

Irmtraud Fischer

## «Geh, und laß dich unterdrücken!»

Repression gegen Frauen in biblischen Texten

Die Geschichte der Sklavin Hagar (Gen 16.21) reiht Phyllis Trible unter die «texts of terror». Es ist nicht zu leugnen: In den biblischen Schriften finden sich Texte, die gesellschaftliche Benachteiligung von Frauen, ja teils sogar Gewalt gegen Frauen legitimieren. Diese Problematik hat die feministische Forschung früh thematisiert<sup>1</sup>.

### *1. Biblische Texte, die sexuelle Gewalt gegen Frauen thematisieren*

Zu solchen Texten sind neben den von Phyllis Trible in ihrem Buch «Texts of Terror» behandelten Vergewaltigungserzählungen über die namenlose Frau des Leviten (Ri 19f; mit Verweis auf die Parallele Gen 19, die Töchter Lots) und Tamar (2Sam 13) auch jene über Dina (Gen 34), sowie die Erzählungen um die Preisgabe von Sara (Gen 12,10ff), die Nötigung Batschebas zum Beischlaf mit David

(2Sam 11) und die Ehebruchsbezeichnung gegen Susanna (Dan 13) zu stellen. Die Rechtsregelungen bezüglich Vergewaltigung eines Mädchens (Ex 22,15f; Dtn 22,23ff) sind aufgrund der Tatsache, daß sie das Delikt als Rechtsverletzung des Vaters bzw. des künftigen Ehemanns behandeln, und nicht als Verbrechen gegen die Frau, ebenfalls unter die «texts of terror» einzureihen. Als gesellschaftlich institutionalisierte sexuelle Gewalt gegen Frauen muß die prinzipielle Möglichkeit der freien, israelitischen Vollbürger, mit Sklavinnen und (jungfräulichen) kriegsgefangenen Frauen zu verkehren (Num 31,18), angesehen werden.

Bei all diesen Texten geht es um Gewalt gegen Frauen, die die ganze Bandbreite geschlechtsspezifischer Repression, von sexueller Denunziation (Dan 13) über Nötigung (Gen 12,10ff; 2Sam 11) zu Vergewaltigung (Gen 34; 2Sam 13) und Sexualmord (Ri 19), aufweist.

Die Erzählungen nehmen bezüglich der Bewertung des Sachverhaltes sehr unterschiedlich Stellung: Einige der Gewalttaten werden ausdrücklich unter das Verdikt sozialen Rechtsempfindens (z.B. 2Sam 13) gestellt; bei anderen Erzählungen greift Gott direkt ein, um die Frau aus ihrer Bedrückung zu retten (z.B. Gen 12,10ff.), bei manchen ahndet er das Unrecht nachträglich (z.B. 2Sam 11), aber nicht immer wird dabei der Frau geholfen (Ri 19).

Elisabeth Schüssler Fiorenza verweist mit ihrem hermeneutischen Konzept darauf, daß Texte, die solche Gewalt nicht ausdrücklich verurteilen, «nicht die Autorität göttlicher Offenbarung beanspruchen» können, sondern als Leidensgedächtnis zu lesen sind, um so als gefährliche, subversive Erinnerung die Perspektive der Hoffnung auf Befreiung zu öffnen<sup>2</sup>.

Die Gesellschaft Alt-Israels war patriarchal verfaßt; d.h. einige wenige Männer hatten Macht über alle anderen, sozial niedriger gestellten Männer, über Frauen und Kinder<sup>3</sup>. Obwohl wir aus den Texten des Ersten Testaments von einzelnen, sehr starken, auch politisch durchsetzungsfähigen Frauen erfahren, hatten doch Frauen nicht die gleichen Rechte und Möglichkeiten wie die freien, voll rechtsfähigen israelitischen Männer. Dieses gesellschaftliche Ungleichgewicht der Geschlechter ist durchgängig bei allen Texten mitzudenken.



## 2. *Androzentrisches Recht legitimiert Gewalt gegen Frauen*

Nun gibt es aber auch biblische Texte, die die Drangsalierung von Frauen durch göttliche Autorität zu legitimieren versuchen. Als Paradebeispiel sei das sogenannte Eifersuchtsordal, Num 5,11-31<sup>4</sup>, genannt. Das Ordal wird mit den Worten eingeleitet: «JHWH sprach zu Mose: Rede zu den Israeliten und sag ihnen...» Damit wird die folgende Anweisung klar als Willenskundgabe des Gottes Israels vorgestellt und autorisiert.

In der Gattung des Kasusrechtes wird vorerst der Fall einer «Ehebrecherin» vorgestellt, die nicht in flagranti ertappt wurde, deren Mann jedoch Verdacht schöpft oder einfach eifersüchtig wird (5,12b-14a). Zugleich wird aber auch die andere Möglichkeit, daß der Ehemann seine Frau zu Unrecht anklagt, erwogen (V14b). Dem Mann wird zur Ermittlung der Schuld bzw. Unschuld das Recht eingeräumt, die Frau vor den Priester zu zerren. Sie muß das fluchbringende Wasser, heiliges Wasser mit Staub und dem materialisierten Fluch (V23) trinken. Die Frau hat dazu «Amen, amen!» zu sagen und damit einen bedingten Selbstverfluchungseid zu leisten. Die beschwörenden Worte des Priesters (V19f) erwähnen zwar zuerst die Möglichkeit der Unschuld und daß diese durch das fluchbringende Wasser erwiesen werden wird, der wortreichere Teil wird jedoch der Möglichkeit der Schuld gewidmet: Die Frau wird zum sprichwörtlichen Fluch! Die Möglichkeit der Unschuld wird gemäß dem eingangs vorgestellten Kasusrecht als zweites erwogen: Die Frau bleibt unbeschadet. Bis zu diesem Passus ist das Kasusrecht streng durchgehalten; es wird jeweils getrennt zwischen Schuldiger und Unschuldiger, im Priesterspruch steht die Unschuldsannahme an erster Stelle. Die abschließende Zusammenfassung dieser Tora der Eifersüchte bringt nun aber das dicke Ende: Nach alttestamentlichem Recht würde man die Bestrafung des Mannes erwarten, der seine Frau zu Unrecht bezichtigt hat. Dieser Rechtsgrundsatz, der als Abschreckung vor falschen Anklagen in einem sakralen Gerichtsverfahren den Schutz vor Verleumdung bietet (Dtn 19,16ff; vgl. Dan 13,61ff), gilt offensichtlich für Frauen, die sexuell de-

nunziert werden, nicht! Jeglicher Mann, der aus Eifersucht seine Frau ungerechtfertigt des Ehebruchs bezichtigt, ist frei von Schuld! (5,31a). Der Frau steht es nicht frei, sich der Prozedur zu unterziehen, für den Mann jedoch ist die Einforderung des Gottesurteils völlig ohne Risiko.

Gottesrecht und Gottesurteil werden hier einseitig von und für Männer vereinnahmt, das ist evident. Wie bei den erzählenden Texten, die Gewalt gegen Frauen thematisieren, wird die Ungleichwertigkeit der Geschlechter hier offenkundig. Für eine zeitgemäße Verkündigung und Exegese sind solche Texte klar als androzentrisch zu erkennen.

## 3. *Legitimation von Frauenunterdrückung im Prozeß des Theologisierens an biblischen Texten*

Wesentlich diffiziler ist der Sachverhalt bei biblischen Texten, die in ihrer ursprünglichen Form als Frauenbefreiungstexte verfaßt, durch Bearbeitungen jedoch repressiv umgedeutet wurden. Als Beispiel dafür, wie Befreiungserzählungen zu Bedrückungsgeschichten werden können, seien hier exemplarisch die beiden Vertreibungserzählungen um Hagar und ihr Kind, Gen 16 und 21,8-21, vorgestellt.

Wie eingangs erwähnt, behandelt Phyllis Tribble diese beiden Texte als «texts of terror», da der Gott der Erzeltern deren bedrückendes Handeln legitimiere. Tribble sieht die beiden Erzählungen ausschließlich in ihrer Endgestalt; fragt man nicht nach dem literarischen Wachstum des Textes und geht nur vom Endtext aus, so ist diesem Befund zuzustimmen.

Nun sind aber beide Erzählungen nicht aus einem Guß, und für beide ist der Verdacht anzumelden, daß die Passagen, die die Gewalt gegen Hagar legitimieren, erst nachträglich eingeschoben wurden.

Die zwei Erzählungen, die die Trennung Hagers von den Erzeltern berichten, sind in ihrem ersten Teil Unterdrückungsgeschichten der sozial rechtlosen Hagar im Haus ihrer Herrschaft. Der zweite Teil spielt jeweils in der Wüste und berichtet von der Begegnung Hagers mit einem Gottesboten, der ein heilvolles Wort für ihre Zukunft auszurichten hat. Es handelt sich im Endtext wohl um eine zwei-



fach erzählte Begründung dafür, warum Hagar und ihr Sohn Ismael fern von den Erzeltern leben und Isaak damit der einzige, legitime Erbe und Träger der Verheißung ist.

### 3.1. Hagars Flucht: Gen 16

Für Gen 16 ist mit einem dreistufigen Wachstumsprozeß zu rechnen<sup>5</sup>.

Die Grunderzählung (Gen 16G) erzählt die Geschichte einer unfreien Frau, die von ihrer Herrin als Problemlöserin für deren Unfruchtbarkeit benützt wird und, da Hagars Zustimmung fehlt, sexuell ausgebeutet wird. Sie soll für Sara das ersehnte Kind gebären. Sara hat dabei nur sich selber im Blick. Es geht um *ihren* Kinderwunsch, nicht um einen Erben für Abraham (V2). Die als Mittel zum Zweck benützte Sklavin wird sich jedoch ihres Wertes innerhalb der Familie bewußt, als sie schwanger wird. Sie ist nicht mehr bereit, das Sozialgefüge von Herrin und Sklavin zu akzeptieren. Weder Sara noch Abraham – beide haben die Dreiecksbeziehung initiiert – ist Mensch genug, die Schwierigkeiten aus dieser Konstellation konstruktiv zu lösen. Sara trägt den Konflikt nicht mit Hagar aus, um sich nicht mit ihr auf eine Stufe stellen zu müssen. Sie setzt sich mit ihresgleichen, mit Abraham, auseinander. Ihm wirft sie vor, daß die verweigerte Anerkennung der Sklavin Gewalt gegen sie sei (V5) und er diese durch sein tatenloses Zusehen verursache. Abraham reagiert abschiebend. Er weist den Konflikt von sich, indem er Hagar, der Frau, die sein Kind trägt, jeglichen Schutz verweigert und Sara auf ihre hohe soziale Position verweist: «Siehe, deine Sklavin ist in deiner Hand, tu mit ihr, was gut ist in deinen Augen!» (V6). Die Gewalt, die das patriarchale System, das nicht nur die Herrschaft des männlichen über das weibliche Geschlecht, sondern ebenso soziale Hierarchie legitimiert, der Herrin verleiht, nützt Sara exzessiv aus. Sie überzieht ihre Gewalt über die Unfreie derart, daß die selbstbewußte Sklavin vor der harten Herrin flieht. Die Bedrückungsgeschichte beendet die Bedrückte damit selber. Der Leidensdruck ist offensichtlich so groß, daß Hagar das Risiko der SklavInnenflucht, welche im Alten Orient schärfstens

geahndet wurde (nur so konnte das System der Sklaverei überleben), auf sich nimmt. Hagar flieht in die Wüste und rastet an einem Brunnen.

Mit diesem Orts- und Situationswechsel beginnt der zweite Teil der Erzählung (V7-14), die in Gen 16G eine Befreiungserzählung ist. Der Bote JHWHs trifft Hagar am Brunnen, redet sie (erstmal in Gen 16!) mit Namen, aber auch mit ihrem Sozialstatus an, und fragt nach ihrer Herkunft und Zukunft. Hagar beantwortet die Frage nach der Herkunft wahrheitsgetreu: Sie ist Sklavin der Sara, der sie entflohen ist. Die Frage nach ihrer Zukunft vermag sie selber nicht zu beantworten, wohl aber der Gottesbote: Ausgehend von ihrem Zustand der Schwangerschaft sagt er ihr die Geburt eines Sohnes zu und daß dieser frei sein wird, ja sich selbst gegen seine Brüder wird durchsetzen können. In Gen 16G agiert der Gott der Erzeltern damit gegen deren Willen und gegen die hierarchisch-soziale Unterordnung der Sklavin unter die Herrin. Er heißt den revolutionären Akt der SklavInnenflucht gut! Die ursprüngliche Erzählung Gen 16G ist daher eine Befreiungserzählung. JHWH stellt sich gegen seine Erwählten, wenn diese unterdrücken; er stellt sich auf die Seite derjenigen, der Gewalt angetan wurde.

Eine Bearbeitung (= Gen 16B, wohl aus derselben Hand, die Gen 21 in den Kontext einträgt) fügt nun, ungeachtet dessen, daß damit der Gottesspruch an die Sklavin (16,11f) anachronistisch wird, die Verse 9,10, einen Rückkehrbefehl und eine Verheißung ein. Der Gottesbote schickt die Sklavin aber nicht nur gemäß altorientalischer Rechtsgepflogenheit wieder zur Herrin zurück, sondern fordert die Unterwerfung unter beide Hände (16,9: Plural; vgl. 16,6 Singular!) der Herrin. Damit wird nicht nur die Ordnung von Magd und Herrschaft wiederhergestellt, JHWH also zu einem systemerhaltenden Gott, sondern die Bedrückung explizit legitimiert und das Sich-Unterdrücken-Lassen gefordert! Die nachgestellte Verheißung in V10 mildert zwar den Rückkehrbefehl etwas ab, die göttliche Pädagogik ist jedoch die von Zuckerbrot und Peitsche. Aus der Befreiungsgeschichte ist eine der Unterdrückung geworden.

Gen 16 wird jedoch noch ein weiteres Mal



bearbeitet: Als spätester, priesterschriftlicher Anteil lassen sich V3.15.16 ausgrenzen. P läßt Ismael im Hause der Erzeltern geboren werden (V15f)<sup>6</sup>. Abraham anerkennt ihn als legitimen Sohn (17,18ff.). So ist es verständlich, daß in P Sara ihre Sklavin Hagar dem Abraham als legitime Ehefrau (issa, nicht Nebenfrau!) zuführt. Ismael wird in P denn auch nie von seinem Vater getrennt – P kennt keine Trennungserzählung. Die Geschichte Hagars wird nicht als Terror-Text, sondern eher als Geschichte einer Aufsteigerin erzählt: Hagar wird als Sklavin Ehefrau ihres Herrn, dem sie den ersehnten Stammhalter gebiert.

### 3.2. Die Vertreibung Hagars und Ismaels: Gen 21

Auch die zweite Erzählung von der Trennung Hagars und ihres Sohnes von den Erzeltern ist keine literarische Einheit. Die V11-13 sind in die ursprüngliche Grunderzählung (Gen 21G) eingefügt. Läßt man sie weg, fehlt der Geschichte nichts: Der Vertreibungsbefehl an Abraham wird ausreichend durch Saras Wunsch begründet und wird nachträglich erst mit göttlicher Autorität versehen; die Verheißung an Abraham für seinen Sohn Ismael in V13 ergeht beinahe wortwörtlich gleich in V18 an Hagar und ist dort als Ausblick auf das künftige Leben des vor dem Tod geretteten Ismael besser situiert. Die Notiz der Fortführung des Stammbaumes über Isaak hat den Zweck, den harten Befehl zu begründen; die einleitende Bemerkung, daß es Abraham um seinen Sohn leid tut, versucht, den Ahnvater in ein besseres Licht zu rücken.

Die Grunderzählung ist ähnlich aufgebaut wie jene von Gen 16G. Auch hier ist Sara die treibende Kraft. Ursache des Konfliktes ist nicht der Streit unter Frauen, sondern die Rivalität der Söhne um das Erbe. Wenn Sara die Sachlage so darstellt, daß Ismael nicht mit Isaak, ihrem Sohn, miterben solle, so ist das eine gezielte Verdrehung der Rechtslage: Der Sohn einer Sklavin ist nur dann erberechtigt, wenn dieser als Sohn anerkannt wurde. Ist Ismael nicht vom Vater anerkannt worden, stellt sich die Frage um das Erbe gar nicht. Wenn er es aber ist, so ist er Abrahams Erst-

geborener, und Isaak als Zweitgeborener erbt nur mit ihm mit, an zweiter, minderer Stelle.

Die Rede Saras ist wiederum egozentrisch (vgl. 16,2). Sie spricht nicht vom gemeinsamen Sohn, sondern ausschließlich von *ihrem* Sohn. Und wiederum gehorcht Abraham fraglos den Anweisungen Saras, indem er ausführt, was sie wünscht. Mit einer kargen Tagesration Wasser und Brot schickt er seinen Erstgeborenen und dessen Mutter in die Wüste. Hagar verläßt in Gen 21 ihr Herrenhaus nicht aus eigenem Entschluß, sie wird gegen ihren Willen vertrieben. Während die entschlossene Frau in Gen 16 einen Brunnen findet, an dem sie rastet, irrt die Vertriebene in Gen 21 orientierungslos in der Wüste umher. Als der spärliche Wasservorrat zu Ende geht, ist ihr Kind akut vom Tod bedroht. Sie setzt sich abseits von ihm hin und weint aus Verzweiflung. Die Todesszenarie, die der Erzähler malt, ist nicht mehr zu steigern. Erst im letzten Augenblick kommt die Rettung vom Himmel her. Hagar empfängt ein Heilsorakel, und Gott zeigt ihr den lebensrettenden Brunnen, aus dem sie ihrem Sohn zu trinken geben kann. Die Verheißung, die der Vertriebenen für ihren Sohn gegeben wird, sieht Hagar in Erfüllung gehen: Gott ist mit dem Knaben bis zu seinem Erwachsenenalter!

Auch diese Version ist also in ihrem ursprünglichen Bestand eine Geschichte der Unterdrückung, der Vertreibung und Todesnot einer Frau, die jedoch durch die Gottesbegegnung in eine Rettungserzählung transformiert wird. Durch die Bearbeitung wird aber auch sie zu einem Terrortext für Frauen. Der Gott, der dem Vater, als dieser im Begriff ist, den Sohn zu vertreiben, zusagt, daß er auch für ihn eine Verheißung hat, läßt den Knaben in äußerster Todesnot geraten<sup>7</sup>. Wie es Abraham bloß um seinen Sohn, nicht jedoch um die Mutter seines Kindes leid ist (V11), so erwähnt auch Gott in V12f die Frau nur in ihrem Sozialstatus (V12f). Er heißt die Vertreibung gut, die für Hagar vorerst tiefste Verzweiflung bringt! Indem Gott den Erben seiner Verheißung vor einem Rivalen schützt, gefährdet er das Leben der wehrlosen, sozial Schwachen!

Der Befreiergott, der sich in den jeweiligen Grunderzählungen Gen 16G und 21G der



Entrechteten, Unterdrückten und Ausgestoßenen annimmt, und die Struktur einer Sklavenhaltergesellschaft aufsprengt, wird durch die Bearbeitung der Texte zu einem Systemerhalter. Er ist nun tatsächlich der «Vätergott», der vorbehaltlos die Partei seiner Erwählten ergreift. Selbst wenn diese hart und ungerecht sind, legitimiert er deren Handeln.

In Gen 16B sanktioniert JHWH die von den Erzeltern fraglos gelebte Über- und Unterordnung. Und das nicht nur insofern, als er sie als gesellschaftliche Gegebenheit unangetastet läßt, sondern indem er sie gezielt bejaht. Der Bearbeiter hätte sein Ziel, daß Ismael im Hause der Erzeltern zur Welt kommt, auch mit einem einfachen Rückkehrbefehl erreicht. Die ausdrückliche Anweisung, sich noch stärker unterdrücken zu lassen, ist Zusatz einer theologischen Sichtweise, die die Verbindung mit den Erwählten Gottes derart überbetont, daß der ethische Imperativ «Bedenke, daß du selber Sklave/in warst!» verschüttet wird.

Für Gen 21 ist es wahrscheinlich, daß sich, in Verbindung mit der Opferung Isaaks, Gen 22, die Aufarbeitung jener Exilserfahrung niederschlägt, daß Gott nicht vor der Katastrophe bewahrt, sondern in ihr rettet. Die parallel gebauten Erzählungen der «Opferung» der beiden Abrahamssöhne, welche beide in äußerster Todesgefahr erst durch himmlisches Eingreifen gerettet werden, unterscheidet jedoch Wesentliches: In Gen 21 ist der Elternteil, der mit dem vom Tod bedrohten Kind mitgeht, nicht selbstbestimmt unterwegs. Hagar entscheidet nicht wie Abraham aus freien Stücken, einem Gotteswort Folge zu leisten. Die Vertreibung wird ihr aufgezwungen. Wird Gen 21 ohne den Kontext, Gen 22, gelesen, so ist die Geschichte ein Text, der legitimiert, daß Frauen und deren Kinder mittellos vertrieben werden

können – im «heiligen» Vertrauen darauf, daß Gott sich ihrer schon annehmen wird!

Obwohl die Bearbeitungen nicht das vorrangige Anliegen haben, Terror gegen Frauen gutzuheißen, dokumentiert die Überlieferungs- bzw. Fortschreibungsgeschichte dieser beiden biblischen Erzählungen dennoch die Dauer- und Versuchung einer androzentrischen Theologie, ihre Interessen und gesellschaftlichen Strukturen im Namen Gottes festzuschreiben. Der zu allen Zeiten für eine adäquate Verkündigung notwendige Prozeß des Theologisierens, der aktuelle Fragen aufzugreifen hat, verliert immer dann seine Unschuld, wenn um deren Beantwortung willen Unrecht gegenüber gesellschaftlich schwachen Gruppen festgeschrieben und legitimiert wird. Von biblischen Zeiten an bis auf den heutigen Tag wurden vorrangig Frauen und Kinder Opfer eines solchen (pseudo-) theologischen «Terrors».

Eine zentrale Aussage über das Wesen des Gottes Israels ist nun aber seine Charakterisierung als Anwalt der Witwen und Waisen und jener, die keinen Helfer haben (Ps 146,9; vgl. Dtn 10,18). Mit dem Bekenntnis Israels zu einem Gott, der sich der sozial Schwachen und Entrechteten annimmt, ist gleichzeitig die Erkenntnis verbunden, daß dieser Gott Verstöße gegen das Recht der Armen und Bedrückten ahndet. JHWH ist ein Gott der Befreiung aus dem Sklavenhaus. In Israel soll es daher keine Bedrückung geben (vgl. Dtn 15,15). An diesem zentralen Theologumenon Israels haben sich somit alle Texte der Bibel zu messen. Selbst jene, die aufgrund der Ausfaltung noch so drängender theologischer Anliegen meinen, JHWHs Option für die Armen umdeuten zu können oder zweitrangig werden zu lassen!

<sup>1</sup> Exemplarisch sei auf Ph. Trible, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen!* (Gütersloh 1984), verwiesen.

<sup>2</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine* (Fribourg 1988) 55ff.

<sup>3</sup> Siehe zu dieser Definition des Patriarchats: E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis...* (München/Mainz 1988) 62.

<sup>4</sup> Literarisch stellt der Text vermutlich keine genuine Einheit dar. Vgl. dazu: Ph.J. Budd, *Numbers* (Waco 1984) 62-67.

<sup>5</sup> Siehe zur folgenden Abgrenzung und Auslegung meine Habilitationsschrift I. Fischer, *Die Erzeltern Israels* (BtAW 222) (Berlin 1994).

<sup>6</sup> Die Einfügung von P in Gen 16 setzt damit den Rückkehrbefehl (= Gen 16B) voraus.

<sup>7</sup> Die Konsequenzen für das Gottesbild, die durch den Einschub der Gottesrede entstehen, wurden in der Forschung kaum gesehen!



## IRMTRAUD FISCHER

geboren in Bad Aussee; nach einer pädagogischen Ausbildung Studium der kath. Theologie; Universitätsassistentin am Institut für Altes Testament in Graz; im Sommersemester 1993 Gastprofessur in Marburg a.d. Lahn. Ver-

öffentlichungen: *Wo ist Jahwe?* (SBB 19, Stuttgart 1989); *Die Erzeltern Israels* (BtAW 222) (Berlin 1994); mehrere Artikel zu biblischen Frauentexten und zu feministischen Fragestellungen im Rahmen des «Grazer Projektes Interdisziplinäre Frauenforschung». Anschrift: Parkstraße 1, A-8010 Graz, Österreich.

E. Ann Matter

## Kirchliche Gewalt: Hexen und Häretikerinnen

Im Mittelalter und in der frühen Moderne befanden sich christliche Frauen, die nach Selbsterkenntnis und einem eigenen Selbstverständnis strebten, in einem Dilemma. So galten Frauen einerseits seit der Zeit des frühen Christentums als Urheberinnen der Sünde in der Welt und damit auch als eine Quelle häretischen Gedankenguts. Andererseits wurden sie idealisiert, was sich besonders deutlich an der wachsenden kultischen Verehrung der Jungfrau Maria zeigt. Auch schrieb man der abstrakten Kategorie der Frau eine ganze Reihe von spirituellen Kräften zu, was sich aber nicht mit der Vorstellung von der Frau als Quelle des Bösen vertrug. In dieser tödlichen Ambivalenz hat die kirchliche Gewalt gegen Frauen ihren Ursprung<sup>1</sup>. Da der christlichen Lehre zufolge die Fleischwerdung Gottes des Leibes einer Frau bedurfte, manifestierte sich die ambivalente Einstellung gegenüber der Frau in der zunehmenden geistigen und körperlichen Kontrolle über Frauen und führte dazu, daß Körper und Seele der Frau abgewertet wurden.

Die Geschichte der weiblichen Klosterge-

meinschaften im westlichen Christentum bildet einen guten Ausgangspunkt für die Analyse dieser doppelten Annäherung der kirchlichen Hierarchie an Frauen. Bereits an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert wurden die gottgeweihten Jungfrauen von ihren geistlichen Vätern dazu angehalten, sich als «Bräute Christi» zu verstehen. Hieronymus gebraucht in seinem berühmten Brief an Eustochium das Bild der Heiligen Hochzeit für die weibliche asketische Keuschheit und beschwört mehr als zwanzig Mal die Sprache der Liebe des Hohen Liedes<sup>2</sup>. Als im Mittelalter Frauenorden zu einer etablierten Institution wurden, erschallte immer deutlicher der Ruf, die Nonnen in strenger Abgeschlossenheit zusammenzufassen. Man hielt es gewissermaßen für notwendig, Nonnen in ein Kloster zu stecken. Nur so sah man sich in der Lage, Frauen (und vor allem die «Bräute Christi») in einer Welt zu beschützen, der sie schutzlos ausgeliefert waren. Aber es steht auch fest, daß bereits seit dem 6. Jahrhundert, als Caesarius von Arles seine Nonnenregel verfaßte, eine Verbindung bestand zwischen der Annahme, Frauen seien verantwortlich für die Sünde in der Welt, und der strengen Kontrolle religiöser Frauen durch die kirchliche Hierarchie<sup>3</sup>. Dieser Zusammenhang wird erneut im 16. Jahrhundert sichtbar, als das Konzil von Trient in seiner letzten Sitzung verfügte, alle weiblichen Ordensgemeinschaften müßten in strenger Abgeschlossenheit leben<sup>4</sup>.

Der Geist dieser Frauen ließ sich indes nicht so einfach wie ihre Körper einsperren. Die Ironie der Geschichte der Frauenklöster liegt darin, daß einige Frauen entdeckten, daß das