

lassung zur Habilitation für Nichtpriester an mehrere Voraussetzungen gebunden ist, die die Universitätslaufbahn für Frauen erheblich erschweren können (ebd.), ist die Theologin auch in der BRD praktisch noch von Lehre u. Forschung im universitären Bereich ausgeschlossen.

<sup>22</sup> Konvertierten ev. Pastoren wird, selbst wenn sie verheiratet sind, mit päpstl. Dispens vom Ehehindernis die Priesterweihe gespendet; konvertierte ev. Pastorinnen dagegen fallen gnadenlos unter das geltende Recht für die Frau in der kath. Kirche. Ihnen wird damit die Fähigkeit zu jeglicher Amtsausübung abgesprochen u. die Möglichkeit dazu praktisch verweigert.

Eleanor McLaughlin

## Die Frau und die mittelalterliche Häresie:

Ein Problem der  
Geschichte der Spiritualität

Gleich anderen historischen Disziplinen bleibt die Kirchengeschichte nur soweit in einem schöpferischen Dialog mit der Gegenwart, wie Wissenschaftler und Leser unserer Interpretationen der geistigen Hinterlassenschaften der Vergangenheit in der Lage sind, ihre Fragen und ihre Sicht der Dinge entsprechend den zeitgenössischen Einsichten in menschliche Natur und Gesellschaft zu revidieren. Die historische Disziplin ist ihrem innersten Wesen gemäß «revisionistisch». Es sollte für uns daher keine Überraschung sein, daß sich wandelnde Auffassungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, von «rechter» Beziehung zwischen den Geschlechtern, von den möglichen oder eigentümlichen Rollen der Frau in Gesellschaft und Kirche, uns zu einer Überprüfung der Geschichte der christlichen Institutionen, der christlichen Lehren und der christlichen Spiritualität veranlassen. Nur wenn dieser Prozeß in Gang kommt, kann Geschichte der Kirche unsere Geschichte werden – für Männer und Frauen gleichermaßen eine verstehbare und verwertbare Vergangenheit.

### *Die gegenwärtige Forschung*

Die Geschichte mittelalterlicher Häresien hat in den letzten vierzig Jahren einige solche Überprüfungen erfahren, in dem Maße wie sie sich aus dem Raum konfessioneller Polemik in den Bereich weltlicher Histori-

Geboren 1932 in Fürstenu/Hann. (BRD). Studium der kath. Theologie und Germanistik in Münster und Freiburg i.Br.; Philologisches Staatsexamen; Dr.theol.; Tätigkeit als wiss. Assistentin am Fachbereich kath. Theologie der Universität Münster. Staatsprüfung für das Lehramt am Gymnasium. Zur Zeit Tätigkeit als Studienrätin an einem Gymnasium. Veröffentlichungen: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? (Köln 1973, Übers. ins Amerikanische in Vorbereitung); Frau und kirchliche Ämter: Diaconia Christi 10, 1975, H. 1.

ker verlagert hat. So haben beispielsweise marxistische Autoren wie Gottfried Koch und Ernst Werner aus der DDR die traditionelle idealistische Dogmengeschichte in Frage gestellt, indem sie die sozialen und ökonomischen Faktoren untersuchten, die möglicherweise in häretischen Bewegungen wirksam wurden.<sup>1</sup> Herbert Grundmann hat nach klassischer Manier die Häresien in die Gesamtgeschichte der Spiritualität reintegriert, um uns eine Vorstellung von der dünnen Grenzlinie zu vermitteln, die zwischen dem häretischen und dem heiligen Reformator liegt.<sup>2</sup> Inzwischen ist die Zeit gekommen, die Häresien unter einem noch anderen Aspekt zu betrachten: dem des Historikers der Rolle der Frau in der christlichen Tradition.

Die Rolle und das Bild der Frau in den Häresien zu untersuchen, ist nicht allein vom Standpunkt der Aktualität aus wünschenswert, es ist geradezu erforderlich wegen der tiefen Kluft, die zwischen Evidenz und nicht kritisch untersuchten Behauptungen heutiger Wissenschaft klafft. Vor allem müssen wir die oft implizit gemachte Annahme betrachten, die Frau habe in den häretischen Bewegungen eine vorherrschende Rolle gespielt.<sup>3</sup> Häufig begegnen wir auch im engen Zusammenhang mit dieser Annahme eines weiblichen Übergewichts dem letztlich von Kommentatoren des Mittelalters herrührenden Urteil, das weibliche Geschlecht sei in seiner geistigen und moralischen Prägung schwächer als das männliche, in besonderer Weise zugänglich für die Versuchungen Satans, der die letzte Quelle aller Häresie ist.<sup>4</sup> So folgt Ronald Knox tatsächlich diesem Kausalitätsmodell, wenn er schreibt: «Von der montanistischen Bewegung an ist die Geschichte des religiösen Schwärmertums weitgehend Geschichte der Emanzipation der Frau, und zwar keine sehr ermutigende.»<sup>5</sup>

Seit dem Erscheinen des Buches von Karl Bücher *Die Frauenfrage im Mittelalter* (Tübingen 1922) haben die Historiker das Phänomen der wachsenden Anzahl der Frauen untersucht, die vom 11. Jahrhundert bis Ausgange des Mittelalters in die neuen Orden strömten

und neue Formen und Grundlagen für eine Laienfrömmigkeit schufen oder veranlaßten. Diese «Frauenbewegung», um Herbert Grundmanns Begriff zu gebrauchen, ist auf verschiedene Weise erklärt worden. Bücher und nach ihm die marxistischen Historiker haben ihr Augenmerk auf die verschiedenen Formen sozialen und ökonomischen Druckes gerichtet. Grundmann und andere westliche Historiker haben von einem Ausdruck erwachender religiöser Bedürfnisse gesprochen.<sup>6</sup> Beide Seiten haben, bis zum Erscheinen von Gottfried Kochs Werk, mehr als nur gelegentlich die Frage aufgeworfen, wie die «Frauenbewegung» sich prozentual zwischen Orthodoxie und Häresie verteilte. Obwohl das Anliegen des Marxisten Koch in erster Linie immer noch das einer Erfassung der sozio-ökonomischen Kausalität für die neuen Formen weiblicher Frömmigkeit ist, legt seine Forschung als erste systematisch die These dar, daß der Anteil der Frauen an den evangelikalen und dualistischen Häresien vom 12. bis 14. Jahrhundert groß, wenn nicht gar überwiegend, gewesen sei. Er entwickelt den Gedanken, Gruppen wie die Waldenser und Katharer hätten Strukturen und Ideologien geboten, die im Gegensatz zu einem patriarchalischen und frauenfeindlichen Katholizismus eine grundsätzliche wie tatsächliche Gleichheit von Mann und Frau vertreten, und historisch gesehen seien die Häresien des Mittelalters ein erster Schritt der «Emanzipation der Frau» gewesen.<sup>7</sup>

Man sollte annehmen, daß diese Auffassung zumindest theoretisch aus der völlig andersartigen methodologischen Perspektive der Anthropologen wie etwa in I.M.Lewis Werk *Ecstatic Religion* eine Ergänzung erfahren hätte, insofern hier die führende Rolle der Frauen in religiösen Rand- und Protestphänomenen nichtwestlicher Gesellschaften untersucht ist.<sup>8</sup> Recht anregend ist auch Kai Eriksons soziologisches Modell von der grenzschaffenden Funktion abweichender Meinungen innerhalb einer geschlossenen Gesellschaft, wie es in *The Wayward Puritan*<sup>9</sup> entwickelt ist. Bezeichnenderweise lag bei jedem seiner historischen Beispielfälle, die er für derartige «häretische» Bewegungen vorlegt, die Leitung und die beherrschende Rolle bei Frauen. Dabei registriert er in seinem ganzen Werk an keiner Stelle diese interessante Tatsache. Allein Zauberei und Hexenwesen, die in ganz wesentlichen Hinsichten zu mittelalterlichen Häresien in bezug stehen, haben neuerdings die Aufmerksamkeit auf die führende Rolle gelenkt, die die Frau von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis zum Anfang der modernen Zeit hier gespielt hat.<sup>10</sup> Kurzum: Niemand hat die Rolle oder das Bild der Frau in den mittelalterlichen Häresien unter dem Gesichtspunkt eines Studiums der

Geschichte der Frau untersucht. Selbst Koch läßt sich durch seine marxistische Ideologie, die ihm gestattet, «Freiheit» zu sehen, wo eine Frau des 13. Jahrhunderts höchstens eine Doppeldeutigkeit gesehen hätte, von dieser Frage abbringen. Ich denke hier an Kochs wiederholte Behauptung, ungebundene sexuelle Verhaltensweisen bedeuteten Befreiung—sowohl für die Frau als auch für den Mann., Koch ist sehr empfindlich für Klassenvorurteile in seinen Quellen, doch ist er sich niemals sexueller Vorurteile bei sich selbst oder seinen mittelalterlichen Gewährsleuten bewußt.

### *Eine neue Perspektive*

Wir wollen daher in diesem Beitrag neue Fragen stellen, aber wir stellen sie—was noch bedeutsamer ist—aus einer neuen Perspektive: aus der Perspektive des Historikers der Geschichte der Frau. Haben tatsächlich unverhältnismäßig große Mengen von Frauen vom 12. bis zum 14. Jahrhundert häretische Ausdrucksformen für ihre Spiritualität gesucht? Waren Ideologien und Strukturen der Häresien offener für die Frau, gaben sie ihr eine stärkere Selbstbestätigung als die des katholischen Christentums? Wir stellen diese historischen Fragen in klarer Erkenntnis dessen, daß die Kirchen sich in der heutigen Gesellschaft einer «Frauenbewegung» gegenübersehen, deren revolutionäre Durchschlagskraft sehr wohl über die der Beginen des Mittelalters hinausgehen kann. Sagt die Geschichte der Frau im Raum der Häresien etwas zu diesem gegenwärtigen Dilemma? Wir sollten an diese schwierige Frage herantreten, denn die Kirchengeschichte ist ein nahtloses Gewebe. Wir schauen in die Zukunft, soweit wir in einer in der Vergangenheit wurzelnden Gegenwart stehen.

In einem Beitrag dieses Umfangs können wir nur einen zusammenfassenden Überblick über das verfügbare Material und den vorliegenden Befund geben und nur eine Einführung in die noch in vollem Gang befindliche Forschungsarbeit. Um es dem Leser nicht zu schwer zu machen, zitiere ich aus unschwer verfügbaren Quellensammlungen und beschränke mich weithin auf Dokumente zur Geschichte der Katharer und der Waldenser. Und schließlich muß der Leser sich stets über ein Interpretationsproblem klar sein, das wir hier ebenfalls nicht in adäquater Weise diskutieren können: Unsere Quellen stammen fast ausnahmslos aus der Feder den betreffenden Bewegungen feindlich gesonnener Männer der Kirche. Sie reflektieren die Erwartungen, die Typologisierung und die Absichten der Kirche (zu bekehren oder zu überzeugen). Die Typologierungen, die die Berichte über häretische Glaubensformen und Verhaltensweisen schaffen, sind beson-

ders greifbar in Vorwürfen über das sexuelle Verhalten.<sup>11</sup> Wir müssen sorgsam darauf bedacht bleiben, daß wir diese einen starren Standpunkt vertretenden Quellen, die nur zu oft mehr über die Geisteshaltung des Inquisitors als über die des Häretikers aussagen, mit der nötigen Skepsis und dem erforderlichen Fingerspitzengefühl handhaben.<sup>12</sup>

Das Argument, Frauen seien zu den häretischen Bewegungen des Mittelalters geströmt, kommt sehr deutlich in Kochs Urteil zum Ausdruck, daß hinter der Frage nach der Befriedigung ökonomischer Bedürfnisse das verborgene aufkeimende Verlangen der Frau nach Emanzipation gestanden habe.<sup>13</sup> Will man diese These richtig bewerten, so muß man zuerst die Frage der Zahlen ins Auge fassen. Wohin immer man blicke, überall stoße man bei den Häretikern auf eine große Gefolgschaft von Frauen.<sup>15</sup> Das erklärt Koch für die Katharer und Waldenser, aber ebenso für völlig anders geartete Typen häretischer Bewegungen wie die Häresie der Schule Amalrichs von Bena oder die der Brüder und Schwestern vom freien Geist.<sup>15</sup> Selten nur macht Koch Zahlenangaben zur Erhärtung solcher Verallgemeinerungen. Das ist verständlich, denn die Quellen nehmen nur selten Bezug auf die Zahlen der in diesem Sinne Angeklagten und unterlassen es vollständig, Zahlen der Anhängerschaft anzugeben. Zum Glück erscheinen nicht selten Unterscheidungen von Männern und Frauen, die der Häresie beschuldigt sind; aber der ständige Gebrauch männlicher Vornamen und das Vorherrschen des Begriffes «Glaubensbrüder (brethren)» vor der Bezeichnung «Brüder und Schwestern (brothers and sisters)» als Anredeform in den häretischen Gemeinschaften läßt uns offenbar wenig über die Zusammensetzung der betreffenden Gruppe erkennen.

Ein weiteres wichtiges Problem, das Beachtung verlangt, ist die typologisierende Annahme von Seiten der Katholiken, die Frau neige aufgrund ihrer geringeren geistigen und ihrer minderen moralischen Fähigkeit sowie ihrer Rolle als Tochter Evas, der Versucherin, stärker zu häretischem Irrtum als der Mann. Wir lesen, Tanchelm habe die Frauen an sich gezogen als Weg zur Verleitung der Ehemänner,<sup>16</sup> und die Irrtümer Heinrichs von Le Mans seien besonders zugkräftig gewesen für «Mädchen und Jungen in der Adoleszenz.»<sup>17</sup> Alain von Lille bemerkt, die Häretiker wirkten besonders anziehend auf «törichte Frauen».<sup>18</sup>

Eine solche Assoziierung der Frau mit der Häresie könnte den Verdacht wecken, die Quellen folgten einem Vorurteil, das darauf aus ist, die Frau auszusondern. Doch finde ich weder dafür noch für Kochs Behauptung von dem zahlenmäßigen Übergewicht der Frauen unter den Häretikern irgendwelches Belegma-

terial.<sup>19</sup> Eine einfache Zählung anhand von Döllingers umfangreicher Sammlung lateinischer Texte ergibt doppelt so viele dualistische Quellen, die nur Männer nennen, als solche, die Frauen nennen. Viele Aufzeichnungen von Verdächtigen weiblichen Geschlechts schließen Ehefrauen mit ein, das heißt Frauen, deren Namen aufgrund einer Beteiligung ihrer Ehemänner an einer häretischen Bewegung genannt werden.<sup>20</sup> Selbst wenn Kochs unklare Erwähnungen einer großen Anzahl von Katharer Gemeinden von Frauen in Südfrankreich stimmen sollten,<sup>21</sup> müßten dem die überwiegend rechtgläubigen Insassen der Beginenhäuser nördlich der Alpen gegenübergestellt werden.<sup>22</sup> Die offenkundigen Tatsachen legen die Annahme nahe, daß, wo orthodoxe Betätigungs- und Entfaltungsmöglichkeiten für die Spiritualität vorhanden waren, die Frauen mehr innerhalb der Kirche als in häretischen Konventikeln zu finden waren. Kochs wenig begründete Verallgemeinerungen über ein Vorherrschen der Frauen in den häretischen Gruppen und Bewegungen werden weiter entkräftet durch seine Bezugnahme auf die Häresie des freien Geistes. Die Autorin dieses Beitrages ist sehr vertraut mit den Quellen über diese Häresie. Die Untersuchungen und Berechnungen zur Häresie des freien Geistes, die Informationen liefern über das Geschlecht der Mitglieder, lassen sich folgendermaßen analysieren: 21 Berichte, in denen nur Männer erwähnt sind, 9 Berichte, in denen eine Frau oder eine unbekannte Zahl von Frauen figuriert.<sup>23</sup> Eine umfassende Untersuchung waldensischer Dokumente vermag ebenfalls kein Übergewicht weiblicher Mitglieder nachzuweisen. Hier unterstützt also der Befund nicht die Annahme, daß die Frauen das Übergewicht besessen hätten oder in einem zu ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung überproportionalen Umfang bei den Waldensern, Katharern oder Gruppen des freien Geistes vertreten gewesen wären.

#### *Frauen bei den Katharern*

Leichter als mit Zahlen läßt sich mit der ideologischen Dimension hantieren. Koch sowohl wie Ernst Werner vertreten die These, der fundamentale Dualismus der Katharer sei ein Glaube gewesen, der der Frau Freiheit geschenkt habe in seiner Definition des vollkommenen Menschen als reiner Seele, jenseits aller geschlechtlichen Verschiedenheit von Mann und Frau, die vom Teufel geschaffen worden sei.<sup>24</sup> Im Unterschied zum Katholizismus machte das Katharertum diesen engelhaften Zustand bereits auf Erden erreichbar für den Empfänger des *consolamentum*, der dadurch zum *perfectus*, zur *perfecta* wurde. Ein Glaubensbekenntnis der Katharer aus dem 14. Jahrhundert gibt eine klar

bewußte Darstellung der Gleichheit männlicher und weiblicher Seelen für die auf diese Weise zur Vollen dung Gelangen; und zahlreiche Dokumente erwäh nen die Brüder und Schwestern, die *bonae christianae* und *boni christiani*, ganz so als wäre die Gleichheit ein sehr bewußtes Anliegen oder doch zumindest etwas, das die Aufmerksamkeit des katholischen Berichter statters erregte.<sup>25</sup>

Als Nächstes rangiert nach dieser Gleichheit der Seelen für jene wenigen Katharer, die *perfectae* gewor den sind, die metaphysische Grundlage des Problems des Bösen, das im Mittelpunkt der katharischen Lehre steht. Der Ursprung des Bösen wird wie im Alten Tes tament, so auch in den «Genesis»-Berichten der Ka tharer in großen Zügen dargestellt; doch weist der My thos hier Eva, der Frau, eine Hauptrolle bei der Schaf ung der bösen Welt der Materie zu. Ein den Dualisten zugeschriebener Bericht erzählt, wie der böse Gott einem Engel die Gestalt einer Frau gab, um die guten Geister zu täuschen. Als Strafe dafür kann keine Frau jemals in das Paradies eintreten, es sei denn als Mitglied der Katharersekte, als das sie beim Tod in einen Mann verwandelt wird.<sup>26</sup> Andere Erzählungen berichten von einer geschlechtlichen Vereinigung Satans mit Eva, die sich als das «Essen des Apfels» darstellte. Eva unter weist dann, in sinnlicher Begierde entbrannt, Adam in der Kunst des geschlechtlichen Umgangs; das war die Interpretation der biblischen Szene, in der Eva Adam den Apfel reicht.<sup>27</sup> Diese Mythologie spiegelt eine ausdrückliche katharische Identifizierung der Schöp fang der materiellen Welt und des Sündenfalles mit dem Geschlechtsakt wider, insofern die Zeugung die Materie, die Quelle und Inbegriff des Bösen ist, ver ewigt. Zeugung und Sexualität werden hier noch stär ker als in der katholischen Lehre mit dem Weiblichen identifiziert. Eine schwangere Frau kann daher nicht das *consolamentum* empfangen, das heißt zu einer *perfecta* gemacht werden, nicht einmal auf dem Sterbe bett, denn das Leben in ihr ist ein Dämon.<sup>28</sup> Die Buße für die Berührung einer Frau dauert für den Mann neun Tage lang, während eine Frau, die einen Mann berührt, nur drei Tage Buße erhält—die Frau ist also gefährlicher.<sup>29</sup>

Diese letzte Bemerkung wirft die Frage nach der ka tharischen Praxis auf. Wie war die Stellung der Frau innerhalb der Strukturen der Häresie? Koch konzen triert seine Aufmerksamkeit auf die Gleichheit von Frau und Mann in den kultischen Tätigkeiten: darauf, daß die *perfectae* den *perfecti* vollkommen gleich wa ren. So stellt er zum Beispiel fest, daß keinerlei Klausur ihre Tätigkeit in der Welt beschränkt, wie dies bei den weiblichen katholischen Religiösen in zunehmendem Maße der Fall war.<sup>30</sup> Doch ergeben sich bei einer sorg-

fältigen Lektüre der Quellen ernsthafte Probleme für diese Verallgemeinerung. Zunächst einmal war die Ini tiierung der Frauen in den *ordo der perfectae* ganz wes entlich verschieden von der entsprechenden Initiierung des Mannes. Koch behauptet, die dualistische Askese habe eine Gleichheit zwischen Mann und Frau geschaffen, indem sie den Aspekt der «fleischlichen» Versuchung durch die Frau abgebaut habe. Tatsächlich aber muß man annehmen, daß diese «Fleischlichkeit» weiter als wesentlicher Aspekt erhalten blieb, denn in der Liturgie des *consolamentum* durfte der männliche *perfectus*, der den Ritus vollzog, die Frau nicht berüh ren, noch erhielt diese von einem Manne den Friedenskuß.<sup>31</sup> Außerdem durfte nur unter außergewöhnlichen Umständen eine zu den *perfectae* gehörende Frau das *consolamentum* spenden. Und noch etwas: Gleich welche Rolle die Frau in der Leitung der Katharerge meinde auch in den ersten Jahren gespielt haben mag—sie war gegen Ende des 13. Jahrhunderts im wesentlichen verschwunden, als sich nämlich die dualisti sche Häresie zu einer stärker strukturierten Gemein schaft entwickelte mit einem dreigliedrigen Weiheamt: Episkopat, Presbyterat, Diakonat, das gleich seinem katholischen Vorbild ausschließlich Männern vorbe halten war. Koch selbst bemerkt, daß die weiblichen *perfectae* in den Quellen immer seltener auftauchen, je weiter man ins späte dreizehnte und ins vierzehnte Jahrhundert kommt. Der Einfluß des Mannes gegenü ber der Ansteckung durch die Frau und die machtvol len patriarchalischen Strukturen der sie umgebenden Gesellschaft triumphierten über die engelhafte Gleich heit von Mann und Frau. Ja es scheint sogar, daß die kultische Praxis bei den Katharern noch stärker andro zentrisch geworden ist, als die des mittelalterlichen Christentums, so zum Beispiel in dem Beharren auf der Forderung, daß Männer und Frauen voneinander getrennt beten sollten.<sup>33</sup> Ein weiteres Beispiel ist der Fall jenes männlichen Kindes, das dazu auserkoren wurde, einmal Bischof zu werden und deshalb mit Mandelmilch ernährt wurde, damit es nicht in den Bann der Ansteckung durch die Milch seiner Mutter geriete, die ja doch ein Erzeugnis der geschlechtlichen Vereinigung war.<sup>34</sup> Die Symbolkraft dieser Zurück weisung der Mutterbrust ist außerordentlich stark.

Man fragt sich aber auch, ob die Leugnung irgendeiner Rolle Marias in der Heilsökonomie nicht wenigstens in einem negativen Sinne einen praktischen anti weiblichen Effekt zum Ausdruck gebracht hat.—Maria hat in der katharischen Spiritualität offenbar als ein himmlisches Wesen ohne menschlichen Vater über lebt. In einigen dualistischen Mythologien war Maria auch nicht Jesu Mutter; in anderen war sie eine engel hafte Mutter Jesu.<sup>35</sup> Auf jeden Fall aber war sie in der

katharischen Mythologie nicht Neue Eva, das heißt die «gute Frau» als Gegengewicht zur sündigen Eva, noch «co-mediatrix», die mit dem männlich inkarnierten Gott in der Heilsökonomie zusammenwirkte.

Alles in allem hat weder die katharische Theologie oder Mythologie noch die gottesdienstliche Praxis der Katharer Frau und Mann denselben Raum gewährt, wenn man von der einzigen partiellen Ausnahme einiger weniger *perfectae* absieht. Koch, Werner und andere Theoretiker der Befreiung haben sich geirrt, wenn sie im Dualismus eine feste theoretische Basis für die Gleichheit von Frau und Mann in einer patriarchalischen Gesellschaft finden wollten. Jede Philosophie oder Theologie, die Kindergebären und Mutterschaft mit Bösem und Satan identifiziert, muß in ihrer Auswirkung notwendig misogyn sein. Die Vollkommenen waren nur eine schwache Minorität unter den katharischen Gläubigen. In einer solchen vor-modernen Gesellschaft war die große Mehrheit der Frauen eben dazu verurteilt, Dämonen in ihrem Leib zu tragen. Der Mangel an Aufmerksamkeit von Historikern wie Koch für die psychologischen Implikationen einer solchen Theologie findet sich symbolisiert in seiner Bemerkung, es habe keinerlei negative Bedeutung, daß eine Frau, um gerettet zu werden, bei ihrem Tod Mann (*vir*) werden mußte. Er erklärt, sie sei eben gerettet und befinde sich so in jenem für Mann und Frau gleichen engelhaften Zustand.<sup>36</sup> Er erkennt nicht, daß eine solche Theorie doch deutlich besagt, die Frau sei in ihrer Weiblichkeit einfach unfähig, gerettet zu werden. So besagt auch seine Stellungnahme im Zusammenhang mit dem den Katharern zur Last gelegten sexuellen Libertinismus, sexuelle Freiheit bedeute eine neu gewonnene Gleichheit für die Frau. Wir müssen uns hier an die Realität des Mittelalters halten und doch wohl die Frage stellen, ob sexuelle Ungebundenheit in einer Zeit vor der Bereitstellung wirksamer empfängnisverhütender Mittel tatsächlich jemals eine für Mann und Frau gleiche Situation entstehen ließ. Die Quellen handeln von Männern, sind veröffentlicht von zölibitären Männern und interpretiert von Männern. Koch wird sich niemals dessen bewußt, daß er selbst dieser männlichen Betrachtungsweise huldigt. Sonst würde er einsehen, daß der den Häretikern vorgeworfene Libertinismus die Frau zu einem Gegenstand sexueller Befriedigung für den Mann herabwürdigte, so wie es aus der überlieferten Glaubensmeinung hervorgeht, es sei für Mann und Frau erlaubt, zusammenzuliegen, wenn der Mann sexuell erregt ist.<sup>37</sup>

Ebensowenig hatte die Frau einen Gewinn von den Dualisten zugeschriebenen Glaubensmeinung, es sei keine Schuld, mit einer nicht der eigenen Sekte angehörigen Frau zu verkehren, wohl aber, eine feste Be-

ziehung zu einer gläubigen Frau zu unterhalten.<sup>38</sup> In der katholischen Praxis wurde jenes zweierlei Maß auch niemals erfolgreich überwunden, doch waren die Rechte beider Partner auf sexuelle Befriedigung aufgrund biblischer Autorität im kanonischen Recht fixiert. Bei den Häretikern dagegen war, soweit wir unseren unzulänglichen Quellen entnehmen können, dem Mann allein sexuelle Freiheit gewährt. Der Dualismus der Katharer löste den Schutz durch die ehelichen Verantwortlichkeiten auf und leugnete die der Kinderzeugung und Mutterschaft durch Glaube und Praxis des Mittelalters gewährte Achtung. Dieser extreme Standpunkt der dualistischen Asketik mag gewisse Mengen ernsthaft und auf echte Spiritualität bedachter Frauen angezogen haben, aber nicht, weil er Gleichstellung mit dem Mann oder Freiheit von den patriarchalischen Strukturen bot. Höchst wahrscheinlich lag die Anziehungskraft dieser dualistischen Alternative zum katholischen Christentum in dem moralischen Rigorismus der Frührerschaft und dem religiösen Ernst der Gemeinde. Sexuelle Gleichstellung oder gar Selbstbestimmung der Frau haben allem Anschein nach gar nicht zur Debatte gestanden, und soweit wir erkennen können, haben die Katharer der Frau des Mittelalters wenig von beidem angeboten.

#### *Die Frau bei den Waldensern des Mittelalters*

Die zweite Hauptform häretischer Frömmigkeit im Hochmittelalter war die evangelikale Häresie, die sich aus den Lehren von Petrus Waldes im späten zwölften Jahrhundert entwickelte. Diese Gruppe, die sich der Wiederherstellung der Schlichtheit, der Armut und der freien Verkündigung einer apostolischen Lebensweise geweiht hatte, war in ihrer ursprünglichen Inspiration den Idealen des Franz von Assisi sehr nah verwandt. Nachdem Papst Alexander III. Petrus Waldes die Fortführung des Lebens der Armut und der freien Verkündigung verboten hatte, machte sich die Gruppe Schritt für Schritt häretische Ansichten und Standpunkte zueigen und wurde donatistisch. Sie verlangte moralische Prüfungen für eine gültige Verwaltung des sakramentalen oder Predigeramtes und huldigte immer mehr einem biblischen Literalismus. Die Sekte entwickelte eine eigene institutionelle Struktur und eine Frömmigkeit, die streng puritanisch und spiritualisierend war in ihrer Verurteilung äußerer Zeichen, der Ablehnung der Heiligenverehrung, der Pilgerfahrten, der Gebete für die Verstorbenen und der Verwendung von Kreuzen. Obwohl Koch sich für die Waldenser weniger interessiert als für die Katharer, konstruiert er einen ähnlichen Grund für ihre Attraktivität auf die Frau des Mittelalters. Wir müssen also erneut die Frage

nach den Zahlen, der Lehre, der Struktur und dem Amt in der Gemeinschaft stellen.

Hinsichtlich der Zahlen muß erneut eingestanden werden, daß schlüssiges Belegmaterial fehlt. Auch in den waldensischen Gemeinden gibt es keinerlei Anzeichen für ein Überwiegen oder auch nur ein zahlenmäßiges Gleichgewicht der weiblichen den männlichen Mitgliedern gegenüber. Leider liefern die Quellen im allgemeinen beweiskräftiges Material nur für die Führungsschicht. Dennoch könnte man, weil die Männer der Kirche theologische Gründe für die Erwartung hatten, unter den Häretikern mehr Frauen zu finden, annehmen, daß feindlich gesonnene Berichtersteller das Vorhandensein von Frauen berichtet hätten, wenn es überhaupt zu beobachten gewesen wäre.

Die für die Waldenser so charakteristische Idealisierung der *vita apostolica* hat offenbar Gemeinden ins Leben gerufen, in denen, wie wir lesen können, Männer und Frauen zusammen lebten, möglicherweise in einer gewissen Ähnlichkeit mit der in der Väterzeit bekannten Praxis der *virgines subintroductae*. Es läßt sich nur schwerlich feststellen, ob solche Berichte vom Zusammenleben von Frauen und Männern in dieser Art geistlicher Ehe nicht einfach typologische Anschuldigungen antinomistischen Verhaltens waren, — stehende Anschuldigungen, wie sie gegen alle Arten von Häretikern erhoben wurden. Erheblicher ist daher die Tatsache, daß zahlreiche die Waldenser betreffende Quellen, sowohl aus der Feder von kirchlichen als auch von waldensischen Autoren, sehr ausdrücklich von den waldensischen Gemeinden als «Brüdern und Schwestern» sprechen. Diese Erwähnung von Frauen und Männern in der liturgischen Praxis und bei mehr informellen Gelegenheiten spiegelt möglicherweise ein gewisses Bewußtsein von einer Gleichheit der Geschlechter wider; dieses wiederum hat seine Wurzeln in der im frühen Waldensertum zu beobachtenden Betonung der moralischen Reinheit und Nachahmung des apostolischen Lebens, die mehr als eine Identifizierung der Kirche und ihrer Liturgie mit dem ordinierten, dem Manne vorbehaltenen Priestertum als Maßstab für die Identität der gottesdienstlichen Gemeinschaft dienten.

Der bei weitem bedeutsamste Aspekt des waldensischen Lebens in der Frage nach der Rolle der Frau liegt nicht im Bereich der Lehre, sondern im Bereich des kirchlichen Amtes. Waren doch die Waldenser bei ihren katholischen Kritikern dafür bekannt, daß bei ihnen Frauen predigen, ja sogar den Vorsitz bei der Eucharistie führen, taufen und die Absolution aussprechen durften. Doch insgesamt ist die Situation der Frauen im Bereich des Amtes bei den Waldensern nicht einheitlich, sondern recht vielschichtig und kompli-

ziert. Die Kommentatoren haben dies teilweise erkannt, haben aber nicht die Frage gestellt, ob sich bestimmen läßt, weshalb die einen Gruppen offener waren für Frauen als die anderen.

Im 13. Jahrhundert bildeten sich zwei unterschiedliche Waldensergruppen heraus. Die Lombarden scheinen der katholischen Orthodoxie näher gewesen zu sein durch den Besitz eines ordinierten kirchlichen Amtes, obwohl sie donatistisch waren. Bei einigen von ihnen wurden Frauen nicht ordiniert, konnten keine Messe zelebrieren noch die Absolution erteilen, durften aber predigen.<sup>39</sup> Bei andern dagegen diente der Donatismus offenbar als Basis für ein öffentliches Amt der Frauen. «Sie sagen, daß jeder rechtschaffene Mensch, mag er auch ein Laie und kein von einem katholischen Bischof Ordinierter sein, die Konsekration von Leib und Blut Christi vollziehen kann, vorausgesetzt nur, daß er Mitglied ihrer Sekte ist. Dieses Prinzip wenden sie sogar auf Frauen an. ... So lehren sie, daß jede heilige Person ein Priester ist.»<sup>40</sup> Die zweite Gruppe, die Ultramontanen, verwarfen den Donatismus, aber ihre Verleumder berichteten von ihnen eine Glaubensmeinung, daß, da jede sakramentale Handlung von Gott gewirkt werde, jedermann, der sich an die Formen hält, in gültiger Weise die Liturgie vollziehen könne. Diese Auffassung, so berichteten die Lombarden voll Abscheu, machte es möglich, daß die Eucharistie nicht nur von Laien und Bösewichtern zelebriert werden konnte, sondern «...selbst von Frauen, ja sogar von Huren.» Wenn man ihnen jedoch zusetzte, gaben dieselben Ultramontanen zu, das Sakrament könne tatsächlich nur von Priestern zelebriert werden und nicht von Laien oder Frauen.<sup>41</sup> So eröffnete einerseits der Donatismus, auf der anderen Seite die Leugnung einer für den Vollzug des Sakramentes erforderlichen Ordination der Frau die Möglichkeit, einen sakramentalen Dienst zu übernehmen. Im ersten der beiden Fälle war die Grundlage für den Zugang der Frau zu einem sakramentalen Amt nicht charismatischer, sondern moralistischer oder gar pelagianischer Art; sie wurzelte in dem dem ganzen Mittelalter so naheliegenden Ideal der *imitatio Christi*. Im zweiten Falle war sie in einer Ablehnung des Weihepriestertums begründet.

Mit der Zeit aber wurden die Waldenser gleich den Katharern immer mehr klerikalisiert, und Dokumente aus dem 14. Jahrhundert lassen eine dreiteilige Ämterordnung erkennen (den Major, den Presbyter und den Diakon), zu der die Frau keinen Zugang hatte. Tatsächlich haben wir den Bericht von einer Gruppe vorliegen, die behauptete, christliche Vollkommenheit sei nur für den Ordinierten erreichbar; die katholische Kritik erwiderte darauf, christliche Vollkommenheit

sei jedem «bekehrten» Christen, das heißt jedem *conversus* bzw. jeder *conversa religionis* zugänglich, also jedem Mann und jeder Frau, die im Stand des Religiösen lebten.<sup>42</sup> Die häretische Gruppe, die nach dem rigoristischen Modell einer monastischen Gemeinde von Vollkommenen begann, die sowohl Frauen als Männern offen stand, hatte somit im Laufe der Zeit eine katholische Form des den Männern vorbehaltenen Ordinationsamtes übernommen, das sie schließlich sogar mit der christlichen Vollkommenheit gleichsetzte. Doch wenn der in diesem Sinne erhobene Vorwurf stimmt, sind diese Waldenser einem Irrtum zum Opfer gefallen, den das Christentum des Mittelalters vermeiden hat: Sie ignorierten die Tatsache, daß die Berufung zur christlichen Vollkommenheit allen offensteht, welche die *imago dei* tragen, Frauen sowohl als Männern.

Andere Quellen aus dem 14. Jahrhundert lassen klar erkennen, daß in den waldensischen Gemeinschaften die Frauen nach und nach in dieselbe Rolle zurücksanken, die sie in der patriarchalischen Gesellschaft und Kirche des Mittelalters für sich vorgesehen fanden. Wir hören, daß eine Frau den Wein bereitstellte für die jährliche eucharistische Feier, die selbst jedoch unter dem Vorsitz eines Mannes stattfand. Wir lesen ferner von einer liturgischen Feier, an die sich ein Abendessen anschloß, bei dem die Speisen von den Frauen hereingetragen wurden.<sup>43</sup> Die späteren Dokumente aus dem 14. und 15. Jahrhundert spiegeln einen Biblizismus wider, der das Weiheamt weitgehend mit einer buchstäblichen Imitation der Apostel identifiziert. Die Grundlage ihrer Autorität ist in dieser *imitatio apostolica* zu finden, in der Teilnahme an der den Aposteln Petrus und Paulus verliehenen Gewalt.<sup>44</sup> Ein buchstabengetreues Bibelverständnis scheint die Tendenz, das Weiheamt als reine Männersache aufzufassen, weiter verstärkt zu haben. In ihren extremsten Ausdrucksformen finden wir im Mittelalter gelegentlich Häretiker—die Kirche bezeichnet sie als «Judaizanten»—die die Beschneidung als Bundessymbol wieder einzuführen trachteten.<sup>45</sup>

Insgesamt scheinen die Waldenser in ihren frühen Stadien als Sekte der Frau in der Gemeinde eine bedeutende Rolle in Liturgie und Lehrverkündigung gegeben zu haben, vielleicht in Erinnerung an die aktive Beteiligung der Frauen in der nachapostolischen Kirche. Doch diese führende Stellung und diese öffentlichen Ämter versanken sehr bald wieder, als die Nachfolger von Petrus Waldes das Leben ihrer Gemeinschaft als Kirche zu organisieren begannen mit einem dem der katholischen Kirche ähnlichen dreigliedrigen Weiheamt. Mit dem Aufbau der Organisation und den damit verbundenen Strukturen kehrte die Herrschaft der

Männer wieder. Weder der Donatismus noch das Amtspriestertum ablehnende Tendenzen waren stark genug, um dem vielfältigen Druck der umgebenden patriarchalischen Gesellschaft Widerstand zu leisten.

### Folgerungen

Welche Schlußfolgerungen—speziellere und weiter gefaßte—lassen sich aus diesem kurzen Überblick über das Schicksal der Frauen in den häretischen Gemeinschaften dualistischer oder evangelikaler Prägung im Hochmittelalter ziehen? Die erste Feststellung ist methodologischer Art. Wer sich als Historiker mit Rolle und Image der Frau befassen will, muß, wie es weder die Marxisten noch Grundmann getan haben, zunächst die eine Frage stellen: In welcher Weise haben die Vermutungen hinsichtlich der Natur der Frau—sie sei weniger rational und leichter zugänglich für Versuchen als die des Mannes—das vorliegende historische Material geformt und gefärbt? So können wir beispielsweise annehmen, daß die Rolle der Frau in den Häresien möglicherweise dadurch übertrieben worden ist, daß die Kirche die Überzeugung hegte, die Frau müsse dem Irrtum schneller verfallen als der Mann. Zu dieser Feststellung möchten wir gleich eine neue Aufgabe hinzufügen: Es wäre nach der Beteiligung und Motivierung der Frauen für die verschiedenen religiösen Bewegungen der Vergangenheit vom Standpunkt der Frauen selbst zu fragen. Wollen wir das tun, so sehen wir uns sogleich der Anfangsschwierigkeit gegenüber, in die Gedanken- und Gefühlswelt des 13. Jahrhunderts einzudringen. Noch schwieriger wäre sodann folgendes zu klären: Was empfand eine Frau eines bestimmten sozialen Milieus als bestätigend und als bedrückend zu einer Zeit, als das Bewußtsein der christlichen Frau von den Realitäten der Geburt und des Sterbens von Existenz- und Empfindensweisen bestimmt wurde, die von denen des 20. Jahrhunderts völlig verschieden sind. Wollen wir die androzentrischen Voraussetzungen Kochs<sup>46</sup> oder Grundmanns<sup>47</sup> vermeiden, so müssen wir andererseits mit allen Mitteln den Anachronismus vermeiden, der darin bestehen würde, für die Vergangenheit ein weibliches Selbstbewußtsein zu postulieren, wie wir es derzeit vor allem in den Vereinigten Staaten auftauchen sehen. Ungeachtet der Schwierigkeiten ist das Bemühen, nun zu erfassen, was es bedeutete, im 13. Jahrhundert Frau zu sein—sei es als Nonne oder Dienstmagd, sei es als Hexe oder Königin—in sich schon ein befreiendes Beginnen. Es kann uns nachdrücklich daran erinnern, daß Frau sein oder Mann sein mehr ein historisches als ein metaphysisches Phänomen ist. Besitzt das Geschlecht Symbolwert, so wandelt sich das Bild selbst mit der Zeit.

Die gewichtigeren Schlußfolgerungen lassen sich in einiger Kürze formulieren. Der extreme Dualismus der Katharer mit seiner Leib-Materie ablehnenden asketischen Einstellung kann kaum für sich in Anspruch nehmen, Status oder Rolle der Frau innerhalb der betreffenden Gemeinschaft in einer im Gegensatz zu den patriarchalischen Strukturen der sozialen Umwelt stehenden Weise wesentlich gewandelt zu haben. Die *perfectae* waren niemals den *perfecti* im kultischen Bereich voll gleichwertig, weder dem Augenschein noch der Zahl nach. Jegliche führende Rolle der Frauen scheint spätestens in dem Augenblick nahezu völlig zu verschwinden, in dem die Häresie hierarchische Amtsstrukturen annahm. Will man die Praktiken der Katharer denen des mittelalterlichen Christentums gegenüberstellen, so müssen die *perfectae* den halbregulierten, klausurierten Religiösen verglichen werden. Die entsprechenden Institutionen innerhalb der Kirche, die einen von den Frauen oftmals voll ausgefüllten Raum für die Frau schufen, reichten von den Doppelklöstern, den neuen Frauenkonventen der reformierten Ordensgemeinschaften – der Prämonstratenser, Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner – bis zu den Einsiedlerinnen und halb-regulierten Beginnen, die im 13. und 14. Jahrhundert nördlich der Alpen in Blüte standen.<sup>48</sup> Dabei muß man wissen, daß im vormodernen Raum gottgeweihte Jungfräulichkeit der Frau eine reale Freiheit von der Herrschaft des Vaters, Ehemannes, Bruders oder Onkels bot, das heißt eine Möglichkeit zur Selbstbestimmung. Innerhalb des katholischen Christentums war dem Prinzip der Gleichheit der Seelen hier auf Erden institutioneller Ausdruck geschaffen in den Konventen und halb-regulierten Gemeinschaften, zu denen offenbar mehr Frauen strömten als zu den Konventikeln der Häretiker. Es kann als sicher gelten, daß die Frau des Mittelalters die affektive, auf die Person Jesu zentrierte bräutliche Frömmigkeit besonders liebte, die schließlich besonderes Kennzeichen der dominikanischen und beginnischen Frömmigkeit, sowohl für den männlichen wie für den weiblichen Zweig, wurde. Die leibverachtende in doketischer Form spiritualisierende Haltung der Häresien schien geradezu zu einer ausgeprägten Frauenfeindlichkeit und Leugnung der weiblichen Erfahrung aufzufordern.<sup>49</sup> Es waren die in der Kirche beheimateten Mystiker und nicht die Häretiker, die eine Spiritualität entwickelten, welche eine weibliche Gott-Sprache und Gott-Symbolik bejahte, die die psychische und religiöse Erfahrung der Frauen und Männer widerspiegelte, die mit den weiblichen Modalitäten des Menschlichen und Göttlichen mitzuempfinden verstanden.<sup>50</sup> Ich möchte geradezu behaupten, daß die Frömmigkeit der eben genannten Häretiker stärker transzendent,

legalistisch, gefühlsfeindlich, dem Sexuellen mit Pessimismus gegenüberstehend, kurzum androzentrischer war als die Spiritualität der monastischen Tradition des hohen und späten Mittelalters, die in ihrer Gestalt durch mystische Formen religiöser Erfahrung geschaffen war. Von diesem verallgemeinernden Urteil gibt es eine Ausnahme: die Häresie der Brüder und Schwestern vom freien Geist. Und die Autorin dieses Beitrages beabsichtigt, sie erneut zu untersuchen vom Standpunkt der weiblichen Erfahrungswelt aus. Doch handelt es sich hier um eine mystische Häresie, die teilhatte an dem ganzheitlichen, integrativen Geist von Mystikern wie Mechthild von Magdeburg, Hade-wijch, Meister Eckhart, Ruysbroeck; dabei wird die Liebe der Vernunft vorgezogen, die Natur wird in Gott hineingenommen und das Gesetz unter die Freiheit gerechnet. Der häretische Monismus gibt dem Weiblichen in uns allen mehr Raum als der häretische Dualismus, doch gerade die Brüder und Schwestern vom freien Geist waren vorherrschend männlich und klerikal oder monastisch.

Trotz ihrer patriarchalischen und klerikalen Ordnung war die Kirche der Vorreformationszeit fähig, dem ganzen breiten Spektrum religiöser Bedürfnisse Nahrung zu geben. In diesem Falle wurde das erwachende Sehnen spiritueller aufgeschlossener Frauen, wenn es von den männlichen Orden abgewiesen wurde, in ad hoc geschaffenen, nicht selten relativ chaotischen Institutionen wie den halb-regulierten Beginngemeinschaften befriedigt. Die Beginnen standen immer irgendwie im Randbezirk; sie waren ständig verdächtig als beginnende Bedrohung für die Autorität des Bischofs, des Pfarrers, für die Lehr- und Leitungsautorität der kirchlichen Hierarchie. Doch ungeachtet aller Verurteilungen und Verfolgungen – die Beginnenhöfe und andere mehr konventionelle Formen eines ordensähnlichen Lebens blühten vom 12. Jahrhundert bis zur Reformation. In diesen oft irregulären, aber nichtsdestoweniger katholischen Institutionen lehrten Frauen, predigten, hörten Beichte und schufen ihre eigene Spiritualität. So war letztlich in der Kirche mehr Raum für das Weibliche als in den Häresien.

Schaut man diesseits des Lebens in gottgeweihter Jungfräulichkeit auf das Alltagsleben des gewöhnlichen Christen, so finden wir wieder, daß die Kirche die Sache der Frau vertreten hat und nicht die Häresien. Das galt namentlich hinsichtlich der katholischen Haltung der Ehe gegenüber. Die Kanones stellten nachdrücklich fest, daß der Ehestand etwas Gutes und ein echter Wert sei, und schützten das Mädchen vor der Verlobung wider Willen oder vor der Verstoßung durch einen unzufriedenen Ehemann. Die zeitweiligen sexuellen Gewohnheiten einer brutalen Kriegergesell-

schaft, in der Ehe vor allem ein Mittel zur Vermehrung des Familienbesitzes war – selbst auf der bäuerlichen Stufe – wurden durch das Bestehen der Kirche auf der biblischen Auflage der Gegenseitigkeit etwas gemäßigert. Das zweierlei Maß wurde zwar nie überwunden, jedoch wesentlich gemildert. Bezeichnenderweise wurden die Häretiker oft angegriffen, weil sie dem Ehemann oder der Ehefrau gestatteten, den Partner zu verlassen, um sich dem häretischen Konventikel anzuschließen. Die negative Einstellung der Ehe gegenüber, wie sie bei den Dualisten offen zutage trat aber auch bei den Waldensern in abgeschwächter Form vorhanden war, konnte nur frauenfeindlich sein, denn in der Realität des Lebens waren für die meisten Frauen des Mittelalters Ehe und Kindergebären das Beste, während die Häresien nur Platz für Frauen als *virgines* oder *perfectae* hatten.

Und schließlich muß man auf der Ebene der Symbole die Frage stellen: Was steckt dahinter, wenn die Häretiker ständig die Verehrung der Jungfrau Maria angriffen? Frauenrechtlerinnen unserer Tage wissen um die Inadäquatheit der damaligen Idealisierungen der Jungfrau Maria als Modelle menschlicher und fraulicher Integrität, aber wir dürfen nicht unsere eigenen psychischen und ideologischen Anforderungen auf die Vergangenheit projizieren. Nach meiner Meinung besteht die große Bedeutung dieser Frau- und Muttergestalt in der Volksfrömmigkeit von Frauen und Männern der vorreformatorischen Kirche darin, daß sie ein starkes, wenngleich nicht selten häretisches Gegengewicht gegen die patriarchalische Realität der Institution darstellte. Dieses positive Element weiblicher Präsenz ging in den Haupthäresien des Mittelalters völlig verloren.

### *Lehren aus der Vergangenheit*

Wir kehren nun zu der Frage nach einer «verwertbaren» Vergangenheit zurück, die wir am Anfang dieses Beitrages gestellt haben. Unsere Untersuchung bietet keine Lehrstücke aus der Vergangenheit oder Präzedenzfälle, sondern legt Fragen vor und formuliert Probleme, die wir aus unserer gemeinsamen Tradition ererbt haben.

Als Erstes stellt die Untersuchung der Rolle und des Image der Frau in den zwei Häresien die entscheidende Bedeutung der Einstellung gegenüber der menschlichen Sexualität und physischen Schöpfung für eine christliche Integrierung des Weiblichen deutlich heraus. Die asketischen Prinzipien identifizieren Vernunftgemäßheit, Selbstkontrolle, Spiritualität und Göttlichkeit mit dem Männlichen und weisen Affekt, Leib, Irrationalität, Verlangen, Unreinheit und Versu-

chungsanfälligkeit dem Weiblichen zu. Die dualistischen und evangelikalischen Häresien enthüllen gleich einer Pathologie die in diesem sexuellen Pessimismus enthaltene Frauenfeindschaft; dabei treffen wir diesen Pessimismus implizit auch in dem Dualismus der traditionellen christlichen Anthropologie an. Sollen die Christen unserer Tage eine Basis für die theoretische und praktische Anerkennung dessen entdecken, daß Frau und Mann gleichermaßen und ohne Abstriche die Gottesebenbildlichkeit teilen, so muß eine ernsthafte und von grundauf erneuernde Arbeit im Bereich einer neuen Anthropologie und einer neuen Theologie menschlicher Geschlechtlichkeit geleistet werden, die auf einer Wiedererfassung und Wiedererfahrung Gottes im Leben von Frauen und Männern des 20. Jahrhunderts basiert. Die Häresie der Engelhaftigkeit, der Geist-Leib-Dualismus der Katharer und Kartesianer oder Barths Gott der Transzendenz müssen weichen, damit wir Gott und Göttin in uns allen wiederentdecken können.

Die beschränkte und nicht lange währende Rolle, die die Frau bei den Häretikern im öffentlichen kirchlichen Amt versah, wirft auch eher Fragen auf als daß sie unmittelbare Orientierung für unsere Dilemmas bietet. Interessant ist dabei, daß katholische Kommentatoren sich mit größter Ausführlichkeit speziell gegen die Predigtstätigkeit der Frau im Namen der Autorität ausgelassen haben, insofern die Funktion des Lehrens in ihrer engen Verbundenheit mit den Attributen der Vernunftgemäßheit und Macht als spezifisch männliche Tätigkeit angesehen wurde. Man könnte die Gegner einer Zulassung der Frau zum Priesteramt fragen, weshalb Frauen, allerdings Frauen aus dem Laienstand, – zumindest in der amerikanischen Episkopal-Kirche – ohne Schwierigkeiten auf der Kanzel akzeptiert werden, aber nicht am Altar. Es läßt sich vermuten, daß diese Diskrepanz aus der unterschiedlichen Erfahrungswelt der Menschen des Mittelalters und des 20. Jahrhunderts folgt. Heutzutage haben die meisten von uns Frauen als Lehrer und in ihren Verstandesfähigkeiten dem Mann völlig gleichgestellte Autoritäten erlebt. Vor allem die katholischen Christen müßten unbedingt die wechselseitige Beziehung zwischen Priestertum des Wortes und des Sakramentes, der Eucharistie als *verbum visibile* und des verkündeten Evangeliums als unsichtbaren Ausdruck des Christus unter uns neu durchdenken; dann würden sie entdecken, in welche theologische Inkonsequenzen und welche Rationalisierungen wir geraten sind, weil wir versäumt haben, die Tradition im Licht der neuen Erfahrungen von Frau und Gott neu zu interpretieren. Die heutige anglikanische Kirche befindet sich offensichtlich, wenn sie den Frauen den Zugang zu Priester- und

Bischofsamt verweigert, in der Praxis mehr in der Nähe der sektiererischen waldensischen Identifizierung von christlicher Vollkommenheit und nur dem Mann zugänglichem Amtspriesterum als in der Nähe der vorreformatorischen Kirche, in der die höchste Berufung—die zum Religiösenstand—von der Sache her sowohl Männern als Frauen offen stand, die von Gott den Ruf erhalten hatten, den Räten der Vollkommenheit zu folgen. Mit dem virtuellen Untergang des Ordenslebens als beherrschender spiritueller Kraft in der Kirche sollten die Christen gründlich die symbolische und funktionelle Rolle von Diakonat, Presbyterat und Episkopat neu durchdenken, denn das Weiheamt trägt zusätzlich zu seiner sakramentalen Rolle viele von den Lehr- und Pastoralfunktionen mit sich, die in der vor-

reformatorischen Zeit von Religiösen wahrgenommen wurden. Als die Häresien sich von offenen, sektenhafte eschatologischen Gemeinden zu kirchentypischen Strukturen entwickelten, büßten sie ihre anfängliche Offenheit für die Berufungen der Frau ein und wurden zu Kongregationen, in denen allein Männer berufen werden konnten, zu leiten und ein Dienstant zu versehen, zu predigen und den Vorsitz beim Herrenmahl zu führen. Die katholische Christenheit—das ist meine Erfahrung als Anglikanerin in den Vereinigten Staaten—empfindet heute mehr wie jene Häresien als wie jenes reiche und lebenssprühende androgyn Christentum eines Anselm von Canterbury und einer Juliana von Norwich, das unser rechtmäßiges Erbe darstellt.

<sup>1</sup> G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter: Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte*, IX (Berlin 1962); *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum: Studi Medievali V* (1964) 741–744; E. Warner, *Die Stellung der Katharer zur Frau: Studi Medievali II* (1961) 295–301.

<sup>2</sup> H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Darmstadt 1961).

<sup>3</sup> J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (New York 1972) 281.

<sup>4</sup> *Malleus Maleficarum*, hrsg. von Summers (New York 1970), part I, q. 6, 43–44.

<sup>5</sup> R. Knox, *Enthusiasm* (New York 1950) 20.

<sup>6</sup> Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, vgl. 196.

<sup>7</sup> Koch, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, vgl. 774.

<sup>8</sup> I.M. Lewis, *Ecstatic Religion* (Baltimore 1971).

<sup>9</sup> K.T. Erikson, *Wayward Puritans* (New York 1966).

<sup>10</sup> J.B. Russell, *Witchcraft*, 279–280.

<sup>11</sup> H. Grundmann, *Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung = Kultur- und Universalgeschichte* (Festschrift für Walter Goetz 1927) vgl. 91–107.

<sup>12</sup> Vgl. die unveröffentlichte Dissertation der Autorin dieses Beitrages, *The Heresy of the Free Spirit: A Study in Medieval Religious Life* (Harvard University 1968) Kap. 2, *Problems in Methodology*.

<sup>13</sup> Koch, *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus*, vgl. 774.

<sup>14</sup> Koch, *Frauenfrage*, vgl. 44.

<sup>15</sup> Koch, aaO., vgl. 46.

<sup>16</sup> W. Wakefield und A.P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages, Selected Sources* (New York 1969) 98 (Codex Udalrici, von P. Jaffé in *Monumenta Bambergensia*, 296–300).

<sup>17</sup> Wakefield und Evans, aaO. 109 (Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium, hg. von G. Busson und A. Ledru (Le Mans 1901) 407–415).

<sup>18</sup> Wakefield und Evans, aaO. 219 (Alani de Insulis, *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, Migne PL CCX, 307–9, 377–80.)

<sup>19</sup> Ebensovienig bei J. Russell in seiner neuesten Monographie, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley 1965) 238.

<sup>20</sup> I.v. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 Bände (Darmstadt 1968).

<sup>21</sup> Koch, aaO. vgl. 57.

<sup>22</sup> Siehe E. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture* (New Brunswick, New Jersey 1954).

<sup>23</sup> Siehe E. McLaughlin, *The Brothers and Sisters of the Free Spirit* (unveröffentl. Dissertation, Harvard University 1968).

<sup>24</sup> Döllinger, *Beiträge*, vgl. II, 209.

<sup>25</sup> aaO.

<sup>26</sup> Döllinger, aaO. vgl. 191.

<sup>27</sup> aaO. 60.

<sup>28</sup> aaO. 33.

<sup>29</sup> aaO. 243.

<sup>30</sup> Koch, aaO. vgl. 57.

<sup>31</sup> Döllinger, aaO. 5.

<sup>32</sup> Wakefield und Evans, aaO. 331 (Rainerus Sacconi, *Summa de Catharis: A. Dondaine, Un Traité néo-manichéen du XIIIe siècle* (Rom 1939) 64–78).

<sup>33</sup> R. Nelli, *Ecritures Cathares, la totalité des textes cathares traduits et commentés* (Paris 1968) 223.

<sup>34</sup> Döllinger, aaO. 372.

<sup>35</sup> Wakefield und Evans, aaO. 3 11 (Monetae Cremonensis adversus Catharos et Waldenses libri quinque I, lib. 1, hg. von T.A. Richini (Rom 1743)).

<sup>36</sup> Koch, aaO. vgl. 104.

<sup>37</sup> Wakefield und Evans, aaO. 406 (B. Gui, *Practica inquisitionis*, hg. von Mollat, Paris 1926–27, V, III).

<sup>38</sup> Döllinger, aaO. 235.

<sup>39</sup> Wakefield und Evans, aaO. 371 (A. Dondaine, *La Hierarchie Cathare en Italie, II: Le Tractatus d'Anselme d'Alexandrie, OP; III: Catalogue de la Hierarchie Cathare d'Italie: Archivum Fratrum Praedicatorum, XX* (1950) 310–324).

<sup>40</sup> aaO., 390 (B. Gui, *Practica Inquisitionis, V, II*).

<sup>41</sup> Döllinger, aaO. 47.

<sup>42</sup> aaO. 103, 121.

<sup>43</sup> aaO. 94.

<sup>44</sup> aaO. 242.

<sup>45</sup> Wakefield und Evans, aaO. 179 (*Summa contra haereticos ascribed to Praepositinus of Cremona*, hg. von J.N. Carvin und J.A. Corbett (Notre Dame 1958)).

<sup>46</sup> Er erblickte keinerlei Misogynie in dem einigen Dualisten zugeschriebenen Glauben, eine Frau müsse Mann werden, um im Tode getretet zu werden. Vgl. Döllinger, aaO. 191; Koch, aaO. 105.

<sup>47</sup> Obwohl Grundmann die wichtige Rolle der Frau bei der Entstehung einer neuen muttersprachlichen Literatur mystischer Spiritualität «entdeckt» hat, nahm er an, die darin enthaltenen Ideen und Ausdrucksformen seien alle von ihren männlichen Beichtvätern und geistlichen Beratern übernommen. Dabei wird die religiöse Erfahrung der Frauen selbst völlig außer Acht gelassen.—Grundmann, *Religiöse Bewegungen*, 466.

<sup>48</sup> Eine Geschichte der Frau im Ordensleben des Mittelalters, die in wissenschaftlicher Form den Einfluß dieser Institutionen auf ihre Angehörigen und auf Frauen in einer breiteren Gesellschaft untersucht, muß noch geschrieben werden. Ein ansehnlicher Teil der großen Literatur zur christlichen Spiritualität stammte von Ordensfrauen der vorreformatorischen Kirche.

<sup>49</sup> Ein der Häresie des freien Geistes angeklagter Mann soll erklärt haben, daß eine Frau, selbst nach zehnmahliger Vergewaltigung, Jungfrau wird, wenn sie mit einem Mann aus den Gemeinschaften des

freien Geistes schläft. Es sei der Geist und nicht der Leib, der Jungfräulichkeit verleihe. Man fragt sich, ob eine Frau, die so etwas erfahren hat, dem zustimmen kann. Vgl. Döllinger, aaO. 387.

<sup>50</sup> Siehe E. McLaughlin, *Jesus my Mother, Feminine God Language and Metaphor in Medieval Spirituality*: Nashotah Review (September 1975).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

## ELEANOR MCLAUGHLIN

geboren 1934 in Boston (Mass.), verheiratet seit 1964; sie hat studiert auf dem Radcliffe College (M.A. 1958), der Universität München (1959–61) und der Harvard University, (Ph.D. 1968), war Teaching Fellow für Sozialwissenschaften an der Harvard University

Beverly Harrison

### Die Auswirkung der Industrialisierung auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft

Die Industrialisierung und die sie begleitenden Prozesse der Urbanisierung und technischen Akzeleration gehören zu den großen Interessengebieten der historischen Gedankenwelt des Westens, und zwar mit gutem Grund. Die Veränderungen in der personalen, sozialen und kulturellen Erfahrung im Zusammenhang mit diesen Prozessen sind umwälzend. Männliche Interpreten mögen in unterschiedlicher Weise diese Änderungen als Ausbrüche menschlicher Kreativität, die nicht ihresgleichen haben, anpreisen oder diese dynamischen Vorgänge nur als letzte der ständigen Kundgebungen u. widerruflicher menschlicher Perversität beurteilen. In beiden Fällen ist man sich einig über die durch sie ausgelöste Flutwelle von Änderungen. Dabei ist indessen *ein Bereich ausgenommen*: Sowohl im Bewußtsein der breiten Masse als in hochintellektuellen Darstellungen der Industrialisierung findet man als unausgesprochene Annahme hinter den jeweiligen Ausführungen, daß die lebendige Erfahrung der Frauen durch diese Wandlungen nur wenig berührt worden ist. Mehr oder weniger subtile vom Sexuellen ausgehende Meinungen halten an den offenkundig falschen Vorurteilen fest, die Erlebniswelt der weiblichen Erfahrung stehe in einer zeitübergreifenden ungebrochenen Kontinuität, und die Industrialisierung habe wenig Auswirkungen auf das Leben der Frauen gehabt.

(1961–1964), Lehrbeauftragte für Geschichte (1964–67), Assistenzprofessor der Geschichte am Wellesley College, Chaplain für die anglikanischen Studenten des Wellesley College (1974–75), Associate Professor für Kirchengeschichte an der Andover Newton Theological School. Dissertation: *The Heresy of the Free Spirit. A Study in Medieval Religious Life* (Harvard University 1967). Sie veröffentlichte: *The Woman in the Medieval Theological Perspective*. In: *The Fall of Eve and the Coming of Lilith: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, hg. von Rosemary R. Ruether (Simon and Schuster 1974); *The Christian Past: Does it Hold a Future for Woman?* Berkshire Conference of Women Historians, Oktober 1974; *Anglican Theological Review* (Frühjahr 1975); *Christ my Mother. Feminine Naming and Metaphor in Medieval Spirituality: Conference of Anglican Theologians*, Evanston, IU., April 1975; in: *Nashotah Review*, Herbst 1975.

Diese Annahmen, die das Leben der Frau in eine mystifizierte Geschichtslosigkeit einhüllen, sollen wohl zur Legitimierung von Theorien über eine «besondere Natur» und einen «speziellen Zuständigkeitsbereich» der Frau dienen, die stets die Interessen all derer bemänteln, die, aus welchem Grunde immer, die Frau «an ihrem Platz» zu halten bestrebt sind. Die zentrale These unseres Beitrages lautet daher: Fortgeschrittene industriell-technologische Systeme, die sich unter der Hoheit des Privatkapitals entwickeln, tragen und fördern Ideologien von der «besonderen Natur» und dem «besonderen Platz» der Frau, weil solche Ideologien dem ungestörten Funktionieren solcher Wirtschaftssysteme dienen oder zumindest für sie günstig und zweckmäßig sind. Die These dieses Beitrages besagt indessen *nicht*, daß staatskapitalistische, gemischte oder sozialistische Wirtschaftssysteme derartige Ideen *automatisch* als unzulässig und abträglich empfinden. Ganz unabhängig von der Frage nach dem Eigentum an Produktionsmitteln bringt die industrielle Akzeleration, wenn sie mit einer jeder bürokratisch organisierten Technologie innewohnenden Tendenz zur Zentralisation zusammen auftritt, soziale Spannungen mit sich, die dahin tendieren, ein Hochspielen der «besonderen Rolle der Frau» als besonders bedeutsam erscheinen zu lassen. In Ermangelung einer für und von Frauen selbst entwickelten Basis für soziale, wirtschaftliche und politische Macht gibt es keinerlei Beleg dafür, daß Eigentümlichkeit und Eigenschaften des Lebens der Frau in irgendeiner Industriegesellschaft eine besonders dringliche Priorität besäßen.

#### *Hinter der Fassade*

Der wirksamste Weg, den interessantesten historischen Erinnerungsverlust hinsichtlich des Einflusses der Industrialisierung auf die Frau zu entmystifizieren, dürfte darin bestehen, kurz gewisse Tendenzen und Verhaltensmuster im Leben der Frau zu identifizieren,