

Gisela Muschiol, Münster

Reinheit und Gefährdung? Frauen und Liturgie im Mittelalter

1. Die Suche nach den Frauen

Beginnen wir diese Annäherungen an das Thema mit einer historischen Erkenntnis¹:

Unmöglich ist's – ihr könnt mir darin trauen –,
 Daß ein Gelehrter² gut von Frauen spricht,
 Ist es das Leben Heiliger grad nicht,
 Von andern Frauen ganz gewiß nicht mehr, [. . .]
 Bei Gott! Wenn Frauen schrieben die Historien
 Wie Schreiber einst in ihren Oratorien,
 Sie schrieben mehr von Männerschlechtigkeit,
 Als Adams Stamm zu bessern wär bereit.

Diese deutlichen Worte stammen vom Ende des 14. Jahrhunderts. Geoffrey Chaucer († 1400), der Autor der *Canterbury Tales*, legt sie der 'Frau von Bath' in den Mund, im Prolog zu ihrer Erzählung im III. Fragment des Gesamtwerks. Die Frau von Bath, die uns im folgenden nicht weiter beschäftigen kann, beschreibt ein Grundproblem historischer Forschung: Der überwiegende Teil aller mittelalterlichen schriftlichen Quellen ist von Männern, meist auch für Männer verfaßt und bis in die jüngste Zeit hinein in der Regel auch von Männern interpretiert. Aus diesem Grund es ist für alle, die historisch, auch liturgiehistorisch, über Geschlecht und soziale Rollen forschen, von eminenter Bedeutung, die hermeneutische Frage nicht zu vernachlässigen. Wenn wir nach den liturgischen Rollen und Nicht-Rollen von Frauen in der Geschichte der Kirche fragen, müssen wir angesichts unserer schriftlichen Quellen einige andere Fragen gleichfalls formulieren: Wer schreibt über Frauen, über Jungfräulichkeit, Ehe, Reinheit, Menstruation, Sexualität? Wer definiert anthropologische und soziale Rollen in der religiösen und soziologischen Gruppe Kirche?

Dies ist die erste hermeneutische Klausel, die den Ausführungen voranzuschicken ist. Eine zweite ist sofort anzuschließen: Wenn im folgenden unterschiedlichste Bestimmungen über Zulassung oder Ausschluß von Frauen in der Liturgie wiedergegeben werden, dann geht es nicht darum, dem „finsternen“ Mittelalter weitere finstere Züge der Misogynie hinzuzufügen. Es geht vielmehr darum, reale Bedingungen weiblicher christlicher Existenz zum Vorschein zu bringen. Wenn uns diese Bedingungen „finster“ erscheinen sollten, so haben wir auch die Frage nach unserer Blickrichtung, unseren Erfahrungen, unseren Wünschen zu stellen. Wir haben uns eine doppelte Schwelle bewußt zu machen: die Schwelle der philosophischen Auf-

¹ G. CHAUCER, *Die Canterbury Tales*. Übertragen und herausgegeben von M. Lehnert. München 1985, Prolog der Erzählung der Frau von Bath, V. 688–96, 196f; die Anregung zur *relecture* dieser Erzählung verdanke ich dem Aufsatz von V. L. BULLOUGH, *Medieval Medical and Scientific Views of Women*. In: *Viator* 4 (1973) 485–501.

² Der englische Originaltext verwendet das Wort *clerkes*, das sowohl eigentlich für den gelehrten Kleriker steht als auch für den „Nur“-Gelehrten verwendet werden kann, vgl. Stichwort „clerk“, in: *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*. Ed. T. F. Hoad, Oxford 1986, 79.

klärung und die Schwelle des normierenden Anfangs. Die Schwelle der Aufklärung kann uns daran hindern, religiöse Erscheinungen als das wahrzunehmen, was sie waren: nicht zuerst magische Vergewisserung, sondern Ausdruck gläubigen Verhaltens von Christen in anderen Jahrhunderten. Die Schwelle des normierenden Anfangs betrifft den Maßstab des Neuen Testaments. Zu schnell verhindert der Blick auf die Norm des Anfangs die Suche nach den historischen und anthropologischen Realitäten. Natürlich kann uns niemand daran hindern, Jesu Verhalten gegenüber Frauen als Maßstab anzulegen. Doch scheint es mir sinnvoll, diesen Maßstab nicht unbewußt als historischen Maßstab zu verwenden: Wir wissen zu wenig davon, wie das Verhalten Jesu im 9., 11. oder 15. Jahrhundert interpretiert und verstanden worden ist.

In anderer Richtung scheint der Weg der Untersuchung erfolgversprechender zu sein: Eine Analyse der historischen Bestimmungen und der kirchlichen Maßstäbe soll zu der Frage nach den Zusammenhängen mittelalterlicher Bewertungen und Erscheinungsformen führen, auch zu der Frage, wo bewußt oder unbewußt im 20. Jahrhundert diese historischen Bewertungen wirksam und wie solche Erscheinungsformen im Horizont anthropologischer Erkenntnisse zu deuten sind. Objekt dieser Analysen soll vornehmlich, aber nicht ausschließlich der liturgische Ausschlußgrund „Menstruation“ sein, verstanden als „Sammelpunkt religiösen Denkens, naturwissenschaftlicher Theorie, praktischer Physiologie und populären Vorurteils“³.

2. Frauen in der Liturgie

2.1 Das Erbe der Spätantike

Die Bedingungen, unter denen christliche Frauen bis in die Zeit der Spätantike lebten, sind vielfältig und nicht auf einen Nenner zu bringen. Wir kennen die Ämter der Diakonin und der Witwe in einigen östlichen Kirchen im 3. und 4. Jahrhundert; wir wissen, daß beide Gruppen von Frauen neben sozialen Diensten auch Funktionen innerhalb der Liturgie ausfüllten. Diese Funktionen reichten von der Türhüterin in der Kirche über Taufassistenz bis hin zur gelegentlichen Kommunionsspendung in einem Konvent von Frauen.⁴ Gleichzeitig verbietet die *Didascalia* aber jegliche Mitwirkung der Diakonin bei der Eucharistiefeyer.⁵ Nicht für den Altar sei sie geweiht, sondern für die Sorge an den kranken Frauen, sagt Severus von Antiochien († 538).⁶ Im Westen des Römischen Reiches sind Diakoninnen durchaus ein Fremdkörper geblieben, vermutlich waren sie wegen eines freieren Umgangs von Frauen und Männern miteinander auch nicht so notwendig wie in den östlichen Kirchen.⁷ Allerdings dürfen wir aus einigen konziliaren Bestimmungen des 4. und 5. Jahrhunderts schließen, daß im Westen Diakoninnen mit liturgischen Funktionen zumindest existierten. Immerhin halten es die Bischöfe Galliens mehrmals für notwendig, zu verbieten, daß Frauen Priestern beim Altardienst assistieren oder

³ Vgl. Ch. T. WOOD, *The Doctors Dilemma. Sin, Salvation and the Menstrual Cycle in Medieval Thought*. In: *Speculum* 56 (1981) 710–727, hier 711. Grundlegend zu diesem Komplex bereits P. BROWE, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*. Breslau 1932 (= BSHT 23).

⁴ Vgl. D. ANSORGE, *Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand*. In: *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*. Hg. T. Berger – A. Gerhards. St. Ottilien 1990 (PiLi 7) 31–65, hier 37, 38, 40.

⁵ Vgl. ebd. 37.

⁶ Vgl. ebd. 40.

⁷ Vgl. ebd. 42.

die Kommunion austeilen.⁸ Bischöfliche Verbote sind nicht selten die Reaktion auf tatsächliches Geschehen. Doch noch einmal zu den frühen östlichen Kirchen. Neben den Bestimmungen über liturgische Dienste der Diakoninnen gibt es einen weiteren Bereich weiblicher Existenz, zu welchem zahlreiche und zudem widersprüchliche Aussagen überliefert sind. Mit diesen Bestimmungen können wir deutlicher alle Christinnen erreichen, nicht nur die mit einem Amt betrauten. Dionysius von Alexandrien († 265) schreibt vor, daß menstruierende Frauen dem Gottesdienst fernzubleiben haben.⁹ Ca. 100 Jahre später gebärdet sich Timotheus von Alexandrien noch etwas strenger: Eine Frau „dieses Zustands“ darf eine Kirche nicht betreten, eine etwa geplante Taufe der Frau ist aufzuschieben, sie darf ihr neugetauchtes Kind nur im Notfall stillen.¹⁰ Auch ist es ihr, allerdings ebenso wie dem Mann, verboten, „nach ehelichem Verkehr am folgenden Tag die heilige Eucharistie zu empfangen“¹¹. Die Strafe für eine Frau, die entgegen dem Verbot es wagt, während der Menstruation eine Kirche zu betreten oder gar einem Priester die Hand zu küssen, ist drakonisch: sieben Jahre Fasten bei Wasser und Brot, bis zum Ende dieser Zeit keine Kirche betreten, Exkommunikation bis zum Ende ihres Lebens, die Verpflichtung zu einmaligem Kommunionempfang im Jahr ist für sie nicht gültig.¹² Vergleichbare Strafen gibt es nur noch für Mord oder Häresie.¹³ Sowohl die *Didascalia Apostolorum* als auch die *Apostolischen Konstitutionen* treffen deutlich andere Bestimmungen. Allerdings läßt die Entschiedenheit, mit der die *Didascalia Apostolorum* das Gegenteil betont, nämlich „daß die Frau zur Zeit der Menstruation, der Mann nach der Pollution und die Eheleute nach dem ehelichen Umgang auch ohne Waschung beten dürfen und rein sind“¹⁴, vermuten, daß zur Zeit und im Raum ihrer Entstehung, also im Nordsyrischen zu Beginn des 3. Jahrhunderts, gerade die entgegengesetzte Ansicht herrschte. Selbst kaiserliche Entscheidungen zu diesem Komplex gibt es: Zwischen 320 und 324 diktiert Kaiser Licinius den Kirchen des Ostens ein Gesetz, welches den Männern verbietet, gleichzeitig mit den Frauen beim Gottesdienst zu erscheinen. Um keine Probleme aufkommen zu lassen, soll „das weibliche Geschlecht die ehrwürdigen Lehrstätten der Tugend gar nicht mehr besuchen“ dürfen, so Eusebius († 339) in seinem Leben Konstantins.¹⁵ Brechen wir an dieser Stelle ab – so widersprüchlich sich das Erbe der Spätantike für christliche Frauen bietet, so bleibt auch festzuhalten: Belege der Einhaltung dieser Gesetze sind bisher nicht erforscht. Gleichzeitig sollten wir betonen, daß

⁸ Vgl. ebd.; vgl. G. MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*. Münster 1994 (BGAM 41) 295–300.

⁹ Vgl. J. DÖLLER, *Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Betrachtung*. Münster 1917 (ATA 7,2–3) 49.

¹⁰ Vgl. ebd.; vgl. R. KOTTJE, *Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters*. Bonn 1970 (BHF 23) 70; vgl. auch P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York 1988, 146f.

¹¹ KOTTJE (s. Anm. 10) 70.

¹² Vgl. DÖLLER (s. Anm. 9) 49f, Anm. 7.

¹³ Vgl. dazu für die frühe Kirche K. RAHNER, *Bußlehre und Bußpraxis nach der Didascalia Apostolorum*. In: DERS., *Schriften zur Theologie*. Bd. 11. Zürich-Einsiedeln-Köln 1973, 327–359, hier 331. 341; vgl. DERS., *Die Bußlehre des Origenes*. In: Ebd., 360–495, hier 384–389.

¹⁴ *Didascalia Apostolorum* 6, 22, 8; ed. F.-X. Funk, *Didascalia et Consuetudines Apostolorum*. Bd. 1. Paderborn 1905, 378; vgl. zur Reinheit auch *Didascalia* 6, 21, 1–8; ebd. 368–373; vgl. auch KOTTJE (s. Anm. 10) 70.

¹⁵ Vgl. EUSEBIUS, *Vita Constantini I* 53; ed. I. HEIKEL, *Eusebius Werke*. Bd. 1. Leipzig 1902 (GCS 7) 3–148, hier 32. Licinius möchte allerdings, daß nicht mehr die Bischöfe die Glaubenslehrer der Frauen sind, sondern diese nur von Frauen unterrichtet werden. Eusebius berichtet vom Spott aller über diese Anordnung.

die ersten 150 bis 200 Jahre des Christentums keinerlei Beleg dafür bieten, daß christlicher Kult in irgendeiner Weise geschlechtsspezifisch gewesen wäre, allen späteren Entwicklungen zum Trotz.¹⁶

2.2 Frauenklöster bei den Merowingern und Karolingern

Andere Bilder weiblicher liturgischer Tätigkeit bieten die Frauenklöster in Gallien zur Zeit der Merowinger.¹⁷ Bis auf die im Regelfall höchstens sonntägliche Feier der Messe sind die Frauenkonvente liturgisch selbständig: Psalmen, Hymnen und Gebete werden von ihnen selbst vorgetragen, die Äbtissin spricht die ansonsten Priestern vorbehaltenen Orationen.¹⁸ Ebenso sind die Äbtissin und von ihr beauftragte Seniorinnen diejenigen, die die regelmäßige *confessio* der Schwestern entgegennehmen.¹⁹ Sich des Gebets und der Fürbitte der jungfräulichen Schwestern und eines Begräbnisplatzes in ihrer Nähe zu versichern²⁰ scheint für merowingische Zeitgenossen eines der erstrebenswertesten Ziele zu sein; im Sinn unserer Fragestellung leisten die Schwestern den liturgischen Dienst des Gebetes für alle Christen.²¹ Ob die Novizinnen ihre Profeß bei ihrer Äbtissin ablegten und damit den dafür vorgesehenen Bischof umgehen, wissen wir nicht mit Bestimmtheit. Wir haben lediglich aus späterer Zeit einen indirekten Beleg: Sowohl Karl der Große in seiner *Admonitio generalis* von 789 als auch die Synode von Paris von 829 verbieten den „Mißbrauch“, daß Äbtissinnen die Weihe an den ihnen untergebenen Jungfrauen vollziehen.²² Jenseits liturgischer Vollzüge sind Nonnen als Schreiberinnen liturgischer Handschriften für das gesamte Frühmittelalter belegt.²³

Unter den Karolingern verändern sich die liturgischen Gebräuche in Frauenklöstern. Die Aachener Reformgesetze von 816/817 bringen für Frauenkonvente ganz einschneidende Regelungen. Die *Institutio Sanctimonialium* enthält zwei weitreichende Bestimmungen zu unserem Thema: Zum einen haben die *sanctimoniales* der Messe hinter einem Vorhang beizuwohnen, d. h. vor Beginn der Meßfeier wird der Altarraum oder der Raum der Nonnen durch einen Vorhang abgetrennt. Zum anderen gilt die Verpflichtung zum Stundengebet strikt für alle Schwestern, nur für diejenigen nicht, „die an einer gewissen Krankheit oder Unpäßlichkeit des

¹⁶ Vgl. R. S. KRÄMER, *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford-New York 1993, 144.

¹⁷ Für die nicht klösterlich lebenden Frauen (und Männer) im Gallien des 6. Jahrhunderts möchte Cäsarius Reinheitsgebote besonders im Hinblick auf den Kommunionempfang durchsetzen, vgl. dazu H. G. J. BECK, *The Pastoral Care of Souls in South-East France During the Sixth Century*. Rom 1950 (AnGr 51) 152f.

¹⁸ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 101–106.

¹⁹ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 222–263, bes. 260–263.

²⁰ Vgl. grundlegend zum Zusammenhang von Gebet, Familienkloster und Memoria O. G. OEXLE, *Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter*. In: FMSt 10 (1976) 70–95, und M. HASENTEUFEL-RÖDING, *Studien zur Gründung von Frauenklöstern im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum religiösen Ideal der Frau und seiner monastischen Umsetzung*. Freiburg 1988 (Phil. Diss. masch.).

²¹ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 178–191. 337–343.

²² Der gleiche Kanon rügt, daß Äbtissinnen es sogar wagen, Männern die Hände aufzulegen und sie mit dem Zeichen des Kreuzes zu segnen, vgl. *Admonitio Generalis* a. 789, c.76: MGH Cap. Reg. Franc. I, ed. A. Boretius, 52–62, hier 60; vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 294.

²³ Vgl. R. MCKITTERICK, *Nuns' Scriptoria in England and Francia in the Eight Century*. In: *Francia* 19/1 (1992) 1–35.

Körpers leiden“.²⁴ Mit solch vornehmen Worten beschließen die in Aachen versammelten Äbte und Bischöfe den Ausschluß der Nonnen von der Stundenliturgie während ihrer Menstruation. Die Absonderung der Nonnen vom Altar übrigens läßt sich nicht nur in den Aachener Bestimmungen finden, die diesen Kanon vermutlich aus der *Admonitio generalis* übernommen haben²⁵, sondern auch in der historischen Realität nachweisen. Aus englischen Frauenklöstern sind sowohl Vorhänge als auch hölzerne, tragbare Schranken überliefert.²⁶ Weiteste Verbreitung jedoch hatten, zumindest im mittelalterlichen England, doch auch auf dem Kontinent nachgewiesen, Mauern in der Kirche, gemauerte Wände, die die Nonnen vom Zugang zum Altar und sogar von der Sicht auf den Altar abhielten.²⁷ Auch die Entstehung der Nonnenemporen im deutschsprachigen Raum dürfte über diese Abtrennung zu erklären sein.²⁸ Zwei *Libri Ordinarii* aus den hochadeligen Damenstiften Essen und Köln, St. Ursula, um 1400 zusammengestellt, geben noch Zeugnis davon. Die Essener Damen nehmen an 40 von 100 jährlichen Prozessionen teil, jedoch nur bei sechs dieser Prozessionen dürfen die Damen den Altarraum betreten. Die Kölner Damen dürfen nur an sieben Prozessionen teilnehmen und sind nur einmal, in der Osternacht, am Altar zu finden. Dann allerdings auch nicht zur Feier der Eucharistie, sondern zur Mitgestaltung eines liturgischen Osterspiels.²⁹

Brechen wir auch hier ab und wenden uns einer Quellengattung zu, in der nicht nur geweihte Frauen sichtbar werden, und zwar den Bußbüchern.

2.3 Frühmittelalterliche Bußbücher

Frühmittelalterliche Bußbücher entstehen im Zusammenhang der irischen Praxis der Klosterbuße, die mit der irofränkischen Mission England und den Kontinent erreicht und die allgemein gültige Bußform wird.³⁰ In den überlieferten Bußbüchern findet sich Material bereits aus dem 5. Jahrhundert, die Mehrzahl der Sammlungen entsteht jedoch vom 6. bis zum 9./10. Jahrhundert. Zwar ist gerade aus Irland die *confessio* sogar von Laien bei Äbtissinnen belegt³¹, in den Bußbüchern selbst wird jedoch immer wieder ihre Funktion für den priesterlichen Gebrauch betont. Das sogenannte *Poenitentiale Theodori*, Ende des 7. Jahrhunderts in England entstanden, schreibt vor: Frauen, sowohl Nonnen als auch Laiinnen, sollen in der Zeit ihrer

²⁴ Vgl. Institutio Sanctimonialium Aquisgranensis a. 816 cc.15, 27: MGH Concilia II/1, ed. A. Werminghoff, 421–456, hier 448³¹⁻³⁵, 455¹⁷⁻²¹; vgl. demnächst dazu G. MUSCHIOL, Liturgie und Klausur. Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenchören (im Druck), erscheint in einem Tagungsband der Germania Sacra, Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen 1997.

²⁵ Vgl. *Admonitio generalis* a. 789 c. 17 (s. Anm. 22) 55.

²⁶ Vgl. R. GILCHRIST, Gender and Material Culture. The Archeology of Religious Women. London-New York 1993, 97.

²⁷ Vgl. ebd., 99–105.

²⁸ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 24).

²⁹ Vgl. G. WEGENER, Der Ordinarius des Stiftes St. Ursula in Köln. In: Aus kölnischer und rheinischer Geschichte. Festgabe für Arnold Güttches. Köln 1969 (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 29) 115–132, hier 127f.

³⁰ Vgl. R. KOTTJE, Art. „Bußbücher“. In: LexMA 2, Sp. 1118–1122. Zu Frauen in den Bußbüchern vgl. den Aufsatz von E. KRÜGER, Überlegungen zum Quellenwert der irischen Bußbücher für historische Frauenforschung. In: Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Hg. W. Affeldt – A. Kuhn. Düsseldorf 1986 (Geschichtsdidaktik. Studien 19) 154–170; Krüger nimmt leider keinerlei Bezug auf liturgische oder rituelle Fragen. Auch die angekündigte Dissertation ist bisher nicht erschienen.

³¹ Vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 259.

Unreinheit weder die Kirche betreten noch kommunizieren; wenn sie es trotz des Verbotes wagen, sollen sie drei Wochen fasten.³² Die gleiche Buße sollen sie tun, wenn sie die Kirche vor der Reinigung nach einer Geburt betreten, also vor dem Ablauf von 40 Tagen.³³ Dieses Bußbuch des Theodor hat ein eigenes Kapitel mit insgesamt 4 *canones* zu den Diensten von Frauen in der Kirche: Nonnen dürfen in ihren eigenen Kirchen die Lesungen vortragen und alle Dienste am Altar ausführen, die nicht ausdrücklich priesterliche oder diakonale Funktionen sind. Andere Frauen dürfen weder den Altar mit dem Korporale bedecken noch die Opfergaben oder den Kelch auf den Altar stellen, sie sollen auch nicht bei den ordinierten Männern in der Kirche stehen noch bei Festen zwischen den Priestern sitzen.³⁴ Keine Frau darf irgend jemandem Buße erteilen.³⁵ Frauen haben die Hostie unter einem schwarzen Schleier entgegenzunehmen, das Bußbuch gibt vor, hier Basilius zu referieren.³⁶ Nicht geklärt ist an dieser Stelle, ob die Frauen mit verschleiertem Kopf die Kommunion zu empfangen haben oder, wie in anderen Bestimmungen, ihre Hände unter einem Schleier verbergen müssen. Schließlich wird wiedergegeben, daß bei den Griechen die Frauen Opfergaben bringen dürfen, bei den Römern aber nicht.³⁷ Allerdings erlaubt das Bußbuch, daß eine Frau vor der Geburt kommunizieren darf.³⁸ Das *Confessionale Pseudo-Egberti*, zwischen 950 und 1000 entstanden, wiederholt einen Teil dieser Bestimmungen.³⁹ Das sogenannte *Iudicium Clementis*, entstanden zwischen 700 und 750 im fränkischen Raum, bringt eine detaillierte Bestimmung zur „Beteiligung“ an der Meßfeier: Frauen dürfen weder die Oblate noch das Leinentuch oder den Kelch auf den Altar legen, auch dürfen sie die Kanzel im Altarraum nicht betreten.⁴⁰ Das Erstaunliche an all diesen Bestimmungen ist, daß ihnen eine päpstliche Entscheidung direkt entgegensteht. Diese Entscheidung muß dem Erzbischof Theodor von Canterbury († 690), der zumindest der Namensgeber, wenn auch nicht der alleinige Autor des Pönitentiale war, bekannt gewesen sein, richtet sie sich doch an seinen ersten Vorgänger, den Erzbischof Augustinus von Canterbury († 604). Die *Responsa Gregorii*, deren Echtheit inzwischen wohl außer Zweifel steht⁴¹, kennen gerade keinen Ausschluß von Frauen von irgendwelchen liturgischen Zusammenhängen zur Zeit der Menstruation, sondern das Gegenteil. Papst Gregor der Große († 604) argumentiert, daß eben keine persönliche Schuld der Frau vorliege, sondern ein natürlicher Vorgang. Weder der Besuch der Kirche noch der Kommunionempfang dürfe daher einer Frau verboten werden.⁴² Gregor geht sogar noch mehrere Schritte weiter. Zum einen wendet er sich eindeutig gegen die alttestamentliche Vorschrift, daß eine Frau nach der Geburt eines Kindes rituell

³² Poen. Theod. I,XVIII §17: Die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Ed. F. W. H. Wasserschleben. Halle 1851, ND Graz 1958, 199; vgl. dazu auch MUSCHIOL (s. Anm. 8) 209.

³³ Poen. Theod. I,XVIII §18 (s. Anm. 32) 199.

³⁴ Poen. Theod. II,VII §1 (s. Anm. 32) 209.

³⁵ Poen. Theod. II,VII §2 (s. Anm. 32) 209.

³⁶ Poen. Theod. II,VII §3 (s. Anm. 32) 209.

³⁷ Poen. Theod. II,VII §4 (s. Anm. 32) 209; vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 98.

³⁸ Poen. Theod. II,XII §4 (s. Anm. 32) 214.

³⁹ Conf. Pseudo-Egberti c. 37: Ed. Wasserschleben (s. Anm. 32) 315; vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 206.

⁴⁰ Iudicium Clementis c. 13: Ed. Wasserschleben (s. Anm. 32) 434.

⁴¹ Vgl. dazu P. MEYVAERT, Le Libellus Responsionum à Augustin de Cantorbéry: une œuvre authentique de Saint Grégoire Le Grand. In: Colloques internationaux du CNRS: Grégoire Le Grand. Hg. J. Fontaine – R. Gillet. Paris 1986, 543–550; vgl. dazu schon KOTTJE (s. Anm. 10) 110–116.

⁴² Gregorii P. Reg. Epp. XI/56: MGH Epp. II, ed. L. Hartmann, 331–343, besonders 339f; vgl. MUSCHIOL (s. Anm. 8) 208.

unrein sei, und erlaubt ihr den sofortigen Besuch der Kirche. Zum anderen macht er grundsätzliche Aussagen zu Fragen von Reinheit und Unreinheit. Was im Alten Testament dazu geschrieben sei, so Gregor, das hätten die Christen im geistlichen Sinn zu übernehmen und im geistlichen Sinn zu bewahren. Das Neue Testament richte seine Aufmerksamkeit nicht auf das äußere Geschehen, sondern weit mehr auf die Gedanken, die aus dem Inneren kommen.⁴³ Gregor argumentiert hier mit Bezug auf die Aussagen der Evangelien, besonders auf Mk 7, 21–23: Aus dem Inneren kommt das Böse und macht unrein. Jesu Haltung steht hier in prophetischer Tradition, wenn er die Sünde auf das absichtliche böse Tun einschränkt. Zwar zitiert auch Gregor die levitische Tradition, seine Folgerungen jedoch sind eindeutig gegen eine liturgische und rituelle Ausschließung menstruierender Frauen gerichtet. Ebenso eindeutig ist, daß die *Responsa Gregorii* sich trotz einer immens weiten handschriftlichen Verbreitung inhaltlich kaum durchgesetzt haben.⁴⁴ Im Gegenteil, Bußbücher und bischöfliche Kapitularien tradieren eher die Gregor entgegengesetzte Haltung. Vielleicht schon vor 813, aber spätestens 823⁴⁵ entstehen Diözesanstatuten des Bischofs Haito von Basel († 836), gleichzeitig Abt der Reichenau, die selbst die Entfernung der Altarwäsche den Klerikern vorbehalten – diese soll allerdings den Frauen zur Reinigung übergeben werden.⁴⁶ Und Jonas von Orleans († 843) schreibt ca. 828, es sei Brauch in den Kirchen des Westens, daß Frauen zur Zeit der Menstruation die Kirche nicht betreten.⁴⁷

2.4 Ein „unmöglicher Heiliger“

Machen wir einen Sprung vom frühen ins hohe Mittelalter. In den Mirakelberichten im Anschluß an die Vita Robert von Arbrissels († 1116), des Gründers der Bewegung der Doppelklöster von Fontevraud, findet sich eine bemerkenswerte Geschichte. Robert, ein Wanderprediger, dem eine Vielzahl von Frauen auf seinen Predigtreisen folgt, ist unterwegs in der Auvergne und erreicht die Abtei S. Menelay, um dort zu predigen. Die Bewohner des Ortes bemerken die zahlreichen Frauen in seinem Gefolge und warnen Robert. Die Frauen dürften die Kirche nicht betreten, und wenn es eine gäbe, die einzutreten sich anmaße, würde sie sofort sterben. Robert betritt daraufhin mit mehreren Frauen die Kirche zur Predigt, gegen den Willen der Pförtner. Der Bericht deutet dies sofort: um jenen zu zeigen, wie gottlos ihre Lügen seien. Die Pförtner beginnen, den heiligen Menelay anzurufen, er möge diese Anmaßung Roberts und der Frauen rächen. Die Reaktion Roberts darauf ist der interessanteste Teil der Geschichte. Sie sei wörtlich zitiert:

„Ach, einfache Leute, äußert nicht vergeblich solche törichten Gebete. Wißt, daß die Heiligen nicht Feinde der Bräute Jesu Christi sind. Denn was ihr sagt, ist absurd, und die Reinheit des katholischen Glaubens kennt gerade das Gegenteil: wie es im Evangelium gesagt ist von der glücklichen Sünderin, die die Füße des Erlösers geküßt, mit ihren Tränen gewaschen, mit ihren Haaren getrocknet und Salböl auf den sehr würdigen Herrn ausgegossen hat. Wen gibt es, der zu sagen wagte, daß es irgendeine Kirche gäbe, die zu betreten einer Frau untersagt wäre – es sei denn, es sei ihr durch per-

⁴³ Vgl. KOTTJE (s. Anm. 10) 69.

⁴⁴ Vgl. ebd. 83, und MEYVAERT (s. Anm. 41) 543f.

⁴⁵ Vgl. die Editionsnotizen: MGH Cap. Episcoporum I, ed. P. Brommer, 204.

⁴⁶ Haito, c. 16: MGH Cap. Episcoporum I (s. Anm. 45) 215; vgl. auch MUSCHIOL (s. Anm. 24).

⁴⁷ JONAS VON ORLEANS, De institutione laicali II c.10–11: PL 106, Sp. 121–278, hier 186–188. Jonas sammelt in c. 10 Zitate der Bibel und der Kirchenväter zur Menstruation, während er in c. 11 offensichtlich den zeitgenössischen Brauch schildert. Er beruft sich übrigens auf Gregor den Großen, meint aber, die alttestamentlichen Vorschriften eben doch wörtlich und nicht geistig auffassen zu müssen, vgl. BROWE (s. Anm. 3) 11f.

sönliche Schuld verboten? Was ist denn größer – der materielle Tempel Gottes oder der spirituelle Tempel, in dem Gott wohnt? Wenn eine Frau den Leib und das Blut Jesu Christi nimmt und ißt, welche Torheit ist es dann, zu glauben, daß sie die Kirche nicht betreten darf!⁴⁸

Jacques Dalarun hat in einem klugen Aufsatz die Archäologie dieses Tabus betrieben und Quellen dieser Vorstellungen in Heiligenviten des 6., 8. und 9. Jahrhunderts gefunden. Doch ist für uns weniger diese Archäologie interessant als die Haltung Roberts am Ende des 11. Jahrhunderts. Ein Verbot für Frauen, eine Kirche zu betreten, bezeichnet er als absurd. Frauen sind für ihn der spirituelle Tempel, in dem Gott wohnt. Indem eine Frau die Eucharistie (unter beiderlei Gestalt) empfängt, wird sie zu diesem spirituellen Tempel. Und welche, mit seinen Worten, „Gott empfängt“, wie kann die aus einer Kirche ausgeschlossen sein? Blankes Unverständnis für solche Regelungen, ja mehr noch, der Vorwurf, nicht im Sinne Christi zu handeln, spricht aus Roberts Worten. Ein deutlicherer Gegensatz zu den Bestimmungen mancher Bußbücher läßt sich im hohen Mittelalter kaum finden.

2.5 Hildegard von Bingen († 1179)

Lassen wir endlich auch eine Frau zu Wort kommen, vermutlich die erste, die sich zu unserem Themenkomplex schriftlich geäußert hat. Bei aller Übernahme der Vorstellungen, daß Menstruation, übrigens ebenso wie Pollution, unrein mache, daß Geschlechtsverkehr zur Zeit der Menstruation verboten sei, finden sich doch bei ihr insgesamt differenziertere Aussagen. In ihrem Werk *Scivias* gibt Hildegard Befehle Gottes wieder, die sie in Visionen empfangen hat. Zwei dieser Befehle sind für unser Thema von Interesse:

„Deshalb muß die Frau in dieser Zeit [der Menstruation, d.V.] das wirksame Heilmittel der Barmherzigkeit erfahren. Sie soll auch verborgen und enthaltsam leben, doch nicht derart, daß sie sich des Kirchgangs enthalte, sondern sie betrete das Gotteshaus um ihres Heils willen in gläubiger Hingabe und demütiger Gesinnung. Weil aber die Braut meines Sohnes immer unversehrt ist, darf der Mann (wenn durch die offenen Wunden seiner verletzenden Berührung die Unversehrtheit der weiblichen Glieder zerstört wurde) die Kirche nur mit Furcht und in großer Bedrängnis betreten, damit sie nicht entweiht wird [. . .].“⁴⁹

Und der zweite Text lautet:

„Hat aber eine Frau nach der Verletzung ihrer verborgenen Organe ein Kind geboren, darf sie mein Haus nur gemäß des von mir erlassenen Gesetzes betreten, weil die heiligen Geheimnisse dieses meines Hauses vor aller Befleckung des Mannes und den Schmerzen der Frau unberührt bewahrt werden müssen. [. . .] Deshalb soll sich auch die Frau, die durch den Umgang mit einem Mann die Unversehrtheit ihrer Jungfräulichkeit zerstört hat, mit der Wunde ihrer Verletzung des Kirchgangs enthalten, bis ihre Verwundung geheilt ist, wie es die kirchliche Vorschrift ihr für diesen Fall entschieden gebietet.“⁵⁰

Wir finden bei Hildegard also widersprüchliche Aussagen. Einerseits soll eine Frau während der Zeit ihrer Menstruation Tröstung aus dem Besuch der Kirche erhalten, andererseits soll sie sowohl nach dem Verlust ihrer Jungfräulichkeit als auch nach einer Geburt für festgelegte Zeiten die Kirche meiden. Gleichzeitig findet sich in diesem Text auch ein Gebot für den Mann, die Kirche nur in großer Bedrängnis zu betreten, wenn er einer Frau die Jungfräulichkeit genommen hat. Zwar überlieferten bisher die Bußbücher durchaus Strafen für außerehelichen, damit unerlaubten Geschlechtsverkehr, bestraften auch einen Mann bei gewaltsa-

⁴⁸ Vgl. J. DALARUN, Eve, Marie ou Madeleine? La dignité du corps féminin dans l'hagiographie médiévale. In: *Médiévale* 8: Le souci du corps (1985) 18–32, hier 18f.

⁴⁹ HILDEGARD VON BINGEN, *Scivias*. Liber I, Visio 2, c. 20: Hildegardis Scivias. Ed. A. Führkötter – A. Carlevaris. Turnhout 1978 (CCCM 43) 27.

⁵⁰ Ebd., c. 21: Führkötter – Carlevaris (s. Anm. 49) 28.

mem Raub der Jungfräulichkeit einer Laiin oder einer Nonne, eine generelle Ächtung eines deflorierenden Mannes kannten sie nicht. Hier setzt Hildegard neue Maßstäbe. Andererseits bleibt Hildegard im Rahmen ihrer Zeitgenossen, wenn sie in der Menstruation eine Folge des Sündenfalls sieht.⁵¹

2.6 Die Tradition der Theologen

Der Ausschluß von Frauen aus kirchlichen Räumen, ihre gebotene Distanz zu Altar und Altargerät wird von den Verfechtern dieser Abtrennung in allen bisher genannten Quellen durch Menstruation oder Schwangerschaft, zumindest jedoch mit der Möglichkeit beider „Zustände“ begründet. Anschauungen dieser Art finden sich auch bei Theologen durch die Jahrhunderte.⁵² Schon Hieronymus († 420) äußert: „Nichts ist unreiner als eine Frau in ihrer Periode. Was sie anrührt, macht sie unrein.“⁵³

Wenn dann Isidor von Sevilla († 636) in seinen *Etymologiae*, einer „Realenzyklopädie des weltlichen und geistlichen Wissens“⁵⁴, zur Frage der Menstruation fast wörtlich Plinius den Älteren zitiert (und gerade nicht seinen Freund und Zeitgenossen Papst Gregor den Großen) und menstruierende Frauen für gerinnende Milch, Rost an Eisendingen, verblühende Blumen und sonstige Widrigkeiten des Alltags verantwortlich macht⁵⁵, so ist es nicht mehr weit bis zum Ausschluß der Frau aus Altar- und Kirchenraum auch im Westen. Wenn sogar alltägliche Dinge Schaden nehmen durch die Menstruation, dann erst recht das Heiligste, das Haus Gottes. Die Tradierung dieser Vorstellungen durch Bischöfe des frühen Mittelalters ist unter 2.3 genannt worden. Zwar haben die meisten Theologen und Kanonisten des hohen und späten Mittelalters die Äußerungen Gregors des Großen aufgegriffen, daß Frauen zur Zeit ihrer Periode die Kommunion nicht verwehrt werden dürfe.⁵⁶ Doch neben dieser „Erlaubnis“ steht auch

⁵¹ Vgl. HILDEGARD VON BINGEN, Heilkunde, Buch 10, übersetzt und erläutert von H. Schipperges, Heilkunde (Causae et curae, dt.). Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten. Salzburg 1957, 177. J. B. Pitra (ed.), *Analecta sacra* tom 8., S. Hildegardis opera. Paris 1882, 468–482, gibt leider nur Auszüge des Buches wieder; die Edition von Paul Kaiser, Leipzig 1903, kann mit Schipperges, 42f, tatsächlich nur als unzulänglich beschrieben werden. Daher wird hier nach der deutschen Ausgabe zitiert.

⁵² Vgl. dazu BROWE (s. Anm. 3) 1–14; allerdings ist festzustellen, daß eine intensive und systematische theologiegeschichtliche Bearbeitung dieses Themas noch aussteht.

⁵³ HIERONYMUS, *Opera Pars I, Opera Exegetica 6: Commentarii in Prophetas Minores. Lib. II, XIII* Vers 1: Ed. M. Adriaens. Turnhout 1970 (CCSL 76A) 871.

⁵⁴ A. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*. Stuttgart 1990, 165.

⁵⁵ Vgl. BROWE (s. Anm. 3) 2; vgl. A. DEMYTENAERE, *The Cleric, Women and the Stain*. In: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen*. Hg. W. Affeldt. Sigmaringen 1990, 141–165. 171f, hier 161.

Isidor ist es auch, der zum Stichwort „Milch“ in seinen *Etymologiae* die Erklärung bereithält, daß die Muttermilch eigentlich aus Blut besteht, welches nach einer Geburt nicht mehr zur Ernährung des Fötus im Mutterleib gebraucht wird und sich deswegen in den Brüsten in Milch verwandelt, vgl. WOOD (s. Anm. 3) 719–721. Nur am Rande sei bemerkt, daß der Zusammenhang von Menstruation, Blut und Milch in der Mariologie des Mittelalters ungeahnte Komplikationen aufwirft, vor allem hinsichtlich der Frage von Jungfräulichkeit und gleichzeitiger Mutterschaft Mariens, besonders im Blick auf die wahre Menschheit Jesu. K. SCHREINER, *Maria. Mutter, Jungfrau, Herrscherin*. München 1994, 67, bemerkt dazu: „Mit Marias Unterleib hatten alle Theologen, Prediger und mystisch begabten Frauen ihre Probleme.“ Vgl. auch ebd. 63–68.

⁵⁶ Vgl. BROWE (s. Anm. 3) 13.

regelmäßig die „Empfehlung“ an die Frauen, doch lieber vom Empfang der Kommunion abzusehen.⁵⁷ Nicht zuletzt haben in der Praxis allem Anschein nach Priester den Frauen die Kommunion verweigert.⁵⁸

Intensiver haben die Theologen aller Epochen zwei andere Bereiche weiblichen Lebens in ihren Abhandlungen erörtert: Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt⁵⁹ sowie Jungfräulichkeit⁶⁰. Beide Themenbereiche können in diesem Rahmen nicht weiter verfolgt werden. Traditionsbildend sind, auch hinsichtlich des Frauenbildes, besonders Augustinus († 430) für die Alte Kirche⁶¹ sowie Albertus Magnus († 1280) und Thomas von Aquin († 1274) mit ihrer Rezeption des Aristoteles für die Theologie des Mittelalters⁶².

3. Reinheit und Gefährdung

Der Beispiele für liturgische Betätigung oder liturgischen Ausschluß seien genug genannt. Der Hauptstrang der Quellen dürfte deutlich geworden sein: Frauen sind häufiger von liturgischen Betätigungen ausgeschlossen als zu ihnen zugelassen. Der Hauptgrund dieses Ausschlusses scheint das Verständnis von Menstruation und Geburt als „biologischer Unreinheit“ zu sein, die zu „ritueller Unreinheit“ umgeformt wird.

Ein Blick in die Literatur der vergleichenden Religionswissenschaften läßt erstaunliche Parallelen sichtbar werden. Johannes Döllner führt bereits 1917 in seinem Werk über Reinheits- und Speisegesetze ca. 40 verschiedene Stämme und Völker aller Kontinente an, in denen die

⁵⁷ Vgl. BROWE ebd. mit Bezug auf Bonaventura. Papst Gregor I. hatte den freiwilligen Verzicht auf Kommunionempfang zwar gelobt, aber nicht in den Vordergrund gestellt, vgl. Anm. 41.

⁵⁸ Vgl. BROWE (s. Anm. 3) 14. Zu dieser Frage der pastoralen Praxis bedürfte es weiterer Untersuchungen. S. B. POMEROY, *Commentary on Papers by K. Thraede and A. Demyttenaere*. In: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter* (s. Anm. 55) 167–170, stellt die Frage: „How would any cleric know whether a woman was menstruating, or whether she said she was in order to avoid going to church?“ (169). Die Antwort von Demyttenaere weist auf ein weiteres Forschungsdesiderat im Rahmen unserer Fragestellung hin: „Perhaps when the woman in question happened to be his wife, he may sometimes have known it“, vgl. ebd. 172. Für das ganze Mittelalter lassen sich Kleriker nachweisen, die nicht zölibatär gelebt haben. Sowohl Konzilsordines des frühen Mittelalters als auch Berichte über Kleriker und ihre Ehefrauen oder „Konkubinen“ aus dem hohen und späten Mittelalter sind zu dieser Frage überliefert. Vgl. dazu auch die sehr knappe Arbeit von G. DENZLER, *Die Geschichte des Zölibats*. Freiburg 1993, 25–40. Gerade mit Blick auf die Frauen dieser Kleriker wären neue Untersuchungen erwünscht.

⁵⁹ Vgl. BROWE (s. Anm. 3) 3–8, 15–35; vgl. C. NOLTE, *Christianisierung und religiöses Leben im Frühmittelalter*. Überlegungen aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive. In: *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel*. Hg. Ch. Eifert [u. a.]. Frankfurt 1996, 76–96, hier 86f.

⁶⁰ Vgl. J. BUGGE, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*. The Hague 1975; vgl. C. W. ATKINSON, „Precious Balsam in a Fragile Glass“: The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages. In: *Journal of Family History* 8 (1983) 131–143; vgl. BULLOUGH (s. Anm. 1) 497–500.

⁶¹ Vgl. K. THRAEDE, *Zwischen Eva und Maria: das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustin auf dem Hintergrund der Zeit*. In: *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter* (s. Anm. 55) 129–139.

⁶² Vgl. dazu E. GÖSSMANN, *Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts*. In: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*. Hg. A. Zimmermann. Berlin 1978 (*Miscellanea Mediaevalia* 12/1) 281–297; vgl. auch K. E. BORRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo-Paris 1968; DIES., *Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie*. In: *Concilium* 12 (1976) 10–17.

Menstruation als Verunreinigung angesehen wird. Die Ethnologen haben seitdem zahlreiche weitere Funde gemacht. Allerdings hat dieses Verständnis von Verunreinigung meist keine kultischen, sondern eher lebenspraktische Auswirkungen. Vom Kochverbot über aktive und passive Berührungsverbote bis zur Absonderung der menstruierenden Frauen in abgelegenen Frauenhäusern, so lauten die Maßnahmen in den meisten Fällen.⁶³ Ob daher der pragmatische Ausschluß negativ verstanden wurde oder vielmehr entlastende Funktion für die betroffenen Frauen hatte, ist noch nicht untersucht. Schärfer und deutlich ausgrenzend werden die Bestimmungen, wenn wir die sogenannten Hochreligionen betrachten. Diesen Religionen der Achsenzeit, um einen Begriff von Karl Jaspers aufzugreifen, ist gemeinsam, daß sie um +/- 800–500 v. Chr. eine neue Stufe der Ethisierung ihrer religiösen Vorstellungen erreichen, auf der besonders die Vorstellung des Opfers sich verändert. Es sind die Hochreligionen in China, Indien, Persien, Ägypten, Griechenland und Israel, als deren gemeinsame Kennzeichen sich deutliche Züge von „Rationalisierung“ und „Ethisierung“ im Gottesbild und im religiösen Leben der Menschen ausmachen lassen.⁶⁴ In diesem Zusammenhang von Rationalisierung und Ethisierung wird aus einem blutigen, materiellen Tieropfer ein unblutiges, geistiges Opfer der reinen Gedanken.⁶⁵ So müßten sich gleichfalls die religiösen Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit wandeln, ganz im Sinn der Propheten Israels und auch der späteren Äußerungen Jesu: Nicht das Äußere mache unrein, sondern allenfalls böse Gedanken. Jedoch – für die Reinheitsvorstellungen hinsichtlich des weiblichen Zyklus bleiben die alten Ideen wirksam: Das Blut der Menstruation macht die Frauen unrein und hält sie von der Teilnahme am Kult ab. Jüngste religionswissenschaftliche Untersuchungen bringen deutliche Belege für die Tradierung dieser Einstellung. Die zoroastrische Religion in Persien⁶⁶, der klassische Islam⁶⁷, der islamische Sufismus in Indien⁶⁸, bestimmte Züge in den Gesetzen für buddhistische Nonnen, mögen sie auch von vorbuddhistischen indischen Religionen beeinflusst worden sein⁶⁹, Eigenschaften der „Furchtbaren Mutter“ und anderer „blutiger“ Göttinnen im tibetischen Buddhismus⁷⁰ und nicht zuletzt das antike Judentum⁷¹ – sie alle kannten und praktizierten den Ausschluß von Frauen aus kultischen Vollzügen. So scheint es nicht verwunderlich, daß nach ursprünglicher „Enthaltsamkeit“ auch das Christentum diese Ideen äußerer Unreinheit wieder

⁶³ Vgl. DÖLLER (s. Anm. 9) 44–59. Zu „modernen“ Vorstellungen vgl. P. CRAWFORD, *Attitudes to Menstruation in Seventeenth-Century England*. In: *Past & Present* 91 (1981) 47–73.

⁶⁴ Vgl. A. ANGENDT, *Sühne durch Blut*. In: *FMSt* 18 (1984) 437–467, hier 443.

⁶⁵ Vgl. ebd. 441–443.

⁶⁶ Vgl. A. DE JONG, *Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions*. Hg. R. Kloppenborg – W. J. Hanegraaff. Leiden-New York-Köln 1995, 15–41.

⁶⁷ Vgl. G. ASCHA, *The „Mothers of the Believers“: Stereotypes of the Prophet Muhammad's Wives*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 89–107.

⁶⁸ Vgl. N. BONOUVRIÉ, *Female Sufi Saints on the Indian Subcontinent*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 109–122.

⁶⁹ Vgl. R. KLOPPENBORG, *Female Stereotypes in Early Buddhism: The Women of the Therigatha*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 151–169.

⁷⁰ Vgl. R. VOLKMANN, *Female Stereotypes in Tibetan Religion and Art: The Genitrix/Progenitress as the Exponent of the Underworld*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 171–211.

⁷¹ Vgl. P. W. VAN DER HORST, *Images of Women in Ancient Judaism*. In: *Female Stereotypes in Religious Traditions* (s. Anm. 66) 43–60; vgl. KRAEMER (s. Anm. 16) 93–127; vgl. KOTTJE (s. Anm. 10) 69–83; vgl. DÖLLER (s. Anm. 9) 44–48.

aufnimmt und Frauen unter bestimmten Bedingungen von der Liturgie ausschließt. Das ist weder neutestamentlich noch urchristlich zu begründen, scheint aber genuin religiös zu sein.

Mit dieser Erkenntnis einer religiösen Grundidee von weiblicher, zyklischer, kultischer Unreinheit ist weder eine Begründung noch eine Rechtfertigung des Sachverhalts gegeben. Leider bleibt in unserem Rahmen nicht genügend Zeit für eine intensive Beschäftigung mit der Frage nach den Hintergründen dieser Idee. So seien zumindest einige Zusammenhänge genannt, die die Anthropologin Mary Douglas untersucht hat und deren Anwendung auf historische Erscheinungsformen in der Geschichte und der Liturgie der Kirche zu diskutieren wäre.

Mary Douglas geht davon aus, daß Unreinheit nie etwas Isoliertes ist, sondern nur dort auftreten kann, wo Vorstellungen systematisch geordnet sind.⁷² Gleichzeitig muß das System dieser Vorstellungen mit dem Gedanken verbunden sein, ihre Befolgung bringe Wohlhabenheit, ihre Übertretung bringe Gefahr.⁷³ Diese Grundidee von Ordnung und Befolgung läßt sich übrigens exemplarisch an der Reform Karls des Großen für die Liturgie in Kirche und Reich darstellen.⁷⁴ Mary Douglas bringt diese Frage von Wohlergehen oder Gefahr in den Kontext der Organisationsmuster sozialer Gruppen. Ist die gesellschaftliche Position derjenigen, die durch Menstruation gefährden oder gefährdet sind, gebilligt oder nicht?⁷⁵ Mary Douglas schreibt:

„Religiöse Anschauungen drücken das Bewußtsein aus, das eine Gesellschaft von sich selbst hat; der sozialen Struktur werden strafende Kräfte zugeschrieben, die ihren Fortbestand gewährleisten. Das ist soweit klar. Auf was ich aber aufmerksam machen möchte, ist folgendes: denjenigen, die im expliziten Teil der Struktur ein Amt bekleiden, werden gemeinhin bewußt kontrollierte Kräfte zugeschrieben, während denjenigen, deren Rolle weniger explizit ist, gemeinhin unbewußte, unkontrollierbare Kräfte zugeschrieben werden, die die Inhaber der genauer definierten Positionen bedrohen.“⁷⁶

Wenn wir mit Douglas „Rituale [auch] als Darstellung sozialer Beziehungen“ verstehen, wenn wir deutlich sehen, daß Rituale diesen Beziehungen einen sichtbaren Ausdruck verleihen können, dann ermöglichen sie es den Menschen, ihre eigene Gesellschaft und deren Strukturen zu erkennen. Für den Ausschluß von Frauen heißt das: „Die Rituale wirken durch das symbolische Medium des physischen [weiblichen] Körpers auf den politischen Körper“⁷⁷ ihrer Gesellschaft oder Gruppe.

Mit dieser Aussage wären wir an einem Punkt angelangt, an dem die theoretische Erörterung von Rollen im Gefüge expliziter Strukturen an Beispielen der Liturgiegeschichte diskutiert werden müßte. Mary Douglas führt selbst ein Beispiel aus der Geschichte des Christentums an:

„[...] und so fällt es heute schwer, in der christlichen Praxis Beispiele für rituelle Unreinheit zu finden. Gebote, die ursprünglich vielleicht die Beseitigung einer Verunreinigung durch Blut zum Ziel hatten, werden so interpretiert, als hätten sie eine ausschließlich spirituelle Bedeutung.“

Es folgt ein Beispiel zur Wiederholung einer Kirchweihe mit einer Interpretation Thomas von Aquins. Dann fährt Douglas fort:

„Ähnlich stammt der Reinigungsritus für Mütter wahrscheinlich ursprünglich aus dem Judentum, aber in der modernen katholischen Liturgie [mit der Douglas die vorkonziliare Liturgie meint, ihr

⁷² Vgl. M. DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Berlin 1985, 60.

⁷³ Vgl. ebd. 70.

⁷⁴ Vgl. ANGENENDT (s. Anm. 54) 327–348.

⁷⁵ Vgl. DOUGLAS (s. Anm. 72) 131.

⁷⁶ Ebd. 134.

⁷⁷ Ebd. 169.

Buch erscheint 1966, d.V.], die auf Paul V. (1604–1612) zurückgeht, erscheint die Aussegnung der Wöchnerinnen nur als eine Dankeshandlung.⁷⁸

Als eine „Dankeshandlung“ ist diese Aussegnung allerdings bis in die 60er Jahre hinein von Frauen nicht verstanden worden. Douglas scheint in diesem Zusammenhang eher den Ausführungen von Theologen gefolgt zu sein, als Feldforschung betrieben zu haben.⁷⁹ Zu den kaum mehr deutlichen Beispielen für rituelle Reinheit gehört auch der Ritus der Handwaschung des Priesters während der Eucharistiefeier.⁸⁰ Durch den Hinweis auf diese liturgische Handlung wird sichtbar, daß nicht nur das Thema „Frauen und Liturgie“ im Mittelpunkt weiterer Untersuchungen stehen kann, wenn versteckte Reinheitsvorstellungen zu analysieren sind, sondern daß auch „Männer und Liturgie“, damit Strukturen von Ämtern und Amtszulassungen in die Diskussion einzubringen sind. Es ist die Frage nach den Geschlechterrollen in Religion und Ritus, der wir uns zu stellen haben.

⁷⁸ Ebd. 83.

⁷⁹ Eine kurze und nicht repräsentative Umfrage bei einigen älteren Frauen meiner Heimatgemeinde zeigte eher das Gegenteil: Wo diese Aussegnung noch stattfand, haben alle Frauen sie als diskriminierend empfunden. Vgl. dazu auch C. TÖNG, Im Zeichen der Geburt. Der Ort des weiblichen Körpers in Gefährdungsvorstellungen am Beispiel eines Urner Bergdorfes. In: Historische Anthropologie 1 (1993) 251–272, hier 267–269, allerdings mit deutlichen Unsicherheiten der Autorin hinsichtlich des kirchlich-kulturellen Hintergrunds.

⁸⁰ Vgl. dazu J. A. JUNGSMANN, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde. Freiburg-Wien-Basel 1962, Bd. 2, 95–103. Jungmann geht mit Ausnahme des Judentums allerdings nicht auf religionsgeschichtliche Zusammenhänge ein.