



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Selbst“-Repräsentationen

in den Prologtexten des *Liber Scivias* und des *Hortus Deliciarum*.

Zum Verhältnis von Selbst, Gemeinschaft und Geschlecht in hochmittelalterlichen
„Wissens“-Texten.

Verfasserin ODER Verfasser

Maria Mair

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 312

Studienrichtung lt. Studienblatt: Geschichte

Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Christina Lutter

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
1. Aufriss: Forschungsdebatten um die „Entdeckung des Individuums“ im 12. Jahrhundert	7
2. Theoretische Kontextualisierung, methodische Überlegungen	16
3. Erste Annäherung an die Quellen über ihre raumzeitliche Kontextualisierung: Monastische Reformbewegungen im 12. Jahrhundert aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive	20
4. Textnahe Analyse – „Selbst“-Repräsentationen in den Prologtexten des <i>Hortus Deliciarum</i> und des <i>Liber Scivias</i>	37
5. Diskursive Bedingungen der Repräsentationsformen hinsichtlich der Kategorie Geschlecht	59
Resümee	73
Literatur	75
Quellen	87
Bildernachweis	87
Anhang	88

Einleitung:

Mitte der 90er Jahre kritisierte Caroline Walker Bynum zum wiederholten Mal eine reduktionistische Darstellung mittelalterlicher Denkweisen und Vorstellungswelten, die sich ausschließlich auf dualistische, körperfeindliche und misogynen Diskurse beschränkt.¹

Zwischenzeitlich sind zunehmend Bücher erschienen, die das Eingebundensein und die aktive Teilhabe von Frauen in der mittelalterlichen Kultur sichtbar machen.² Dass ihre Stimmen lange „überhört“ wurden, hat, wie im Laufe der Arbeit immer wieder angesprochen werden wird, zum einen mit einer Forschungsperspektive zu tun, die sich auf den normativ-theoretischen Inhalt von Quellen konzentrierte, dabei aber deren vielfältige „Aneignungsweisen“ in der Praxis vernachlässigt hat.³ Zum anderen aber auch mit „modernen“ Vorstellungen, die für die Annäherung an mittelalterliche Quellen bestimmend werden konnten, wie es am Beispiel der Debatten um die „Entdeckung des Individuums“ im 12. Jahrhundert und im Zusammenhang mit der Frage um moderne und mittelalterliche Autorschaftskonzeptionen in den folgenden Ausführungen angesprochen werden wird.⁴

¹ Bynum, Caroline Walker: Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediävistin, in: Dülmen, Richard van/ Flaig, Egon/ [u.a.] (Hg.): Historische Anthropologie. Kultur Gesellschaft Alltag, 4. Jahrgang (Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau 1996), 1-33.

Diese Kritik äußert sie zudem in den beiden Büchern: Bynum, Caroline Walker: The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336 (New York: Columbia University Press 1995); Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996) [englische Erstausgabe 1991].

² Siehe zum Beispiel: Goetz, Hans-Werner: Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich (Weimar/ Wien/ [u.a.]: Böhlau 1995); Lundt, Bea (Hg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten (München: Fink 1991); Stafford, Pauline (Hg.): Gendering the Middle Ages, Repr. (Oxford/ [u.a.]: Blackwell 2005) [first published 2001].

³ Eine Forschungsperspektive, die das Spannungsverhältnis von Norm und Praxis für mittelalterliche Geschlechterordnungssysteme in Rechnung stellt, formuliert und verfolgt zum Beispiel Christina Lutter in ihrer Analyse monastischer Reformgemeinschaften am Beispiel des Doppelklosters Admont. Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert (Wien/ München: Oldenbourg 2005).

Die Lektüre dieses Buches war in vielerlei Hinsicht einer der Ausgangspunkte für die Themenfindung und Formulierung der Fragestellung dieser Arbeit. Von ihr und mehreren Seminarteilnahmen bei Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Christina Lutter rührt zudem zu großen Anteilen das Interesse an mittelalterlichen Vorstellungs- und Lebenswelten, und die Ermutigung, sich mit poststrukturalistischen und praxisorientierten Theorieansätzen mittelalterlichem Quellenmaterial zu nähern.

Als Einführungen in praxistheoretische Forschungsperspektiven verwendete ich zudem folgende Aufsätze und Bücher: Hörning, Karl H./ Reuter, Julia: Doing Culture – Kultur als Praxis. in: Dies. (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis (Bielefeld: Transcript 2004), 9-15; Reckwitz, Andreas: Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing, in: European Journal of Social Theory 5/2 (2002), 243-263. Certeau, Michel de: Kunst des Handelns (Berlin: Merve-Verlag 1988) [französische Erstausgabe 1980].

⁴ Zur Forschungsdebatte um die „Entdeckung des Individuums“ siehe Kapitel 1.

Zur Frage mittelalterlicher Autorschaft aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive siehe Kapitel 4, Seite 55f.

Vor allem für den monastischen Raum, für den lange Zeit eine frauenfeindliche Haltung in der Forschung konstatiert wurde, haben jüngere Forschungsarbeiten die aktive Teilhabe von Frauen an den Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts zeigen können: monastische Frauen schreiben und lesen, beten und pilgern, offenbaren und unterweisen.⁵ Hildegard von Bingen und Herrad von Hohenburg, deren „Selbst“-Repräsentationen sich diese Arbeit versucht anzunähern, sind insofern keine „Ausnahmeerscheinungen“.

In einer vergleichenden Analyse zweier Fallbeispiele - der Prologtexte aus dem *Hortus Deliciarum* der Herrad von Hohenburg und dem *Liber Scivias* der Hildegard von Bingen - versuche ich im Rahmen dieser Arbeit möglichen „Selbst“-Repräsentationen der beiden Frauen nachzugehen, sowie nach den diskursiven Bedingungen ihrer Materialisierungen hinsichtlich der Analyse- und Ordnungskategorie „Geschlecht“ zu fragen. Dabei halte ich mich an folgende Definition der Kategorie Geschlecht von Joan Wallach Scott:

„Gender is a constitutive element of social relationships based on perceived differences between the sexes, and gender is a primary way of signifying relationships of power.“⁶

und orientiere mich an einem Repräsentationsbegriff wie er u.a. von Roger Chartier formuliert wurde und der die Unterscheidung von Dargestelltem und Darstellendem, Zeichen und Bezeichnetem verwischt.⁷ Repräsentationen stehen demnach nicht „außerhalb“ von sozialen Wirklichkeiten, klassifizieren und symbolisieren diese nicht nur, sondern konstituieren beziehungsweise produzieren diese zugleich. Roger Chartier unterscheidet dabei drei Modalitäten des sozialen Weltbezugs, die dem Begriff der Repräsentation inhärent sind:

⁵ Beach, Alison (Hg.): *Manuscripts and Monastic Culture: Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany* (Turnhout: Brepols 2007); Dies.: *Women as Scribes. Book Production and Monastic Reform in Twelfth Century Bavaria* (Cambridge: Cambridge University Press 2004); Gerchow, Jan (Idee und Konzept): *Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, Ausstellungsband (München/ [u.a.]: Hirmer 2005); Graf, Katrin: *Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter: 9. bis Anfang 13. Jahrhundert* (Basel: Schwabe 2002); Griffiths, Fiona J.: *The „Garden of Delights“: Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2007); Lutter, Christina: *Geschlecht & Wissen*; Mews, Constant (Hg.): *Listen, Daughter: the „Speculum Virginum“ and the Formation of Religious Women in the Middle Ages* (Basingstoke: Palgrave 2001); Kerby-Fulton, Kathryn/ Olson, Linda (Hg.): *Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages* (Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press 2005); Signori, Gabriela (Hg.): *Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster* (Bielefeld: Verl. für Regionalgeschichte 2000); Venarde, Bruce L.: *Women's Monasticism and Medieval Society. Nunneries in France and England, 890-1215* (Ithaca/ London: Cornell University Press 1997).

⁶ Zitiert nach Griesebner, Andrea: *Geschlecht als soziale und als analytische Kategorie*, in: Gehmacher, Johanna/ Mesner, Maria (Hg.): *Frauen- und Geschlechtergeschichte. Positionen/ Perspektiven* (Innsbruck/ Wien: Studien Verlag 2003), 37-52, hier: 44. Scott, Joan Wallach: *Gender. A useful category of historical analysis*, in: Morgan, Sue (Hg.): *The feminist history reader*, (Routledge 2006), 133-148 [first published in: *The American Historical Review*, 19/5 (1986)].

⁷ Chartier, Roger: *Einleitung: Kulturgeschichte zwischen Repräsentation und Praktiken*, in: Ders.: *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung* (Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1992), 7-23.

„Erstens jene Zerlegung und Klassenbildung, welche die vielfältigen intellektuellen Konfigurationen schaffen, mit denen die jeweilige Gruppe ihre divergenten Realitäten konstruieren; zweitens jene Praktiken, die eine gesellschaftliche Identität zur Geltung bringen, eine bestimmte Art des In-der-Welt-Seins vorführen, Status und Rang symbolisieren sollen; drittens die institutionalisierten und objektivierten Formen, mit deren Hilfe bestimmte »Repräsentanten« (kollektive Instanzen oder Einzelindividuen) in sichtbarer und beständiger Weise die Existenz der Gruppe, der Klasse oder der Gemeinschaft bekunden.“⁸

In einem ersten Schritt soll in einer textnahen Analyse nach „Ich“-Artikulationen, „Subjekt“-Positionen und Beziehungskonstellationen (zu Menschen und Dingen) gefragt werden: Welche Subjektpositionen nimmt das „Text-Ich“ ein, welche Spuren von „Selbst“-Bezeichnungen finden sich im Text? Welche Rolle spielen Beziehungen, Bindungen zu anderen Menschen, Gegenständen und Orten im Text? Welche Metaphern und Topoi begegnen uns im Text und welche Annäherungsmöglichkeit an das „AutorInnen-Ich“ bieten sie?

In einem zweiten Schritt möchte ich versuchen, die Ergebnisse der textnahen Analyse diskurstheoretisch auszudeuten, das heißt nach den kontextspezifischen diskursiven Bedingungen für die Selbst-Konstruktionen bzw. Selbst-Repräsentationen hinsichtlich der Analyse- und Ordnungskategorie „Geschlecht“ fragen.⁹ „Diskurs“ verstehe ich dabei zunächst sehr allgemein als ein „Set an Regelmäßigkeiten, das einzelne Äußerungen oder Texte überschreitet“.¹⁰ Gleichzeitig ist mein Verständnis des Diskursbegriffs vor allem im Zusammenhang mit Identitätskonstruktions- und Subjektivierungsfragen im Rahmen der Geschlechterstudien geprägt worden und hier vor allem mit den Namen Judith Butler und Michel Foucault verknüpft. In Anlehnung an Michel Foucaults Diskursbegriff gehe ich davon aus, dass sogenannte Spezialdiskurse, zum Beispiel die juristischen und medizinischen „Spezialdiskurse“, spezifische Gegenstände, wie zum Beispiel „Wahnsinn“, „Normalität“, „Sexualität“, sowie deren Subjekte produzieren, und dabei gleichzeitig regeln, was innerhalb

⁸ Ebenda, 17.

⁹ Einen hilfreichen Überblick zu poststrukturalistischen bzw. diskurstheoretischen Forschungsansätzen bietet das 2003 erschienene Buch von Philipp Sarasin: Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003).

¹⁰ Diese Definition findet sich bei Hofmann, Sabine: *Diskurs*. in: *Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe* (Stuttgart/ Weimar: Metzler 2002), 70-71.

dieser Spezialdiskurse sagbar ist und was nicht.¹¹ In Anlehnung an Judith Butlers Anwendung des Diskursbegriffs gehe ich davon aus, dass sogenannte „Herrschafts- oder Normdiskurse“ Zwangsordnungen produzieren, die bestimmen, was bzw. welche Subjekte intelligibel bzw. anerkannt werden und welche nicht.¹² Fragen der diskurstheoretischen Annäherung an den Text lauten: Wie und wann kommen die Kategorien „Geschlecht“ und „Wissen“ in den Prologtexten zum Tragen? Wie verhalten sich diese Kategorien zueinander? Wie beschreiben sich die Frauen in der Praxis der Wissensproduktion, -aneignung, und -weitergabe und in welchem Verhältnis stehen diese Repräsentationen zu den dominanten Geschlechterdiskursen, die ein hierarchisches Machtgefälle zwischen „Männern“ und „Frauen“ (re)produzieren?

Zum Aufbau: Zunächst möchte ich einige mir zentral erscheinende Thesen der Forschungsdebatte rund um die „Entdeckung des Individuums“ im 12. Jahrhundert skizzieren (Kapitel 1), um meine Fragestellung dadurch zuspitzen und kontextualisieren zu können, sowie die methodischen Überlegungen zur Quellenanalyse besser situieren zu können (Kapitel 2). Vor der Quellenanalyse soll dann noch ein kurzer Aufriss zum Raumzeitkontext der Quellenbeispiele aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive gegeben werden (Kapitel 3). Der erste Teil der Quellenanalyse stellt die textnahe Interpretation mit der Fragestellung nach Repräsentationsformen der beiden Frauen in den Prolog-Texten dar (Kapitel 4). Die Frage nach den Bedingungen dieser Repräsentationen hinsichtlich diskursiver Geschlechterordnungssysteme schließt die Quellenanalyse ab (Kapitel 5). Abschließend soll versucht werden, die mir zentral erscheinenden Punkte der Arbeit in einem Resümee zusammenzuführen.

¹¹ Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002) [französische Erstausgabe 1976]; Ders.: Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007) [französische Erstausgabe 1961].

¹² Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991) [englische Erstausgabe 1990].

Judith Butler führt dies am Beispiel des „Subjekts Frau“ vor: um als Frau anerkannt/intelligibel zu werden, muss eine Kohärenz zwischen Geschlecht (entspricht in diesem Fall dem sexuell bestimmten Körper)/ Geschlechtsidentität/ Begehren gegeben sein. Diese Kohärenz ist weder ontologisch noch „natürlich“, sondern wird immer wieder diskursiv und performativ hervorgebracht und stabilisiert. Vgl. Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Kapitel 2: Die Zwangsordnung Geschlecht/Geschlechtsidentität/Begehren, 22-24.

1.

Aufriss:

Forschungsdebatten um die „Entdeckung des Individuums“ im 12. Jahrhundert

In den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde für das 11. und 12. Jahrhundert verstärkt ein „neues“ Bewusstsein für „personale Identität“, „Individualität“ und „Psyche“ behauptet. Vor allem rund um das Buch »The Discovery of the Individual« von Colin Morris¹³ finden bis heute kritische Debatten um die „Entdeckung des Individuums“ statt.¹⁴ Caroline Walker Bynum konnte zum Beispiel in den 80ern in kritischer Erweiterung der These der „Entdeckung des Individuums“ in ihrem Aufsatz »Did the Twelfth Century Discover the Individual?« zeigen, dass die diskursivierte „Selbst“-Bezogenheit und „Selbst“-Vergewisserung des 12. Jahrhunderts im Kontext der gleichzeitig stattfindenden Aushandlung neuer religiöser Gemeinschaftsbildungen gelesen werden müssen. Das zwölfte Jahrhundert habe, so C. W. Bynum, weniger das „Individuum“, als vielmehr ein „Selbst“, und zwar in der Form eines vermehrten Interesses an „inneren“ Vorgängen, am *homo interior*, entdeckt.¹⁵ Gleichzeitig, so die weiterführende These, sei im 12. Jahrhundert aber auch im Kontext der religiösen Reformbewegungen, das Bewusstsein für Gruppen und Rollenmodelle vermehrt zu beobachten, seien dort verstärkt Fragen gemeinschaftlicher Lebensgestaltung aufgeworfen worden:

¹³ Morris, Colin: *The Discovery of the Individual, 1050 – 1200*; Medieval Academy reprints for teaching, Bd. 19 (Toronto: Univ. of Toronto Press, 1987) [first published 1972].

¹⁴ Caroline Walker Bynum und Susam Kramer haben sich in dem jüngst erschienenen Aufsatz »Revisiting the Twelfth-Century Individual« erneut für die Relevanz von Fragestellungen im Anschluss an die Forschungsdebatte um die „Entdeckung des Individuums“ ausgesprochen. Zu Beginn des Aufsatzes schreiben sie: „Recently some Historians have suggested that the topic is a little out-of-date, reflecting a twentieth-century obsession with self-fashioning that pales in the harsher realities of a new millenium, where self needs to be understood in the insistent glare of an ‘other’ that fascinates and relativizes it. The issues raised by scholarship on the ‘individual’ have not, however disappeared. In part because the Phrase cloaked to so many different topics in earlier scholarship, it still poses challenges to historical understanding.“ Bynum, Caroline Walker/ Kramer, Susan: *Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community*, in: Melville, Gert/ Schürer, Markus (Hg.): *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (Münster/ Hamburg/ London: LIT Verlag 2002), 57.

Für einen Einblick in die aktuelle Forschungsdebatte siehe zum Beispiel: Aertsen, Jan A./ Speer, Andreas (Hg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter* (Berlin/ New York: 1996); Baisch, Martin/ Eming, Jutta/ Haufe, Hendrikje/ Sieber, Andrea: *Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters* (Königstein im Taunus: Helmer 2005); Jancke, Gabriele/ Ulbrich, Claudia (Hg.): *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographieforschung und Selbstzeugnisforschung* (Göttingen: Wallenstein 2005); Melville, Gert/ Schürer, Markus (Hg.): *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (Münster: 2002); Moos, Peter von (Hg.): *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft* (Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau, 2004).

¹⁵ Die Verwendung der Begriffe „Identität“, „Selbst“, „Individuum“ und „Ich“ wird in Kapitel 3 geklärt. Die beiden Kategorien des *homo interior* und *homo exterior* werden ebendort besprochen.

„If the religious writing, the religious practice and the religious orders of the twelfth century are characterized by a new concern for the ‘inner man’, it is because of a new concern for the group, for types and examples, for the ‘outer man’.”¹⁶

Die „Entdeckung des Selbst“ geht also, mit C. W. Bynum gesprochen, mit der „Entdeckung von Gruppen/Gemeinschaftsformen“ einher, beide Größen stehen zudem in einem wechselseitig konstitutiven Verhältnis zueinander:

„Moreover, these two aspects of the twelfth century go hand in hand – inner with outer, motive with model, self with community. A new sense of self, of inner change and inner choice is precipitated by the necessity to choose among roles, among groups. A new sense of becoming part of a group by conforming one’s behaviour to an external standard is necessity by a new awareness of a choosing and interior self.”¹⁷

Als kritische Erweiterung der Überlegungen von C. W. Bynum erwies sich der Aufsatz »Y avait-il un „moi“ au haut Moyen Âge?« von Barbara H. Rosenwein als überaus anregend.¹⁸ Die Arbeiten im Anschluss an die These der „Entdeckung des Individuums“ im 12. Jahrhundert erfolgten lange Zeit aus einer Forschungsperspektive heraus, deren Fragestellungen an einem modernen Individuumsbegriff orientiert waren, so B. H. Rosenwein. In Bezug auf die Arbeiten von C. W. Bynum führt sie aus, dass diese zwar einerseits eine Erweiterung des modernen Individuumsbegriffs vollziehen,¹⁹ indem sie für das 12. Jahrhundert neben einem Bewusstsein für ein „Selbst“ auch ein Bewusstsein für „Gruppen“ konstatieren, die beide in einem konstitutiven Verhältnis zueinander stehen. Allerdings, so B. H. Rosenwein, arbeitet auch C. W. Bynum mit einem Begriff von Bewusstsein, der das „Selbst“ als eine Einheit konzipiert, die sich ihres Könnens, ihrer Gefühle und ihrer Grenzen bewusst ist. Dies entspräche einer „traditionelleren“ Konzeption des „Selbst“, die eng an eine rationale Bewusstseinssetzung gekoppelt ist. Menschen versichern sich, so B. H. Rosenwein, ihrer „Selbst“ aber nicht nur über eine Betonung, bzw. Identifizierung mit einer Gruppe und mit Rollenmodellen, sondern auch in Momenten emotionaler Intensität und über die Affirmation ihrer Gefühle. Rosenwein plädiert dafür, den

¹⁷ Bynum, Caroline Walker: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press 1982), 85. Hervorhebung von mir.

¹⁷ Ebenda, 107.

¹⁸ Rosenwein, Barbara: *Y avait-il un „moi“ au haut Moyen Âge?*, in: *Revue historique*, CCCVII/1, 31-52.

Im Folgenden übersetze ich „moi“ mit „Selbst“.

¹⁹ Barbara H. Rosenwein definiert den „modernen Individuumsbegriff“ folgendermaßen: „(...) l’individu *moderne*, à savoir un être conscient de la dignité humaine, introspectif, défini, motivé par des pulsions internes.“ Ebenda, 40. Weitere Definitionen eines „Individuumsbegriffs der Moderne“ werden in den folgenden Ausführungen angesprochen werden.

Blick offen zu halten für eine Vielzahl von Orten, an denen Selbstvergewisserungs- und -konstruktionsprozesse stattfinden: in Interaktionen mit Personen und Dingen, im Rahmen möglicher Identifikationen mit Rollenmodellen, in Momenten der Introspektion, in Momenten der Krise und Veränderung, und in Momenten emotionalen In-Beziehung-Tretens mit einem „Selbst“ und/oder einer „Gemeinschaft“, die alle nicht notwendigerweise „bewusst“ erfolgen müssen.

Wie ein Blick in die Fußnote 14 veranschaulicht, ist spätestens seit Colin Morris' Buch »The Discovery of the Individual 1050-1200« eine Fülle an Arbeiten erschienen, die sich mit unterschiedlichen Fragestellungen und Perspektiven auf die Suche nach in historischen Quellen diskursivierten, repräsentierten, „dokumentierten“ und inszenierten Spuren von „Individualität“, eines „Selbst“ oder eines „Eigenen“ begeben. Zur besseren Orientierung für meine Annäherungen möchte ich hier versuchen, die von mir gelesene Forschungsliteratur zum Themenkomplex in drei Zugänge zu systematisieren. Die Systematisierung ist zur besseren Orientierung gedacht, in den Problemkreisen und Fragestellungen berühren sich die Zugänge durchaus: (1) Fragen nach der Entdeckung des „Individuums“, (2) Fragen nach dem Verhältnis von „Selbst“ und „Gemeinschaft“, „Eigenem“ und „Ganzem“, „Innerem“ und „Äußerem“, (3) Reflexivität der Wissenschaftspraxis: Methoden-, Theorie- und Begriffsarbeit.

(1) Fragen nach der Entdeckung des „Individuums“/ des „Selbst“

Oft zitierter Referenzpunkt dieses Forschungsinteresses ist Jacob Burckhardts These, dass das „Individuum“ als „aus sich selbst bewusste Persönlichkeit“ mit der Fähigkeit zu „subjektiven Ausdrucksformen“, in der italienischen Kultur des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, der Renaissance entstanden sei. Dem Mittelalter hingegen spricht Burckhardt ein derart konzipiertes „Individuum“ ab, der mittelalterliche Mensch definiere sich über das Allgemeine:

„Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins – nach der Welt hin und nach dem Inneren des Menschen selbst – wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend und hellwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindsbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst irgendeine Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine *objektive* Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen

Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das *Subjektive*, der Mensch wird geistiges *Individuum* und erkennt sich als solches.²⁰

Diese These J. Burckhardts aufgreifend, haben sich seit dem neunzehnten Jahrhundert zahlreiche HistorikerInnen, PsychohistorikerInnen und LiteraturwissenschaftlerInnen mit der „Entdeckung des Individuums“ befasst, und diese ins zwölfte und dreizehnte Jahrhundert, oder ins vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert vorverlegt. B. H. Rosenwein führt in ihrer Rekonstruktion der früheren Forschungsdebatte um die „Entdeckung des Individuums“ Charles Haskins an, der in den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine erste Wiederaneignung der Antike, in der das Bewusstsein für ein Individuum gegeben gewesen sei, bereits für das zwölfte Jahrhundert behauptete, sowie den Rechtshistoriker Walter Ullmann, den Wirtschaftshistoriker Alfons Dopsch und den Autobiographieforscher Georg Misch. In den siebziger Jahren wurde dann die Debatte hauptsächlich über die Auseinandersetzung mit der bereits erwähnten Publikation »The Discovery of the Individual 1050-1200« von Colin Morris weitergeführt. Colin Morris argumentiert, dass sich sogenannte erste Individualisierungsstrukturen bereits Mitte des elften Jahrhunderts herausgebildet hätten, die Zeitspanne, in der sich der Mensch ausschließlich innerhalb von Kooperationen wahrnahm, verlegt er auf vor 1050. Seine zentralen Argumente bezieht er aus Quellenmaterial aus dem religiösen Bereich. Als einen der >Kronzeugen< (Jan A. Aertsen) für die Entdeckung des Individuums im zwölften Jahrhundert führt C. Morris Petrus Abaelard mit seiner autobiographischen Schrift »*Historia calamitatum*« und seiner ethischen Schrift »*Ethica seu scito se ipsum*« an. In dieser formuliert Abaelard den Gedanken, dass für die moralische Bewertung sündigen Verhaltens nicht die „objektive Handlung“, sondern die Intention, ein „innerer Akt der Zustimmung“, ausschlaggebend sei. Daneben interessiert sich C. Morris vor allem für die Portraitmalerei und sogenannte autobiographische Texte, in denen er Individualisierungstendenzen identifiziert. Auch John Benton beantwortet die Frage nach der „Individualität“ im zwölften Jahrhundert in seinem Aufsatz »Consciousness of Self and the Perception of Individuality«²¹ positiv und verortet die „neue Selbstbezüglichkeit“ im Kontext der religiösen Reformbewegungen. Für diese beobachtet er ein neues Interesse an inneren Vorgängen, das er anhand von Briefwechseln, Visionsberichten und den oben genannten

²⁰ Burckhardt, Jacob: Zweiter Abschnitt: „Entwicklung des Individuums“, in: Die Kunst der Renaissance in Italien. Ein Versuch von Jacob Burckhardt (durchgesehen von Walter Goetz, 16. Auflage, Leipzig: Alfred Köner Verlag 1925) [Erstausgabe 1860], 123. Hervorhebung ebendort.

²¹ Benton, John F.: Consciousness of Self and Perceptions of Individuality, in: Benson, Robert/ Constable, Giles(Hg.): Renaissance and Renewal in the Twelfth Century (Oxford Clarendon Press 1985) [first published 1982], 263-296.

Schriften von Abaelard exemplifiziert, und an zunehmend individualisierenden Zügen in der Portraitmalerei, der Betonung der Kategorie der Intention gegenüber der des Handelns für die Bewertung von Sünde, sowie in einem erhöhten Bewusstsein für Zeit und Geschichtlichkeit aufgezeigt sieht. Gemein ist diesen Ansätzen, wie Martin Scheutz und Harald Tersch resümieren, die Annäherung an das Quellenmaterial über ein Individualitätsverständnis des neunzehnten Jahrhunderts:

„Individualität lässt sich danach als Gesamtmenge der Merkmale, die einem Individuum eigen sind und die Originalität und Unabhängigkeit eines Individuums beschreiben, bezeichnen.“²²

Dabei wurde, soweit mir ersichtlich, zudem ein vorwiegend männlicher Bezugskanon an Personen, die als >Kronzeugen< für die „Entdeckung des Individuums“ herangezogen wurden, konstruiert.

(2) Fragen nach dem Verhältnis von „Selbst“ und „Gemeinschaft“, „Eigenem“ und „Ganzem“, „Innerem“ und „Äußerem“

Unter anderen hat, wie eingangs erwähnt, C. W. Bynum in den achtziger Jahren vorgeschlagen, die Diskussion der „Entdeckung des Individuums“ in einen weiteren Kontext zu stellen. Die Herausarbeitung der Thesen von der Entwicklung des Individuums impliziere oft einen Verlust des Themas der Gemeinschaft, in ihrer unterstützenden, sowie auch kontrollierenden Funktion. Beide Kategorien würden in einem allzu dichotomen, binären Verhältnis zueinander entworfen. Auch C. W. Bynum beobachtet in den Frömmigkeitsdebatten des zwölften Jahrhunderts ein zunehmendes Interesse an „Innenräumen“ des Menschen, am *homo interior*. Das zentrale Argument C. W. Bynums liegt allerdings in der These, dass sich gleichzeitig zu einem vermehrten Interesse am *homo interior* ein stärkeres Bewusstsein für Gemeinschaft herausgebildet, und eine vermehrte Diskussion über Gruppenzugehörigkeit und Rollenidentifikationen stattgefunden habe. Vor allem im zeitgenössischen Reformkontext, in dem über Regeln und die Art der Gestaltung des Zusammenleben im Rahmen der *vita religiosa* diskutiert wurde, neue Gemeinschaftsformen gelebt wurden und Diskussionen geführt wurden, wie sich Gruppen voneinander unterschieden und was ihre Gemeinsamkeit ausmache, müssten die beiden Kategorien des „Selbst“ und der „Gemeinschaft“ zusammengedacht werden. Die Pflege und Entdeckung des

²² Scheutz, Martin/ Tersch, Harald: Individualisierungsprozesse in der Frühen Neuzeit? Anmerkungen zu einem Konzept, in: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit, 1. Jahrgang, Heft 2 (2001), 38-59.

„Selbst“ erfolge im zwölften Jahrhundert nicht wie im modernen Sinn in der Betonung von Autonomie und Einzigartigkeit. Gerade in der Auseinandersetzung mit Rollenmodellen und *exempla* fände die Selbstbeschäftigung statt.²³

Als transitorische Größen und in einem aporistischen Verhältnis konzipiert hingegen Gert Melville das „Eigene des Einzelnen“ und „die Gemeinschaft als Ganze“.²⁴ Beide Kategorien erhalten ihren Sinn erst in ihrer Orientierung hin zu Gott. In dieser „Dreipoligkeit“ der Handlungs- und Kommunikationszusammenhänge der *vita religiosa* liegt nach Melville die „eigentümlich inverse Logik der Aporie von Eigenem und Ganzem:

„Der einzelne Religiöse brauchte zur Erreichung seines Ziels Angebote, die er nur in einer klösterlichen Gemeinschaft finden konnte. Zu diesem Zwecke fügte er sich den Anforderungen einer klösterlichen Gemeinschaft auch bereitwillig bis hin zur Selbstaufgabe. Andererseits konnte das Angebot einer klösterlichen Gemeinschaft nur aufrecht erhalten werden, wenn jeder einzelne Religiöse den Regelsystemen dieses Angebotes auch mit einer verinnerlichten Akzeptanz begegnete. Für diese Verinnerlichung bedurfte er der (Er-) Kenntnis seiner selbst, so daß er mit seinem Eigenen gegenüber dem Ganzen der Gemeinschaft durchaus umzugehen wußte. Eine solche binäre Struktur hätte von vornherein zu unauflöselichen Spannungen geführt und wäre wohl zum Scheitern verurteilt gewesen, wenn nicht jener dritte Pol der Gottesbezogenheit ebenso fundamental wie final daran beteiligt gewesen wäre.“²⁵

Mit der Erinnerung an B. H. Rosenweins kritische Erweiterung von C. W. Bynums implizit zweck-rationaler Bewusstseinssetzung des „Selbst“ möchte ich mich, dieses Kapitel abschließend, dem dritten Forschungsinteresse zuwenden.

(3) Reflexivität der Wissenschaftspraxis: Methoden-, Theorie- und Begriffsarbeit

Wiederholt wird vor allem in der jüngeren Forschungsliteratur darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Arbeiten, die in Anlehnung an Burckhardts These der „Entdeckung des Individuums“ geschrieben sind, in ihren Analysen und Fragestellungen über einen Begriff des

²³ Vgl. hierzu v.a. auch Lutter, Christina: *Geschlecht & Wissen*, 107-177. Christina Lutter konnte am Fallbeispiel Admont anschaulich zeigen, dass gerade Rollen- und Handlungsmodelle, mit denen sich die religiösen Frauen und Männer identifizieren konnten, einen geeigneten Zugang zum Selbstverständnis mittelalterlicher ReligiosInnen darstellen.

²⁴ Melville, Gert: *Einleitende Aspekte zur Aporie von Eigenem und Ganzem im mittelalterlichen Religiosentum*, in: Ders./ Schürer, Markus (Hg.): *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (Münster/ Hamburg/ London: LIT Verlag 2002), XI-XLI.

²⁵ Ebenda, XLI.

„Individuums“ und „Subjekts“, annähern, wie er vor allem im Rahmen der cartesianischen idealistischen Philosophie formuliert wurde.

„In der cartesianischen Auffassung steht ein denkendes Subjekt als Träger und Quelle eines Bewusstseins im Zentrum, das Subjektivität begründet. Hauptgedanke dieser Konzeption ist die Annahme, dass der Mensch als Reflexionsinstanz fungiert, die außerhalb ihrer selbst keiner Begründung bedarf.“²⁶

„Autonomie“, „rationale Bewusstseinssetzung seiner Selbst“ und „originäre Einzigartigkeit“, sowie „Authentizität“ sind die Schlagworte, die diesem dominanten Personenkonzept der Moderne zugeschrieben werden.²⁷ Die ausschließliche Fokussierung auf die vermeintliche Ausbildung des „modernen“ oder „okzidentalischen Selbst“, wie sie bei vielen Ansätzen im Anschluss an die Frage nach der „Entdeckung des Individuums“ gesetzt wird, ist jedoch äußerst fragwürdig, so befindet zum Beispiel Gadi Alagzi:

„Bei einem solchen Blick von Gipfel zu Gipfel, von Augustin zu Rousseau, erscheinen die gegenüberliegenden Berge täuschend nah, verschwinden dazwischen liegende Täler samt ihrer Bewohner, wie auch Wege und Umwege historischen Wandels.“²⁸

Seit den 70er Jahren sind gerade die Begriffe und Fragen der „Identität“, des „Subjekts“ und des „Selbst“ zu einem viel diskutierten Forschungsthema, vor allem im Kontext feministischer, poststrukturalistischer, psychoanalytischer und alltagsgeschichtlicher Theorien, geworden. Entworfen wurden dabei Personenkonzepte, die die Eingebundenheit, Relationalität und Inkohärenz von Subjekten gegenüber der Idee der Autonomie und eines authentischen, statischen Identitätskerns, den es aus den „äußeren Schalen“ herauszuschälen gelte, betonen. In poststrukturalistischen Theorien wird das Subjekt nicht mehr wie in der idealistischen Philosophie über eine rationale Selbst-bewusstseins-setzung, sondern als „Schnittstelle von Diskursen“²⁹ gedacht, und gezeigt, dass die als Binarismen entworfenen

²⁶ Baisch, Martin/ [u.a.] (Hg): Inszenierungen von Subjektivität der Literatur des Mittelalters, 12.

²⁷ Ich gehe davon aus, dass einer Epochenkonstruktion niemals nur ein Personenkonzept entspricht, sondern dass sich gleichzeitig mehrere Personenkonzepte gegenüberstehen, von denen eines eine dominante/hegemoniale Position einnimmt. Ein Plädoyer dafür, die Vielfalt von gleichzeitig diskursivierten Personenkonzepten sowohl in der „Moderne“, als auch für das „Mittelalter“ in Rechnung zu stellen, formulieren zum Bsp. Caroline Walker Bynum und Gadi Alagzi in den beiden Aufsätzen: Bynum, Caroline: Warum das ganze Theater mit dem Körper? und Alagzi, Gadi: „Sich selbst vergessen“ im späten Mittelalter: Denkfiguren und soziale Konfigurationen, in: Oexle, Otto Gerhard (Hg.): Memoria als Kultur (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).

²⁸ Alagzi, Gadi: „Sich selbst vergessen“ im späten Mittelalter, 389.

²⁹ Sarasin, Philipp: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Ähnlich Andreas Reckwitz, der das Individuum als spezifischen „crosspoint“ verschiedener routinierter Praktiken definiert: „The ‚individual‘ consists in the unique crossing of different mental and bodily routines (...)“ Reckwitz, Andreas: Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing., in: European Journal of Social Theory 5 /2 (2002), 243-263, hier: 257.

Größen des „Selbst“ und der „Anderen“, des „Innen“ und „Außen“ in einem konstitutiven Verhältnis zueinander zu denken sind. Christina Lutter und Andrea Griesebner haben dabei betont und in zwei Analysen vorgeführt, dass gerade neuere poststrukturalistische Theorien, „die Wechselwirkung zwischen sozialen und kulturellen Kontexten, diskursiven Bedingungen und Subjektpositionen“ betonen, neue Ergebnisse und komplexe Lesarten der Quellen ermöglichen.³⁰ Und auch Gabriele Jancke und Claudia Ulbrich fordern

„eine grundlegende Änderung des Forschungsdesigns“ in der Erschließung von Selbstzeugnissen: „Eine Möglichkeit, dies zu tun, liegt darin, den Blick vom Individuum auf die Beziehungen zu verlagern. (...) Wird auf die Frage nach dem Individuum als Referenzpunkt verzichtet, so verändern sich die Fragen und damit auch die Antworten.“³¹

So ist eben auch das „Forschungsdesign“ von J. Burckhard in seiner raumzeitlich dominanten Wissenschaftspraxis zu situieren: Philipp Sarasin führt J. Burckhardt neben Wilhelm von Humboldt als Vertreter jener Geschichtsschreibung an, in denen die „Großen Individuen“³², in ihrem „Streben nach der Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen“³³ im Zentrum des Forschungsinteresses stehen. Diese Ideen zeigen sich, so Ph. Sarasin, als bewusst gefasste „Intentionen“ von Individuen und sind der/dem HistorikerIn durch einen hermeneutischen Verstehensakt fassbar:

„Das bewusst sprechende Subjekt wurde damit zum Ankerpunkt der Geschichtswissenschaft; zwischen ihm und dem Historiker garantierte ein kantisches

³⁰ Griesebner, Andrea/ Lutter, Christina: Geschlecht und „Selbst“ in Quellen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung. Querelles Jahrbuch für Frauen und Geschlechterforschung, Bd. 10 (Berlin: Wallstein 2005), 51-70, hier: 57.

³¹ Sie machen dabei auf das u.a. auch von Joan Wallach Scott beschriebene Paradoxon in der Geschichtsschreibung aufmerksam: „Die Realität, auf die sich die Interpretation der Historiker bezieht, wird erst durch diese Interpretation selbst produziert, obwohl sich die Legitimität dieser Interpretation auf den Glauben an eine Realität stützt, die außerhalb oder vor dem Akt des Interpretierens existiert.“ (zitiert nach Griesebner, Andrea: Geschlecht als soziale und als analytische Kategorie, 37.

Jancke, Gabriele/ Ulbrich, Claudia: Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld zwischen Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung, in: Dies. (Hg.): Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld zwischen Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung. Querelles. Jahrbuch für Frauen und Geschlechterforschung, Bd. 10 (Berlin: Wallstein Verlag 2005), 13.

³² Jacob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen, hg. Werner Kaegi, Bern: Haupt 1941, S. 42; zitiert nach Sarasin, Philipp: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, 13.

³³ Wilhelm von Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers Leipzig: Insel 1919, S. 35; zitiert nach Sarasin, Philipp: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, 13.

„großes Ich der Menschheit“ die Übereinstimmung zwischen Historikersprache und dem Sprechen der historischen Subjekte.“³⁴

Mit dieser Fokussierung auf eine Suche nach den Anfängen moderner „Individualität“ schreibt sich Geschichte allzu linear und nimmt eine teleologische Perspektive ein, in der das Mittelalter oft als Kontrastfolie für das „Jetzt“ erscheint. Demgegenüber plädieren zum Beispiel C. W. Bynum und Gadi Algazi dafür, die Vielfältigkeit und Komplexität mittelalterlicher Denk-, Lebens- und Vorstellungsweisen in Rechnung zu stellen.³⁵

³⁴ Sarasin, Philipp: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, 14. In kritischer Auseinandersetzung mit der hermeneutischen Methode plädiert Sarasin dafür, in einer diskurstheoretischen Annäherung das „Verstehen durch Erklären und Erzählen durch Analyse zu substituieren“ Sarasin, Philip: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, 30

³⁵ Siehe Fußnote 26.

2.

Theoretische Kontextualisierung, methodische Überlegungen

Im Anschluss an die eben skizzierte Forschungsdebatte sollen nun einige zentrale Prämissen, von denen ich in den folgenden Annäherungen an das Quellenmaterial ausgehe, dargestellt werden. Weiters möchte ich zur Begriffsverwendung der Kategorien „Individuum“, „Selbst“ und „Subjekt“ Stellung beziehen. Abschließend sollen noch die beiden Kategorien des *homo interior* und *homo exterior* als Beispiel für ein im Mittelalter dominantes Personenkonzept etwas näher erklärt werden. Da die beiden Quellenbegriffe *homo interior* und *homo exterior* eine große Bedeutungsvielfalt in sich tragen – für den „inneren Menschen“ zum Beispiel Innen/ Intention/ Seele/ Gesinnung und für den „äußeren Menschen“ zum Beispiel Außen/ Handlung/ Leib/ Vollzug – werde ich die Begriffe in ihrer lateinischen Form benutzen und nicht übersetzen.

Mit Martin Baisch, Jutta Eming, Hendrikje Haufe und Andrea Sieber gehe ich davon aus, dass die Thematisierungen eines „Selbst“, eines „Innenraums“ kein genuin neuzeitliches Phänomen sind.³⁶ Mit C. W. Bynum und B. H. Rosenwein versuche ich die Kategorien des „Selbst“ und der „Gemeinschaft“ in einem konstitutiven Verhältnis zueinander zu denken. Auch Christina Lutter hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Fragestellungen, die aus einer binaristischen Denktradition heraus das Verhältnis von „Selbst“ und „Gemeinschaft“, „Innen“ und „Außen“, „Diesseits“ und „Jenseits“, etc. zu erklären versuchen, nur wenig geeignet sind, den komplexen und vielfältigen Wahrnehmungs- und Vorstellungswelten des Mittelalters auf die Spur zu kommen.³⁷ Dies versuche ich bei der Annäherung an die Quellen im Hinterkopf zu behalten und gehe im Anschluss an Gert Melville zum Beispiel davon aus, dass für den monastischen Raum eine Gleichzeitigkeit von individuellen und gemeinschaftlichen Erfahrungen konstitutiv ist.

Hinsichtlich der Fragestellung nach den „Selbst“-Repräsentationen im ersten Teil der Quellenanalyse gehe ich davon aus, dass die untersuchten Quellen die Personen oder ihr „Selbst“ nicht direkt widerspiegeln. Die Vorstellungs-, Wahrnehmungs- und Gefühlswelten mittelalterlicher Frauen und Männer sind uns nicht direkt zugänglich, sondern nur „über

³⁶ Baisch, Martin/ [u.a.] (Hg.): Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters.

³⁷ Lutter, Christina: Geschlecht, Gefühl, Körper – Kategorien einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik?, in: L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, 18. Jahrgang, Heft 2 (Böhlau 2007), 9-26.

Sprache, Handlungsmuster und andere Repräsentationen“.³⁸ Ziel der Arbeit kann es demnach nicht sein, eine möglichst „authentische“ Re-konstruktion einer statischen Personensetzung zu liefern. Vielmehr stellt sie den Überlegungen von Barabara H. Rosenwein folgend, einen Versuch dar, nach Orten zu fragen, an denen ein „Selbst“ zugänglich ist: neben Momenten cartesianischer Bewusstseinssetzung in einem In-Beziehung-Treten mit Menschen und Dingen, in beschriebenen Praktiken, in Momenten der Krise und Veränderung, sowie in emotionalen Selbst-Affirmationen.

In Anlehnung an den Vorschlag von Andrea Griesebner und Christina Lutter, poststrukturalistische Theorien nutzbar zu machen, um das vielfältige Eingebundensein von Personen herauszuarbeiten, gehe ich aus konstruktivistischer und in Abgrenzung zu einer essentialistischen Perspektive auf die Kategorien „Selbst“ / „Subjekt“ / „Identität“ davon aus, dass diese in diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken auf spezifische Weise hervorgebracht und ver-natürlicht werden. Subjekte stehen eben nicht „außerhalb“ von Diskursen, sondern eignen sich diese bewusst oder unbewusst an, unterwandern oder bestätigen sogenannte „Herrschaftsdiskurse“, werden durch diese hervorgebracht.³⁹ Wichtig scheint mir dabei auch, eine Vielzahl von diskursivierten Personenkonzepten, sowohl für den Zeitraum des „Mittelalters“, als auch für die „Jetztzeit“ in Rechnung zu stellen, die in unterschiedlichen Raumzeitkontexten unterschiedliche Bedeutungen erlangen. Ein schönes Beispiel für eine aktuelle Auseinandersetzung mit Personenkonzepten bieten die aktuellen Ausführungen von Judith Butler um die Begrifflichkeit „Mensch“ im Kontext der Menschenrechtsdebatte.⁴⁰

Was die Arbeit nicht leisten kann, ist eine präzise kategorielle Unterscheidung der Begriffe „Subjekt“, „Individuum“ und „Person“. In mittelalterlichen Quellen tauchen die Begriffe in unterschiedlichen Bedeutungs- und Verwendungszusammenhängen auf.⁴¹ C. W. Bynum und

³⁸ Siehe hierzu zum Beispiel: Rosenwein, Barbara: *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca/ N.Y. 2006); Rosenwein, Barbara: *Y avait-il un „moi“ au haut Moyen Âge?*; Lutter, Christina: *Geschlecht, Gefühl, Körper*.

Zur Verwendung des Repräsentationsbegriffs in dieser Arbeit siehe Seite 4f.

³⁹ Vgl. die Erläuterungen zum Diskursbegriff Seite 5f.

⁴⁰ Butler, Judith: *Krieg und Affekt* (hg. und übersetzt von: Mohrmann, Judith/ Rebentisch, Juliane/ Redecker, Eva von; Zürich/ Berlin: diaphanes, 2009).

⁴¹ Einen guten Überblick zum Bedeutungswandel der Begriffe „Selbst“, „Subjekt“ und „Individuum“ bieten zum Beispiel die Artikel im *Historischen Wörterbuch für Philosophie*. Kranz, M./ von der Lühe, A./ Schröder, W.: *Selbst*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9 (Basel/ Berlin: Schwabe 1995), Sp. 292-293; Kible, B.: *Subjekt*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10 (Basel/ Berlin: Schwabe 1998), Sp. 373-383. Kobusch, Th.: *Individuum, Individualität*. *Antike und Frühcholastik*, in: *Wörterbuch der Philosophie*, Band 9 (Basel/ Berlin: Schwabe 1976), Sp. 300-304.

Susan Kramer haben zum Beispiel darauf hingewiesen, dass *individuus* nicht etwa individuelle (einzigartige, singuläre) Identität, sondern als ein *terminus technicus* in scholastischen Texten ‚unteilbar‘ meint, und nicht im Zusammenhang mit mittelalterlichen anthropologischen Debatten verwendet wurde.⁴² Im Zentrum solcher Debatten stehen hingegen die Begriffe des *homo interior* und *homo exterior*, sowie Personenkonzepte, in denen der Mensch über eine Gottesähnlichkeit (*imago dei*) und/ oder als psychosomatische Einheit gedacht wird. Der Mensch wird gegen eine platonische Auffassung, nach der der Leib und die Seele des Menschen in einem dualistischen Verhältnis zueinander zu konzipieren sind, zunehmend als psychosomatische Einheit gedacht.⁴³ Vor allem in den Spiritualitäts- und Frömmigkeitsdebatten der Zeit gerieten die Kategorien *homo interior* und *homo exterior* im Zusammenhang von spirituellen Reformbemühungen zunehmend ins Zentrum des Interesses, wobei sie ständig aufeinander bezogen wurden.⁴⁴ In welchem Verhältnis sie zueinander konzipiert wurden, variiert allerdings. So hat Thomas Lentjes am Beispiel mittelalterlicher Imaginationstheorien gezeigt, dass beide, *homo interior* und *homo exterior*, das äußere Sehen und die innere Schau, in den Frömmigkeitsbemühungen einander entsprechen mussten, um ihre Tugenden austauschen zu können.⁴⁵ C. W. Bynum und Susan Kramer sprechen hier von einer „Spiegelvorstellung“, in der die innere Tugend dem äußeren Verhalten entspricht. Für die scholastischen Debatten um Sünde und Buße konnten die beiden hingegen ein anderes Verhältnis nachweisen. Sünde, aber auch Buße, wurden zunehmend im *homo interior* verortet.⁴⁶ *Homo interior* und *homo exterior* konnten einander dabei entsprechen, mussten es aber nicht: Letztlich waren die „innersten“ Beweggründe nur für Gott erkennbar. Begleitend

Zur Auseinandersetzung mit dem Begriff „Selbst“, der in mittelalterlichen Quellen nicht in substantivischer Form vorkommt, und dem Begriff „Person“ siehe zum Beispiel: Benton, John: *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality*.

⁴² Bynum, Caroline/ Kramer, Susan: *Revisiting the Twelfth-Century Individual*.

⁴³ Vor allem in den eschatologischen Diskussionen des 12. Jahrhunderts wird der Mensch als Seele – Leib Einheit behandelt, wie u.a. Caroline Walker Bynum ausführlich gezeigt hat. Dazu ausführlicher weiter unten, Kapitel 5.

⁴⁴ Dies wird u.a. argumentiert bei: Schreiner, Klaus (Hg.): *Frömmigkeit im Mittelalter: Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen* (München: Fink, 2002); Kramer, Susan R./ Bynum, Caroline W.: *Revisiting the Twelfth-Century Individual*.

⁴⁵ Lentjes, Thomas: *Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters*, in: Schreiner, Klaus (Hg.): *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen* (München: Wilhelm Fink Verlag 2002), 179-220.

⁴⁶ Für die ethische Einstufung von Sünden wurde die Bedeutung der Intention der Sündigenden gegenüber dem Handlungsvollzug hervorgehoben. Susan Kramer und Caroline Walker Bynum argumentieren dies am Beispiel ausgewählter Schriften von Anselm von Laon und Petrus Abaelard. Bynum, C./ Kramer, S.: *Revisiting the Twelfth-Century Individual*, 65-81.

wurde diese Interiorisierung (>new inwardness<), allerdings von Exteriorisierungsansprüchen und -zwängen, wie sie zum Beispiel durch das Beichtsystem institutionalisiert wurden:

„External actions were not considered perfect mirrors for determining internal attitudes in matter of sin and remorse. There was no direct access to the heart through outer expression. (...) But despite this privileging of the inner man, these early scholastic texts clearly evince a demand for exposure.“⁴⁷

Diese Exteriorisierungszwänge dienten zum einen der Disziplinierung des religiösen Einzelnen und waren Voraussetzung für die Integration in die christliche Gemeinschaft. Gleichzeitig kann der Anspruch aber auch im Kontext des Konzepts der christlichen Nächstenliebe gelesen werden, wie C. W. Bynum und S. Kramer vorschlagen. Indem der „inneren“ Tugend des *homo interior* im Verhalten des *homo exterior* Ausdruck verliehen wird, stellt der religiöse Mensch ein *exemplum* für seine Nächsten dar. Erst nachdem dies im Rahmen der christlichen Norm der Nächstenliebe vollzogen sei, näherte sich der Mensch der verlorenen *imago dei*.

⁴⁷ Ebenda, 74.

3.

Erste Annäherung an die Quellen über ihre raumzeitliche Kontextualisierung: Monastische Reformbewegungen im 12. Jahrhundert aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive

Das 12. Jahrhundert wird in der Literatur als ein Jahrhundert des Wandels, der Erneuerung und des Aufbruchs beschrieben.⁴⁸ Im ersten Teil dieses Kapitels wird es vor allem um Veränderungen im religiösen Bereich gehen⁴⁹, und hier insbesondere um die „Reformprogrammatische“ der *vita apostolica*, die „traditionelle“ Ordnungsvorstellungen und Glaubensinhalte herausforderte, und dadurch Vorstellungswelten und Frömmigkeitspraktiken von männlichen und weiblichen Religiösen beeinflusste. In Abgrenzung zu teleologischen Fortschrittserzählungen, wie sie von einzelnen ForscherInnen gerade im Bezug auf die Debatten um die „Entdeckung des Individuums“ im 12. Jahrhundert kritisiert wurden, verwende ich die Begriffe „neu“ und „traditionell“ unter Anführungszeichen und gehe bezugnehmend auf Christina Lutter davon aus, dass im Kontext der religiösen Reformbewegungen Themen nicht „neu“ geschöpft, und dadurch „traditionelle“ überwunden, sondern spezifisch ausgedeutet werden.⁵⁰ Zu den religiösen Bewegungen im 12. Jahrhundert liegt meiner Kenntnis nach mit dem Buch von Herbert Grundmann »Religiöse Bewegungen im Mittelalter« eine der wenigen umfassenden Monographien zum Thema vor.⁵¹ Diese stellt

⁴⁸ Einführungsbände zu den Themen der Reform und des Wandels im 12. Jahrhundert siehe zum Beispiel: Benson, Robert/ Constable, Giles (Hg.): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Oxford: Clarendon Press 1985) [first published 1982]; Wieland, Georg (Hg.): *Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur Renaissance des 12. Jahrhunderts* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995).

⁴⁹ Stefan Weinfurter hat darauf hingewiesen, dass die Kirchenreformbewegungen auf einen gesamtgesellschaftlichen Wandel abzielten. Wenn die Darstellung also im Folgenden auf den „religiösen Bereich“ verengt wird, werden dabei bestehende Wechselwirkungen zwischen „religiösen“ und „weltlichen“ Räumen außer Acht gelassen. Dazu Weinfurter, Stefan: *Die Macht der Reformidee. Ihre Wirkkraft in Ritualen, Politik und Moral der spätsalischen Zeit*, in: Rogge, Jörg: *Religiöses Ordnungsdenken und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter* (Korb: Didymos 2008), 13-39 und demnächst Lutter, Christina: *Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich. Antrittsvorlesungen des Historisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien*, Bd. 2 (Wien: Böhlau 2010). Ich danke Christina Lutter für die Möglichkeit, Einsicht in das ungedruckte Manuskript zu nehmen.

⁵⁰ Christina Lutter betont: „Debatten um Aufbruch und Erneuerung einerseits und Institutionalisierung andererseits prägen die Geschichte von religiösen Bewegungen und Institutionen zuvor und danach, sodass die Begriffe „traditionell“ und „neu“ immer zu kurz greifen müssen. Bestimmte Leitthemen kehren immer wieder, finden aber kontextspezifisch unterschiedliche Ausprägungen.“ Lutter, Christina: *Geschlecht & Wissen*, 32f, Fußnote 131.

⁵¹ Grundmann, Herbert: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter. Sonderausg., reprograf. Nachdr. d. 1. Aufl. Berlin 1935* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970) [Erstausgabe 1935].

nach wie vor einen starken Referenzpunkt in der aktuelleren Forschungsliteratur dar, die sich hauptsächlich aus Tagungsbänden zusammensetzt.⁵²

Im zweiten Teil wird aus einer geschlechtergeschichtlichen Perspektive die Darstellung auf den monastischen Raum verengt werden. Bei der ebenfalls enormen Fülle der Literatur zum Thema der monastischen Reformbewegungen habe ich mich einerseits auf jüngere Literatur konzentriert, die sich mit Quellen aus dem südwestdeutschen Raum beschäftigt, zum anderen auf Literatur, die Fragen nach Geschlechterordnungen und Geschlechterverhältnissen aufwirft.⁵³

Abschließend sollen einige Elemente religiöser Spiritualität und gelebter Frömmigkeit angesprochen werden, die mir zum Verständnis der Quellenanalyse wichtig erscheinen.

Vita apostolica - Pluralisierung religiöser Lebensformen

Im 11. Jahrhundert hatten vor allem zwei Reformbewegungen, nämlich die sogenannten gregorianischen Kirchenreformen und die bereits im 10. Jahrhundert beginnenden monastischen Reformbewegungen, ausgehend von Cluny, einerseits zu einer „Institutionalisierung“ der Kirchenstrukturen in einer zunehmend hierarchischen (vom Papst zum Priester) und zentralistischen Form mit Gehorsamsgebot geführt. Andererseits wurden im Rahmen des sogenannten Investiturstreits „Stabilisierungen“ gegenüber den Ansprüchen und Befugnissen der weltlichen Macht ausgehandelt.⁵⁴ Gleichzeitig gerieten religiöse Vorstellungswelten und Denkordnungen zunehmend in Bewegung. Unter anderem im Rahmen der Reformprogrammatik der *vita apostolica*, die eine Rückkehr zu einem

⁵² Melville, Gert/ Müller, Anne (Hg.): Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Berlin: LIT-Verlag 2007); sowie Haverkamp, Alfred: Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert, in: Wieland, Georg (Hg.): Aufbruch – Wandel - Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts (Stuttgart 1995), 11-44.

⁵³ Andermann, Ulrich: Die sächsischen Frauenstifte und die Kanonikerreform in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in: Schilp, Thomas (Hg.): Reform – Reformation – Säkularisation. Frauenstifte in Krisenzeiten (Essen: Klartext 2004), 13-27; Beach, Alison: Clastration and Collaboration between Sexes in the Twelfth-Century Scriptorium, in: Farmer, Sharon/ Rosenwein, Barbara H. (Hg.): Monks and Nuns, Saints and Outcasts: Religion in Medieval Society: Essays in Honour of Lester K. Little (Ithaca, NY/ [u.a.]: Cornell University Press 2000), 57-75; Beach, Alison: Women as Scribes; Beach, Alison (Hg.): Manuscripts and Monastic Culture; Griffiths, Fiona J.: The „Garden of Delights“; Küsters, Urban: Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert (Düsseldorf: Droste 1985); Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen; Mews, Constant (Hg.): Listen, Daughter; Venarde, Bruce L.: Women's Monasticism and Medieval Society.

⁵⁴ Zur „gregorianischen“ Kirchenreform und zum Investiturstreit siehe zum Beispiel: Goetz, Werner: Kirchenreform und Investiturstreit 910-1122, 2., aktual. Aufl. (Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 2008) und Weinfurter, Stefan/ Seibert, Hubertus (Hg.): Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich: Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11. bis 13. September 1991 in Trier (Mainz: Selbstverl. d. Ges. für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1992).

apostelgleichen Leben in Armut und Keuschheit verlangte⁵⁵, wurden die sich stabilisierenden Formen institutionalisierter Religiosität und deren Ordnungsdenken, sowie deren gelebte Frömmigkeit kritisch in Frage gestellt. „Traditionelle“ Vorstellungen der *ordines* gingen von einem Modell der gesellschaftlichen Dreiteilung in *tria genera hominum* aus, wie sie von den Kirchenvätern entlang der organisatorischen Differenzierungskategorien Kleriker (*clerici*), Mönche (*monachi/ae*) und Laien (*laici*) entwickelt worden waren.⁵⁶ Otto Gerhard Oexle hat hierzu betont, dass Ordnungsdenken und Ordnungsvorstellungen nicht als „außerhalb“ einer „sozial-realeren“ Welt zu verstehen sind und hat dies am Beispiel des ständischen Ordnungsdenkens verdeutlicht:

„Stände sind Elemente einer gedachten Gesellschaft, die freilich nicht außerhalb der ‚wirklichen‘ Gesellschaft stehen, sondern vielmehr ein Teil von ihr sind, sogar so, dass eine Gesellschaft ‚vor allem‘ durch die Ideen konstituiert wird, die sie sich von sich selbst macht (...)“.⁵⁷

Ebenso wie das Modell der *tria genera hominum* setzte die Differenzierung entlang der moralischen Qualifikationskategorien der Jungfrauen (*virgines*), Witwen (*viduae*) und Verheirateten (*nupti/ae* oder *coniugati/ae*) stark auf das Prinzip der Ungleichheit. Beide Vorstellungen werden nun im Rahmen der Programmatik einer *vita apostolica* herausgefordert, und Überlegungen zur grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen vor Gott formuliert.⁵⁸ Dabei werden auch vermehrt Frauen und Männer aus dem laikalen Stand von einer *vita religiosa* angezogen, und es entstanden „neue“ religiöse Lebensformen innerhalb, aber auch außerhalb kirchenrechtlicher Institutionalisierungen, die sich an den evangelischen Normen und dem Vorbild des Leben Jesu und seiner Apostel orientierten, und von der Idee

⁵⁵ Ein Beispiel für das Armutsideal in apostolischer Nachfolge ist die Erzählung „von Reichtum und Nachfolge“ im Neuen Testament: „Jesus antwortete ihm: Wenn du vollkommen sein willst geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen; so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach“ (Mt.19, 21) „Da sagte Jesu zu seinen Jüngern: Amen, das sag ich euch: Ein Reicher wird nur schwer in das Himmelsreich kommen. Nochmals sage ich euch: Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Himmelreich Gottes gelangt.“ (Mt.19,23-35).

⁵⁶ Oexle, Otto Gerhard: *Tria Genera hominum*. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter, in: Fenske, Lutz/ Rösener, Werner/ Zotz, Thomas (Hg.): Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1984), 483-500.

⁵⁷ Oexle, Otto Gerhard: Dauer und Wandel religiöser Denkformen, Praktiken und Sozialformen im mittelalterlichen Europa, in: Kippenberg, Hans G./ Rüpke, Jörg/ von Stuckrad Kocku (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd .1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009), 155-192, hier: 168.

⁵⁸ Zum Wandel religiösen Ordnungsdenkens siehe: Oexle, Otto Gerhard: Dauer und Wandel religiöser Denkformen; Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 31-50; sowie Rogge, Jörg: Religiöses Ordnungsdenken und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter (Korb: Didymos 2008).

der evangelischen Armut und apostolischen Predigt geprägt waren.⁵⁹ Scheint anfänglich von päpstlicher Seite her noch weniger Intervenierungsdrang gegenüber den neuen und vielfältigen religiösen Lebensformen geherrscht zu haben, wurden sie unter Innozenz III. zunehmend reguliert und in bestehende oder neu gegründete Ordensstrukturen eingebunden oder ihre AnhängerInnen als sogenannte HäretikerInnen verfolgt.⁶⁰

Monastische Reformbewegungen aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive

Neben dem quantitativen Anstieg religiös motivierter Frauen und Männer, dem gegenüber sich reformierte Ordensklöster zunehmend öffneten, sah sich die monastische Lebensweise, die bis dahin als vorrangige religiöse Lebensweise eingestuft wurde, gleichzeitig mit einem „neuartigen Wettstreit reformerischer Bewegung“ konfrontiert, so Stefan Weinfurter.⁶¹ Das Programm der *vita apostolica* formulierte einerseits die Rückgezogenheit von der Welt (*vita contemplativa*), andererseits aber auch den Dienst an der Welt (*vita activa*) als mögliche Lebensformen in der Gefolgschaft Christi. Damit, so Stefan Weinfurter weiter, erfuhr die reform-kanonikale Lebensweise mit ihrem pastoral-priesterlichen Selbstverständnis eine Aufwertung, und wurde der „Nutzen für die Gemeinschaft“ zu einem zentralen Frömmigkeitswert.⁶² Auf diese Entwicklungen, hält Stefan Weinfurter als These fest, reagierten die benediktinischen reformierten Ordensgemeinschaften:

⁵⁹ Zur Pluralisierung religiöser Lebensformen und deren Gemeinschaftsbildungsprozessen: Auffarth, Christoph: Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit, in: Kippenberg, Hans G./ Rüpke, Jörg/ Stuckrad, Kocku von (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009), 193-218; Bynum, Caroline Walker: Jesus as Mother; Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen; Haverkamp, Alfred: Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert; Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 31-50; Müller, Anne: Symbolizität als Differenzmerkmal. Überlegungen zur systematischen Analyse symbolischer Repräsentationsformen im Religiosentum, in: Melville, Gert/ Müller, Anne (Hg.): Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Berlin: LIT-Verlag 2007), 187-209.

Als berühmtes Belegbeispiel für den quantitativen Anstieg der religiösen Gemeinschaftsformen wird in den genannten Publikationen folgende Ausführung in der Chronik von Bernholt von St. Balsien angeführt: „*Non solum autem virorum, sed et feminarum innumerabilis multitudo his temporibus se ad huiusmodi vitam contulerunt, ut sub obedientia clericorum sive monachorum communiter viverent, eisque more ancillarum quotidiani servicii pensum devotissime persolverent. In ipsius quoque villis filiae rusticorum innumerae, coniugio et seculo abrenunciare et sub alicuius sacerdotis obedientia vivere studuerunt. Sed et ipsi coniugati nichilominus religiose vivere et religiosius cum summa devotione non cessaverunt obedire.*“ Zitiert nach Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 35, Fußnote 140.

⁶⁰ Vgl. Haverkamp, Alfred: Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert; sowie Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen.

⁶¹ Weinfurter, Stefan: Die Macht der Reformidee, 15.

⁶² Ebenda., 15-17; vgl. dazu Bynum, Caroline W.: Jesus as Mother, mit der These der „Entdeckung“ von Gemeinschaft im 12. Jahrhundert.

„Durch neuartige Einrichtungen der Normierung, Vereinheitlichung und Überwachung sollte der monastischen Lebensweise doch wieder Vorsprung und zum höchsten Rang in der Kirche verholfen werden“.⁶³

Reformierte Ordensgemeinschaften warfen also vermehrt Fragen nach der Gestaltung eines frommen und heilsbringenden Lebens, sowie Fragen des „richtigen“ Zusammenlebens auf.⁶⁴ Diese Fragen wurden auch hinsichtlich des Zusammenlebens von Frauen und Männern debattiert, da den reformierten Männerkonventen gemäß der Leitidee einer *vita apostolica* und des Gemeinschaftsideals der *ecclesia primitiva* meist auch Frauengemeinschaften angeschlossen waren.⁶⁵ Bevor einzelne Aspekte dieser Debatten – nämlich die Frage nach der *cura monialium* (die priesterliche Seelsorge und die Sakramentserteilung für die weiblichen Religiösen) und die Frage nach strengeren Klausurbestimmungen für Frauen – im Folgenden näher ausgeführt werden, soll einleitend ein für meine Annäherungen an das Quellenmaterial wichtiges Verständnis des Raumes „Kloster“ kurz besprochen werden. Dabei wird deutlich werden, dass das Kloster in dieser Arbeit in erster Linie als spiritueller Raum gedacht wird. Die sozialen und wirtschaftlichen Komponenten dieses Raumes werden demgegenüber vernachlässigt werden.

Gert Melville hat darauf hingewiesen, dass für die *vita religiosa* vor allem ein Spannungsverhältnis zwischen „Eigenem“ und „Ganzem“, „individuellem“ und „gemeinschaftlichem“ Erfahrungsraum konstitutiv sei.⁶⁶ Einerseits forderten die straffe Ordnung des Tagesablaufs sowie das zentrale Gehorsamsgebot zu einer „totalen Institutionalisierung“ des Einzelnen auf, andererseits wurde für die Aufnahme ins Kloster vermehrt eine „freiwillig“ getroffene, persönliche Entscheidung eingefordert.⁶⁷ Nach dem Eintritt in den Orden sollte die Reformierung des Menschen, sowohl des *homo exterior* als auch des *homo interior* fruchtbringend vorangetrieben werden. Demut, Keuschheit, Gehorsam und Weltabgekehrtheit waren dabei als Tugenden zentral. Der klausurierte Raum galt dabei als eine Art Vorstufe zum Paradies, an dem bereits Begegnungen mit Gott und Heiligen

⁶³ Ebenda., 17.

⁶⁴ Einen allgemeinen Überblick zur Ausdifferenzierung und Spezialisierung der *vita religiosa* sowie zu den unterschiedlichen monastischen Organisationsformen siehe zum Beispiel: Melville, Gert: Religiosentum, in: Ders./ Staub, Martial (Hg.): Enzyklopädie des Mittelalters. Band I (Darmstadt 2008), 99-110.

⁶⁵ Felten, Franz J.: Frauenklöster und -stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters, in: Seibert, Hubertus/ Weinfurter, Stefan (Hg.): Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich: Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11. bis 13. September 1991 in Trier (Mainz: Selbstverl. d. Ges. für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1992), 189-300.

Küsters, Urban: Der verschlossene Garten.

⁶⁶ Melville, Gert: Einleitende Aspekte zur Aporie von Eigenem und Ganzem im mittelalterlichen Religiosentum.

⁶⁷ Vgl. hierzu Kapitel 3 und die Aufwertung des *homo interior* bei der Bewertung von Verhalten.

stattfinden konnten. Diese Begegnungen mit Gott konnten durchaus persönlich sein, gleichzeitig war der Einzelne aber auf den „Schutz“ des klösterlichen Raumes angewiesen. Diesen Schutz vor dem „feindlichen Äußeren“ und der persönlichen Sündhaftigkeit gewährleistete das Kloster auf dreifache Weise, wie Gert Melville gezeigt hat: durch eine strikte und fortwährende alle Lebensbereiche durchdringende Ordnung, die auf normativen Basistexten, wie Regeln und Gewohnheiten *consuetudines* gründeten und in deren Zentrum die Kategorie Gehorsam anzusiedeln ist. Zum zweiten, über die unterstützende Gemeinschaft und eine erfolgreiche >Vergemeinschaftung< (G. Melville), die über die beiden Tugenden der Demut (*humilitas*) und Liebe (*caritas*) erreicht werden konnte, während die zwei Laster des Hochmuts (*superbia*) und der Vereinzelnung (*singularitas*) zu Zwietracht führten. Und drittens durch die Bereitstellung spiritueller Mittel. Für die Erreichung seines Ziels, so resümiert Gert Meville, war der einzelne Religiöse also auf Angebote angewiesen, die er nur in einer klösterlichen Gemeinschaft finden konnte.⁶⁸

Nun zur Frage nach einer Verortung religiöser Frauen innerhalb des monastischen Raums und den Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts.⁶⁹ In der älteren Forschungsliteratur wurde lange ein Bild des Nichtvorhandenseins von Frauen in den monastischen, vornehmlich benediktinischen Reformbewegungen gezeichnet:

„Historians evaluating the impact of reform on women have largely followed Southern in assuming that the restructuring of the church and the extension of its influence were accompanied by increasingly rigid gender structures, with the conclusion that the reform movement was inimical to women. The leitmotif for religious women within orders during the 12th and 13th centuries is as succinct as familiar: decline.“⁷⁰

Dieses Bild des Ausschlusses ergab sich nach Franz Felten unter anderem daraus, dass vornehmlich normative Texte in Betracht gezogen wurden, die von einer abwehrenden Haltung der Männer gegenüber religiös bewegten Frauen berichteten.⁷¹ Das Zusammenleben von Frauen und Männern wurde zwar in der Reformprogrammatis der *vita apostolica* gut geheißt, gleichzeitig aber auch als Bedrohung für das monastische Keuschheitsgebot

⁶⁸ Melville, Gert: Einleitende Aspekte zur Aporie von Eigenem und Ganzem, XLI.

⁶⁹ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass religiöse Frauen nicht erst mit den Reformbewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts in monastischen Gemeinschaften lebten. Zwischen Mönchtum und weiblichen Religiösen bestand seit den Frühformen christlichen Zusammenlebens ein „Spannungs- und wechselvolles Verhältnis von Annäherung und Abstoßung.“ Küsters, Urban: Der verschlossene Garten, 102. Zum Frühmittelalter siehe zum Bsp.: ebenda, 102-107, sowie Goetz, Hans-Werner: Frauen im frühen Mittelalter.

⁷⁰ Griffiths, Fiona J.: ‚Men’s duty to provide for women’s needs‘: Abelard, Heloise, and their negotiation of the *cura monialium*, in: Journal for Medieval History, Volume 30 (2004), 3f.

⁷¹ Felten, Franz: Frauenstifte und Frauenklöster.

wahrgenommen, das neben dem Armutsideal und Gehorsamsgebot, zu den konstitutiven Elementen des monastischen Raums gehörte. Damit wurde die Teilhabe von Frauen an den religiösen Erneuerungsbewegungen des 12. Jahrhunderts an den „Rändern“ des monastischen Raums angesiedelt. Constant Mews weist in der Einleitung zum Sammelband »Listen, Daughter. The *Speculum Virginum* and Formation of Religious Women in the Middle Ages« hin, dass H. Grundmanns Grundlagenstudien zu den religiösen Bewegungen des 12. Jahrhunderts die Frage nach einer Partizipation weiblicher Religiösen zwar aufwirft, ihre Teilnahme aber in den sogenannten häretischen Bewegungen des 12. Jahrhunderts verortet. In den monastischen Raum seien die *religiosae* erst mit den neuen Bettelordensgründungen integriert worden.⁷² Seitdem, so Constant Mews weiter, habe eine intensive Beschäftigung mit „Frauenreligiosität“ im Kontext mystischer Glaubensbewegungen stattgefunden. Dabei entstand das Bild einer distinktiven Form „weiblicher Religiosität“, die auf körperlicher Askese und mystischer Erfahrung beruhe und im 12. Jahrhundert außerhalb der monastischen Reformbewegungen der BenediktinerInnen und RegularkanonikerInnen ihre Ausdrucksformen gefunden hätte. Jüngere Forschungen dekonstruieren zunehmend das Bild einer allzu stereotypen, aus der monastischen Reformbewegung herausgelösten Erzählung über religiöse Frauen, betonen deren vielfältiges Eingebundensein und die aktive Teilhabe in den Erneuerungsbewegungen des 12. Jahrhunderts, und konnten zudem zeigen, dass die Forderungen nach der strikten Trennung der Geschlechter im normativen Bereich oft deutlicher sind als in der Praxis des monastischen Lebens, das zahlreiche Übergangsformen kennt.⁷³

Eine Öffnung benediktinischer Reformorden gegenüber weiblichen Religiösen ist vor allem für das Reformkloster Hirsau, von dem im 12. Jahrhundert eine Vielzahl von Gründungen und Reformierungsbewegungen im südwestdeutschen Raum ausgingen, konstatiert worden.⁷⁴ Auch die im Rahmen dieser Diplomarbeit besprochenen Quellen können in Bezug zum Hirsauer Reformkontext gestellt werden, weshalb sich die folgenden Ausführungen auf Literatur zum südwestdeutschen Raum konzentrieren werden.

⁷² Mews, Constant J.: Introduction, in: Ders. (Hg.): Listen, Daughter, 1-24, hier: 4f.

⁷³ Siehe hierzu vor allem: Beach, Alison: Women as Scribes; Beach, Alison (Hg.): Manuscripts and Monastic Culture; Bynum, Caroline: Jesus as Mother; Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“; Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen; Mews, Constant (Hg.): Listen, Daughter.

⁷⁴ Vgl. Küsters, Urban: Der verschlossene Garten; sowie Felten, Franz: Frauenstifte und Frauenklöster. Zu den Hirsauer Reformen vor allem: Schreiner, Klaus: Hirsau und die Hirsauer Reform. Spiritualität, Lebensform und Sozialprofil einer benediktinischen Erneuerungsbewegung im 11. und 12. Jahrhundert, in: Hirsau St. Peter und Paul 1091-1991. Teil II, Geschichte, Lebens- und Verfassungsform eines Reformklosters, bearbeitet von Klaus Schreiner (Stuttgart 1991), 59-84.

In seinen Reformierungsbemühungen richteten sich die Hirsauer Reformklöster nach den Leitbildern der *vita apostolica* und der *pauperes christi* aus. Apostelgleiches Leben gebot, zumindest auf normativer Ebene, wie Klaus Schreiner am Fallbeispiel Hirsau ausführt, Gütergemeinschaft und wendete sich gegen soziale Ungleichheit.⁷⁵ Das Leben in Gemeinschaft bedeutete, zumindest von ihrem Anspruch her, eine Abschließung von der Außenwelt und die Orientierung der Lebenspraxis an der Ordensregel des Hl. Benedikt, sowie den Hirsauer-*consuetudines* mit den Konsequenzen einer Uniformierung des Alltags, einer Intensivierung der Liturgie und einem verstärkten Schweige- und Fastengebot, sowie der Überprüfung der Einhaltung der Regel durch sogenannte „Aufpasser“.⁷⁶

Auch die Frauenkonvente, die im Kontext der Hirsauer Reform gegründet oder reformiert wurden, waren zur Einhaltung der Benediktregel und der *consuetudines* des Mutterklosters verpflichtet, waren sie doch gemäß der Vorstellungen der *vita apostolica* genauso für die *vita religiosa* geeignet.⁷⁷ Die „Integration“ in reformierte Ordensstrukturen bedeutete für religiös lebende Frauengemeinschaften aber nicht nur eine Regulierung entlang von Glaubensinhalten und Lebensnormen, sondern auch eine „Regulierung“ in Form stärkerer männlicher Vorherrschaft, wie Julie Hotchin betont.⁷⁸ Reformierte Regularkanonikerinnen- und Benediktinerinnengemeinschaften, die bisher einem Bischof unterstellt sein konnten, wurden nun einem Abt unterstellt, zu dem u.a. aufgrund des Ausschlusses von Frauen aus dem Priesteramt und der Sakramentserteilung und die damit verbundene Angewiesenheit auf die *cura monialium* engere Abhängigkeiten gegeben waren.⁷⁹

“The women’s community either formed part of a double monastery with the monks or was established as a dependent priory under the direction, legal and spiritual of the abbot. Independent houses for women, observing the Benedictine Rule and subject to

⁷⁵ Schreiner, Klaus: Hirsau und die Hirsauer Reform, 68. Klaus Schreiner macht in diesem Zusammenhang auf das Spannungsverhältnis zwischen „Armutsideal“ und „tatsächlichem Reichtum“, sowie zwischen Gleichheitsvorstellungen und praktiziertem Herrschaftsanspruch aufmerksam. Ebenda, 68-70.

⁷⁶ Ebenda. 62-70.

⁷⁷ Vgl. Mews, Constant (Hg.): Listen, Daughter, 19. Küsters, Urban: Der verschlossene Garten, 162-177.

⁷⁸ Hotchin, Julie: The Religious Life of Women and the *cura monialium*, in: Mews, Constant (Hg.): Listen, Daughter: the “Speculum Virginum” and the Formation of Religious Women in the Middle Ages (Basingstoke: Palgrave, 2001), 59-83.

⁷⁹ Zu möglichen unterschiedlichen Nuancierungen dieser Abhängigkeiten siehe: Golding, Brian: Authority and Discipline at the Paraclete, Fontevraud, and Sempringham, in: Melville, Gert/ Müller, Anne (Hg.): Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Berlin: LIT-Verlag 2007), 87-111.

Zum Spannungsverhältnis zwischen normativen Anforderungen und praktischen Erfordernissen hinsichtlich der rechtlichen Stellung von Frauen siehe: Synek, Eva M.: ‚Ex utroque sexu fidelium tres ordines‘ – The Status of Women in Early Medieval Canon Law, in: Stafford, Pauline/ Mulder-Bakker, Anneke B.: Gendering the Middle Ages (Oxford 2005) [first published 2000], 65-91.

the authority of a bishop instead of an abbot, had no place within this monastic revival. (...) By the mid-twelfth century no house for religious women remained unaffected by the influence of monastic reform in this region. Existing houses were brought under male control, and all new ones were founded under the aegis of a male abbey.”⁸⁰

Fragen des Zusammenlebens – Klausur und *cura monialium*

Fragen der „äußeren“ Organisation wurden begleitet von Debatten um die „innere“ Gestaltung, von Fragen des Zusammenlebens (*communiter vivere*). Zwei zentrale Aspekte dieser Debatte, nämlich die Frage der Klausur und der *cura monialium*, sollen im Folgenden nachgezeichnet werden. Zu diesen beiden Aspekten liegen mit dem von Constant Mews herausgegebenen Sammelband »Listen, daughter: the „Speculum Virginum“ and the formation of religious women in the Middle Ages«, den beiden Monographien »Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert« von Christina Lutter und »The „Garden of Delights“: Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century« von Fiona Griffiths sowie dem von Alison Beach herausgegebenen Konferenzband »Manuscripts and Monastic Culture: Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany« sowie ihrer Studie »Women as Scribes«⁸¹ jüngere Forschungsarbeiten zu Quellenmaterial vor, das im Kontext der Hirsauer Reformbewegung entstand und rezipiert wurde. Eine Mehrzahl dieser Forschungsarbeiten nähert sich dem Thema der Klausur und der *cura monialium* über eine Forschungsperspektive, die ein Spannungsverhältnisses zwischen Norm/Theorie und Praxis in Rechnung stellt, und zeichnet dabei ein komplexes Bild der Vorstellungs-, Kommunikations- und Handlungswelten, die monastische Frauen und Männer, auch miteinander, bewohnten. Zur Forschungsperspektive, die neben den Normen auch die Praxis des Klosteralltags in den Blick nimmt, schreibt Christina Lutter:

„The problem is not that these norms did not exist or did not have important effects on people’s individual lives – the problem is taking them as representative for a ‘whole way of life’ means silencing dissenting voices and obscuring the processes by which

⁸⁰ Hotchin, Julie: *The Religious Life of Women and the cura monialium*, 65.

⁸¹ Mews, Constant J. (Hg.): *Listen, Daughter*; Lutter, Christina: *Geschlecht & Wissen*; Griffiths, Fiona J.: *The „Garden of Delights“*; Beach, Alison (Hg.): *Manuscripts and Monastic Culture*; Dies: *Women as Scribes*.

specific ideas became dominant and others did not, as well as those fields in which they had no discursive or practical relevance.”⁸²

Die monastische Gemeinschaft war, wie bereits erwähnt, insgesamt als abgeschlossener, klausurierter Raum konzipiert. Die Abschließung des Klosters nach außen, so Christina Lutter, sei als solche noch nicht geschlechtsspezifisch konnotiert, denn im monastischen Raum ging es grundsätzlich darum, die religiösen Menschen vor „äußeren Feinden“ zu schützen.⁸³ Das Zusammenleben von Frauen und Männern schien den beschützenden Raum allerdings in einem seiner konstitutiven Elemente zu bedrohen: der Keuschheit.

Unter Bezugnahme auf den Topos der “weiblichen Schwäche”, der öfter herangezogen wurde, um eine spirituelle Unterlegenheit von Nonnen zu argumentieren, scheinen Fragen der Klausur vermehrt im Zusammenhang mit Frauen diskutiert worden zu sein.⁸⁴ So steht dieser Topos zum Beispiel im Zentrum der Überlegungen in Idung von Prüfening *Argumentum super quator questionibus*, dem er alle weiteren Fragen des klösterlichen Zusammenlebens unterordnete.⁸⁵ Um die Tugend der Keuschheit (geistige und körperliche), die Idung von Prüfening als die höchste Tugend ansieht, zu bewahren, betont er die Notwendigkeit der strikten Trennung der Geschlechter. Von einer solchen strikten Trennung berichten auch eine Urkunde des Klosters Lippoldsberg, die zu Beginn des 12. Jahrhunderts im benediktinischen Reformkontext von Hirsau angefertigt wurde und die mehrere feierliche Gelöbnisse der Lippoldsberger Nonnen anlässlich der Reformierung aufreht, sowie ein Brandbericht aus dem reformierten Doppelkloster Admont aus der Mitte des 12. Jahrhunderts.⁸⁶ In beiden wird die mehrfache Verschlussenheit des weiblichen Konvents betont und die bis ins kleinste Detail

⁸² Lutter, Christina: Christ’s Educated Brides: Literacy, Spirituality, and Gender in Twelfth-Century Admont, in: Beach, Alison I: Manuscripts and Monastic Culture: Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany (Turnhout: Brepols 2007), 196. Zur Forschungsperspektive von Norm und Praxis siehe u.a. dieselbe, *Geschlecht & Wissen*, 6-10.

⁸³ Lutter, Christina: *Geschlecht & Wissen*, 77.

⁸⁴ Muschiol, Gisela: Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert (Ungedruckte Habilitationsschrift, Münster 1999). Lutter, Christina: *Geschlecht & Wissen*, 80-87. Lutter, Christina: Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen. Handlungsspielräume und Identifikationsmodelle der Admonter Nonnen im 12. Jahrhundert, in: Vavra, Elisabeth (Hg.): *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter* (Berlin: Akademie-Verlag 2005), 307-323.

⁸⁵ *Verum ut ad propositum nostrum redeam, hoc primo loco offert se dicendum quod sexus femineus, cum sit fragilis, maiorem custodiam et artiozem clausuram requirit.* (Zeile 442-444). Idungus <Emmeramensis>: *Le moine Idung et ses deux ouvrages "Argumentum super quatuor questionibus" et "Dialogus duorum monachorum"* herausgegeben von R. B. C. Huygens (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1980). Der Quellenverweis auf Idung von Prüfening findet sich bei Lutter, Christina: *Geschlecht & Wissen*, 82f, und ist ebenda analysiert.

⁸⁶ Der Brandbericht ist analysiert bei Lutter, Christina: *Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen*, 309f., sowie bei Lutter, Christina: *Geschlecht & Wissen*, 69ff. Vgl. ebenda, 222-225 die vollständige Wiedergabe des Textes.

Die Lippoldsberger Urkunde ist abgedruckt und analysiert bei Küsters, Urban: *Der verschlossene Garten*, 162f.

geregelte Begegnung der Geschlechter in „Ausnahmesituationen“ beschrieben. Die Schlüssel zum Konvent werden von gewählten Personen streng bewacht, die Konventstür ist mehrfach verriegelt. Geöffnet werden darf sie nur beim Eintritt oder Ableben einer Konventsschwester, so die Admonter Quelle. Auch in der Lippoldsberger Urkunde soll selbst der Beichtvater nur dann eintreten, wenn er Kranke besucht oder Gäste mit Zustimmung eines gemeinsamen Rates hereinführt. Die Kommunikation mit den „Außenstehenden“ durch ein vergittertes Fenster ist genau geregelt und strengen Bestimmungen unterworfen: Der Kontakt darf nie allein, sondern nur im Beisein mindestens zweier älterer Mitschwestern stattfinden, und muss vorher autorisiert werden (entweder durch den Abt oder die Konventsvorsteherin). Christina Lutter und Alison Beach konnten allerdings am Fallbeispiel Admont zeigen, dass sich entgegen der normativen Forderung der Trennung der Geschlechter in der Praxis des Reformalltags durchaus „Durchlässigkeiten“ ergaben. Die Reformbemühungen des 12. Jahrhunderts waren eng verbunden mit Textproduktion und Rezeption, auch Admont besaß ein großes Skriptorium, “an intellectual nerve center, collecting and transmitting texts to the community and beyond”.⁸⁷ In ausführlicher Quellenarbeit wurde von C. Lutter und A. Beach nachgewiesen, dass in der Produktion von Manuskripten eine Zusammenarbeit zwischen Männern und Frauen im Skriptorium und abseits der „Ausnahmesituationen“ stattgefunden hat.⁸⁸ Dass der normativen Abgeschlossenheit und Weltabgewandtheit der Klausurbestimmungen auch vielfältige schriftliche Kommunikation zwischen Welt und Kloster in der Praxis gegenüberstand, konnten sie in einer Analyse der sogenannten Admonter Nonnenbriefe zeigen.⁸⁹ Klausur ist zum einen also materiell-physischer Raum, für den die Prinzipien von Geschlossenheit und Abgrenzung konstitutiv sind, zum andern aber auch sozialer Raum, in dem vielfältige Kommunikationen und Interaktionen innerhalb und außerhalb der materiell-physischen Abgeschlossenheit der Klostermauern zwischen den Geschlechtern, und zwischen Kloster und Welt stattfinden.

Ein ähnliches Bild des Eingebundenseins weiblicher Religiöser in den monastischen Lebensraum und seine Debatten zeigt sich am Beispiel der *cura monialium*. Gegenüber älteren Forschungsarbeiten, die von einer Opposition männlicher Geistlicher gegenüber jeden

⁸⁷ Beach, Alison: Clausturation and Collaboration between Sexes.

⁸⁸ Ebenda, 57-75, Lutter, Christina: Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen, 305-323, Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 80-107.

⁸⁹ Beach, Alison: Voices from a Distant Land: Fragments of a Twelfth-Century Nuns' Letter Collection, in: *Speculum* 77/1 (January 2001), 34-54; Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 178-220.

Kontakt mit Frauen ausgingen,⁹⁰ hat zum Beispiel Fiona Griffiths am Briefwechsel von Abaelard und Heloise gezeigt, wie die *cura monialium* zu einem integralen Bestandteil des spirituellen Selbstverständnisses eines männlichen Geistlichen werden konnte, und dass Frauen an den Debatten um sie wesentlich beteiligt waren.⁹¹ Auch im Kontext der Hirsauer Reformbewegungen galt der Frage der spirituellen Unterweisung von Frauen besondere Aufmerksamkeit.⁹² In diesem vermutet man zum Beispiel den Entstehungsort des *Speculum Virginum* (SV), eines Leitfadens für ein spirituelles Leben als Jungfrau und als Braut Christi.⁹³ Die Unterweisung wurde als Dialog zwischen einem Lehrmeister – Peregrinus – und seiner Schülerin – Theodora – inszeniert. Im Zentrum der Ausführung des SV steht der moralische Stand der Jungfraulichkeit. Die zentrale Argumentation, die das SV vollführt, und auf die Constant Mews hingewiesen hat, ist, dass der Stand der „Jungfraulichkeit“ nicht nach dem physischen, sondern dem moralischen Status bewertet würde. Auch hier finden wir also eine Aufwertung des *homo interior*. Gleichzeitig muss aber auch der *homo exterior* Ziel der spirituellen Reformierungsbemühungen sein, wie vor allem in Teil 8 deutlich wird. In ihm erörtern Peregrinus und Theodora das Verhältnis von Fleisch (*caro*) und Geist (*spiritus*), das die beiden in einem hierarchischen Verhältnis konzipieren, beide aber für die Schöpfung und die spirituellen Reformierungsbemühungen als gleichermaßen konstitutiv erachten.⁹⁴ Für seinen Verwendungszusammenhang scheinen verschiedene Möglichkeiten gegeben. Julie Hotchin, Constant Mews und Jutta Seyfarth weisen zum Beispiel darauf hin, dass das SV in erster Linie für männliche Geistliche und als „Handbuch“ für die Aufgaben und die Gestaltung der spirituellen Unterweisung geschrieben wurde. Dafür spricht unter anderem, dass die meisten überlieferten Manuskripte des lateinischen Textes in männlichen religiösen Gemeinschaften erhalten sind. Als spiritueller Leitfaden konnte er, darauf hat Constant Mews hingewiesen, hingegen von beiden Geschlechtern gebraucht werden, auch die Mönche konnten sich als Jungfrauen Christi identifizieren und das SV als spirituellen Leitfaden

⁹⁰ Fiona Griffiths verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf die Monographie von Southern, Richard: *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth, 1970).

⁹¹ Griffiths, Fiona J: ‚Men’s duty to provide for women’s needs’: Abaelard, Heloise, and their negotiation of the *cura monialium*, in: *Journal of Medieval History*, Volume 30 (2004), 1-24.

⁹² Vgl. Küsters, Urban: *Der verschlossene Garten*; sowie Felten, Franz: *Frauenstifte und -klöster*.

⁹³ Zur Frage der Autorschaft und zum Entstehungszusammenhang des *Speculum Virginum* siehe Seyfarth, Jutta: *The Testimony of the Manuscripts*, in: Mews, Constant: *Listen, daughter*, 41-57. Sowie die Einleitung von derselben zur von ihr editierten Ausgabe des *Speculum Virginum*: [*Speculum virginum*]: herausgegeben und eingeleitet von Jutta Seyfarth (Corpus Christianorum : Continuatio mediaevalis 5; Turnhout: Brepols 1990).

⁹⁴ Mews, Constant: *Virginity, Theology and Pedagogy in the Speculum Virginum*, in: Ders. (Hg): *Listen, Daughter: the Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages* (Basingstoke: Palgrave, 2001), 15-40.

gebrauchen.⁹⁵ Dies scheint für mich besonders mit Verweis auf die Arbeiten von Christina Lutter und Eva Cescutti plausibel, in denen sie gezeigt haben, dass die allegorisch weiblich konnotierten Rollenmodelle Identifikationsangebote für beide Geschlechter anbot.⁹⁶ Dazu gleich abschließend mehr.

Constant Mews hat zudem darauf aufmerksam gemacht, dass mit der Dialogform und der Spiegelmetapher als didaktische Formen die Möglichkeit gegeben sei, die Realpräsenz einer Person zu ersetzen⁹⁷, das Buch konnte damit als „Stellvertreter“ für einen mit der *cura monialium* beauftragten männlichen Religiösen fungieren. Damit konnte sowohl für die Männergemeinschaften, als auch für die Frauengemeinschaften ein Handlungsspielraum bezüglich der *cura monialium* eröffnet werden, indem die Gewährleistung der spirituelle Seelsorge unabhängig von der Realpräsenz einer Person gegeben sein konnte. Die reibungslose Gewährleistung der *cura monialium* war nämlich nicht nur „Sorge“ der männlichen Ordensmitglieder, sondern auch eines der Hauptanliegen in den reformierten Frauenklöstern, das von ihnen oft einen Balanceakt in den Abhängigkeitsstrukturen verlangte, in denen sich ökonomische, politische und seelsorgerische Punkte vermischten. Hildegard von Bingen und Herrad von Hohenburg wussten mit dieser Situation ähnlich umzugehen: Zwischen 1178 und 1180 gründete Herrad von Hohenburg zwei Männerkonvente: St. Gorgon und Truttenhausen. Diese Gründungen eröffneten Herrad Handlungsspielräume gegenüber den Besitzansprüchen des Benediktinerklosters Ebersheim an Hohenburg, das als Druckmittel die Verweigerung der Sakramentserteilung und der pastoralen Fürsorge einsetzen konnte. Mit der Gründung eines Männerklosters, das wirtschaftlich von Hohenburg abhängig war, lockerten sich die Abhängigkeitsstrukturen, die mit der *cura monialium* verbunden waren:

⁹⁵ Ebenda.

⁹⁶ Cescutti, Eva: Gender Trouble im Kloster? Ein Fallbeispiel zu den Möglichkeiten mediävistischer Männlichkeitsforschung, in: Bidwell-Steiner, Marlen/ Wozonig, Karin S. (Hg.): Die Kategorie Geschlecht im Streit der Disziplinen. Gendered Subjects Band 1 (Innsbruck/ Wien/ Bozen: Studien Verlag 2005), 108-126; Dies.: „Ein verschlossener Garten, ein versiegelter Brunnen“. Begehren, Körper, Text – und das Lebensmodell Kloster: Hoheliedexegese im 12. Jahrhundert, in: Kraß, Alexander [u.a.]: Bündnis und Begehren: ein Symposium über die Liebe (Berlin: Erich Schmidt 2002), 87-102. Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 143-166. Lutter, Christina: *Mulieres fortes*, Sünderinnen und Bräute Christi. Geschlecht als Markierung in religiösen Symbolen und kulturellen Mustern des 12. Jahrhunderts, in: Mommertz, Monika/ Opitz-Belakhal, Claudia (Hg.): Das Geschlecht des Glaubens: Religiöse Kulturen Europas zwischen Mittelalter und Moderne, (Frankfurt am Main [u.a.]: Campus-Verlag 2008), 49-70.

⁹⁷ Constant Mews argumentiert dies außerdem über einen das *Speculum Virginum* abschließenden Brief: “The letter concludes with a suggestion that the dialogue provides a substitute for being present in person: ‘In the mirror that I have sent you consider the expressions of your hearts; consider that if you cannot understand everything which is written, not a small part of learning is to listen to and love one who does understand’ (SV Epist. 103-4).” Mews, Constant: *Virginité, Theology and Pedagogy*, 21.

„The canons of St. Gorgon were obliged to provide one priest to say the daily mass in the chapel of St. Odile and another to perform the weekly office. (...) In return, Hohenbourg provided St. Gorgon with lands, revenues, and material goods: wheat and wine.“⁹⁸

Auch bei Hildegard von Bingen könnte der Wunsch einer Neugründung eines Frauenkonvents am Rupertsberg und die Ausgliederung aus dem Doppelkloster am Disibodenberg mit einer Handlungserweiterung zu tun gehabt haben. Leider erfahren wir in den Quellen wenig darüber. Aus dem erhaltenen Briefwechsel von Hildegard von Bingen ist allerdings der Widerstand der Disibodener Mönche erschließbar, gegen den sich Hildegard durchsetzen musste. Warum die Mönche sich gegen die Ausgliederung gewehrt haben, ist nicht ganz klar. Es kann zum einen mit der verlorenen Schenkung, die beim Eintritt einer Adelligen an das Kloster ging, zu tun gehabt haben, aber auch mit dem Verlust an symbolischem und ökonomischem Kapital für das Kloster, das mit dem Ruf Hildegards als Prophetin und Visionärin verbunden war.⁹⁹ Ihre Rolle als Prophetin und „Gefäß Gottes“ nutzt Hildegard dann auch, um die Gründung des Frauenklosters zu erreichen und sich in den Konflikten mit dem Mutterkloster durchzusetzen. Als göttliches Zeichen interpretiert wurde Hildegard auf das Krankenbett niedergeworfen und „erhob sich nicht eher, als bis der Abt und die übrigen einsahen, dass sie auf göttliche Weisung zur Zustimmung gedrängt wurden“.¹⁰⁰ Der Unwillen Gottes manifestiert sich in der *Vita* auch am körperlichen Verfall eines männlichen Konversen, der die Idee der Klostergründung beharrlich ablehnte, und auch die übrigen zum Widerstand ermutigte. Er wurde von heftiger, lebensbedrohlicher körperlicher Erschütterung getroffen. Erst als er zum Rupertsberg gebracht wurde, nachdem er darum gebeten hatte, und dort gelobte, sich der Klostergründung nicht mehr zu widersetzen, kehrte er in seine

⁹⁸ Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“, 43.

⁹⁹ Überlegungen zu den Gründen des heftigen Widerstands des Mutterklosters siehe Felten, Franz: Frauenklöster 271f.

¹⁰⁰ „Itaque dum virgo Dei locum transmigrationis, quem non corporalibus oculis, verum intima visione congnoverat, abbati suo et fratribus designaret, sed illis hesitantibus, eo quod discessum eius moleste ferrent, ne iussum Dei peragere impediretur, decidit ut pridem in lectum prolixi languoris, de quo non ante surrexit, quam abbas et ceteri divino se nutu urgeri conspicerent ad consentiendum, nec obstarent, sed pro posse anniterentur. [Als daher die Jungfrau Gottes das Ziel ihrer Übersiedlung, das sie nicht mit körperlichen Augen, sondern in innerer Schau erkannt hatte, ihrem Abt und den Brüdern bekanntgab, jene aber zögerten, weil sie ihr Weggehen mit Unwillen aufnahmen, fiel sie wie früher lange Zeit auf das Krankenlager, damit sie nicht an der Ausführung des göttlichen Befehls gehindert würde. Davon erhob sie sich nicht eher, als bis der Abt und die übrigen einsahen, dass sie auf göttliche Weisung zur Zustimmung gedrängt wurden, und nicht mehr dagegen wirkten, sondern nach ihrem Vermögen darauf hinarbeiteten.]“ [Vita sanctae Hildegardis]: Übers. und eingeleitet von Monika Klaes (Freiburg im Breisgau/ [u.a.]: Herder 1998), 96/97.

körperliche Unversehrtheit zurück und begann, bei der Errichtung des Klosters zu helfen.¹⁰¹ Hildegard von Bingen findet aber auch weltliche VermittlerInnen und UnterstützerInnen für ihre Klostergründungspläne, so interveniert die Markgräfin Richardis von Stade beim Erzbischof Heinrich I.

Einen zusätzlichen Handlungsraum im Rahmen der *cura monialium* könnten sich die beiden Frauen eröffnet haben, indem sie selbst für die Versorgung ihrer Gemeinschaft mit spirituellen Mitteln sorgten, die ebenso wie das SV als „Stellvertreter“ für die personale Realpräsenz eines männlichen Ordensmitglieds fungieren konnten. Als solchen interpretiert Fiona Griffiths den *Hortus Deliciarum*:

„The *Hortus* (...) was designed to meet the community’s need for instruction within the spiritual context of reform (...). In its breadth and theological complexity, the *Hortus* could supplement, and perhaps even displace, the teaching of Hohenburg’s male priests.“¹⁰²

In diesem Kontext könnten auch Hildegards Auslegung der Benediktregel oder der *Liber Scivias* gelesen werden.¹⁰³

„Feminisierung“ der Spiritualität? Frömmigkeitsformen und spirituelle Rollenmodelle im 12. Jahrhundert

Unter anderen hat C. W. Bynum ausführlich dargelegt, dass mit dem 12. Jahrhundert zunehmend kulturell „weiblich“ konnotierte Metaphern und Bilder in der mittelalterlichen Spiritualität dominant werden.¹⁰⁴ Neben Bildern der „Vaterschaft“ treten Bilder der „Mutterschaft“ auf, um Christus zu beschreiben. Auch männliche Geistliche imaginieren sich als Mütter und verwenden Körpermetaphern des Milchgebens, des Nährens und des Gebärens, um sich zu beschreiben.¹⁰⁵ Zudem werden erotische Begriffe und Symbole in Anlehnung an

¹⁰¹ *Ex quibus Arnoldus/ ex laico monachus, qui forti obstinatione renitendo ceteros ad obsistemum videbatur animare, dum esset in predio ecclesie, villa Wilara, tanta vexatione subito percussus est corporis, ut de vita quoque desperaret linguamque in immensum turgentem ore continere non posset. Postulavit ergo nutibus quibus poterat, ut ad sancti Roberti ecclesiam deferretur, moxque ut illic vovit, quod ultra non obstaret, sed pro posse anniteretur, protinus recepta incolumitate cepit adiutor esse preparantium mansiones et propriis manibus dissipare vineta, ubi domus edificarentur sanctimonialium receptaculis apte.* Ebenda: 96f/97f.

¹⁰² Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“, 3.

¹⁰³ Zu Hildegards Auslegung der Benediktsregel siehe: Constable, Giles: Hildegard’s Explanation of the Rule of St. Benedict, in: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (Mainz: Philipp von Zabern 2000), 163-187.

¹⁰⁴ Bynum, Carolyn Walker: „...And Woman His Humanity“: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: Dies/ Harrell, Stevan/ Richman, Paula (Hg.): Gender and Religion: On the Complexity of Symbols (Boston: Beacon Press 1986), 257-288; sowie Dies.: Jesus as Mother.

¹⁰⁵ Eine Reihe von Beispielen findet sich bei Bynum, Caroline W.: Jesus as Mother, 113-154.

die Hoheliedexegese, in der das Verhältnis zwischen Gott und Gläubigen in Begriffen der Liebe und der Ehe beschrieben werden, zunehmend angewendet.

Christina Lutter hat in ihren Arbeiten eine Reihe von kulturell „weiblich“ konnotierten Bildern herausgearbeitet, wie zum Beispiel das der *mulieres fortes*, der Sünderinnen, und der Bräute Christi.¹⁰⁶ Solche Modelle, betont Christina Lutter, dienten den ReligiosInnen zur „Einübung der spirituellen Lebensweise“ im Kloster, indem sie den ReligiosInnen „Handlungsanleitungen und Identifikationsangebote“ bereitstellten, und zwar gleichermaßen für beide Geschlechter.¹⁰⁷ Denn, so Christina Lutter am Beispiel des Modells der Bräute Christi, „aufgrund ihrer jungfräulichen Lebensform galten sowohl Mönche als auch Nonnen als Bräute Christi dem himmlischen Bräutigam versprochen.“¹⁰⁸ Sich als Braut Christi zu bezeichnen, bedeutet sich als Zugehörige/r eines privilegierten *ordo* (gemäß der moralischen Dreiteilung in Verheiratete/r – Witwe/r – Jungfrau) zu begreifen, betont Christina Lutter. Auch Eva Cescutti konnte zeigen, dass in der Hoheliedexegese des 12. Jahrhunderts das Modell der „Bräute Christi“ jede gläubige Seele meinte, und zunächst keine geschlechtsspezifischen Bedeutungen erkennen lässt.¹⁰⁹ Bezüglich ihres Verwendungszusammenhangs hat Christina Lutter allerdings die Überlegung geäußert, dass das Modell der Bräute Christi vor allem Frauen aus dem Adelsstand die Möglichkeit gab, bisherige Lebenserfahrungen in den Klosteralltag zu integrieren.¹¹⁰

Insgesamt kann man aber im Anschluss an die Arbeiten von C. W. Bynum, Christina Lutter und Eva Cescutti davon ausgehen, dass für das Mittelalter keine spezifischen Formen „weiblicher Spiritualität“ oder „weiblicher Frömmigkeit“ identifiziert werden können. C. W. Bynum hat bereits in den 80er Jahren darauf hingewiesen, dass nicht von einer „Subkultur“ Frau ausgegangen werden könne, sondern, dass mystische und körperliche Spiritualität auch

Als ein Beispiel sei hier Bernhard von Clairvaux, der in seiner Hohelied-Exegese die Praxis des Stillens mit Christus verknüpft, und diese auch zur Selbstbeschreibung in einem Brief an einen befreundeten Mönch nutzt, herausgegriffen. C. W. Bynum zitiert Clairvaux in dem Brief:

„And have I said this, my son,...to help you as a loving father. ...I begot you in religion by word and example. I nourished you with milk... You too were torn from my breast, cut from my womb. My heart cannot forget you.“
Bynum, Caroline W.: „...And Woman his Humanity“, 264.

Zu Körpermetaphern in der Spiritualität im 12. Jahrhundert siehe außerdem Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung; Dies.: The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336; Dies: Warum das ganze Theater mit dem Körper?; sowie Lutter: Geschlecht & Wissen, 166-177.

¹⁰⁶ Speziell zu „weiblich“ markierten Rollenmodellen siehe: Lutter, Christina: *Mulieres fortes*, Sünderinnen und Bräute Christi, 49-70. Weitere „Rollenmodelle und Identifikationsmuster“ bei Dies.: Geschlecht & Wissen, 126-177.

¹⁰⁷ Zur Funktion von Rollenmodellen zur Einübung der spirituellen Lebensweise siehe Dies.: Geschlecht & Wissen, 87-107.

¹⁰⁸ Lutter, Christina: *Mulieres fortes*, Sünderinnen und Bräute Christi, 65.

¹⁰⁹ Cescutti, Eva: „Ein verschlossener Garten, ein versiegelter Brunnen“, 87-102.

¹¹⁰ Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 165f. Jetzt auch Dies.: Zwischen Hof und Kloster.

Teil der männlichen Erfahrungen waren.¹¹¹ Mittelalterliche Frömmigkeit ist ein höchst komplexes Phänomen mit gesellschaftlichen, visuellen und körperlichen Dimensionen, die von Männern und Frauen praktiziert wurden.¹¹² Generalisierend kann hingegen mit Klaus Schreiner, C. W. Bynum und Susan Kramer zusammengefasst werden, dass Frömmigkeitspraktiken im 12. Jahrhundert ein „ganzheitlicher Akt“ (Schreiner) waren, in dem es um die Reformierung des *homo interior* und *homo exterior* ging.¹¹³ In diesem Ziel sind beide Geschlechter vereint. Auch in den Wegen zur „Erkenntnis“, in den Frömmigkeitspraktiken, können nur bedingt geschlechtsspezifische Momente festgemacht werden. Askese und Beten, Gehorsam, Keuschheit und Demut forderte die *vita religiosa* von beiden Geschlechtern. Beide orientierten sich an *exempla* und Rollenmodellen, die es nachzuahmen galt, beide kommunizierten mit Personen im Jenseits. Und für beide Geschlechter, das zeigen vor allem die Forschungsarbeiten von Christina Lutter, Alison Beach und Fiona Griffiths, konnte das „Beherrschen“ spezifischer Wissensformen als ein Mittel zum Weg der Erkenntnis aufgefasst werden. Frauen und Männer übten sich im Memorieren, im Singen von Psaltern, trainierten ihre *imaginatio*, lasen und schrieben „Göttliche Weisheit“ nieder. Dennoch, darauf machen dieselben Publikationen immer wieder aufmerksam, darf nicht außer Acht gelassen werden, das „Macht“ asymmetrisch zwischen den Geschlechtern verteilt war. Der Frage, wie sich ein hierarchisch diskursiviertes Geschlechterordnungssystem auf die Selbstpräsentation von Frauen als „wissende Subjekte“, als die sie sich primär konstruieren – wie das Folgende Kapitel zu zeigen versucht – auswirken kann, soll in Kapitel 5 nachgegangen werden.

¹¹¹ Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung, 148-225.

¹¹² Vgl. Schreiner, Klaus (Hg.): Frömmigkeit im Mittelalter: politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen.

¹¹³ Schreiner, Klaus (Hg.): Frömmigkeit im Mittelalter: politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen; Kramer, Susan R./ Bynum, Caroline W.: Revisiting the Twelfth-Century Individual. Zu den Kategorien *homo interior* und *homo exterior* vgl. die Ausführungen im Methodenteil, Kapitel 2.

4.

Textnahe Analyse – „Selbst“-Repräsentationen in den Prologtext des *Hortus Deliciarum* und des *Liber Scivias*

Im folgenden Kapitel sollen nun zwei Prologtexte in einer textnahen Analyse auf mögliche „Selbst“-Repräsentationen der beiden Textverfasserinnen befragt werden. Ausgehend von den in den Kapiteln 2 und 3 skizzierten Ausführungen frage ich nach Orten von „Ich“-Artikulationen, eingenommenen „Subjekt“-Positionen und beschriebenen Beziehungskonstellationen (zu Menschen und Dingen) im *Scivias*-Prologtext und in den *Hortus Deliciarum*-Prologtexten. Beide Werke entstanden um die Mitte des 12. Jahrhunderts. Folgende Annahmen waren ausschlaggebend für die Entscheidung der Quellsorte: Einerseits ging ich davon aus, dass in den beiden Vorworten Wechselbeziehungen zwischen „Autorin“, „Werk“ und „RezipientInnen“ dargestellt sein würden, über die im ersten Schritt Orte des In-Beziehung-Tretens mit einem „Selbst“, aber auch mit der es umgebenden „Gemeinschaft“ und „Dingen“ analysierbar wären. Andererseits setzte ich voraus, dass in den Texten die Kategorie „Wissen“ prominent behandelt werden würde, womit die Möglichkeit gegeben wäre, auch nach Bedingungen von Selbstkonstruktionsprozessen im Hinblick auf „Geschlecht“ und „Wissen“ im abschließenden Kapitel zu fragen. Bezüglich der Frage nach der Vergleichbarkeit der Quellen bin ich davon ausgegangen, dass mit dem geteilten Raumzeitkontext der monastischen Reformbewegungen Gemeinsamkeiten in Erfahrungs-, Lebens- und Vorstellungswelten verbunden seien. Zudem waren beide Frauen an den Debatten der „Erneuerungsbewegungen“ beteiligt, versorgen beide Handschriften ihre RezipientInnen mit zeitgenössischem spirituellen Wissen und greifen dominante Themen und Frömmigkeitsmodelle der Reformbewegungen auf.¹¹⁴ Auch in ihrem Aufbau können Parallelen der beiden Handschriften identifiziert werden: Er richtet sich zunächst nach der Schöpfungs- und Erlösungslehre des Alten und Neuen Testaments. Anschließend werden einzelne Aspekte der Heilsgeschichte behandelt. Dabei wird die Rolle der Kirche für diese erörtert, aber auch spirituelle Modelle und Handlungsanleitungen für den Heilsweg der einzelnen Seele angeboten. Gegen einen Vergleich der beiden Prologtexte könnte ins Treffen

¹¹⁴ Die Reformthemen des *Hortus Deliciarum* sind herausgearbeitet bei: Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“; sowie bei Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 10-26.

Zu den Reformthemen im *Scivias* vor allem Mews, Constant J.: Hildegard, The *Speculum Virginum* and the Religious Reform in the Twelfth Century, in: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (Mainz: Philipp von Zabern 2000), 237-269.

geführt werden, dass die beiden Frauenkonvente, in denen die Handschriften verfasst wurden, unterschiedlichen Ordensregeln unterstellt waren: Rupertsberg (*Scivias*) der Benediktusregel, Hohenburg (*Hortus Deliciarum*) der Augustiner Regel. Fiona Griffiths argumentiert zum Beispiel, dass die relativ große „Eigenständigkeit“ und das „starke Bewusstsein“ Herrads im Prologtext zum *Hortus Deliciarum* gerade mit der „offeneren“ Haltung der Augustinerorden gegenüber Frauen in kausaler Beziehung steht. Das benediktinische Mönchtum hingegen sei den weiblichen Religiösen lange Zeit mit Ablehnung begegnet. Auch wenn die Frage nach der Rolle der unterschiedlichen Ordensrichtung in Bezug auf Wissen und Geschlecht sicherlich näher aufgeworfen werden müsste, möchte ich davon ausgehen, dass im Kontext der Reformbemühungen und -bestrebungen des 12. Jahrhunderts zahlreiche Gemeinsamkeiten in den beiden Ordensgemeinschaften bestanden. Diese Gemeinsamkeiten werden zum Beispiel in dem von Constant Mews herausgegebenen Sammelband zum *Speculum Virginum* und in den Arbeiten von Christina Lutter herausgearbeitet.¹¹⁵

¹¹⁵ Mews, Constant: Listen, Daughter; Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen; aktuell dies.: Zwischen Hof und Kloster.

Entstehungs- und Überlieferungszusammenhang der ausgewählten Quellen:

Quellenüberlieferungen zum Kloster Hohenburg liegen vor allem ab der Mitte des 12. Jahrhunderts vor, über seine Geschichte vor der Reformierungszeit sind wenige Informationen erhalten.¹¹⁶ Legenden berichten, dass es von Herzog Adalrich im späten 7. oder frühen 8. Jahrhundert gegründet worden sei, der es dann an seine Tochter Odilie übergeben habe. Auch im *Hortus Deliciarum* wird diese Gründungsgeschichte des Klosters erzählt (Abb.1):



(Abb. 1)
„Monastery of Hohenburg: Foundation“

Aus: [Herrad von Hohenburg: Hortus Deliciarum] u. dir. of Green, Rosalie: Reconstruction, 2.



(Abb. 2)
„Monastery of Hohenburg: Congregation“

Aus: [Herrad von Hohenburg: Hortus Deliciarum] u. dir. of Green, Rosalie: Reconstruction, 2.

Im oberen Bildzentrum steht Jesus Christus, der in seiner linken Hand eine Schriftrolle, in seiner rechten Hand einen Stab hält. Zu seiner Linken sind die Heilige Odilie und Johannes der Täufer ihm zugewendet abgebildet, zu seiner Rechten Graf Adalrich, der, auf seinem Mantel kniend, den Stab empfängt. Übergeben wird dieser von der „ewigen Jungfrau Maria“ und dem heiligen Petrus. In der nächsten „Szene“ übergibt der weltliche Herrscher, auf

¹¹⁶ Einen Überblick geben Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“, 24ff; sowie Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 10-14.

seinem Thron sitzend, der Heiligen Odilie, die inmitten einer Gemeinschaft von Schleier tragenden Frauen abgebildet ist, einen Schlüssel. Der Abschluss der „Bildsequenzen“ zeigt die Äbtissin Relinde, wie sie sich an die Hohenburger Gemeinschaft wendet, die am gegenüberliegenden Folio ihr zugewendet dargestellt ist, und damit die Verbindung der vergangenen Gründungsgeschichte mit der Gegenwart der Nonnengemeinschaft repräsentiert.¹¹⁷ Über Relinde ist aus Quellen leider wenig zu erfahren, über ihre Herkunft wird in der Forschungsliteratur ein widersprüchliches Bild vermittelt.¹¹⁸ Die Abbildung im *Hortus* selbst weist allerdings auf das Selbstverständnis Hohenburgs und Relindes als Reformkonvent und Äbtissin mit Reformierungsanspruch hin: In der *traditio*-Abbildung wird Relinde in einer Glosse als Reformerin des Klosters vorgestellt: „*Rilinda venerabilis Hohenburgensis ecclesie abbatissa tempore suo ejusdem ecclesie queque diruta diligenter restauravit et religionem divinam inibi pene destructam sapienter reformavit.*“¹¹⁹

Herrad von Hohenburg, die Verfasserin des *Hortus Deliciarum*, ist auf dem gegenüberliegenden Folio gemeinsam mit der Hohenburger Nonnengemeinschaft abgebildet (Abb.2). Es zeigt 60 geistliche Frauen mit Schleier als Büsten abgebildet, 58 von ihnen werden mit Namen genannt. Ihnen zur Seite ist die Äbtissin Herrad gestellt, als Ganzfigur eine Schrifttafel haltend.¹²⁰ Auch über die Herkunft der Äbtissin Herrad sind, soweit mir bekannt, wenig Informationen überliefert. Die „Grunddaten“ und Wirkungszusammenhänge ihres Lebens müssen aus dem *Hortus Deliciarum* und urkundlichen Überlieferungen erschlossen werden.¹²¹

Diese Abbildung der Hohenburger Nonnengemeinschaft war wiederholt Gegenstand der in Kapitel 2 skizzierten Debatte um die „Entdeckung des Individuums“. Das Bild wurde herangezogen, um sowohl eine Gruppenidentität der abgebildeten Nonnen, als auch individualisierende Elemente der Abbildung zu betonen. Aron J. Gurevič interpretiert die Abbildung im ersten Kapitel seines Buches »Das Individuum im europäischen Mittelalter« als

¹¹⁷ Insgesamt unterstützen die dargestellten Blickrichtungen die Dynamik und Lesrichtung der *traditio*: Ausgangspunkt der *traditio* ist Jesus Christus. Er ist der Betrachterin/ dem Betrachter zugewendet und blickt sie/ihn direkt an. Die Blicke der übrigen Figuren sind einander zugewendet. Als ÜbermittlerInnen und VollzieherInnen geben sie den göttlichen Willen über Blicke und Gegenstände weiter.

¹¹⁸ Vgl. Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“, 27ff.

¹¹⁹ Zitiert nach Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“, 27, Fußnote 16. Übersetzungen ebenda., 27.: „In her time, Relinde, venerable abbess of the church of Hohenbourg carefully restored the things which had been demolished and wisely reformed the divine service, which had been almost destroyed.“

¹²⁰ Nach Katrin Graf handelt es sich bei der Schrifttafel um ein Gebet, das Herrad an Christus richtet. Die Antwort Christus' steht im über der Bildkomposition laufenden Spruchband. Graf, Katrin: Bildnisse schreibender Frauen.

¹²¹ Eine kurze Ausführung zur urkundlichen Überlieferung, die Aufschlüsse über die politisch-sozialen Beziehungen Hohenburgs geben, findet sich bei Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 12f.

„einen Extremfall der Typisierung“ und spricht von der „beinahe völlige(n) Identität, die diese ‚Portraits‘ eint“. ¹²² Jan A. Aertsen hat hingegen eingewendet, dass die Kategorie der „Portraittreue“ ein modernes Kriterium für Individualitätsbewusstsein darstellt. Er liest die Abbildung der Nonnengemeinschaft hingegen als Memorialbild, für das die Namensnennung konstitutiv sei.

„Wie in der liturgischen *memoria* die Gegenwart durch die Nennung des Namens bewirkt wird, so beim Memorialbild durch das namentlich identifizierte Bild. Jenseits der Porträtähnlichkeit gelangt somit menschliche Individualität durch die Memorialfunktion und durch die Benennung zum Ausdruck. Die Zeichnung im ‚Hortus Deliciarum‘ widerspricht daher nicht der Individualitätsidee, sondern illustriert vielmehr eindrucksvoll deren Entfaltung.“ ¹²³

Anders als bei Herrad von Hohenburg ist für eine Rekonstruktion des Lebens und Wirkens Hildegard von Bingen neben Urkunden, ein reiches Textkorpus überliefert. Briefwechsel, Visionsschriften, Naturheilkundeschriften, eine *Vita* und zwei *Viten*-Fragmente ermöglichen eine Rekonstruktion der Wirkens- und Lebenszusammenhänge der Person Hildegard von Bingen. Hildegard von Bingen wurde Ende des 11. Jahrhunderts als zehntes Kind einer Adelsfamilie geboren. Über die Mutter ist außer deren Namen Mechthild nichts bekannt, ihr Vater war Hildebert von Bermersheim. Von Hildegards Zugehörigkeit zum hohen Adel zeugen neben dem väterlichen Familiennamen verwandtschaftliche Beziehungen zu einigen hohen geistlichen WürdenträgerInnen. ¹²⁴ Über die frühen Jahre von Hildegard von Bingen berichten die *Vita sanctae Hildgardis* von Theoderich, Mönch des Klosters Echternach, sowie der Bericht von Gottfried, Mönch des Mutterklosters Disibodenbergs, und die nicht beendete *Vita* Hildegards von Bingen, die Wimbert von Gembloux begonnen hatte. Die Darstellungen handeln von Leben, Werk und Wirken der Hildegard von Bingen in einer idealtypischen Konstruktion. Heiligenviten dienten vor allem auch der Erbauung und Heilsdienlichkeit für die RezipientInnen und verfolgten weniger den Ansprüchen die mit heutigen Vorstellungen

¹²² Gurevič, Aron Ja.: Das Individuum im europäischen Mittelalter (München: Beck 1994), 9f

¹²³ Aertsen, Jan A./ Speer, Andreas: Individuum und Individualität im Mittelalter, Einleitung, XVII f.

¹²⁴ Vgl. [Vita sanctae Hildegardis]: Übers. und eingeleitet von Monika Klaes (Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1998), 11 mit Verweis auf die schon etwas älteren Publikationen von Marianna Schrader und Adelgundis Führkötter: Schrader, Marianna: Die Herkunft der heiligen Hildegard, neu bearbeitet von Adelgundis Führkötter, Quellen u. Abhandlungen zur Mittelrhein. Kirchengeschichte. Hrsg. von Isnard W. Frank. Band 43 (Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1981).

von Biographien verbunden sind.¹²⁵ Die *Vita sanctae Hildegardis* berichtet davon, dass Hildegard „im Alter von 8 Jahren mit Christus begraben wurde“. In der Klause am Disibodenberg sei sie „mit der frommen und Gott versprochenen Frau Jutta, die sie im Gewand der Demut und Unschuld sorgfältig unterrichtete, sie dabei nur in die Lieder Davids einwies und sie zum zehnsaitigen Psalterjubeln anleitete, eingeschlossen worden“.¹²⁶ Nach dem Tod der *magistra* Jutta übernahm sie das Amt der *magistra* im mittlerweile gewachsenen Frauenklosters. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts verlässt Hildegard gemeinsam mit 20 adligen Nonnen¹²⁷ das Mutterkloster und gründet einen Frauenkonvent am Rupertsberg, der in wirtschaftlichen Belangen nach anfänglichen Schwierigkeiten mit dem Mutterkloster Disibodenberg dem Erzbischof von Mainz unterstellt ist; die seelsorgliche Fürsorge obliegt allerdings weiterhin dem Kloster am Disibodenberg.¹²⁸ Circa ein Jahrzehnt später besiedelt sie das zerstörte Augustinerkloster Eibingen und steht damit zwei Klöstern vor. In den Jahren von 1158 bis 1171 unternahm Hildegard vier große Predigtreisen.¹²⁹ Neben der unterschiedlichen Überlieferungssituation, fällt auch der Forschungsstand zu den Quellen und deren Entstehungskontexte unterschiedlich aus: Während meiner Kenntnis nach für den *Hortus Deliciarum* und dessen Produktionskontext wenig Literatur zur Verfügung steht, ist die Fülle der Forschungsliteratur zu Hildegard von Bingen und ihrem Werk kaum mehr überschaubar.¹³⁰

¹²⁵ Siehe dazu [Vita sanctae Hildegardis]: Übers. und eingeleitet von Monika Klaes, 7-77.

Zur Unvergleichbarkeit der *vita* mit heutigen Vorstellungen von Biographien, besonders 9f.

Zu Funktion von Heiligenviten als handlungsanweisende Identifikationsmodelle siehe Lutter, Christina: *Geschlecht & Wissen*, 87-107.

¹²⁶ (...) *Cumque iam fere esset octo/ annorum consepelienda Christo, ut cum ipso ad immortalitatis gloriam resurgeret, recluditur in monte sancti Disibodi cum pia Deoque dicata femina Iuttha, que illam sub humilitatis et innocentie veste diligenter instituebat et carminibus tantum Daviticis instruens in psalterio de hacordo iubilare premonstrabat.* [Vita sanctae Hildegardis]: Übers. und eingeleitet von Monika Klaes, 86. Deutsche Übersetzung oben zitiert.

¹²⁷ Zur Übersiedlung sind keine genaue Angaben erhalten, ebenso umstritten ist die Zahl der adligen Nonnen. Vgl. [Vita sanctae Hildegardis]: Übers. und eingeleitet von Monika Klaes, 17.

¹²⁸ Die Besitz- und Verfassungsurkunde des Klosters am Rupertsberg wurde erst 1158 von Erzbischof Arnold ausgefertigt. Ebenda, 18.

¹²⁹ Hildegards Beispiel zeigt, dass gegen den normativen Ausschluss von Frauen von Predigten vereinzelt Frauen der *vita activa* nachgingen. Siehe hierzu Kerby-Fulton, Kathryn: *When Women Preached: An Introduction to Female Homiletic, Sacramental, and Liturgical Roles in the Later Middle Ages*, in: Dies./ Olson, Linda (Hg.) *Voices in Dialogue: reading women in the Middler Ages* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame 2005), 31-212.

¹³⁰ Für diese Arbeit habe ich mich auf die Lektüre dreier jüngere Forschungsbände konzentriert: Berndt, Rainer (Hg.): *„Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst“: Hildegard von Bingen (1098 - 1179)* (Berlin: Akad.-Verl. 2001); Forster, Edeltraud (Hg.): *Hildegard von Bingen: Prophetin durch die Zeiten* (Freiburg im Br./ Wien [u.a.]: Herder 1997); Haverkamp, Alfred (Hg.): *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld* (Mainz: Philipp von Zabern 2000).

Textanalyse

Folgende Fragen möchte ich nun versuchen, an die Texte zu stellen: Welche Subjektpositionen nimmt das „Text-Ich“ ein, welche Spuren von „Selbst“-Bezeichnungen, und -Vergewisserungen finden sich im Text? Und an welchen Stellen finden sich diese im Text? Welche Rolle spielen Beziehungen, Bindungen zu anderen Menschen, Gegenständen und Orten im Text? Welche Metaphern und Topoi begegnen uns im Text und welche Annäherungsmöglichkeit an das „Schreibende-Ich“ (Autoren-Ich) bieten sie?

Analysebeispiel 1: Die illuminierte Handschrift *Hortus Deliciarum*

Grundlegend für die folgenden Annäherungen an den vom Anfang des *Hortus Deliciarum* erhaltenen Begrüßungsreim und Widmungstext waren die Forschungsergebnisse sowie die methodischen und theoretischen Überlegungen von Katrin Graf, Fiona Griffiths und Christina Lutter.¹³¹ Aus ihrer Lektüre rührt zu wesentlichen Teilen das Interesse für die Fragestellung nach „Ich“-Artikulationen, „Selbst“-Konstruktionen und Personenkonzepten im Kontext der monastischen Reformbewegungen im 12. Jahrhundert. In allen drei Publikationen spielen zudem die Kategorien „Geschlecht“ und „Wissen“ eine zentrale Rolle.

Das vermutliche Originalmanuskript des *Hortus Deliciarum* verbrannte 1870 während des sogenannten deutsch-französischen Krieges und ist heute nur noch in Fragmentabschriften erhalten, die vor seiner Zerstörung gemacht wurden. Diese Fragmente wurden von einem Team unter der Leitung von Rosalie Green zusammengetragen und in einer Fassung rekonstruiert, die dann 1979 vom Warburg Institut publiziert wurde.¹³²

Der Entstehungszeitraum des *Hortus Deliciarum* lässt sich daher nur indirekt über die darin enthaltenen zeitgenössischen Texte, sowie über die Wirksamkeit der Äbtissin Herrad von Hohenburg erschließen und wird mit einem länger andauernden Buchproduktionsprozess auf die sechziger und siebziger Jahre des zwölften Jahrhunderts datiert. Neben dem längeren Buchproduktionszeitraum wird angenommen, dass die Handschrift nicht gebunden wurde, um inhaltliche Erweiterungen vornehmen zu können.¹³³

¹³¹ Graf, Katrin: Bildnisse von schreibenden Frauen im Mittelalter, 63-74; Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“; Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 10-26.

¹³² [Herrad von Hohenburg: *Hortus Deliciarum*] u. dir. of Green, Rosalie: Commentary, 1. (Studies of Warburg Institute, Band 36; 1979). Sowie: [Herrad von Hohenburg: *Hortus Deliciarum*] u. dir. of Green, Rosalie: Reconstruction, 2. (Studies of Warburg Institute, Band 36; 1979).

¹³³ Siehe hierzu Lutter: Geschlecht & Wissen, 11.

Im Prolog wird Herrad als Verfasserin der illuminierten Handschrift genannt, bis auf die Nennung des Namens von Herrad enthält der Prolog keine Anspielung auf die konkrete Buchherstellung. Mit Christina Lutter und Katrin Graf kann allerdings davon ausgegangen werden, dass auch einzelne Nonnen der Abtei in den Buchproduktionsprozess involviert waren. Für die Plausibilität einer Mitbeteiligung der Hohenburger Nonnen an der Buchproduktion argumentiert Graf vor allem auch im Anschluss an Mary J. Carruthers Definition eines mittelalterlichen AutorInnenbegriffs, für den die „Komposition und Lektüre eines literarischen Werkes als komplementäre, nicht voneinander zu trennende und vergleichbare Aktivitäten“ zu verstehen sind und die literarischen Texte des Mittelalters als >offene Kunstwerke< charakterisiert werden können.¹³⁴ Diese Überlegungen scheinen mir für eine Annäherung an den *Hortus Deliciarum* und Fragen seines Produktionszusammenhangs äußerst gewinnbringend, und stellen für mich Alternativen zu traditionell-modernen Fragestellungen nach AutorInnen-Werk-Zusammenhängen dar, die sich meist darauf beschränken die „Intention“ und „Originalität“ der Autorin / des Autors ergründen zu wollen.¹³⁵

Der *Hortus Deliciarum* versammelt in sich eine Fülle an verschiedenen Quellen, sowohl Texte „traditioneller“ monastischer Autoren, als auch zeitgenössische, „neuere“ Texte im scholastischen Stil.¹³⁶ Die *causa scribendi* ist bereits in den beiden Prologtexten formuliert: Das Buch soll der moralischen Erbauung und Unterweisung der Hohenburger Nonnen auf dem Weg zur Erlösung dienen. Sein Aufbau orientiert sich an der Heils- bzw. Erlösungsgeschichte, beginnend mit einem typologischen Lesen des Alten Testaments, in dem die Ankunft Christi angekündigt wird. Anschließend widmet sich der Hauptteil dem Leben, Wirken und Leiden Christi und geht zu Ausführungen zur göttlichen Weltordnung und dem allegorischen Lesen der Kirche als *sponsa christi* sowie als mystischer Körper Christi über, und schließt mit eschatologischen Überlegungen ab. Themen der Mühsal im Diesseits und der Belohnung im Jenseits, des Kampfes der Tugenden gegen die Laster, Fragen gemeinschaftlichen Zusammenlebens und Fragen des moralischen Stands der Kleriker

¹³⁴ Graf: *Bildnisse*, 66, mit Bezug auf Carruthers, Mary: *Book of Memory*, 213f.

¹³⁵ Diese Perspektive nimmt in Ansätzen auch Fiona Griffiths ein, die das Bewusstsein Herrads als Autorin herausstreicht, und an mehreren Stellen nach der „Intention“ der Autorin fragt. Diese Annäherung scheint mir allerdings hier als Korrektur des „männlichen Blicks“ auf die Wissensproduktions- und Vermittlungsräume im Mittelalter äußerst gewinnbringend. Siehe hierzu auch: Summit, Jennifer: *Women and Authorship*, in: Dinshaw, Caroline/ Wallace, David: *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing* (Cambridge/ [u.a.]: Cambridge Univ. Press, 2003), 91-108.

¹³⁶ Für eine Aufstellung siehe zum Beispiel: [Herrad von Hohenburg: *Hortus Deliciarum*] u. dir. of Green, Rosalie: *Commentary*, 1; Lutter: *Geschlecht & Wissen*, 18f; Griffiths, The „Garden of Delights“, 49-81.

tauchen im Florilegium, der Blütenlese/Zusammenstellung aus Bibelstellen und anderen antiken und mittelalterlichen Schriften, immer wieder auf und spiegeln wichtige Debatten der monastischen Reformbewegungen wider.

Im Folgenden wird der Begrüßungsreim und der Widmungsbrief aus dem *Hortus Deliciarum* in einer textnahen Analyse wiedergegeben. Die lateinischen Textstellen, die zur besseren Nachvollziehbarkeit der Übersetzung teilweise in Klammer angeführt werden, zitiere ich nach der im Appendix von Fiona Griffiths »The „Garden of Delights“« abgedruckten Version.¹³⁷

(a) Begrüßungsreim:

Herrad richtet sich im Begrüßungsreim an die Hohenburger Nonnen und ermahnt sie dazu, ein tugendhaftes Leben zu führen, stark in ihrem Glauben zu bleiben, den Verführungen des Weltlichen zu entsagen. Sie sollen das Leid im Jetzt ertragen, damit sich ihre gesamte Schönheit, ihr gesamter Glanz ewig entfalten kann und sie dann von Christus als Bräute Christi ins himmlische Königreich Sion geführt werden können. Auf ihrem Weg dorthin sollen sie das ihnen vorliegende Buch, das ihnen nützlich und lustbringend zugleich sein soll, immer wieder im Herzen wälzen (*Sit hic liber utilis / Tibi delectabilis / Et non cesses volvere / Hunc in tuo pectore*).

Textnahe Analyse im Hinblick auf den Fragenkatalog:

In einem dem Reim vorangestellten Satz wird Herrad als „Autorin“ des Gedichts und in ihrer Stellung als Äbtissin repräsentiert (*Rithmus Herradis abbatisse per quem Hohenburgenses virgunculas amabiliter salutat et ad veri sponsi fidem dilectionique salubriter invitat*). Zu Beginn des Gedichts wendet sich das Text-Ich in der dritten Person, als ergebenst und treu charakterisiert, an die Nonnen und nimmt gleichzeitig die Subjektposition der Mutter und die der Dienerin ein, die Lieder singt (*Herrad devotissima / tua fidelissima / Mater et ancillula / cantat tibi cantica*). Gegen Ende des Gedichts wendet sich das Text-Ich zweimal in direkter „Ich“-Artikulation (*me, mea*) an die Gemeinschaft der Hohenburger Nonnen. Beim ersten Mal in Form einer Bitte: Sie sollen es in ihre Gebete einschließen und dabei ebenfalls als Braut Christi zum Bräutigam führen (*Et me tecum trahere / Non cesse precamine / Ad sponsum dulcissimum / Virginalem Filium*). Beim zweiten Mal verabschiedet es sich und beschreibt sich dabei über die Emotion der Freude (*Vale casta contio / Mea jubilatio / Vivas sine crimine / Christum semper dilige*).

¹³⁷ Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“, 225-233.

Die Nonnen spricht das Text-Ich zu Beginn und am Schluss unter Betonung eines Gruppenbegriffs an: als Jungfrauenschar (*cohors virginum*) und als Spiegel der Vielen (*multorum speculum*) zu Beginn, als keusche Versammlung (*casta contio*) gegen Ende des Gedichts. Dazwischen ist die Anrede in der 2. Person Singular (*te / tibi / tuum*) bestimmend. Mit dieser Anrede kann einerseits die Gemeinschaft als Schar, Spiegel und Versammlung gemeint sein. Sie eröffnet aber auch gleichzeitig die Möglichkeit, das einzelne Mitglied der Gemeinschaft anzusprechen, womit die von Melville beschriebene Gleichzeitigkeit von individuellem und gemeinschaftlichem Erfahrungsraum eröffnet wäre. Neben dem Text-Ich (= Herrad) und der Nonnengemeinschaft begegnen uns als Personen im Text noch Gottvater, Christus, der heilige Geist und Maria, denen gleich wie den „diesseitigen“ Personen eine Reihe von Handlungsräumen und Emotionen zugeschrieben werden. Christus wird im Gedicht als König des Reiches, als Bräutigam, als jungfräulicher König und als Sohn Gottes benannt. Er steht der Jungfrauenschar in ihrem Kampf gegen die Laster unterstützend zu Seite, und erwartet sie sehnsüchtig. (*Te rex regnum adjuvat / Quia te desiderat*). Er selbst kräftigt ihren Geist (*Ipse tuum animum / Firmat contra Zabulum*), allerdings hasst er Makel und Schändliches, nur schöne Jungfrauen ersehnt er (*Christus odit maculas / Rugas spernit vetulas / Pulchras vult virgunculas / Turpes pellit feminas*). Maria, im Reim vorgestellt als Stella Maris und als einzige Jungfrau-Mutter, erscheint als Vermittlerin zwischen Christus und den Jungfrauen (*Stella maris fulgida / Virgo mater unica / Te conjungat Filio / Federe perpetuo*). Als weitere „Person“, im Sinne eines Interaktionspartners, wird das vorliegende Buch genannt, das den Nonnen im Diesseits für ihren Weg ins Himmelreich nützlich und lustbringend zugleich sein soll. Ebenso wie die gemeinschaftlichen Gebete, die Herrad von ihren Mitschwestern erbittet, stellt es ein zwischen den Räumen des Diesseits und Jenseits vermittelndes Instrument dar.

(b) Das Widmungsschreiben:

Im Widmungsbrief nimmt das Text-Ich ausführlicher Bezug auf den Buchproduktionsprozess und wendet sich mit einer „Gebrauchsanleitung“ an den RezipientInnenkreis.

Textnahe Wiedergabe im Hinblick auf den Fragenkatalog:

Zu Beginn legitimiert das Text-Ich seine Stellung als Äbtissin der Gemeinschaft von Hohenburg: Durch die Gnade Gottes hat sie, die Unwürdige, die Stellung als Äbtissin der Kirche Hohenburg. Die Gemeinschaft Hohenburgs wird dabei mit Metaphern des Hohelieds

als Weingarten beschrieben, in dem die „süßen Jungfrauen“ ergebnislos für die Gnade Gottes arbeiten (*Herrat gratia Dei Hohenburgensis ecclesie abbatissa licet indigna dulcissimis Christi virginibus in eadem ecclesia quasi in Christi vinea Domini fideliter laborantibus, gratiam et gloriam, quam dabit Dominus*). Nun folgt ein längerer Abschnitt, in dem sich das Text-Ich in den Praktiken der Wissensaneignung, -verarbeitung und -weitergabe repräsentiert. Mit einem Buch, das den Titel *Hortus Deliciarum* trägt, und das sie als von Gott inspirierte Biene aus den besten Blüten heiliger und philosophischer Schriften zum Lob Gottes und der Kirche, und zum Vergnügen der Nonnen, zu einer einzigen Honigwabe zusammengetragen hat, wendet sie sich eindringlich an die Gemeinschaft¹³⁸ (*Sanctitati vestre insinuo, quod hunc librum qui intitulatur Hortus Deliciarum ex diversis sacre et philosophice scripture floribus quasi apicula Deo inspirante comportavi et ad laudem et honorem Christi et Ecclesie, causaque dilectionis vestre quasi in unum mellifluum favum compagnavi*).

Anschließend wendet sich das Text-Ich, wiederum unter Anwendung einer Reihe von Hoheliedmetaphern, mit einer „Gebrauchs-Lektüre-Anweisung“ an die RezipientInnen: In dem vorliegenden Buch sollen die Nonnen emsig dankbare Nahrung finden und ihre Seelen sich von mit Honig versüßten Tropfen erfrischen lassen, damit sie sich immer der Schmeichelei des Bräutigams erinnern und sie mithilfe der spirituellen, süßesten Nahrung den Übergang ins Jenseits sicher durchschreiten und ewiges Glück besitzen (*Quapropter in ipso libro oportet vos sedulo gratum querere pastumet mellitis stillicidiis animum reficere lassum, ut sponsi blanditiis semper occupate et spiritalibus deliciis saginate transistora secunda percurretis et eterna felicitate possideatis*). Abschließend fordert das Text-Ich die Nonnen noch einmal auf, sie – die auf einem schmalen, gefährlichen Weg zwischen den mannigfaltigen Meeren wandelt und von „irdischen Affekten“ weich gemacht ist – mittels ihrer fruchtbringenden Gebete mitzuziehen, empor zur Liebe desjenigen, den sie so verehren (*meque per varias maris semitas periculose gradientem fructuosis orationibus vestris a terrenis affectibus mitigatam una vobiscum in amorem dilecti vestri sursum trahatis*).

¹³⁸ Ich gehe davon aus, dass sich das Text-Ich mit der Textstelle *Sanctitati vestre insinuo* primär an die Gemeinschaft der Nonnen richtet. Dies argumentiert Fiona Griffiths u.a. im Kapitel „Conclusion: A Book for Women“. Griffiths, Fiona: *The „Garden of Delights“*, 213-223. Gleichzeitig könnte die Anrede „Eure Heiligkeit“ aber auch die Möglichkeit einer Widmung des Buches über die konkrete Gemeinschaft der Hohenburger Nonnen hinaus eröffnet haben.

Erste Schlussfolgerungen:

Im Hinblick auf die in den Kapiteln 2 und 3 angestellten theoretischen und methodischen Überlegungen und die neueren Thesen der Forschungsdebatte um die Entdeckung des Individuums scheint sich Folgendes für dieses Fallbeispiel zu bestätigen:

Repräsentationen von Personen sind uns an einer Vielzahl von Orten zugänglich: in den beschriebenen Praktiken (Unterweisung, Produktion und Aneignung von Wissen), in unterschiedlichen Subjektpositionen (Äbtissin, Mutter, Dienerin), in der Anwendung von Metaphern und Modellen (Bienenmetapher, Bräute Christi, *cohors virginum*), in Momenten der Transformation (imaginiertes Übertritt ins Jenseits) und nicht zuletzt in Momenten emotionaler Ich-Artikulationen (Freude, im Bezug auf die Nonnengemeinschaft).

Die Repräsentationen als wissendes, unterweisendes, emotionales oder durch die Stellung als Äbtissin markiertes Subjekt erfolgen in einem In-Beziehung-Setzen zur monastischen Gemeinschaft und/oder Gott. Die Stellung des Text-Ichs als Äbtissin und Buchproduzentin wird im Widmungsschreiben mehrfach durch Gott legitimiert und autorisiert. Die Subjektpositionen der Mutter und Magd, sowie die der „Lehrerin“, die im Reim dominanter sind, scheinen hingegen nicht durch die göttliche Instanz legitimiert werden zu müssen.

Mit Fiona Griffiths gehe ich davon aus, dass sich das Autorinnen-Ich/ Text-Ich primär an die Gemeinschaft der Hohenburger Nonnen richtet. Gleichzeitig erfolgt die Anrede der Nonnen aber über gängige Rollenmodelle, wie die der Bräute Christi oder der *mulieres fortes*, sodass sich auch über den Hohenburger Kreis hinaus RezipientInnen mit der Anrede angesprochen fühlen konnten.¹³⁹

Die Anrufungen als Bräute Christi, aber auch als *mulieres fortes*¹⁴⁰ eröffnen individuelle Identifikationsmöglichkeiten mit zeitgenössischen Rollenmodellen, wie Christina Lutter gezeigt hat, und bieten die Möglichkeit, persönliche Lebenserfahrungen zu integrieren.¹⁴¹

Neben persönlichen, individuellen Identifikationsangeboten eröffnen solche Modelle auch

¹³⁹ Vgl. Fußnote 138.

¹⁴⁰ Zum Modell der Bräute Christi siehe zum Beispiel: Lutter: *Geschlecht & Wissen*, 143-166. Zum Modell der *mulieres fortes* siehe ebenda: 126-131. Sowie: Lutter, Christina: *Mulieres fortes*, Sünderinnen und Bräute Christi.

¹⁴¹ Christina Lutter hat darauf hingewiesen, dass gerade das Modell der Bräute Christi für adlige Frauen die Möglichkeit bot, bisherige Lebenserfahrungen zu integrieren: „Das Lebensmodell der Braut Christi scheint gerade deshalb so attraktiv, weil es eine Möglichkeit bot, Eigenschaften und Zugehörigkeiten, die im weltlichen Verständnis der betroffenen Menschen eine wichtige Rolle spielten, in einem geistlichen Rahmen neu zu definieren und ihre Bedeutung zu steigern, irdische Güter wurden mit geistlichem Wissen vertauscht, die weltliche Liebe mit jener zum himmlischen Bräutigam; der adlige bzw. höfische Lebensraum wurde zwar für den bescheideneren des Klosters aufgegeben, er blieb aber zumindest in den Geschichten und den bildlichen Darstellungen der Handschriften präsent.“ Lutter: *Geschlecht & Wissen*, 165.

gemeinschaftliche Erfahrungsräume: In der Adaption, der Verkörperung des Modells stellt die einzelne Frau zugleich ein *exemplum* für die Gemeinschaft dar.

Im Vergleich zum einleitenden Prologreim repräsentiert sich das Text-Ich im Widmungsschreiben stärker in seiner Tätigkeit der Schriftkomposition, in seiner Rolle als „Autorin“. In ihrer Autorinnen-Konstruktion greift Herrad auf die Bienenmetapher zurück und legitimiert und autorisiert ihre Stellung durch ein In-Beziehung-Treten mit Gott: in der Praxis der „Blütenlese“ wird sie – die Biene – von Gott inspiriert (*hunc librum qui intitatur Hortus deliciarum ex diversis sacre et philosophice scripture floribus quasi apicula Dei inspirante comportavi*). Wie bei Fiona Griffiths, Christina Lutter und Katrin Graf ausgeführt, bietet die Bienenmetapher eine Reihe von Anknüpfungspunkten an antike und mittelalterliche Traditionen. In Anlehnung an Senecas Bienenmetaphorik, in der er die Tätigkeit der Biene mit der Tätigkeit des Dichters vergleicht¹⁴², eröffnet sie einen Erfahrungs- und Identifikationsraum für Herrad als Textverfasserin. In ihrer christlichen Auslegung kann die Bienenmetapher zudem als moralische und gemeinschaftliche Kategorie gelesen werden. Die Biene symbolisiert ein selbstloses, fleißig tätiges Wesen, das Teil einer geordneten, hierarchischen Gemeinschaft ist, und entspricht damit der idealen Vorstellung monastischen Zusammenlebens. Damit bietet die Metapher Herrad zudem die Möglichkeit, ihre Lebenserfahrungen innerhalb der Gemeinschaft zu integrieren.

Eine Übereinstimmung zwischen den beiden Prologtexten ergibt sich in der Betrachtung der „ich/ mich“-Artikulationen. In beiden Prologtexten richtet Herrad diese an die Nonnengemeinschaft, in beiden erfolgt die Artikulation des „ich/ mich“ in einem Moment des imaginierten Übertritts ins Jenseits, der in beiden Fällen in Anlehnung an die Hohelied-Metaphorik als Ort der Liebe, als Ort des wartenden Bräutigams überaus affektiv gezeichnet wird. Eine innerhalb der Gemeinschaft zu situierende emotionale „Ich“-Äußerung finden wir im Prologreim, in dem Vers, in dem sich Herrad von den Schwestern verabschiedet: *Vale casta contio, mea jubilatio (...)*. Bereits im Diesseits, und zwar innerhalb der monastischen Lebensgemeinschaft, repräsentiert sich Herrad über Freude.¹⁴³ Und so wie die Schwestern bei Herrad Freude bewirken, soll den Schwestern gleichermaßen das Buch Freude bereiten (*Sit hic liber utilis / Tibi delectabilis*).

¹⁴² Vgl dazu weiter unten Seite 56f.

¹⁴³ Das Kloster wird oft als exklusiver Ort, als Vorstufe zum Paradies gedacht, an dem Begegnungen mit Christus und anderen Heiligen stattfinden und Vorzeichen des Paradieses erfahren werden können. Es wird in Auslegung des Hoheliedes oft als Garten gedacht – meist als *hortus conclusus*. Zur Verwendung der Gartenmetapher bei Herrad siehe zum Beispiel Griffiths, Fiona: *The „Garden of Delights“*, 134-194; Cescutti, Eva: *Ein verschlossener Garten*; Küsters, Urban: *Der verschlossene Garten*.

Analysebeispiel 2: Der *Liber Scivias*

Der *Liber Scivias* ist neben dem *Liber Vitae Meritorum* und dem *Liber Divinorum Operum* eines der drei theologisch-philosophischen Hauptwerke Hildegard von Bingen und in mehreren vollständigen Handschriften vom 12.–15. Jahrhundert überliefert, die „untereinander relativ geringfügige Varianten“ aufweisen.¹⁴⁴ Der Titel SCIVIAS gibt das Programm der Handschrift bereits vor: Er besteht aus den zwei Worten *Sci* und *Vias*, d. h. Wissen die Wege. Zu wissen gilt es den Weg, den Gott für den Menschen bestimmt hat. Dieses Wissen „offenbart“ Hildegard in insgesamt drei Teilen, wobei jeder Teil in sich einheitlich gestaltet ist: Teil 1 erörtert in 6 Visionen rund um das Thema der Schöpfungsgeschichte. Teil 2 widmet sich in 7 Visionen der Erlösungsgeschichte durch Jesus Christus und der Fortsetzung dieser durch die Kirche. Teil 3 umfasst 13 Visionen rund um das Thema des zukünftigen Heilsgeschehens, sowie die Aufgabe, am Heilswerk Gottes mitzuwirken, bis der Tag der großen Offenbarung (in der Vision 12 als letztes Gericht beschrieben) gekommen sein wird. Der *Liber Scivias* endet mit der 13. Vision im dritten Teil als Jubelgesang auf das Wirken Gottes in den Heiligen. Eine ausführliche Kurzbeschreibung der drei Teile und der einzelnen Visionen findet sich in der von Adelgundis Führkötter editierten Ausgabe des *Liber Scivias*. Im Folgenden wird der Inhalt des Prologs wieder über eine textnahe Analyse wiedergegeben, die lateinischen Textstellen zitiere ich aus der Quellenedition von Adelgundis Führkötter.¹⁴⁵

Der Prolog – *Protestificatio*:

Im Prolog findet sich eine Reihe an „Informationen“ zum Entstehungskontext und Produktionszusammenhang der Visionsschrift, die kurz zusammengefasst folgende Punkte beinhalten: Bereits als Kind habe sie (Hildegard) die wundersame Begabung der Schau erfahren, hätte sich aber niemandem, außer einigen wenigen, die wie sie im Ordenstand lebten, anvertraut. Erst als sie das Jugendalter hinter sich gelassen hatte und im 43. Lebensjahr zur Fülle der Lebenskraft gelangt war, hörte sie die göttliche Stimme zu ihr sprechen und sie

¹⁴⁴ Eine ausführliche Beschreibung und Erläuterung zu den Handschriften findet sich bei: [Hildegardis Scivias] herausgegeben von Adelgundis Führkötter (Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis 43; Turnhout: Brepols 1978) Bd.1, Einleitung, XXXII-LX.

¹⁴⁵ [Hildegardis Scivias] herausgegeben von Adelgundis Führkötter (Corpus Christianorum: Continuatio mediaevalis 43; Turnhout: Brepols 1978). Zur besseren Lesbarkeit „normalisiere“ ich *u* zu *v*.

zur Niederschrift des geschauten göttlichen Wissens auffordern. Diesem Schreibbefehl gehorchte Hildegard nicht sofort, wegen des Argwohns, des Vorurteils und der Vieldeutigkeit der menschlichen Worte. Da zwang sie Gott nieder und warf sie auf das Krankenlager. Erst als Hildegard mit der Niederschrift ihrer Visionen begann, verschuf ihr Gott Linderung von der körperlichen Krankheit und sie kam wieder zu Kräften. Insgesamt 10 Jahre dauerte die Fertigstellung des Werkes, wobei ihr von Gott ein Gehilfe zur Seite gestellt wurde.

Textanalyse im Hinblick auf den Fragenkatalog:

Der Prolog verfolgt in seinem Aufbau eine sich wiederholende Erzählbewegung: Insgesamt viermal wendet sich Gott (Text-ICH) an den *homo fragilis* und erteilt ihm den Befehl zur Niederschrift des Geschauten und Gehörten (I: Zeile 9-21; II: Zeile 23; III: Zeile 52-78; IV: Zeile 97-98); und viermal wendet sich dieser *homo fragilis* (Text-Ich), dem das göttliche Wunder zuteil wird, an die RezipientInnen des Werkes, authentifiziert diese Begegnung über Alters-, Ort- und Zeitabgabe sowie einer genauen Beschreibung des Geschauten und Gehörten (i: Zeile 5-8; ii: Zeile 22; iii: Zeile 24-51; iv: Zeile 79-97).

Die folgende nahe Textlektüre wird nach diesem vier- bzw. achteiligen Aufbau zur besseren Nachvollziehbarkeit wiedergegeben.

i: In der ersten Passage bezeichnet sich das Text-Ich als *homo fragilis*, situiert sich über sein Alter und beschreibt sich im Gefühls- bzw. moralischen Zustand der großen Furcht und der gespannten Aufmerksamkeit, als es einen überaus hellen himmlischen Glanz sieht und eine Stimme vom Himmel zu ihm sprechen hört (*Et ecce quadragesimo tertio temporalis cursus mei anno cum caelesti visioni magno timore et tremula intentione inhaererem, vidi maximum splendorem, in quo facta est vox de caelo ad me dicens*).

I: In der folgenden Passage richtet sich das göttliche Text-ICH an den *homo fragilis*, und befiehlt, das Gesehene und Gehörte zu erzählen und niederzuschreiben. Und weil sie furchtsam sei im Reden (*sed quia timida es ad loquendum*), einfältig in der Auslegung (*simplex ad exponendum*) und ungelehrt im Schreiben (*indocta ad scribendum ea*), soll jene nicht mit dem menschlichen Mund der menschlichen Erkenntnis der Erfindung, nicht mit dem menschlichen Gestaltungswillen berichten und niederschreiben, sondern so wie sie es in den himmlischen Wundern Gottes gesehen und gehört habe (*dic et scribe illa non secundum os hominis nec secundum intellectum humanae adinventionis nec secundum voluntatem humanae compositionis, sed secundum id quod ea in caelestibus desuper in mirabilibus Dei vides et audis*).

(ii) Und wiederum hört das Text-Ich des *homo fragilis* die himmlische Stimme zu ihm sprechen (*Et iterum audivi vocem de caelo mihi dicentem*), und wiederum erfolgt der göttliche Schreibbefehl (II): „Sprich also von diesen Wundern und berichte und schreibe sie nieder, und zwar in der Weise, in der du über sie belehrt wurdest (*Dic ergo mirabilia haec et scribe ea hoc modo edocta et dic*).“

(iii) Nun wendet sich das Text-Ich mit einer Zeit- und Altersangabe an den RezipientInnenkreis, und beschreibt sich genauer im Moment der Visionsempfangnis: „Im Jahre 1141 der Menschwerdung Christi, im Alter von 42 Jahren und 7 Monaten geschah es (*Factum est in millesimo centesimo quadragesimo primo Filii Dei Iesu Christi incarnationis anno, cum quadraginta duorum annorum septemque mensium essem*): Aus dem offenen Himmel fuhr ein feuriges Licht hernieder, durchdrang meinen ganzen Kopf, setzte das ganze Herz und meine ganze Brust in Brand, dieses Feuer verbrannte allerdings nicht, sondern war wärmend (*ignem lumen aperto caelo veniens totum cerebrum meum transfudit et totum cor totumque pectus meum velut flamma non tamen ardens sed calens ita flammavit*).“ Die Visionen materialisieren sich im Text-Ich also zuerst im Körper und in Empfindungen. Darauf folgt eine Transformation des empfangenden und empfindenden Text-Ichs hin zum „erkennenden“ Subjekt: „Und plötzlich erhielt ich Einsicht in die Schriftauslegung, in den Psalter, die Evangelien und die übrigen katholischen Bücher des Alten und Neuen Testaments (*Et repente intellectum expositionis librorum, videlicet psalterii, evangelii et aliorum catholicorum tam veteris quam novi Testamenti voluminum sapiebam*). Doch hatte ich keine Kenntnis vom wörtlichen Sinn des Textes, noch von der Silbentrennung oder den grammatischen Fällen und Zeiten (*non autem interpretationem verborum textus eorum nec divisionem syllabarum nec cognitionem casuum aut temporum habebam*).“ Das Text-Ich liefert der Rezipientin / dem Rezipienten im Folgenden noch ausführlichere Informationen über Dauer und Charakterisierung der Schau: Schon vom fünften Lebensjahr fühlte/empfing es in sich (*in me senseram*) diese Mysteriengeheimnisse und die wundervollen Visionen, berichtete aber niemandem, außer einigen wenigen, die wie es selbst im Ordensstand lebten, darüber. Die Visionen, die es schaute, empfing es nicht im Traum, nicht schlafend und nicht in geistiger Verwirrung, weder mit den körperlichen Augen, noch mit den Ohren des äußeren Menschen, nicht an abgelegenen Orten (*non eas in somnis, nec dormiens, nec in prehensi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepi*). Sondern es erhielt sie im wachen Zustand, bei klarem Verstand, durch die Augen und Ohren des inneren Menschen, an zugänglichen Orten, wie es Gott wollte (*sed eas vigilans et circumspecta in*

pura mente, oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis, secundum voluntatem Dei accepi). In seiner Charakterisierung und Beschreibung der Visionsempfängnis antwortet das Text-Ich hier besonders deutlich auf zeitgenössische Diskurse zum Verhältnis zwischen *homo interior* und *homo exterior* und zur Kategorie Wissen, indem es sich von gewissen Wissensformen und deren Aneignung abgrenzt, sich mit anderen identifiziert. Dazu später noch Näheres.

III: Zum dritten Mal spricht nun das Text-ICH der göttlichen Stimme, nun in erster Person Singular: „Ich, das lebendige Licht (*Ego lux vivens*), das die Dunkelheit erleuchtet, habe den von mir erwählten Menschen unter große Wunder versetzt, weil es mir gefallen hat (*quod mihi placuit*).“ Es folgt eine längere Ausführung, in dem das Text-ICH seinen Willen und seine Macht, sowie seine Sicht auf den von ihm auserwählten Menschen und die Interaktion mit ihm darlegt. Die Handlungen gegenüber dem auserwählten Mensch lesen sich als durchaus streng und gewalttätig, beinhalten gleichzeitig Momente der Hilfestellung, um diesen auf dem „rechten Weg“ zu halten. Zum Schluss äußert das Text-ICH noch einmal den Sprech- und Schreibbefehl.

In der letzten Textpassage (iiii) beschreibt sich das Text-Ich des *homo fragilis* über eine letzte Transformation: vom verweigernden (*scribere recusavi*) hin zum schreibenden Subjekt (*manus ad scribendum apposui*).

Der Schreibbeginn wird dabei mehrmals legitimiert und authentifiziert. Erstens durch Zeugenschaft: Das Text-Ich selbst, repräsentiert als Mädchen von adliger Herkunft und guter Sitte, sowie ein weiterer geistlicher Mensch werden als ZeugInnen der Erkrankung und der Legitimierung des Schreibprozesses genannt (*ita quod tandem multis infirmitatibus compulsa, testimonio cuiusdam nobilis et bonorum morum puellae et hominis illius, quem occulte, ut praefatum est, quaesieram et inveneram, manus ad scribendum apposui*). Zweitens über eine Zeitangabe: Diese Schau und diese Worte wurden in den Tagen des Mainzer Erzbischofs Heinrich, des Römischen Königs Konrad und des Abtes Kuno vom Disibodenberg, unter Papst Eugen gemacht (*In diebus Heinrici Moguntini archiepiscopi et Conradi Romanorum regis et Cunonis abbatis in monte beati Disibodi pontificis, sub papa Eugenio, hae visionis et verba facta sunt*). Drittens über die Art der Schau: Das Text-Ich spricht und schreibt nicht gemäß der Eingebungen seines Herzens, oder irgendeines Menschen, sondern nur, was es im Himmel gesehen und gehört und durch die Mysterien Gottes empfangen hat (*Et dixi et scripsi haec non secundum adinventionem cordis mei aut ullius hominis, sed ut ea in caelestibus vidi,*

audivi et percepi per secreta mysteria Dei). Und viertens über den Schreibungsbefehl Gottes: „Verkünde es also laut und schreibe es nieder. (*Clama ergo et scribe sic*)“.

Schlussfolgerungen:

Gleich wie in den Prologtexten des *Hortus Deliciarum* wird das Text-Ich an einer Vielzahl von Orten repräsentiert: in seinen Praktiken der Wissensempfangnis und -offenbarung, in der Metapher des *homo fragilis*, in seiner Beziehung zu seiner sozialen Umwelt und als durch Gott transformiertes „Ich“. Diese Transformationen betreffen sowohl emotionale und moralische, als auch erkenntnis- und wahrnehmungsbezogene Bereiche des Ichs. Das sehende wird zum hörenden, das ungelehrte zum erkennenden und zum offenbarenden, das furchtsame zum demütigen Subjekt. Die soziale Umwelt wird im Prolog ambivalent konstruiert. Sie ist einerseits Grund für das lange Schweigen des Text-Ichs, andererseits benötigt es die Unterstützung und Zeugenschaft eines anderen Menschen für die Autorisierung und Authentifizierung der Niederschrift. In beiden Fällen tragen „andere“ Personen zur Konstruktion des Ichs bei.

Die Selbstbezeichnung als *homo (fragilis)* eröffnet, ähnlich wie das Modell der Bräute Christi, Identifikationsmöglichkeiten für RezipientInnen und bietet Handlungsanleitungen zur *conversio*. Die Selbstbeschreibungsprozesse und Selbstfindungsmuster des Text-Ichs entsprechen dem verbindlichen religiösen Wertesystem. Der Text entwirft damit eine Art Tugendkatalog, in dessen Zentrum die monastische Tugend der Demut steht.

Vergleichende Schlussfolgerungen:

Die Gleichzeitigkeit von individuellen und gemeinschaftlichen Erfahrungsräumen (Gert Melville) wie sie in den Prologen der beiden Handschriften anzutreffen sind, ist nur ein Beispiel für Phänomene, denen, wie u.a. Christina Lutter betont hat, mit modernen Dichotomien nicht beizukommen ist. Dies betrifft auch die komplexen Wechselbezüge zwischen „Innen“ und „Außen“, „Seele/Geist“ und „Körper“, *homo interior* und *homo exterior*. Darauf verweist zum einen die Stelle im Prologreim zum *Hortus Deliciarum*, in der Christus die hässlichen Frauen, mit den Falten im Gesicht, verschmäht. Die Laster im Inneren spiegeln sich in einem „hässlichen“ Äußeren wider. Aber auch die Buch-Herz-Metapher, sowie die Honig-Nahrung-Metapher: Die Nonnen sollen das Buch in ihrem Herzen tragen und es darin immer wieder wälzen, gleichzeitig ist es ihnen süße Nahrung. In beiden wird die Wissensaneignung als „Einverleibung“, als „Verinnerlichung“ gedacht. Katrin Graf hat darauf

hingewiesen, dass diese „Verinnerlichung“ eine Art Verschmelzung zwischen den Nonnen und dem Buch darstellt: „Die lesenden Frauen werden bei ihr (Herrad), im metaphorischen Sinn, zu Verkörperungen des Buchs, (...)“.¹⁴⁶ Auch bei Hildegard von Bingen wird eine Vielzahl von Wechselbeziehungen zwischen Seele und Körper, zwischen *homo interior* und *homo exterior* beschrieben: Das göttliche Licht empfindet sie zuerst als wohltuende Wärme in Kopf und in der Brust (entspricht dem *homo exterior*). Dies führt zu einer Transformation hin zur Erkenntnis. Diese Erkenntnis wächst allerdings im *homo interior*: Hildegard schaut und hört die göttlichen Visionen und Worte mit den Augen und Ohren des *homo interior*. Dieses „verinnerlichte“ Wissen offenbart sie dann. Auch im Moment der Krankheit stehen *homo interior* und *homo exterior* in Wechselbeziehung: Dem Zögern des *homo interior* folgt der Verfall des *homo exterior*.

Ein komplexes Verhältnis zwischen „Innen“ und „Außen“, „Selbst“ und „Gemeinschaft“ lässt sich auch an den Beispielen der emotionalen „Selbst“-Äußerungen beobachten: das emotionale „Ich“ taucht in der Begegnung mit Gott und in der Mitte der monastischen Gemeinschaft auf. Emotionen entspringen damit nicht einem „authentischen Inneren“, sondern sind in einem Wechselbezug zwischen „Innen“ und „Außen“, „Selbst“ und „Gemeinschaft“ / „Gott“ zu verorten.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen den Prologtexten liegt darin, dass im *Scivias* keine Namensnennung erfolgt. Hingegen sind die „ich/ mich“-Artikulationen und „biographischen“ Angaben weitaus häufiger. In einem dieses Kapitel abschließenden Vergleich der AutorInnenkonstruktion möchte ich vorschlagen, dass weder die Nennung eines Namens, noch vermehrt biographische Daten als Argumente für ein mehr oder weniger an „Selbstbewusstsein“, das dabei scheinbar „authentisch“ zum Ausdruck gebracht wird, herangezogen werden können, sondern dass sie eher im Zusammenhang mit unterschiedlichen Repräsentationsformen von „Autorschaft“ und der Nutzbarmachung von unterschiedlichen Wissens- und Autorisierungsstrategien zu lesen sind.

Der Begriff der „Autorschaft“ wurde in seiner Anwendung auf das Mittelalter aus mehreren Perspektiven heraus diskutiert, oftmals aber in Nähe zu Debatten um die Entdeckung des Individuums. Ein mit dem modernen Individuumsbegriff eng verbundener Autorenbegriff bestimmte die Suchbewegung nach mittelalterlichen „Autoren“ und deren und

¹⁴⁶ Graf: Bildnisse, 67.

Kategorisierung. Im Mittelpunkt stand dabei u.a. die Kategorie der Originalität. In ihrem Aufsatz »Women and Authorship« führt Jennifer Summit überzeugend vor, wie die Anwendung dieses modernen Autorenbegriffs, sowie der Fokus auf eine Namensnennung für die Identifizierung als „Autor“ dazu führte, dass nur wenige Frauen in den „Kanon“ mittelalterlicher AutorInnen aufgenommen, beziehungsweise überhaupt aus einer Vorstellung mittelalterlicher Wissensproduktion ausgeschlossen wurden. Wenn schriftliche Texte allerdings als „offene Kunstwerke“ (Mary Carruthers) verstanden werden, bei deren Herstellung mehrere Personen beteiligt sind, wird die Beteiligung von Frauen an mittelalterlichen Wissensdiskursen durchaus sichtbar.¹⁴⁷ Die Sichtbarkeit mittelalterlicher Autorinnen hängt also stark davon ab, mit welchem Verständnis von Autorschaft man sich den mittelalterlichen Texten annähert:

„Were there women authors in the Middle Ages? The answer depends on which term we consider to be in question, ‚women‘ or ‚author‘.“¹⁴⁸

Zum anderen hat die Kanonisierung mittelalterlicher AutorInnen, in der vorwiegend Männern herbeizitiert werden, aber auch mit einem herrschenden „männlichen Blick“ in der Forschungslandschaft zu tun, der bestimmt, wann, wie und auf wen die Kategorie der „Originalität“ angewendet wird. Fiona Griffiths hat dies am Beispiel des *Hortus Deliciarum* von Herrad von Hohenburg verdeutlicht: In der Forschung wurde Herrad als „Kompilatorin“ rezipiert, die verschiedene Texte zusammenstellt, nicht aber als „Autorin“. Doch Fiona Griffiths hat betont,

„if originality is to be the litmus test for medieval authorship, then few men would earn the title either, since most medieval texts were skillfull (and sometimes not skillful) tapestries of ideas and excerpts drawn from past authorities.“¹⁴⁹

Im Folgenden werde ich Hildegard von Bingen und Herrad von Hohenburg als Autorinnen bezeichnen, allerdings werden nicht die Fragen nach der Intention, der Originalität und des Selbstbewusstseins der schreibenden Frauen im Zentrum stehen, sondern Fragen nach den Repräsentationsformen von „Autorschaft“, die die beiden anwenden.

¹⁴⁷ Vgl. Hierzu auch Olson, Linda: Reading, Writing, and Relationships in Dialogue, in: Dies./ Kerby-Fulton, Kathryn/Olson, Linda (Hg.) Voices in Dialog: reading women in the Middler Ages (University of Notre Dame 2005), 1-30.

¹⁴⁸ Summit, Jennifer: Women and Authorship, in: Dinshaw, Caroline/ Wallace, David (Hg.): Medieval Women's Writing (Cambridge: University Press 2003), 91.

¹⁴⁹ Griffiths, Fiona: The „Garden of Delights“, 91.

Im Zentrum von Herrads Selbstpräsentation als Autorin steht die Selbstbezeichnung als eine von Gott inspirierte Biene (*apicula Deo inspirante*). Die Anwendung der Bienenmetapher erfolgte im Mittelalter hauptsächlich in Anlehnung an deren Verwendung bei Seneca im 84. Brief an Lucilius.¹⁵⁰ In dieser werden die Tätigkeiten des Lesens und Schreibens als aufeinanderbezogene Tätigkeiten beschrieben, die es im rechten Verhältnis zu mischen gilt.¹⁵¹ Dabei greift Seneca auf die Metapher der Biene zurück: Wie eine Biene soll der/die AutorIn verschiedene Blüten zusammentragen, aus diesem Zusammengetragenen dann Honig herstellen und in Waben ordnen. Auch die von Seneca beschriebenen Praktiken nimmt Herrad zur Selbstbeschreibung auf: „Gleichsam einer von Gott inspirierten Biene habe sie Blüten aus heiligen und philosophischen Schriften zusammengetragen (*comportavi*), und zu einer Wabe zusammengefügt (*compaginavi*).“¹⁵² Auch die Praxis der *composita* bringt Herrad mit sich in Verbindung.¹⁵³ Die Zusammenstellung, die Ordnung zu einem einzigen schriftlichen Text beginnt mit dem Rezipieren verschiedener Texte (Blütenflug), diese werden dann verarbeitet/verdaut (Verdauung/ Verarbeitung zu Honig), am Schluss steht etwas einheitlich Geordnetes (Wabe). Mary Carruthers hat gezeigt, dass diese Praktiken, die im Bienengleichnis und von Herrad beschrieben werden, im engen Zusammenhang mit der mittelalterlichen *memoria* stehen.¹⁵⁴ Damit beschreibt sich Herrad über die Ausübung einer im Mittelalter als herausragend erachteten intellektuellen Praxis, die eine zentrale Rolle in mittelalterlichen Debatten um Fragen der Autorität spielten.¹⁵⁵

Hildegard von Bingen hingegen beansprucht keine Metapher zur Selbstbeschreibung. Ihre Autorinnenkonstruktion ist eine „negative“, sie scheint hinter der Autorschaft Gottes zurückzutreten. Sie gibt nicht die Ideen des menschlichen Intellekts wieder, sondern offenbart

¹⁵⁰ Vgl. Carruthers, Mary: *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (2nd Edition; Cambridge: Cambridge University Press 2008) [first published 1993], 233-273.

¹⁵¹ *Nec scribere tantum, nec tantum legere debemus: altera res contristabit vires et exhauriet (de stilo dico), altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commeandum est et alterum altero temperandum, ut quinquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus.* (Ad Luc. 84,2) zitiert nach, Rentiis, Dina de: *Der Beitrag der Bienen. Überlegungen zum Bienengleichnis bei Seneca und Macrobius*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* Bd. 140 (Frankfurt am Main: J.D. Sauerländer 1998), 30-44, hier: 33, Fußnote 12.

¹⁵² *Sanctitati vestre insinuo, quod hunc librum qui intitulatur Hortus Deliciarum ex diversis sacre et philosophice scripture floribus quasi apicula Dei inspirante comportavi et ad laudem et honorem Christi et Ecclesie, causaque dilectione vestre quasi in unum mellifluum favum compaginavi.* Zitiert nach Griffiths, Fiona: *The „Garden of Delights“*, Appendix 233. (Hervorhebung von mir)

¹⁵³ *Item prosa per Herradem abbatissam predictis virgunculis causa exhortationis composita.* Ebenda. (Hervorhebung von mir.)

¹⁵⁴ Zur Interpretation des Bienengleichnisses im Zusammenhang mit der Praxis der *imitatio* siehe De Rentiis, Dina: *Der Beitrag der Bienen*.

¹⁵⁵ Mary Carruthers hat gezeigt, dass die Gedächtnisleistung einzelner AutorInnen immer wieder lobend hervorgehoben wurde, und zudem eine moralische Dimension hatte. Zur Rolle der *memoria* im Zusammenhang mit „Authority“ siehe Carruthers, Mary: *The Book of Memory*, Kapitel 6.

als „Gefäß Gottes“ die göttliche Erkenntnis, die sie empfängt und dann genauso, „wie sie es gelernt“ wiedergibt. Immer wieder grenzt sie sich von einem „menschlichen Wissen“ ab, betont ihren Status als Ungelehrte und den göttlichen Ursprung ihres Wissens. Ihre Autorinnenkonstruktion steht damit in der Tradition des prophetischen Sprechens (*visio*). Denn um ihre Rolle als Prophetin herauszustreichen, muss sich Hildegard immer wieder gegenüber einem „weltlichen Wissen“ abgrenzen und betonen, dass ihr das „Geschaute“ unmittelbar von Gott zuteil wurde.¹⁵⁶ Neben der Nutzbarmachung des ProphetInnenmodells, bedient Hildegard von Bingen im Prolog ein weiteres Modell, das nach Christel Meier im 12. Jahrhundert dominant wurde: die *conversio*.¹⁵⁷ Ab dem 12. Jahrhundert wählte eine Vielzahl von AutorInnen dieses Modell der Erneuerung und Initiation. Die „Attraktivität“ dieses Modells macht Christel Meier an mehreren Punkten plausibel: Zum einen bedienen sich die geistlichen AutorInnen damit eines Musters,

„das sowohl institutionellen Wiedergeburtssakten wie Taufe, Klostereintritt, Priesterweihe, Königskrönung u.a. zugrunde liegt, als auch in einer verinnerlichten Variante zu einem neuen Zustand der *perfectio* führen kann.“¹⁵⁸

Gleichzeitig wird in diesem Modell, so Christel Meier, eine AutorInnenidentität entwickelt, die zwischen „Individuum“ und von der Gesellschaft anerkannter AutorInnenrolle vermittelt:

„In das allgemeine Modell der *Conversio*, werden Züge individueller Disposition und spezifischer Berufung eingeschrieben. Sie garantieren die Authentizität und qualifizieren für eine spezifische Autorschaft.“¹⁵⁹

Beide Frauen greifen also in ihrer Selbstbeschreibung als „wissende/erkennende“ Subjekte anerkannte Modelle ihrer Zeit auf und setzen sich dabei mit zwei prestigeträchtigen Wissensformen in Beziehung: die der *memoria* und die der *visio*.

¹⁵⁶ Zur Selbstbeschreibung Hildegards als Prophetin siehe: Schultheiß, Martina: „Ein armes, kleines, weibliches Gefäß“. Eigen- und Fremdbilder in den Briefen der Visionärin Hildegard von Bingen, in: Signori, Gabriela (Hg.): Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben, 2. Auflage (Bielefeld: Verl. f. Regionalgeschichte 1998), 81-89; Kühne, Udo: Die Konstruktion prophetischen Sprechens. Hildegards Sicht der eigenen Rolle als Autorin, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 46. Band (Freiburg Schweiz: Paulusverlag 1999), 67-78; Meier, Christel: Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den *figmenta prophetica* Hildegards von Bingen (Taf. XLI-XLVIII), in: Hauck, Karl/ [u.a.] (Hg.): Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, Bd. 19 (Berlin/ New York: Walter de Gruyter 1985), 466-497.

¹⁵⁷ Meier, Christel: Autorschaft im 12. Jahrhundert. Persönliche Identität und Rollenkonstrukt, in: Moos, Peter von (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft (Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau Verlag 2004), 207-266.

¹⁵⁸ Meier, Christel: Autorschaft im 12. Jahrhundert, 209.

¹⁵⁹ Ebenda: 210f

5.

Diskursive Bedingungen der Repräsentationsformen

hinsichtlich der Kategorie Geschlecht.

Abschließend versuche ich einige Aspekte möglicher Bedingungen der „Selbst“-Repräsentationen hinsichtlich hierarchisierender Geschlechterdiskurse anzusprechen.

Wie die textnahe Analyse gezeigt hat, repräsentieren sich die beiden Frauen in erster Linie als wissende, beziehungsweise göttliche Weisheit erkennende/ wahrnehmende religiöse „Expertinnen“, die sich durch eine starke Gottesnähe auszeichnen. Über ihre Verbindung zu Gott und über die Praxis des Erkennens und Unterweisens (Herrad) / Offenbarens (Hildegard) legitimieren sie ihre soziale Stellung: Herrad als Äbtissin innerhalb der monastischen Frauengemeinschaft, Hildegard als Prophetin. Hingegen erfährt das „Selbst“ in den Prologtexten nirgends eine geschlechtliche Markierung. Auch die Selbstbeschreibungen über Modelle, die kulturell weiblich konnotiert sind, wie etwa die „Bräute Christi“, erlauben keine generalisierenden Rückschlüsse auf einen ausschließlichen geschlechtsspezifischen Anwendungs- oder Selbstverständnisszusammenhang, wie Christina Lutter gezeigt hat.

„Geschlecht“ scheint in den Quellen also auf den ersten Blick keine Rolle zu spielen. Wenn aber davon ausgegangen wird, dass „Subjekte“ nicht außerhalb von Diskursen stehen, sondern, wie von Michel Foucault und Judith Butler vorgeschlagen, als Bedingungen für deren Produktion und Intelligibilität gedacht werden,¹⁶⁰ könnte sich die Frage nach den diskursiven Bedingungen der Selbstrepräsentationen der beiden Frauen hinsichtlich der Kategorie Geschlecht lohnen: Mich interessiert, ob und wo mögliche Zusammenhänge zwischen Repräsentationspraxis und Geschlechterordnungen rekonstruiert werden könnten.

Ich möchte versuchen, dieser Frage am Beispiel der Kategorie „Wissen“ nachzugehen:

Wie beschreiben sich die Frauen in der Praxis der Wissensproduktion, -aneignung, und -weitergabe und in welchem Verhältnis stehen diese Repräsentationen zu dominanten Geschlechterdiskursen, die ein hierarchisches Machtgefälle zwischen „Männern“ und „Frauen“ (re)produzieren?

¹⁶⁰ Vgl. Einleitung, Seite 4.

Mittelalterliche Diskurse über den „Unterschied der Geschlechter“ – Beispiele aus dem theologischen und medizinhistorischen Bereich

In der Skizzierung von im 12. Jahrhundert dominanten hierarchisierenden Geschlechterdiskursen beziehe ich mich auf das Buch »Auf den Leib geschrieben« von Thomas Laqueur¹⁶¹, auf die Bücher »Fragmentation and Redemption«¹⁶² und »The Resurrection of the Body«¹⁶³ von C. W. Bynum, auf den zweiten Teil „Sex Difference and the Constructing of Gender“ im Buch »Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture« von Joan Cadden¹⁶⁴, sowie auf den Aufsatz »Gendered Sexuality« von Joyce E. Salisbury¹⁶⁵. Alle Publikationen sind zu Beginn bzw. um die Mitte der 90er Jahre erschienen. Die Annäherungen, die thematischen Schwerpunktsetzungen und das untersuchte „Zeitfenster“, sowie das herangezogene Quellenmaterial der Publikationen sind dabei durchaus unterschiedlich. In einer stärker medizinhistorisch-körpergeschichtlichen Themenfokussierung analysiert Laqueur die sich von der Antike bis zur Moderne wandelnden „Lesarten“ und „Inszenierungsweisen“ eines vergeschlechtlichten Körpers. Joan Cadden und Joyce E. Salisbury fragen nach misogynen Vorstellungen in Geschlechterordnungen, die in einer dualistischen Denktradition zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen unterscheiden, und ziehen dabei antikes und mittelalterliches Quellenmaterial heran. C. W. Bynum setzt sich mit dem Hochmittelalter ein engeres Zeitfenster, für das sie ein komplexes Nebeneinander von Geschlechter- und Körperdiskursen zeigen kann.

Diskurse dualistischer Denktradition:

In Diskursen dualistischer Denktradition wurde die Frau als das „schwächere“, „lustvollere“ und „fleischlichere“ Geschlecht konstruiert, das der Lenkung und Herrschaft durch den „stärkeren“, „moralischeren“ und „spirituellen“ Mann bedürfe, wie Joan Cadden und Joyce Salisbury ausgeführt und mit Quellennachweisen belegt haben. Solche Vorstellungen schlossen unter anderem an Aristoteles († 322 v. Chr.) an, der in seinem *De generatione animalium* das weibliche Wesen aller Arten als das unvollkommene männliche Wesen aller Arten definierte. Von ihm stammt u.a. die im Mittelalter vorherrschende Meinung, die Frau

¹⁶¹ Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud (Frankfurt/ New York: Campus Verlag 1992).

¹⁶² Ich verwende die deutsche Ausgabe. Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung.

¹⁶³ Bynum, Caroline Walker: The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336.

¹⁶⁴ Cadden, Joan: Sex Difference and the Constructing of Gender, in: Dieselbe: Meanings of Sex Difference in the Middle Ages (Cambridge University Press 1993), 167-227.

¹⁶⁵ Salisbury, Joyce E.: Gendered Sexuality, in: Bullogh, Vern L./ Brundage, James A. (Hg.): Handbook of Medieval Sexuality (New York/ London: Garland Publishing 1996), 81-102.

wäre das kältere Geschlecht. Durch mangelnde Hitze sei sie außerstande Samen zu produzieren und Leben zu erschaffen. An diesen physiologischen Unterschied knüpft Aristoteles auch eine Reihe von „geschlechtsspezifischen“ Eigenschaften, die auch den Intellekt und die Moral einschlossen, wie Lorraine Daston analysiert:

„In allen Gattungen, in denen man die Unterscheidungen zwischen Männlichem und Weiblichem antrifft, macht die Natur eine ähnliche Unterscheidung auch zwischen den Eigenschaften der beiden Geschlechter. Das Weibchen ist sanfter im Charakter, ist leichter zu zähmen, ist Zärtlichkeit gegenüber zugänglicher, ist lernfähiger,... zum Beispiel ist bei den lakonischen Hunden das Weibliche klüger als das Männliche,...Andererseits ist das Männchen tatendurstiger, wilder, einfacher und weniger listig. Die Frau ist weniger optimistisch als der Mann, sie lügt mehr, sie täuscht mehr und hat ein genaueres Gedächtnis.“¹⁶⁶

Ähnliches schreibt auch Albertus Magnus († 1280) in seiner Aristoteles-Auslegung in *De quaestiones de animalibus*. Der Charakter der Frau sei feuchter als der des Mannes. Das Feuchte könne zwar leichter Dinge aufnehmen, doch nicht halten, Frauen seien daher weniger beständig als Männer. Kurzum, so schließt, Albertus Magnus: Frauen seien genauso zu meiden wie giftige Schlangen und der gehörnte Teufel.¹⁶⁷

Neben antiken philosophischen und naturkundlichen Schriften, in denen ein Unterschied der Geschlechter in seiner dualistischen Konzeption als „natürlich“ beschrieben wird, liefert nach J. Cadden der Schöpfungsbericht die zweite Grundlage für eine Unterscheidung der Geschlechter, die Legitimierung des „männlichen Herrschaftsdiskurses“ und Vorstellungen, die „Körper/Materie“ mit „Weiblichkeit“ und „Geist/Form“ mit „Männlichkeit“ verbinden. Während im ersten Schöpfungsbericht eine Gleichheitsidee zwischen Mann und Frau in ihrer Gottebenbildlichkeit formuliert ist¹⁶⁸, konnte aus dem zweiten Schöpfungsbericht, in dem Eva aus der Seite Adams geschaffen wird, eine hierarchische Struktur der Geschlechter abgeleitet und die Frau mit der dem „Geist“ untergeordneten „Fleischlichkeit“ assoziiert werden:

¹⁶⁶ Übersetzung zitiert nach Daston, Lorraine: Weibliche Intelligenz: Geschichte einer Idee, in: Wissenschaftskolleg Jahrbuch 1987/88 (München), 215.

¹⁶⁷ *Complexio enim feminae magis est humida quam maris, sed humidi est de facili recipere et male retinere. Humidum est enim de facili mobile, et ideo mulieres sunt inconstantes et nova semper petentes. Unde cum est in actu sub uno viro, si esset possibile, in eodem tempore vellet esse sub aliobreviter dicam, ab omni muliere est cavendum tamquam a serpente venenosa et diabolo cornuto....*” Albertus Magnus, *Quaestiones de animalibus*, Zitiert nach Cadden, Joan: Meanings of sex difference, 185, Fußnote 66.

¹⁶⁸ „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ (Gen 1,27)

„Gott, der Herr, baute aus der Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, eine Frau und führte sie dem Menschen zu. Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein aus meinem Bein / und Fleisch von meinem Fleisch. / Frau soll sie heißen, / denn vom Mann ist sie genommen.“ (Gen 2,22-23).

Die Herrschaft des Mannes über die Frau wurde im 12. Jahrhundert zudem oft mit Verweis auf folgende Stelle aus dem Apostelbrief argumentiert, die nach Morgan Powell einen Gemeinplatz in der Diskussion um die Stellung der Frau innerhalb der Kirche darstellte:¹⁶⁹

„Auch sollen die Frauen sich anständig, bescheiden und zurückhaltend kleiden; nicht Haartracht, Gold und Perlen oder kostbare Kleider seien ihr Schmuck, sondern gute Werke; so gehört es sich für Frauen, die gottesfürchtig sein wollen. Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot.“ (I Tim 2,9-14).

Das >Ein-Geschlechter-Modell< (Laqueur):

Thomas Laqueur beschreibt neben einer dualistischen Unterscheidung der Geschlechter eine weitere und bündelt die Vorstellungen über den Unterschied der Geschlechter zu zwei dominanten Diskursformationen: jene des >Ein-Geschlechter-Modells<, das den weiblichen Körper als geringere Version des männlichen Körpers verstand, und jene des »Zwei-Geschlechter-Modells«, das im weiblichen Körper das unvergleichbare Gegenstück zum männlichen sah. Beide Diskurse stehen nebeneinander, erreichen aber in unterschiedlichen Raumzeitkontexten Deutungshoheiten. Während das Ein-Geschlechter-Modell mit seiner „Metaphysik der Hierarchie“ im Mittelalter dominant ist, erreicht das Zwei-Geschlechter-Modell mit seiner „Anatomie und Physiologie der Unvergleichbarkeit“ ab dem 18. Jahrhundert hegemoniale Stellung, wie Laqueur ausführt.¹⁷⁰

Der Unterschied zwischen „weiblich“ und „männlich“ im Ein-Geschlechter-Modell ist keiner der „Art“ oder der „Biologie“, wie im modernen Verständnis, sondern eine „Frage der Abstufung“, wie Laqueur am Beispiel Galens († 216), aber auch Aristoteles', darlegt:

¹⁶⁹ Powell, Morgan: *Vox ex negativo*. Hildegard of Bingen, Rupert of Deutz and Autorial Identity in the Twelfth Century, in: Moos, Peter von (Hg.): *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft* (Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau 2004), 267-295, hier 268, Fußnote 6.

¹⁷⁰ Das Ein-Geschlechter-Modell wird von Laqueur ausführlich im 2.Kapitel behandelt. Laqueur, Thomas: *Auf den Leib geschrieben*, 39-79.

„Anstatt durch die Anatomie ihrer Fortpflanzungsorgane getrennt zu sein, sind die Geschlechter durch eine ihnen gemeinsame verbunden. Mit anderen Worten, Frauen sind nach innen gekehrte und also weniger vollkommene Männer. Sie haben genau dieselben Organe, aber an genau den falschen Plätzen.“¹⁷¹

Die mangelnde Hitze, die ja bereits im Zentrum der aristotelischen Denktradition steht, führt auch Galen als zentrales Unterscheidungsmerkmal zwischen den Geschlechtern an. Bei Galen fehlt der Frau die vitale Hitze, die Kapazität, den „Penis nach außen zu stülpen“, oder den stärkeren männlichen Samen zu produzieren.¹⁷²

Der geschlechtlich markierte oder „inszenierte“ Körper, wie ihn Laqueur nennt, erscheint hier als die stärkere/ vollkommene bzw. schwächere/ unperfekte Variante desselben Modells. Der „Körper“ ist damit nicht Grundlage für eine Unterscheidung zwischen den Geschlechtern, sondern vielmehr die „Illustration einer Vielzahl höherer Wahrheiten“.¹⁷³

Im ersten Kapitel „Von Sprache und vom Fleisch“ setzt sich Laqueur mit den Wechselbeziehungen zwischen Natur und Kultur im Zusammenhang mit der „Inszenierung der Geschlechter“ auseinander, und schreibt sich damit in die sex-gender Debatte ein. Nach Laqueur bedingen beide Kategorien einander, erfahren aber kontext- und zeitspezifische Ausdeutungen und Relationierung. Während der Leib bzw. *sex* im Mittelalter als ein Epiphänomen einer größeren, göttlichen Weltordnung angesehen wurde und er „kulturell“ überschrieben werden konnte, wird er mit dem 18. Jahrhundert Kultur als ein Epiphänomen des „wirklicheren“ Körpers gesehen.¹⁷⁴

Hierin unterscheidet sich Laqueur grundlegend von der Perspektive, die Joan Cadden einnimmt, indem sie die biologisierte Geschlechtertrennung als eine durch das Moment der Fortpflanzung „gegebene, natürliche“ Unterscheidung, und als Ausgangspunkt für die Analyse kultureller Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit begreift. Laqueur hinterfragt die „natürliche/biologische Gegebenheit“ zweier geschlechtlicher Körper, sowie die Relevanz dieser Unterscheidung für mittelalterliche Vorstellungswelten. Nach Laqueur wurde der Körper in mittelalterlichen Kontexten, auch dort wo „Geschlecht“ zur dessen „Inszenierung“ und „Deutung“ herangezogen wurde, primär als hierarchisierte Konzeption

¹⁷¹ Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben, 40.

¹⁷² Im Gegensatz zu Aristoteles geht Galen davon aus, dass auch Frauen einen für die Reproduktion notwendigen Samen produzieren. Dieser weibliche Samen sei allerdings schwächer als der männliche. Zur Ein-Samen-Theorie und Zwei-Samen-Theorie siehe Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben, 53-58.

¹⁷³ Ebenda, 57

¹⁷⁴ Ebenda, 9-38.

desselben Körpers gedacht. Dieses Körperkonzept argumentiert Laqueur u.a. über die galenische Säftelehre:

„Im Blut, im Samen, in der Milch und in anderen Säften des Ein-Geschlechter-Leibes gibt es nichts Weibliches und keine scharfe Trennlinie zwischen den Geschlechtern. Statt dessen repräsentiert eine Physiologie fungibler Flüssigkeiten und körperlichen Fließens das Fehlen des spezifisch genitalen Sexus in einem anderen Register. Endlose Mutationen und ein kakophoner Klang von Verwandlungen werden möglich, wo moderne Physiologie distinkte und häufig geschlechtsspezifische Gegebenheiten sehen würden.“¹⁷⁵

Eine >Kakophonie von Diskursen< (C. W. Bynum)

C. W. Bynum hat in ihrem 1996 erschienenen Aufsatz »Warum das ganze Theater mit dem Körper« dafür plädiert, eine „Kakophonie von Diskursen“ für das Mittelalter hinsichtlich der Körperbilder in Rechnung zu stellen:

„Noch innerhalb der Gruppe, die wir ‚Diskursgemeinschaften‘ nennen würden, konnten Vorstellungen von Materie, Körper und Person in Konflikt miteinander geraten oder sich gegenseitig widersprechen. (...) Zu behaupten, mittelalterliche Ärzte, Rabbiner, Alchemisten, Prostituierte, Ammen, Laienprediger und Theologen hätte ‚eine einheitliche‘ Vorstellung von ‚dem Körper‘ gehabt, ist ungefähr so richtig wie die Behauptung, Charles Darwin, Beatrix Potter, ein Wilderer und der Dorfmetzger hätten ‚einen‘ Begriff von ‚dem‘ Kaninchen gehabt.“¹⁷⁶

Daher fordert C. W. Bynum eine differenzierte Reflexion mittelalterlicher Vorstellungen über Geschlecht und das Leib-Seele-Verhältnis. Eine Darstellung, die das Mittelalter auf Frauen- und Körperfeindlichkeit reduziere, ließe die Vielfalt mittelalterlichen Denkens über „Mann“ und „Frau“ einerseits und über das Leib-Seele-Verhältnis andererseits außer Acht. „Körper“ hatte im Mittelalter nicht nur mit „Weiblichkeit“, „Sexualität“ und „Kasteiung“ zu tun, sondern auch mit „Fruchtbarkeit“ und „Verfall“, mit „Sünde“ und „Erlösung“. Und der Dualismus zwischen Leib und Seele war, wie C. W. Bynum vor allem am Beispiel der Inkarnationslehre und der eschatologischen Debatten ab dem 12. Jahrhundert zeigen konnte, keineswegs unumschränkt gültig. Als leibseelische Einheit gedacht, sollte der Mensch am Ende der Zeiten sowohl mit seiner Seele als auch mit seinem Körper auferstehen. Der Körper

¹⁷⁵ Ebenda, 49f.

¹⁷⁶ Bynum, Caroline Walker: Warum das ganze Theater mit dem Körper?, 7.

war zudem Medium verschiedener Frömmigkeitspraktiken, bei denen der Leib die Seele nicht in ihrem Aufstieg hinderte, sondern zu einem Ort der göttlichen Begegnung wurde. So hat C. W. Bynum zum Beispiel zeigen können, dass im Anschluss an die Inkarnationslehre – die Fleischwerdung Gottes – die Gleichsetzung von Frau mit Fleisch nicht nur die Grundlage von Misogynie war, sondern auch den Schluss zuließ, dass zwischen der Frau und Christus ein Zusammenhang bestand, indem zwischen der Leiblichkeit/Menschlichkeit Christus und dem weiblichen Körper Verbindungen hergestellt wurden. Dies äußert sich zum einen u.a. in kulturell weiblich konnotierten Körperbildern, die zur Beschreibung Jesu, aber auch geistlicher SeelsorgerInnen herangezogen wurden.¹⁷⁷ Zum anderen konnten christliche Dichotomien wie reich/ arm, männlich/ weiblich in einer Umkehrung und Anwendung des christlichen Demutsgebots dazu genutzt werden, die eigene *imitatio Christi* voranzutreiben. Wenn sich Männer als „schwache Frauen“ bezeichneten, sich also zur Frau „erniedrigten“, bedeutete dies gleichzeitig, dass sie eben in dieser Demutsübung erhoben wurden. Für Frauen hingegen fiel „eine solche Umkehrung symbolisch weniger ergiebig“ aus, wie C. W. Bynum betont, sie konnten sich ja nicht mehr zur Frau „demütigen“. Geschlechtlich markierte Demustopoi seien daher von Frauen weniger angewendet worden.¹⁷⁸ Wenn sie allerdings Verwendung fanden, darauf hat Christina Lutter am Beispiel der Selbstbeschreibung Hildegard von Bingens als „ärmliche weibliche Gestalt“ (*paupercula feminea forma*) hingewiesen, müssen sie nicht sofort als „internalisierte“ Misogynie gedeutet, sondern auf ihren kontextspezifischen Verwendungszusammenhang überprüft werden.¹⁷⁹ Im Zusammenhang mit der Bibelstelle, nach der die Armen und Schwachen vor Gott erhoben werden, könnte Hildegard diese Äußerung nämlich auch dazu benutzt haben, um ihre besondere Stellung zu Gott zu unterstreichen.

Christina Lutter und Andrea Griesebner haben mehrfach dafür plädiert, Geschlecht und Selbst als mehrfach relationale Kategorien zu begreifen.¹⁸⁰ Das bedeutet zum einen, nicht nach einem primären Selbstverständnis entlang der Kategorie Geschlecht in den Quellen zu suchen: Geschlecht ist *eine* Kategorie, über die Unterschiede konstruiert werden und über die sich

¹⁷⁷ Bynum, Caroline: Fragmentierung und Erlösung, 169; Dies.: Jesus as Mother.

Vgl. auch Kapitel, 4, Seite 34f.

¹⁷⁸ Bynum, Caroline: Fragmentierung und Erlösung, 184.

¹⁷⁹ Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, 27.

¹⁸⁰ Griesebner, Andrea/ Lutter, Christina: Geschlecht und „Selbst“, 57; Griesebner, Andrea: Geschlecht als soziale und als analytische Kategorie; Griesebner, Andrea/ Lutter, Christina: Mehrfach relational. Geschlecht als historische und analytische Kategorie, in: Wiener Zeitschrift zu Geschichte der Frühen Neuzeit 2 (2002), 3-5.

Menschen wahrnehmen können. Zum anderen meint Relationalität aber auch, die „Wechselwirkungen zwischen bewussten Wahrnehmungen des Selbst und sozialem und diskursivem Kontext“ in Rechnung zu stellen und „das Selbst als Produkt von Machtbeziehungen [zu] verstehen“.¹⁸¹

Für die abschließenden Ausführungen gehe ich deshalb davon aus, dass Diskurse, die die Frau als das schwächere, unvollkommenere, leichter verführbare Geschlecht konstruieren, einerseits keine „Omnirelevanz“ besitzen, und nicht zu jedem Zeitpunkt gleich gewirkt haben müssen. Zum anderen geben sie aber eben auch Bedingungen mit vor, unter denen Wahrnehmungen, Praktiken und Repräsentationen von Personen erfolgen. Subjekte stehen, mit Butler und Foucault gedacht, nicht außerhalb von Diskursen, vielmehr werden sie durch diese mitproduziert.

¹⁸¹ Griesebner, Andrea/ Lutter, Christina: Geschlecht und „Selbst“, 57.

Repräsentationen des „wissenden Subjekts“ und deren diskursive Bedingungen hinsichtlich der Kategorie Geschlecht

Wie weiter oben ausgeführt, beschreiben sich Herrad von Hohenburg und Hildegard von Bingen als „Wissen“ rezipierende und weitergebende Personen. Um welche Art von „Wissen“ es sich dabei handelt, fällt dabei allerdings auf den ersten Blick unterschiedlich aus. Herrad von Hohenburg weist für den *Hortus Deliciarum* sowohl göttliche, als auch philosophische Texte als Wissens- bzw. Erkenntnisquellen aus. Mit der Verwendung zeitgenössischer monastischer und eben auch scholastischer Texte für die Komposition des *Hortus Deliciarum* stellt Herrad laut Fiona Griffiths eine Herausforderung für die Forschungslandschaft dar:

„By incorporating texts written for priests and students of theology into a work designed for women, Herrad claimed a body of knowledge from which scholars have argued that women, since they could not study within the university, were excluded.“¹⁸²

Hildegard grenzt sich hingegen von einem „weltlichen Wissen“ ab und betont den „göttlichen“ Ursprung ihres Wissens. Mit zeitgenössischen theologischen Diskursen verwandte Vorstellungen in den Werken von Hildegard von Bingen weisen allerdings darauf hin, dass auch Hildegard neben der traditionell monastischen Literatur zeitgenössische theologische Abhandlungen gekannt haben muss.¹⁸³ Adelgundis Führkötter hat betont, dass sie nicht zuletzt am Disibodenberg mit diesen in Berührung gekommen sein musste, dessen Skriptorium in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine Blüte erlebte.¹⁸⁴ Hildegard von Bingens Abgrenzung gegenüber „weltlichem Wissen“ und ihre Selbstbezeichnung als *indocta* sind daher wohl eher als konsequente Einhaltung ihrer Prophetinnenkonstruktion zu lesen, und lassen nur bedingt Rückschlüsse auf ihre Text-, Schreib- und Lesekenntnisse zu. Morgan Powell hat hierzu Folgendes angemerkt:

¹⁸² Griffiths, Fiona: *The „Garden of Delights“*, 4.

Hierin liegt ihrer Ansicht nach auch ein Grund dafür, dass die Forschung den *Hortus Deliciarum* so lange als Quelle vernachlässigt habe: „Although the loss of the Hortus manuscript poses certain undeniable obstacles to its study, this alone does not explain why it has failed to be the focus of research, especially since the reconstructed manuscript was published in 1979. The more likely reason is that it simply does not fit with established ideas concerning medieval female monasticism and particularly with the prevailing scholarly paradigms of so-called female spirituality. Herrad’s Hortus is neither affective nor visionary, characteristics that medieval and modern biographers have taught us to expect of women’s piety. Instead it is rational and theological, characteristics most associated with male writers.“ Ebenda, 7.

¹⁸³ Vgl. hierzu zum Beispiel: Zöller, Michael: *Aufschein des Neuen im Alten. Das Buch Scivias der Hildegard von Bingen im geistesgeschichtlichen Kontext des 12. Jahrhunderts – eine gattungsspezifische Einordnung*, in: Haverkamp, Alfred (Hg.): *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld* (Mainz: Philipp von Zabern 2000), 271-298.

¹⁸⁴ [Hildegardis Scivias] herausgegeben und eingeleitet von Adelgundis Führkötter (*Corpus Christianorum : Continuatio mediaevalis* 43; Turnhout: Brepols 1978)XIVf.

„There has been so much attention given to whether and to what degree Hildegard knew how to do what she emphatically claims she could not – understand the meaning of the Scriptures through the literate arts – that we have largely overlooked the specific importance she assigns to a single most decisive event in her life. As she reports it, this event is an instantaneous realization that her vision enables her to expound upon Scripture; with this realization, the sacred texts are all opened to her as if in a flood of knowledge. She is, then, reborn as an exegete.“¹⁸⁵

„Ungelehrt“ ist Hildegard von Bingen demzufolge also auch nur vor ihrer Zeit als Visionärin. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass beide Frauen mit einem gängigen Wissenskanon vertraut gewesen sind. Für beide stellt Wissen zudem ein wichtiges spirituelles Mittel auf dem Weg zu Gott hin dar.

Abschließend sollen nun drei Aspekte möglicher diskursiver Bedingungen skizziert werden:

Demut und Erkenntnis

Gemein ist den beiden Prologtexten die Anwendung von Bescheidenheitstopoi in der Selbst-Repräsentation als erkennendes und unterweisendes Subjekt. Weiter oben wurde bereits ausgeführt, dass Hildegards Selbstbezeichnung als *paupercula feminea forma* nicht als „authentischer“ Ausdruck einer Selbsteinschätzung oder als internalisierte Misogynie gelesen werden kann. Dasselbe könnte auch für Herrads Selbstbezeichnung als unwürdig (*indigna*) und Hildegards Selbstbezeichnung als zerbrechlicher Mensch (*homo fragilis*) in den Prologtexten gelten. Demut gerade im Bezug auf Erkenntnis zu bezeugen, war zentrales Element benediktinischer Glaubensinhalte, sowie wesentlich im Zusammenhang mit den Funktionen des „Lehren[s] und Leiten[s] als Dienst an der Kirche“, wie es Mechthild Dreyer am Beispiel der Schriften Bernhard von Clairvaux’ herausgearbeitet hat.¹⁸⁶ In seiner Schrift *De gradibus humilitatis et superbiae* betont Bernhard die zentrale Stellung der Demut für den „Aufstiegsweg, (...) an dessen Ende mit dem vollständigen Besitz der Tugend zugleich auch der Genuss ihrer Frucht steht: die Erkenntnis der Wahrheit.“¹⁸⁷ Ein demütiger Umgang mit Wissen war also für beide Geschlechter geboten. Neben der Benediktregel und den Schriften

¹⁸⁵ Powell, Morgan: *Vox ex negativo*, 279.

¹⁸⁶ Dreyer, Mechthild: Demut als Selbsterkenntnis. Lehren und Leiten als Dienst an der Kirche nach Bernhard von Clairvaux, in: Rogge, Jörg: *Religiöses Ordnungsdenken und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter* (Korb: Didymos-Verlag 2008), 63-76, hier 66f.

¹⁸⁷ Zitiert ebenda, 67.

des Bernhard von Clairvaux und vieler anderer mahnt vor allem die Bibel mit ihrer Erzählung vom Sündenfall, in der Adam und Eva vom Baum der Weisheit essen, zum demütigen Umgang mit „Wissen“. Ein besonders prekäres Verhältnis konnte dabei in Anlehnung an die Bibelstelle für die Wechselbeziehung zwischen Frau und Wissen konstruiert werden, war es ja in zeitgenössisch normativen Texten die Frau, die verführt wurde, vom Apfel des Baumes zu essen.¹⁸⁸ Dies warf bei mir die Frage auf, ob damit für Frauen, wenngleich die Verwendung einer Demutsformel zunächst kein ausschließlich geschlechtsspezifisches Moment in sich trägt,¹⁸⁹ eine größere Notwendigkeit gegeben war, sich Demutsformeln zu bedienen, wenn sie sich als wissende Subjekte konstruierten.

Prophetinnenmodell als Handlungsmöglichkeit

Neben der Verwendung von Demutsformeln ist beiden Repräsentationen gemein, dass sie sich als erkennende Subjekte in starker Nähe zu Gott konzipieren. Hildegard ist als *homo fragilis* Empfängerin und Überbringerin göttlicher Botschaft, und bezeichnet sich in den Briefen unter anderem als Gefäß Gottes.¹⁹⁰ Und Herrad verknüpft in ihrer Autorinnenkonstruktion die Seneca-Bienenmetapher mit christlichen Vorstellungswelten, indem sie sich als von Gott inspirierte Biene (*apicula Deo inspirante*) bezeichnet. Katrin Graf hat in einem Vergleich mit Bibelstellen zur Prophetie gezeigt, dass Herrad mit den Praktiken der Nahrungsaufnahme (Blütenlese), -verarbeitung (Verarbeitung zu süßem Honig) und geordneter Weitergabe (Honigwabe) eine Art Stellvertreterinnenfunktion Gottes einnimmt:

„Diese Metapher der Nahrungsaufnahme kommt bereits in der Bibel vor: Sowohl der Prophet Ezechiel als auch Johannes, der Autor der Apokalypse, werden von Gott aufgefordert, ein Schriftstück zu verschlingen. (...) Beiden schmeckt das Schriftstück im Munde «süß wie Honig». Der Einverleibung des göttlichen Schriftstücks durch die beiden Propheten folgt die Aufforderung Gottes zur öffentlichen Prophetie. (...) Anstelle der Aufforderung Gottes zur öffentlichen Predigt, zu der Frauen in der Regel kein Recht hatten, steht bei Herrad die Aufforderung zum göttlichen Dialog (...). Der Vergleich mit den beiden Bibelstellen macht deutlich, dass Herrad in ihrem Prolog als Stellvertreterin Gottes spricht.“¹⁹¹

¹⁸⁸ Siehe zum Beispiel: I Tim 2,13-14.

¹⁸⁹ Eine Ausnahme stellen nach C. W. Bynum geschlechtlich markierte Demutsformeln dar, für die sie eine geschlechtsspezifische Anwendung konstatiert. Vgl. Seite 65.

¹⁹⁰ Siehe hierzu: Schultheiß, Martina: „Ein armes, kleines, weibliches Gefäß“.

¹⁹¹ Graf: Bildnisse, 65.

Demnach könnten die Wissenspraktiken über die sich Herrad repräsentiert nicht nur in der Nähe der Wissensform der *memoria*, sondern auch als Nutzbarmachung des ProphetInnenmodells gelesen werden. Ein Modell, das Frauen vielleicht in besonderem Maße Handlungsmöglichkeiten gab, sich trotz des normativen Verbots zu predigen und zu lehren, zu Wort zu melden.¹⁹²

Die „Zurückweisung des Traums“ (Jean Claude-Schmitt) als Antwort auf dualistische Geschlechterdiskurse?

Lorraine J. Daston versuchte mit ihrem Text »Weibliche Intelligenz: Geschichte einer Idee« zu skizzieren¹⁹³, dass die Frage nach einer „weiblichen Intelligenz“ im Laufe der Zeit in verschiedenen Diskursen immer wieder neu gestellt wurde, ihre Struktur aber immer dieselbe blieb: Es habe eine Polarisierung zwischen „männlichem“ und „weiblichem“ Wissen stattgefunden, das sich zueinander komplementär verhielte und sich wechselseitig ausschließe. Die Bewertung der Pole sei *immer* zu Ungunsten des „weiblichen“ Wissens ausgefallen. Lorraine Daston bezieht sich in ihrer Strukturanalyse auf Diskursformationen der dualistischen Denktraditionen im Anschluss an Aristoteles' *De generatione animalium*, die oben auf Seite 59 beschrieben sind. Die Konzentration auf dualistische, misogynen Traditionen, die Lorraine Daston vornimmt, bedeutet ein Außerachtlassen der Vielfalt mittelalterlicher Vorstellungen und Denkweisen, für deren in Rechnung stellen C. W. Bynum plädiert hat.¹⁹⁴ Die folgende Argumentation versucht in der Skizzierung der Thesen Dastons den Schwerpunkt weniger auf die Nachzeichnung einer misogynen mittelalterlichen Tradition, sondern vielmehr auf die traditionelle Vorstellung, die Frau sei das „feuchtere“ und damit „leichter zu täuschende“ Geschlecht, zu legen. Diese Vorstellung ist aber, wie C. W. Bynum gezeigt hat, nur eine in der >Kakophonie von [Geschlechter]Diskursen< (Bynum). An die von ihm bestimmten physiologischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen knüpfte Aristoteles eine Reihe von geschlechtsspezifischen Eigenschaften, die auch den Intellekt und die Moral einschlossen.¹⁹⁵ Dabei wird das männliche Geschlecht in erster Linie als das moralischere von beiden definiert. Die Zuschreibung eines überlegenen Gedächtnisses und einer überlegenen Vorstellungskraft (*imaginatio*) wurde der Frau zugeschrieben, dies war allerdings nicht ohne Nachteil. Im Anschluss an Aristoteles, aber auch an Hrabanus Maurus,

¹⁹² Vgl. hierzu: Kerby-Fulton, Kathryn: When Women Preached.

¹⁹³ Daston, Lorraine: Weibliche Intelligenz.

¹⁹⁴ Vgl. oben Seite 64f.

¹⁹⁵ Vgl. oben Seite 61.

konnten sich in kalten, feuchten Körpersäften Bilder leichter einprägen, aber auch schneller wandeln. Frauen waren damit leichter zu täuschen.

Wenn wir uns Briefe an Hildegard von Bingen anschauen, fällt die Häufigkeit auf, mit der sie nach dem Ursprung ihrer Visionen gefragt wird. Für die Antworten Hildegards auf solche Anfragen kann zusammenfassend gesagt werden, dass Hildegard auf diese mit einer negativen Beschreibung ihrer Visionen reagiert. Im Prologtext nimmt Hildegard dazu ähnlich Stellung:

„(...) die Visionen, die ich hatte, habe ich nicht im Traum gesehen, nicht im Schlaf und nicht im Rausch, weder mit den Augen des Körpers noch mit den Ohren des äußeren Menschen habe ich sie vernommen, auch nicht an verborgenen Orten, sondern ich habe sie nach dem Willen Gottes im wachen Zustand erhalten, bei vollem Bewusstsein, mit den Augen und Ohren des inneren Menschen und an zugänglichen Orten.“

Hildegard von Bingen versucht hier durch Abgrenzung ihre Vision zu beschreiben. Ihr Augenmerk in der Definition ihrer *visio* liegt nicht auf der Nennung „persönlicher Erfahrungen“, sondern, so könnte eine These lauten, sie antwortet auf zeitgenössische Diskurse über den Begriff der *visio*: Wir treffen auf die wichtige Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Menschen, und auf die Betonung des göttlichen, und nicht menschlichen oder teuflischen, Ursprungs der Vision.

In seinem Aufsatz »Hildegard von Bingen oder die Zurückweisung des Traums« hat Jean-Claude Schmitt die Visionsbeschreibungen Hildegard von Bingen mit denen von Rupert von Deutz verglichen.¹⁹⁶ Dabei konnte er herausarbeiten, dass sich die Beschreibung der Visionen von Rupert von Deutz in einem Punkt wesentlich von denen der Hildegard unterscheidet. Während sich Hildegard von Bingen von einem ekstaseähnlichen, träumenden und schlafenden Zustand distanziert erfährt Rupert von Deutz seine Visionen im Zustand zwischen Wachen und Schlaf:

„Als ich mich zur üblichen Stunde des Gebets dem Schlaf hingab, da sah ich, in meinem kleinen Bett halb eingeschlafen, wie ein Licht so groß wie die Sonne herabkam.“¹⁹⁷

Während Hildegard von Bingen sich während ihrer Visionen als vollkommen „wach“ beschreibt, ereignet sich Ruperts Vision zwischen wachem und schlafendem Zustand. J. C. Schmitt schließt:

„Eine Hildegard oder eine Elisabeth entziehen sich nicht diesem ‚Zeitgeist des Subjekts‘ – eine Formulierung, die mir exakter scheint als die der ‚Entdeckung des Individuums‘.

¹⁹⁶ Schmitt, Jean-Claude: Hildegard von Bingen oder die Zurückweisung des Traums, in: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, 351-375.

¹⁹⁷ Ebenda, 365.

Aber vielleicht ist es für sie weniger geboten, von ihren Träumen zu sprechen, als für die Männer, diese Äbte mit starker Autorität wie Guibert von Nogent oder Rupert von Deutz. Hildegard und Elisabeth könnten den Verdacht teuflischer Täuschung auf sich ziehen, (...)“¹⁹⁸

Dieser Vergleich könnte damit als Fallbeispiel für Lorraine Daston's These herangezogen werden, dass Frauen im Bezug auf die Kategorie Wissen als die leichter zu täuschenden konstruiert wurden. Gleichzeitig wird dabei m. E. nach veranschaulicht, wie Diskurse, die Frauen als leichter zu täuschende konstruieren, Repräsentationspraktiken bedingt haben könnten.

¹⁹⁸ Ebenda, 367.

Resümee

Die Arbeit hat versucht zu zeigen, dass „Selbst“-Repräsentationen an einer >Vielzahl von Orten< (B. H. Rosenwein) analysierbar sind, die bei einer ausschließlichen Orientierung an einem modernen Individuumsbegriff vernachlässigt werden. Gerade für den monastischen Raum ist es besonders gewinnbringend „Selbst“ und „Gemeinschaft“ als wechselseitig konstitutiv zu begreifen, wie es u.a. von Caroline W. Bynum, Christina Lutter und Gert Melville vorgeschlagen und herausgearbeitet wird.¹⁹⁹ Hildegard von Bingen und Herrad von Hohenburg repräsentieren ihr „Selbst“ in beschriebenen Praktiken, über unterschiedliche Subjektpositionen, in der Anwendung von Metaphern und Modellen, in Momenten der Transformation und Krise, und in Momenten emotionaler „Ich“-Artikulationen. „Andere“ Personen und Dinge tragen dabei wesentlich zur Konstruktion des „Selbst“ bei. Vor allem die Repräsentationen als wissendes, unterweisendes Subjekt erfolgen in einem In-Beziehung-Treten zur monastischen Gemeinschaft und/ oder Gott.

„Geschlecht“ scheint in den Quellen auf den ersten Blick keine Rolle zu spielen. Wie die textnahe Analyse gezeigt hat, konstruieren sich Hildegard von Bingen und Herrad von Hohenburg primär als (göttliche) Weisheit erkennende/ wahrnehmende und vermittelnde religiöse „Expertinnen“. Christina Lutter und Andrea Griesebner haben mehrfach dafür plädiert, Geschlecht und Selbst als mehrfach relationale Kategorien zu begreifen. Das bedeutet zum einen, nicht nach einem primären Selbstverständnis entlang der Kategorie Geschlecht in den Quellen zu suchen. Zum anderen meint Relationalität aber auch, die „Wechselwirkungen zwischen bewussten Wahrnehmungen des Selbst und sozialem und diskursivem Kontext“ in Rechnung zu stellen und „das Selbst als Produkt von Machtbeziehungen [zu] verstehen“.²⁰⁰ In den abschließenden Ausführungen in Kapitel 5 bin ich einerseits davon ausgegangen, dass Diskurse, die die Frau als das schwächere, unvollkommenere, leichter verführbare Geschlecht konstruieren keine „Omnirelevanz“ besitzen. Das heißt sie müssen nicht zu jedem Zeitpunkt gleich gewirkt haben, und sie stellen zudem nur eine Vorstellung in der >Kakophonie von Diskursen< (C. W. Bynum) dar. Zum anderen können sie aber eben auch Bedingungen mit vorgeben, unter denen Repräsentationen von Personen erfolgen. Subjekte stehen, mit Butler und Foucault gedacht, nicht außerhalb von Diskursen, vielmehr werden sie durch diese mitproduziert und stecken die Bedingungen ab,

¹⁹⁹ Vgl. Kapitel 2 und 3.

²⁰⁰ Vgl. oben Seite 65/66 und Fußnote 180/181.

unter denen ihre Repräsentationen erfolgen. Dies habe ich versucht für die Frage, wie sich die beiden Frauen in der Praxis der Wissensproduktion, -aneignung und -weitergabe beschreiben herauszuarbeiten. Dabei wurde die These aufgestellt, dass zwischen der Notwendigkeit Demutsformeln zu bedienen, der Funktionalisierung des Prophetinnenmodells und Hildegards Zurückweisung des Traums ein Zusammenhang mit dominanten Geschlechterdiskursen, die ein hierarchisches Machtgefälle zwischen „Männern“ und „Frauen“ (re)produzieren, bestehen könnte.

Literatur:

- Aertsen, Jan A./ Speer, Andreas: Individuum und Individualität im Mittelalter (Berlin/ New York: Walter de Gruyter 1996).
- Algazi, Gadi: „Sich selbst vergessen“ im späten Mittelalter. Denkfiguren und soziale Konfigurationen, in: Oexle, Otto Gerhard (Hg.): Memoria als Kultur (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995), 387-427.
- Andermann, Ulrich: Die sächsischen Frauenstifte und die Kanonikerreform in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in: Schilp, Thomas (Hg.): Reform – Reformation – Säkularisation. Frauenstifte in Krisenzeiten (Essen: Klartext 2004), 13-27.
- Auffarth, Christoph: Mittelalterliche Modelle der Eingrenzung und Ausgrenzung religiöser Verschiedenheit, in: Kippenberg, Hans G./ Rüpke, Jörg/ Stuckrad, Kocku von (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009), 193-218.
- Baisch, Martin/ Eming, Jutta/ Haufe, Hendrikje/ Sieber, Andrea (Hg.): Inszenierungen von Subjektivität in der Literatur des Mittelalters (Königstein im Taunus: Helmer 2005).
- Beach, Alison: Clausturation and Collaboration between Sexes in the Twelfth-Century Scriptorium, in: Farmer, Sharon/ Rosenwein, Barbara H. (Hg.): Monks and Nuns, Saints and Outcasts: Religion in Medieval Society: Essays in Honour of Lester K. Little (Ithaca, NY/ [u.a.]: Cornell University Press 2000), 57-75.
- Beach, Alison (Hg.): Manuscripts and Monastic Culture: Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany (Turnhout: Brepols 2007).
- Beach, Alison: Voices from a Distant Land: Fragments of a Twelfth-Century Nuns' Letter Collection, in: *Speculum* 77/1 (January 2001), 34-54.
- Beach, Alison: Women as Scribes. Book Production and Monastic Reform in Twelfth-Century Bavaria (Cambridge: Cambridge University Press 2004).
- Benson, Robert/ Constable, Giles (Hg.): Renaissance and Renewal in the Twelfth Century (Oxford Clarendon Press 1985) [first published 1982].
- Benton, John F.: Consciousness of Self and Perceptions of Individuality, in: Benson, Robert/ Constable, Giles (Hg.): Renaissance and Renewal in the Twelfth Century (Oxford Clarendon Press 1985) [first published 1982], 263-296.
- Berndt, Rainer (Hg.): „Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst“: Hildegard von Bingen (1098 - 1179) (Berlin: Akad.-Verl. 2001).

- Burckhardt, Jacob: Die Kunst der Renaissance in Italien. Ein Versuch von Jacob Burckhardt (durchgesehen von Walter Goetz; 16. Auflage; Leipzig: Alfred Köner Verlag 1925) [Erstausgabe 1860].
- Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991) [englische Erstausgabe 1990].
- Butler, Judith: Krieg und Affekt (hg. und übersetzt von: Mohrmann, Judith/ Rebentisch, Juliane/ Redecker, Eva von; Zürich/ Berlin: diaphanes, 2009).
- Butler, Judith: Undoing Gender (New York, NY/ [u.a.]: Routledge 2004).
- Bynum, Caroline Walker: „...And Woman His Humanity“: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: Dies./ Harrell, Stevan/ Richman, Paula (Hg.): Gender and Religion: On the Complexity of Symbols (Boston: Beacon Press 1986), 257-288.
- Bynum, Caroline Walker: Formen weiblicher Frömmigkeit im späten Mittelalter, in: Gerchow, Jan (Idee und Konzept): Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, Ausstellungsband (München/ [u.a.]: Hirmer 2005), 119-129.
- Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996) [englische Erstausgabe 1991].
- Bynum, Carolyn Walker: Introduction. The Complexity of Symbols, in: Dies./ Harrell, Stevan/ Richman, Paula (Hg.): Gender and Religion: On the Complexity of Symbols (Boston: Beacon Press 1986), 1-20.
- Bynum, Caroline Walker: Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages (Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press 1982).
- Bynum, Caroline Walker/ Kramer, Susan: Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community, in: Melville, Gert/ Schürer, Markus (Hg.): Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum (Münster/ Hamburg/ London: LIT Verlag 2002), 57-85.
- Bynum, Caroline Walker: The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336 (New York: Columbia University Press 1995).
- Bynum, Caroline Walker: Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediävistin, in: Dülmen, Richard van/ Flaig, Egon/ [u.a.] (Hg.): Historische Anthropologie. Kultur Gesellschaft Alltag, 4. Jahrgang (Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau 1996), 1-33.

- Cadden, Joan: Sex Difference and the Constructing of Gender, in: Dies.: Meanings of Sex Difference in the Middle Ages (Cambridge: Cambridge University Press 1993), 167-227.
- Carruthers, Mary: The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture (2nd Edition; Cambridge: Cambridge University Press 2008) [first published 1993].
- Chartier, Roger: Einleitung. Kulturgeschichte zwischen Repräsentation und Praktiken, In: Ders.: Die Unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung (Frankfurt am Main: Fischer 1992), 7-23.
- Certeau, Michel de: Kunst des Handelns (Berlin: Merve-Verlag 1988) [französische Erstausgabe 1980].
- Cescutti, Eva: „Ein verschlossener Garten, ein versiegelter Brunnen“. Begehren, Körper, Text – und das Lebensmodell Kloster: Hoheliedexegese im 12. Jahrhundert, in: Kraß, Alexander [u.a.]: Bündnis und Begehren: ein Symposium über die Liebe (Berlin: Erich Schmidt 2002), 87-102.
- Cescutti, Eva: Gender Trouble im Kloster? Ein Fallbeispiel zu den Möglichkeiten mediävistischer Männlichkeitsforschung, in: Bidwell-Steiner, Marlen/ Wozonig, Karin S. (Hg.): Die Kategorie Geschlecht im Streit der Disziplinen. Gendered Subjects. Bd. 1 (Innsbruck/ Wien/ Bozen: Studien Verlag 2005), 108-126.
- Constable, Giles: Hildegard's Explanation of the Rule of St Benedict, in: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (Mainz: Philipp von Zabern 2000), 163-188.
- Daston, Lorraine: Weibliche Intelligenz: Geschichte einer Idee, In: Wissenschaftskolleg Jahrbuch (1987/88), 213-229.
- Diers, Michaela von: Hildegard von Bingen (4. Auflage; München: dtv 2002) [Erstausgabe 1998].
- Dinzelbacher, Peter: Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit, in: Vavra, Elisabeth: Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter: Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“ (Klagenfurt: Wieser 1999), 49-87.
- Dreyer, Mechthild: Demut aus Selbsterkenntnis, Lehren und Leiten als Dienst an der Kirche nach Bernhard von Clairvaux, in: Rogge, Jörg: Religiöses Ordnungsdenken und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter (Korb: Didymos-Verlag 2008), 63-76.

- Felten, Franz J.: Frauenklöster und –stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters, in: Weinfurter, Stefan/ Seibert, Hubertus (Hg.): Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich: Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11. bis 13. September 1991 in Trier (Mainz: Selbstverl. d. Ges. für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1992), 189-300.
- Felten, Franz J.: Wozu treiben wir vergleichende Ordensgeschichte?, in: Melville, Gert/ Müller, Anne (Hg.): Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Berlin: LIT-Verlag 2007), 1-51.
- Felten, Franz J.: Zum Problem der sozialen Zusammensetzung von alten Benediktinerklöstern und Konventen der neuen religiösen Bewegung, In: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (Mainz: Philipp von Zabern 2000), 189-236.
- Forster, Edeltraud (Hg.): Hildegard von Bingen: Prophetin durch die Zeiten (Freiburg im Br./ Wien/ [u.a.]: Herder 1997).
- Foucault, Michel: Das wahre Geschlecht, in: Ders.: Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin (hg. von Schäffner, Wolfgang/ Vogl, Joseph; Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998).
- Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002)[französische Erstausgabe 1976].
- Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft: eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007) [französische Erstausgabe 1961].
- Gerchow, Jan (Idee und Konzept): Krone und Schleier: Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, Ausstellungsband (München/ [u.a.]: Hirmer 2005).
- Goetz, Hans-Werner: Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich (Weimar/ Wien/ [u.a.]: Böhlau 1995).
- Goez, Werner: Kirchenreform und Investiturstreit 910 – 1122 (2. aktual. Aufl.; Stuttgart/ [u.a.]: Kohlhammer, 2008) [Erstausgabe 2000]
- Golding, Brian: Authority and Discipline at the Paraclete, Fontevraud, and Sempringham, in: Melville, Gert/ Müller, Anne (Hg.): Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Berlin: LIT-Verlag 2007), 87-111.
- Graf, Katrin: Bildnisse schreibender Frauen im Mittelalter: 9. bis Anfang 13. Jahrhundert (Basel: Schwabe 2002).

- Green, Rosalie/ [u.a.] (Hg.), Herrad von Hohenburg, Hortus Deliciarum. Commentary. Bd. 1 (Studies of Warburg Institute 36; London/ Leyden: Brill 1979).
- Griesebner, Andrea: Geschlecht als soziale und als analytische Kategorie, in: Gehmacher, Johanna/ Mesner, Maria (Hg.): Frauen- und Geschlechtergeschichte. Positionen/ Perspektiven (Innsbruck/ Wien: Studien Verlag 2003), 37-52.
- Griesebner, Andrea/ Lutter, Christina: Geschlecht und Kultur. Ein Definitionsversuch zweier umstrittener Kategorien, in: Geschlecht und Kultur. Beiträge zur historischen Sozialkunde. Sondernummer 2000. (Wien: Verein für Geschichte und Sozialkunde 2000), 58-64.
- Griesebner, Andrea/ Lutter, Christina: Geschlecht und „Selbst“, in: Jancke, Gabriele/ Ulbrich, Claudia: Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung (Berlin: Wallstein Verlag 2005), 51-70.
- Griesebner, Andrea/ Lutter, Christina: Mehrfach relational. Geschlecht als historische und analytische Kategorie, in: Wiener Zeitschrift zu Geschichte der Frühen Neuzeit 2 (2002), 3-5.
- Griffiths, Fiona J.: „Men’s Duty to Provide for Women’s Needs”: Abelard, Heloise, and their Negotiation of the *cura monialium*, in: Journal for Medieval History, 30 (2004), 1-24.
- Griffiths, Fiona J.: The „Garden of Delights”. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2007).
- Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter. Sonderausg., reprograf. Nachdr. d. 1. Aufl. Berlin 1935 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970) [Erstausgabe 1935].
- Gurevič, Aron Ja.: Das Individuum im europäischen Mittelalter (München: Beck 1994).
- Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (Mainz: Philipp von Zabern 2000).
- Haverkamp, Alfred: Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert, in: Wieland, Georg (Hg.): Aufbruch-Wandel-Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts (Stuttgart 1995), 11-44.

- Hörning, Karl H./ Reuter, Julia: Doing Culture – Kultur als Praxis. In: Dies. (Hg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis (Bielefeld: Transcript 2004) 9-15.
- Hofmann, Sabine: Diskurs, in: Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung Ansätze – Personen – Grundbegriffe (Stuttgart/ Weimar: Metzler 2002), 70-71.
- Hotchin, Julie: The Religious Life of Women and the *cura monialium*, in: Mews, Constant (Hg.): Listen, Daughter: the “Speculum Virginum” and the Formation of Religious Women in the Middle Ages (Basingstoke: Palgrave, 2001), 59-83.
- Hotchin, Julie: Women’s Reading and Monastic Reform in Twelfth Century Germany: The Library of the Nuns of Lippoldsberg, in: Beach, Alison: Manuscripts and Monastic Culture: Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany (Turnhout: Brepols 2007), 139-189.
- Jancke, Gabriele/ Ulbrich, Claudia (Hg.): Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung (Berlin: Wallstein Verlag 2005).
- Janidis, Fotis/ [u.a.] (Hg.): Texte zur Theorie der Autorschaft (Stuttgart: Reclam 2000).
- Kerby-Fulton, Kathryn/ Olson, Linda (Hg.): Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages (Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press 2005).
- Kerby-Fulton, Kathryn: When Women Preached. An Introduction to Female Homiletic, Sacramental, and Liturgical Roles in the Later Middle Ages, In: Dies./ Olson, Linda (Hg.): Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages (Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press 2005), 31-55.
- Kible, B.: Subjekt, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10 (Basel/ Berlin: Schwabe 1998), Sp. 373-383.
- Kobusch, Th.: Individuum, Individualität. Antike und Frühscholastik, in: Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 (Basel/ Berlin: Schwabe 1976), Sp. 300-304.
- Kühne, Udo: Die Konstruktion prophetischen Sprechens. Hildegards Sicht der eigenen Rolle als Autorin, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 46. Bd. (Freiburg Schweiz: Paulusverlag 1999), 67-78.
- Küstern, Urban: Der verschlossene Garten. Volkssprachliche Hohelied-Auslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert (Düsseldorf: Droste 1985).
- Kranz, M./ von der Lühe, A./ Schröder, W.: Selbst, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 (Basel/ Berlin: Schwabe 1995), Sp. 292-293.

- Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud (Frankfurt/ New York: Campus Verlag 1992).
- Lentes, Thomas: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters, in: Schreiner, Klaus (Hg.): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen (München: Wilhelm Fink Verlag 2002), 179-220.
- Lundt, Bea (Hg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten (München: Fink 1991).
- Lutter, Christina: Christ's Educated Brides: Literacy, Spirituality, and Gender in Twelfth-Century Admont, in: Beach, Alison (Hg.): Manuscripts and Monastic Culture: Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany (Turnhout: Brepols 2007), 191-213.
- Lutter, Christina: Geschlecht-Gefühl-Körper. Kategorien einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik?, in: L'Homme. Europäische Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, 18. Jahrgang, Heft 2 (Böhlau 2007), 9-26.
- Lutter, Christina: Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert (Wien/ München: Oldenbourg 2005).
- Lutter, Christina: Geschlecht. Wissen. Kultur. Mediävistik als historische Kulturwissenschaft, in: Dies./ [u.a.] (Hg.): Kulturgeschichte: Fragestellungen, Konzepte, Annäherungen (Innsbruck/ Wien [u.a.]: Studien-Verlag 2004), 117-138.
- Lutter, Christina: Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen. Handlungsspielräume und Identifikationsmodelle der Admonter Nonnen im 12. Jahrhundert, in: Vavra, Elisabeth (Hg.): Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter (Berlin: Akademie-Verlag 2005), 307-323.
- Lutter, Christina: *Mulieres fortes*, Sünderinnen und Bräute Christi. Geschlecht als Markierung in religiösen Symbolen und kulturellen Mustern des 12. Jahrhunderts, in: Mommertz, Monika/ Opitz-Belakhal, Claudia (Hg.): Das Geschlecht des Glaubens: religiöse Kulturen Europas zwischen Mittelalter und Moderne, (Frankfurt am Main [u.a.]: Campus-Verlag 2008), 49-70.
- Lutter, Christina: „Wunderbare Geschichten“. Frömmigkeitsvorstellungen und –praxis in *miracula* des 12. Jahrhunderts, in: Rogge, Jörg: Religiöses Ordnungsdenken und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter (Korb: Didymos-Verlag 2008), 41-61.

- Lutter, Christina: Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich. Antrittsvorlesungen des Historisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Bd. 2 (Wien: Böhlau 2010).
- Meier, Christel: Autorschaft im 12. Jahrhundert. Persönliche Identität und Rollenkonstrukt, in: Moos, Peter von (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft (Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau 2004), 209-266.
- Meier, Christel: Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den *figmenta prophetica* Hildegards von Bingen (Taf. XLI-XLVIII), in: Hauck, Karl/ [u.a.] (Hg.): Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, Bd. 19 (Berlin/ New York: Walter de Gruyter 1985), 466-497.
- Melville, Gert/ Schürer, Markus (Hg.): Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum (Münster/ Hamburg/ London: LIT Verlag 2002).
- Melville, Gert/ Müller, Anne (Hg.): Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Berlin: LIT-Verlag 2007)
- Melville, Gert: Religiosentum, in: ders./ Staub, Martial (Hg.): Enzyklopädie des Mittelalters. Band 1 (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2008), 99-110.
- Mews, Constant: Hildegard, the *Speculum Virginum* and Religious Reform in the Twelfth Century, in: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (Mainz: Philipp von Zabern 2000), 237 - 269.
- Mews, Constant (Hg): Listen, Daughter: the “*Speculum Virginum*” and the Formation of Religious Women in the Middle Ages (Basingstoke: Palgrave, 2001).
- Mews, Constant: Scholastic Theology in a Monastic Milieu in the Twelfth Century: The Case of Admont, in: Beach, Alison (Hg.): Manuscripts and monastic culture: reform and renewal in twelfth-century Germany (Turnhout: Brepols 2007), 217-239.
- Mews, Constant: Virginität, Theology and Pedagogy in the *Speculum Virginum*, in: Ders. (Hg): Listen, Daughter: the *Speculum Virginum* and the Formation of Religious Women in the Middle Ages (Basingstoke: Palgrave, 2001),15-40.
- Morris, Colin: The Discovery of the Individual, 1050 – 1200 (Medieval Academy reprints for teaching, Bd. 19; Toronto: Univ. of Toronto Press, 1987) [first published 1972].
- Moos, Peter von (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft (Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau Verlag 2004).

- Müller, Anne: Symbolizität als Differenzmerkmal. Überlegungen zur systematischen Analyse symbolischer Repräsentationsformen im Religiosentum, in: Melville, Gert/ Müller, Anne (Hg.): Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven (Berlin: LIT-Verlag 2007), 187-209.
- Oexle, Otto Gerhard: Dauer und Wandel religiöser Denkformen, Praktiken und Sozialformen im mittelalterlichen Europa, in: Kippenberg, Hans G./ Rüpke, Jörg/ von Stuckrad, Kocku (Hg.): Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009), 155-192.
- Oexle, Otto Gerhard: *Tria Genera hominum*. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter, in: Fenske, Lutz/ Rösener, Werner/ Zotz, Thomas (Hg.): Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1984), 483-500.
- Olson, Linda: Reading, Writing, and Relationships in Dialogue, In: Kerby-Fulton, Kathryn/ Olson, Linda (Hg.): Voices in dialogue: reading women in the Middle Ages (Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press 2005), 1-30.
- Powell, Morgan: *Vox ex negativo*. Hildegard of Bingen, Rupert of Deutz and Autorial Identity in the Twelfth Century, in: Moos, Peter von (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft (Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau 2004), 267-295.
- Reckwitz, Andreas: Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing, in: European Journal of Social Theory 5 /2 (2002), 243-263.
- Rentiis, Dina de: Der Beitrag der Bienen. Überlegungen zum Bienengleichnis bei Seneca und Macrobius, in: Rheinisches Museum für Philologie Bd. 140 (Frankfurt am Main: J.D. Sauerländer 1998), 30-44.
- Rogge, Jörg: Religiöses Ordnungsdenken und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter. Eine Einleitung, in: Ders. (Hg.): Religiöses Ordnungsdenken und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter (Korb: Didymos 2008), 7-12.
- Rosenwein Barbara, Identity and Emotions in the Early Middle Ages, in: Pohl Walter (Hg.), Die Suche nach den Ursprüngen: von der Bedeutung des frühen Mittelalters (Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 2004), 129-137.
- Rosenwein, Barbara: A Short History of the Middle Ages, 2nd Edition, repr. (Peterborough, Ont./ [u.a.]: Broadview press 2005).

- Rosenwein, Barbara: Gender als Analysekategorie in der Emotionsforschung, in: Feministische Studien, Heft 1 „Gefühle“ (Stuttgart: Lucius & Lucius 2008), 92-105.
- Rosenwein, Barbara: Y avait-il un „moi“ au haut Moyen Âge?, in: Revue historique, CCCVII/1, 31-52.
- Rosenwein, Barbara: Worrying about Emotions in History, in: The American Historical Review, Vol. 107 (2002) Nr. 3, 821-845.
- Salisbury, Joyce E.: Gendered Sexuality, in: Bullogh, Vern L./ Brundage, James A. (Hg.): Handbook of Medieval Sexuality (New York/ London: Garland Publishing 1996), 81-102.
- Sarasin, Philipp: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003).
- Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung (Hamburg: Junius 2005).
- Scheutz, Martin/ Tersch, Harald: Individualisierungsprozesse in der Frühen Neuzeit? Anmerkungen zu einem Konzept, in: Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit, Heft 2, 1. Jahrgang (2001), 38-59.
- Schmitt, Jean-Claude: Hildegard von Bingen oder die Zurückweisung des Traums, in: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (Mainz: Philipp von Zabern 2000), 351-374.
- Schreiner, Klaus (Hg.): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen (München: Wilhelm Fink Verlag 2002).
- Schreiner, Klaus: Hirsau und die Hirsauer Reform. Spiritualität, Lebensform und Sozialprofil einer benediktinischen Erneuerungsbewegung im 11. und 12. Jahrhundert, in: Hirsau St. Peter und Paul 1091-1991. Teil II Geschichte, Lebens- und Verfassungsform eines Reformklosters, bearbeitet von Klaus Schreiner (Stuttgart 1991), 59-84.
- Schultheiß, Martina: „Ein armes, kleines, weibliches Gefäß“. Eigen- und Fremdbilder in den Briefen der Visionärin Hildegard von Bingen, in: Signori, Gabriela (Hg.): Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben, 2. Auflage (Bielefeld: Verl. f. Regionalgeschichte 1998), 81-89.
- Scott, Joan Wallach: Gender. A Useful Category of Historical Analysis, in: Morgan, Sue (Hg.): The feminist history reader, (London: Routledge 2006), 133-148. [first published in: The American Historical Review, 19/5 (1986)].
- Signori, Gabriela: Freundschaften zwischen den Geschlechtern. Eine Skizze, in: Dies. (Hg.): Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und

- humanistischen Schreibstuben 2. Auflage (Bielefeld: Verl. f. Regionalgeschichte 1998), 9-15.
- Signori, Gabriela (Hg.): Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster (Bielefeld: Verl. für Regionalgeschichte 2000).
- Stafford, Pauline: *Gendering the Middle Ages*, Repr. (Oxford/ [u.a.]: Blackwell 2005) [first published 2001].
- Summit, Jennifer: Women and authorship, in: Dinshaw, Carolyn/ Wallace, David (Hg.): *Medieval Women's Writing* (Cambridge: University Press 2003), 91-108.
- Synek, Eva M.: *Ex utroque sexu fidelium tres ordines* – The Status of Women in Early Medieval Canon Law, in: Stafford, Pauline/ Mulder-Bakker, Anneke B.: *Gendering the Middle Ages*, Repr. (Oxford/ [u.a.]: Blackwell 2005) [first published 2001], 65-91.
- Tremp, Ernst: Hildegard von Bingen in der Sicht ihrer Zeitgenossen. Das Zeugnis des Briefwechsels, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 46 (Freiburg/ Schweiz: Paulus 1999), 52-66.
- Venarde, Bruce L.: *Women's Monasticism and Medieval Society. Nunneries in France and England, 890-1215* (Ithaca/ London: Cornell University Press 1997).
- Weinfurter, Stefan: Die Macht der Reformidee. Ihre Wirkkraft in Ritualen, Politik und Moral der spätsalischen Zeit, in: Rogge, Jörg (Hg.): *Religiöses Ordnungsdenken und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter* (Korb: Didymos 2008), 13-39.
- Weinfurter, Stefan/ Seibert, Hubertus (Hg.): *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich: Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11. bis 13. September 1991 in Trier* (Mainz: Selbstverl. d. Ges. für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1992).
- Wieland, Georg (Hg.): *Aufbruch-Wandel-Erneuerung. Beiträge zur Renaissance des 12. Jahrhunderts* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995).
- Winst, Silke: Die Topographie des Selbst: Zur Ausdifferenzierung von Außen- und Innenräumen in spätmittelalterlichen Liebes- und Reiseromanen, in: Ulrich Knefelkamp/ [u.a.] (Hg.): *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter* (Berlin: Akademie-Verlag 2007), 152-165.
- Zotz, Thomas: *Milites Christi*: Ministerialität als Träger der Kanonikerreform, in: Weinfurter, Stefan/ Seibert, Hubertus (Hg.): *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich: Vorträge der Tagung der Gesellschaft für*

Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11. bis 13. September 1991 in Trier (Mainz: Selbstverl. d. Ges. für Mittelrheinische Kirchengeschichte, 1992), 301-328.

Zöller, Michael: Aufschein des Neuen im Alten. Das Buch Scivias der Hildegard von Bingen im geistesgeschichtlichen Kontext des 12. Jahrhunderts – eine gattungsspezifische Einordnung, in: Haverkamp, Alfred (Hg.): Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld (Mainz: Philipp von Zabern 2000), 271-298.

Quellen:

[Herrad von Hohenburg: Hortus Deliciarum] u. dir. of Green, Rosalie: Commentary, 1. (Studies of Warbug Institute, Band 36; 1979).

[Herrad von Hohenburg: Hortus Deliciarum] u. dir. of Green, Rosalie: Reconstruction, 2. (Studies of Warbug Institute, Band 36; 1979).

[Hildegardis Scivias] herausgegeben und eingeleitet von Adelgundis Führkötter (Corpus Christianorum : Continuatio mediaevalis 43; Turnhout: Brepols 1978)

[Speculum virginum]: herausgegeben und eingeleitet von Jutta Seyfarth (Corpus Christianorum : Continuatio mediaevalis 5; Turnhout: Brepols 1990).

[Vita sanctae Hildegardis]: Übersetzt und eingeleitet von Monika Klaes (Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder 1998).

Bildernachweis:

Abbildung 1: *Monastery of Hohenburg, 1: Foundation*

Fol. 322v (Pl.153)

Aus: [Herrad von Hohenburg: Hortus Deliciarum] u. dir. of Green, Rosalie: Reconstruction, 2. (Studies of Warbug Institute, Band 36; 1979), 504.

Abbildung 2: *Monastery of Hohenburg, 2: Congregation*

Fol. 323r (Pl.154)

Aus: [Herrad von Hohenburg: Hortus Deliciarum] u. dir. of Green, Rosalie: Reconstruction, 2. (Studies of Warbug Institute, Band 36; 1979), 504.

Abstract

Mitte der 1990er Jahre kritisierte Caroline Walker Bynum zum wiederholten Mal eine reduktionistische Darstellung mittelalterlicher Denkweisen und Vorstellungswelten, die sich ausschließlich auf dualistische, körperfeindliche und misogynen Diskurse beschränkt.

Zwischenzeitlich sind zunehmend Bücher erschienen, die das Eingebundensein und die Partizipation von Frauen in der mittelalterlichen Kultur sichtbar machen. Dass ihre Stimmen lange „überhört“ wurden, hat, wie im Laufe der Arbeit immer wieder angesprochen wird, zum einen mit einer Forschungsperspektive zu tun, die sich auf den normativ-theoretischen Inhalt von Quellen konzentrierte, dabei aber die „Aneignung“ dieser Normen außer acht ließ. Zum anderen aber auch mit „modernen“ Vorstellungen, die für die Annäherung an mittelalterliche Quellen bestimmend werden konnten, wie es am Beispiel der Debatten um die „Entdeckung des Individuums“ im 12. Jahrhundert und im Zusammenhang mit der Frage um moderne und mittelalterliche Autorschaftskonzeptionen in den hier vorliegenden Ausführungen angesprochen wird. Vor allem für den monastischen Raum, für den lange Zeit eine frauenfeindliche Haltung in der Forschung konstatiert wurde, haben jüngere Forschungsarbeiten, wie die von Alison Beach, Fiona Griffiths, Christina Lutter und Constant Mews, die aktive Teilhabe von Frauen an den Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts zeigen können: monastische Frauen schreiben und lesen, beten und pilgern, offenbaren und unterweisen. Hildegard von Bingen und Herrad von Hohenburg, deren „Selbst“-Repräsentationen sich diese Arbeit versucht anzunähern, sind insofern keine „Ausnahmeerscheinungen“.

In einer vergleichenden Analyse zweier Fallbeispiele - zwei Prologtexte aus dem *Hortus Deliciarum* der Herrad von Hohenburg und der Prologtext des *Liber Scivias* der Hildegard von Bingen - versuche ich im Rahmen dieser Arbeit in einer textnahen Analyse möglichen „Selbst“-Repräsentationen der beiden Frauen nachzugehen, wobei ein besonderes Augenmerk auf das „Spannungsverhältnis“ zwischen „Selbst“ und „Gemeinschaft“ liegen wird. In einem zweiten Schritt frage ich dann nach den diskursiven Bedingungen ihrer Materialisierungen hinsichtlich der Analyse- und Ordnungskategorie „Geschlecht“. Wie die textnahe Analyse zeigt, repräsentieren sich die beiden Frauen in erster Linie als wissende, beziehungsweise göttliche Weisheit erkennende/wahrnehmende religiöse „Expertinnen“, die sich durch eine starke Gottesnähe auszeichnen. Hingegen erfährt das „Selbst“ in den Prologtexten nirgends

eine explizit geschlechtliche Markierung. „Geschlecht“ scheint in den Quellen also auf den ersten Blick keine Rolle zu spielen. Wenn aber davon ausgegangen wird, dass „Subjekte“ nicht außerhalb von Diskursen stehen, sondern, wie von Michel Foucault und Judith Butler vorgeschlagen, als Bedingungen für deren Produktion und Intelligibilität gedacht werden, könnte sich die Frage nach den diskursiven Bedingungen der Selbstrepräsentationen der beiden Frauen hinsichtlich der Kategorie Geschlecht lohnen: Mich interessiert, ob und wo mögliche Zusammenhänge zwischen Repräsentationspraxis und Geschlechterordnungen rekonstruiert werden können.

Lebenslauf

Maria Mair
Geb. 11.03.1983 in Lienz

Ausbildung:

- 2001: Maturität am Bundesgymnasium Lienz, sprachlich-musikalischer Zweig
A-9900 Lienz
- 2002 – voraussichtl. 2010: Diplomstudium Geschichte mit den Studienschwerpunkten
Kulturwissenschaften und Gender Studies an der Universität Wien
A-1010 Wien
- 2005 – 2006: Magisterstudium Gender Studies und Neuere/ Neuste Geschichte an der
Humboldt-Universität zu Berlin
D-10099 Berlin

Berufs- und Praktikumserfahrung:

(in wissenschaftsnahen Tätigkeitsfeldern)

Museums- und Ausstellungsbereich

- 2003 Ferialmitarbeiterin im Museum der Stadt Lienz, Schloss Bruck;
A- 9900 Lienz
*Wichtigste Tätigkeiten: BesucherInnenführungen durch die Sonder- und
Dauerausstellung ; Mitorganisation und –gestaltung von
Kinderaktionstagen; Unterstützung bei allgemeinen Bürotätigkeiten*

Universitätsbereich

- 2006 Praktikantin am GenderKompetenzZentrum an der Humboldt-Universität
zu Berlin
D- 10117 Berlin
*Wichtigste Tätigkeiten: Rechercharbeiten zu zwei Themenstellungen mit
abschließender Präsentation der Ergebnisse; Erstellung eines Berichts zu
gleichstellungspolitischen Themen während der Österreichischen EU-
Ratspräsidentschaft; Veröffentlichung der Ergebnisse auf der Website des
GKZ; allgemeine Unterstützung des GKZ in seiner Arbeit*
- 2007 – 2009 Mitarbeiterin am Schwerpunkt für Visuelle Zeit- und Kulturgeschichte des
Instituts für Zeitgeschichte an der Universität Wien
A- 1090 Wien
*Wichtigste Tätigkeiten: Koordination und Organisation der Konferenz
„Exil – Glaube und Kultur“; 6.-9. Mai 2009 in Wien; Koordination des*

Workshops „Von der Vision zu Realität. Film im Sozialismus – die DEFA“; 9.-10. Dez. 2007 in Wien; Mitorganisation diverser Filmretrospektiven und Filmabende; Öffentlichkeitsarbeiten; Recherchearbeiten; Allgemeine Bürotätigkeiten

- 2008 Fachtutorin bei der Lehrveranstaltung „Einführung in das Studium der Geschichte“ von Univ.-Prof. Dr. Frank Stern / SS 2008
Universität Wien
Wichtigste Tätigkeiten: Inhaltliche und organisatorische Unterstützung bei der Vorlesungsvorbereitung; Studierendenbetreuung; Abhaltung eines Repetitoriums zur Prüfungsvorbereitung
- 2008 Workshopgestaltung und -leitung im Rahmen der FrauenFrühlingsUni 2008
gemeinsam mit Mag.^a Susanne Kimm (Politikwissenschaftlerin)
Salzburg, 22. – 25. Mai 2008

Sprachen: Deutsch, Englisch, Französisch, Latein