

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 Ursprung¹. 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 Liedes². 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 Hierarchie³. 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 leben⁴.

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

Kloster ein großartiger Ort sei, um sich schöpferisch auszudrücken. Auch wenn nicht bestritten werden kann, daß einige Frauen unfreiwillig als politisches Faustpfand ihrer Familien in den monastischen Stand eintraten, gingen doch viele andere freiwillig ins Kloster, um die Möglichkeit zu nutzen, ein unabhängiges und geistig hochstehendes Leben zu führen, wie es Frauen sonst nirgendwo anders möglich war. Frauen waren im Mittelalter, wie Penelope Johnson bemerkt, Männern in einem ganz konkreten Sinne «im Hinblick auf den monastischen Stand gleichgestellt»⁵. Auch wenn die alltäglichen Verrichtungen im Kloster von der kirchlichen Hierarchie streng überwacht wurden – was die Entfaltung ihrer spirituellen und intellektuellen Begabungen angeht, erfreuten sich die Frauen einer Freiheit, die für das moderne Empfinden erstaunlich, ja sogar schockierend sein dürfte. So weiß man zum Beispiel, daß Frauen vom 10. bis zum 17. Jahrhundert hinter Klostermauern Theaterstücke schrieben und aufführten⁶. Ebenso schien es in der frühen Moderne nicht unüblich zu sein, daß Nonnen komponierten und musizierten⁷.

Die größte Bekanntheit erlangten die Nonnen des Mittelalters und der frühen Moderne jedoch aufgrund ihrer schöpferischen Leistungen auf geistigem Gebiet, auf dem sie zugleich als einflußreicher und gefährlicher als die Männer galten. Zu ihrer eigenen Zeit waren diese Ordensfrauen für ihre visionären und mystischen Schriften, ihren geistigen Rat und ihre religiösen Autobiographien berühmt. Diese jahrhundertlang von Gelehrten vernachlässigte Gruppe christlicher Schriften ist in jüngster Zeit einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht worden und hat einen bedeutenden Anteil daran, daß die Geschichte des Christentums in wesentlichen Teilen neu bewertet wird⁸. Glaubte man früher, Frauen hätten, zumindest bis zum Auftreten des «Hexenphänomens» im Spät-Mittelalter, nicht mehr als eine Nebenrolle in der Geschichte gespielt, so geht man heute davon aus, daß viele einflußreiche Frauen als Empfängerinnen einer speziellen Art von Gnade in hoher Achtung standen, nämlich der Gnade der Teilhabe an der göttlichen Gegenwart, die bei weitem nicht so häufig Männern geschenkt wurde.

Das schwierige Verhältnis zwischen diesen seherisch begabten Frauen und der männlichen Hierarchie, deren Leitung sie unterstanden, die sie aber auch verehrte, bestimmte den Ablauf der kirchlichen Gewalt gegen Frauen.

Zwei Dokumente aus dem späten 15. und frühen 16. Jahrhundert sollen im folgenden diese These veranschaulichen. Der erste Text, der berühmte von den Dominikaner-Inquisitoren Heinrich Krämer und Jakob Sprenger verfaßte *Malleus maleficarum*, diffamiert Frauen als Urheberinnen aller menschlichen Nöte⁹. Der Titel dieses Handbuchs, der wörtlich «Der Hammer der Übeltäterinnen» lautet, wird zumeist mit «Hexenhammer» übersetzt, und tatsächlich dreht sich in ihm alles um die Verfolgung, Verhaftung und Vernichtung von Hexen (die per definitionem als weiblich galten). Die abwegigsten und ungeheuerlichsten Behauptungen des Hexenhammers findet man größtenteils in den Werken feministischer Autorinnen wörtlich zitiert. Die feministische Literatur geht davon aus, daß die kirchliche Gewalt gegen Frauen in der Annahme der Minderwertigkeit der Frau ihren Ursprung hat, die in Verbindung gebracht wurde mit der Einschätzung der Frau als einem von Natur aus fleischlich gesinnten Wesen¹⁰.

Nun waren die Verfasser des *Malleus* zweifellos besessen von dem infantilen Gedanken der allmächtigen weiblichen Sexualität, wie jene Kapitel deutlich machen, in denen sie sich in lüsternen Schilderungen des Geschlechtsverkehrs zwischen Hexen und dem Teufel ergehen und wahrhaft Erstaunliches über Hexen zu berichten haben, die Männern, die mit ihnen geschlechtlich verkehren, ihre Geschlechtsorgane rauben¹¹. So heißt es an einer viel zitierten Stelle des *Malleus* über Frauen: «Alles geschieht aus fleischlicher Begierde, die bei ihnen unersättlich ist.»¹² Allzu wörtliche Interpretationen dieser Texte – man denke etwa an Rosemary Radford Ruethers Annahme, daß «der ursprüngliche Wortsinn von *fe-minus* mit «die weniger Glauben hat» wiederzugeben ist»¹³ – verkennen jedoch, was für eine ungeheuerliche Anschuldigung in dieser Deutung verborgen liegt. Selbst der *Malleus* sagt ganz klar, daß das Vermögen von Frauen, Böses zu wirken, in ihrem ausgeprägteren Vermögen, Gutes zu wirken, seine natürliche

Ursache hat. Anlässlich der Frage, «weshalb sich die Weiber in größerer Zahl als die Männer abergläubisch zeigen», stellt der *Malleus* fest:

«Einige Gelehrte nämlich geben diesen Grund an: Sie sagen, es gebe dreierlei in der Welt, was im Guten und Bösen kein Maß zu halten weiß: die Zunge, der Geistliche und das Weib, die vielmehr, wenn sie die Grenzen ihrer Beschaffenheit überschreiten, dann eine Art Gipfel und höchsten Grad im Guten und Bösen einnehmen; im Guten, wenn sie von einem guten Geiste geleitet werden, daher auch die besten (Werke) stammen; im Bösen aber, wenn sie von einem schlechten Geiste geleitet werden, wodurch auch die schlechtesten Dinge vollbracht werden.»¹⁴

Angesichts des Eifers, mit dem der *Malleus maleficarum* das Thema der weiblichen Laster behandelt, ist es verständlich, daß die Aussagen über die Rechtschaffenheit und Tugendhaftigkeit von Frauen in diesem Textabschnitt leicht übersehen werden. Erstaunlich ist jedoch, daß hier Frauen und Kleriker in einem Atemzug genannt werden. Auch dies ist ein Zeichen dafür, daß Frauen bestimmte spirituelle Fähigkeiten zugesprochen wurden, über die sie in ihrer Eigenschaft als Frau verfügen, und die Männer nur insofern besitzen, als sie in ihrer spirituellen Entwicklung weiter fortgeschritten sind. Tatsächlich taucht der Gedanke, daß Frauen Zugang zu bestimmten spirituellen Kräften haben, auch in anderen Werken dieser Zeit auf, die in keinerlei Zusammenhang mit dem anzüglichen Inquisitionsdokument stehen.

Ein ausgezeichnetes Beispiel ist das Zeugnis des Herzogs von Ferrara, Ercole d'Este («Ercole il Magnifico»), über die politische Visionärin Lucia Brocadelli da Narni. Lucia, Dominikaner-Tertiarin in Viterbo, die wegen ihrer mystischen Visionen und ihrer Stigmatisation berühmt war, wurde von Ercole 1499 nach Ferrara gebracht. Jahrelang hatte er versucht, diese von ihm hochgeschätzte Frau für Ferrara zu gewinnen, und es gelang ihm schließlich nur durch einen Trick, sie in seinen Besitz zu bringen¹⁵. Lucia wurde Priorin des neuen Hauses der Dominikaner-Tertiarinnen in Ferrara, aber ihre wichtigste Aufgabe bestand darin, Ercole in politischen Fragen zu unterrich-

ten. Sie gehörte zu den vielen «frommen Beratern der Fürsten» im Italien der frühen Moderne¹⁶. Zwei Briefe Ercoles über Lucia, die beide 1501 in lateinischer und deutscher Sprache veröffentlicht wurden, spiegeln seine Zufriedenheit mit Lucias Rat. Er vertritt die Ansicht, daß alle christlichen Herrscher geistige Beraterinnen haben und sich ihrer Führung anvertrauen sollten. Sein besonderes Vertrauen in Lucias geistigen Rat begründet Ercole damit, daß sie die Stigmata trüge, denn «diese Dinge läßt der größte aller Künstler an den Leibern seiner Diener erscheinen, um unseren Glauben zu einen und zu stärken sowie die Skepsis und Hartherzigkeit gottloser Menschen zu beseitigen»¹⁷. Auch wenn das Beispiel der Lucia Brocadelli beweist, daß Ordensfrauen im geistigen Bereich Macht und Einfluß besaßen, zeigt ihre Geschichte doch zugleich die Grenzen dieser Macht. Nach dem Tod Ercoles verschlechterte sich ihre Stellung dramatisch. Der neue Herzog, Alfonso I., verbannte sie unverzüglich vom Hof und widerrief sämtliche Privilegien, die ihrem Haus gewährt worden waren. Lucia war bereits im zarten Alter von achtundzwanzig Jahren eine vergessene geistige und politische Größe. Die folgenden vier Jahrzehnte bis zu ihrem Tod im Jahre 1544 verbrachte sie praktisch als Gefangene in ihrem Kloster. Lucia Brocadellis Leben war sowohl ein sprechender Beweis für die Richtigkeit der These, daß man glaubte, Frauen seien mit besonderen Fähigkeiten ausgestattet, als auch für die tiefe Ambivalenz der männlichen Hierarchie gegenüber diesen Fähigkeiten.

Die christliche Historie ist reich an solchen Geschichten. Ein Beispiel, das dies – ob der an ihm sichtbar werdenden Niederträchtigkeit – ganz offensichtlich belegt, ist der Werdegang der Jeanne d'Arc. Es besteht kein Zweifel, daß die Jungfrau von Orléans von kirchlichen und weltlichen Herrschern ernst genommen wurde, die ihr, zumindest als es ihnen paßte, geistliche und politische Autorität zusprachen, aber ebenso unzweifelhaft wurde sie fallen gelassen, verleumdet und gefoltert, als nicht mehr ganz so klar war, welchen Nutzen sie bringen sollte. Neuesten Forschungsergebnissen zufolge konnte Jeanne deshalb so plötzlich zu Ruhm gelangen, weil ihre Taten im Bezugsrahmen der

weiblichen religiösen Prophetie gedeutet wurden¹⁸. Verglichen mit dem Schicksal Jeanne d'Arcs, die 1431 als Ketzlerin auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde, ist die Gewalt, die Lucia Brocadelli von kirchlicher Seite erfuhr, freilich schwach. Dennoch waren beide Frauen Opfer einer zutiefst ambivalenten Kultur, die ihnen, um Adrienne Rich zu paraphrasieren, aus denselben Gründen Wunden zufügte, aus denen sie ihnen zu Macht verhalf¹⁹.

Der Scharfsinn und das Raffinement, mit denen Frauen des Mittelalters und der frühen Moderne diese Ambivalenz erkannten und zur Stärkung ihrer eigenen Macht zu benutzen wußten, gehört zu den komplizierteren Kapiteln der Geschichte der kirchlichen Gewalt. Hildegard von Bingen, gebildete und vielseitig begabte Seherin des 12. Jahrhunderts, die «die Rheinische Sibylle» genannt wird, verstand sich besonders gut auf das, was Barbara Newman als die «Vervollkommnung der Macht Gottes aus einer Position der Schwäche heraus» beschrieben hat. Denn gerade ihre Schwäche verhalf Frauen zu einer gewissen Autorität²⁰.

So schrieb Hildegard an die Mönche des Klosters Eberbach:

«Ich armselige Frau aber, schwach und zerbrechlich von Kindheit an, sah mich in einer geheimnisvollen und wahrhaftigen Schau genötigt, euch diesen Brief zu schreiben. Durch eine schwere Krankheit ans Bett gefesselt, habe ich ihn auf Gottes Geheiß und mit seiner Hilfe geschrieben, um ihn den Prälaten und Magistern vorzulegen, die zum Dienste an Gott bestimmt sind, damit sie sehen mögen, wer und was sie sind ... Und ich hörte eine Stimme vom Himmel, die sprach: Niemand verachte diese Worte, damit ihn nicht die Rache Gottes treffe.»²¹

In diesem Briefabschnitt stehen gleich drei Themen im Vordergrund: die Annahme der weiblichen Schwäche, Hildegards Offenbarungsgewißheit und ihre vorsorgliche Warnung an die Adresse derer, die ihren besonderen Fähigkeiten mißtrauen könnten. Mit Hilfe dieser drei Stränge ist es möglich, in einem Klima der Repression eine Überlebensstrategie zu entwickeln. Was nun Hildegards Anspruch angeht, den Willen Gottes unmittelbar zu kennen, der von den Beteuerungen ihrer Schwä-

che umrahmt wird, drängt sich die Parallele zu den Erfahrungen anderer Ordensfrauen des Mittelalters und der frühen Moderne auf. Elisabeth von Schönau etwa war für ihren Bruder Ekbert eine Quelle göttlicher Offenbarungen²². Komplizierter ist die Beziehung zwischen Katharina von Siena und ihrem Beichtvater und Sekretär Raimund von Capua. Dieser gab die Eingebungen der Frau, die unter seiner geistlichen Obhut stand, nicht einfach wieder, sondern hob besonders die Seiten ihrer mystischen Erfahrung hervor, die seinen eigenen Erfahrungen am nächsten kamen, so daß die der Nachwelt überlieferte Katharina zum großen Teil seine Schöpfung ist²³.

Lucia Brocadelli da Narni, Jeanne d'Arc, Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau und Katharina von Siena waren außergewöhnliche, in ihrer eigenen Zeit berühmte Frauen, die von der Nachwelt rehabilitiert wurden. Jeanne d'Arc, die am meisten unter der von seiten der Kirche gegen Frauen verübten Gewalt zu leiden hatte, wurde im 20. Jahrhundert heiliggesprochen; Lucia Brocadelli wurde im 18. Jahrhundert offiziell seliggesprochen; Hildegard, Elisabeth und Katharina werden heute endlich von christlichen Historikern ernst genommen. Schwerer ist es, ein realistisches Bild von der Gewalt zu gewinnen, die die Frauen erlitten, die keinen Eingang in die offizielle christliche Geschichtsschreibung fanden. Na Prous Boneta ist nur eine von vielen (männlichen und weiblichen) Katharern, die von der Inquisition im 14. Jahrhundert ausgerottet wurden. Auch Na Prous' Stimme ist wie die der Jeanne d'Arc nur noch in den Aufzeichnungen der Inquisition zu vernehmen²⁴. Wer aber waren die «begghini combusti», die auf dem Scheiterhaufen verbrannten Beginen, mit denen sie sich selbst vergleicht? Wie viele Frauen wurden im Eifer der Hexenverfolgungen zwischen dem 14. und 18. Jahrhundert getötet? Selbst diese Frage ist politisiert worden: «Nur 100.000» sagen diejenigen, die das Christentum vor seinen häßlichsten Zügen schützen wollen, «neun Millionen» sagen diejenigen, die darin Erfüllung finden, vergleichende Genozid-Studien anzufertigen²⁵. Die Suche nach statistischen Daten wie auch Untersuchungen einzelner außergewöhnlicher Frauen zeigen uns nur, welches

Ausmaß an Leid die ambivalente Haltung gegenüber Frauen in der christlichen Tradition erzeugt hat.

Die tragische Ironie dieser Ambivalenz liegt in ihrer historischen Durchschlagskraft. Obgleich man in der Kirche nicht mehr wie die Gelehrten und Kanonisten des Mittelalters annimmt, daß die Frau nicht als Abbild Gottes geschaffen sei²⁶, tauchen Theologinnen und theologische Autorinnen in den meisten amtlichen römisch-katholischen Verlautbarungen des 20. Jahrhunderts, die sich dazu herablassen, sie zu erwähnen, nur im Zusammenhang mit der Verurteilung und Ablehnung des «radikalen Feminismus» auf. Die Geschichte des Christentums zeigt uns jedoch, daß die spirituellen Erfahrungen von Frauen einen weitaus größeren Einfluß ausgeübt haben, als dies die Kirche eingestehen will. Im Jahre 1310 ver-

brannte die Inquisition eine Begine namens Marguerite Porète, Verfasserin eines Buches, das den Titel «Der Spiegel der einfachen Seelen» trägt. Trotzdem erfreute sich die Schrift jahrhundertlang weiter Verbreitung. Neben dem altfranzösischen Text gab es lateinische, italienische und mittelenglische Übersetzungen. Man schrieb das Buch anderen, kirchentreuen Mystikern zu oder gab an, es sei anonym erschienen. Erst im Jahre 1965 wurde eine kritische Ausgabe des altfranzösischen Textes von Romana Guarini herausgegeben, die auch den Nachweis führte, daß Marguerite die Verfasserin dieses berühmten Textes ist – die Frau also, die wegen Ketzerei verurteilt und hingerichtet wurde²⁷. Die spirituellen Einsichten christlicher Frauen haben trotz alledem – gelegentlich – irgendwie die kirchliche Gewalt überdauern können.

¹ Zu einem allgemeinen Überblick über die Diskussion dieser Ambivalenz vgl. F. Gies/J. Gies/Eve and Mary, in: *Women in the Middle Ages* (New York 1980) 37–59 sowie M. Daly, *Kirche, Frau und Sexus* (Freiburg 1970).

² E.A. Clark, *Uses of the Song of Songs: Origen and the Later Latin Fathers*, in: dies., *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Antique Christianity* (Lewiston/Queenston 1986) 403–406. Vgl. auch J.A. McNamara, *Muffled Voices. The Lives of Consecrated Women in the Fourth century*, in: J.A. Nichols/L. Thomas (Hg.), *Medieval Religious Women I: Distant Echoes* (Kalamazoo 1984) 11–29.

³ J. Tibbets Schulenberg, *Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience (500–1000)*, in: J.A. Nichols/L. Thomas Shank (Hg.), *Distant Echoes*, 51–86.

⁴ R. Creytens, *La riforma dei monasteri femminili*, in: ders., *Il concilio di Trento e la riforma tridentina* (Rom 1963) 45–83; K. Gill, *Open Monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy. Two Roman Examples*, in: C. Monson (Hg.), *The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe* (Ann Arbor 1992) 15–47.

⁵ P.D. Johnson, *Equal in Monastic Profession. Religious Women in Medieval France* (Chicago 1991).

⁶ Zu der deutschen Dichterin Hrotsvith von Gandersheim (10. Jh.) vgl. dies., *Werke in deutscher Übertragung. Mit einem Beitrag zur frühmittelalterlichen Dichtung*, hg. v. H. Homeyer (Paderborn 1973) und E. Avilda Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature* (New York 1986) 114–135; Zum toskanischen Kloster-Drama im 16. und 17. Jahrhundert vgl. B. del Sara, *Amor di Virtu. Commedia in cinque atti 1548*, hg. v. E. Weaver (Ravenna 1990); E. Weaver, *Convent Comedy and the World. The Farces of Suor Annalena Odaldi (1572–1638)*, in: *Annali d'Italianistica* 7 (1989) 182–192; dies., *The Convent Wall in Tuscan*

Convent Drama, in: C. Monson (Hg.), *The Crannied Wall* (1992) 73–86.

⁷ Vgl. R. Kendrick, *The Traditions of Milanese Convent Music and the Sacred Dialogues of Chiara Margarita Cozzolani*, in: C. Monson (Hg.), *The Crannied Wall*, aaO. 211–233; C. Monson, *Disembodied Voices. Music in the Nunneries of Bologna in the Midst of the Counter-Reformation*, in: ders., *The Crannied Wall*, aaO. 191–209.

⁸ Allein die in englischer Sprache erschienenen Sammlungen von Schriften mittelalterlicher Ordensfrauen umfassen folgende Werke: P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages* (Cambridge 1984); Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature*; K.M. Wilson, *Medieval Women Writers* (Athens, Ga. 1984); E. zum Brunn/G. Epiney-Burgard, *Women Mystics in Medieval Europe* (New York 1989).

⁹ H. Institoris/J. Sprenger, *Malleus maleficarum. Der Hexenhammer*, übers. v. J.W.R. Schmidt, Bd. I–III (Berlin [2]1920).

¹⁰ Vgl. R. Radford Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbefreiung und menschliche Befreiung* (München 1979); dies., *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie* (Gütersloh 1990).

¹¹ Vgl. H. Institoris/J. Sprenger, *Malleus maleficarum*, aaO. 78–87 und 220–224, einschließlich des berühmten Berichts S. 85 von der Frau, die eine Kollektion gestohlener Penisse (von denen der größte einem Weltgeistlichen gehörte) in einem Nest auf einem Baum aufbewahrte.

¹² *Malleus maleficarum*, Erster Teil, aaO. S. 107.

¹³ Vgl. R. Radford Ruether, *New Women New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation* (New York 1975) 34, Anm. 21, wo sie einen (unveröffentlichten) Aufsatz von Barbara Yoshoka zitiert.

¹⁴ *Malleus maleficarum*, aaO. 107.

¹⁵ Zu der Geschichte von der Herausschmuggelung Lucias aus Viterbo in einem Wäschekorb vgl. S. Razzi, *Vite*

dei santi e beati. Così uomini come donne del sacro ordine de' frati predicatori (Florenz 1577) 151-157; P.F.G. Marcianese, Vita della b. Lucia da Narni (Viterbo 1663); vgl. auch die Eintragungen unter ihrem Namen in: Dizionario biografico degli Italiani (Rom 1972) sowie E.G. Gardner, Dukes and Poets in Ferrara. A Study in the Poetry, Religion, and Politics of the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries (New York 1968) 379-368.

¹⁶ Vgl. G. Zarri, *Pieta e profezia alle corti Padane: le pie consigliere dei principi*, in: dies., *Le sante vive: Cultura e religiosita femminile nella prima eta moderna* (Turin 1990) 51-86;

¹⁷ Vgl. die beiden Briefe Ercoles über Lucia vom 4. März 1500 und vom 23. Januar 1501, gedruckt erschienen in: *Spiritualium personarum femine sexus facta admiratione digna* (Nürnberg 1501), sechs nicht-paginierte Blätter. Vgl. auch die Diskussion dieser Texte in E.G. Gardner, *Dukes and Poets in Ferrara* (1968) 367.

¹⁸ Vgl. A. Vauchez, *Jeanne d'Arc et la prophétisme feminine des XIVe et XVe siècles*, in: ders., *Jeanne d'Arc: une époque, un rayonnement. Colloque d'histoire médiévale* (Orléans 1979) 159-168; Vgl. F. Rapp, *Jeanne d'Arc, témoin de la vie religieuse en France aux XVe siècle*, in: A. Vauchez, aaO. 169-179; vgl. D. Fraioli, *The Literary Image of Joan of Arc: Prior Influences*, in: *Speculum* 56 (1981) 811-829.

¹⁹ Vgl. A. Rich, *Power*, in: dies., *The Dream of a Common Language: Poems 1974 - 1977* (New York 1978) 3: «Ihre Wunden und ihre Macht hatten einen gemeinsamen Ursprung».

²⁰ Vgl. B. Newman, *Divine Power Made Perfect in Weakness: St. Hildegard on the Frail Sex*, in: L. Thomas Shank/J.A. Nichols (Hg.), *Medieval Religious Women II* (Kalamazoo 1987) 103-122; vgl. auch die beiden Beiträge von B. Newman «*The Woman and the Serpent*» sowie «*The Daughter of Eve*», in: dies., *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine* (Berkeley 1987) 42-120.

²¹ J.P. Migne, *Patrologia Latina*, Tom. 197, S. Hildegardis Abatissae. Opera omnia, 268 C.

²² Vgl. A.L. Clark, *Conclusion: The Prophetic Voice of a Twelfth-Century Women*, in: dies., *Elisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary* (Philadelphia 1992) 192-135.

²³ Vgl. C. Walker Bynum, *Holy Feast, Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley 1987) 166-180; vgl. auch K. Scott, *Saint Catherine of Siena, «Apostola»*, in: *Church History* 61 (1992) 34-46.

²⁴ Vgl. Petroff, *Women Visionaries*, aaO. 276-277, 284-290.

²⁵ Vgl. R. Radford Ruether, *New Women New Earth*, aaO. 111, Anm. 1.

²⁶ Vgl. A. Matter, *Innocent III and the Keys to the Kingdom of Heaven*, in: L. Swidler/A. Swidler (Hg.), *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (New York 1977) 145-151.

²⁷ Vgl. R. Guarini, *Il Movimento del Libero Spirito*, in: *Archivio italiano per la storia della pieta* 4 (1965) 351-708; vgl. Petroff, *Women Visionaries*, aaO. 280-282, 294-298.

Aus dem Amerikanischen übers. von Susanne Klinger

E. ANN MATTER

Professorin für Religionswissenschaften an der University of Pennsylvania in Philadelphia. Zu ihren Veröffentlichungen zählen u.a. die kritische Ausgabe von Paschasius Radbertus, *De partu Virginis; The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity* (Philadelphia 1990). Zur Zeit arbeitet sie an einem Buch über Maria Domitilla Galluzzi, eine Seherin aus Padua aus dem 17. Jahrhundert. Anschrift: University of Pennsylvania, Dept. of Religious Studies, Box 36, College Hall, Philadelphia PA 19104, USA.

Eileen Stenzel

Maria Goretti oder wie Heilige gemacht werden

Einleitung

Über mehrere Jahre hinweg hielt ich vor Studenten regelmäßig ein Seminar über den Katholizismus. Im Rahmen eines Überblicks über katholische Einstellungen und Verhal-

tensweisen gegenüber Frauen wurde auch die Heiligsprechung Maria Gorettis aus dem Jahr 1950 angesprochen. Diese Stunden endeten grundsätzlich mit einer erregten Debatte unter den Studenten. Einige vertraten die Ansicht, daß das Grundprinzip für Maria Gorettis Heiligsprechung vor dem Hintergrund des sozialen Klimas der 50er Jahre verständlich sei. Andere empörten sich darüber, wie die katholische Kirche jemals hat sagen können, eine Frau sei besser tot als sich vergewaltigen zu lassen.

Eine feministische Pastoraltheologie, die sich mit Gewalt und der Politik der Heiligsprechungen befaßt, setzt sich mit dem von diesen