

Proseminararbeit

Gott, Eva und Maria

Über Genderbilder in Hildegard von Bingens „Buch der Lebensverdienste“ (Liber vitae meritorum)

Zum Proseminar

„Gender und Erotik: Die deutsche Mystik des Spätmittelalters“

LV-Leiter: Johannes Keller

WS 2005, LV-Nr. 100199

2 SST

Timon Jakli

timon.jakli@utanet.at

Mat. Nr. 0300350

+43 660 7692978

Stkz. A 332

Code : I 1232

Inhalt

EINLEITUNG.....	3
ZUR BIOGRAPHIE HILDEGARDS	5
HILDEGARD – EINE MYSTIKERIN ?.....	7
GOTT, EIN MANN ? – MÄNNERBILDER.....	8
MÄNNLICHE SCHÖPFERKRAFT	8
GOTT ALS BRÄUTIGAM.....	9
ZUSAMMENFASSUNG	12
ZWISCHEN WOLLUST UND JUNGFRÄULICHKEIT – FRAUENBILDER.....	12
DIE WOLLÜSTIGE EVA	12
DIE JUNGFRÄULICHE MARIA.....	15
DER JUNGFRÄULICHE MENSCH.....	18
ZUSAMMENFASSUNG	18
ZUSAMMENSCHAU	19
LITERATUR	21

Einleitung

Die Internetsuchmaschine Google liefert für das Stichwort “Hildegard von Bingen” 1 300 000 Ergebnisse. Die prominentesten davon beschäftigen sich mit medizinischen und gesundheitlichen Aspekten, unter denen Hildegard aktuell ein Reload erlebt. Unter dem Label der „Heiligen Hildegard“ werden vom Tee bis zur Lebensphilosophie Waren aller Art angepriesen.

Von dem soll hier nicht die Rede sein. Vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den mystischen Texten Hildegards, wobei noch zu klären sein wird, inwieweit der Begriff „Mystik“ auf ihre Werke anwendbar ist.

Im Zentrum der Überlegungen stehen dabei Genderbilder in ihrer Visionsschrift „Liber vitae meritorum“ (Buch der Lebensverdienste). Untersucht werden die Fragen nach der Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit, Zuschreibungen in Bezug auf ihre Sexualität, aber auch ob und wie Hildegard gängige Modelle von Geschlecht ihrer Zeit unterläuft.

Nicht eingegangen werden kann in dieser Arbeit auf Aspekte des Verhältnisses von Mann und Frau zueinander, wie zum Beispiel der Konzeption von Ehe bei Hildegard.¹ Ferner müssen Fragen der Musik Hildegards und der Illustrationen ihrer Visionswerke – Fragen die in der Forschung von großer Bedeutung sind – ausgeblendet werden.

Die Untersuchung arbeitet mit wenigen Grundthesen, die anhand von Textstellen untersucht, modifiziert und vielleicht bestätigt werden. Diese sind:

- Gott ist im Buch der Lebensverdienste eine männliche Figur mit den Attributen Stärke, Größe, Leidenschaft und männliche Schöpferkraft.
- Das Frauenbild Hildegards ist aufgespannt zwischen den Polen „wollüstige Eva“ und „jungfräuliche Maria“.
 - Zu Eva: Die Frau wird bei Hildegard als anthropologisch belastet und zur Wollust neigend beschrieben, ihr wird Schwäche zugeschrieben.

¹ Unter anderem tut dies Gössmann: Haus der Weisheit, S. 6ff.

- Zu Maria: Als Gegenbild fungiert die Jungfrau, der Reinheit und Tugendhaftigkeit attestiert werden. Sie wird als der Ausweg aus der anthropologischen Belastung aufgebaut.

Dabei weiche ich klar von Forschungspositionen wie der von Annemarie Eder ab, die konstatiert Hildegard habe „in ihrer Auffassung von Weiblichkeit und Sexualität keine eigenen Leistungen vorzuweisen“.² Sie betont in ihrem Aufsatz vor allem die Kontinuitäten im Werk Hildegards und ihre mangelnde Innovationsbereitschaft und fällt dabei, so denke ich, einem Anachronismus anheim – so kritisiert sie, Hildegard hätte „die Kirche an sich [...] niemals hinterfragt“³ – was eine so bekannte Frau wohl direkt auf den Scheiterhaufen geführt hätte. Indem Eder betont, „daß hier eine Frau große Angst vor ihrer Sexualität hatte und sich auf Grund der herrschenden Rollenbilder [...] eher mit der männlichen [Rolle] identifiziert und sich als Frau ablehnt“⁴ beraubt sie sich spannender Aspekte und Brüche im Werk Hildegards. Auf diese Brüche und Unterwanderungen, Lesarten der Texte, werde ich in vorliegender Arbeit mein Hauptaugenmerk lenken.

Als Textgrundlage für diese Arbeit dienen durchwegs Übersetzungen. Hildegards Werke wurden auf Latein verfasst (wobei hier ebenfalls nicht auf die komplexe Entstehung der Werke unter Beteiligung von Sekretären eingegangen werden kann). Mir ist dabei klar, dass die Arbeit mit Übersetzungen Probleme aufwirft. Jedoch ist die Greifbarkeit lateinischer Ausgaben nicht ohne weiteres gegeben. Die Hildegard Forschung zitiert meist das Original neben der Übersetzung und zeigt durchaus Probleme in den – meist von kirchlicher Seite stammenden – Übersetzungen.⁵ Die Übersetzungen erweisen sich jedoch größten Teils als brauchbar und in der Arbeit mit ihnen wird stets beachtet, dass eine Mikrointerpretation der Gefahr einer Bedeutungsverschiebung bei der Übersetzung verhaftet ist.

Zur Einleitung in die Gedankenwelt wende ich mich nun der Biographie Hildegards zu.

² Eder: Weiblichkeit und Sexualität, S. 114.

³ Eder: Weiblichkeit und Sexualität, S. 131.

⁴ Eder: Weiblichkeit und Sexualität, S. 134.

⁵ Ein Beispiel dafür nennt Gössmann: Spiegel, S. 180., wo die Übersetzung für das Mann-Frau Verhältnis weniger Interpretationsfreiheit zulässt, als das lateinische Original.

Zur Biographie Hildegards⁶

Im Folgenden soll die Vita Hildegards kursorisch behandelt werden. Hierbei wird das Augenmerk auf Aspekte gelenkt, die im Zusammenhang mit den entwickelten Fragestellungen von Bedeutung sind.

Hildegard von Bingen wird 1098 als zehntes Kind einer adeligen Familie geboren. Über den Ablauf der Kindheit Hildegards besteht in der Forschung Uneinigkeit – in jedem Fall kam sie in jungen Jahren unter die Obhut von Jutta von Spanheim, einer Reklusin, die mit anderen in der Nähe eines Benediktinerklosters am Disibodenberg lebte. Ob sie als Reklusin (eingemauert, ohne Kontakt zur Außenwelt) oder als Ordensschwester lebte, ist umstritten. Sie legte bald ihr Ordensgelübde ab und wurde nach dem Tod ihrer Meisterin 1136 zur Äbtissin erwählt. Fünf Jahre danach beginnt sie zu schreiben und erhält dabei die Zustimmung höchster geistlicher Würdenträger (ihre Vita nennt dafür sogar Papst Eugen III.). Sroka spricht die Bedeutung dieser Zustimmung an:

Der [...] Vorgang der Prüfung ist für Hildegards weiteres Wirken sehr bedeutungsvoll, da ihr nach dieser Prüfung die Anerkennung des Prophetenamtes zuteil wurde und sie qua Amtslegitimation öffentlich tätig werden durfte.⁷

Das öffentliche Wirken Hildegards schloss dabei nicht nur das Verschriftlichen und Veröffentlichen von Visionen ein, sondern auch die darin enthaltenen Schriftauslegungen und theologischen Überlegungen. Darüber hinaus reiste sie und war als Predigerin tätig, eine innerhalb der katholischen Kirche eigentlich – gemäß dem paulinischen Lehrverbot für Frauen – männlichen Domäne. Ferner war Hildegard in regem Briefkontakt mit geistlichen und weltlichen Persönlichkeiten ihrer Zeit, bis hin zum Papst und zu Landesfürsten. Diese Orientierung hin zur Öffentlichkeit unterscheidet sie von anderen Mystikerinnen.

Dazu gehört auch, dass Hildegard – soweit mir bekannt, singular für die Frauenmystik im deutschen Raum – ihre Werke auf Latein verfasste. Diese spezifische Form der

⁶ Hierbei stütze ich mich im wesentlichen auf: Sroka: Hildegard, S. 33-35. sowie Diers: Das lächelnde Lebendige, S. 33-37.

⁷ Sroka: Hildegard, S. 34.

Einschreibung in einen männlichen Diskurs lässt Hildegard förmlich eine männliche Rolle übernehmen (nämlich die des Lehrenden, Auslegenden, Intellektuellen und Theologen – im Spätmittelalter spezifisch männliche Rollen).

Die Legitimation dafür bezog sie, indem sie sich einerseits in eine männliche Rolle einschrieb, zum anderen aber auf die Tradition weiblicher Prophetinnen in der Bibel rekurrierte und sich in diese Linie stellte – wodurch sie, letztlich auch durch die Kanonisierung, eine gewisse Unanfechtbarkeit erlangte.

Hildegard war bestrebt den Disibodenberg zu verlassen, um ein eigenes Kloster zu gründen. Dies wurde ihr, gegen den Widerstand des Abtes der dortigen Benediktiner, schließlich vom Bischof von Mainz gewährt. 1150 bezogen Hildegard und etwa 20 Nonnen das Kloster am Rupertsberg, später sollte noch im benachbarten Eibingen ein zweites Kloster gebaut werden. Auch ihre Klosterführung war Gegenstand männlicher Kritik und insofern offenbar außergewöhnlich, denn man „war nicht einverstanden damit, daß ihre Nonnen an Festtagen offenes Haar, lange Seidenschleier und goldenen Schmuck trugen.“⁸

Zu einer offenen Konfrontation kam es 1179, als Hildegard die Beerdigung eines Exkommunizierten am Klosterfriedhof erlaubte. Über das Kloster wurde ein Interdikt verhängt, Hildegard widersprach der Auffassung der Kirchenbehörde jedoch und verweigerte die Exhumierung. Der Streit ging bis zum Mainzer Erzbischof, der das Interdikt schließlich aufhob. Diese Episode aus dem Todesjahr Hildegards zeigt die machtvolle Stellung, die die Mystikerin einnahm. Ihr war es gelungen, sich im männlichen theologischen Diskurs zu etablieren und auch in theologischen Streitfragen ernst genommen zu werden.

Das Leben Hildegards illustriert das Oszillieren zwischen der Einordnung in vorgegebene Rollenschemata und dem Kollidieren mit ihnen. Diese Kollision ist

in der klassischen Frauenmystik [...] nicht mit einem emanzipatorischen Anliegen im modernen Sinn verbunden. Das alte Weltbild stellt auch hier Kategorien bereit, um den abweichenden Frauencharakter zu integrieren (die Heilige oder Prophetin) bzw. auszugrenzen (die Besessene).⁹

⁸ Gössmann: Spiegel, S. 35.

⁹ Diers: Das lächelnde Lebendige, S. 28.

Demgemäß gelang es Hildegard, sich trotz ihres abweichenden Rollencharakters zu integrieren und aus dieser hybriden Position heraus traditionelle Schemata zum Teil zu unterlaufen.

Hildegard – eine Mystikerin ?

Die Frage, ob die Visionsschriften Hildegards zur Mystik zuzurechnen sind, oder nicht, ist in der Forschung umstritten. Um dieser Frage nachzugehen, referiere ich einige Punkte, die Peter Dinzelbacher als Kennzeichen von Frauenmystik anführt.¹⁰ Hierzu zählen:

- Frauenmystik sei wesentlich Erlebnismystik, eine „auf Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis“¹¹
- Zentralität der unio mystica
- Zentralität von Entrückung/Raptus und Einwohnung als Erlebnis
- Mystik wird als Lebenshaltung gesehen, erlebt als „kurzfristige Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Subjekt des Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott.“¹²
- Es entsteht ein Gefühl der Freude bei der Mystikerin.
- Die Erfahrung ist unentziehbar, sie ereilt die Mystikerin, ob sie will oder nicht.

Wie Dinzelbacher bemerkt, bringt sich Hildegard wenig in die Schau ein und gibt das Gesehene ekstaselos wieder.¹³ Diese eher distanzierte Haltung, in Verbindung mit den oft reflektierenden, theologischen Passagen stellt ihre Mystik eher in die „Nähe der Mystik Eckharts“.¹⁴

Diese Punkte im Blick behaltend wende ich mich nun den Textstellen zu. In einer abschließenden Zusammenschau werde ich dann nochmals darauf zurückkommen und ein Resümee zur Frage der Einordnung ziehen.

¹⁰ Vgl. Dinzelbacher: Christliche Mystik, S. 14ff.

¹¹ Dinzelbacher: Christliche Mystik, S. 14.

¹² Dinzelbacher: Christliche Mystik, S. 14.

¹³ Dinzelbacher: Christliche Mystik, S. 19.

¹⁴ Sroka: Hildegard, S. 41.

Zuerst wende ich mich dem männlichen Genderbild im Buch der Lebensverdienste zu.

Gott, ein Mann ? – Männerbilder

Die These, die im folgenden Abschnitt anhand von Texten untersucht wird, ist, dass Gott als glühender, leidenschaftlicher Mann beschrieben wird. Dabei sind seine Attribute Größe, Stärke und vor allem Schöpferkraft, die mit sexuellen Metaphern bebildert wird. Hinzu kommt die zärtliche Gnade Gottes, die unter anderem durch die Kussmetapher zum Ausdruck kommt.

Männliche Schöpferkraft

Im Buch der Lebensverdienste sieht Hildegard in einer visionären Schau Gott als Mann über der ganzen Schöpfung stehend dargestellt:

Warum Gott „Mann“ genannt wird [...] Der Mann aber von solch hohem Wuchse, daß er von der Höhe der Himmelswolken hinab bis zum Abgrund reicht, dieser Mann steht da für Gott. Mit Recht wird Gott „Mann“ genannt, weil alle Kraft und alles, was da lebt, ausgeht von Ihm. [...] Seine Kraft gab allem Leben das Leben in jeder Art der Geschöpfe. Das Leben, das Er schuf, enthielt in sich bereits den fruchtbaren Keim zur weiteren Entwicklung aller Geschöpfe.¹⁵

Hildegard beschreibt die göttlichen Attribute als typisch männlich, die Eigenschaften bestätigen förmlich die Maskulinität Gottes. Sie beschreibt den männlichen Gott als groß, stark und als Urquell der Kraft. Im letzten Satz ist bereits die Zeugungsmetapher angelegt („den fruchtbaren Keim“) – eine Haupteigenschaft Gottes ist es, „in der Vollkraft seines mannhaften Wirkens“¹⁶ zu zeugen, zu erschaffen. Dies macht sie später noch deutlicher:

Daher dienen sie [die Werke der keimenden Schöpfung, T.J.] Ihm auch, angefangen von den Lenden, dem Organ der Zeugung, da alle guten Werke im Menschen aus Gott hervorgehen, bis hin zu den Knien, dem Organ der Festigung, da sie in Gott ihre Kraft gewinnen, als das Gewand seiner Verherrlichung.¹⁷

¹⁵ Hildegard: Lebensverdienste, S. 39.

¹⁶ Hildegard: Lebensverdienste, S. 39.

¹⁷ Hildegard: Lebensverdienste, S. 145.

Hier wird die Schöpfungskraft Gottes mit einem sexuellen Bild gefasst – den Lenden eines Mannes, wobei die konkrete Nennung der Zeugungsorgane (die Hildegard als natur- und heilkundiger Frau bekannt waren) verschoben wird, hin zu einem Bild, das Breite und Stärke vermittelt und durch die darauf folgende Nennung der Knie als „Organ der Festigung“ unterstrichen wird.

Eine faszinierende Stelle findet sich im Buch der Lebensverdienste, in der die reine Liebe Gottes der negativen Zeugungskraft menschlicher Männer entgegengestellt wird: „Gott aber nahm sich im unversehrten jungfräulichen Fleische durch die Liebesglut des Heiligen Geistes, ohne den giftigen Samen eines Mannes, des Fleisches wieder an.“¹⁸ In der Bildsprache sind hier sehr komprimiert wichtige Metaphern der Mystik angelegt – Gott als glühender Liebhaber, die Jungfrau, die gegenseitige Hingabe. Der männliche Same ist also vergiftet, was sicherlich auf die Erbsünde anspielt, aber auch als Kritik männlicher Sexualität gelesen werden kann. Im Kontext dessen, dass für Frauen im Mittelalter das Kloster auch eine Chance war männlicher Dominanz und Vormundschaft (wozu auch das Züchtigungsrecht zählte) sowie dem Sexualleben als „eine[r] endlose[n] Abfolge von Schwangerschaften“ zu entgehen,¹⁹ könnte der „giftige Same“ durchaus metonymisch für beherrschende männliche Sexualität und Unterdrückung stehen.

Einer anderen Argumentationslinie folgt Gössmann, die anhand der Makrokosmischen Modelle und der Ikonographie im Buch „De operatione dei“ ein Gottesbild diagnostiziert, das geschlechterübergreifend ist und zu einer Verschmelzungsfigur hinführt.²⁰

Gott als Bräutigam

Auch wenn die Schriften Hildegards sich nicht in die klassische Brautmystik in der Tradition des Hohenliedes und des Bernhard von Clairvaux einordnen lassen, findet sich die Topik des Brautverhältnisses, des Brautkusses und der leidenschaftlichen Vereinigung mit dem Bräutigam doch auch deutlich ausgeprägt:

¹⁸ Hildegard: Lebensverdienste, S. 41.

¹⁹ Diers: Das lächelnde Lebendige, S. 41.

²⁰ Vgl. Gössmann: Mikro-Makrokosmik. S. 30-33.

Aus seiner Glut entzündete sich, gleichsam als Zelt, das Fleisch der Jungfrau, so daß der Mensch in um so glänzenderem Glauben und mit brennenderer Liebe daraus hervorging als damals, da Gott vor dem Fall dem Adam die Eva verband. Gott hatte ja den Mann stark geschaffen, schwach aber das Weib, dessen Schwäche die Welt hervorbrachte. Und so ist die Gottheit stark, das Fleisch des Gottessohnes aber schwach, durch das doch die Welt ihr früheres Leben zurückerhält. Denn dieses Fleisch ging rein und unversehrt, wie ein Bräutigam, aus dem jungfräulichen Schoße hervor. Das aber machte es so, wie wohl auch der Bräutigam in seiner großen Freude seine Braut im Verlöbniß aufnimmt in das Liebesnest seines Herzens, um ihr dann in seiner großen Liebe alle Schätze und seine ganze Ehre zu schenken.²¹

Diese Stelle ist in mehrerer Hinsicht bedeutend.

Zum einen bebildert sie Gott wiederum als glühenden, leidenschaftlichen Liebhaber. Das Übergreifen der Glut Gottes auf den Menschen, Jesus, wird mit den Komparativen „glänzenderem Glauben“ und „brennenderer Liebe“ nochmals überhöht. In der Metapher des Entzündens des Fleisches der Jungfrau durch die Liebesglut wird der Gnadenakt Gottes wiederum mit einem an die sexuelle Vereinigung angenähertem Bild beschrieben.

Abgehoben von der fleischlichen Vereinigung zeigt sich das Bild durch die metonymische Verschiebung von Gott zur reinen Glut – der göttliche Partner wird dabei zu etwas nicht Greifbarem, nicht Festmachbarem. In der Analogie zu Adam und Eva wird dies fortgeführt und eine klare Abgrenzung zur sündebehafteten menschlichen Fortpflanzung im Gegensatz zur göttlichen vorgenommen. Im Folgenden wird die Reinheit noch einmal betont, indem Reinheit, Unversehrtheit und der Bräutigam (in Anspielung auf Christus) gleichgesetzt werden. Zu dieser Reinheit des Männlichen tritt auf der weiblichen Seite die Jungfräulichkeit als Gegenstück.

Im letzten Teil wird im Verhältnis Christus – Jungfrau (Maria) nochmals explizit auf das Bräutigam – Braut Verhältnis rekurriert. Mit den Worten „Liebesnest seines Herzens“ wird deutlich, dass der Bildkomplex der ehelichen Liebe und Sexualität auch für ein besonders enges und zärtliches Verhältnis, ein im wesentlichen (nach christlicher Ehelehre) auch einzigartiges Verhältnis, steht, oder wie Diers es ausdrückt: „Hierdurch wird diese Beziehung nicht entwertet, sondern im Gegenteil zum Abbild der unterschiedlichen Begabungen zur Liebe.“²² Gleichzeitig verbindet sich damit eine relativ klare Rollenteilung: Der Bräutigam ist der Gebende, er schenkt und nimmt auf, während die Braut stets der passiv-empfangende Teil bleibt.

²¹ Hildegard: Lebensverdienste, S. 193.

²² Diers: Das lächelnde Lebendige, S. 12.

Ein weiterer zentraler Punkt, den die Textstelle beleuchtet, ist eine Art von anthropologischer Bestimmung der Frau. Wenn Hildegard schreibt, Gott habe den Mann stark, das Weib aber schwach erschaffen, so scheinen die Wesensbestimmungen klar anthropologisch angelegt und treten uns als naturalisiert entgegen. Spannend aber, welche Wendung sie dieser Bestimmung (mit der sie im Wesentlichen die Kirchenväter zitiert) mit dem Schluss ihres Satzes gibt: Die Schwäche der Frau brachte die Welt hervor. Einerseits wird im Satzgefüge die Kette Gott-Eva-Maria aufgebaut, wobei Eva und Maria durch die Bestimmung ihrer Schwäche antithetisch nebeneinander stehen. Indes wertet der letzte Teil die der Frau zugeschriebene Schwäche völlig um. Die weibliche „Schwäche“ Marias wird positiv umgedeutet, nicht obwohl sie eine Frau, sondern gerade WEIL sie eine Frau war, wurde durch sie die Welt hervorgebracht. Zusätzlich betont Hildegard dies, indem sie statt Christus oder Messias hyperbolisch die „Welt“ setzt. Mit dieser – nicht zuletzt theologischen – „Unterwanderung [des herrschenden Diskurses, T.J.] [...] in Form von [...] verstreuten Einzelkorrekturen“²³ lehnt sich Hildegard nicht nur aus dem Fenster der rechtgläubigen Lehre, sondern unterläuft bewusst den männlichen Herrschaftsdiskurs zugunsten der weiblichen Rolle.

Im darauf folgenden Satz geht sie in der Ausdeutung noch weiter. Hier wird eine Wesensbestimmung Christi vorgenommen. Die Gottheit (als männlicher Teil) sei stark, das „Fleisch des Gottessohnes aber schwach“ – im Anschluss an die Bestimmung der Schwäche als weiblich würde dies nun bedeuten, dass die Menschlichkeit Christi reine Weiblichkeit sei.

Diese Interpretation Christi als Verschmelzung beider Geschlechter, als Mann, dessen Körper rein weiblichen Ursprungs ist, bietet eine gegenläufige Tendenz zu der im ersten Satz der Textstelle postulierten Funktion des Jungfrauenkörpers für die Zeugung Christi als „Zelt“. Letztere Lesart würde in Maria lediglich den Behälter Christi sehen, ohne etwas zu seiner Wesenheit beigetragen zu haben. Da Hildegard in der Textstelle die Umdeutung der Schwäche langsam und Schritt für Schritt entwickelt, wäre es plausibel, hier von einem Argumentationsgang hin zur Geschlechterverschmelzung zu sprechen.

²³ Gössmann: Makro-Mikrokosmik, S. 40.

Zusammenfassung

Wie gezeigt, trägt das Gottesbild in Hildegards Vision klar männliche Züge. Darüber hinaus setzt Hildegard jedoch eine Parallele zwischen Christus und der weiblichen Schwäche, welche die klar männliche Einordnung dekonstruiert und den Blick zu einem die Geschlechter verschmelzendem Gottesbild freigibt.

Zwischen Wollust und Jungfräulichkeit – Frauenbilder

Wie bereits im letzten Abschnitt begonnen, werden nun im Folgenden exemplarisch einige Frauenbilder näher betrachtet. Zuerst wird unter Einbeziehung der weiblichen Wesensbestimmung bei Hildegard eine allegorische Darstellung der Wollust untersucht.

Die wollüstige Eva

Im Buch der Lebensverdienste sieht das literarische Ich Hildegards in seiner visionären Schau auch Darstellungen der menschlichen Laster. Eines dieser Laster ist die Wollust, die wie folgt beschrieben wird:

[Die Wollust] hatte die Gestalt einer Frau, die auf ihrer rechten Seite lag. Die Beine hatte sie gekrümmt und hochgezogen, so wie ein Mensch dies tut, der es sich auf seinem Lager bequem macht. Ihre Haare waren wie Feuerflammen und ihre Augen weiß wie Kreide. Sie hatte weiße Schuhe an ihren Füßen, die aber so schlüpfrig waren, daß sie auf ihnen weder gehen noch stehen konnte. Aus ihrem Mund kam übelriechender Atem und floß giftiger Speichel. An ihrer rechten Brust säugte sie einen jungen Hund, an der linken eine Schlange. Mit den Händen sah man sie spielerisch Blüten von den Bäumen und Gräsern rupfen, während sie deren Duft mit der Nase einzog. Besondere Kleider hatte sie nicht angezogen, war vielmehr in das nackte Feuer gewandert, und wer sich ihr nahte, der wurde von dieser Brunst wie Heu gedörrt.²⁴

Diese beeindruckende Stelle lässt sich gewissermaßen als Katalog erotischer Codes lesen, aber auch als eine Bebilderung aggressiver Sexualität. Wie diese, nach Hildegard, mit dem weiblichen Wesen in Verbindung steht wird im Anschluss untersucht.

Die Frau liegt offenbar dem Betrachter zugewandt auf ihrer rechten Seite. Visualisiert man dieses Bild ergäbe sich eine unseren Lesegewohnheiten entsprechende Betrachtungsperspektive des Körpers – von links, dem Kopfende, nach rechts zu den

²⁴ Hildegard: Lebensverdienste, S. 142.

Füßen. Der Text schafft nun dadurch Irritation, dass er in der Betrachtung am Fußende beginnt (sozusagen schon am falschen Ende), und dann sprunghaft und sehr nah fokussiert Teile betrachtet. Hierbei werden jeweils große Distanzen überwunden. Schematisch lässt sich dies so darstellen: Gesamtsicht-Beine-Kopf-Beine-Kopf-Brust-Hand-Gesamtsicht. Dieser schnelle und radikale Wechsel der Betrachtung schafft im Text Unbehagen, das die Figurenschilderung umgibt.

Die Beinstellung („gekrümmt und hochgezogen“) deutet, so der Text auf Bequemlichkeit hin. Gleichzeitig drückt sie auch eine gewisse aktive, herausfordernde Position an. Das Haar „wie Feuerflammen“ deutet auf rotes Haar hin – auch als Zeichen unheimlicher Weiblichkeit lesbar, wobei hier Assoziationen zu Hexen geweckt werden, die auch oft mit rotem Haar in Verbindung gebracht werden. Dass die Augen weiß wie Kreide sind, könnte auf einen direkten Blick hindeuten, einen herausfordernden und stechenden Blick. Rätsel geben die Schuhe der Gestalt auf, denn die Schlüpfrigkeit der Schuhe lässt sich verschieden Interpretieren. Dass es sich um Schuhe mit Absatz handelt lässt sich ausschließen, da diese erst später in Mode kamen. Vielleicht bezieht es sich also auf das Material der Schuhe. Wie dieses zu denken wäre lässt sich nur mutmaßen, eine art gelacktes Leder oder Seidenstoff. Die Wollust könne in den Schuhen nicht einmal stehen, die Schuhe müssen also außergewöhnlich rutschig sein. Sie scheinen sich dadurch auszuzeichnen, dass sie Arbeit unmöglich machen, sowohl die Farbe weiß als auch die Schlüpfrigkeit lassen sie zu reinen Objekten der Muße werden.

Die Gestalt säugt einen Hund und eine Schlange. Dies lässt sie in die Nähe einer diabolisch besetzten Bilderwelt rücken, wobei hier das oft positiv besetzte Motiv vom Säugen (Christus säugt die Kirche oder seine Diener), radikal ins Negative verkehrt wird. Dazu passt auch, dass ihr Mund als giftig und übel riechend beschrieben wird, was wieder als Konterkarierung des Kussmotives der Brautmystik verstanden werden könnte. Ferner spielt es auf die schändlichen Reden und das Erwähnen der unzüchtigen Praktiken an und nimmt dabei Bibelwörter auf (Matthäus 15:11²⁵, Epheser 5:3²⁶).

²⁵ „Was zum Mund hineingeht, das macht den Menschen nicht unrein; sondern was aus dem Mund herauskommt, das macht den Menschen unrein.“ (Revidierte Lutherbibel, 1984)

²⁶ „Von Unzucht aber und jeder Art Unreinheit oder Habsucht soll bei euch nicht einmal die Rede sein, wie es sich für die Heiligen gehört.“ (Revidierte Lutherbibel, 1984)

Wie ein Bruch wirkt das spielerische Pflücken von Blüten. Isoliert betrachtet findet sich in dieser Sequenz nichts Abstoßendes, er wirkt fast idyllisch. Im Kontext wird der Geruchssinn in die Nähe der Lust gestellt und die Sinnlichkeit der Figur betont. Die Zeile wirkt auch als retardierendes Moment vor der letzten Gesamtschau auf die Wollust. Denn gleich im Anschluss operiert Hildegard mit sehr starken Bildern. Die Wollust hätte nicht „besondere Kleider“ angezogen. Ist sie nackt ? Der Text schweigt dazu, greift das Bild der nackten Frau jedoch auf und fährt in diesen Gedanken mit einem radikalen Bild: Der Gewandung in nacktes Feuer, das alles sich nahende verbrennt. Die Schilderung enthält damit ein zentripetales Element, die Figur scheint nun förmlich alles sie Umgebende in sich einzusaugen.

Das Gewand aus Feuer ist ebenfalls schwer vorzustellen; die Figur selbst scheint nicht aus Feuer zu sein, das Feuer ist etwas auf sie Aufgetragenes, sie Umgebendes. Das Feuer konvergiert offenbar mit dem Bild der brennenden Wollust, das auch in medizinischen Theorien dieser Zeit eine Rolle spielt (indem danach gefragt wird, wie Geschlechtlichkeit in Mann und Frau angelegt ist und dies mit einer Feuermetapher erklärt wird). Es ergibt sich also das Bild einer offensiven, fast diabolischen, bequemen und sinnlichen FRAU. In den Visionen wird den Lastern in der Regel kein Geschlecht zugewiesen, es handelt sich um Bastarde aus Menschen, Tieren und Monstern. Bemerkenswert also, dass die Wollust so eindeutig als Frau denotiert wird.

Dies kommt, so meine These, nicht von Ungefähr. Bei Hildegard finden sich wiederholt Bestimmungen der Frau als Quell der Wollust. So heißt es: „Denn die Feurigkeit der Wollust hat sich entzündet am Nabel des Weibes, um sich in den Lenden des Mannes vollends zu befriedigen.“²⁷ Diese anthropologische Festlegung der Frau (in der Traditionsfolge von Eva) als wollüstig findet sich unter anderem auch in der Schilderung der Ursünde.

Zur oben beschriebenen Bestimmung der Frau als schwach tritt also noch ein zweites anthropologisch vorgegebenes Merkmal:

Das so gebrechliche Tun der Frauen, die nicht das starke Mark der Männer besitzen, sich vielmehr in der Empfindsamkeit ihrer Herzen jenen Werken zuwenden, die im Feuer des Heiligen Geistes

²⁷ Hildegard: Lebensverdienste, S. 178.

nicht durchkocht wurden, sie kochten nun die Kinder ihres Eigensinnes. Wo immer sie in fleischlicher Lust entbrennen, da gehen sie auch zugrunde in ihrer Seele, da sie sich in ihrer vor Lust schäumenden Sinnlichkeit zu jeder weiteren Sünde hinreißen lassen.²⁸

Die Schwäche und Empfindsamkeit der Frau, die wie oben gezeigt nicht negativ sein muss, macht sie empfänglich für Sinnlichkeit und Wollust. Dieses Defizit der Wollust – hier als naturgegebener Mangel begriffen – wird als Quell für andere Sünden begriffen. In dieser Stelle angelegt ist jedoch auch bereits die Möglichkeit zur Behebung des Mangels. Wenn es heißt, dass sie sich den Werken zuwenden, die „im Feuer des Heiligen Geistes nicht durchkocht wurden“, so deutet dies indirekt auf die Möglichkeit hin, sich auch „durchkochten“, also reinen Werken zuzuwenden.

Als Möglichkeit der Überwindung des irdischen Makels rückt bei Hildegard eine Kontrastfigur²⁹ zur sündigen Eva ins Zentrum: Die jungfräuliche Maria.

Die jungfräuliche Maria

Als Ideal bringt Hildegard die Jungfräulichkeit in der Nachfolge Marias ein. Wie Gosebrink feststellt, geht es bei der Jungfrau in Hildegards Texten „mehr um ihre Funktion als ihre Person“³⁰ – der Terminus Jungfrau verengt sich also nicht zwangsläufig auf Maria. Zentral für die Jungfräulichkeit sind ein Transzendieren des Körperlichen und ein Ablegen der irdischen Triebe. So schreibt Hildegard:

Und weil sie die luftige Wechselhaftigkeit der fleischlichen Triebe in der Reinheit ihrer Gesinnung hinangestellt hatten und über die vorgeschriebenen Gesetze so leidenschaftliche zur wahren Liebe der wahren Sonne aufgestiegen waren, atmeten sie nun eine Luft, die reiner war, als die Reinheit der lautersten Wasser, und strahlten einen Glanz aus, der den Glanz der Sonne noch übertraf. [...] in der Zucht ihres Leibes hatten sie die kindlichen Spiele überall abgelegt, um beständig die Zeichen der gelobten Keuschheit überall vor den Menschen und vor dem Gesetz, in der Sehnsucht nach dem Höheren, wie auch in der Tapferkeit und der Unterwürfigkeit ihrer Tugenden zu festigen. Dies hatten sie so vollbracht, als seien sie nicht mehr Menschen, die aus Fleisch und Blut bestehen. In ihren Herzen wie auch auf ihrem Antlitz hatte eine Schamhaftigkeit in Hinsicht auf alle körperlichen Verpflichtungen gelegen.³¹

Die Stelle spricht also von einem Sieg über die „fleischlichen Triebe“, wobei es sich nicht um ein endgültiges Überschreiten der Schranke des Körperlichen handelt, sondern um ein

²⁸ Hildegard: Lebensverdienste, S. 117.

²⁹ Vgl. zur Kontrastierung von Eva und Maria im Werk Hildegards: Gosebrink: Maria, S. 128-136.

³⁰ Gosebrink: Maria, S. 359.

³¹ Hildegard: Lebensverdienste, S. 284.

Hintanstellen – die Triebe sind offenbar in der Natur eingeschrieben, können jedoch suspendiert werden. Dies geschieht durch eine über die normale Einhaltung der religiösen Gesetze gehende leidenschaftliche Disziplin. Die Leidenschaft tritt hier als Verschiebefigur vom wollüstigen Begehren zum leidenschaftlichen Einsatz für Gott auf. Es folgt in der Stelle eine kaskadenartige Klimax mit anaphorisch gebrauchten Qualitäten (wahre Liebe, wahre Sonne; reine Luft, Reinheit; Glanz, Glanz der Sonne), wobei sich die Beschreibung des Reinheitszustandes der Jungfräulichkeit in immer transzendenteren Sphären einschreibt. Die Interpretation der Sonne in diesem Kontext bietet einen interessanten Ansatz. Sie könnte für die materielle Sonne stehen, es bäte sich aber auch eine allegorische Ausdeutung als Sphäre der Engel, wenn nicht gar Christus oder Gott an. Folgt man letzterer Interpretation, so wäre Hildegards Deutung der Jungfrau hier sehr radikal – demzufolge würde der Stand der Jungfräulichkeit jemanden auf die Stufe Gottes oder Christi heben und ihn an Glanz sogar noch überstrahlen. Auf jeden Fall lässt sich hier eine radikale Aufwertung des Standes der Jungfräulichkeit feststellen.

In der darauf folgenden Sequenz nimmt der Text eine interessante Wendung. Hildegard wendet sich nun der Leibesucht zu und beschreibt die Jungfrauen hätten „die kindlichen Spiele überall abgelegt“. Das Spiel könnte hier als Metapher des Sexuellen stehen, ähnlich wie in mittelalterlichen Texten oft auch der Tanz hierfür steht. Dies erfährt jedoch eine weitere Steigerung, indem die Jungfrauen beschrieben werden, „als seien sie nicht mehr Menschen, die aus Fleisch und Blut bestehen“.³² Die Jungfräulichkeit zeichnet sich also auch durch eine Distanz zum Körper selbst aus, es findet gleichsam eine, trotz des bleibenden fleischlichen Leibes, antizipierte Transzendierung des Seins statt – eine Art Entrückung aus der Sphäre des Irdischen und eine Vorwegnahme eines engelgleichen Status. Dies drückt sich in einer „Schamhaftigkeit in Hinsicht auf alle körperlichen Verpflichtungen“ aus, worin sich eine Distanz zum eigenen Körper und zur eigenen Körperlichkeit bereits zu Lebzeiten manifestiert. Dies könnte nun pathologisch gelesen werden, also als Verdrängung der eigenen Sexualität und Verschiebung der Begierde auf ein transzendentes, göttliches Wesen.

³² Auch hier lässt sich wieder ein Verweis auf ein Bibelwort legen. Im 1. Korintherbrief 15:50 spricht Jesus von denen, die in sein Königreich eingehen: „Das sage ich aber, liebe Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können; auch wird das Verwesliche nicht erben die Unverweslichkeit.“ (Revidierte Lutherbibel, 1984)

Die Stelle zeigt, dass bei Hildegard die Wollust als anthropologischer Mangel angelegt ist, dieser jedoch als überwindbar beschrieben wird. Nicht nur dass, ist es durch die Jungfräulichkeit sogar möglich einen das Menschliche weit übertreffenden Stand bereits zu Lebzeiten zu erlangen – ein Status der an dieser Stelle speziell für Frauen behandelt wird.

Die dann folgende Vereinigung beschreibt Hildegard im „Lied der Jungfrauen“ auf sehr schöne Weise:

Du zärtlich Liebender,
du zärtlich uns Umfangender,
sei Beistand uns, zu wahren
unsere Jungfräulichkeit.

Wir sind dem Staub entsprossen
und – weh, o weh – der Sünde Adams.

Sehr hart ist es, zu widersagen
dem Genuß [verbotner] Frucht.
Richt du uns auf, Erlöser, Christus.

[...] ³³

Am Beginn des Liedes wird die Topik der Brautmystik eingeführt, der erst später direkt angesprochene Jesus wird als Liebender beschrieben. Gleichzeitig wird am Ende der Strophe die Bedrohung der Jungfräulichkeit eingeführt, unterstrichen durch die Endstellung der Worte „wahren“ und „Jungfräulichkeit“. Diese Endstellung bildet gleichsam die Gefahr des Abgleitens formal nach.

In der darauf folgenden Strophe wird diese Bedrohung wieder in den Bereich des anthropologischen Mangels aufgrund der Erbsünde gestellt. Besonders zu unterstreichen ist, dass hier nur auf die Sünde Adams angespielt wird und nicht die Sünde Evas (wie in der Literatur des Spätmittelalters oft üblich und auch in anderen Liedern der Hildegard³⁴ zu finden). Die Figur Adams wirkt hier als doppelte Kontrastfigur: Einerseits die männliche Sünde im Kontrast zur weiblichen, jungfräulichen Tugend. Andererseits zur Tugend und Reinheit Christi, die in der nächsten Strophe angerufen wird (unterstützt durch die Endstellung der Namen Adam und Christus in den jeweiligen Strophen).

³³ Hildegard: Lieder, S. 259.

³⁴ Beispielsweise in „An Maria“ - Hildegard: Lieder, S. 281. – wo Eva explizit als Bringerin des „Fleischgesetzes“ bezeichnet wird und als Kontrast zu Maria steht.

In der dritten Strophe ist davon die Rede, dass es hart wäre „zu widersagen dem Genuß [verbotner] Frucht“. Hier wird wieder auf die Anlage der Sündigkeit und Wollust in der Natur angespielt und ein ambivalentes Verhältnis sichtbar – der Aufstieg zur Reinheit der Jungfräulichkeit erfordert offenbar einen ständigen Kampf gegen den Rückfall in die Fleischlichkeit. Dafür rufen die Jungfrauen im Schlussvers der Stelle (das Lied wird dann noch fortgesetzt) die Hilfe Christi an, der sie dafür offenbar bedürfen. Ein Überwinden der sündigen Natur scheint ihnen also nur in Christus möglich.

Der jungfräuliche Mensch

Bemerkenswerterweise finden sich bei Hildegard Stellen, in denen die bis jetzt für Frauen beschriebenen Läuterungsprozesse auf den Menschen im Allgemeinen, also auf Frau und Mann ausgedehnt werden. So schreibt sie beispielsweise, das Bibelwort von der tüchtigen Frau aus Sprüche 31 interpretierend: „Ein Mensch, der treu erfunden werden will, lege die weibische Schwäche ab und greife nach mannhafter Stärke, die er zu seiner zweiten Natur machen sollte.“³⁵ Männlichkeit und Weiblichkeit werden hier also weniger als feststehende Kategorien gefasst, sondern als Set habitueller Praktiken. „Weibische Schwäche“ und „mannhafte Stärke“ können von Männern wie von Frauen inkorporiert werden und sind auch in beiden angelegt. Ein Frau könnte Männlichkeit zu ihrer „zweiten Natur machen“ – was den Weg öffnet, das – pointiert gesprochen – die Frau letztlich der bessere Mann werden kann.

Diese Lesart öffnet Hildegards Texte einerseits hin zu einem Überschreiten der traditionellen Geschlechtergrenzen, andererseits zu einer Form der Gleichberechtigung der Geschlechter vor Gott, in Abhängigkeit ihrer Tugend und Reinheit, ohne Ansicht des biologischen Geschlechts.

Zusammenfassung

Die Komplexität des Frauenbildes bei Hildegard wurde durch obige Betrachtung illustriert. Zwar geht Hildegard von einem anthropologischen Makel der Frau aus, sie sei für Wollust besonders empfänglich. In der Darstellung der Ursünde und der weiblichen Schwäche

³⁵ Hildegard: Lebensverdienste, S. 196.

öffnet sich der Text jedoch weit darüber hinaus gehenden Interpretationen. Der Status der Jungfräulichkeit wird bei ihr als habituelle Praktik begriffen, die sich beide Geschlechter als zweite Natur aneignen können. Diese Überschreitung der biologischen Geschlechtergrenze verbindet Hildegard mit einer Überschreitung des materiellen Seins, deren Möglichkeit sie im jungfräulichen Status angelegt sieht.

Zusammenschau

Wie Gössmann treffend bemerkt, wird im Buch der Lebensverdienste „in Symbolik und Sprache vielleicht am meisten die Ambivalenz von Hildegards Aussagen und damit auch das Unterlaufen männlicher Wertungen aus der Schultheologie deutlich.“³⁶

Zurückkommend auf die eingangs gestellte Frage, inwieweit die Visionen Hildegards zur Mystik zuzurechnen seien ergibt sich für mich folgender Befund: In den Visionen wird klar mit mystischem Vokabular und mystischer Topik operiert. Dazu zählen das Motiv des Bräutigams, des Kusses, der Vereinigung der Seele mit Gott, aber auch Unsagbarkeitstopoi. Auch für Hildegard ist die Erfahrung unentziehbar, jedoch ergibt sich ob der distanzierten Schau kein unmittelbares Freudeerlebnis für die Mystikerin. Auch die Motive der Enttraffung oder Einwohnung fehlen, die unio mystica wird – zumindest nicht explizit – ausgeführt. Charakteristisch für Hildegards visionäre Schauen ist eine gleichzeitige distanzierte theologische Reflexion des Gesehenen. Damit steht sie, womit ich mich dem eingangs zitierten Befund anschließe, eher in der Nähe zur Mystik Meister Eckharts. Ein Miteinbeziehen in den Kreis der mittelalterlichen Mystik lässt sich jedoch, so denke ich, klar argumentieren.

Die Untersuchung der Textstellen im Buch der Lebensverdienste hat gezeigt, dass die Texte Hildegards durchaus für andere Lesarten offen sind, als sie der damaligen Schultheologie entsprechen. Dieses Unterlaufen von Genderrollen und Geschlechtszuweisungen ist bereits im Text angelegt und keineswegs nur eine

³⁶ Gössmann: Haus der Weisheit, S. 5.

retrospektive Illusion. Inwieweit diese widerständigen Elemente von Hildegard intendiert waren oder nicht ist eine Frage die kaum zu klären ist.

Speziell die Auffassung von weiblicher Schwäche, die Hildegard radikal umdeutet und in ein positives Licht rückt, indem sie eine Parallele Eva-Maria-Christus aufstellt, ist bemerkenswert. Auch dass die Möglichkeit eines Christus als hybrides Geschlecht zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit im Text angelegt ist, scheint bemerkenswert.

Schließlich auch die Jungfräulichkeit, die von Hildegard habituell interpretiert wird und die sie ebenfalls in einen geschlechterüberschreitenden Raum hin öffnet. Damit öffnet sich eine Perspektive auf Geschlechterkonstruktion jenseits biologischer Festlegungen.

In diesem Sinne kann man wohl nicht davon sprechen, Hildegard habe „in ihrer Auffassung von Weiblichkeit und Sexualität keine eigenen Leistungen vorzuweisen“³⁷, ohne wichtige Aspekte der Texte auszublenden und einer interessanten Frauenfigur des Mittelalters Unrecht zu tun.

³⁷ Eder: Weiblichkeit und Sexualität, S. 114.

Literatur

Primärliteratur

Hildegard von Bingen: Lieder. Nach den Handschriften herausgegeben von Pudentiana Barth OSB, M. Immaculata Ritscher OSB und Joseph Schmidt-Görg. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969.

Hildegard von Bingen: Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste (Liber vitae meritorum). Übers. Von Heinrich Schipperges. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1972.

Sekundärliteratur

Diers, Michaela: Das lächelnde Lebendige. Frauen, Vision und Mystik: Von Hildegard von Bingen bis zu Christa Wolfs „Kassandra“. Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verl., 1998.

Dinzelbacher, Peter: Die christliche Mystik und die Frauen: Zur Einführung. – In: Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock: eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung. Beiträge der Tagungen 1996 und 1997 der Evangelischen Akademie Nordelbien in Bad Segeberg. Frankfurt am Main u.a.: Lang, 1998. (= Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte, Bd. 21) S. 13-30.

Eder, Annemarie: Weiblichkeit und Sexualität bei Hildegard von Bingen. – In: Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter. Hrsg. von Ulrich Müller. Göppingen: Kümmerle Verlag, 1986. (=Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Nr. 440) S. 111-141.

Gosebrink, Hildegard: Maria in der Theologie Hildegards von Bingen. Würzburg: Echter, 2004. (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 29)

Gössmann, Elisabeth: „Ipsa enim quasi domus sapientiae“. Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit. Zur frauenbezogenen Spiritualität Hildegards von Bingen. – In: „Eine Höhe, über die nichts geht“: spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik ? Hrsg. von Margot Schmidt und Dieter R. Bauer. Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1986. (=Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. 1, Christliche Mystik, Bd. 4) S. 1-18.

Gössmann, Elisabeth: Makro-Mikrokosmik als umfassendes Denkmodell Hildegards von Bingen. – In: Denkmodelle von Frauen im Mittelalter. Hrsg. von Béatrice Acklin Zimmermann. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1994. S. 19-41.

Gössmann, Elisabeth: Spiegel der göttlichen Liebe. Zur Anthropologie und Geschlechtersymbolik bei Hildegard von Bingen. – In: Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag. Hrsg. von Äbtissin Edeltraud Forster und dem

Konvent der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Eibingen. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1997.

Sroka, Anja: Hildegard von Bingen: Visionärin, Prophetissa Teutonica – und Mystikerin ?
– In: Europäische Mystik vom Hochmittelalter zum Barock: eine Schlüsselepoche in der europäischen Mentalitäts-, Spiritualitäts- und Individuationsentwicklung. Beiträge der Tagungen 1996 und 1997 der Evangelischen Akademie Nordelbien in Bad Segeberg. Frankfurt am Main u.a.: Lang, 1998. (= Bremer Beiträge zur Literatur- und Ideengeschichte, Bd. 21) S. 33-65.