GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Hunger nach Unberührbarkeit? : Jungfräulichkeitsideal und weibliche Libido im späteren Mittelalter

Opitz, Claudia

1986

https://doi.org/10.25595/744

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Opitz, Claudia: *Hunger nach Unberührbarkeit? : Jungfräulichkeitsideal und weibliche Libido im späteren Mittelalter*, in: Feministische Studien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Jg. 5 (1986) Nr: 1, 59-75. DOI: https://doi.org/10.25595/744.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Walter de Gruyter Verlag.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.1515/fs-1986-0107

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Claudia Opitz

Hunger nach Unberührbarkeit?

Jungfräulichkeitsideal und weibliche Libido im späteren Mittelalter

In historischen Quellen vorneuzeitlicher Epochen nach Frauen zu suchen, ist im allgemeinen ein mühsames Unterfangen. Um so erfreulicher, daß aus dem 13. und 14. Jahrhundert zahlreiche Biographien erhalten sind, die sich auf Frauen konzentrieren, genauer: auf Heilige. Diese *Hagiographien* geben uns über Leben und Wirken *(vita et miracula)* (heiliger) Frauen Auskunft, wenn auch in sehr tendenziöser Weise: Hier wird auf die Verherrlichung traditioneller christlicher Werte abgezielt und ideologisch kräftig eingefärbt, was den Blick auf uns interessierende Fakten und Zusammenhänge nur unter Schwierigkeiten ermöglicht.[1]

Jedoch entgeht uns schon beim ersten Hinsehen nicht, daß hier über Frauen gemäß ihrem „Zivilstand" berichtet wird: Dem Ehrentitel „heilig" oder „selig" folgt unmittelbar die Bezeichnung dessen, was wir *das Verhältnis zum Mann* nennen können. Es wird nämlich mit unbestechlicher Schärfe festgehalten, ob die verherrlichte Frau zu ihren Lebzeiten Kontakte zu Männern – meist dem Ehemann – unterhalten hatte oder ob sie „das Siegel der Jungfräulichkeit" über den Tod hinaus bewahrt hat: *Virgo*, die Jungfrau rangiert an der Spitze der Hierarchie christlicher Tugendhaftigkeit, gefolgt von der *vidua*, der Witwe, die wenigstens nach dem Tod ihres Ehemanns die Integrität und Unberührtheit ihres Körpers eifersüchtig hütete, nachdem sie den Pflichten des Ehebettes glücklich entkommen war. Ganz außen vor bleiben die, die als Ehefrauen das irdische Leben an der Seite eines Mannes ausgekostet haben. Während ihre männlichen Zeitgenossen als Bischöfe, Kirchenlehrer, Mönche und Könige zu transzendenter Erhebung gelangen, wird den Frauen der Eintritt in die himmlische Ehrenlegion ausschließlich aufgrund ihrer körperlichen Befindlichkeit gewährt. Ihre Bedeutung hängt weitgehend von der Tatsache ab, unberührbar gewesen zu sein oder sich dieser Qualität durch heftiges Mühen schließlich im Alter, als Witwe, wieder angenähert zu haben – wenn auch unter erheblichem „Wertverlust"[2].

Diese dualistisch-körperfeindliche Einteilung, die sich asketischen Tendenzen in der frühchristlichen Kirche verdankt,[3] erfährt vom 12. Jahrhundert an feine, jedoch folgenreiche Änderungen. Nun können auch solche Frauen in die Ränge der Heiligen aufsteigen, die durch ein kinderreiches Eheleben gewissermaßen „nachweislich" ihre Jungfräulichkeit verloren hatten[4]. Die strenge Trennung zwischen guter (Jung-)Frau und gerade noch akzeptabler (Ehe-)Frau scheint sich hier aufzulösen, gibt neuen Frauenbildern und einer weniger eingeschränkten Vorstellung von Weiblichkeit Raum.

Diese Entwicklung ist nicht zuletzt von Frauen ausgegangen, die an den sozial-religiösen Bewegungen dieser Zeit[5] entscheidenden Anteil hatten. Auch liegt ihr eine Neubewertung von Ehe und ehelicher Geschlechtergemeinschaft zugrunde, die weitreichende Folgen hatte und die zunächst für die Stellung der Frauen in der Gesellschaft günstig schien.[6] Diese Grenzüberschreitung – und ihre Voraussetzungen – erwiesen sich jedoch als ambivalent. Denn nach der Etablierung der Bewegungen und nach der Abwertung egalitärer theologischer Ehe-Konzepte im ehelichen Alltag blieb der Grundwiderspruch, die Trennung von Frauen in „Gute" und „Böse" bestehen, fand die Einschätzung von Frauen als „Geschlechtswesen" eine neue Basis, nun allerdings *innerhalb* der ehelichen Geschlechtergemeinschaft. Dieses „Abgleiten" in eine neuerliche Festschreibung *weiblicher* Tugend, *weiblicher* Körperlichkeit und *weiblichen* Begehrens war früh angelegt: Wo Idealbilder von Frauen sich immer noch und weiterhin an androzentrischen Werten und Begriffen orientierten, war die Ausgrenzung des Weiblichen und die Eingrenzung realer Frauen nicht grundsätzlich und umfassend zu überwinden.

Zwar konnte aus der männergleichen *virago* nun eine Jung*frau* werden, und das Verhältnis von Weiblichkeit und Religiosität fand sich positiver definiert. Doch führte das Mißtrauen gegen weibliche Körperlichkeit und Produktivität nun auch dazu, die vorbildlichen Jungfrauen einem Bräutigam im Jenseits – in liebender Hingabe – zu unterwerfen, während die Bräute und Ehefrauen im Diesseits nur dann als vorbildlich betrachtet und geehrt wurden, wenn sie sich jungfräulicher Enthaltsamkeit befleißigten und ihren klösterlichen Schwestern in dieser Hinsicht ähnlich wurden. Schließlich konnte sich, auf dem Hintergrund dieser Umgestaltung, die Überzeugung durchsetzen, daß die bessere Lebensform für Frauen die Ehe sei – und die beste Frau von allen war dann die keusche Gattin.

Wie es zu diesem „Aufbruch" kam, was er hätte bewirken könnten und wie er doch noch zurückgeholt werden konnte, das möchte ich im folgenden offenlegen.

1. Vorgeschichte: Von der virago *zur Jung*frau

In den frühen Heiligenlegenden des 5.–12. Jahrhunderts findet sich ein Frauenbild, das von Kampfkraft, von Autonomie und Aktivität bestimmt ist. Autonom ist die Jungfrau gegenüber den herrschenden Gesellschaftsnormen und den Machtinstanzen, die sie aufrechterhalten sollen: heidnische Götter, despotische Väter und seelenlose Ehemänner. Ihnen entkommt sie durch ihre welt- (und norm-) verachtende Standhaftigkeit. Aktivität und Kampfeslust zeichnen den jungfräulichen Körper aus, denn er ist „ungeöffnet", mit „männlichen" Qualitäten ausgestattet. Die christliche Jungfrau (*quasi vir*, wie ein Mann) ist die *virago*, die über allen „weiblichen" Frauen stehende „Mann(Jung)Frau".[7]

Vom 12. Jahrhundert an wird dieses Schema aber weitgehend aufgelöst, werden magische und mythische Elemente des Jungfrauenbildes entkräftet: Herausgefordert durch manichäische Lehren, die sich vom südlichen Frankreich aus in ganz Mitteleuropa ausbreiteten und die den Wert der göttlichen Schöpfung, des menschlichen Körpers und der Sexualität – selbst in der Ehe – radikal infrage stellten,[8] sahen sich die „wahren Katholiken", Theologen und Kirchenobere gezwungen, ihre Lehrsätze gründlich zu überdenken. Sie wählten einen dezidiert entgegengesetzten Standpunkt, damit nicht das gesamte Gerüst der kirchlichen Lehre, und mit ihm die Institution selbst, unter den Angriffen der Ketzer zusammenbräche. Die körperliche Vereinigung von Mann und Frau wurde nun, vom 12. Jahrhundert an, positiver beurteilt als jemals zuvor, erlaubte sie doch eine Fortführung des göttlichen Schöpfungswillens und ein Anwachsen der Zahl gläubiger Christen. Die zu diesem Zweck sanktionierte Lebensform, die Ehe, wurde damit zu neuartigen

Ehren gebracht: Sie wurde zum Sakrament.[9] In diesem Klima änderte sich notwendig auch die Bedeutung von Jungfräulichkeit und jungfräulichem Leben. Die bislang herrschenden Vorstellungen von physiologischer Unberührtheit, von asketischer, gar emotionaler Härte der Jungfrau machten im Zuge der neuerwachenden „Vermenschlichung" des Göttlichen, der Anerkennung der Schöpfung und der Psychologisierung menschlichen Verhaltens einer subtileren theologischen Einstellung Platz, die von den Überlegungen des Kirchenvaters Augustin profitierte.[10] In vollständiger Abkehr von der dualistischen Spaltung in (guten) Geist und (schlechte) Materie hatte dieser Jungfräulichkeit als moralisch-spirituellen Zustand definiert, als *Reinheit* und *Demut*, als Gegenhaltung jedenfalls zur *libido*, die in den Augen Augustins weniger körperlich-sexuell, als vielmehr geistlich motiviert war. Er verstand sie als Hochmut und (falschen) Stolz. Doch seine Gedanken fanden erst vom 12. Jahrhundert an entscheidende theologische Gegenliebe; nun zählte mehr die innere Bereitschaft und Einstellung, die psychische Disposition einer Frau für ihre Befähigung zu Gelübden und klösterlicher Lebensweise, als ihre körperliche Verfassung. Die Frage, ob denn auch Witwen zum Klosterleben Zugang finden sollten, wurde immer häufiger mit klarem „Ja" beantwortet.

Die Vermännlichung des Körpers der *virago* wurde nun infrage gestellt. Denn hatten die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, namentlich Ambrosius und Hieronymus betont, daß eine Jungfrau, die auf Ehe und Kinder verzichtete, wahrhaftig „Mann" genannt werden könne[10a] – was zweifellos als Aufwertung gemeint war –, so brachte es die nun erwachende Begeisterung für das spirituelle Liebesspiel mit sich, daß das Komplementäre der Geschlechter ins Zentrum des Interesses rückte.

„Siehe, meine Freundin, du bist schön; schön bist du, deine Augen sind wie Taubenaugen." (Hohes-lied I, 15)

Die Wiederentdeckung und neue Blüte der Hohelied-Rezeption, der Auslegung der Liebesgesänge des Alten Testaments, hatte zwar nicht von Anfang an allein auf Frauen als Publikum abgezielt. Zunächst hatten die *Cantica Canticorum* vielmehr das Verhältnis der Christenheit zu ihrem Erlöser Christus symbolisiert.[11] Der hochmittelalterliche Mystiker Bernhard von Clairvaux jedoch fand, daß die Aussagekraft dieser Texte durchaus geeignet sei, das Verhältnis Einzelner zum himmlischen Erlöser anschaulich zu machen: Er dachte sich die Seele als (weibliche) Gegenstimme zum Bräutigam Christus, allerdings rein allegorisch. Erst die androzentrische Geschlechterimagination, die die Zeitgenossen des Predigers beherrschte, machte aus der Seelen-Braut die *Braut Christi*. Es waren dann ausschließlich weibliche Klosterinsassen gemeint, zu denen sich der – nun definitiv vermännlichte – Christus im Liebeskuß hinunterneigte. Damit wurde das Spiel von Lust und Leidenschaft, von Suche und Erfüllung, von Höhepunkt und verzweifelter Einsamkeit zur alleinigen Aufgabe derer, die sich von alters her als *Bräute Christi* bezeichneten, der Nonnen.

Ein Effekt dieser Transformation war die spürbare Entwertung des mönchischen Lebens von Männern, denn die wahre Braut, die Partnerin im Liebesspiel war eben die Jungfrau weiblichen Geschlechts.[12] Bernhard von Clairvaux war die Anwendung seiner Allegorie regelrecht entglitten, denn die Ausgestaltung der erotisch-spirituellen Beziehung zwischen bräutlicher Seele und heiligendem Christus war ja zunächst für ein männliches Publikum gedacht gewesen. Doch der männlich imaginierte Bräutigam der Seele wurde und blieb „Partner" aller religiös lebenden Frauen, die seinem Ruf gefolgt waren und die nun *für ihn* – und nicht mehr zwangsläufig *gegen* die weltliche Konvention – ihre Jungfräulichkeit bewahrten. Aus der „Ungeöffneten", Christus in seinem Kampf und Sterben Ähnlichen wurde die Liebesgespielin im Wartestand, die Hingegebene. Aus der *virago* war eine (Jung-)Frau geworden.

Jungfräulichkeit konnte in dieser Konstellation von Werbung, Geschlechterantagonismus und spiritueller Eheschließung einen eindeutigen Wert allerdings nur noch für *Frauen* haben, hatte viel von seiner asketischen Qualität verloren. Die *Braut Christi* wehrt irdischen Freiern, um sich einem Höheren zu erhalten – ein Mönch konnte dagegen nur mit der herkömmlichen „Überwindung des Fleisches" aufwarten und hatte keine Eheschließung im Jenseits zu erwarten. Infolgedessen haben sich auch sog. brautmystische Reflexionen oder Erfahrungen in der Literatur männlicher Mystiker kaum niedergeschlagen.[12a]

Keuschheit und Wahrung körperlicher Unberührtheit wurden so erneut zum ausschließlichen Attribut religiös lebender Frauen – und, als wesentliche Neuerung, zu deren eigentlicher Aufgabe.

2. *Feminisierte Spiritualität gegen weibliches Begehren*

Im klösterlichen Rahmen entfaltete sich in der Folge eine neue Form der Spiritualität, die ich, mit *Bugge*, als „feminisiert" bezeichnen würde. Die traditionelle Vorstellung von der asexuellen, ‚androgynen' und auf intellektuelle Gotteserkenntnis ausgerichtete Seele löste sich zunehmend auf zugunsten der Idee einer sinnlichen, körperbetonten Gotteserfassung und -erfahrung, wie sie in der sog. „Frauenmystik" durchscheint oder gar offen zutage tritt. So schreibt beispielsweise Mechthild von Magdeburg in ihrem Werk „Das fliessende Licht meiner Gottheit" um 1250 über eine Gottesbegegnung folgendes „Liebesgedicht":

„Seine Augen in meine Augen
Sein Herze in meinem Herzen
Seine Seele in meiner Seele
Umfangen und Unverdrossen
Und ihr Antlitz sah sich selber den Engeln gleich;
Oh weh, ich Unglückselige,
wie ist mir nun geschehen!
Sonst bin ich leider so selig nit,
Als ich mich da hab gesehen!"[13]

Nicht zufällig entstand genau zu dieser Zeit eine religiöse Literaturtradition für Frauen und von Frauen, die gerade die spirituelle *Liebe* der Jungfrau zum himmlischen Bräutigam in den Mittelpunkt stellte (als deren hervorragende Vertreterin übrigens Mechthild von Magdeburg gilt). Die amerikanische Historikerin Carolyne W. Bynum zeigt, wie stark hier weibliche Rolle und *positives* weibliches Selbstverständnis erstmalig übereinkommen, besonders dort, wo Frauen sich mit dem Leib Christi auseinandersetzen.[14]

Die weiblichen Theologen des 13. Jahrhunderts entnahmen zwar der naturwissenschaftlichen und theologischen Tradition die Vorstellung, daß das Männliche sich zum Weiblichen so verhalte, wie das Seelische zum Körperlichen. Aber sie erarbeiteten auf eigene Weise eine Vorstellung von der menschlichen Natur Christi und deren Nähe zu ihrer eigenen Körperlichkeit. Sie sahen sich dabei selbst nicht in der Kategorie „Geschlecht" repräsentiert, sondern in der der „Materie". Bynum resümiert, daß Frauen nicht *trotz* ihrer Weiblichkeit errettet erschienen, sondern gerade *wegen* ihrer Nähe zur Inkarnation, zur Körperlichkeit Christi. Die menschliche Natur Christi wäre somit als die weibliche zu verstehen und die weibliche Existenz – zumindest im Körperlich-Materiellen – als eigentliche menschliche.

Damit wäre die *androzentrische* theologische Einschätzung des Weiblichen aufgehoben. Bynum folgert, daß entgegen gewissen heutigen Interpretationen die Frauen des 13.

Jahrhunderts aus ihrer Körperlichkeit die intensive Überzeugung abgeleitet hätten, Christus nachfolgen zu können ohne ihr Geschlecht zu wechseln, wie das in früheren Lehrsätzen angelegt war. Christus, dem Liebhaber, als Braut zu begegnen, sich in Pein und Leiden der Kreuzigung zu versenken und Gott in der Eucharistie zu „essen", hieß für die Frauen, dem, was sie schon immer gewesen waren, religiöse Bedeutung zu geben.

Bynum hat recht, wenn sie eine moderne Einschätzung zurückweist, die dem mystischen Erleben von Frauen, ja dem weiblichen Klosterleben insgesamt psychopathische Erfahrungen durch sexuelle Defizite zum Hintergrund gibt. Auch ist es sehr problematisch, psychologisierend an (auch) literarische Texte heranzutreten und von Sublimierung und von Ersatzhandlungen zu sprechen, wenn erotische Erfahrungen versprachlicht und verschriftlicht werden.[15] In der Eucharistie wurde sicherlich ein männlicher Christus berührt, geliebt, erlebt. Erotische Gefühle wurden, wie einige zeitgenössische Kommentatoren zeigen, realisiert – weniger über-setzt als frei-gesetzt. Der Erotik wurde hier – sprachlich zunächst – Raum gegeben, sie wurde in Bilder gekleidet, die in der literarisch-theologischen Tradition so noch nicht verwendet worden waren.

Noch einmal Mechthild:

„So geht die Allerliebste zu dem Allerschönsten in die verborgene Kammer der unschuldigen Gottheit.
Da findet sie der Minne Bett und Minne Gelaß und Gott und Mensch bereit. Da spricht unser Herr:
Steht (auf) Frau Seele! –
Was gebietest Du, Herr? –
Du sollst aus sein! –
Herr, wie soll mir dann geschehen? –
Frau Seele, ihr seid so genaturet in mich,
daß zwischen euch und mir irgendetwelches nicht sein mag.
Es ist kein Engel so hehr, dem das eine Stunde würde verliehen,
das Euch ewiglich ist gegeben.
Darum sollt Ihr von euch legen beides,
Furcht und Scham und alle äußere Tugend.
Einzig was ihr in Euch traget von Natur aus; des sollt Ihr ewiglich empfinden wollen.
Das ist euer edles Verlangen und eure endlose Begierde.
Die will ich ewiglich erfüllen mit meiner endlosen Milde. –
Herr, nun bin ich eine nackte Seele
Und du in dir selber ein wohlgezierter Gott.
Unser zweier Gemeinschaft ist ewige Lust ohne Tod. –
Da geschieht eine selige Stille
Nach ihrer beider Wille.
Er gibt sich ihr und sie gibt sich ihm.
Was ihr nun geschieht, das weiß sie
Und dessen getröste ich mich."[16]

Die Voraussetzung all diesen Erlebens blieb jedoch – auch in den Texten der Theologinnen – Askese, und zwar eine Askese, die Reste früherer Virginitätsvorstellungen und -lehren weitertrug und neu belebte: Die „Welt" bekämpfen und den Körper abtöten waren Voraussetzungen für die mystisch-erotische Extase. Die Imagination des Kreuzestodes Christi als Orgasmus hatte das eigene physische Leiden zur Voraussetzung, ein Leiden, dem sich die (schreibenden) Frauen besonders hinzugeben schienen in Krankheit, Schmerzen und Qualen an Leib und Seele. Damit wurde älteren Vorstellungen von der Hinfälligkeit des (weiblichen) Fleisches in geschlechtstypischer Weise erneut Rechnung getragen.[17] Die Einschätzung von Frauen als körpergebunden, fragil und durch (morbide) Leiblichkeit an ihrem Fortkommen im Diesseits wie im Jenseits gehindert (als *‚vas fragile'* werden Frauen von alters her bezeichnet) ist ja im wesentlichen die Kehrseite des älteren

Bildes, das den Frauen als Evatöchtern eine besondere Neigung zu materiellem Genuß und zu leiblichen Sinnesfreuden unterstellte.

Obwohl also die feminisierte Spiritualität eine neuartige Beteiligung von Frauen im kirchlichen Leben mit sich bringen konnte, blieb über das 12. Jahrhundert hinaus in religiösen Traktaten und Erbauungsbüchern (für Frauen) die Vorstellung von der Anfechtbarkeit und Hinfälligkeit der Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts lebendig. Und gerade die Zerstörbarkeit und Schwäche des Hymen, des „Siegels der Keuschheit" machte den Zeitgenossen die Schwäche der Weiblichkeit augenfällig: Die Unwiederbringlichkeit der einmal angetasteten Integrität des Leibes war Sinnbild dafür, auf welch schmalem Grat weibliche Tugend wandelte.[18] Diese Betonung der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des „Häutchens" ermöglichte es andererseits, der Jungfräulichkeit eine so frauenspezifische Note beizugeben, wovon denn auch die weiblichen Biographien lebhaft Zeugnis ablegen.[19]

3. Exkurs: Weibliche Libido in der männlichen Gesellschaftsordnung

Betrachtet man die Darstellung sexuellen Handelns und erotischer Bedürfnisse in den hagiographischen Texten des späteren Mittelalters, so zeigt sich, daß der Erotik eine ungeheure Bedeutung beigemessen wird. Die Überwindung des Körpers und der Materie durch äußerste Askeseübungen und unterstützt durch göttliche Begnadung ist wichtigstes Thema der Texte. Es wird gerade hier deutlich, welch ungleichen Erwartungen und Einschätzungen Männer und Frauen hinsichtlich der jenseitigen Welt und der spirituellen Karriere ausgesetzt waren. In den Lebensbeschreibungen männlicher Heiliger wird Glaubensversuchung ganz allgemein durch sexuelle Verführung bewerkstelligt, die durch Frauen „verkörpert" wird, im doppelten Wortsinn.[20] Die analoge „Versuchung" für die weiblichen Heiligen ist der Zwang zur Eheschließung, also die „Verführung" durch vergängliche, weltliche Ehren. Im ersten Fall wird eine *anthropologische* Schwäche, die *libido* von den heiligen Männern überwunden, während auf der weiblichen Seite eine *soziale* Schwäche Ursache von Fall oder Heiligung werden kann: Dem Verlust der Jungfräulichkeit muß durch die Überwindung des von Vätern, Familien und gesellschaftlichen Normen ausgeübten Zwangs zur Ehe vorgebeugt werden. Die weiblichen Heiligen zeichnen sich darüber hinaus durch eine vollständige Abwesenheit sexueller Impulse aus; sie brauchen deshalb „natürlichen" erotischen Versuchungen gar nicht zu widerstehen, brauchen sich nicht *selbst* zu überwinden. Dies ist im Zusammenhang zu sehen mit der Vorstellung, daß eine Heilige – im Gegensatz zu Eva, die ja nicht nur zum Kindergebären „unter Schmerzen" verflucht ist, sondern auch dazu „nach dem Manne Verlangen zu haben" (1 Mose 3, 16) – durch göttliche Begnadung von solcher Pein befreit ist. Hier werden die Strukturbedingungen weiblicher Spiritualität und Sinnlichkeit in geschlechtstypischer Weise wiederum festgeschrieben – diesmal von der anderen Seite her: Ist die „normale" Verstrickung der Frauen, ihre Anfälligkeit für Lust und Leiden, Zeichen äußerster, niederster Menschlichkeit, so bedeutet die Befreiung von libidinösen Impulsen die Freisetzung aus dem Stand des Menschen. Eine Heilige hat *innerhalb* der menschlichen Gesellschaft keinen Ort. Wie paradox also, daß gerade diese Frauen „Versuchungen" ausgesetzt sind, die besonders von der Gesellschaft und ihren Autoritätsinstanzen ausgehen: der Zwang zur Heirat, die Unterwerfung unter den (Ehe-)Mann und der damit verbundene Verlust der körperlichen Unberührtheit: „. . . und er soll Dein Herr sein"!

Man kann geradezu sagen, es ist die Aufgabe der weiblichen Heiligen, sich aus der *sozialen Ordnung* zu lösen, um als Vorbilder anerkannt zu werden. Die männlichen Hei-

ligen müssen vielmehr trachten, sich aus der Schöpfung, ihrer *menschlichen Natur* zu befreien. Dadurch wird für die Frauen die gesamte Gesellschaft zur Bedrohung, während es für die männlichen Heiligen (und ihre Nacheiferer) das weibliche Geschlecht – als Werkzeug des Teufels oder als Symbol erniedrigender Materie – ist. Diese Konstruktion bewahrt die männlichen Zeitgenossen davor, sich als *Geschlecht* zu sehen und legt deren größere spirituelle Autonomie offen: Eine Frau muß erst ein „Mensch" werden, um sich Gott nähern zu können – ein Schritt, den jeder Mann bereits durch seine Geburt vollzogen hat.

Ein unmittelbares Begehren der Frauen – analog zu dem der Männer – kann es unter diesen Bedingungen nicht geben; das macht die Darstellungsweise der Hagiographen deutlich.[21] Wo es dennoch auftritt, wird es kaum wahrgenommen, oder es findet sich kanalisiert. Wenn die „guten" Frauen sich – als Heilige – aus der gesellschaftlichen Ordnung schleichen, indem sie göttliche Begnadung (und die Institution der jungfräulichen Lebensform in den Klöstern) für sich nutzen, fordern (in der Imagination der männlichen Hagiographie) die anderen, potentiell „schlechten" Frauen, die herrschende Ordnung heraus: Im Zuge der ideologischen und gesellschaftlichen Veränderungen des 12. und 13. Jahrhunderts löst zwar eine weniger dualistische Einschätzung die strikte Zweiteilung langsam ab, denn die Frauen werden nun von der theologischen Theorie und Praxis stärker in die Gesellschaft der Menschen (Männer?) „hereingeholt" (und machen wohl auch ihre Ansprüche auf Seelenheil und transzendente Erfahrung stärker deutlich). Nicht mehr länger sind sie alle willenlose Werkzeuge des Teufels, wie dies jüdische und frühmittelalterlich-christliche Tradition festgeschrieben hatten. Aus der passiven, negativen, diabolischen Verführerin wird nun die aktive, positive, reuige Sünderin. Durch ihre Fähigkeit zur Reue wird „das Weib", der Geschlechtstypus und -topos, zum menschlichen Wesen – wenn auch noch immer „nur" weiblichen Geschlechts.[22] Doch noch immer sind es die Frauen, die die tugendhaften Kleriker, Mönche, Heilige jeglicher Herkunft in Versuchung führen. Aber nun tun sie dies aus *eigener* (fleischlicher, oder sagen wir besser: materieller) Begierde: Die Verführung ist hier eigentlich eine Erprobung der Macht der Frau über den Mann. Die Integration des Weiblichen geschieht spürbar unter dem Vorzeichen von Vorsicht, ja, Angst. Denn es zeigt sich, daß die zum Menschen avancierende Frau nun nicht mehr dem Reich des Teufels Anhänger wirbt, sondern ihren eigenen Machtgelüsten – nennen wir sie ‚Präsenzansprüche' – zum Durchbruch verhelfen will.

Die dualistische Ein- und also Ausgrenzung des Weiblichen wird dadurch zwar angegriffen, aber nicht aufgehoben, wird teilweise von den Frauen selbst – etwa von Hildegard von Bingen (1098–1176)[23] – fortgeschrieben und prägt schließlich auch die Darstellung erotischer und libidinöser Erfahrungen von Frauen in den Viten entscheidend mit: Das weibliche Begehren ist, wo es nicht um zuchtlose Verführerinnen geht, aus der Sicht der männlichen Autoren zumindest, eine *quantité négligéable.*[24]

Daß aber alle Frauen in der Realität von „fleischlichen Begierden" gänzlich befreit gewesen wären, ist kaum anzunehmen, denn immerhin befanden es die klerikalen Autoren, trotz ihrer mehrheitlich eher konventionellen Darstellungs- und Umgehensweise mit der weiblichen Libido, hie und da für nötig, auch auf die diesbezüglichen Nöte ihrer Beichtkinder und Leserinnen einzugehen. Seit dem 13. Jahrhundert tauchen „fleischliche Anfechtungen" von Frauen nun zunehmend auf, wenn auch kaum jemals im Hinblick auf die heiligen Protagonistinnen, die ja, wie schon erwähnt, dank göttlicher Auserwählung von der Hitze fleischlicher Begierde befreit sind. Die meisten Berichte hierzu beziehen sich auf Nonnen und andere religiös lebende Frauen (etwa Beginen), die (mehr oder weniger) freiwillig auf sexuelle Kontakte zu Männern verzichtet hatten. Sie fühlten sich einem Keuschheitsgelübde verpflichtet, fanden sich aber gleichwohl den Niedrigkeiten und

Widrigkeiten ihrer fleischlichen Existenz unterworfen, wie etwa jene Nonne aus einem provenzalischen Klarissinnenkloster, die uns im Bericht zum Leben der Dalfina von Puymichel begegnet (gest. 1360). Sie hatte „lange Zeit unter heftigen Anfechtungen zu leiden", wie sie selbst erzählt.[25] Auch die Semireligiose Cecilia Baxiana berichtet, sie hätte nach ihrer Bekehrung und ihrem Gelübde sehr hart mit erotischen Anfechtungen zu ringen gehabt, so daß sie schließlich mit dem Gedanken gespielt hätte, ihr Gelübde zu brechen und sich verheiraten zu lassen. Erst ein vertrauliches Gespräch mit der Heiligen hätte es ihr ermöglicht, ruhig und frei von allen Versuchungen ein keusches, zölibatäres Leben zu führen.[26]

„. . . und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein und er soll dein Herr sein." (1. Mose 3.16), dieser alttestamentarische Fluch über Eva gibt sehr genau die gesellschaftliche Situation derjenigen wieder, die sich in ihren libidinösen Wünschen und Bedürfnissen den Strukturen der mittelalterlichen Gesellschaft unterwerfen mußten. Die Befreiung vom „Verlangen nach dem Manne" war in der aktuellen Situation der provenzalischen Witwe tatsächlich ein Akt der Befreiung aus den engen Grenzen ihres Geschlechts.

Die andere Möglichkeit, die Hingabe an ihre Bedürfnisse, hätte sie wiederum den Fesseln der ehelichen Pflicht und der Herrschaft eines Ehemannes unterworfen, eine Alternative, die wohl vielen Frauen von Cecilias Grundsätzen wenig verlockend erschien, trotz der spürbaren Veränderungen, die das Eheleben – zumindest in der Theorie – zur selben Zeit durchlief.

4. Spiritualisierung und Enterotisierung der Ehe (-Frau)

Hatte Paulus die Ehe lediglich als geringeres Übel akzeptiert – es sei besser zu heiraten, als (vor Begierde) zu brennen – so wurde im Lauf des Hochmittelalters die offizielle Auslegung einschlägiger patristischer und neutestamentarischer Textstellen zunehmend ehefreundlicher. Im Lauf des 13. Jahrhunderts bewirkte die Kanonistik mit der Erhebung der kirchlich geschlossenen Ehe zum Sakrament eine bis dahin nicht gekannte Aufwertung, aber auch eine neue Definition des Verhältnisses der Geschlechter zueinander. Die kirchlichen Ethiker formulierten eine Ehelehre, die der prinzipiellen *spirituellen Gleichheit* von Mann und Frau auch im Alltag Rechnung tragen sollte: Sowohl hinsichtlich der erotischen Bedürfnisse als auch hinsichtlich ihrer Erfüllung forderten Theologen und Kanonisten im Rahmen der ehelichen Beziehungen eine Gleichstellung der Geschlechter. Damit war eine Neudefinition der Geschlechterbeziehungen in Sicht.

Daß zum selben Zeitpunkt ein so massiver Zustrom weiblicher Gläubiger zu den neuentstehenden Orden oder auch in die älteren religiösen Institutionen einsetzte, scheint auf den ersten Blick in krassem Widerspruch zu diesem Trend der Zeit zu stehen. Der Dichter Ulrich von Lichtenstein klagte 1257 darüber, daß die Frauen plötzlich alle wie Nonnen herumliefen, verschleiert und mit dem Rosenkranz, Tag und Nacht zur Kirche gingen und den Rittern kein Wort und keine Freude gönnten.[28] Er hatte nicht ganz unrecht: Um 1300 gab es in Deutschland 74 Dominikanerinnenklöster, die in kaum 50 Jahren gegründet worden und zu diesem Zeitpunkt vollständig überfüllt waren, ebenso wie die Häuser der übrigen „Neuen Orden". Noch größer war die Zahl der im semireligiosen Stande lebenden Frauengemeinschaften. Köln besaß in der Mitte des 14. Jahrhunderts 169 Beginenkonvente mit etwa 1170 Bewohnerinnen, in Straßburg gab es etwa 600 Beginen; der Anteil der religiös lebenden Frauen betrug hier schätzungsweise 10% der weiblichen Bevölkerung.[29] Bei genauerem Hinsehen freilich zeigt sich, daß die einigermaßen sensationelle Neuordnung des ethischen und religiösen Kosmos im Alltäglichen Reibungsver-

luste erlitt, sich gegen die Traditionen der grundsätzlich androzentrisch-patriarchalischen Gesellschaftsordnung nicht durchsetzen konnte. Vielmehr wurde dem Ehemann eine Meinungs- und Entscheidungsfreiheit zugebilligt, die die Gleichheitsansprüche quasi im Handstreich außer Kraft setzte: Durch Recht und Konvention waren dem Ehemann Entscheidungsbefugnisse und Kontrollpflichten über seine Frau aufgegeben. Diese wurden gestützt durch Züchtigungsrecht und Verfügungsgewalt über Leib, Leben und Eigentum der Ehefrau, wenngleich der „Eheherr" sich neuerdings an einen Kanon der ehelichen Liebe, der Rücksichtnahme und der Wahrung höfischer Sitten gebunden fühlen sollte: So, wie Eva nicht aus den Füßen Adams gemacht worden war, so sollte eine Ehefrau nicht mit den Füßen getreten werden. Da sie aber auch nicht dem Kopf Adams entsprungen war, sollte sie auch nicht befehlen. Diese Unterordnung wird im Ritus der Eheschließung deutlich, der der *hommage* des Lehnsnehmers an den Feudalherrn ähnelt. Es ist der gleiche Austausch eines Treueversprechens, die Geste des Niederkniens vor dem „Herrschenden" und schließlich dieselbe gnädige Herablassung des Ehe-Herrn bei der Übergabe des Rings wie in der Geste des *seigneur* bei der Übergabe des Lehnsbriefes.[30] Auch in den hagiographischen Texten kommt diese Grundeinstellung deutlich zum Ausdruck: Hedwig, erst Herzogin von Schlesien, dann dortige „Nationalheilige", war – zu Beginn des 13. Jahrhunderts lebend – dem mächtigen Herzog Heinrich „dem Gesetz nach unterworfen", dem sie infolgedessen mit Demut und Zurückhaltung begegnete.[31] Andere Ehefrauen hatten unter Gewalttätigkeit, Untreue oder gar Verstoßung durch den Ehemann zu leiden: Nach den Akten des Bischöflichen Gerichts in Paris aus dem späten 14. Jahrhundert stehen Mißhandlungen von Frauen an erster Stelle in der Reihe innerehelicher Rechtsstreitigkeiten, gefolgt vom Vorwurf der selbstherrlichen „Verschwendung von Familienbesitz" durch den Ehe-Herrn und Familienvorstand.[32]

Die absolute eheherrliche Machtstellung, die kirchliche und weltliche Autoritäten wieder und wieder betonen, ist allerdings ein Wunschbild – Ideologie einer Männergesellschaft, die eine generelle Unterwerfung des weiblichen Geschlechts herbeiwünscht, ohne sie gänzlich erwirken zu können: Im täglichen Streit an Tisch und Bett, wie auch vor (bischöflichen und anderen) Gerichten widersetzten sich Frauen diesem Machtanspruch, stellten ihn in Frage. Eine Gleichstellung – im institutionellen Rahmen – bewirkten diese Ausbrüche und Konflikte jedoch nicht. Gerade wo es um die libidinösen, die erotischen Ansprüche von Frauen geht, ist die Rechtssatzung uneingeschränkt misogyn, werden neuerdings gar Passivität und Rezeptivität „der Frau" vorgeschoben. Besonders die Macht des Ehemannes über den weiblichen *Körper* schrieben die (weltlichen) Herren fest – von den gleichen Rechtsansprüchen, die sich bei Theologen finden, ist hier keine Rede.[33] Daß sich die Pflicht zum ehelichen Zusammenleben, besonders aber zur ehelichen Sexualität gerade auf die Ehefrauen besonders negativ auswirken konnte, hielten sogar die zeitgenössischen Rechtssatzer für erwähnenswert:

„Mes moult doit preudefeme soufrir et endurer avant qu'elle se met hors de la compaignie de son mari"[34]

Dies umso mehr, als die Eheschließung, bis weit in städtisch-bürgerliche Schichten hinein, keineswegs Angelegenheit der heiratswilligen jungen Leute war, sondern die Sitte der Konventionsehen zunehmend um sich griff.[35] Und wo Konventionsehen, die sich nicht auf das Interesse und die Wünsche des Paares (am allerwenigsten der Braut) gründeten, wo beträchtliche Altersunterschiede und das eheliche Machtgefälle auf außereheliche Beziehungen Appetit machten, waren weibliche Wünsche nicht nur grundsätzlich benachteiligt, sondern konnten gar lebensgefährlich werden: Bei Ehebruch durften Ehefrau und Ehebrecher zur Strafe erschlagen werden, während Ehemänner – bei gleichem Vergehen

– lediglich privatrechtlich belangt werden konnten; jedoch nicht von der eigenen Ehefrau, sondern lediglich von einem eventuell „geschädigten" Ehemann der Geliebten.[35] Die adlige Feudalgesellschaft, die sich seit dem 12. Jahrhundert mehr und mehr agnatisch, d.h. der Verwandtschaftslinie des Vaters folgend, organisierte und der legitimen Geburt der Nachkommen zunehmend Bedeutung beimaß[37], wachte peinlich genau über alle erotischen Schritte der legitimen Gebärerinnen, der Ehefrauen – oder derer, die erst noch heiraten sollten. Man könnte geradezu behaupten, mit der Verbesserung des sozialen Status und des gesellschaftlichen Ranges einer Frau ging proportional eine Verringerung ihrer physischen Freiheiten, also auch ihrer sexuellen Bewegungsräume einher – nicht nur hinsichtlich der außerehelichen Beziehungen.

Wenn auch die „sinnenfrohe" Minnekultur, die sich zur selben Zeit Bahn brach – und unser Bild erotischen Handelns und Erlebens mittelalterlicher Menschen eher verwirrt als klärt[38] – eine andere Vorstellung weiblichen Begehrens (und seiner Realisierung) vermittelt, so scheint mir unübersehbar, daß die Umsetzung erotischer Bedürfnisse von Frauen im Rahmen der hoch- und spätmittelalterlichen Gesellschaft beengt und behindert wurde. Daß sich aber trotz all dieser Kontrolle und Bedrohung Frauen zu außerehelichen Liebesbeziehungen hinreißen ließen, belegen selbst die hagiographischen Texte. Und auch das bereits zitierte Bischöfliche Gericht in Paris bietet hier anschauliches „Beweismaterial" – denn die überwiegende Zahl der hier vor Gericht gebrachten Fälle von Ehebruch weist Frauen als Beklagte aus.[39]

Insofern blieb die ehemals revolutionär gedachte Änderung der ehelichen Beziehungen im Rückgriff auf Bestehendes stecken, konnte die eheliche Lebensweise nicht halten, was sie den Frauen des 12. und 13. Jahrhunderts versprach. Und selbst den kirchlichen Autoritäten waren – nach der epochemachenden Anerkennung der ehelichen Verbindung als Sakrament – Zweifel am Gnadencharakter des Ehelebens geblieben, wenn auch aus anderen Gründen: Insbesondere die hier notwendig eingeschlossene Sexualität, die „fleischliche Vereinigung", die im *„debitum conjugale"* – der Pflicht zur Erfüllung etwaiger sexueller Ansprüche des Partners oder der Partnerin – legitimiert oder doch toleriert wurde, ließ diese Gemeinschaft anrüchig erscheinen.[40] Der jungfräuliche *status* war und blieb gottgefälliger.

Auch die Hagiographen machten aus dieser Grundeinstellung kein Hehl: die vorbildliche christliche Lebensweise war zweifelsfrei konsequente Keuschheit.[41] Sozial-religiöse Interessen und neue „Zielgruppen", die die hagiographische Rhetorik erreichen sollte, ließen es indessen opportun erscheinen, auch verheiratete, bzw. verwitwete Frauen in den Kreis der Heiligen aufzunehmen. Der hier angelegte Konflikt zwischen Heiligenideal (und Jungfräulichkeit als dessen erstem und wichtigstem Kriterium) einerseits und historischer Realität (Ehe und Mutterschaft, also Verlust der Jungfräulichkeit) andererseits, wurde nun von den Chronisten weiblicher Vorbildlichkeit durch ein listiges „sowohl-als-auch" notdürftig bereinigt: Durch Überakzentuierung der Keuschheit – als *innerer* Unberührtheit, ja, Unberührbarkeit – schufen sie die „keusche Ehe" als christlich-vorbildliche Lebensform unter dem Banner der Akzeptanz irdischer Zwänge und Ordnungen. Daß sie es vor allem den Ehefrauen zur Aufgabe machten, Keuschheit – vom Nicht-Vollzug bis zur mäßigen Erfüllung der ehelichen Pflicht – im Eheleben durchzusetzen, läßt sich schon daran erkennen, daß es gerade unter den Laien-Heiligen, den weltlich Lebenden also, vor allem Frauen sind, die – nach Ehe und weltlicher „Karriere" – die Ränge der Auserwählten anstreben[42]. Und schließlich zeichnet sich, wie wir oben gesehen haben, gerade die religiöse Karriere von Frauen dadurch aus, daß diese den Zwängen der Eheschließung und des Ehelebens widerstehen. Infolgedessen werten die Hagiographen bei (ehemals) verehelichten Frauen den Schritt aus dem Heiligkeitsideal heraus als nahezu

unvermeidlichen Schicksalsschlag; der Verlust der Jungfräulichkeit wird durch das Leiden am Eheleben, als „Martyrium im Alltag" (beinahe) wettgemacht.[43]

Die Beschreibung des Ehelebens der schlesischen Herzogin Hedwig († 1243) liest sich da nicht nur als geradezu eheapologetische Schrift, sondern auch als Kanon vorbildlichen Verhaltens einer entsinnlichten Ehefrau:

„Die Dienerin Gottes selbst wurde im zarten Alter von zwölf Jahren mit dem mächtigen Herzog Heinrich von Schlesien und Polen vermählt. Diesen hochgesinnten Mann nahm sie, eine andere Sarah, in der Furcht des Herrn und nicht aus Begehrlichkeit zum Ehegemahl. Man sagt, daß sie bei der Eingehung der Ehe mehr den Willen ihrer Eltern als ihren eigenen erfüllt habe. Dies zeigte sich in der Folge besonders deutlich darin, daß sie sich selbst zur Enthaltsamkeit verpflichtete. Denn sie bemühte sich, durch das heilige Eheband verpflichtet, gemäß der Lehre des Apostels (Paulus), dieses Bündnis in Ehren und ihren Bund in jeder Hinsicht makellos zu bewahren und die Gesetze und Rechte des Ehestandes auf das genaueste zu befolgen. Wohl hoffte sie, durch Kindergebären ihr ewiges Heil sicherzustellen; trotzdem wünschte sie sehr, durch Keuschheit Gottes Wohlgefallen zu erringen."[44]

Darüber hinaus kamen nun zunehmend nicht vollzogene, „jungfräuliche" Ehen zu kanonischen Ehren. Von den als (ehemalige) Verheiratete heilig- oder seliggesprochenen Frauen war ein Gutteil schon allein deswegen vorbildlich, weil das Ausbleiben von Kindersegen den Verdacht erhärtete, das getraute Paar hätte sich aus freiwilligem Verzicht, aus Liebe zur Keuschheit ganz und gar enthalten, die Ehe zu vollziehen.[45] Wurde damit die jungfräuliche Ehefrau nicht nachgerade zum Vorbild für die ehelich gebundene Gläubige?

Diese überraschende Sprengung der weiblichen Standesgrenzen scheint nicht ohne Wirkung geblieben zu sein, jedoch in einer Richtung, die so nicht unmittelbar vorherzusehen gewesen war: Eben zu diesem Zeitpunkt machten sich ja zahlreiche junge Adlige, Patriziersfrauen und Bürgertöchter auf, um aus dem vorgezeichneten *weltlichen* Lebensweg auszubrechen. Sie wählten ein Leben in enthaltsamer Ehelosigkeit. Es scheint, als hatten sie alle nicht auf halbem Weg stehenbleiben wollen. Lediglich keusche Ehefrau zu werden war ihnen jedenfalls nicht genug: Ihnen schwebte der letzte, radikale Schritt hin zur (religiösen) Jungfräulichkeit und damit zur Unberührbarkeit als bei weitem attraktivere Alternative vor. Und war doch auch die religiöse Lebensweise, gerade für Frauen, noch immer die verdienstvollere! In den Erbauungstexten der Epoche zumindest wurde diese Meinung vertreten, wurde das Eheleben, vorgestellt als alleinige Alternative zur jungfräulich-männerlosen Lebensweise im Frauenkloster – als die schlechtere der beiden Lebensformen für Frauen dargestellt.[46] In Aufnahme traditioneller Anti-Ehetraktate, deren Quellen Hieronymus' Briefe und sein *Adversus Jovianum*-Traktat waren, wurden auch im 12. und 13. Jahrhundert die Freuden und Vorteile der irdischen, der ehelichen Karriere in wenig verlockenden Tönen geschildert: Die Lage einer Ehefrau wurde der Knechtschaft gleichgesetzt, der *servitus* der (bäuerlichen) Abhängigen. Diesem Joch entging die Jungfrau – es wird in diesem Zusammenhang gar von der „Freiheit" des jungfräulichen Lebens gesprochen. Wie wenig „emanzipatorisch" in unserem Sinne diese Freiheit allerdings gemeint war, zeigt schon der Umstand, daß die „Freiheit des Mönchtums" von Anbeginn an zu einem Topos der religiös-erbaulichen Literatur gerann, und es ist hier von einer Freiheit die Rede, die „nicht als solche erstrebenswert (ist), sondern nur [. . .], weil man durch sie zur höchsten Vollkommenheit gelangt. Die Freiheit wählen heißt somit, sich zu einer Wertordnung bekennen und sich in ihrem Sinn für das höhere Gut entscheiden."[47]

Diese Wertordnung aber ist die christliche Askese als *imitatio Christi* (Nachfolge und Nachleben Christi) und endlicher Aufstieg in die Kreise der Seligen und Auserwählten. Der Abscheu, Widerwille und verzweifelte Kampf gegen das Eheleben, die die hagiographischen und erbaulichen Texte der Epoche so stark betonen, brachte Leserinnen

jeglicher Herkunft sicherlich dazu, dem Eheleben insgesamt eher kritisch-ablehnend gegenüberzustehen. Dies wurde noch verstärkt durch die geschickt psychologisierende Darstellungsweise dieser Texte. In der Einführung der Diskussion um Wert und Unwert der Ehe im Schicksal der (jungen) Heiligen wird exemplarisch vorgeführt und nachvollziehbar gemacht, wie viel doch die „Freiheit, die das Mönchtum von Anfang an als seinen Weg betrachtet" hat, die „Freiheit, mit der die Jungfrau ihrem König dient", einem „normalen" Leben in Ehe und Mutterschaft voraushabe.

Jedoch hat der allgemeine Stimmungswechsel hinsichtlich der Geschlechterbeziehungen auch in den Erbauungstexten Spuren hinterlassen. Es wurden nicht länger nur die sozialen Zwänge zu Eheleben und Mutterschaft in der *servitus* der verheirateten Frauen gegeißelt, es wurde nun auch eine positive Definition der jungfräulichen Lebensform geschaffen, die mit dem neu entstehenden Bild der weltlichen Ehe viel gemeinsam hatte, vor allem die Liebe. Die institutionell vorgegebenen Gottesbegegnungen – sie hatten zunächst im Gebet, auch in der Vision und schließlich in der *„unio mystica"*, der mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen, stattzufinden – wurden nun zu zarten Liebesabenteuern, an erotischem Reiz, verständnisinniger Zuwendung und seelischer Tiefe allem, was sich in diesseitigen Begegnungen ereignen konnte, weit überlegen. Die Hagiographen standen den Minnesängern kaum nach in der Schilderung zarter Liebesabenteuer. Junge, religiös ambitionierte Frauen wurden nun zur verherrlichten Braut des Hohelieds.

So lernte die spätere flandrische Heilige Margarethe als junges Mädchen einen gleichaltrigen Jungen kennen, der – durch besondere Schönheit und Attraktivität ausgezeichnet – das Herz des Mädchens im Sturm eroberte. Sie verlor sich regelrecht in seinen Anblick, als sie ihn eines Tages zu lange betrachtet hatte. Häufig saßen die beiden allein zusammen und sprachen miteinander, berichtet der Hagiograph, wenn auch in keuscher Zurückhaltung. Bald wurde von Heirat gesprochen, da Margarethe den jungen Mann doch so sehr liebte. Fast wäre es zu einem Verlöbnis und der dazugehörigen Liebesnacht gekommen – der potentielle Liebhaber hatte bereits sein Glück bei einem nächtlichen Stelldichein versucht –, wenn sich das junge Mädchen nicht durch eine wunderbare Begegnung spontan und unwiderruflich dem himmlischen Liebhaber zugewendet hätte. Nun hatte dieser alle die Glückserwartungen zu erfüllen, die sie an einen irdischen Geliebten gehabt hätte – und mehr . . .[48]

Auch die junge Luitgard, Tochter ehemals wohlhabender flandrischer Kaufleute, hatte mehrere Verehrer, denen sie gar nicht abgeneigt war, bevor auch sie nach einer *conversio*, einer Bekehrungserfahrung, Christus zu ihrem Liebhaber wählte. Hier konnte das zielstrebige Eingreifen ihres irdischen Favoriten ebenfalls nichts mehr ausrichten, als er sich nachts zu dem Hause schlich, „in dem die Jungfrau ruhte", wie der Hagiograph berichtet. Denn die Jungfrau war von einem durch Vision zu ihr gelangten Christus so verzückt, daß ihr das erotische Geplänkel des jungen Ritters einfach läppisch erschien.[49] Der himmlische Bräutigam war, nicht nur auf der theologischen Rangskala, sondern auch im unmittelbaren Erleben dem Werben irdischer Freier himmelweit überlegen!

Daß beide aber in einen ernsten „Wettstreit" gerieten, daß sich Christus als Liebhaber zu behaupten hatte, zeigt, in welchem Maß irdische und himmlische Liebe einander näher gerückt waren. Und nicht nur das. Die zarten Liebesbande endeten schließlich in einer (spirituellen) Ehe: Nicht allein nannten sich Nonnen traditionell „Bräute Christi" und trugen einen (Ehe-)Ring; auch ihre Aufnahme in den Kreis der Anwärterinnen aufs jenseitige Minnebett ähnelte verblüffend den weltlichen Trauungsritualen.[50]

Dies bedeutete schließlich eine Geschlechterimagination, eine Idee des Weiblichen zumal, die die im Alltagsleben herrschende Geschlechtertrennung und -hierarchie umso nachhaltiger unterstützte, je stärker sie ins Transzendente übergriff. So beobachtet *Bug-*

ge, daß sich die aktive Rolle der Jungfrau, wie sie in der frühchristlichen Theologie zu finden ist, verlor zugunsten der Feminisierung – und Erotisierung – von Jungfräulichkeit. Die „neue Jungfrau" hatte nun der passiven Frauenrolle in ‚normalen Sexualbeziehungen' nachzustreben.[51] Aus der Mimesis von kämpfender Jungfrau und siegendem Christus wurde eine Paarbeziehung, eine dialogische, diesseitigere und identifikatorische Anleitung für all die Gläubigen, die sich dem Stand der Laien zurechneten,[52] besonders also für Frauen.

Wo die weiblichen Theologen des späteren Mittelalters spirituelle Neuansätze schufen, androgyne Selbstsicht mit weiblicher Ergebenheit dem göttlichen Bräutigam gegenüber verbanden und die herkömmlichen Grenzen zu sprengen suchten, folgten ihre männlichen Zeitgenossen den ausgetretenen Pfaden konventioneller Geschlechterimagination. Nicht zuletzt bei der Gestaltung jener Lebensform, die nun die „christliche Ehe" genannt wurde, und die sich als epochemachende Neuerung erweisen sollte, wird dies offenkundig.

Im gegenseitigen Durchdringen der Imaginationen, das sich in den folgenden Jahrhunderten Bahn brach, wurden nun potentiell alle Jungfrauen zu Bräuten, und mehr noch: zu Ehefrauen. Folgerichtig nennt die bedeutende Mystikerin des späten 14. Jahrhunderts, Katharina von Siena, ihren himmlischen Gatten nach ihrer „geistlichen Vermählung" ihren „liebsten Gemahl"[53], während sich weltliche Matronen, wie Hedwig von Schlesien, jungfräulicher Keuschheit befleißigten.

5. *Fazit und Moral*

Ausgehend von einer streng dualistischen Definition des frühchristlichen (Jung-)Frauenbildes, das auf Asexualität und „Härte", auf Aktivität und Identität der Jungfrau mit dem Erlöser gegründet war, läßt sich eine Entwicklungslinie nachzeichnen, die mit dem 12. Jahrhundert eine entscheidende Wendung nimmt: Die Grenzen zwischen guter, unberührter Jungfrau und „berührter" Ehefrau beginnen sich zu verwischen. Dies ist zum einen der Neudefinition und Aufwertung der ehelichen Lebensgemeinschaft von Frauen und Männern zu danken, die auch die Hagiographen in ihren erbaulichen Schriften für und über Frauen nicht unberücksichtigt ließen.[54] Da sie jedoch nach wie vor dem Primat der Jungfräulichkeit verpflichtet waren, der allemal noch galt, wenn von Heiligkeit die Rede war, befanden sie sich in einer schwierigen konzeptuellen und argumentativen Zwickmühle. Eine jungfräulich-asketische Darstellung (ehemals) verheirateter Frauen war schlicht unmöglich, wenn es sich um Frauen handelte, die Kinder geboren hatten. Infolgedessen verlor Jungfräulichkeit als körperlicher Zustand weiter an Bedeutung, während die Forderung nach „ehelicher Liebe", die Sakralisierung der Gemeinschaft in der Konsensforderung, auch eine geistig-seelische „Unberührtheit" verunmöglichte. Aus diesem Dilemma fanden Theologen – und Hagiographen, die uns von „historischen" Frauen berichten – einen paradoxen Ausweg: Sie kreierten die „keusche Ehe" und schufen die vollkommen entsinnlichte Ehefrau, die ihrem Gatten in Liebe zugetan ist.

Zwar wurden die Heiligen, namentlich Ehefrauen, auch im 13. und 14. Jahrhundert in eine Atmosphäre sexueller „Versuchungen" versetzt; die vormals intensive Beschäftigung der Legendenschreiber und Hagiographen mit allen Martern und Verführungskünsten des Fleisches geriet aber in Vergessenheit: Nun hatten sich Frauen gegen – eigentlich legitime – erotische Ansprüche von Ehemännern zu wehren, wobei selbst diese Konflikte eingeebnet und harmonisiert wurden. Denn die eheliche Liebe sollte – unter intensiver Einwirkung einer keuschen Ehefrau – aus den heidnischen Barbaren der früheren Jahrhunderte höfische, liebevolle und rücksichtsvolle Ehe-Männer machen:[55] Den Theologen, die an

geschlechtliche Partnerschaft dachten als neues Modell der Gesellschaftsgestaltung, schien dies nur möglich durch äußerstes Entgegenkommen der Ehe-Frauen und durch deren makelloses Vorbild. Denn am institutionellen Rahmen änderte sich zunächst nicht allzu viel: Noch immer waren Ehefrauen „in der Macht des Eheherrn", noch immer war Ehebruch Kavaliersdelikt ausschließlich seitens der Männer – und deren Verhalten entsprach auch nicht durchgängig dem ethischen Kodex des neuen theologischen Weltbildes. Jedoch war auch dieser Widerspruch – theoretisch – einfach zu lösen: Wo sich Ehemänner doch noch als „Herren" gebärdeten, wurde den Frauen, die widerspruchslos und mit „weiblicher List" den Ehealltag erduldeten, das Eheleben als „Martyrium im Alltag" ausgelegt – sie konnten dadurch gar die Ehre der Altäre erreichen!

Andererseits gewann gleichzeitig ein neues Jungfrauenbild an Bedeutung – und die jungfräuliche, zumindest die religiöse Lebensweise fand zu dieser Zeit, um 1300, unerwartet großen Zulauf, besonders von Frauen, die verheiratet werden sollten oder die – als Witwen – gerade eine Ehe hinter sich gebracht hatten. Nachdem nun weniger die äußere, die körperliche Verfassung Hauptvoraussetzung für ein gottgefälliges Leben bildete, als vielmehr die demütig-liebende Hingabe an den himmlischen Gemahl, konnten neue (Frauen-)Gruppen Zugang zur nach wie vor gelobten und hochgeschätzten Lebensweise finden, denn der jungfräuliche Stand, der der Nonne, war der gottgefälligere.

Auch hatte diese Lebensweise durchaus an Bedeutung – und Genuß – gewonnen; die Jungfrau, als „Braut Christi", war zur irdischen Partnerin des jenseitigen Erlösers erhoben worden und schien – vor allem den weiblichen Theologen, den Mystikerinnen dieser Zeit – die beste Inkarnation des Wortes von der „Menschlichkeit Christi".[56]

Daß die beginnende Gleichwertigkeit beider Lebensweisen, die Verwischung der Grenze zwischen Jungfrau und Ehefrau, allerdings auf längere Sicht bestenfalls ambivalente Folgen hatten, ist nicht zu übersehen: War jede Ehefrau eine potentielle Jungfrau – zumindest seelisch und moralisch –, dann konnte aus jeder Jungfrau eine Ehefrau werden.[57] Christus, der *sponsus spiritualis*, der geistliche Gemahl der Nonnen, findet in jedem (liebenden) Ehemann einen diesseitigen Ersatz – oder doch wenigstens einen Stellvertreter. Die „wahre Braut Christi", deren alleinige Aufgabe die liebende Hingabe an den zukünftigen Gemahl im Himmel ist, verliert dann, angesichts der Tugendhaftigkeit und Keuschheit der irdischen Bräute und Ehefrauen, ihre Funktion und Daseinsberechtigung – sie wird zur faulen Schmarotzerin, zur Heuchlerin oder zur frustrierten alten Jungfer. Ihr Lebensraum, das Frauenkloster, wird von den reformatorischen Kräften der Gesellschaft aufgelöst, fortan soll es keine Alternative zur Ehe mehr geben . . . Damit ist das ohnehin über Jahrhunderte historisch gewachsene eheliche Machtgefälle – und mit ihm die Geschlechterasymmetrie der europäischen Gesellschaften – endgültig spirituell überhöht und auf einer unerreichbaren Ebene legitimiert.

Anmerkungen

1 Zum hagiographischen Quellenbestand und seiner historiographischen Nutzbarkeit s. meinen Beitrag zum Wiener Historikerinnentreffen: „Weibliche Biographien des 13. Jahrhunderts zwischen hagiographischer Topik und historiographischer Fragestellung", in: Wiener Historikerinnen (Hrsg.), *Die ungeschriebene Geschichte – Historische Frauenforschung*, Wien 1984, S. 327–336.

2 „Hagiographic convention . . . reflects the special connection between women and sexuality – or, more accurately, men's obsession with it. For female saints but not for males, the official classification turned on sexual condition: Woman saints were recorded as either virgin or widow, while men were confessors, bishops or whatever. For women, virginity was everything – once given up her maidenhood a woman was irrevocably

excluded from the select company of those who lived in Mary's image. A woman who had married might become a saint, especially if she was a widow (or a good queen), but her path to holyness was arduous and in her saintly title she would reveal the blemish of having known the flesh". D. Weinstein / D. Bell, *Saints and Society. The two worlds of Western Christendom 1100–1700*, Chicago 1982, S. 87.

3 Über die Entwicklungsgeschichte von Asexualität, Askese und Jungfräulichkeit am Übergang von der frühchristlichen zur mittelalterlichen Gesellschaft s. Rosemary R. Ruether, „Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church", in: R. Ruether (Hrsg.), *Religion and Sexism*, New York 1974, S. 150–212, und Clarissa W. Atkinson, ‚Precious Balsam in a Fragile Glass' . . . The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages", in: *The Journal of Family History*, Sommer 1983, S. 131–143, hier: S. 133, sowie Jane Tibbets Schulenburg, „Sexism and the Celestial Gyneceum – from 500 to 1200" in: *Journal of Medieval History*, 4.1, 1978, S. 117–133.

4 Über diverse mittelalterliche Vorstellungen von der Stellung der Frauen im Diesseits und Jenseits s. Heide Dienst, „Rollenaspekte von Männern und Frauen im Mittelalter in zeitgenössischer Theorie und Praxis", in: C. Opitz (Hrsg.), *Weiblichkeit oder Feminismus?* Weingarten 1984, S. 137–157, bes. S. 138–140.

5 Über sozialreligiöse Bewegungen dieser Zeit s. grundlegend Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt ^{3}1970 und spziell zur Stellung von Frauen in diesen Bewegungen, zum Frauenbild der Kirche und der Sekten und dem Spannungsverhältnis von beidem s. Eleanor M. McLaughlin, „Die Frau und die mittelalterlichen Häresien" in: *Concilium*, 12. Jg., 1/1976, S. 34–44.

6 Georges Duby, *Medieval Marriage, Two Models from Twelfth Century France*, Baltimore 1978.

7 Zum christlichen Androgynitätskonzept, zu seiner Androzentrik und seinen frauenfeindlichen Implikationen s. Ruether, wie Anm. 3, S. 154–160.

8 Einstellungen zu Ehe, Sexualität, Fortpflanzung der „Ketzer" referiert E.M. McLaughlin (wie Anm. 5).

9 Zu den grundlegenden Veränderungen im theologischen und gesellschaftlichen Rahmen s. John Bugge, *Virginitas – An Essay in the History of a Medieval Ideal*, Den Haag 1975, S. 106.

10 Über Augustin und seine Rezeption durch Rupert von Deutz ebenda, S. 132.

10a Über das (Jung-)Frauenbild von Hieronymus und Ambrosius s. Vern L. Bullough, „Medieval Medical and Scientific Views of Women", in: *Viator* 4, 1978, S. 485–501 (bes. S. 499).

11 Zur Hohelied-Rezeption grundsätzlich s. Friedrich Ohly, *Hohelied-Studien: Grundzüge zu einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis zum 12. Jahrhundert*, Wiesbaden 1958, sowie Bugge, wie Anm. 9 passim.

12 Diese Entwicklung belegt Bugge, wie Anm. 9, S. 109, läßt sich aber auch bei Hildegard von Bingen (1098–1176) beobachten: *„Das Virginitätsideal als höchste Lebensform sollte zwar von beiden Geschlechtern angestrebt werden, Hildegards eigentlicher Lobgesang gilt jedoch der weiblichen Virginität"* (Waltraud Achtermann, „‚Mollior robur': Das Frauenbild der Hildegard von Bingen" in: A. Ryter u.a. (Hrsg.) *Auf den Spuren weiblicher Vergangenheit* (= Itinera Fasc. 2/3), S. 149–165, hier: S. 153) siehe auch Elisabeth Gössmann „Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts", in: *Miscellanea Medievalia*, 12.1, Berlin 1979, S. 281–297.

12a Zu abweichenden Gottesbildern und zur Mystik von Männern s. Carolyne W. Bynum, *Jesus as a mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Univ. of Calif. Press 1982.

13 *Mechthild von Magdeburg, Die Offenbarungen oder das Fließende Licht der Gottheit.* Übertr. u. erl. v. Mela Escherich, Berlin 1909, S. 38.

14 Carolyne W. Bynum, „Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century", in: *Women's Studies*, Bd. 11, 1984, S. 179–214.

15 S. dazu Ursula Peters, „Frauenmystik im 14. Jahrhundert. Die ‚Offenbarungen' der Christine Ebner", in: C. Opitz (Hrsg.), *Weiblichkeit oder Feminismus?* Weingarten 1984, S. 213–227.

16 Wie Anm. 13, S. 22/23.

17 Gerade die sog. „Leidensmystik", das Nachleben und -leiden der Kreuzigung und Todesnot Christi hat in von Frauen verfaßten Texten (v.a. des 14. und 15. Jhs.) eine ausgesprochen exklusive Bedeutung. Dazu Siegfried Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*. München, 1980.

18 S. dazu Atkinson, wie Anm. 3, S. 138.

19 Dazu Birte Carlé, „Structural Patterns in the Legends of the Holy Women of Christianity", in: B. Carlé u.a. (Hrsg.), *Aspects of Female Existence* . . . Kopenhagen 1980, S. 79–86.

20 *„In the vitae of the male saints, women (other than mothers and most sisters) invariably were portrayed as limbs of Satan; they had no other function than to enhance the stature of the saint by making futile efforts to induce him to sin . . . (the vitae) transmitted widely a stereotype of women deeply rooted in Christian culture, going back to Eve, the serpent and the Fall . . . To read the lives of female saints, however, is to discover a wholly different cultural idea, although one that had to coexist with its opposite. Here women ate in the mold of Mary, the virgin in spirit if not in body."* Weinstein/Bell, wie Anm. 2, S. 98.

21 Dies konnte ich im Rahmen meiner Arbeit über „weibliche Biographien" beobachten (Claudia Opitz, *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts*, Weinheim 1985, bes. Kap. IV).

22 Über klerikale und theologische Vorstellungen von „Der Frau" als Evatochter, als Werkzeug des Satans und als Verführerin s. Mario Pilosu, *L'attitude culturelle de l'Eglise médiévale à l'égard des femmes dissolues (XIIe à XIIIe siècles)*, Phil. Diss. Paris 1983 (unveröffentl. Manuskript) S. 92.

23 Allerdings ist hier der Blickwinkel verändert: Hildegard argumentiert, da Männer, der biblischen Tradition zufolge, aus Erde geschaffen waren und dann erst zu Fleisch und Blut wurden, während Frauen schon immer Fleisch gewesen waren, müßten Frauen anders sein als Männer. Von dieser Abkunft her wären sie „luftiger" als ihre männlichen Artgenossen, d.h. sie hätten dünnere Haut und einen schwächeren Knochenbau. Deshalb auch könnten sie keine so intensiven Lustgefühle entwickeln wie Männer, sondern nur warme Zärtlichkeit. In der Tat wäre solch „heiße Lust" für die weibliche Fruchtbarkeit gefährlich, denn wie zu viel Sonne den Boden austrocknet und verdorrt, so würden allzu hitzige Liebesgefühle den Leib der Frau verdorren lassen. (Vern L. Bullough, „Medieval Medical and Scientific Views of Women", in: *Viator* 4, 1979, S. 485–501.)

24 Detaillierte Quellenangaben und ausführliche Diskussion in meiner Dissertation (wie Anm. 21), S. 172f.

25 Jacques Cambell, (Hrsg.), *Enquête pour le procès de Canonisation de Dauphine de Puymichel, Comtesse d'Ariano*, Turin 1978, S. 73/74.

26 Ebd., S. 385.

27 Dazu Jean-Louis Flandrin, *Le sexe et l'Occident – Evolution des attitudes et des comportements*, Paris 1981, bes. S. 127.

28 Helga Sciurie, „Die Frauenfrage in Andachtsbild und Bauskulptur", in: C. Bischoff u.a. (Hrsg.), *FrauenKunstGeschichte. Zur Korrektur des herrschenden Blicks*, Gießen 1984, S. 53–62, hier: S. 58.

29 Es ist nicht unproblematisch, für diese Epoche mit Zahlen zu argumentieren; näherungsweise dürften diese Werte jedoch ein anschauliches Bild der Verhältnisse zeichnen.

30 Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre – Le mariage en occident féodale*, Paris 1981, S. 227. (*Ritter, Frau und Klerus . . .*, Frankfurt 1985).

31 *Das Leben der heiligen Hedwig*, hrsg. v. W. Nigg, übers. v. K. u. F. Metzger, Düsseldorf 1967, S. 56.

32 Lévy, wie Anm. 39, S. 1278.

33 Zu Rechtssätzen (Landrechte, Stadtrechte) s. *Recueils de la Société Jean Bodin*, Bd. 12, „La Femme", Brüssel 1962.

34 Coutumes de Beauvaisis § 1629, zitiert nach Petot/Vandenbossche, wie Anm. 33, S. 245: „Viel muß eine Ehefrau erleiden und erdulden, bevor sie der ehelichen Gemeinschaft mit dem Mann entkommt". Gemeint ist, erst als Witwe wird eine Frau „frei".

35 Über Vorgänge um, Bedingungen von und Konflikte anläßlich von Eheschließungen s. „Frauenalltag . . .", wie Anm. 21, Kap. IV, 5.

36 Annick Porteau-Bitker, „Criminalité er délinquences féminines dans le droit pénal des XIIe et XIIIe siécles", in: *Revue historique du droit francais et étranger*, 58, 1980, S. 13–56; bes. S. 42.

37 Diese Umstrukturierung beschreibt David Herlihy, „The Making of the Medieval Family", in: *The Journal of Family History*, Sommer 1983, S. 116–130; sie gilt aber zunächst nur für Adelsfamilien.

38 Eine eindeutige Einschätzung des – vor allem literarischen – Phänomens der sog. „höfischen Liebe" ist nicht in Sicht. Es wäre in unserem Zusammenhang interessant zu werten, daß „himmlische" und „irdische" Erotik sich einer verwandten Metaphorik bedienen, ähnliche „Atmosphären" schaffen (s. Textbeispiele Mechtild von Magdeburg). Ob und wie dies „realem" Verhalten und Empfinden entspricht, und wie die Stellung von Frauen in der Minnekultur bewertet werden soll, ist meiner Ansicht nach aus diesen Texten unmittelbar nicht zu schließen. Eine äußerst positive Deutung weiblicher Existenz im Rahmen der höfischen Kultur des Hochmittelalters (und darüber hinaus) gibt neuerdings Michelle Sarde, *Regard sur les Françaises*, Paris 1983, bes. Teil 2, die ich aufgrund meiner eigenen Studien so jedoch nicht teilen kann.

39 Zu weiblichem Ehebruch s. Jean-Philippe Lévy, „L'Officialité de Paris et les Questions familiales à la fin du XIVe siècle „in: *Etudes du droit canonique dédiées à Gabriel LeBras*, Paris 1965, S. 1265–1294, bes. S. 1268–1277, und „Frauenalltag . . ." wie Anm. 21, S. 176ff.

40 S. dazu Gabriel Le Bras, „Le mariage dans la théologie et le droit de l'Eglise du XI[e] au XIII[e] siècle, in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* Bd. 11, 1968, S. 191–202, hier: S. 193, und G. Ziegler, *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200 bis 1350*, Würzburg 1956, bes. S. 285f.

41 Die bedeutendsten Heiligen waren und blieben jungfräuliche Frauen, und mit der Zuschreibung von Keuschheit zu Heiligkeit wurden Frauen bis über die Grenzen des Mittelalters hinaus überwiegend (und viel mehr als Männer) bedacht (Weinstein/Bell, wie Anm. 2, S. 98/99).

42 Wie A. Vauchez feststellt, sind mit Ausnahme von Catharina von Siena alle Prophetinnen und Visionärinnen des Spätmittelalters Ehefrauen

und einige waren gar Mütter. Aber ihr Ruf als Heilige stammt ganz und gar nicht von dorther. Will man den Kanonisationsakten glauben, so ist die Tatsache eher ein Unfall als eine Zielrichtung im Leben der religiös ambitionierten Frauen (*L'idéal de la sainteté en Occident au derniers siècles du Moyen Âge*, Rom 1980, S. 442ff.) Die Entsexualisierung der Ehefrauen läßt sich aber gerade ab dem 13. Jahrhundert in theologisch-philosophischen und naturwissenschaftlichen Texten auffinden, wenn hier argumentiert wird, daß es eine „natürliche Schamhaftigkeit der Frauen gibt" – und dies erstmals in der Geschichte der christlichen Sexuallehre. (Flandrin, wie Anm. 27; S. 129).

43 Weinstein/Bell (wie Anm. 2) stellen fest: „*42 percent of the female saints in our example had conflicts of one sort or another arising from their sexual lives. For men the corresponding figures are . . . just over 19 percent.*" und weiter oben genauer: „*If the usual theater for crisis for adolescent boys was school, for girls it was marriage or the prospect of marriage.*" (S. 98 bzw. 52).

44 Wie Anm. 31, S. 49.

45 denn, wie Atkinson (wie Anm. 3) ausführt: „*It was the marital bond, not the obligation to children, that was tightly defended by the Church, for each spouse had the responsibility to protect the other from fornication by remaining available as a sexual partner.*" (S. 140) Sehr aufschlußreich sind die (neugierigen) Fragen und Antworten zur keuschen Lebensführung der Dalfina von Puymichel und ihres Gatten Elzear von Sabrano im Kanonisationsprozeß der Dalfina (Jacques Cambell (Hrsg.) *Enquête pour le procès de Canonisation de Dauphine de Puymichel, Comtesse d'Ariano*, Turin 1978 u. meine Diss. – wie Anm. 21, Kap. IV).

46 Es ist hier grundsätzlich anzumerken, daß auch die dualistische Darstellung weiblicher Lebensformen in der theologischen und hagiographischen Literatur keinesfalls als Wiedergabe realer Lebensgestaltung von Frauen betrachtet werden darf; so waren Beginengemeinschaften und ähnliche semireligiöse Institute durchaus von ehemals oder noch verheirateten Frauen gegründet und bewohnt worden; andererseits bestehen die europäischen Gesellschaften des 13. u. 14. Jahrhunderts zu einem hohen Prozentsatz aus Frauen (und Männern), die als „mithelfende Familienangehörige" oder als Dienstboten außerhalb von Klostermauern unverheiratet lebten. (dazu u.a. Shulamith Shahar, *Die Frau im Mittelalter*, Königstein/Ts. 1980, und neuerdings Edith Ennen, *Frauen im Mittelalter*, München 1985.

47 Matthäus Bernards, *Speculum virginum – Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Köln/Graz 1955, S. 49.

48 Vita Margarete Ypris, hgg v. G. Mersseeman, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18, Paris/Rom 1948, S. 109.

49 De s. Lutgarde virgine vita auctore Thoma Cantipratano coaevo, ediert in: *Acta Sanctorum* Juni III, S. 231–263, hier: S. 237.

50 Dazu ist die Vita der flandrischen Zisterzienserin Beatrix sehr ausführlich, wo berichtet wird, wie die „Braut", die einzusegnende Nonne vor dem Altar, aus der Hand des Priesters (bzw. Bischofs) als Stellvertreter Christi einen (Ehe-)Ring erhält (*„annulum desponsationis"*); das Ereignis wird als „Verlöbnis" bzw. „Trauung" bezeichnet. (*Vita Beatricis – De autobiografie van de S. Beatrijs van Tienen, Ord. Cist., 1200 bis 1268*, hgg. u. eingel. v. L. Reypens, S.J., Antwerpen 1964, hier: S. 61).

51 Bugge, wie Anm. 9, S. 106f.

52 Ein Indiz dafür ist die nun einsetzende, verhältnismäßig breite Beteiligung von Klosterfrauen am literarisch-visionären Schaffen der Zeit, die sog. „Frauenmystik", s. dazu den Band *Frauenmystik im Mittelalter*, hgg. v. P. Dinzelbacher und D.R. Bauer, Ostfildern b. Stuttgart 1985. Gerade in diesen Texten wird immer wieder auf den Laienstatus der weiblichen Gläubigen verwiesen, die ja qua Geschlecht von der aktiven Weitergabe der christlichen Liturgie und Tradition per definitionem ausgeschlossen waren und somit immer Empfangende blieben (Bynum, wie Anm. 14, S. 194) Zur Funktionalisierung der frauenmystischen Texte s. meinen Beitrag „Frauenmystik u. geistliche Literatur in südwestdeutschen Frauenklöstern des Spätmittelalters", in: E. Renz (Hrsg.), *Die Frauenfelder*, No. 2, Weingarten 1986, S. 75–104.

53 *Das Leben der heiligen Katharina von Siena*, hgg., eingel. u. übers. v. A. Schenker, Düsseldorf 1965.

54 S. dazu Duby, wie Anm. 30, S. 224.

55 Diesen Prozeß stellt Jean Leclercq dar und gibt Beispiele ehelichen Zusammenlebens aus Quellen des 12. Jahrhunderts (*Le mariage vue par les moines au XIIe siècle*, Paris 1983).

56 Zu dieser Einschätzung kommt Bynum, wie Anm. 14, bes. S. 203ff., und ich folge ihr darin weitgehend.

57 Steven Ozment, „The Family in Reformation Germany: the Bearing and Rearing of Children", in: *The Journal of Family History*, Sommer 1983, S. 159f. und Richard Koebner, „Die Eheauffassung des ausgehenden deutschen Mittelalters", in: *Archiv für Kulturgeschichte*, Bd. 9, 1911, bes. S. 317f.