

Frauenaufbrüche vom Mittelalter bis zum Zweiten Vatikanum

Selbst ist die Frau

In der Geschichte des Christentums haben Frauen immer wieder die Bibel als Ressource für eigene Emanzipationsprozesse genutzt. Von der Kirche wurden sie oft kritisch beäugt. Ein Überblick. VON REGINA HEYDER

Emanzipation und Gleichberechtigung von Frauen – in der katholischen Welt waren diese Ideen bis zur Menschenrechtszyklika „Pacem in terris“ (1963) verpönt, standen gar unter Sozialismusverdacht. Gleichzeitig gab und gibt es in der gesamten Geschichte des Christentums unterschiedlichste Emanzipationsgeschichten von Frauen. Emanzipation steht begriffsgeschichtlich zunächst für einen einseitigen Rechtsakt, der eine Entlassung aus Herrschaft implizierte – in der Antike etwa die Emanzipation des Sohnes durch den *pater familias*. Später entstand die Idee, dass Individuen und Gruppen „sich emanzipieren“, also autonom und selbstwirksam zu mündigen Subjekten werden. Diese Emanzipationsprozesse zielen auf die Beseitigung rechtlicher, sozialer, politischer und ökonomischer Ungleichheiten (vgl. *Reinhart Koselleck*, *Grenzverschiebungen der Emanzipation*, in: Ders., *Begriffsgeschichten*, Frankfurt 2006, 182ff.). Applizieren wir diese Parameter auf Frauen im Christentum, so kann für die Verkündigung und Praxis *Jesu* ein starker emanzipatorischer Impetus festgehalten werden: Jesus emanzipierte Frauen und ermutigte sie dazu, sich selbst zu emanzipieren. Deshalb ist es kein Zufall, dass Frauen in der gesamten Christentumsgeschichte die Bibel als Ressource für eigene Emanzipationsprozesse nutzten. Schon im Evangelium wurde zudem eine prinzipiell hohe Wertschätzung für die Ehelosigkeit grundgelegt, die es Frauen ermöglichte, „andere“ Lebensentwürfe jenseits einer klassischen Ehe zu realisieren. Dennoch kann die Geschichte zölibatär lebender Frauen auch als eine Konfliktgeschichte geschrieben werden; neue Formen des Ordenslebens, von den Gründerinnen mit einem wachen Sinn für je aktuelle gesellschaftliche und kirchliche Tendenzen entwickelt, wurden von den kirchlichen Autoritäten regelmäßig restriktiv normiert. Klöster waren über Jahrhunderte herausragende Orte der Frauenbildung, die auch der Selbstvergewisserung diene. Im Kontext des Zweiten Vatikanums vertieften viele Katholikinnen ihre theologische Bildung, um im Gespräch mit dem Klerus diskursfähig zu werden.

„Emanzipation“ stand nicht in allen Lebensphasen als Prädikat über dem Leben von *Heloïse* (vor 1100–1164), deren Name



Regina Heyder, geboren 1966, ist Dozentin des Theologisch-Pastoralen Instituts in Mainz. Ihre kirchenhistorischen Forschungsschwerpunkte sind die Exegesegeschichte des 12. Jahrhunderts und die Geschichte von Katholikinnen im 20. Jahrhundert.

untrennbar mit dem ihres Lehrers und Geliebten *Abaelard* (1079–1142) verbunden ist. Aus dem einstigen Liebespaar wurden nach dem Skandal um die Schwangerschaft von *Heloïse* und die Kastration *Abaelards* nicht ganz freiwillig ein Mönch und Abt respektive eine Nonne, Klostergründerin und Äbtissin. Als *Heloïse*, nun bereits Priorin, Ende der Zwanzigerjahre des zwölften Jahrhunderts mit ihrer Gemeinschaft aus dem Kloster *Argenteuil* vertrieben wurde, weil die Mönche von *Saint Denis* Besitzansprüche erhoben, nutzte sie die Chance der Neugründung im Kloster *Paraklet*: Im Briefdiskurs mit *Abaelard* formte sie ein monastisches Leben, das die *Benediktsregel* für Nonnen adaptierte. *Abaelards* für den *Paraklet* ausgearbeitete Regel nahm wunschgemäß „auf die besonderen Erfordernisse der Frauen Rücksicht“. Dass die Nonnen unter *Heloïse* diese *Abaelard*-sche Regel nicht befolgten, kann als Beleg für die emanzipierte Haltung einer Äbtissin gelesen werden, für die nicht Autorität, sondern Intellekt und die Bibel Maßstab des Ordenslebens waren. Dieses Programm einer „verstehenden Schrifflutung“ hatte *Abaelard* selbst den Nonnen ans Herz gelegt und dafür Vorbilder (*exempla*) der Spätantike empfohlen: *Paula* und ihre Tochter *Eustochium*, docile Schülerinnen des Kirchenvaters *Hieronymus*, die ihm in den Orient folgten und seine Klostergründungen in *Bethlehem* finanzierten. Besonders verdient machten sich *Paula* und *Eustochium* laut *Abaelard* dadurch, dass sie *Hieronymus* zu mehreren Bibelkommentaren animierten. Selbstverständlich begriff sich *Abaelard* im Austausch mit *Heloïse* als „zweiter *Hieronymus*“; selbstverständlich fungierten *Paula* und *Eustochium* als Vorbilder eine eindeutige Geschlechterhierarchie. *Heloïse* reagierte durchaus subversiv auf dieses *role model*: Sie forderte von *Abaelard* tatsächlich die Exegese schwieriger Bibelstellen, berief sich dabei jedoch auf ein anderes *exemplum* aus dem Kreis um *Hieronymus*, nämlich auf die römische Aristokratin *Marcella*. *Marcella* hatte *Hieronymus* in seiner römischen Zeit so sehr mit ihren kritischen Fragen zu seiner Exegese torpediert, dass er empfand, in ihr „nicht so sehr eine Schülerin (*discipula*) als vielmehr einen Richter (*iudex*)“ zu haben. Schon für den Kirchenlehrer sprengte das Schriftstudium der römischen Adligen *Marcella* alle für Frauen gültigen Rollenmuster. Wörtlich schrieb er, dass sie dabei

„das Geschlecht überwindet“. So sah es wohl auch Abaelard, der die wichtigste Hieronymusschülerin in seinem *œuvre* auffällig lange verschwiegen hat.

Weshalb bezog sich Heloïse in legitimer Absicht auf Marcella? Als Äbtissin hatte sie das wissenschaftliche Bibelstudium im Paraklet zu einem zentralen Bestandteil des Klosteralltags gemacht; zumindest eine Gruppe von Nonnen übte es anstelle der traditionellen Handarbeit als „Arbeit“ im Sinne der Benediktsregel aus. Heloïse konnte sich dabei sogar auf eigene Griechisch- und Hebräischkenntnisse stützen. Als Äbtissin wollte sie das Studium dieser Sprachen auch in der Gemeinschaft des Paraklet forcieren. Die intellektuell durchdrungene Schrift sollte nicht nur das Ethos des klösterlichen Lebenswandels bestimmen, sondern auch eine authentische Feier der Liturgie ermöglichen. Abaelard unterstützte Heloïse bei diesem Programm mit einem letzten, traktatähnlichen Brief an die Nonnen über die Bedeutung der biblischen Sprachen. Darin bekräftigte er einerseits die Autorität der Äbtissin Heloïse und verabschiedete sich gleichzeitig von seiner Rolle als Lehrer der Nonnen: Das Sprachenstudium sei vor allem deshalb notwendig, „damit es niemals nötig wird, für das Lernen Männer heranzuziehen“ (Abaelard, Brief 9).

Die Emanzipationsgeschichte von Heloïse begann mit einer stupenden Bildung, die sie schon als junge Frau erworben hatte und die es ihr später erlaubte, so berühmten Zeitgenossen wie *Bernhard von Clairvaux* und *Petrus Venerabilis* auf Augenhöhe zu begegnen. In der Ausgestaltung des Klosteralltags im neugegründeten Paraklet zeigte sie mehrfach ihre intellektuelle Autonomie – gegenüber der nach ihrem Urteil für Frauen ungeeigneten Benediktsregel ebenso wie gegenüber der eigens für den Paraklet konzipierten Abaelardschen Regel. Immer mehr konzentrierte sie sich auf die Schrift als Maßstab eines gelingenden Klosterlebens, wozu auch ein „wissenschaftliches“ Studium des Bibeltextes gehörte. Der Rekurs auf weibliche Vorbilder wie Marcella oder Paula und Eustochium diente der Ermutigung und Legitimation zugleich. Mit ihrem emanzipatorischen Interesse an der Bibel gehört Heloïse zu unzähligen Frau-

en, die über die Jahrhunderte hinweg die Bibel eigenständig lasen, meditierten oder visionär deuteten, sich um eine philologische Textkritik bemühten und die Bibeltex-te für sich selbst und andere auslegten (vgl. *Irmtraud Fischer* u.a., *Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie*, Stuttgart 2010 f.).

Neue Formen des Ordens- und Gemeinschaftslebens von Frauen entstanden seit dem Hochmittelalter kontinuierlich als Antwort auf die „Zeichen der Zeit“. Meist mussten die Protagonistinnen um kirchliche Anerkennung kämpfen; selten konnten sie das Ordensleben frei von Restriktionen und persönlichen Diskriminierungen ausgestalten. *Klara von Assisi* (1193/1194–1253) erhielt die Anerkennung ihrer Regel wegen des radikalen Armutsideals erst auf ihrem Sterbebett. *Mary Ward* (1585–1645), die nach dem Vorbild der Jesuiten im belgischen Saint-Omer eine Frauengemeinschaft mit dem Ziel der Mädchenbildung und Seelsorge gegründet hatte, wurde wegen des Häresieverdachts für einige Wochen von der Inquisition inhaftiert, ihre Gemeinschaft aufgehoben. Nicht zufällig war einer der Streitpunkte, dass *Mary Ward* für ihre Gründung keine Klausur, sondern ein öffentliches Wirken vorgesehen hatte. Für *Mary Ward*, *Teresa von Avila* und viele andere gehörte die Abwehr von misogynen Geschlechterkonzepten und klerikalen Diskriminierungen zur Tagesordnung. Konkreter Anlass für *Mary Wards* berühmte Frauenrede von 1617 waren abfällige Bemerkungen eines Jesuiten über die junge und erfolgreiche Gemeinschaft, deren Feuer bald vergehen werde, da sie „schließlich nur Frauen“ seien. *Mary Wards* Antwort: „Es gibt keinen solchen Unterschied zwischen Männern und Frauen, dass Frauen nichts Großes vollbringen können, wie wir am Beispiel von vielen Heiligen gesehen haben.“ Wie schon für Heloïse, so legitimieren auch für *Mary Ward* Vorbilder die Neugestaltung des Ordenslebens.

Im 19. Jahrhundert entstanden katholische Frauenkongregationen und protestantische Diakonissenanstalten als solidarische Antwort auf den sozialen, ökonomischen und politischen Wandel. Ihre Mitglieder waren oft als Lehrerin-

nen, in der Krankenpflege und Kindererziehung oder fürsorgerisch tätig. Während im Protestantismus weiterhin das Ideal des „heiligen Haushalts“ (*Lyn-dal Roper*) galt, erfreuten sich zölibatäre Lebensformen im Katholizismus einer hohen Plausibilität. Katholische Frauen orientierten sich am Vorbild dieser Ordensfrauen und wurden zunehmend ohne den Rahmen eines Klosters berufstätig. So war die Lehrerinnenquote in katholischen Regionen lange signifikant höher als in protestantischen.

Katholikinnen und die Einführung des Frauenstimmrechts

Als Katholikinnen 1903 in Köln den Katholischen Deutschen Frauenbund als konfessionelles Pendant zur bürgerlichen Frauenbewegung aus der Taufe hoben, hatten viele der Gründerinnen persönliche Beziehungen zu Klöstern und Kongregationen. Einige Gründungsfrauen wie etwa *Hedwig Dransfeld* (1871–1925) lebten um ihrer Berufstätigkeit willen ehelos. Ganz bewusst wählte man jedoch mit *Emilie Hopmann* (1845–1926) eine achtfache Mutter zur ersten Vorsitzenden, denn zölibatär lebende Frauen galten im Episkopat leicht als zu emanzipiert. Während sich der Episkopat und auch die auf den Katholikentagen versammelten männlichen Laienvertreter vor dem Beginn des Ersten Weltkriegs gegen das Frauenwahlrecht aussprachen, betonte der Verband in der Frauenstimmrechtsfrage dezidiert seine „Neutralität“. Diese Position war nur sinnvoll, wenn eine nennenswerte Zahl von Repräsentantinnen für das Frauenstimmrecht war, es aber kirchlich noch nicht für durchsetzbar hielt. Die politischen Ambitionen der Katholikinnen wurden insbesondere auf der sechsten Generalversammlung des Verbands sichtbar, die Anfang 1916 im Reichstagsgebäude in Berlin als sogenannte Kriegstagung geplant wurde. Die Wahl des Tagungsortes war symbolische Kommunikation *par excellence*: Das Reichstagsgebäude als Parlaments-sitz stand für den Anspruch der Katholikinnen auf politische Partizipation. Das Tagungsthema war ein Vorgriff auf die ersehnten Friedenszeiten: „Die Frau als Mitgestalterin am neuen Deutschland“. Metaphernreich forderten die

Referentinnen, dass Frauen künftig als „pflichtbewusste Staatsbürgerinnen“, vertraut mit allen „Fragen und Schwierigkeiten des öffentlichen Lebens“, in der Öffentlichkeit wirken sollten. Die Kriegstagung des Frauenbundes fand nationale und internationale Beachtung in der Presse, im Katholizismus und in der Frauenbewegung. Hatte der Klerus im Vorfeld Bedenken gehabt, dass „unsere katholischen Frauen es wagten, auf diesen parlamentarischen Boden zu treten“, so musste er nach der Tagung die organisatorischen und rhetorischen Leistungen der Frauen anerkennen. Die befürchtete katholische Blamage im protestantischen Berlin war ausgeblieben.

Tatsächlich war es auf lange Sicht möglicherweise der wichtigste Ertrag dieser Tagung, dass sich die Verbandsführerinnen vor Klerus und Mandatsträgern und nicht zuletzt vor sich selbst als politik- und parlamentsfähig präsentiert hatten. Als im Oktober 1918 das Frauenwahlrecht in der Luft lag, gaben die Verbandskatholikinnen ihre bisherige Neutralität auf und engagierten sich erfolgreich im Zentrum und in der Bayerischen Volkspartei: Von den sechs weiblichen Abgeordneten des Zentrums, die 1919 in die Nationalversammlung einzogen, hatten vier auf der Kriegstagung referiert, die anderen beiden daran teilgenommen.

Emanzipation in der Kirche

Die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde für viele Katholikinnen zu einer Phase erfahrbarer Emanzipation in Kirche und Gesellschaft. „Pacem in terris“ habe, so formulierte es vielleicht etwas zu euphorisch die kürzlich verstorbene Theologin *Elisabeth Gössmann* (1928–2019), den Boden für den Geist des Konzils bereitet, das für Frauen „die Gleichberechtigung mit dem Mann im Laienstand“ gebracht habe. Tatsächlich betätigten sich Frauen im Umfeld des Konzils in zuvor nie gekannter Weise kirchenpolitisch. Noch vor seinem Beginn verfassten sie Petitionen zu vielfältigen Anliegen von Liturgischer Erneuerung über Geburtenregelung bis zur Forderung, die Würde von Frauen in der Kirche anzuerkennen. Dass zahlreiche Konzilsingaben forderten, auch Frauen an der Priester-

bildung zu beteiligen, muss als verklausulierte Kritik an einer geschlechterspezifischen, unsensiblen Pastoral gelesen werden. Im Kontext dieser Petitionen entdeckten viele Frauen die Notwendigkeit theologischer Bildung, um im Diskurs mit Klerikern und Theologen bestehen zu können. Theologische Essays fanden sich deshalb vermehrt auch in den Mitgliederzeitschriften der Frauenverbände.

Während des Konzils selbst konnten die Katholikinnen Erfolgsgeschichten schreiben: 1964 und 1965 wurden insgesamt 23 Ordensfrauen und Laienaktivistinnen als „Auditorinnen“ in das Konzil berufen. Sie hatten zwar in der Konzilsaula kein Rederecht, konnten aber in Subkommissionen an einzelnen Schemata mitarbeiten und vor allem – nicht anders als Konzilsväter und -theologen – durch *networking* Konzilspolitik betreiben. Auditorinnen und romreisende Verbandspräsidentinnen waren medial präsent und verstanden sich nach dem Ende des Konzils dezidiert als dessen Multiplikatorinnen (vgl. *Regina Heyder, Gisela Muschiol*, Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil, Münster 2018). Hilfreich war, dass einzelne Konzilstexte die *agency* von Frauen erweiterten. So machte „Apostolicam Actuositatem“, Nr. 9 explizit gesellschaftliche Emanzipationsprozesse zum Maßstab der Partizipation von Frauen am Apostolat der Kirche. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, (GS) Nr. 29 betonte die „grundlegende Gleichheit aller Menschen“ und forderte, jegliche Diskriminierung „in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion“ zu überwinden. Mit dem Stichwort der „Mündigkeit“ beschrieben Laien nach dem Konzil ihr neues Selbstbewusstsein als Christinnen und Christen. Insbesondere Handkommunion und Gewissensfreiheit in Fragen der Empfängnisverhütung symbolisierten diese Mündigkeit. Zahlreiche Konzilsväter, Kleriker und Laien sahen sie in der Pastoralkonstitution (GS 50 f.) verbürgt – trotz der berühmten Fußnote 14, die auf künftige Entscheidungen des Papstes verwies. Dass das päpstliche Lehramt mit der Enzyklika

„*Humanae vitae*“ (1968) eine andere Position einnahm, tangierte genau diesen neuen Status des „mündigen“ Laien und wurde als ein erster Rückschritt nach dem Konzil interpretiert.

Fortschritte gab es dagegen in und durch die ökumenische Arbeit: Katholikinnen feierten seit Ende der Sechzigerjahre gemeinsam mit ihren protestantischen „Ökumeneschwestern“ den Weltgebetstag der Frauen und engagierten sich auch lokal ökumenisch. Der Austausch über unterschiedliche Theologien und Frömmigkeitspraktiken erweiterte die religiöse *agency* aller Beteiligten: Protestantinnen entdeckten für sich sinnlichere Formen der Spiritualität, Katholikinnen die Bibel und die „Freiheit eines Christenmenschen“. Die je eigene Konfessionskultur wurde nicht länger als alternativlos erfahren, sondern bewusst reflektiert.

Frauen haben sich in allen Epochen der Kirchengeschichte vor allem selbstwirksam emanzipiert. Eine „obrigkeitliche“, das heißt, lehramtliche Emanzipation ist erst mit der Enzyklika „*Pacem in terris*“ und dem Zweiten Vatikanum verbunden, wobei deren faktische Umsetzung in vielen Regionen der Weltkirche noch aussteht. Analog zum Staatsziel, das Artikel 3 Absatz 2 des Grundgesetzes ergänzt („Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin“), wäre heute eine entsprechende Selbstverpflichtung der Kirche angezeigt. Ein erster Schritt könnte beispielsweise die Heraufsetzung des skandalös niedrigen Mindestheiratsalters von Mädchen sein: Der CIC von 1983 orientiert sich dabei an der biologischen Geschlechtsreife und legt es immer noch auf vierzehn Jahre fest (can. 1083). Theologisch (nicht faktisch) bedeutet die „Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann im Laienstand“ allerdings auch, dass das Emanzipationspotential im Laienstand grundsätzlich ausgeschöpft ist. Von den gesellschaftlichen Emanzipationsprozessen, die in der Konzilszeit noch als „Zeichen der Zeit“ charakterisiert wurden, hat sich die kirchliche Entwicklung inzwischen weitgehend abgekoppelt; der Graben ist größer geworden. Das macht Katholikinnen weltweit heute so ungeduldi. ■