

# Nicht im eigenen Namen?

## Die Ambivalenz subversiven Sprechens von Frauen in der Geschichte des Christentums<sup>1</sup>

Regina Heyder (Mainz, Deutschland)

Mary Beard, Althistorikerin und Feministin aus Cambridge, veröffentlichte 2017 einen schmalen Essayband *Woman & Power. A Manifesto*, der es in Großbritannien und Deutschland auf die Bestseller-Listen schaffte. Beard thematisiert darin die „öffentliche Stimme von Frauen“, die schon am Anfang der abendländischen Literatur, in Homers Odyssee, marginalisiert wird: Als Penelope den Sänger Phemios auffordert, vor ihren zahlreichen Freiern nicht von der tragischen Heimfahrt des Odysseus und der Griechen von Troja zu singen, weist ihr Sohn Telemachos sie scharf zurecht. In nur vier Zeilen des Epos sind räumliche Exklusion („Aber gehe nun heim“), eine geschlechtsspezifische Rollenzuweisung („besorge deine Geschäfte, Spindel und Webstuhl“) und ein geschlechtsspezifisches Ergreifen des Wortes („Die Rede gebühret den Männern und vor allem mir; denn mein ist die Herrschaft im Hause!“) enthalten. Für Beard gehört diese Szene in eine „endlose Reihe von weitgehend erfolgreichen Versuchen, die Frauen nicht nur von der öffentlichen Rede auszuschließen, sondern diesen Ausschluss auch zur Schau zu stellen“ (Beard, 18). Das exklusive öffentliche Rederecht machte Männer sozial erst zu Männern. Frauen dagegen wa-

---

1 Dieser Text wurde erstmals veröffentlicht unter dem Titel *Subversive Stimmen von Frauen. Perspektiven der Kirchengeschichte*, in: *Lebendige Seelsorge* 71 (2020), 173–178, und für die vorliegende Publikation aktualisiert und erweitert.

ren von der öffentlichen Rede und Sphäre exkludiert, was oft genug biologisch, mit dem Hinweis auf die hohe, „feige“ Tonlage der Frauenstimme, legitimiert wurde (Beard, 26). Feministinnen der westlichen Hemisphäre haben in den letzten Jahren genau diese (erschwerete) Partizipation von Frauen am öffentlichen, medialen, wissenschaftlichen und auch privaten Diskurs thematisiert. Am bekanntesten ist sicher Rebecca Solnits Essay „Wenn Männer mir die Welt erklären“<sup>2</sup>, der zur Wortneuschöpfung *mansplaining* führte. Solnit schildert hier, wie sie sich im Beisein einer Freundin mit dem Gastgeber einer noblen Dinnerparty unterhielt. Als sie von ihrem jüngsten Buch über den Fotografen Eadweard Muybridge berichtete, unterbrach sie der Gesprächspartner: „Wissen Sie, dass dieses Jahr ein ausgesprochen wichtiges Buch zu Muybridge erschienen ist?“ Solnit selbst war sofort bereit zu glauben, eine grundlegende Publikation über Muybridge übersehen zu haben, während ihre Freundin Sally mehrmals dem Gastgeber ins Wort fiel: „Das ist ihr Buch.“ Erst dann dämmerte ihm, dass die Autorin dieses so wichtigen Buches vor ihm stand und (anders als von ihm erwartet) kein Mann ist. Wie sehr selbst die Bestsellerautorin Solnit geschlechtsspezifische Verhaltensweisen internalisiert hat (nicht ohne sie ironisch zu brechen), illustriert der letzte Satz über diese Begegnung: „Als Frauen warteten wir höflich, bis wir außer Hörweite waren, ehe wir anfangen zu lachen, und wir lachen heute noch“ (vgl. Solnit, 11–13).

Beide Episoden trennen mehr als 3000 Jahre; beide verbindet, dass die handelnden Männer das Reden respektive Schreiben der Frauen delegitimieren und normieren (Tele-machos) beziehungsweise ihm die Anerkennung versagen

---

2 Original: „Men explain things to me“ (2014).

(Solnits Gastgeber). Telemachos, der sich von den Freiern materiell und von seiner Mutter immateriell bedroht fühlt, beschneidet den Handlungsspielraum Penelopes mit einem Hinweis auf die den Frauen zustehende Sphäre. Solnits Gastgeber wiederum verweigert in einem Gespräch, das hierarchische Geschlechterverhältnisse voraussetzt und nochmals affirmiert, der realen Autorin jene Anerkennung, die er einem imaginierten Autor fraglos entgegenbringt. Diese Delegitimierung des Diskurses, die sich auf Stereotype stützt, ist banal: Ihre Urheber benötigen keine Argumente, sondern setzen funktionierende soziale Hierarchien voraus. Für die Betroffenen jedoch ist sie alles andere als banal: Sie negiert deren individuelle Perspektiven und Leistungen; sie verweigert die gleichberechtigte Partizipation am Diskurs; sie mindert die Chance, sprechen zu können und gehört zu werden. Und sie ist anstrengend.

Blickt man auf jüngste Initiativen von Katholikinnen, so geht es ihnen heute um genau diese Beteiligung an kirchlichen Diskursen – um die „Stimmen des Glaubens“ (Initiative *Voices of Faith*, seit 2014), um das Sprechen katholischer Frauen (Netzwerk *Catholic Women Speak*, seit 2015). Die seit 2020 aktive spanische *Revolta de Mujeres en la Iglesia* geht mit der Parole *Alcemos la Voz* („Erheben wir unsere Stimme“) auf die Straße. 2021 startete *Voices of Faith* eine weltweite Aktion gegen den Missbrauch an Ordensfrauen in Kooperation mit dem internationalen Hilfswerk missio Aachen: *#sisterwhatdoyousay*. All diese agilen Initiativen widersetzen sich dem vielfach erlebten „*Churchsplaining*“, dem wohlmeinend-patriarchalen Erklären der Kirche durch Kleriker. Schon in den Namen, Parolen und Aktionsformen ist manifest, dass diese Stimmen von Frauen nur im Plural vernehmbar sind.

Auf die persuasive Kraft autobiografischer Stimmen setzen drei Buchpublikationen, die seit Herbst 2020 erschienen sind: In „Erzählen als Widerstand“ berichten 23 Frauen unter einem Pseudonym davon, dass sie als Erwachsene spirituell und/oder sexuell missbraucht wurden (vgl. Haslbeck et al.). „Weil Gott es so will“ vereint 150 Zeugnisse von Frauen, die von ihrer Berufung zur Diakonin oder Priesterin erzählen (vgl. Rath). „*Love Tenderly*“ ist eine Sammlung von 23 Erzählungen lesbischer und queerer Ordensfrauen (vgl. Surdovel). Alle drei Bände vollziehen Tabubrüche, und es scheint, als empfehle sich gerade dafür das klassische Publikationsformat eines Buches.

In allen Epochen des Christentums haben Frauen ihre Stimme trotz wirksamer Schweigegebote erhoben. In diesem Beitrag möchte ich zunächst an eher unbekanntere Protagonistinnen erinnern. Ihr Sprechen ist subversiv, weil diese Frauen im Wissen um unterschiedlichste Traditionen des Zum-Schweigen-Bringens und gegen bestehende Geschlechterordnungen das Wort ergriffen und so dekonstruierend-liminal Diskurspraxen und Handlungsspielräume erweiterten (vgl. Ernst, 87–182). Abschließend analysiere ich subversiver Strategien gegen spirituellen Missbrauch in Berichten des Buches „Erzählen als Widerstand“.

## **Nicht im eigenen Namen. Sprechen und Schreiben in Konkurrenz zu Klerikern**

Exegese und Geschlechterordnungen: Marcella

„Wenn Männer Fragen zur Schrift stellen würden, dann würde ich nicht zu Frauen sprechen. Wenn Barak bereit gewesen

wäre, zur Schlacht zu gehen, dann hätte nicht Debora über die besiegten Feinde triumphiert.“

Mit diesem biblischen Beispiel verteidigte sich Hieronymus (gest. 420) gegen den Vorwurf, Geschlechterordnungen nicht zu respektieren. Konkreter Anlass war die exegetische Kooperation des Theologen mit römischen Aristokratinnen, die als Witwen oder Jungfrauen ein asketisches Leben in Rom begonnen hatten. Unter ihnen nahm die Witwe Marcella (gest. 410) eine besondere Stellung ein, da sie Hieronymus gegenüber stets eine eigenständige Intellektuelle blieb. Hieronymus warf ihr vor, so wissbegierig zu sein, dass sie in ihren Briefen nichts Persönliches schreibe, sondern „nur das, was mich quält und mich zwingt, die Schriften [d. h. die Bibel] zu lesen“. Ihre Fragen waren durchaus subversiv – „während du fragst, lehrst du“, bringt es Hieronymus auf den Punkt. Im Prolog seines Galaterbriefkommentars stilisiert Hieronymus die römische Aristokratin zu einem *exemplum* des Schriftstudiums: Marcella habe ihn in Rom stets über die Schriften befragt, sich jedoch weder seiner noch anderen Autoritäten unterworfen und alle Antworten scharfsinnig überprüft, so dass Hieronymus „empfand, nicht so sehr eine Schülerin zu haben, als vielmehr eine Richterin“. Damit sprengte Marcella definitiv Rollenzuschreibungen: „Ihre Leidenschaft, ihr Glaube (...) überwindet das Geschlecht“, schreibt Hieronymus an derselben Stelle. Die Fragen und Urteile Marcellas haben mit Sicherheit die Exegese des Kirchenvaters beeinflusst. Zwei Jahre nach Marcellas Tod und damit ungewöhnlich spät verfasste Hieronymus einen Nekrolog, der deutlich andere Akzente setzt: Erst *nach* der gemeinsamen römischen Zeit wurde sie zur „Richterin“, und zwar nicht für Hieronymus selbst, sondern für andere, die über die Auslegung von Bibeltexten stritten. Diesem Nekrolog zufolge überwand Marcella

nicht das Geschlecht, sondern fügte sich exakt in die ihr durch das weibliche Geschlecht auferlegten Grenzen: „Und da sie sehr klug war, antwortete sie, solchermaßen befragt, so, dass sie ihre Antworten nicht als ihre eigenen bezeichnete, sondern als meine oder die eines anderen ausgab, so dass sie sich in dem, was sie sie lehrte, als Schülerin [!] bekannte. Sie kannte nämlich die Aussage des Apostels – ‚einer Frau erlaube ich nicht zu lehren‘ – damit nicht dem männlichen Geschlecht und bisweilen sogar den Priestern, die über Dunkles und Strittiges nachforschten, ein Unrecht zu geschehen schie- ne“ (vgl. Letsch-Brunner, 16–22; 175–180; Zitate vgl. Heyder, 97.119.139). Die Widersprüche zwischen dem Nekrolog und den vorherigen Charakterisierungen Marcellas sind eklatant. Nun soll sie sich als Exegetin Geschlechterordnungen so unterworfen haben, dass aus der Richterin eine Schülerin wird; dass aus jener, die alle Autoritäten prüft, eine wird, die ihre Theologie anderen Autoritäten zuschreibt, um Männer bzw. Kleriker nicht zu düpiieren. Vermutlich war dieser Verzicht auf ein Sprechen im eigenen Namen und eigener Autorität tatsächlich der Preis, den Marcella zahlen musste, um überhaupt ihre Stimme erheben zu können und gehört zu werden.

### Der „Schleier der Anonymität“: Hugeburc

Im letzten Viertel des 8. Jahrhunderts verfasste eine Nonne die lateinischen Viten des Bischofs Willibald von Eichstätt (gest. 787) und seines Bruders, des Abtes Wunibald (gest. 761). Diese Nonne lebte unter der Äbtissin Walburga im Doppelkloster Heidenheim am Hahnenkamm; ihre Ausbildung und damit auch ihre Lateinkenntnisse hatte sie in einem südenenglischen Kloster erworben, bevor sie als entfernte Ver-

wandte der drei Geschwister Willibald, Wunibald und Walburga nach Germanien kam. Außergewöhnlich detailliert gibt die Nonne im Prolog der Willibaldsvita Auskunft über sich selbst und ihr Verständnis von Autorschaft. Sie stilisiert sich als unwürdig, unwissend und ungebildet, als „schwache und gebrechliche Frau“, gleichsam als „kleine Törlin“. Adressaten ihrer Viten sind insbesondere die von Willibald ausgebildeten Priester, Diakone und Mönche, also „gottesfürchtige, katholische Männer, Diener der heiligen Schriften“. Angesichts des „rastlosen Scharfsinns“ ihres Publikums klagt sie über mangelndes Selbstvertrauen und sie bekennt, dass viele ihrer Leser ihr überlegen seien. Im heiligen Dienste würden sie ihr vorgezogen „nicht nur wegen des männlichen Geschlechts, sondern auch wegen der Würde des heiligen Standes“ (Zitate Bauch, 23–29). Was wir bei alledem jedoch nicht erfahren, ist der Name der Autorin.

Frühmittelalterliche Autoren bewältigen in Prologen den performativen Widerspruch, dass sie trotz einer als unübertreffbar charakterisierten theologischen Tradition ein neues Werk, beispielsweise einen neuen Kommentar zu einem biblischen Buch, verantworten. Jeder Bescheidenheitstopos in frühmittelalterlichen Prologen ist deshalb eine Legitimation des Autors und eine Verortung in der theologischen Tradition. Alle Wissenschaftler\*innen, die sich mit diesen Prologen befassen, wissen um deren rhetorische Funktion – zumindest solange es sich bei dem Autor nicht um eine Autorin handelt. Ausgerechnet beim Prolog der angelsächsischen Nonne heben jedoch viele Interpreten die „Bescheidenheit“ und „Demut“ der Verfasserin hervor. Die abundanten Bescheidenheitstopoi des Prologs sind jedoch weniger Ausweis ihres demütigen Charakters, sondern vielmehr eine subversive Überaffirmation von Geschlechterstereotypen: Nur so kann

sie als Frau ihr Unterfangen gegen die Konkurrenz und Widerstände von Klerikern legitimieren. Dem entspricht, dass uns am Ende des Prologs eine ausgesprochen selbstbewusste Autorin entgegentritt: Mit ihrer Feder habe sie die weiße Ebene (des Pergaments) gleichsam durchpflügt und schwarze Spuren hinterlassen (vgl. Bauch, 29). Das bedeutet nichts anderes, als dass die Nonne als Pionierin ganz bewusst Neuland betrat – gegen die Konkurrenz der Kleriker, Geschlechter- und Standesgrenzen überschreitend (tatsächlich ist sie die früheste angelsächsische Autorin eines längeren Traktats, von der wir heute wissen). Diesen Mut verdankt sie nicht zuletzt ihrem Gottes- und Menschenbild, denn eigentliches Ziel ihres Tuns ist, „dass wir in allem froh den Herrn loben, der uns befreit und mit seinen Gaben beschenkt“ (Bauch, 28f, Übersetzung die Verf.). Mehr als elfhundert Jahre lag der „Schleier der Anonymität“ (Bischoff, 387) über dieser Nonne, bis der Mediävist Bernhard Bischoff 1931 in einer frühen Handschrift ein lateinisches Kryptogramm entdeckte, das hier im Original zitiert werden soll: „*Secdquar. quin. npri. sprix quar. nter. cpri. nquar. mter. nsecun. hquin. gsecd. bquinrc. qarr. dinando. hsecdc. scrter. bsecd. bprim.*“ Die abgekürzten lateinischen Ordinalzahlen *primum*, *secundum*, *tertium*, *quartum* und *quintum* stehen für die fünf Vokale des lateinischen Alphabets, vom a als erstem (*primum*) bis zum u als fünftem (*quintum*) Vokal, so dass zu lesen ist: „*Ego una Saxonica nomine Hugeburc ordinando hec scribebam*“ – „Ich, eine Sächsin mit dem Namen Hugeburc, habe dies ordnend geschrieben“ (Bauch, 22, Übersetzung d. Verf.).

Unterstützt von ihrer Äbtissin Walburga und mit dem Einverständnis des Bischofs Willibald schrieb Hugeburc die beiden Viten. Trotz dieser hochrangigen Protektion empfindet Hugeburc die Notwendigkeit subversiver Bescheiden-



heitsbekundungen, denn sie weiß, dass ihre Adressaten die schriftstellerische Tätigkeit einer Nonne als Angriff auf Geschlechter- und Standesordnungen betrachten. Vordergründig affirmiert Hugeburc diese Ordnung, die sie durch ihre schriftstellerische Tätigkeit faktisch unterläuft – ihre Viten sind Pionierarbeit. Hugeburcs Beispiel zeigt auch den hohen Preis einer solcher Subversion, die erheblicher Energie, Anstrengung und Kreativität bedarf. Der scheinbare Verzicht auf den eigenen Namen bringt sie um die Anerkennung ihrer individuellen Leistung. Selbst als Ausnahme affirmiert sie letztlich die Geschlechterordnung, gegen die sie handelt. Hugeburcs Text offenbart schließlich auch ein theologisches Problem: Wenn Gott „befreit und mit seinen Gaben beschenkt“, wie ist dann eine restriktive kirchliche / klerikale Praxis zu rechtfertigen, die mit Berufung auf das Geschlecht die Wirksamkeit von Frauen eingrenzt und die Entfaltung von Charismen verhindert? Frauen wie Teresa von Avila oder Mary Ward haben sich diese Frage gestellt, und wir wissen nicht, wie viele unbekannte Christinnen an ihr zerbrochen sind.

### **Ambivalente Stimmen: Marthe Robin und Louise Beck**

Das 19. Jahrhundert war höchst empfänglich für übersinnliche Phänomene und Botschaften aus dem Jenseits. Die Medien waren meist Frauen, und es ist kein Zufall, dass sich auch im Katholizismus mystische Phänomene mehrten. Anna Katharina Emmerick, Maria von Mörl und weitere visionär begabte Frauen zogen Politiker, hochrangige Kleriker bis hin zu Bischöfen und Künstlern in ihren Bann. Ekstasen, himmlische Botschaften – die nun auch von der Gottesmutter Maria, Engeln oder Dämonen oder Verstorbenen aus der Familie

stammten – und Stigmata bescherten den Frauen neben Ansehen teilweise einen erheblichen Einfluss. Er war vor allem dann höchst problematisch, wenn er sich öffentlicher Kontrolle entzog und in einem elitären Kreis, oft innerhalb einer Ordensgemeinschaft, und in Kooperation mit Klerikern wirksam wurde. Hubert Wolf hat dies am Beispiel der Nonnen von Sant’Ambrogio dargestellt; für das 20. Jahrhundert wäre etwa die französische Mystikerin und Stigmatisierte Marthe Robin (1902–1981) zu nennen. Marthe Robin war zu ihren Lebzeiten eine gefragte Ratgeberin weit über die französische Kirche hinaus; bei ihrer Beerdigung konzelebrierten vier Bischöfe und mehr als 200 Priester. Um ihr Werk ist jüngst eine Kontroverse entbrannt: Der belgische Karmelit und Spiritualitätsexperte Conrad de Meester hat seit 1988 im Auftrag des Bischofs von Valence die Texte Marthe Robins mit Blick auf eine mögliche Seligsprechung untersucht. Bei seinem Tod 2019 fand die Ordensgemeinschaft im Nachlass ein Manuskript mit einem vernichtenden Urteil über den „mystischen Betrug“ der Marthe Robin (De Meester). Auffallend ist, dass Robin Kontakte zu den Gründerfiguren vieler neuer Geistlicher Gemeinschaften hatte, denen inzwischen spiritueller und/oder sexueller Missbrauch nachgewiesen wurden, darunter Marie-Dominique Philippe und Jean Vanier. Damit soll in keiner Weise insinuiert werden, dass Robin selbst die Missbrauchstaten begünstigte; es ist vielmehr die Frage zu stellen, wann und weshalb diese Gründer auf die Legitimation durch eine Mystikerin rekurrten und welche Dynamiken in den Gemeinschaften damit verbunden waren.

Eine der Seherinnen des 19. Jahrhunderts war Louise Beck (1822–1879) in Altötting (vgl. Weiß). Als 24-Jährige fühlte sie sich zunächst von Dämonen verfolgt, später erschien ihr ein „Schutzgeist“. Ihr Seelenführer Pater von Bruchmann,

Provinzial der süddeutschen Redemptoristen, erkannte in diesem „Schutzgeist“ seine verstorbene Ehefrau Juliana. Juliana war fortan „die Mutter“ und „Höhere Leitung“, der sich einige Redemptoristenpatres und bald auch der Münchner Generalvikar Windischmann, der Münchner Erzbischof von Reisach, der Regens des Rottenburger Priesterseminars Joseph Mast, der Regensburger Bischof Senestrey und einige adelige Damen als sogenannte „Kinder der Mutter“ unterstellten. Die fast immer kränkliche Louise Beck selbst war in dieser Konstellation „das Kind“, das als Medium Anfragen an „die Mutter“ entgegennahm und in Briefen oder Ekstasen Antworten erteilte, deren Inhalt sie vorgeblich nicht kannte. Auf diese Weise bestimmte Louise Beck vier Jahrzehnte lang bei den Redemptoristen Personalentscheidungen, Aufnahmen, Aufgabenverteilungen und Versetzungen (v. a. ihrer Gegner); sie legte medizinische Behandlungen und Einkäufe fest; sie beantwortete theologische Fragen und entschied über Publikationen sowie Predigtthemen, und sie korrigierte wichtige Rundschreiben im Orden. Gegen jede kirchenrechtliche Vorschrift erfolgte ein fortgesetzter Bruch des Beichtgeheimnisses: Die eingeweihten Redemptoristen offenbarten „der Mutter“ nicht nur schriftlich ihre eigenen Beichten, sondern auch die ihrer Beichtkinder und wurden dann in den Antworten Louise Becks über deren „Seelenzustände“ unterrichtet. Die Autorität von Louise/der „Höheren Leitung“ erstreckte sich so mittels der Beichtväter auf Beichtkinder und mittels der Ordensoberen auf Untergebene. Auffällig ist, dass sich bei Louise Beck die Erscheinungen mit ihrem jeweiligen Seelenführer aus dem Redemptoristenorden veränderten – nicht immer ist klar, wer wen mehr beeinflusste und beherrschte. Dank der „Höheren Leitung“ meinten die Redemptoristen, „in jedem Augenblick auf unfehlbare Weise

wissen [zu] können, was für uns der Wille Gottes ist“ (Weiß, 588 mit Anm. 206). Deshalb war der „Höheren Leitung“ bedingungslos zu folgen; jede „Selbstleitung“ war verpönt und galt als Gefährdung des ewigen Heils.

Es verwundert nicht, dass dieses Beziehungsgeflecht auch sexuelle Komponenten hatte. Louise Beck selbst hatte mit Genehmigung „der Mutter“ Mitte der 1850er Jahre eine intime Beziehung mit einem langjährigen Liebhaber, sollte dadurch aber – so machte sie ihren Beichtvater glauben – nicht „die Unschuld ihrer Seele“ verlieren. Zwei ihrer Seelenführer wurden zudem des „Geheimnisses im Geheimnis“ teilhaftig, das vermutlich darin bestand, gegen die eigene Gewissensüberzeugung die Brustwunde der Seherin zu küssen (vgl. Weiß, 552–671; 822–906). Für all dies gibt es nur einen Namen: wechselseitiger geistlicher Missbrauch, der mit Machtmissbrauch und sexuellem Missbrauch einherging. Louise Beck war dabei zugleich Täterin und Opfer. Vom Provinzial Carl Schmöger geschickt manipuliert und instrumentalisiert und diesen selbst manipulierend und instrumentalisierend, ging Louise Beck/die „Höhere Leitung“ mit unerbittlicher Härte gegen Gegner vor. Louise Becks Macht, die nicht nur die Geschlechter- und Standesordnungen invertierte, sondern auch Kirchenrecht und Ordensregel außer Kraft setzte, konnte deshalb so groß werden, weil sie sich subversiv als „Geheimnis“ jeder öffentlichen Kontrolle entzog.

## **Das Schweigen brechen – subversive Strategien gegen Missbrauch**

In Folge der *#MeToo*-Bewegung entstanden seit 2017 weitere neue Erzählkontexte, in denen überwiegend Frauen davon

berichten, als Erwachsene von sexualisierter Gewalt betroffen zu sein – auch in kirchlichen Zusammenhängen. Unter *#SilencelsNotSpiritual* und *#ChurchToo* erhoben zahlreiche Frauen aus Gemeinden der *Southern Baptist Convention* ihre Stimme, die wiederholt häusliche Gewalt erlitten hatten. Pastoren, an die sich ratsuchende Frauen wandten, empfahlen ihnen unter Verweis auf Eph 5,22–25, den Missbrauch weiter zu erdulden und in ihren Ehen zu verbleiben. Im Juni 2020 wurde ein Instagram-Post von Soma Sara zur Initialzündung für die Bewegung *Everyone's Invited*, die auf ihrer Homepage anonyme Zeugnisse über die *rape culture* an britischen Schulen und Universitäten veröffentlicht. Bis Mitte April 2021 haben dort rund 15.000 Betroffene Statements zu verschiedenen Formen des Missbrauchs abgegeben. Die Initiator\*innen berufen sich auf diese Stimmen, um sich für Bewusstseinsbildung und mehr Gleichberechtigung zu engagieren. Derzeit gibt es zweifellos einen Kairos für die öffentliche Rezeption solcher Erzählungen. Durch Hashtags, Websites, Publikationen oder öffentliche Hearings entstehen neue Erzählgemeinschaften, die Einzelschicksale verbinden und subversiv bisher Verschwiegene und Vertuschte an die Öffentlichkeit bringen. Diese Erzählzusammenhänge zeigen zudem, dass Missbrauch und sexualisierte Gewalt immer auch spezifischen kulturellen und konfessionellen Ermöglichungslogiken folgen. Erst eine Analyse der systemischen Ursachen auf der Grundlage solcher Erzählungen kann zu einem effektiven Handeln gegen diese frauendiskriminierenden „Kulturen“ führen.

In dem bereits erwähnten Band „Erzählen als Widerstand“ schreiben 23 Autorinnen über spirituellen Missbrauch, sexuellen Missbrauch und Machtmissbrauch, den sie selbst als Studentin, Gemeinde- oder Pastoralreferentin, als Familien-

frau, als Mitglied von Orden oder geistlichen Gemeinschaften erlitten haben. Nach Jahren und noch häufiger nach Jahrzehnten brechen sie den Bann und berichten unter dem Schutz eines Pseudonyms, was ihnen widerfahren ist, manche zum ersten Mal. Ihr Schreiben ist an sich subversiv, denn es richtet sich gegen die von den Täter\*innen errichteten Schweigeordnungen. Einige Autorinnen sind den Missbrauchskonstellationen entkommen, indem sie subversiv agierten, und zwar entweder in der Missbrauchssituation selbst oder später, durch eine neue Interpretation der eigenen Biografie und Gottesbeziehung, gegen Vereinnahmungen durch die Täter\*innen. Zwei Erzählungen über fortgesetzten spirituellen Missbrauch sollen hier exemplarisch vorgestellt werden.

Sr. Maria Gärtner hat für „Erzählen als Widerstand“ die „Chronik einer geistlichen Begleitung“ verfasst. Der Täter, ein Ordensmann, indoktriniert und isoliert die Ordensfrau durch stundenlange Anrufe und Begleitgespräche, kommt gegen ihren Willen und in übergriffiger Weise auf intime Themen zu sprechen, beutet sie finanziell aus, beschneidet ihre spirituelle Selbstbestimmung und will sie schließlich gegen ihre erklärte Absicht zum Übertritt in eine andere Ordensgemeinschaft drängen. In dieser für sie lebensbedrohlichen Krise erinnert sich Sr. Maria Gärtner an eine tiefe spirituelle Erfahrung beim Gebet in der Sterbezelle ihres Ordensgründers. Damals „kniete [ich] nieder und bat ihn [den Ordensgründer] inständig um Fürbitte, dass ich immer, bis zu meinem Tode, auch bei ganz schweren Prüfungen, treu im Orden bleibe“ (Haslbeck u. a., 81). In der bedrängenden langjährigen Begleitung, in der sich Sr. Maria kaum der suggestiven Macht des Paters entziehen konnte, hatte sie nie über dieses Erlebnis gesprochen. Genau deshalb konnte es zur subversiven Ressource werden. Mit der kryptischen Formulierung „die

Heiligen halten mich fest“, die tatsächlich weiterhin nichts von dem Erlebnis offenbart, wehrte sie den erzwungenen Übertritt ab und entzog sich dem üblichen Sprachspiel der geistlichen Begleitung. Entsprechend war die Reaktion des Paters: „Das ist keine geistliche Antwort. Das nach zehn Jahren geistlicher Begleitung. Sie spielen mit mir!“ (Haslbeck u. a., 81).

Miriam Leb hat spirituellen Missbrauch in einer geistlichen Gemeinschaft im Ausland erfahren. Besonders bedrückend sind ihre Erinnerungen an die geistliche Begleitung und die Beichte. Weil sie mit Katechismus und Kirchenrecht gegen die vom geistlichen Begleiter etablierte Ordnung opponierte – u. a. gegen den Zwang, nur bei ihm zu beichten –, wurde ihr in der Beichte die Absolution verweigert. Sie zeige keine Reue und sei zu stolz; sie sei nicht demütig, gehorsam und gefügig. Nach der verweigerten Absolution drohte der Beichtpriester per SMS, sie würde direkt in die Hölle gelangen, sollte sie in dieser Nacht im Stand der Todsünde sterben. Miriam Leb spricht von „Psychoterror“ und der „Vermittlung absolut falscher Gottesbilder“ (Haslbeck u. a., 127). Nicht nur die Begleitung durch einen Psychotherapeuten, sondern auch das eigene theologische Nachdenken über Gott halfen Miriam Leb, ihr seelisches Gleichgewicht wiederzufinden. Die in der Beichte verweigerte Vergebung spricht sie nun sowohl Gott als auch sich selbst zu – „und daher kann es guttun, auch Gott und mir selber zu verzeihen!“ (Haslbeck u. a., 129).

Subversion hat ihren Preis. Marcella wie Hugelburc erhöhen im Handlungsmodus der Subversion zwar ihre Agency, doch sie verzichten dafür auf die Sichtbarkeit und Anerkennung ihrer intellektuellen Leistungen – mit unübersehbaren Folgen noch für die Rezeption. Beide affirmieren dadurch letztlich

die Geschlechterordnung, gegen die sie handeln: Hugelburg stilisiert sich selbst als schwache Frau; die subversiv fragende und scharfsinnig urteilende Marcella lehrt nicht im eigenen Namen. Louise Becks Beispiel zeigt ex negativo die Ambivalenz, die in jeder Subversion steckt. Rationale Überprüfbarkeit, Transparenz und Machtkontrolle sind hier außer Kraft gesetzt. Die Erzählungen von Sr. Maria Gärtner und Miriam Leb zeigen subversive Wege aus einem spirituellen Missbrauch auf. Bei der einen ist es die in der Begleitung verschwiegene, „stille Spiritualitätsreserve“, bei der anderen eine Umkehrung des oktroyierten Gottesbildes und der verweigerten Absolution. Subversiv mussten sie nur deshalb agieren, weil geistliche Begleiter jahrelang massiv gegen die spirituelle Selbstbestimmung der Frauen handelten. „Wir schweigen nicht länger!“, so hat die Schweizerische Konzilsaktivistin Gertrud Heinzemann schon 1964 ein Buch betitelt und darin internationale Stimmen von Frauen zum Zweiten Vatikanischen Konzil versammelt. Diese Partizipation am kirchlichen Diskurs ist ein Recht, das sich Katholikinnen heute nicht mehr nehmen lassen, weil sie dieses Recht als „Zeichen ihrer Würde“ beanspruchen (vgl. *Pacem in terris* 22 und 24). Der Blick auf historische Frauengestalten legt nahe, dass hier eine „prise de parole“ (Michel de Certeau) erfolgt, ein Ergreifen des Wortes, das längst unter der Oberfläche vorhanden war und deshalb so plausibel ist. Es ist an der Zeit, auf diese Stimmen zu hören.

## Literatur

Bauch, Andreas, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt (Bd. 1). Biographien der Gründungszeit, Eichstätt 1962.



- Beard, Mary, *Frauen & Macht. Ein Manifest*, Frankfurt 2018.
- Bischoff, Bernhard, *Wer ist die Nonne von Heidenheim?*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens* 18 (1931), 387–388.
- De Meester, Conrad, *La fraude mystique de Marthe Robin. Dieu saura écrire droit sur des lignes courbes*, Paris 2020.
- Ernst, Thomas, *Literatur und Subversion. Politisches Schreiben in der Gegenwart*, Bielefeld 2013.
- Heinzelmann, Gertrud, *Wir schweigen nicht länger! We Won't keep Silence Any Longer! Frauen äußern sich zum II. Vatikanischen Konzil. Women Speak Out to Vatican Council*, Zürich 1964.
- Haslbeck, Barbara/Heyder, Regina/Leimgruber, Ute/Sandherr-Klemp, Dorothee (Hg.), *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster 2020.
- Heyder, Regina, *Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der „Expositio in Hexaemeron“*, Münster 2010.
- Hieronymus, *Commentaria in Epistolam ad Galatas libri tres*, in: PL 26, 307–438; Prologus 307A–312A.
- Hieronymus, *Nekrolog für die Witwe Marcella (= Ep. 127 ad Principiam virginem, sive Marcellae viduae epitaphium)*, in: Hieronymus, *Epistulae*, hg. von Isidor Hilberg (CSEL 54–56), Wien-Leipzig 1910–1918, <sup>2</sup>1996, hier in CSEL 56, 145–156.
- Letsch-Brunner, Silvia, *Marcella – discipula et magistra. Auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jahrhunderts*, Berlin 1998.
- Rath, Philippa (Hg.), *„Weil Gott es so will“. Frauen erzählen von ihrer Berufung zur Diakonin und Priesterin*, Freiburg i. Br. 2021.
- Solnit, Rebecca, *Wenn Männer mir die Welt erklären*, München 2017.
- Surdovel, Grace (Hg.), *Love Tenderly. Sacred stories of Lesbian and Queer Religious*, Mount Rainier, MD, 2021.
- Weiß, Otto, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909)*, St. Ottilien 1983.