sogar Frauen als Mystikerinnen kommen bei Dionysius nicht vor¹¹².

2.3.2 Klassifizierungen

Die christliche Mystik des Mittelalters wird mitunter generell als „Erlebnismystik“ bezeichnet¹¹³, wobei dieser Begriff wohl vor allem auf die neue, auch körperliche Qualität mystischer Erfahrung hinweist. Mystik wird aber auch anhand verschiedener Kategorien klassifiziert, die bspw. formal sein können. So können mystische Texte und ihre Autor_innen anhand ihrer Ordenszugehörigkeit, ihrer geographischen Situiertheit, des Zeitraums ihrer Entstehung, oder danach, ob die Schriften in einem Ordens- oder eventuellen Beginenkontext entstanden sind, klassifiziert werden¹¹⁴. Die verschiedenen Arten der Klassifizierung in unterschiedliche Mystik-Stränge können auch Aufschluss über Wertungen bzw. Hierarchisierungen derselben und davon ableitend über hegemoniale Strukturen innerhalb der Theologie bzw. Kirchengeschichtsschreibung geben.

Am populärsten ist jedoch die Unterteilung in *spekulative* und *affektive* (oder Liebes-) Mystik. Spekulative Mystik ist dabei so stark und untrennbar mit der Person Meister Eckharts verbunden,

„dass man fast den Eindruck gewinnen möchte, der Terminus der spekulativen Mystik sei für Eckhart erfunden und nachträglich auf seine Vorgänger ausgedehnt worden. Selbst wenn man nicht in dieser Deutlichkeit formulieren will, bleibt Eckhart immer als Maßstab und zugleich einziger Vertreter, auf den alle der genannten Definitionen in vollem Umfang zutreffen.“¹¹⁵

„Spekulativ“ meint in diesem Sinne vor allem eine theoriebezogene und in der Tradition der Scholastik stehende Mystik. Der Theologe Eckhart (1260-1328) war in seiner Lehre stark von Dionysius geprägt, glaubte aber nicht, dass die Möglichkeit der Gotteserkenntnis auf Männer beschränkt sei. Er predigte wiederholt vor Frauenorden, unter denen sich auch Mystikerinnen befanden und wich dennoch in seinem Verständnis von den klassischen Überzeugungen der Scholastik nicht ab, welche die Inferiorität von Frauen gegenüber Männern stets betonte und die Verbindungen zwischen *männlich* und Geist / Vernunft bzw. *weiblich* und Körper / Sinnlichkeit bestärkte.¹¹⁶

Das bei Meister Eckhart wichtigste Konzept ist das vom *Seelenfunke*, der durch Gott in den Menschen hineinversetzt werde und nun dort als Ehemann der Braut-Seele fungiere. Durch diesen *Seelenfunken* könne die Einheit mit Gott über verschiedene Wege erreicht werden,

112 Jantzen (1995), S.104ff.

113 Angenendt (1997), S.65.

114 Heimerl (1998), S.28f.

115 Heimerl (1998), S.26.

116 Jantzen (1995), S.111ff.

wobei nur einer davon auch die visionäre Erfahrung sein kann.¹¹⁷

Die *affektive* Mystik ist wiederum stark mit dem Zisterzienser und Theologen des 2. Kreuzzuges Bernhard von Clairveaux (1090-1153) verbunden, der ideengeschichtlich von Dionysius', aber vor allem von der augustinischen Lehre beeinflusst worden war. Auch die von Frauen verfasste Mystik wird in der Regel unter dem Begriff der affektiven Mystik subsumiert. Wie Eckhart greift Bernhard die Idee einer schrittweisen Veränderung des Glaubens bzw. des Gläubigen auf, jedoch nicht im Sinne einer Höherentwicklung der Geistigkeit sondern in Hinwendung zu einer Frömmigkeit der Demut, Buße und Liebe. Bernhard führt die mystische Erfahrung als Komponente ein und thematisiert diese auch anhand des Hohelieds der Bibel, von dem aus er eine Erotik der *Unio* ableitet. Auch wenn er hierbei physische Liebkosungen u.ä. beschreibt, ist es Bernhard wichtig, dass diese Passagen zur Vereinigung mit der Gottheit ent-erotisiert und vergeistigt verstanden werden, bzw. auch überhaupt nur von keusch lebenden Personen gelesen werden sollten. Für Bernhard bleibt ebenfalls das Geistige vorbehalten für *männliche* Seelen, während Frauen hierfür zu schwach, weich und un-männlich seien.¹¹⁸

„Again, the pattern repeats itself: for a man to become spiritual he must increasingly become what he is; but for a woman to become spiritual, she must become what she is not.“¹¹⁹

Mittelalterliche Mystik beinhaltet oft Visionen, die in ekstatischen Körperzuständen empfangen wurden, was vor allem ein weibliches Phänomen dieser Zeit ist¹²⁰. Aber nicht jede Vision der spätmittelalterlichen Mystiker_innen wurde unter ekstatischen Zuständen erlebt und konnte dennoch als solche legitimisiert werden¹²¹.

Eine weitere beliebte Klassifizierung von Mystik ist das Separieren der Frauenmystik von einer allgemeinen *Mystik*, die hierbei aber nicht entsprechend als *Männermystik* bezeichnet wird. Diese Mystik ist jedoch die theologiegeschichtliche Norm, von welcher die weibliche Abweichung getrennt wird, ohne dass dies in der hegemonialen Theologie eine spürbar kritische Auseinandersetzung mit der Normhaftigkeit von Mystik-Klassifizierungen ins Leben ruft. Zu lesen ist von einer Kritik an dieser Art der Klassifizierung eher vor allem bei Theologinnen wie Jantzen oder Heimerl. Die klassische Unterteilung in Mystik und „Frauenmystik“ findet sich auch noch immer in Werken, wie Heimerl anmerkt, welche diese Unterscheidung vornehmen um sie dann zumindest (kritisch) zu kommentieren, bspw. bei

117 Jantzen (1995), S.120f.

118 Jantzen (1995), S.126ff.

119 Jantzen (1995), S.130.

120 Dinzelbacher (1988,I), S.4.

121 Gössmann (1995), S.47.

diversen Werken von Dinzelbacher¹²² oder bei Angenendt¹²³, oder auch einfach unkommentiert weiter so zu benennen, wie bei Ruh¹²⁴. Eine solche Praxis spiegelt eine Privilegierung und Höherwertung von *normaler* Männer-Mystik gegenüber der von Frauen wieder. Den Ursprung dieser Benennungspraxis gibt Jantzen mit einer Verbundenheit der von Frauen verfassten Mystik mit der sogenannten *affektiven* (Männer-)Mystik wieder – jedoch ergänzt durch die alte Verbindung, die zwischen Frauen und Körper und Sinnlichkeit gezogen wurde:

„The high Middle Ages saw the emergence of a particularly female spirituality, often with a strong emphasis on the erotic. Although this was in some ways closely related to forms of affective mysticism developed by male mystical writers, it was much more related to female bodiliness, sexuality and a rejection of the dualism characteristic of male spiritual writing.“¹²⁵

Sinnvoll ist es demnach sicherlich auch, wie es Jantzen¹²⁶ konsequent formuliert, statt nur von Mystik als eigener Kategorie zu sprechen, diese gleich mit dem Thema zu implizieren, auf welches sie überhaupt hinaus will: die Theologie bzw. mystische Theologie. So ist, aus feministischer Perspektive, auch die Trennung bzw. das konsequente Heraushalten von Frauen aus theologischen Diskursen ebenso abzulehnen und demnach „Frauenmystik“ eher als *mystische Theologie* (die von Frauen verfasst wurde) zu verstehen.

2.3.3 Mystische Erfahrung von Frauen im christlichen Spätmittelalter

Für die Frömmigkeits-Praxen christlicher Mystikerinnen zwischen 1200 und 1600 lässt sich sagen, dass von ihnen besonders häufig der „Empfang von Offenbarungen, Ekstasen, Visionen, Erscheinungen, Auditionen, Prophezeiungen/Präkognition, Süßigkeitsempfindungen, Erleiden der Liebeswunde, Stigmatisation, Herzensschau“¹²⁷ usw. berichtet wurde. Die Eucharistie als besonders bei den weiblichen Mystikerinnen beliebtes Thema war oft auch Teil deren mystischen Erlebens und der thematische Bezugspunkt für andere erlebnismystische Phänomene v.a. bei Frauen: eucharistisches Fasten (keine Nahrung abgesehen von der Eucharistie), Eucharistie-Abstinenz aus Demut, die Betonung der physisch-sinnlichen Komponente des *Essens* des Leibes Christi oder das Erleben der Eucharistie in Visionen, wenn sie bspw. eingeschränkt oder ganz von der klerikalen Autorität untersagt wurde¹²⁸.

Ein weiteres wichtiges Element der Mystik und Frömmigkeit dieser Frauen war die

122 Krasser, Dinzelbacher (1992), Dinzelbacher (1988,I), Dinzelbacher (1988,II) etc.

123 Angenendt (1997).

124 Ruh (1993).

125 Jantzen (1995), S.87.

126 Jantzen (1995).

127 Dinzelbacher (1995), S.104.

128 Walker Bynum (1996), S.113ff.

Nachahmung des Leidens Jesu in unterschiedlichen Formen der *Imitatio*. Vor allem durch Askese bis hin zur Selbstverletzung versuchten Frauen im Spätmittelalter eine Annäherung und dadurch eine tatsächliche Vereinigung mit Christus zu realisieren. In ihren Methoden waren die Ordensschwestern und Beginen eher etwas rabiater als ihre männlichen Kollegen zu dieser Zeit¹²⁹, worin Walker Bynum keine Form von Selbstverachtung und internalisierter Misogynie, sondern einen besonderen Fokus auf der Möglichkeit sieht, sich speziell durch den eigenen Körper, bzw. eine körperliche Erfahrung mit Christus zu vereinigen¹³⁰.

Über die Jahrhunderte hinweg entwickelte sich ein veränderter Umgang der Kirche mit diesen Frömmigkeitsformen der Frauen: Noch im 12. Jahrhundert gab es für diese Mystikerinnen Raum im klerikalen Kontext, sich mit Schriften zu Wort zu melden, in denen sie ihre Erfahrungen mit dem göttlichen Gegenüber und dessen übermittelte Botschaften während mystischer Offenbarungen wiedergaben. Die Akzeptanz der spätmittelalterlichen Kirche sollte sukzessive abnehmen und stattdessen nun verstärkt nur noch standardisierte, durch Ekstase und *Körper* gekennzeichnete Mystik von Frauen legitimieren:

„As articulate women were increasingly manoeuvred to the heterodox margins of the Church, their prophetic voices gradually became submerged in the display of standardized ecstatic physical phenomena and ascetical feats [Held_innentaten].“¹³¹

Für Jantzen ist besonders hier eine Analyse der Verwobenheit von Mystik und Macht nötig: Denn die Visionen der weiblichen theologischen Protagonistinnen und der hierdurch entstehende inhärente Konflikt mit der ausschließlich männlichen Kirchen-Macht führte zu dieser starken Reglementierung der Mystik und setzte einen Bezugspunkt für die spätmittelalterlich bzw. vor allem neuzeitlich einsetzende Hexenverfolgung¹³². Im Laufe der Zeit bis hin zum 16. Jahrhundert führte dies zu einer Manifestierung der Skepsis gegenüber weiblicher Erlebnismystik, im Zuge derer die Ahndung (vermeintlich) häretischer Strömungen auf Ordensfrauen hin spezifiziert wurde: Es wurde ihnen verboten zu schreiben, Schreibutensilien zu besitzen, sowie ihre Beichtväter speziell zu ihrer Disziplinierung angehalten¹³³.

129 Elliott (2006), S.48.

130 Walker Bynum (1996), S.120.

131 Wiethaus (2016), S.5.

132 Jantzen (1995), S.325.

133 Dinzelbacher (1995), S.111ff.

2.3.4 Überleitung zu Analyse und Vergleich zweier Mystikerinnen

Mit der Umbruchszeit in Europa um 1100 waren unterschiedliche Bereiche von Veränderungen betroffen: Die Städte wuchsen, in der Kunst gab es neue Richtungen, die Bildung veränderte ihren Hauptaustagungsort. Und auch die Kirche ist von diesen Umwälzungen nicht ausgeschlossen: Scholastik, Mystik, Reformen im Ordenswesen, sowie im Papsttum und in der Beziehung zur weltlichen Herrschaft sind wichtige Themen dieser Zeit. Auch die Exklusivität monastischer Bildung wird durch das Aufkommen der Scholastik aufgebrochen, welche begann, alle bekannten Lehren zu *verwissenschaftlichen* und ab ca. dem 11. Jahrhundert in die Universitäten transferierte.

Die theologische Scholastik des späteren Mittelalters diskutierte ihre Themen vor allem mit Bezug auf Aristoteles und die Patristik, wobei die wesentliche Neuerung im Ort des Diskurses (Universität) und in der offeneren Art der Diskussion bestand. Sie war zur Zeit sowohl Hildegards als auch Mechthilds der neue und hegemoniale Strang der geistlichen und philosophischen Theorieproduktion und somit hauptverantwortlich für den theologischen Status Quo, bzw. dafür, ob und wie bestimmte Themen Eingang in die Diskurse fanden oder nicht. Die Themen, die mit Geschlecht und letztlich auch mit der theoretischen Umgebung, in welcher die Mystikerinnen ihr Schreiben legitimieren mussten, zu tun hatten, wurden also von den Scholastikern diskutiert und unterschiedlich bewertet. Weitgehend einig waren sie sich im Bezug auf: Die Befürwortung einer Gottähnlichkeit der Frau statt einer Ebenbildlichkeit, Eva als die lasterhafte Hauptverantwortliche für die Erbsünde, eine Verurteilung lustvoller Sexualität auch innerhalb der Ehe, eine (wieder) starke Skepsis und Negativbewertung alles Sexuellen und eine umfangreiche Theologie von Hölle und Fegefeuer. Unmittelbar ausschlaggebend und wirkmächtig für Hildegard und Mechthild dürften auch die innerklerikalen Veränderungen gewesen sein: Mit den Neuerungen der gregorianischen Reformen war ein Abdrängen aller nicht-Priester aus wichtigen *heiligen* Bereichen einhergegangen. Ab jetzt galten (u.a.) alle Frauen als Laiinnen, auch wenn sie als Nonnen ein geistliches Leben führten. Auch daher rühren ab dem 11. Jahrhundert die monastischen Reform- und die Armutsbewegung. Außerdem waren diese Reformen mit ausschlaggebend für die religiöse Frauenbewegung ab dem Ende des 12. Jahrhunderts. Diese war ein Aufbruch vieler frommer Frauen hin zu neuen Praxen, einer anderen Sprache, neuen Organisationsformen und einer erweiterten Diversität in ihren eigenen Gruppen. Beginen waren eine Gruppe innerhalb dieser Bewegung im europäischen späteren Mittelalter, die sich besonders durch ihre Unabhängigkeit von der Kirche und den eigentlich vorgesehenen Lebensweisen im Orden unterschieden.

Die religiöse Frauenbewegung trug wesentlich zur Entwicklung eines neuen Frömmigkeitsmodells bei, in welchem auch für Frauen die *Imitatio* als Mittel, um die völlige Verschmelzung mit der Gottheit zu erreichen, ein wesentliches Element der eigenen Frömmigkeit sein konnte. Spätestens jedoch ab dem 13. Jahrhundert strebte die Kirche nach einem stärkeren Einfluss auf die Beginnenverbände und versuchte sie anhand von Kontrolle, geäußerter Skepsis an ihrer Rechtgläubigkeit und ihrer Eingliederung in bestehende Ordensgemeinschaften von ihrer Unabhängigkeit zu lösen. Diese Versuche der Einflussnahme werden sich an Mechthilds Biographie anschaulich ablesen lassen.

Auch die Mystik, die im christlichen Europa ab dem 12. Jahrhundert mit Bernhard von Clairveaux und Meister Eckhart wieder Verbreitung findet, wird schnell auch unter den Frauen der Frauenbewegung populär. Die Gotteserkenntnis als mystische Vereinigung, der nicht der exklusiven Bibelgelehrsamkeit der Universitäten bedarf, wurde somit für diejenigen interessant und möglich, die von diesen ohnehin ausgeschlossen waren. Zu den wesentlichen Elementen der von den Frauen praktizierten Frömmigkeit gehört das besondere Einbeziehen des Körpers in ihre frommen und mystischen Praxen: Krankheit, Eucharistie und Askese sind nur manche der vielen Beispiele, bei denen der Glaube der Mystikerinnen über den Körper manifest wurde.

Der neue Zugang der Frauen des späten Mittelalters, der die Annäherung bis hin zur Verschmelzung weiblicher Gläubiger mit dem göttlichen Gegenüber denkbar machte, stellt eine andere Form der Religiosität dar. Diese neue Frömmigkeit war ein wesentliches neues Element, das jene Protagonist_innen der religiösen Frauenbewegung in die patriarchale christliche Tradition einbrachten. Eine Partizipation von Frauen am theologischen Diskurs war nun möglich geworden – wenn auch vor allem über den Körper und damit anders als über den hegemonialen Weg der scholastischen Theoriebildung und der Lehre in den Universitäten.

Es schließt sich hier eine wichtige Frage an, die in der Literatur zu spätmittelalterlicher Mystik kontrovers behandelt wird: Inwiefern ist diese Partizipation der Frauen an eigentlich exklusiv männlichen Diskursen als bewusst herbeigeführte Reibung zu verstehen, die diese Protagonistinnen gezielt herbeiführten? Gibt es Inhalte in den Texten der Mystikerinnen, die offene Diskrepanzen zum klerikalen Status Quo nahelegen? Nachdem die Beantwortung einer solchen Fragestellung mindestens schwierig ist, da hierfür allein ca. 800-jährige Quellen zur Verfügung stehen, die sich vor allem durch ihre kirchen-konforme Kodierung ausweisen, ist die Mystik-Forschung hier oftmals auf die Interpretation der Forschenden angewiesen. Und diese fällt jeweils recht unterschiedlich aus.

So betont Dinzelbacher, dass es nicht die Botschaften der Mystik der Frauen des Spätmittelalters waren, die in diesem Sinne für die Kirche *rahmensprengend* gewesen sind

und die beginnende Skepsis ihnen gegenüber hervorgerufen hat, sondern ihre Anwesenheit allein. Inhaltlich sei von ihnen keine neue Ordnung angestrebt worden, sondern sie vertraten eher eine konservative Motivation, alte Verhältnisse wiederherzustellen¹³⁴. Gössmann formuliert klar ihre Einschätzung zu bewussten Beweggründen der Mystikerinnen für ihre Partizipation am theologischen Diskurs:

„Da es für Frauen nicht möglich war, als Autoritäten in der theologisch-philosophischen Gelehrsamkeit aufzutreten, suchten sie nach einer anderen Gelegenheit, ihre Meinung zu den heiß diskutierten Fragen ihrer Zeit beizusteuern, und fanden diese im Rahmen ihrer mystischen Schriften. Denn nur aus dem visionär-mystischen Bereich legitimierte sich das prophetische Sprechen und die Zeitkritik von Frauen.“¹³⁵.

Walker Bynum meint, dass sich manche Mystikerinnen in ihren Visionen als eine „prophetische [und] charismatische“ Alternative zum männlichen Priestertum sahen: Da sie dort teilweise priesterliche Aufgaben übernahmen, zum Altar traten (was ihnen seit den gregorianischen Reformen verboten war), die Eucharistie spendeten oder Gläubige bei sich beichten ließen¹³⁶.

Die Analyse und der Vergleich zwei der Protagonistinnen der religiösen Frauenbewegung ab dem 12. Jahrhundert soll zumindest für diese beiden Aufschluss darüber geben, welche Lesarten für sie – Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg – in Betracht gezogen werden und welche Strategien der Selbstlegitimierung für sie nachgewiesen werden können.

134 Dinzelbacher (1988,II), S.297.

135 Gössmann (1995), S.14.

136 Walker Bynum (1996), S.123.

3 Hildegard von Bingen

3.1 Biografische Notizen

Hildegards Biografie ist außerordentlich gut dokumentiert: Über ihr Leben und Wirken geben zahlreiche Schriften Auskunft. Hunderte Briefe, die sie verfasst oder erhalten hat; ihre *Vita*, welche zwischen 1177 und 1181 von den Mönchen Gottfried von Disibodenberg und Theoderich von Echternach auch anhand Hildegards eigener Erinnerungen verfasst wurde; eine weitere fragmentarisch verfasste Vita von Guibert von Gembloux, Chroniken und ähnliche Dokumente der Klöster, an welchen sie wirkte; sowie die *Acta*, welche 1233-1237 zum Zweck ihrer Heiligsprechung angelegt wurde, zeugen allesamt vom Lebensweg der Mystikerin.¹³⁷

Hildegard wird im Jahr 1098 in Bermersheim bei Alzey, in der Nähe von Worms, geboren. Sie ist das 10. Kind einer adeligen Familie und wird von dieser bald für ein Leben im Kloster vorgesehen, was bei den bestehenden engen Verbindungen zwischen Adel und Kirche nicht ungewöhnlich war. Von Hildegards Geschwistern wird ein Bruder Kantor am Mainzer Dom, ein weiterer Stiftsherr in Tholey und eine Schwester wird bei ihr Nonne.¹³⁸ Mit 8 Jahren also tritt sie als Reklusin in die Klausen am Benediktinerkloster Disibodenberg ein und lebt hier nun unter der Obhut der Klausnerin Jutta von Sponheim und des Mönchs Volmar von Disibodenberg.¹³⁹ Sie erhält 1114 von Bischof Otto von Bamberg den Schleier und ist von da an Nonne.¹⁴⁰ Nach dem Tod Juttas von Sponheim 1136 wird an ihrer Stelle Hildegard zur neuen Äbtissin gewählt¹⁴¹.

1141 erlebte sie ihre prophetische Initiation, wobei sie schon seit dem Kindesalter Visionen empfangen hatte und begann nun, ihr erstes prophetisches Werk *Scivias* zu verfassen. Nachdem sie zu diesem Zeitpunkt bereits 5 Jahre lang Äbtissin ist, heißt das, dass Hildegard ihre Autorität im Kloster nicht sofort genutzt hat, um ihre Visionen zu verbreiten, sondern abwartete und schließlich erst mit 43 Jahren begann, sie zu veröffentlichen.¹⁴²

Ihre Briefkorrespondenz beginnt mit einem Brief an Bernhard von Clairveaux, den sie 1147 im Bezug auf ihre Visionen um Rat und Gebet fragt und der sie daraufhin zum Schreiben bei gleichzeitiger Demut aufruft¹⁴³. Als sich die Berichte über Hildegards Schauungen verbreiten, erfährt auch Eugenius III, ein Zisterzienser und Schüler Bernhards, davon. Der Erzbischof von

137 Newman (1995), S.21.

138 Newman (1995), S.21.

139 Newman (1995), S.21f.

140 Gössmann (1995), S.12.

141 Newman (1995), S.22.

142 Sohn-Kronthaler (2005), S.89.

143 Newman (1995), S.25f.

Mainz, Heinrich, der auch mit Kuno, dem Abt von Disibodenberg bekannt ist, hatte ihm davon erzählt und lässt ihm auch die unfertige *Scivias* zum Lesen bringen, als der Papst 1147-1148 bei einer Synode in Trier ist. Auch nach dem Fürsprechen durch Bernhard von Clairveaux, der ebenfalls in Trier ist, verfasst Eugenius III einen Brief mit apostolischer Lizenz, in welchem er Hildegard zum Weiterschreiben auffordert.¹⁴⁴

Nachdem Hildegard bekannter geworden war, stieg der Andrang neuer Postulantinnen nach Disibodenberg stark an, wovon das Kloster auch wirtschaftlich profitierte. Die Äbtissin wollte ein neues Kloster gründen und setzte sich gegen den Widerstand der Klosterleitung mithilfe ihrer familiären Verbindungen zum Adel, sowie einer schlimmen Krankheit durch, welche sofort endete, als das neue Kloster realisiert wurde. 1150 bezog sie also mit 18 Nonnen und unter der Protektion von Bischof Heinrichs Nachfolger Arnold von Mainz das neue Kloster am Rupertsberg, über welches sie der Nonnen-Gemeinschaft nach fünf Jahren andauerndem Ringen mit Disibodenberg auch noch die exklusiven Eigentumsrechte verschaffte.¹⁴⁵ 1165 wurde ein Tochterkloster des Rupertsberges bei Eibingen gegründet, welches noch immer existiert und heute Abtei St. Hildegard heißt¹⁴⁶.

Die Benediktinerin unternahm des Weiteren 4 Predigtreisen: 1158-1161 ostwärts des Mains (Mainz, Wertheim, Würzburg, Kitzingen, Ebrach, Bamberg), 1160 Lothringen (Metz, Krauftal, Trier), 1161-1163 Rheinabwärts (Boppard, Andernach, Siegburg, Werden, Köln) und 1167-1170 nach Schwaben (Rodenkirchen, Maulbronn, Hirsau, Kirchheim, Zwiefalten), um bei diesen Gelegenheiten, öffentlich oder in Ordensgemeinschaften, unter anderem „das Anliegen einer monastischen und klerikalen Reform zu unterstützen“¹⁴⁷.

Auch mit dem Kaiser Friedrich Barbarossa stand Hildegard in Kontakt. Mitte der 1150er Jahre fand ein Treffen zwischen den beiden in Ingelheim statt und 1163 erließ Barbarossa ein Edikt zum immerwährenden kaiserlichen Schutz des Klosters Rupertsberg. Jedoch kritisierte ihn die Äbtissin aufgrund seiner schismatischen Papst-Politik immer wieder scharf und warf ihm vor, mit seiner Wahl der Päpste diese Kirchenspaltung voranzutreiben.¹⁴⁸

Auch das Lebensende Hildegards war von Konflikten geprägt: 1173 wollten die Disibodenberger Mönche nach dem Tod von Vollmar, des Sekretärs der Visionärin, keinem weiteren diese Aufgabe zuteilen. Hildegard wandte sich daraufhin brieflich an den Papst, welcher intervenierte und veranlasste, dass der Mönch Gottfried neuerdings diese Aufgabe übernahm. Des Weiteren wurde 1178 ein Interdikt, also das Verbot, die Messe abzuhalten, über das Rupertsberger Kloster erlassen, da Hildegard und ihre Nonnen einen

144 Newman (1995), S.25f.

145 Newman (1995), S.26f.

146 Newman (1995), S.27.

147 Newman (1995), S.28.

148 Newman (1995), S.29f.

exkommunizierten Adeligen dort bestattet hatten. Dieser sei aber zum Zeitpunkt seines Sterbens wieder mit der Kirche versöhnt gewesen, hielt die Äbtissin entgegen und segnete das Grab. Sie bekam Unterstützung vom Erzbischof Philipp aus Köln, der die Absolution des Toten nachwies, während Kanoniker das Interdikt in Abwesenheit des Erzbischofs Christian wieder aufhoben. Daraufhin erwirkten die Gegner dieser Entscheidung bei Christian wiederum eine Verlängerung des Bannes. Hildegard schrieb schließlich einen Brief an den Prälaten von Mainz und im März 1179 wurde das Interdikt endgültig wieder aufgehoben.¹⁴⁹ Hildegard stirbt ein halbes Jahr später am 17. September 1179 in ihrem Kloster auf dem Rupertsberg.

Durch Versäumnisse der Inquisitoren wurde Hildegard bis vor wenigen Jahren nicht offiziell als Heilige kanonisiert, obwohl ihre Verehrung als eine solche seit ihrem Tod praktiziert wurde. Ihr Andenken wurde mit der Erlaubnis der Heiligen Kongregation zu ihrem Todestag jedoch jährlich gefeiert.¹⁵⁰

Zum Zwecke ihrer vermeintlich baldigen Heiligsprechung wurde einige Jahrzehnte nach ihrem Tod die *Acta* angelegt, in welcher Texte über von Hildegard erwirkte Heilungen und Dämonenaustreibungen gesammelt wurden, die schließlich gemeinsam mit ihrer *Vita sanctae*¹⁵¹ als Beweis ihrer Heiligkeit dienen sollten¹⁵². Hierfür wird sie darin sogar mit den großen prophetischen Vorbildern aus der jüdischen Tradition, sowie mit den Evangelisten assoziiert, mit denen allen sie die seherische Gabe und Gottverbundenheit gemeinsam habe (*Vita I,9*)¹⁵³.

Im Jahre 2010 wurde Hildegard unter Papst Benedict XVI offiziell ins Verzeichnis aller katholischer Heiliger eingetragen und zwei Jahre später sogar zur Kirchenlehrerin¹⁵⁴ erhoben.¹⁵⁵

3.2 Werk

3.2.1 Sprache

Die Sprache der Visionärin ist kunstvoll und poetisch, ihre Visionsbeschreibungen sind bildreich und ihre Worte werden mitunter als „synästetische Sprache“¹⁵⁶ bezeichnet. Dabei schreibt sie von Gott oft in der ersten Person oder wechselt ihre Schreibperspektive immer wieder abrupt, weshalb Newman meint: „Es ist bemerkenswert, daß sie, abgesehen von ihrer

149 Newman (1995), S.30f.

150 Newman (1995), S.31.

151 Hildegard (2013).

152 Sohn-Kronthaler (2005), S.105.

153 Hildegard (2013), S.29.

154 Als Kirchenlehrer_in gelten damit in der katholischen Kirche insgesamt 4 Frauen und 32 Männer.

155 Hildegard (2013), S.18.

156 Newman (1995), S.42.

Lyrik, Gott fast nie in der zweiten Person anredete; ihre Schriften sind Proklamation, nicht Gebet.“¹⁵⁷

In ihren prophetischen Schriften bzw. deren Deutungen schreibt die Benediktinerin ausschweifend und geheimnisvoll. Bezüglich potentiell (kirchen-oder obrigkeits-)kritischer Passagen „[blieb] Hildegard oft hinsichtlich der Namen und Ereignisse bewußt unbestimmt [...], obwohl sie nicht zögerte, zu aktuellen Angelegenheiten Stellung zu beziehen“¹⁵⁸.

Für ihre Visionswerke ging sie stets nach demselben Schema vor:

„First she describes the vision that she sees [...] in sufficient detail so that one of her nuns could produce an intricate visual representation [...]. After describing what she saw, Hildegard recounts what a heavenly voice said to her in relation to the vision. Only when she has recorded these words verbatim does she proceed to offer her own interpretation of the vision [...].“¹⁵⁹

Den Schreibprozess von Hildegard und ihrer kleinen Redaktion thematisiert Gössmann und meint in Bezug auf Hildegards Verbindung von *homo*/Mensch mit dem *unkorrekten* weiblichem Pronomen/*quae* in ihrem *Buch der Lebensverdienste*:

„Nun wird auch noch in der heutigen Diskussion oft behauptet, daß das grammatische Geschlecht in Hildegards Werken nicht die geringste Bedeutung habe. Es gibt aber genügend Beispiele in Hildegards Schriften, wo sie sich über das grammatische Geschlecht hinwegsetzt, wenn es ihr nicht paßt; das schließt ein, daß es ihr paßt, wo sie es selbst wählt.“¹⁶⁰

Trotz der andauernden Korrektur und des Gegenlesens durch zwei Mönche konnte die Äbtissin also anscheinend auch sprachlich selbstbestimmt ihre Schriften formulieren, etwa im Bezug auf die Anwendung der Genuskonstruktion.

3.2.2 Entstehung von Hildegards Schriften

Hildegard war eine sehr produktive Autorin und hat eine Vielzahl von Büchern verfasst: Mit „Wisse die Wege“ (*Scivias*) beginnt die Reihe von visionären Schriften, fortgesetzt durch „Das Buch der Lebensverdienste“ (*Liber vitae meritorum*) und „Das Buch vom Wirken Gottes“ (*De operatione Dei*). Den Naturwissenschaften widmet sie sich in der Enzyklopädie *Physica* und der Medizin in „Ursprung und Behandlung der Krankheiten“ (*Causa et Curae*). Auch liturgische Texte und Musik schrieb sie, sowie diverse kleinere Schriften und eine noch immer rätselhafte Auflistung von ca. 900 Begriffen in einer unbekanntenen Sprache mit einem deutschsprachigen Kommentar. Schließlich sind auch zahlreiche Briefkorrespondenzen mit sehr unterschiedlichen Personen, von Hausfrauen bis Bischöfen, erhalten, da Hildegard

157 Newman (1995), S.44.

158 Newman (1995), S.47.

159 Jantzen (1995), S. 162f.

160 Gössmann (1995), S.191.

einerseits weithin als geistliche Ratgeberin auch bei der Bevölkerung bekannt war und andererseits in brieflichem Kontakt mit geistlichen wie weltlichen Eliten stand.¹⁶¹

Für das Niederschreiben ihrer Bücher auf Latein erhielt die Äbtissin Hilfe von den Mönchen Volmar und später Guibert. Sie brauchte jemanden, „der es wagte, im Dienst der Klarheit der grammatischen Struktur, von der sie selbst nichts verstand, Kasus, Tempora und Genera in Ordnung zu bringen, ohne aber ihrer Bedeutung oder ihrem Verständnis etwas hinzuzufügen oder fortzunehmen.“¹⁶² wie es in ihrer *Vita* heißt. Bei der Korrektur und Reinschrift ihrer Werke scheint sich Volmar genau an diese Weisung gehalten zu haben, während Hildegard mit Guibert diesbezüglich auch Probleme hatte, weil er versuchte, auf Formulierungen u.ä. Einfluss zu nehmen, woraufhin ihn Hildegard in einem Brief bat, nicht zu stark einzugreifen.¹⁶³

Newman spricht hierbei auch über Hildegards Sprachkompetenz als „unvollkommenes Latein“¹⁶⁴, während Gössmann bemerkt, dass ihr Latein zwar „schlicht“¹⁶⁵ gewesen sei, sie aber auch fähig war, auf ihren Reisen in dieser Sprache zu predigen und deshalb gebildeter gewesen sein muss, als sie selbst von sich behauptete¹⁶⁶. Diese Interpretation ist einleuchtend und lässt vermuten, dass Hildegard in Bezug auf ihre Sprachkompetenz tatsächlich absichtlich etwas untertrieben hat.

3.3 Hildegards Theologie, Analyse von Gender-Aspekten

3.3.1 Gottesbild

3.3.1.1 Gott und Geschlecht

Hildegard folgt einem Konzept, welches *Erlösung* als eine Art gemeinsames Projekt zwischen Gott und den Menschen ansieht, welche auf „göttliche Gnade und [...] auf das Mitwirken des Menschen“ angewiesen ist.¹⁶⁷ Die Menschwerdung Gottes ist bei ihr Teil vom „ewigen Ratschluß“ (*Scivias III,1,0*)¹⁶⁸, der sich während der Schöpfung zwischen den göttlichen Personen abspielt. Denn in diesem Sinne beschloss jener göttliche Rat, eine Erde zu erschaffen, auf die er sich selbst einmal begeben werde¹⁶⁹. Indem auch Maria zu diesem Ensemble der hildegardschen prä-Schöpfung gehört, fügt sich die Visionärin in eine Reihe von

161 Newman (1995), S.27f.

162 Hildegard (2013), S.32.

163 Newman (1995), S.39f.

164 Newman (1995), S.42.

165 Gössmann (1995), S.25.

166 Gössmann (1995), S.15.

167 Newman (1995), S.34.

168 Hildegard (1997,I), S.309.

169 Newman (1995), S.79.

mittelalterlichen Autoren ein, die ebenfalls eine prädestinatorische Theologie vertreten haben (Rupert von Deutz, Honorius etc.)¹⁷⁰.

Sie kommt aus einer patriarchalen Tradition und besitzt ein derartig geprägtes Gottesbild, von dem aus sie ihre Theologie formuliert. Neben einem weiblichen bzw. weiblich lesbaren Gottesbild steht bei ihr ein entweder klassisch männliches oder unspezifisches und in einer patriarchalen Tradition deshalb als männlich anzunehmendes Gottesbild. So kommen neben den zu nennenden weiblichen theologischen Formen auch klassische, patriarchale hinzu. Auch ihre Visionen sind nicht ausschließlich von Frauengestalten geprägt: Das *Buch der Lebensverdienste* erzählt bspw. über seine gesamte Länge Hildegards Vision von Gott als einem „Mann von so großem Wuchs, dass seine Gestalt von den höchsten Wolken des Himmels bis in den Abgrund reichte“ (*Lebensverdienste I,0*)¹⁷¹. Die Fokussierung Hildegards auf weibliche Aspekte, Bilder und Symbole in ihrer Theologie ist ein wesentliches Merkmal ihrer Schriften. Besonders prominent sind die weiblichen Gestalten innerhalb ihrer Visionen. Weiterhin erläutert sie theologische Sachverhalte mitunter anhand von biblischen Protagonistinnen, wie in zwei Beispielen gezeigt werden soll.

Auf die beiden hierfür sehr wesentlichen Figuren von Eva und Maria wird in Kapitel 4.3.3 eingegangen.

3.3.1.2 Tugendgestalten

Die weiblichen Gestalten in Hildegards Visionen und Theologie - viele von ihnen stellen Tugenden dar - stammen, wie Newman anmerkt, vor allem aus den sogenannten weisheitlichen biblischen Büchern, die für ihre besonders frauenfeindlichen Aussagen bekannt sind (Sprüche, Jesus Sirach)¹⁷². Jedoch ist genau jene Weisheitsliteratur der Bibel zu jener Zeit besonders populär im christlichen Spätmittelalter, weshalb es wohl schwierig ist, eindeutig auszumachen, warum Hildegard für ihre Frauen-Figuren Vorbilder ausgerechnet aus jenen Quellen bezieht.

Weibliche Figuren sind in Hildegards Schriften besonders immanent und physisch dargestellt, während Gott selbst im Gegensatz dazu oft betont transzendent gezeichnet wird: als „eine Stimme“, die zu ihr spricht (bspw. *Scivias II,6,0; III,4,0*)¹⁷³ oder bloß als indirekt beschriebener Protagonist. So, wie sie von der Äbtissin charakterisiert werden, sind diese Gestalten auch gut mit ihr selbst als Klosterbewohnerin und Verantwortungstragende

170 Newman (1995), S.82ff.

171 Hildegard (2014), S.46.

172 Newman (1995), S.112.

173 Hildegard (1997,I), S.150.; S.371.

assoziiierbar¹⁷⁴.

Unter den bei Hildegard zahlreich vorkommenden Frauengestalten sind wohl die wichtigsten die, durch die Gott in die Welt zu den Menschen gebracht wird. Das ist ursprünglich und am stärksten mit der Muttergottes assoziiert, jedoch auch die *Ekklesia*, also die Versinnbildlichung der Kirche, folgt diesem Prinzip, nachdem sie ebenfalls eine Verknüpfung zwischen Gott und Menschen ist. Die Weiblichkeit Gottes „bringt [...] die Welt ins Sein, damit Gott in ihr geboren wird und damit die Welt durch das fleischgewordene Wort zurück zu Gott geführt wird. In erster Hinsicht ist sie der Archetyp der Maria, in zweiter ist sie die ewige, präexistente Kirche.“¹⁷⁵.

Die *Sapientia* ist eine Weisheitsallegorie. Während des Mittelalters war die biblische Weisheitsliteratur (Sprüche, Jesus Sirach, Weisheit, Ecclesiasticus) sehr populär, darin v.a. die alltäglichen Anweisungen, aber auch die Weisheit Gottes, die oft als Sophia benannt wird und als symbolische Ehefrau Gottes galt. *Sapientia* ist nun eine bemerkenswerte Figur, weil ihre geschlechtliche Zugehörigkeit mitunter nicht ganz klar wird. Meistens wird die Weisheit schon weiblich gedacht, andernorts aber z.B. im zweiten Testament auch mit Christus in Verbindung gebracht.¹⁷⁶ Dort heißt es, Paulus verkündige „Christus als den Gekreuzigten: [...] für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“ (1 Kor 1,23-24)¹⁷⁷. Durch den Gottessohn bekommt die mit ihm verbundene Weisheit auch eine männliche Konnotation (bzw. wird Christus mit einer klassisch weiblichen Figur in Verbindung gebracht). Denn eigentlich ist

„Sapientia [...] die weibliche Verbindung zwischen Schöpfer und Kosmos, aber sie ist auch Herrin des moralischen Gesetzes, also diejenige, die Männer und Frauen lehrt, zwischen Gut und Böse, Besonnenheit und Torheit zu unterscheiden.“¹⁷⁸

Mit der wachsenden Popularität des Marienkultes kam es zu einer teilweisen Vermischung und einem Zusammendenken dieser Traditionen – Maria und Weisheit rücken also näher zusammen. Dies wird auch bei Hildegards *Sapientia* (und auch bei ihrer *Caritas*) sichtbar.¹⁷⁹

In der vierten Schau des dritten Buches der Scivias tritt die „Erkenntnis Gottes“¹⁸⁰, die *Scientia* auf, wobei dieser Name eine Doppeldeutigkeit beinhaltet: Entweder bedeutet er, Gott-erkennt, oder aber Gott-wird-erkannt¹⁸¹. Die Figur steht an der Säule des Wortes Gottes, wird

174 Newman (1995), S.75.

175 Newman (1995), S.112.

176 Newman (1995), S.62f.

177 Bibel, Einheitsübersetzung (1992), S.1428.

178 Newman (1995), S.102.

179 Newman (1995), S.63f.

180 Hildegard (1997,I), S.379.

181 Newman (1995), S.68.

mit femininen Pronomina angedredet, ist strahlend, mächtig und von menschlicher Gestalt¹⁸². An anderer Stelle, in der Scivias (III,9,25)¹⁸³ tritt sie, ebenfalls strahlend, bräutlich geschmückt und auf 7 Säulen thronend, nach dem Vorbild aus Sprüche 9,1 auf¹⁸⁴. Wiederum in einem Brief an Bischof Heinrich von Beauvais erscheint *Scientia* in eleganter Kleidung und mit „bischöfliche[m] Pallium“ (Brief 32R)¹⁸⁵ und steht somit als Sinnbild für das pastorale Amt.

Die *Caritas*, jene Figur, die die beidseitige Liebe zwischen Gott und Welt versinnbildlicht¹⁸⁶, erscheint Hildegard zunächst als Virtus (Tugend), wird aber später auch zur Braut Gottes. Ihre Symbole sind der Hirsch (aus Ps 42,2) und ein Spiegel (als Begleitelement der Kerubim und als Bild für Gott)¹⁸⁷. Anderswo, an einer Stelle im Buch vom Wirken Gottes sieht Hildegard die *Caritas* gemeinsam mit den Frauen-Gestalten Demut (Humilitas) und Frieden (Pax) am Brunnen des heiligen Geistes (*Wirken Gottes* VIII,2)¹⁸⁸.

In einem Brief an einen Mönch wird *Caritas* auch als eine etwas hochnäsige und eitle Frau charakterisiert, die sich aufgrund ihres adeligen Standes nicht zu den einfacheren Menschen begeben will, weil sie meint:

„ich möchte meinen Adel und meine Schönheit nicht Füchsen, Hunden und zum Spott preisgeben.“ (Brief 80R)¹⁸⁹

Dieses hat eine klar autobiografische Färbung, da auch Hildegard als adlige Nonne vor allem Frauen aus dem Adel in ihr Kloster aufnahm und dafür kritisiert wurde¹⁹⁰. An sich nimmt Hildegard selten Bezug auf das biblische Hohelied der Liebe, einmal jedoch beschreibt sie in einer Vision die *Caritas* als die Geliebte Gottes, mit dem sie eine außerordentlich nahe Beziehung pflegt (*Lebensverdienste* III,6)¹⁹¹. Hier beschreibt sie diese, anders als die geläufigen zeitgenössischen Deutungen des Hohelieds, in welchen die Braut meistens als ein klar menschlich-irdisches Gegenüber Gottes gedeutet wird, als Mutter Gottes, die Kirche oder die menschliche Seele.

Für die Kirche, *Ekklesia*, gab es zur Zeit Hildegards mehrere typische und beliebte Versinnbildlichungen, wie das der neuen Arche oder des auf der Erde verbleibenden Leibes Christi. Jedoch bevorzugte die Äbtissin die Gestalt *Ekklesia*. Sie ist, wie ihre proleptische,

182 Hildegard (1997,I), S.379f.

183 Hildegard (1997,I), S.515f.

184 Newman (1995), S.69.

185 Hildegard (1997,II), S.84.

186 Newman (1995), S.103.

187 Newman (1995), S.71.

188 Hildegard (1998), S.376ff; siehe Anhang: Caritas, Pax, Humilitas.

189 Hildegard (1997,II), S.161f.

190 Newman (1995), S.109.

191 Hildegard (2014), S.166.

also vorhergehende Nachbarin Eva, ebenfalls eine Figur, die auch eine eschatologische Bedeutung für die christliche Heilsgeschichte hat. So, wie die erste Frau als Mutter aller Mütter gilt, ist *Ekklesia* gleichwohl die Mutter aller Nonnen. Sie wird, im Gegensatz zu Maria, nicht als frei von Schuld dargestellt und auch alle ihre Kinder können sündigen – worunter sie, *Ekklesia*, sehr leidet. Der Körper der visionären Gestalt ist dabei die physische Kirche und für Hildegard auch die (endzeitliche) Stadt Jerusalem.¹⁹²

Die Verbindung dieser Figur zu Eva ist evident: Wie diese als Ur-Ahnin der Menschheit gedacht wird, ist die Kirche die Mutter aller christlichen Gläubigen. Zudem gilt sie als Braut Christi, die in seinem Tod und seiner Auferstehung mit ihm vermählt wird da sie, der augustinischen Vorstellung nach, aus seinem Blut und aus der Seitenwunde, welche ihm nach Joh 19 zugefügt wird, erschaffen – oder vielmehr, *geboren* wird. Dieser Vorgang hat auch eine sexuelle Komponente, äquivalent zum biblischen Schöpfungstext, wonach diese *Geburt* der *Ekklesia* aus der Seite des Gekreuzigten ebenso als eine keusche Vereinigung mit diesem ihrem Bräutigam gelesen wird.¹⁹³

In ihrer Bräutlichkeit und Mütterlichkeit wird *Ekklesia* mit kirchlichen und teils auch traditionell männlichen Aufgaben, wie dem Spenden der Sakramente, assoziiert:

„So verweisen die Geburten der Mutter *Ekklesia* auf die Taufe, ihr Stillen auf das prophetische Lehren und Predigen, ihre mütterliche Zärtlichkeit auf das Bußsakrament, und ihr Aufschrei von Verlassenheit und Schande auf die Verwüstungen, die unwürdige Priester angerichtet haben.“¹⁹⁴.

In Hildegards Ausführungen über *Ekklesia*, die auch eine stark marianisch geprägte Figur und damit ein Symbol für Mütterlichkeit ist,

„läßt sich eine konstante Feminisierung kirchlicher und klerikaler Handlungen erkennen, die durch die willentliche Ausgrenzung nicht-jungfräulicher Mütterlichkeit und Weiblichkeit aus dem heiligen Raum verschärft wird.“¹⁹⁵

So kommt es, dass Hildegard auch für biblische und klerikale Kontexte ihre weiblichen Symboliken anwendet und bspw. nach dem Vorbild des *Menschenfischers* Petrus, stattdessen die *Ekklesia* als Menschenfischerin auftreten lässt (*Scivias* II,3,1)¹⁹⁶.

Über die *Synagoga* schreibt Hildegard in ihrem ersten Buch *Scivias* als Schwester oder Rivalin bis hin zur Vorgängerin der *Ekklesia*. Diese weist zwar Ähnlichkeiten zur Kirche auf, wird jedoch, alten christlichen Aversionen gegen die jüdische Tradition folgend, negativer als die Kirchen-Allegorie dargestellt. Die Benediktinerin beschreibt sie als

192 Newman (1995), S.227ff.

193 Newman (1995), S.243.

194 Newman (1995), S.263.

195 Newman (1995), S.263.

196 Hildegard (1997,I), S.126.

„vom Scheitel bis zum Nabel fahl und von der Leibesmitte bis zu den Füßen schwarz, mit blutroten Füßen; eine leuchtend reine Wolke umgab ihre Füße. Sie besaß keine Augen, ihre Hände aber hielt sie in den Achselhöhlen. Sie stand neben dem Altar vor den Augen Gottes, berührte ihn aber nicht. Und in ihrem Herzen trug sie (stabat) Abraham, in ihrer Brust Moses und in ihrem Schoß die übrigen Propheten.“ (Scivias I,5,0)¹⁹⁷

Hildegard verbleibt damit im Antisemitismus zeitgenössischer christlicher Theologie, nach welcher die großen (jüdischen!) Propheten des ersten Testaments zwar anerkannt werden, die jüdische Tradition jedoch – im Kontrast zur christlichen – durch die mangelnde Erlösung gekennzeichnet sind. Dadurch sei die *Synagoga* in ihren Sinneswahrnehmungen eingeschränkt und zur Handlungsunfähigkeit gezwungen. Dazu wird sie, im Gegensatz zur *Ekklesia*, von Hildegard mit dem Blut der angeblichen Schuld am Gottesmord, einer Distanz zum eigentlichen Heil sowie kraftloser bzw. sündenanzeigender Farbgebung attribuiert.¹⁹⁸

3.3.1.3 Feminisierung christlicher Tradition

Ein weiteres Element, das die Theologie Hildegards charakterisiert, ist ihr Umgang mit und ihr Wiedergeben von Texten aus der christlichen und biblischen Tradition, die sie verändert und 'feminisiert' bzw. weibliche Lesarten ermöglicht. Gössmann nennt das „frauenbezogene[n] Spiritualität“¹⁹⁹, Newman wiederum bezeichnet es als Hildegards „Theologie des Weiblichen“²⁰⁰.

Gössmann beschreibt den Unterschied zwischen *deus* und *divinitas*, des männlich gedachten Gottes und einer weiblich assoziierten Göttlichkeit, die hierbei für die Benediktinerin ausschlaggebend sind²⁰¹. Diese können demnach bei ihr sehr ausgeglichen vorkommen. Etwa erzählt *Scivias I,4,4* von einer psalmenartigen Notsituation einer Person, die in die Gefangenschaft der Feinde geraten ist und gefoltert wird. In ihrer Verzweiflung ruft die Person um Hilfe und adressiert hier die eigene Mutter, Gott und schließlich „Mutter Sion“:

„Ach, wer wird mich trösten? Denn selbst meine Mutter hat mich im Stich gelassen, weil ich vom Weg des Heils abgeirrt bin. Wer wird mir helfen außer Gott? Wenn ich aber deiner gedenke, o Mutter Sion, in der ich wohnen sollte, blicke ich auf die harte Knechtschaft [...]“²⁰²

An dieser Stelle kann durch die Mischung der Anrufung dieser drei Personen der Eindruck entstehen, es werde von der Not leidenden Person nach Gott als Mutter Sion verlangt und gerufen und später nach der „mütterlichen Zärtlichkeit“²⁰³ verlangt, was mindestens

197 Hildegard (1997,I), S.85ff.

198 Newman (1995), S.240ff.

199 Gössmann (1995).

200 Newman (1995).

201 Gössmann (1995), S.190f.

202 Hildegard (1997,I), S.59.

203 Hildegard (1997,I), S.60.

ungewöhnlich ist²⁰⁴. Durch die Psalmenhaftigkeit in Inhalt und Form der Vision sowie deren Adressierung an ein sonst unbestimmtes Gegenüber entsteht der Eindruck, dass nicht Maria oder eine ähnliche weiblich-göttliche Person gemeint ist, sondern wohl eher Gottvater.

Eine weitere Gelegenheit, bei der Hildegard Weiblichkeit neu mit Göttlichkeit in Verbindung setzt, ist ihre Zitierung des Gleichnisses von der Frau mit den Drachmen, welches ohnehin ein Bibeltext mit ausschließlich weiblichen Protagonistinnen ist. Der kurze Text (Lk 15,8-10)²⁰⁵ beschreibt, wie eine Frau sich über das Wiederfinden einer Münze freut, die sie gesucht hatte und davon schließlich sogar den „Freundinnen und Nachbarinnen“ erzählt, was der Freude der Engel über einen umgekehrten Sünder entspräche. Die Äbtissin beschreibt das Gleichnis und deutet es folgendermaßen:

„Das ist so: Die heilige Gottheit besaß zehn Drachmen, nämlich zehn verschiedene himmlische Ordnungen in den erwählten Engeln und im Menschen.“
(*Scivias III,2,20*)²⁰⁶

Der bemerkenswerte Aspekt hier ist, dass Gottes Verhalten über das Verhalten einer Frau, wenn auch aus einem Gleichnis Jesu, beschrieben wird und die beiden damit einander angenähert werden²⁰⁷. Ebenso wird Gott an einer Stelle im *Buch vom Wirken Gottes* mit einer Gebärenden verglichen:

„Gott aber erleuchtete es später zum Dienst für Sein Werk, das Er nach Seinem Bild geschaffen hatte, wie eine Mutter sich nach der Geburt freut, wenn sie das Kind sieht, das sie aus sich geboren hat, indem sie seufzend zu ihm sagt: Das ist mein Sohn.“ (*Wirken Gottes V,30*)²⁰⁸

In einer Analogie zum Hohelied schildert Hildegard die Beziehung zwischen Gott und dem Kosmos als Liebespaar. Dabei versinnbildlicht letzterer die demnach weiblich gedachte Geliebte Gottes, während auch *Sapientia* mit dem Kosmos verschmilzt und schließlich selbst ein göttliches Prinzip darstellt. Durch eine Überführung von weiblichen Thematiken und Figuren, wie der Darstellung der *Caritas*, welche mit der weisheitlichen Tradition des Hohelieds assoziiert wird (siehe *Lebensverdienste III,6*)²⁰⁹, in einen göttlichen Kontext, kann hier eine Aufwertung ersterer interpretiert werden. Hildegard:

„transzendierte dieses Stereotyp, insofern sie diese begrenzte Sicht des Weiblichen mit der Perspektive der Weisheitsbücher verband, in welchen das Weibliche auch eine Dimension Gottes ist.“²¹⁰

204 Leisch-Kiesl (1992), S.168f.

205 Bibel, Einheitsübersetzung (1992), S.1308.

206 Hildegard (1997,I), S.342.

207 Gössmann (1995), S.63.

208 Hildegard (1998), S.294.

209 Hildegard (2014), S.166.

210 Newman (1995), S.88.

In den meisten Fällen argumentiert die Benediktinerin jedoch nicht gegen die traditionelle Identifizierung von *männlich* mit Geist bzw. Göttlichkeit und *Weiblichkeit* mit dem Körper bzw. Menschlichkeit. Aber eine wichtige Basis für die Thematisierung dieser Aspekte ist für Hildegard die *Inkarnation*, also die Fleisch- oder Menschwerdung Gottes. Und die Frau, die mit dem Fleisch assoziiert wird, erfährt dadurch keine so starke Herabwürdigung, als dass diese ihre Leiblichkeit auch auf jene Fleisch- und Menschwerdung Christi hinweise (*Wirken Gottes IV,99*)²¹¹, was ein wichtiger Gedanke in der Theologie Hildegards ist. Diese Herangehensweise macht einen wesentlichen Unterschied zu konventionellen Theologien der Geschlechter bei Hildegards Zeitgenossen aus.²¹²

3.3.2 Menschenbild

3.3.2.1 Herkunft der Geschlechter

Die Heilsgeschichte im Paradies und der Sündenfall sind für Hildegards Vorstellungen über die Herkunft der Geschlechter von zentraler Bedeutung. Die Frau stamme demnach vom Fleisch und nicht aus der Erde, da sie nach dem Schöpfungstext aus Genesis 2 aus Adams Seite genommen wurde, während Adam selbst von Gott aus Lehm geformt und erst danach zu Fleisch umgewandelt wurde. Die Geschaffenheit aus dem Fleisch macht Eva und alle Frauen nach Hildegard sogar Christus ähnlich, da auch er aus dem Fleisch Marias stammt und daher „nicht vom Zeugungsakt des Mannes verletzt ist“²¹³, also ohne, dass dabei giftiger oder geheimnisvoller Samen hinzukam, entstanden ist. Hildegards Vorstellung über die Herkunft der Geschlechter ist nicht gleich mit den klassisch-scholastischen Behauptungen, der Mann sei Gott abbildlich und die Frau bloß ähnlich. In *Das Buch vom Wirken Gottes* meint sie, dass Männer und Frauen „dennoch von einem einzigen Schöpfer abstammen“ und zudem, „wenn der Mann allein wäre oder die Frau allein bliebe, würde kein Mensch entstehen.“ (*Wirken Gottes V,42*)²¹⁴. Dies verschiebt den Fokus bewusst von der angenommenen Ungleichheit der Geschlechter eher hin zu einer gemeinsamen Herkunft und einem gleichzeitigen Sein aus dem Göttlichen heraus. Hildegards Zugang ist hier ein anderer, als die sonst übliche Sicht auf die Frau im Bezug auf die Schöpfungstradierung²¹⁵. Gössmann meint: „Der Dienst der Frau für den Mann ist [...] auf eine besondere Fähigkeit zurückzuführen, die sie ihrer privilegierten Erschaffung verdankt“ und sieht hierin also bei Hildegard auch „Signale weiblicher Überlegenheit“²¹⁶. In *Ursprung und Behandlung der Krankheiten* meint die Äbtissin zudem,

211 Hildegard (1998), S.230.

212 Jantzen (1995), S.228.

213 Hildegard (1998), S.347.

214 Hildegard (1998), S.319.

215 Gössmann (1995), S.103f.

216 Gössmann (1995), S.59.

„Adam wurde aus Erde geschaffen und mit den Elementen erweckt und verwandelt, Eva aus der Rippe Adams jedoch wandelte sich nicht. [...] Eva aber war von ihrem Mark her weich und hatte einen luftigen Verstand und scharfsinnige Kunstfertigkeit und ein köstliches Leben, da das Gewicht der Erde sie nicht drückte.“ (*Krankheiten II,88f*)²¹⁷.

Es scheint also schon in der Erschaffung der Geschlechter für Hildegard Wesentliches für die spätere Hierarchisierung und Wertigkeit von Frauen und Männern zu liegen, wie sich auch noch am Thema Sexualität zeigen lassen wird. Für sie scheint die gemeinsame Herkunft aus Gott bedeutsamer zu sein als die scholastische Frage nach Abbild oder Ähnlichkeit zu diesem.

3.3.2.2 Sexualität

Über ihr gesamtes Werk lassen sich bei Hildegard zwei Richtungen der Bewertung von Sexualität und Geschlechtlichkeit erkennen, zu welchen sie jeweils verschieden argumentiert: Einerseits als positive Gabe Gottes und andererseits klassisch jedenfalls als Sünde, die sie als sündig empfindet, ob nun ehelich praktiziert oder nicht²¹⁸.

Damit positioniert sie sich weitgehend übereinstimmend mit den gängigen Haltungen der Scholastik zu Sexualität. Im paradiesischen Urzustand bedeutete Sexualität demnach für Hildegard, dass es zwischen Frau und Mann dort keine geschlechtliche Vereinigung im bekannten Sinne gab, sondern bloß eine Anziehung zwischen den beiden Personen und einen nur bedingt sexuellen Zeugungsakt. Demnach seien Liebe und Sexualität etwas gewesen, an dem auch die ersten Menschen bereits Freude gehabt haben, wenn auch ohne dieselbe Begierde wie nach dem Sündenfall. Das ist, nach Newman, klar weniger Lust-feindlich und ein größeres Zugeständnis, bzw. eine positivere Herangehensweise an Sexualität als es viele zeitgenössische Lehrmeinungen erkennen lassen²¹⁹.

Auch Gössmann merkt dazu an, dass Hildegard eine andere Auffassung von Sexualität hatte als die meisten Scholastiker (ausgenommen Hugo von St. Viktor)²²⁰. So spricht sie im ersten Buch der *Scivias* von gegenseitiger ehelicher Liebe in der Sexualität:

„Wie deshalb Adam und Eva ein Fleisch waren, so werden auch jetzt Mann und Frau ein Fleisch in der Liebesvereinigung zur Vermehrung des Menschengeschlechts. Daher muß auch zwischen beiden vollkommene Liebe herrschen wie zwischen den ersten Menschen.“ (*Scivias I,2,11*)²²¹

Im Reden über die Sexualität und deren ursprüngliche heilsgeschichtliche Herleitung lässt sich auch bei Hildegard eine Hierarchisierung anhand der Geschlechter feststellen. So bewertet sie an einer Stelle die Verbindung zwischen Männern, Lust und Sexualität kaum als

217 Hildegard (2012), S.69.

218 Gössmann (1995), S.55.

219 Newman (1995), S.137ff.

220 Gössmann (1995), S.99.

221 Hildegard (1997,I), S.21.

negativ und bringt sie vor allem nicht in Zusammenhang mit dem Sündenfall:

„Im Willen Gottes aber erkenne die Begierde des Mannes, in der Vollmacht Gottes die männliche Zeugungskraft und im Liebeswillen und in der Liebeskraft Gottes das Streben der Begierde und der Zeugungskraft des Mannes.“ (Scivias II,3,22)²²².

Göttlichen Ursprungs bzw. nach dem Vorbild von Wesenseigenschaften Gottes seien also „Zeugungskraft“ und sogar „Begierde“ von Männern, was in diesem Sinne gar nicht generell sexualitätsfeindlich klingt, sondern sogar (männliche) Lust als von Gott gewollt und initiiert darstellt²²³. Frauen hätten aber, so die Äbtissin weiter in Scivias II,3,22, „nicht so eine starke und glühende Begierde wie [der] Mann“ und deshalb sei ihnen eine Tendenz zur Unschuld bzw. zur sexuellen Enthaltensamkeit innewohnend. Diese wollten sie *natürlicherweise* behalten, was nur dann schwierig wird, wenn sie mit männlicher Begierde in Berührung kommen. Dann habe die Frau „seinem herrschenden Willen [...] untertan zu sein“ (Scivias II,3,22)²²⁴. Der Fokus in der gesamten (heterosexuellen) Sexualität liegt also bei den Männern. Diese können mit ihrer aktiven und fordernden, aber - und das ist das Bemerkenswerte - durchaus gottgewollten Lust die sexuell passiven Frauen *anstecken*²²⁵. So, wie die gegensätzlichen männlichen und weiblichen Attribuierungen, also die (männliche) Lust eingeschlossen, sich komplementär aufeinander beziehen, widerspricht diese Konstellation Hildegards sonst vertretener Überzeugung, Begierde sei generell schlecht²²⁶.

Auch Homosexualität wird im Werk der Äbtissin zumindest sporadisch thematisiert und spiegelt vor allem wiederum misogynen Ideen sowie die (zeitgemäße) Homophobie der Kirche wieder. In der Scivias schätzt sie die Verfehlung von Männern, die mit Männern schlafen, so ein, dass das besonders Verwerfliche daran sei, dass sich hierfür einer der beiden in eine *weibliche* Rolle versetzen müsse. Dagegen habe sich eine Frau, die gleichgeschlechtliche Sexualität lebt, „teuflische[n] Künste [angeeignet]“ und stehle sich „in unkeuscher Weise ein fremdes Recht.“ (Scivias II,6,78)²²⁷ - ein männliches Recht. In dieser Thematik verdeutlicht Hildegard, dass sie, auch wenn sie bezüglich anderer Fragen recht progressive Ansichten vertritt, andere wesentliche Zuschreibungen und Vorstellungen über die Geschlechter ihrer Zeit und ihres kirchlichen Kontextes übernimmt und unverändert reproduziert.²²⁸

222 Hildegard (1997,I), S.139.

223 Newman (1995), S.152.

224 Hildegard (1997,I), S.139.

225 Hildegard (1997,I), S.139.

226 Newman (1995), S.152f.

227 Hildegard (1997,I), S.273.

228 Jantzen (1995), S.234f.

3.3.2.3 Männlichkeit und Weiblichkeit

Hildegard bietet keine eindimensionale Einschätzung und Wertung der Geschlechter, sondern findet für Weiblichkeit und Männlichkeit jeweils positive und negative Attribute:

„So durchläuft jedes männliche und weibliche Stereotyp bei ihr die Skala von negativer zu positiver Wertigkeit bzw. umgekehrt, und es bedarf sehr genauen Einlesens, um jede einzelne Aussage Hildegards in der jeweils nuancierten Wertung zu verstehen.“²²⁹

Männlichkeit assoziiert sie dabei oftmals mit einem Bedeutungsspektrum zwischen Kraft bzw. Stärke und Härte, die sie dann als Schablonen und Vergleichsmomente zu anderen theologischen Aussagen gebraucht. Im *Buch vom Wirken Gottes* meint sie, dass wie der „Mann in seiner Kraft die Weichheit der Frau besiegt [...], so wird auch die Grausamkeit bestimmter Menschen in jenen Tagen die Ruhe der anderen nach Gottes Urteil zerstören.“ (*Wirken Gottes* X,16)²³⁰. Sie verbindet hier also die traditionell durchweg als positiv aufgefasste männliche Kraft mit der vernichtenden Grausamkeit von Menschen gegeneinander. Im *Das Buch der Lebensverdienste III,34* tritt die visionäre Gestalt *Hochmut* auf, die durch verschiedene geschlechtliche Konnotationen gekennzeichnet wird: Einerseits verfügt sie über ein männliches Pronomen, ihr Gesicht sei jedoch ein weibliches und die Brust wiederum männlich, weil „der Hochmut in seinem Herzen immer die Geschwulst des eitlen Größenwahns trägt.“ (*III,34*)²³¹.

Auch Weiblichkeit ist nicht ausschließlich negativ bei Hildegard. Etwa im *Buch der Lebensverdienste I,96* wird die Ehrfurcht, welche die Frau vor dem Mann und Gott empfindet, sehr hoch geschätzt. Es heißt dort, sie sei wie „das Haus der Weisheit“²³², wobei die Eigenschaft der Ehrfurcht mit dem Wesen der *Sapientia* verbunden ist, die, speziell bei Hildegard, positiv konnotiert ist²³³. Später im selben Werk assoziiert Hildegard symbolisch die mosaischen Gesetze mit Härte und stellt diese der Weichheit des Neuen Bundes, also der christlichen Religion, gegenüber:

„dass Gott den Menschen im Alten Gesetz eine Härte vorgelegt hat, [...] nachher aber haben ihre erweichten Herzen die göttlichen Worte im Neuen Gesetz aufgenommen.“ (*Lebensverdienste II,27*)²³⁴

Damit verbindet sie die symbolischen Bedeutungen von Evangelium, Weichheit und Weiblichkeit in positiver Weise miteinander²³⁵. Des Weiteren sind Frauen für die

229 Gössmann (1995), S.58.

230 Hildegard (1998), S.435.

231 Hildegard (2014), S.181.

232 Hildegard (2014), S.88.

233 Gössmann (1995), S.57.

234 Hildegard (2014), S.124.

235 Gössmann (1995), S.58.

Benediktinerin fragiler, durchlässiger und aufnahmefähiger angelegt, wobei diese Eigenschaften gleichzeitig wiederum Hildegard in ihrer Weiblichkeit selbst als Empfängerin der Botschaft Gottes qualifizieren²³⁶.

Ein Indiz dafür, wie gering Weiblichkeit von den Scholastikern geachtet wurde, ist deren Ansicht, dass Frauen über die Jungfräulichkeit möglichst *männlich* bzw. möglichst wenig weiblich sein könnten. Für Hildegard bedeutet wiederum gerade die Jungfräulichkeit als Nonne die ultimative Weiblichkeit.²³⁷ Gössmann findet, dass Hildegard die juristische Bedeutung der weiblichen Unterworfenheit im ersten Buch der *Scivias* (I,2,11)²³⁸ dadurch schmälert, indem sie hier anhand des verwendeten Bildes eines harten Steins (Mann, Härte) mit dem Pendant der weichen Erde, die Samen aufnehmen kann (Frau, Empfangen) eher biologiebezogen deutet und dadurch eine „Aufwertung der Weiblichkeit“ erreicht²³⁹. Newman meint zudem, dass Hildegard das „archaische Tabu“ der Unreinheit von Menstruationsblut und dem Blut der Mutter während der Schwangerschaft und Geburt, welches ihr bspw. den Kirchgang verbieten konnte, auf das Sperma (Adams) verschiebt. Denn bei ihr scheint das Tabu im durch das Essen der verbotenen Frucht giftigen bzw. geheimnisvollen²⁴⁰ Schaum zu liegen. Dieser werde durch Menstruationsblut erst *neutralisiert* und könne somit einen Fötus entstehen lassen (*Krankheiten II,129*)²⁴¹.

So körperfeindlich wie in diesem Beispiel schreibt die Äbtissin jedoch nicht immer: In *Ursprung und Behandlung der Krankheiten* verwendet sie teilweise kreative und weniger negative Bilder für Geschlechtsorgane, zumindest für männliche²⁴². Dort beschreibt Hildegard die genitale Physis des Mannes als „Turm“ mit zwei kleinen Wehrhäusern oder folgendermaßen:

„Und wenn [die zwei Blasebälge] dann diesen Stamm in seiner Kraft aufrichten, halten sie ihn fest und so belaubt sich dieser Stamm mit Nachkommen.“
(*Krankheiten II,145*)²⁴³.

Andere Textstellen bei Hildegard zum Thema Blut lassen für Frauen einen Vorteil erkennen: Diese seien während der Menstruation blutend, weil dies eine Strafe an Eva war, dürften (oder sollten sogar!) zu dieser Zeit aber dennoch in die Kirche. Im Text gegenüber gestellt wird ein Mann, der sich im Kampf verletzt hat und deshalb blutet: Dem wird geraten, vorsichtig zu

236 Eliass (1995), S.120f.

237 Gössmann (1995), S.37.

238 Hildegard (1997,I), S.21.

239 Gössmann (1995), S.100.

240 Die Übersetzerin Riha weist auf die Doppeldeutigkeit der Charakterisierung des Schaumes als *venenosus* hin, was „giftig“ oder „geheimnisvoll wirkend“ heißen kann. Autorinnen wie Gössmann oder Newman gehen von der Richtigkeit der Bedeutung des Samens als Gift aus.

241 Hildegard (2012), S.82f.

242 Gössmann (1995), S.37.

243 Hildegard (2012), S.92.

sein beim Kirchgang in dieser Zeit (*Scivias I,2,20*)²⁴⁴. Die Sicht auf die Menstruation als deutliches Zeichen der Ursünde am Körper der Frau, jedoch ebenso als von Gott kommend, dürfte zu Hildegards Zeit ziemlich progressiv gewesen sein, da diese für viele scholastische Theologen mit einer Unberührbarkeit kultischen Geräts einherging. Noch dazu mit ihrer Gegenüberstellung eines nach einem Gefecht blutenden Mannes, dessen Situation bei diesem Vergleich im Bezug auf dessen Nahbarkeit zur heiligen Kirche geringer eingeschätzt wird²⁴⁵. Als weiteres thematisiertes weibliches Phänomen vergleicht Hildegard in *Ursprung und Behandlung der Krankheiten* den Geburtsschmerz mit der Heftigkeit apokalyptischer Ereignisse:

„wie es heißt: 'unter Schmerzen wirst du gebären', und das bedeutet: in solchem Schmerz, wie [wenn] am Ende der Zeiten die Erde umgewandelt wird.“(*Krankheiten II,226*)²⁴⁶

Diese Beschreibung des Gebärens weist sicherlich auf die traditionelle Deutung hin, die Schmerzen der Geburt seien eine Strafe für Evas Vergehen. Jedoch kann die Verbindung des Geburtsschmerzes mit der Apokalypse auch bedeuten, dass diese vorgezogen wird und im Begriff ist, zu geschehen. Denn die Geburten Evas als Vorboten auf die schließlich folgende Geburt Christi bringt die Heilsgeschichte ein wenig näher an das (in christlicher Logik: erfreuliche) Ende der Zeiten heran.²⁴⁷

3.3.2.4 Gegenseitigkeit

Immer wieder tauchen in in Hildegards Schriften die Themen Ebenbürtigkeit und Gegenseitigkeit der Geschlechter auf. Einerseits wiederholt die Äbtissin vielmals die Motive aus der Patristik, welche die Frau und die ihr entsprechenden Symbole als dem Männlichen untergeordnet darstellen, wie bspw. bei der Gegenüberstellung von Sonne und Mond oder Leib und Seele. Dazu aber betont sie die gegenseitige Bezogenheit und Angewiesenheit der beiden aufeinander, wie Gössmann feststellt²⁴⁸. Die Äbtissin fokussiert die Wichtigkeit der Zusammenarbeit und Kooperation der Geschlechter:

„Wie in der gesamten Schöpfung verschiedenartige Kräfte [...] einander zur gemeinsamen Wirkung zugeordnet sind, so versteht Hildegard auch die cooperatio des Männlichen und Weiblichen in diesem kosmischen Rahmen.“²⁴⁹

Der Anschein also, dass Hildegard nur die patriarchalen Vorstellungen von Weiblichkeit übernimmt, ist demnach nur ein oberflächlicher: Vielmehr gibt die Mystikerin diese zwar

244 Hildegard (1997,I), S.28.

245 Jantzen (1995), S.232.

246 Hildegard (2012), S.123.

247 Newman (1995), S.144.

248 Gössmann (1995), S.59.

249 Gössmann (1995), S.55.

wieder, verleiht ihnen jedoch eine andere (positive) Bedeutung²⁵⁰. Als Beispiel nennt Gössmann hier deren Ausführungen in der *Scivias*, in welchen sie zu dem Bibelzitat aus dem ersten Korintherbrief, auf welches sie sich hier bezieht, die weibliche Form ergänzt, obwohl es im Text eindeutig um eine einseitige Bezogenheit der Frau auf den Mann geht:

„Das [1 Kor 11,9] heißt: Die Frau ist um des Mannes willen geschaffen; denn wie sie vom Manne, so stammt auch der Mann von ihr, damit sie sich bei der gemeinsamen Zeugung ihrer Kinder nicht trennen, weil sie gemeinsam ein Werk vollbringen, wie auch Luft und Wind zusammenarbeiten.“ (*Scivias* I,2,12)²⁵¹

Mit einer Ergänzung sogar eines Bibelzitats um die von Hildegard so verstandene gegenseitige Bezogenheit der Geschlechter aufeinander, argumentiert Hildegard gegen die Subordinationsthese, welche die konsequente Unterordnung der Frau unter den Mann einfordert²⁵². Weitere Indizien für das Konzept der Gegenseitigkeit finden sich in ihrem Spätwerk, dem *Buch vom Wirken Gottes*, wo die Äbtissin schreibt:

„Daher ist auch die Frau schwach und blickt zum Mann hin, damit sie von ihm umsorgt wird [...] Deshalb blickt er auch in seiner Nacktheit auf die Frau, um sich von ihr bekleiden zu lassen.“ (*Wirken Gottes* IV,64)²⁵³.

Oder in einer weiteren Symbolisierung der Geschlechter anhand des Begriffspaars Seele und Fleisch, in welchem die Frau traditionell immer als Fleisch (Körper) und der Mann als Seele (Geist) gedeutet wird:

„Die Seele unterstützt ja das Fleisch und das Fleisch die Seele, weil durch die Seele und das Fleisch jedes einzelne Werk vollendet wird. (*Wirken Gottes* IV,23)²⁵⁴.

Aus demselben Werk stammt ein weiteres Beispiel für Hildegards Vorstellung der gegenseitig aufeinander bezogenen Geschlechter:

„Mann und Frau sind auf eine solche Weise miteinander vermischt, daß einer das Werk des andern ist [...]. Ohne die Frau könnte der Mann nicht Mann heißen, ohne Mann könnte die Frau nicht Frau genannt werden.“ (*Wirken Gottes* IV,99)

Außerdem beschreibt Hildegard in der dritten Vision desselben Buches später den „Kosmosmenschen“, eine Gestalt, die innerhalb des Rades des Kosmos steht (*Wirken Gottes* I,3) und die ebenfalls auf ihre Vorstellung zum Verhältnis der Geschlechter untereinander Aufschluss gibt. Gössmann sieht in dieser Erscheinung eine möglicherweise androgyne Person, zumindest findet sie, dass diese „Weder in ihrer Beschreibung, noch in den

250 Gössmann (1995), S.36.

251 Hildegard (1997,I), S.22f.

252 Gössmann (1995), S.100f.

253 Hildegard (1965), S.181.

254 Hildegard (1998), S.139.

Illustrationen der Handschrift [...] als männlich gekennzeichnet ist²⁵⁵. Tatsächlich fällt auf, dass die Benediktinerin in diesem Zusammenhang immer von einem *Menschen* spricht und bezogen auf dessen Geschlecht hier nicht spezifischer wird. Das Bild, das dem Text hier beigelegt ist²⁵⁶, lässt jedoch eine Person erkennen, die eher männlich konnotierte körperliche Merkmale aufweist (Haare, Brust, Körperbau), welche zumindest auch zu den anderen, klar weiblich präsentierten Figuren in Hildegards Werk unterschiedlich sind²⁵⁷. Genitalien fehlen im Bild jedoch. Im Text ist dagegen von mehreren Spezifika die Rede, also bspw. davon, wie die Niere mit „den männlichen Geschlechtsorganen oder der Gebärmutter der Frau“ verbunden ist. Der Kosmosmensch als bildliche Darstellung wirkt auf den ersten Blick und im Gegensatz bspw. zu *Caritas* also *männlich*, ist jedoch tatsächlich bei näherer Betrachtung und Einbeziehung von Illustration und Text auch unbestimmt lesbar. Andererseits könnte die Illustration auch auf ein bewusstes Verhindern der Synonymität der Bedeutungen *Mann* und *Mensch* hinweisen, als Gegenbeispiel für den „kollektive[n] Adam“²⁵⁸.

3.3.3 Eva und Maria bei Hildegard

In ihrer Anders-Deutung der Eva sieht Hildegard diese nicht als eine durch und durch positiv besetzte Person, dennoch spricht sie ihr mehr erstrebenswerte Eigenschaften zu, als die meisten ihrer Zeitgenoss_innen. Eva sei im Inneren unschuldig an der Katastrophe der Erbsünde gewesen, denn

„sie war aus dem unschuldigen Adam hervorgegangen, und trug, wie Gott es vorherbestimmt hatte, das ganze Menschengeschlecht leuchtend in ihrem Schoß“²⁵⁹.

Zwar sei sie als Frau für das Böse empfänglicher gewesen, als dass Adams männliche Stärke überwindbar gewesen sei. Jedoch, Eva überhaupt mit *Unschuld* zu konnotieren ist kontextuell eine deutliche Abweichung zum scholastischen Status Quo. Hier wurde Eva besonders dadurch charakterisiert, dass sie durch ihre Neugier, ihre Sinnlichkeit und die schiere *Lust* auf die verbotene Frucht für den Sündenfall verantwortlich zu machen sei²⁶⁰. Wie eine Art Verteidigung scheint es, wenn Hildegard nun meint, dass Evas Schuld leichter wieder zu sühnen gewesen sei, da sie von einer *schwachen Frau* begangen wurde, als wenn Adam sie als *starker Mann* zu verantworten gehabt hätte (*Krankheiten II,91*)²⁶¹. Außerdem lässt Hildegard das zu ihrer Zeit äußerst beliebte augustinische Verführungs-Motiv völlig aus, nach welchem

255 Gössmann (1995), S.38.

256 Siehe Anhang: Kosmosmensch.

257 Z.B. *Caritas* in Anhang.

258 Gössmann (1995), S.60f.

259 Hildegard (1997,I), S.20f.

260 Jantzen (1995), S.232.

261 Hildegard (2012), S.70.

Eva Adam böswillig zur schlechten Tat überredet hätte. Eigentlich war der theologische *common sense* zur Zeit Hildegards, dass die Übertragung der Erbsünde durch den Sexualakt geschehen sei²⁶². Stattdessen, meint die Benediktinerin, sei die Weitergabe der Sündigkeit durch eine Art „Ansteckung“ mit dem giftigen oder mysteriösen Samen geschehen, dessen Böses aus der Frucht des verbotenen Baumes kam bzw. von der Schlange in die Frucht gebracht wurde und schließlich über die Frau zum Mann gelangte²⁶³. Demnach sieht Hildegard die Schuld am Entstehen der Begierde und der Erbsünde auffallend mehr bei Satan, als andere zu ihrer Zeit diese bei Eva ausmachen²⁶⁴. In der *Scivias* meint der Teufel: „Meine Macht beruht auf der menschlichen Empfängnis; so wird der Mensch mein.“ (I,2,15.)²⁶⁵ Denn die Schlange habe den Menschen mit der Lust angesteckt, welche durch das Essen vom Baum der Erkenntnis übertragen wurde:

„Der erste Anfang des Menschen entspringt der Lust, die die Schlange im ersten Apfel dem Menschen eingeblasen hat, weil dann das Blut des Mannes durch die Lust aufgewühlt wird.“²⁶⁶

Demnach findet Newman, dass, „wenn irgendein Frauenhaß ins Spiel kommt, dann [sei] es der des Satans.“²⁶⁷, der Eva aufgrund ihrer Fähigkeit zur Mutterschaft beneidete. Dieser Neid wiederum führe nach Hildegard zu dessen Vorliebe für Homosexualität: um zwischen den Menschen die Fruchtbarkeit zu verringern (*Lebensverdienste III,80*)²⁶⁸. Bezug nehmend auf eine apokalyptische Erzählung aus der Offenbarung nach Johannes (Offb 12,13-14) beschreibt Hildegard also, was mit dem Teufel nach dem Sündenfall geschehen sei:

„Als der alte Drache sah, daß er jenen Platz verloren hatte, wo er seinen Sitz aufschlagen wollte, weil er in den Bereich der Unterwelt geschleudert worden war, verschärfte er seinen Zorn gegen die Frau. Denn er erkannte, daß sie durch das Gebären die Wurzel des gesamten Menschengeschlechtes war. Und weil er einen tiefen Haß gegen sie hegte, sagte er bei sich, er werde niemals aufhören, sie zu verfolgen, bis er sie gleichsam im Meer ertränkt hätte; denn sie hatte er zuerst verführt. Sie aber riß wie in der Angst des Gebärens endlich die stärkste Hilfe des Trostes an sich und [...] stellte [...] sich in jeder Hinsicht dem Teufel entgegen.“ (*Wirken Gottes V,15*)²⁶⁹.

Daraufhin habe die Frau sich zur Wehr gesetzt und sich um Verbesserung bemüht, was ihr spätestens in der Inkarnation durch die Jungfrau Maria gelungen ist. Überdies kommt in diesem Zitat eine erklärende und – nach Eva's Vergehen – wiedergutmachende Schilderung

262 Gössmann (1995), S.55.

263 Hildegard (2012), S.82f.

264 Newman (1995), S.138f.

265 Hildegard (1997,I), S.25.

266 Hildegard (2012), S.82.

267 Newman (1995), S.139.

268 Hildegard (2014), S.208.

269 Hildegard (1998), S.274.

Hildegards zum Tragen, die noch einmal verdeutlicht, dass es nicht Eva ist, der die Verantwortung für den Sündenfall zukommt, sondern Satan, der in seinem Hass diese zu ihrer Handlung erst motivierte. Wenn davon die Rede ist, „nimmermehr in ihrer Verfolgung nachzulassen“ kann auch hier ein zeitgeschichtlicher kritischer Bezug zum kirchlichen Kontext Hildegards hergestellt werden: Wenn die *Verfolgung* nicht aufhöre, dann müsste sie bis in Hildegards Zeit hineinreichen und Konsequenzen für sie oder andere Frauen haben. Möglicherweise spielt die Äbtissin hierbei auf ihre eigenen Konflikte und Schwierigkeiten mit ihr feindlich gesinnten Klerikern an. Eva ist jedoch für Hildegard nicht nur als archetypische Mutter aller kommenden Erdengenerationen wichtig, sondern sie repräsentiert für die Äbtissin gleichzeitig auch Jungfräulichkeit: Indem nämlich im Paradies vor dem Sündenfall Sexualität ohne Begierde und den Verlust von Keuschheit praktiziert wurde, war die Jungfräulichkeit eigentlich auch in Eva ursprünglich angelegt. Andererseits ist die *virginitas* prinzipiell zunächst unmittelbar mit Maria zu verbinden, was die beiden Frauen miteinander assoziiert.

„Was sich in Evas Mutterschaft ankündigt, kommt in Marias zur Vollendung, ähnlich wie auch Evas Jungfräulichkeit vor dem Sündenfall ein Hinweis auf die Jungfräulichkeit Marias ist. Damit stellt Hildegard eine überraschende typologische Parallele zwischen Eva und Maria als Jungfrauen her.“²⁷⁰

Maria ist gleichzeitig konträr zu Eva und ähnlich zu ihr, als eine Art Fortsetzung. Jedoch ignoriert Hildegard in ihrem Werk die zeitgenössischen speziellen Ausformungen der entstehenden Marienfrömmigkeit (Geburt und Tod Marias, *mater dolorosa*, Maria als Mutter etc.), da diese für sie vor allem als Teil der Inkarnation wichtig ist. Sehr parallel scheinen die Ansichten Hildegards über die beiden archetypischen Frauen der christlichen Tradition, denn

„Beide Frauen sind überlebensgroß und keine Individuen, sondern kosmische Erscheinungen des Weiblichen, und der Sinn des Weiblichen ist es, Gott in der Welt zu manifestieren.“²⁷¹

Die alte Verbindung, die seit dem 2. Jahrhundert zwischen Eva und Maria gedacht wird, ist bei Hildegard besonders stark ausgeprägt²⁷². Sie transferiert Maria, der sie eine vorzeitliche Existenz zugesteht, in den paradiesischen Kontext und beschreibt sie als weiße Blume, an welcher Adam riecht, sie jedoch nicht berührt oder „verkostet“ (*Scivias* II,1)²⁷³. Die Verbindung, die die Benediktinerin zwischen den beiden biblischen Personen zieht, geht in ihrer marianischen Lyrik bis hin zu einer Verschmelzung der beiden Frauen in einen einzigen Archetyp²⁷⁴.

270 Eliass (1995), S.122.

271 Newman (1995), S.189.

272 Newman (1995), S.196.

273 Hildegard (1997,I), S.102.

274 Newman (1995), S.216.

Ein Symbol Hildegards für Weiblichkeit ist zudem die Wolke. In der *Scivias* zeigt eine Illustration bspw. Eva als leuchtend grüne Wolke, die aus Adams Seite steigt, während dieser in die Hölle hineinhorcht²⁷⁵. Die Wolke ist symbolhaft gleichzeitig als bräutlicher Schleier²⁷⁶ oder auch in Verbindung mit dem Mutterschoß (*Scivias* II,5,23)²⁷⁷ lesbar, außerdem passt das *luftige* Motiv zur Gegenüberstellung mit dem *erdigen* Adam. Sonst steht das Symbol der Wolke auch für eine Überschattung bzw. Vereinnahmung/Ergreifung sowohl Evas von Satan (*Wirken Gottes* IV,36)²⁷⁸, als auch Marias durch Gott.

Über Maria schreibt Hildegard bemerkenswert indirekt: Sie hat keine Visionen von ihr, spricht ihre Person selten direkt an und erzählt, abgesehen von der Inkarnation, keine Episoden aus ihrem Leben. Thematisch steht die Gottesmutter bei ihr für Schwachheit, Barmherzigkeit und Demut, nicht nur in ihrer Rolle bei der Inkarnation Christi, sondern auch in der demütigen Unterwerfung unter ihren irdischen Ehemann Josef²⁷⁹. Der Fokus im Bezug auf Maria scheint aber ganz zentral das von ihr repräsentierte Modell paradiesischer Jungfräulichkeit zu sein und ihre Rolle als diejenige, die Christus in die Welt bringt:

„Her conception of the Virgin is much more of a cosmic figure through whom Christ becomes incarnate to humanity.“²⁸⁰

Demnach spielt auch Geschlecht bei Hildegards Rezeption Marias eigentlich keine Rolle – sie ist ausgenommen von der Sündigkeit, die dieses hauptsächlich konstruiert²⁸¹. Sie, die ohne Begierde war und also auch keine Sünde beging (*Scivias* II,6,14; III,1,8)²⁸², ist für Hildegard in Bezug auf ihre Jungfräulichkeit von Bedeutung. Sonst aber ist das bei ihr entscheidende Prinzip, dass Maria als *schwache Frau* an der Inkarnation teilhat:

„Der Mann bezeichnet die Gottheit des Gottessohnes, die Frau aber seine Menschheit“ (*Wirken Gottes* IV,99)²⁸³.

Die Ekklesia gestaltet die Äbtissin betont ähnlich und parallel zu Maria: so wird die Taufe mit der Entstehung des neuen Menschen zum Äquivalent der Inkarnation und die Kirche ist hierbei die „jungfräuliche Mutter aller Gläubigen.“ (*Scivias* II,3,13).²⁸⁴

275 Abb. In Hildegard (1997,I), S.15.

276 Newman (1995), S.129.

277 Hildegard (1997,I), S.186.

278 Hildegard (1998), S.155.

279 Newman (1995), S.213f.

280 Mews (2001), S.340.

281 Newman (1995), S.202.

282 Hildegard (1997,I), S.229.; S.315.

283 Hildegard (1998), S.230.

284 Hildegard (1997,I), S.134.

3.3.4 Bezug auf klerikale Autoritäten

Bereits erwähnt wurde die Popularität der Marienfrömmigkeit, wie sie sich etwa in der Tradition der *mater dolorosa*, der leidenden Mutter, die zur Zeit Hildegards aufkam, zeigt. Bei ihr jedoch spielt nicht die leidende Mutter Maria die zentrale Rolle, sondern sie wendet dieses Motiv auf eine ihrer beliebtesten weiblichen theologischen Gestalten an und thematisiert die leidende Mutter *Ekklesia*²⁸⁵, die wie im folgenden Beispiel über die Verfehlungen ihrer Kinder – vor allem also des Klerus – klagt:

„Und sie [*Ekklesia*] schaute sie [ihre Kinder] gütig an und sagte mit trauriger Stimme: 'Diese meine Kinder werden wieder zum Staub zurückkehren. Ich empfangen und gebäre nämlich viele, die mich, ihre Mutter, mancherlei Beunruhigungen aussetzen und bedrücken; denn die bekämpfen mich durch Irrlehrer, Schismatiker und unnütze Gefechte, durch Raub und Mord, Ehebruch und Unzucht und andere ähnliche Verfehlungen.'" (*Scivias II,3,0*)²⁸⁶

Ein bekanntes Hildegard-Wort ist das über die „Tage [...] der weiblichen Schwäche“ (*Wirken Gottes X,6*)²⁸⁷, mit der sie ihren eigenen zeitlichen Kontext meint.

„Denn im Jahr 1100 nach der Menschwerdung Christi begann die Lehre der Apostel und die glühende Gerechtigkeit, die er in Christen und Geistlichen aufgerichtet hatte, träge zu werden und verwandelte sich in Zweifel.“ (*Vita II,2*)²⁸⁸

Diese habe nach dem männlich-*starken* apostolischen Zeitalter nun unter Einflussnahme des Teufels die Kirche weich gemacht und in diesem Sinne *verweiblicht*. Gössmann sieht hier keine Verachtung Hildegards für das eigene Geschlecht, bezeichnet diese Deutung sogar als „abwegig“²⁸⁹ und vermutet, dass diese hier auf die weiblich konnotierte Ursünde anspielt, die sich durch die Fehler des Klerus wiederholen könnte, wenn nicht in das andauernde Fehlverhalten eingegriffen würde. Schließlich könnte diese Zeit der *weiblichen Schwäche* auch wieder abgelöst werden durch eine marianisch assoziierte Zeit der weiblichen Stärke.²⁹⁰

Hildegard spricht mit dieser Schwäche die Unklarheiten zwischen dem Wirken weltlicher und kirchlicher Macht im Rahmen des Investiturstreits an, sowie innerklerikale Auseinandersetzungen um die Einhaltung des Priesterzölibats. Für Newman könnte auch ein Kontrast zu der von Kirche und Klerus verlangten Mütterlichkeit und Fürsorge gemeint sein, die ebenfalls *weiblich* konnotiert ist. Außerdem findet sie, dass auch die Benediktinerin selbst nur eine weibliche Prophetin in einer *weiblichen* Zeit sein kann, woraufhin, wenn wieder *männliche Normalität* einkehrte, es solcher Ausnahmen nicht mehr bedürfe.²⁹¹ Auch Jantzen

285 Newman (1995), S.271.

286 Hildegard (1997,I), S.129.

287 Hildegard (1998), S.418.

288 Hildegard (2013), S.33f.

289 Gössmann (1995), S.61f.

290 Gössmann (1995), S.39.

291 Newman (1995), S.273f.

meint, Hildegard „counts herself as a mystic only because men, who should be the mystics, are not doing their duty.“²⁹². Der Eindruck, dass die *weibliche Zeit* ganz besonders von einer theologisch schreibenden und sogar predigenden Frau repräsentiert wird und diese auch sich selbst als Teil dieser vermeintlich negativen Zeit ansieht, drängt sich auf.

Ihre Briefe richten sich neben anderen Zielgruppen auch an klerikale Eliten und Hildegard spart darin nicht mit direkter Kritik an deren Politik und fehlender Frömmigkeit. Sie geht so weit, dass sie z.B. Papst Anastasius gegenüber die Vermutung äußert, die römische Kirchenführung ginge demnächst zu Ende (*Brief 8*)²⁹³. Jedoch auch an ganze Klostersgemeinschaften oder Gruppen örtlicher Klerikaler richten sich Hildegards Briefe (bzw. ihre Antworten auf deren Briefe). Sie mahnt und schildert in Visionsbeschreibungen, was die Brüder und Schwestern zu erwarten haben, wenn sie ihr Fehlverhalten nicht beenden. An den Klerus in Trier schreibt sie:

„Doch nun ist es [Trier] von der Unbeständigkeit schmutziger Sitten und von Überdruß umgeben, als kenne es Gott nicht. Und es ist von vielen anderen Übeln verunreinigt und auch darin durch Widerwillen und Verlust an Beliebtheit und Schönheit der ersten ehrenwerten Einrichtungen eingewurzelt, und der Gottvergessenheit vieler Sünden zugeneigt. Daher werden feurige Vergeltungen von den Feinden über sie kommen, es sei denn, sie werden durch Buße getilgt, wie es bei Jona geschah.“ (*Brief 224*)²⁹⁴

Nicht unüblich war für Hildegard die Verwendung weiblicher Attribute auch für die Beschreibung göttlicher, fürsorgender Eigenschaften wie die Analogie von Stillen und kichlicher Fürsorglichkeit. Hierbei meint Newman, dass die Benediktinerin die Verwendung solcher Ausdrücke teilweise überreizt, wenn sie dem Klerus vorwirft, dass er mit seinen vorhandenen Brüsten die Gläubigen nicht nährte²⁹⁵. Solche Aussagen bringen das weiblich attribuierte *Stillen* als erstrebenswert zum Vorschein und erhöhen somit die Kritik an den nicht fürsorglichen Geistlichen.

3.4 Rechtfertigung des eigenen theologischen Redens

3.4.1 Prophetische Tradition, Erwählung

Hildegard beansprucht für sich Autorität, die sie von ihren charismatischen Begabungen, ihrer visionären Gabe, ableitet und nicht in Widerspruch zu den klerikalischen Ämtern sieht²⁹⁶. Sie schreibt sich selbst in die prophetische Tradition ein, indem sie einige dafür typische Elemente anwendet.

292 Jantzen (1995), S.171.

293 Hildegard (1997,II), S.8.

294 Hildegard (1997,II), S.417f.

295 Newman (1995), S.275.

296 Eliass (1995), S.172f.

In ihren Visionen beruft sie sich vor allem auf ihre selbst gesehenen und gehörten Offenbarungen und erst sekundär auf die Ausdeutung und Erläuterung biblischer visionärer Texte, wie es die meisten anderen zeitgenössischen Theologen taten²⁹⁷. Damit schließt sie direkt an prophetische Erzählungen aus dem ersten Testament an und beansprucht für ihre eigenen Visionen eine geistlich lehrhafte Autorität. Des Weiteren nennt sie in der Vorrede der *Scivias* den genauen Zeitpunkt ihres prophetischen Initiationsmomentes:

„Im Jahre 1141 der Menschwerdung Jesu Christi, des Gottessohnes, als ich zweiundvierzig Jahre und sieben Monate alt war, kam ein feuriges Licht mit Blitzesleuchten vom offenen Himmel hernieder. [...]“²⁹⁸

Als nun die Benediktinerin dem von Gott an sie ergangenen Auftrag, ihre Schauungen niederzuschreiben zunächst „im Dienst der Demut“ nicht nachkommt, wird sie dafür mit Krankheit bestraft, bis sie es dann doch tut.²⁹⁹ Ebenfalls typisch für Prophet_innen wie Jeremia, gibt Hildegard vor, eigentlich „zu schüchtern [...] zum Reden“³⁰⁰ zu sein. Gründe dafür liegen vor allem in der von ihr vorgebrachten Nicht-Würdigkeit als Frau und *Ungelehrte* oder auch in ihrer angeblichen Unsicherheit im Lateinischen, in dem ihre Werke verfasst worden sind.

Von ihren klerikalischen Unterstützern wurde Hildegard ebenfalls als ranghohe Prophetin ausgewiesen, die mit biblischen Protagonistinnen der prophetischen Tradition vergleichbar sei. Dies nutzte auch der angestrebten Hagiographisierung der Benediktinerin:

„Aus zeitgenössischer männlicher Sicht wird der Versuch unternommen, das Problem des weiblichen Prophetentums zu reflektieren und theologisch einzuordnen. Hildegard gilt als Ausnahme, die hinsichtlich der Qualität ihrer Offenbarung oder ihres Lebenswandels die alttestamentlichen Frauengestalten noch übertrifft. Zumindest ist sie anderen Propheten oder Boten Gottes gleichzustellen, die ebenfalls von Gott erwählt wurden, obwohl sie scheinbar ungeeignet waren.“³⁰¹

Auch die Benediktinerin selbst bekräftigt mehrfach, dass ihre eigene Befähigung zum Sprechen und Schreiben über Gott auf dieselbe Quelle zurückzuführen sei, wie es auch etwa beim Evangelisten Johannes der Fall war (*Vita* II,16)³⁰². Das Ergriffen-Sein vom Geist ist hier das Element, das sie befähigt und ihre Rede legitimisiert.

297 Mews (2001), S.327.

298 Hildegard (1997,I), S.5.

299 Hildegard (1997,I), S.6.

300 Hildegard (1997,I), S.5.

301 Eliass (1995), S.100.

302 Hildegard (2013), S.50.

3.4.2 Weiblichkeit, weibliche Gottesrepräsentanz

Das Thema der Gottesebenbildlichkeit war zur Zeit Hildegards populär in der Theologie und so auch die Unterschiedlichkeit der Geschlechter darin: Es gab verschiedene Ansätze dazu, aber in der westlichen Kirche war die Meinung vorherrschend, dass – nach Augustinus – die Ebenbildlichkeit des Menschen nur im Bezug auf dessen Verstand gemeint sei, der klar männlich konnotiert sei. Dem steht konkret gegenüber, dass Hildegard überzeugt ist, Männer und Frauen tragen beide Elemente des Gottessohnes in sich: erstere das seiner Göttlichkeit und zweitere das seiner Menschlichkeit (*Wirken Gottes IV,99*)³⁰³. Demnach sind vor allem Inkarnation und Menschwerdung Christi beliebte theologische Topoi, die zur Zeit Hildegards, im 12. Jahrhundert, im Bezug auf den menschlichen Körper und die Ebenbildlichkeit diskutiert wurden³⁰⁴. Newman findet, die Äbtissin vom Rupertsberg vertrete in diesem Kontext eine

„überraschend radikale Anthropologie, welche nicht den Mann, sondern die Frau zum repräsentativen Menschen erhebt. Adam symbolisiert, teilt aber nicht die göttliche Natur. Im Gegensatz dazu symbolisiert Eva nicht nur, sondern sie gibt auch die göttliche Menschlichkeit insofern, als sie Maria präfiguriert. Nicht durch ihre Erscheinung, sondern durch ihre Gabe repräsentiert die Frau die menschliche Natur Christi und ist durch sein Bild geprägt.“³⁰⁵

Jedoch bedeutet das für die Verbindung von Geistlichkeit und Frau-Sein nicht, dass sie meint, Frauen sollten Priesterinnen werden (s.o.), sowie auch Maria bspw. nicht in dieser Rolle in ihren Visionen vorkommt, sondern allenfalls, dass Priester weibliche Aspekte des *Inkarnierens* des Leibes Christi von Maria nachahmen³⁰⁶. Newman meint, dass Hildegard mit dieser Aussage kirchenpolitisch eine weitere Botschaft mit-transportiert, indem sie sich so von bestimmten christlichen Bewegungen wie dem Montanismus der ersten Jahrhunderte n.u.Z. oder dem Umfeld der entstehenden Guglielmiten abgrenzen wollte (falls sie von jenen gewusst hatte). Diese prophetischen Gruppen hatten nämlich ausdrücklich eine Stärkung der Stellung der Frau befürwortet und sind daher auch häretisiert worden.³⁰⁷

Stattdessen sieht sie sich selbst als eine Ausnahme von der Regel: Eine Äbtissin, die einflussreich und gut vernetzt ist, bis dahin, dass sie sich herausnimmt, Predigtreisen zu machen. Dabei bleibt ihre Loyalität zum ausschließlich männlichen Priesteramt ungebrochen:

„Ihr Auftreten macht das Priesteramt nicht überflüssig, sondern stellt eher eine Alternative oder Ergänzung dar. Ihre eigene Rolle ist die einer Mahnerin, Funktionen des Priesteramts nimmt sie als Frau jedoch nicht für sich in

303 Hildegard (1998), S.230.

304 Newman (1995), S.117.

305 Newman (1995), S.118.

306 Newman (1995), S.226.

307 Newman (1995), S.284.

Anspruch.“³⁰⁸

Grundsätzlich liegt die Rolle der Frau nach Hildegard besonders in der Nachahmung der marianischen *Inkarnation Christi*: „den verborgenen Gott zu offenbaren, indem sie ihn durch die Geburt ins Leben bringt.“³⁰⁹. In diesem Sinne sind Hildegards Ausführungen zu Weiblichkeit bild- und symbolreich: Anhand von Metaphern aus der biblischen Weisheitsliteratur, wie *Gewand*, *Spiegel* oder *Wolke*, welche sie weiblich assoziiert, erläutert die Benediktinerin ihre Ansichten näher. Auch *Gewand* ist für sie ein mit Narrativen von Schöpfung und Inkarnation verbundenes Motiv: Eva und Maria, als jeweilige Protagonistinnen, sind Bereitstellerinnen metaphorischer fleischlicher Kleidung, aber auch wörtlich als Produzentinnen tatsächlicher Kleidung³¹⁰. Denn nachdem der Mann aus Lehm, die Frau jedoch aus Fleisch geschaffen wurde, sei auch eine Unterteilung der jeweiligen Arbeitsfelder daraus abzuleiten: Der Mann als aus-Lehm-geformt sei demnach eher für das Bebauen der Erde zuständig und die Frau durch ihre Erschaffung aus Fleisch eher für das (metaphorische) *Gewand*, die Inkarnation und den Körper überhaupt (*Wirken Gottes IV,64*)³¹¹. Hierbei setzt sie sich über die mittelalterliche Temperamentenlehre hinweg, die in ihren Zuordnungen eigentlich das Männliche mit dem *aktiven* Element Luft assoziiert. Denn für die Äbtissin steht, nach Genesis 2, der Mann für die Erde, aus der er geformt wurde und die Frau für das sensible, unstete luftige Element. Newman meint, dass in solchen Umformungen der zeitgenössischen naturwissenschaftlichen oder philosophischen Lehren „deutlich [wird], daß Hildegard, da wo die göttliche Stimme und die Kirche schwiegen, keine andere Autorität außer ihren eigenen Wahrnehmungen anerkannte.“³¹².

Das heißt, dass da, wo für die Benediktinerin die Möglichkeit bestand, eine eigene Theorie aufzustellen, die sogar von der Normvorstellung abweichen konnte, sie solches auch tat. Sonst hat Hildegard ohnehin meistens (kirchen-)konforme Dinge geschrieben.

Der Spiegel als weiteres Symbol für Weiblichkeit ist gleichzeitig ein Bild, welches die Gegenseitigkeit der Geschlechter thematisiert. So gilt die Frau bei Hildegard als „Spiegelgestalt“ (*Wirken Gottes IV,99*)³¹³ der Selbsterkenntnis des Mannes und umgekehrt. Es werden die jeweiligen Unterschiedlichkeiten und die Bestimmung der jeweils anderen Person gespiegelt, wobei Hildegard die Priorität des Männlichen dabei nicht in Frage stellt. Sie akzentuiert jedoch die gegenseitige Ergänzung der Geschlechter:

„Die Frau ist um des Mannes willen geschaffen; denn wie sie vom Manne, so

308 Eliass (1995), S.173.

309 Newman (1995), S.119.

310 Newman (1995), S.120f.

311 Hildegard (1998), S.181.

312 Newman (1995), S.155.

313 Hildegard (1998), S.230.

stammt auch der Mann von ihr, damit sie sich bei der gemeinsamen Zeugung ihrer Kinder nicht trennen, weil sie gemeinsam ein Werk vollbringen, wie auch Luft und Wind zusammenarbeiten. [...] Die Luft wird vom Wind in Bewegung gesetzt und der Wind von der Luft umschlossen, so daß alles, was grünt, von ihnen abhängig ist. [...] Doch obgleich [...] Mann und Frau bei der Erzeugung von Kindern zusammenwirken, entsteht doch alles, Mann und Frau und die übrigen Geschöpfe, nach göttlicher Ordnung und Planung, denn Gott erschuf die nach seinem Willen.“Buch I,2,13³¹⁴

Auch im Bezug auf die Erlösung schlägt die Benediktinerin prinzipiell gleiche Möglichkeiten für die Geschlechter vor, diese zu erlangen:

„Denn allen Menschen beiderlei Geschlechts, die Ihn aufnahmen [...] gab er in seiner Machtfülle die Fähigkeit, in eigener freier Entscheidung Söhne Ihres Vaters im himmlischen Reich zu werden.“ (*Wirken Gottes IV,104*)³¹⁵

Hier hebt sie also die ebenbürtige Gleichheit der Geschlechter im Bezug auf eine geistliche Erhöhung zum Ende der Zeiten hervor³¹⁶. Gleichzeitig sollen dabei Männer *und* Frauen beide zu *Söhnen* werden, was wiederum eine Fokussierung der Inferiorität der Frau sein könnte. Jedoch ist diese Stelle wohl eine Bezugnahme zu Christus als Sohn, dem beide Geschlechter nachfolgen können.

Des Weiteren verwendete Hildegard für sich nicht das zu ihrer Zeit beliebtere Motiv der *männlichen* Frau, die Männern besonders ähnlich werden müsse, um als geistliche Sprecherin anerkannt zu werden. Auch eine besondere Bezugnahme auf Frauen aus der Bibel als Vorbilder lässt sich bei ihr nicht feststellen. Eher, so Newman, entwickelte sie eine Theologie *für alle*, in welcher Geschlecht nur mehr eine untergeordnete Rolle spielen sollte. Andererseits wertet sie jedoch auch die Jungfräulichkeit als weibliche Eigenschaft besonders hoch, während ihr das Mütterliche weniger wichtig erscheint. Das macht sie z.B. daran fest, dass Eva in der Begegnung mit dem Satan das Wichtigste verliert: ihren „Glanz“, ihre Jungfräulichkeit.³¹⁷

Zur generellen Frage, weshalb sich die Benediktinerin so eingehend mit einer *Theologie des Weiblichen* befasst hat, meint Newman, dass der Grund hierfür nicht war, dass sie selbst eine Frau war. Die Motive, auf welche sie zurückgreift, seien bereits sehr alt, wie etwa die Weisheit. Außerdem habe es auch andere Autoren im 12. Jahrhundert gegeben, die ebenfalls ähnlich zu Themen wie der Weisheitslehre schrieben, wie etwa Bernhard von Clairveaux, Gottfried von Admont oder Honorius.³¹⁸

314 Hildegard (1997,I), S.22f.

315 Hildegard (1998), S.246.

316 Gössmann (1995), S.106f.

317 Newman (1995), S.289ff.

318 Newman (1995), S.296.

Ohne dass sie also gezwungen gewesen wäre, aus einer klar weiblich definierten Position zu sprechen, hat sie dies dennoch getan. Es kann also angenommen werden, dass Hildegard Weiblichkeit bewusst in ihrem Werk hervorhebt und sie damit ihre theologische Argumentation vorantreiben wollte.

3.4.3 Doppelpoliger Topos: Demut und Erwählung

Newman findet, dass bei Hildegard zwei sich gegenseitig ergänzende Strategien zur Rechtfertigung zum Tragen kommen: Einerseits betont sie ihre eigene Niedrigkeit als Ungelehrte, Ohnmächtige und vor allem als Frau. Andererseits geben die vielen weiblichen göttlichen Gestalten, sowie die Betonung der gegenseitigen Bezogenheit aufeinander, gleichzeitig auch eine „Akzentuierung weiblicher Aspekte des Göttlichen“ wieder.³¹⁹

Auch Eliass schätzt die Bedeutung dieser Legitimierungsstrategie in Hildegards Werk besonders hoch ein:

„der Topos von der Erwählung der Schwachen [erweist sich] als die zentrale Grundlage von Hildegards Selbstverständnis, wie es vor dem Hintergrund von Hildegards Anthropologie, der Darstellung von Schöpfung und Heilsgeschichte in ihren Visionsschriften in eindrucksvoller Weise entwickelt wird.“³²⁰

Verstärkt wird der Aspekt der Schwäche auch durch die Betonung der eigenen Ungelehrtheit und speziell der ungenügenden Latein-Kenntnisse. Gössman meint hingegen, dass Hildegards Latein zwar möglicherweise „schlicht“ gewesen sei, aber sie auch fähig war, auf Latein zu predigen und deshalb viel gebildeter, als sie von sich behauptet hatte: um trotz aller eigentlichen Gelehrtheit ein *törichtes Weib* bleiben zu können und letztlich doch schreiben zu dürfen.³²¹

Vor allem in ihren Briefen, die die Äbtissin vom Rupertsberg an entfernte Orte und mitunter sehr hochrangige Kleriker oder Politiker sendet, scheint es ihr besonders wichtig zu sein, ihre demütige Haltung in einer sich immer wieder sehr ähnlich wiederholenden Selbstbezeichnung unter Beweis zu stellen. Sie spricht von sich selbst also bevorzugt in Formeln wie „Ich elendes und armseliges Geschöpf“ (*Brief 77*)³²² oder „Ich armselige Frau“ (*Brief 113R*)³²³.

Inwieweit sie mit der Beteuerung ihrer geringen Bildung auch tatsächlich meinte, was sie schrieb, schließlich war ihr ein Theologie-Studium wirklich unmöglich, ist nicht vollends eruierbar. Letztlich wirkte die Thematisierung ihres niedrigen Bildungsstands jedoch als eine

319 Newman (1995), S.54.

320 Eliass (1995), S.107.

321 Gössmann (1995), S.15.

322 Hildegard (1997,II), S.156.

323 Hildegard (1997,II), S.244.

weitere „Konkretisierung ihrer Schwäche“³²⁴, die ihr, gemäß ihrer Theologie einer Berufenheit der Schwachen, als zentrale Legitimierungsstrategie nutzte.

Bezogen auf biblische Personen scheint sie sich hinsichtlich des Schwäche-Motivs vor allem an Maria zu orientieren. Diese „ist eine Ausnahme, die die Regel bestätigt welche sie bricht – ganz wie Hildegard selbst, die trotz ihrer göttlichen Erwählung immer ein „armes kleines Weib“ bleibt“³²⁵. Wichtig ist also vor allem die Gleichzeitigkeit beider Attribute – Schwäche und Autorität als Frau – ohne, dass das eine das andere ablösen würde. Demnach empfiehlt die Äbtissin ihren Nonnen auch nicht die konsequente Nachahmung der zu ihrer Zeit betonten, vor allem mütterlichen Wesenselemente von Maria. Abgesehen von der Jungfräulichkeit, in welcher die geistlichen Schwestern der Gottesmutter jedenfalls nacheifern sollen, sollten sie sich vor allem die von ihr ausgeübte „Macht, die sich in der Schwachheit vollendet.“ zum Vorbild nehmen.³²⁶

Dabei ist auch Hildegard selbst die Ungewöhnlichkeit ihrer eigenen Berufenheit bewusst, die für sie vor allem durch die Versäumnisse des Klerus zustande kommen und somit auch ihrer Meinung nach als Ausnahme zu behandeln sind. Die Mystikerin ist überzeugt,

„it is men who should be the mystical ones, expounding the knowledge of God by means of their insight into the mystical meaning of scripture, because of their laxity God has had to turn to herself, a woman, and give her the message to be communicated, doing so by means of visions rather than by the 'normal' method of years of prayerful study of the scriptures.“³²⁷

Dazu kommt schließlich die Unterstützung männlicher, legitimerer Fürsprecher aus genau jenem Klerus und von anderen geistlichen Männern, welche an der Niederschrift ihrer Werke beteiligt sind und diese so mit-legitimieren: Gottfried und Theoderich³²⁸.

3.5 Zwischenfazit Hildegard von Bingen

Die Strategien und Argumente, die Hildegard anwandte, um ihr Schreiben zu legitimieren, waren vielfältig und reichten von einer Theologie, in der Weiblichkeit deutlich positive Akzentuierungen erhält bzw. deren negative Assoziierungen abgeschwächt werden, bis hin zu dem zielstrebigem Nutzen ihrer Kontakte und Sympathien bei wichtigen männlichen Machtinhabern der klerikalen und säkulären Welt.

In ihren theologischen Werken und vor allem (aber nicht ausschließlich) in ihren Visionen kommen zumindest überdurchschnittlich viele Frauen-Gestalten als göttliche Symbolfiguren

324 Eliass (1995), S.108.

325 Newman (1995), S.214.

326 Newman (1995), S.211.

327 Jantzen (1995), S.325.

328 Gössmann (1995), S.47.

vor: *Sapientia, Scientia, Synagoga, Ekklesia, Caritas*. Dabei hat sich Hildegard diese Figuren nicht ausgedacht und sie stellt sie durchaus ambivalent und nicht ausschließlich positiv dar. Wesentlich ist jedoch, dass sie sie als Schablonen für die Beschreibung göttlicher Eigenschaften oder der Heilsgeschichte heranzieht. Besonders Ekklesia, als durch die Verfehlungen der Kirche enttäuschte Mutter aller Christ_innen, ist bei der Äbtissin eine wichtige visionäre Figur und vielfach verantwortlich für das sinnbildliche Äußern von Kirchenkritik.

Ebenso ist deutlich geworden, dass sich Hildegard nicht scheute, an einigen wenigen Stellen, das göttliche Gegenüber als weiblich umzudeuten oder zumindest mit Femininität zu assoziieren. Dies wird besonders in ihrer Variante des Gleichnisses von der Frau mit den Drachmen offenbar, dessen Protagonistin mit Gott assoziiert wird. Solche Zeugnisse Hildegards „frauenbezogener Spiritualität“³²⁹ konnotieren diese mit dem Göttlichen bzw. die Weiblichkeit mit Gott. Wenn Weiblichkeit (auch) göttlich sein kann, dann kann die Theologie einer Frau auch göttlich legitimiert sein.

Im Bezug auf die Ebenbildlichkeit hat sie einen anderen Fokus als die Mehrheit in der Scholastik: Hier fokussiert sie die gemeinsame Abstammung der Geschlechter von Gott, statt einer Abwertung der Frau durch eine angenommene geringere Abbildhaftigkeit. Sogar eine mögliche Argumentation für die weibliche, überlegene, weil Christus-ähnliche Erschaffung findet sich bei Hildegard.

Uneindeutig und verschieden argumentierend bleibt sie bei der Frage der Sexualität, die für die Benediktinerin sowohl gottgewollt-positiv, als auch mit der sündhaften Lust konnotiert sind. Hiermit argumentiert sie ähnlich zur Scholastik oder nach manchen Autorinnen (Gössmann, Newman) manchmal sogar mit einer positiveren Haltung zur Sexualität. Andererseits zeigt bspw. ihre Haltung zur Homosexualität bzw. die Begründung ihrer Ablehnung derselben, wiederum ihre durchaus scholastik-konformen misogynen und homophoben Ansichten.

Hildegards konkrete Aussagen zu Männlichkeit und Weiblichkeit sind divers: Für beide findet sie positive wie negative Attribuierungen, was an sich bereits ungewöhnlich ist. So ist vor allem die Frau nicht nur und alleinige Verantwortliche dafür, dass die Sünde in die Welt kam. Nicht, dass Hildegard bspw. die traditionellen weiblichen Konnotationen negiert, vielmehr misst sie diesen auch eine positive Bedeutung zu (wie im Falle „weiblicher Unterworfenheit“). So bleibt die Frau das Symbol für den Körper, jedoch auch für die menschliche Körperlichkeit Gottes und damit für Christus selbst. Hildegard ist selbstbewusst genug, die mittelalterliche Elementenlehre der Geschlechter selbst anders zu interpretieren.

329 Gössmann (1995).

Weibliche Körperthemen, wie Geburt oder Menstruation bewertet Hildegard tendenziell positiver, als es in der hegemonialen Scholastik ihrer Zeit geschieht.

Das Prinzip der Gegenseitigkeit scheint für sie die fundamentale Ordnung zwischen den Geschlechtern bis hin zur gegenseitigen und gemeinsam zu verstehenden Ebenbildlichkeit zu strukturieren. Männer und Frauen sind gemeinsam Abbild von Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes. Dabei ist Eva bei Hildegard vor allem durch ihre Schwäche Satan gegenüber gekennzeichnet und weniger dadurch, dass sie selbst das Böse verkörpere. Diese Rolle obliegt in den Schriften der Benediktinerin letztendlich der Schlange selbst. Maria wiederum spielt bei Hildegard kaum eine Rolle, abgesehen von ihrer Bedeutung als bessere Nachfolgerin Eva's und als Schablone der jungfräulichen Weiblichkeit, die zu anderen Frauen-Figuren Hildegards Ähnlichkeiten aufweisen.

Auf ihre eigene Person bezieht Hildegard sich in demütiger wie auch in selbstbewusster Weise: Einerseits beschreibt sie sich als Prophetin, die Botschaften Gottes überbringt, andererseits sieht sie sich selbst als besonders gering an. Sie behauptet, wenig Latein zu können, referenziert auf sich in abschätzigen Begriffen und betont immer wieder ihre Schwachheit als Frau. Sie baut gezielt auf dem urchristlichen Motiv der Schwachheit durch Stärke auf.

In ihrer eigenen Biografie kann sie ihre Autorität nicht nur bezogen auf die Erlaubnis zum Schreiben durchsetzen, sondern gebraucht diese auch bezüglich anderer Anliegen wie Klostergründungen oder der verlangten Zuteilung eines neuen Sekretärs. Ab dem Zeitpunkt ihrer Berühmtheit weiß Hildegard auch diese für die Durchsetzung ihrer eigenen Interessen zu nutzen. Durch mächtige Fürsprecher wie Papst Eugenius III, Bernhard von Clairveaux, Erzbischof Philipp von Köln und Kaiser Friedrich Barbarossa wird Hildegards Schreiben und Handeln durch die Autorität kirchlicher und kaiserlicher Machthaber legitimiert. Hildegards Heiligkeit, die mit der Dokumentation besonderer Fähigkeiten in ihrer *Acta* und *Vita Sanctae* festgehalten werden, ist eine weitere Strategie der Legitimierung, die wiederum von ihren klerikalen Sympathisanten vorangetrieben wird.

4 Mechthild von Magdeburg

4.1 Biografische Notizen

Die Informationen, die es über Mechthild gibt, stammen vor allem aus ihrem Buch *Das Fließende Licht der Gottheit*. Hinzu kommen einige Bemerkungen aus dem Vorwort der später entstandenen lateinischen Ausgabe. Grundsätzlich sollte aber in Betracht gezogen werden, dass die biografischen Informationen, die wir so über Mechthild erfahren, nicht immer den Zweck erfüllen mussten, eine möglichst *genaue* Vorstellung über das Leben der Begine zu gewinnen, sondern teilweise auch genutzt wurden, um sie und ihre Schriften nachträglich weiter zu autorisieren bzw. zu hagiographisieren³³⁰. Der Text wurde bald verbreitet, sodass etwa auch Meister Eckhart (1260-1328), wohl durch die Verbindung über die Zugehörigkeit zum Dominikanerorden, das *Fließende Licht* kannte und schätzte³³¹.

Das Geburts- sowie das Sterbejahr der Mystikerin wird unterschiedlich angegeben: Etwa zwischen 1207 und 1210 dürfte ersteres liegen, gestorben ist sie wohl 1282 oder 1297³³². Sie beschreibt in *Das Fließende Licht* (FL IV,2), dass sie, bereits seit sie 12 Jahre alt war, täglich „vom Gruß des Heiligen Geistes mit so überströmender Macht getroffen [wurde]“ und dass sie später, mit 23 Jahren, ihr Zuhause verlässt, um Begine zu werden³³³. Vor diesem Hintergrund kann nicht davon ausgegangen werden, dass Mechthild vordergründig von ökonomischen Schwierigkeiten aus ihrem Herkunftskontext in ein geistliches Leben getrieben wurde. Sie hatte auch einen Bruder, Balduin, der im Dominikanerorden in Halle lebte³³⁴ (FL IV,26; FL VI,42).

Möglicherweise, so deutet es Dinzelbacher an³³⁵, hatte Mechthild während ihrer Kindheit ein sexuelles, traumatisierendes Erlebnis, auf das sie sich später als „schwere Sünde“ bezieht (FL VI,2)³³⁶. Auch Frenken folgt dieser Lesart und meint, dass auch an einer weiteren Stelle, als die Mystikerin von einer Teufelsbegegnung schreibt, in welcher ihr dieser Blitze entgeschleudert, diese „eine Remineszenz an einen sexuellen Kindesmißbrauch darstellen [könnte]“³³⁷.

Dinzelbacher bezweifelt Magdeburg als Mechthilds tatsächlichem Lebensmittelpunkt: Der Beiname *von Magdeburg* sei ihr erst 1869 vom Benediktiner Pater Gall Morel zugewiesen worden und obwohl sie in *Das Fließende Licht* auf den Domherrn von Magdeburg Dietrich

330 Poor (2001), S.230f.

331 Dinzelbacher (2004), S.157.

332 Walker Bynum (1982), S.228.

333 Mechthild (2003), S.230f.

334 Mechthild (2003), S.299; S.517.

335 Dinzelbacher (2004), S.160.

336 Mechthild (2003), S.237.

337 Frenken (2002), S.35.

von Dobin Bezug nimmt, bringt sie das eigentlich nur in den Einflussbereich des Doms, welcher weiter reicht als nur die Stadt Magdeburg selbst. Demnach könnte sie auch „in Merseburg, Naumburg, Halle oder sonstwo“³³⁸ als Begine gelebt haben.

Mechthild sah sich, wie die meisten Frauen ihrer Zeit im christlichen Mitteleuropa, mit einer rechtlichen Situation konfrontiert, die sie in Abhängigkeitsverhältnisse brachte: Frauen durften eigentlich keine eigenen Entscheidungen treffen, sondern der nächste männliche Verwandte oder der Ehemann traf diese für sie. Jedoch wurden bspw. von den Mystikerinnen immer wieder Wege an diesen Regelungen vorbei gefunden, was in diesem Sinne außergewöhnliche Lebensläufe, wie den von Mechthild, ermöglichte.³³⁹

Die weltliche und geistliche Politik in Mechthilds Zeit und Umgebung war davon geprägt, dass 968 durch das Bestreben von König Otto I, Magdeburg und die umliegenden Gebiete ein eigenes Erzbistum geworden waren. Von dort aus sollte die sogenannte „Ostkolonisation“ slawischer Gebiete östlich der Elbe in der folgenden Zeit vom 12. - 14. Jahrhundert unternommen werden. Gleichzeitig waren nicht nur in Magdeburg Bettelorden sehr populär, zu denen auch die Dominikaner gehörten. Diese sahen ihre Aufgabe vor allem in der Mission der durch ketzerische oder heidnische Gruppen vom katholischen Glauben entfernten Laien-Gläubigen³⁴⁰. Hieraus entstand um 1250 herum³⁴¹, also zu der Zeit, als Mechthild mit der Niederschrift von *Das Fließende Licht* begann, ein Revier-Konflikt mit dem lokalen Klerus über Predigt-Autorisierungen: Der noch junge Bettelorden hatte sich nicht nur der Armut, sondern auch der besonderen Gelehrsamkeit verschrieben, um hiermit erfolgreich gegen Ketzerei argumentieren und predigen zu können³⁴². Die Dominikaner wollten also Missionspredigten halten, was die Kleriker mitunter untersagten, woraus schließlich eine generelle Diskussion über die Berechtigung zum Predigen entstand³⁴³. Auch Mechthild scheint implizit Stellung zum Streit zwischen den Dominikanern und dem lokalen Klerus zu beziehen, indem sie nämlich in jener Zeit, als der Konflikt zwischen diesen Gruppen sehr präsent war, in *Das Fließende Licht* immer wieder mit dem Predigerorden sympathisiert. Sie nennt Gründe, warum Gott diesen Orden besonders liebt („daß ihnen [dem Predigerorden] mein göttliches Herz ununterbrochen entgegenlacht.“ FL IV,21³⁴⁴), spricht vage von Gefahren, denen der Orden ausgesetzt sei (FG IV,27)³⁴⁵ und Schäden, die ihm von außen zugefügt (FG V,24³⁴⁶)

338 Dinzelbacher (2004), S.158.

339 Poor (2001), S.222.

340 Poor (2001), S.223f.

341 Heimerl (1998), S.265.

342 Angenendt (1997), S.61.

343 Poor (2001), S.227.

344 Mechthild (2003), S.289.

345 Mechthild (2003), S.299.

346 Mechthild (2003), S.383.

werden. In diesem Kontext kann das, obwohl Mechthild nie direkt den Konflikt zwischen Klerus und Predigerorden thematisiert, als Signal sowohl der Zuwendung zum Orden, als auch der Kritik am lokalen Klerus gedeutet werden. Dennoch lässt Mechthild keinen Zweifel an ihrer Loyalität für die größere Struktur der Papstkirche³⁴⁷.

Ein Jahrzehnt später, 1261, findet in Magdeburg die Provinzialsynode unter Erzbischof Ruprecht von Querfurt statt, die sich unter anderem mit den Beginen auseinandersetzt: Diese sollten sich von nun an der Seelsorge und Struktur des Pfarrklerus unterordnen, andernfalls wurde ihnen mit der Exkommunikation gedroht³⁴⁸. Dieser Einschnitt rührt an die Autonomie der Beginenverbände, die sich ihre Beichtväter meist selbst unter den ihnen nahe stehenden Bettelorden gesucht und sich ohne kirchliche Mitsprache organisiert haben. In *Das Fließende Licht* schlägt sich diese Debatte nicht explizit nieder, sondern indirekt: Indem Mechthild den lokalen Klerus kritisiert, stellt sie sich genau denen entgegen, die gerade dazu autorisiert wurden, die Seelsorge für die Beginen Magdeburgs zu übernehmen.³⁴⁹

Sehr wirkmächtig waren zur Zeit des Investiturstreits und der aufblühenden Scholastik im 11. und 12. Jahrhundert in der kirchlichen Lehre sowie in der populären Frömmigkeit der Bevölkerung die Vorstellungen von Fegefeuer und Hölle. Mit dem Rückgriff auf die augustinische Lehre, dass Gott keine Sünde ungestraft ließe, konnten die Bußnotwendigkeit verdeutlicht und das Einfordern eines frommen Lebens verstärkt werden. Auch zahlreiche Ordenseintritte wurden in dieser Zeit verzeichnet.³⁵⁰

Auch für Mechthild dürfte diese Dimension eine wichtige Rolle gespielt haben, schließlich thematisiert auch *Das Fließende Licht* Hölle und Fegefeuer an einigen Stellen (bspw. in FL III,21)³⁵¹. Dinzeltbacher meint, dass diese Angst vor der Verdammnis zusammen mit den Liebeserfahrungen mit Christus und dem Vorbild von Elisabeth von Thüringen die hauptsächlichen Argumente für Mechthild waren, selbst zu schreiben³⁵².

Vor dem Hintergrund der damaligen kirchenpolitischen Situation des in der gesamten Westkirche wirksamen Investiturstreits wird die Skepsis deutlicher, die der lokale Klerus vor anderen Individuen und Gruppen hatte, die eine Art Predigt-Autorität einforderten. Es ging übergeordnet in dem Konflikt genau darum, die Grenze zwischen Priestern und Laien, als die all jene ohne Priesterweihe verstanden wurden, zu verstärken. Der Magdeburger Konflikt um die dominikanischen Predigt-Ambitionen war eine spezifisch lokale Ausprägung davon und die Auseinandersetzung um ansässige Beginengruppen eine weitere: „thirteenth-century

347 Heimerl (1998), S.265.

348 Keul (2004), S.166.

349 Keul (2004), S.169.

350 Dinzeltbacher (2004), S.160f.

351 Mechthild (2003), S.207ff.

352 Dinzeltbacher (2004), 160f.

clergymen were worried about unauthorized preaching in general, but especially by women.“³⁵³.

Ihr erklärtes Ziel, potentiell zu allen Menschen zu sprechen, ist für Mechthild spätestens mit den immer spezifischer werdender Übersetzungen und Vervielfältigungen nicht geglückt, zu sehr wurden die verschiedenen Versionen nach Aspekten von Geschlecht, Kirchenhierarchie, Kloster-Lokalität etc. unterschiedlich verbreitet.³⁵⁴

In den Jahrzehnten, in denen Mechthild als Begine lebte, stand sie zwar nicht unter der Protektion der legitimierten Instanz eines Ordens und hatte „keinen schützenden Freiraum zur Entwicklung eines unangefochtenen weiblichen Selbstbewußtseins“³⁵⁵, jedoch erhielt sie seelsorgerliche Betreuung und Unterstützung durch die Dominikaner³⁵⁶. Durch diese enge Verbundenheit aufgrund der klerikalen Anfechtungen, denen sich sowohl Mechthild, als auch die Dominikaner ausgesetzt sehen, identifizierte sie sich zeitlebens mehr als Begine und mit dem Predigerorden, als mit der Nonnen-Gemeinschaft, die sie später in ihrem Leben noch erlebte³⁵⁷. Außerdem war sie auch viel länger als Begine, als Ordensfrau bei den zisterziensisch geprägten Benediktinerinnen. Auch kirchliche Repression erlebte sie, indem sie eine Zeit lang von der Eucharistie ausgeschlossen wurde (oder dieses befürchtete) und somit von „aller Wegzehrung christlichen Lebens nichts mehr [besaß] außer dem Glauben.“ (FL III,3)³⁵⁸.

Die meisten mystisch begabten Zeitgenossinnen Mechthilds im deutschsprachigen Raum waren Dominikanerinnen oder Zisterzienserinnen – möglicherweise trat Mechthild noch spät in einen Orden ein, um hier in guter Gesellschaft zu sein³⁵⁹. Jedenfalls kam sie, erst etwa mit 60 Jahren, 1270, in die Klostersgemeinschaft von Helfta³⁶⁰: Die andauernde Anfeindung durch den lokalen Klerus, sowie gesundheitliche Probleme dürften hierfür ebenfalls ausschlaggebend gewesen sein³⁶¹. Außerdem trugen wahrscheinlich der steigende Druck auf die Beginenverbände nach der Provinzialsynode oder Konflikte unter den Beginen dazu bei³⁶². Dort war sie nicht mehr unmittelbar Anfechtungen ausgesetzt, sondern konnte im Schutz des Ordens die letzten Jahre ihres Lebens einigermaßen in Ruhe erleben. Sie setzte dort die Arbeit an *Das Fließende Licht* fort und fand hierbei Unterstützung im Kloster, von dessen Bewohnerinnen sie aufgefordert wurde, weiterzuschreiben (FL VI,41; VII,22)³⁶³. Nicht zuletzt lebten im Kloster Helfta, als Mechthild dort aufgenommen wird, auch zwei weitere

353 Poor (2001), S.232.

354 Poor (2001), 237f.

355 Heimbach (1989), S.165.

356 Heimbach (1989), S.162.

357 Walker Bynum (1982), S.235.

358 Mechthild (2003), S.165.

359 Dinzelbacher (2004), S.157.

360 Walker Bynum (1982), S.229.

361 Dinzelbacher (2004), S.163.

362 Keul (2004), S.191.

363 Mechthild (2003), S.515; 573.

Mystikerinnen, die Äbtissin Mechthild von Hackeborn (1241-1299) und Gertrud von Helfta (1256-1301/2).

4.2 Werk

4.2.1 Sprache

Mit ihrer spezifischen Sprachwahl in *Das Fließende Licht der Gottheit*, sowie mit anderen Aspekten, die dieses charakterisieren, schuf Mechthild ein besonderes Werk:

„Aus dem Kontrast von Poesie und Religion, Minnelyrik und Hohelied schafft Mechthild eine neue Sprache, in der Gott zu Wort kommt. Sie wird zur Troubadoura der Gottesminne, die *Das Fließende Licht der Gottheit* zum Klingen bringt.“³⁶⁴

Aus der mittelhochdeutschen wie aus der lateinischen Version von *Das Fließende Licht* geht hervor, dass dieses ursprünglich auf mittelniederdeutsch verfasst wurde³⁶⁵. Das ist als unüblich zu bewerten, da zeitlich und räumlich vergleichbare Autorinnen wie Hildegard von Bingen oder Elisabeth von Schönau ihre Schriften prinzipiell auf Latein verfassten oder rasch ins Lateinische übersetzen ließen. Mechthild schrieb zwar, sie könne kein Latein, mit Poor könne jedoch davon ausgegangen werden, dass sie, mit ihrer adeligen Herkunft, sehr wohl etwas Lateinunterricht hatte – möglicherweise nicht ausreichend, um das *Fließende Licht* selbst in dieser Sprache zu verfassen³⁶⁶. Ihre Entscheidung, auf mittelniederdeutsch oder überhaupt volkssprachlich zu schreiben, muss anhand von damaligen geopolitischen und literarischen Gründen beleuchtet werden³⁶⁷.

Für die Bevölkerung Magdeburgs ist dieser Dialekt die Alltagssprache, sowie diejenige Sprache, in welcher auch die Mönche des Predigerordens, mit denen sie sich aus mehreren Gründen (s.o.) verbunden gefühlt haben dürfte, predigten. In diesem Kontext scheint es vielleicht gar nicht so abwegig, das Mittelniederdeutsche zu wählen, schließlich kam es Mechthilds Anspruch am nächsten, möglichst viele Menschen mit ihrer Schrift zu erreichen. Das wesentliche Argument gegen eine volkssprachliche theologische Abhandlung zur Zeit Mechthilds ist, dass die deutsche Sprache (noch) „theologieunfähig“³⁶⁸ ist und nicht über geeignete Ausdrücke für das Fragen nach Gott verfügt. Genau das ist ein gängiges Argument gegen Beginnen und Bettelorden in verschiedenen Teilen Europas, nämlich, dass sie ihre jeweiligen Volkssprachen unpassenderweise untereinander und gegenüber der Bevölkerung für die Gottesrede nutzten³⁶⁹.

364 Keul (2004), S.228.

365 Poor (2001), S.216.

366 Poor (2001), S.221.

367 Poor (2001), S.229.

368 Keul (2004), S.156.

369 Keul (2004), S.160.

„Die Verwendung der Muttersprache ist ein entscheidender theologischer Prozess. [...] Ihr [Mechthilds] Werk ist vielmehr ein Widerspruch gegen das Verschweigen der Gegenwart Gottes bei den Armen und Ungebildeten.“³⁷⁰

Mechthild schreibt in *ihrer* Sprache bzw. in jener der einfachen Bevölkerung und aus ihrer persönlichen Perspektive als Mechthild von Magdeburg. Es

„tritt Mechthild aber sehr wohl als Person, als Mechthild von Magdeburg in Erscheinung, das Ich im 'Fließenden Licht' ist ein persönliches und kein allgemeines Ich und die Person dies Ich ist eine theologisch wenig gebildete Frau, deren Geschlecht und die mit diesem verbundenen Einschränkungen in der (gottgewollten) Ordnung der Welt keineswegs in der Beziehung mit Gott aufgehoben oder relativiert werden.“³⁷¹.

Dass auch andere Mystikerinnen volkssprachlich schrieben, wurde erst ein paar Jahrzehnte später üblicher³⁷². Keul misst Mechthild hier eine sehr wichtige Bedeutung bei und meint, dass die Begine hier am Beginn des Wandels stand, der die Volkssprache zu einer für theologische Texte und Diskurse verwendbaren Sprache machte³⁷³. Die Exklusivität von Latein innerhalb aller theologischen Diskurse bedeutete auch eine Begrenzung dafür, wer an diesen teilnehmen konnte: studierte, gelehrte, männliche – Scholastiker, die somit die einzigen waren, die über eine Sprachfähigkeit in Gottesfragen verfügten³⁷⁴.

Die deutschen Sprachen und Dialekte zur Zeit Mechthilds hatten jeweils unterschiedliche Konnotationen und wurden für spezielle Zwecke angewandt: So war das Mittelhochdeutsche ursprünglich im süddeutschen Raum verbreitet und zu Mechthilds Zeit generell vor allem in der Poesie populär, also auch in der (weltlichen) Minneliteratur und am Hof, wofür andere Dialekte kaum verwendet wurden. Mittelniederdeutsch wurde dagegen, zur Zeit des Erscheinens von *Das Fließende Licht*, immer mehr die Regierungssprache und die Sprache, die von den predigenden Mönchen des Dominikanerordens gesprochen wurde, die damit ihr ebenfalls mittelniederdeutsch sprechendes Publikum adressierten.³⁷⁵ Geografisch war diese Sprache v.a. in weiten Teilen Nordeuropas und dem Norden Deutschlands verbreitet³⁷⁶.

Mittelniederdeutsch war also, anders als Mittelhochdeutsch, eher eine offizielle und weniger eine poetisch-literarische Sprache. Im Fall von Mechthilds Buch wurde es als nicht-höfische Sprache auf einen himmlischen, höfischen Kontext projiziert:

„Just as the displacement of courtliness onto the court of heaven literally removes the court from the world, so the use of Low German dissociates the courtly

370 Keul (2004), S.161.

371 Heimerl (1998), S.268.

372 Poor (2001), S.216.

373 Keul (2004), S.157.

374 Keul (2004), S.158.

375 Poor (2001), S.223ff.

376 Poor (2001), S.33.

language from the secular dangers“³⁷⁷.

Mechthild verfasst eigentlich Minneliteratur, welche in ihrer Zeit und vor allem auch in ihrer Umgebung im Adel bevor sie Begine wurde, sehr populär war. Ihr dichterisches Potential kommt über das gesamte Werk immer wieder zum Vorschein, sodass ihre Texte durchaus mit den bekannten weltlichen Dichtungen der Troubadoure bei Hof hätten konkurrieren könnten. Jedoch schreibt sie eben *keine* übliche Minnelyrik, sondern ein Buch über ihre Begegnungen mit Gott, weshalb sie sich teilweise über formelle Regeln der Gattung hinwegsetzen kann und „sich vielmehr des kreativen Potentials der Minnelyrik [bemächtigt]“³⁷⁸. Sie entwirft ihre eigene Form der weiblichen Gottesrede daraus.

Durch die inhaltliche Projektion des (nicht-höfischen) Mittelniederdeutschen auf Themen und Formen des Hofes, wird in *Das Fließende Licht* als dichterisch und poetisch außergewöhnliches Buch³⁷⁹ auch speziell ein höfisches Publikum adressiert³⁸⁰, was möglicherweise eine Abwendung klerikaler Kritik bezweckte, da zumindest sprachlich und formell keine klassische theologische Abhandlung verfasst wurde³⁸¹.

Ein weiterer Grund dafür, dass Mechthild auf diese Weise vorging, könnte auch in der Besonderheit ihrer Biografie liegen, da sie zuerst Begine und später erst Ordensfrau war – im Gegensatz zu ihren Hackeborner Kolleginnen Gertrud und Mechthild, die beide schon früh ins Kloster eingetreten waren und ihre Schriften gleich auf Latein verfassten³⁸². Weiterhin hatte Mechthild die längste Zeit, anders als bspw. Hildegard, nicht den autoritativen Rahmen eines Klosters, die Unterstützung wichtiger Schlüsselfiguren wie Bernhard von Clairveaux oder die ausdrückliche Erlaubnis des Papstes, was es zusammengenommen wahrscheinlicher gemacht hätte, dass sie ihr Buch auf Latein geschrieben hätte³⁸³. Für die Begine Mechthild war zudem ihr Zugang zu Bildung im Laufe ihres Lebens schwieriger und damit auch zum Lernen der lateinischen Sprache³⁸⁴. Poor meint, dass die Entscheidung, auf Mittelniederdeutsch zu schreiben, wohl nicht monokausal zu begründen ist:

„the choice of language for the visionary writings in question cannot be reducible to only one factor, whether it be beguine versus cloisteres status or the status or gender of an audience.“³⁸⁵.

Außerdem gibt es auch Beispiele von Männern, die im 13. und 14. Jahrhundert nicht mehr

377 Poor (2001), S.226.

378 Keul (2004), S.227.

379 Dinzelbacher (2004), S.165.

380 Poor (2001), S.226.

381 Poor (2001), S.229.

382 Poor (2001), S.217.

383 Poor (2001), S.218.

384 Poor (2001), S.218.

385 Poor (2001), S.219.

exklusiv nur auf Latein geschrieben: Etwa von Meister Eckhart, Johannes Tauler oder Heinrich Seuse ist bekannt, dass sie, zumindest manchmal, auch auf deutsch schrieben³⁸⁶. In jedem Fall ist Mechthilds Schreiben in der eigenen Umgangssprache mit ihrem spezifischen Kontext in Verbindung zu bringen:

„The choice of vernacula in this context thus embodies a challenge to a particular faction of the clergy of to a style of pastoral care, a challenge made by Mechthild and the Dominican preachers who advise her as well as those who succeed her“³⁸⁷.

Insgesamt scheint ihre Entscheidung für die Volkssprache also nicht (primär) deshalb zustande gekommen zu sein, weil sie selbst nicht in der Lage war auf Latein zu schreiben, sondern eher durch ihr Leben als Begine und ihre Verwobenheit mit dem Dominikanerorden. Außerdem konnte in dieser Sprache ihr Werk als weniger brisant gelten, da es nicht auf Latein, der offiziellen und exklusiven Sprache der Theologie verfasst worden war.

4.2.2 Entstehung von *Das Fließende Licht der Gottheit*

Das *Fließende Licht der Gottheit* besteht aus insgesamt 7 einzelnen Büchern unterschiedlicher Länge mit teilweise zahlreichen Unterkapiteln. Es entstand in einem Zeitraum von ca. 30 Jahren und enthält verschiedene Textformen, die, teilweise ohne erkennbare Übergänge zu einem Text zusammengefügt wurden. Dinzelbacher meint, dass deshalb

„Versuche, aus diesem Werk planvolle theologische oder literarische Strukturen herauszudestillieren, mehr Eiselesen als Exegesen [sind], gesteuert vom heutigen theologischen und literaturwissenschaftlichen Wissen, das natürlicherweise wesentlich komplexer ist als die Kenntnisse einer des Latein unkundigen Begine des 13. Jahrhunderts.“³⁸⁸.

Er sagt außerdem, dass sich unter Schriften von verschiedenen Mystikerinnen teilweise dieselben Metaphern oder Allegorien finden lassen, etwa die des „zärtlichen Lamm Gottes“ oder des „himmlischen Tanzes“³⁸⁹. Dennoch findet er, dass solche Gemeinsamkeiten nicht unbedingt auf eine gemeinsame „literarische Tradition“ schließen lassen müssen, sondern womöglich einfach auf biblische Bilder zurückzuführen seien³⁹⁰. Diese Argumentation könnte ebenso als ein eisegetischer, also spekulativ hineindeutender, Zugang verstanden werden, da Dinzelbacher von vornherein die Möglichkeit ablehnt, dass manche Mystikerinnen auch Schriften von jeweils anderen gelesen und für die eigenen Texte verwendet hätten.

Aufgezeichnet wurde der Text anfangs durch Mechthild selbst und später durch einen Schreiber, dem sie ihren Text diktierte und der, das ist wahrscheinlich, mitunter auch selbst

386 Poor (2001), S.220.

387 Poor (2001), S.229.

388 Dinzelbacher (2004), S.164.

389 Dinzelbacher (2004), S.164.

390 Dinzelbacher (2004), S.164.

überarbeitend und strukturierend in diesen eingegriffen hat³⁹¹. Die später folgenden Übersetzungen von *Das Fließende Licht* verfolgten insgesamt wohl zwei Ziele: Einerseits, das potentielle Publikum für das Buch zu vergrößern und andererseits um die Bekräftigung des Ausnahmecharakters Mechthilds in der eigentlich angenommenen Unwürdigkeit und Entferntheit von Frauen von (theologischer) Autorität zu unterstreichen³⁹².

Während der Übersetzungsprozesse wurden Veränderungen am Text vorgenommen, indem Dinge ausgelassen, abgekürzt oder teilweise auch umformuliert wurden, um etwa durch erotische Passagen keinen Anstoß zu erregen. Das hinzugefügte Vorwort der lateinischen Übersetzung fordert zudem auf, dass das Buch nur von besonders frommen, also enthaltsam lebenden Personen gelesen werden solle, damit es richtig verstanden und nicht anstößig aufgefasst würde³⁹³. Für Mechthilds *Das Fließende Licht* schien ein solches Vorgehen angemessen, wohingegen andere Schriften wie etwa von Bernhard von Clairveaux, die ebenfalls erotisierte Passagen enthielten, nicht auf diese Art verändert wurden³⁹⁴. Mechthilds Autorität als Verfasserin des Buches wurde im Vorwort der lateinischen Übersetzung gestärkt, indem hier biblische Vorbilder aufgeführt wurden, ihre eigene anfängliche Ablehnung gegen das Schreiben geschildert und die wahre Autorschaft bei der göttlichen Trinität bekräftigt wurde³⁹⁵. Insgesamt konnte somit gleichzeitig die Authentizität der Schrift als göttliche Botschaft gestärkt und Mechthilds Anteil als weibliche Autorin immer weiter verringert werden, während die mittelhochdeutsche Version Mechthild deutlicher in Erscheinung treten lässt und den Text damit gezielt einem weiblichen Publikum zuzuordnen ist³⁹⁶.

Trotz der Versuche, anhand dieser Übersetzungen und Veränderungen das *Fließende Licht* einem ausschließlich aus Frauen bestehenden Publikum zuzuordnen, ist es es nicht gelungen, es auf diese Adressat_innen zu begrenzen, wie etwa Poors Ausführungen zum Würzburger Manuskript und der Codex von Colmar zeigen: Diese Abschriften des Buches wurden in Männer-Klöstern gelesen und Mechthilds Autorinnenschaft zumindest im zweiten Fall explizit formuliert³⁹⁷.

391 Dinzelbacher (2004), S.165f

392 Poor (2001), S.231.

393 Poor (2001), S.231.

394 Poor (2001), S.232.

395 Poor (2001), S.232.

396 Poor (2001), S.232f.

397 Poor (2001), S.235ff.

4.3 Mechthilds Theologie, Analyse von Gender-Aspekten

4.3.1 Gottesbild

Mechthilds Gottesbild ist von einer „Spannung zwischen einem sehr personalistisch-anthropomorphen Gottesverständnis und einer Theologie, welche die *traditia* und deren Explikationen mit einbezieht“³⁹⁸ geprägt. Das heißt, das Göttliche begegnet der Mystikerin als *Minne* oder Christus, erscheint ihr also als menschliches Gegenüber, welches in ihren Visionen handelt und spricht. Hier können, so Heimerl, Kollisionen mit dem heilsgeschichtlichen Unterbau der Bibel entstehen – indem bestimmte Verhaltensweisen der göttlichen Protagonist_innen aus den Visionen Mechthilds denen aus der biblischen Überlieferung nicht überall entsprechen.

In der (weltlichen) Minneliteratur des Mittelalters geht es um lyrische Erzählungen über Liebe und Erotik. Letztlich ist sie Literatur über die zwischenmenschliche Liebe, wobei nun bei Mechthild die *Minne* die Liebe Gottes ist. Sie tritt bereits zu Beginn des ersten Buches von *Das Fließende Licht* auf, gleich als zweites Element nach dem Dialog zwischen Gott und *Ich* und der Bestätigung des göttlichen Ursprungs der Schrift. Es findet ein Gespräch zwischen dem göttlichen Gegenüber der *Minne* und der Seele Mechthilds, welche dabei als „Königin“ adressiert wird, statt. Dabei tritt diese, die Vollmann-Profe in ihrer Übersetzung mit „Liebe“ wiedergibt, weiblich gedacht auf und führt, gleich zu Beginn von *Das Fließende Licht*, mit der Seele einen Dialog:

„Die Seele kam zu der Liebe und grüßte sie in tiefer Demut und sagte: »Gott grüße Euch, edle Liebe [bzw. Frau Minne]“³⁹⁹« (FL I,1)⁴⁰⁰.

Bei Mechthild spricht die *Minne* als die „Stimme der Gottheit“⁴⁰¹, jedoch ist sie nicht unbedingt dasselbe wie Gott oder eine der trinitarischen Personen. Die *Minne* ist Gott aber zumindest so ähnlich, dass ihr mit Demut begegnet wird. Durch die Anrede als „Frau“ ist sie betont als weiblich charakterisiert und die Seele als Seele Mechthilds ebenfalls, woraus sich ergibt, dass der Dialog zwischen Seele und *Minne* in *Das Fließende Licht* weiblich ist, wie Keul es ausdrückt⁴⁰². Anders sieht es Heimerl, die darauf besteht, dass diese Weiblichkeit eher der *Liebe* Gottes entspricht, welche kaum selbst als göttliches Gegenüber gelten könne und

398 Heimerl (1998), S.235.

399 Die Übersetzerin und Herausgeberin Vollmann-Profe entscheidet sich im deutschen Text der vorliegenden Ausgabe für die Wiedergabe von „vro minne“ (mhd.) mit „edle Liebe“. Im Stellenkommentar begründet sie dies damit, dass „Frau“(nhd.) nicht das „adelige Element“ der Bedeutung von „vro“ wiedergibt. Ich habe deshalb beide Übersetzungen angeführt.

400 Mechthild (2003), S.19.

401 Keul (2004), S.390.

402 Keul (2004), S.390.

demnach für Mechthilds Werk eine weiblich gedachte Göttlichkeit „undenkbar“ sei⁴⁰³. Für Wodtke-Werner scheinen im gesamten Werk Mechthilds so zahlreiche Parallelen zwischen der *Minne* und dem Heiligen Geist der Bibel auf, dass sie diese Deutung präferiert. Als Beispiele für die von ihr genannten Ähnlichkeiten seien etwa die Attribuierungen beider Gestalten mit Liebe, Feuer, Wasser oder auch als Antrieb der Heilsgeschichte genannt, wobei sie anerkennt, dass Mechthilds *Minne* trotzdem auch alle trinitarischen Personen meint⁴⁰⁴. Interessant für alle Deutungen dieser Figur ist, dass der benannte Dialog zwischen Seele und *Minne* als erster Abschnitt überhaupt (nach der Vorrede, s.o.) in *Das Fließende Licht* erscheint und in diesem Sinne dem Werk richtungsweisend vorangestellt wird. Darüber hinaus wird die *Minne* dadurch charakterisiert, dass sie für Mechthild zur Botin des Unaussprechlichen wird, indem sie nicht artikulierbare, weil göttliche, Botschaften überbringt, die sich letztlich nur schwer ins menschliche Sprachvermögen übersetzen lassen – worin augenscheinlich Mechthilds Aufgabe beim Verfassen von *Das Fließende Licht* bestand. Die Inhalte lassen sich mitunter „kaum andeuten, mit dem christlichen Glauben (aber) kann man es fühlen“ (FL VII,45)⁴⁰⁵. Ihre Gestalt wird unterschiedlich, aber immer als von hohem gesellschaftlichen Stand beschrieben: Mal tritt sie als Kaiserin, Königin, Kämmerin, Äbtissin oder Kellermeisterin auf (bspw. I,3; VII,62; VI,12; VII, 36; II,24).

Im weiteren Verlauf des Buches werden oft auch Handlungen oder Gefühle als *minnend* (/liebend) oder *minnenglich* (/liebepoll) beschrieben: Die Figur der *Minne* ist also allgegenwärtig, wenn auch nicht immer als personales Gegenüber.

Ein beliebtes Motiv ist bei Mechthild der Dialog und die Interaktion als Liebespaar nach dem Vorbild des Hohelieds aus dem ersten Testament. Weitere Bilder für ihr Gottesverständnis bezieht sie bspw. aus heilsgeschichtlichen Tradierungen, wie der Schöpfung oder Episoden aus dem Leben Jesu. Die Liebesbeziehung zwischen der Seele (Mechthilds) und dem Göttlichen als Bräutigam nimmt großen Raum im Mechthilds Buch ein. Ungewöhnlich in *Das Fließende Licht* ist dabei, dass auch von einer Sehnsucht Gottes nach der menschlichen Seele ausgegangen wird, wie es bspw. in einer Stelle des dritten Buches beschrieben wird. Mechthild schreibt hier im Kontext des Motivs des Arztes der Kranke heilt – jedoch ist es die Seele, welche spricht:

„Herr, du bist zu allen Zeiten liebeskrank nach mir; das hast du klar bewiesen an dir selbst: Du hast mich in das Buch deiner Gottheit eingeschrieben.“ (FL III,2)⁴⁰⁶.

Und auch Gott selbst spricht an anderer Stelle in *Das Fließende Licht*:

403 Heimerl (1998), S.240.

404 Wodtke-Werner (1994), S.220ff.

405 Mechthild (2003), S.617.

406 Mechthild (2003), S.161.

„Deines wunden Herzens seufzendes Beben hat meine Gerechtigkeit von dir weggetrieben. Das ist dir und mir hochwillkommen: Ich kann nicht ohne dich sein!“ (FL II, 25).

Heimerl bemerkt hier, dass ein solches Eingestehen von Sehnsucht und das Ärztin-Heilt-Patient-Motiv in Mechthilds Zeit eigentlich nur aus der Minneliteratur bekannt war. In *Das Fließende Licht* geht diese Dynamik sogar bis dahin, dass eine heilsgeschichtliche Umkehrung beschrieben wird: Gott verlangt, als leidenschaftlich Liebender, von Mechthild gesalbt zu werden. Genau solche Stellen sind es, welche Heimerl als Zusammenstöße zwischen dem anthropomorphen Gottesverständnis und der biblischen Tradierung ausmacht: Auch in den Evangelien wird eine Salbung Jesu durch eine Frau beschrieben, woran hier angeknüpft wird. Diese Salbung geschieht als „außergewöhnlicher *Ehr- und Liebesbeweis*“⁴⁰⁷ gegenüber Jesus und wird von den Frauen initiiert bzw. erbeten. Mechthild wiederum lässt ihr Gegenüber nach dem Liebesbeweis verlangen und verstärkt damit seine Charakterisierung als zuneigungsbedürftiger Geliebter.

Jedoch gibt es darüber hinaus in *Das Fließende Licht* auch Charakterisierungen Gottes, die ihn eher konventionell beschreiben: souverän und bestimmend, sein Gegenüber zum Gehorsam und Annehmen seiner barmherzigen Zuwendung auffordernd (bspw. FL II, 25; III,5)⁴⁰⁸. Die entstehende „Anlockung und Spannung“⁴⁰⁹ zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Herzen geht zwar stets zuerst von Seiten Gottes aus, der den Menschen lockt, der darauf folgende Prozess ist jedoch ein beidseitiger.

Eine Liebesbeziehung beschreibt Mechthild fast immer mit dem trinitarischen *Sohn*, nur an einer Stelle werden die Begegnungen der Seele mit Gott im Laufe des Lebens eingeteilt: In der Jugend erlebt sie diese als „Freundin“ des Geistes, als Erwachsene als „Braut“ des menschlichen Gottes und im Alter als die „Ehefrau“ Gottvaters (FL VII,3)⁴¹⁰.

4.3.2 Menschenbild

4.3.2.1 Sexualität

Mechthilds Vorstellungen über den Menschen in Bezug auf Gott formuliert sie vor allem in Bezug auf die Heilsgeschichte: die biblische, wie auch die persönlich erfahrene⁴¹¹. Prinzipiell richtet sich die Botschaft von *Das Fließende Licht* an alle Menschen. Wenn darin Aussagen getroffen und Handlungsanweisungen gegeben werden, die allgemein für den *Menschen* formuliert sind, kann davon ausgegangen werden, dass diese für alle Menschen gelten sollen. Andererseits schreibt Mechthild aus der Position einer Begine bzw. Nonne in den jeweiligen

407 Zager (1998), S.712.

408 Mechthild (2003), S.133 ;171.

409 Schmidt (1998), S.116.

410 Mechthild (2003), S.539.

411 Heimerl (1998), S.240.

Kontext eines Beginenverbandes oder Klosters hinein und befasst sich inhaltlich auch oft mit diesen Orten, weshalb ein Fokus Mechthilds auf geistliche Lebenszusammenhänge bzw. auch auf geistlich lebende Frauen angenommen werden kann.

Wichtig ist auch hier ihre Schau der Schöpfung in III,9: Das Göttliche besteht von Beginn an als hoher trinitarischer Rat, welcher nach der Idee des Geistes und der Bekräftigung des Sohnes, zunächst die Engel und dann den Menschen erschafft. Es entsteht erst Adam, der bezüglich „himmlische[r] Weisheit“ und „irdische[r] Macht“(FL III,9)⁴¹² dem Vorbild des Sohnes nachempfunden wird und danach Eva, die in ihrem Verhalten dem des Sohnes gegenüber des Vaters nachempfunden wird. Beide seien zunächst so geschaffen worden, dass sie sich in „heiliger Liebe“, sozusagen berührungslos hätten fortpflanzen können und dabei ihre Keuschheit hätten behalten können, was die augustinische Lehrmeinung, Adam und Eva hätten Verkehr ohne sexuelles Lustempfinden gehabt, noch übertrifft. Bei Mechthild verloren sie mit dem Sündenfall ihre sexualitätslose Engelhaftigkeit (ohne Sexualorgane) und

„als sie die verbotene Speise gegessen hatten, da wurden ihre Leiber so verunstaltet, daß man sich ihrer schämen muß.“(FL III,9)⁴¹³.

Für Mechthild ist also die nachparadiesische Leiblichkeit von Frauen wie Männern vor allem mit Scham und Hässlichkeit konnotiert.

4.3.2.2 Leiden

Die Mystikerin bedient sich des Motivs verschiedener Kleider, um besonders wünschenswerte oder zu vermeidende menschliche Daseins-Zustände (v.a. von Ordensleuten) zu beschreiben, wobei ein prächtiges Kleid eben ausdrücklich keinen guten Gesundheitszustand versinnbildlicht. Der Leib einer Braut Christi trägt bei Mechthild, wenn er erkrankt ist, metaphorische „Hochzeitskleider“, die sein Bewusstsein über die (temporäre) Krankheit bedeuten, da dieser Zustand des temporären Leidens in diesem Kontext positiv konnotiert wird. Wenn der Körper gesund ist, trägt der Mensch sinnbildlich „Werktagskleider“, die durch Askese, Kasteiung und andere Frömmigkeitsübungen symbolisiert werden (VII,65)⁴¹⁴. Der Bereich der persönlichen Frömmigkeit also, der beeinflussbar ist, sollte Selbstverletzungen enthalten, während es sogar noch positiver bewertet wird, wenn der Körper ohne das eigene Zutun, nämlich durch Krankheit, leidet. Gemeinsam ist diesen Ideen der Gedanke, dass der menschliche Leib durch Schmerzen näher am Göttlichen sei.

Sonst ist der Leib in *Das Fließende Licht* generell eher ein Negativ-Faktor, „in dem die Seele

412 Mechthild (2003), S.177.

413 Mechthild (2003), S.179.

414 Mechthild (2003), S.665.

gefangen ist“ (FL VII,48)⁴¹⁵ und der sich in seinem Hang zur Versuchung oder Sünde darstellt. Für Mechthild und in *Das Fließende Licht* steht das Thema der Passion mehr im Fokus als das Mensch-Sein Christi.⁴¹⁶ Sie charakterisiert ihre eigene Zeit und Umgebung so,

„daß viele Leute, die fromm zu sein scheinen, den Leib der Kinder Gottes quälen und ihren Geist martern, denn er will sie seinem lieben Sohn anverwandeln, der an Leib und Seele gepeinigt wurde.“ (FL I,25)⁴¹⁷

Positiv wird der Leib also nur bewertet, weil er der Person durch seine Fähigkeit, leiden zu können, die Möglichkeit gibt, den Schmerzen der Passion nachzueifern und gleichzeitig Sühne zu üben. Dieses Leiden verleiht Mechthild eine besondere Stärke, ihre „Leidenskraft“⁴¹⁸, mit der sie anhand der *Imitatio* an die Leiden Christi anknüpft. Ebenbildlich zu Gott ist der Mensch überdies nur (noch) im Bezug auf seine Seele⁴¹⁹. Die Errettung der Menschheit wiederum geschieht einerseits durch die Menschlichkeit Christi, da hierdurch das Menschliche und das Göttliche wieder zusammenpassen, andererseits fokussiert Mechthild auch hier auf den Aspekt des Leidens Jesu, dem in Sühneübungen nachgefolgt werden soll⁴²⁰. So zielt auch das Thema vom Herzen Jesu, das in *Das Fließende Licht* prominent ist, für Mechthild vor allem auf die Identifikation der Gläubigen mit dem Bluten und Leiden Christi ab⁴²¹.

Eine weitere biblische Protagonistin zum Thema Leiden in *Das Fließende Licht* ist die Gottesmutter nach dem Tod Jesu. Auch das Leiden der Gottesmutter spielt eine Rolle bei Mechthild:

„neben dem Kreuz, wo alles Leben aus mir [Maria] wich und ich von Jammer erfüllt wurde, als das Schwert der leiblichen Qual Jesu geistlich in meine Seele schnitt.“ (I,22)⁴²².

Auch Maria wird somit zu einer Symbolfigur der *Imitatio* und die Projektion der leidenden Mutter (*mater dolorosa*), welche zur Zeit Mechthilds in unterschiedlichen Traditionen des Marienkultes populär wird, ergänzt hier das Bild vom Leid des Sohnes.

4.3.2.3 Askese

Poor meint, dass Mechthild selbst das Nachempfinden des Leidens Jesu nicht vordergründig durch zu ihrer Zeit populäre Frömmigkeitsübungen wie Selbst-Geißelungen, die auch bei den Dominikanern beliebt waren, praktizierte, sondern eher durch ihr ganz persönliches Leiden an

415 Mechthild (2003), S.623.

416 Walker Bynum (1982), S.230.

417 Mechthild (2003), S.47.

418 Heimbach (1989), S.168.

419 Heimerl (1998), S.245.

420 Walker Bynum (1982), S.230.

421 Walker Bynum (1982), S.230.

422 Mechthild (2003), S.43.

der Kritik durch den Klerus: „being alone, persecuted, falsely accused, misunderstood, isolated from spiritual comfort and even from the sacraments“⁴²³. Dinzeltbacher hingegen sagt, dass allgemein unter den Mystikerinnen eine starke Tendenz zu selbstverletzenden Askese- und Frömmigkeitsübungen zu verzeichnen ist und auch Mechthild ihren Körper *bezwang*. Er kritisiert zudem die „idyllischen Idealisierungstendenzen“ der jüngeren Mystik-Literatur, welche das Thema der Selbstverletzungen absichtlich zu minimieren versuchen⁴²⁴. Dass das Thema doch auch eine Bedeutung für Mechthild hatte, darauf ließe der Hinweis des Bräutigams schließen, der zur Seele sagt:

„Die edlen Jungfrauen zahlen einen hohen Preis für ihre Erziehung; sie müssen sich Gewalt antun an allen ihren Gliedern und müssen sehr oft vor ihrer Erzieherin zittern. Ebendies geschieht meinen Bräuten auf Erden im Hinblick auf ihren Leib.“ (FL III,5)⁴²⁵.

An wiederum anderer Stelle von *Das Fließende Licht* scheint es, als seien die „Rutenschläge“ die sie selbst praktizierte nur eine von vielen, auch weniger blutigen Maßnahmen („Seufzen, Weinen, Beichten, Fasten, Wachen, [...] beständige Anbetung“) (FL, IV,2)⁴²⁶ gegen ihren eigenen Körper gewesen.

Eine Genderung der Leidensfähigkeit scheint bei Mechthild nicht vorzuliegen: Jedoch ist ihr Buch in einem und wahrscheinlich auch für den frauenklösterlichen Kontext, verfasst worden, weshalb wohl primär die Körper von Frauen gemeint sein werden.

4.3.2.4 Seele

Geschaffen ist der Mensch mit einer Seele, die zur *Minne* befähigt ist und der damit die Voraussetzung für eine Vereinigung mit dem Göttlichen eingeschrieben ist⁴²⁷. Hierfür verfügt das menschliche Herz über ein Gottesverlangen, was letztendlich nie ganz ausgefüllt werden kann: Der Mensch sehnt nach Gott und verlangt nach ihm (und Gott nach dem Menschen) und bei aller Nähe, die durch die mystische Vereinigung zwischen den beiden entsteht, bleibt doch für die menschliche Seele schlussendlich ein unausgefülltes Verlangen nach der vollständigen Gotteinigung⁴²⁸, die im Irdischen nicht stattfinden kann:

„Wenn er uns dann sein erhabenes Antlitz offenbaren wird, so ist meine Seele am Ziel all ihrer Wünsche. Wonach ich mich nun schmerzlich sehne, das kann mir auf Erden so, wie ich es mir wünsche, nie zuteil werden.“ (FL VII,35)

Die Eigenart an der Natur des Menschen, die ihn von der Tierwelt unterscheidet, seien

423 Walker Bynum (1982), S.231.

424 Dinzeltbacher (2004), S.162.

425 Mechthild (2003), S.171.

426 Mechthild (2003), S.237.

427 Heimbach (1989), S.42.

428 Schmidt (1998), S.120f.

demnach seine Aufgaben der Gottesliebe und -Erkenntnis, sowie Gehorsam (FL VI,31)⁴²⁹. Wiederum kann Selbsterkenntnis, so macht Heimbach deutlich, wenn sie innerhalb der *Minne*-Bezogenheit geschieht, positiv für Mechthild sein, indem sie den Menschen ihre Gottebenbildlichkeit und gleichzeitig ihre Niedrigkeit gegenüber der Göttlichkeit und die eigene Sündigkeit verdeutlicht⁴³⁰. Darüber hinaus empfindet Mechthild auch jene Phasen, in denen sie gar keine Gotteserfahrung macht, ebenfalls als sinnvoll: Der Mensch leidet zwar an diesem Zustand, jedoch sei dies eine reinigende, sühnevolle Pein – sofern danach wieder die Freude einer Gotteserfahrung eintritt⁴³¹. Außerdem kann auch genau durch diese Pein, welche Mechthild sogar als eine Entfremdung von Gott beschreibt, wiederum das Leiden Christi nachvollzogen werden, als ein Vollzug der *Imitatio*.

4.3.2.5 Sünde

Auch Sünde ist ein wichtiges Thema bei Mechthild, wobei sie den Standpunkt vertritt, dass diese nicht grundsätzlich menschlich ist, sondern vom Bösen an den Menschen angeheftet ist, weshalb sie auch immer wieder Andeutungen über die Möglichkeit eines sündlosen Menschen macht: Dieser schuldlose Anteil des Menschen sei in Adam begründet gewesen und später über Maria zur endgültigen Inkarnation gekommen⁴³². Die Mutter Gottes sei, als Gottes auserwählte Braut, nachdem Adam gefallen bzw. tot war, als ganzer Mensch einerseits prinzipiell zur Sünde fähig gewesen, jedoch durch ihre Nähe zur Trinität gleichzeitig unfähig zu sündigen. Diesem Prinzip folgend glaubt Mechthild, dass grundsätzlich auch Menschen so nah am Göttlichen sein können, dass sie nicht sündigen⁴³³ sowie, dass Sünde nichts essenziell Menschliches ist⁴³⁴.

Menschliche Sinnesweisheit ist für Mechthild ausschließlich nur dann dienlich, wenn sie mit einer heiligen Einfältigkeit einhergeht, welche jene Weisheit in ihrer Ausrichtung korrigiert, auf Gott hinführt und dabei die eigene Begrenztheit verdeutlicht, welches der Mensch jedoch ausdrücklich und aktiv bejahen muss⁴³⁵.

„Die heilige Einfalt ist eine Ärztin aller Weisheit. Sie bringt den Weisen dazu, sich in seiner Torheit zu erkennen. Dadurch, daß die Einfalt des Herzens das Denken mit Weisheit erfüllt, gelangt viel Heiligkeit in die Seele des Menschen.“⁴³⁶ (FL VII,43)

Jene durch Einfalt korrigierte Weisheit entspricht einer höheren Stufe: der „Weisheit aus der

429 Mechthild (2003), S.495.

430 Heimbach (1989), S.28ff.

431 Walker Bynum (1982), S.230.

432 Walker Bynum (1982), S.233f.

433 Walker Bynum (1982), S.234.

434 Walker Bynum (1982), S.230.

435 Heimbach (1989), S.23.

436 Mechthild (2003), S.615.

Gnade“ (FL IV,3)⁴³⁷, die sich nunmehr nur noch direkt aus göttlichem Ursprung speist. Einfalt ohne Weisheit kann Menschen jedoch auch empfänglich für das Böse machen, weshalb Mechthild auch hiervor warnt und sich, nach Heimbach, gegen eine „blinde[n] Naivität im geistlichen Leben“⁴³⁸ ausspricht, wenn sie darauf aufmerksam macht, dass ebenso zu leichtfertiges, einfältig-dummes und damit falsches-schlechtes Reden über Christus eine sehr schlimme Sünde ist, von der sie versichert, sie läge ihr selbst fern⁴³⁹.

4.3.3 Eva und Maria bei Mechthild

Mechthild erzählt die Schöpfung im dritten Buch von *Das Fließende Licht* nach. Sie beschreibt, wie Adam und Eva von Gott durch die *Minne* erschaffen werden und attribuiert sie als dem Gottessohn in großer Liebe nachempfunden, sowie „edel“⁴⁴⁰ (FL III,9). Als der weiter folgende Text sich mit dem Ende des Paradieses für die ersten Menschen befasst, lässt sie die „breite Schilderung des Sündenfalls [...] durchweg als ein gemeinsames Tun erscheinen.“⁴⁴¹. Ausgelassen wird die Erzählung von der Frau mit dem Satan als Schlange und wie sich die eine von dem anderen zur ersten Sünde verführen lässt. Eva wird hier überhaupt nicht weiter charakterisiert oder ausführlicher beschrieben als Adam, wodurch in diesem Text „jede Art der Verknüpfung von Frau und Sinnlichkeit [fehlt].“⁴⁴². Insgesamt wird die christliche Heilsgeschichte sehr verdichtet wiedergegeben: Direkt nach dem Ausscheiden der Menschen aus dem Paradies und Gottvaters Klage hierzu, bietet sich der Sohn an, es mit seinem Opfer wiedergutzumachen. In der Erzählung geschieht alles vorzeitlich und bestimmt durch das Handeln des trinitarischen Ratschlusses. Für das Eintreten des Bösen in die Welt spielt Eva in diesem Text keine besondere Rolle, ähnlich auch an anderer Stelle in *Das Fließende Licht*⁴⁴³ (FL IV,14). Sogar der Teufel kommt nur an einer Stelle, in Rückschau auf den Sündenfall, als Verursacher desselben indirekt vor.

Deutlicher tritt die Mutter Gottes in Mechthilds Buch in Erscheinung. Schon als sie ihre eigene Initiation beschreibt, nämlich als „Gruß des Heiligen Geistes“, den sie bereits seit ihrem Jugendalter empfängt und der sich über alle Teile von *Das Fließende Licht* wieder ereignet, assoziiert sie sich in die Nähe Marias, die über den Gruß des Erzengel Gabriel nachsinnt, als sie von ihm über ihre bevorstehende Aufgabe unterrichtet wird (Lk 1,26-38)⁴⁴⁴. Mechthild beschreibt im fünften Buch (FL V,23) bewundernd, wie es die Jungfrau Maria mit

437 Mechthild (2003), S.247.

438 Heimbach (1989), S.24.

439 Mechthild (2003), S.621.

440 Mechthild (2003), S.177.

441 Leisch-Kiesl (1992), S.208.

442 Leisch-Kiesl (1992), S.208.

443 Leisch-Kiesl (1992), S.208.

444 Keul (2004), S.377f.

ihrer demütigen Haltung schafft, Gott in sich zu tragen und in der Empfängnis auf die Erde zu den Menschen zu bringen. Die Rolle Marias wird dabei auch als eine aktive charakterisiert: nämlich indem sie auf ihren göttlichen Auftrag hin ihr Ja-Wort gibt und es so mit sich geschehen lässt⁴⁴⁵. Das schlussendliche zur-Sprache-finden der Mutter Gottes geschieht im biblischen *Magnificat*, welches sie während der Begegnung mit einer anderen Frau (Elisabeth) unter sonst gefährlichen Bedingungen spricht. In dieser Form ist das für Keul ein wichtiges erstes Moment weiblicher Gottesrede⁴⁴⁶ und für Mechthild „in starkem Sinn sprachprägend.“⁴⁴⁷. Denn so wie Maria durch die Begegnung mit Elisabeth zu ihrer Sprache findet, geschieht in Mechthilds eigener Assoziierung ein ähnlicher Prozess, indem sie durch ihre ausführliche Auseinandersetzung mit der Mutter Gottes selbst ihre Worte findet. Zudem ist das *Magnificat* auch ein prophetischer Text, der seine Sprecherin für Mechthild auch in dieser Tradition zu einem Vorbild macht (s.u.). Ebenfalls als Vorbild wird die Gottesmutter im Bezug auf ihr Leiden und Trauern um Christus gesehen, indem sie von Mechthild als eine Entsprechung zur nachzuahmenden Passion des Gottessohnes (wenn auch geringer als er) angeführt wird (s.o.).

Sogar Göttlichkeit wird Maria von Mechthild mehrfach zugesprochen: bspw. als die Seele nach längerem Leiden unter der Trennung von Christus in den Himmel eingelassen wird und bei ihrer Besichtigung des Ortes Maria erblickt, meint sie: "Ihr Sohn ist Gott, und sie (ist) Göttin, niemand vermag ihr gleichzukommen." (FL III,1)⁴⁴⁸. Mechthild scheint die zu ihrer Zeit populäre Marienverehrung sehr internalisiert zu haben und der Gottesmutter einen der ranghöchsten Plätze überhaupt zusprechen zu wollen.

4.3.4 Bezug auf klerikale Autoritäten

Dass Mechthild sich grundsätzlich mit der Kirche identifiziert, macht Heimbach anhand zweier Aspekte deutlich: Einerseits nutzt die Mystikerin kirchliche Ausdrucksformen, um sich damit in die kirchliche wie biblische Tradition einzubetten⁴⁴⁹. Andererseits ist sie, auch als Begine in ihrem frommen Alltag und später als Ordensfrau sowieso, in der räumlichen Kirche und Institution situiert⁴⁵⁰.

Obwohl sie, ungewöhnlicherweise, auch als Ratgeberin und Gesprächsgegenüber von ihrem kirchlichen Umfeld, wie dem Dekan Dietrich (FL VI, 2)⁴⁵¹, gefragt ist – was ihr eine gewisse Autorität verleiht⁴⁵² – sieht sich die Begine vor allem mit Anfechtungen durch das klerikale

445 Keul (2004), S.384f.

446 Keul (2004), S.389.

447 Keul (2004), S.392.

448 Mechthild (2003), S.153.

449 Heimbach (1989), S. 13.

450 Heimbach (1989), S.13.

451 Mechthild (2003), S.171.

452 Heimbach (1989), S.162.

Umfeld konfrontiert, von welchem ihr Ketzerei vorgeworfen wird. Mechthild bezeichnet ihre Kritiker einige Male als „Pharisäer“ (bspw. FL III,1; VI,36)⁴⁵³.

„Sie muß ihr Reden gegen den [...] Vorwurf der Inkompetenz angesichts ihres Mangels an schulmäßiger Gelehrsamkeit, an geistlicher (priesterlicher) Autorität und angesichts ihres Frau-Seins überhaupt verteidigen.“⁴⁵⁴

Insgesamt gibt es, so Heimerl, zwei Stränge der Kirchenkritik bei Mechthild, die deutlich stärker als bei ihren beiden (berühmten) Helftaer Kolleginnen ausgeprägt sind⁴⁵⁵: Sie bemängelt den „Intellektualismus gewisser Kreise und [...] die moralische Verderbtheit des Klerus.“⁴⁵⁶. In ihrem Argument zieht sie die paulinische Warnung vor weltlicher Weisheit (1 Kor 1,20) heran, die vor Gott nichts zähle und gibt zu denken, dass äquivalent auch die geistliche Weisheit vor Gott an Wert verliert⁴⁵⁷, wenn die „schriftgelehrte[n] Meister [...] vor [Gottes] Augen Toren sind.“ (FL II, 26)⁴⁵⁸.

Heimbach meint, Mechthild wolle sich in ihrer Kirchenkritik jedoch nicht von der Institution selbst entfernen und übe allein konstruktive Kritik⁴⁵⁹. Das zentrale Element bei Mechthild sei hierbei, so Walker Bynum, der Zugang zu Macht und demnach auch die Möglichkeit zum Missbrauch derselben. Macht und vor allem klerikale Macht liegt in Mechthilds Zeit und Umgebung ausnahmslos in den Händen von Männern. Im Zuge dessen sei die Hölle ein Ort, an welchem keine Frauen anzutreffen seien, da sie aufgrund ihres gesellschaftlichen Standes machtlos seien – bis auf Fürstinnen, die durch den Vorteil ihrer Klasse ebenfalls in Machtpositionen gelangen können (FL III,21)⁴⁶⁰.

Prinzipiell stellt sie die männliche Vorherrschaft innerhalb der Kirche jedoch nicht in Frage, sodass ihre Unterordnung unter die klerikale Hierarchie für die Mystikerin einen weiteren Glaubensbeweis darstellt⁴⁶¹. Andererseits wird sie in ihrer Kritik an einzelnen Klerikern, wie etwa den Domherren zu Magdeburg, ziemlich explizit und beklagt hier mangelnde „Moral“⁴⁶² oder dass „ihr Fleisch vor Unkeuschheit stinkt“ (FL VI,III)⁴⁶³. Letzteres ist auch im Kontext des Zölibatgesetzes von Innozenz II 1139 zu bewerten, welches gegen Unkeuschheit und das Priesterkonkubinat vorgehen sollte⁴⁶⁴. Mechthild bringt dazu ihre eigene Erfahrung des Ausschlusses, der Bedrohung etc. oft in Zusammenhang mit der Kritik an den Klerikern:

453 Mechthild (2003), S. 159; 505.

454 Heimbach (1989), S.164.

455 Walker Bynum (1982), S.230.

456 Heimerl (1998), S.266.

457 Keul (2004), S.164.

458 Mechthild (2003), S.139.

459 Heimbach (1989), S.13.

460 Walker Bynum (1982), S.242.

461 Heimbach (1989), S.165.

462 Heimerl (1998), S.265.

463 Mechthild (2003), S.437.

464 Heimerl (1998), S.266.

„Yet for all her sense of being the victim of evil, deliberately chosen by evil men“⁴⁶⁵.

Sie übt jedoch keine Kritik an der exklusiv männlichen Priesterschaft und formuliert auch keine Texte, in welchen sie sich selbst als solche sieht, wie es ihre Helftaer Kolleginnen Gertrud die Große und Mechthild von Hackeborn tun⁴⁶⁶. In ihren Augen ist eine Frau in der Lage, Braut Christi zu werden. Das bedeutet aber nicht, dass sie ebenso die Meinung vertreten hätte, Frauen könnten das Priesteramt bekleiden. Sie scheint es zu bedauern, kein (männlicher) Geistlicher zu sein, beansprucht aber nicht für sich, auch eine weibliche Geistliche sein zu können: „Ach, Herr, wäre ich ein gelehrter Geistlicher.“ (FL II,XXVI)⁴⁶⁷.

Doch nicht nur der Klerus wird von Mechthild kritisiert, sondern auch das Leben in den Beginnenverbänden und Orden, dass sich ihrer Meinung nach in der Hervorhebung von bspw. asketischen Praxen zu sehr um den eigenen Körper drehe, als um Christus selbst. Sie unterscheidet einmal ihre Gemeinschaftsgenossinnen in „geistliche Schwester“ und „weltliche Begine[n]“ (FL III, 24)⁴⁶⁸, wobei auch mit ersterer eine Begine gemeint sein kann, wie Keul angibt⁴⁶⁹.

Mechthild bringt ihre Kritik am menschlichen Eigenwillen besonders in einen klerikalen Kontext: Dieser sei als Unwille zu Demut und Gehorsam gegenüber von Obrigkeiten zu verstehen, dem sie die Forderung zur strikten Unterordnung unter die Hierarchien und Ordnungen der Kirche entgegenstellt⁴⁷⁰. Wenn Christ_innen und besonders Kleriker sich als „vollkommen“ wähnen und dazu ihre Glaubenspraxis vor allem ihrem Eigenwillen folgt, sei dies eine besonders schwere Sünde⁴⁷¹. Heimbach meint, dass diese Unterwerfung unter die kirchliche Hierarchie aber nicht als Indiz einer „furchtsamen oder unselbständigen Anpassungshaltung“⁴⁷² zu bewerten ist, da es der Person Mechthild nicht gerecht würde, nur in einer sich unterordnenden Rolle gelesen zu werden. Möglicherweise hat Mechthild auch die Entscheidung, volkssprachlich und nicht im theologisch/wissenschaftlich gebräuchlichen Latein zu schreiben, deshalb getroffen, um mit diesem eher literarischen Ansatz klerikale Anfechtungen zu umgehen oder etwas abzuschwächen⁴⁷³.

Bei Keul findet sich die These, dass Mystik oft aus Konflikt-Situationen entstand⁴⁷⁴. Auch für

465 Walker Bynum (1982), S.231.

466 Walker Bynum (1982), S.235f.

467 Mechthild (2003), S.137.

468 Mechthild (2003), S.221.

469 Keul (2004), S.174.

470 Heimerl (1998), S.257f.

471 Heimerl (1998), S.258.

472 Heimbach (1989), S.166.

473 Poor (2001), S.229.

474 Keul (2004), S.186f.

Mechthild seien die Konflikte im Zusammenhang mit dem lokalen Klerus letztlich für das Verfassen von *Das Fließende Licht* hilfreich und sogar ausschlaggebend gewesen.

4.4 Rechtfertigung des eigenen theologischen Redens

4.4.1 Prophetische Tradition, Erwählung

Die Problematik der Autor_innenschaft ist bei Mechthild eine wesentliche, die auch gleich noch vor Beginn des ersten Buches angesprochen wird, indem sie deutlich macht, dass dieses von Gott „gemacht“ sei (FL I,0)⁴⁷⁵. Keul führt hierzu aus, dass das Motiv, eine Art Medium für das göttliche Gegenüber zu sein, ein gängiges unter den Mystikerinnen war⁴⁷⁶. Jedoch konnte hierbei eben nicht davon ausgegangen werden, dass diese Zusicherung, sei sie einmal von ihren Adressat_innen geglaubt worden, bereits ausreichend war, die jeweilige Schrift zu legitimieren. Vielmehr war der Umgang mit diesen Schriften dadurch bestimmt, dass, nach Paulus (2 Kor 12,1), zu prüfen sei, was eine solche Botschaft aussagt. Und die Autor_innenschaft, so Keul weiter, ist ebenfalls schwierig zu bewerten: Schließlich hat Mechthild, selbst wenn die Inhalte von *Das Fließende Licht* von Gott stammen, zumindest ihre eigene Sprache aufwenden müssen, um diese *unsagbaren* Botschaften niederzuschreiben, weshalb zumindest eigentlich die Rede von „doppelter Autorschaft“ sein müsste⁴⁷⁷. Ein wesentliches Element der Rechtfertigung des eigenen Schreibens ist für die Mystikerin die eigene Positionierung in die Tradition biblischer Prophetie. Sie zeigt Parallelen zwischen sich und zeitgenössischen Heiligen⁴⁷⁸, sowie Männern wie den Aposteln, Moses und Daniel auf, die in der Bibel als rednerisch unbegabt, aber von Gott befähigt, dargestellt werden⁴⁷⁹. Mechthilds Argumentation, wenn sie sich mit diesen Propheten vergleicht, macht sich hier also vor allem daran fest, dass sie, wie diese, aus einer unwürdigen Position spätzeitprophetisch von und über Gott spricht – nicht aber an ihrem Geschlecht⁴⁸⁰. Den prophetischen Charakter ihres Buches wiederum bekräftigt sie, indem sie es immer wieder als *Sendung* attribuiert: Gott selbst ist Sprecher des Textes, was in mehrfachen Formulierungen wie „Dieses Buch sende ich [Gott]“ (FL I,0)⁴⁸¹ verdeutlicht wird. Mechthild dagegen muss als menschliche Empfängerin dieser Botschaft selbst aktiv werden und *Gottes Geheimnis* verstehen, aufschreiben sowie es an andere Menschen weitergeben⁴⁸².

„Gott, der schlechthin aller Worte Stimme ist, bestellt Mechthild, seinem Wort ihre

475 Mechthild (2003), S.19.

476 Keul (2004), S.434.

477 Keul (2004), S.434f.

478 Heimbach (1989), S.171.

479 Heimbach (1989), S.169.

480 Heimbach (1989), S.169ff.

481 Mechthild (2003), S.19.

482 Heimbach (1989), S.172f.

menschliche Stimme zu geben und es so in ihrer Hörweite vernehmlich zu machen.“⁴⁸³

Einen so klassischen Initiationsmoment wie er von den meisten biblischen Propheten überliefert ist, schildert das *Fließende Licht* nicht. Jedoch blickt Mechthild im vierten Kapitel darauf zurück, wie es kam, dass sie zu schreiben begann. Nachdem sie ohnehin schon von Jugend an täglich den Heiligen Geist erfuhr, wollte sie einige Jahre später, als eine Manifestation ihrer Frömmigkeit, „ohne eigene Schuld erniedrigt [...] werden.“⁴⁸⁴. Daraufhin erscheint ihr Christus, gibt sich zu erkennen und weist ihr je zwei Engel und zwei Teufel zu, die sie beschützen und ihren Glauben über die nächsten Jahre prüfen sollten. Schließlich wendet sich Mechthild wieder an Gott und betont, wie ungeeignet sie ist und dass er seine Botschaften besser mit „weisen Menschen“⁴⁸⁵ teilen sollte. Daraufhin

„zürnte unser Herr gegen mich Arme gar sehr und stellte mich vor eine Entscheidung: »Nun sage mir: Bist du nicht mein?« »Ja, Herr, das erbitte ich von dir.« »Darf ich dann mit dir nicht tun, was ich will?« »Ja Herzallerliebster, sehr gern, sollte ich dabei auch zunichte werden!«“⁴⁸⁶ (FL IV,2).

Anhand dieses Ereignisses fühlt sich die Mystikerin genügend autorisiert, um ihrem Beichtvater Heinrich von Halle davon zu erzählen, welcher sie daraufhin ebenfalls zum Schreiben ermutigt, was Mechthild wiederum als Aufforderung und Legitimierung Gottes versteht⁴⁸⁷. An anderer Stelle scheint es ihr nicht an Selbstvertrauen zu mangeln, erwartet sie doch, dass ihr Text einmal übersetzt werden wird und erbittet für jene damit betrauten Schreiber_innen und Kopist_innen bereits zum Zeitpunkt ihrer Niederschrift göttlichen Beistand (FL II,26)⁴⁸⁸. Womöglich sieht sie voraus und befürchtet sie, dass der Text in diesem Prozess umgestaltet, verändert und entschärft werden wird, wie auch Poor anmerkt⁴⁸⁹.

Im Speziellen findet der Prophet Mose bei Mechthild Erwähnung, der in der jüdisch-christlichen Tradition als Empfänger des Gesetzes einer der wesentlichsten prophetischen Protagonist_innen ist: Nicht nur wird seine Berufungsgeschichte besonders klassisch erzählt, indem er sich gegen seine *Bestimmung* zunächst wehrt, weil er sich ungeeignet fühlt. Auch ist er derjenige, der auf dem Berg Sinai direkt mit dem göttlichen Gegenüber in Interaktion tritt, mit ihm spricht, die Gebote entgegen nimmt⁴⁹⁰. Die besondere Bezugnahme auf den Propheten Mose verdeutlicht für Heimbach, dass sich Mechthild tatsächlich in der prophetischen

483 Heimbach (1989), S.177.

484 Mechthild (2003), S.231.

485 Mechthild (2003), S.239.

486 Mechthild (2003), S.239.

487 Heimbach (1989), S.175.

488 Mechthild (2003), S.139.

489 Poor (2001), S.232f.

490 Heimbach (1989), S.178f.

Tradition sieht: sowohl was die Autorität ihrer Schrift, als auch ihre eigene Rolle als *Prophetin* angeht⁴⁹¹. Der Scholastiker Hugo von Sankt Viktor (1096-1141) hatte etwa ein Jahrhundert vorher eine Schrift geschrieben, die nach Heimbach auch für Mechthilds Zeit und Gegend wirkmächtig gewesen sein konnte⁴⁹². Er forderte, dass jene, die im prophetischen *Land des Lichts* gewesen seien, ebenso wie Mose von seinem Erlebnis am Berg Sinai, etwas mit in die Welt zurückbringen sollen. Mechthild befolgt diese Forderung und *bringt* ihr Visionsbuch als Zeugnis ihrer Begegnungen mit dem Göttlichen.

Auch anhand des Beispiels Johannes des Täufers verdeutlicht die Begine, dass „supernatural wonders as speaking God's word“ nicht durch die jeweilige Ranghöhe des Individuums in der Institution gewährleistet werden, sondern durch die Frömmigkeit ihrer Mitglieder, weshalb sie sich vornimmt, diese Mitglieder direkt mit ihren Schriften zu bestärken⁴⁹³. So beschreibt sie in einer Schau des Himmels ihren Besuch einer Messe, welche Johannes als Priester hält (FL II,4)⁴⁹⁴. Im sechsten Buch von *Das Fließende Licht* reagiert sie wiederum auf eine Kritik an jener Schau, dass Johannes als Laie gar nicht befugt sei, eine Messe zu halten, indem sie erwidert, jener sei so gottesfürchtig, heilig und würdevoll gewesen, dass er mit dem Vater und dem heiligen Geist in direktem Kontakt stand und Jesus als einen der ihren erkannte. Sie fügt hinzu:

„So eifervoll, wie Johannes Baptista Gottes Wort verkündete, kann es niemals ein Papst oder Bischof oder Priester tun, es sei denn mit Hilfe unseres christlichen Glaubens, der den Verstand übersteigt.“ (FL IV,36)⁴⁹⁵.

Tobin meint hierzu, dass diese besondere Hervorhebung Johannes' aus Mechthilds Kontakt mit dem Dominikanerorden hervorgehen dürfte⁴⁹⁶. Jedoch wird auch hier Mechthilds Argumentation der Legitimierung von kirchlicher Autorität (neben ihrer abermaligen Kirchenkritik) anhand ihres besonderen Glaubens und ihrer Erfüllung von der Göttlichkeit sichtbar. Auch Maria, die von manchen Beginen als die erste ihrige bezeichnet wird⁴⁹⁷, greift Mechthild speziell im Bezug auf das Thema deren und ihres eigenen Berufungsmoments auf. Die Prophezeiung Gabriels an Maria über die Geburt Christi und ihr *Magnificat* bringen diese mindestens in die Nähe der Propheten. Sie misst der Gottesmutter überdies eine wichtige Stellung innerhalb der prophetischen Tradition bei, da sie es, im Gegensatz zu den bisherigen Propheten, geschafft habe, Gott zur Erde zu ziehen (FL V,23)⁴⁹⁸.

491 Heimbach (1989), S.179.

492 Heimbach (1989), S.179f.

493 Poor (2001), S.227.

494 Mechthild (2003), S.85ff.

495 Mechthild (2003), S.505.

496 Tobin (1995), S.49.

497 Keul (2004), S.385.

498 Mechthild (2003), S.363.

4.4.2 Weiblichkeit, weibliche Gottesrepräsentanz

Mechthild war sich ihres Frau-Seins in Bezug auf ihre (geistliche wie weltliche) Umwelt stark bewusst, da sie auch, verglichen mit Gertrud der Großen und Mechthild von Hackeborn, viel Zeit außerhalb des Klosters als Frau gelebt hatte⁴⁹⁹. Dass Mechthild eine Frau war, bedeutete für ihren Erfolg innerhalb des kirchlichen Diskurses unterschiedliche Dinge: „In der Liebesbeziehung zu Gott ist ihr Geschlecht ein Vorteil, in der Funktion als seine Botin ein Nachteil.“⁵⁰⁰. Walker Bynum meint hierzu, dass sie ihrer Weiblichkeit positiv begegnet, weil sie das Indiz für die Abwesenheit von Macht bedeutet, die sie unter den Klerikern kritisiert und die ihr selbst die direkte Gotteserfahrung ermöglicht⁵⁰¹. Heimbach findet, dass Mechthilds Schriften insgesamt ein starkes Bewusstsein über die brisante Position widerspiegeln, die diese als theologisch-schreibende Frau einnimmt⁵⁰² und das Verbot, zu schreiben und lehren als „Mangel und gravierendes Hindernis“ wertet⁵⁰³. Ihre eigene Geschlechtlichkeit thematisiert sie immer wieder und benennt sich bspw. als „Elendste“ (FL VI,1), „wertloses Gefäß, daß ich nicht den kleinsten Funken von dir [Gott] ertragen kann.“ (FL II,24) oder schlicht als „sündige Frau“ (FL V,12)⁵⁰⁴.

Auch das göttliche Gegenüber versieht sie teilweise mit sowohl männlichen als auch weiblichen Charakterisierungen, jedoch verwendet sie keine geschlechtsdurchlässigen Bezeichnungen wie etwa Mechthild von Hackeborn und Gertrud die Große. Diesen Unterschied macht Walker Bynum an Mechthilds weiblicher Sozialisierung in der säkulären Welt fest⁵⁰⁵. Insgesamt sei Gott, auch weil diese Maria noch stärker eine Vergöttlichung zusprechen, letztlich *männlicher* als bei ihren Helftaer Mitschwestern⁵⁰⁶.

Weil Mechthild eine Frau ist, muss sie sich für ihre eigene Verortung in der prophetischen Tradition der Bibel besonders rechtfertigen. Denn auch diese Tradition ist mehrheitlich männlich geprägt und lässt so in einer Verbindung mit ihrer Person eine Irritation entstehen⁵⁰⁷. Weiblichkeit ist für die Mystikerin ein zentrales Merkmal der Niedrigkeit, Unwürdigkeit und Verschiedenheit von Gott, weshalb die *Unio* in ihren Schriften erst möglich wird und als ein Prozess der Vervollständigung und Ergänzung dargestellt wird⁵⁰⁸. Die Mystikerin erkennt grundsätzlich an, dass Frauen eine größere Disposition zur Sünde aufweisen als Männer, wie es der zeitgenössische theologische Status Quo besagte. Jedoch,

499 Walker Bynum (1982), S.228.

500 Heimerl (1998), S.269.

501 Walker Bynum (1982), S.241.

502 Heimbach (1989), S.165.

503 Heimbach (1989), S.164f.

504 Mechthild (2003), S.429;125;347.

505 Walker Bynum (1982), S.241f.

506 Walker Bynum (1982), S.244f.

507 Heimbach (1989), S.162.

508 Walker Bynum (1982), S.244.

„In dem Bewußtsein der Niedrigkeit, die nicht nur als Unterlegenheit gegenüber den das „volle Menschsein“ für sich beanspruchenden Männern, sondern – im Licht der *minne*-Erfahrung – auch und vor allem als geschöpfliche Niedrigkeit vor Gott verstanden wird, gewinnt Mechthild das ihr eigene, erstaunliche Selbstbewußtsein, das gerade nicht im Vertrauen auf eigene Mächtigkeit, sondern in der Gewißheit der Erwählung durch Gott gründet.“⁵⁰⁹.

Die Mystikerin wusste auch um die übliche Unterscheidung Gläubiger in *literata* und *illiterata*, also schriftkundig und gelehrt zu sein oder nicht, jedoch bewertet sie diese selbst anders, da für sie „die Geisterfahrung zum entscheidenden Legitimationsgrund des Lehrens zu Nutzen der Christenheit wird“⁵¹⁰. Heimbach bezieht sich hierbei auf die Stelle im zweiten Buch von *Das Fließende Licht*, in der Mechthild aus Gottes Perspektive beschreibt wie sie – im Gegensatz zum gelehrten Klerus – vom bzw. durch den Heiligen Geist sehr wohl *lehrt*.

„Es gereicht mir vor ihnen zu großer Ehre, und es stärkt sie in ihrem heiligen Christenglauben außerordentlich, daß der ungelehrte Mund die gelehrte Zunge durch meinen Heiligen Geist unterweist.“ (FL II, XXVI)⁵¹¹.

Sie sieht ihre eigenen Schriften nicht analog oder gleichbedeutsam wie die Themen und Botschaften der Scholastik, da sie nicht allein mit dem Verstand begreifbar sind und aus einer anderen Quelle stammen⁵¹². So vertritt sie selbst eine Anders-Wertung ihrer Schriften, aber keine Abwertung gegenüber der etablierten – männlichen – Theologie. Mechthild meint, dass Frauen oftmals und trotz *ungelehrten Mundes* vom Heiligen Geist erfasst werden, was für sie letztlich bedeutet, dass (auch *nur*) der Geist zur Lehre befähigen kann⁵¹³. Demgegenüber verweist, nach Heimbach, Mechthilds Kritik an der „irdischer Weisheit“ auf die generelle Logik des Ausschlusses von Frauen aus Lehre, Kirche und Öffentlichkeit⁵¹⁴. Auch Mechthilds Kritik an den zügellosen Situationen innerhalb des Klerus spielt für die Rechtfertigung ihres Schreibens eine Rolle: „Solche Zustände [Unkeuschheit, Priesterkonkubinat], so der Grundtenor von Mechthilds Rechtfertigung, machen außergewöhnliche Maßnahmen nötig, deren eine die Berufung einer Frau durch Gott als Instrument der Kritik ist.“⁵¹⁵.

Mechthilds Buch ist aus ihrer eigenen Perspektive geschrieben, in welcher Geschlecht und Weiblichkeit eine wichtige Rolle spielen. Es

„tritt Mechthild aber sehr wohl als Person, als Mechthild von Magdeburg in Erscheinung, das Ich im 'Fließenden Licht' ist ein persönliches und kein allgemeines Ich und die Person dies Ich ist eine theologisch wenig gebildete Frau,

509 Heimbach (1989), S.170.

510 Heimbach (1989), S.168f.

511 Mechthild (2003), S.139.

512 Heimbach (1989), S.169.

513 Heimbach (1989), S.167.

514 Heimbach (1989), S.169.

515 Heimerl (1998), S.266.

deren Geschlecht und die mit diesem verbundenen Einschränkungen in der (gottgewollten) Ordnung der Welt keineswegs in der Beziehung mit Gott aufgehoben oder relativiert werden.“⁵¹⁶.

Besonders deutlich werden ihre Ansichten zu Geschlechtlichkeit im Bezug auf ihre liebesmystischen Ausführungen. In der Tradition der Minneliteratur beschreibt sie die *Unio*, also die mystische Vereinigung mit Gott, als eine Vereinigung zwischen Braut und Bräutigam. Christus wird hierin, als schöner Jüngling, durchaus ambivalent von ihr dargestellt: Einerseits stellt sie ihn, ähnlich leidenschaftlich wie sich selbst, als einen „liebeskranke[n] Minnesänger“⁵¹⁷ dar, bis hin zu einem ungewöhnlich devoten, die Heilsgeschichte umkehrenden Wunsch, als er die Salbung von seiner Geliebten (Mechthild) begehrt (FL III,2)⁵¹⁸. An anderer Stelle tritt er jedoch auch herrisch auf und fordert Unterwürfigkeit von seiner Braut, die Schmerzen und Qualen ertragen soll (FL VII,4)⁵¹⁹.

Heilsgeschichtlich ist für Mechthild etwa auch die Paradiesgeschichte mit Adam und Eva relevant, wenn es um das Verhältnis der Geschlechter zueinander geht: Diese seien nach Christus erschaffen worden und erhielten jeweils unterschiedliche Attribute von ihm, wobei sie im Besonderen durch dessen Menschlichkeit mit ihm verbunden sind. Adam sei demnach durch himmlische Weisheit und irdische Gewalt gekennzeichnet, Eva hingegen durch Minnengleichheit und ehrliche Erzogenheit (FL III,9)⁵²⁰. Mechthild beschreibt, dass es ihrer Auffassung nach und nicht übereinstimmend mit Aussagen bspw. Thomas von Aquin, vor dem Sündenfall keine Sexualität wie auch keine Sexualorgane gegeben habe, sondern die Menschen vielmehr „engelgleiche“ Körper gehabt hätten⁵²¹. Mit der Vertreibung aus dem Paradies sei diese Gottebenbildlichkeit des Körpers verlorengegangen, was Mechthild anhand der negativ bewerteten und dabei gleichzeitigen Hierarchisierung von Körperflüssigkeiten notiert: „Adam behielt den Saft in sich, und nach ihm alle Männer; in Eva und allen Frauen blieb dieses Blut der großen Schande.“ (FL V,9)⁵²². Nur noch die Seele sei nun potenziell in der Lage, Gott nahe zu kommen: durch die Nachfolge und das Nachempfinden des Leidens Christi⁵²³.

In Mechthilds Vorstellung weiblicher Sexualität ist besonders die Jungfräulichkeit wichtig, die anders und wichtiger bewertet wird, als eine nicht-keusche Lebensweise bei Männern: Durch die potentielle physische Jungfräulichkeit sei es für Frauen möglich, geistig und körperlich

516 Heimerl (1998), S.268.

517 Heimerl (1998), S.234.

518 Mechthild (2003), S.161.

519 Mechthild (2003), S.543.

520 Mechthild (2003), S.177.

521 Heimerl (1998), S.242.

522 Mechthild (2003), S.341.

523 Heimerl (1998), S.245f.

eine Braut Christi zu sein⁵²⁴. Auch Mechthild versteht sich selbstverständlich als Jungfrau und kann mit der Betonung der himmlischen Höherwertigkeit dieser Gruppe gegenüber anderen Frauen selbst machtvoller sprechen. Heimerl meint weiter, dass die mögliche körperliche Jungfräulichkeit, als exklusiv weibliche Eigenschaft, als eine Art Privilegierung in der Gottesbeziehung von Frauen gegenüber Männern gelten kann, obwohl sie für irdische Geschlechterbeziehungen keine Konsequenzen hatte⁵²⁵. Insgesamt lässt sich feststellen, dass auch bei Mechthild die „spezifische Charakterisierung der Geschlechter wohl an die Tradition angelehnt ist, aber eine Aufwertung des Weiblichen darstellt und die Gegenseitigkeit stärker betont [wird]“⁵²⁶.

Die Bewertung von Macht (auch geschlechtliche) spielt eine Rolle für Mechthilds Empfangen der göttlichen Botschaften. Im Prolog zum ersten Buch scheint ein Dialog zwischen ihr und dem göttlichen Gegenüber auf, in welchem sie nach der Autorschaft dieser Schrift fragt. Zur Antwort bekommt sie: „Ich habe [das *Fließende Licht*] gemacht in meinem Unvermögen, mich zurückzuhalten mit meiner Gnadengabe.“ (FL I,0)⁵²⁷. Auch wenn es eine Ohnmacht beschreibt, die eigene Güte nicht den Menschen zukommen zu lassen, bezeichnet es bemerkenswerterweise doch ein Un-Vermögen, ein Nicht-Können Gottes. Keul deutet dies als eine Nähe, die möglich wird zu den ohnehin ohnmächtigen Menschen, aber vor allem zur besonders wenig machtvollen Mechthild von Magdeburg: „Wo Menschen davon abgehalten werden, ihre Sprache zu finden und mit ihrer Stimme zu sprechen, erfahren sie, dass Gott ihre Stimme erhört.“⁵²⁸ - ohne dass für sie hier eine Betonung und Ausweitung der Ohnmacht Mechthilds zur Steigerung des machtvollen Charakters Gottes herbeigeführt wird, sondern eher hebt dieser die Mystikerin ein wenig in die Sphäre seiner Mächtigkeit hinauf. Dies und die immer wieder bezeugte Herkunft des von ihr verfassten Werkes als von Gott kommend verleiht Mechthild letztlich den Status einer Autorin, die zumindest einen Teil des ihr übermittelten Unaussprechlichen als Autorin in Worte fasst und somit weibliche Autorität in diesem theologischen Feld für sich beanspruchen kann.

4.4.3 Doppelpoliger Topos: Demut und Erwählung

Die Rechtfertigung des eigenen theologischen Redens geschieht bei Mechthild also über unmittelbare Beauftragung durch Gott: Dieser habe sie, trotz des dominanten Verständnisses von Frauen als ungeeignet für Lehre und Verkündigung, für genau diese Aufgaben ausgewählt. Oder gerade weil sie als ungelehrte Begine geeignet ist, den besonderen Auftrag

524 Heimerl (1998), S.250f.

525 Heimerl (1998), S.251.

526 Leisch-Kiesl (1992), S.208.

527 Mechthild (2003), S.19.

528 Keul (2004), S.430.

zu erfüllen⁵²⁹?

Die Mystikerin war sich ihrer Exzeptionalität als Frau und Begine sehr bewusst und betont die Besonderheit ihrer Lage, in der sie die (männliche) Geistlichkeit mit ihrer theologischen Schrift belehrt, sowie die Außerordentlichkeit, dass Gott sich ausgerechnet an sie wendet:

„Ach, Herr, wäre ich ein gelehrter Geistlicher und hättest du dieses einzigartige, große Wunder an ihm vollbracht, so könnte dir ewige Ehre daraus erwachsen. Wie soll man aber dir das zutrauen, daß du in diesem schmutzigen Pfuhl ein goldenes Haus errichtet hast und wirklich darin wohnst [...]? Herr, da kann dich die Weisheit dieser Welt nicht finden!“⁵³⁰(FL II,XXVI).

Andererseits habe sie auch beim dem Verfassen von *Das Fließende Licht* nur eine untergeordnete Rolle gespielt, es habe dabei die inhaltliche Verantwortung ganz bei Gott gelegen und nur die Sprache des Buches selbst sei Mechthilds Werk, welchem sie auch Fehler eingesteht:

„Was also hier (in diesem Buch) Nützliches enthalten ist, das ist nicht mein Verdienst.“ (FL II,3)⁵³¹

Ihrem theologischen, männlichen Publikum gegenüber betonte Mechthild ihre Ungelehrtheit, die bedeutete, dass sie offen für Zurechtweisung und klerikale Herrschaft sein musste. Jedoch bringt sie immer wieder ein, dass der Autor ihres Buches und Initiator für ihr Sprechen Gott selbst sei, dem sie die höchste Autorität zusprechen will⁵³².

Mechthild fokussiert in ihrer eigenen Gotteserfahrung besonders dessen Menschwerdung und das kenotische Prinzip der Erniedrigung Gottes, weshalb das Nachvollziehen und Nachahmen dieser für sie als Gläubige besonders wichtig sind⁵³³. Für Heimbach

„weist die eigenartige Koinzidenz von Demut und Selbstbewußtsein, noch einmal in das Zentrum von Mechthilds mystischer Erfahrung hinein: der Bewegungsrichtung der Kenosis folgend, stellt Mechthild sich gänzlich dem göttlichen Anspruch zur Verfügung.“⁵³⁴

Heimbach betont die Wichtigkeit einer Vorstellung von Inferiorität der Frau bei Mechthild von Magdeburg: Indem diese also von der exklusiv männlichen klerikalen Würde ausgeht und diese prinzipiell nicht infrage stellt, bedeutet dies, dass von ihr keine Einforderung dieser Berechtigungen für Frauen ausgehen wird. Wohl aber für eine Anerkennung ihrer Gotteserfahrungen. Weiter meint die Mystikerin, dass sie die eigene Unwürdigkeit und Niedrigkeit – als Frau – als eine Parallele zur Inkarnation Christi sieht, die ebenfalls als

529 Heimbach (1989), S.166.

530 Mechthild (2003), S.137.

531 Mechthild (2003), S.83.

532 Heimerl (1998), S.268.

533 Heimbach (1989), S.180.

534 Heimbach (1989), S.181.

Abstieg und Erniedrigung verstanden wird, da Jesus von seinem als Gottsohn himmlischen Status zu einer menschlichen Existenz herabsteigt. Dies macht für sie eine besondere Qualität der *Imitatio* und Nachfolge aus⁵³⁵. Da sich Mechthild in spezieller Weise von der göttlichen *Minne* durchdrungen fühlt, empfindet sie sich dementsprechend ermächtigt, Christus in der Kenosis nachzuahmen.

„Mechthilds Niedrigkeitsbewußtsein wurzelt letztlich in dem Ergriffensein von der *minne* als der übermächtigenden, ihre ganze Existenz durchwaltenden göttlichen Lebens-, Liebes- und Leidenskraft, welche die Mystikerin befähigt, den göttlichen Weg der Kenosis nachzugehen und alles Leiden der Erniedrigung auf sich zu nehmen.“⁵³⁶

Für Poor ist die Kenosis auch speziell mit dem Schreiben der Mystikerin in der Volkssprache zu verbinden und hieraus eine theologische Begründung für ihr Schreiben generell herauszulesen: Nämlich aus dem oben bereits genannten Dialog mit Gott heraus, der es begrüßt, dass auch die *ungelehrte Zunge* durch den heiligen Geist die gelehrten Zungen lehren kann. Poor meint dazu:

„Gender here functions similarly to the vernacular, for like the vernacular, the blessing of a female with devine inspiration mimics the *kenosis* of the Incarnation.“⁵³⁷

Heimbach wiederum bringt Mechthilds „Inferioritätsbewußtsein als besondere, der klerikalen Würde wenigstens ebenbürtige Qualifikation für den Gottes-Dienst“⁵³⁸ ein, vor allem deshalb, weil sie jene kirchliche Würde immer wieder vor dem Missbrauch klerikaler Macht warnt und konkret für das Beispiel des Magdeburger Klerus kritisiert (bspw. in FL VI,3)⁵³⁹. Für sie ist eine rein *wissenschaftliche* Theologie potenziell häretisch und ein möglicher Weg in die Hölle – was aber auch, wie Heimerl bemerkt, als eine direkte Zurückweisung von klerikaler Kritik an ihr und eine versuchte Schwächung ihrer kirchenpolitischen Gegner gelesen werden kann⁵⁴⁰.

Eine Ambivalenz, wie auch Heimerl bemerkt, liegt in Mechthilds Kritik des Intellektualismus und der fehlenden Moral bei den Vertretern der theologischen Obrigkeiten – gegenüber ihrer betont unterwürfigen und obrigkeitshörigen Haltung gegenüber derselben Personengruppe, bei deren Angehörigen sie beichten geht und von ihnen auf positive Resonanz auf ihr Buch hoffen muss.⁵⁴¹ Mit dieser Problematik waren wohl aber die meisten (kirchenkritischen)

535 Heimbach (1989), S.167.

536 Heimbach (1989), S.168.

537 Poor (2001), S.235.

538 Heimbach (1989), S.167.

539 Mechthild (2003), S.437.

540 Heimerl (1998), S.264f.

541 Heimerl (1998), S.267.

Mystiker_innen konfrontiert.

4.5 Zusammenfassung Mechthild von Magdeburg

In Mechthilds Werk *Das Fließende Licht der Gottheit* lassen sich verschiedene Strategien zur Legitimierung ihres geistlichen Schreibens aufspüren.

Durch die Schilderung ihres Initiationsmoments bringt auch sie sich in die Nähe der prophetischen Tradition des ersten Testaments, sowie jüngerer Heiliger. Genau in jener Tradition der biblischen Prophet_innen möchte sich Mechthild durch die Betonung ihrer Unwürdigkeit einfügen. Ihre Verortung wiederum in der Gruppe nicht nur biblischer Protagonist_innen des ersten und zweiten Testaments, wie Mose, Johannes der Täufer oder auch Maria, bekräftigt ihr eigenes Buch abermals als spätzeitprophetisches Werk. Auch sprachliche Aspekte spielen hierbei eine Rolle: Schließlich bringt sie ihr Unvermögen, auf Latein zu schreiben und überhaupt die Schwierigkeit, „das Unaussprechliche“ der göttlichen Botschaft in Worte zu fassen, in die Nähe prophetischer Tradition.

Mechthild lebt als Begine zu einer Zeit in Magdeburg (oder in der Umgebung), welche davon geprägt war, dass in dem noch relativ jungen Erzbistum der lokale Klerus des Doms mit dem Dominikanerorden um die Befugnis des Ordens, auf Mittelniederdeutsch zu predigen, stritt. Auch Mechthild positioniert sich indirekt zu diesem Konflikt und bringt sich immer wieder in die Nähe der Dominikaner. Gleichzeitig institutionalisierte der Magdeburger Klerus 1261 auch die von ihm ausgeübte Kontrolle der Beginen, zu denen Mechthild die meiste Zeit ihres Lebens gehörte. Ihre ungewöhnliche Sprachwahl des Mittelniederdeutschen assoziiert sie wiederum mit den Dominikanern. Diese Entscheidung entfernt das Buch formal von den geistlichen Schriften bspw. der Scholastik und kann somit unter anderem auch als eine Strategie gelesen werden, es nicht unmittelbar als theologisches Werk in Konkurrenz zur konventionellen Theologie zu verstehen. Zudem knüpft das Werk, auch wenn es ein unverkennbar geistliches ist, formal als poetisches Buch und inhaltlich durch die Fokussierung der Liebesbeziehung mit der *Minne* und mit Christus, auch an die Minneliteratur des mittelalterlichen Hofes an. Diese Gattung war Mechthild wohl aus ihrem anfänglichen Leben als Adelige bekannt, zudem ist Minnedichtung in ihrer Zeit sehr populär. Auch hier kann eine formale und inhaltliche Rechtfertigung des Buches als geistliche Minneliteratur, statt konkurrierender Theologie, gelesen werden.

Die Liebesbeziehung zwischen Seele und *Minne* bzw. Christus ist ein Thema, welches sich durch Mechthilds ganzes Werk erstreckt: Nach dem Vorbild aus dem Hohelied der Liebe sowie der zu ihrer Zeit populären, aber weltlichen Minnedichtung, beschreibt sie jene besonders leidenschaftlich und erotisiert. Gelegentlich dieses Motiv überspitzend, bleibt

Mechthild theologisch meistens klar innerhalb eines gemeinhin antizipierten theologischen Status Quo.

Die Mystikerin betont ihre positive Haltung zur asketischen Bezwungung des Leibes, auch wenn nicht immer deutlich wird, auf welchem Weg, sowie das Leiden an Erkrankungen als möglichen Heilsweg. Dieser Fokus auf die *Imitatio* als wörtlich verstandenes Nachempfinden des Leidens Christi, mitunter auch Marias Schmerz, ist typisch für viele Protagonistinnen der religiösen Frauenbewegung. Die Gottesmutter wird von Mechthild auch in Visionen thematisiert, zudem scheint ihr *Magnificat* ein wesentlicher Ausgangspunkt für das eigene Schreiben der Mystikerin gewesen zu sein. Auffällig ist, wie Mechthild die sogenannte Schuld Evas aus ihrer Schöpfungs-Nacherzählung auslässt und somit auch das bedeutsame Narrativ des Bösen, das durch sie in die Welt kommt, nicht verwendet. Ihre Geschlechtervorstellungen sind traditionell angelegt, jedoch liegt dabei ihr Fokus nicht auf der Schuldzuweisung für die Frau, sondern, bezogen auf die Genesis, im gemeinsamen Handeln beider Menschen, Adam wie Eva, im Paradies.

Die Kleruskritik Mechthilds, die in das *Fließende Licht* keine unbedeutende Rolle spielt, scheint vor allem wiederum Ausgangspunkt für die Rechtfertigung ihres eigenen Schreibens zu sein: Die Kirchenmänner seien von so starkem Fehlverhalten geprägt, dass dies rechtfertige, auch einer Frau das geistliche Schreiben zuzubilligen. Rechtfertigen kann sie dies, als dass sie als Frau von einer mächtigen Position am weitesten entfernt sei und dieses ihre eigene Gotteserfahrung erst möglich mache.

Auch am Text von Mechthilds Werk lässt sich nachvollziehen, dass während des langen Schreibprozesses Kritik an spezifischen Passagen des Buches geübt wurde und sie sich gezwungen sah, auf diese zu reagieren, wie es im Fall ihrer Vision von Johannes dem Täufer nachzulesen ist, mit welchem sie sich in seiner von ihr beschriebenen Autorität und Priesterwürdigen Geisterfülltheit verbunden oder assoziiert fühlt. Die Brisanz ihres Schreibens allgemein, als auch solcher spezifischer Inhalte, waren Mechthild bewusst.

Ein zentrales Motiv bei Mechthild ist das Thema des inkarnierten Gottes und das damit verbundene Niedrig-Machen Christi als Mensch bzw. auch das Mensch-Sein und die besondere Gottesnähe von Maria (bis hin zur Göttlichkeit). Die Fokussierung des kenotischen Prinzips bis hin zur Andeutung einer Ohnmacht Gottes, bietet Mechthild die Möglichkeit, sich selbst mit dem Prinzip der Stärke durch Schwachheit zu assoziieren. Dasselbe Prinzip lässt sich auch in ihrer Gegenüberstellung von Gelehrtheit und Geisterfülltheit ablesen, von der sie im Gegensatz zum Klerus nur über letzteres verfügen kann: Die Magdeburger Domkleriker machen mit ihrem Fehlverhalten die Kritik einer ungelehrten Frau möglich und nötig, wenn dies auch eine ungewöhnliche Maßnahme Gottes ist.

5 Vergleich

Hildegard und Mechthild verfolgen grundsätzlich ähnliche Strategien der Selbstlegitimierung, die jeweils durch individuelle Positionen und Argumente ergänzt werden.

Beide Mystikerinnen positionieren ihre Schriften als prophetische Werke. Sie benennen hierfür biblische Vorbilder, die als Männer und Frauen auch von Gott berufen gewesen seien und dessen Botschaft an die Menschen verkündet hätten. Hierbei fällt vor allem Mechthild mit ihrer Vertiefung der Personen Maria und Johannes auf. Außerdem berichten beide Autorinnen über einen klassischen Initiationsmoment, welcher sie ebenfalls in die lange Tradition der jüdisch-christlichen Prophetie einreihen und als Vertreterinnen dieser legitimieren soll. Auch bezogen auf Sprache nähern sich Hildegard und Mechthild der prophetischen Tradition an: Demütig beschreiben sie ihr Zögern hinsichtlich der wichtigen Aufgabe des Verkündens göttlicher Botschaften. Hierbei beziehen sie sich sowohl auf ihre niedrige Stellung als Frauen, als auch auf ihre dafür ungenügende Sprachkenntnis des Lateinischen („ungelehrter Mund“). Sprache ist somit einerseits ein selbstbewusstes Identifikationsmoment mit anderen, anerkannten Prophet_innen, zu denen sich die beiden Mystikerinnen in Beziehung setzen. Andererseits verwenden Hildegard und Mechthild die wiederholte Betonung ihrer Ungelehrtheit auch gerade als Bekräftigung ihrer Inferiorität gegenüber dem gelehrten Klerus und ihrer demütigen Haltung – obwohl beide, besonders Hildegard, mit dieser Behauptung zumindest etwas übertrieben haben dürften.

Die Mystikerinnen sind zudem auf mächtigere Sympathisanten innerhalb der Kirche angewiesen, die ihr Schreiben fördern und damit auch rechtfertigen. Mechthild ist mit dem Predigerorden über lange Zeit in intensivem Kontakt und wird bspw. durch ihren Beichtvater, den Dominikaner Heinrich von Halle, zum Schreiben ermutigt. Hildegards Kreis an Unterstützern ist sehr hochrangig und reicht vom Mystiker und Theologen des Zisterzienserordens Bernhard von Clairveaux, über den deutschen Kaiser Friedrich Barbarossa bis hin zu Papst Eugenius III.

Inhaltlich und theologisch ist für beide Mystikerinnen ihre eigene Weiblichkeit als Manifestation ihrer Inferiorität ein zentraler Ausgangspunkt für die jeweilige Rechtfertigung ihres Schreibens. Sie betonen in wiederkehrenden Selbstbezügen ihr Bewusstsein über die eigene Unwürdigkeit, als Frauen am geistlichen Diskurs überhaupt teilzunehmen, da in der Hierarchisierung zwischen Fleisch und Geist die Frau immer dem Fleischlichen zugeordnet wird, während der Mann für Geist und Geistlichkeit steht. Das Sprechen des christlichen Gottes genau in Richtung der Schwachen, als bereits biblisch begründetes Prinzip, wird ihr wichtigster Zugang zur Legitimation des eigenen Schreibens, was beide mit verschiedenen

Schwerpunkten vorantreiben. Gerade dieses Prinzip der Ermächtigung von Schwachheit zu einer neuen und besonderen Stärke ist der Rückbezug auf alte christliche Motive, welche dieselbe Bewegungsrichtung – von schwach zu stark – haben. Beispiele hierfür sind etwa die Erlösung der Menschheit, die Inkarnation Gottes, aber auch die besondere Beziehung des biblischen Gottessohnes zu marginalisierten Gruppen. Ähnlich also, wie sich Christus, als wahrer Gott, auf die demgegenüber unwahrscheinlich niedrige Daseinsform als Mensch einlässt, so erhebt er auch die Mystikerinnen vom Stand unwürdiger und untergeordneter Frauen in den von Verkünderinnen der göttlichen Botschaft.

Hildegard begreift die von ihr in Übereinstimmung mit der Scholastik angenommene Unterlegenheit der Frau als spezifisch weibliche Qualität, die nicht ausschließlich negativ zu begreifen sei, da sie die gemeinsame Unterordnung aller Menschen unter Gott nachzeichne. Des weiteren geht die Benediktinerin von einer besonderen Ähnlichkeit zwischen der Frau und Christus aus: Da diese die Körperlichkeit versinnbildlicht, verfüge sie über einen besonderen Bezug zur Inkarnation Christi, sowie eine Ähnlichkeit mit dem fleischgewordenen Sohn Gottes.

Der zentralste Punkt in Mechthilds Schreiben ist deren betont niedrige (kenotische) Selbstdarstellung, die sie, gemeinsam mit der Ergriffenheit von der *Minne* Gottes, mit Christus verbindet. Hierbei spielt für sie der Körper eine wesentliche Rolle: Er befähigt die Einzelnen neben dem ebenfalls wichtigen seelischen, auch zum physischen Leiden, in welchem in der *Imitatio* das Leiden Christi nachvollzogen und Buße geübt werde.

Keine der beiden Mystikerinnen stellt die exklusive Männlichkeit klerikaler Ämter und der priesterlichen Würde in Frage. Gleichzeitig sind sie kaum scheu, Kirchenkritik zu üben. Hildegard bekräftigt diese ihrerseits mit einer Charakterisierung der Kleriker und Kirche ihrer Zeit als „weiblich“, womit sie ihnen Schwäche und Weichheit attestiert. Diese Eigenschaften sind für Männer, dazu in so machtvollen Ämtern, unpassend. Gleichzeitig kann die Äbtissin mit der Kritik auch auf ihre eigene, eine Ausnahme darstellende, Partizipation an der Institution hinweisen. Denn in jener Zeit des massiven Fehlverhaltens des Klerus, sei die Kirche sogar auf die Stimme einer Frau in ihr angewiesen. Mechthild kritisiert besonders den Machtmissbrauch und die Immoralität in der Kirche, wobei sie sich selbst als machtlose Frau betont kontrastierend gegenüberstellt, wonach sie kaum je so fehlerhaft agieren könne, wie die mächtigen Kirchenmänner.

Aber auch individuell entwickeln die beiden Mystikerinnen Strategien zur Legitimierung des eigenen Schreibens. Bei Hildegard ist hier vor allem das Konzept zu nennen, von dem die

Literatur als bspw. „frauenbezogener Spiritualität“⁵⁴² spricht. Die Benediktinerin feminisiert bestimmte Stränge christlicher patriarchaler Tradition und arbeitet da, wo ihr theologisches Publikum männliche Figuren oder Attribuierungen erwartete, etwa mit einer Vielzahl weiblicher Tugendgestalten oder Symbolisierungen. Darin wird Gott mit klassisch *weiblichen* Themen wie Geburt, Mütterlichkeit oder auch der Frau aus dem Drachmen-Gleichnis assoziiert. Darüber hinaus formuliert Hildegard in ihrer Anthropologie Ideen, die von der scholastischen Lehrmeinung abweichen: Ihre Schriften entsprechen nicht der Ausschließlichkeit, in welcher Männlichkeit dort stets für das Bessere und Weiblichkeit für das Schlechtere stand. Exemplarisch erhält sogar Eva zögerlich positive Aspekte, wird nicht durch die geläufige, augustinische Böswilligkeit charakterisiert und steht in Hildegards Auffassung der Heilsgeschichte ungewöhnlich nah bei Maria: Sie wird in ihrer Eigenschaft als archetypische Mutter hervorgehoben und symbolisiert durch ihre ursprünglich paradiesische Sexualität sogar Jungfräulichkeit. Statt ihr, wird bei Hildegard vor allem dem Teufel die Schuld an der Ursünde gegeben.

Die Autoren der Scholastik gingen mehrheitlich davon aus, dass eine gleichberechtigte Gottebenbildlichkeit von Männern und Frauen nicht in Bezug auf den Körper, sondern nur auf die Seele gelten könne. Die Äbtissin vom Rupertsberg geht jedoch explizit von einer Gottebenbildlichkeit aus, die durch den Mann in seiner Ähnlichkeit zu Gott und durch die Frau in ihrer Inkarnations-Fähigkeit begründet ist, aber grundsätzlich beiden innewohnt. An einigen Stellen fokussiert sie eindringlich das Prinzip der Gegenseitigkeit und der Gleichzeitigkeit der Geschlechter zueinander und in ihrem gemeinsamen Bezug auf Gott. Hiermit steht sie dominanten Auffassungen der Scholastik gegenüber, die eine Unterschiedlichkeit der Geschlechter in Bezug auf ihre Gottebenbildlichkeit behaupten. Demnach seien Frauen Gott zwar ähnlich, Männer jedoch dessen Abbild, ebenso wie Christus das Abbild Gottes darstelle.

Mechthild hingegen sticht besonders durch die Wahl ihres literarischen Formats und des Mittelniederdeutschen als Sprache für ihr Buch heraus: Stilistisch und formell schreibt sie demnach eigentlich Minnedichtung nach dem Vorbild aus dem Hohelied der Liebe der Bibel. Ihr Liebespaar sind hierbei die Seele (Mechthilds) und Christus. Dabei charakterisiert sie letzteren ebenfalls nach minnelyrischem Vorbild sogar als besonders liebebedürftig und leidenschaftlich. Und nachdem zur Zeit Mechthilds das Sprechen über Gott in der Theologie noch exklusiv dem Lateinischen vorbehalten war, konnte das *Fließende Licht der Gottheit* nur begrenzt als theologisches Werk gelten und anstößig aufgefasst werden. Außerdem rückte Mechthild mit ihrem Schreiben auf Mittelniederdeutsch den Dominikanerbrüdern näher, die in

542 Gössmann (1995).

und um Magdeburg ebenfalls volkssprachlich missionierten und predigten. Dabei bezieht sich die Begine auf weibliche Vorbilder der Heilsgeschichte und vor allem auf Maria, welche mit ihrem demütigen *Magnificat* für sie eine wichtige Vorbildfunktion als Prophetin und Jungfrau besitzt. In Übereinstimmung mit der ausgeprägten Marienfrömmigkeit ihrer Zeit, fokussiert Mechthild einerseits das Leiden und den Schmerz der Gottesmutter, bis dahin, dass sie ihr sogar Göttlichkeit zugesteht. Eva wiederum spielt bei ihr eine kleinere Rolle als bei Hildegard: Zwar wird sie in ihrer Weiblichkeit Adam gegenüber untergeordnet charakterisiert, jedoch sind bei ihr für den Sündenfall beide gemeinsam verantwortlich. Es wird deutlich, dass die Thematisierung der Schöpfungserzählung bei Mechthild nicht den Zweck verfolgt, detaillierte Charakterbilder der handelnden Personen anzufertigen, sondern vor allem jenen, einen narrativen Bogen für die christliche Erlösung bereitzustellen.

Die Strategien der Selbstlegitimierung von Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg folgen in zentralen Themen denselben Argumenten: Besonders wichtig sind hierbei die Einbettung des eigenen Werks als Prophetie und die Betonung dessen, dass sich die eigene Autorität aus der besonderen Schwäche als Frau bezieht, die auf eine sehr christliche Art und Weise zur Stärke wird. Dieses rechtfertigt ebenso eine kritische Haltung der Kirche gegenüber, deren Amtsträgern die Mystikerinnen (weibliche) Schwäche, fehlende Moral, Überschätzung der Gelehrsamkeit und fehlende Fürsorge für die ihnen unterstellten Gläubigen vorwerfen.

Hildegard und Mechthild behandeln klassische theologische Themen ihrer Zeit, zu welchen sie Akzentuierungen hinzufügten, die von der damals dominierenden scholastischen Theologie abwichen. Sie deuten die Möglichkeit weiblicher Eigenschaften und weiblich konnotierter Handlungen in ihrem Gottesbild an. Frauen der Heilsgeschichte spielten eine besondere Rolle: Die ohnehin positiv rezipierte Jungfrau Maria erfuhr demnach besondere Verehrung und sogar die Darstellung der Eva wurde von einer Missachtung ihrer angeblich böswilligen Schuld am Sündenfall bis hin zur angedeuteten Gleichwertigkeit mit Adam transformiert. Auch das davon abzuleitende Geschlechterverhältnis wurde von den Mystikerinnen teilweise unterschiedlich zur scholastischen Lehre konnotiert: Ging diese doch eher von einer zugunsten des Mannes ungleich verteilten Gottebenbildlichkeit aus, stellt vor allem Hildegard eine Gleichwertigkeit bzw. Gegenseitigkeit im Verhältnis der Geschlechter zueinander in den Vordergrund. Beide Mystikerinnen verdeutlichen jeweils ihren persönlichen Gottesbezug, formuliert als Liebeslyrik zwischen der eigenen Seele als Erzähl-Ich und Christus oder in der Möglichkeit der Positiv-Bewertung von Weiblichkeit als Nähe zum inkarnierten Gott.

6 Fazit

Die beiden in dieser Arbeit thematisierten Autorinnen der christlichen Mystik, Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg, waren als ungelehrte Frauen mehrfach vom theologischen Diskurs ausgeschlossen. Die jahrhundertealte patriarchale Tradition der Kirche war fast ausschließlich Männer als darin Sprechende gewöhnt und an den Universitäten durften Frauen theologische, wie auch anderen Fächer, nicht studieren oder gar lehren. Mit ihren Schriften zeigen die Protagonist_innen der spätmittelalterlichen Mystik jedoch, mittels welcher Strategien sie ihr eigenes Sprechen im theologischen Kontext ermöglichen und ihre weibliche Autorität legitimieren konnten.

Die vergleichende Analyse beider Autorinnen verdeutlichte dabei, dass dies einerseits durch deren Unterordnung unter das Paradigma der Theologie, welches Frauen eine inferiore Rolle zusprach, geschah. So arbeiteten sie zentral mit der engen Verbindung von Weiblichkeit mit kenotischer Christologie: Das parallel für beide geltende Prinzip der Autorität durch die Betonung der darin implizierten Niedrigkeit als Frau bzw. in der Inkarnation Christi wurde zum Schlüsselbegriff in der Argumentation weiblicher Autorität.

Darüber hinaus sind sowohl bei Hildegard als auch bei Mechthild kreative Strategien der Selbstlegitimierung erkennbar, anhand derer beide auch eigene Argumentationen dazu entwickeln: Die Benediktinerin vom Rupertsberg entwickelte eine „frauenbezogene Spiritualität“⁵⁴³, die eine Neu-Interpretation von Weiblichkeit der christlichen Tradition, sowie ein Geschlechterverhältnis, das v.a. auf Gegenseitigkeit beruht, umfasst. Mechthild, als Begine in oder bei Magdeburg, wiederum findet mit ihrem mittelniederdeutschen Text einen Weg in einer neuen Sprache und Form über Gott zu sprechen: in der Form eines geistlichen Liebesgedichts. Auch ihre starke und zeitgenössisch gut eingebettete Marienverehrung trägt zur Konformisierung ihres Schreibens innerhalb theologischer Diskurse ihrer Zeit bei.

In ihren Schriften gelingt es den beiden Mystikerinnen jeweils, Weiblichkeit in positive Bezüge zu setzen und nicht mehr als ausschließliche Negativ-Schablone gegenüber normativer Männlichkeit zu konstruieren. Damit konnten sie sich selbst, die sie als völlig ungeeignet für das Schreiben über Gott galten, als die genau Richtigen für diese Aufgabe präsentieren. Sie geben sich als weibliche Prophetinnen zu verstehen und sprechen aus dieser Position sogar deutliche Kritik in Richtung Klerus aus.

Solches als Frauen, angesichts massiv patriarchaler Zustände im christlichen Europa des 12. und 13. Jahrhunderts, zustande zu bringen, beeindruckt bis heute an Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg.

543 Gössmann (1995).

Literaturverzeichnis

- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt. 1997.
- Banner, Michael: Sexualität II. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XXXI. Hrsg.: Gerhard Müller. Walter de Gruyter: Berlin. 2000.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate: Misogyny. In: Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia. Hrsg.: Margaret Schaus. Routledge: New York. 2006.
- Cullum, P.H.; Goldberg, P.J.P.: Gender Ideologies. In: Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia. Hrsg.: Margaret Schaus. Routledge: New York. 2006.
- Deselaers, Paul: Mystik. II. Biblisch-Theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Siebenter Band. Hrsg.: Walter Kaster. Herder: Freiburg im Breisgau. 1998.
- Dinzelbacher, Peter: Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit. Artemis & Winkler: Zürich. 1995.
- Dinzelbacher, Peter: Maria. In: Sachwörterbuch der Mediävistik. Hrsg.: Peter Dinzelbacher. Alfred Kröner Verlag: Stuttgart. 1992.
- Dinzelbacher, Peter: Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina. In: Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Hrsg.: Peter Dinzelbacher. Böhlau Verlag: Köln. 1988/2.
- Dinzelbacher, Peter: Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen. In: Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter. Hrsg.: Peter Dinzelbacher. Böhlau Verlag: Köln. 1988/1.
- Dinzelbacher, Peter: Mechthild von Magdeburg in ihrer Zeit. In: Journals in Spirituality. Volume 14. S.153-170. 01/01/2004.
- Eliass, Claudia: Die Frau ist die Quelle der Weisheit: Weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts. Centaurus-Verlagsgesellschaft: Pfaffenweiler. 1995.
- Elliott, Dyan: Asceticism. In: Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia. Hrsg.: Margaret Schaus. Routledge: New York. 2006.
- Ernst, Josef: Gottebenbildlichkeit. II. Neues Testament. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg.: Walter Kaster. Herder: Freiburg im Breisgau. 1995.
- Freiberger, Oliver: Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft. In: Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. Hrsg.: Stefan Kurth, Karsten Lehmann. VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH: Wiesbaden. 2011.
- Frenken, Ralph: Kindheit und Mystik im Mittelalter. Band 2. Peter Lang Verlag: Frankfurt am Main. 2002.
- Gössmann, Elisabeth: Hildegard von Bingen: Versuche einer Annäherung. Iudicum Verlag: München. 1995.
- Gössmann, Elisabeth: Theologinnen. b) Frauenspezifische Perspektiven. In: Wörterbuch der Feministischen Theologie. Hrsg.: Elisabeth Gössmann et al. Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh. 2002.
- Heimbach, Marianne: Der ungelehrte Mund' als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg. Frommann-Holzboog:

Stuttgart-Bad Cannstatt. 1989.

Heimerl, Theresia: Frauenmystik – Männermystik? Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg. Lit Verlag: Münster. 1998.

Hildegard von Bingen: Das Buch vom Wirken Gottes. Liber divinorum operum. Erste vollständige Ausgabe. Pattloch Verlag: Augsburg. 1998.

Hildegard von Bingen: Im Feuer der Taube. Die Briefe. Pattloch Verlag: Augsburg. 1997/2.

Hildegard von Bingen: Das Buch der Lebensverdienste. Liber Vitae Meritorum Beuron. Kunstverlag: Beuron. 2014.

Hildegard von Bingen: Scivias. Wisse die Wege. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Pattloch: Augsburg. 1997/1.

Hildegard von Bingen: Das Leben der heiligen Hildegard von Bingen. Vita sanctae Hildegardis. Beuron. Kunstverlag: Beuron. 2013.

Hildegard von Bingen: Ursprung und Behandlung der Krankheiten. Causa et Curae. Beuron. Kunstverlag: Beuron. 2012.

Hübner, Jürgen: Kenotische Christologie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hrsg.: Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen. 2001.

Jantzen, Grace M.: Power, Gender and Christian Mysticism. Cambridge University Press: New York. 1995.

Keul, Hildegund: Verschwiegene Gottesrede. Die Mystik der Begine Mechthild von Magdeburg. Tyrolia-Verlag: Innsbruck, Wien. 2004.

Köpf, Ulrich: Mittelalter. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Band 5. L-M. Hrsg.: Hans Dieter Betz, Don. S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen. 2002

Krasser, Ute-Marie; Dinzelbacher, Peter: Mystik. In: Sachwörterbuch der Mediävistik. Hrsg.: Peter Dinzelbacher. Alfred Kröner Verlag: Stuttgart. 1992.

Leinsle, Ulrich G.: Scholastik I. In: Theologische Realenzyklopädie. XXX. Hrsg.: Gerhard Müller. Walter de Gruyter: Berlin. 1999.

Leisch-Kiesl, Monika: Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter. Böhlau Verlag: Köln. 1992.

MacLehoise, William F.: Aristotelian Concepts of Women and Gender. In: Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia. Hrsg.: Margaret Schaus. Routledge: New York. 2006.

Matter, E. Ann: Augustine, Influence of. In: Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia. Hrsg.: Margaret Schaus. Routledge: New York. 2006.

Mayeski, Marie Anne: Scholasticism. Education. In: Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia. Hrsg.: Margaret Schaus. Routledge: New York. 2006.

Mechthild von Magdeburg: Das Fließende Licht der Gottheit. Deutscher Klassiker Verlag: Frankfurt am Main. 2003.

Mews, Constant J.: Hildegard, visions and religious reform. In: „Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst.“ Hildegard von Bingen (1098-1179). Hrsg.: Rainer Berndt. Akademie-Verlag GmbH: Berlin. 2001.

Möhle, Hannes: Scholastik. 2. Entwicklung. In: Lexikon für Theologie und Kirche. IX. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Siebenter Band. Hrsg.: Walter Kaster. Herder: Freiburg im

Breisgau. 2000.

Newman, Barbara: Hildegard von Bingen. Schwester der Weisheit. Verlag Herder: Freiburg im Breisgau. 1995.

Paus, Ansgar: Mystik. I. Religionsgeschichtlich. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Siebenter Band. Hrsg.: Walter Kaster. Herder: Freiburg im Breisgau. 1998.

Poor, Sara S.: Mechthild von Magdeburg, Gender, and the „Unlearned Tongue“. In: Journal of Medieval and Early Modern Studies. 31:2, Spring 2001. Duke University Press: Stanford. 2001.

Rasmussen, Tarald: Hölle II. Kirchengeschichtlich. In: Theologische Realenzyklopädie. XV. Hrsg.: Gerhard Müller. Walter de Gruyter: Berlin. 1986.

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. Band II. Beck: München. 1993.

Schieffer, Rudolf: Investiturstreit. In: Lexikon der Kirchengeschichte. Redaktion: Bruno Steiner. 1 A-Ki. Herder: Freiburg im Breisgau. 2001.

Schieffer, Rudolf: Gregorianische Reform. In: Lexikon der Kirchengeschichte. Redaktion: Bruno Steiner. 1 A-Ki. Herder: Freiburg im Breisgau. 2001.

Schindler, Alfred: Augustin/Augustinismus I. In: Theologische Realenzyklopädie. IV. Hrsg.: Gerhard Müller. Walter de Gruyter: Berlin. 1979.

Schlotheuber, Eva: Neue Grenzen und neue Möglichkeiten. Religiöse Lebensentwürfe geistlicher Frauen in der Umbruchzeit des 12. und 13. Jahrhunderts. In: "Als Mann und Frau schuf er sie": Religion und Geschlecht. Hrsg.: Barbara Stollberg-Rilinger. Ergon Verlag: Würzburg. 2014.

Schmidt, Margot: Die Kraft des Herzens. Aspekte einer Anthropologie der Mystik bei Mechthild von Magdeburg und Mechthild von Hackeborn. In: "Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht." Die Mystik der Frauen von Helfta. St. Benno Buch- und Zeitschriftenverlagsgesellschaft mbH: Leipzig. 1998.

Segl, Peter: Armutsbewegung. In: Lexikon der Kirchengeschichte. Redaktion: Bruno Steiner. 1 A-Ki. Herder: Freiburg im Breisgau. 2001.

Sohn-Kronthaler, Michaela: "Ego pauperula forma" - Formen weiblicher Autorität bei Hildegard von Bingen (1098-1179). In: Formen der weiblichen Autorität: Erträge historisch-theologischer Frauenforschung. Hrsg.: Anne Jensen, Michaela Sohn-Kronthaler. Lit Verlag: Wien. 2005.

Spivey Ellington, Donna: Eve. In: Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia. Hrsg.: Margaret Schaus. Routledge: New York. 2006.

Tobin, Frank: Medieval Thought on Visions and its Resonance in Mechthild von Magdeburg's Flowing Light of the Godhead. In: Vox Mystica. Essays on Medieval Mysticism. In Honor of Professor Valerie M. Lagorio. D.S. Brewer: Cambridge. 1995.

Walker Bynum, Caroline: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Suhrkamp: Frankfurt am Main. 1996.

Walker Bynum, Caroline: Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. University of California Press: Berkeley and Los Angeles. 1982.

Werner, Mathias: Beginen und Begarden. In: Lexikon der Kirchengeschichte. Band 1. Herder: Freiburg im Breisgau. 2001.

Wiethaus, Ulrike: On violations and fragmentation: feminist scholarship and late medieval women's ecstatic spirituality. In: Women and Language 16.1.2016.

Wiethaus, Ulrike: Ecstatic transformation: Transpersonal psychology in the work of Mechthild von Magdeburg. Syracuse University Press: New York. 1996.

Wodtke-Werner, Verena: Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter. Eine Untersuchung von Texten und Bildern. Centaurus-Verlagsgesellschaft: Pfaffenweiler. 1994.

Zager, Werner: Salbung III. Neues Testament. In: Theologische Realenzyklopädie. Band XXIX. Hrsg.: Gerhard Müller. Walter de Gruyter: Berlin. 1998

Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung kommentiert. Psalmen und Neues Testament. Ökumenischer Text. Hrsg.: Eleonore Beck. Katholisches Bibelwerk GmbH: Stuttgart. 1992.

Abbildungen

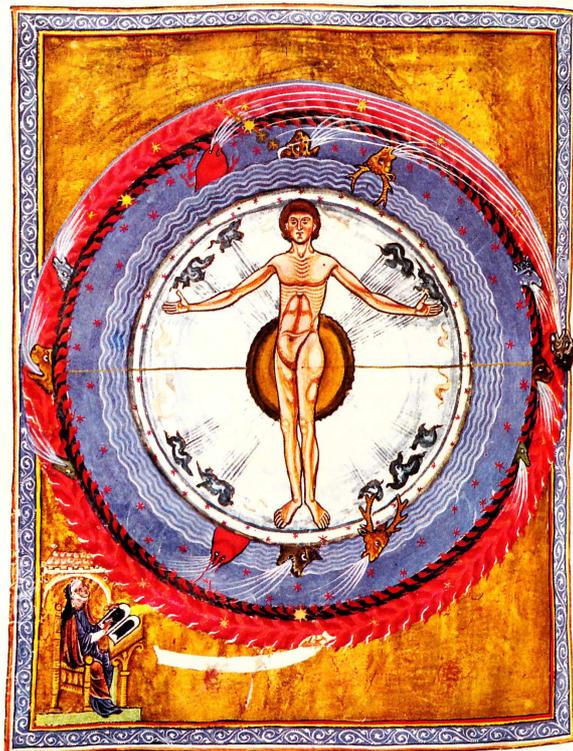
Caritas, Pax, Humilitas

Quelle: Hildegard von Bingen: Welt und Mensch. Das Buch „Operatione Dei“. Otto Müller Verlag: Salzburg. 1965. S.65.



Kosmosmensch

Quelle: Hildegard von Bingen: Welt und Mensch. Das Buch „Operatione Dei“. Otto Müller Verlag: Salzburg. 1965. S.264f



Anhang

Abstract English

Female authors from the late middle ages as Hildegard von Bingen (1098-1178) and Mechthild von Magdeburg (1210-1282) were actually excluded from the theological discourse of their time. The scholastic theory at the universities and within the church was made by and for men while women were prohibited of teaching. Through their mystic experience it was on the other hand possible to talk as well about theology while lacking the specific scholarliness. The female mystics though had to justify why they should be allowed to write. This thesis is about those strategies of self-legitimation in the work of Hildegard von Bingen and Mechthild von Magdeburg.

Generally the authors identify as prophets of a later age but similar in many aspects to biblical prophetic characters. From that perspective they express their criticism towards the church and the clerics.

An important theological argument was that the assumed female disadvantage of weakness in turn could be assumed a special similarity to the divine degradation within incarnation. That supported on the one hand the argument of female inferiority but otherwise it made a closeness of women to the divine thinkable. This possible understanding of women also being the image of God differed significantly from the argument of theologians by that time that assumed a greater similarity between God and men. While men were stronger associated with spirit, women symbolised the less worth bodiliness. The body otherwise also was connected with the capacity to empathise with the suffering of Christ.

Further strategies by Hildegard and Mechthild were the theologically uncommon positive connotation of femininity and even the suggestion of female aspects of God. Women in the christian tradition like Eve and Mary were analysed deeply and sometimes differently by the mystics than by the theological mainstream. Despite the strong hierarchy in which gender relations were considered in their contexts the authors focused on aspects of equality.

Both mystics showed on the one hand their own humbleness towards the church that actually forbid women speaking in the theological context. Then again they develop different strategies that legitimated their positioning as women in patriarchal christian Europe in the 12th and the 13th century.

Abstract Deutsch

Spätmittelalterliche Autorinnen wie Hildegard von Bingen (1098-1178) und Mechthild von Magdeburg (1210-1282) waren eigentlich davon ausgeschlossen, sich am theologischen Diskurs ihrer Zeit zu beteiligen: Die scholastische Theoriebildung an den Universitäten und innerhalb der Kirche wurde von Männern für Männer betrieben, während Frauen einem Lehrverbot unterstanden. Mittels mystischer Erfahrung war es für sie jedoch möglich, ohne über die einschlägige Gelehrsamkeit zu verfügen, sich ebenfalls theologisch zu äußern. Die Mystikerinnen mussten dennoch rechtfertigen, weshalb sie über ihre mystische Erfahrung schreiben durften. Um jene Strategien der Selbstlegitimierung bei Hildegard von Bingen und Mechthild von Magdeburg geht es in der vorliegenden Arbeit.

Im Wesentlichen betrachteten sich die Autorinnen als spätzeitliche Prophetinnen, die sich in vielen Aspekten an prophetische Figuren der Bibel anlehnten. Aus dieser Position formulieren sie ihre Kritik an Kirche und Klerus. Eine zentrale theologische Argumentation war darüber hinaus, dass der vermeintliche weibliche Nachteil der Schwäche wiederum als besondere Ähnlichkeit zur göttlichen Erniedrigung während der Inkarnation präsentiert wurde. Dies bekräftigte einerseits die zeitgenössisch behauptete Inferiorität der Frau, räumte ihr jedoch gleichzeitig den Vorteil einer besonderen Gottesnähe ein. Diese Möglichkeit einer Gottebenbildlichkeit für Frauen unterschied sich wesentlich vom Verständnis des Geschlechterverhältnisses zeitgenössischer Theologen, welche dem Mann mehrheitlich eine größere Ähnlichkeit zu Gott zugestanden. Während Männlichkeit mit dem Geistlichen assoziiert war, stand die Frau demgegenüber für die niedriger geachtete Körperlichkeit, anhand derer jedoch mittels der *Imitatio* ein Nachempfinden des Leidens Christi angestrebt wurde. Weitere Strategien waren die theologisch unübliche positive Konnotation von Weiblichkeit bis hin zum Andeutung und Hervorhebung weiblicher Aspekte Gottes. Frauen der christlichen Tradition, wie Eva und Maria, werden von Hildegard und Mechthild besonders eingehend betrachtet und mitunter anders bewertet, als vom theologischen Mainstream seinerzeit. Teilweise wird von den Autorinnen, inmitten der sonstigen starken Hierarchisierung der Geschlechter, eine Gleichwertigkeit angenommen.

Insgesamt zeichnen sich beide Mystikerinnen durch eine auf der einen Seite betont demütige Haltung der Kirche gegenüber aus, welche ihnen ihr Sprechen im theologischen Kontext eigentlich untersagt. Gleichzeitig jedoch entwickeln sie verschiedene Strategien, anhand derer sie ihre Positionen als Frauen im patriarchalen, christlichen Europa des 12. und 13. Jahrhunderts legitimieren können.

Curriculum Vitae

Persönliches

Nachname, Vorname Gerschel, Sarah
Geburtsdatum 08.01.1988
Staatsangehörigkeit Deutsch

Schulbildung

1994-1998 Grundschule II Arnstadt
1998-2003 Neideck-Gymnasium Arnstadt
2003-2007 Landesschule Pforta, Schulpforte

Studium

2008-2013 Bachelorstudium Religionswissenschaft und
Erziehungswissenschaft, Universität Potsdam
2010-2012 ERASMUS-Aufenthalt, Universität Wien
2013-2017 Masterstudium Gender Studies, Universität Wien

Erklärung zum eigenständigen Verfassen der Arbeit

Ich bestätige mit meiner Unterschrift, dass ich die vorliegende Arbeit eigenständig verfasst habe und dass die dabei verwendeten Quellen im Literaturverzeichnis vollständig angeführt sind. Die vorliegende Arbeit wurde zudem nicht für den Zeugniserwerb im Rahmen einer anderen Lehrveranstaltung verwendet.

Wien, Dezember 2016

Sarah Gerschel