

## 6 Frauen in der Kommunikation mit Gott, Frauen und die Kommunikation mit Gott

Bisher war viel von der Gebetskompetenz (oder Inkompotenz) von Mönchen, Presbiteralen und Laien die Rede. An dieser Stelle könnte sich beim Leser oder der Leserin die Frage aufdrängen, wie es um das Gebet der Frauen bestellt war. Waren diese etwa von der Kommunikation mit Gott ausgeschlossen oder beteten sie zumindest anders?<sup>1464</sup>

Die Beantwortung der ersten Teilfrage scheint zunächst banal: Selbstverständlich kommunizierten auch Frauen im Mittelalter mit Gott sowie anderen transzendenten Gestalten – und zwar nicht zu knapp: Wollen wir Jakob von Vitry († 1240)<sup>1465</sup> Glauben schenken, dann stand Maria von Oignies († 1213), die als „erste große Begine der Geschichte“ gilt,<sup>1466</sup> beinahe unablässig mit der Transzendenz in Kontakt: „Wir sind nämlich nicht in der Lage, alles Wunderbare ihres Lebens zu sammeln, da viele Jahre hindurch, in denen sie fromm dem Herrn diente, kaum ein Tag oder eine Nacht verging, an denen sie nicht irgend einen Besuch von Gott oder seinen Engeln oder den himmlischen Heiligen, mit denen sie hauptsächlich Umgang pflegte, gehabt hätte.“<sup>1467</sup> Dass es sich bei jenen Worten des späteren Kardinalbischofs von Tusculum, der zumal Marias Beichtvater gewesen ist, um einen genretypischen Topos handelt, dürfte klar sein. Nichtsdestoweniger macht das Zitat gerade in seiner hagiographischen Überspitzung überdeutlich, dass die Kommunikation mit Gott im Mittelalter keineswegs als exklusive Domäne von Männern oder gar von Klerikern angesehen wurde. Laut Te-

---

<sup>1464</sup> Tatsächlich waren es diese Fragen, die auf Konferenzen am häufigsten aufgeworfen wurden – sowohl von Teilnehmerinnen als auch Teilnehmern.

<sup>1465</sup> Jakob von Vitry muss zum Schülerkreis um Petrus Cantor gezählt werden, bei dem er in Paris studiert hatte. Nach seinem Studium wurde er Chorherr im Augustinerstift in Oignies, wo er auch Maria kennenlernte und schließlich ihr Beichtvater wurde. Auch als Jakobs kirchliche Laufbahn ihn aus Oignies wegführte – Jakob wurde 1216 Bischof von Akkon und kehrte 1225 nach Europa zurück, um Weihebischof in Lüttich zu werden, ab 1229 avancierte er zum Kardinalbischof von Tusculum – betrieb er weiterhin die Heiligspredigung der Maria von Oignies, deren Gebeine er 1225 zu den Ehren der Altäre hob. Vgl. Geyer, Einleitung (2014), 14–16.

<sup>1466</sup> Ebd., 9. Allerdings gibt Barbara Newman zu bedenken, dass man Maria nicht als „founder“ des Beginentums bezeichnen könne. Vgl. Newman, Introduction (2008), 7. Zur Person vgl. auch Mulder-Bakker, Introduction (2007), 3–30.

<sup>1467</sup> (...) non enim omnia vite eius mirabilia colligere valemus, cum per multos annos, quibus devote domino servivit, vix aliqua dies vel nox preterierit, quin aliquam a deo vel eius angelis vel sanctis celestibus, cum quibus tota fere eius erat conversatio, habuerit visitationem. Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 54. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 75. Noch an anderer Stelle der Vita heißt es, dass Maria fast unablässig gebetet habe, was dem Hagiographen als Gnadengabe Gottes gilt: *Tantam enim et tam specialem a domino obtinuit orandi gratiam, quod diebus et noctibus invictum ab oratione spiritum nunquam aut raro relaxabat.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 70.

resa von Ávila († 1582) würden Frauen sogar häufiger noch als Männer mystische Erfahrungen machen, wie sie in ihrer 1565 fertiggestellten *Vida* konstatiert, also in der Umbruchphase zwischen dem hier im Fokus stehenden Untersuchungszeitraum und der Neuzeit: „Und es gibt viel mehr Frauen als Männer, denen der Herr diese Gnaden erweist; das habe ich vom heiligen Fray Pedro de Alcántara gehört (und außerdem selbst beobachtet), denn er sagte, daß diese auf diesem Weg viel besser vorankämen als Männer. Dafür gab er auch ausgezeichnete Gründe an, alle zugunsten der Frauen, doch besteht kein Grund, sie hier zu nennen.“<sup>1468</sup> Laut der später heiliggesprochenen Karmelitin haben Frauen in der Kommunikation mit Gott also Männern gegenüber den Vorzug, wofür sie sich auf eine ihrerzeit „fast unanfechtbare“ Autorität beruft bzw. hinter dieser verschrankt, wobei es sich laut den Übersetzern um eine klassische Strategie der Nonne handelt.<sup>1469</sup> In den Texten des hier aufgerufenen Pedro de Alcántara († 1562)<sup>1470</sup> lässt sich allerdings keine solche Privilegierung von Frauen ausfindig machen – auch nicht in der Kommunikation mit Gott. Ganz im Gegenteil sprach jener spanische Theologe „Frauen häufig jede Kompetenz in spirituellen Dingen ab“, wie Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters eingewandt haben.<sup>1471</sup> Letztere Position dürfte eher typisch für die hier in den Blick genommene Zeitspanne sein. Denn Frauen wurden bereits aufgrund ihres Geschlechts mehr noch als Männer von der Kommunikation mit Gott fern- bzw. abgehalten – insbesondere während der Regelblutung, in der sie von vielen Theologen als ‚unrein‘ betrachtet wurden und daher nicht kommunizieren und keine Kirchen besuchen sollten bzw. durften, je nach Auslegung der autoritativen Texte – dies sahen wir bereits.<sup>1472</sup> Die Kirche wurde aber von Theologen wie Petrus Cantor als bevorzugter Ort der Gottesverehrung – und damit der Kommunikation mit Gott – angesehen.<sup>1473</sup> Die Berührung des Altars war Frauen hingegen

---

<sup>1468</sup> *Y hay muchas más que hombres a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara – y también lo he visto yo – que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y dava de ello excelentes razones que no hay para qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres.* Teresa von Ávila, Libro de la Vida. Ed. Madre de Dios/Steggink, 186. Übersetzung: Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens. Hrsg. und übers. v. Dobhan/Peeters, 609.

<sup>1469</sup> Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens. Hrsg. und übers. v. Dobhan/Peeters, 609 Anm. 25: „Ein typisches Beispiel teresianischer ‚Taktik‘!“

<sup>1470</sup> Zu Pedro de Alcántara und Teresa von Ávila vgl. zuletzt Delgado, Inneres Beten (2022), 228 f.

<sup>1471</sup> Vgl. Teresa von Ávila, Das Buch meines Lebens. Hrsg. und übers. v. Dobhan/Peeters, 609 Anm. 26.

<sup>1472</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.3.

<sup>1473</sup> Zwar spricht der Cantor zunächst noch recht allgemein vom *locus religiosus et sanctus* als privilegiertem Kommunikationsraum. Die Begründung, die Petrus jedoch nur wenige Zeilen später für seine Annahme anführt, dass man Gott zwar überall verehren und lobpreisen könne, man dies aber besonders trefflich und vorteilhaft an besagtem Ort tue, zeigt aber, dass er hier vor allem den Kirchenraum vor Augen hat. Er weist seinen Leser nämlich darauf hin, dass der Herr vor allem in *templo* anzutreffen sei, weil selbiger in *sanctis* wohne: *Item, nota quod licet ubique teneamur laudare et adorare deum, tamen convenientius atque utilius sit in loco religioso et sacro. (...) Nec dictum est a propheta*

grundsätzlich untersagt – selbst den weiblichen Religiosen, die zwar den Chorraum<sup>1474</sup> betreten durften, in dessen Mittelpunkt der Altar steht, was den männlichen wie weiblichen Laien nur in Ausnahmefällen gestattet war.<sup>1475</sup> Die geistlichen Frauen waren dem Allerheiligsten also in räumlicher Hinsicht näher als die Laien, durften den Altar allerdings ebenso wenig wie letztere berühren,<sup>1476</sup> womit ihnen eine zentrale Nahkontaktstelle zur Transzendenz versperrt blieb, weil sich auf dem Altar bekanntlich das Messwunder vollzieht, im Zuge dessen Gott als realpräsent geglaubt wird.<sup>1477</sup>

Nur in Ausnahmefällen, nämlich in Situationen der mystischen Verzückung, gelang es Frauen zuweilen jene Schwelle zu überschreiten, wie es etwa in der Vita der Ida von Nivelles († 1231) heißt. Nachdem die Zisterzienserin, die zunächst einige Jahre als Begine<sup>1478</sup> gelebt hatte, den Leib des Herrn in sich aufgenommen, also kommuniziert hatte, soll sie laut ihrem Hagiographen, Goswin von Bossut,<sup>1479</sup> in Ohnmacht bzw. in eine Art Trance gefallen sein und dies nicht irgendwo, sondern just an der Stelle, die eigentlich Frauen per se versperrt war und nur den Priestern offenstand, nämlich

---

*quod fierent presbiteri in foro aut in teatro vel in bivio sive in trivio seu quadruvio ubi est concursus gentium, immo in loco sancto. In templo sane invenitur dominus, quoniam ipse in sanctis habitat.* Petrus Cantor, De oratione. Ed. Trexler, 183.

<sup>1474</sup> Allerdings gilt es einschränkend hinzuzufügen, dass von den geistlichen Frauen nur den Professnonnen bzw. Chorinnen regelmäßig der Zugang zum Nonnenchor gestattet war, nicht aber den Laienschwestern, die jenen Sakralraum wie die übrigen Laien nur zu besonderen Anlässen betreten durften. Der Zugang zum Priesterchor, der sich meist im Osten der Frauenklöster befand, war hingegen sämtlichen geistlichen Frauen untersagt. Vgl. dazu Lähnemann/Schlotheuber, Unerhörte Frauen (2023), 29 f.

<sup>1475</sup> Vgl. Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 31–34.

<sup>1476</sup> Bei Schlotheuber finden sich allerdings auch Belege dafür, dass das kirchenrechtliche Verbot von den geistlichen Frauen nicht immer beachtet wurde, sondern sich einige Gemeinschaften gewohnheitsmäßig darüber hinwegsetzten. Vgl. Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 32.

<sup>1477</sup> In der sakralen Topographie des Kirchenraumes sowie den Bewegungsnormen für die Kirchenbesucher spiegeln sich mithin die Kirchenhierarchie wider, an deren Spitze die rein männliche Priesterschaft steht, die als einzige Statusgruppe Zugang zu sämtlichen Sakralräumen der Kirche besitzt.

<sup>1478</sup> Der Begriff, mit dem verheiratete Laienfrauen bezeichnet wurden, wies ursprünglich eine pejorative Konnotation auf, wurde später aber auch von den so Bezeichneten selbst benutzt und verlor im historischen Prozess allmählich seine abwertende Bedeutung. Vgl. dazu Geyer, Maria von Oignies (1992), 82. Die in der Forschung heftig umstrittene Frage, ob das Beginentum lediglich eine Notlösung war, weil die damals sehr populären Reformorden Anfang des 13. Jahrhunderts für Frauen einen Aufnahmestopp verhängten, oder ob jene Frauen nicht vielmehr die neue und unregulierte Lebensform, die auch als *via media* bezeichnet wird, attraktiver als ein reguliertes Leben in Klausur fanden bzw. aus „der Not eine Tugend“ machten, wie es Iris Geyer formuliert hat, soll hier nicht weiterverfolgt werden. Vgl. Geyer, Maria von Oignies (1992), 81. Vgl. dazu auch Vauchez, Saints (1999), 180; Degler-Spengler, Frauenbewegung (1984), 75–88; Dies., Sterne (1985), 37–50; Bolton, Mulieres sanctae (1973), 77–96; Elm, Stellung (1981), 7–28; Ders., Vita (1998), 239–273. Kritisch zur älteren Position vor allem Mulder-Bakker, Introduction (2007), 3 f.; Simons, Cities (2001); Bynum, Women's Stories (1991), 47.

<sup>1479</sup> Zu Goswin von Bossut vgl. Newman, Preface (2003), xxxiii–xxxiv.

direkt neben dem Altar.<sup>1480</sup> Der Hagiograph unterstreicht die Grenzüberschreitung noch weiter, indem er die Szene keineswegs im Nonnenchor verortet, sondern *in choro presbyterorum*<sup>1481</sup> stattfinden lässt, also im Priesterchor, der meist im Osten der Frauenklöster lag und der – und das ist hier entscheidend – auch von den weiblichen Religiosen nicht betreten werden durfte.<sup>1482</sup> Damit überschritt die ehemalige Begine und spätere Zisterzienserin eine „entscheidende räumliche Grenze“, wie Daniela Blum jüngst gezeigt hat, nämlich jene „zwischen Priestern und Laien“.<sup>1483</sup> Dass diese Grenzüberschreitung jedenfalls für den modernen Betrachter sehr kalkuliert,<sup>1484</sup> ja fast schon inszeniert wirkt, tut hier nichts zur Sache, ja würde sogar die *causa scribendi* des Hagiographen verfehlen: Ihm geht es offensichtlich darum, die zumindest punktuelle Durchlässigkeit der sozial-religiösen Schranken im Moment der mystischen Verzückung aufzuzeigen, in welchem auch Frauen Gott so nahe sein können, wie es ansonsten nur Priestern offensteht bzw. möglich ist.<sup>1485</sup>

---

**1480** *In perceptione autem dum cogitaret se talem ac tantum sumere diuinæ maiestatis thesaurum, deficiebat corpore, et in choro presbyterorum vel iuxta ipsum altare statim post perceptionem corruens in terra, diu in eodem loco morabatur, nec ordinem suum in hac parte poterat obseruare.* Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 274 f. Digitalisat online einsehbar: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11427297?page=290,291> (Zugriff: 26.03.2025). Zum Hagiographen, zur Entstehungszeit siehe auch die Ausführungen weiter unten in Kapitel 6.2.

**1481** Siehe den Text in der vorherigen Anm.

**1482** Siehe zum Nonnen- und Priesterchor der Frauenklöster auch die Ausführungen weiter oben in Anm. 1474.

**1483** Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 158.

**1484** In der Vita findet sich noch eine weitere ähnlich gelagerte Szene, in der die Heilige fast schon egoistische Züge aufweist. Als sich Ida während der Erntezeit auf einer Grangie befindet, beunruhigt sie der Umstand, dass sie die Eucharistie so fernab eines Priesters für eine Woche nicht wird empfangen können, wie uns die Vita erzählt. Der Hagiograph präsentiert uns eine bemerkenswerte Lösung für dieses „Problem“ seiner Protagonistin: Der Herr erbarmt sich in der Geschichte Idas und lässt eine ältere Frau krank werden, damit Ida einen Priester bestellen kann, um der Alten das Sterbesakrament zu spenden, was Ida laut der Geschichte dann aber selbst empfängt, da die im Sterben Liegende nicht mehr aufnahme- bzw. schluckfähig ist. Vgl. Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 248 f. Zwar ist richtig, dass hier explizit nicht „Idas egoistisches Eucharistieverlangen“ als handlungsleitend beschrieben wird, sondern „das Mitleid des Herrn“ das vordergründige Motiv ist, wie Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 158 Anm. 29 die Szene interpretiert hat; zumindest unterschwellig bzw. implizit schwingt diese Lesart aber doch mit. Die Vita ist also nicht frei von impliziter Kritik an der Eucharistiebesessenheit der ehemaligen Begine. Dass der Hagiograph zuweilen auch Kritik an den exzessiven Frömmigkeitspraktiken seiner Protagonistin übt, wurde auch von Barbara Newman konstatiert. Vgl. Newman, Preface (2003), xxxvii–xxxviii.

**1485** Zugleich unterstreicht die Anekdote das enorme Irritationspotential einer solchen Grenzüberschreitung bzw. – je nach Perspektive – Grenzverletzung. Ida soll nämlich, so heißt es in der Vita, von ihren Freunden gefragt worden sein, warum sie Fremden einen Anlass zur Empörung gebe, was die Zisterzienserin jedoch als völlig unmöglich zurückgewiesen habe: *Et dum ab amicis suis argueretur, quare proximis occasionem scandali daret, respondebat cum omni mansuetudine; se tunc in tantum esse*

## 6.1 Das religiöse Wissen der Frauen

Inwieweit Frauen hingegen jenes Wissen zugänglich war, das im Untersuchungszeitraum für die Gebetserhörung als ausschlaggebend angesehen wurde, also für die erfolgreiche Kommunikation mit Gott, ist nicht leicht zu beantworten. Anders gefragt: Besaßen Frauen im Mittelalter das notwendige (Vor)Wissen, um erfolgreich zu beten? Während die ältere Forschung diese Frage wohl pauschal verneint hätte, da sie Frauen im mittelalterlichen Europa grundsätzlich von Bildung ausgeschlossen wählte,<sup>1486</sup> hat die Forschung der letzten Dekaden das alte Metanarrativ, „wonach Frauen unter anderem mit der Begründung der ‚weiblichen Schwäche‘ die Wissensfähigkeit abgesprochen wurde und sie von ‚Bildung‘ und ‚Wissenschaft‘ ausgeschlossen worden seien“<sup>1487</sup> korrigiert und den Forschungsstand zum Themenkomplex Frauenbildung erheblich erweitert.<sup>1488</sup> So wissen wir, dass es um den Bildungsstand von weiblichen Laien im frühen und hohen Mittelalter etwas besser bestellt war, als um jenen ihrer männlichen Pendants, wie etwa Ulrich Köpf jüngst<sup>1489</sup> konstatiiert hat: „Nun wissen wir, daß schon im Früh- und Hochmittelalter Frauen von adliger und später auch bürgerlicher Abstammung lesen und (in geringerem Maße) auch schreiben konnten, während den Männern derselben sozialen Schichten, wenn sie nicht gerade Kleriker

---

*sui impotem, quod si eam cadere in infernum oporteret, sibi à casu cauere non posset.* Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 275.

**1486** „Es ist ein gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Topos, dass Frauen im mittelalterlichen Europa von ‚Bildung‘ und ‚Wissenschaft‘ weitgehend ausgeschlossen waren, dass dies mit der ‚weiblichen Schwäche‘ begründet wurde und weitreichende Konsequenzen für die Organisation moderner (westlicher) Wissenschaft hatte.“ Lutter, Geschlecht & Wissen (2005), 6 mit Verweis auf die ältere Literatur in Anm. 13. Vgl. Dies., Geschlecht und Wissen (2006), 196 f. mit Verweis auf die ältere Literatur in Anm. 10; Dies., Texte und Geschlecht (2003), 66 f.; Bodarwé, Sanctimoniales litteratae (2004), 6; Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 119.

**1487** Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 196.

**1488** Hier kann lediglich eine Blütenlese von Studien angeführt werden, die sich in den letzten Dekaden des Bildungsstandes von Frauen im Mittelalter angenommen haben, die jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Vgl. Lähnemann/Schlotheuber, Unerhörte Frauen (2023); Vanderputten, Dark Age Nunneries (2018); Miles, Nuns' Literacies (2016), 267–270; Schenk, Frauenklause (2015), 229–240; Köpf, Forschungen (2010), 164–172; Kluetting/Kluetting (Hrsg.), Fromme Frauen (2010); Mattern, Literatur (2010); Schreiner, Maria (2009), 113–154; Bodarwé, Lesende Frauen (2009); Schlotheuber, Bücher (2008), 241–262; Lutter, Geschlecht & Wissen (2005); Schlotheuber, Klosterereintritt (2004); Bodarwé, Sanctimoniales litteratae (2004); Mulder-Bakker, Metamorphosis of Woman (2000), 642–664; McKittrick, Frauen (1991), 65–118; Dronke, Women Writers (1984).

**1489** Allerdings gilt es zu bedenken, dass der hier zitierte Aufsatz von Ulrich Köpf auf einen Vortrag zurückgeht, den Köpf bereits in den 1980er Jahren auf einer von Peter Dinzelbacher veranstalteten Studenttagung über Frauenmystik hielt. Vgl. dazu Köpf, Bernhard von Clairvaux (2021), 571.

waren, diese Fähigkeiten weitgehend fehlten.“<sup>1490</sup> Zumal hat die Erschließung des Bibliotheksbestandes diverser mittelalterlicher Frauenkommunitäten aus unterschiedlichen Phasen des Mittelalters unseren Kenntnisstand erheblich darüber erweitert, welches Wissen man – richtiger: frau – sich in den jeweiligen Konventen aneignen konnte,<sup>1491</sup> auch wenn der Besitzstand sicherlich nicht mit dem verfügbaren Wissen identisch ist, da Bücher auch zwischen den Klöstern als Leihgabe zirkulierten.<sup>1492</sup> Einigen religiösen Frauenkommunitäten der Ottonenzeit wird man im Anschluss an Katrinette Bodarwé jedoch zweifelsfrei den Bildungsstand von *litteratae* zuschreiben dürfen – was die Religiösen aus Gandersheim, Essen und Quedlinburg auch in der Gebetsfrage zu Expertinnen machte.<sup>1493</sup> Gleichermaßen ließe sich auch hinsichtlich des Admonter Frauenkonventes konstatieren, dessen Insassinnen ebenfalls als *litteratae*<sup>1494</sup> bezeichnet wurden und die „zu einem guten Teil ein außergewöhnlich hohes Bildungsniveau hatten“, wie Christina Lutter gezeigt hat.<sup>1495</sup> Ja, so groß soll der Bildungsstand der Admonterinnen gewesen sein, dass einige von ihnen während der Abwesenheit des Abtes an Festtagen gar das Predigen hätten übernehmen können, wie uns ihr geistlicher Betreuer Irumbert Mitte des 12. Jahrhunderts berichtet, der dem Doppelkloster<sup>1496</sup> Admont später als Abt vorstand.<sup>1497</sup> Auch für das 15. Jahrhundert

---

<sup>1490</sup> Köpf, Bernhard von Clairvaux (2021), 581 mit Verweis auf *Grundmann*, Frauen (1936), 129–161. Ähnlich hat sich auch Katrinette Bodarwé geäußert: „Es bleibt jedoch zu betonen, dass sich die Beherrschung des Lesens in der mittelalterlichen Frühzeit keineswegs auf Klosterfrauen beschränkte, es gehörte sich auch für Frauen aus dem Laienstand, zumindest der gehobenen Schichten.“ *Bodarwé*, Lesende Frauen (2009), 69.

<sup>1491</sup> Zum Wissensstand religiöser Frauengemeinschaften vgl. *Bodarwé*, *Sanctimoniales litteratae* (2004); *Germann/Härtel*, Handschriften (1994); *Härtel*, Klosterbibliothek (1996), 245–258; *Schlotheuber*, Gelehrte Bräute Christi (2018), 95–105; *Dies.*, Klostereintritt (2004), 268–280.

<sup>1492</sup> Vgl. Köpf, Bernhard von Clairvaux (2021), 581 f.

<sup>1493</sup> Dass die religiösen Frauengemeinschaften Gandersheim, Essen und Quedlinburg in der Ottonenzeit den Bildungsstand von *litteratae* besaßen, ist die Kernthese der Dissertationsschrift von Katrinette Bodarwé. Vgl. *Bodarwé*, *Sanctimoniales litteratae* (2004).

<sup>1494</sup> Vgl. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 195 Anm. 6.

<sup>1495</sup> Ebd., 221.

<sup>1496</sup> Der Begriff Doppelkloster ist in der Forschung umstritten, und wird von einigen Forscherinnen und Forschern nur mit Vorsicht bzw. in Anführungszeichen gebraucht, „da er einen wesentlich höheren Grad an organisierter Institutionalisierung suggeriert, als die Formen religiöser Gemeinschaften aufweisen“, wie Christina Lutter konstatiert hat. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 202 mit Verweis auf weitere kritische Literatur zum Begriff ‚Doppelkloster‘ in Anm. 24.

<sup>1497</sup> *Et in festis diebus, cum abbas ad eas non poterit venire, sunt inter eas personae ad verbum exhortationis faciendum dispositae. Valde quippe sunt litteratae et in scientia sacrae scripturae mirabiliter exercitate.* Irumbert von Admont, Bericht über den Brand des Klosters 1152. Ed. Lutter, 224. Vgl. auch Lutter, Geschlecht & Wissen (2005), 69–87; *Dies.*, Geschlecht und Wissen (2006), 196; 205. Dass Irumbert hier so vorsichtig formuliert, hat freilich den Grund, dass die Laienpredigt kirchenrechtlich bekanntermaßen stark reglementiert war.

wurde der Topos der ungebildeten Nonne von Eva Schlotheuber unter Rückgriff auf den Bibliotheksbestand des Benediktinerinnenklosters Ebstorf dekonstruiert, der „ungewöhnlich reichhaltiges Material zum Lateinunterricht der Klosterschülerinnen bietet“ und „die guten Lateinkenntnisse der Ebsterfer Benediktinerinnen (...) eindrucksvoll bestätigt“.<sup>1498</sup> All diese grundlegenden Fallstudien zeigen also, dass man Frauen im Mittelalter nicht unbesehen zu den *illitteratae* zählen darf, wie dies die ältere Forschung unter Bezug auf den „Normativitätsdiskurs christlicher Tradition“<sup>1499</sup> sicherlich zu pauschal getan hat. Andererseits lässt sich aber auch nicht leugnen – wie auch von den genannten Historikerinnen ausdrücklich eingestanden wurde –<sup>1500</sup> dass es jenen exkludierenden Diskurs im gesamten Mittelalter gab, der Frauen nicht nur als „schwaches Geschlecht“ apostrophierte, sondern ihnen auch die Wissenschaftsfähigkeit absprach und damit die Forderung verknüpfte, sie von intellektuellen Aufgaben auszuschließen.<sup>1501</sup> Die Aufgabe der Historikerin oder des Historikers ist es daher zu ergründen, in welchen Kontexten der Diskurs ausschließend wirkte und in welchen Räumen er keine Wirkmacht entfalten konnte – und nach dem Warum dieser „Geschichten der Möglichkeiten“ zu fragen.<sup>1502</sup> Etliche dieser „Möglichkeitsräume“<sup>1503</sup> sind uns durch die grundlegenden Studien von Christina Lutter, Eva Schlotheuber und Katrinette Bodarwé sowie anderer Forscherinnen und Forscher bereits bekannt.<sup>1504</sup> Dennoch bleiben immer noch grundlegende Fragen zur Problemlage offen. Um nur einige zu nennen, die auch hinsichtlich der Gebetskompetenz der Frauen von Relevanz sind: Welche der vier Institutionen<sup>1505</sup>, an denen man in der karolingischen Welt religiöses Wissen erwerben konnte, stand etwa Frauen überhaupt offen? Noch konkreter: Wo konnten sie den Psalter erlernen, der uns in dem karolingerzeitlichen Traktat ‚De laude psalmorum‘ als bestes aller Gebete angepriesen wird<sup>1506</sup> und dessen

---

<sup>1498</sup> Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 119. In ihrer Habilitationsschrift hat Schlotheuber gezeigt, dass dieser Befund keineswegs nur für Ebstorf gelte, sondern auch für viele andere norddeutsche Frauenklöster der Zeit, womit sie zugleich die ältere Forschungsmeinung korrigierte, welche den allgemeinen Bildungsstand der Nonnen eher gering veranschlagte. Vgl. Schlotheuber, Klostereintritt (2004), 268–280.

<sup>1499</sup> So bezeichnet Christina Lutter den mittelalterlichen Diskurs, der seinerseits auf einer bestimmten Lesart einiger biblischer wie auch patristischer Textstellen basierte und der Frauen einerseits zum „schwachen Geschlecht“ erklärte und diesen zudem die Wissenschaftsfähigkeit absprach und damit die Forderung verknüpfte, Frauen von Bildung und Wissen auszuschließen. Vgl. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 196.

<sup>1500</sup> Vgl. ebd., 196 f.; Dies., Geschlecht & Wissen (2005), 6.

<sup>1501</sup> Vgl. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 224 f.

<sup>1502</sup> Vgl. Lutter, Geschlecht & Wissen (2005), 6.

<sup>1503</sup> Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 224.

<sup>1504</sup> Siehe die Literatur oben in Anm. 1488.

<sup>1505</sup> Zu diesen Bildungsinstitutionen siehe die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.3.

<sup>1506</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.3.

Kenntnis auch für die Sanctimonialen obligatorisch war.<sup>1507</sup> War dies nur in den Schulen der Frauenkonvente selbst möglich, oder auch an einer der anderen Institutionen, etwa an den lokalen Pfarrschulen? Ungeachtet der Antworten, die man auf jene Frage geben mag, bleibt immer noch fraglich, welche Frauen die Klosterschulen zu jener Zeit überhaupt besuchen konnten. Nur die Oblatinnen bzw. Novizinnen oder auch Frauen, die nicht für die *vita religiosa* vorgesehen waren? Folgt man der ‚Regula ad virgines‘ des Caesarius von Arles, dann durften die Konvente, die unter jener Regel standen, überhaupt keine Töchter aufnehmen, um sie aufzuziehen oder auszubilden, wobei die Regel ausdrücklich keinen Rangunterschied zwischen Adelssprössen und Nicht-Adeligen gelten lässt. Im Umkehrschluss heißt dies freilich, dass jene Konvente nur die eigenen Oblatinnen beschulen durften.<sup>1508</sup> Selbiges wurde auch auf dem Aachener Konzil von 817 für sämtliche Klöster des Reichs festgeschrieben, wie wir bereits sahen.<sup>1509</sup> Zugleich verdeutlicht die Norm jedoch, dass das untersagte Verhalten in der Praxis wohl gang und gäbe war. Auch aus dem 10. und 11. Jahrhundert ließen sich Beispiele anführen, die darauf hindeuten, dass es „keineswegs unüblich war, in einer Sanktimonialenkommunität erzogen zu werden, ohne ihr jedoch endgültig beizutreten.“<sup>1510</sup> Wie sah die Situation hingegen in den Zeiten aus, als Petrus Cantor sein Gebetstraktat an der Domschule Notre-Dame in Paris zu Pergament brachte? Wo konnten Frauen in den 1190er Jahren jenes Wissen erwerben, das der Cantor als obligatorisch für ein gottgefälliges und damit erfolgreiches Gebet ansah?<sup>1511</sup> Denn just zu jener Zeit, also auf dem Weg ins 13. Jahrhundert, sollen sich die diskursiven Koordinaten mitsamt den Kräfteverhältnissen im lateinischen Christentum so grundlegend verschoben haben, sodass immer mehr Frauen von Bildung ausgeschlossen wurden, wie Christina Lutter konstatiert hat.<sup>1512</sup> All diese Fragen seien hier nur aufgeworfen, um

---

<sup>1507</sup> Dass der Psalmengesang ebenso wie weitere Formen der Kommunikation mit Gott von den Trägern der karolingischen *correctio* auch von den gottgeweihten Frauen verlangt wurde, geht aus einem Kanon der Synode von Châlon-sur-Saône aus dem Jahr 813 hervor: *Sanctimoniales in monasterio constitutae habeant studium in legendō et in cantando, in psalmorum celebrationē sive orationē et horas canonicas, matutinam videlicet, primam, tertiam, sextam, nonam, vespertinam, completoriam pariter celebrent (...).* Concilium Cabillonense (a. 813). Ed. Werminghoff, 285, c. 58.

<sup>1508</sup> Siehe den Wortlaut der Regel oben in Anm. 1036.

<sup>1509</sup> Siehe ebd.

<sup>1510</sup> Bodarwé, *Sanctimoniales litteratae* (2004), 81. Vgl. ebd., 357.

<sup>1511</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 4.3.

<sup>1512</sup> Vgl. Lutter, Geschlecht und Wissen (2006), 224: „Auf dem Weg ins 13. Jahrhundert wurden jedoch viele dieser Möglichkeitsräume schwerer zugänglich, bis sie schließlich kaum mehr bestanden. Nach Ende des 12. Jahrhunderts wird auch die Admonter Überlieferung zum Frauenkloster deutlich dünner. Generell verbanden sich kanonische Zugangsbeschränkungen hinsichtlich Stand und Geschlecht mit verstärkten Restriktionen bei den Klausurbestimmungen und sozialen wie ökonomischen Abschlüsseprozessen. Die zunehmende Institutionalisierung der Ordensverbände und der Organisationen professionellen Wissens schuf schließlich neue Konfigurationen mit neuen Kräfteverhältnissen. Eines

die Komplexität des Problems aufzuzeigen, können hier jedoch nicht einmal ansatzweise beantwortet werden, da sie schlicht den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Dies gilt umso mehr, als es bei der Antwortsuche einen Grundsatz von Eva Schlotheuber zu beherzigen gilt, der auch hinsichtlich der Kommunikation mit Gott von Relevanz ist, eben weil Latinität und Gebetskompetenz in der zeittypischen Wahrnehmung miteinander verknüpft waren: „Ob und in welchem Umfang die geistlichen Frauen der verschiedenen Orden Latein beherrschten und sich damit die theologische Literatur und die gelehrten Diskurse der Kleriker selbst erschließen konnten, muss jedoch im Einzelfall geprüft werden.“<sup>1513</sup>

Im Folgenden sollen daher lediglich einige Fallbeispiele untersucht werden, die hinsichtlich der Gebetskompetenz von Frauen von Interesse sind. Es handelt sich um jene hagiographischen Texte, die im 13. Jahrhundert auf dem Boden des heutigen Belgien bzw. der mittelalterlichen Diözese Lüttich bzw. des Herzogtums Brabant geschrieben wurden und die alle das Leben eines religiösen Akteurs oder – und das ist hier entscheidend – einer religiösen Akteurin in den Fokus rücken.<sup>1514</sup> Einige dieser Lütticher bzw. Brabanter Viten haben wir bereits in diesem Kapitel kennengelernt, nämlich die ‚Vita Idae de Nivellis‘, die vom Leben der ehemaligen Begine und späteren Zisterzienserin handelt und bereits ein Jahr nach Idas Tod, nämlich im Jahr 1232, von Goswin von Bossut verfasst wurde, einem Mönch und Kantor der Zisterze Villers.<sup>1515</sup> Ebenfalls kennengelernt haben wir bereits die Vita der Maria von Oignies, die Jakob von Vitry im Jahr 1215 verfasste. Auffallend ist, wie stark die hohe Gebetskompetenz der Frauen in den nämlichen Viten immer wieder mit ihrer geringen Bildung in Kontrast gesetzt wird. So soll Maria von Oignies laut Jakob von Vitry einerseits bereits seit ihren Kindheitstagen Gebete auswendig gelernt haben<sup>1516</sup> und zumal dazu in der Lage gewesen sein, den Psalter zu lesen,<sup>1517</sup> nicht jedoch eine einfache Buchstabenabfolge wie A.I.O.L.<sup>1518</sup> zu einem Wort zusammenzufügen, wie es an anderer Stelle der nämlichen Vita heißt, wo von einer Vision die Rede ist, mittels derer Maria die Provenienz einer ihr unbekannten Reliquie offenbart wird – und zwar durch die genannten vier

---

ihrer Charakteristika waren klarere Kriterien der Partizipation und des Ausschlusses all jener, die diesen Zugangsbestimmungen nicht entsprachen, so auch mehrheitlich Frauen.“

<sup>1513</sup> Schlotheuber, Gelehrte Bräute Christi (2018), 7.

<sup>1514</sup> Zu diesem Textcorpus vgl. den Überblick bei Newman, Preface (2003), xlvi–lxix; Mulder-Bakker, General Introduction (2011), 6–8; Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 151–156. Zur Begründung, warum diese Quellengattung für die hier verfolgte Fragestellung von besonderem Interesse ist, siehe auch die Ausführungen weiter unten bei Anm. 1566.

<sup>1515</sup> Goswin von Bossut, *Vita Idae de Nivellis*. Ed. Enriquez, 199–297.

<sup>1516</sup> Vgl. Iacobus de Vitriaco *Vita Marie de Oegnies*. Ed. Huygens, 56.

<sup>1517</sup> Vgl. ebd., 70.

<sup>1518</sup> Vgl. ebd., 144.

Buchstaben.<sup>1519</sup> Dass hier ein Widerspruch vorliegt, liegt auf der Hand.<sup>1520</sup> Man muss die Buchstaben-Episode deswegen aber nicht als „konstruiert, weniger historisch“ abtun.<sup>1521</sup> Vielmehr ist die Gleichzeitigkeit von Illitterarität und Gebetskompetenz typisch für diese Viten, wie auch ein Blick in die ‚Vita Christinae Mirabilis‘ zeigt, die ebenfalls zu jenem Textcorpus gehört. Ebenda wird über die wundersame Protagonistin jener Geschichte, eben Christina Mirabilis aus Sint-Truiden († 1224), berichtet, dass sie des Lateinischen von sich aus (*ipsa*), also ohne Hilfestellung durch Dritte und zumal vollständig (*omnis*) mächtig gewesen sei und ihr gleichfalls die Bedeutung der Heiligen Schrift vollumfänglich (*plenissime*)<sup>1522</sup> aufgegangen sei, obwohl sie eigentlich seit Kindheitstagen völlig illitterat gewesen sei, wie es in der Vita wörtlich heißt: „Sie verstand aber von sich aus die ganze lateinische Sprache und ihr ging der Sinn der Heiligen Schrift absolut vollumfänglich auf, obwohl sie seit frühester Kindheit der Schrift völlig unkundig war.“<sup>1523</sup> Christina werden hier nicht nur „zwei zentrale klerikale Kompetenzen“<sup>1524</sup> zugeschrieben, eben Lateinkenntnisse und theologisches Expertenwissen, das zur Schriftauslegung und damit letztlich zur Predigt befähigt, sondern eben auch eine zentrale Gebetskompetenz, an der sich laut zeittypischer Auffassung der Erfolg bzw. der Misserfolg eines Gebets entscheidet – dies sahen wir bereits. Zugleich zeigt der Fall aber auch, dass dieses Wissen im Regelfall wohl *nicht* unter Laienfrauen und wohl auch nicht unter den *mulieres religiosae*<sup>1525</sup> verbreitet war, sonst

<sup>1519</sup> Est durch die Hilfe eines Priesters der Kirche von Oignies, der die Buchstaben für Maria verbindet bzw. zu einem Wort (aiol) zusammenfügt, soll ihr klar geworden sein, was die Buchstabenabfolge bedeutet und welchen Heiligen sie bezeichnet, nämlich den Heiligen Aigulf: *Ille (sc. quidam clericus), collitterans et coniungens, quod aiol significant respondit. Tunc illa manifeste cognovit quod beati Aigulfi, qui apud Pruvinum in Campania in magno habetur honore, essent predicte reliquie.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 144 (Hervorhebung im Original). Den Zusammenhang zwischen dem Wort aiol und dem Heiligen Aigulf erklärt Iris Geyer folgendermaßen: „Die Verbindung zwischen Aiol und der lateinischen Form Aigulfus ist der Sprachentwicklung vom Lateinischen zum Altfranzösischen geschuldet. Maria sprach französisch (saint) Ayeul aus.“ Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 154 Anm. b.

<sup>1520</sup> Vgl. Geyer, Einleitung (2014), 34.

<sup>1521</sup> Ebd., 34.

<sup>1522</sup> Im Lateinischen steht hier das Adverb sogar im Superlativ, was sich im Deutschen jedoch kaum abbilden lässt, da sich vollumfänglich nicht weiter steigern lässt. Am ehesten ließe sich hier ein „absolut“ ergänzen.

<sup>1523</sup> *Intelligebat autem ipsa omnem latinitatem, et sensum in Scriptura divina plenissime noverat, licet ipsa a nativitate litteras penitus ignoraret, (...).* Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657.

<sup>1524</sup> Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 163.

<sup>1525</sup> Der Begriff ist ein Sammelbecken für unterschiedlichste Lebensentwürfe von Frauen der Zeit. Er umfasst sowohl nicht affilierte Jungfrauen, Reclusinnen, Beginen sowie religiös lebende Ehefrauen und Witwen. Vgl. dazu auch Fraeters/De Gier (Hrsg.), *Mulieres Religiosae* (2014); Makowski, *Mulieres religiosae* (1999), 1–14. Aufgrund der Bandbreite der Phänomene, die unter jenen Oberbegriff subsumiert werden, kann die Bezeichnung als ungenau gelten.

hätte der Autor der zitierten Zeilen, Thomas von Cantimpré,<sup>1526</sup> Christinas Wissen nicht so stark betont bzw. betonen müssen. Lateinkenntnisse wird man am ehesten bei adeligen Frauen voraussetzen können, die in einem der traditionellen Klöster nach der Benediktsregel lebten sowie unter den Zisterzienserinnen und Dominikanerinnen, nicht aber bei dem Gros der Franziskanerinnen sowie der nicht regulierten Beginen.<sup>1527</sup> Die Begine Mechthild von Magdeburg († 1282) betonte selbst, dass sie des Lateinischen nicht mächtig sei: „Nu gebristet mir túsches, des latines kan ich nit“.<sup>1528</sup> Offenbar konnten also längst nicht alle Mystikerinnen der Zeit lesen<sup>1529</sup> – zumindest keine lateinischen Texte.<sup>1530</sup> Bemessen an diesem Hintergrund ist es also bemerkenswert, dass Christinas Hagiograph seiner wundersamen Protagonistin vollumfängliche Lateinkenntnisse zuschreibt.<sup>1531</sup> Implizit schwingt in der 1232 niedergeschriebenen ‚Vita Christinae Mirabilis‘ jedoch das Irritationspotential mit, das ein solches Wissen einer

---

miert werden, wurde bereits Kritik an jener Kategorie laut, insbesondere weil die Laienfrauen unter den *mulieres religiosae* zu wenig berücksichtigt worden seien. Vgl. *Mulder-Bakker*, General Introduction (2011), 3: „Still more constraining, modern scholarship mostly regards *mulieres religiosae* as cloistered nuns and ‚halfway nun‘ or semi-religious and beguins. Laywomen are out of view.“

**1526** Zur Person des in Brabant geborenen und später in das Dominikanerkonvent in Löwen eingetretenen Thomas von Cantimpré, der auch ein ‚Supplementum‘ zur Vita der Maria von Oignies verfasste, vgl. Geyer, Einleitung (2014), 17–20. Vgl. außerdem die Ausführungen von Julia Burkhardt, die eines von Thomas anderen Werken herausgegeben und kontextualisiert hat: das ‚Bonum universale de apibus‘. Vgl. *Burkhardt*, Bienen, Bd. 1 (2020), 15–38.

**1527** Vgl. *Köpf*, Bernhard von Clairvaux (2021), 581–583, insb. 582 f.: „Wie weit konnten die Frauen Latein, wie weit waren sie fähig, die Schriften Bernhards in der Originalfassung zu lesen? Frauen adliger Herkunft, die nach der Regel Benedikts lebten, wie Hildegard von Bingen oder die Zisterzienserinnen von Helfta, besaßen ordentliche Lateinkenntnisse, und auch in einem Dominikanerinnenkloster wie Medingen muß es Schwestern gegeben haben, die ein lateinisches Buch abschreiben und doch wohl auch verstehen konnten – im Unterschied zur Mehrzahl der Frauen in den Bettelorden oder der Beginen wie Mechthild von Magdeburg.“

**1528** Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit. Ed. *Morel*, 30. Vgl. dazu *Köpf*, Bernhard von Clairvaux (2021), 583 Anm. 42.

**1529** Dass ein „großer Teil der uns namentlich bekannten Mystikerinnen“ dazu imstande gewesen sei zu lesen, hat hingegen Ulrich Köpf konstatiert. *Köpf*, Bernhard von Clairvaux (2021), 581.

**1530** Auch die bereits erwähnte Ida von Nivelles scheint weitestgehend illitterat gewesen zu sein, was durch eine Anekdote ihrer Vita sinnfällig wird, in der davon die Rede ist, dass Ida zwar die Heilige Schrift geliebt habe, darin jedoch nur einige Wörter wie *Deus*, *Christus*, *Iesus* oder *Emanuel* habe entziffern können. Deswegen soll Ida ihre Liebe auch auf eine ungewöhnliche Art und Weise zum Ausdruck gebracht haben, nämlich durch das innige, ja stürmische Umarmen der Bücher, wodurch sie sich sogar selbst verletzt habe, wie es heißt: *Scripturam sacram tanquam quoddam speulum [sic] animae valde diligebat, libros tamen in quibus inueniebat has dictiones scilicet Deus, vel Christus, vel, Iesus, vel Emanuel, vel aliud quid quod spiritualem redoleret dulcedinem, eosdem pectori suo applicabat, et tam fortiter in vlnis suis amplectebatur, quod ex duritia asserum eorumdem librorum non modice laederetur*. Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. *Enriquez*, 207. Vgl. dazu *Newman*, Preface (2003), xxxviii.

**1531** Vgl. *Blum*, Narrativer Balanceakt (2021), 164.

Beginne mit sich brachte. Denn der Hagiograph Thomas von Cantimpré ist sichtlich darum bemüht, jene Irritationen auf Seiten seiner Leserschaft auszubalancieren, wenn er betont, dass die umsichtige Christina nur sehr zurückhaltend mit ihrem Wissen umgegangen sei und es keineswegs zur Schau gestellt habe: Sie habe nur heimlich auf Latein psalmodiert, wenn sie nach der Vigil allein in der Kirche umhergewandelt sei,<sup>1532</sup> und soll ihr religiöses Wissen auch nicht öffentlich ausgespielt haben, um die Schrift auszulegen, weil dies allein den Klerikern gebühre, wie es im Text erklärend heißt: „Die Heilige Schrift auszulegen, sagte sie, gebühre dem Klerus, und sei nicht ihre Aufgabe.“<sup>1533</sup> Ungeachtet der Frage, ob Christinas Umsicht lediglich eine Zuschreibung des Hagiographen ist, um sie *ex post* gegen Kritik zu immunisieren<sup>1534</sup> oder bereits von der Akteurin selbst an den Tag gelegt wurde,<sup>1535</sup> so scheint diese Strategie weder später noch zu Christinas Lebzeiten wirklich verfangen zu haben. Nicht erst heutigen Beobachtern gilt Christina als seltsam (*weird*)<sup>1536</sup>, exzentrisch (*eccentric*)<sup>1537</sup>

---

<sup>1532</sup> Laut ihrem Hagiographen soll diese lateinische Psalmode, die Christina in der Kirche habe erklingen lassen, wenn sie sich allein wähnte und die Kirchentüren bereits verschlossen waren, so süß gewesen sein, dass Christinas Gesang bzw. Gebet eher wie Engelsgesang als Menschenlied geklungen habe, wie es heißt: *Igitur in eodem loco, omni nocte Christina Matutinorum frequentans vigilias, recentibus omnibus de ecclesia, et obseratis januis, per aream pavimenti ecclesiae deambulans, canticum tantae dulcedinis emittebat, ut potius videretur cantus angelicus quam humanus. (...). Cantus, inquam iste Latinus erat*, (...). Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657. Vgl. dazu Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 164.

<sup>1533</sup> (...) *dicens Scripturas sanctas exponere, proprium esse clericorum, nec ad se hujusmodi ministerium pertinere*. Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657. Eine ähnliche Zurückhaltung soll auch Maria von Oignies im Hinblick auf ihr religiöses Wissen an den Tag gelegt haben, was den topischen Charakter derartiger Aussagen wahrscheinlich werden lässt: „Obwohl sie aber dem vertrauten Rat des Heiligen Geistes innerlich folgte, obwohl sie hinreichend in den heiligen Schriften unterrichtet wurde, verschmähte sie es dennoch auf Grund des allzu großen Überflusses an Demut nicht, sich gern und demütig den Ratschlägen anderer zu unterwerfen und dabei dem eigenen Willen zu entsagen (*Licet autem familiari Spiritus sancti consilio interius uteretur, licet divinis scripturis sufficienter instrueretur, pre nimia tamen humilitatis abundantia, ne sapiens in oculis suis videretur, aliorum consilii, proprie voluntati abrenuntiando, se ipsam libenter et devote subicere non dignabatur*).“ Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 127. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 140.

<sup>1534</sup> Diese Interpretation legt die Übersetzerin, Barbara Newman, nahe, wenn sie schreibt: „This pious sentiment was probably added by Thomas to give Christina respectability in the eyes of the hierarchy.“ Thomas of Cantimpré. The Collected Saints’ Lives. Hrsg. und übers. v. Newman, 148 Anm. 50.

<sup>1535</sup> Auch Daniela Blum hat jüngst konstatiert, dass es sich nur schwer ermitteln lasse, ob „die Zuschreibung von Verehrung und Gehorsam gegenüber Autoritäten und Klerus“ dazu gedient habe, „die Frauen implizit von jedem Häresieverdacht frei zu sprechen oder ob diese Eigenschaft auf die historischen Personen zurückzuführen ist.“ Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 166.

<sup>1536</sup> Newman, Introduction (2008), 30.

<sup>1537</sup> Ebd., 7.

und als besessene Frau (*a Woman Possessed*)<sup>1538</sup> und wird sogar mit häretischem Gedankengut in Verbindung gebracht,<sup>1539</sup> sondern sie scheint bereits zu ihren Lebzeiten – aller tatsächlichen oder nur zugeschrieben Umsicht zum Trotz – den Klerus gegen sich aufgebracht zu haben,<sup>1540</sup> wie der Hagiograph an einer anderen Stelle seiner Vita durchblicken lässt: „Den Klerus und insbesondere die Priester verehrte sie wegen ihrer unfehlbaren Liebe zu Christus auf wundersame Art und Weise, obwohl sie im Gegenzug von diesen viele Ungerechtigkeiten erlitt.“<sup>1541</sup> Dieser im Zitat zum Ausdruck kommende Konflikt ist nicht verwunderlich, wenn man einerseits bedenkt, dass Christina dem Klerus eine zentrale Machtressource streitig machte, nämlich das religiöse Kapital, das eben auch an jenes Expertenwissen gekoppelt war, welches sich Christina angeeignet haben soll: Lateinkenntnisse und religiöses Wissen. Andererseits scheint die Ablehnung des Klerus aber auch eine direkte Reaktion auf Christinas Verhalten den Klerikern gegenüber gewesen zu sein: „Die sündhaften Priester und Kleriker ermahnte sie sehr liebenswert unter vier Augen und mit bewundernswerter Ehrfurcht als ob sie ihre eigenen Väter wären, damit sie den guten Namen Christi nicht durch ihre Fehltritte vor dem Volk in Verruf brächten.“<sup>1542</sup> Auch wenn Thomas von Cantimpré sichtlich darum bemüht ist, den Sprengstoff von Christinas Verhalten durch den adverbialen Einschub *secretius et cum mira reverentia quasi proprios patres dulciter admonebat* abzumildern, so sind die Invektiven, die Christina seitens der Kleriker auf sich zog, angesichts ihres Tuns nicht wirklich verwunderlich: Die Begine eignete sich nicht nur das Expertenwissen des Klerus an, sondern kritisierte diesen zusätzlich auch noch ganz direkt, wenn sie der Meinung war, dass dessen Lebenswandel nicht mit den hehren Anforderungen des Priesteramtes einherging.<sup>1543</sup>

Auch die Vita der Maria von Oignies ist nicht frei von Spalten gegen den Klerus. So rät die Protagonistin der Geschichte einem ihr vertrauten Kleriker keine weiteren

---

<sup>1538</sup> Newman, Introduction (2008), 30. An anderer Stelle hat Newman Christina Mirabilis hingegen als „freelance holy woman“ charakterisiert. Vgl. Newman, Preface (2003), xlviii.

<sup>1539</sup> Vgl. Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 155.

<sup>1540</sup> Die Kritik, die Christina auf sich zog, spricht jedoch eher dafür, dass ihre Umsicht im Umgang mit dem Klerus eher das Produkt der hagiographischen Zuschreibung ist als eine Strategie der Akteurin selbst.

<sup>1541</sup> *Clerum ac maxime sacerdotes propter nimium amorem Christi miro modo venerabatur, cum tamen versa vice multas ab eis injurias pateretur.* Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657.

<sup>1542</sup> *Peccantes sacerdotes vel clericos secretius et cum mira reverentia quasi proprios patres dulciter admonebat, ne bonum nomen Christi per excessus suos in populis blasphemarent.* Thomas von Cantimpré, De S. Christina Mirabili Virgine, 657.

<sup>1543</sup> Letztlich ließe sich der hier angesprochene Konflikt daher auch als Gegensatz zwischen dem Personalcharisma einer Christina Mirabilis und dem Amtscharisma des Priesteramtes interpretieren, was hier aber nicht weiterverfolgt werden soll. Generell zu dieser Konstellation vgl. Weitzel, Kreuzzug (2019).

Pfründe mehr anzunehmen, sondern sich mit dem zu begnügen, was er bereits besitzt.<sup>1544</sup> Dass ein solcher Rat, den Jakob von Vitry hier als direkte Folge einer göttlichen Inspiration darstellt, zumindest Teile des Klerus gegen Maria aufbrachte, spricht Jakob – der selbst den höchsten Reihen des Klerus angehörte – ganz offen an: „Verzeiht mir, Brüder, die ihr Würde an Würde reiht und Pfründe mit Pfründen verbindet, was ich berichtet habe, kommt nicht aus mir, sondern von dem offenbarenden Christus, schont die Magd Christi, setzt die Unschuldige nicht herab. Denn worin hat sie euch verletzt, wenn sie ihrem Freund einen heilsamen Rat gab, wenn sie die Wahrheit, die sie vom Herrn hörte, wiedergab?“<sup>1545</sup> Doch Jakob von Vitry macht nicht nur deutlich, warum sich einige Kleriker durch Marias Tun offenbar provoziert fühlten, sondern er zeigt im weiteren Verlauf der Geschichte auch, wie man von Seiten des Klerus auf jene Provokation reagierte, nämlich mit Spott und Delegitimierung: „Aber während ihr den Gratian<sup>1546</sup> regelmäßig aufschlägt, werdet ihr wohl niemals entweder in dieses Büchlein hineinschauen oder werdet die Visionen der Magd Christi für Phantasmen oder Träume halten und euch nach eurer Gewohnheit darüber lustig machen.“<sup>1547</sup>

In vielen der Brabanter Viten wird das religiöse Wissen der *mulieres religiosae* als exzeptionell ausgewiesen, da es nicht als Produkt von immanenter Wissensvermittlung präsentiert wird, sondern als Folge einer direkten göttlichen Eingebung, wie es etwa in der Vita der Maria von Oignies heißt: „Aber obwohl sie durch die Salbung des Heiligen Geistes und durch göttliche Offenbarung von innen her gelehrt wurde, hörte sie dennoch gern von außen das Zeugnis der Schriften, die mit ihrem Geist vollständig überein stimmten“.<sup>1548</sup> Auch Maria von Oignies wird hier also ganz wie Christina Mirabilis eine gewisse Zurückhaltung und Bescheidenheit trotz ihres Wissens attestiert. Anders als Thomas von Cantimpré macht Marias Hagiograph, Jakob von Vitry, aber deutlich, woher das Wissen der Maria von Oignies neben der göttlichen Offenbarung herrührt: Maria soll durch die Predigt religiöses Wissen erlangt haben, wie es auch

---

<sup>1544</sup> Vgl. Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 128 f.

<sup>1545</sup> *Ignoscite michi, fratres qui dignitatem dignitati adiungitis et prebendam prebende copulatis, non est meum quod retuli, sed Christi revelantis: parcite ancille Christi, nolite detrahere innocentia. In quo enim vos lexit si amico suo salubriter consuluit, si veritatem, quam a domino audavit, retulit?* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 129.

<sup>1546</sup> Gemeint ist freilich die berühmte Kirchenrechtssammlung aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, die *Concordia discordantium canonum* des Gratian.

<sup>1547</sup> *Sed vos forte, dum sepius Gratianum revolvitis, vel libellum istum nunquam inspicietis vel ancille Christi visiones fantasmata seu somnia, ridendo more vestro, reputabitis.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 129. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 141.

<sup>1548</sup> *Licet autem unctione sancti Spiritus et divinis revelationibus doceretur interius, testimonium tamen Scripturarum, que spiritui suo penitus concordabant, libenter audiebat exterius.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 122. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 135.

noch an einer anderen Stelle der Vita heißt: „In den heiligen Schriften war die kluge und einsichtige Frau ausreichend unterrichtet, denn häufig hörte sie Predigten über Gott und bewahrte und trug die Worte der Heiligen Schrift in ihrem Herzen: Sie besuchte häufig die heilige Kirche und barg die heiligen Gebote scharfsinnig in ihrer Brust.“<sup>1549</sup> Maria gelangte also nicht durch eine schulmäßige Ausbildung zu ihrem Wissen, sondern sie eignete sich ihr religiöses Wissen durch ein anderes Medium der Wissensvermittlung an: die Predigt. Wie glaubwürdig diese Aussage ist, soll hier nicht das Thema sein. Entscheidend ist vielmehr, dass laut der Brabanter Viten eine geringe Schulbildung der Kommunikation mit Gott keinen Abbruch tut, da die *mulieres religiosae* durch göttliche Inspiration von innen her gebildet sind, wie es immer wieder heißt.<sup>1550</sup> Besonders deutlich wurde jener Konnex zwischen einem gewissen Bildungsgrad und der Kommunikation mit Gott bemerkenswerterweise von Hildegard von Bingen († 1179) dekonstruiert, die wohl wie kaum eine andere Frau exemplarisch für Frauenbildung im Mittelalter steht.<sup>1551</sup> Denn laut der Seherin ereignen sich ihre Visionen ohnehin nicht in menschlicher Sprache, sondern sie nimmt darin vielmehr Töne und Farben wahr, wie sie schreibt: „Die Worte aber, die ich in jener Vision sehe und höre, sind nicht wie Worte, die aus dem Mund eines Menschen erklingen, sondern wie eine leuchtende Flamme und wie eine Wolke, die sich durch die reine Luft bewegt.“<sup>1552</sup> Indem die Seherin hier die Sprache Gottes nicht nur vom Lateinischen, sondern von der menschlichen Sprache generell entkoppelt, weist sie implizit auch den Zusammenhang zwischen einem gewissen Bildungsgrad und der (erfolgreichen) Kommunikation mit Gott zurück, wie ihn so viele Theologen ihrer Zeit konstatierten. Das Lateinische kommt laut Hildegard erst ins Spiel, wenn es heißt, ihre Privatoffenbarung für die Umwelt und die Nachwelt aufzuzeichnen – allerdings recht ungelenk, wie sie selbst eingestehst: „(…) und keine anderen Worte äußere ich, als jene, die ich höre und in ungeschliffenen lateinischen Worten verkünde ich diese, so wie ich sie in der Vision höre.“<sup>1553</sup> Zugleich lässt die Seherin an selbiger Stelle durchblicken, dass sich infolge ihrer Visionen keinesfalls ihr Bildungsgrad erhöht habe, sie nicht in den Stand der

---

<sup>1549</sup> *Divinis autem scripturis prudens discretaque mulier sufficienter instructa est, nam frequenter divinos sermones audiebat, verba sacre scripture conservans et conferens in corde suo: ecclesie enim sancte frequentans limina, sacra pectori mandata condebat sagaciter.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 120.

<sup>1550</sup> Siehe dazu die Belege weiter oben in Anm. 1548.

<sup>1551</sup> Laut Christel Meier ist Hildegard etwa die „bedeutendste literarisch tätige Frau des Mittelalters“ Meier, Eriugena (1985), 467.

<sup>1552</sup> *Atque uerba que in uisione ista uideo et audio, non sunt sicut uerba que ab ore hominis sonant, sed sicut flamma coruscans et ut nubes in aere puro mota.* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 262, Nr. 103r.

<sup>1553</sup> (...) nec alia uerba pono quam illa que audio, latinisque uerbis non limatis ea profero quemadmodum illa in uisione audio, (...). Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 262, Nr. 103r.

Philosophen gerückt worden sei, wie sie sich ausdrückt: „(...) so zu schreiben, wie die Philosophen schreiben, werde ich in dieser Vision nicht gelehrt.“<sup>1554</sup> Doch dieser geringe Bildungsgrad steht der Kommunikation mit Gott nicht entgegen. Ganz im Gegenteil. Gott erwählt Hildegard laut eigenen Angaben nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer (behaupteten) Unwissenheit, Einfältigkeit und Illitterarität<sup>1555</sup> und fordert sie in einer ihrer Schlüsselvisionen auf, die Worte nicht gemäß menschlicher Einsicht und Erfindung oder in freigewollter Komposition zu verfälschen, sondern just so zu verkünden, wie sie sie von oben her vernommen habe: „Oh Du gebrechlicher Mensch und du Asche der Asche, du Fäulnis der Fäulnis, sage und schreibe, was du siehst und hörst. Weil du aber zu furchtsam bist zum Reden, zu einfältig zur Auslegung und zu ungelehrt zum Schreiben, sage und schreibe Folgendes nicht nach der Dreistigkeit des Menschen (*os hominis*), nicht nach der Einsicht menschlicher Erfindung, noch nach dem Willen menschlicher Gestaltung, sondern gemäß dem, was du dort oben an himmlischen Dingen in den Wundern Gottes siehst und hörst. Und verkünde sie in der Darlegung auf die Weise, wie ein Hörer die Worte seines Meisters aufnimmt und sie gemäß dem Sinn von dessen Rede vorträgt, weil er es selbst will, erklärt und lehrt. So also sage auch du, oh Mensch, die Dinge, die du siehst und hörst, und schreibe sie nicht nach deinem Willen noch eines anderen Menschen, sondern nach dem Willen dessen, der alles weiß, sieht und in der Verborgenheit seiner Geheimnisse anordnet.“<sup>1556</sup>

Generell unterliegen zu jener Zeit die mystischen Erfahrungen von Frauen einem weit stärkeren Legitimationszwang als die mystischen Erlebnisse von Männern. Ja, will man Jakob von Vitry Glauben schenken, dann scheint den *mulieres religiosae* zu

---

<sup>1554</sup> (...) *sicut philosophi scribunt scribere in uisione hac non doceor.* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 262, Nr. 103r. Vgl. dazu auch Ranff, Vision (2015), 121.

<sup>1555</sup> Dies soll Gott selbst in der Vision schonungslos angesprochen haben, wenn er sie als *simplex ad exponendum* sowie als *indocta ad scribendum* charakterisiert. Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 3. Dass Hildegards Betonung der eigenen Inkompétence topisch ist, wurde zuletzt von Meier, *nova verba prophetae* (2014), 89 f. betont.

<sup>1556</sup> ,*O homo fragilis, et cinis cineris, et putredo putredinis, dic et scribe quae uides et audis. Sed quia timida es ad loquendum et simplex ad exponendum et indocta ad scribendum ea, dic et scribe illa non secundum os hominis nec secundum intellectum humane adiuventionis nec secundum uoluntatem humanae compositionis, sed secundum id quod ea in caelestibus desuper in mirabilibus Dei uides et audis, ea sic edisserendo proferens, quemadmodum et auditor uerba praceptoris sui percipiens, ea secundum tenorem locutionis illius, ipso uolente, ostendente et praecipiente propalat.* Sic ergo et tu, o homo, dic ea quae uides et audis; et scribe ea non secundum te nec secundum alium hominem, sed secundum uoluntatem scientis, uidentis et disponentis omnia in secretis mysteriorum suorum.’ Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 3. Vgl. Vita sanctae Hildegardis. Ed. Klaes, 22: *Sapientia quoque in lumine karitatis [sic] docet et iubet me dicere, quomodo in hanc uisionem constituta sum. Et ego uerba hec non dico de me, sed uera sapientia dicit ista de me et sic loquitur ad me: ,Audi, o homo, uerba hec et dic ea non secundum te, sed secundum me et docta per me hoc modo dic de te’.*

der Zeit, als Jakob das Leben der Heiligen Maria von Oignies aufschrieb, eine regelrechte Welle der Ablehnung entgegengeschlagen zu sein. Im Prolog der Vita heißt es an Bischof Fulko von Toulouse gerichtet, dem die Vita gewidmet ist: „Du hast auch gesehen und dich gewundert, ja warst sogar sehr betrübt, dass manche schamlose, jeder Frömmigkeit gegenüber feindlich gesinnte Männer die Lebensform der oben genannten Frauen auf boshaft Weise in üblen Ruf brachten und mit hündischer Raserei deren guten Lebenswandel, der ihnen zuwider lief, ankläfften, (...).“<sup>1557</sup> Bemerkenswert ist nicht nur der Widerstand, auf den die *mulieres religiosae* zu Jakob von Vitrys Lebzeiten offenbar stießen, sondern dass Jakob dieses feindliche Klima zu einem Geschlechtergegensatz erklärt. Seiner Darstellung zufolge waren es ausschließlich Männer, die sich gegen die neue Lebensform der *mulieres religiosae* echauffierten. Zugleich unterstreicht diese Aussage den enormen Legitimationsdruck bzw. -zwang, unter dem die Beginen der Zeit offenbar standen, um ihren Lebenswandel und vor allem ihre mystischen Erlebnisse zu legitimieren. Auch Marias Visionen sollen laut Jakob von vielen Klerikern sowohl verachtet als auch als Hirngespinsten bzw. Träume (*fantasmata seu somnia*) abgetan worden sein, wie sich Jakob an einer Stelle seiner Vita ausdrückt.<sup>1558</sup>

Teilweise haben die Hagiographen der Viten sehr einfallsreich auf diesen Umstand reagiert, haben also kreative Lösungen für den Legitimationsbedarf ihrer Protagonistinnen gefunden, die Jakob von Vitry an einer Stelle seiner Vita als neue Heilige (*sanctae modernae*) bezeichnet.<sup>1559</sup> Der Autor der ‚Vita Idae de Nivellis‘ erklärt etwa kurzerhand einen von Idas ehemaligen Kritikern – wohl nicht zufällig ein Priester – zum Zeugen ihrer Erwähltheit. Letzterem soll in einer Vision von Gott höchstpersönlich kundgetan worden sein, dass er Ida auserwählt habe.<sup>1560</sup> Doch damit nicht genug. Einem anderen Priester soll Ida gar auf göttlichen Befehl hin einen Teil ihrer Gnaden-gaben übermittelt haben – und zwar in Form eines Kusses, wie es in der Vita heißt.<sup>1561</sup> Dabei soll es sich zwar nicht um eine fleischliche Verbindung gehandelt haben, wie der Hagiograph sogleich klarstellt, sondern um eine rein geistige Berührung – eine Erklärung, die fast schon topisch in diesen Viten ist, wie wir noch sehen werden.<sup>1562</sup> Wichtiger ist hier jedoch zunächst eine andere Beobachtung: Auffällig ist, dass es in

---

<sup>1557</sup> *Vidisti etiam et miratus es, immo valde contristatus, quosdam impudicos et totius religionis inimicos homines predictarum mulierum religionem maliciose infamantes et canina rabie contra mores sibi contrarios oblatrantes, (...).* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 46.

<sup>1558</sup> Siehe den Text oben in Anm. 1547.

<sup>1559</sup> Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 53.

<sup>1560</sup> Vgl. Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 263 f.

<sup>1561</sup> Vgl. ebd., 266–268.

<sup>1562</sup> (...) *in osculo sancto osculata est eum [sc. sacerdotem], non tamen imprimis os ori, sed spiritu spiritui, cum visio illa non corporaliter sed spiritualiter eis exhiberetur.* Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 267.

beiden Fällen Priester sind, die hier als Zeugen der heiligen Frau auftreten. Beide Zeugen stammen also aus der nämlichen sozialen Gruppe, die auch am lautesten Kritik an den *mulieres religiosae* übte. Im Falle Idas muss jedoch zusätzlich noch ihre Äbtissin die Vision beglaubigen, einer Pflicht, der sie laut dem Hagiographen auch gewissenhaft nachkommt, indem sie eine Untersuchung (*inquisitio*) anberaumt. Das Ergebnis dieser ordensinternen Überprüfung überrascht nicht: Die Vision erweist sich als authentisch, so will es uns der Hagiograph jedenfalls glauben machen.<sup>1563</sup>

## 6.2 Männergebet, Frauengebet?

Es bleibt die Frage nach dem Unterschied zwischen der Art und Weise wie Männer und wie Frauen mit Gott in Kontakt traten. Noch zugespitzter gefragt: Lässt sich von so etwas wie einer typisch weiblichen Art zu beten sprechen – und gleichsam im Analogieschluss vom Männergebet? Eine solche Frage ist bereits aufgrund methodologischer Prämissen heikel, weil sie stillschweigend und gleichsam *a limine* einen ontologischen Gegensatz zwischen Frauen und Männern impliziert. Besser ist es daher die Frage dahingehend zu wenden, ob – und falls ja – wie von den Zeitgenossen eine solche Differenz gesetzt bzw. gezogen wurde. Tatsächlich lässt diesbezüglich eine Aussage von Anselm von Canterbury aufhorchen: Dieser hatte der Gräfin Mathilde von Tuszien im Jahr 1104<sup>1564</sup> seine Gebetssammlung übermittelt, seine Adressatin im Begleitschreiben zu seinem Werk jedoch darüber in Kenntnis gesetzt, dass keineswegs alle der übersandten Gebete für sie, also Mathilde, angemessen seien, wie es wörtlich heißt: (...) *quae [sc. orationes] ad vestram personam non pertinent.*<sup>1565</sup> Was meinte der Erzbischof mit jenen einschränkenden Worten? Ist hier die Kategorie ‚Gender‘ angeprochen, um die es in den folgenden Seiten gehen soll? Es hat zum mindesten den Anschein – auch wenn sich Anselm zu dieser Frage in seinem Schreiben nicht weiter ausgelassen hat. Man wird sich also nach anderen Texten umsehen müssen, um die

---

1563 *Abbatissa autem facta inquisitione didicit beatam virginem Idam eadem die spiritu raptam fuisse, quemadmodum dixerat ille sacerdos.* Goswin von Bossut, Vita Idae de Nivellis. Ed. Enriquez, 268.

1564 Dieses Datum lässt sich aus einem Brief erschließen, den Anselm im Jahr 1104 an die Gräfin sandte und in dem er die Übersendung seiner Gebetssammlung ankündigt, von der er glaubte, die Gräfin besäße sie bereits: *Mandavit mihi vestra celsitudo (...) quia Orationes sive meditationes, quas ego dictavi et putabam vos habere, non habebatis, et ideo mitto eas vobis.* Anselm von Canterbury, Epistolarium. Ed. Schmitt, Bd. 2 (1949), 257, Nr. 325.

1565 *Placuit celsitudini vestrae ut Orationes, quas diversis fratribus secundum singulorum petitionem edidi, sibi mitterem. In quibus quamvis quaedam sint quae ad vestram personam non pertinent, omnes tamen volui mittere, (...).* Anselm von Canterbury, Orationes sive meditationes. Ed. Schmitt, 4. Leider ist das an Mathilde gerichtete Manuskript nicht im Autographen erhalten, jedoch existiert eine Abschrift aus der Stiftsbibliothek des Benediktinerklosters Admont. Admont, Stiftsbibliothek, Ms 289, fol. 21v. Vgl. dazu Southern, Saint Anselm (1990), 111 f.; Fulton Brown, Praying with Anselm (2006), 700–733.

hier aufgeworfene Frage zu beantworten.

Vielversprechend sind diesbezüglich auch die Brabanter Viten, die bereits zur Sprache kamen. Dass man diese Textgruppe keineswegs als „Biographie“ lesen darf, bedarf eigentlich keiner gesonderten Erklärung.<sup>1566</sup> Vielmehr haben wir es im Fall der ‚Vita Mariae Oigniacensis‘ des Jakob von Vitry etwa mit der Perspektive eines Mannes, genauer: eines Klerikers zu tun, der auf das religiöse Leben einer Frau blickt – und damit auch auf ihre Gebete, ihre Visionen, ihre Frömmigkeitsleistungen, kurzum ihre Kommunikation mit Gott. Dieser Text gewährt uns also nur einen stark normativ geprägten Zugang zu unserer Problemstellung – was er mit der Quellengattung der Hagiographie insgesamt gemein hat.<sup>1567</sup> Diese Texte sind bekanntlich mit der Absicht geschrieben worden, die Heiligsprechung ihrer Protagonistinnen und Protagonisten zu betreiben<sup>1568</sup> sowie um eine didaktische Modellfunktion zu erfüllen.<sup>1569</sup> Tatsächlich war Jakobs Bestreben zumindest teilweise von Erfolg gekrönt. Maria wurde zwar nie offiziell heiliggesprochen,<sup>1570</sup> ihre Gebeine wurde von Jakob von Vitry aber während dessen Zeit als Weihebischof von Lüttich zu den Ehren der Altäre gehoben, und sie stand unter ihren Zeitgenossen im Ruf der Heiligkeit.<sup>1571</sup> Hinzu kommt im Fall der Frauenviten noch die besondere Konstellation zwischen dem männlichen Autor und seiner weiblichen Protagonistin. Diese Beziehung wurde von der Forschung allzu lange in Kategorien wie Freundschaft, Kooperation etc. gedacht,<sup>1572</sup> womit eine wichtige Facette jener Konstellation ausgeblendet bzw. unterbelichtet wurde: Oftmals sind von den *mulieres religiosae* keine Selbstzeugnisse auf uns gekommen, sondern die heiligen bzw. im Ruf der Heiligkeit stehenden Frauen werden oftmals gänzlich von ihren männlichen Hagiographen repräsentiert.<sup>1573</sup> Oder mit den Worten von Barbara Newman: „(...) no matter how compelling the female voice we hear in this canon, all have come to us refracted through the words of men.“<sup>1574</sup> Letztere besaßen also mit

---

<sup>1566</sup> Vgl. *Mulder-Bakker*, General Introduction (2011), 5; *Newman*, Preface (2003), xxix; *Blum*, Narrativer Balanceakt (2021), 153.

<sup>1567</sup> Laut Daniela Blum sind die Viten, die im 12. und 13. Jahrhunderts in den Südlichen Niederlanden entstanden, als „normatives Laboratorium“ zu verstehen. Vgl. *Blum*, Narrativer Balanceakt (2021), 153. Vgl. dazu auch *Geyer*, Einleitung (2014), 9–53; *Isaïa*, L'hagiographie (2014), 17–44.

<sup>1568</sup> Vgl. *Brown*, Women (2008), 247.

<sup>1569</sup> Mit Mulder-Bakker lassen sich diese Texte auch als „evocative edifying memoir“ klassifizieren. Vgl. *Mulder-Bakker*, General Introduction (2011), 5.

<sup>1570</sup> Das gilt für alle Protagonisten der Viten, die Anfang des 13. Jahrhunderts in der Diözese Lüttich entstanden. Vgl. *Newman*, Preface (2003), xxxi.

<sup>1571</sup> Vgl. dazu *Geyer*, Einleitung (2014), 45; *Dinzelbacher*, Körper (2007), 57.

<sup>1572</sup> Noch in einer jüngeren Arbeit zu dieser Vita wurde Jakob von Vitry als Marias „Vertrauter und Beichtvater“ bezeichnet, was zwar nicht falsch ist, aber der Machtkonstellation nicht gerecht wird. Vgl. *Blum*, Narrativer Balanceakt (2021), 153.

<sup>1573</sup> Vgl. dazu *Mooney* (Hrsg.), Gendered Voices (1999); *Newman*, Preface (2003), xlvi.

<sup>1574</sup> *Newman*, Preface (2003), xlvi.

den Kategorien der *subaltern studies* gesprochen eine hohe Repräsentationsmacht über die von ihnen repräsentierten Frauen.<sup>1575</sup> Hinzu kommt noch, dass die männlichen Hagiographen die Protagonistinnen und Protagonisten ihrer Viten nicht unbedingt persönlich kannten, was den Konstruktionscharakter jener Texte noch deutlicher werden lässt. So kannte Goswin etwa die von ihm porträtierte Ida nicht, wie Barbara Newman zu bedenken gibt: „Yet readers must be aware that, when Goswin presents detailed accounts of the inner experience of Ida (whom he had never met) or Arnulf (whom he knew only slightly), the spirituality we are encountering is chiefly the writer's own, building on the reports of others and his own empathetic knowledge of his contemporaries.“<sup>1576</sup> Doch selbst wenn die Hagiographen die Protagonistinnen ihrer Viten gut kannten, wie dies bei Jakob von Vitry und Maria von Oignies der Fall ist, bedeutet dies keineswegs, dass wir aufgrund dieser Konstellation einen unverstellter bzw. authentischeren Blick auf das Leben jener Frau präsentiert bekommen.

Bei der ‚Vita Mariae Ogniacensis‘ tritt noch hinzu, dass Jakob von Vitry zu Marias Lebzeiten als deren Beichtvater fungierte, was ebenfalls keine symmetrische Beziehung ist, sondern ebenfalls ein starkes Machtgefälle zwischen dem Beichtvater und der Beichttochter aufweist. Jakob ist sichtlich darum bemüht, dieses Machtgefälle in der Rückschau einzuebnen bzw. abzulachen, wenn er konstatiert, dass es letztlich Maria gewesen sei, die mittels ihrer Gebete zu Gott seine Worte und Taten gelenkt habe: „Durch viele tränenreiche Seufzer, viele Gebete und Fastenübungen erlangte sie aber vom Herrn durch inständige Bitten, dass ihr der Herr das Verdienst und das Amt der Predigt, das sie in eigener Person praktisch nicht ausüben konnte, in einer anderen Person als Ausgleich gab, und dass der Herr ihr als großes Geschenk einen Prediger gab. Nachdem er geschenkt worden war, rüstete der Herr, auch wenn er durch ihn gleichsam wie durch ein Instrument die Predigtworte aussandte, durch die Gebete der heiligen Frau sein Herz, verlieh ihm Körperkraft bei der Anstrengung, verhalf ihm zum Wort, lenkte seine Schritte und verlieh den Hörern Gnade und Gewinn durch die Verdienste seiner Magd. Denn für ihn flehte sie jeden einzelnen Tag.“<sup>1577</sup> Zwar verschweigt Jakob hier den Namen des Predigers, um den Maria den Herrn angefleht haben soll, aber es ist überdeutlich, dass es sich bei diesem Gottesgeschenk nur um

---

<sup>1575</sup> Zum Konzept der Repräsentationsmacht vgl. Spivak, Subaltern (1988).

<sup>1576</sup> Newman, Preface (2003), xxxvii.

<sup>1577</sup> *Multis autem lacrimosis suspiriis, multis orationibus et ieuniis a domino instantissime postulando obtinuit, ut meritum et officium predicationis, quod in se actualiter exercere non poterat, in aliqua alia persona dominus ei recompensaret et quod sibi dominus pro magno munere unum predicatorem daret. Quo dato, licet per eum dominus tanquam per instrumentum verba predicationis emitteret, sancte mulieris precibus cor preparabat, virtutem corporis in labore conferebat, verbum ministrabat, gressus dirigebat, gratiam et fructum in auditoribus meritis ancille sue prebebat.* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 120 f. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 134.

ihn selbst handeln kann, wie Daniela Blum jüngst aufgezeigt hat: „Der Prediger, von dem der Text als Geschenk für Maria berichtet, ist gleichzeitig der Autor des Textes selbst, Jakob von Vitry“.<sup>1578</sup> Die Kirchenhistorikerin täte jedoch auch gut daran, die in dem Zitat zum Ausdruck kommende „Dreieckskonstruktion“<sup>1579</sup> zwischen Gott, Jakob und Maria kritisch zu hinterfragen bzw. in den Konjunktiv zu setzen, da es sich dabei – wie gezeigt – um den Versuch handelt, eine hierarchische Beziehungskonstellation *ex post* abzuflachen.<sup>1580</sup>

Trotz oder gerade wegen dieser Konstellation sind diese Texte jedoch höchst aufschlussreich hinsichtlich der Frage, welchen Unterschied die Zeitgenossen zwischen dem Gebet von Frauen und Männern festmachten.

Was sind nun die Eigentümlichkeiten, die Jakob von Vitry hinsichtlich der Art, wie seine Protagonistin mit Gott in Kontakt tritt, und anderen Menschen insbesondere Männern zieht. Eine erste Szene, die diesbezüglich aufschlussreich ist, findet sich bereits im Prolog der ‚Vita Mariae Oigniacensis‘. Dort heißt es an Bischof Fulko von Toulouse gerichtet: „Du hast auch einige Frauen gesehen, die in solch besonderem und wunderbarem Liebesverlangen zu Gott aufgegangen sind, dass sie vor Sehnsucht krank wurden und sich viele Jahre lang nur selten vom Bett erheben konnten, wobei sie keinen anderen Grund für ihre Krankheit hatten als ihn. Durch das Verlangen nach ihm schmolzen ihre Seelen dahin, ruhten süß mit dem Herrn und wurden körperlich umso schwächer je stärker sie im Geist wurden, (...).“<sup>1581</sup> Wird in dieser Szene eine typisch weibliche Form der Frömmigkeit, ja der Kommunikation mit Gott beschrieben? Zumindest auf den ersten Blick hat es den Anschein. Jakob von Vitry spricht hier ausschließlich von Frauen, die sich nach jenem sinnlichen, aber für sie nicht ungefährlichen mystischen Kontakterlebnis mit Gott verzehren. Von Männern ist in der Szene hingegen nicht die Rede. Doch ein Blick in die Mystikforschung gemahnt diesbezüglich zur Vorsicht. Die Forschung hat von Brigitte Degler-Spengler gelernt, dass man nicht zwischen einer Männermystik und im Analogieschluss von einer Frauenmystik sprechen könne.<sup>1582</sup> Auch Berndt Hamm hat eingewandt, dass

---

<sup>1578</sup> Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 163.

<sup>1579</sup> Ebd.

<sup>1580</sup> Bei Blum heißt es jedoch zu jener Konstellation: „Jakob predigt durch die Inspiration des Herrn, aber Maria stärkt durch ihr Gebet seine Kraft, sendet ihn zur Verkündigung und sorgt bei den Hörerinnen und Hörern für die notwendige Aufmerksamkeit.“ Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 163.

<sup>1581</sup> *Aliquas etiam vidisti mulieres tam speciali et mirabili amoris in deum affectione resolutas, ut pre desiderio languerent nec a lecto per multos annos nisi raro surgere possunt, nullam aliam causam infirmitatis habentes nisi illum, cuius desiderio anime earum liquefacte, cum domino suaviter quiescentes, quanto spiritu confortabantur, tanto corpore infirmabantur, (...).* Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 49. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 71.

<sup>1582</sup> Schon 1984 konstatierte Brigitte Degler-Spengler, „dass es eine religiöse Frauenbewegung als eigenständige religiöse Bewegung nicht gab.“ Degler-Spengler, Frauenbewegung (1984), 86. In dieselbe

„mystische Berührungserfahrung in ihrer Vielschichtigkeit keineswegs auf Frauen begrenzt“ gewesen sei.<sup>1583</sup> Allerdings möchte der Kirchenhistoriker zumindest die „erotisch-sexuelle Seite der Berührungs metaphorik“ dann doch für die „Bräute Christi“ reserviert sehen,<sup>1584</sup> ja als „Privileg der klausurierten Nonnen“ verstanden wissen, die „sich in exklusiver Weise durch einen Ehebund mit ihrem virilen gottmenschlichen Partner verbunden wissen dürfen“.<sup>1585</sup> Doch stimmt das? Haben wir hier tatsächlich eine „weibliche Domäne“<sup>1586</sup> der Frömmigkeit, eine weibliche Spielart der Kommunikation mit Gott vor uns? Ein Blick in die Lütticher Viten zieht auch diese Hypothese in Zweifel. Tatsächlich werden in diesen Texten nämlich auch die mystischen Erfahrungen von Männern nicht nur ähnlich körperlich beschrieben, sondern weisen ebenfalls eine erotische<sup>1587</sup> Komponente auf, wie etwa das Verzehren eines Zisterziensers namens Abundus nach einem Kuss der Jungfrau Maria, was ebenfalls von Goswin von Bossut wohl in den 1230er Jahren beschrieben wurde,<sup>1588</sup> den wir bereits als Hagiographen der Ida von Nivelles kennengelernt haben.<sup>1589</sup> Tatsächlich soll sich der fromme Wunsch des Mönchs erfüllt haben, der offenbar bereits von den Zeitgenossen als grenzwertig, da in den Bereich der Erotik oszillierend, empfunden wurde, weshalb der Hagiograph sichtlich darum bemüht ist, diesen Eindruck sogleich auszuräumen, wenn er schreibt, dass das Begehren des Klerikers nicht das Produkt dreister Anmaßung (*auditia presumptionis*) gewesen sei, sondern aus dem Empfinden großer Liebe (*ex affectu magne dilectionis*) entsprungen sei, wie es wörtlich heißt: „Zu einem anderen Zeitpunkt, als die gesegnete Jungfrau ihrem Diener ihrer Gegenwart teilhaftig werden ließ, sprach er nicht aus dreister Anmaßung, sondern aus dem Empfinden großer Liebe: ‚Oh gnädigste Gebieterin der Herr weiß, mit welch großem Ver-

---

Richtung wie Degler-Spengler hat auch Peters, Religiöse Erfahrung (1988), 41–100 argumentiert. Vgl. dazu auch Heimerl, Frauenmystik (2002). Im Anschluss an diese Forschungen optiert auch Volker Leppin dafür, dass man die beginnische Spiritualität nicht von der monastischen Spiritualität abheben könne und spricht nur sehr vorsichtig von „Frömmigkeitsäußerungen einer spezifisch weiblichen Existenzform“. Leppin, Jenseits der Häresie (2006), 5.

<sup>1583</sup> Hamm, „Gott berühren“ (2007), 123.

<sup>1584</sup> Ebd., 124.

<sup>1585</sup> Ebd., 123.

<sup>1586</sup> Ebd.

<sup>1587</sup> Allerdings wurde von mehreren Forscherinnen und Forschern eingewandt, dass es bei derartigen Szenen nicht um Erotik gehe, sondern um eine „Höchstform der Schau und Kontemplation Gottes“. Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 159 mit Verweis auf McGinn, Mystik im Abendland, Bd. 2 (1996), 302 f.; Heimbach-Steins, Brautsymbolik (1994), 665 f.

<sup>1588</sup> De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 5–33. Zur Datierung der ‚Vita Abundi‘, die bemerkenswerterweise nicht das Todesjahr ihres Protagonisten nennt, was eher unüblich für jene Textgattung ist, vgl. Cawley, Introduction (2003), 18. Auch Barbara Newman hat konstatiert, dass Goswin die Vita Abundi wohl noch zu Lebzeiten des Protagonisten dieser Geschichte schrieb. Vgl. Newman, Preface (2003), xxxiv.

<sup>1589</sup> Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 6.1.

langen ich begehre, sollte es mir von dir gewährt werden, deine Hand zu küssen. Was sollte die Mutter der Barmherzigkeit darauf antworten, außer Worte der Barmherzigkeit? Nachdem sie nämlich die rechte Hand vor das Angesicht dessen ausgestreckt hatte, den sie liebte, sprach sie: ‚Tritt näher Sohn, damit geschehe, wie du es dir wünscht.‘ Darauf näherte sich jener vertrauensvoll und hat die Gunst erworben, ihre ehrwürdige Hand voll Ehrerbietung und in Reinheit und Demut zu küssen“<sup>1590</sup> Doch nicht nur die Hand der Angebeteten darf der demütige Kleriker küssen, sondern es kommt in der Szene zum Äußersten: Die Muttergottes schenkt Abundus noch einen weiteren Kuss, wobei der Hagiograph zunächst noch im Dunkeln lässt, wohin die Muttergottes ihren Geliebten küsst: „Aber die Mutter der vortrefflichen Liebe wünschte die heilige Zuwendung, die sie für ihren Diener hegte, noch angemessener zu zeigen und so, ich sage es wahrlich voll Verwunderung, ist sie näher gekommen und hat ihn geküsst und sagte zu jenem: ‚Sei nicht verwundert, mein Lieber, dass ich dir jetzt einen Kuss gebe‘.“<sup>1591</sup> Später erfährt der Leser dann sogar, wohin die Muttergottes Abundus küsste, nämlich *ad os*, also auf den Mund, wobei der Hagiograph, Goswin von Bossut, sogleich klarstellt, dass die Situation dennoch nichts Fleischliches und damit Erotisches an sich gehabt habe, da der Kuss im Heiligen Geist ausgetauscht worden sei, was er als viel weniger innig bzw. fleischlich bewertet als ein gewöhnlicher Kuss von Mund zu Mund: „(...) und daher wird man sich nicht über den Kuss wundern, weil er von Mund zu Mund erging, weil der Mund dem Mund viel weniger innig verbunden ist, wenn er durch den Heiligen Geist zusammengeführt wird.“<sup>1592</sup> Offenbar irritierten derartige Formulierungen nicht nur moderne Beobachter,<sup>1593</sup> sondern bereits die Zeitgenossen, sonst hätte sich der Hagiograph diese Erklärung sparen können. Doch dabei belässt es Goswin nicht. Er führt im selben Zusammenhang noch ein weiteres Argument an, um etwaigen Kritikern zu begegnen. Er erinnert seine Leser zudem daran,

---

<sup>1590</sup> Altera vice cum servo suo beata virgo suam exhiberet presentiam, ille non ex auditia [sic] presumptionis, sed ex affectu magne dilectionis: ,O, inquit, benignissima domina, Dominus novit quanto desiderio vestram, si id michi a vobis concedatur, desiderio manum osculari'. Quid ad hec mater pietatis nisi verba pietatis respondit? Extensa siquidem dextera ante faciem dilecti sui. ,Accede, inquit, fili, ut fiat tibi sicut petisti'. Tunc ille fiducialiter accedens, reverenter et cum sinceritate atque humilitate meruit venerabilem manum ejus osculari. De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 21.

<sup>1591</sup> Volens adhuc mater pulchre dilectionis aptius demonstrare sanctam dilectionem, quam ad servum suum habebat, ut mirabile quiddam loquar, accessit ac osculata est eum dixique illi: ,Ne mireris, dilekte mi, quod tibi nunc osculum prebui: (...).‘ De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 21.

<sup>1592</sup> (...) nec mirabitur super osculo quod ore ad os fuit exhibitum, cum multo minus sit conjungi os ori, quam si conjugatur Sancto Spiritui. De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 21. Vgl. dazu auch Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 159.

<sup>1593</sup> Auf Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, dessen klassisches Werk zur deutschen Mystik bereits 1943 erschien, wirkte die „überall in der ekstatischen Mystik spürbare Erotik“ nicht nur „stark diesseitig“, sondern sogar „unheilig“. Vgl. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik (1969), 24. Und später ist ebendort „vom fessellosen Sturm erotischer Verwirrung“ die Rede. Ebd., 48.

dass die Jungfrau einem anderen Kleriker einmal sogar ihre Brust zum, so wörtlich, Saugen bzw. Säugen dargeboten habe, um diesem ihre Gunst zu erweisen.<sup>1594</sup> Inwieweit dieses Argument wirklich dazu geeignet erscheint, das Irritationspotential der Kuss-Szene abzumildern – und ob es nicht vielleicht sogar ironisch gemeint ist –, soll hier nicht das Thema sein. Auch die Frage, inwieweit es bei derartigen Formulierungen zumindest unterschwellig auch um Erotik geht oder lediglich um eine „Höchstform der Schau und Kontemplation Gottes“<sup>1595</sup>, soll hier nicht ausdiskutiert werden. Immerhin dürfte aber doch klar sein, dass es bei dieser Motivik (ob nun erotisch oder nicht) *nicht* um ein proprium weiblicher Religiosität handeln kann.<sup>1596</sup> Sowohl Männer als auch Frauen verbindet in den Lütticher bzw. Brabanter Viten ein äußerst emotionales und zuweilen äußerst körperliches Band mit Jesus Christus wie auch der Muttergottes, die ganz wie ihr Sohn als „zutiefst beziehungsfähiger Mensch, der liebt und geliebt wird, der berührbar und sinnlich erfahrbar ist“, erscheint.<sup>1597</sup>

Man wird sich daher nach anderen Szenen umsehen müssen, um die Leitfrage zu beantworten.

Eine eben solche Episode findet sich im dreizehnten Kapitel des ersten Buchs der ‚Vita Mariae Oigniacensis‘, wo der Körper der Heiligen im Fokus steht sowie die zweite Haut der Heiligen, mithin ihre Kleidung. An Letzterer macht der Hagiograph dann auch einen Unterschied zwischen der Art und Weise fest, wie Männer und wie Frauen beten. Denn Maria soll sich gemäß dem Apostelwort: „Frauen sollen mit verschleiertem Haupt beten (*mulieres velato capite orent*)“ (1 Kor 11,5) ihr Haupt und ihre Augen mit einem weißen Schleier bedeckt haben.<sup>1598</sup> Die Differenz in der Gebetsfrage betrifft hier also nicht die Quantität oder die Qualität der Kommunikation mit Gott, sondern

---

<sup>1594</sup> *Si quis forte hec audiens murmuraverit et dixerit me falsa et inaudita protulisse, revolvat ac legat capitulum illud in miraculis beate virginis, ubi dicitur, quod eadem virgo cuidam clero dilecto et dilectori suo mammillam suam dignanter prebuit ad sugendum ac tunc omnem a corde suo removebit scrupulum, (...).* De Vita van Abundus van Hoei. Ed. Frenken, 21.

<sup>1595</sup> Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 159. Berndt Hamm will in den mystischen Erlebnissen einer Nonne, die der niederländischen Devotio moderna zuzurechnen ist, jedoch sehr wohl auch eine „erotische Komponente“ erkennen, nämlich wenn die „innige Liebesbeziehung der Schwester zu ihrem Bräutigam Jesus Christus“ beschrieben wird. Hamm, „Gott berühren“ (2007), 117.

<sup>1596</sup> Daher erscheint es auch wenig überzeugend, einen Unterschied in der Emotionalität zwischen den Mystikerinnen und ihren männlichen Pendants zu sehen, wie dies eine Kirchenhistorikerin jüngst konstatiert hat: „Der Gekreuzigte erscheint auch in den männlichen Viten als persönlicher Gesprächs- und Beziehungspartner, allerdings löst er bei den betreffenden Protagonisten nicht die tiefe Emotion aus, die von Maria oder Ida überliefert werden.“ Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 160.

<sup>1597</sup> Diese Charakterisierung hat Daniela Blum im Hinblick auf die Darstellung des Gottessohnes in den Viten gemünzt, sie trifft aber genauso gut auf die Muttergottes zu, mit der die Protagonisten ein ähnliches emotionales Band verbindet wie zu ihrem Sohn. Vgl. Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 160, Zitat ebd.

<sup>1598</sup> Vgl. Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 87.

die Kleidung der Betenden. Erst im nächsten Kapitel unterscheidet der Hagiograph zwischen Marias Frömmigkeitsübungen und denen von Männern. Ebendort erfährt der Leser nämlich, dass Marias Konstitution selbst jene der stärksten Männer übertragen habe: „Nachdem der Herr aber seine Erwählte durch diese Krankheit wie Gold im Ofen geprüft hatte, war sie vollständig ausgeglüht und gereinigt und erhielt vom Herrn danach solch eine Kraft bei Fastenübungen und bei Nachtwachen und anderen Bemühungen, dass sogar starke Männer kaum den dritten Teil ihrer Mühen hätten aushalten können.“<sup>1599</sup> Erneut wird hier also keine grundsätzliche Differenz zwischen Männern und Frauen in der Gebetsfrage gezogen, sondern Marias hohe Konstitution ist eine exzessionelle Folge ihrer Heiligkeit, was die ansonsten geltende Regel bestätigt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch eine Szene in der Vita der Ida von Nivelles, die sich allerdings nicht in der Edition findet, die Chrysostomos Henriquez bereits in den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts anfertigte. Wahrscheinlich befand der Herausgeber, der zum Kreis der Bollandisten zählt, deren erklärt Ziel es bekanntlich war, die Lebensgeschichten der Heiligen sowohl gegen Pauschalangriffe seitens des Protestantismus wie auch des Rationalismus in Schutz zu nehmen, die Szene für zu kompromittierend, weshalb er sie schlicht unterschlug. Doch so kompromittierend sie Henriquez auch erschienen sein mag, so aussagekräftig ist sie hinsichtlich unserer Problemstellung. In der Passage, die hier nach einem Manuscript wiedergegeben wird, das Mitte des 15. Jahrhunderts in dem Augustiner-Chorherrenstift Rooklooster bei Bruxelles angefertigt wurde und heute in der Österreichischen Nationalbibliothek unter der Signatur Ser. Nova 12707 aufbewahrt wird, wird ausdrücklich die hohe religiöse Authentizität der Jungfrau mit der Heuchelei einiger Priester kontrastiert, wobei uns mehrere der Vorwürfe wieder begegnen, die wir bereits in anderen Kontexten und bei anderen Autoren gesehen haben: „Aus den vorgenannten Dingen kann man erwägen, dass die heilige Frömmigkeit dieser Jungfrau vielen, die das Priesteramt bekleiden, eine große Verwirrung einflößte. Insbesondere bei jenen, die sich unter der Mönchskutte täglich dem Altar nähern, um Gottvater für das Heil der Kirche die hochheilige Passion des Einziggeborenen darzureichen, die aber durch seine süßen Worte, die im Kanon rezitiert werden, mit trockenem Herzen und ohne Andacht rasseln. Sie verweigern sowohl vor als auch nach dem Empfang des Leibes und des Blutes des Herrn ihr Herz dem Herrn mit auch nur ein wenig Reue zu bereiten und zu heili-

---

<sup>1599</sup> Postquam autem tanquam aurum in fornace hac infirmitate electam suam probavit dominus, excocta ad plenum et elimata tantam postea in ieuniis et vigiliis et aliis laboribus a domino fortitudinem obtinuit, quod terciam partem laboris eius etiam fortes homines vix valerent sustinere. Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 89. Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Hrsg. und übers. v. Geyer, 106.

gen.“<sup>1600</sup> Die hier bloßgestellten Priester, die beim Hochgebet einen Fehler begehen und sich damit an Gott versündigen, indem sie zu schnell beten, erinnert einerseits an die Gebetslehre des Petrus Cantor, der ebenfalls jene Priester aufs Schärfste verurteilt, die beim Hochgebet geistig nicht bei der Sache seien, sowie andererseits an den Streit zwischen den Cluniazensern und den Zisterziensern über das richtige Gebetsquantum und -tempo, das hier offenbar auch zum Tragen kommt. Denn laut Idas Hagiographen, Goswin von Bossut, wohlgemerkt ein Zisterzienser, besteht der Fehler, ja mehr noch die Sünde der Priester nicht wie beim Cantor in deren Zerstreutheit während des Hochgebets, sondern darin, dass jene Priester im Religiosengewand durch den Kanon rasen würden, wie es wörtlich heißt. Letztlich greift der Hagiograph hier also einen Vorwurf auf, der in seinem Orden gegen die cluniazensische Liturgie in Anschlag gebracht wurde.<sup>1601</sup> Zudem muss aber hervorgehoben werden, dass hier die Frömmigkeit einer Frau mit der Religiosität und dem Gebet von Männern kontrastiert wird, wobei letztere eindeutig ersterer untergeordnet werden. In bestimmten Konstellationen wussten die Zeitgenossen also durchaus bestimmte Frauen gewissen Klerikern überzuordnen – ungeachtet der ansonsten geltenden hierarchischen Schranken und der Kompetenzverteilung zwischen Laien und Klerikern.

Auch von Maria von Oignies wird berichtet, dass ihre Gebete vermögen, was ein frommer Zisterzienserabt sowie viele weitere Mönche des Ordens nicht vermocht hätten, nämlich einen ihrer Mitbrüder von der Krankheit der Melancholie (*accidia*)<sup>1602</sup> zu heilen, einer Krankheit, in die jener unglückliche Mönch durch die Einflüsterungen

**1600** *Ex hiis que premissa sunt propendi potest, quia sancta devotio virginis huius magnam ingerit confusionem multis sacerdotali officio preditis; et maxime sub habitu religionis qui cotidie accedentes ad altare ut representent deo patri pro salute ecclesie sacrosanctam unigeniti eius passionem dulcia verba eius que in canone recitantur corde arido et sine deuotione percurrunt; qui ante dominici corporis et sanguinis perceptionem vel postea aliquantula saltem contritione corda sua domino preparare atque santificare negligunt.* Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Ser. Nova 12707, fol. 208r. Digitalisat online: [https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL\\_3725291&order=1&view=SINGLE](https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_3725291&order=1&view=SINGLE) (Zugriff: 26.03.2025). Auch Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 165 hat eine Übersetzung dieser Passage angefertigt, dabei jedoch verschwiegen, dass sich jene Passage nicht in der Edition von Henriquez findet, womit völlig unklar bleibt, auf welcher Textgrundlage ihre Übersetzung basiert. In der englischen Übersetzung der Passage fehlt zwar auch der Verweis auf die Textgrundlage, es wird jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Passage nicht bei Henriquez findet bzw. von diesem absichtlich übergangen wurde. Vgl. Newman, Life (2003), 62 Anm. 91: „Henriquez suppresses the whole passage.“ Inwieweit sich die Passage auch in den anderen Handschriften des Textes findet, muss an dieser Stelle noch mit einem Fragezeichen versehen werden und gestaltet sich zudem zeitaufwendig, da die einschlägigen Handschriften, die den Text bzw. fragmentarische Teile der Vita überliefern, nicht digitalisiert vorliegen. Vgl. Brüssel, KBR, Ms. 8609-8620, fol 146r–178r; Brüssel, KBR, Ms. 8895-8896, fol. 36r–51r; Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Series Nova (Fidei-Komm), Ms. 7927, fol. 1r–38v.

**1601** Siehe dazu die Ausführungen weiter oben in Kapitel 5.2.

**1602** Iacobus de Vitriaco Vita Marie de Oegnies. Ed. Huygens, 114.

eines Dämons getrieben worden sei.<sup>1603</sup> Dennoch wird durch die Rettung des Zisterziensers die Hierarchie zwischen Laien und Klerikern, zwischen Semireligiösen und Religiösen, ja zwischen Männern und Frauen nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern die Superiorität der heiligen Frau bestätigte eher die Regel. Denn deren Superiorität lässt sich in der Vita eben nicht auf ihr Geschlecht zurückführen, sondern auf deren Frömmigkeit.<sup>1604</sup> Oder mit den prägnanten Worten von Daniela Blum: „Dabei ist die Superiorität der Frauen aber nicht auf das Geschlecht zurückzuführen, sondern auf die religiöse Performanz.“<sup>1605</sup>

Dieser sicherlich zutreffende Befund muss allerdings an der besonderen Konstellation dieser Viten bemessen und beurteilt werden, die, um es zu wiederholen, nicht als Biographien gelesen werden dürfen, sondern als normative Texte, die eine bestimmte, meist klerikale Perspektive auf die religiösen Frauen spiegeln. Es empfiehlt sich daher, die stark normative Perspektive, die uns die Vitenliteratur auf unsere Problemlage bietet, mit einer anderen Textgattung zu kontrastieren und zu konfrontieren, welche die Perspektive von weiblichen Akteurinnen direkt bzw. direkter spiegeln, freilich Ego-Dokumente von religiösen Akteurinnen. Die Auswahlmöglichkeit ist hier für die Historikerin bzw. den Historiker weit enger, da nur wenige solcher Texte auf uns gekommen sind.

Hier sei – nur noch ausblickartig – auf die Texte einer der bekanntesten religiösen Virtuosinnen des Mittelalters überhaupt eingegangen, von der bereits die Rede war: Hildegard von Bingen. Welche Rolle wies die Seherin vom Disibodenberg, die bereits von ihren Zeitgenossen in einem Atemzug mit bekannten Gestalten aus dem Alten und Neuen Testament genannt und den Propheten gleichgesetzt wurde,<sup>1606</sup> nun ihrer Geschlechtlichkeit in der Kommunikation mit Gott zu und setzte sie gar einen Unterschied zwischen ihrem Kontakt mit Gott und dem von Männern? Tatsächlich spielt die Kategorie ‚Gender‘ in Hildegards Oeuvre eine nicht unwesentliche Rolle. Immer wieder spricht sie von sich als einer armseligen, unbedeutenden Frau (*paupercula femi-*

---

1603 Vgl. Iacobus de Vitriaco *Vita Marie de Oegnies*. Ed. *Huygens*, 114–116.

1604 Vgl. Blum, Narrativer Balanceakt (2021), 165.

1605 Ebd., 165.

1606 Vor allem Wibert von Gembloux hat Hildegards einzigartige Stellung herausgehoben, die er nur durch jene Mariens übertroffen sieht, wie er in einem an Hildegard adressierten Brief schreibt: *Nempe post illam, per cuius partum salutem omnimodam assequimur, singularis inter mulieres gratia tua, quoniam, etsi Marie sororis Aaron et Moysi uel Debbore seu Judith aliqua uel cantica uel prophetie in scripturis inueniuntur, tu, multo maiori in hac parte affluentia spiritus irrorata, in visionum seu reuelationum Domini mysteriis summis contemplatoribus, ut temperanter loquar, nobis coequanda uideris.* Wibert von Gembloux, *Epistolae*. Ed. Derolez, Bd. 1 (1988), 218, Nr. 16. Vgl. dazu auch *Vita sanctae Hildegardis*. Ed. Klaes, 18: *In quo ex uerbis ipsius Deo dilecte uirginis tanta elucet claritas prophetie, ut nichil minus ab antiquis patribus uideatur perceperisse gratie.*

*nea forma*),<sup>1607</sup> die von Gott erwählt worden sei, um das Zeitalter, in dem sie sich selbst sieht und das sie als *muliebre tempus*<sup>1608</sup> bezeichnet, zum Besseren zu rufen.<sup>1609</sup> Besonders deutlich hat die Seherin die Verbindung zwischen ihrem Geschlecht und ihrer gottgewollten Aufgabe in ihrem letzten großen prophetischen Werk, dem ‚Liber divinorum operum‘, herausgestellt. In jenem zwischen 1163 und 1173 verfassten Text schreibt sie selbstbewusst: „Das Buch des Lebens aber, das eine Schrift des Wortes Gottes ist, durch das alle Schöpfung erschienen ist, hat diese Schrift nicht durch die Lehre menschlicher Erkenntnis, sondern auf wundersame Weise durch eine einfältige und ungelehrte Frau offenbart, wie es ihm gefiel.“<sup>1610</sup> Während die doppelte Autorschaft, die Hildegard hier ostentativ für ihren Text in Anspruch nimmt, ein geradezu typisches Element prophetischer Texte ist, in denen stets ein Rollenwechsel zwischen dem menschlichen und dem transzendenten Sprecher vollzogen wird<sup>1611</sup> – wohl nicht zuletzt um den Text über den Rekurs auf die Transzendenz mit Autorität auszustatten und zugleich der Kritik zu entziehen –, so stellt der Rekurs auf die eigene Geschlechtlichkeit eine Eigentümlichkeit dieser weiblichen Visionärin dar. Es ist also gerade ihr Dasein als Frau, das sie zum Prophetenamt qualifiziert. Oder mit den prägnanten Worten von Barbara Newman: „An effeminate age calls for a feminine prophet, and

---

<sup>1607</sup> Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 260, Nr. 103r; Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 336, Nr. 149r; Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 3 (2001), 33, Nr. 280. Die nämliche Formulierung begegnet in Hildegards Auslegung der Benediktsregel: *Et ego paupercula feminea forma et humano magisterio indocta (...)*. Hildegard von Bingen, Explanatio regulae sancti Benedicti. Ed. Feiss u. a., 67.

<sup>1608</sup> Hildegards Zeit- und Geschichtsdeutung ist eschatologisch ausgerichtet. Sie wähnt sich in einer voreschatologischen Zeit, dem *muliebre tempus*, dessen Beginn sie auf das Jahr 1100 datiert und mit Heinrich IV. verknüpft. Vgl. Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker/Klaes-Hachmöller, Bd. 2 (1993), 494, Nr. 223r. Prägnanter sind Hildegards Ausführung in Epistel 23, wo es schlüssig heißt: *Istud tempus tempus muliebre est, quia iustitia Dei debilis est*. Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 65 f., Nr. 23. Vgl. auch Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 171, Nr. 77r: *Prefati autem planete in significationibus suis cum magno honore et reuerentia conuersationis sue usque ad tempus cuiusdam tyranni cucurrerunt, qui consilium antiqui serpentis osculari cepit. Et tunc muliebre tempus fere primo casui simile uenit, ita quod omnis iustitia secundum infirmitatem mulieris debilitata est*. Vgl. dazu auch Meier, Eriugena (1985), 480–483.

<sup>1609</sup> Vgl. Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 585–586.

<sup>1610</sup> *Sed liber uite, qui scriptura uerbi Dei est, per quod omnis creatura apparuit et quod omnium uitam secundum uoluntatem eterni patris, uelut in se preordinauerat, exspirauit, hanc scripturam per nullam doctrinam humanę scientię, sed per simplicem et indoctam femineam formam ut sibi placuit mirabiliter edidit*. Hildegard von Bingen, Liber divinorum operum. Ed. Derolez/Dronke, 462. Übersetzung: Eliass, Frau (1995), 110.

<sup>1611</sup> Zum Wechsel der Autorschaftskonzeption in mittelalterlichen prophetischen Texten vgl. Meier, nova verba prophetae (2014), 71–104; Dies., Präsenz (2020), 57–78. Zur Einordnung Hildegards Prophettentum vgl. auch Newman, Seherin (1997), 126–152.

an epoch of weakness for the weaker sex.“<sup>1612</sup> Allerdings muss bei aller Prägnanz von Newmans Aussage einschränkend hinzugefügt werden, dass die Seherin die kausale Verbindung zwischen ihrem Geschlecht und der ihr übertragenen Rolle als Prophetin an keiner Stelle so deutlich macht, wie Newman dies tut. Mit anderen Worten: Die Historikerin ist expliziter als die Seherin, die historische Analyse ist pointierter als das Ego-Dokument. Und das hat durchaus seinen Grund. Die Seherin macht in einem ihrer nur fragmentarisch überlieferten naturkundlichen Texte, im sogenannten Berliner Fragment, keinen Hehl daraus, dass ihre exponierte Position als Prophetin vielen Männern ein Dorn im Auge sei: „Und daher prophezeien jetzt Frauen zum Ärgernis der Männer, und so wird es weitergehen bis zu der Zeit, da nach der Zerstörung mancher Kirchen die Gerechtigkeit auferstehen wird.“<sup>1613</sup> Die Seherin gesteht hier also in aller Deutlichkeit ein, dass weibliche Prophetie bei vielen ihrer männlichen Zeitgenossen Anstoß erregt – etwas, was wir ebenfalls bereits in den Viten feststellen konnten. Glücklicherweise liegt uns der Text in „unmittelbarer und nur vorläufiger Form“<sup>1614</sup>, also in einer Art Rohfassung vor, die keine weitere stilistische Glättung und Überarbeitung durch Hildegards Sekretär Volmar erfuhr, die aber offenbar noch geplant war, wie einige Notizen im Text noch erkennen lassen.<sup>1615</sup> Glücklich ist diese Überlieferungssituation insofern, als andernfalls jene aussagekräftige Passage zum Irritationspotential von Hildegards Prophetenamt vielleicht nicht oder nicht in dieser expliziten Form auf uns gekommen wäre. Denn in keinem anderen Text spricht die Seherin so offen über das Irritationspotential weiblicher Prophetie – jedenfalls sind dem Verfasser keine anderen Fälle bekannt.<sup>1616</sup> Wohl nicht zuletzt, um diese Irritation abzumildern.

---

<sup>1612</sup> Newman, Divine Power (1987), 106. Ähnlich argumentiert auch Meier, Eriugena (1985), 482: „Schwächebeweis und heilsgeschichtliche Konstruktion ermöglichen erst die Übernahme dieses hohen Prophetentyps.“

<sup>1613</sup> (...) et ideo nunc ad scandalum virorum mulieres prophetant, quod ita procedet usque ad tempus illud, cum post destructionem quarumdam ecclesiarum iusticia exsurget. Berliner Fragment. Ed. Hildebrandt/Gloning, 429. Vgl. Schipperges, Hildegard-Fragment (1956), 71. Zum Verhältnis von Hildegards prophetischen und medizinischen Schriften vgl. zuletzt auch Schlieben, Grenzen des Sozialen (2022), 219–221.

<sup>1614</sup> Berliner Fragment. Ed. Hildebrandt/Gloning, 408.

<sup>1615</sup> Vgl. die quellenkritische Einordnung des Textes von Reiner Hildebrand und Thomas Gloning: „(…) der Sekretär Volmar notierte einen von der Seherin Hildegard intuitiv (bzw. visionär) rezipierten Text in unmittelbarer und nur vorläufiger Form, der zweite Schritt einer stilistischen Bearbeitung und Glättung hat nicht stattgefunden. Dafür spricht auch das werk würdige Erscheinungsbild des Berliner Fragments, in dem am Anfang gehäuft, aber auch später noch vereinzelt hinter vielen Abschnitten der Imperativ ‚quere‘ notiert ist (insgesamt 31 mal). Das dürfte unmittelbar auf Volmars Original zurückgehen, in dem er diesen Vermerkt für spätere Rückfragen bei der Meisterin anbrachte.“ Berliner Fragment. Ed. Hildebrandt/Gloning, 408.

<sup>1616</sup> An anderer Stelle konstatiert Hildegard zudem – eigentlich ist es die göttliche Stimme, die zu ihr spricht –, dass sie von einigen wegen Evas Übertretung (*propter praeuaricationem Euae*) verächtlich gemacht werde, womit der Text ebenfalls auf ihre Geschlechtlichkeit abzielt: *Vnde, o pusilla animo,*

dern bzw. auszubalancieren, wird in Hildegards Vita, anders als von Hildegard selbst, explizit betont, dass Gott bestimmte Frauen nicht aufgrund der Besonderheit ihres Geschlechtes (*diuersitas sexus*) zum Prophetenamt berufe, sondern aufgrund ihrer hohen moralischen Integrität bzw. der Reinheit ihres Herzens (*puritas mentis*), wobei der Hagiograph ein Origenesztat bemüht.<sup>1617</sup> Diese Worte dürften in dem Kontext, in dem sie hier stehen, weniger als generelle Warnung gegen weiblichen Hochmut gemeint sein,<sup>1618</sup> als vielmehr eine Strategie darstellen, um Hildegard vor der bereits erwähnten Kritik in Schutz zu nehmen.

Zusätzlich zu ihrem Rekurs auf die göttliche Autorität wandte sich Hildegard aber auch an die kirchlichen Amtsträger, um sich als Prophetin und Visionärin zu legitimieren und abzusichern. Zahlreiche Briefe der Äbtissin sind überliefert, in denen sie die höchsten und einflussreichsten geistlichen Würdenträger der mittelalterlichen Gesellschaft, um Zustimmung für ihre Aktivitäten bittet.<sup>1619</sup> Hier soll abschließend ein Brief in den Blick genommen werden, den die Seherin im Jahr 1146/1147 an den ihrerzeit wohl bekanntesten Zisterzienserabt richtet, freilich Bernhard von Clairvaux, den sie um eine Beurteilung ihrer Visionen bat – und damit ihrer Kommunikation mit Gott. Tatsächlich spielt die Kategorie Gender in diesem sehr emotional gehaltenen Brief ebenfalls eine große Rolle. Hildegard kontrastiert nämlich auch hier ihre geringe Stellung als Frau, also ihre Geschlechtlichkeit, mit ihrer göttlichen Berufung. So heißt es an einer Stelle ihres Briefes: „Ich elende, ja mehr als elendig im Dasein als Frau (*misera et plus quam misera in nomine femineo*), habe seit meiner Kindheit an große wundersame Dinge geschaut, die meine Zunge nicht in Worte fassen kann, außer was der Heilige Geist mir eingibt, damit ich glaube.“<sup>1620</sup> Vor allem will Hildegard durch die göttliche Vision der innere Sinn der Heiligen Schrift aufgegangen sein, namentlich nennt sie den Psalter und die Evangelien.<sup>1621</sup> Diese göttliche Eingebung soll aber nicht

---

*quae interius es docta de mystico spiramine, quamuis conculcata sis per uirilem formam propter praeuaricationem Euae, tamen dic igneum opus quod tibi demonstratur certissima ostensione.* Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 112.

<sup>1617</sup> *Sicut enim Origenes dicit, prestat non minimam consolationem mulierum sexui et prouocat eas, ne pro infirmitate sexus desperent etiam prophetice gratie capaces se fieri posse, sed intelligent et credant, quod meretur hanc gratiam puritas mentis, non diuersitas sexus.* Vita sanctae Hildegardis. Ed. Klaes, 30 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu Eliass, Frau (1995), 101.

<sup>1618</sup> So hat Claudia Eliass das Zitat interpretiert: „Es scheint sich hier um eine aus männlicher Perspektive gesprochene Warnung vor dem weiblichen Hochmut zu handeln.“ Eliass, Frau (1995), 101.

<sup>1619</sup> Vgl. dazu Van Engen, Letters (2000), 375–418; Fletcher, Reading (2021), 105–124.

<sup>1620</sup> *Ego, misera et plus quam misera in nomine femineo, ab infantia mea uidi magna mirabilia, que lingua mea non potest proferre, nisi quod me docuit Spiritus Dei, ut credam.* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 3, Nr. 1.

<sup>1621</sup> *Scio enim in textu interiorem intelligentiam expositionis Psalterii et Euangelii et aliorum uoluminum, que monstrantur mihi de hac uisione, que tangit pectus meum et animam sicut flamma comburens,* (...). Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 4, Nr. 1.

ihrer Litterarität erhöht haben, wie sie in ihrem Brief durchblicken lässt, wo es heißt: „Doch Schriften in deutscher Sprache lehrt sie mich nicht; sie kenne ich nicht. Ich verstehe nur einfältig zu lesen, weiß aber nicht zu gliedern.“<sup>1622</sup> Ähnliches hatte sie auch in ihrem Erstling ‚Scivias‘ konstatiert: „Und plötzlich erhielt ich Einsicht in die Schriftauslegung, nämlich des Psalters, des Evangeliums und anderer katholischer Bücher des Alten und Neuen Testaments, ich kannte jedoch nicht den Wortsinn ihres Textes noch die Silbentrennung, noch hatte ich Kenntnis von den grammatischen Fällen und Zeiten.“<sup>1623</sup> Mit anderen Worten: Hildegards hoher religiöser Wissensstand korreliert mit einem äußerst geringen sprachlich-grammatischen Kenntnisstand, so will es die Seherin uns jedenfalls glauben machen.<sup>1624</sup> Ja, Hildegard charakterisiert sich an einer Stelle selbst als Mensch, dem jegliche schulmäßige Bildung abgehe, als *homo indocta*.<sup>1625</sup> Jedoch will sie infolge ihrer visionären Erfahrungen von Innen her gebildet (worden) sein, wie sie gleich im Anschluss in ihrem Bernhard-Brief schreibt: *sed intus in anima mea sum docta*.<sup>1626</sup> Just diese Gleichzeitigkeit von innerer Erleuchtung und äußerer, schulmäßiger Unwissenheit, haben wir bereits in den später entstandenen Brabanter bzw. Lütticher Viten gesehen. Dies zeigt, dass wir es hier wohl nicht nur mit einem Topos zu tun haben, der über weibliche Virtuosinnen verbreitet wurde, sondern auch von diesen *selbst* bemüht wurde.

---

<sup>1622</sup> *Sed tamen non docet me litteras in Teutonica lingua, quas nescio, sed tantum scio in simplicitate legere, non in abscisione textus.* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 4, Nr. 1.

<sup>1623</sup> *Et repente intellectum expositionis librorum, uidelicet psalterii, euangelii et aliorum catholicorum tam ueteris quam noui Testamenti uoluminum sapiebam, non autem interpretationem uerborum textus eorum nec diuisionem syllabarum nec cognitionem casuum aut temporum habebam.* Hildegardis Scivias. Ed. Führkötter/Carlevaris, 4. Vgl. Vita sanctae Hildegardis. Ed. Klaes, 24: *In eadem uisione scripta prophetarum, euangeliorum et aliorum sanctorum et quorundam phylosoforum [sic] sine ulla humana doctrina intellexi ac quedam ex illis exposui, cum uix noticiam litterarum haberem, sicut indocta mulier me docuerat.*

<sup>1624</sup> Dass dies nicht wirklich glaubhaft ist, hat bereits Herbert Grundmann betont: „Hildegard versichert mehrfach ausdrücklich, sie sei ohne gelehrte Bildung und der lateinischen Sprache nur sehr unvollkommen mächtig. Zwar muß ihre Kenntnis der lateinischen Sprache und Literatur in Wahrheit größer gewesen sein, als sie selbst zugibt; so groß, daß sie sogar lateinisch predigen konnte. Aber sie verleugnet das, sie will als ungebildete Prophetin gelten.“ Grundmann, Frauen (1936), 136. Ähnlich argumentiert auch Barbara Newman: „(...) Hildegard stresses her ignorance of grammar and music, a point that has been much discussed and often misunderstood. Her disclaimer has nothing at all to do with the breadth of her reading. It indicates, first, that she was an autodidact – a fact abundantly clear from the eccentricities of her style – and second, more important, it stakes her claim to prophetic authority.“ Newman, Hildegard (1999), 21.

<sup>1625</sup> *Et de hoc responde mihi, quid tibi inde videatur, quia homo sum indocta de ulla magistratione cum exteriori materia, (...).* Hildegardis Bingensis Epistolarium. Ed. Van Acker, Bd. 1 (1991), 4, Nr. 1.

<sup>1626</sup> Ebd.