

Ausbruch aus traditionellen Geschlechterzuschreibungen?

Geschlechterkonzeptionen in Hildegards von Bingen *Causae et Curae*

Matthias Thonhauser*

Abstract

Geschlechterkonzeptionen im europäischen Hochmittelalter, maßgeblich von den Kirchenvätern geprägt, behaupteten in unterschiedlichem Grad den Vorrang des Männlichen vor dem Weiblichen, teils gepaart mit stark misogynen Tendenzen. Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, ob es neben den von Männern geprägten Denk- und Ordnungsschemata auch solche gab, die auf Frauen zurückzuführen sind. In der Auseinandersetzung mit dem heilkundlichen Werk *Causae et Curare* Hildegards von Bingen wird dieser Frage nachgegangen. Dabei wird vor allem nach Vorstellungen zur Natur der Frau und der Natur des Mannes gefragt und herausgearbeitet, dass sich Hildegard von Bingen wohl innerhalb tradierter Gesamtkonzeptionen bewegt, darin jedoch hinsichtlich Körperkonzepten und der Deutung biblischer Schlüsseltexte zum Geschlechterverhältnis ganz eigene Akzente setzt.

1. Einleitung

1.1 Denken und Wirken wider die Norm?

„Gesegnet bis du unter den Frauen, und gesegnet ist das Wort deines Mundes, das die Geheimnisse der unsichtbaren Welt zu den Menschen bringt, die himmlischen mit den irdischen Dingen vereint und das Göttliche mit dem Menschlichen verbindet.“¹ Die solcherart von den Mönchen von Villers angesprochene und sich selbst als „armseliges Weibsbild“² charakterisierende Hildegard von Bingen schreibt 1168 an Kaiser Friedrich Barbarossa, als dieser Calixtus III. als Gegenpapst eingesetzt hatte: „Der da ist spricht: Die Widerspenstigkeit zerstöre Ich,

* Mag. Matthias Thonhauser ist Studierender im Erweiterungsstudium Bachelor (Sek. AB), UF Geschichte, Sozialkunde/Politische Bildung an der Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät der Paris Lodron Universität Salzburg. Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2020/21 bei Univ. Prof. MMag. Dr. Christina Antenhofer als Proseminararbeit eingereicht.

¹ Ep. 21, in: Jean Baptiste PITRA, Hg., *Analecta Sanctae Hildegardis*. Bd. 8 der *Analecta Sacra*, Monte Cassino 1882, 395, zit. nach Barbara NEWMAN, *Hildegard von Bingen: Schwester der Weisheit*, Freiburg im Breisgau 1995, 18.

² Zit. nach Cordula NOLTE, *Frauen und Männer in der Gesellschaft des Mittelalters*, Darmstadt 2011, 107.

und den Widerstand derer, die mir trotzen, zermalme Ich durch mich selbst. Wehe, wehe, diesem bösen Tun der Frevler, die mich verachten! Das höre, König, wenn du leben willst!“³

Hildegards harsche Kritik am Kaiser, unter dessen Schutz ihr Kloster am Rupertsberg bei Bingen stand, die Anerkennung ihres theologischen Denkens und Schreibens⁴, das schon zu ihren Lebzeiten geschätzt und diskutiert wurde, und ihre vor Laien und Klerikern gehaltenen Predigten⁵ mit scharfer Kritik am Klerus erscheinen als Kontrast zur mittelalterlichen Norm, nach der Frauen „das öffentliche Lehren und Predigen versagt war“⁶, insbesondere als um ca. 1140 das *Decretum Gratiani* Frauen untersagte, vor Männern zu lehren.⁷

Allerdings waren Geschlechterkonzeptionen auch in Bezug auf die den Frauen zugewiesenen sozialen und politischen Rollen im Mittelalter nicht einheitlich, wengleich sich ein männlicher Hegemonialanspruch als Konstante durchziehen scheint.⁸ Hildegard von Bingen widmet sich in ihren Schriften immer wieder ausführlich dem Geschlechterthema. Ihr eingangs skizziertes Wirken sowie ihre in ähnlicher Form oft zu findende Selbstbezeichnung werden in diesem Beitrag zum Anlass genommen, nach Geschlechterkonzeptionen in ihren Schriften zu fragen und danach, wie sich diese zu den in ihrer Zeit gängigen Konzeptionen verhalten. Der vorliegende Artikel geht dieser Frage nach und greift dafür die naturheilkundliche Schrift *Causae et Curare* heraus, die in teils längeren Passagen Ideen zur Natur und zum Verhältnis der Geschlechter entwickelt und dabei entsprechend dem mittelalterlichen Denken naturwissenschaftliche, medizinische und theologische Inhalte miteinander verschränkt. Sie erscheint geeignet, Hildegards Konzeptionen beispielhaft herauszuarbeiten.⁹ Eine umfassende Auseinandersetzung bedürfte auch der Analyse ihrer anderen Schriften, was jedoch den verfügbaren Rahmen übersteigen würde.¹⁰

³ Ep. 127, in: PITRA, *Analecta Sanctae Hildegardis*, 561, zit. nach NEWMAN, Hildegard von Bingen, 30.

⁴ Einen umfassenden Überblick darüber geben anlässlich der Erhebung Hildegards zur Kirchenlehrerin durch die Leitung der Römisch-Katholischen Kirche im Jahr 2012 Rainer BERNDT / Maura ZÁTONYI, *Glaubensheil: Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen*, Münster 2013.

⁵ Einen guten Überblick bietet Régine PERNOUD, *Die Predigten Hildegards von Bingen*, in: Margot Schmidt, Hg., *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprache bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 181–192.

⁶ NOLTE, *Frauen und Männer*, 107.

⁷ Vgl. Christian SPERBER, *Hildegard von Bingen – eine widerständige Frau*, Aichach 2003, 31.

⁸ Darauf machen unter anderem Elisabeth Gössmann in ihrer Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Deutung der ersten drei Kapitel des Buches Genesis und Claudia Nolte in ihrer Studie zu Geschlechterverhältnissen im Mittelalter aufmerksam. Vgl. Elisabeth GÖSSMANN, *Die Deutungen von Genesis 1–3 im Mittelalter mit ihren Vorformen in der christlichen Antike und ihren Nachwirkungen in der Frühen Neuzeit*, in: Gisela ENGEL u. a., Hg., *Geschlechterstreit am Beginn der europäischen Moderne: Die Querelle des Femmes*, Königstein / Taunus 2004, 38–53, hier 43 f.; NOLTE, *Frauen und Männer*, 39.

⁹ Vgl. Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, *Das Konzept von Frau und Mann bei Hildegard von Bingen und Christine de Pizan*, in: Margot Schmidt, Hg., *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen* 1995, 167–179, hier 169.

¹⁰ Diese Auseinandersetzung regt Ilse Aiglsperger in ihrer Diplomarbeit an, in der sie auf der Grundlage von Hildegards wichtigsten Schriften ihre Geschlechterkonzeptionen skizziert und nach möglichen Gegenentwürfen zu den im Mittelalter gängigen Auffassungen fragt, Vgl. Ilse AIGLSPERGER, *Geschlechtlichkeit, Körper und Sexualität*

1.2 Hinweise zur geschlechtergeschichtlichen Rezeption der Schriften Hildegards

Hildegard von Bingen gehört zu den bekanntesten Persönlichkeiten des europäischen Hochmittelalters. Die aus einer adeligen Familie stammende Nonne und Äbtissin aus der Region Rheinhessen im heutigen deutschen Bundesland Rheinland-Pfalz hat vermutlich schon zu ihrer Zeit einen nachhaltigen Eindruck auf Menschen hinterlassen, die sie persönlich erlebten, mit ihr direkt in Kontakt standen oder sie vom Hörensagen kannten.

Das umfangreiche und vielfältige Werk und das Wirken Hildegards, mit dem sie sich auch in das politische Geschehen ihrer Zeit einbrachte,¹¹ dürften schon damals kontrovers aufgenommen und diskutiert worden sein.¹² Ab den späten 1950er Jahren beginnt sich die historische und theologische Forschung für das Werk Hildegards zu interessieren und ihr Wirken als für das Mittelalter bemerkenswert wahrzunehmen. War es laut Christian Sperber in den 1970er Jahren noch ein wichtiges Anliegen, Hildegard dem Vergessen zu entreißen, so geht es mittlerweile vor allem darum, die Bedeutung ihres vielfältigen Werks sowohl für das Mittelalter als auch für die heutige Zeit kritisch herauszuarbeiten und zugänglich zu machen.

Vertreter*innen feministisch orientierter Forschung und der sich später entwickelnden Geschlechterforschung widmeten sich seit den 1980er Jahren der Anthropologie Hildegards, insbesondere der gesellschaftlichen Stellung der Frau und Hildegards Verhältnis zum für ihre Zeit als gängig angenommenen Frauenbild sowie in der Folge auch dem Geschlechterverhältnis und den in ihren Schriften entwickelten Geschlechterkonzeptionen. Die Wahrnehmungen und die Interpretationen ihrer Schriften sind diesbezüglich kontrovers. Sehen die einen ihr Frauenbild eher den traditionellen, für Frauen nachteiligen Geschlechtervorstellungen des Mittelalters verbunden¹³, so arbeiten andere wie Elisabeth Gössmann das Widerständische, männliche Hegemonieansprüche Hinterfragende an ihr heraus. Sie geht von spezifisch weiblichen Diskursformen aus.¹⁴

bei Hildegard von Bingen. Ein Vergleich mit der Mittelalterlichen Lehrmeinung, Diplomarbeit, Karl-Franzens-Universität Graz 2010.

¹¹ Vgl. Joan CADDEN, Wissenschaft, Sprache und Macht im Werk Hildegards von Bingen, in: *Feministische Studien* 9/1 (1991), 69–79, hier 69.

¹² Vgl. Albrecht CLASSEN, *The Power of a Woman's Voice in Medieval and Early Modern Literatures: New Approaches to German and European Women Writers and to Violence Against Women in Premodern Times*, Berlin/Boston 2007, 121; Barbara BEUYS, *Denn ich bin krank vor Liebe: das Leben der Hildegard von Bingen*, Frankfurt/Main 2009, 147–156.

¹³ Zum Beispiel Peter DINZELBACHER, *Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina*, in: Peter Dinzelbacher / Dieter R. Bauer, Hg., *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Köln 1988, 265–302.

¹⁴ Vgl. Elisabeth GÖSSMANN, *Religiös-theologische Schriftstellerinnen*, in: Christiane Klapisch-Zuber, Hg., *Mittelalter*, Frankfurt/Main 1993, 495–514.

In jüngeren Arbeiten wie jenen von Cordula Nolte erscheint Hildegard zunehmend im Spannungsfeld zwischen der Verwurzelung im Glauben an eine von Gott festgefügte, sinnvolle Ordnung der Welt und einem Streben nach weiblichen Entfaltungs- und Freiräumen sowie der Möglichkeit, am sozialen und politischen Leben mitzuwirken.¹⁵ In diesen unterschiedlichen Zugängen und Deutungen spiegelt sich auch die Vielschichtigkeit wider, die Hildegard von Bingen eigen gewesen sein dürfte.¹⁶ Für eine Annäherung an ihre Geschlechterkonzeptionen, insbesondere ihr Frauenbild, ist auch ihr über die schriftstellerische Tätigkeit hinausgehendes Wirken aufschlussreich.

2. Entwicklung der Fragestellung

Gibt es neben den auf Männer zurückgehenden, wirkmächtigen Geschlechterkonzeptionen, wie jenen von Augustinus († 430), Isidor von Sevilla († 636) oder Thomas von Aquin († 1274), andere Denk- und Ordnungsschemata, die auf Frauen zurückzuführen sind?¹⁷ Dabei macht es einen Unterschied, ob sie sich in eine tradierte Gesamtkonzeption einordnen oder ganz neue Systeme, die Welt zu begreifen, entwickeln. In welchem Maß eröffnen sie innerhalb des Horizonts mittelalterlichen Denkens einen Spielraum in Hinblick auf das Geschlechterverhältnis und weibliches bzw. männliches Selbstverständnis?

Die Auseinandersetzung mit Hildegard von Bingen folgt einer möglichen Spur dieser in der Einleitung und in den Forschungsfragen skizzierten Suche. Dabei beschränke ich mich auf Vorstellungen von der „Natur“ der Frau und der „Natur“ des Mannes, wobei ich hier dem Verständnis von Hans-Werner Goetz folge, der in diesem Zusammenhang „Natur“ als „Wesen“ versteht.¹⁸ Er entspricht damit der für das mittelalterliche Denken entscheidenden Idee eines umfassenden, geschlossenen Ordnungssystems, in dem Physisches, Geistiges, Seelisches

¹⁵ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 39–46.

¹⁶ Davon zeugt auch ihr enorm umfangreiches Gesamtwerk, das unter anderem theologische, natur- und heilkundliche Schriften, musikalische Werke sowie eine große Anzahl an Briefen, Predigten und Bibelkommentaren umfasst. Die hier skizzierte Vielfalt und Eigenständigkeit Hildegards begründet auch mein Interesse, Hinweisen auf ihre Geschlechterkonzeptionen in der naturkundlichen Schrift *Causae et Curae*.

¹⁷ Vorausgesetzt ist, dass Geschlechterkonzeptionen innerhalb von bestimmbareren sozialen und politischen Bedingungen entstehen und sich zu diesen als bestehende Machtverhältnisse in Bezug setzen. Geschlecht ist also eine „zentrale Kategorie der Geschichtsbetrachtung“ (Nolte, Frauen und Männer, 1). Die Frage nach weiblichen Konzepten will nicht einer „Naturalisierung der Geschlechterdifferenz“ (Claudia OPITZ-BELAKHAL, *Geschlechtergeschichte*, Frankfurt/Main / New York 2010, 12.) das Wort reden, sondern anhand von durch Frauen geschaffenen Quellen darstellen, was Frauen und Männern unter den historischen Umständen zu tun und zu denken möglich waren und inwiefern es Frauen dabei gelungen ist, die konzeptionelle Grundlegung des Geschlechterverhältnisses mit ihrer als Person je eigenen Originalität mitzugestalten.

¹⁸ Vgl. Hans-Werner GOETZ, *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*. Teil I, Band 3: IV. Die Geschöpfe: Engel, Teufel, Menschen, Göttingen 2016, 394.

und Kosmisches zusammenhängen und ineinanderwirken. Cordula Nolte geht in ihrer Darstellung des Geschlechterverhältnisses im Mittelalter auch auf Hildegard von Bingen ein und erwähnt Unterschiede in ihren Betrachtungen zur männlichen und weiblichen Natur.¹⁹

Ein weiterer Hinweis findet sich bei Elisabeth Gössmann, die hinsichtlich der „Natur“ der Geschlechter in Hildegards Schriften eine andere Konzeption der Lehre von den vier Elementen findet, welche die durch die Naturphilosophie gestützte Geschlechterhierarchie aufheben würde.²⁰ Interessant für die Lektüre von Texten, welche von Frauen im Mittelalter verfasst wurden, erscheint mir auch Gössmanns Hinweis auf den von der feministischen Literaturgeschichte geprägten Begriff des „zweistimmigen Diskurses“, der im zu lesenden, vordergründigen Text noch einen verborgenen Subtext oder in eher peripheren Teilen eines Buches andere Aussagen als in den zentralen Teilen vermutet.²¹

Diesen Hinweisen folgend untersuche ich im Hinblick auf die Forschungsfragen Aussagen im Buch *Causae et Curae*, in das Hildegard von Bingen auch naturphilosophisches Gedankengut eingearbeitet und sich an verschiedenen Stellen mit dem Wesen der Geschlechter auseinandergesetzt hat. Ein umfassenderer Eindruck ihres Denkens über Mann und Frau entsteht jedoch erst, wenn in einem weiteren Schritt auch ihre anderen Arbeiten, insbesondere ihre drei Visionsschriften und die Briefe herangezogen werden.²² Da gerade Hildegard von Bingen im theologischen und naturphilosophischen Denken ihrer Zeit geschult war und dieses auch in ihren Ausführungen rezipierte, stellt sich die Frage, ob und gegebenenfalls wie sich die von ihr entwickelten Konzeptionen von damals gängigen Ansichten unterscheiden.

Nach einem Überblick über Leben und Wirken Hildegards von Bingen und einer Besprechung der verwendeten Quelle, gehe ich auf verschiedene Themenbereiche ein, die in *Causae et Curae* zu finden und für Geschlechterkonzeptionen bedeutsam sind. Dazu gehören die Sicht auf den Menschen im Kosmos, die Lehre von den vier Elementen, die Viersäftelehre und die Geschlechtertypen, Beschreibungen der Anatomie von Mann und Frau sowie Ausführungen zu Lust und Sexualität. Ein abschließendes Resümee arbeitet mögliche Besonderheiten in Hildegards Konzeption heraus.

¹⁹ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 44 f.

²⁰ Vgl. GÖSSMANN, Religiös-theologische Schriftstellerinnen, 503.

²¹ Vgl. ebd., 498.

²² Vgl. SPERBER, Hildegard, 10.

3. Zur Autorin und ihrem Hintergrund

Es gibt zu Hildegard von Bingen noch keine vollständige wissenschaftliche Biografie, die auf quellenkritischer Basis erstellt wurde.²³ Die Lebensbeschreibungen, teils noch zu ihren Lebzeiten oder wie die *Vita Sanctae Hildegardis* kurz nach ihrem Tod geschrieben, verfolgten insbesondere das Anliegen, ihre Heiligkeit herauszustellen. Sie zeigen die ihr aufgrund ihres Wirkens entgegengebrachte Wertschätzung, eignen sich aber nur bedingt als Quelle für eine historische Darstellung des Lebens der Heiligen.²⁴

Hildegard von Bingen 1098, wahrscheinlich in Bermersheim, gelegen zwischen Alzey und Worms, geboren, entstammt einer Familie von Edelfreien, die auch mit dem hohen Klerus der Reichskirche verbunden war.²⁵ Ansehen und soziale Beziehungen, die mit der adeligen Herkunft verbunden waren, dürften ihr beträchtliche Handlungsspielräume eröffnet und auch zu einer breiten Anerkennung beigetragen haben.²⁶ Im Alter von vermutlich 14 Jahren war sie der Reklusin Jutta von Sponheim in das junge benediktinische Kloster Disibodenberg gefolgt, wo diese eine eigene Frauenklause gründete.²⁷ Die durch sie vermittelten Kenntnisse der Heiligen Schrift und des liturgischen Gesangs konnte sie in der wahrscheinlich mit den wichtigen theologischen und philosophischen Werken ihrer Zeit ausgestatteten Klosterbibliothek erweitern.²⁸

Nach Juttas Tod wurde sie im inzwischen deutlich angewachsenen Frauenkonvent von ihren Mitschwestern zur Nachfolgerin Juttas und zur Magistra gewählt. Gegen Widerstände der Mönche des Klosters am Disibodenberg ließ sie auf dem Rupertsberg bei Bingen am Rhein ein neues Kloster bauen, in das der mittlerweile stark angewachsene Frauenkonvent 1152 übersiedelte und in dem sie bis zu ihrem Tod am 17. September 1179 lebte.²⁹ Eine als Auftrag

²³ Die auch für diese Arbeit verwendete Biografie von Barbara Beuys (BEUYS, *Denn ich bin krank vor Liebe.*) ist durchaus aufschlussreich und anregend zu lesen, zitiert auch viele Texte aus den umfangreichen Quellen, verzichtet aber konsequent auf genaue Quellenangaben und Literaturverweise.

²⁴ Maura ZÁTONYI, *Hildegard von Bingen*, Münster 2017, 3. Wichtige Daten und Episoden ihres Lebens sind aus ihnen dennoch rekonstruierbar. Eine Reihe von Einzelstudien erlaubt eine vertiefende historische Auseinandersetzung mit Ereignissen ihres Lebens und macht geschichtliche Hintergründe zugänglich.

²⁵ Vgl. Harald DERSCHKA, *Die Viersäftelehre als Persönlichkeitstheorie: zur Weiterentwicklung eines antiken Konzepts im 12. Jahrhundert*, Ostfildern 2013, 126.

²⁶ Vgl. NOLTE, *Frauen und Männer*, 110; Katherine WALSH, *Ein neues Bild der Frau im Mittelalter. Weibliche Biologie und Sexualität, Geistigkeit und Religiosität in West- und Mitteleuropa*, Wien 1990, 465.

²⁷ Der in der *Vita* erwähnte Eintritt mit acht Jahren bezieht sich vermutlich darauf, dass sie wie in Familien ihres Standes üblich, zur Erziehung einer anderen Familie, vermutlich jener auf der Burg Sponheim, übergeben wurde. Jutta dürfte schon zu dieser Zeit für ihre Bildung verantwortlich gewesen sein.

²⁸ Vgl. ZÁTONYI, *Hildegard von Bingen*, 4 f.

²⁹ Vgl. Helmut FELD, *Frauen des Mittelalters: zwanzig geistige Profile*, Köln 2000, 100.

empfundene Vision war ihren Angaben zufolge dafür entscheidend, dass sie 1141 begann, eigene, insbesondere theologische Schriften zu verfassen, die hauptsächlich auf ihren erlebten Visionen basierten und die sie auch durch den Papst legitimieren ließ.³⁰

In dem nun entstandenen, vielfältigen Werk zeigt sich ein vielseitiges und komplexes Denken, Beobachtungsgabe, sprachliche und mystische Begabung und eine umfangreiche Kenntnis damals zugänglicher theologischer, philosophischer und auch medizinischer Literatur.³¹ Erhalten sind Aufzeichnungen von vier großen Predigtreisen und eine umfangreiche Korrespondenz, in der sie auch zu Fragen ihrer Zeit und zum politischen Geschehen Stellung nahm.³²

4. Grundlegendes zum Werk *Causae et Curae*

4.1 Verfügbare Quellen und Überlieferung

Die Schrift *Causae et Curae* wird meist zu den natur- und heilkundlichen Schriften Hildegards von Bingen gezählt. „Ihr Naturverständnis orientiert sich an biblisch-theologischen Prinzipien und zielt ab auf eine umfassende Verhältnisbestimmung von Gott, Welt und Mensch.“³³ Das entsprach, zumindest in christlich geprägten Kontexten, dem überwiegenden Denken des Hochmittelalters, das nicht zwischen Naturwissenschaften und Theologie trennte. Alles war Teil eines sinnvoll geordneten Kosmos, verstanden aus einer heilsgeschichtlichen Perspektive.³⁴ Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Laurence Moulinier, wenn sie Natur in Hildegards Verständnis als dem Menschen verfügbaren Ort der Gotteserfahrung beschreibt und ihr Naturverständnis getragen sieht von einer Sehnsucht nach der ursprünglichen Harmonie der Schöpfung.³⁵

Das in lateinischer Sprache verfasste Werk *Causae et Curae* liegt nicht im Original, sondern in einer Handschrift aus dem 13. Jahrhundert vor, die in der königlichen Bibliothek in Kopenhagen (København, Det Kongelige Bibliotek, Ny kgl. Saml. 90b Fol.) aufbewahrt wird.

³⁰ Vgl. ZÁTONYI, Hildegard von Bingen, 5 f.

³¹ Mit Verweis auf Laurence Moulinier geht Derschka davon aus, dass Hildegard unter anderem Schriften der Medizinschule von Salerno kannte. Vgl. DERSCHKA, Viersäftelehre, 163.

³² Vgl. FELD, Frauen des Mittelalters, 101.

³³ ZÁTONYI, Hildegard von Bingen, 20 f.

³⁴ Vgl. GOETZ, Gott und die Welt, 372.

³⁵ Vgl. LAURENCE MOULINIER, Naturkunde und Mystik bei Hildegard von Bingen: Der Blick und die Vision, in: Peter Dinzelbacher, Hg., *Mystik und Natur: zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart*, 39–60, hier 59.

Ein kurzes Fragment findet sich auch in einer Handschrift in Berlin (Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms. lat. qu. 674, f. 103r-103v).³⁶

Das im späten Mittelalter noch bekannte Werk wurde Ende des 19. Jahrhunderts wiederentdeckt und vollständig erstmals von Peter Kaiser 1903 herausgegeben, wobei Manfred Pawlik dieser Ausgabe zahlreiche Fehler und editorische Schwächen attestierte.³⁷ Dennoch bildete sie die Grundlage für seine deutsche Übersetzung von 1990, wie auch schon zuvor für Hugo Schulz 1933. Beide Übersetzungen übernehmen die nachträglich vom Verfasser der Kopenhagener Handschrift gemachte viel zu kleinteilige Einteilung mit teils irreführenden Kapitelüberschriften.³⁸

Eine textkritische lateinische Neuedition mit ausführlichem Stellenkommentar erschien 2003, herausgegeben von der französischen Historikerin Laurence Moulinier. Die Überschriften wurden darin weggelassen, dafür wurde jedoch eine Kapitelzählung eingeführt.³⁹ Diese Ausgabe liegt der 2011 erschienenen neuen deutschen Übersetzung von Ortrun Riha zugrunde.⁴⁰ Sie fügt, um das Lesen zu erleichtern, als Textzusätze kenntlich gemachte Überschriften ein. Diese Übersetzung wird in dieser Arbeit verwendet.⁴¹

Manfred Pawlik plädiert dafür, das Werk zusammen mit Hildegards Naturlehre, *Physica* genannt, als Einheit zu verstehen.⁴² Laut Michael Embach habe Hildegard selbst ein Werk mit dem Titel *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* („Buch von den Feinheiten der verschiedenen Naturen der Geschöpfe“) verfasst, das, wie er vermutet, später geteilt wurde.⁴³

Obwohl die inhaltliche Nähe dafür spricht und eine *Summa Hildegardis de medicina*, die beide Werke enthalten haben dürfte, in einer Beschreibung von Hildegards Schriften aus dem 15. Jahrhundert erwähnt wird, ist die Einheit der beiden Werke letztlich auf Grund der schlechten Quellenlage nicht nachweisbar.⁴⁴ Das Buch wird unter dem Titel *Liber compositae*

³⁶ Vgl. Laurence MOULINIER, Introduction, in: Laurence Moulinier, Hg., Hildegard von Bingen: Beate Hildegardis Cause et cure, Berlin 2003, XI-CXVII, hier XII.

³⁷ Vgl. Manfred PAWLIK, Einführung, in: Hildegard von Bingen, Heilwissen: von den Ursachen und der Behandlung von Krankheiten, übers. und hg. von Manfred Pawlik, Freiburg i. B. / Basel / Wien 1991, 5–21, hier 10 f.

³⁸ Vgl. Ortrun RIHA, Einführung, in: Hildegard von Bingen, Ursprung und Behandlung der Krankheiten. Causae et curae, übers. und hg. von Ortrun Riha, 4. Auflage, Beuron 2020, 5–20, hier 6 f.

³⁹ HILDEGARD VON BINGEN, Beate Hildegardis Cause et cure, hrsg. von Laurence Moulinier, Berlin 2003.

⁴⁰ Vgl. RIHA, Einführung, 7.

⁴¹ Die in geschwungenen Klammern enthaltene Kapitelzählung wird bei Quellenangaben übernommen, um das Auffinden der Belegstellen zu erleichtern.

⁴² Vgl. PAWLIK, Einführung, 10.

⁴³ Vgl. Michael EMBACH, Hildegard von Bingen (1098–1179) – kryptische Gelehrsamkeit und rhetorischer Sprachgestus, in: Edeltraud Klueting / Harm Klueting, Hg., Fromme Frauen als gelehrte Frauen: Bildung, Wissenschaft und Kunst im weiblichen Religiosum des Mittelalters und der Neuzeit: öffentliche internationale Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln (1. bis 4. April 2009): Tagungsband, Köln 2010, 128–150, hier 137.

⁴⁴ Vgl. MOULINIER, Introduction, XI–XIII.

medicinae („Buch der Zusammengesetzten Medizin“) im Werkverzeichnis der Akten des Heiligsprechungsverfahrens von 1233 erwähnt. Der Schreiber der Kopenhagener Handschrift verwendet für das Werk dagegen den Titel *Beate Hildegardis Causae et Cure*. Es ist die verkürzte Inhaltsangabe „de causis, signis atque curis aegritudinum“. Den Titel hält Ortrun Riha für zutreffender und übernimmt ihn auch für ihre Neuübersetzung.⁴⁵

4.2 Textgestaltung, Struktur und Echtheitsfrage

Schon Heinrich Schipperges vermutet im Kommentar seiner erstmals 1957 erschienenen Übersetzung von *Causae et Curae* (er verwendet als Titel *Heilkunde*) aufgrund der Uneinheitlichkeit des Textes, dass das Buch nicht in einem Arbeitsgang geschrieben wurde.⁴⁶ Diese Auffassung teilt Ortrun Riha, wenn sie schreibt, „*Causae et Curae* ist kein Text im herkömmlichen Sinn, sondern besteht aus thematischen Einheiten unterschiedlicher Länge, die [...] in der Summe keine klar ersichtliche Struktur aufweisen“⁴⁷. Es ist daher eher eine thematisch geordnete Sammlung von Schriften als ein in sich geschlossenes Werk. Dennoch lässt sich der Text über die vorhandenen großen farbigen Initialen in sechs Abschnitte oder Bücher gliedern, die sich in Länge, Inhalt und Form unterscheiden.⁴⁸

Die Uneinheitlichkeit veranlasste unter anderem Manfred Pawlik⁴⁹ und Heinrich Schipperges⁵⁰ dazu, einzelne Textpassagen bzw. den gesamten sechsten Abschnitt des Werks dem Verfasser der Kopenhagener Handschrift zuzuschreiben. Die übrigen Abschnitte sehen sie, auch abgestützt durch andere Handschriftenfragmente, als authentisch an, selbst wenn sich die ursprüngliche Zusammensetzung des Werks wohl nicht mehr rekonstruieren lasse.⁵¹

Ortrun Riha plädiert hingegen dafür, das gesamte Werk Hildegard zuzuschreiben, obwohl auch aus ihrer Sicht die Autorinnenschaft Hildegards nicht eindeutig gesichert sei, und führt dafür „die inhaltliche Kohärenz der Bausteine sowie die ungewöhnliche, individuelle Auffassung zu den einzelnen Themen“⁵² ins Treffen. Sie geht davon aus, dass die Schrift vielmehr aus anlassbezogenen Notizen ohne eine abschließende Redaktion zusammengesetzt worden sei. Für eine Urheberschaft Hildegards spricht für sie auch das für mittelalterliche

⁴⁵ Vgl. RIHA, Einführung, 6.

⁴⁶ Vgl. Heinrich SCHIPPERGES, Hildegard von Bingen. Heilkunde: das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten, 6. Auflage, Salzburg 1992, 39.

⁴⁷ RIHA, Einführung, 7.

⁴⁸ Vgl. MOULINIER, Introduction, XXI–XXIV; RIHA, Einführung, 8.

⁴⁹ Vgl. PAWLIK, Einführung, 11.

⁵⁰ Vgl. SCHIPPERGES, Heilkunde, 41.

⁵¹ Vgl. DERSCHKA, Viersäftelehre, 125; Noch weiter geht Michael Embach, der mit Verweis auf Laurence Moulinier davon ausgeht, dass nur die Bücher drei und vier authentisch seien. Vgl. EMBACH, kryptische Gelehrsamkeit, 137 f.

⁵² RIHA, Einführung, 9; dazu auch MOULINIER, Introduction, LVII–LX.

Verhältnisse sehr schlechte Latein. Dies deutet auf eine der Sprache unkundige Person hin, die Hildegard assistiert haben dürfte, möglicherweise eine Mitschwester.⁵³

5. Zum weltanschaulichen Hintergrund Hildegards: ein Überblick

5.1 Historischer Kontext

Die naturkundliche und medizinische Sammlung von Texten entstand vermutlich ab dem Jahr 1150 und ist demnach größtenteils schon im Kloster am Rupertsberg nahe Bingen am Rhein aufgezeichnet worden.⁵⁴ Claudia Elias sieht Hildegard und andere Frauen des 12. und 13. Jahrhunderts am Beginn einer frauenmystischen Tradition, in der Frauen für die historische Forschung deutlich wahrnehmbar als Schriftstellerinnen auftraten und in ihrer Zeit als solche ebenfalls wahrgenommen wurden.⁵⁵

Manfred Pawlik beschreibt die Zeit um 1150 als Umbruchszeit, die geprägt war vom 2. Kreuzzug und dessen Folgen, in der ein deutliches Bevölkerungswachstum einsetzte und sich eine Neubelebung der Städte sowie – mit dem Verbot für Ordensgeistliche, in der Heilkunde tätig zu sein – auch ein Wandel von der Klostermedizin zur akademischen Heilkunde vollzog.⁵⁶

5.2 Weltbild und Anthropologie

Hildegard war im theologisch-philosophischen Weltbild ihrer Zeit, das unter anderen Hugo von Saint-Victor (1097–1141) oder Bernhard von Clairvaux (1090–1153) ausgehend von Werken patristischer Autoren entwickelt hatten, tief verwurzelt.⁵⁷ Der Kosmos wurde dabei als geordnetes, in sich geschlossenes System verstanden, in dem alles seinen sinnvollen Platz und seine Aufgabe im Sinne und zum Wohl des Ganzen hatte.⁵⁸ Diese wohl begründete, auf einen bestimmten Zweck hinzielende Ordnung, steht für Hildegard nicht in Frage.⁵⁹ Die Auseinandersetzung mit der Natur des Mannes und mit der Natur der Frau ist daher innerhalb dieser

⁵³ Vgl. RIHA, Einführung, 10.

⁵⁴ Vgl. FELD, Frauen des Mittelalters, 100.

⁵⁵ Vgl. CLAUDIA ELIAS, Die Frau ist die Quelle der Weisheit: weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Pfaffenweiler 1995, 26.

⁵⁶ Vgl. PAWLIK, Einführung, 13.

⁵⁷ Vgl. BERNDT / ZÁTONYI, Glaubensheil, 96–98. Die in diesem Abschnitt enthaltene lange Liste von Patristikern und zeitgenössischen Autoren gibt einen Einblick in Hildegards umfangreiche Kenntnis der theologischen Literatur.

⁵⁸ Vgl. ESZTER KISS-DEÁK, Rechte der Frau im frühen Christentum: Aurelius Augustinus versus Thomas von Aquin, in: Antonius Liedhegener / Ines-Jacqueline Werkner, Hg., Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik, Wiesbaden 2010, 70–97, hier 81 f.

⁵⁹ SPERBER, Hildegard, 19, 27 und 72 f.

umfassenden Ordnung zu sehen: Darin wurden Mann und Frau als aufeinander bezogen verstanden, wobei die Frau dem Mann hierarchisch untergeordnet war, begründet mit der Erschaffung Evas aus der Seite Adams.⁶⁰ Als Grundlagen für die Bestimmung des Geschlechterverhältnisses und der Natur der Geschlechter dienten biblische Texte, insbesondere aus dem Buch Genesis, die meist in der teils sehr freien lateinischen Übersetzung des Hieronymus († 420) vorlagen, die für Frauen wenig vorteilhaft ist.⁶¹

Eine zweite wichtige Grundlage war die Lehre von den vier Elementen als umfassendes Erklärungssystem, das dem Denken des griechischen Arztes Galen entstammte. Sie wurde von Isidor von Sevilla im 8. Jahrhundert in seine *Etymologiae*, einer umfangreichen, systematischen Sammlung und Verarbeitung antiken Wissens, wesentlich entfaltet und in der Folge weitertradiert. Für die gesamte Materie, den ganzen Kosmos waren die vier Elemente Feuer, Luft, Erde, Wasser konstitutiv. Dazu kamen noch die vier Qualitäten heiß, kalt, trocken und feucht.⁶² In dieses Schema zur Darstellung der Welt fügten sich die Physiologie des Körpers, die Charaktereigenschaften und in weiterer Folge die Medizin.⁶³

Theologen und Philosophen des 12. Jahrhunderts wie Hugo von St. Viktor und Wilhelm von Conches verstanden den Menschen als Mikrokosmos, als Abbild der Welt, das alle Elemente und Eigenschaften im Kleinen enthält und Teil hat an der Vollkommenheit des Makrokosmos.⁶⁴ Die vier Elemente und Qualitäten sind im Organismus als die vier Kardinalsäfte (*humores*) Blut, Phlegma bzw. Schleim, gelbe Galle und schwarze Galle repräsentiert. Das Verhältnis dieser Säfte im Körper mit ihren Primärqualitäten Hitze, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit galt in der Humoralpathologie (Säftelehre) als ausschlaggebend für Charaktereigenschaften und Gesundheit.⁶⁵

⁶⁰ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 38 und SPERBER, Hildegard, 69-76.

⁶¹ Der wirkungsgeschichtlich wichtige Bibelvers Gen 3,16 lautet in der Vulgata „Unter Schmerzen wirst du Kinder gebären und du wirst unter der Herrschaft des Mannes stehen, und er wird über dich herrschen.“ (nach: Biblia Sacra Vulgata. lateinisch-deutsch, Bd. 1, Berlin / Boston 2018.), während der Vers im Hebräischen lautet „... und nach deinem Mann (ist) dein Verlangen, er aber, er wird herrschen über dich.“ (nach: Das Alte Testament. Interlinearübersetzung hebräisch – deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986, Bd. 1, Neuhausen / Stuttgart 1989). Hieronymus streicht also den im „Verlangen“ enthaltenen Aspekt der Sinnlichkeit/Sexualität und fügt die rechtliche Verfügungsgewalt des Mannes über die Frau ein. Vgl. Irmtraud FISCHER, Liebe, Laster, Lust und Leiden: Sexualität im Alten Testament, Stuttgart 2021, 56–58. Interessant ist auch die von Lydia Lange herausgearbeitete Veränderung der Judithfigur in der Übersetzung des Hieronymus im Vergleich zum Text der Septuaginta. Vgl. Lydia LANGE, Die Judithfigur in der Vulgata: eine theologische Studie zur lateinischen Bibel, Berlin / Boston 2016, 114–157 und 383–386.

⁶² Vgl. ISIDORUS HISPALENSIS, Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla, übers. u. hg. von Lenelotte Möller, Darmstadt 2008, XIII, 3, 2 (S. 493).

⁶³ Vgl. Claude THOMASSET, Von der Natur der Frau, in: Christiane Klapisch-Zuber, Hg., Mittelalter, Frankfurt/Main / New York / Paris 1993, 55–118, hier 61 f.

⁶⁴ Vgl. GOETZ, Gott und die Welt, 431 f.

⁶⁵ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 42. Für die Beschreibung der als verschieden gefassten „Naturen“ von Mann und Frau dienten auch Isidors von Sevilla *Etymologiae* mit ihrer Methode, gültiges Wissen als in Begriffen verborgen zu begreifen und ihre Bedeutung folglich aus der (oft konstruierten) Herleitung zu erklären. Vgl. THOMASSET, Natur der Frau, 55; Beispiele dazu: ISIDORUS HISPALENSIS, Enzyklopädie, XI, 1, 101–107 (S. 430).

5.3 Ideen zur „Natur“ der Frau und der „Natur“ des Mannes im 12. Jahrhundert

Theologische und philosophische Begründungen haben bei mittelalterlichen Denkern wie Petrus Abaelard, Hugo von St. Viktor oder später Thomas von Aquin auch bei der Entwicklung von Geschlechterkonzeptionen oft ineinandergegriffen. Thomas unterschied zwischen der geistigen Natur, in der beide Geschlechter Abbild Gottes seien, und der körperlichen Natur. In letzterer „liegt freilich im Manne ein Bild Gottes vor, wie es sich in der Frau nicht findet. Denn der Mann ist Ursprung und Ziel der Frau, wie Gott Ursprung und Ziel der gesamten Schöpfung ist“⁶⁶. Dabei ist das hierarchische Verhältnis gedacht als eines, in dem sich beide Geschlechter partnerschaftlich ergänzen, in Bezogenheit aufeinander. Widersprüchlichkeiten und das Nebeneinander verschiedener Denkströmungen werden an Thomas sichtbar, wenn er an anderer Stelle in Bezug auf den Zeugungsakt angelehnt an Augustinus die Frau ausschließlich als Gehilfin des Mannes versteht und der partnerschaftliche Aspekt dabei völlig verschwindet.⁶⁷

Ausgehend von der Erzählung vom sogenannten Sündenfall wurde behauptet, „die Seele oder der Geist könne sich in einem weiblichen Körper weniger gut entfalten“⁶⁸. Schon Isidor von Sevilla sah die Frau von den Folgen des Sündenfalls stärker betroffen als den Mann, da sie unter Schmerzen gebären müsse. Auch die Menstruation sei erst durch den Sündenfall eingetreten, woraus für ihn folgte, dass das Blut alles, was mit ihm in Berührung käme, zerstöre. Diese Auffassung geht auf antike Vorstellungen zurück.⁶⁹

Die *Etymologiae* des Isidor von Sevilla dienten bis Mitte des 11. Jahrhunderts dazu, die geschlechtsspezifischen Eigenarten des menschlichen Körpers mittels etymologischer Textauslegung zu beschreiben, also durch die Wortbedeutung das Wesen zu erklären, was wenig Erkenntnis, sondern viel eher vereinfachende Ideen hervorbrachte.⁷⁰ So schloss Isidor aus der lateinischen Bezeichnung *vir* für den Mann, die er von *vis* oder *vitus* ableitete, auf ein größeres Maß an Kraft, Stärke und Tapferkeit, während er den Begriff für Frau *mulier* von *mollis* (weich) bzw. *mollis* (weicher) herleitete. Daraus folgerte er, dass der Mann die Gewalt über die Frau habe.⁷¹

⁶⁶ Thomas von Aquin zit. nach NOLTE, Frauen und Männer, 37.

⁶⁷ Vgl. Sophia BEYER u. a, Philosophische Positionen in ihrer historischen Entwicklung. Geschichte – Theorie – Praxis, in: Bettina Bussmann / Markus Tiedemann, Hg., Genderfragen und philosophische Bildung: Geschichte-Theorie-Praxis, Berlin 2019, 29–114, hier 38.

⁶⁸ NOLTE, Frauen und Männer, 38.

⁶⁹ Vgl. ebd., 39.

⁷⁰ Vgl. THOMASSET, Natur der Frau, 56.

⁷¹ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 42.

Die schon erwähnte Säftelehre bildete „die Grundlage für das Konzept einer eher graduellen Geschlechterdifferenz“⁷². Die Wärme, die als Hauptkraft der Natur gesehen wurde, spielte dabei eine zentrale Rolle. „Mit den Wärmeunterschieden wird den Geschlechtern ein unterschiedlicher Grad an Perfektion zugeschrieben. [...] denn nach Galens Aussage ist das wärmere Männliche vollkommener als das kältere Weibliche“⁷³. Daran knüpfen sich unterschiedliche Empfehlungen für die Lebensführung.

Die Annahme einer gegenläufigen Symmetrie diente dazu, die Unterschiede der Geschlechtsorgane ausgehend vom Mann zu beschreiben: Die männlichen seien vollkommen und nach außen gerichtet, die weiblichen hingegen verkleinert, verkrümmt und nach innen gerichtet. Der Körper der Frau wurde so einem absoluten Finalitätsprinzip unterworfen, nämlich nur auf Zeugung und Ernährung von Nachkommen ausgerichtet zu sein.⁷⁴

Hinsichtlich des Beitrags der Geschlechter bei der Zeugung von Nachkommen unterschieden sich die gängigen Ansichten darin, wieviel Bedeutung sie der Frau für die Entstehung und Entwicklung des Kindes zugestanden. Bei Theorien, die von zwei Samen ausgingen, war immer der männliche Samen kraftvoller und stärker formgebend. Andere Theoretiker, wie Thomas von Aquin, sprachen hingegen allein dem männlichen Samen Gestaltungskraft zu, während die Frau passiv die Materie bereitstelle.⁷⁵ Unterschiedliche Kombinationen der Prinzipien heiß/kalt oder links/rechts bestimmten das Geschlecht. Dabei wurde postuliert, dass die Natur stets versuche, ein männliches Wesen hervorzubringen, da sie letzten Endes darauf ausgerichtet sei, nach Vollkommenheit zu streben. Die Frau war gemäß dieser Theorie ein unvollkommener Mann.⁷⁶

Sexualität, Begehren und Lust waren als Wesensmerkmale des Menschen, insbesondere mit Blick auf die Zeugung, weitgehend akzeptiert, und galten auch als Teil einer gesunden Lebensführung. Aufgrund ihrer feucht-kalten Verfasstheit wurde den Frauen ein weniger stark ausgeprägter Sexualtrieb zugesprochen als den Männern, deren Natur warm und trocken sei.⁷⁷ Entsprechend der von Isidor von Sevilla her tradierten Annahme wurde der Sitz des Begehrens bei Letzteren in den Lenden, bei den Frauen hingegen im Nabel verortet.⁷⁸

⁷² NOLTE, Frauen und Männer, 42.

⁷³ Ebd., 42.

⁷⁴ Vgl. THOMASSET, Natur der Frau, 59 f.

⁷⁵ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 44.

⁷⁶ Vgl. THOMASSET, Natur der Frau, 72.

⁷⁷ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 45.

⁷⁸ Vgl. ISIDORUS HISPALENSIS, Enzyklopädie, XI, 1, 98. (S. 429).

6. Relevante Textstellen zur Frage nach der „Natur“ der Frau und der „Natur“ des Manns in *Causae et Curae*⁷⁹

Für die Fragestellung interessant sind vor allem jene Textstellen von *Causae et Curare*, die sich ausgehend von den biblischen Schöpfungs-, Paradies- und Sündenfallerzählungen zur Natur bzw. zum Wesen von Mann und Frau äußern, die umfangreiche Betrachtungen zu Sexualität und Generativität enthalten, und die sich der im Zusammenhang mit der Elementlehre stehenden Theorie der Humoraltypen widmen.

Den Ausdruck *Mensch* verwendete Hildegard nicht synonym zum Wort *Mann*, sondern in seinem allgemeinen Sinn, der nach damaligem Verständnis beide Geschlechter umfasste. Dort, wo von einem bestimmten Geschlecht die Rede ist, wird dieses ausdrücklich benannt. Der im Zusammenhang mit der biblischen Paradieserzählung stehende Name Adam bezeichnet vermutlich je nach Kontext entweder nur den Mann oder die ersten Menschen insgesamt.⁸⁰

6.1 Texte mit Bezug auf die Schöpfungs-, Paradies- und Sündenfallerzählung

Ein Spezifikum des Werks ist, dass medizinische und theologische Aspekte ineinander verschränkt sind.⁸¹ Das erste Buch beginnt entsprechend der Vorstellung eines geordneten Kosmos mit der Schöpfung: Die Lehre von den vier Elementen Feuer, Luft, Wasser und Erde zeigt sich darin ebenso wie die Verbindung von Mensch und Kosmos durch eben diese Elemente. Hildegard betont an dieser, wie an späteren Stellen, dass die Elemente nicht voneinander getrennt werden können (7). In einem späteren Kapitel beschreibt sie, wie sie sich gegenseitig beeinflussen (39), und charakterisiert schließlich alle vier Elemente in der ihnen in der Schöpfung zugedachten Funktion (42–53). Sie erweitert hier das übliche Viererschema, indem sie den Elementen verschiedene Kräfte zuordnet, die sie aus biblischen Texten ableitet. Die Kräfte verdeutlichen auch Verbindungen zwischen den Elementen.⁸²

⁷⁹ HILDEGARD VON BINGEN, *Ursprung und Behandlung der Krankheiten. Causae et curae*, übers. und hg. von Ortrun Riha, 4. Auflage, Beuron 2020. Die Angaben, wo sich die Textstellen, auf die im Folgenden Bezug genommen wird, innerhalb von *Causae et Curae* befinden, folgen der Kapitelnummerierung von Laurence Moulinier, die Ortrun Riha in ihrer hier verwendeten deutschen Übersetzung übernommen hat (vgl. RIHA, Einführung, 7). Sie stehen hier im Text immer als in Klammern gesetzte Zahl am Ende eines Textabschnittes oder eines wörtlichen Zitats.

⁸⁰ Vgl. GOETZ, *Gott und die Welt*, 337.

⁸¹ Vgl. RIHA, Einführung, 13 f.

⁸² Vgl. Ortrun RIHA, „Weil der Maulwurf sich manchmal zeigt“. Argumentationsstrukturen in Hildegards von Bingen ‚*Causae et curae*‘, in: *Sudhoffs Archiv* 95/2 (2011), 222–234, hier 225.

In Kapitel 37 beschreibt sie den Mond⁸³ in seiner stetigen Veränderung: Sie sieht ihn als „Mutter aller Zeiten“ mit großem Einfluss auf das Gleichgewicht der vier Säfte. Durch ihn werden die Säfte im Menschen bewegt und dadurch bei der Empfängnis Charakter und Konstitution bestimmt (151–154 und 524). Die Kapitel 493 bis 523 im sechsten Buch beschreiben die diesbezüglichen Auswirkungen für jeden Tag des Mondmonats.

Hildegard verbindet den Menstruationszyklus mit dem Mondzyklus (153) und schreibt der Monatsblutung eine den Körper reinigende Funktion zu (220). Die Verknüpfung von Menstruation und Mondzyklus in der Enzyklopädie von Isidor von Sevilla⁸⁴ dürfte ihr bekannt gewesen sein. Interessant ist, dass sie, im Unterschied zu ihm, die jeweils spezifische Bedeutung des Mondes für beide Geschlechter betont. In Hinblick auf das Geschlechterverhältnis gibt es auch bei Hildegard die Tendenz, den Mond dem Weiblichen zuzuordnen. Ein Spezifikum Hildegards dürfte sein, dass sie besonders die Bezogenheit von Sonne und Mond aufeinander herausarbeitet und den Mond, der von der Sonne sein Licht erhält, als annähernd gleichwertig, höchst aktiv und einflussreich darstellt, ohne negative Konnotationen (21–28).⁸⁵

Zu Beginn des zweiten Buchs geht Hildegard darauf ein, wie sich der Mensch durch den in der Bibel erzählten Sündenfall (Gen 3) gewandelt hat. Sie sieht im Sündenfall letztlich den Ursprung aller Krankheiten, wie sich an verschiedenen Stellen von *Causae et Curae* zeigt.⁸⁶ Hildegard setzt ihn vermutlich deshalb an den Beginn des zweiten Buchs, das sich vor allem mit den Ursachen von Krankheiten auseinandersetzt:

„Die Reinheit seines Blutes wurde zu einer anderen Beschaffenheit verkehrt, so dass er statt Reinheit den Schaum seines Samens ausstößt. Wenn nämlich der Mensch im Paradis geblieben wäre, hätte er in einem unveränderlichen und vollkommenen Zustand überdauert“ (56).⁸⁷

Im Unterschied zu gängigen Ansichten in der mittelalterlichen Theologie⁸⁸ sieht Hildegard beide Geschlechter in der Verantwortung für den Sündenfall. Sie spricht vom „Sündenfall Adams“ (27) oder nennt in diesem Zusammenhang sowohl Adam als auch Eva (z. B. 90 und 91). Hildegard begründet so den „Beginn der Nacht“ (90), um dann im nächsten Kapitel das Übertreten von Gottes Gebot durch Eva als Chance zu deuten, da durch ihre Schwäche die

⁸³ Das lateinischen *luna* ist feminin.

⁸⁴ Vgl. ISIDORUS HISPALENSIS, Enzyklopädie, Kap. 140.

⁸⁵ Vgl. Wendelin KNOCH, Jungfrau und Mutter Beobachtungen zur Neubestimmung fraulicher Würde bei Hildegard von Bingen, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, 1/2 (1996), 39–54, hier 47.

⁸⁶ Vgl. Irmgard MÜLLER, Gesundheit in der Deutung Hildegards von Bingen (1098–1179), in: Dietrich H. W. Grönmeyer / Theo Kobusch / Heinz Schott, Hg., Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen, Tübingen 2008, 369–386, hier 376.

⁸⁷ Ähnlich ist auch 64.

⁸⁸ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 38.

Schuld leichter getilgt werden könne. Hätte Adam das Gebot übertreten, so wäre durch seine Stärke „der Mensch in eine schwer wiedergutzumachende Verhärtung gefallen“ (91).

Diese Deutung von Evas Handeln aus heilsgeschichtlicher Perspektive hebt sich von einer weit verbreiteten generellen Verurteilung der Frau auf Grundlage der Sündenfallerzählung deutlich ab.⁸⁹ Einschlägige Textstellen lassen in *Causae et Curae* den Schluss zu, dass Hildegard, im Unterschied zu den maßgeblichen Theologen vor und zu ihrer Zeit, immer beide Geschlechter gleichermaßen in der Verantwortung für die Übertretung des göttlichen Gebots und die sich daraus abgeleiteten Folgen sieht.

Der Erschaffung des Menschen und seinen einzelnen Organen sind die Kapitel 77–80 gewidmet. Danach folgen Abhandlungen zu den Elementen und ihren Eigenschaften im Menschen. Darauf und auf ihre Bedeutung in Hildegards Geschlechterkonzeption werde ich in den zwei folgenden Abschnitten eingehen. In den Kapiteln 97 und 98 arbeitet sie am Beispiel der auch für den Menschen bestimmenden vier Elemente nochmals die Sinnhaftigkeit der Schöpfung heraus.

6.2 Die vier Elemente und die Humoralpathologie: Grundlagen der Geschlechterkonzeption von Hildegard von Bingen

6.2.1 Lehre von den vier Elementen

Als Grundlage von Gesundheit wurde eine in der Schöpfung angelegte, in diesem Sinn ursprüngliche Ordnung gesehen. Hildegard stellt die Erschaffung der Elemente als wesentlichen Teil der als sinnvoll verstandenen Schöpfungsordnung an den Beginn des ersten Buchs (7). Darauf und auf die ausführliche Darstellung und Erweiterung der Elementelehre in den Kapiteln 42–53 wurde bereits in Abschnitt 6.1 eingegangen.

Die Lehre von den Elementen und wie sie sich zueinander verhalten und gleichzeitig ineinander enthalten sind, faltet sie im zweiten Buch noch genauer aus (70), um dann in einem nächsten Schritt auf die Verortung der Elemente und ihre Wirkung im Menschen ausführlich einzugehen (81–84). Die Grundlage mittelalterlicher Naturlehre bildete die Vorstellung von den vier Elementen, aus denen sowohl der Kosmos insgesamt als auch diesen abbildend, der Mikrokosmos des Menschen besteht.⁹⁰ Da die Elementelehre das wesentliche Deutungssystem

⁸⁹ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 39.

⁹⁰ Vgl. GOETZ, Gott und die Welt, 392 f.

ist, kommen die Elemente immer wieder ins Spiel, insbesondere bei der Beschreibung der auf der Säftelehre basierenden Charaktertypen bei Männern und Frauen.

In einer folgenden Betrachtung nimmt Hildegard Bezug auf die Belebung Adams durch das Feuer und auf die Wandlung Adams auf Grund seiner Lüge (85). Eva jedoch wandle sich nicht, weil sie aus der Seite Adams stamme (88). Nochmals klingt die Elementelehre an, wenn Adams Männlichkeit auf die Erde und seine Stärke auf die Elemente zurückgeführt wird. „Eva aber war von ihrem Mark her weich und hatte einen luftigen Verstand und scharfsinnige Kunstfertigkeit [...]. Wie sie selbst aus dem Mann hervorging, so ging das ganze Menschengeschlecht aus ihr hervor“ (89). Eva erscheint (fast) gleichwertig neben Adam. Außerdem könnte hier auch eine andere Zuordnung der Elemente angedeutet sein, auf die Elisabeth Gössmann hinweist, die Erde und Feuer mit dem Mann, Luft und Wasser mit der Frau verbindet: Diese Verteilung (sie taucht später nochmals auf) sei deutlich ausgeglichener als die weit verbreitete Zuordnung der oberen Elemente Feuer und Luft an den Mann und der unteren an die Frau.⁹¹

Die sich ergänzende Bezogenheit der Geschlechter aufeinander, die gängige Geschlechterhierarchien unterläuft, zeigt sich an anderen Stellen, wenn man von der anderen Zuordnung der Elemente bei Hildegard ausgeht. Die Luft, die „im Atem und in der Vernunft des Menschen“ ist, „entzündet auch das Feuer“, schreibt sie in Kapitel 81.

6.2.2 Die Humoralpathologie: Körpersäfte

Vermutlich kannte Hildegard die durch die Medizinschule von Salerno überlieferte Lehre des antiken Arztes Galenos von Pergamon († um 200 n. Chr.), der ein komplexes Medizinsystem entwickelt hatte, das die schon bei Hippokrates genannten vier Körperflüssigkeiten schwarze Galle, gelbe Galle, Blut und Schleim um weitere Viererschemata, etwa die Primärqualitäten warm, kalt, trocken und feucht, und die Typenlehre erweitert.⁹² Sie übernimmt dieses Viererschema, entwickelt es jedoch eigenständig weiter, etwa indem sie die Körpersäfte den etwas abgeänderten Primärqualitäten trocken, feucht, schaumig bzw. kalt und lauwarm zuordnet.⁹³

Die Lehre von den vier Körpersäften nimmt im zweiten Buch viel Raum ein (98–123). Hildegard stellt diesem Abschnitt nochmals ein Kapitel über die vier Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde voran (97) und schließt ihn mit einem Verweis auf ebendiese (123) ab. Die

⁹¹ Elisabeth GÖSSMANN, Frau, in: Lexikon des Mittelalters. Bd. 4: Erzkanzler bis Hiddensee, Darmstadt 2009, 852–853, hier 853.

⁹² Vgl. DERSCHKA, Viersäftelehre, 25 f., 162.

⁹³ Vgl. ebd., 165.

Elemente bilden sozusagen die Klammer. Sie waren für sie grundlegend, da aus ihnen alles gebildet wurde. Sie korrespondieren deshalb auch mit der Viersäftelehre.⁹⁴

Hildegard unterscheidet in ihrer Säftelehre zwischen zwei vorherrschenden, als *Phlegmata* bezeichneten und zwei ihnen nachgeordneten, als *Livores* bezeichneten Säften. Den Säften entsprechen die oben erwähnten Primärqualitäten. Jeder der vier Säfte kann der vorherrschende sein. Die Säfte bestimmen Konstitution und Charakter (99). Sie sind bei Mann und Frau gleichermaßen durch Ausgewogenheit oder Unausgewogenheit für Gesundheit und Krankheit verantwortlich. Den Ursprung für die Unausgewogenheit der Körpersäfte sieht sie wiederum in „Adams Verstoß“ (97). „Adam“ lässt sich hier vermutlich mit „Mensch“ gleichsetzen und würde so zu der für Hildegard wesentlichen Betonung der beiderseitigen Verantwortung passen.

Bei den vielen beschriebenen Krankheitsbildern, die folgen, gibt es keine geschlechtsspezifische Zuordnung: Nur bei Erkrankungen wie Menstruationsstörungen differenziert sie nach Geschlecht (229). Aus unterschiedlichen Kombinationen der Säfte ergeben sich für Hildegard zwölf Konstitutions- und Charaktertypen:⁹⁵ Sie greift hier ein schon bekanntes Konzept von vier Persönlichkeitstypen auf und differenziert dieses noch weiter aus.⁹⁶ Die unterschiedliche Wirkung der Säfte bei Mann und Frau zeigt sich insbesondere bei der Geschlechtertypologie, die Hildegard entwickelte und dabei die klassischen Temperamente mit einbezog. So entstand eine ganz eigene Version der traditionellen Typenlehre.⁹⁷

6.3 Generativität, Geschlechtertypologie und Sexualität

6.3.1 Generativität und Sexualität

Den Themen Sexualität sowie Schwangerschaft und Geburt sind, über das ganze Werk verteilt, eine große Zahl an Kapiteln gewidmet. Die Ausführungen zu Frauen sind dabei deutlich umfangreicher als jene über Männer. In einer Betrachtung über die richtige Zeit der Zeugung sieht sie die Zeugung von Nachkommenschaft als vorrangigen Sinn der Sexualität, wobei sie die körperliche Reife als wesentlich erachtet, die sie beim Mann durch den Bartwuchs definiert (38). An späterer Stelle kommt sie nochmals darauf zu sprechen und begründet dabei den fehlenden Bartwuchs bei der Frau damit, dass jene „aus dem Fleisch des Mannes geformt und

⁹⁴ Vgl. MÜLLER, *Gesundheit*, 371.

⁹⁵ Ausführlich beschrieben bei DERSCHKA, *Viersäftelehre*, 167–182.

⁹⁶ Vgl. GOETZ, *Gott und die Welt*, 467–469.

⁹⁷ Vgl. DERSCHKA, *Viersäftelehre*, 158.

dem Mann unterworfen ist und in größerer Ruhe lebt“ (59). Diese Ruhe erweist sich bei Sexualität und Lustempfinden als weibliche Stärke, womit Hildegard der überkommenen Geschlechterhierarchie weibliche Eigenständigkeit entgegensetzt (150 und 283).

Der Same entsteht als Schaum, wenn das Blut „in der Glut und Hitze der Begierde“ (57) kocht, bei der Frau allerdings nur in dünner Form, um den Samen des Mannes zu empfangen (129). Über Existenz, Beschaffenheit und Funktion eines weiblichen Samens wurde im Mittelalter, ausgehend von antiken Überlegungen, sehr kontrovers diskutiert.⁹⁸ Hildegards Texte spiegelten das laut Claude Thomasset wider.⁹⁹

Hildegard entwickelte eine eigene Vorstellung davon, wie das Geschlecht eines Kindes festgelegt wird. Wenn sich ein „starker Same“ mit der gegenseitigen Liebe des Paares verbindet, entsteht ein tugendhafter Mann, bei einem schwachen Samen eine tugendhafte Frau. Sie begründet das mit der Erschaffung Adams aus Lehm, der „ein stärkerer Stoff ist als das Fleisch“ (63), aus dem Eva geschaffen wurde. Ein tugendhaftes Mädchen entsteht somit durch einen schwachen Samen des Mannes und gegenseitige Zuneigung (63). Das entsprach vordergründig der gängigen Geschlechterhierarchie. Der Unterschied zu damals üblichen Konzepten wird deutlich, wenn man die Ausführungen von Thomas von Aquin gegenüberstellt, „dass Mädchen durch ‚widerliche Umstände‘ entstünden und Zweck der Zeugung ein männlicher Nachkomme sei“¹⁰⁰. Obwohl Lust und Begehren, entsprechend den zeitgenössischen Anschauungen¹⁰¹, auch bei Hildegard immer mit Empfängnis verbunden waren (38, 223), so ist es doch bemerkenswert, welche große Bedeutung Hildegard der gegenseitigen Zuneigung beimisst (38, 63).¹⁰²

In den folgenden Kapiteln setzt sie sich erneut mit der Erschaffung des Menschen, dem dafür notwendigen Zusammenwirken der Elemente und dem Wesen des Menschen auseinander: „Der Mensch ist nämlich durch Kälte und Wärme fruchtbar, hat mit den übrigen Geschöpfen ein frohes Leben und erzeugt aus sich heraus Nachkommenschaft“ (84). Mit diesen in Hinblick auf Sexualität positiv klingenden Sätzen beginnt sie ein Kapitel über die Fortpflanzung:

⁹⁸ Vgl. Ruth Mazo KARRAS, *Sexualität im Mittelalter*, Düsseldorf 2006, 109 f.

⁹⁹ Vgl. THOMASSET, *Natur der Frau*, 69.

¹⁰⁰ Michaela WILL, *Hildegard von Bingen – Über die Bedeutung der Frau*, in: Traugott Bautz / Bernd Jaspert, Hg., *50 Jahre Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon: ein Weg in die Zukunft*, Nordhausen 2018, 929–958, hier 939.

¹⁰¹ Vgl. NOLTE, *Frauen und Männer*, 45.

¹⁰² Anette Höing sieht im Kontext der von Gewalt geprägten Lebensformen mittelalterlicher Kriegergesellschaften, die sich erst im 11. Jahrhundert zu wandeln beginnen, Hildegards Zugang zur Lust und der Bedeutung der gegenseitigen Zuneigung als „Gegenentwurf zu einer Welt, in der diese Lust sich weniger als kultivierte Erotik denn hauptsächlich als gewaltsame sexuelle Rage manifestiert.“ Vgl. Anette HÖING, „Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit“: die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive, Altenberge 2000, 192.

An verschiedenen Stellen wird deutlich, dass Hildegard bei der Zeugung von Nachkommen beiden Geschlechtern gestaltende Kraft zusprach. So ist es bei ihr der warme Schaum der Frau, der den kalten, giftartigen Schaum (Samen) des Mannes gerinnen lässt, „so dass sich darin eine „menschliche Gestalt bilden kann“ (129). Der weibliche Samen (als „Schaum“ bezeichnet) oder an anderen Stellen das Blut sind notwendige Elemente für Empfängnis und Werden eines Kindes, „so dass mit ihr und aus ihr ein Fleisch entsteht“ (139). Sehr Ähnliches findet sich auch in einem späteren Kapitel (223).

Verschiedene Stellen sprechen dafür, dass Hildegard das Geschlechterverhältnis vorrangig als ein sich gegenseitig ergänzendes sah, in dem die Partner*innen aufeinander angewiesen sind und einem partnerschaftlichen Umgang Vorrang eingeräumt wird. So ist für das Zustandekommen des Geschlechtsverkehrs Wille, Überlegung, Fähigkeit und Einverständnis entscheidend (129). An anderer Stelle verwendet sie die Redewendung „ein Fleisch werden“ einmal ausgehend vom Mann, das andere Mal ausgehend von der Frau (138). Die Hinordnung der Frau auf den Mann bleibt jedoch bestehen, begründet damit, dass „die Frau, aus der Seite des Mannes genommen, sein Fleisch wurde“ (139). Dennoch bricht meines Erachtens dieser Verweis auf die Schöpfungserzählung die sich ergänzende Gegenseitigkeit und annähernde Gleichwertigkeit der Geschlechter, die in der sprachlich verdichteten Beschreibung geschlechtlicher Vereinigung zum Ausdruck kommt, nicht auf.

„Die Natur des Mannes [kann] im Sturm der Lust nur schwer bezähmt und beherrscht“ bei der Frau hingegen „leichter bezähmt werden“ (100). Die Lust des Mannes vergleicht sie mit einem Feuer, das von einem Sturm ausgehend von den Lenden entfacht, schwer zu beherrschen sei (99 f.). Dagegen sei die Lust bei der Frau nicht so heftig, da sie kälter sei. An anderer Stelle vergleicht sie die weibliche Lust mit der Sonne, „die die Erde mit ihrer Wärme sanft und fortwährend durchdringt, damit sie Früchte hervorbringe.“ Die Lust dient letztlich immer der Zeugung von Nachkommen (150).

6.3.2 Geschlechtertypologie und Sexualität

Das unterschiedliche Erleben von Geschlechtlichkeit und Unterschiede im sexuellen Handeln entfaltet Hildegard in der Beschreibung der auf Grundlage der Humoraltypen entwickelten Geschlechtertypologie. Ohne diese beim Namen zu nennen, integrierte sie die damals gängige Vorstellung der vier Temperamente Choleriker*in, Sanguiniker*in, Melancholiker*in und

Phlegmatiker*in.¹⁰³ Lust und sexuelles Begehren beschreibt sie als Wind, der sich je nach Geschlecht in unterschiedlichen Regionen ausbreitet. Auffallend ist, dass es immer auch Mischtypen gibt, die die duale Geschlechterordnung erweitern.¹⁰⁴

6.3.2.1 Männliche Typen

In Kapitel 143 leitet Hildegard diesen Teil mit einer Beschreibung der Lust beim Mann und der Lust bei der Frau ein und beschreibt in den Kapiteln 144 bis 149 vier männliche Typen, die sich hinsichtlich der Beschaffenheit ihres Gehirns, ihrer physischen und psychischen Konstitution, ihres Lustempfindens und ihres sexuellen Verhaltens deutlich voneinander unterscheiden. Die Sexualität hat in diesen Charakterisierungen einen zentralen Stellenwert. Die Lust von Männern verortet sie in den Lenden.

Die vier Typen haben ihre Stärken und Schwächen und werden nicht als einander gleichwertig dargestellt. So dominiert beim ersten Typ, der „ein starkes, festes Gehirn“ (144) hat, das Element des Feuers. Solche Männer sind klug, werden von anderen gefürchtet und haben eine ausgesprochen große Zuneigung zu Frauen. „Sie lieben die weibliche Gestalt bei der Vereinigung so sehr, dass sie sich nicht zurückhalten können“ (146). Sie zeugen viele Kinder und können ohne Frauen nur schwer leben.

Dem gegenüber steht der vierte Typ, der ein „fettes, weißes und trockenes Gehirn“ hat, dünnhäutig und blutarm ist. Es fehlt ihm ein „mutiges und entschlossenes Herz“. Seine Sexualorgane sind kraftlos und von geringer Zeugungskraft. Solche Männer genießen maßvoll, können bei Männern und Frauen liegen und sind nach Hildegards Diktion unmännliche Männer (149).

Am günstigsten erscheint der zweite Typ: Solche Männer haben ein warmes Gehirn und ein ausgeglichenes, frohes Gemüt. Da in ihnen das luftige Element dominiert, können sie enthaltsam leben und sind ebenso gute Liebhaber. Für ihre Männlichkeit brauchen sie die Gesellschaft von Männern. Bei ihren Nachkommen überwiegen die positiven Eigenschaften (147).

Diesem gegenüber steht der dritte Typ, den Hildegard am wenigsten vorteilhaft als zwar arbeitsam, ansonsten aber von starker Lust getrieben, ohne Liebe den Beischlaf suchend, boshaft und mit schlechtem Einfluss auf die Nachkommen beschreibt (148).

¹⁰³ Vgl. DERSCHKA, Viersäftelehre, 182.

¹⁰⁴ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 45.

Eine weitere kurze Abhandlung über die Lust bei Frauen und Männern schließt das Kapitel ab. Nach etlichen Zwischenkapiteln folgen die weiblichen Typen.

6.3.2.2 Weibliche Typen

Weibliche Typen unterscheiden sich durch die Beschaffenheit des Fleisches, die psychische Konstitution, die Eignung der Geschlechtsorgane für die Empfängnis sowie ihr Lustempfinden und ihr sexuelles Verhalten.

Frauen des ersten Typs „sind von fetter Natur und haben ein weiches und üppiges Fleisch und zarte Adern und rechtes Blut ohne Schlacke“ (172). Sie sind zärtlich, liebenswürdig und arbeiten genau. Die Monatsblutungen sind nicht sehr stark, ihre kräftige Gebärmutter nimmt den Samen gut auf und ist gut für Nachkommenschaft geeignet.

Gegenüber, am anderen Ende des Schemas stehen Frauen, die charakterisiert sind durch „mageres Fleisch“, Blutarmut, eine kränkliche Konstitution und Übellaunigkeit. Ihre Natur ist „zerfließend“, sie verlieren viel Blut und haben eine schwache und gebrechliche Gebärmutter. Empfangen können sie einzig durch einen „kräftigen und blutreichen Gatten“ (175).

Der zweite Frauentyp hat ein Fleisch, das wegen der dicken Adern nicht sehr wächst und „ein ziemlich gesundes weißes Blut, das aber ein bisschen Gift enthält“. Sie werden als „fleißig und tüchtig“ beschrieben, mit einem „ziemlich männlichen Sinn“ (173). Die Monatsblutung ist ausgewogen. Für Männer sind sie anziehend und erwecken Lust. Sie können jedoch auch enthaltsam leben, verlieren dadurch etwas an Kraft. Im Zusammenleben mit Männern sind sie „unbeherrscht und maßlos in ihrem Begehren wie Männer“ (173). Sie sind überhaupt ziemlich männlich, was sich auch an körperlichen Merkmalen zeige (173).

Dem steht wiederum der dritte Frauentyp gegenüber, „der ein zartes Fleisch [...] und dickes und rotes Blut“ (174) hat. Sie seien von „blasser Farbe“ (174), klug, liebenswürdig und von den Menschen geachtet, doch auch gefürchtet. Die Monatsblutung ist heftig, die Gebärmutter kräftig und fruchtbar. Die Männer lieben und meiden sie zugleich. Wenn verheiratet und sexuell aktiv, sind sie gesund. Können sie nicht sexuell aktiv sein, so „leiden sie körperliche Schmerzen und werden schwach“ (174).

6.3.2.3 Zusammenschau

Hildegards Interesse galt weniger dem Unterschied zwischen den Geschlechtern als vielmehr den Unterschieden unter Männern und unter Frauen. Die Geschlechter werden nicht einfach

parallel gesetzt, sondern sie entwickelt ihrem Verständnis der „Natur“ von Frauen und Männern entsprechend je eigenständige Schemata.¹⁰⁵ Da die beiden Typologien auf dieselben Grundlagen zurückgreifen, lassen sie sich durch Ähnlichkeiten verbinden, wie in der Grafik bei Andrea Moshövel darstellt.

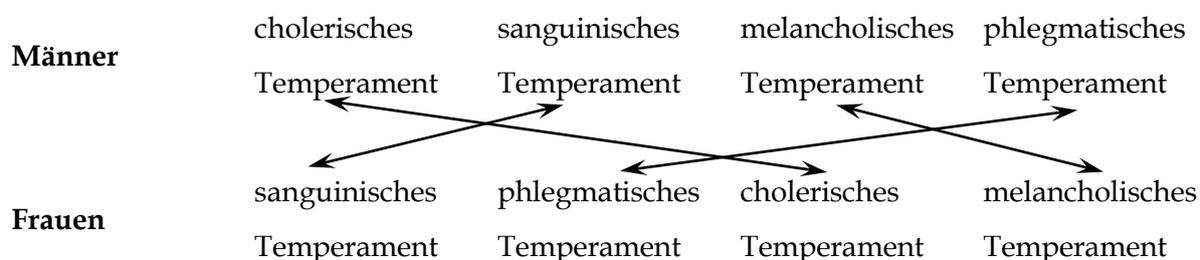


Abb. 1: Die Anordnung der Temperamente in Hildegards Männer- und Frauentypologie.¹⁰⁶

Auffallend ist wieder die Bezogenheit der Geschlechter aufeinander und die Verknüpfung von Lust, Sexualität und Zeugung von Nachkommenschaft insbesondere bei den weiblichen Typen.

7. Fazit

Hildegard stellte die gängigen Annahmen zum Geschlechterverhältnis nicht in Frage. Dieses war für sie Teil einer ursprünglich¹⁰⁷ als geordnet verstandenen Schöpfung, deren tiefster Grund in Gott gesehen wurde. Allerdings war diese Ordnung kein starres Konstrukt, sondern ließ Spielräume für Interpretationen und Akzentsetzungen. Diese Spielräume nutzte Hildegard bei der Beschreibung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander. Sie lotete in Bezug auf das Geschlechterverhältnis in ihren Texten immer wieder die Grenzen der Denkmöglichkeiten ihrer Zeit aus. Wenn laut Hans-Werner Goetz in den Vorstellungen des Mittelalters die Menschheit in Eva als Stammutter ihren Ursprung hat, so ist sie „zugleich eine Art ‚Prototyp‘ der Frau, so daß das Evabild in gewisser Weise durchaus Züge des (allgemeinen) Frauenbildes erkennen läßt.“¹⁰⁸ Hildegard vertrat zwar die gängige Auffassung, dass die Frau, da aus

¹⁰⁵ Vgl. Andrea MOSHÖVEL, „Der hât ainen weibischen muot ...“ Männlichkeitskonstruktionen bei Konrad von Meigenberg und Hildegard von Bingen, in: Martin Dinges, Hg., Männer – Macht – Körper: hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute, Frankfurt/Main 2005, 52–68, hier 58.

¹⁰⁶ Ebd., 58.

¹⁰⁷ Die von Gott geschaffene Ordnung besteht zwar weiterhin, ist jedoch in Hildegards Verständnis gebrochen durch die Abwendung des Menschen von dieser Ordnung im sogenannten „Sündenfall“. Krankheiten haben ihr zufolge darin letztlich ihren Ursprung, (Vgl. HILDEGARD, Ursprung, Nr. 64). Sie folgt damit dem Konzept patristischer Theologie wie jenem von Augustinus von Hippo (†430); Vgl. Anselm SCHUBERT, Schöpfung – Positionen der Theologie- und Kirchengeschichte, in: Konrad Schmid, Hg., Schöpfung, Tübingen 2012, 185–224, hier 193 f.

¹⁰⁸ GOETZ, Gott und die Welt, 515.

dem Fleisch Adams geschaffen, auf den Mann bezogen und diesem untergeordnet sei. Doch verstand sie die Erschaffung Evas nicht aus Erde, sondern aus dem Fleisch des Manns nicht als Mangel, sondern als Grundlage einer Natur, zu der Adam erst gewandelt werden müsse. Sie stellte die beiden Geschlechter einander komplementär gegenüber. Das Bild, dass sich die beiden mit ihren je spezifischen Merkmalen gegenseitig ergänzen, ohne ihre Eigenständigkeit zu verlieren, ist wesentlich dominanter als jenes von Über- bzw. Unterordnung. Damit vertrat sie eine frauenfreundlichere Position, die neben misogynen Vorstellungen auch im mittelalterlichen Denken präsent war.¹⁰⁹ Die dem Mann traditionell zugeschriebenen Besonderheiten beinhalteten in Hildegards Augen zugleich eine Schwäche: So mache die aus seiner Verbindung zu Erde erwachsende Stärke den Mann zugleich grausamer und gewalttätiger.¹¹⁰

Die Unterordnung der Frauen unter die Männer wurde auch begründet mit der Verführbarkeit Evas, die als Erste Gottes Gebot übertreten habe und anschließend auch den Mann verführte.¹¹¹ Der Sündenfall war für Hildegard ein zentrales Thema. Dabei fällt in ihren Texten auf, dass das Bild der Frau als Verführerin keine Rolle spielt, im Unterschied zu anderen gängigen theologischen Entwürfen.¹¹² Die Verantwortung für die Übertretung des Gebots sprach sie beiden Geschlechtern gleichermaßen zu. Immer wieder verwendete sie Formulierungen wie „Adam und Eva, die das Gebot Gottes übertraten“¹¹³. Eine Besonderheit ist auch die schon erwähnte heilsgeschichtliche Deutung des Handelns Evas, mit der sie die Vorstellung der leichteren Verführbarkeit der Frau unterließ.¹¹⁴

Für Hildegard schien das Frausein an sich wertvoll gewesen zu sein. Sie entsprach nicht der Vorstellung, dass der Frau ihre geistig-religiöse Vervollkommnung erst dadurch möglich sei, wenn sie ihre „weibliche Natur“ überwunden habe.¹¹⁵

¹⁰⁹ Vgl. GOETZ, Gott und die Welt, 511 f.

¹¹⁰ Vgl. BLUMENFELD-KOSINSKI, Konzept, 171.

¹¹¹ Vgl. GOETZ, Gott und die Welt, 504 f.

¹¹² Ebd., 514.

¹¹³ HILDEGARD, Ursprung und Behandlung, Kap. 12. Noch öfter thematisiert sie ausdrücklich Adams „Sünde“ (Kap. 146), „sündigen“ (Kap. 90) oder sein „Sündenfall“ (Kap. 129, 283, 312) in dem er das „Gebot Gottes übertrat“ (Kap. 161, 294, 306) und „den Rat der Schlange befolgte“ (Kap. 68, 312). Für Adams Handeln spielt Eva in diesen Textstellen keine Rolle, es bleibt bei Hildegard in dessen eigener Verantwortung. Evas Rolle im Sündenfallgeschehen wird deutlich weniger thematisiert, als Verführerin Adams kommt sie in *Causae et Curae* nicht vor. Vgl. auch WILL, Hildegard, 944. Auf den Kontrast zu Theologen wie Augustinus oder Petrus Lombardus weist auch Elisabeth Gössmann hin. Vgl. Elisabeth GÖSSMANN, Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit –Zur frauenspezifischen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: Matthias Mettner / Joachim Müller, Hg., Hildegard von Bingen «Renaissance» mit Mißverständnissen?, Freiburg i. d. S. 1999, 82–107, hier 96 f. Aufschlussreich sind auch die Ausführungen von Barbara Newman in: NEWMAN, Hildegard, 139–146.

¹¹⁴ Vgl. NOLTE, Frauen und Männer, 38 f.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 40.

Das drückt sich auch darin aus, wie ausführlich sich Hildegard dem weiblichen Körper und den Empfindungen von Frauen zugewendet hat. Der Fokus lag ihrem traditionellen Denken entsprechend auf Zeugung, Geburt und der Entwicklung der Kinder. Allerdings gehörte sie zu jenen, die im Unterschied zu ebenso gängigen Positionen des kirchlichen Lehramts¹¹⁶ Lustempfinden bei beiden Geschlechtern als positiv und für die Empfängnis als Voraussetzung sahen. Die Menstruation deutete sie zwar als durch den Sündenfall bedingt, ohne sie jedoch als unrein abzuwerten. Der Monatsblutung schrieb sie eine für den Körper reinigende Wirkung zu, weshalb sie für die Gesundheit von Frauen besonders wichtig sei.¹¹⁷ Ein Kind entstehe erst durch die Vermischung von Menstruationsblut und Samen. Sie gab der Menstruation damit eine positive Bedeutung, ganz im Unterschied zur überkommenen Zuschreibung von Unreinheit.¹¹⁸

Die Frau bezeichnete sie einerseits als „Gefäß des Mannes“¹¹⁹, was vermuten lässt, dass sie der Vorstellung folgte, allein der männliche Same sei für die Zeugung eines Kindes verantwortlich.¹²⁰ Doch auch hier unterlief Hildegard gängige Vorstellungen, indem sie in darauffolgenden Kapiteln den Anteil der Frau als entscheidend für die Zeugung eines Kindes beschrieb.¹²¹ Bemerkenswert ist auch, dass es in Hildegards Verständnis die Wärme der Frau ist, die den kalten Samen erwärmt, und somit die Voraussetzung für die Entwicklung des Kindes darstellt, ganz im Unterschied zur üblicherweise unterstellten Kälte der Frau.¹²²

Immer wieder scheint sie traditionelle, die Geschlechterhierarchie stützende Vorstellungen wiederzugeben, jedoch durch Akzentsetzungen, Betonungen oder neue Zuordnungen so verändert zu haben, dass sie einer Abwertung von Frauen und einer strikten Unterordnung in der Geschlechterhierarchie zuwiderlaufen. So entsprach sie beispielsweise den Zuordnungen von männlich als aktiv und weiblich als passiv.¹²³ Allerdings sind die Bilder, die sie dazu entwarf, wenig geeignet, eine Überordnung oder gar Überlegenheit des Manns zu begründen. So „kann die Natur des Mannes im Sturm der Lust schwer unterdrückt und zurückgehalten werden“¹²⁴. Oder männliches Handeln beim Geschlechtsakt wird verglichen mit dem Aufreißen der Erde durch den Pflug. Die Bilder muten geradezu gewalttätig an,¹²⁵ wohingegen jene

¹¹⁶ Vgl. KARRAS, *Sexualität im Mittelalter*, 138.

¹¹⁷ Vgl. HILDEGARD, *Ursprung und Behandlung*, Kap. 220 f.

¹¹⁸ Vgl. NOLTE, *Frauen und Männer*, 39, 95.

¹¹⁹ HILDEGARD, *Ursprung*, Kap. 129 und 150.

¹²⁰ Vgl. ebd., Kap. 129.

¹²¹ Vgl. z.B. ebd., Kap. 139 und 223.

¹²² Vgl. GOETZ, *Gott und die Welt*, 451.

¹²³ Vgl. z.B. HILDEGARD, *Ursprung und Behandlung*, Kap. 38, 86 und 129.

¹²⁴ Ebd., Kap. 143.

¹²⁵ Vgl. BLUMENFELD-KOSINSKI, *Konzept*, 171.

für die Lust der Frau besonnener und wohltuend erscheinen.¹²⁶ Sonne und Mond zur Charakterisierung der Geschlechter hat auch Hildegard in traditioneller Weise aufgegriffen,¹²⁷ indem sie die Sonne dem Mann und den Mond der Frau zuordnete.¹²⁸ Allerdings verblasst die Sonne gegenüber der Darstellung des Mondes geradezu¹²⁹ und zur Charakterisierung weiblicher Lust verwendete sie entgegen der traditionellen Zuordnung die Sonne als Bild.

Ob sich bei Hildegard, wie es Elisabeth Gössmann annimmt, tatsächlich ein doppelter Diskurs im Sinne eines bewussten Verbergens von Aussagen, die gängigen Positionen widersprechen, findet, lässt sich meines Erachtens anhand der hier ausgewerteten Texte nicht sagen. Im Unterschied zu Christan Sperber würde ich dieser Sichtweise jedoch nicht grundsätzlich widersprechen.¹³⁰ Es zeigt sich in *Causae et Curae* durchgängig, dass Hildegard eine Geschlechterkonzeption entwirft, die misogynen Ideen unterläuft und Frauen aufwertet. Sie bewegt sich dabei jedoch immer innerhalb des Denkhorizontes und der sozialen Normen ihrer Zeit. Der Text ist durchwoben mit theologischen Aussagen, ohne dass sich Hildegard auf Visionen berufen würde. Damit erweitert sie allerdings den zu ihrer Zeit mit der „Natur der Frauen“ als vereinbar angesehenen Spielraum deutlich.¹³¹ Für die Frage, ob sich bei Hildegard ein Verständnis von Geschlechterbeziehungen findet, das für Frauen nachteilige Normen überwindet, ist es meines Erachtens notwendig, weitere Schriften und insbesondere auch ihr soziales, seelsorgliches und politisches Handeln zu berücksichtigen.

¹²⁶ Vgl. HILDEGARD, *Ursprung und Behandlung*, Kap. 149 und 150.

¹²⁷ Vgl. GOETZ, *Gott und die Welt*, 517.

¹²⁸ HILDEGARD, *Ursprung und Behandlung*, Kap. 20 f.

¹²⁹ Vgl. die Ausführungen in Abschnitt 6.1.

¹³⁰ Vgl. SPERBER, *Hildegard*, 53–58.

¹³¹ Vgl. CADDEN, *Wissenschaft*, 71.

Anhang

Quellen

- HILDEGARD VON BINGEN, *Beate Hildegardis Cause et cure*, hg. von Laurence Moulinier, Berlin 2003.
- HILDEGARD VON BINGEN, *Ursprung und Behandlung der Krankheiten. Causae et curae*, übers. u. hg. von Ortrun Riha, 4. Auflage, Beuron 2020.
- ISIDORUS HISPALENSIS, *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, übers. u. hg. von Lenelotte Möller, Darmstadt 2008.
- Das Alte Testament. Interlinearübersetzung hebräisch - deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986, Bd. 1, Neuhausen-Stuttgart 1989.
- Biblia Sacra Vulgata. lateinisch-deutsch, Bd. 1, Berlin / Boston 2018.

Literatur

- Ilse AIGLSPERGER, *Geschlechtlichkeit, Körper und Sexualität bei Hildegard von Bingen. Ein Vergleich mit der Mittelalterlichen Lehrmeinung*, Diplomarbeit, Karl-Franzens-Universität Graz 2010.
- Rainer BERNDT / Maura ZÁTONYI, *Glaubensheil: Wegweisung ins Christentum gemäss der Lehre Hildegards von Bingen*, Münster 2013.
- Barbara BEUYS, *Denn ich bin krank vor Liebe: das Leben der Hildegard von Bingen*, Frankfurt/Main 2009.
- Sophia BEYER u. a., *Philosophische Positionen in ihrer historischen Entwicklung. Geschichte - Theorie - Praxis*, in: Bettina Bussmann / Markus Tiedemann, Hg., *Genderfragen und philosophische Bildung: Geschichte-Theorie-Praxis*, Berlin 2019, 29-114.
- Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, *Das Konzept von Frau und Mann bei Hildegard von Bingen und Christine de Pizan*, in: Margot Schmidt, Hg., *Tiefe des Gotteswissens - Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen* 1995, 167-179.
- Joan CADDEN, *Wissenschaft, Sprache und Macht im Werk Hildegards von Bingen*, in: *Feministische Studien* 9/1 (1991) 69-79.
- Albrecht CLASSEN, *The Power of a Woman's Voice in Medieval and Early Modern Literatures: New Approaches to German and European Women Writers and to Violence Against Women in Premodern Times*, Berlin/Boston 2007.

- Harald DERSCHKA, Die Viersäftelehre als Persönlichkeitstheorie: zur Weiterentwicklung eines antiken Konzepts im 12. Jahrhundert, Ostfildern 2013.
- Peter DINZELBACHER, Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina, in: Peter Dinzelbacher / Dieter R. Bauer, Hg., Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter, Köln 1988, 265–302.
- Claudia ELIASS, Die Frau ist die Quelle der Weisheit: weibliches Selbstverständnis in der Frauenmystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Pfaffenweiler 1995.
- Michael EMBACH, Hildegard von Bingen (1098–1179) – kryptische Gelehrsamkeit und rhetorischer Sprachgestus, in: Edeltraud Klueting / Harm Klueting, Hg., Fromme Frauen als gelehrte Frauen: Bildung, Wissenschaft und Kunst im weiblichen Religiosentum des Mittelalters und der Neuzeit: öffentliche internationale Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln (1. bis 4. April 2009): Tagungsband, Köln 2010, 128–150.
- Michael EMBACH, Hildegard von Bingen (1098–1179) – kryptische Gelehrsamkeit und rhetorischer Sprachgestus, (2010).
- Helmut FELD, Frauen des Mittelalters: zwanzig geistige Profile, Köln 2000.
- Irmtraud FISCHER, Liebe, Laster, Lust und Leiden: Sexualität im Alten Testament, Stuttgart 2021.
- Hans-Werner GOETZ, Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Teil I, Bd. 3: IV. Die Geschöpfe: Engel, Teufel, Menschen, Göttingen 2016.
- Elisabeth GÖSSMANN, Religiös-theologische Schriftstellerinnen, in: Christiane Klapisch-Zuber, Hg., Mittelalter, Frankfurt/Main 1993, 495–514.
- Elisabeth GÖSSMANN, Die Frau ist gleichsam das Haus der Weisheit – Zur frauenspezifischen Spiritualität Hildegards von Bingen, in: Matthias Mettner / Joachim Müller, Hg., Hildegard von Bingen «Renaissance» mit Mißverständnissen? Freiburg i. d. S. 1999, 82–107
- Elisabeth GÖSSMANN, Die Deutungen von Genesis 1-3 im Mittelalter mit ihren Vorformen in der christlichen Antike und ihren Nachwirkungen in der Frühen Neuzeit, in: Gisela Engel u. a, Hg., Geschlechterstreit am Beginn der europäischen Moderne: Die Querelle des Femmes, Königstein / Taunus 2004, 38–53.
- Elisabeth GÖSSMANN, Frau, in: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Hg., Lexikon des Mittelalters. Bd. 4: Erzkanzler bis Hiddensee, Darmstadt 2009, 852–853.
- Annette HÖING, „Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit“: die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive, Altenberge 2000.
- Ruth Mazo KARRAS, Sexualität im Mittelalter, Düsseldorf 2006.

- Eszter KISS-DEÁK, Rechte der Frau im frühen Christentum: Aurelius Augustinus versus Thomas von Aquin, in: Antonius Liedhegener / Ines-Jacqueline Werkner, Hg., Religion, Menschenrechte und Menschenrechtspolitik, Wiesbaden 2010, 70–97.
- Wendelin KNOCH, Jungfrau und Mutter Beobachtungen zur Neubestimmung fraulicher Würde bei Hildegard von Bingen, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, 1/2 (1996), 39–54.
- Andrea MOSHÖVEL, „Der hât ainen weibischen muot ...“ Männlichkeitskonstruktionen bei Konrad von Megenberg und Hildegard von Bingen, in: Martin Dinges, Hg., Männer – Macht – Körper: hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute, Frankfurt/Main 2005, 52–68.
- Laurence MOULINIER, Introduction, in: Hildegard von Bingen, Hg., Beate Hildegardis Cause et cure, hg. von Laurence MOULINIER, Berlin 2003, XI–CXVII.
- Laurence MOULINIER, Naturkunde und Mystik bei Hildegard von Bingen: Der Blick und die Vision, in: Peter Dinzelbacher, Hg., Mystik und Natur: zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart, 39–60.
- Irmgard MÜLLER, Gesundheit in der Deutung Hildegards von Bingen (1098–1179), in: Dietrich H. W. Grönemeyer / Theo Kobusch / Heinz Schott, Hg., Gesundheit im Spiegel der Disziplinen, Epochen, Kulturen, Tübingen 2008, 369–386.
- Barbara NEWMAN, Hildegard von Bingen: Schwester der Weisheit, Freiburg im Breisgau 1995.
- Cordula NOLTE, Frauen und Männer in der Gesellschaft des Mittelalters, Darmstadt 2011.
- Claudia OPITZ-BELAKHAL, Geschlechtergeschichte, Frankfurt/Main / New York 2010.
- Manfred PAWLIK, Einführung, in: Hildegard von Bingen, Hg., Heilwissen: von den Ursachen und der Behandlung von Krankheiten, Freiburg i. B. / Basel / Wien 1991, 5–21.
- Régine PERNOD, Die Predigten Hildegards von Bingen, in: Margot Schmidt, Hg., Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprache bei Hildegard von Bingen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 181–192.
- Ortrun RIHA, Einführung, in: Hildegard von Bingen, Hg., Ursprung und Behandlung der Krankheiten. Causae et curae, übers. und hg. von Ortrun Riha, 4. Auflage, Beuron 2020, 5–20.
- Ortrun RIHA, „Weil der Maulwurf sich manchmal zeigt“. Argumentationsstrukturen in Hildegards von Bingen ‚Causae et curae‘, Sudhoffs Archiv 95/2 (2011) 222–234.
- Heinrich SCHIPPERGES, Hildegard von Bingen. Heilkunde: das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten, 6. Auflage, Salzburg 1992.

- Anselm SCHUBERT, Schöpfung – Positionen der Theologie- und Kirchengeschichte, in: Konrad Schmid, Hg., Schöpfung, Tübingen 2012, 185–224
- Christian SPERBER, Hildegard von Bingen – eine widerständige Frau, Aichach 2003.
- Claude THOMASSET, Von der Natur der Frau, in: Christiane Klapisch-Zuber, Hg., Mittelalter, Frankfurt/Main / New York / Paris 1993, 55–118.
- Katherine WALSH, Ein neues Bild der Frau im Mittelalter. Weibliche Biologie und Sexualität, Geistigkeit und Religiosität in West- und Mitteleuropa, Wien 1990.
- Michaela WILL, Hildegard von Bingen – Über die Bedeutung der Frau, in: Traugott Bautz / Bernd Jaspert, Hg., 50 Jahre Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon: ein Weg in die Zukunft, Nordhausen 2018, 929–958.
- Maura ZÁTONYI, Hildegard von Bingen, Münster 2017.

Empfohlene Zitierweise:

Matthias THONHAUSER, Ausbruch aus traditionellen Geschlechterzuschreibungen? Geschlechterkonzeptionen in Hildegards von Bingen Causae et Curae, in: *historioPLUS* 9 (2022), 112–141, <https://www.historioplus.at/staging/ausbruch-aus-traditionellen-geschlechterzuschreibungengeschlechterkonzeptionen-in-hildegards-von-bingen-causae-et-curae/>.

Bitte setzen Sie beim Zitieren dieses Beitrags hinter der URL-Angabe in runden Klammern das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse.