

Religion – Geschlecht – Körper
religion – gender – bodies

| 2

Magdalena Hürten

Dem Schweigen zuhören

Die Bedeutung des Konzepts der epistemic injustice
für die Forschung zu Missbrauch an
erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche

Fallstudie zu Missbrauch in der Gründungsgeschichte
der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen

VERLAG KARL ALBER



Religion – Geschlecht – Körper
religion – gender – bodies

Herausgegeben von

Prof. Dr. Claudia Jahnel
Prof. Dr. Ute Leimgruber
Prof. Dr. Nimet Şeker

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Charlotte Fonrobert
PD Dr. Anna-Katharina Höpflinger
Prof. Dr. Dina El Omari
Dr. Carola Roloff
PD Dr. Viola Thimm
Prof. Dr. Mathias Winkler

Band 2

Magdalena Hürten

Dem Schweigen zuhören

Die Bedeutung des Konzepts der epistemic injustice
für die Forschung zu Missbrauch an
erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche

Fallstudie zu Missbrauch in der Gründungsgeschichte
der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen

VERLAG KARL ALBER



Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
des Vereins AGENDA Forum katholischer Theologinnen e. V.,
des Erzbistums Bamberg, der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen
und im Rahmen des Sach- und Reisekostenprogramms der Koordinationsstelle
Chancengleichheit der Universität Regensburg.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Regensburg, Univ. Diss., 2024

1. Auflage 2025

© Magdalena Hürten

Publiziert von

Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99229-6

ISBN (ePDF): 978-3-495-99230-2

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495993521>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung
4.0 International Lizenz.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2024 an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg als Dissertationsschrift angenommen. Für die Veröffentlichung wurde sie geringfügig überarbeitet.

Im Oktober 2019 spürte ich auf der Tagung zu „Gewalt an Frauen in Kirche und Orden“ in Siegburg zum ersten Mal, dass ich mich weiter und wissenschaftlich mit diesem drängenden Thema auseinandersetzen wollte. Heute, fast fünf Jahre später, schreibe ich das Vorwort zu meiner Doktorarbeit, in der ich genau das getan habe. Viele Menschen haben auf unterschiedliche Weise dazu beigetragen, dass dies möglich wurde. Ihnen sollen diese ersten Seiten gewidmet sein.

An erster Stelle geht mein Dank an die Kongregation der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen dafür, dass Sie mir ihre Geschichte anvertraut haben! In besonderer Weise danke ich Sr. Regina Pröls, die als Generaloberin bis Mai 2024 das Aufarbeitungsprojekt verantwortete, außerdem Sr. Katharina Horn, die mir die Türen zum Archiv geöffnet hat, selbst engagierte Nachforschungen betrieb und sich immer wieder viel Zeit für all meine Nachfragen und den Austausch mit mir genommen hat. Ihre Bestrebungen, alle Archivdokumente zur Gründungszeit zu digitalisieren und zu transkribieren, um sie eines Tages allen Kongregationsmitgliedern zur Verfügung stellen zu können, haben es mir ermöglicht, auch in Zeiten der Corona-Pandemie weiterzuforschen. Unbedingt zu erwähnen ist hier auch der Einsatz von Sr. Hildegard, die einen großen Teil der Transkriptionen anfertigte und die mir eine große Hilfe war, da sie noch die unleserlichsten Passagen entzifferte. Auch der Austausch mit Sr. Victoria, die selbst bereits zur Gründungsgeschichte geforscht hatte, war für mich sehr wertvoll. In vielem konnte ich auf dem aufbauen und an das anknüpfen, was sie bereits herausgefunden hatte. Den Franziskusschwestern gilt mein großer Respekt dafür, dass sie den Mut hatten, das jahrzehntelange Schweigen über ihren

Gründer und den durch ihn begangenen Missbrauch zu brechen, dass sie die Vergangenheit nicht einfach Vergangenheit sein lassen, sondern sich ihrer Verantwortung mit Blick auf ihre Geschichte stellen und daraus neue Wege für die Zukunft finden wollen. Für dieses Projekt, das weit über meine Arbeit hinausgeht, wünsche ich ihnen viel Erfolg und Gottes Segen!

Mein Dank gilt in besonderer Weise Prof.in Dr. Ute Leimgruber, die mit einer Anstellung an ihrer Professur die Rahmenbedingungen schuf, um meinen Wunsch in die Tat umzusetzen. Durch ihr großes Vertrauen in meine Fähigkeiten und meine Arbeit hat sie mir immer wieder den notwendigen Motivationsschub gegeben, um weiterzumachen und nicht aufzugeben. Liebe Ute, vielen Dank, dass Du nicht nur als Chefin, sondern auch als Betreuerin und Mentorin immer hinter mir gestanden hast und zugleich immer schon einen Blick voraus geworfen hast, wie es für mich weitergehen kann.

Prof.in Dr. Katharina Karl danke ich für die Übernahme des Zweitgutachtens, die Mühe und Arbeit, die damit verbunden war, und ihre konstruktiven Rückmeldungen.

Eine ganze Reihe von Kolleg:innen hat die Erstellung meiner Doktorarbeit begleitet und durch ihren kollegialen Rat und ihre fachliche Expertise bereichert. Ich danke insbesondere Christoph Naglmeier-Rembeck und Sr. Philippa Haase, die als meine Büromitbewohner:innen viele der Hochs und Tiefs der Promotionsphase miterlebt haben, zudem Judith König, Annemarie Pilarski, Peter Scheuchenpflug, Michael Lohausen, Adrian Linz, dem pastoraltheologischen Oberseminar und dem Netzwerk „Missbrauchsmuster“.

Ich danke den Archivar:innen und Archivmitarbeiter:innen in München, Landshut, Paderborn, Salzburg und Rom, die mir Zugang zu ihren Archiven gewährt haben. Ein großer Dank gilt auch Dr. Alexandra von Teuffenbach, die mir half, mich in den Archiven des Vatikans zurechtzufinden.

Von unschätzbarem Wert waren in der Promotionsphase für mich die Menschen, die mir als Freund:innen und Familie an der Seite standen, immer an mich geglaubt haben, unermüdliches Interesse an meiner Arbeit gezeigt haben oder mich auf andere Gedanken gebracht haben, mir in den stressigen Zeiten einen Kaffee oder ganze Mahlzeiten gekocht haben und so viel Verständnis dafür aufgebracht haben, wie viel Raum diese Arbeit in meinem Leben eingenommen hat. Heidemarie und Thomas Hürten seien hier explizit genannt,

weil sie es sich nicht nehmen ließen, die ganze Arbeit Korrektur zu lesen, außerdem Stephanie Weber, die mir mit ihren Italienischkenntnissen ausgeholfen hat, wenn ich nicht weiterkam. Alle anderen, die nicht eigens genannt werden können, sollen wissen, dass sie genauso sehr mitgemeint sind!

Ich danke der Koordinationsstelle Chancengleichheit für die Bewilligung eines Promotionsabschlusstipendiums im Wintersemester 2023/24 und den aufgelisteten Zuschussgeber:innen für die großzügige Beteiligung an den Druckkosten. Ich freue mich, dass die Arbeit in der Reihe „Religion – Geschlecht – Körper“ einen Platz gefunden hat und bedanke mich bei den Herausgeberinnen für die Aufnahme sowie bei den Mitarbeiter:innen des Karl Alber Verlags, insbesondere bei Maria Saam, für die Unterstützung bei der Vorbereitung der Veröffentlichung.

Regensburg, im August 2024

Magdalena Hürten

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	17
Abkürzungsverzeichnis	19
I Einleitung	21
II Forschungsüberblick: Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche	31
1 Aufmerksamkeit für ein neues Phänomen: <i>Professional sexual misconduct</i>	33
2 Erste Studien und Berichte zum Kontext der katholischen Kirche	37
2.1 Maura O'Donohue: Missbrauch an Ordensfrauen	38
2.2 Richard Sipe: Analysen eines ehemaligen Priesters	39
2.3 Chibnall/Wolf/Duckro 1998: Die erste quantitative Studie	40
3 Weiterführende Forschung in interkonfessioneller und interreligiöser Perspektive	45
3.1 Kathryn Flynn: Die erste qualitative Studie	45
3.2 Margaret Kennedy: Kirchlicher Umgang mit Betroffenen	47
3.3 Diana R. Garland: Deutung des Missbrauchs und Ausmaß in den USA	49
4 Vertiefte Forschung – Kontext katholische Kirche	52
4.1 Betroffene erzählen	53
4.2 Grundlagenstudien mit dem Fokus katholische Kirche	55
4.3 Differenzierung des Missbrauchsbegriffs	58
4.3.1 Spiritueller Missbrauch	59
4.3.2 Reproduktiver Missbrauch	61

4.4	Aktuelle Studien zum Ausmaß	61
4.5	<i>Hidden patterns</i> : Macht- und Geschlechterverhältnisse	68
4.5.1	Vulnerabilität und Vulneranz	69
4.5.2	<i>Sexual economies</i>	73
4.5.3	Deutung der Betroffenen	74
4.5.4	Reaktionen auf das Sprechen Betroffener	77
4.5.5	<i>Hiding patterns</i>	83
5	Einordnung der Fragestellung in den Forschungsstand	86
5.1	„Missbrauch“: Definition für die vorliegende Arbeit	86
5.2	Einordnung der Forschungsfrage	87
III Hermeneutischer Zugang: Das Konzept der <i>epistemic injustice</i>		91
1	Thematisierung epistemischer Ungerechtigkeit vor „Epistemic Injustice“	93
1.1	Gesellschaftspolitischer Diskurs	94
1.2	Akademischer Diskurs	97
1.2.1	<i>Epistemic violence</i> nach Gayatri Chakravorty Spivak	97
1.2.2	Gewalt der Anrede bei Judith Butler	102
1.2.3	Intersektionalität nach Kimberlé Crenshaw und Patricia Hill Collins	105
1.2.4	<i>Silencing</i> bei Jennifer Hornsby und Rae Langton	108
1.3	Zwischenfazit	111
2	Konzept der <i>epistemic injustice</i> bei Miranda Fricker	111
2.1	Verortung des Ansatzes	112
2.1.1	<i>Social and feminist epistemology</i>	112
2.1.2	Frickers Ansatz: Im Grenzgebiet zwischen Epistemologie und Ethik	114
2.2	Definition der <i>epistemic injustice</i>	117
2.3	Erste Form: <i>Testimonial injustice</i>	119
2.4	Zweite Form: <i>Hermeneutical injustice</i>	127
2.5	Das Unrecht der <i>epistemic injustice</i>	133
2.6	Die Tugend der <i>epistemic justice</i>	138

3	Der Komplexität epistemischer Prozesse gerecht werden – Kritik und Ergänzungen zum Konzept der <i>epistemic injustice</i>	140
3.1	Anfragen an das Konzept der <i>epistemic injustice</i>	141
3.1.1	Das kommunikative Setting und die Macht der Konventionen	141
3.1.2	Vorurteile im <i>social imaginary</i>	144
3.1.3	<i>Identity power</i>	147
3.1.4	Intersektionale Faktoren	148
3.1.5	<i>Responsibility</i>	149
3.2	Weitere und verwandte Formen der epistemischen Ungerechtigkeit	152
3.2.1	Glaubwürdigkeitsüberschuss	153
3.2.2	<i>Testimonial smothering</i>	155
3.2.3	<i>Willful ignorance</i>	157
3.2.4	Gewalt der Repräsentation	161
3.2.5	Manipulation und <i>external resistance</i>	163
3.2.6	<i>Epistemic vice</i>	166
3.3	Zwischenfazit	170
4	Adaption des Konzepts der <i>epistemic injustice</i> für die Analyse von Missbrauchsfällen	171
4.1	Rezeption des Konzepts in Religionswissenschaften, Theologie und Missbrauchsforschung	172
4.2	Epistemische (Un-)Gerechtigkeit als hermeneutischer Schlüssel für die Fallstudie	177
IV	Historischer Kontext: 1870–1920	181
1	Die Situation von Frauen an der Wende zum 20. Jahrhundert	182
1.1	Ideengeschichte: Das Frauenbild des 19. Jahrhunderts	184
1.1.1	Das bürgerliche Frauenbild	185
1.1.2	Das katholische Frauenbild	189
1.2	Konsequenzen für Bildung und Berufstätigkeit von Frauen	196
1.2.1	Frauenbildung: Möglichkeiten und Grenzen	197
1.2.2	Erwerbslosigkeit der Frau: Ideal und Realität	198

1.3	Frauenbewegungen und Emanzipationsbestrebungen	202
1.3.1	Die Anfänge der Frauenbewegung: 1848–1865	203
1.3.2	Neuorganisation und Ausdifferenzierung: 1865–1890	205
1.3.3	Erste Erfolge: Frauenbewegung ab 1890	208
1.3.4	Katholische Frauenbewegung	211
1.4	Zwischenfazit: Definitionsmacht der Männer und Widerstand der Frauen	215
2	Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts	216
2.1	Die Ursprünge und der Weg zur Anerkennung	217
2.2	Frauenkongregationsfrühling	222
2.2.1	Gesellschaftliche Notwendigkeit	223
2.2.2	Kirchliche Motive	225
2.2.3	Motive der Frauen	227
2.2.4	Der Prozess einer Gründung	232
2.3	Apostolische Tätigkeit der Frauenkongregationen	236
2.3.1	Krankenpflege	237
2.3.2	Pädagogik und Bildung	243
2.4	Zwischenfazit: Kontinuität und Brüche patriarchaler Normen	245
3	Sexualisierte Gewalt im Kaiserreich	246
3.1	Der juristische Diskurs: Vergehen und Verbrechen wider die Sittlichkeit	249
3.1.1	Rechtsgüter: Was schützen die Verbrechen gegen die Sittlichkeit?	250
3.1.2	Die Tatbestände: Was wird verfolgt und unter welchen Umständen?	256
3.1.3	Topoi der Tat: Welche Aspekte bestimmten die Vorstellung von sexualisierter Gewalt?	265
3.1.4	Rechtsstatus und Glaubwürdigkeit: Welche Stellung hatten Frauen vor Gericht?	268
3.1.5	Sprechen über „Sittlichkeitsverbrechen“ vor Gericht: Wo verlaufen die Grenzen des Sagbaren?	275
3.2	Alltagsweltlicher Diskurs: Aushandlung legitimer und illegitimer Sexualität in der Bevölkerung	280
3.2.1	Gelebte Sexualität	280

3.2.2	Ehre	282
3.2.3	Sprechen über Sexualität	285
3.3	Medialer Diskurs: Sexuelle Vergehen von Klerikern in der antikirchlichen Presse	288
3.4	Kirchlich-theologischer Diskurs: Normen und ihre Anwendung	293
3.4.1	Moraltheologische Bewertung von Sittlichkeitsfragen	293
3.4.2	Verstöße gegen das Kirchenrecht	296
3.4.3	Verfolgung von Verstößen gegen die kirchliche Sexualmoral	305
3.5	Zwischenfazit: Missbrauch von erwachsenen Frauen im Verständnis des Kaiserreichs?	317
 V Fallstudie: Missbrauch in der Gründungsgeschichte der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen . . .		
1	Zu den Quellen	320
1.1	Historie der Auseinandersetzung mit der Gründungsgeschichte	321
1.2	Archivrecherche im Rahmen dieser Arbeit	324
1.3	Quellenkritik	327
1.3.1	Akten	327
1.3.2	Zeitungsartikel	334
1.3.3	Briefe	335
1.3.4	Protokolle	336
1.3.5	Satzungen und Regeln	337
1.3.6	Chroniken und Aufzeichnungen über die Anfänge der Kongregation	340
1.3.7	Bilder	349
2	Gründungsgeschichte der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen	350
2.1	Gründung des Vereins vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege	351
2.2	Wichtige Personen der Anfangszeit	354
2.2.1	Peter Natili	354
2.2.2	Die ersten Schwestern	374
2.3	Allgemeine Entwicklung des Vereins	382
2.3.1	Tätigkeitsfelder und Organisation	382

2.3.2	Die Krankenpflegerinnen-Gemeinschaft in Zahlen	383
2.3.3	Filialen	385
2.3.4	Kultur der Gemeinschaft	387
2.4	Staatliche Beobachtung des Vereins und der Schwesternschaft	398
2.4.1	Tätigkeit der Krankenschwestern	399
2.4.2	Die gemeinsame Kleidung der Krankenpflegerinnen	402
2.5	Der Weg zur Anerkennung	406
2.5.1	1900–1911 Sicherung des Fortbestehens der Gemeinschaft	407
2.5.2	1912–1917 Schritte der Distanzierung von P. Natili	408
2.5.3	1917–1921 Vorbereitung der Anerkennung	413
3	Missbrauch durch den Gründer	414
3.1	Die Vorwürfe im Einzelnen	416
3.1.1	Kurpfuscherei	416
3.1.2	Natilis Verhalten den Schwestern und anderen Frauen gegenüber	422
3.1.3	Unlautere Geldgeschäfte	431
3.1.4	Weitere Vorwürfe	432
3.2	Sprechen und Schweigen: Deutungen der Betroffenen	433
3.2.1	Natilis Übergriffe als Gegenstand privater Gespräche	434
3.2.2	Anzeige beim Ordinariat	436
3.2.3	Aussagen vor Gericht	436
3.2.4	Zwischenfazit	452
3.3	Stellungnahme des Täters	453
3.4	Klatsch und Gerüchte: Gesellschaftliche Bewertung der Vorwürfe	456
3.5	Haltung kirchlicher Vertreter und Institutionen	458
3.5.1	Maßnahmen und Sanktionen	459
3.5.2	Stellungnahmen und Deutungen einzelner Vertreter	462
3.5.3	Zwischenfazit	465

3.6	Beurteilung der Vorwürfe durch den Staat	466
3.6.1	Staatsanwaltschaftliche Einordnung der Vorwürfe	467
3.6.2	Bewertung durch weitere staatliche Institutionen	473
3.6.3	Zwischenfazit	478
3.7	Darstellung des Missbrauchs in der Presse	479
3.7.1	Zeitungsberichte	480
3.7.2	Veröffentlichungen Maximilian Gérards	483
3.7.3	Zwischenfazit	487
3.8	Deutung der Gemeinschaft	488
3.8.1	Darstellung der Gründung nach Sr. Rosa Rodler	489
3.8.2	Aufzeichnungen aus den Jahren 1936–1945	491
3.8.3	Chroniken zurückgehend auf Sr. Cäcilia Parusel	494
3.8.4	Aufzeichnungen aus den Jahren 1953–1987	498
3.8.5	Chroniken der Solanusschwestern	502
3.8.6	Darstellung der Gründung im 21. Jahrhundert	504
3.8.7	Zwischenfazit	506
4	Fazit: Sprechen und Schweigen über den Missbrauch in der Gründungsgeschichte der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen	509
4.1	Grenzen des Sprechens über Missbrauch	511
4.1.1	Unzulängliche kollektive hermeneutische Ressourcen	512
4.1.2	Vorurteile und Unwuchten in der Glaubwürdigkeitsökonomie	516
4.1.3	Externalisierter Widerstand	517
4.2	Möglichkeiten des Sprechens	518
4.3	Konsequenzen für die Betroffenen	520
VI	Ausblick: <i>Epistemic justice und injustice</i> in der Forschung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche	523
	Quellen- und Literaturverzeichnis	527

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Tracht der Josefsschwestern 1900–1914 404

Abbildung 2: Tracht der St. Franziskusschwestern ab 1914 . . . 405

Abkürzungsverzeichnis

Abk.	Abkürzung
ADF	Allgemeiner Deutscher Frauenverein
ALR	Allgemeines Landrecht
B.	bayerisch
BDF	Bund Deutscher Frauenvereine
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch
bspw.	beispielsweise
CORREF	Conférence des religieux et religieuses de France (Konferenz der Ordensleute in Frankreich)
CIASE	Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église
CSMIA	Clerical Sexual Misconduct Involving Adults
DBK	Deutsche Bischofskonferenz
d. h.	das heißt
etc.	etcetera
FC	femme consacrée
ISCW	International Survey of Catholic Women
ICW	International Council of Women
JFB	Jüdischer Frauenbund
KDFB	Katholischer Deutscher Frauenbund
KFB	Katholischer Frauenbund
Kgl.	Königlich
M	Mark
MACSAS	Minister and Clergy Sexual Abuse Survivors
MHG-Studie	Studie zu sexuellem Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (erstellt an und benannt nach den drei Standorten: Mannheim, Heidelberg und Gießen)
NF	Nationaler Frauendienst
NfVZ	Neue freie Volkszeitung
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
PSM	Professional sexual misconduct
PStGB	Polizeistrafgesetzbuch
RGewO	Reichsgewerbeordnung
RStGB	Reichsstrafgesetzbuch

Abkürzungsverzeichnis

sog.	sogenannt(e/r/s)
StGB	Strafgesetzbuch
usw.	und so weiter
u. U.	unter Umständen
u. a.	unter anderem
v. a.	vor allem
z. B.	zum Beispiel

I Einleitung

Seit jeher haben Frauen Missbrauch und Gewalt erfahren, auch innerhalb der Kirche. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Unrecht begann im deutschsprachigen Raum jedoch erst im Lauf der 2010er Jahre. Wegweisend waren die Veröffentlichungen von Betroffenenberichten, wie „Nicht mehr ich“¹ von Doris Reisinger (geb. Wagner) im Jahr 2014 und „Erzählen als Widerstand“² 2020, sowie die ARTE-Dokumentation „Gottes missbrauchte Dienerinnen“³, die 2019 erstmals ausgestrahlt wurde. Im Herbst 2019 fand zudem eine erste Tagung zum Thema „Gewalt gegen Frauen in Kirche und Orden“ statt. Betroffene, kirchliche Mitarbeiter:innen und Wissenschaftler:innen trafen sich in Siegburg, um dem Thema Raum zu geben und erste Schritte zur Aufarbeitung auf den Weg zu bringen.⁴

Doch bereits vor diesen medienwirksamen Veröffentlichungen und Veranstaltungen war in der breiteren Gesellschaft Wissen über Missbrauch an erwachsenen Frauen im Raum der katholischen Kirche verfügbar. Geschichten und Gerüchte über das „Verhältnis“ von Priestern zu ihren Haushälterinnen, über „lesbische Beziehungen“ in Frauenorden und über Priesterkinder, für deren Unterhalt die Kirche aufkommen musste, stellten keine Ausnahmen dar.⁵ Die zugrundeliegenden Taten und Verhältnisse waren häufig kein Geheimnis. Dass es sich dabei um ein Unrecht, eine Verletzung des Selbstbestimmungsrechts der betroffenen Frauen mit oft schwerwiegenden Folgen für deren somatische und psychische Gesundheit handeln könnte, wurde dagegen nicht erkannt. Missbrauch an erwachsenen

1 WAGNER, Nicht mehr ich.

2 HASLBECK et al., Erzählen als Widerstand.

3 Dokumentation „Gottes missbrauchte Dienerinnen“, eine Produktion von Arte F 2017, online: www.arte.tv/de/videos/078749-000-A/gottes-missbrauchte-dienerinnen/.

4 Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz*, Gewalt; *kna*, Tagung zu Gewalt gegen Frauen.

5 Vgl. DE WEGER, Reporting, 178, 246f.; OPITZ, Frauenalltag, 184–188; DITTRICH, Antiklerikalismus, 406f.

Frauen war in dieser Hinsicht nicht unsichtbar, weil er tabuisiert, sondern weil er normalisiert war. Stephen de Weger und Jodi Death sprechen von einem „known unknown“.⁶

Eine ähnliche Gleichzeitigkeit von Wissen über und Ignoranz von Missbrauch an erwachsenen Frauen zeigt sich auch in der Gründungsgeschichte der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen.⁷ Diese beginnt Anfang der 1890er Jahre in München mit der Gründung des ambulanten Krankenpflegevereins vom Hl. Josef durch den italienischen Hieronymitenpater Peter (Pietro) Natili (1842–1914). In den Jahren 1899 und 1900 war Natili in mehrere Gerichtsverfahren involviert, in denen ihm unter anderem Vorwürfe des unsittlichen Verhaltens und der Durchführung von Abtreibungen zur Last gelegt wurden. Bei den Betroffenen handelte es sich um Schwestern des Krankenpflegevereins sowie eine Frau, deren Beichtpriester Natili war. Es kam zwar zu keiner Verurteilung, denn das entsprechende Verfahren wurde eingestellt, Natili wurde allerdings im Jahr 1900 aus dem Königreich Bayern ausgewiesen. Die Krankenpflegegemeinschaft existierte weiter und wurde 1921 als Diözesankongregation des Erzbistums Bamberg anerkannt. Der Missbrauch durch den Gründer geriet in Vergessenheit. Statt eines Personenkultes wie in vielen anderen Gemeinschaften, bildete sich um die Figur des Gründers ein Nebel des Nicht-Wissens und des Schweigens.⁸ Es standen kaum Informationen zu seiner Person zur Verfügung und ihm wurde nur eine geringe Bedeutung für die Geschichte der Gemeinschaft zugemessen. Im Mai 2020 wandte sich die Kongregation an die Professur für Pastoraltheologie und Homiletik an der Fakultät für katholische Theologie der Universität Regensburg und bat um Hilfe bei der Aufarbeitung der Missbrauchsfälle durch den Gründer. Dass eine Kongregation die Initiative ergreift und sich dem Missbrauch in der eigenen Gründungsgeschichte stellt, dürfte mindestens für den deutschsprachigen Raum ein Novum sein.⁹ In der Auseinander-

6 DE WEGER/DEATH, *Clergy Sexual Misconduct*, 132.

7 Im Fließtext ab hier als „Franziskusschwestern“ bezeichnet.

8 So beschrieb es die Kongregationsleitung im Sommer 2020 in einem Gespräch mit der Verfasserin zu Beginn des Aufarbeitungsprojekts.

9 Anders verhält es sich etwa bei den Missbrauchsfällen durch den Schönstatt-Gründer Josef Kentenich, die 2020 durch die Theologin und Archivarin Alexandra v. Teuffenbach aufgedeckt wurden (TEUFFENBACH, Vater). Auch wenn die Vorwürfe innerhalb der Gemeinschaft kontrovers diskutiert werden, zeigte sich

setzung mit der Geschichte der Franziskusschwestern stellt sich prominent die Frage, inwiefern es an der Wende zum 20. Jahrhundert möglich war, über Missbrauch an erwachsenen Frauen zu sprechen, unter welchen Bedingungen der Missbrauch als solcher anerkannt werden konnte und welche Faktoren – in der Gründungszeit aber auch innerhalb der Gemeinschaft bis heute – zum Schweigen und Vergessen geführt haben.

Indem die vorliegende Arbeit diesen Fragen nachgeht, macht sie nicht so sehr die Missbrauchstaten selbst, sondern die Deutung der Taten im Nachhinein zu ihrem Gegenstand. Dies entspricht einer aktuellen Entwicklung in der (theologischen) Missbrauchsfor- schung, die vermehrt *Disclosure*-Prozesse¹⁰ und die Verantwortung Dritter, der sogenannten *bystander*, beleuchtet. Viele Betroffenenbe- richte, insbesondere auch von erwachsenen Frauen, die Missbrauch in der katholischen Kirche erfahren haben, weisen darauf hin, dass es oftmals eines längeren Prozesses bedarf, bis Betroffene das Erlebte selbst als Missbrauch erkennen.¹¹ Die bisherige Missbrauchsfor- schung macht deutlich, dass es Teil der Tatanbahnungsstrategien ist, die persönlichen Grenzen der Betroffenen zu verschieben und das Vertrauen in ihre eigene Wahrnehmung zu untergraben.¹² Betroffe- ne müssen dann erst wieder lernen, ihren eigenen Gefühlen und Einschätzungen zu trauen. Eine entscheidende Unterstützung kann dabei von den Personen ausgehen, denen sich die Betroffenen anver- trauen, wenn sie die Betroffenen in ihren Wahrnehmungen stärken und ihnen helfen, die Deutungsmacht über ihr Erleben zurückzu- erlangen. Das Umfeld der Betroffenen sowie Institutionen tragen damit eine besondere Verantwortung für die Verhinderung weiteren

die Generalleitung vor allem defensiv, stritt die Vorwürfe des (sexuellen) Miss- brauchs ab (vgl. *Generalpräsidium Schönstatt International*, Stellungnahme) und veröffentlicht seither in der Reihe „Dokumente zur Geschichte der Schönstatt- Bewegung“ sukzessive Archivdokumente zu P. Kantenich, denen Lesehinweise vorangestellt werden (vgl. AGUIRRE, Dokumente).

10 Mit *disclosure* werden im Fachdiskurs Prozesse und Praktiken bezeichnet, in denen Betroffene ihre Missbrauchserfahrungen Dritten anvertrauen. Im Deut- schen wird auch von „Aufdeckung“, „Offenlegung“ oder „Offenbarung“ gespro- chen. Zur Kritik an diesen Begriffen vgl. POHLING, Artikulationen, 35f.

11 Vgl. GARLAND/ARGUETA, Clergy Sexual Misconduct, 11.

12 Vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, *Violences sexuelles*, 186f.; FLYNN, Sexual Abuse, 182.

Unrechts gegenüber den Betroffenen im *Disclosure*-Prozess.¹³ Bei Missbrauch in Kongregationen wie den Franziskusschwestern bzw. der Krankenpflegegemeinschaft vom Hl. Josef kommt der Gemeinschaft eine entscheidende Rolle zu, da sie sowohl das Umfeld der Betroffenen und damit eine Sphäre für interpersonelle Anerkennung des Unrechts als auch die Möglichkeit institutioneller Anerkennung stellt. Umso schwerwiegender ist es, wenn die Deutung Betroffener von ihrem Umfeld sowie von institutionellen Ansprechpersonen nicht anerkannt wird, weil es sich um eine „Beziehung zwischen Erwachsenen“ handle und damit Konsens suggeriert wird, wenn sie der Lüge bezichtigt werden oder ihnen die Schuld für die Taten angelastet wird – eine Erfahrung, von der viele Frauen berichten, die als Erwachsene Missbrauch in der Kirche erlebt haben.¹⁴

Ein geeignetes Konzept, um das Unrecht und die Verletzungen zu benennen und sichtbar zu machen, die hinter diesen Erfahrungen stecken, lieferte die US-amerikanische Philosophin Miranda Fricker, als sie 2007 in einem gleichnamigen Buch das Konzept der *epistemic injustice* veröffentlichte. Ihr Ansatz zeigt, wie u. a. Frauen in der Deutung eigener Erfahrung und der Kommunikation dieses Erfahrungswissens durch Genderstereotype beeinträchtigt werden können. Auch viele Betroffenenberichte legen nahe, dass *gender*, d. h. sozial konstruierte und kulturell kontingente Vorstellungen von Geschlecht, das Missbrauchsgeschehen und auch den Umgang mit Missbrauchsfällen in Form von *hidden patterns* (versteckte Muster) prägt.¹⁵ *Epistemic injustice* stellt damit einen geeigneten Schlüssel dar, um diese *hidden patterns* im Sprechen über die Missbrauchsfälle in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern zu analysieren und herauszuarbeiten, inwiefern Geschlechterbilder definierten, wer als Wissenssubjekt auftreten darf und wo die Grenzen des Sagbaren verliefen.

13 Vgl. DURÀ-VILÀ/LITTLEWOOD/LEAVEY, *Integration*, 38; FLYNN, *Sexual Abuse*, 216; HERMAN, *Narben*, 51–73; HEYDER, *Narrating*, 5; KAVEMANN et al., *Wege*, 12; POOLER/BARROS-LANE, *National Study*, 129.

14 Vgl. DE WEGER, *Reporting*; FLYNN, *Sexual Abuse*, 190; KENNEDY, *Well*, 174; POOLER/BARROS-LANE, *National Study*, 127.

15 Vgl. LEIMGRUBER, *Hidden Patterns*; HASLBECK/HÜRTE/LEIMGRUBER, *Missbrauchsmuster*; HÜRTE, *Epistemic Injustice*; DE WEGER, *Reporting*, 167, 223; MCPHILLIPS et al., *Gender*, 70.

Während sich die Forschungsfrage als Frage nach der Anerkennung von Missbrauch im Rahmen der Christlichen Sozialethik thematisieren ließe oder mit Blick auf das Vergessen und Erinnern des Missbrauchs im Rahmen der historischen Theologie, wird sie in der vorliegenden Arbeit unter pastoraltheologischer Perspektive bearbeitet. Das Verhältnis von (theologischer) Theorie und (pastoraler) Praxis gehört seit ihrer Gründung im 18. Jahrhundert zu den zentralen Forschungsperspektiven der Pastoraltheologie. Mit Andreas Reckwitz wird dieser Arbeit ein umfassender Praxisbegriff zugrunde gelegt, der davon ausgeht, dass Praktiken mehr sind als individuelle oder kollektive Handlungen, sondern dass sie „Wissensordnungen und damit kulturelle Ordnungen des Denkbaren und Sagbaren“¹⁶ voraussetzen. Indem sich die Arbeit diesen epistemischen und kulturellen Ordnungen widmet, oder wie oben formuliert, den *hidden patterns*, trägt sie zu einer „Gesamttheorie evangeliumsgemäßen Handelns des Volkes Gottes im Hier und Heute“¹⁷ bei. Denn Einblicke in die Faktoren der Anerkennung bzw. Leugnung des Missbrauchs von erwachsenen Frauen im spezifischen Kontext der katholischen Kirche bieten wichtige Hinweise für einen guten Umgang mit Betroffenen und deren Berichten, auch in Fällen, die weniger weit in der Vergangenheit liegen. Durch die Auseinandersetzung mit Missbrauch an erwachsenen Frauen und konkreter noch innerhalb von Frauenkongregationen wird der bestehende Diskurs um Missbrauch in der katholischen Kirche um einen wichtigen Tatkontext erweitert, der bislang nur wenig erforscht wurde. Im Hintergrund steht die Erkenntnis, dass die Kirche, verstanden im weitesten Sinne als Ort, an dem sich Menschen als Volk Gottes versammeln, häufig kein sicherer Ort ist, weder für Minderjährige noch für Erwachsene¹⁸, und dass sie regelmäßig daran scheitert, sichere Räume zu

16 RECKWITZ, Gesellschaftstheorie, 53.

17 BUCHER, Viel mehr, 221.

18 Nicht nur Frauen erleben Missbrauch in der katholischen Kirche, auch Männer und nicht-binäre Personen. Taten, wie die durch Tony Anatrella begangenen (vgl. KEUL, Toxische Theologien), machen deutlich, dass Personen, die nicht den heteronormativen Idealen der katholischen Kirche entsprechen, besonderen Formen der Gewalt wie etwa Konversionstherapien ausgesetzt sein können. Täter*innen können die Tatsache, dass queere Lebensweise vom kirchlichen Lehramt als sündhaft angesehen werden, zur Anbahnung und Durchführung weiterer sexueller Übergriffe nutzen. Entsprechende Fälle legen nahe, dass diese

bieten, um über Erfahrungen des Missbrauchs zu sprechen. Riet Bons-Storm machte schon 1996 darauf aufmerksam, dass spezifische Erfahrungen von Frauen wie etwa das Erleiden sexualisierter Gewalt in pastoralen Kontexten nicht zur Sprache gebracht werden können bzw. nicht gehört werden und fragt nach den Ursachen: „What causes their experiences of incredibility, their not being taken seriously? Why is it so difficult for them to being understood in their particularity?“¹⁹ Ihre Unternehmung, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen, bezeichnet sie mit dem Titel ihres Buches als „Listening to Women's Silences in Pastoral Care and Counseling“. Auch Maria do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan verwenden den Topos des Hörens auf das Schweigen. Eine kritische Praxis müsse

„in der Lage sein, das Nichtgedachte der dominanten Diskurse zu denken, und denen zuzuhören, die zur Zielscheibe der epistemischen Gewalt werden. Sie achtet insbesondere auf das Schweigen, welches von jenen hergestellt wird, die die Wahrheit lieben und verehren.“²⁰

Diejenigen, „die die Wahrheit lieben und verehren“ sind hier Personen und Instanzen, die entscheiden, wer als Wissenssubjekt und was als Wissen gelten kann. Auf das Schweigen zu hören, bedeutet dem subversiven Sprechen der Betroffenen Raum zu geben. Damit zielt die vorliegende Arbeit nicht nur auf einen verbesserten Umgang mit Betroffenen und ihren Berichten in der kirchlichen Praxis, sondern versucht zuallererst eine gute wissenschaftliche Praxis zu etablieren, die im Stande ist, auch das Wissen zu heben, das jenseits der dominanten juristischen, kirchenrechtlichen, alltagsweltlichen oder medialen Diskurse liegt.

Erfahrungen gesondert zu erforschen sind, um die spezifischen heteronormativen Mechanismen zu erfassen, die die Taten prägen. Die Fokussierung auf Missbrauch an erwachsenen Frauen im Rahmen dieser Arbeit ergibt sich aus dem Forschungsgegenstand. Die Franziskusschwestern Vierzehnheiligen wurden als reine Frauengemeinschaft gegründet und die überlieferten Dokumente weisen ausschließlich auf erwachsene weibliche Betroffene hin. Die notwendige Beschränkung auf diese Betroffenenengruppe kann aber zugleich ein Ausgangspunkt für Forschung zu weiteren Betroffenenengruppen sein. Die Arbeit versteht sich insofern als ein Beitrag zum breiteren Feld der gendertheoretischen Missbrauchsforschung.

19 BONS-STORM, *Incredible Woman*, 31.

20 CASTRO VARELA/DHAWAN, *Postkolonialer Feminismus*, 279.

Mit Blick auf die Franziskusschwestern kann die vorliegende Doktorarbeit als unabhängige wissenschaftliche Arbeit keine Aufarbeitung im engeren Sinne leisten. Die Frage, wie die Gemeinschaft in Zukunft mit ihrer Gründungsgeschichte umgeht, inwieweit sie Verantwortung für den Missbrauch selbst und das Handeln der Gemeinschaft übernimmt und welche Konsequenzen sie daraus für den Umgang mit möglichen aktuelleren Missbrauchsfällen bzw. Missbrauchserfahrungen ihrer Mitglieder auch aus anderen Kontexten (Herkunftsfamilie, Beruf etc.) zieht, muss die Gemeinschaft selbst in einem intensiven Aufarbeitungsprozess klären. Die vorliegende Arbeit kann dazu aber insofern einen Beitrag leisten, als sie den Umgang mit der Gründungsgeschichte kritisch analysiert, aufzeigt, inwiefern Möglichkeiten zur Anerkennung des Missbrauchs genutzt wurden oder ungenutzt blieben und welche Folgen dies hatte.

Da Missbrauch an erwachsenen Frauen ein relativ neues Forschungsfeld im deutschsprachigen Raum darstellt, beginnt die Arbeit zunächst mit einem ausführlichen Forschungsüberblick (II). Indem nachgezeichnet wird, seit wann Missbrauch an erwachsenen Frauen ein Thema der Forschung ist, und der Forschungsprozess dargestellt wird, in dem Konzepte zum Sprechen über Missbrauch entwickelt wurden und sich das Forschungsfeld allmählich ausdifferenzierte, wird bereits die Forschungsfrage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über Missbrauch berührt. Zudem wird ausgehend von diesem Überblick ein Missbrauchs-begriff gebildet, der fest in der bisherigen Forschung und den dort ausgewerteten Betroffenenberichten verankert ist und der der weiteren Arbeit zugrunde gelegt wird. Aktuelle Forschungsansätze und spezifische Problemstellungen mit Blick auf den Missbrauch an erwachsenen Frauen, die im Rahmen des Forschungsüberblicks skizziert werden, verdeutlichen die Bedeutung der epistemologischen Fragestellungen dieser Arbeit für das Forschungsfeld.

Das Konzept der *epistemic injustice* wurde bereits verschiedentlich in der Forschung zu Missbrauch an Minderjährigen in der katholischen Kirche und darüber hinaus aufgegriffen. Auch in Beiträgen zu Missbrauch an erwachsenen Frauen wurde darauf verwiesen. Im dritten Teil (III) der vorliegenden Arbeit wird eine eingehende und kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept unternommen, die in der (theologischen) Missbrauchsforschung bisher noch nicht erfolgt ist. Dies dient insbesondere dazu, einen hermeneutischen

Zugang für die Fallstudie zu den Missbrauchsfällen in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen zu entwerfen, der es ermöglicht, unterschiedliche Formen epistemischer Ungerechtigkeit zu identifizieren und deren Ursachen aufzudecken, ohne sie zu reproduzieren. Vielmehr wird das Konzept der *epistemic injustice* so adaptiert, dass es als hermeneutischer Schlüssel fungieren kann, um auch subversives und verborgenes Wissen aus den Quellen zu heben.

Dazu ist eine genaue Kenntnis des historischen Kontexts und der jeweiligen Macht- und Geschlechterverhältnisse notwendig. Im vierten Teil der Arbeit (IV) werden daher die historischen Bedingungen der Kaiserzeit unter gendertheoretischer Perspektive beleuchtet. Indem die Lebensrealität von Frauen am Ende des 19. Jahrhunderts/Anfang des 20. Jahrhunderts beleuchtet werden, wird der Kontext erhellt, in dem die Missbrauchsfälle und das Sprechen über den Missbrauch stattfanden. Eine Auseinandersetzung mit den Diskursen zu sexualisierter Gewalt gibt zudem Einblick, welche Konzepte und Begriffe zum Sprechen über sexuelle Übergriffe zur Verfügung standen, wie sie in den Geschlechterverhältnissen der Zeit verankert waren, welche Konsequenzen dies für betroffene Frauen hatte und wie sie damit umgingen. Darin können bereits erste wichtige Antworten auf die Forschungsfrage gefunden werden. Erst die Fallstudie zu den Missbrauchsfällen in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern, die im fünften Teil (V) durchgeführt wird, vermag indes zu zeigen, was dies für das Sprechen über die konkreten Fälle bedeutete, inwiefern es an der Wende zum 20. Jahrhundert möglich war, über Missbrauch an erwachsenen Frauen zu sprechen und wie sich dies auf die Deutung des Missbrauchs innerhalb der Kongregation bis heute auswirkte.

Diese Ergebnisse, die im abschließenden Teil (VI) zusammengefasst werden, sind nicht nur für den Aufarbeitungsprozess der Franziskanerinnenkongregation relevant, indem sie erklären können, wie es dazu kam, dass der Missbrauch des Gründers über knapp 120 Jahre aus dem kollektiven Gedächtnis der Gemeinschaft verschwunden war und zugleich die Verantwortung der Gemeinschaft für die Anerkennung des Missbrauchs und die Erinnerung daran bis in die Gegenwart unterstreichen. Die Ergebnisse weisen über diesen konkreten Fall hinaus und lassen Rückschlüsse für die weitere Aufarbeitung von Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche

zu, sowie für die zukünftige Forschung in diesem Feld. So stellt die Hermeneutik der Arbeit, die anhand des Konzepts der *epistemic injustice* entwickelt wurde, ein wichtiges Tool dar, um Missbrauch an erwachsenen Frauen in Vergangenheit und Gegenwart untersuchen zu können, der durch vielfältige *hidden patterns* normalisiert und verschleiert wird.

II Forschungsüberblick: Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche

Um nachzuvollziehen, wie Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche zum Gegenstand der Forschung wurde, ist bis an die Anfänge der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Missbrauch an erwachsenen Frauen in kirchlichen und religiösen Kontexten zurückzugehen. Diese liegen in den 1980er Jahren, als in den USA vor allem aus dem protestantisch-evangelikalen Bereich verschiedene Veröffentlichungen zu dem Thema erschienen. Indem der Forschungsüberblick die Forschungstätigkeiten seither nachzeichnet, wird deutlich, dass Missbrauch an erwachsenen Frauen nicht nur mit Blick auf die gesellschaftliche Wahrnehmung, sondern auch auf die Forschungslandschaft als ein „known unknown“¹ bezeichnet werden kann. Denn die Erkenntnisse der 1980er Jahre wurden lange kaum, in der katholischen Theologie bis vor wenigen Jahren gar nicht rezipiert. Vier Phasen der Auseinandersetzung mit Missbrauch an erwachsenen Frauen durch Kirchenverantwortliche und religiöse Führer können ausgemacht werden und werden im Folgenden genauer beleuchtet: Von den ersten Auseinandersetzungen mit dem Unrecht in den 1980er Jahren (1)² über die Aufnahme des Themas auch im katholischen Kontext durch erste Berichte und Studien in den 1990er Jahren (2), einer intensivierten Forschungstätigkeit in v. a. interreligiöser Perspektive in den 2000er Jahren (3) bis hin zur Etablierung von Missbrauch an erwachsenen Frauen in der Kirche als festes Forschungsfeld in der katholischen Theologie, die im Rahmen einer Ausdifferenzierung des Forschungsfelds und

1 DE WEGER/DEATH, Clergy Sexual Misconduct, 132.

2 Der mit römischen Zahlen bezifferte Teil der Arbeit wird nur bei Verweisen zwischen verschiedenen Teilen der Arbeit (I–VI) angegeben. Ist keine römische Zahl angegeben, handelt es sich um einen Verweis innerhalb des jeweils vorliegenden Teils.

einer stärker internationalen Vernetzung der Forschenden seit 2010 erfolgte (4).

Diese ausführliche Darstellung des Forschungsfelds dient dazu, auch Arbeiten sichtbar zu machen, die lange nur eine begrenzte Rezeption erfahren haben, gleichwohl wichtige Forschungsbeiträge darstellten.³ Um die Bewusstseinsbildung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in kirchlichen Kontexten nachzuvollziehen, werden ebenso ausgewählte nicht-wissenschaftliche Veröffentlichungen, gesellschaftliche und kirchliche Entwicklungen berücksichtigt. Besonders hervorgehoben werden die Forschungsbeiträge, die sich mit der Frage der Deutung und Anerkennung von Missbrauch durch Betroffene und ihr Umfeld auseinandersetzen und damit eine wichtige Grundlage für die vorliegende Arbeit bieten.

Der Missbrauchsbegriff, der dieser Arbeit zugrunde gelegt wird, wird erst im letzten Kapitel (5) entwickelt, nachdem der Forschungsstand umfassend bestimmt wurde. Denn die Füllung des Begriffs ist historisch und gesellschaftlich kontingent. Dass er im Kontext von sexuellen Handlungen an erwachsenen Frauen verwendet wird, aber auch die Rede von „spirituellem“ und „reproduktivem Missbrauch“ (vgl. 4.3) stellen etwa Verschiebungen im Begriffsverständnis dar, die sich erst in den letzten Jahren durchgesetzt haben. Weil die Definition eines solchen Unrechts zudem immer auch eine Ausübung von Macht bedeutet, die mit dem Ein- und Ausschluss bestimmter Erfahrungen einhergeht, wird erst auf Basis der Forschungsergebnisse und den ihnen zugrundeliegenden Betroffenenberichten ein differenzierterer Missbrauchsbegriff entwickelt, der für die weitere Arbeit leitend sein wird. Darüber hinaus wird gezeigt, wie die Forschungsfrage an den aktuellen Forschungsstand anknüpft und inwiefern sie durch ihre epistemologische und gendertheoretische Ausrichtung einen wichtigen Beitrag für die Weiterentwicklung des Forschungsfelds leistet.

3 Eine tiefergehende Analyse des Forschungsfelds hinsichtlich der Faktoren, die die Rezeption der Forschungsergebnisse verhinderten bzw. beförderten, kann an dieser Stelle nicht erfolgen und wäre Gegenstand einer eigenen Untersuchung.

1 Aufmerksamkeit für ein neues Phänomen: *Professional sexual misconduct*

Zwei Entwicklungen trugen wohl dazu bei, dass das Phänomen in den 1980er Jahren in den USA in mehreren Veröffentlichungen thematisiert wurde: Im Zuge der zweiten Welle des Feminismus, in der verschiedene Formen von Gewalt gegen Frauen aufgedeckt wurden, wuchs ein Bewusstsein für sog. professionelles sexuelles Fehlverhalten: „professional sexual misconduct“ (Abk.: PSM).⁴ Dieser Begriff bezeichnet sexuelle Übergriffe, die im Rahmen von professionellen Settings vorgenommen werden. Therapeutische und weitere Beratungskontexte wurden als besonders anfällig für PSM erkannt. Eine ausführliche wissenschaftliche und politische Auseinandersetzung mit dem Phänomen⁵ führte in vielen Staaten zu einer Kriminalisierung jeglicher sexueller Handlungen von Therapeut:innen, Berater:innen und Ärzt:innen an ihren Klient:innen unabhängig von deren Zustimmung.⁶ Zudem wurden seit Anfang der 1980er Jahre mehrere Fälle des Missbrauchs durch Geistliche durch die Presse bekannt, wodurch die Kirchen als weitere Tatorte sexueller Übergriffe ins Bewusstsein rückten.⁷

4 Der Begriff wurde später kritisiert, da er die Macht- und Gewaltverhältnisse verharmlose, die er bezeichnen soll und die verheerenden Folgen von Missbrauch nicht abbilde (vgl. u. a. GARLAND, *Wolves*, 3). Margaret Kennedy sieht ihn als einen Begriff, der bewusst von kirchlicher Seite genutzt werde: „It is preferred by churches to any of the other categories, probably because it retains an aspect of euphemism, and sits outside critical feminist discourse“ (KENNEDY, *Well*, 41). Kritiker:innen bevorzugen Begriffe wie „sexual abuse“ (GARLAND, *Wolves*, 3) oder „sexual exploitation“ (KENNEDY, *Well*, 42). Der Begriff „misconduct“ wird jedoch auch noch in aktuellen Forschungsarbeiten verwendet (vgl. DE WEGER, *Reporting*, 69).

5 Ausführlicher zur Auseinandersetzung mit PSM in den USA vgl. TSCHAN, *Vertrauen*, 7–8.

6 Vgl. HOFSTEE MILGROM/SCHOENER, *Responding*, 214 Fn. 1. In Minnesota und Wisconsin ist PSM beispielsweise seit 1986 verboten.

7 Der erste Fall, der sich in den USA zu einem nationalen Skandal entwickelte, war wohl der um den Pfarrer Gilbert Gauthe aus der Diözese Lafayette, der 1985 gestanden hatte, 37 Kinder oft mehrfach missbraucht zu haben. Die öffentliche Auseinandersetzung mit diesem Fall führte dazu, dass viele weitere bekannt wurden (vgl. REISINGER/RÖHL, *Nur die Wahrheit rettet*, 27–37). 1993 musste der Erzbischof von Santa Fe zurücktreten, da bekannt wurde, dass er mehrere erwachsene Frauen missbraucht hatte. Die Taten werden in einem Artikel des

1984 gab es eine erste vergleichende Studie in den USA, in der neben Psycholog:innen unter anderem auch Geistliche verschiedener Konfessionen befragt wurden. Über Konfessionsgrenzen hinweg gaben 12,67 % der befragten Geistlichen an, sexuelle Kontakte zu einem Kirchenmitglied zu pflegen und 76,51 % gaben an, von einer anderen Person in einer kirchlichen Leitungsposition zu wissen, die ein sexuelles Verhältnis zu einem Kirchenmitglied unterhalte.⁸ Nachdem sich Missbrauch durch Kleriker:innen als wiederkehrendes Thema in Beratungszentren zeigte und in einem öffentlichen Hearing zur Sprache gebracht wurde, wurde er im *Legislative Report der Minnesota Task Force on Sexual Exploitation by Counselors and Therapists* im Jahr 1985 als ein Problem erkannt, das organisiert angegangen werden müsse.⁹ Dass sich viele Kirchen tatsächlich dieser Aufgabe widmeten, wird beispielhaft an einer Veröffentlichung des Nordwest Distrikts der amerikanisch-lutherischen Kirche aus dem Jahr 1987 deutlich, in dem sie klerikales sexuelles Fehlverhalten unabhängig vom Handeln der Betroffenen definieren und verurteilen:

„Sexual contact between a pastor and a parishioner, client, or employee with whom the pastor has a professional, pastoral relationship is unethical and unprofessional behavior and shall be deemed as sexual misconduct. Sexual misconduct is defined as sexual activity or contact (not limited to sexual intercourse) in which the pastor or pastoral counselor takes advantage of the vulnerability of the parishioner, client, or employee by causing or allowing the parishioner, client, or employee to engage in sexual behavior with the pastor or pastoral counselor within the professional relationship.“¹⁰

In einem Handbuch zum Thema „Sexual Assault and Abuse“, das sich an Kirchenverantwortliche richtet,¹¹ thematisieren Jeanette Hofstee Milgrom und Gary R. Schoener 1987 sexuelle Ausbeutung („se-

Boston Globe verharmlosend als „Archbishop's troubles“ und „sexual relations“ dargestellt (vgl. FRANKLIN, Archbishop's Troubles).

8 Vgl. BLACKMON, Hazards; zitiert ohne Angabe einer Seitenzahl nach: FORTUNE, Is Nothing Sacred 1994, 19; FLYNN, Sexual Abuse, 3. Im Vergleich dazu gaben 5,5 % der Psychologen und 0,6 % der Psycholog:innen an, sexuelle Kontakte zu einer:inem Klienten:Klientin zu haben. Bei der Gruppe der Geistlichen blieb der Anteil über Geschlechtergrenzen hinweg konstant.

9 Vgl. HOFSTEE MILGROM/SCHOENER, Responding, 209.

10 FORTUNE, Is Nothing Sacred 1992, 137.

11 Das Buch fokussiert insbesondere den Kontext protestantischer Kirchen.

xual exploitation“) in Therapie, Beratung und kirchlichen Kontexten. Dabei setzen sie Ausbeutung durch Kleriker:innen mit Ausbeutung durch Berater:innen und Therapeut:innen gleich und verstehen beides als PSM. Sie unterstreichen jedoch die besonderen Auswirkungen, die das Fehlverhalten der Kleriker:innen haben könne. PSM führe bei den Betroffenen häufig zu einer Erschütterung des Glaubens und des Vertrauens in kirchliche Verantwortungsträger:innen.¹² PSM sei zudem mit Inzest zu vergleichen und nicht so sehr als ein Ausdruck der Sexualität zu verstehen, sondern als Machtmissbrauch und Vertrauensbruch. Die Vulnerabilität der Personen, die sich an Therapeut:innen, Berater:innen und Kleriker:innen wenden, wird hervorgehoben.¹³

Besonders einflussreich in der Auseinandersetzung mit durch Kleriker:innen verübten PSM waren die Veröffentlichungen von Marie M. Fortune, Pastorin der *United Church of Christ* und in den 1990er Jahren Leiterin des *Center for the Prevention of Sexual and Domestic Violence in Seattle*, Washington.¹⁴ 1989 thematisierte sie erstmals Missbrauch von Erwachsenen durch Pastor:innen und orientierte sich dabei an den bereits existierenden Erkenntnissen zu PSM.¹⁵ 1993 entwarf sie zusammen mit James Poling eine Definition für den kirchlichen Kontext: „It is a violation of professional ethics for any person in a ministerial role of leadership or counseling (clergy or lay) to engage in sexual contact or sexualized behavior with a congregant, client, employee, student etc. of any age, within the professional relationship.“¹⁶

Entscheidend für die Definition als professionelles Fehlverhalten, die die beiden vornehmen, ist die Erkenntnis, dass in den angesprochenen professionellen Verhältnissen keine freie Zustimmung der Klient:innen bzw. Gemeindemitglieder möglich ist.

12 Vgl. HOFSTEE MILGROM/SCHOENER, Responding, 215.

13 Vgl. HOFSTEE MILGROM/SCHOENER, Responding, 210.

14 Vgl. FORTUNE, *Is Nothing Sacred* 1992; FORTUNE, *Is Nothing Sacred* 1994; FORTUNE/POLING, *Calling to Accountability*; FORTUNE/POLING, *Abuse*.

15 Vgl. FORTUNE, *Is Nothing Sacred* 1992. Weitere wichtige Beiträge Fortunes: FORTUNE, *Is Nothing Sacred* 1994; FORTUNE/POLING, *Calling to Accountability*; FORTUNE/POLING, *Abuse*.

16 FORTUNE/POLING, *Abuse*, 6f.

„Meaningful consent to sexual activity requires a context of choice, but also mutuality and equality hence meaningful consent requires the absence of fear or the most subtle coercion. There is always an imbalance of power and thus inequality between the person in the ministerial role and those whom the minister/counselor supervises. Even in the relationship between two persons who see themselves as ‘consenting adults,’ the difference in role precludes the possibility of meaningful consent.“¹⁷

Was Fortunes Auseinandersetzung mit dem sexuellen Fehlverhalten von Geistlichen auszeichnet, ist ein Ernstnehmen der Perspektive der Betroffenen und die Anerkennung der Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse, in denen sie sich befinden. Ihre Veröffentlichungen trugen entscheidend dazu bei, dass eine Auseinandersetzung mit sexueller Gewalt durch Seelsorger:innen möglich wurde. In der kirchlichen Praxis des Protestantismus in den USA sowie in der Forschung dazu wurde Fortune breit rezipiert. Auch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung im Bereich der katholischen Kirche sind ihre Ausführungen zu PSM durch Kleriker:innen bis heute maßgeblich, wenn die Rezeption hier auch erst einige Jahre verzögert einsetzte.¹⁸

Dass diese Rezeption teilweise ambivalent war und Fortune in der Radikalität ihrer Thesen zu PSM und zur Unmöglichkeit konsensueller Beziehungen in Seelsorgeverhältnissen nicht unbedingt folgte, zeigt das Beispiel der Zeitschrift „Pastoral Psychology“. Im Jahr 1991 wurden hier mehrere Beiträge zum Thema des sexuellen Missbrauchs durch Kleriker:innen veröffentlicht. Dabei wurden auch erwachsene Frauen als Betroffene in den Blick genommen. In einem Beitrag findet sich sogar die Aussage: „Adults are not the only victims. A recent ABC television report (1988) estimated that one of 20 Catholic priests are pedophiles.“¹⁹ Hier scheint es so, als wären zunächst primär Erwachsene als Betroffene im Blick gewesen. Insgesamt, auch mit Blick auf die anderen Beiträge, zeigt sich, dass der Fokus vor allem auf dem Fehlverhalten der Kleriker:innen lag und nicht nach Betroffenengruppen differenziert wurde. Indem u. a.

17 FORTUNE/POLING, Abuse, 7f.

18 Vgl. BYRNE, Understanding; CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey; DE WEGER, Reporting; FLYNN, Sexual Abuse; LEMBO, Religieuses abusées.

19 BLANCHARD, Sexually Abusive, 237.

die Ergebnisse von Fortune rezipiert werden, trägt die Ausgabe von „Pastoral Psychology“ dazu bei, die Rolle der Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse für Missbrauch zu unterstreichen und Vorurteile, wie das der konsensuellen Beziehung, zu widerlegen. Zugleich gibt es Beiträge, die von einem verführenden („seductive“) Verhalten der Betroffenen²⁰ sprechen oder „Sexsucht“ als eine mögliche Ursache für das Fehlverhalten der Kleriker:innen²¹ nennen. Hier zeigt sich, dass auch in der Forschung viele Vorurteile und Pathologisierungen existierten, die in der Zeitschrift reproduziert wurden.

2 Erste Studien und Berichte zum Kontext der katholischen Kirche

Auch wenn es zunächst keine Forschung mit Fokus auf die katholische Kirche gab, bedeutet das nicht, dass es kein Bewusstsein für die sexuelle Aktivität katholischer Priester und Ordensleute anderen Erwachsenen gegenüber gab. Bischöfe und Ordensobere mussten sich immer wieder mit entsprechenden sexuellen Übertretungen der Priester und Ordensmitglieder in ihrem Verantwortungsbereich auseinandersetzen – insbesondere, wenn daraus Kinder hervorgingen, für die finanziell gesorgt werden musste. Das moralische Problem wurde jedoch lange allein im Bruch des Zölibats- und Keuschheitsversprechens gesehen. Dass es sich hier in erster Linie um ein Unrecht gegen die Betroffenen in ihrer Personenwürde und gegen ihr Selbstbestimmungsrecht handelt, wird auch heute häufig noch nicht anerkannt, z. B. wenn Missbrauch an Erwachsenen in can.

20 Vgl. HOPKINS, Congregational Intervention, 251.

21 Vgl. LAASER, Sexual Addiction. In einer späteren Studie fand Laaser zusammen mit Friberg heraus, dass eine klare Kategorisierung von Tätertypen nicht möglich sei und dass Sexsucht nur einer von mehreren Persönlichkeitszüge sei, die man bei Täter:innen ausmachen könne (vgl. GARLAND/ARGUETA, Unholy Touch, 407). Das Vorliegen einer Sexsucht kann zudem nicht erklären, warum diese an Personen befriedigt wird, die der sexuellen Handlung nicht frei zustimmen können. Heute nimmt man von einer Definition von Tätertypen oft Abstand und geht stattdessen dazu über, Kontexte und Settings zu betrachten, die Missbrauch ermöglichen (vgl. u. a. GROSSE KRACHT, Begriffe, 16; LEIMGRUBER, Vulnerance.).

1395 § 3 CIC als Verstoß gegen das sechste Gebot bezeichnet und als Disziplinarproblem eingeordnet wird.²²

2.1 Maura O'Donohue: Missbrauch an Ordensfrauen

Ein wichtiger Beitrag zu einem Perspektivwechsel stammt von Sr. Maura O'Donohue, Ärztin und Mitglied der *Medical Missionaries of Mary*, aus dem Jahr 1994.²³ So weit wir wissen, war sie die erste, die die Situation betroffener Ordensfrauen näher in den Blick nahm, auf die schwerwiegenden Folgen der Taten für diese Frauen hinwies und systemische Zusammenhänge aufzeigte. In ihrer Arbeit als Leiterin des AIDS-Programms der *Catholic Agency for Overseas Development*, einer Schwesterorganisation der Caritas, war sie immer wieder mit Erzählungen von Übergriffen an Ordensfrauen konfrontiert worden. Was ihr erzählt wurde, fasste sie in einem Bericht zusammen, den sie 1995 Kardinal Eduardo Martínez Somalo, dem damaligen Präfekten der Kongregation für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens, vorstellte. Darin schildert sie Übergriffe an Ordensfrauen, die von sexueller Belästigung über Vergewaltigung und sexueller Ausbeutung als Gegenleistung für bestimmte Dienste bis hin zu reproduktiver Gewalt in Form von erzwungenen Abtreibungen reichten. Die Abtreibungen wurden häufig unter verheerenden hygienischen Umständen vorgenommen, die tödliche Folgen für einige Betroffene hatten. Ihre Berichte bezogen sich auf Vorfälle, die in Afrika, Asien, Europa, Nord- und Südamerika stattgefunden hatten.²⁴ O'Donohues Dokumentation ist zwar keine wissenschaftliche Studie, sie enthält gleichwohl wichtige Hinweise auf das Ausmaß des Problems: So wird deutlich, dass Ordensfrauen auf der ganzen Welt sexuelle Übergriffe durch Kleriker erfahren und dass es sich auch in den jeweiligen Kongregationen meist nicht um Einzelfälle handelt, wie das Beispiel

22 Vgl. HAHN, Sex Offenses, 5; REISINGER, Unsichtbare Fälle, 99.

23 Vgl. O'DONOHUE, Urgent Concerns.

24 Vgl. O'DONOHUE, Urgent Concerns. Es werden 23 Länder benannt: Botswana, Burundi, Brazil, Colombia, Ghana, India, Ireland, Italy, Kenya, Lesotho, Malawi, Nigeria, Papua New Guinea, Philippines, South Africa, Sierra Leone, Tanzania, Tonga, Uganda, United States, Zambia, Zaire und Zimbabwe.

einer weiblichen Diözesankongregation in Afrika nahelegt, in der 29 Frauen durch den Missbrauch durch Diözesanpriester schwanger geworden waren. Die Dokumentation O'Donohues wurde nicht öffentlich gemacht und trotz anderslautender Beteuerungen seitens der zuständigen Religiosenkongregation wurden keine erkennbaren Konsequenzen daraus gezogen. Erst im Jahr 2001 kam der *National Catholic Reporter* in Besitz des Berichts und brachte einen Artikel darüber. Kurz darauf wurden O'Donohues Beobachtungen in der *New York Times* aufgegriffen und um weitere Berichte und Mahnungen ergänzt, die von Sr. Marie McDonald, *Missionaries of Our Lady of Africa*, und der Benediktinerin Sr. Esther Fangman geäußert worden waren.²⁵ Der vatikanische Pressesprecher Joaquín Navarro-Valls meldete sich daraufhin zu Wort und verkündete, dass man sich um das Problem kümmere und dass es sich nur um ein lokal begrenztes Phänomen handle.²⁶ Erst als die Berichte der Ordensfrauen 2019 in einem Artikel in *Donne, Chiesa, Mondo*, einer Zeitschrift des *Osservatore Romano*, wieder aufgegriffen wurden²⁷ und bereits der sexuelle und spirituelle Missbrauch von erwachsenen Frauen in der Gemeinschaft Saint Jean in Frankreich bekannt geworden war, äußerte sich der Vatikan erneut öffentlich zum Missbrauch von Ordensfrauen.²⁸ Papst Franziskus erkannte den Missbrauch als ein weltweites Problem an, wenn er auch „in einigen Regionen etwas mehr als in anderen“²⁹ auftrete, und kündigte Maßnahmen an, um den Missbrauch von Ordensfrauen zu unterbinden.

2.2 Richard Sipe: Analysen eines ehemaligen Priesters

Noch in den 1990er Jahren machte Richard Sipe, ein Psychotherapeut und ehemaliger römisch-katholischer Priester, mit seinen Büchern auf sexuellen Missbrauch von Erwachsenen durch katholische Geistliche aufmerksam.³⁰ Er beleuchtet die theologischen Hin-

25 Vgl. ALLEN/SCHAEFFER, Reports of Abuse; HEDGES, Documents Alleged Abuse.

26 Vgl. HEDGES, Documents Alleged Abuse.

27 Vgl. *kna*, Vatikan-Frauenmagazin.

28 Vgl. *kna*, Vatikan präzisiert Papstaussage.

29 *luk/kna/dpa*, Papst will gegen Missbrauch von Ordensfrauen vorgehen.

30 Hier ist insbesondere zu nennen: SIPE, Sex.

tergründe der Taten, insbesondere das Männer- und Priesterbild sowie das Frauenbild der katholischen Kirche. Basierend auf anekdotischer Evidenz geht er davon aus, dass etwa 20 % der Priester ein sexuelles Verhältnis zu einer Frau unterhielten und dass es sich bei einem Großteil der Fälle um Missbrauch handle, schließt aber nicht aus, dass Priester auch Liebesbeziehungen eingehen können.³¹ Die Zahlen, die er nennt, sind nicht mehr als subjektive Schätzungen, geben gleichwohl einen Hinweis darauf, wie präsent sexuelles Fehlverhalten von Priestern im Bewusstsein katholischer Priester war, zu denen Sipe viele Jahre zählte. Allerdings wurden diese „sexuellen Verhältnisse“ der Priester meist nicht als Gewalt- und Missbrauchsverhältnisse anerkannt.

2.3 Chibnall/Wolf/Duckro 1998: Die erste quantitative Studie

Die bisher einzige quantitative Studie zum Ausmaß des Missbrauchs Erwachsener in der katholischen Kirche wurde 1998 von John T. Chibnall, Ann Wolf und Paul N. Duckro veröffentlicht. Die Wissenschaftler:innen aus dem Bereich der Psychologie und Psychiatrie hatten 1164 Fragebögen von in den USA lebenden Ordensfrauen ausgewertet, anhand derer diese über sexuelle Übergriffe vor und während ihrer Zeit im Orden befragt worden waren. Die Übergriffe, die die Schwestern in ihrer Zeit im Orden erlebt hatten, wurden in vier Kategorien abgefragt. Diese Differenzierung bietet eine hilfreiche Grundlage zur Unterscheidung von verschiedenen Formen sexuellen Missbrauchs und weist relevante Parallelen zum aktuellen deutschen Strafrecht auf.

Unter „sexual exploitation“ (sexuelle Ausbeutung) wurden in der ersten Kategorie im Anschluss u. a. an Fortune und Sipe die folgenden Erfahrungen gefasst:

„[a]ny sexual advance, request for sexual favors, or other verbal, non-verbal, or physical conduct of a sexual nature that occurs in the context of a relationship wherein a woman entrusts her property, body, mind, or spirit to another person acting in a professional role. This voluntary relinquishing of power is made under the assumption that the relation-

31 Vgl. SIPE, Sex, 72, 115.

ship will serve solely to advance her interests (and not the personal interests of the professional)³².

Während unter „sexual exploitation“ demnach im Raum der katholischen Kirche in erster Linie Übergriffe fielen, die in Seelsorge bzw. Beratungsverhältnissen auftreten – in denen die Betroffenen so etwas wie eine Klient:innenrolle einnehmen –, wurden davon zweitens sexuelle Übergriffe im Arbeitskontext durch den Begriff des „work sexual harassment“ (sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz) unterschieden.

„Any unwelcome sexual advance, request for sexual favors, or other verbal, nonverbal, or physical conduct of a sexual nature which: a) is made a condition of employment; b) affects employment decisions; c) interferes with one's work; or d) creates an intimidating, hostile, or offensive work environment.“³³

Die dritte Definition umfasste Formen sexueller Belästigung innerhalb der Gemeinschaft (ohne sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz), eine Missbrauchsform, die per definitionem nur durch Frauen verübt wird, da es sich bei den untersuchten Gemeinschaften rein um Frauenorden handelte. Eine vierte Kategorie stand für alle Gewaltformen zur Verfügung, die nicht durch die ersten drei Kategorien erfasst wurden.

Hervorzuheben sind insbesondere die Ergebnisse der Studie zur Prävalenz von sexuellen Übergriffen im Orden. 12,5 % der befragten Ordensfrauen gaben an, nach der zugrunde gelegten Definition sexuelle Ausbeutung erfahren zu haben und 9,3 % sexuelle Belästigung.³⁴ Davon hatten fast 40 % mind. zwei Erfahrungen sexueller Ausbeutung und etwa die Hälfte hatte zwei oder mehr Erfahrungen

32 CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 148.

33 CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 148.

34 Zu den jeweiligen Formen der Ausbeutung bzw. Belästigung geben Chibnall et al. an: „Of those who were sexually exploited (N = 146), 7.5 % experienced only non-physical sexual behavior (e.g., leering, requests for sex, sexual comments or jokes); 50.7 % experienced physical, non-genital behavior (e.g., touching/physical closeness, kissing); and 39.0 % experienced genital sexual contact (e.g., fondling, oral sex, sexual intercourse) (missing = 2.7 %)“ (CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 151). „Of those who were sexually harassed (N = 108), 38.9 % experienced non-physical sexual behavior; 44.4 % experienced physical, non-genital behavior; and 13.9 % experienced genital sexual contact (missing = 2.8 %)“ (CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 155).

sexueller Belästigung gemacht. Sexuelle Belästigung innerhalb der Gemeinschaft hatten 11,1 % erlebt und weitere Formen sexuellen Missbrauchs 10,4 %.³⁵ Die Wahrscheinlichkeit, dass eine Ordensfrau in ihrem Ordensleben eine Form des sexuellen Missbrauchs erfuhr, betrug 29,3 %.³⁶ Zudem wurde das Geschlecht und die professionelle Rolle der Täter:innen abgefragt.

Die Studie belegt damit nicht nur, dass auch Frauen in der katholischen Kirche Missbrauch an erwachsenen Frauen begehen, sondern zeigt auf, dass diese für einen beträchtlichen Anteil der untersuchten Missbrauchserfahrungen im Kontext des Ordenslebens verantwortlich sind. „Sister perpetrators accounted for 44.9 % of the 383 incidents of exploitation and work or intra-community harassment, followed by clergymen (29.8 %), and lay persons (21.9 %) (unknown = 3.4 %).“³⁷ Dabei variiert der Anteil von Frauen unter den Täter:innen stark nach Art des Missbrauchs. „Considering only sexual exploitation and work sexual harassment, clergymen accounted for 44.9 % of the 254 incidents, followed by lay persons (33.1 %) and Sisters (16.9 %) (unknown = 5.1 %).“³⁸ Bei sexueller Belästigung in der Ordensgemeinschaft handelte es sich bei dieser Studie per definitionem um eine Tat, die durch Frauen verübt wurde. Während die Prävalenz für eine Missbrauchserfahrung dieser Art bei 11,1 % lag, betrug die Prävalenz für sexuelle Ausbeutung durch eine Frau 3,4 % und für sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz 0,9 %.³⁹ Dagegen gaben 8,2 % der befragten Ordensfrauen an, sexuelle Ausbeutung durch einen Mann erfahren zu haben und 8,1 % gaben an, von einem Mann im Rahmen eines Arbeitsverhältnisses sexuell belästigt worden zu sein. Weitere Studien werden benötigt, um diesen Zusammenhang zu bestätigen und den Einfluss des Ordenskontextes auf diese Ergebnisse zu überprüfen. Chibnall, Wolf und Duckro kamen jedoch durch die Analyse der Rollen, in denen Personen den Missbrauch begingen, zu dem Schluss, dass das Geschlecht der Täter:innen nur ein sekundärer Faktor sei. Machtunterschiede seien

35 Vgl. CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 157.

36 Vgl. CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 157.

37 CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 157.

38 CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 157.

39 Vgl. CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 151, 155, 157

der wichtigste Faktor, der Missbrauch ermöglicht.⁴⁰ So wurden Missbrauchstaten unter anderem als geistlicher Leiter, Pfarrer, Exerzitienleiter, Berater und Mentor sowie als Mentorin, Ausbildungsleiterin, Oberin und Lehrerin begangen.

“Prevalence of sexual exploitation by clergymen (e.g., Catholic priests), nuns, and lay persons was 6.2 %, 3.1 %, and 2.4 %, respectively (0.9 % unidentified). Prevalence by men and women was 8.2 % and 3.4 %, respectively. The highest single prevalence was associated with Catholic priests acting as spiritual directors (2.3 %). Other roles identified for priest perpetrators included pastor, retreat director, counselor, and mentor. The most common roles for nun perpetrators were mentor, formation director, religious superior, and teacher.”⁴¹

“Prevalence of work sexual harassment by clergymen, nuns, and lay persons was 3.6 %, 0.6 %, and 4.8 %, respectively (0.3 % unidentified). Prevalence by men and women was 8.1 % and 0.9 %, respectively. The highest prevalence was associated with clergymen employers or coworkers (2.2 %).”⁴²

Da Macht im patriarchalen System der katholischen Kirche geschlechtsspezifisch verteilt ist, indem bestimmte Machtpositionen Männern vorbehalten sind, handelt es sich hier dennoch um ein geschlechtsspezifisches Phänomen, bei dem Männer häufiger in der Rolle als Täter anzutreffen sind und Frauen überdurchschnittlich häufig von Missbrauch betroffen sind. Das Phänomen der Täterinnenschaft bleibt zugleich ein nicht zu vernachlässigender Aspekt und stellt bislang ein großes Forschungsdesiderat dar.

Neben Macht und Geschlecht hielten Chibnall, Wolf und Duckro auch Missbrauchserfahrungen in der Kindheit für einen begünstigenden Faktor mit Blick auf Missbrauchserfahrungen im Erwachsenenalter.⁴³ Durch weitere Forschung konnte dieser Zusammenhang indes nicht erhärtet werden. Heute geht man davon aus, dass Täter:innen es verstehen, die jeweiligen Vulnerabilitäten der Betroffenen auszunutzen, wobei Missbrauch in der Kindheit eine solche Vulnerabilität darstellen kann.⁴⁴

40 Vgl. CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 159.

41 CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 151.

42 CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 155.

43 Vgl. CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 154, 156.

44 Vgl. FERNÁNDEZ, Definition, 568; LEIMGRUBER, Vulnerance, 10.

Chibnall, Wolf und Duckro fragten darüber hinaus das Anzeigeverhalten der Betroffenen ab. Knapp ein Viertel der Betroffenen (24,7 % der Betroffenen von sexueller Ausbeutung bzw. 23,2 % der Betroffenen von sexueller Belästigung am Arbeitsplatz) gab an, bisher mit niemandem über die sexuelle Ausbeutung bzw. Belästigung gesprochen zu haben.⁴⁵ Die Wissenschaftler:innen konnten zudem zeigen, wie sich die Deutung von sexueller Ausbeutung bei den Betroffenen mit der Zeit veränderte. Während 40 % der Betroffenen angaben, die Handlungen zur Tatzeit als einvernehmlich empfunden zu haben, bewerteten im Rückblick nur noch 17 % der Betroffenen die Taten auf diese Weise. 45 % gaben an, die Tat zur Tatzeit bereits als ausbeuterisch wahrgenommen zu haben, im Rückblick kamen 70 % der Betroffenen zu dieser Einschätzung.⁴⁶ Dies mag damit zusammenhängen, dass auch die Schuldgefühle mit der Zeit zurückgingen.⁴⁷ Meist ist es Teil der Strategie der Täter:innen, den Betroffenen ein Gefühl der Verantwortung für die Taten zu vermitteln bzw. den Missbrauch als solchen unkenntlich zu machen, indem sie ihn etwa als „Heilungshandeln“ etc. deuten. Es braucht dann oft einige Zeit nach dem Missbrauch, bis die Betroffenen erkennen, dass die Täter nicht ihr Wohl im Sinn hatten und dass es sich tatsächlich um Missbrauch gehandelt hat.⁴⁸

In ihrer quantitativen Ausrichtung ist die Studie von Chibnall, Wolf und Duckro bis heute einzigartig für das Forschungsfeld. Es gab weder eine Folgestudie in den USA zu Missbrauchserfahrungen von Ordensfrauen, noch wurde eine vergleichbare Studie in einem anderen geographischen Feld oder mit einer anderen oder größeren Betroffenenengruppe in der katholischen Kirche durchgeführt. Weitere Studien werden hier dringend benötigt.

45 Vgl. CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 153, 155. Zum Anzeigeverhalten bei den anderen beiden Formen des Missbrauchs enthält die Studie keine Angaben.

46 Vgl. CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 154.

47 Vgl. CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, National Survey, 154. Schuldgefühle nahmen mit der Zeit allerdings nur signifikant ab, wenn es sich bei dem Täter um einen Mann gehandelt hatte. Bei weiblichen Täterinnen konnte in der Deutung der Betroffenen keine signifikante Veränderung festgestellt werden.

48 Vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, *Violences sexuelles*, 186f.; FLYNN, *Sexual Abuse*, 182; GYSI, *Fünf Konzepte*, 77.

3 Weiterführende Forschung in interkonfessioneller und interreligiöser Perspektive

Obwohl in den 1980er und 1990er Jahren wichtige Grundlagen für eine intensive wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Missbrauch an erwachsenen Frauen in religiösen Kontexten und ein consequentes Einschreiten der Kirchen gelegt wurden, hielt die breite öffentliche Aufmerksamkeit, die zumindest in den USA gegeben war, nicht an. Für den Kontext der katholischen Kirche lässt sich keine nachhaltige Rezeption der Veröffentlichungen aus den 1980er und 1990er Jahren feststellen. So blieb das Forschungsfeld in den 2000er Jahren dispers. Nachdem Nancy Werking Poling 1999 in einem Buch mit dem Titel „Victim to Survivor“⁴⁹ die Berichte von sechs Frauen aus unterschiedlichen christlichen Konfessionen und Traditionen der USA, die Missbrauch durch männliche Priester oder Pastoren erlitten hatten, veröffentlicht hatte, wurde das Thema vereinzelt auch in anderen Ländern aufgegriffen. Die Studien, die daraus entstanden, wurden jeweils in interkonfessioneller oder sogar interreligiöser Perspektive verfasst.

3.1 Kathryn Flynn: Die erste qualitative Studie

Kathryn Flynn veröffentlichte 2001 eine Studie mit dem Titel „The Sexual Abuse of Women by Members of the Clergy“, in deren Rahmen sie 25 Frauen interviewte, die Missbrauch durch Kleriker:innen⁵⁰ erfahren haben. 18 Frauen erlebten den Missbrauch als Erwachsene, sieben dagegen im Kindes- und/oder Jugendalter.⁵¹ Die Teilnehmerinnen waren zwischen 23 und 68 Jahre alt und kamen aus elf verschiedenen U.S.-Bundesstaaten.⁵² Sie gehörten un-

49 POLING, Victim.

50 Täter:innen waren meist Männer, in einem Fall eine Frau.

51 Vgl. FLYNN, Sexual Abuse, 56.

52 Vgl. FLYNN, Sexual Abuse, 54f. Die Bundesstaaten, aus denen die Betroffenen stammten waren: Kalifornien, Arizona, Iowa, Nebraska, Minnesota, Kansas, Missouri, Massachusetts, Connecticut, Pennsylvania und New York.

terschiedlichen christlichen Konfessionen an.⁵³ Die narrativen Interviews bieten einen weitreichenden Einblick in die Umstände und Folgen des Missbrauchs. So analysiert Flynn unter Einbezug von Traumatheorien und den Erkenntnissen zu professionellem Fehlverhalten Tatanbahnungsstrategien, die Deutung des Missbrauchs durch die Betroffenen, Reaktionen Dritter (insb. der religiösen Gemeinschaften), an die sich Betroffene wendeten, sowie Folgen für die Betroffenen. Ohne den Begriff zu verwenden, weist sie auf epistemische Ungerechtigkeiten hin, die auftreten, wenn Betroffene für unglaublich erklärt werden oder die Beziehung zum Täter als konsensuell bezeichnet wird.⁵⁴ Anhand der Interviews kann sie zeigen, wie Geschlechterstereotype und Priesterideale das Urteilsvermögen der Betroffenen beeinflussen und den Missbrauch verschleiern.⁵⁵ Die im Geschlechterverhältnis ungleich verteilte Definitionsmacht benennt sie als weiteres Unrecht:

„It is a further perpetuation of bondage and social injustice when women's realities are defined, not *by* them, but *for* them. It is an even bigger miscarriage of justice when women are caught in culturally denigrating ideologies promoted by religious institutions in which victims remain misinformed and are preconditioned to accept without question both religious and social misconstructions about the reality of their lives.“⁵⁶

Dass Betroffene zu einer eigenen Deutung der Missbrauchserfahrung kommen, deren Missbrauchscharakter anerkennen, und dass das Umfeld diese Deutung akzeptiert, stellt sie als wichtigen Schlüssel zur Vermeidung weiterer Verletzungen und als wichtigen Schritt der Heilung heraus.⁵⁷ Flynn legte mit ihrer Studie wichtige Grundlagen für die weitere Forschung, stellt ihre Veröffentlichung doch die erste qualitative Studie zu diesem Phänomen dar, die zudem einen sehr umfassenden Blick auf den Missbrauch von der Tatanbahnung bis hin zum Umgang der Betroffenen mit dem Missbrauch und den Reaktionen auf ihr Sprechen gibt.

53 Vgl. FLYNN, Sexual Abuse, 55. Flynn gibt an, dass die Teilnehmer:innen unterschiedlichen Konfessionen angehörten, spezifiziert allerdings nicht, um welche es sich handelte.

54 Vgl. u. a. FLYNN, Sexual Abuse, 14, 189.

55 Vgl. FLYNN, Sexual Abuse, 160–162.

56 FLYNN, Sexual Abuse, 189.

57 Vgl. u. a. FLYNN, Sexual Abuse, 182, 216.

3.2 Margaret Kennedy: Kirchlicher Umgang mit Betroffenen

Margaret Kennedy gründete in den späten 1990er Jahren die Selbsthilfegruppe *Minister and Clergy Sexual Abuse Survivors* (Abk.: MACSAS) und leitete diese acht Jahre lang. Die Gruppe richtet sich insbesondere an Personen, die Missbrauch in einer christlichen Gemeinschaft erlebt haben und schließt explizit auch Personen ein, die diese Erfahrung im Erwachsenenalter machen mussten. Seit Anfang der 2000er Jahre äußert sich Kennedy auch wissenschaftlich zum Thema des Missbrauchs erwachsener Frauen durch Geistliche im Rahmen von Artikeln und einer Dissertation. In klaren Worten setzt sie sich dafür ein, dass Missbrauch Erwachsener als Missbrauch anerkannt wird und das weitverbreitete Narrativ der „Affäre“ aufgebrochen wird:

„The failure in much of the literature, and by Churches, to name sexual exploitation deprives women of a language with which to speak of their experiences. How can one name sexual exploitation when the only concepts available are affairs and adultery? Naming affects how the sexual exploitation of women is articulated and responded to; it encodes understanding of power.“⁵⁸

Grundlegend sind für sie dabei die Konzepte von *consent* und Vulnerabilität. In Anlehnung an Definitionen von professionellem sexuellen Fehlverhalten hält sie *consent* in pastoralen Settings wie Seelsorge- und Beratungsbeziehungen für unmöglich. Das Machtungleichgewicht zwischen der:dem Geistlichen und der Person, der er:sie in Form von Seelsorge, Beratung oder Begleitung hilft, mache eine freie Zustimmung unmöglich. Jede Verantwortung für sexuelle Kontakte in der professionellen Beziehung habe der:die Geistliche zu tragen.⁵⁹ Den Begriff der Vulnerabilität verwendet sie, um die geringere Machtposition der Betroffenen gegenüber den Geistlichen zu unterstreichen und auf zusätzliche Vulnerabilitäten hinzuweisen, die Betroffene häufig in Form von Traumata oder einer aktuellen Lebenskrise mitbringen und die von Tätern durch bestimmte „Entrapment“-Taktiken ausgenutzt werden können.⁶⁰ Im Rahmen ihrer Dissertation führte sie eine qualitative Studie durch, in der sie 63

58 KENNEDY, Well, 37.

59 Vgl. KENNEDY, Sexual Abuse, 230.

60 Vgl. KENNEDY, Well, 147; KENNEDY, Sexual Abuse, 230.

Frauen schriftlich befragte, die einen sexuellen Übergriff in einem pastoralen Kontext einer christlichen Gemeinschaft erlebt haben. Diese stammten vorwiegend aus Großbritannien oder Irland. Mit 19 Personen führte sie zusätzlich mündliche Interviews und befragte 19 kirchliche Verantwortungsträgerinnen. Diese Gruppe bestand in erster Linie aus männlichen Geistlichen, die sich mit den kirchlichen Richtlinien und Verfahren u. a. zu Missbrauch auskannten.⁶¹ Durch das komplexe Forschungsdesign vermag Kennedy einen profunden Einblick in die verschiedenen Phasen des Missbrauchs und das Erleben der Betroffenen zu geben. Sie analysiert Strategien der Tatabahnung sowie die Deutung der Geschehnisse im Nachhinein, das Anzeigeverhalten der Betroffenen (nicht nur offiziellen Behörden gegenüber) und die Reaktionen auf die Anzeigen der Betroffenen bei kirchlichen Behörden. Ihre Ergebnisse stehen in Einklang mit den Erkenntnissen Flynns, die eine wichtige Grundlage für die Studie bilden. Insbesondere ihre Analysen der Deutungen und der Reaktionen auf das Sprechen der Betroffenen gehen jedoch über Flynns Untersuchung hinaus. Kennedy vermag die Erkenntnis von Chibnall, Wolf und Duckro zu stützen, wonach die Betroffenen den Gewaltcharakter der Taten häufig erst im Rückblick erkennen. Während 29 % der Teilnehmerinnen in Kennedys Studie angaben, die Beziehung zum Täter zunächst als Liebesbeziehung oder Affäre gedeutet zu haben, stimmten nur 8 % der Befragten dieser Deutung im Nachhinein noch zu. Dagegen hatten 14 % bzw. 9 % die Taten bereits zur Tatzeit als Missbrauch oder Ausbeutung gedeutet, im Rückblick zur Zeit der Befragung waren es schließlich 45 % bzw. 37 %.⁶²

Wenn Betroffene ihre Missbrauchserfahrungen bei kirchlichen Behörden anzeigten, mussten sie vielfach mit abweisenden Reaktionen rechnen. 52 % der befragten Betroffenen gaben an, dass der Täter geschützt worden sei, 29 %, dass man ihnen die Schuld für die Vorfälle gegeben habe, 16 %, dass das Problem ignoriert worden sei, 13 % berichteten, dass die kirchlichen Behörden keinen Handlungsbedarf sahen, da es sich ja um eine Begegnung zwischen zwei

61 Vgl. KENNEDY, Well, 66, 76. 23 der schriftlich befragten Betroffenen waren römisch-katholisch. Davon wurden 7 Personen auch mündlich interviewt (vgl. KENNEDY, Well, 94). Unter den Kirchenverantwortlichen waren zwei katholische Priester, ein Bischof und ein Kanonist (vgl. KENNEDY, Well, 66).

62 Vgl. KENNEDY, Well, 143.

Erwachsenen gehandelt habe.⁶³ Anhand der Berichte der Betroffenen macht Kennedy sechs Strategien der Institution aus, um sich selbst und den angeklagten Priester zu schützen. Besonders relevant für die vorliegende Arbeit ist die Strategie, die Kennedy unter dem Begriff der Anfeindung („hostility“) fasst. Dies sind Handlungen, die die Betroffenen davon abhalten sollten, offizielle Verfahren einzuleiten: „Officials used variations of blame, ignoring complaints, shame and distress the woman through endless interviews, or patronise the woman.“⁶⁴ Kennedy weist zudem auf ein weiteres Begründungsmuster hin, das von kirchlichen Behörden genutzt wurde, um die Berichte der Betroffenen zu diskreditieren: Sie verwendeten die Vulnerabilitäten der Betroffenen gegen sie und unterstellten ihnen z. B. eine psychische Erkrankung, auf deren Grundlage sie die Anzeige dann als unglaubwürdig erklärten.⁶⁵ Kennedy weist auf das große Verletzungspotenzial hin, das derartige Erfahrungen für Betroffene darstellen: Der Vertrauensbruch, der hier stattfindet, kann als eine Wiederholung des Vertrauensbruchs wahrgenommen werden, den der Missbrauch darstellte.⁶⁶ Kennedy setzte sich weltweit erstmals in dieser Ausführlichkeit mit den kirchlichen Reaktionen auf Meldungen des Missbrauchs erwachsener Frauen auseinander. Allerdings ist dies nur einer von vielen Aspekten, den sie beleuchtet, sodass sie nur einen Überblick über Strategien und Handlungsweisen geben kann, ohne eine weitere Systematik auszuarbeiten und die dahinterstehenden Motive genauer zu untersuchen.

3.3 Diana R. Garland: Deutung des Missbrauchs und Ausmaß in den USA

Weitere wichtige Beiträge zur Erforschung von Missbrauch an erwachsenen Frauen in religiösen Gemeinschaften kamen von Diana R. Garland, langjährige Dekanin der *School of Social Work* an der *Baylor University*, Texas, verstorben 2015. In einem Artikel von 2006 arbeitete sie auf Grundlage der bestehenden Forschungsliteratur die

63 Vgl. KENNEDY, Well, 174.

64 KENNEDY, Well, 177.

65 Vgl. KENNEDY, Well, 177.

66 Vgl. KENNEDY, Well, 181.

psychologischen Verstrickungen heraus, die es auch erwachsenen Betroffenen unmöglich machen, den sexuellen Handlungen frei zuzustimmen bzw. diese abzulehnen. Dabei weist sie auf die spirituellen Komponenten des Missbrauchs in religiösen Kontexten hin. Täter:innen verfügen über eine besondere spirituelle Macht, die es ihnen ermögliche, das Vertrauen der Betroffenen zu gewinnen und nach und nach Grenzen zu überschreiten und die Deutungsmacht über die Beziehung an sich zu reißen.⁶⁷ 2010 veröffentlichte Garland zusammen mit Christen Argueta eine Interviewstudie, die diese Erkenntnis empirisch untermauert. Im Rahmen einer Telefonbefragung wurden 46 Personen, die als Erwachsene eine sexuelle Begegnung oder eine sexuelle Beziehung mit einer:m Vertreter:in einer Religionsgemeinschaft⁶⁸ erlebt hatten, sowie 15 Personen aus dem Umfeld der Betroffenen und zwei Täter befragt. 23 der befragten Betroffenen gaben an, sich unsicher gewesen zu sein, wie das Verhalten der Täter zu bewerten sei. Auch Personen aus ihrem Umfeld gaben an, nicht gehandelt zu haben, da sie sich nicht sicher waren, wie die Situation zu deuten sei. Garland und Argueta sehen die Deutungshoheit des Täters als eine Ursache für diese Unsicherheit: „Their trust of the leader was stronger than their trust of their own perceptions of the situation. In fact, it altered how they interpreted what they were experiencing.“⁶⁹ In einem Artikel aus dem Jahr 2011 beschreiben Garland und Argueta dies als ein Glaubwürdigkeitsdefizit, das die Betroffenen ihrer eigenen Wahrnehmung gegenüber haben: „[B]ecause of the religious authority and trust of the leader’s position, the victim gave less credence to experiences that she would have paid attention to if the leader did not carry that authority and trust.“⁷⁰ Eine zweite Ursache für die Unfähigkeit der Betroffenen

67 Vgl. GARLAND, *Wolves*, 7, 9.

68 Die meisten der Betroffenen waren zum Tatzeitpunkt katholisch. Weitere Betroffene gehörten dem Judentum, verschiedenen protestantischen oder nicht-konfessionellen Kirchen an (vgl. GARLAND/ARGUETA, *Clergy Sexual Misconduct*, 1). Wie Garland und Argueta selbst deutlich machen, kann dies aufgrund der Stichprobe kein Rückschluss auf die Verbreitung des Missbrauchs in den jeweiligen Religionsgemeinschaften gezogen werden. Der hohe Anteil von Betroffenen, die im Raum der katholischen Kirche Missbrauch erfuhren, zeigt indes, dass die Ergebnisse insbesondere für diesen Kontext relevant sind.

69 GARLAND/ARGUETA, *Clergy Sexual Misconduct*, 10.

70 GARLAND/ARGUETA, *Unholy Touch*, 410.

und ihres Umfelds, die Taten als Missbrauch zu deuten, sehen Garland und Argueta darin, dass ihnen nicht die entsprechenden kognitiven Kategorien zur Verfügung gestanden seien: „They had no cognitive categories for understanding a religious leader acting sexually toward them or a loved one, so they labeled the behavior as something they did have a category for—their own overactive imaginations or sensitivities.“⁷¹

Sobald die ersten sexuellen Grenzüberschreitungen erfolgt sind, finden sich die Betroffenen zudem in einer unmöglichen Lage wieder: „If she tells anyone at this point, she might not be believed, or she might be labeled a seductress. If she does not tell anyone, he will continue to cross her boundaries and, later, others will question why she did not ‘do something’ sooner.“⁷² Garland unterstreicht, wie wichtig es ist, dass die Betroffenen wieder zu einer eigenen Deutung der Taten gelangen und betont die Bedeutung einer geeigneten Sprache: „Women need language for understanding what happened and is happening to them.“⁷³

Zusammen mit Mark Chaves leistete Garland zudem einen weiteren Beitrag zur Erforschung des Ausmaßes von Missbrauch erwachsener Frauen in Religionsgemeinschaften. Die beiden Wissenschaftler:innen konnten in der Befragung des *General Social Survey*⁷⁴ von 2008 einige Fragen zu diesem Thema platzieren. 2,1 % der Befragten (50 Personen) bejahten die Frage, ob sie seit ihrem 18. Geburtstag eine sexuelle Avance oder ein sexuelles Angebot von einer:m Kleriker:in bzw. Kirchenvorsteher:in erfahren haben, mit der:dem sie nicht in einer Beziehung waren (Lebensgefährte:innen oder Ehepartner:innen). Darunter waren nur 5 Männer. Nimmt man lediglich die befragten Frauen in den Blick, die zum Zeitpunkt der Befragung mindestens einmal im Monat an einem Gottesdienst teilnahmen, beträgt die Prävalenz 3,1 %. Das bedeutet, dass eine von 30 Frauen, die regelmäßig Gottesdienste besuchten, mindestens eine Grenzüberschreitung von ihrem Geistlichen erlebt hat.⁷⁵ Chaves und

71 GARLAND/ARGUETA, Clergy Sexual Misconduct, 11.

72 GARLAND, *Wolves*, 9.

73 GARLAND, *Wolves*, 18.

74 Hier handelt es sich um eine Studie, die regelmäßig seit 1972 Erwachsene in den USA befragt, um Daten über die jeweilige gesellschaftliche Situation zu sammeln.

75 Vgl. CHAVES/GARLAND, *Prevalence*, 820f.

Garland konnten keinen signifikanten Unterschied zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften feststellen. Die Stichprobe war allerdings zu klein, um hieraus eine valide Schlussfolgerung zu ziehen.⁷⁶ In Bezug auf die Faktoren Bildung und *race*⁷⁷ zeigte sich ein signifikanter Unterschied.⁷⁸ So waren mehr Frauen, die weniger als einen Bachelor-Abschluss hatten, von sexuellen Avancen der Geistlichen betroffen⁷⁹ und mehr afro-amerikanische Frauen als weiße. Hier werden dringend weitere Studien benötigt, die die Zusammenhänge klären und verschiedene Formen der Mehrfachdiskriminierung sowie Aspekte der Intersektionalität bedenken.

4 Vertiefte Forschung – Kontext katholische Kirche

Erst ab dem Jahr 2010 gibt es wieder Veröffentlichungen, die sich spezifisch dem Missbrauch erwachsener Frauen in der katholischen Kirche widmen. Die Forschung beruht meist auf qualitativen Studien und bearbeitet im Gegensatz zu den sehr global angelegten Studien der 2000er Jahre detailliertere Fragen zu bestimmten Aspekten des Missbrauchs. Weltkirchlich und im deutschsprachigen Raum nahm die Aufmerksamkeit für das Thema vor allem gegen Ende der 2010er Jahre stark zu, nachdem Betroffenenberichte veröffentlicht und weitere Fälle durch die Presse bekannt wurden. Aufgrund der starken Ausdifferenzierung und Internationalisierung des Forschungsfelds seit 2010 wird es im Folgenden vor allem darum gehen, die wichtigsten Forschungslinien und Ansätze herauszuarbeiten. Dies erfolgt unausweichlich aus einer Perspektive, die stark

76 Vgl. CHAVES/GARLAND, Prevalence, 821.

77 Der englische Begriff wird verwendet, um zu verdeutlichen, dass es sich hier um eine Identitätskonstruktion handelt, die keinerlei natürliche Grundlage hat. Während der deutsche Begriff nach wie vor stark pejorativ besetzt ist, hat sich im englischsprachigen Diskurs eine Verwendung etabliert, die auf die Sichtbarmachung von Diskriminierungen durch diese Art der Identitätskonstruktionen abzielt.

78 Vgl. CHAVES/GARLAND, Prevalence, 821f.

79 Allerdings bestand kein signifikanter Unterschied mehr, wenn die Forschenden nur die Fälle in Betracht zogen, bei denen der/die Geistliche verheiratet war und die Beziehung nie öffentlich gemacht wurde (vgl. CHAVES/GARLAND, Prevalence, 821).

durch den deutschsprachigen Diskurs geprägt ist, es werden jedoch auch wichtige internationale Beiträge miteinbezogen.

4.1 Betroffene erzählen

Zu einer der frühesten Veröffentlichungen zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche im deutschsprachigen Raum zählt die autobiographische Erzählung „Nicht mehr ich“⁸⁰ von Doris Reisinger, die 2014 erschien. Darin erzählt sie von sexuellem und spirituellem Missbrauch, den sie in ihrer Zeit in der geistlichen Gemeinschaft „Das Werk“ erlebte. Für eine breite mediale Aufmerksamkeit sorgte die ARTE-Dokumentation „Gottes missbrauchte Dienerinnen“⁸¹, die 2019 erstmals ausgestrahlt wurde. Sie machte unter anderem die Missbrauchsfälle in der Gemeinschaft St. Jean, verübt durch Jean Vanier (1928–2019) und die Brüder Thomas (1905–1993) und Marie-Dominique Philippe, (1912–2006) zum Thema, die 2013 bekannt geworden waren. Im Herbst 2019 fand schließlich die in Deutschland erste Tagung zu „Gewalt an Frauen in Kirche und Orden“ statt.⁸² Betroffene, pastorale Mitarbeiter:innen und Wissenschaftler:innen trafen sich für zwei Tage in Siegburg, um dem Thema Raum zu geben und erste wichtige Schritte zu Prävention und Aufarbeitung zu planen.⁸³ In der Folge wurde bei der Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz im Jahr 2020 eine eigene Anlaufstelle für Erwachsene eingerichtet, die von Missbrauch in der katholischen Kirche betroffen sind.⁸⁴ Wegweisend für die Etablierung des Forschungsfelds im deutschsprachigen Raum war zudem die Veröffentlichung von 23 Betroffenenberichten über spirituellen und sexuellen Missbrauch in „Erzählen als Widerstand“,

80 WAGNER, Nicht mehr ich.

81 Dokumentation „Gottes missbrauchte Dienerinnen“, eine Produktion von Arte F 2017, online: www.arte.tv/de/videos/078749-000-A/gottes-missbrauchte-dienerinnen.

82 Vgl. *Deutsche Bischofskonferenz*, Gewalt.

83 Vgl. *kna*, Tagung zu Gewalt gegen Frauen.

84 <https://gegengewalt-inkirche.de>. Die Anlaufstelle startete als „Anlaufstelle für erwachsene Frauen, die in Kirche Gewalt erfahren haben“, stand allerdings von Anfang an allen erwachsenen Personen zur Verfügung, was im Sommer 2023 schließlich auch durch die Namensänderung abgebildet wurde.

herausgegeben von Barbara Haslbeck, Regina Heyder, Ute Leimgruber und Dorothee Sandherr-Klemp im Jahr 2020.⁸⁵ Das Buch sollte den Frauen den Raum geben, „Subjekte ihres Lebens“⁸⁶ zu werden und ihre Geschichten in der Form und dem Stil ihrer Wahl festzuhalten. Die Herausgeberinnen beschreiben diesen Prozess sehr eindrücklich als eine Umkehr der Definitionsmacht:

„Nun sind sie [die Betroffenen; M.H.] es, die den Ereignissen mit ihren Worten eine Gestalt geben und Deutungen zuweisen, sie sind es, die für sich und von sich sprechen. Nicht die anderen, schon gar nicht die Täter*innen. Und es geschieht ein weiteres: Indem die Geschichten nicht mehr verschämt verschwiegen oder verborgen werden, nicht mehr geflüstert, hinter vorgehaltener Hand oder im Geheimen erzählt werden, werden sie zu einer lebendigen, unverschämten Macht.“⁸⁷

Die Mitherausgeberin Regina Heyder hebt an anderer Stelle die Bedeutung des Sprechens der Betroffenen für Theologie und Kirche hervor

„Those in charge and theologians are confronted with a new, biographical knowledge that for a long time had no actual relevance in the theological system. Centre and periphery are measured anew. The wounded body of victims of sexual abuse (and of other victims of violence) becomes the unbendable locus theologicus.“⁸⁸

Das Buch erhielt eine große öffentliche Resonanz und wurde mit dem Marga-Bührig-Preis ausgezeichnet. Fälle wie der von Karin Weißenfels (Pseudonym), die ihren Missbrauch erstmals in „Erzählen als Widerstand“ veröffentlicht hatte, beschäftigten die Presse immer wieder, da amtierende Bischöfe wie Stephan Ackermann und Reinhard Marx Fehler bei der Aufarbeitung und im Umgang mit der Betroffenen vorgeworfen werden.⁸⁹ Größere Aufmerksamkeit bekamen in der Presse auch Vorwürfe gegen den Arche Gründer Jean Vanier⁹⁰, den ehemaligen Leiter der Koordinationsstelle Fidei Donum Emil Stehle (1926–2017)⁹¹ und den Jesuitenpater Marko Rupnik

85 HASLBECK et al., *Erzählen als Widerstand*.

86 HASLBECK/HEYDER/LEIMGRUBER, *Erzählen ist Widerstand*, 13.

87 HASLBECK/HEYDER/LEIMGRUBER, *Erzählen ist Widerstand*, 13.

88 HEYDER, *Narrating*, 10.

89 Vgl. STUFF et al., *Der Teufel hinter der Kirchentür; kna*, Fall Weißenfels.

90 Vgl. u. a. *kna*, Bericht: "Arche"-Gründer Vanier.

91 Vgl. u. a. *rom*, Bericht: Auslandsbischof Stehle.

(geb. 1954)⁹². Auch international wurden Berichte Betroffener veröffentlicht, um auf das Problem aufmerksam zu machen.⁹³ In dem Sammelband „Vidas Robadas“ veröffentlichten zwei Journalistinnen die Erzählungen von Männern und Frauen, die in Chile Missbrauch in Kongregationen, geistlichen Gemeinschaften und Priesterseminaren erfahren haben. Wiederum für den deutschsprachigen Raum veröffentlichten Barbara Haslbeck, Ute Leimgruber, Regina Nagel und Sr. Philippa Rath 2023 Berichte von Frauen, die als Erwachsene spirituellen Missbrauch erfahren haben und legten damit einen wichtigen Grundstein, damit die Erfahrungen von Frauen auch mit Blick auf diese Form des Missbrauchs gehört werden.⁹⁴

4.2 Grundlagenstudien mit dem Fokus katholische Kirche

Eine wichtige Basis für die Forschung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche legte Kathryn R. Byrne 2010.⁹⁵ Mit der Veröffentlichung der Ergebnisse einer Studie, die sie im Rahmen ihres Masters in „Pastoral Ministry“ durchgeführt und für die sie 31 Betroffenenberichte (22 von Frauen, neun von Männern) ausgewertet hatte,⁹⁶ bestätigte sie viele der Erkenntnisse aus den ökumenisch und interreligiös angelegten Studien für den Kontext der katholischen Kirche und unterlegte sie mit Fallbeispielen. Byrne versteht sexuellen Missbrauch im Raum der katholischen Kirche in Anlehnung an gängige Definitionen professionellen sexuellen Fehlverhaltens, differenziert davon aber nicht-missbräuchliche Beziehungen z. B. zwischen zwei Priestern, einem Kleriker oder einem Ordensmenschen und einer Frau, die in keiner Weise mit deren:dessen pastoralen Einsatzort verbunden ist, wenn keinerlei Abhängigkeitsverhältnis zwischen den beiden Personen besteht. Sie hält fest, dass die oben genannten Konstellationen meist als konsen-

92 Vgl. u. a. *cbr/kna*, Vatikan hob höchste Kirchenstrafe gegen Rupnik rasch wieder auf; HEYDER, Erfolg.

93 Vgl. D'LIMA/ZUZARTE/XALXO, High Time; BROWNE MÖNCKEBERG/CONTRERAS MEYER, Vidas robadas.

94 HASLBECK et al., Selbstverlust.

95 BYRNE, Understanding.

96 Byrne hatte Betroffene darum gebeten, ihr schriftliche Berichte über ihre Missbrauchserfahrungen zuzusenden.

suell angesehen werden, dass sie gleichwohl auch missbräuchlichen Charakter annehmen können, wenn die freie Zustimmung eine:r der Beteiligten aus irgendeinem Grund beeinträchtigt ist.⁹⁷

Für den deutschsprachigen Kontext war, wie oben erwähnt, die Veröffentlichung von „Erzählen als Widerstand“ 2020 ein wichtiger Schritt.⁹⁸ Das Buch enthält nicht nur die Berichte der Betroffenen, sondern auch erste Schritte der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Die wissenschaftlichen Essays, die den Betroffenenberichten an die Seite gestellt wurden, beleuchten wiederkehrende Muster und rote Linien in den Berichten.

Die erste wissenschaftliche Studie zum afrikanischen Kontext lieferte Sr. Mary Lembo mit ihrer Doktorarbeit zu Missbrauch von Ordensfrauen in Subsahara Afrika.⁹⁹ Die Arbeit, die 2019 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom im Fach klinische Psychologie und Psychotherapie eingereicht und 2022 veröffentlicht wurde, basiert auf qualitativen Interviews mit neun Ordensfrauen bzw. Novizinnen, die sexuellen Missbrauch durch Priester erfahren haben, und drei Ansprechpersonen. Lembos Studie leistet einen wichtigen Beitrag, indem sie auf kulturelle Spezifika in der Deutung und dem Umgang mit Missbrauch hinweist. Die Arbeit zeichnet sich zudem durch eine sehr detaillierte Untersuchung der vorhandenen Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse und des begangenen Unrechts aus. Dazu verwendet Lembo eine Bandbreite von Begriffen von Gewalt über Missbrauch bis hin zu Fehlverhalten. Dadurch büßt sie allerdings auch definitorische Schärfe ein. So wird nicht deutlich, ob Missbrauch bereits durch die strukturelle Gegebenheit eines Macht- und Abhängigkeitsverhältnisses bzw. einer pastoralen Beziehung begründet ist oder ob eine explizite Einflussnahme bzw. Ausübung von Kontrolle durch den Täter hinzutreten muss.¹⁰⁰ Unklar bleibt zudem die Abgrenzung zu sexuellem Fehlverhalten, in dessen Rahmen sich nach Lembo Priester und Ordensfrau gleichermaßen eines Bruchs des Keuschheitsgelübdes schuldig machen. „L'inconduite sexuelle est dans notre recherche une transgression des engagements religieux, surtout du vœu de chasteté, commise par un prêtre et la FC [femme

97 Vgl. BYRNE, Understanding, 15f.

98 HASLBECK et al., Erzählen als Widerstand.

99 Vgl. LEMBO, Religieuses abusées.

100 Vgl. LEMBO, Religieuses abusées, 174, 230.

consacrée; M.H.].¹⁰¹ Lembo hält es jedenfalls für möglich, dass es konsensuelle sexuelle Beziehungen zwischen Priestern und Ordensfrauen gibt, wenn diese kollegial zusammenarbeiten und kein Abhängigkeitsverhältnis besteht.¹⁰²

In der deutschsprachigen Forschung zu sexualisierter Gewalt hat sich ein Verständnis des sexuellen Missbrauchs als Verletzung des Selbstbestimmungsrechts durchgesetzt. Diese Deutung nimmt nicht nur die Verletzung der Betroffenen ernst und stellt diese in den Mittelpunkt, sie ermöglicht auch die Anerkennung von Fällen als Missbrauch, in denen Betroffene zwar eine Zustimmung geäußert haben, diese jedoch auf einem Macht- und/oder Abhängigkeitsverhältnis beruhte: „Man kann auch dann von ‚sexuellem Missbrauch‘ an Erwachsenen sprechen, wenn durch ein Abhängigkeitsverhältnis oder ein Autoritätsgefälle die sexuelle Selbstbestimmung der betroffenen Person beeinträchtigt oder verletzt wird.“¹⁰³ Regina Heyder und Ute Leimgruber postulieren, dass „ein seelsorgliches Verhältnis (Beichte, geistliche Begleitung usw.) *generell* ein Machtungleichgewicht enthält und dass es deshalb im seelsorglichen Kontext *a priori* keine einvernehmlichen sexuellen Kontakte geben kann, auch nicht unter Erwachsenen.“¹⁰⁴

101 LEMBO, *Religieuses abusées*, 241.

102 Vgl. LEMBO, *Religieuses abusées*, 171. Insbesondere in dem kulturellen Kontext, den Lembo beschreibt und in dem Priester als „alter Christus“ angesehen werden (vgl. LEMBO, *Religieuses abusées*, 242), wäre es eine spannende Frage, inwiefern dieses Priesterbild ein ubiquitäres Macht- und Autoritätsverhältnis herstellt, das einer konsensuellen Beziehung unmöglich macht.

103 HASLBECK/HEYDER/LEIMGRUBER, *Erzählen ist Widerstand*, 18.

104 HEYDER/LEIMGRUBER, *Spirituelles und sexueller Missbrauch*, 211. Dieses Verständnis wurde auch von der Deutschen Bischofskonferenz in ihrem Wort zur Seelsorge 2022 rezipiert: „Es ist hier daran zu erinnern, dass in einer beruflich bzw. mit bischöflicher Sendung ausgeübten Seelsorgebeziehung sexuelle Kontakte niemals als einvernehmlich bezeichnet und niemals toleriert werden können. Denn zur Seelsorgebeziehung gehört analog zu anderen professionellen pädagogischen, medizinischen oder therapeutischen Verhältnissen ein Machtgefälle und damit eine Abhängigkeit, in der den Seelsorgern und Seelsorgerinnen Autorität, Fähigkeiten und Kompetenzen zugesprochen werden, die dem Seelsorge Suchenden helfen sollen“ (*Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz*, Seelsorge). Die Schweizer Bischofskonferenz veröffentlichte entsprechende Richtlinien bereits 2002. Darin heißt es unter anderem: „Bei seelsorgerlichen Beziehungen oder andern [sic] Formen von Betreuung liegt

Damit bewegt sich das Verständnis von Missbrauch an erwachsenen Frauen in der deutschsprachigen Forschung auf der Basis dessen, was schon durch Fortune und andere als professionelles Fehlverhalten definiert wurde. Missbrauch wird allerdings in erster Linie als Verletzung der Betroffenen und ihrer Rechte verstanden und nicht als Verletzung der professionellen Beziehung. Damit wird das Phänomen nicht auf Seelsorgeverhältnisse oder andere professionelle Beziehungen begrenzt, die ein Abhängigkeitsverhältnis implizieren, sondern es können auch Machtverhältnisse aufgrund von Geschlechterbeziehungen oder klerikalen Idealisierungen berücksichtigt werden.

4.3 Differenzierung des Missbrauchsbegriffs

Die intensivere Auseinandersetzung mit Missbrauch an erwachsenen Personen ließ auch das Verständnis für die Verbindung verschiedener Missbrauchs- und Gewaltformen wachsen. So heben die Autorinnen von „Erzählen als Widerstand“ besonders die Verbindung von spirituellem und sexuellem Missbrauch hervor:

„In keinem der hier dokumentierten Fälle sexuellen Missbrauchs ist dieser nicht gleichzeitig auch spiritueller Missbrauch. Spiritueller Missbrauch ist in vielen Fällen integrativer Bestandteil der Planung und Vorbereitung der sexualisierten Gewaltausübung der Täter*innen (sog. Grooming-Strategie).“¹⁰⁵

Lembo weist in den Erzählungen ihrer Probandinnen neben Erfahrungen sexuellen Missbrauchs und sexueller Gewalt auch auf physischen und emotionalen Missbrauch, Machtmissbrauch und Missbrauch des Vertrauens hin.¹⁰⁶ Damit werden Taten, die zuvor als Teil der Anbahnung, Durchführung oder der Folgen sexuellen Missbrauchs thematisiert wurden, nun als eigenständiges Unrecht verstanden, das in Verbindung mit sexuellem Missbrauch auftreten kann, aber nicht muss.¹⁰⁷ Dies hat auch eine Verschiebung mit Blick

die Verantwortung unweigerlich beim Seelsorger“ (vgl. *Schweizer Bischofskonferenz*, Übergriffe, 4).

105 HASLBECK/HEYDER/LEIMGRUBER, Erzählen ist Widerstand, 22.

106 Vgl. LEMBO, *Religieuses abusées*, 171–184, 228–243.

107 Vgl. LEIMGRUBER/HASLBECK, Angriff, 17f.

auf den Forschungsgegenstand zur Folge: Der Fokus verschiebt sich von sexuellem Missbrauch an erwachsenen Frauen hin zu einer breiteren Definition von Missbrauch.

4.3.1 Spiritueller Missbrauch

Der Begriff „spiritual abuse“ ist im englischsprachigen Raum bereits seit einiger Zeit in Verwendung und wurde hier zunächst im Kontext von Sekten, später auch im Kontext von Forschung aus dem protestantischen und evangelikalen Bereich verwendet.¹⁰⁸ Erste tiefergehende Auseinandersetzungen mit dem Phänomen im deutschsprachigen Raum unternahm Inge Tempelmann.¹⁰⁹ Eine Rezeption mit Blick auf die katholische Kirche geschah in Deutschland erstmals 2019 durch eine entsprechende Veröffentlichung Doris Reisingers. Sie definiert spirituellen Missbrauch als *„Verletzung des spirituellen Selbstbestimmungsrechtes. Durch diese Verletzung werden Menschen in spirituelle Not gebracht. Das heißt, wer die spirituelle Handlungsfähigkeit einer anderen Person untergräbt, begeht spirituellen Missbrauch an dieser Person.“*¹¹⁰

Diese Einschränkung der spirituellen Handlungsfähigkeit könne durch Vernachlässigung der spirituellen Entwicklung und Selbstbestimmung geschehen, durch Manipulation oder durch Gewalt, die sich über den expliziten Willen der Betroffenen hinwegsetzt.¹¹¹ Lisa Oakley und Justin Humphreys, die insbesondere im aktuellen englischsprachigen Diskurs viel rezipiert werden, geben einige Beispiele, welche Formen dies annehmen kann:

„This abuse may include: manipulation and exploitation, enforced accountability, censorship of decision making, requirements for secrecy and silence, coercion to conform, control through the use of sacred texts or teaching, requirement of obedience to the abuser, the suggestion that the abuser has a ‘divine’ position, isolation as a means of punishment, and superiority and elitism.“¹¹²

108 Eine Übersicht findet sich bei TEMPELMANN, Geistlicher Missbrauch, 18–22.

109 Vgl. TEMPELMANN, Geistlicher Missbrauch.

110 WAGNER, Spiritueller Missbrauch, 79.

111 Vgl. WAGNER, Spiritueller Missbrauch, 80–142.

112 OAKLEY/HUMPHREYS, Escaping, 31.

Reisingers Veröffentlichung eröffnete einen breiten wissenschaftlichen Diskurs zu diesem Phänomen, das auch unter den Begriffen „geistiger“¹¹³ und „geistlicher Missbrauch“¹¹⁴, „geistlicher Machtmissbrauch“¹¹⁵ oder „Gewissensmissbrauch“¹¹⁶ diskutiert wird. Haslbeck und Leimgruber sprechen sich für den Begriff „spiritueller Missbrauch“ aus, weil

„sein Bedeutungsspektrum insgesamt weiter als *geistlich* ist; es weist auf die gesamte Sinngebungs- und Lebensgestaltungskompetenz von Menschen hin; ‚geistlich‘ konnotiert in einem engeren Sinn religiöse oder kirchliche Bezüge, auch liegt die Assoziation ‚Geistliche‘ als Tätergruppe nahe, was aus unserer Sicht vermieden werden sollte.“¹¹⁷

Was Reisingers Definition besonders auszeichnet, ist, dass sie das Gut, das durch spirituellen Missbrauch verletzt wird, konkret benennt: Spirituelle Selbstbestimmung. Dahinter steht eine Entscheidung für personenbezogene anstatt sachbezogene Missbrauchsbegriffe, da erstere

„betroffene Menschen als Träger*innen von Rechten ins Zentrum rücken. Sie tragen dem Umstand Rechnung, dass Missbrauch eine Verletzung dieser Rechte ist und nicht bloß ein normwidriger Umgang mit einer Sache, bei dem zunächst offenbleibt, ob und wer dadurch gegebenenfalls zu Schaden gekommen ist – oder gar ‚beteiligt‘ war und damit als ‚mitschuldig‘ anzusehen wäre.“¹¹⁸

Neben den Ansätzen, das Phänomen des spirituellen Missbrauchs zu bestimmen, geht es in den Forschungsbeiträgen immer auch darum, auf Merkmale, Konstellationen und Risikobedingungen aufmerksam zu machen. „Selbstverlust und Gottentfremdung“¹¹⁹ gibt einen Einblick in unterschiedliche Systeme, in denen Missbrauch vorkommen kann: Von Gemeindekontexten und geistlicher Begleitung über geistliche Gemeinschaften und Orden. In seinem ins Deutsche übersetzten Buch geht der Generalprior des Kartäuserordens Dysmas de

113 Vgl. TIMMEREVERS/ARNOLD, Gefährliche Seelenführer.

114 Vgl. KLUITMANN, Missbrauch; MERTES, Geistlicher Missbrauch; SCHULZ, Geistlicher Missbrauch.

115 Vgl. KIESSLING, Machtmissbrauch.

116 Vgl. FERNÁNDEZ, Missbrauch; FERNÁNDEZ, Definition.

117 LEIMGRUBER/HASLBECK, Angriff, 24.

118 REISINGER, Missbrauch, 149.

119 HASLBECK et al., Selbstverlust.

Lassus genauer auf die Bedingungen in religiösen Gemeinschaften ein¹²⁰ und die französische Journalistin Céline Hoyeau, deren Buch ebenfalls ins Deutsche übersetzt wurde, analysiert den Aufstieg und Fall charismatischer Gemeinschaften und deren Gründungspersönlichkeiten und weist nach, wie sich spiritueller und teilweise auch sexueller Missbrauch in diesen Gemeinschaften etablieren konnte.¹²¹

4.3.2 Reproduktiver Missbrauch

Reisinger machte erstmals auf reproduktiven Missbrauch als eine Form der Verletzung der reproduktiven Selbstbestimmung aufmerksam.¹²² Sie leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Erschließung des Forschungsfelds, indem sie auf eine bislang unbeachtete Gewaltform aufmerksam macht, die durch die reproduktive Vulnerabilität von Frauen bedingt ist. Die prinzipielle reproduktive Vulnerabilität jedes Menschen, wird bei Frauen durch die Möglichkeit, schwanger zu werden, und die psychischen wie physischen Folgen einer Schwangerschaft und Geburt noch verstärkt. Hinzu kommt vielfach ein System reproduktiver Ungerechtigkeit, dass Frauen weniger Mitspracherecht und Autonomie über ihre eigene Fortpflanzung und deren Kontrolle gibt als Männern. Aus der Analyse von Akten zu US-amerikanischen Missbrauchsfällen folgert Reisinger, dass dieses System der Ungerechtigkeit reproduktiven Missbrauch verschleierte, der darin besteht, dass Frauen gerade nicht die Entscheidungsmacht über ihre Reproduktion haben, indem sie gegen ihren Willen schwanger werden, zu Abtreibungen gezwungen werden oder unter widrigen Bedingungen gebären müssen. Mit Blick auf diese Form des Missbrauchs steht die theologische Forschung noch ganz am Anfang.

4.4 Aktuelle Studien zum Ausmaß

Bislang ist die Studie von Chibnall et al. die einzige, die explizit und ausschließlich das Ausmaß des Missbrauchs unter erwachsenen

120 Vgl. LASSUS, Verheissung.

121 Vgl. HOYEAU, Verrat; Original: HOYEAU, Trahison.

122 Vgl. REISINGER, Reproductive Abuse.

Frauen untersucht hat. Allerdings liegt diese Studie schon lange zurück und untersuchte lediglich sexuellen Missbrauch im Ordenskontext. Aktuellere Studien geben wenigstens Hinweise auf das Ausmaß des Missbrauchs.

Josephine Beck-Engelberg untersuchte im Auftrag von missio Aachen das Bewusstsein und die Relevanz des Themas Missbrauch unter den Projektpartner:innen in Afrika, Asien und Ozeanien. 69 % der 101 Personen, die an der Umfrage per Fragebogen teilnahmen, maßen dem Thema eine hohe bis sehr hohe Relevanz bei.¹²³ Die Teilnehmenden in der nicht-repräsentativen Studie sprachen sich außerdem dafür aus,

„das Thema Missbrauch zu enttabuisieren, die ‚Kultur des Schweigens‘ zu brechen, die Opfer zu Wort kommen zu lassen, ihnen vorurteilsfrei zuzuhören, ihren Missbrauch als solchen anzuerkennen, gemeinsam nach Lösungen zu suchen und allgemein aufzuklären, was Missbrauch egal in welcher Form bedeutet.“¹²⁴

2023 veröffentlichten die australischen Forscherinnen Tracy McEwan, Kathleen McPhillips und Miriam Pepper die Ergebnisse einer Studie, die Frauen auf der ganzen Welt zu ihrer Einstellung zur katholischen Kirche befragte.¹²⁵ 17.200 Frauen beantworteten die offenen und geschlossenen Fragen zu ihrer katholischen Identität, kirchlichem Engagement, Auswirkungen der Covid-19 Pandemie, Unterstützung von Reformen und den aktuellen Herausforderungen der katholischen Kirche. 80 % der Befragten stimmten der Aussage zu, kirchliche Verantwortungssträger täten nicht genug, um sexuellen Missbrauch und dessen Vertuschung zu bekämpfen und 89 % unterstützten die Aussage, dass die Verantwortlichen mehr tun müssen, um andere Formen des Missbrauchs wie spirituellen Missbrauch und Machtmissbrauch anzugehen.¹²⁶ Auch wenn der Fragebogen nicht direkt nach eigenen Missbrauchserfahrungen fragte, berichteten einige Frauen in offenen Antworten von Erfahrungen mit unterschiedlichen Formen des Missbrauchs oder gaben an, von

123 Vgl. BECK-ENGELBERG, Ergebnisse, 6.

124 BECK-ENGELBERG, Ergebnisse, 38.

125 Die Studie entstand im Kontext der Welsynode (2021–2024) und wurde ursprünglich von Kathleen McPhillips, Tracy McEwan und Tina Beattie durchgeführt.

126 Vgl. MCEWAN/MCPHILLIPS/PEPPER, ISCW, 57.

Missbrauchserfahrungen anderer Frauen zu wissen.¹²⁷ Die Herausgeberinnen halten fest, dass dabei nur selten Frauen als Täterinnen erwähnt werden.¹²⁸

Im deutschsprachigen Raum entstehen immer mehr Studien zu Missbrauch in der katholischen Kirche. Im Anschluss an die MHG-Studie lassen viele der deutschen Bistümer eigene Gutachten zur Situation in der Diözese erstellen. Während zunächst wie in der MHG-Studie lediglich der Missbrauch an Minderjährigen untersucht wurde, erweiterten einige Studien mittlerweile die relevanten Tatbestände auch auf schutzbefohlene Erwachsene.¹²⁹ Allerdings hängt es sehr von der jeweiligen Auslegung ab, die nicht immer transparent gemacht wird, ob und inwiefern Erwachsene tatsächlich berücksichtigt wurden.¹³⁰ Die 2022 veröffentlichte Studie zu Missbrauch im Bistum Münster seit 1945¹³¹ untersuchte nur Akten zum Missbrauch Minderjähriger, berücksichtigte jedoch auch Fälle erwachsener Betroffener, insofern sie im Kontext von Missbrauchsfällen an Minderjährigen benannt wurden, denn, so Klaus Große Kracht, „die Trennung in betroffene Minderjährige und Erwachsene ist zu einem guten Stück künstlich“¹³². Die Herausgeberinnen der im Februar 2023 veröffentlichten Studie des Bistums Essen verweisen ebenfalls auf „unangemessenes, grenzverletzendes Verhalten gegenüber Erwachsenen“¹³³, das an sie herangetragen worden sei und nennen das Priesterseminar als einen konkreten Tatort, an dem auch erwachsene Männer Missbrauch erfahren.¹³⁴ Die „Studie zu Taten

127 Vgl. McEWAN/McPHILLIPS/PEPPER, ISCW, 57, 59.

128 Vgl. McEWAN/McPHILLIPS/PEPPER, ISCW, 59.

129 So etwa die Studien zum Bistum Limburg, Aachen, Berlin, Hildesheim, Köln und München (vgl. Übersicht bei: WEBER/BAUMEISTER, Erfahrung, 28).

130 In Vos estis lux mundi Art.1 §1 a) III. werden z. B. lediglich solche Personen als schutzbedürftig definiert, die „im Zustand von Krankheit, von physischer oder psychischer Beeinträchtigung oder von Freiheitsentzug, wodurch faktisch, auch gelegentlich, ihre Fähigkeit zu verstehen und zu wollen eingeschränkt ist, zumindest aber die Fähigkeit, der Schädigung Widerstand zu leisten.“

131 FRINGS et al., Macht.

132 GROSSE KRACHT, Begriffe, 27. Fälle sexueller Belästigung von erwachsenen Frauen sind etwa durch Pfarrer Helmut Behrens belegt (vgl. GROSSE KRACHT, Pfarrer).

133 DILL et al., Aufarbeitung, 343.

134 Vgl. DILL et al., Aufarbeitung, 295.

gegen die sexuelle Selbstbestimmung seit 1945 im Verantwortungsbereich des Bistums Mainz“, die im März 2023 veröffentlicht wurde, zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass der gesamte Verantwortungsbereich des Bistums Mainz und damit nicht nur klerikale Täter, sondern z. B. auch Täter:innen¹³⁵ aus dem caritativen Bereich berücksichtigt wurden, sondern auch durch ein weites Verständnis von „schutzbefohlenen Erwachsenen“. Sie nimmt die Definition von Schutz- und Hilfebedürftigkeit ernst, die die DBK etwa in ihrer Interventionsordnung definiert:

„Schutz- oder hilfebedürftige Erwachsene im Sinne dieser Ordnung sind Schutzbefohlene im Sinne des § 225 Abs.1 StGB. [...] Weiterhin sind darunter Personen zu verstehen, die einem besonderen Macht- und/oder Abhängigkeitsverhältnis unterworfen sind. Ein solches besonderes Macht- und/oder Abhängigkeitsverhältnis kann auch im seelsorglichen Kontext gegeben sein oder entstehen.“¹³⁶

Durch Aktensichtung und einen Aufruf an Betroffene konnte die Studie 391 Betroffene erfassen. Davon waren 59 (15 %) bei Tatbeginn bereits erwachsen.¹³⁷

Weitere Studien geben Aufschluss zu Missbrauch in anderen Ländern. So wurde etwa unter Ordensfrauen in Lateinamerika und der Karibik eine erste explorative Studie („sondeo de opinión“¹³⁸) zur Erhebung des Ausmaßes von Missbrauch durchgeführt. An der Erhebung nahmen 1417 Ordensfrauen aus 23 Ländern teil.¹³⁹ Die Studie weist allerdings methodische Mängel auf. So fehlt etwa eine

135 Erfasst wurden 173 Täter und acht Täterinnen (vgl. WEBER/BAUMEISTER, Erfahrung, 80).

136 *Deutsche Bischofskonferenz*, Interventionsordnung, 4; Vgl. WEBER/BAUMEISTER, Erfahrung, 59. § 225 Abs.1 StGB versteht unter der Misshandlung von Schutzbefohlenen: „Wer eine Person unter achtzehn Jahren oder eine wegen Gebrechlichkeit oder Krankheit wehrlose Person, die 1. seiner Fürsorge oder Obhut untersteht, 2. seinem Hausstand angehört, 3. von dem Fürsorgepflichtigen seiner Gewalt überlassen worden oder 4. ihm im Rahmen eines Dienst- oder Arbeitsverhältnisses untergeordnet ist quält oder roh misshandelt“.

137 Vgl. WEBER/BAUMEISTER, Erfahrung, 98.

138 *Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas y Religiosos*, Vulnerabilidad, 186.

139 Mit Abstand die meisten Erhebungsbögen wurden in Mexiko ausgefüllt (429). Weitere Länder mit einer hohen Beteiligung waren Brasilien (170), Argentinien (120), Peru (113) und Ecuador (79) (vgl. *Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas y Religiosos*, Vulnerabilidad, 188).

Erläuterung des methodischen Vorgehens und eine Diskussion der Ergebnisse auf Basis aktueller Forschungsergebnisse. Der abgefragte Tatbestand der sexuellen Belästigung wird nicht definiert und so bleibt unklar, ob bzw. inwiefern er sich mit dem Tatbestand des Missbrauchs überschneidet. Zudem irritiert, dass auch der Pornographiekonsum der Ordensfrauen abgefragt wurde. Dies erweckt den Eindruck, dass nicht die Selbstbestimmung der Betroffenen, sondern die Wahrung ihres Keuschheitsgelübdes im Hintergrund steht. Da es hier dringend eines weiteren Forschungsprojekts bedarf, das die Forschungsstandards erfüllt, werden nur kurz die Ergebnisse zur Erfahrung sexuellen Missbrauchs vorgestellt. Diese stellen keine repräsentativen Daten dar, können gleichwohl einen Einblick in die Unrechtserfahrungen der befragten Ordensfrauen bieten: 12,6 % der Ordensfrauen gaben an, während ihres Ordenslebens Missbrauch erfahren zu haben. Fünf Ordensfrauen, das heißt 0,4 %, schrieben den Missbrauch einem Bischof zu. 7,6 % gaben an, Missbrauch durch einen Priester, 3,2 % durch einen Ordensbruder, 5,5 % durch einen Laien und 4,9 % durch eine andere Ordensfrau erfahren zu haben.¹⁴⁰

Die *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Eglise* untersuchte Missbrauch in Frankreich zwischen 1950 und 2020. Die Kommission rief Betroffene auf, an einer Umfrage teilzunehmen und von ihrem Missbrauch zu berichten. Von den 1628 Fragebögen, die eingingen, dokumentierten 151 Missbrauch an Personen, die zu Tatbeginn 21 Jahre oder älter waren. 55 Personen, die an der Umfrage teilnahmen, waren zu Tatbeginn zwischen 18 und 20 Jahre alt.¹⁴¹ Zusätzlich wurden 19 Personen interviewt, die sich telefonisch an die Kommission bzw. an die Konferenz der Ordensleute in Frankreich (Abk. CORREF) gewendet hatten und Missbrauch im Alter von 18 Jahren oder älter erfahren haben.¹⁴² Von den 151 Personen, die bei Tatbeginn 21 oder älter waren, waren 79 % Frauen und 21 % Män-

140 Vgl. *Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas y Religiosos*, Vulnerabilidad, 193.

141 Vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église* (CIASE), *Violences sexuelles*, 183f.

142 Vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église* (CIASE), *Violences sexuelles*, 185f.

ner.¹⁴³ Die Täter waren mehrheitlich Priester. In einem Fall wurde der Missbrauch von einer Ordensfrau an einer Novizin begangen.¹⁴⁴

Seit September 2023 liegt auch eine Pilotstudie zu Missbrauch in der katholischen Kirche in der Schweiz vor. Die Forschenden konnten durch die Sichtung von Archivmaterial und Oral History Interviews bisher 1.002 Fälle an 921 Betroffenen identifizieren.¹⁴⁵ Mit Blick auf Alter und Geschlecht der Betroffenen ergab sich folgendes Bild:

„In 39 % der Fälle war die betroffene Person weiblichen Geschlechts, in knapp 56 % der Fälle männlich und in 5 % der Fälle war das Geschlecht aufgrund der Quellen nicht eindeutig feststellbar. Die Beschuldigten waren bis auf wenige Ausnahmen Männer. Von den Akten, die während des Pilotprojektes ausgewertet wurden, zeugten 74 % von sexuellem Missbrauch an Minderjährigen, wobei das gesamte Altersspektrum vertreten war: von Missbrauch an Säuglingen und vorpubertären Kindern bis hin zu postpubertären jungen Erwachsenen. 14 % der Missbräuche betrafen erwachsene Personen und in 12 % der Fälle war das Alter nicht eindeutig feststellbar. Mindestens jeder siebte Fall betraf also eine erwachsene Person.“¹⁴⁶

Neben den bistums- bzw. landesweiten Studien gibt es auch Untersuchungen zu katholischen Organisationen und Gemeinschaften. Die im Juli 2022 erschienene Untersuchung der Fidei Donum Akten¹⁴⁷

143 Vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, Violences sexuelles, 184. Zum Vergleich lag der Anteil weiblicher Betroffener bei den unter 21-Jährigen zwischen 10 % bei den Fällen vor 1970 und 34 % bei den Fällen nach 1990 (vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, Violences sexuelles, 152). Auch die Ergebnisse der MHG-Studie, die auf minderjährige Betroffene beschränkt blieb, weisen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz einen deutlich höheren Anteil männlicher Betroffener auf (34,9 % weiblichen Geschlechts und 62,8 % männlichen Geschlechts) (vgl. DRESSING et al., MHG-Studie, 5).

144 Vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, Violences sexuelles, 186.

145 Vgl. BIGNASCA et al., Bericht, 15. Die Zahlen sind vorläufig, da es ein weiteres Forschungsprojekt mit Laufzeit von 2024–2026 geben wird.

146 BIGNASCA et al., Bericht, 15.

147 Vgl. JANSSEN, Untersuchung. Bei Fidei Donum handelt es sich um eine Koordinationsstelle zur Betreuung deutscher Diözesanpriester während ihres zeitweiligen Aufenthalts in Lateinamerika. Die Koordinationsstelle ist seit 1972 beim Hilfswerk Adveniat in Essen angesiedelt. Die Hildesheimer Missbrauchsstudie, die am 14.9.2021 veröffentlicht wurde, hatte Hinweise auf die Vertuschung

berücksichtigte Vorwürfe des Missbrauchs sowohl gegen Minderjährige als auch gegen Erwachsene. So werden 16 Fälle des sexuellen Missbrauchs durch den ehemaligen Leiter der Koordinationsstelle Fidei Donum, Emil Stehle, dokumentiert, von denen 10 an Frauen im Erwachsenenalter verübt wurden.¹⁴⁸ Stehle soll in den 1970er Jahren zudem drei Priestern aus Deutschland geholfen haben, der Strafverfolgung wegen sexuellen Missbrauchs in Deutschland zu entgehen.

Die internationale Arche-Gemeinschaft veröffentlichte im Januar 2023 einen Bericht über den Gründer Jean Vanier und dessen „geistlichen Vater“ Thomas Philippe, der Ursachen und Ausprägungen des sexuellen Missbrauchs innerhalb der Gemeinschaft beleuchtet.¹⁴⁹ Eine Studienkommission konnte 25 Fälle identifizieren, in denen erwachsene Frauen Missbrauch durch den Gründer erfuhren und 23 Fälle, in denen Thomas Philippe Männer und Frauen sexuell missbraucht haben soll. Die Kommission geht indes davon aus, dass die realen Zahlen deutlich höher liegen.¹⁵⁰ Darüber hinaus konnten sie Hinweise auf Missbrauch und sexuelle Belästigung durch drei weitere Anhänger:innen Thomas Philippes ausmachen. Darunter ist auch ein Fall, in dem eine Frau einen Mann sexuell missbraucht haben soll, „als sie versuchte, ihn in ‚mystisch-sexuelle‘ Praktiken einzuführen.“¹⁵¹

Wie an diesem kurzen Überblick deutlich wurde, sind die Studien nur schwer miteinander vergleichbar. Sie folgen unterschiedlichen

von Missbrauchstaten durch die Versetzung von beschuldigten Priestern nach Lateinamerika geliefert. Dies hatte Adveniat und die DBK dazu veranlasst, eine umfassende Untersuchung der Fidei Donum Akten einzuleiten.

- 148 Vgl. JANSSEN, Untersuchung, 51. Zu bedenken ist, dass die Untersuchung in erster Linie auf Aktenmaterial beruht, das durch die Befragung von 22 (ehemaligen) Adveniat-Mitarbeiter:innen ergänzt wurde, sowie durch Stellungnahmen von Betroffenen, die durch die Medien auf die Untersuchung aufmerksam geworden waren und sich von selbst bei Adveniat gemeldet hatten. Einen expliziten Aufruf an Betroffene in Deutschland oder in Lateinamerika, sich beim Forschungsteam zu melden, scheint es nicht gegeben zu haben. Alle durch die vorliegende Untersuchung identifizierten Betroffenen sind deutscher Herkunft. Dass es auch Betroffene an den Wirkungsstätten Emil Stehles in Lateinamerika gab, ist zu vermuten.

- 149 Vgl. GRANGER et al., Emprise.

- 150 Vgl. *Studienkommission im Auftrag der Internationalen Arche*, Missbrauch, 28f.

- 151 *Studienkommission im Auftrag der Internationalen Arche*, Missbrauch, 29.

Fachlogiken: Einige sind juristische Gutachten, andere sozialwissenschaftliche oder historische Studien. Zudem unterscheiden sie sich im Forschungsgegenstand bzw. in der Definition der möglichen Betroffenen. So kann auch die Berücksichtigung von „schutzbefohlenen Erwachsenen“ unterschiedliche Begrenzungen des Forschungsgegenstands bedeuten, je nachdem, wer zu dieser Gruppe gezählt wird. Erschwerend kommt hinzu, dass sich die Studien auch hinsichtlich der Erhebungsmethoden unterscheiden. So macht es gerade mit Blick auf erwachsene Betroffene, deren Missbrauchserfahrung häufig nicht aktenkundig wurde,¹⁵² einen erheblichen Unterschied, ob nur Archivmaterial untersucht wurde oder auch Interviews mit Betroffenen und Zeitzeug:innen geführt wurden.

4.5 *Hidden patterns*: Macht- und Geschlechterverhältnisse

„Missbrauch von Frauen ist nicht zu trennen von der Macht der Gendergrammatiken, die den Körpern und Identitäten der Menschen und Gesellschaften eingeschrieben sind.“¹⁵³ Leimgruber weist hier auf die geschlechtsspezifischen *hidden patterns* hin, „die den sexuellen Missbrauch von Frauen in der Kirche ermöglichen, die seine Vertuschung befördern oder seine Existenz verleugnen“¹⁵⁴. Missbrauch an erwachsenen Frauen als eigenes Phänomen zu erforschen, bedeutet damit nicht, Missbrauch an erwachsenen Männern oder nicht-binären Personen zu leugnen, sondern anzuerkennen, dass die Geschlechterverhältnisse zu jeweils unterschiedlichen Ausprägungen des Missbrauchs führen. Die Forschung der letzten Jahre hat entscheidend dazu beigetragen, das Wirken von Macht- und Geschlechterverhältnissen im Kontext von Missbrauch an erwachsenen Frauen zu erhellen.

152 Vgl. LEIMGRUBER, Quod non est.

153 LEIMGRUBER, Frauen, 119.

154 LEIMGRUBER, Frauen, 120.

4.5.1 Vulnerabilität und Vulneranz

Zu einer differenzierten Auseinandersetzung mit Handlungs- und Verletzungsmacht, Verletzungsoffenheit und Ohnmacht hat Hildegund Keuls Konzept von Vulnerabilität, Vulneranz und Resilienz beigetragen, das sie im Anschluss an George Bataille entwickelt.¹⁵⁵ Es zählt zur Stärke von Keuls Konzept, die drei Begriffe in ihrer jeweiligen Ambivalenz zu betrachten und damit die Frage nach Macht und Handlungsfähigkeit neu zu stellen. Folgt man Keul, dann gibt es keine einseitige Verteilung von Macht zwischen Täter:innen und Betroffenen. Sie zeigt, wie das Streben nach dem „Heiligen“, das auch als ein Streben nach Macht verstanden werden kann, in religiösen Kontexten die Gefahr birgt, in „Opferspiralen“ zu gelangen, die Vulnerabilitäten vertiefen.¹⁵⁶ Und auch auf Täter:innenseite können Vulnerabilität und Vulneranz eng miteinander verknüpft sein.¹⁵⁷ So versteht Keul die abweisende Haltung der katholischen Kirche vielen Betroffenen gegenüber als eine Vulneranz, die aus Vulnerabilität entstehe und zugleich Resilienz erzeuge: „The desire to protect one’s own institution contains a potential for violence: one wounds the other to protect oneself from being wounded.”¹⁵⁸ Resilienz sei also nicht einfach als Gegenstück zu Vulnerabilität zu verstehen, sondern könne auch sehr vulnerante Formen annehmen.¹⁵⁹ Auch die Bewältigung von Missbrauchserfahrungen ist als komplexes Geschehen zu verstehen, indem Betroffene ihre Handlungsfähigkeit realisieren, indem sie sich vulnerabel und angreifbar machen, wenn sie von dem Missbrauch berichten. Im Gegensatz zu den Missbrauchserfahrungen könne dies ein fruchtbarer („life-opening“¹⁶⁰) Moment für die Betroffenen sein. Keuls Ansatz kann dazu beitragen, nicht in dichotome Bilder von Macht und Ohnmacht zu verfallen und hilft, die komplexen Zusammenhänge von Verletzlichkeit, Verletzungsmacht und Widerstandskraft aufzudecken.

155 Vgl. KEUL, Schöpfung.

156 Vgl. KEUL, Vulnerability, 8.

157 Katharina Karl beschreibt den Zusammenhang von Vulnerabilität und Vulneranz in der Person des Beichtpriesters, der, wenn er unreflektiert bleibt, ein Risiko für Missbrauch darstellt (vgl. KARL, Verletzlichkeit).

158 KEUL, Vulnerability, 2.

159 Vgl. KEUL, Vulnerability, 14.

160 Vgl. KEUL, Vulnerability, 13.

Auch Hille Haker nimmt sich der komplexen Zusammenhänge von Vulnerabilität und Handlungsfähigkeit an. Mit ihrem Konzept der *vulnerable agency* verdeutlicht sie, wie Vulnerabilität und Handlungsfähigkeit bei Frauen, die von sexualisierter Gewalt betroffen sind, miteinander einhergehen.¹⁶¹ Damit argumentiert sie gegen undifferenzierte und einseitige Beurteilungen von Betroffenen, die entweder ihre Handlungsfähigkeit anerkennen und ihnen zugleich die Verantwortung für die Missbrauchstaten aufbürden oder ihre Vulnerabilität hervorheben und sie als rein passive Opfer darstellen.¹⁶² Haker weist dagegen darauf hin, dass jedem Menschen eine ontologische Vulnerabilität eigen ist. „Ontological vulnerability refers to human’s affectability as the ‘openness to the world’ as part of the human condition. Vulnerability stresses the risk that affectability and openness entails.“¹⁶³

Zu dieser neutralen Dimension von Vulnerabilität treten bei Haker zwei weitere Dimensionen hinzu, die die Handlungsfähigkeit von Personen einschränken können. Moralische Vulnerabilität ist die Möglichkeit durch andere verletzt zu werden.¹⁶⁴ Diesen Aspekt unterscheidet sie von der ontologischen Vulnerabilität, die die Offenheit gegenüber der Welt und die Verletzbarkeit durch z. B. Naturkatastrophen meint. Die dritte Dimension, die sie als strukturelle Vulnerabilität bezeichnet, verdeutlicht den Einfluss, den Institutionen und strukturelle Gegebenheiten auf unsere Handlungsfähigkeit nehmen können.¹⁶⁵ Im Fall von Missbrauch und sexualisierter Gewalt wird die moralische und strukturelle Vulnerabilität von Frauen ausgenutzt. Handlungsfähig zu werden, bedeutet mit Haker nun nicht, die Vulnerabilität zu leugnen, sondern sich der eigenen ontologischen Vulnerabilität zu besinnen und sich daran zu erinnern, dass diese Offenheit für andere auch positive Auswirkungen haben kann. Wie Keul sieht sie das Sprechen über den Missbrauch als vulnerablen Moment, der jedoch in größere Handlungsfähigkeit führen kann.¹⁶⁶

161 Vgl. HAKER, Critical Political Ethics, 135–167.

162 Vgl. HAKER, Critical Political Ethics, 163.

163 HAKER, Critical Political Ethics, 139.

164 Vgl. HAKER, Critical Political Ethics, 140–144.

165 Vgl. HAKER, Critical Political Ethics, 151f.

166 Vgl. HAKER, Critical Political Ethics, 163.

Mit Blick auf Missbrauch an erwachsenen Frauen unterscheiden auch die australischen Wissenschaftler:innen Stephen de Weger und Jodi Death verschiedene Formen von Vulnerabilität. Sie unterscheiden zwischen positionaler und persönlicher Vulnerabilität, um zu verdeutlichen, dass Betroffene einerseits durch ihre Stellung in der Gesellschaft (beeinflusst durch Beruf, Gender und die konkrete Stellung in der Missbrauchssituation als Gemeindemitglied/Hilfesuchende etc. gegenüber einem Priester) vulnerabel sind, andererseits durch ein in der Vergangenheit liegendes Trauma oder eine schwierige Lebenssituation wie eine Trennung, einen Trauerfall etc. zusätzlich verletzlich und verwundbar sein können.¹⁶⁷ Diese Vulnerabilität der Betroffenen bedeute zugleich ein Machtungleichgewicht in der Begegnung mit Klerikern. Wenn die professionelle Rolle des Klerikers als spiritueller Begleiter, Pfarrer etc. mit stärker informellen Beziehungen wie einer Freundschaft vermischt werde, trage dies zur Verschleierung des Machtgefälles bei und habe zur Folge, dass Verletzungen der professionellen Rolle nicht so leicht erkannt werden.¹⁶⁸ De Weger kritisiert, dass kirchliche Definitionen, die den Missbrauch „vulnerabler“ Erwachsener thematisieren, nur die persönliche Vulnerabilität berücksichtigen und nicht die positionale Vulnerabilität, die es Tätern erst ermögliche, persönliche Vulnerabilitäten auszunutzen. Entscheidend sei der Missbrauch der pastoralen Machtverhältnisse.¹⁶⁹ Erst eine Definition, die dies zum entscheidenden Kriterium mache, entbinde die Betroffenen jeglicher Verantwortung für die Tat und verorte sie klar bei den Täter:innen.¹⁷⁰

Ähnlich argumentiert auch Leimgruber, sie spricht allerdings nicht von positionaler Vulnerabilität, sondern im Anschluss an Keuls dreigliedrigen Ansatz von einer Vulneranz des Seelsorgesettings.¹⁷¹ Das pastorale Setting sei als ein „power factor in its own right“¹⁷² anzuerkennen, das grundsätzlich asymmetrisch strukturiert sei. Dass die Vulneranz von seelsorglichen Settings und die ihnen inhärenten Macht- und Abhängigkeitsbedingungen in der Seelsorge-

167 Vgl. DE WEGER/DEATH, *Clergy Sexual Misconduct*, 136f.

168 Vgl. DE WEGER/DEATH, *Clergy Sexual Misconduct*, 141.

169 Vgl. DE WEGER, *Reporting*, 59.

170 Vgl. DE WEGER, *Reporting*, 61.

171 Vgl. LEIMGRUBER, *Vulnerance*.

172 LEIMGRUBER, *Vulnerance*, 10.

forschung bis heute so gut wie nicht bedacht werden, ist ein großer Kritikpunkt Leimgrubers. Sie zeigt anhand von Betroffenenberichten, wie Täter:innen die Machtverhältnisse pastoral-sakramentaler Praktiken wie der Beichte oder der Eucharistie zur Anbahnung von Missbrauch ausnutzen oder für das Missbrauchsgeschehen instrumentalisieren.¹⁷³ Ein Beispiel ist die Praktik des *sacramental blackmail*, bei dem Betroffene durch Verweigerung der Sakramentenspendung bestraft werden, wenn sie den Forderungen der Priestertäter nicht entsprechen.¹⁷⁴ Zudem bergen diese Kontexte ein Verletzungspotential auch über die konkreten Taten und das Handeln der Täter:innen hinaus. Häufig sind bestimmte Praktiken für Betroffene durch deren Instrumentalisierung im Rahmen des Missbrauchs nachhaltig vergiftet und bieten somit ein bleibendes Retraumatisierungs- und Verletzungspotential.¹⁷⁵ Pastorale Settings mit Leimgruber als eigene Machtfaktoren anzuerkennen, würde bedeuten, die Unauflöslichkeit des ihnen inhärenten Machtungleichgewichts anzuerkennen, und hat entscheidende Konsequenzen für die Definition von Missbrauch. Wie de Weger hält sie die Rede von „vulnerablen“ Erwachsenen für unzulänglich:

„Oftmals gehen Menschen zwar nicht als ‚psychisch und physisch beeinträchtigt‘, das heißt ‚schutzbedürftig‘ (hier nach ‚Vos estis lux mundi‘) in die Tatumstände hinein, werden aber durch sie ‚psychisch und physisch beeinträchtigt‘ und gehen als ‚schutzbedürftig‘ heraus. Der Zynismus ist offenkundig: Die zu prüfende Tat erfüllt nicht die geforderten Tatbestandsmerkmale, unter denen sie als Missbrauch verfolgt und bestraft werden würde, sie produziert sie erst.“¹⁷⁶

Daher plädiert sie dafür, die Vulneranz des pastoralen Settings zum entscheidenden Kriterium für die Anerkennung des Missbrauchs

173 Vgl. LEIMGRUBER, Vulneranz, 194–199.

174 Vgl. LEIMGRUBER, Vulneranz, 198f. Geprägt wurde der Begriff im Rahmen einer Studie zu Ordensfrauen in Indien (D'LIMA/ZUZARTE/XALXO, High Time).

175 Vgl. LEIMGRUBER, Vulneranz, 197f. Saskia Lang (Pseudonym) beschreibt dies eindrücklich: „Es ist mir quasi nicht möglich, einen Gottesdienst zu erleben, da ständig Worte fallen, die mich triggern und mich in Missbrauchssituationen zurückversetzen“ (vgl. LANG, Ich fühle, 117).

176 LEIMGRUBER, Erinnerung, 120.

zu machen.¹⁷⁷ Auf juristischer Ebene würde dies eine Erweiterung des § 174 c StGB auf Seelsorgeverhältnisse implizieren.¹⁷⁸ Auch für die Forschung sind damit entscheidende Weichen gestellt. So ist es mittlerweile ein weitgehender Konsens, dass es nicht um missbrauchsbegünstigende Faktoren auf der Seite der Betroffenen gehen kann, sondern die Suche nach den Ursachen auf strukturelle Machtverhältnisse und Täter:innenmotivationen zu fokussieren ist.¹⁷⁹ Eine entscheidende Rolle wird dabei den sogenannten *bystandern* zugesprochen, also dem Umfeld, das die Missbrauchstaten wahrnehmen bzw. als Ansprechpersonen für die Betroffenen agieren könnte. So beruft sich Große Kracht im Rahmen der Studie zu Missbrauch im Bistum Münster auf die *routine activity theory*, die die Gelegenheitsstrukturen in den Blick nimmt:

„Es muss erstens einen Täter mit der entsprechenden Motivation geben, zweitens ein geeignetes Tatobjekt bzw. ein Opfer und drittens dürfen keine ausreichenden Schutz- bzw. Kontrollmechanismen eines möglichen Wächters über die Situation bestehen, welche die Tat verhindern könnten.“¹⁸⁰

Zu den Schutz- und Kontrollmechanismen gehört die Bereitschaft der Wächterperson, einzuschreiten, sowie konkrete Möglichkeiten der Intervention. Es setzt aber auch voraus, dass mögliche Wächter:innen über Deutekategorien verfügen, die den Missbrauch überhaupt als solchen erkennen lassen.

4.5.2 *Sexual economies*

Dass Klerikalismus zu den zentralen missbrauchsbegünstigenden Faktoren in der katholischen Kirche gehört, hat bereits die MHG-Studie gezeigt und wurde durch viele der Folgestudien belegt.¹⁸¹ Im

177 Eingeholt ist diese Forderung etwa in der Definition von Missbrauch im Bischofswort zur Seelsorge 2022, das jedoch keine rechtlich bindende Kraft hat (vgl. *Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz*, Seelsorge, 47).

178 Vgl. LEIMGRUBER, Victim.

179 Vgl. FERNÁNDEZ, Definition, 568; GROSSE KRACHT, Begriffe, 16.

180 GROSSE KRACHT, Begriffe, 16.

181 Vgl. DRESSING et al., MHG-Studie; *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, Violences sexuelles, 317–326; WEBER/BAUMEISTER, Erfahren, 920–927; WESTPFAHL et al., Sexueller Missbrauch, 404–410.

Kontext von Missbrauch an erwachsenen Frauen weisen Forschende auf die patriarchal-misogynen Ausprägungen des Klerikalismus hin, die dem Missbrauchsgeschehen geschlechtsspezifische Muster einschreiben.¹⁸² Aus ihrer Forschung zu Missbrauch in der katholischen Kirche heraus entwickeln McPhillips und McEwan ein Verständnis der „Sexual Economies of Clericalism“. Demnach sei Klerikalismus als ein komplexes System der ungleichen Machtverteilung zu verstehen. Sie bezeichnen es als sexuelle Ökonomie („sexual economy“), „because it is primarily employed in managing the circulation of power between genders with the goal of maintaining the authority, legitimacy and superiority of the priesthood above all other forms of subjectivity.“¹⁸³

Die Unterordnung der Frauen, die etwa durch das katholische Idealbild der Frau als asexuell, jungfräulich und unterwürfig produziert wird, trage zugleich zur Sicherung der männlich-klerikalen Dominanz bei.¹⁸⁴ Ungleiche Machtverhältnisse aufgrund des Geschlechts verbinden sich in der katholischen Kirche mit weiteren Hierarchieebenen wie zwischen Priestern und Lai:innen, Oberen und einfachen Ordensmitgliedern, Vorgesetzten und Angestellten usw. Innerhalb dieses komplexen Systems bildet sich eine Hierarchie, in der Frauen nicht unbedingt am unteren Ende stehen. Im Rahmen von bestimmten, auch für Frauen verfügbaren Ämtern, wie dem der Ordensoberin oder der Noviziatsleiterin, sind sie anderen Frauen übergeordnet. So können McPhillips und McEwan erklären, wie auch Frauen in diesem klerikal-patriarchalen System zu Missbrauchstäter:innen werden.

4.5.3 Deutung der Betroffenen

Ein Bereich, in dem der Einfluss stereotyper patriarchaler Geschlechterrollen nachgewiesen werden konnte, ist die Deutung der Missbrauchstaten durch die Betroffenen. Immer wieder weisen Studien daraufhin, dass Täter:innen den Missbrauch verschleiern, indem sie diesen z. B. als konsensuelle Beziehung, als etwas das sich

182 Vgl. LEIMGRUBER, Paternalistische Unterdrückungsfürsorge; MCPHILLIPS et al., Gender.

183 MCPHILLIPS/McEWAN, Sexual Economies, 15.

184 Vgl. MCPHILLIPS/McEWAN, Sexual Economies, 11.

die Betroffenen wünschen bzw. brauchen oder als Heilungshandeln im spirituellen oder gesundheitlichen Sinn deuten. Dass Betroffene diese Deutungen internalisieren und dadurch den Missbrauch nicht als solchen anerkennen, zeigt der Jurist de Weger, der im Rahmen seiner Masterarbeit eine *mixed method* Studie mit 23 Frauen und sechs Männern durchführte, die als Erwachsene Missbrauch durch Kleriker erfahren haben.¹⁸⁵ In der Deutung der Taten durch die Betroffenen manifestierte sich dabei häufig eine Ambivalenz. Betroffene beschrieben sehr deutlich das Gefühl, ausgenutzt oder missbraucht worden zu sein, sprachen aber gleichzeitig von einer Affäre oder von konsensuellen Handlungen.¹⁸⁶ In Fällen, in denen objektiv betrachtet keine freie Zustimmung vorlag, wie es in pastoralen Settings in der Regel der Fall ist und wie es auf alle Fälle aus de Wegers Studie zutraf, spricht er von „consent confusion“¹⁸⁷. Diese sei ein „major aspect of all forms of sexual violence“¹⁸⁸. Auch die Einschätzung des Umfelds spiele eine große Rolle, insbesondere wenn es darum ging, sich jemandem anzuvertrauen und damit Hilfe zu holen oder Gerechtigkeit einzufordern:

„For both the male and female respondents, perceptions of consent, too often connected merely to age, were seen as a great obstacle to others being able to perceive the CSMIA [Clerical Sexual Misconduct Involving Adults; M.H.] as abusive. This is particularly confirmed by the reasons given for not disclosing the CSMIA at the time. Eleven respondents selected a range of reasons all relating to outsider perceptions of consent in some manner.“¹⁸⁹

Die Definitionsmacht über die Taten behielten damit meist die Täter:innen und das Umfeld, nicht aber die Betroffenen. De Weger weist daraufhin, dass Definitionen oft genutzt werden, „to benefit the

185 Die meisten der Teilnehmenden wurden in Australien geboren und/oder lebten dort. Zwei Personen kamen aus den USA und lebten noch dort, eine Person war aus Südafrika. Ein Großteil der Teilnehmerinnen identifizierte sich als römisch-katholisch (71 % gaben an, zum Tatzeitpunkt dem katholischen Glauben verbunden oder sehr verbunden gewesen zu sein), 5 Personen lebten zum Zeitpunkt des Missbrauchs in einem Orden (vgl. DE WEGER, *Misconduct*, 71f.).

186 Vgl. DE WEGER, *Misconduct*, 93f., 97.

187 DE WEGER, *Misconduct*, 93.

188 DE WEGER, *Misconduct*, 93.

189 DE WEGER, *Misconduct*, 114.

desires and beliefs of those in power“¹⁹⁰. Insbesondere die Sprache, die im Kontext von sexualisierter Gewalt verwendet werde, sei stark von Gendernormen geprägt: „Traditionally, it has been according to the definitions and language of dominant men that the experiences of women and children have had to conform.“¹⁹¹

Im Rahmen einer ethnographischen Studie beobachteten Glòria Dura-Vilà, Roland Littlewood und George Leavey fünf in Spanien lebende Ordensfrauen (Mitglieder kontemplativer Gemeinschaften), die als Erwachsene von Priestern missbraucht wurden, und führten Interviews mit ihnen, um den Verarbeitungs- und Bewältigungsprozess der Ordensfrauen zu untersuchen.¹⁹² Die Psychiater:innen konnten sehr deutlich den Einfluss von Geschlechterstereotypen ausmachen. So zeigte sich, dass die Ordensfrauen Männer aufgrund ihrer sexuellen Begierden als potenzielle Gefährder ansahen. Priester hatten sie jedoch bis zum Missbrauch nicht zu dieser Gruppe gezählt. Vielmehr hatten sie sie als nicht-geschlechtliche Wesen verstanden, die frei von sexuellen Bedürfnissen seien. Durà-Vilà, Littlewood und Leavey beschreiben die Irritation der Ordensfrauen: „Several times they insisted that priests were men—who consequently could have sexual feelings—as if this fact had not occurred to them prior to the abuse.“¹⁹³ Durch den Missbrauch wird das idealisierte Priesterbild aufgebrochen und die Täter erscheinen als „normale“ Männer. Dahinter steht wiederum ein problematisches Sexualitätsverständnis, das insbesondere männliche Sexualität als etwas prinzipiell Gefährliches und schwer zu Kontrollierendes betrachtet. Ein solches Verständnis birgt die Gefahr, die Täter wenigstens teilweise zu entschuldigen, indem ihr Verhalten pathologisiert wird, anstatt die Taten moralisch zu bewerten und die misogynen Einstellungen zu kritisieren, die es den Tätern erlauben, ihre Sexualität mit Personen auszuüben, die den sexuellen Handlungen nicht frei zustimmen.

Die Theolog:innen Rocío Figueroa und David Tombs aus Neuseeland zeigen, wie Klerikalismus, Sexismus und Autoritarismus im System Orden die Deutung von Missbrauch durch Ordensfrauen beeinflusst und ihre Vulnerabilität erhöht. Figueroa und Tombs inter-

190 DE WEGER, *Misconduct*, 116.

191 DE WEGER, *Misconduct*, 116.

192 Vgl. DURÀ-VILÀ/LITTLEWOOD/LEAVEY, *Integration*.

193 DURÀ-VILÀ/LITTLEWOOD/LEAVEY, *Integration*, 35.

viewten im Rahmen einer qualitativen Studie drei Ordensfrauen, die in ihrem Ordensleben Missbrauch durch Priester erfahren haben, um den Einfluss der Berufung zur Ordensfrau auf die Wahrnehmung des Missbrauchs, die systemischen Faktoren, die Ordensfrauen mit Blick auf Missbrauch besonders vulnerabel machen, und die theologische Deutung des Missbrauchs zu erforschen.¹⁹⁴ Die theologisch begründete Hierarchie zwischen Klerikern und Lai:innen sowie zwischen Männern und Frauen führte bei den Befragten zu einer Gleichsetzung von Priestern und Ordensoberen mit Christus bzw. Gott. Die Ordensfrauen sprachen sich selbst dagegen jede Autorität ab, wie die Aussage einer Betroffenen zeigt: „one does not learn to exercise one’s critical mind, but rather to trust the higher authority“¹⁹⁵. In diesem Kontext heben Figueroa und Tombs die Verbindung von spirituellem und sexuellem Missbrauch hervor und weisen auf die notwendigerweise ausstehende Forschung in diesem Bereich hin.¹⁹⁶ Wenn Betroffene ihr Leben im Orden als „state of submission that leads to a form of intellectual, spiritual, emotional regression“¹⁹⁷ bezeichnen, weist das auf spirituelle Vernachlässigung bis hin zu spirituellem Missbrauch hin und legt auch die epistemische Komponente dieses Missbrauchs offen. Betroffene werden demnach mehr oder weniger systematisch ihrem Vertrauen in die eigene Kompetenz als Wissenssubjekt und der Möglichkeiten, diese auszuüben, beraubt.

4.5.4 Reaktionen auf das Sprechen Betroffener

Ein entscheidender Faktor im komplexen Prozess der Verarbeitung und Bewältigung des Missbrauchs sind die Reaktionen Dritter, an die sich Betroffene wenden und von ihrem Missbrauch erzählen.¹⁹⁸ Oftmals berichten Betroffene, dass sie erst im Gespräch mit Dritten erkannt haben, dass es sich bei den Erfahrungen um Missbrauch

194 Vgl. FIGUEROA/TOMBS, *Living in Obedience*, 56.

195 FIGUEROA/TOMBS, *Living in Obedience*, 58.

196 Vgl. FIGUEROA/TOMBS, *Living in Obedience*, 69.

197 FIGUEROA/TOMBS, *Living in Obedience*, 58.

198 Vgl. DURÀ-VILÀ/LITTLEWOOD/LEAVEY, *Integration*, 38; FLYNN, *Sexual Abuse*, 216; HERMAN, *Narben*, 51–73; HEYDER, *Narrating*, 5; POOLER/BARROS-LANE, *National Study*, 129.

gehandelt hat.¹⁹⁹ Allerdings erfahren Betroffene häufig auch negative, ablehnende Reaktionen, die den Missbrauch nicht anerkennen oder ihnen die Schuld für die Taten geben. Flynn fasst die Abwehrreaktionen zusammen, von denen ihr betroffene Frauen berichteten:

„In strikingly similar narratives the women told horror stories of how they were forced out of their communities, removed from church committees, lost their jobs, shunned, disbelieved, and labeled with pejorative names. These names included demeaning labels such as ‘crazy’, ‘liar’, ‘sick puppy’, ‘Lolita’, ‘freak’, ‘scourge’, and ‘nuts’. Their motives for reporting sex abuse were condemned as seeking money, as being prompted by unrequited love, revenge, obsession, and mental instability. Some women endured terrorizing threats and acts of intimidation such as late-night phone calls, broomsticks in the yard, break-ins in their homes, or, in one woman’s case, even forced entry into her home leaving graffiti scrawled on her living room walls. Far from neutral, several spoke of hostile congregations and equally antagonistic church leadership. Most felt extremely isolated, besides being directly shunned by their communities or disregarded by their families because people were not willing to hear stories of injury, much less discuss the subject.“²⁰⁰

Dies hat erhebliche Folgen für den Bewältigungsprozess, wie Durà-Vilà, Littlewood und Leavey zeigen konnten:

„A significant distinction was noted between the experience of the nuns who were believed and embraced by their community when they disclosed the abuse and those who were not believed or who kept it secret. The former experienced great feelings of relief, acceptance and healing, while the latter suffered higher levels of distress, guilt, and fear of rejection, as well as alienation from the community.“²⁰¹

Eine interkonfessionell²⁰² angelegte Studie, die 2022 veröffentlicht wurde, liefert Zahlen zur Häufigkeit negativer Reaktionen. David Kenneth Pooler und Liza Barros-Lane führten eine anonyme On-

199 Vgl. FLYNN, Sexual Abuse, 184; GABRIEL, Geschichte, 137; POOLER/BARROS-LANE, National Study, 129.

200 FLYNN, Sexual Abuse, 190.

201 DURÀ-VILÀ/LITTLEWOOD/LEAVEY, Integration, 38.

202 Wie hoch der Anteil der Katholikinnen unter den Teilnehmerinnen der Studie war, ist nicht angegeben. Katholizismus zählte aber nicht zu einer der sieben am häufigsten genannten Religionsgemeinschaften der Teilnehmerinnen. „The most common denominational affiliations in descending order were Seventh-Day Adventist, Baptist, non-denominational/independent, Lutheran, Method-

line-Umfrage durch, die sich mit einem *mixed method* Design aus offenen und geschlossenen Fragen an Frauen richtete, die als Erwachsene Missbrauch in einer Kirche erfahren haben. Die beiden Forschenden der Sozialen Arbeit an der *Diana R. Garland School of Social Work an der Baylor University* und der *University of Houston* erhielten 159 vollständig ausgefüllte Fragebögen.

„Only one in three women reported being believed when they first reported the abuse, and only 15 percent of women thought that their church thoroughly investigated their report. About half of the women reported that they were blamed for the abuse by members of their congregation, and a similar percentage reported being ignored by members after the abuse.“²⁰³

Auch der CIASE-Bericht legt offen, dass es meist keine Konsequenzen hat, wenn Betroffene sich an ihre Vorgesetzten bzw. Gemeinde- oder Konventsleiter:innen wenden.²⁰⁴

Deutlich wurde auch, wie schwerwiegend die Folgen der Ablehnung ihrer Berichte sind: 47,1 % der Befragten gaben an, die Reaktionen ihrer Religionsgemeinschaft seien schlimmer gewesen als der Missbrauch selbst.²⁰⁵ Signifikant zur Resilienz der Betroffenen trug dagegen bei, wenn ihnen geglaubt wurde.²⁰⁶

De Weger erläutert, dass die ablehnenden Reaktionen des Umfelds für Betroffene einen erneuten Vertrauensbruch bedeuten, der sich nun aber nicht nur auf eine Einzelperson (den:die Täter:in) bezieht, sondern auf ein „often lifelong-held, whole-of-life world view“²⁰⁷ in Bezug auf das Umfeld. Was ablehnende Reaktionen von Kirchenverantwortlichen demnach bedeuten, erläutert de Weger ausführlich:

„[T]he reporting experience, if it does not go well, can be even more devastating than the initial abuse-based harm. The reason for this is that this time, the harm experienced has been at the hands of the whole RCC

ist, Episcopal, and Assemblies of God“ (vgl. POOLER/BARROS-LANE, National Study, 127).

203 POOLER/BARROS-LANE, National Study, 127.

204 Vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, *Violences sexuelles*, 192.

205 Vgl. POOLER/BARROS-LANE, National Study, 128.

206 Vgl. POOLER/BARROS-LANE, National Study, 129.

207 DE WEGER, *Insincerity*, 1.

community or faith family within which the survivor found their sense of meaning and belonging. Lack of official and unofficial validation by the victim's leaders and general community, often expressed as covert or overt victim-blaming, is spiritually and psychologically crushing. This lack of validation also enflames often-existing feelings of pain, confusion, guilt, and self-blame already often festering within victims because of the actual abuse, especially those who have secreted away their experiences because they are too fearful to disclose or report their abuses.“²⁰⁸

Um diese Erfahrungen und die Reaktionen der Kirchen genauer zu untersuchen, führte de Weger Interviews mit sieben Betroffenen und erhielt von zwei weiteren Betroffenen eine schriftliche Erläuterung ihrer Erfahrungen. Sechs der Betroffenen waren Frauen, zwei Männer.

Theoretische Grundlage für die Auswertung der Berichte ist Anson Shupes Theorie der *Clergy Malfeasance*²⁰⁹. Der Soziologe Shupe hatte diese Theorie Mitte der 1990er Jahre entwickelt, als das öffentliche Bewusstsein für sexuelles Fehlverhalten von Priestern insbesondere gegenüber Kindern in den USA besonders hoch war. Diese Theorie beruht auf der Annahme, dass Täter ihre Taten durch Neutralisierungsmaßnahmen zu normalisieren versuchen. Dies äußert sich meist in den Argumentationen, die Täter verwenden, um ihre Taten vor den Betroffenen zu rechtfertigen, z. B. wenn sie zwischen Zölibat und Keuschheit differenzieren oder sich auf nicht-penetrative sexuelle Handlungen beschränken, da dies kein Sex und somit kein Bruch des Zölibats sei.²¹⁰ Shupe überträgt dieses Verhalten auf die Institution der katholischen Kirche. Hier sei die Kultur einer elitären Institution bzw. ein „old-boy network“ vorzufinden.²¹¹ Gibt

208 DE WEGER, *Insincerity*, I.

209 Vgl. SHUPE, *In the Name*; SHUPE, *Wolves within the Fold*; SHUPE, *Spoils of the Kingdom*; SHUPE, *Rogue Clerics*. „Clergy Malfeasance“ kann synonym zum Begriff des „clergy sexual misconduct“ verstanden werden, den auch de Weger im Anschluss an Hofstee Milgrom/Schoener und Fortune/Poling verwendet (vgl. HOFSTEE MILGROM/SCHOENER, *Responding*; FORTUNE/POLING, *Abuse*, 6f.). Diese Terminologie soll auf die besondere Verantwortung hinweisen, die Klerikern in ihren Rollen zukommen und die jede sexuelle Handlung im professionellen Kontext ausschließen. An den Begriffen wird allerdings kritisiert, dass sie verharmlosend seien (vgl. GARLAND, *Wolves*, 3; KENNEDY, *Well*, 41).

210 Vgl. DE WEGER, *Reporting*, II.0.

211 Vgl. DE WEGER, *Reporting*, II.0.

es in diesem Netzwerk mehrere Priester, die ihre Taten durch Neutralisierungstaktiken verschleiern, kann das zu einer Normalisierung der Taten führen, die weitere Taten begünstigt. Dies hat zudem die Folge, dass es Neutralisierungstaktiken auch auf institutioneller Ebene gibt.²¹² De Weger entwickelt Shupes Modell von drei Neutralisierungstaktiken, die in unterschiedlichen Modi auftreten, in seiner Dissertation auf Grundlage von Betroffenenberichten weiter, die er erhoben hatte, und beschreibt sechs Taktiken, die ebenfalls unterschiedliche Modi aufweisen.²¹³ Das Modell ist hilfreich, um kirchliche Reaktionen einordnen zu können und zeigt die zahlreichen Verhaltensweisen und Mechanismen auf, die eine offizielle und öffentliche Anerkennung des Leids der Betroffenen verhindern. Dazu zählen Sentimentalität, in Sicherheit wiegen, Verfahrensverschleppung, Schuld-Umkehr, Verunsicherung, Legalismus, Tatsachenverdrehung, Unehrlichkeit, Verhandlung und Einschüchterung.²¹⁴ De Weger bewegt sich hier auf einer soziologisch-deskriptiven Ebene. Er beobachtet die Reaktionen der kirchlichen Verantwortungsträger:innen, die zur Neutralisierung des Missbrauchs beitragen. Offen bleibt, inwieweit die Neutralisierung eine bewusste Motivation der kirchlichen Ansprechpersonen für Missbrauchsbetroffene ist und wodurch sie veranlasst werden, die von de Weger sehr präzise erfassten Strategien anzuwenden. De Weger selbst erläutert: „How consciously devious or unconsciously cultural this neutralising was on behalf of RCC officials, lawyers, and clergy involved is unknown.“²¹⁵ Damit beleuchtete de Weger mit seiner Studie von 2020 nur zwei Elemente der „belief-attitude-behavior dynamic“²¹⁶, die erklären kann, warum kirchliche Reaktionen häufig so abweisend ausfallen. Die Einstellung („attitude“), von der de Weger im Anschluss an Shupe ausgeht, besteht darin, dass die Vorwürfe der Betroffenen neutralisiert werden müssen, um die Institution zu schützen. Das Verhalten („behavior“), das sich daraus ergibt, kann in den von de Weger erarbeiteten Taktiken und Modi erfasst werden. Offen bleibt jedoch die Frage nach dem, was die kirchlichen Ansprechpersonen in Bezug auf die

212 Vgl. DE WEGER, Reporting, 111.

213 Vgl. DE WEGER, Reporting, 229–245.

214 Vgl. DE WEGER, Insincerity, 5.

215 DE WEGER, Insincerity, 4f.

216 DE WEGER, Reporting, 101.

Missbrauchsberichte glauben („belief“). Die Zitate, die de Weger anführt, machen deutlich, dass den Reaktionen häufig Unglauben oder Unverständnis zu Grunde liegen. Hartnäckige Vorurteile und mangelndes Wissen über den Missbrauch von Erwachsenen verhindern eine Anerkennung des Leids, das die Betroffenen beklagen. Besonders persistent ist das Vorurteil, dass es sich um konsensuellen Sex und damit um eine Affäre handle,²¹⁷ wie die folgenden Beispiele aus de Wegers Studie erläutern:

„Lynne’s [Religious Order E] were not convinced of the gravity of [Fr J]’s clergy/professional sexual misconduct, believing instead that it must have been consensual as ‘she was an adult’. As such, they believed the request she made for redress was outlandish and unwarranted.”²¹⁸

Auch im folgenden Beispiel, in dem die Betroffene eine Entschädigungszahlung erhält, wird der sexuelle Missbrauch nicht anerkannt:

„Sue’s complicated, complex, messy, and demanding case/s left her feeling that she has never been genuinely heard and believed, and accordingly without true psychological, spiritual, or practical resolution. In the end, she accepted the presented offer or ‘bargain’. However, now it was not happily or pastorally given but based rather on the belief that Sue had simply had an affair.”²¹⁹

Was hier deutlich wird, im Rahmen von de Wegers Forschungsdesigns und des gewählten Theorierahmens allerdings nicht weiter beleuchtet werden kann, sind schwerwiegende epistemologische Defizite und Unwuchten. Anfanghaft wird ein Bewusstsein für diese tieferliegenden Strukturen im folgenden Zitat deutlich:

„According to Sipe and Doyle et al. insincerity regarding CSMAA is deeply rooted in RCC systemic, cultural, and social beliefs, attitudes, and behaviours. Furthermore, centuries of misogyny have embedded a deep suspicion of at least women and, therefore, female victims anyway.”²²⁰

217 Vgl. etwa das Beispiel der Betroffenen Lynne (DE WEGER, *Insincerity*, 16) und Sue (DE WEGER, *Insincerity*, 19). Beide Namen sind Pseudonyme.

218 DE WEGER, *Reporting*, 219.

219 DE WEGER, *Reporting*, 218.

220 DE WEGER, *Insincerity*, 14. Unter Verweis auf: SIPE, *Sex*; DOYLE/SIPE/WALL, *Sex Priests*.

4.5.5 *Hiding patterns*

Zu den geschlechtsspezifischen Mustern des Missbrauchs zählen auch die, die die Missbrauchstaten als solche verschleiern und unkenntlich machen. Dieser Forschungsüberblick enthält selbst Indizien dafür, dass diese *hiding patterns*²²¹ im Kontext von Missbrauch an erwachsenen Frauen (noch) besonders stark sind. Denn er verdeutlicht, dass es beinahe dreißig Jahre von den ersten Studien zu professionellem Fehlverhalten von Kleriker:innen bis zur Anerkennung des Missbrauchs an erwachsenen Frauen als Problem der katholischen Kirche dauerte. Die wissenschaftliche Forschung, die in der Zwischenzeit stattgefunden hatte, wurde von der Institution, aber auch von der katholischen Theologie nicht oder kaum rezipiert. Während Fortune und Poling bereits in den 1990er Jahren eine differenzierte Definition professionellen Fehlverhaltens in religiösen Gemeinschaften vorlegten, definierten die deutschen Bischöfe erst im Jahr 2022 jede sexuelle Handlung im Seelsorgekontext als Missbrauch und wiesen die alleinige Verantwortung den Seelsorger:innen zu.²²² Obwohl es seit den 1980er Jahren Begriffe gibt, um Missbrauch an erwachsenen Personen in kirchlichen Kontexten zu benennen, beklagen viele Betroffene noch heute, dass sie keine Worte hatten, um ihre Erfahrungen zu benennen.²²³ Auch private und professionelle Ansprechpersonen, z. B. Missbrauchsbeauftragte in den Diözesen, erkennen den Missbrauch an Erwachsenen häufig nicht als solchen an. Hier wird überdies ein Rezeptionsproblem mit Blick auf die wissenschaftlichen Erkenntnisse offenbar. Diese stehen nicht allgemein als Deutungsressourcen zur Verfügung, stattdessen sehen sich Betroffene mit einer Bandbreite androzentrischer Deutungsmuster wie der Einordnung als konsensuelle Begegnung oder Affäre konfrontiert, die ihren Erfahrungen nicht gerecht werden.²²⁴ Die Ursachen für die mangelnde Rezeption der in der Forschung etablierten Deutungskategorien sind noch genauer zu erforschen.

221 Vgl. HASLBECK/HÜRTEN/LEIMGRUBER, Missbrauchsmuster.

222 Vgl. FORTUNE/POLING, Abuse; Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Seelsorge.

223 Vgl. DE WEGER, Misconduct, 116; FLYNN, Sexual Abuse, 12, 182, 216; GARLAND, Wolves, 18; KENNEDY, Well, 147.

224 Vgl. DE WEGER, Misconduct, 93; DE WEGER, Insincerity, 16, 19; KENNEDY, Well, 37.

Die Forschung der letzten Jahre hat aber bereits auf verschiedene Aspekte hingewiesen, die zur nachhaltigen Verschleierung des Unrechts beitragen.

So besteht eine große Hürde darin, dass das kirchliche Lehramt kein differenziertes Verständnis von Selbstbestimmung hat. Auch mit Blick auf Minderjährige wird das zum Problem, wenn die Taten als Verstoß gegen das sechste Gebot, als Verbrechen gegen die Heiligkeit des Bußsakraments oder als Zölibatsverstoß eingeordnet werden und somit das Unrecht an den Betroffenen selbst nicht in den Blick genommen wird.²²⁵ Bei erwachsenen Personen kommt hinzu, dass Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse überwiegend nicht in den Blick genommen werden. De Weger diagnostiziert eine Verwechslung von „compliance“ und „consent“.²²⁶ Eine wörtliche Zustimmung bzw. das Fehlen eines Einspruchs wird mit einer frei gegebenen Zustimmung verwechselt, die auf Augenhöhe stattfindet.²²⁷

Leimgruber nennt zudem das gängige Narrativ der „gegenseitigen sexuellen Anziehung“, das bis hin zur Täter-Opfer-Umkehr reicht, bei der den Frauen unterstellt wird, die Täter:innen verführt zu haben.²²⁸ Dies wird unter anderem durch vermeintlich biblisch fundierte Bilder der Frau als „Quelle der Sünde“ gestützt, wie der Bericht einer Betroffenen zeigt, die dieses Bild internalisierte: „[I]ch bin die Quelle der Sünde, verführe die Männer und bringe sie dazu, schlechte Dinge zu tun. Dies haben die Priester geschafft, die ich in meiner Kindheit und Jugend erlebt habe.“²²⁹

Es lassen sich demnach eine Bandbreite von Vorurteilen und Werturteilen, Denktraditionen und u. a. kirchenrechtlich verbriefte Normen ausmachen, die eine Anerkennung des Missbrauchs an erwachsenen Frauen verhindern. Diese sind teilweise selbst geschlechtsspezifisch geprägt, wie das Vorurteil der Verführung durch die Betroffenen. Hinzu kommt offenbar „eine auf Sexismus beruhende grundsätzliche Geringschätzung der Erfahrungen und Perspektiven von Mädchen und Frauen“²³⁰, die sich darin äußern kann,

225 Vgl. REISINGER, Unsichtbare Fälle, 99.

226 DE WEGER, Reporting, 125.

227 Vgl. auch LEIMGRUBER, Frauen, 125f.; LEIMGRUBER, Erinnerung, 110.

228 Vgl. LEIMGRUBER, Frauen, 134f.

229 LANG, Ich fühle, 117.

230 REISINGER, Unsichtbare Fälle, 107.

dass ihre Berichte als weniger glaubwürdig und weniger relevant eingestuft werden und dass ihre Perspektiven nicht einbezogen bzw. berücksichtigt werden, wenn es um die Definition von Missbrauch geht.²³¹

Die androzentrisch-klerikale Perspektive auf Missbrauch, die Missbrauch an erwachsenen Frauen nur unter bestimmten Bedingungen anerkennt (etwa wenn sie als „schutz- oder hilfebedürftig“ eingestuft werden), wird in der kirchlichen Aktenführung reproduziert und führt damit dazu, dass Missbrauch an erwachsenen Frauen auch in aktenbasierten Studien zum Missbrauch in der katholischen Kirche meist unberücksichtigt bleibt, zumal wenn das Studiendesign die institutionelle Perspektive unreflektiert übernimmt und geltende kirchenrechtliche Normen zum Untersuchungskriterium erklärt.²³² Reisinger plädiert daher für die Arbeit mit einer Bandbreite von Primärquellen, die über kirchliche Akten hinaus geht und Betroffenenberichte, Interviews, Zeitungsberichte und Gerichtsakten miteinbezieht.²³³

„Indem Theolog*innen sich nicht nur mit bestehenden Studien und Gutachten, sondern darüber hinaus auch mit einer großen Bandbreite von Primärquellen auseinandersetzen und diese aus theologischer Sicht analysieren, [...] vermeiden sie es, sich auf die von der Logik des kirchlichen Strafrechts vorgegebenen Pfade lenken zu lassen, in der nichtklerikale Täter*innen genauso wenig vorkommen wie bischöfliche oder päpstliche Vertuscher, erwachsene Opfer, spiritualisierte Gewalt oder gefährliche Theologien.“²³⁴

Für die Forschung entsteht damit ein doppelter Auftrag: Die vertiefte Auseinandersetzung mit Primärquellen und die Untersuchung der geschlechtsspezifischen Mechanismen, die Anerkennung von Missbrauch bisher verhindert haben. Denn erst wenn die zugrundeliegenden Strukturen benannt werden können, kann auch der Missbrauch in vollem Umfang sichtbar und anerkannt werden.

231 Regina Heyder identifiziert eine solche sexistische und klerikal geprägte Abwertung und Geringschätzung der Aussagen von Frauen und Mädchen „in fast jedem diözesanen Gutachten in Deutschland“ (vgl. HEYDER, Studie, 12).

232 Vgl. LEIMGRUBER, Quod non est.

233 Vgl. REISINGER, Unsichtbare Fälle, 101.

234 REISINGER, Unsichtbare Fälle, 102f.

„Dass bis heute sexualisierte Gewalt an Frauen – in unterschiedlichen Kontexten, nicht nur in der Kirche – nivelliert oder legitimiert wird, lässt darauf schließen, dass die Geschichten patriarchalischer Ansprüche auf Frauen und ihren Körper noch nicht zur Geschichte geworden sind.“²³⁵

5 Einordnung der Fragestellung in den Forschungsstand

Die ausführliche Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung bildet die Grundlage, um im Folgenden einen differenzierten Missbrauchs-begriff zu bilden, der maßgeblich für die Arbeit sein wird, und die Bedeutung der zu bearbeitenden Forschungsfrage für die weitere wissenschaftliche Bearbeitung von Missbrauch herauszustellen.

5.1 „Missbrauch“: Definition für die vorliegende Arbeit

Im Anschluss an den aktuellen Forschungsstand, der stark von den Berichten Betroffener geprägt ist, soll Missbrauch auch im Rahmen dieser Arbeit als eine Verletzung des Selbstbestimmungsrechts einer Person und eine Verletzung ihrer Intimsphäre verstanden werden, die im Rahmen eines Macht- oder Abhängigkeitsverhältnisses stattfindet.²³⁶ Die Überschreitung dieser persönlichen Grenzen wird von den Täter:innen angebahnt. Sie bauen ihre Macht den Betroffenen gegenüber aus und verschleiern zugleich dieses Vorgehen. Das kann dazu führen, dass Betroffene sich nicht gegen die Übergriffe wehren oder diesen sogar zustimmen. Von einer wirksamen Zustimmung im Sinne eines Konsenses kann jedoch nicht ausgegangen werden, denn die Betroffenen sind aufgrund des Macht- und Abhängigkeitsverhältnisses nicht mehr frei, die Täter:innen abzuweisen ohne negative Konsequenzen zu befürchten. Ihre Zustimmung kann auch Ergebnis bewusster Manipulationsstrategien der Täter:innen inklusive Dro-

235 LEIMGRUBER, Frauen, 121.

236 Vgl. REISINGER, Missbrauch, 149f.

hungen und Zwang sein.²³⁷ Missbrauch in diesem Sinn kann eine Verletzung des sexuellen, spirituellen oder reproduktiven Selbstbestimmungsrechts bedeuten. Aufgrund der Aktenlage zur Gründungszeit der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen wird es in der vorliegenden Arbeit insbesondere um sexuellen und reproduktiven Missbrauch gehen.²³⁸ Missbrauch wird zudem als geschlechtsspezifisches Phänomen verstanden und untersucht. Dies soll nicht bedeuten, dass es einen direkten Zusammenhang zwischen dem Geschlecht und der Betroffenheit bzw. Ausübung von Missbrauch gibt, wenn bisherige Studien auch einen hohen Anteil weiblicher Betroffener und männlicher Täter ausmachen.²³⁹ Vielmehr soll anerkannt werden, dass Missbrauch von geschlechtsspezifischen Mustern und Dynamiken geprägt ist.²⁴⁰

5.2 Einordnung der Forschungsfrage

In zahlreichen aktuellen Studien und Forschungsbeiträgen werden nicht nur die Missbrauchstaten und deren Anbahnung, sondern auch Disclosure-Prozesse und der Umgang des Umfelds mit den Betroffenen untersucht. Betroffenenberichte weisen auf das enorme Verletzungspotential hin, das in der Offenbarung von Missbrauchserfahrungen gegenüber Dritten liegt. Negative Reaktionen können in der Wahrnehmung Betroffener ähnlich schwer wiegen, wie der Missbrauch selbst.²⁴¹ Dass Berichte über Missbrauch an erwachsenen Frauen von Dritten häufig nicht anerkannt werden und zu heftigen Abwehrreaktionen gegenüber den Betroffenen führen

237 Vgl. HASLBECK/HEYDER/LEIMGRUBER, Erzählen ist Widerstand, 17–19; LEIMGRUBER/REISINGER, Sexueller Missbrauch.

238 Über die Spiritualität des Täters und mögliche Instrumentalisierungen spiritueller Deutungen im Kontext des Missbrauchs ist zu wenig bekannt. Dies ist wohl nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass keine entsprechenden Deutungskategorien zur Verfügung standen.

239 Vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, Violences sexuelles, 128, 130.

240 Vgl. HASLBECK/HEYDER/LEIMGRUBER, Erzählen ist Widerstand; McPHILLIPS et al., Gender; McPHILLIPS/McEWAN, Sexual Economies.

241 Vgl. DE WEGER, Insincerity, 1; GERLASS, Mauern, 88; KENNEDY, Well, 181.

können, ist durch verschiedene Studien belegt.²⁴² Daher ist auch der Umgang mit den Betroffenen zum größeren Missbrauchsgeschehen zu zählen und insbesondere mit Blick auf Aufarbeitung und Fragen der Verantwortlichkeit hin zu untersuchen. Die Rolle des Umfelds bzw. der *bystander* für die Bewältigung, aber auch für die Ermöglichung von Missbrauch ist nicht zu unterschätzen, wenn man der *routine activity theory* folgt.²⁴³

Diese Forschungsergebnisse und -ansätze greift die vorliegende Arbeit auf und verbindet sie mit den Erkenntnissen zu den *hiding patterns*, die nahelegen, dass es im Kontext von Missbrauch an erwachsenen Frauen sehr starke Verschleierungs- und Normalisierungsmuster gibt, die die Anerkennung des Unrechts durch die Betroffenen selbst, ihr Umfeld und kirchliche Verantwortungsträger:innen verhindern (vgl. 4.5.5). Diesen Mechanismen wird die vorliegende Arbeit auf den Grund gehen, indem sie am konkreten Fall der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, die Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über Missbrauchstaten und der Anerkennung des Missbrauchs untersucht. Dabei baut sie auf die Studien auf, die die Deutung der Missbrauchstaten und die Reaktionen Dritter auf das Sprechen der Betroffenen untersucht haben (vgl. 4.5.3 und 4.5.4). Sie fragt indes nicht nur nach den (Sprech-)Handlungen, sondern auch nach den (geschlechtsspezifischen) Denkmustern und Wissensordnungen, von denen die Handlungen geprägt sind. Prozesse der Deutung und des Sprechens über Missbrauch werden als epistemische Praktiken²⁴⁴ der Wissensbildung und des Wissensaustausches verstanden, die jedoch keinen machtfreien Raum darstellen, sondern in denen sich gesellschaftliche Diskriminierungsformen

242 Vgl. DE WEGER, *Insincerity*; FLYNN, *Sexual Abuse*, 190; KENNEDY, *Well*, 174; POOLER/BARROS-LANE, *National Study*, 127.

243 Vgl. GROSSE KRACHT, *Begriffe*, 16.

244 Der Begriff „epistemology“ bezeichnet im US-amerikanischen Sprachraum sowohl Erkenntnistheorie als auch die Lehre vom wissenschaftlichen Wissen, etwa im Sinne einer Wissenschaftsgeschichte (vgl. SINGER, *Geteilte Wahrheit*, 27f.). Im Rahmen dieser Arbeit wird die deutsche Übersetzung „Epistemologie“ bzw. „epistemisch“ verwendet, um das breite Verständnis aus dem US-amerikanischen Sprachraum zu rezipieren und mit Monika Singer „verschiedene Fäden aus unterschiedlichen Disziplinen – wie der Philosophie, Wissenschaftsgeschichte, Wissens- und Wissenschaftssoziologie – aufzunehmen“ (SINGER, *Geteilte Wahrheit*, 28).

wie geschlechtsspezifische Stereotype reproduzieren. Indem in der vorliegenden Arbeit ein konkreter historischer Fall bearbeitet wird, wird nicht nur ein Beitrag zur Geschichte der Frauenkongregationen geleistet, in der Missbrauch an Ordensfrauen bisher kaum berücksichtigt wurde.²⁴⁵ Die Diagnose, dass Missbrauch an erwachsenen Frauen in den kirchlichen Akten häufig verschleiert oder unauffindbar ist,²⁴⁶ wird auch zum Ausgangspunkt genommen, um die Verschleierungsstrategien aufzudecken und unter anderem durch die Arbeit mit einer Bandbreite an Primärquellen das überlieferte Wissen über den Missbrauch möglichst umfänglich zu heben, ohne die Täter- und Institutionenlogik zu reproduzieren, die das Unrecht an den Betroffenen nicht anerkennt.

245 In der Habilitationsschrift von Leimgruber aus dem Jahr 2011 findet sich nur ein kurzer Verweis auf Missbrauchserfahrungen der Ordensfrauen, der unter Verweis auf fehlende Forschung in diesem Bereich nicht weiterverfolgt wird (vgl. LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 255). Kirchner erklärt: „[E]s steht außer Zweifel, dass physische und psychische Gewalt einen festen Ort in den Kongregationen hatte und Gewalt ein konstitutiver Teil von deren Spiritualität war“ (KIRCHNER, *Frauenkongregationen*, 129), thematisiert Missbrauch indes nicht weiter. Auch in der Ordens-Korrespondenz wurde Missbrauch in der Geschichte der Frauenorden und -kongregationen bisher nicht besprochen. In Arbeiten wie „Die Nonnen von Sant’Ambrogio“ von Hubert Wolf (vgl. WOLF, *Nonnen*) und Götz von Olenhusens Studie zu deviantem Verhalten von Klerikern im 19. Jahrhundert (vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, *Klerus*) begegnet man sexuellem Missbrauch an Erwachsenen im Raum der Kirche nur als Material zur Beantwortung der jeweiligen Fragestellung. Ausführlicher zur historischen Forschung zu Frauenorden (vgl. IV.2)

246 Vgl. LEIMGRUBER, *Quod non est*; REISINGER, *Unsichtbare Fälle*.

III Hermeneutischer Zugang: Das Konzept der *epistemic injustice*

Unter dem Titel „Epistemic Injustice“ veröffentlichte die US-amerikanische Philosophin Miranda Fricker 2007 ein Buch, mit dem sie auf das Unrecht hinwies, dass Personen widerfährt, wenn sie aufgrund von Vorurteilen nicht als vollwertige Wissenssubjekte („subjects of knowledge“) anerkannt werden.¹ Da diese Ungerechtigkeit zu einer Beeinträchtigung alltäglicher Wissenspraktiken führt, wie der Deutung eigener Erfahrung und der Wissensvermittlung, spricht Fricker von *epistemic injustice* (von griech. epistémē = Wissen, Erkenntnis). Die Fallbeispiele, die Fricker in „Epistemic Injustice“ schildert, erinnern stark an die negativen Erfahrungen, die viele Betroffene machen, wenn sie über ihre Missbrauchserfahrungen sprechen.² Auch in den Berichten erwachsener Frauen, die Missbrauch in der Kirche erfahren haben, stellen sie ein wiederkehrendes Muster, ein *hiding pattern*, dar, das dazu führt, dass eine Anerkennung des Unrechts ausbleibt (vgl. II.4.5.3 –II.4.5.5).³ *Epistemic injustice* ereignet sich dabei nicht nur in konkreten epistemischen Prozessen der Wissensbildung oder -kommunikation, sondern schlägt sich etwa auch in der Art und Weise nieder, wie Dritte über die Missbrauchsfälle sprechen – oder schreiben. So ist davon auszugehen, dass auch die historischen Quellen, die im Rahmen der Fallstudie untersucht werden, durch epistemische Ungerechtigkeiten gekennzeichnet sind. Sie dokumentieren entsprechende Erfahrungen, können aber auch durch die Auswahl der Inhalte und in der Art und Weise, wie die Vorfälle dargestellt werden, selbst *epistemic injustice* produzieren. Frickers Konzept kann nun herangezogen werden,

-
- 1 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice; 2023 auf Deutsch erschienen als: FRICKER, Epistemische Ungerechtigkeit. Die Ausführungen im Folgenden beziehen sich auf den englischen Originaltext.
 - 2 Vgl. BEHRENSSEN, Aufarbeitung; HÜRTE, Epistemic Injustice; KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit.
 - 3 Vgl. HASLBECK/HÜRTE/LEIMGRUBER, Missbrauchsmuster.

um Fälle von *epistemic injustice* in den Quellen zu identifizieren. Das Anliegen der vorliegenden Arbeit geht jedoch darüber hinaus, indem sie die Bedingungen und Faktoren ergründet, die zu Erfahrungen epistemischer Ungerechtigkeit führen und nach Räumen des Widerstands sucht, in denen der Missbrauch trotz dieser Umstände anerkannt wurde. Frickers Ansatz wird demnach nicht einfach als Folie über die Quellen gelegt, sondern dient als hermeneutischer Schlüssel, um die Bedingungen und Grenzen des Sprechens über den Missbrauch zu erforschen.

Zur Entwicklung dieser Hermeneutik ist eine kritische Auseinandersetzung mit Frickers Konzept notwendig, die im deutschsprachigen Raum bisher nicht in dieser Ausführlichkeit erfolgt ist. Dazu wird die Theorie der *epistemic injustice* in den breiteren Diskurs zu epistemischen Ausschlüssen und epistemischer Gewalt eingeordnet. Dass dabei auch Ansätze aus dem gesellschaftspolitischen Bereich und aus weiteren wissenschaftlichen Disziplinen angeführt werden (1), ist einerseits eine Frage der epistemischen Gerechtigkeit, insofern auch einflussreiche Thematisierungen berücksichtigt werden sollen, die Frickers Konzeptionalisierung voraus gingen.⁴ Andererseits dient dies dazu, die Spezifika des epistemologischen Ansatzes von Fricker herauszuarbeiten sowie dessen Grenzen zu benennen. Dies setzt eine eingehende Darstellung des Phänomens der *epistemic injustice* voraus, wie Fricker es in ihren Veröffentlichungen beschrieb, sowie der Tugenden der *epistemic justice*, die sie entwirft, um *epistemic injustice* vorzubeugen bzw. zu begegnen (2). Darauf aufbauend erfolgt eine differenzierte Bewertung ihrer Theorie, die auch Kritik und Ergänzungen aus dem Fachdiskurs berücksichtigt und diskutiert (3). So ergibt sich ein erweitertes Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit und eine Bandbreite von Begriffen, um die unterschiedlichen Ausprägungen des Unrechts zu benennen. Ausgehend von Frickers Tugenden der *epistemic justice* wird ein hermeneutischer Zugang für die Fallstudie zu den Missbrauchsfällen in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern entwickelt, der durch ein Bewusstsein und eine Sensibilität für Formen der *epistemic injustice* geprägt ist, zugleich aber weitere Formen epistemischer Ausschlüsse, die im ersten und dritten Kapitel herausgear-

4 Vgl. MCKINNON, *Epistemic Injustice*, 438f.

beitet werden, und den kreativen Umgang Betroffener mit diesen Ungerechtigkeiten aus den Quellen zu heben vermag (4).

1 Thematisierung epistemischer Ungerechtigkeit vor „Epistemic Injustice“

Fricker war keineswegs die erste, die auf Phänomene der epistemischen Ungerechtigkeit aufmerksam machte. Sowohl politische Aktivist:innen als auch Wissenschaftler:innen haben bereits lange zuvor Unrechtserfahrungen thematisiert, die im und durch das Wissenssystem entstanden.⁵ Indem diese Ansätze im Folgenden skizziert werden, wird dem Anschein entgegengewirkt, das Phänomen epistemischer Ungerechtigkeit sei erst seit Frickers Veröffentlichung 2007 thematisierbar. Zugleich ermöglicht der Einblick in unterschiedliche praktische und theoretische Zugänge eine Einordnung des epistemologischen Ansatzes von Fricker in den weiteren wissenschaftlichen Diskurs. So wird deutlich, dass Fricker den Begriff der *epistemic injustice* für ein spezifisches Unrecht aus einer großen Bandbreite epistemischer Unrechtserfahrungen prägte (vgl. 2.2).⁶ Zudem wird die Grundlage für eine differenzierte Diskussion ihres Ansatzes gelegt,

5 Patricia Hill Collins wies in „Intersectionality and Epistemic Injustice“ darauf hin, dass die Trennung zwischen Wissen aus konkreten Praxisfeldern und sozialen Bewegungen auf der einen Seite und dem Wissen des akademischen Diskurses auf der anderen Seite problematisch ist und selbst Quelle epistemischer Ungerechtigkeit sein kann, weil das Wissen der Praxis nur in einer objektivierten, „bereinigten“ Form Eingang in die Wissenschaft finde (vgl. COLLINS, Intersectionality, 118–120). Im Folgenden wird die Trennung allerdings reproduziert, um zu zeigen, dass es sich nach wie vor um zwei unterschiedliche Wissensdiskurse handelt und es nicht selbstverständlich ist, dass Wissen von einem Diskurs in den anderen übernommen wird.

6 Die Rede von epistemischer Ungerechtigkeit in dieser Arbeit verweist auf ein breiteres Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit im Sinne einer diskriminierenden oder diskriminativen Benachteiligung einer Person in epistemischen Prozessen. Dieser Begriff kann synonym zur Rede von epistemischen Ausschlüssen oder epistemischer Unterdrückung verstanden werden (insofern diese nicht durch die jeweiligen Autor:innen anders definiert werden), die im Diskurs ebenfalls verwendet werden. Der Begriff *epistemic injustice* bleibt für Frickers engere Definition epistemischer Ungerechtigkeit reserviert, die unter III.2 weiter ausgeführt wird.

die auch Perspektiven aus anderen Theorietraditionen aufnimmt (vgl. 3).

1.1 Gesellschaftspolitischer Diskurs

Aus der Praxis gibt es unzählige Beispiele, in denen Betroffene auf Formen der epistemischen Unterdrückung hingewiesen haben, indem sie monieren, dass ihre Stimmen nicht beachtet oder ihre Anliegen falsch repräsentiert werden. Dieselbe epistemische Ungerechtigkeit, die beklagt wird, führt in vielen Fällen jedoch auch dazu, dass die Kritik ebenfalls ungehört bleibt oder in Vergessenheit gerät. Vielleicht besonders stark und erfolgreich haben Schwarze Frauen⁷ die Unterdrückung ihrer Stimmen öffentlich gemacht. Zwei Vertreterinnen, auf die im Zuge der Kontextualisierung des Sprechens über epistemische Ungerechtigkeit gerne hingewiesen wird und die hier einen exemplarischen Einblick in die Anliegen und das Denken (Schwarzer) Frauenrechtlerinnen geben sollen, sind Sojourner Truth (1797–1883) und Anna Julia Cooper (1858–1964).⁸

Auf dem Hintergrund von Forderungen nach dem Wahlrecht für Schwarze Männer setzt sich Sojourner Truth⁹, eine aus der Versklavung entflohene Schwarze Frau, für das Wahlrecht Schwarzer Frauen ein. Im Rahmen des ersten jährlichen Treffens der *American Equal Rights Association* am 9. und 10.5.1867 hielt sie ihre Rede „When Woman Gets Her Rights Man Will Be Right“. Darin verweist sie außerdem auf die Ungleichberechtigung von Frauen gegenüber Männern, die sich vor Gericht zeige, wo Frauen keine Stimme und

7 Hier handelt es sich um eine Selbstbezeichnung der Gruppe, die in der subversiven und widerständigen Aneignung einer Fremdbezeichnung besteht. Durch die Großschreibung des Begriffs „Schwarz“ soll verdeutlicht werden, dass es sich bei der Zuschreibung verschiedener Hautfarben um ein soziales und politisches Konstrukt handelt.

8 Vgl. MAY, *Speaking*, 97f.; POHLHAUS, *Varieties*, 13.

9 Sojourner Truth wurde als Isabella Baumfree in Ulster County, New York geboren. Truth war verheiratet und hatte fünf Kinder, als sie 1826 der Sklaverei entflohen und bei einer Familie unterkam, die sich gegen die Sklaverei einsetzte. Truth erhob mehrere Klagen in verschiedenen Belangen in Bezug auf Sklaverei und rassistische Segregation, die sie alle gewann, und wurde eine Wanderpredigerin (vgl. NARANCH, *Truth*, 228).

keine Repräsentation haben.¹⁰ Begründet würde diese mit dem Anspruch von Männern, für die gesamte Menschheit sprechen zu können. Diesen entlarvt Truth allerdings als in sich widersprüchlich: „I was amused how men speak up for one another. They cannot bear that a woman should say anything about the man, but they will stand here and take up the time in man's cause.“¹¹ Truth setzt sich für die Einbeziehung von Frauen in die Diskussion um das Wahlrecht ein und macht sich dafür stark, dass Gerechtigkeit erst hergestellt sei, wenn es auch ein Frauenwahlrecht gebe.

In ihrer wohl berühmtesten Rede „Woman's Rights“ aus dem Jahr 1851 hatte Truth bereits auf den blinden Fleck der Gesellschaft aufmerksam gemacht, wenn es um Frauenrechte geht: Mit dem ikonischen Ausspruch „And ain't I a woman?“ wies sie auf die Lebensrealität Schwarzer Frauen hin, die in der Diskussion über Frauenrechte völlig unbeachtet geblieben war.

„Dat man ober dar say dat womin needs to be helped into carriages and lifted ober ditches, and to hab de best place everywhar. Nobody eber helps me into carriages, or ober mud puddles, or gibs me any best place! And a'n't I a woman? Look at my arm! I have ploughed, and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And a'n't I a woman? I could work as much and eat as much as a man—when I could get it—and bear de lash as well! And a'n't I a woman? I have borne thirteen chilern, and seen 'em mos' all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And a'n't I a woman?“¹²

José Medina stellt den epistemischen Wert der Rede heraus:

“[C]rucial aspects of black femininity were blocked from entering the meaning of ‘woman’. When Sojourner Truth poignantly asked, ‘And ain't I a woman?’, she was unmasking and denouncing the racial biases underlying mainstream conceptions of femininity – whited conceptions of femininity that marginalized black women in the US.”¹³

In „A Voice from the South. By a Black Woman of the South“, das 1892 erstmals erschien, thematisiert auch Anna Julia Cooper, eine ebenfalls in der Versklavung geborene afro-amerikanische High

10 Vgl. TRUTH, Woman, 37.

11 TRUTH, Woman, 38.

12 TRUTH, Woman's Rights.

13 MEDINA, Varieties, 46.

School-Lehrerin und Aktivistin, die Ausgrenzung der Erfahrungen und des Wissens Schwarzer Frauen.¹⁴ In einer musikalischen Metapher charakterisiert sie Schwarze Menschen als „a jarring chord and a vague and uncomprehended cadenza“¹⁵. Schwarze Frauen seien dagegen „one mute and voiceless note“¹⁶. Zu einem fairen Gerichtsverfahren gehöre es „that truth from *each* standpoint be presented at the bar“¹⁷. Dabei problematisiert sie Repräsentationspraktiken und verweist auf die Inkommensurabilität der Standpunkte: „[O]ur Caucasian barristers are not to blame if they cannot *quite* put themselves in the dark man's place, neither should the dark man be wholly expected fully and adequately to reproduce the exact Voice of the Black Woman.“¹⁸

An diesem kurzen Einblick in die Schriften der beiden Frauenrechtlerinnen – eine intensivere Auseinandersetzung ist in jedem Fall empfehlenswert, hier aber leider nicht möglich – wird sehr deutlich, wie prägend die Erfahrung epistemischer Ungerechtigkeit in ihrer Lebenswelt war und wie dies ihr politisches und akademisches Engagement prägte. Ohne wissenschaftliche Termini zu verwenden, beschreiben sie in ihren Reden und Schriften die Unrechts-erfahrung und ihre Auswirkungen für die Betroffenen. Die Rede von der Stimme der Betroffenen, die nicht gehört wird und die Stille bzw. das Schweigen („silence“), das über die Ungerechtigkeitserfahrungen herrscht, ist ein bis heute immer wieder verwendeter Topos. Im Englischen wird häufig der Begriff des „silencing“ verwendet, der sich kaum ins Deutsche übersetzen lässt, wörtlich in etwa das „Zum-Schweigen-Bringen“ bzw. „Verstummen-Lassen“ der Betroffenen und ihrer Erfahrungen bezeichnet.

14 Die Auseinandersetzung mit der Sklaverei zählte auch zu einem ihrer zentralen Forschungsthemen, unter anderem verfasste sie ihre Doktorarbeit zur Haltung zur Sklaverei im Kontext der französischen Revolution (vgl. WEISS, Cooper, 42). Einen Einblick in ihre zentralen Werke gibt COOPER, Voice.

15 COOPER, Voice, I.

16 COOPER, Voice, I.

17 COOPER, Voice, II.

18 COOPER, Voice, III.

1.2 Akademischer Diskurs

Im Bereich der Forschung kommen Ansätze zur Analyse insbesondere aus dem Bereich der feministischen, rassismuskritischen und postkolonialen Theorie. Es ist bemerkenswert, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen nicht durch Disziplinen wie Erkenntnistheorie oder Wissenssoziologie angestoßen wurde, deren zentraler Untersuchungsgegenstand ja das Wissen ist.¹⁹ Ausgangspunkt waren vielmehr die praktischen Erfahrungen der Ungleichheit und Unterdrückung, die Aktivist:innen immer wieder thematisiert und die über Disziplinen und wissenschaftliche Strömungen Eingang in die Wissenschaft gefunden haben, die sich explizit mit den Unrechtserfahrungen marginalisierter Gruppen auseinandersetzen. In der vorliegenden Arbeit kann keine umfassende Darstellung aller Veröffentlichungen zu Phänomenen der epistemischen Ungerechtigkeit erfolgen. Vielmehr werden zentrale Ansätze aus den Disziplinen herausgegriffen, die für die Thematisierung epistemischer Ungerechtigkeit am prägendsten waren, um die Bandbreite der Auseinandersetzung und der Konzeptionalisierungen des Phänomens deutlich zu machen. Dazu wird auf die Arbeiten von Gayatri Chakravorty Spivak stellvertretend für die *postcolonial studies* Bezug genommen, von Judith Butler für die *gender/queer theory* und von Kimberlé Crenshaw und Patricia Hill Collins für den *Black Feminist Thought* und Jennifer Hornsby und Rae Langton für die Sprachphilosophie. Die Skizzierung dieser Ansätze bildet die Grundlage für eine kritische und transdisziplinäre Auseinandersetzung mit Frickers Theorie der *epistemic injustice* (vgl. 3).

1.2.1 *Epistemic violence* nach Gayatri Chakravorty Spivak

Zur Beschreibung von Phänomenen der epistemischen Ungerechtigkeit wird im akademischen Diskurs häufig der Begriff der epistemischen Gewalt herangezogen. Im deutschen Sprachraum hat sich Claudia Brunner ausführlich mit dem Begriff auseinandergesetzt. Sie untersucht dessen Verwendung insbesondere in feministischer sowie post- und dekolonialer Theoriebildung, um ihn für die Frie-

19 Zur Auseinandersetzung im Rahmen der Epistemologie vgl. III.2.

dens- und Konfliktforschung anschlussfähig zu machen. Ihre Analyse zeigt, dass der Begriff der epistemischen Gewalt meist unter Verweis auf Gayatri Chakravorty Spivak verwendet wird, die in ihrem viel beachteten Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“ auf die unheilvolle Verbindung von Wissen und kolonialen Macht- bzw. Herrschaftsstrukturen aufmerksam machte.²⁰ Spivak problematisiert in diesem Aufsatz die Repräsentation des „Subjekts der Dritten Welt“²¹ im westlichen Diskurs und zeigt deren Gewaltförmigkeit auf:

„Das klarste Beispiel für eine solche epistemische Gewalt ist das aus der Distanz orchestrierte, weitläufige und heterogene Projekt, das koloniale Subjekt als Anderes zu konstituieren. Dieses Projekt bedeutet auch die asymmetrische Auslöschung der Spuren dieses Anderen in seiner prekären Subjektivität [sic] bzw. Unterworfenheit.“²²

Das Wirken dieser epistemischen Gewalt verdeutlicht Spivak an der Situation subalternen Frauen in Indien. Als Subalterne versteht sie in Anlehnung an Ranajit Guha eine Gruppe, die in einem Raum zu finden ist, „der in einem kolonisierten Land von den Mobilitätslinien abgeschnitten ist“²³. Am Beispiel der Abschaffung des Witwenopfers durch die britischen Besatzer zeigt sie: „Die Subalterne kann nicht sprechen“²⁴. Gemäß der indischen Tradition des Witwenopfers (sati), stiegen Hindu-Frauen nach dem Tod ihres Mannes mit auf den Scheiterhaufen, auf dem dessen Leichnam verbrannt wurde.²⁵ Die englischen Besatzer verboten diese Tradition 1829, was als „ein Fall von ‚weißen Männern, die braune Frauen vor braunen Männern retten‘“²⁶, verstanden wurde. Die Besatzer gerieten sich als Befrei-

20 Vgl. BRUNNER, Epistemische Gewalt, 77. Ursprünglich geht der Begriff aber auf Michel Foucault zurück (vgl. FOUCAULT, Ordnung; FOUCAULT, Archäologie).

21 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 19.

22 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 42.

23 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 121. Guhas Definition ist eine Interpretation des Begriffs, den Antonio Gramsci für die Bezeichnung von Personen prägte, „die keiner hegemonialen Klasse angehören“ (CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 196; vgl. GRAMSCI, Gefängnishefte), und der aus dem militärischen Bereich entlehnt ist, wo er für Offiziere unterer Dienstgrade verwendet wurde.

24 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 127.

25 Vgl. SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 80f. Spivak stellt jedoch klar: „Der Ritus wurde nicht durchgängig praktiziert, und er war nicht kasten- oder klassenspezifisch festgeschrieben“ (SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 80f.).

26 SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 81.

er der indischen Frauen, die sie jedoch nicht gefragt hatten, ob sie „befreit“ werden wollen und behandelten sie damit wiederum nicht wie autonome Subjekte. An Spivaks Beispiel wird deutlich, dass Subalterne, die im traditionellen und imperialen Herrschaftssystem anhand der Linien von *class*, *race* und *gender* mehrfach unterdrückt sind, starken Zuschreibungen durch die dominanten Gruppen unterliegen.²⁷ Die dominanten Gruppen sind durch ihre Mehrfachprivilegierung nicht im Stande, die Subalternen zu repräsentieren, da sie deren Anliegen nicht kennen bzw. nicht erkennen können. Die Subalternen können auf der anderen Seite nicht für sich selbst sprechen. Spivak zeigt anhand des Selbstmords der Bhuvanewari Bhaduri, „dass sogar dann, wenn die Subalterne eine Anstrengung bis zum Tod unternimmt, um zu sprechen, dass sie sogar dann nicht fähig ist, sich Gehör zu verschaffen“²⁸. Die junge Frau Bhuvanewari plante ihren Selbstmord und benutzte ihren Körper, damit dieser noch nach ihrem Tod für sie spreche.²⁹ Indem sie bis zu ihrer Menstruation mit dem Selbstmord wartete, versuchte sie zu verhindern, dass dieser im Kontext der indischen Tradition des Witwenopfers (*satī*) gelesen werde. Denn menstruierenden Witwen war der Vollzug der Tradition bis zum vierten Tag nach dem Ende der Menstruation verboten.³⁰ Ungeachtet ihrer Bemühungen wurde der Grund für Bhuvanewaris Tod in einem Fall unerlaubter Liebe oder der Trauer darüber, zu alt für eine Heirat zu sein, gesehen.³¹ Die These, dass die Subalterne nicht sprechen kann, bezieht sich also darauf, dass ihr Reden und ihre Aussageintentionen kein Gehör finden. Das Wissen subalternen Menschen wird vielmehr durch die dominanten Diskurse unterdrückt und vernichtet. Spivak weist dies

27 Hier sind Prozesse des sogenannten *Othering* durch die dominanten Gruppen im Gang. Mit Winkler und Möhring-Hesse sind darunter Fremdbeschreibungen zu verstehen, die von dominanten Gruppen zur Selbstdefinition durch Abgrenzung und zur Sicherung der eigenen Übermacht herangezogen werden, die aber auch Bestandteil jeder wohlmeinenden Repräsentation sind. *Othering* kann so weit führen, dass die Subalternen die Fremdzuschreibungen internalisieren (*Self-Othering*) und nun nicht mehr fähig sind, ihre eigene Situation unabhängig von diesen Fremdzuschreibungen zu erkennen (vgl. WINKLER/MÖHRING-HESSE, *Reflexive Repräsentation*, 165).

28 SPIVAK, *Can the Subaltern Speak*, 127.

29 Vgl. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak*, 104f.

30 Vgl. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak*, 105.

31 Vgl. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak*, 104.

nicht nur für den indischen Kontext nach, sondern kritisiert auch Repräsentationsversuche westlicher Intellektueller der Gegenwart. Repräsentation stellt sich dabei als ein Drahtseilakt heraus: Einerseits besteht die Gefahr der Entmündigung der Subalternen durch die Annahme, Selbstrepräsentation sei für sie unmöglich. Doch auch die Annahme, die u. a. Michel Foucault vorbrachte, Subalterne seien durchaus im Stande sich selbst zu repräsentieren, kritisiert Spivak.³² Diese übersehe nämlich die Machtstrukturen, die die Repräsentation gerade verhindern und perpetuiere so die Exklusion der Subalternen. So konstatiert Spivak mit Blick auf die Stellung von subalternen Frauen im kapitalistischen System:

„Auf der anderen Seite der internationalen Arbeitsteilung angesiedelt, ist das ausgebeutete Subjekt nicht in der Lage, den Text weiblicher Ausbeutung zu erkennen und auszusprechen, selbst wenn nicht-repräsentierende Intellektuelle sich absurderweise dazu versteigen, diesen Frauen einen Raum zu schaffen, um selbst zu sprechen. Die Frau ist doppelt in den Schatten gerückt.“³³

Praktiken der Repräsentation sind demnach mit einem unvermeidlichen *double bind* verbunden, den Dhawan pointiert zusammenfasst: „Wenn Repräsentation notwendig ist, dann ist sie im Hinblick auf die denkbare Perpetuierung von Gewalt gleichzeitig unmöglich.“³⁴ Zugleich erkennt Spivak die Unverzichtbarkeit dieser Praktiken an. Diese können jedoch nur gelingen, wenn wir „stets skrupellos wachsam gegenüber unserer eigenen Komplizenschaft“³⁵ im imperialistischen System sind, wie es Castro Varela und Dhawan formulieren.

Spivaks Problematisierung von Repräsentationspraktiken wurde prägend für die Verwendung des Begriffs der epistemischen Gewalt im post- und dekolonialen Diskurs und darüber hinaus.³⁶ „Can the Subaltern Speak“ liefert dabei selbst keine eindeutige und umfassende Definition des Begriffs bzw. des bezeichneten Phänomens.

32 Vgl. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak*, 21f.; FOUCAULT/DELEUZE, *Intellectuals*, 207.

33 SPIVAK, *Can the Subaltern Speak*, 59. Eine gute Zusammenfassung von Spivaks Kritik an Foucault (u. a.) findet sich bei CASTRO VARELA/DHAWAN, *Postkoloniale Theorie*, 204f.

34 DHAWAN, Spivak, 380.

35 CASTRO VARELA/DHAWAN, *Postkoloniale Theorie*, 227.

36 Auch Edward Said prägte den Begriff stark (vgl. SAID, *Orientalismus*).

Spivaks Anliegen ist es, auf das Gewaltpotential von Repräsentationspraktiken hinzuweisen, nicht epistemische Gewalt umfassend zu beschreiben. Die Frage der Repräsentation, die auf epistemische Gewalt hinweist, hat sich im Anschluss an Spivak bei vielen post- und dekolonialen Theoretiker:innen etabliert. Sie stellen die Frage danach, „wer für wen spricht und die Frage danach, wer überhaupt Gehör findet“³⁷. Der Begriff der *epistemic violence* wird jedoch mit sehr unterschiedlicher Akzentuierung verwendet. Je nach Erkenntnisinteresse werden unterschiedliche Aspekte von Spivaks Ausführungen betont. Kristie Dotson verwendet den Begriff, um Phänomene zu beschreiben, die Fricker als *epistemic injustice* bzw. insbesondere als *testimonial injustice* (vgl. 2.3) bezeichnet, und hebt den reziproken Charakter von Sprechakten hervor: „*Epistemic violence* in testimony is a refusal, intentional or unintentional, of an audience to communicatively reciprocate a linguistic exchange owing to pernicious ignorance.“³⁸ Courtney T. Goto definiert *epistemic violence* wiederum mit einem etwas anderen Fokus: „Epistemic violence refers to the harm done to an individual when her understanding of her reality is ignored, obscured, and overridden by another person (or persons) who in words and actions redefine(s) that reality.“³⁹ Die Definition von Christine Löw nimmt den kolonialen Kontext auf, mit dem sich Spivak auseinandersetzt, und benennt die Rolle der Wissenschaften an epistemischer Gewalt:

„Spivaks Begriff der ‚epistemischen Gewalt‘ fasst somit in systematischer Weise, dass kolonialistische Vorstellungen von Überlegenheit bis heute in Wissenssystemen und Erkenntnissen – auch des kritischen Denkens – wirksam sind und in der Folge davon nicht-westliche Betrachtungsweisen durch bestimmte textuelle Strategien [...] immer weiter an den Rand rücken.“⁴⁰

Hier lassen sich drei zentrale Auslegungen des Begriffs der *epistemic violence* in und im Anschluss an die *postcolonial studies* ausmachen: Die erste Auslegung löst den Begriff aus dem kolonialen Kontext heraus und macht ihn für epistemische Unterdrückungen verschiedenster benachteiligter Gruppen anwendbar. Hier werden zudem

37 Vgl. LEICHT, Gehör, 127.

38 DOTSON, Tracking, 238.

39 GOTO, Experiencing Oppression, 182.

40 Löw, Frauen, 41.

vorrangig Erfahrungen epistemischer Gewalt in zwischenmenschlichen Begegnungen in den Blick genommen. Eine zweite Auslegung fokussiert Repräsentationspraktiken, in denen z. B. Politiker:innen oder Intellektuelle über die Erfahrungen und die Lebenswelt der Subalternen sprechen. Dagegen fokussiert die dritte Auslegung, die häufig auch mit der Verwendung des Begriffs bei Edward Said verbunden wird, stärker akademische Wissensprozesse und die Ausgrenzung von nicht-westlichen Erkenntnissen und Methoden.

1.2.2 Gewalt der Anrede bei Judith Butler

Auch in feministischer Forschung, die nicht unbedingt aus einer (explizit) postkolonialen Perspektive erfolgt, erkennen Castro Varela und Dhawan das Anliegen, epistemische Gewalt aufzudecken und zu dekonstruieren. Feministische Forschung stelle „immer wieder die zerstörerische Gewalt patriarchaler Strukturen heraus, die eine ‚weibliche‘ Perspektive geradezu verunmöglicht, indem sie dieselbe marginalisiert, ridiculisiert und zunichte macht.“⁴¹

Eine der maßgeblichen Theoretiker:innen im Bereich der *gender* bzw. *queer studies*, die sich in den letzten Jahrzehnten aber auch durch ihre Beiträge zur politischen Theorie hervorgetan hat, ist Judith Butler. Ausgehend von der Diskurstheorie nach Foucault fragt sie u. a. nach den Möglichkeiten und Grenzen der Subjektbildung, nach der Macht des Diskurses und Möglichkeiten des Widerstands und der Subversion. Dabei arbeitet sie vor allem in ihren politisch-ethischen Schriften eine „Hierarchie der Betrauerbarkeit“⁴² heraus, „innerhalb derer manche Menschenleben als solche anerkannt und betrauert werden (können) und manche nicht einmal als menschliches Antlitz dargestellt werden, sondern in einer amorphen Masse versinken.“⁴³ Der unterschiedliche Grad an öffentlicher Aufmerksamkeit und Anteilnahme weise auf eine tieferliegende Missachtung des Subjektstatus bestimmter Personengruppen hin.

„Wenn also Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen erst gar nicht als Subjekte im politischen Sinne anerkannt würden, Gewalt angetan

41 CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkolonialer Feminismus, 272.

42 Vgl. BUTLER, Gefährdetes Leben; BUTLER, Raster

43 KOHL, Anerkennung, 177.

werde, erscheine diese Gewalt mitunter gar nicht als Gewalt im engeren Sinne, und falls doch, dann zumindest als notwendig oder gerechtfertigt.“⁴⁴

Damit geht es ihr im Kern um eine Frage der Anerkennung. Die Ursache für die unterschiedliche Berücksichtigung von Personen und ihren Schicksalen sieht Butler in erster Linie im Diskurs und den ihm inhärenten Normen gegeben, die dafür sorgen, dass bestimmte Subjekte anerkennbar und intelligibel seien und andere nicht. Unter Diskurs ist hier im Anschluss an Foucaults Konzept eine Ordnung zu verstehen, „in der bestimmte Aussagen möglich und zugleich andere Aussagen als unsinnig, unmöglich, monströs oder schlicht undenkbar verworfen sind“⁴⁵. Der Diskurs regle jedoch nicht nur, welche Aussagen möglich sind, sondern auch wer zum Diskurs zugelassen wird. Denn auch das Subjekt existiere nicht außerhalb des Diskurses. „Das ‚Ich‘ entsteht vielmehr nur dadurch, indem es gerufen wird, benannt wird, angerufen wird, um den Althusserischen Ausdruck zu verwenden“⁴⁶. Der Diskurs stelle eine Reihe von Subjektpositionen zur Verfügung, die den geltenden Normen entsprechen und unter denen eine Anrede erfolgen könne. Was nicht den Normen entspreche, könne nicht angesprochen werden und somit nicht in Erscheinung treten. „Die Anrede selbst konstituiert das Subjekt innerhalb des möglichen Kreislaufs der Anerkennung oder umgekehrt, außerhalb dieses Kreislaufs in der Verworfenheit.“⁴⁷ Mit Foucault spricht Butler von „Subjektivation“⁴⁸, um den ambivalenten Charakter dieses Entstehungsmoments auszudrücken. Die Hervorbringung des Subjekts sei immer eine Unterwerfung unter die Anrede und damit ein gewaltsamer Akt.⁴⁹ Zugleich bilde die Anrufung des Subjekts die Voraussetzung für seine Handlungsfähigkeit, in der es die ihm vorgegebene Anrede aufgreifen und ihr eine widerständige Bedeutung verleihen kann.⁵⁰

44 BRUNNER, Epistemische Gewalt, 250.

45 MEISSNER, Butler, 16f.

46 BUTLER, Körper, 310.

47 BUTLER, Haß spricht, 15.

48 BUTLER, Psyche, 18f.

49 Vgl. BUTLER, Psyche, 16–18; BUTLER, Kritik, 120.

50 Vgl. BUTLER, Psyche, 19.

Im Ausgesetztsein gegenüber der Anrede durch den Anderen sieht Butler im Anschluss an Levinas eine „Urempfänglichkeit“⁵¹ jedes menschlichen Lebens. Diese prinzipielle Verletzungsoffenheit bezeichnet sie auch als *precariousness* (Gefährdung).⁵² Im Gegensatz dazu bezeichnet sie mit *precarity* (Prekarität) einen Zustand „maximierte[r] Gefährdung“⁵³ in Form eines „politisch bedingten Zustand[s], in dem ganz bestimmte Bevölkerungsgruppen aus sozialen und wirtschaftlichen Unterstützungsnetzen herausfallen und dem Risiko der Verletzung, der Gewalt und des Todes ausgesetzt werden“⁵⁴. Eine extreme Form dieser Prekarität erleben Personen, die am unteren Ende der Hierarchie der Betrauerbarkeit angesiedelt sind und deren Leben nicht genug Wert beigemessen wird, um ihre Lebensrealität, ihr Leid und das Unrecht, das ihnen angetan wird, zu berücksichtigen. Butler weist in diesem Zusammenhang auf den Einfluss epistemologischer Praktiken des *framings* hin:

„Die Rahmen oder Raster [*frames*], mittels welcher wir das Leben anderer als zerstört oder beschädigt (und überhaupt als des Verlusts oder der Beschädigung fähig) wahrnehmen oder eben nicht wahrnehmen, sind politisch mitbestimmt. Sie sind ihrerseits schon das Ergebnis zielgerichteter Verfahren der Macht. Zwar entscheiden sie nicht allein über die Bedingungen der Wahrnehmbarkeit, aber es geht ihnen doch um die Begrenzung der Sphäre des Erscheinens als solcher.“⁵⁵

Im Blick auf Gerichtsprozesse über Vergewaltigungen wirft sie an anderer Stelle die Frage auf: „[W]er überhaupt als ‚jemand‘ zählt bzw. welche systematischen Strukturen der Entmachtung bestimmte geschädigte Parteien daran hindern, sich bei einem Gerichtsprozess auf das ‚Ich‘ zu berufen?“⁵⁶ Wer keine Chance hat, sich in diesem Kontext als geschädigte Person zu repräsentieren, findet sich ebenfalls am unteren Ende der Hierarchie der Betrauerbarkeit wieder. Bernhard Kohl spricht von „Ausschluss“⁵⁷, Anna Maria Riedl vom „sozialen

51 BUTLER, Kritik, 123.

52 Vgl. BUTLER, Raster, 31.

53 BUTLER, Raster, 32.

54 BUTLER, Raster, 31f.

55 BUTLER, Raster, 9.

56 BUTLER, Kontingente Grundlagen, 46.

57 KOHL, Anerkennung, 200.

Tod“⁵⁸. Butler macht damit sehr deutlich auf die gewaltsamen Auswirkungen eines Ausschlusses aus dem Diskurs aufmerksam, der eine absolute Verweigerung von Anerkennung und sozialer Teilhabe bedeutet, sowie den Verlust jeglichen Anspruchs auf Rechte.

1.2.3 Intersektionalität nach Kimberlé Crenshaw und Patricia Hill Collins

Als Gruppe, die von Repräsentations- und Anerkennungsproblemen, wie sie Spivak und Butler beschreiben, in besonderer Weise betroffen sind, waren und sind *Women of Colour* häufige Akteur:innen des Widerstands gegen epistemische Ungerechtigkeiten im gesellschafts-politischen sowie im wissenschaftlichen Bereich. Bis heute sind sie auch im akademischen Bereich starken Diskriminierungen ausgesetzt, die häufig dazu führen, dass sie sich aus der Wissenschaft zurückziehen und ihre Stimmen nicht gehört, ihr Wissen nicht geteilt wird. Collins weist in „Black Feminist Thought“ darauf hin, dass „U.S. Black women’s experiences as well as those of women of African descent transnationally have been routinely distorted within or excluded from what counts as knowledge.“⁵⁹ Denn das Wissen der *Women of Colour* entspreche nicht den Kriterien und Maßstäben, anhand derer etwas als Wissen eingestuft wurde,⁶⁰ oder werde im Licht etablierter Konzepte und Theorien interpretiert, die vorwiegend durch privilegierte weiße Männer geprägt waren. Dies führe dazu, dass es in seinem ursprünglichen Wissensgehalt entstellt und verdreht werde. Collins argumentiert, das Wissen und die Erfahrungen schwarzer Frauen seien häufig nicht verständlich zu machen, da sie sich anderer epistemologischer Paradigmen und Methoden bedienten.⁶¹ Damit legt sie eine weitere Dimension des Ausschlusses aus dem Wissenssystem offen. Während mit Butler und Spivak vor allem der Ausschluss bestimmter Wissenssubjekte (*Wer kann/darf*

58 RIEDL, Ethik, 174.

59 COLLINS, Black Feminist Thought, 252.

60 Entsprechend dem androzentrischen Wissenschaftsverständnis des 18./19. Jahrhunderts zählen zu diesen Kriterien bis heute Neutralität, Objektivität, Reinheit und Verifizierbarkeit, die als Gegenpole zu Emotionalität, Körperlichkeit und Erfahrungswissen gesehen werden (vgl. BRAUN/STEPHAN, Gender@Wissen, 12–19).

61 Vgl. COLLINS, Black Feminist Thought, 252–255.

Wissen äußern?) und Wissensinhalte (Was kann als Wissen geäußert werden?) in den Blick kam, wird mit Collins insbesondere auch die Frage nach dem *Wie*, den Paradigmen und Methoden, innerhalb derer Wissen geäußert wird, virulent.

Der Begriff der Intersektionalität, der durch Kimberlé Crenshaw geprägt wurde,⁶² kann als Versuch verstanden werden, die spezifischen epistemischen Ausschlüsse sichtbar zu machen, von denen Schwarze Frauen betroffen sind. Unter anderem in „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex“ argumentierte Crenshaw, dass die Diskriminierung von Schwarzen Frauen trotz verschiedener Antidiskriminierungsmaßnahmen und -richtlinien fortbestehe – dass die Diskriminierungserfahrungen Schwarzer Frauen vielmehr gerade auf Basis der Antidiskriminierungsprinzipien abgelehnt würden: „antidiscrimination doctrine essentially erases Black women’s distinct experiences and, as a result, deems their discrimination complaints groundless.“⁶³ *Women of Colour* konnten Diskriminierung nämlich nur auf Basis von *race* oder *gender* geltend machen. Spezifische Diskriminierungen, die sie als *Women of Colour* machten und die eine eigene Qualität hatten, die über die Addition von Diskriminierungen aufgrund von *race* und *gender* hinausging, wurden nicht anerkannt. Crenshaw macht dies anhand von Gerichtsurteilen anschaulich, in denen Schwarze Frauen gegen Diskriminierungen aufgrund von *gender* und *race* klagten.⁶⁴ So hatten 1976 fünf Schwarze Frauen einen Prozess gegen das Unternehmen *General Motors* angestrebt, da dessen Senioritätssystem Diskriminierungen fortschreibe.⁶⁵ Erst mit dem Jahr 1964 hatte der Automobilkonzern begonnen, Schwarze Frauen einzustellen. Im Rahmen einer Entlassungswelle

62 Mit Rücksicht auf die berechtigte Kritik von Patricia Hill Collins (vgl. COLLINS, Intersectionality, 116) soll die Rede von der Prägung des Begriffs hier nur den Einfluss widerspiegeln, den die Aufsätze Crenshaws auf den wissenschaftlichen Diskurs hatten. Sie waren für viele Wissenschaftler:innen der Anstoß, sich vertieft mit Intersektionalität auseinanderzusetzen, und häufig wird der Begriff auf Crenshaw zurückgeführt. Dies soll indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Phänomen von Schwarzen Frauen in sozialen Bewegungen bereits lange vorher thematisiert worden war. Collins verweist dazu z. B. auf ein Statement der *Combahee-River-Collective* aus dem Jahr 1977 (vgl. *Combahee-River-Collective*, Statement).

63 CRENSHAW, Demarginalizing, 214.

64 Vgl. CRENSHAW, Demarginalizing, 210–214.

65 Vgl. CRENSHAW, Demarginalizing, 210.

wurden alle Mitarbeitenden, deren Arbeitsverhältnis nach 1970 begonnen hatte, gekündigt, da Seniorität als zentrales Kriterium für die Entlassungen angesehen wurde. *General Motors* berief sich darauf, dass sie bereits vor 1964 Frauen eingestellt hatten, allerdings nur weiße. Das Gericht lehnte die Argumentation der Frauen ab, dass sie als *Schwarze* Frauen diskriminiert wurden. Eine Kombination der beiden Faktoren *race* und *gender* wurde nicht als zulässig angesehen. Eine Klage konnte nur basierend auf einer der beiden Kategorien vorgebracht werden.

Der Begriff der Intersektionalität soll jedoch gerade auf diese Mehrfachdiskriminierung hinweisen, die nicht notwendigerweise auf die Kombination verschiedener Einzeldiskriminierungen reduziert werden kann.⁶⁶ Crenshaw machte hier auf eine Unzulänglichkeit in den wissenschaftlich hermeneutischen Konzepten aufmerksam, die zu einem epistemischen Ausschluss der Erfahrungen von *Women of Colour* führte.

Wie kompliziert und gefährlich das Unterfangen ist, epistemische Ungerechtigkeiten im akademischen Diskurs zu thematisieren, wird an der Kritik deutlich, die Collins an dem Konzept der Intersektionalität äußert, wie es sich im Anschluss an Crenshaw ausgebildet hatte:

„The term intersectionality simultaneously created possibilities for new ways of thinking, yet homogenized the field by silencing, erasing and thereby marginalizing some perspectives. [...] Ignoring intersectionality's roots in social activism, social actors eschewed direct confrontation with Black women and similar social actors but rather used indirect but effective epistemic arguments to attack the identity politics of social activism. What remained was pressure to produce a depoliticized version of intersectionality that was individualized and fragmenting.”⁶⁷

Im deutschen Diskurs hat sich das Konzept etabliert und wird auch in der Theologie rezipiert.⁶⁸ Castro Varela und Dhawan kritisieren die häufig zu beobachtende Konzentration auf die drei Kategorien *race*, *class* und *gender*, da dies blinde Flecken produziere. Inbesonde-

66 Vgl. CRENSHAW, Demarginalizing, 217.

67 COLLINS, Intersectionality, 117f.

68 Vgl. DIETZE, Sexualpolitik; in der Theologie: EISEN/GERBER/STANDHARTINGER, Doing Gender; GANZ/HAUSOTTER, Intersektionale Sozialforschung; LEINIUS/MAUER, Intersektionalität; WERNER, Doing Intersectionality.

re für den deutschen Kontext mahnen sie daher mehr transnationale Perspektiven an.⁶⁹

Auf die Kritik an der Umsetzung von Intersektionalität in der (wissenschaftlichen) Praxis kann hier inhaltlich nicht weiter eingegangen werden. Sie soll in erster Linie verdeutlichen, dass auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit epistemischen Ungerechtigkeiten nicht vor denselben schützt. Wissenschaftliche Praxis muss sich dahingehend immer wieder selbst hinterfragen und tut dies auch, wie die Kritik von Collins und Castro Varela und Dhawan zeigt.

1.2.4 *Silencing* bei Jennifer Hornsby und Rae Langton

Die größte konzeptionelle und theoretische Nähe zu dem epistemologischen Ansatz Frickers, um den es im nächsten Kapitel ausführlich gehen soll und der den hermeneutischen Zugang für die Analyse der Missbrauchsfälle in der vorliegenden Arbeit bildet, weisen vermutlich die Überlegungen von Hornsby und Langton auf. Mit der Sprechakttheorie John L. Austins wählen sie einen sprachphilosophischen Zugang. In „How to do Things with Words“⁷⁰ erläutert Austin seine Theorie der Sprechakte, die auf der Erkenntnis basiert: „Speech is not a matter simply of the making of meaningful noises, but [...] of doing things with words“⁷¹. Damit geht Austin weit über das Sprachverständnis der sogenannten „abendländischen Philosophie“ hinaus, das allein die deskriptive und konstative Funktion der Sprache berücksichtigt hatte.⁷² Austin zufolge bestehen Sprechakte aus drei Handlungsebenen: Die erste Handlungsebene, die den Sprechakt der Lokution darstellt, besteht aus „the saying of words that have a certain meaning, or content“⁷³. Auf der zweiten Handlungsebene geschieht das, was Austin als performativen Akt bezeichnet: Durch die Sprache wird gleichzeitig gehandelt. Im und durch den Sprechakt wird eine neue Wirklichkeit geschaffen. Mit Hornsby/Langton zeichnet sich diese Ebene, die Austin als Illokution bezeichnet, durch „the saying of certain words such that, in

69 Vgl. CASTRO VARELA/DHAWAN, Postkoloniale Theorie, 316f.

70 AUSTIN, Theorie.

71 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 23.

72 Vgl. AUSTIN, Theorie, 35; POSSELT/FLATSCHER, Sprachphilosophie, 158.

73 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 24.

saying those words, one performs an action“⁷⁴ aus. Auch auf der dritten Handlungsebene, dem perlokutionären Akt, führt der Sprechakt zu einer Handlung, allerdings handelt es sich hierbei um „*extra-linguistic or incidental consequences of speaking*“⁷⁵. Am Beispiel der Anzeige eines Missbrauchs können die drei Ebenen veranschaulicht werden. Die bloße Äußerung der Worte, mit denen der Missbrauch angezeigt wird, bildet den lokutionären Akt. Der illokutionäre Akt besteht darin, dass das Sprechen als Anzeige eines Missbrauchs wahrgenommen wird. Der perlokutionäre Akt würde schließlich im Ergreifen entsprechender Maßnahmen (Einleitung eines Verfahrens, Unterstützung für die Betroffenen etc.) bestehen.

Für Hornsbys und Langtons Verständnis von *Silencing* ist die Ebene der Illokution entscheidend. Denn sie konstatieren, dass eine Person nicht nur zum Schweigen gebracht werde, wenn es ihr unmöglich ist, eine Äußerung zu machen, sondern auch wenn sie daran gehindert wird, illokutionäre Akte erfolgreich auszuführen.⁷⁶ Den Begriff des *Silencing* reservieren sie allein für diese zweite Variante: „We say that people are silenced when they are prevented from doing certain illocutionary things with words.“⁷⁷ Im Gegensatz zur Lokution wird bei Illokutionen der reziproke Charakter von Sprechakten deutlich. Mit Austin benötigt es einen gewissen „uptake“ auf der Seite der Hörenden, damit Illokutionen glücken können und der Sprechakt eine Wirkung entfalten kann. Dieser „uptake“ bestehe darin, dass die Hörenden die Intention erkennen, in der die sprechende Person den Sprechakt vollzieht.⁷⁸ Unerheblich für das Gelingen des illokutionären Aktes ist, ob die Zuhörenden auch die intendierten Konsequenzen aus dem Sprechakt ziehen. Entscheidend ist lediglich, dass ihre Reaktion und die Wirkung, die der Sprachakt entfaltet, auf die Intention Bezug nehmen, mit der der Sprecher:in den Sprechakt vollzogen hat. Scheitert ein illokutionärer

74 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 24.

75 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 24.

76 Hornsby und Langton stellen diese Überlegungen im Kontext der Diskussion um die Redefreiheit („free speech“) an und liefern unterstützende Argumente für die feministische These, dass Redefreiheit auch die Freiheit beinhaltet, erfolgreich illokutionäre Sprechakte zu vollziehen (vgl. HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 21).

77 HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 21.

78 Vgl. HORNSBY/LANGTON, Free Speech.

Akt, spricht Langton von „illokutionärer Entmachtung“⁷⁹ auf Seite der:des Sprechenden.

Hornsby und Langton veranschaulichen dies am Beispiel einer Frau, die „Nein“ zu sexuellen Handlungen sagt, die ihr von einem Mann aufgedrängt werden. Der lokutionäre Akt sei hier erfolgreich ausgeführt worden, die Illokution scheitere jedoch, wenn der Mann die Intention, die mit der Äußerung verbunden ist – im Beispiel eine Ablehnung bzw. Weigerung –, nicht erkennt. Reagiere der Mann mit Versuchen, die Frau doch noch zum Sex zu überreden, ist dies nicht die Wirkung, die die Frau mit ihrer Ablehnung erreichen wollte. Die Reaktion deutet aber dennoch daraufhin, dass er die Ablehnung, die mit der Aussage verbunden war, verstanden hat, wobei auf moralischer Ebene weiter zu fragen wäre, weshalb er die wahrgenommene Ablehnung auf Seiten der Frau nicht diskussionslos akzeptiert. Hornsby und Langton nehmen im Anschluss an Catharine MacKinnon an, dass durch den Konsum von Pornographie, in dem das „Nein“ von Frauen oft als Bestandteil des sexuellen Spiels dargestellt wird, das „Nein“ von Frauen zu sexuellen Handlungen im echten Leben nicht mehr als Weigerung verstanden wird.⁸⁰ In solchen Situationen scheitere der illokutionäre Akt, bzw. könne nicht erfolgreich ausgeführt werden.⁸¹

Das Gelingen von Sprechakten hängt mit Austin von bestimmten Konventionen ab. Diese entscheiden darüber, ob die Zuhörenden die Intention der:des Sprechenden verstehen können.⁸² Dies können bestimmte Hör- oder Sprechgewohnheiten sein, wie im Beispiel des „Neins“ in der Pornographie. Dabei sind Konventionen Instrumente zur Realisierung und Durchsetzung von Machtverhältnissen. Sie entscheiden darüber, wer, was, in welchem Kontext sinnvoll (so dass die Intention verständlich ist) sagen kann.

79 LANGTON, Sprechakte, 129.

80 Vgl. MACKINNON, Francis Biddle's Sister.

81 Hornsby und Langton betonen, dass aus dem Scheitern der Illokution nicht die Schlussfolgerung gezogen werden darf, die Frau hätte sich also nicht geweigert. Da das Gelingen einer Illokution entscheidend von den Zuhörenden abhängt, kann aus dem Scheitern oder Gelingen des illokutionären Aktes keine Aussage über den Geisteszustand der sprechenden Person gezogen werden (vgl. HORNSBY/LANGTON, Free Speech, 31).

82 Vgl. AUSTIN, Theorie, 133f.

1.3 Zwischenfazit

Wie dieser Überblick zeigt, haben sich bereits viele gesellschaftliche Akteur:innen und Wissenschaftler:innen aus unterschiedlichen Perspektiven Phänomenen der epistemischen Ungerechtigkeit gewidmet. Ausgehend von ihren jeweiligen theoretischen und praktischen Hintergründen verwenden sie abweichende Begriffe, entwerfen andere Erklärungsmodelle und setzen unterschiedliche Schwerpunkte. Doch sie alle weisen darauf hin, dass Personen, die benachteiligten oder marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen angehören, unter bestimmten Bedingungen nicht sprechen können (im Sinne eines erfolgreichen Sprechakts) bzw. nicht gehört werden. Sie machen auf Ausschlüsse von Wissenspraktiken bzw. Diskursen aufmerksam, die sich an der sprechenden Person, dem Wissensgehalt, der geteilt werden soll, der Art und Weise, wie dies geschieht, oder einer Kombination dieser drei Faktoren fest machen. Damit kritisieren sie die Zulassungsbedingungen zu epistemischen Prozessen und deren Strukturen, die reglementieren, was kommuniziert werden kann und wie es kommuniziert werden muss, damit es verständlich ist, oder legen zumindest die Grundlage für Kritik daran. Frickers Konzept der *epistemic injustice* kann hier in vielerlei Hinsicht eingereiht werden, hebt sich jedoch auch von den bisher skizzierten Konzeptionen ab, wie im Folgenden gezeigt wird.

2 Konzept der *epistemic injustice* bei Miranda Fricker

Mit dem Konzept der *epistemic injustice* von Miranda Fricker wird es im Folgenden um einen Ansatz gehen, der im Gegensatz zu den bisher beschriebenen explizit epistemologisch ausgerichtet ist. Obwohl die Epistemologie die Disziplin ist, die sich mit der Frage beschäftigt, was Wissen ist bzw. was als Wissen gilt, wie es entsteht und wie es geteilt wird und werden kann, zählte die Auseinandersetzung mit Fragen der epistemologischen Ungerechtigkeit lange nicht zu ihren Forschungsbereichen. Dies wurde erst mit dem Aufkommen der feministischen und Sozialepistemologie in den 1980er und 1990er Jahren möglich.

2.1 Verortung des Ansatzes

Die traditionelle Epistemologie, zu deren berühmtesten Vertretern Personen wie René Descartes (1596–1650), John Locke (1632–1704) oder Immanuel Kant (1724–1804) gezählt werden können, fokussierte sehr stark das Individuum und fragte danach, wie es zu Erkenntnis kommt und was als rationale und gerechtfertigte Überzeugungen des Individuums gelten können. Die Frage nach idealen Erkenntnisprozessen führte dabei häufig zu einer sehr abstrakten Auseinandersetzung mit der Sphäre des Wissens oder aber zu einer stark praxisorientierten und konzeptionellen Herangehensweise. Beide Formen liefen jedoch Gefahr, zu übersehen, wie „tricky“⁸³ das Unterfangen der Epistemologie tatsächlich ist, indem sie die Machtförmigkeit des Wissens vernachlässigten. Auch Fricker wirft der traditionellen Epistemologie vor, dass die ethischen und politischen Implikationen epistemischer Handlungen unberücksichtigt geblieben seien.⁸⁴

2.1.1 *Social and feminist epistemology*

Die traditionelle Epistemologie wurde insbesondere in den 1960er bis 1980er Jahren durch Strömungen wie Poststrukturalismus und Sozialkonstruktivismus vehement in Frage gestellt. Michel Foucault, Bruno Latour, Richard Rorty und weitere Vertreter:innen dekonstruierten herkömmliche Vorstellungen von Wahrheit, Rationalität und Objektivität und verwiesen auf deren Grundlegung in sozialen Praktiken. Was als wahr erscheine, sei vom jeweiligen sozialen Kontext abhängig, in dem man sich bewege.⁸⁵ Es dauerte jedoch bis in die 1980er und 1990er Jahre, so stellt Alvin Goldman fest, bis die Epistemolog:innen begannen, fundierte Antworten auf diese Anfragen zu formulieren.⁸⁶ Auch wenn sie die Anfragen des Postmodernismus und Sozialkonstruktivismus nicht in ihrer Radikalität rezipierten, nahmen einige Epistemolog:innen, darunter Goldman selbst, eine zentrale Idee auf: Sie erkannten die Rolle sozialer Zusammenhänge für epistemische Praktiken und erarbeiteten erste Entwürfe für eine Sozialepistemologie.

83 GOLDMAN, Social Epistemology, 10.

84 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 2.

85 Vgl. GOLDMAN, Social Epistemology, 11.

86 Vgl. GOLDMAN, Social Epistemology, 11.

Die verschiedenen Forschungsansätze, die sich daraus bis heute entwickelten, lassen sich mit Goldman in drei Kategorien einteilen: Unter interpersonalen Sozialepistemologie fasst er alle Ansätze zusammen, die sich damit auseinandersetzen, welche Rolle die Überzeugungen anderer für die persönliche Meinungsbildung spielen. Kollektive Sozialepistemologie nimmt die Überzeugungen von Gruppen in den Blick und widmet sich der Frage, inwiefern diese gerechtfertigt und rational sind. Davon unterscheidet Goldman noch einmal die institutionelle Sozialepistemologie, die auf einer höheren gesellschaftlichen Organisationsebene untersucht, wie Institutionen, Märkte, Netzwerke etc. die epistemischen Prozesse und den Austausch ihrer Mitglieder beeinflussen.⁸⁷

Feministische Epistemologien sind in diese Kategorisierung Goldmans nur schwer einzuordnen, da sie – je nach Ansatz – als Teilgebiet der Sozialepistemologie oder als spezifische Herangehensweise der Sozialepistemologie insgesamt betrachtet werden können.⁸⁸ Mit Heidi Grasswick lässt sich das Anliegen feministischer Epistemologien im Allgemeinen wie folgt zusammenfassen:

„At its core, feminist epistemology seeks to expose and understand the epistemic salience of gendered social relations. Its interests lie in both descriptive questions concerning how gendered relations affect knowing, and in normative questions concerning how knowers can know well within social contexts shaped by gender, and how we can design robust and successful knowledge practices within such contexts.“⁸⁹

Feministischen Epistemologien liegt dabei die Annahme der Situiertheit des Wissens zu Grunde, die auf Sandra Harding und Donna Haraway zurückgeführt wird.⁹⁰ Sie verdeutlicht den Einfluss der sozialen Position eines Wissenssubjekts auf deren Wissen. Im Anschluss an Linda Martín Alcoff und Patricia Hill Collins erläutert Gaile Pohlhaus den Zusammenhang sehr anschaulich:

“[T]he situations resulting from one's social positioning create ‘common challenges’ that constitute part of the knower's lived experience and so contribute to the context from which she approaches the world. Repeated over time, these challenges can lead to habits of expectation,

87 Vgl. GOLDMAN, Social Epistemology, 12.

88 Vgl. GRASSWICK, Feminist Epistemology, 295f.

89 GRASSWICK, Feminist Epistemology, 295.

90 Vgl. HARAWAY, Situated Knowledges; HARDING, Whose Science.

attention, and concern, thereby contributing to what one is more or less likely to notice and pursue as an object of knowledge in the experienced world.”⁹¹

Die gesellschaftliche Stellung einer Person, ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe prägt also, was diese als Wissen wahrnimmt. So besagt etwa die Standpunkttheorie, eine Form der feministischen Epistemologie, dass sozial benachteiligte Personen tiefere Einblicke in Macht- und Diskriminierungsverhältnisse haben, da dieses Wissen für sie nützlich ist, um mit ihrer Situation umzugehen und sich eventuell daraus zu befreien, während dominante Gruppen weniger relevante Erkenntnisse in Bezug auf die Benachteiligung haben, da dieses Wissen für sie im Alltag keine Relevanz hat.⁹² Der Einfluss der Geschlechtsidentität auf Wissen wird etwa deutlich, wenn Frauen, die nachts unterwegs sind, sich möglicher Gefahrensituationen bewusster sind und entsprechende Schutzstrategien entwickeln, weil sie stärker von Sexualdelikten und nächtlicher Verfolgung bedroht sind, während ein entsprechendes Bewusstsein bei Männern deutlich geringer ausgeprägt ist.⁹³

Feministische Epistemolog:innen untersuchen jedoch nicht nur den Einfluss von *gender* auf Wissen, sondern beziehen auch weitere Kategorien wie *race*, *class* etc. und deren intersektionale Wechselwirkungen mit ein.⁹⁴

2.1.2 Frickers Ansatz: Im Grenzgebiet zwischen Epistemologie und Ethik

Im Einklang mit feministischen epistemologischen Ansätzen versteht Fricker Wissen als sozial situiert und schließt sich der Erkenntnis der Standpunkttheorie an, dass „das Innehaben einer Position sozialer Macht dazu tendiert, bestimmte Stellen der Realität zu verschleiern oder zu verfälschen“ und korrespondierend, „dass wir den Blickwinkel derjenigen auf der Verliererseite einnehmen müssen,

91 POHLHAUS, Relational Knowing, 716f.; vgl. auch: ALCOFF, Judging; ALCOFF, Visible Identities; COLLINS, Black Feminist Thought.

92 Vgl. TANESINI, Standpoint, 335.

93 Entsprechende Zusammenhänge legt eine Studie in Auftrag des Bundeskriminalamts nahe, die 2022 veröffentlicht wurde: BIRKEL et al., SKiD 2020.

94 Vgl. CODE, Ecological Thinking; SULLIVAN/TUANA, Race.

wenn wir ein umfassendes Verständnis von menschlichen Praktiken, sozialen Phänomenen und Beziehungsmustern erlangen wollen.“⁹⁵ Die Situation der Verlierer:innen, der Unterdrückten sei nun so, dass deren Stimmen oft kaum oder überhaupt nicht hörbar sind. Um die einseitige privilegierte Perspektive auf die Lebenswelt aufzubrechen, sei es notwendig, denen zuzuhören, die auf der anderen Seite stehen. Sind diese nicht oder nur kaum hörbar, gelte es „dem Schweigen zuzuhören“⁹⁶. Mit „Epistemic Injustice“ liefert sie Werkzeuge, um die Ursachen und Mechanismen, die das Schweigen hervorbringen, zu analysieren und zu kategorisieren. Von postmodernistischen Ansätzen, die als große Hoffnungsträger gegolten hätten, die Verbindung von Wissen und (sozialer) Macht zu ihrem expliziten Thema zu machen, distanziert sie sich, da sie diesen Erwartungen nicht gerecht geworden seien:

„Suspicion of the category of reason per se and the tendency to reduce it to an operation of power actually pre-empt the very questions one needs to ask about how power is affecting our functioning as rational subjects; for it eradicates, or at least obscures, the distinction between what we have a reason to think and what mere relations of power are doing to our thinking.“⁹⁷

Damit grenzt sie sich klar z. B. von diskurstheoretischen Ansätzen wie bei Foucault oder Butler ab. Frickers Anliegen ist es, auf ganz konkrete epistemische Interaktionen zu blicken und den Einfluss von gesellschaftlichen Machtverhältnissen auf diese Situationen zu untersuchen. Dies wird auch deutlich daran, dass sie ihre Begriffe und Kategorien an verschiedenen Fallbeispielen schärft, dazu greift sie auf literarische Vorlagen zurück wie aus Harper Lees „To

95 FRICKER, *Schweigen*, 64. Diesen Gedanken entwickelt sie auf der Grundlage eines Zitats von Simone Weil: „Der Mensch ist so gemacht, dass derjenige, der zertritt, nichts fühlt; nur derjenige, der zertreten wird, fühlt. Solange man sich nicht auf die Seite der Unterdrückten gestellt hat, um mit ihnen zu fühlen, kann man sich das nicht klarmachen.“ (WEIL, *Lectures*, 139; hier in der Übersetzung durch Bunkenborg/Miller: FRICKER, *Schweigen*, 63). Während die Annahme, dass der Unterdrücker nichts spüre, durchaus anfechtbar ist, stellt die Konklusion Weils eine wichtige Erkenntnis dar. Die Erfahrungen der beiden Seiten sind so verschieden, dass der Unterdrücker sich kein Bild davon machen kann, wie die Unterdrückten die Situation wahrnehmen.

96 FRICKER, *Schweigen*, 65.

97 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 3.

Kill a Mockingbird“⁹⁸ oder Patricia Highsmiths „The Talented Mr. Ripley“⁹⁹ oder auf reale Situationen etwa aus der zweiten Welle der Frauenbewegung. Sie beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Analyse defizitärer Praxis, sondern definiert im Sinne einer „*virtue epistemology*“¹⁰⁰ Tugenden, die diesen Ungerechtigkeiten entgegenwirken sollen. Diese sind als Richtlinien guter epistemischer Praxis im Angesicht epistemischer Ungerechtigkeit zu sehen. Damit überschreitet sie das Gebiet der Epistemologie und bewegt sich bewusst in einem Grenzfeld mit der Ethik.¹⁰¹

Der Rede von *epistemic justice/injustice* liegt bei Fricker die Annahme zu Grunde, dass jede Person ein Recht darauf hat, als Wissenssubjekt zu agieren. Das bedeutet die Möglichkeit zu haben, einerseits selbst Wissen zu produzieren – Fricker geht hier insbesondere auf Wissensbildung durch die Deutung eigener sozialer Erfahrungen ein –, andererseits Wissen zu kommunizieren bzw. auszutauschen.¹⁰² Damit setzt sie sich vordergründig vor allem mit individuellen und interpersonellen Praktiken des Deutens und Kommunizierens von Erfahrungen auseinander. Dabei geht es ihr insbesondere um Formen des Alltagswissens, das besondere Bedeutung gewinnt, wenn es z. B. um die Anzeige bzw. Anerkennung von Unrechtserfahrungen geht. Zugleich können diese individuellen und interpersonellen epistemischen Praktiken, die im Zentrum von Frickers Überlegungen stehen, nicht ohne Einbezug der institutionellen bzw. gesamtgesellschaftlichen Ebene verstanden werden. Denn u. a. rechtliche und wissenschaftliche Diskurse beeinflussen die individuelle und interpersonelle Ebene entscheidend, wie insbesondere unter 2.4 zu zeigen sein wird. Mit Blick auf die institutionelle Ebene

98 LEE, Mockingbird.

99 HIGHSMITH, Mr Ripley.

100 FRICKER, Epistemic Injustice, 2. Zu deutsch: „Tugend-Epistemologie“. Die Tugendepistemologie setzt sich anders als die Tugendethik nicht mit moralischen, sondern mit epistemischen Tugenden auseinander. Anhand dieser Tugenden wird bewertet, inwiefern bestimmte Überzeugungen als gerechtfertigt angesehen werden können. Unter epistemischen Tugenden können kognitive Fähigkeiten wie Wahrnehmungs- und Erinnerungsvermögen verstanden werden oder Charaktereigenschaften wie intellektuelle Aufgeschlossenheit, Mut oder Ehrlichkeit (vgl. GRECO/TURRI, Introduction, vii f.).

101 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 2.

102 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 1.

liegt es auch nahe, über den Zugang zu Bildung etc. nachzudenken. Obwohl Fricker nicht abstreitet, dass die Teilhabe an der Sphäre des Wissens auch durch distributive Güter wie Zugang zu Bildung etc. strukturiert ist, wählt sie eine andere Perspektive.¹⁰³ Sie definiert die Fähigkeit als Wissenssubjekt aufzutreten, als „essential to human value“¹⁰⁴. *Epistemic injustice* versteht sie folglich als eine Form der diskriminierenden Ungerechtigkeit („*discriminatory epistemic injustice*“¹⁰⁵), die eine Person in der Ausübung einer grundlegenden menschlichen Fähigkeit benachteiligt. Die Unterscheidung von Formen distributiver Ungerechtigkeit sei „not intended as a deep and/or exclusive demarcation of course, since most cases of one will have aspects of the other“¹⁰⁶.

2.2 Definition der *epistemic injustice*

Wie sie in einem späteren Beitrag schreibt, war es Frickers Anliegen, mit „Epistemic Injustice“ ein Phänomen zu beschreiben, „that is easy to miss, and in need of a name“¹⁰⁷. Damit ist bereits eine große Stärke ihres Konzepts benannt. Sie macht auf eine spezifische Form der Ungerechtigkeit¹⁰⁸ in der Sphäre des Wissens aufmerksam und liefert genaue Definitionen und Kategorien, um diese von anderen Ungerechtigkeiten abzugrenzen und die unterschiedlichen Erschei-

103 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 19; FRICKER, Evolving Concepts, 53.

104 FRICKER, Epistemic Injustice, 5.

105 FRICKER, Evolving Concepts, 53.

106 FRICKER, Evolving Concepts, 53 Fn. 1.

107 FRICKER, Evolving Concepts, 54.

108 Der englische Begriff der „injustice“ kann im Deutschen als Unrecht oder Ungerechtigkeit übersetzt werden. Fricker verwendet den Begriff in beiden Konnotationen und entsprechend werden in der deutschen Ausgabe beide Begriffe für die Übersetzung genutzt. Der Begriff der Ungerechtigkeit verweist darauf, dass es sich hier um Phänomene handelt, die systemisch und strukturell verankert sind und für Betroffene in konkreten Erfahrungen der Ungerechtigkeit spürbar werden. Mit dem deutschen Begriff des Unrechts rücken stärker die negativen Auswirkungen der Ungerechtigkeit, das, was den Betroffenen *angetan* wird, in den Blick. „[T]he wrong that is done to someone“ (u. a. FRICKER, Epistemic Injustice, 40), und das darin besteht, dass jemand als Wissenssubjekt missachtet wird, ist – so wird noch zu zeigen sein – konstitutiver Bestandteil von Frickers Definition von *epistemic injustice* (vgl. III.2.5).

nungsformen der epistemischen Ungerechtigkeit voneinander zu unterscheiden. Das spezifische der epistemischen Ungerechtigkeit ist darin zu sehen, dass es sich um eine Form der Ungerechtigkeit handelt, „[that; M.H.] wrongs someone in their capacity as a subject of knowledge“¹⁰⁹. Doch nicht jede Beeinträchtigung dieser Art erfülle notwendigerweise die Kriterien der *epistemic injustice*. Den Terminus der Ungerechtigkeit reserviert Fricker für Formen, „in which there is something ethically bad about the hearer’s misjudgement“¹¹⁰. Wenn eine Person nicht als Wissenssubjekt anerkannt wird, weil man sie mit jemandem verwechselt und sie aufgrund ihrer vermeintlichen Inkompetenz aus einem Diskurs ausschließt, stuft Fricker dies als einen ehrlichen Fehler und damit nicht als *epistemic injustice* ein.¹¹¹ Auch Fälle, bei denen jemand absichtlich in seinem Auftreten als Wissenssubjekt beeinträchtigt wird, seien nicht als *epistemic injustice* anzusehen.¹¹² Denn wenn die Beeinträchtigung absichtlich erfolge, sei das nicht unbedingt ein Indiz dafür, dass die Person falsch eingeschätzt wurde. Es kann vielmehr ein Hinweis für das Gegenteil sein: Jemand wird am erfolgreichen Sprechen (vgl. 1.2.4) gerade wegen seiner Kompetenz als Wissenssubjekt gehindert. Fricker möchte stattdessen Phänomene epistemischen Ausschlusses beschreiben, die unintentional erfolgen und gerade deshalb häufig nicht als Ungerechtigkeit in Erscheinung treten.¹¹³ Bei *epistemic injustice* handelt es sich daher nicht um bewusste Manipulationen, die zum Ausschluss aus den Wissenspraktiken führen.¹¹⁴ Hierin unterscheidet sich Fricker auch von Ansätzen der epistemischen Gewalt/*epistemic violence*, die eine Intentionalität auf der Seite der Täter:innen nicht ausschließen, wie der verwendete Gewaltbegriff nahelegt.¹¹⁵ Fricker möchte vielmehr darauf hinweisen, wie Personen

109 FRICKER, Epistemic Injustice, 5.

110 FRICKER, Epistemic Injustice, 22.

111 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 21.

112 Vgl. FRICKER, Evolving Concepts, 54.

113 Vgl. FRICKER, Evolving Concepts, 54.

114 Das bedeutet nicht, dass die Verursachenden frei von Verantwortung und Schuld sind. Inwiefern die Kategorien von Verantwortung und Schuld hier zum Tragen kommen können, wird für die beiden Formen der *testimonial* und *hermeneutical injustice* im Detail erläutert werden (vgl. III.2.3 und III.2.4).

115 Vgl. die unter III.1.2.1 bereits angeführte Definition von *epistemic violence* nach Kristie Dotson: „*Epistemic violence* in testimony is a refusal, intentional

häufig unbewusst, durch das Vorhandensein bestimmter Vorurteile, in ihrer Fähigkeit als Wissenssubjekt aufzutreten gehindert werden. Fricker geht es damit im Kern nicht um die Beeinträchtigung von epistemischen Prozessen, sondern um die Missachtung einer Person in ihrem Status als Wissenssubjekt.¹¹⁶ Entscheidendes Kriterium für gerechte epistemische Praktiken ist damit „a proper respect for the speaker qua subject of knowledge“¹¹⁷.

Konkret werden Frickers Ausführungen anhand der beiden Formen epistemischer Ungerechtigkeit, die sie in ihrer Grundlegung der *epistemic injustice* von 2007 definiert. *Testimonial injustice* und *hermeneutical injustice* unterscheiden sich in der Art der epistemischen Handlung, auf die sie sich beziehen, und in der Art des Unrechts, das sie hervorrufen.

2.3 Erste Form: *Testimonial injustice*

Die erste Form der epistemischen Ungerechtigkeit, die *testimonial injustice* (dt. etwa: Zeugnisungerechtigkeit¹¹⁸), tritt in Situationen auf, in denen eine Person als Vermittler:in von Wissen, als Informant:in tätig ist. Der englische Begriff *testimony* lässt an eine Gerichtsverhandlung denken, bei der jemand als Zeuge:in auftritt. *Testimonial injustice* kann aber auch in weiteren Kontexten auftreten, etwa wenn ein Patient einer Ärztin seine Symptome schildert oder im informellen Rahmen, wenn Freund:innen einander von

or unintentional, of an audience to communicatively reciprocate a linguistic exchange owing to pernicious ignorance“ (DOTSON, Tracking, 238).

116 Fricker selbst spricht von „a distinctive class of wrongs, namely those in which someone is ingenuously downgraded and/or disadvantaged in respect of their status as an epistemic subject“ (FRICKER, *Evolving Concepts*, 53). Dies scheint eine weitere Definition zu implizieren als die, die oben gegeben wird. Entscheidend ist hier allerdings der Bezug zum epistemischen Status der Person. Nicht jede Beeinträchtigung epistemischer Handlungen ist eine epistemische Ungerechtigkeit, aber jede Beeinträchtigung, die zugleich den epistemischen Status der:des Wissenden beeinträchtigt oder herabstuft, stellt eine epistemische Ungerechtigkeit dar.

117 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 20.

118 Vgl. FRICKER, *Epistemische Ungerechtigkeit*.

ihren Erfahrungen berichten. Bei der zentralen Form¹¹⁹ der *testimonial injustice* begibt sich ein Wissenssubjekt in eine entsprechende kommunikative Situation und äußert sein Wissen, er wird von den Zuhörenden jedoch aufgrund von Vorurteilen nicht als ausreichend glaubwürdig angesehen, um ihr Wissen anzunehmen. In den oben genannten Situationen würde es sich bspw. um *testimonial injustice* handeln, wenn die Ärztin dem Schwarzen Patienten aufgrund von Vorurteilen gegenüber seiner Hautfarbe nicht glaubt, wie schwerwiegend seine Symptome sind, oder wenn Freunde ihrer Freundin unterstellen, sie übertreibe in der Schilderung erlebter sexueller Übergriffe, weil sie als Frau in der Hinsicht überempfindlich sei. Weibliche Betroffene von sexuellen Übergriffen (auch im Kontext der katholischen Kirche) erleben es häufig, dass sie vor Gericht, in den Medien und in weiteren Kontexten, in denen sie von den Übergriffen berichten, als Lügnerinnen, hysterisch, rachsüchtig oder geldgierig dargestellt werden.¹²⁰ So zeigte das Gutachten zu sexuellem Missbrauch im Bistum Berlin, dass die Aussage einer Zeugin

„mit einem Verweis auf einen ‚angesehenen Kanonisten und Richter‘, Conte a Coronata, begründet [wurde], der in seinen Schriften zum kanonischen Recht Ende der 1950er Jahre die Auffassung vertreten hatte, ‚dass eine Frau – selbst wenn sie einen guten Ruf genießt – leicht aus Hass eine falsche Anzeige erstatten kann.‘“¹²¹

Den Kern dieser Ungerechtigkeit bildet damit ein defizitäres Maß an Glaubwürdigkeit, das die Zuhörenden der sprechenden Person entgegenbringen.¹²²

Das Glaubwürdigkeitsurteil stellt einen integralen Bestandteil jedes Wissensaustauschs dar, wenn es auch häufig unbewusst erfolgt.

119 Anhand der zentralen Form der *testimonial injustice* entwirft Fricker eine enge Definition, die klare Kriterien bietet. So kann sie *testimonial injustice* klar von anderen Formen der Ungerechtigkeit bzw. epistemischer Defizite unterscheiden, die im Umfeld dieser zentralen Form angesiedelt sind. Sie diskutiert aber auch Ausnahmen, die zwar nicht in allen Punkten ihrer engen Definition entsprechen, aber dennoch als *testimonial injustice* anzusehen sind (vgl. Fn. 139f. und die Form der *pre-emptive testimonial injustice*, die in diesem Kapitel weiter unten erläutert wird).

120 Vgl. CLEMM, AktenEinsicht, 26f.; FLYNN, Sexual Abuse, 216; HEYDER, Autorität, 181; MANNE, Down Girl, 323; POOLER/BARROS-LANE, National Study, 127.

121 BRAND/WILDFEUER, Missbrauch, 150.

122 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 21.

Laut Fricker bilden sich die Zuhörenden das Urteil auf Basis von zwei Aspekten: Kompetenz und Aufrichtigkeit (*sincerity*) der sprechenden Person.¹²³ Um die Glaubwürdigkeit einer Person in Frage zu stellen, genüge es bereits, dass Zweifel auftreten, ob eine der beiden Komponenten in vollem Maß gegeben ist.¹²⁴ So würde man berechtigterweise die Kompetenz einer Person in Frage stellen, die im OP-Hemd am Krankenbett erscheint und der Patientin eine schwere Krankheit diagnostiziert. Es scheint sich hier ja ebenfalls um einen Patienten und nicht um einen Arzt zu handeln. Eine Polizistin würde wiederum die Aufrichtigkeit eines Autofahrers anzweifeln, wenn dieser zwar beteuert, nüchtern zu sein, zugleich aber deutliche Anzeichen von Alkoholkonsum aufweist.

Die Beispiele zeigen, dass Glaubwürdigkeitsurteile normaler und notwendiger Bestandteil epistemischer Prozesse sind. Sie werden spontan, innerhalb von wenigen Sekunden gefällt und basieren häufig auf Stereotypen (etwa der Kleidung, die mit einem bestimmten Beruf assoziiert wird, oder einer Verhaltensweise, die auf Drogenkonsum hinweist etc.): Fricker sieht es als notwendig für die Zuhörenden an „to use social stereotypes as heuristics in their spontaneous assessments of their interlocuter’s credibility“¹²⁵. „[R]eliable stereotypes“ können demnach als „proper part of the hearer’s rational resources in the making of credibility judgements“¹²⁶ gelten.

Ethisch und epistemisch problematisch sind jedoch ungerechtfertigte Stereotype, wie es bei Identitätsvorurteilen der Fall ist. Sie führen dazu, dass der Sprechenden Person ein ungerechtfertigtes Maß an Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird. „[P]rejudice will tend surreptitiously to inflate or deflate the credibility afforded the speaker [sic], and sometimes this will be sufficient to cross the threshold for belief or acceptance so that the hearer’s prejudice causes him to miss out on a piece of knowledge.“¹²⁷ Fricker geht hier also von einer Skala der Glaubwürdigkeit aus. Nicht jeder Zweifel führt schon zu einer *testimonial injustice*, erst wenn der Wert ein bestimmtes Maß unterschreitet, wird die Sprechende Person nicht mehr als glaubwürdiges Wissenssubjekt anerkannt und das geäußerte Wissen abgelehnt.

123 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 45.

124 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 45.

125 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 16.

126 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 30.

127 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 17.

Für die Ablehnung von Wissen sind insbesondere negative Identitätsvorurteile relevant. Diese definiert Fricker als „widely held disparaging association between a social group and one or more attributes, where this association embodies a generalization that displays some (typically epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to an ethically bad affective investment.“¹²⁸ Diese Definition enthält drei wichtige Grundannahmen, die einer genaueren Erläuterung bedürfen:

1) Unter Stereotypen versteht Fricker „widely held associations between a given social group and one or more attributes“¹²⁹. Als solche enthalten sie eine mehr oder weniger starke Generalisierung, die die Beurteilung von epistemischen Akteur:innen erleichtert. Stereotype „may be held not only as beliefs but also in other dimensions of cognitive commitment: notably those that may have an affective aspect such as commitments which derive from the collective imagination and which may permit less transparency than beliefs“¹³⁰. Stereotype können demnach auch in Form von kollektiven Bildern auftreten, die eine Gruppe mit bestimmten Eigenschaften verbindet, ohne dass sie in ein komplexes Überzeugungssystem eingebunden sein müssen. Im Gegenteil geht Fricker davon aus, dass solche Produkte der sozialen Imagination die Urteilsfähigkeit einer Person auch entgegen ihrer Überzeugungen beeinflussen können:¹³¹ „Certainly we may sometimes perpetrate testimonial injustice because of our beliefs; but the more philosophically intriguing prospect is that we may very frequently do it in spite of them.“¹³² Sie konstatiert, dass aufgrund der Macht, die Bilder entfalten können, das bloße Vorhandensein eines Stereotyps in der kollektiven Vorstellung einer Gruppe genügt, damit es wirksam werden kann – unabhängig davon, ob es von irgendjemandem als wahr angenommen wird.¹³³ Treten Stereotype in dieser nicht-doxastischen Form auf, sind sie als Ursachen für *testimonial injustice* nur sehr schwer zu erkennen und tragen zusätzlich zur Unsichtbarkeit des Phänomens bei. „Where prejudi-

128 FRICKER, Epistemic Injustice, 35. Zitat im Original vollständig hervorgehoben.

129 FRICKER, Epistemic Injustice, 30. Zitat im Original vollständig hervorgehoben.

130 FRICKER, Epistemic Injustice, 30.

131 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 36f.

132 FRICKER, Epistemic Injustice, 36.

133 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 15, 36.

cial images subsist alongside conflicting beliefs, their influence will tend to be very difficult to identify.”¹³⁴ So wird die Ärztin im oben genannten Beispiel vielleicht beteuern, keine rassistischen Vorurteile zu hegen. Ihr Unglaube in Bezug auf die Aussage des Patienten kann aber allein durch das Vorhandensein stereotyper Vorstellungen über Schwarze Menschen in der Gesamtgesellschaft entstanden sein, die unbewusst ihr Urteil beeinflusst haben.¹³⁵ Ebenso verhält es sich mit misogynem Gedankengut in der katholischen Kirche: Auch wenn eine Person von der gleichen Würde von Mann und Frau überzeugt ist, können Vorstellungen über die größere Empfindsamkeit der Frau, die in lehramtlichen Texten vertreten werden,¹³⁶ ihr Urteil über die Glaubwürdigkeit einer Frau, die von einem ihr widerfahrenen Unrecht berichtet, prägen.¹³⁷

2) Für *epistemic injustice* sind insbesondere Stereotype relevant, die negative Vorurteile in Bezug auf die Identität einer Person beinhalten. Vorurteile definiert Fricker als „judgements, which may have a positive or negative valence, and which display some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to some affective investment on the part of the subject.”¹³⁸ Im Kontext von *testimonial injustice* hält Fricker nur solche Vorurteile für relevant, die sich auf die Identität des Wissenssubjekts beziehen, da nur sie eine Bewertung der Glaubwürdigkeit der Person implizieren. Vorurteile, die sich z. B. auf das Gesagte beziehen, bedeuten keine Abwertung der:des Sprechenden und stellen daher in der Regel kei-

134 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 37.

135 Manne weist auf verschiedene Berichte Schwarzer Frauen hin, die keine ausreichende medizinische Versorgung und Behandlung erhielten, weil man ihre Schmerzen oder ihre medizinische Vorgeschichte nicht ernst nahm und herunterspielte, darunter die Soziologin und Schriftstellerin Tressie McMillam Cottom und Tennisprofi Serena Williams (vgl. MANNE, *Entitled*, 75–78, 87f.).

136 Vgl. JAGIELSKA, *Vatikan*.

137 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 39.

138 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 35. Fricker und Jenkins unterscheiden Vorurteile klar von Unkenntnis, da es sich bei Vorurteilen um „a determinant of what one knows and ignores“ (FRICKER/JENKINS, *Epistemic Injustice*, 269) handelt. Nichtsdestotrotz können Vorurteile auch unbewusst wirken, was häufig durch den Begriff des *implicit bias* ausgedrückt wird (vgl. FRICKER, *Preservation of Ignorance*, 162).

ne *testimonial injustice* dar.¹³⁹ Zudem fokussiert Fricker auf negative Identitätsvorurteile, weil diese zu einem *verminderten* Glaubwürdigkeitsurteil und damit zur Missachtung des Wissenssubjekts führen können. Dagegen können positive Vorurteile zwar auch ein ungerechtfertigt (hohes) Maß an Glaubwürdigkeit bedingen, dies hat für die Betroffenen in der Regel jedoch keine negativen Konsequenzen.¹⁴⁰

Fricker spricht bei den Identitätsvorurteilen, die *testimonial injustice* zu Grunde liegen, auch von *tracker prejudice*. Damit meint sie Vorurteile, die sich auf eine wesentliche Eigenschaft¹⁴¹ der Person be-

139 In seltenen Fällen kann das Vorurteil in Bezug auf das Gesagte sekundär auch zu einer Abwertung der sprechenden Person führen, womit die Kriterien für eine *epistemic injustice* erfüllt sind, auch wenn Fricker diese Fälle nicht zu den zentralen Formen der *testimonial injustice* zählt. Sie spricht dann von *incidental* (zufälliger) *epistemic injustice*, während sie die Formen, die direkt mit einem Identitätsvorurteil zusammenhängen, als systematische Formen ansieht (vgl. für ein Beispiel: FRICKER, *Epistemic Injustice*, 27).

140 Fricker zeigt zwar, dass auch die Überschätzung der epistemischen Fähigkeiten einer Person, wenn sie wiederholt auftritt, zu einem epistemischen Unrecht kumulieren kann, dies sei gleichwohl als absolute Ausnahme zu sehen (vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 19–21).

141 Zur Verbindung des Identitätsvorurteils zur betroffenen Person schreibt Fricker: „[T]he prejudice working against a speaker in a given discursive exchange may concern a category of social identity (racial, political, sexual, religious) that is *essential* to his identity, essential to who he is“ (FRICKER, *Epistemic Injustice*, 54). Sie erläutert allerdings nicht, wie sie den Begriff der „Essenzialität“ versteht. Für die Rezeption der Begrifflichkeit im Rahmen dieser Arbeit sei angemerkt, dass sie nicht als naturgegebene Konstituierung des Subjekts verstanden werden sollte. Mit Butler bzw. Foucault kann Subjektwerdung bzw. Subjektivation als ein Prozess der Auseinandersetzung mit Zuschreibungen verstanden werden, die von außen an das Subjekt herangetragen werden (vgl. III.1.2.2). Frickers Ausführung könnte dazu verleiten, von einer „natürlichen“ Identität jedes Subjekt auszugehen, die von außen mit negativen Vorurteilen verbunden werden kann. Dies lässt außer Acht, dass Identität selbst schon ein Produkt von Zuschreibungen ist und dass Vorurteile ebenfalls in der Zuschreibung bestimmter Identitätsmerkmale bestehen (allerdings entgegen anderslautenden empirischen Beweisen) und eben nicht nur in der Verknüpfung von gegebenen Identitäten mit negativen Eigenschaften. Wenn hier von essenziellen Eigenschaften die Rede ist, sollen darunter nicht „natürliche, dem Wesen eingeschriebene“ Eigenschaften, sondern Eigenschaften, die sich durch Praxis in Form von Selbst- oder Fremdzuschreibung als für das Individuum und seine Identität prägend herausstellen. In gleicher Weise sollen auch die epistemischen Praktiken, die Fricker als „essential“ (vgl. FRICKER, *Epistemic*

ziehen und diese durch alle Systemebenen verfolgen. Wie das Identitätsvorurteil zu einer Benachteiligung in der Sphäre des Wissens führt, kann es auch auf weiteren Ebenen Benachteiligungen hervorrufen (z. B. auf politischer, ökonomischer oder rechtlicher Ebene). In diesem Sinne versteht Fricker *testimonial injustice*, die durch negative Identitätsvorurteile hervorgerufen wird, als systematisch, da sie in sozialen Strukturen verankert und mit weiteren Formen der Ungerechtigkeit auf anderen Systemebenen verbunden ist.¹⁴² So vermittele *testimonial injustice* Einblicke auch in „the broader pattern of social justice“¹⁴³. Darin ist ein wichtiger Punkt von Frickers Theorie zu sehen, der es ermöglicht, die Verbindung von Ungerechtigkeiten auf verschiedenen Ebenen in den Blick zu nehmen und die Grundlage bietet, um Intersektion von verschiedenen Identitätsvorurteilen (z. B. Geschlecht und *race*) in epistemischen Handlungen weiter zu analysieren, was bei Fricker allerdings ein wenig zu kurz kommt.

3) Ein dritter Aspekt, der für Frickers Definition der *testimonial injustice* (und für ihr Konzept der *epistemic injustice* allgemein) wichtig ist, ist der der epistemischen Verantwortung. In einem Beitrag von 2017 betont Fricker besonders, dass es sich bei *epistemic injustice* um ein Phänomen handelt, das ohne Intention begangen wird.¹⁴⁴ Da keine Absicht vorliegt, kann Täter:innen von *testimonial injustice* das Ausstellen eines verminderten Glaubwürdigkeitsurteil nicht vorgeworfen werden. Gleichzeitig hält Fricker an einer epistemischen Verantwortlichkeit fest.¹⁴⁵ Personen, die *testimonial injustice* begehen, machen sich insofern schuldig, als sie wider empirische Beweise und besseres Wissen an ihren Vorurteilen festhalten bzw. sich von Vorurteilen beeinflussen lassen. Darin sieht Fricker ein „ethically bad affective investment“¹⁴⁶. Sie räumt allerdings ein, dass eine Person auch so sehr von den Vorurteilen ihres Umfelds geprägt sein könne, dass sie tatsächlich kaum eine Möglichkeit habe, diese zu hinterfragen. Sie würde sich erst dann einer *testimonial*

Injustice, 5) bezeichnet, nicht als „für das Menschsein wesentlich“ und damit als anthropologische Kategorie verstanden werden, sondern als Praktiken, die sich als höchst relevant für das Leben vieler Menschen herausstellen.

142 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 27.

143 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 29.

144 Vgl. FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

145 Vgl. FRICKER, *Evolving Concepts*, 55.

146 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 35.

injustice schuldig machen, wenn sie Zugang zu Wissen bekäme oder Erfahrungen machen würde, aufgrund derer sie die ursprünglichen Vorurteile in Frage stellen kann.¹⁴⁷

Zusammenfassend kann von *testimonial injustice* gesprochen werden, wenn einer:m Sprecher:in aufgrund von negativen Identitätsvorurteilen ein vermindertes Glaubwürdigkeitsurteil ausgesprochen wird und die Person damit nicht als vollwertiges Wissenssubjekt anerkannt wird. Die *testimonial injustice* wird dabei zwar nicht absichtlich begangen, dennoch tragen die Täter:innen eine Verantwortung dafür, dass sie wider besseres Wissen bzw. empirische Befunde an den Vorurteilen festhalten bzw. sich von ihnen beeinflussen lassen. Fälle von *testimonial injustice* können in vielen unterschiedlichen Kontexten auftreten und verschiedene Formen annehmen. Sie können sich als mehr oder weniger hartnäckig und systematisch erweisen. „Persistent‘ labels the diachronic dimension of testimonial injustice’s severity and significance, whereas ‘systematic’ labels the synchronic dimension.”¹⁴⁸

Fricker entwirft *testimonial injustice* nicht als ein Phänomen mit klaren Umrissen. Neben den Fällen, die die Definition genau treffen, lässt Fricker Raum für weitere Fälle, die ebenfalls als *testimonial injustice* definiert werden können, in gewissen Aspekten, aber von der Definition abweichen, etwa wenn die *testimonial injustice* durch einen Glaubwürdigkeitsüberschuss zustande kommt oder sich das Vorurteil primär auf das geäußerte Wissen und erst sekundär auf die Identität der sprechenden Person bezieht.¹⁴⁹ Eine besondere Form der *testimonial injustice* soll hier noch ausführlich vorgestellt werden:

Pre-emptive (vorausseilende) *testimonial injustice* nennt Fricker die Form der Ungerechtigkeit, bei der ein negatives Identitätsvorurteil dazu führt, dass jemand von vornherein aus einem Wissensaustausch ausgeschlossen wird bzw. nicht angefragt wird, sein Wissen zu teilen. In diesem Fall wird also nicht bereits geäußertes Wissen abgelehnt, sondern das negative Identitätsurteil führt dazu, dass die Person gar nicht die Gelegenheit bekommt, ihr Wissen

147 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 33, 89.

148 FRICKER, Epistemic Injustice, 29. Laut Fricker korrelieren die beiden Aspekte häufig, jedoch nicht notwendigerweise.

149 Vgl. Fn. 139f.

zu teilen.¹⁵⁰ Fricker merkt an (und dies gilt für alle Formen der *testimonial injustice*), dass sich dies jedoch meist auf bestimmte Bereiche beschränkt. Es ist schwer vorstellbar, dass jemand in keinem Bereich als Wissenssubjekt anerkannt wird und sein Wissen nie angefragt wird.¹⁵¹ Vielmehr scheinen verschiedene Identitäten mit einer spezifischen Wissenskompetenz bzw. -inkompetenz verbunden zu werden. So weist Kate Manne daraufhin, dass Frauen sehr ernst genommen werden, wenn sie den Gesundheitszustand ihres Kindes beschreiben, dass ihnen dagegen nicht die gleiche Kompetenz beigegeben werde, wenn sie über eigene gesundheitliche Beschwerden sprechen.¹⁵²

2.4 Zweite Form: *Hermeneutical injustice*

Von *testimonial injustice* unterscheidet Fricker eine weitere Form der epistemischen Ungerechtigkeit, die sie *hermeneutical injustice* (dt.: hermeneutische Ungerechtigkeit) nennt und die sich nicht so sehr auf die sprechende Person bezieht, sondern auf das Wissen, das geteilt werden soll. Wird bei *testimonial injustice* der:die Sprechende als unglaublich abgelehnt, wird bei *hermeneutical injustice* eine Aussage unterdrückt bzw. abgelehnt. In Frickers Worten: „[H]ermeneutic injustice occurs at a prior stage, when a gap in collective

150 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 130. Fricker setzt sich hier weiter mit dem Ansatz von Jennifer Hornsby und Rae Langton auseinander, die in diesen Fällen kein epistemologisches, sondern ein kommunikatives Problem mangelnder Reziprozität sehen, da die sprechende Person (bei Hornsby/Langton geht es explizit um Frauen) von vornherein nicht als Wissensträger:in erkannt werde (vgl. HORNSBY/LANGTON, *Free Speech*). Fricker nimmt dagegen allein aus pragmatischen Gründen an, dass in jeder Person zumindest das Potential zum epistemischen Austausch gesehen werde: „I tend to think that the epistemic model describes the more empirically likely possibility, simply because it requires less erosion of women’s human status before the silencing effect kicks in“ (FRICKER, *Epistemic Injustice*, 141f.).

151 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 131.

152 Vgl. MANNE, *Entitled*, 89. Manne sieht die Ursache vor allem in einer misogynen Haltung des „Entitlements“, nach der Frauen zwar als Geberinnen von Fürsorge geschätzt werden, ihnen jedoch nicht in gleicher Weise das Recht zuerkannt wird, Fürsorge in Anspruch zu nehmen.

interpretive resources puts someone in an unfair disadvantage when it comes to making sense of their social experiences.”¹⁵³

Die Deutung der eigenen Erfahrungen kann durch *hermeneutical injustice* in zwei Formen beeinträchtigt werden: Sie kann Personen daran hindern, ihre Erfahrung überhaupt sinnvoll zu deuten, weil ihr die entsprechenden Deutungsressourcen fehlen. Dies bezeichnet Fricker als radikale Form der *hermeneutical injustice*.¹⁵⁴ Die moderate Form tritt auf, wenn die betroffene Person „understands the nature of her own experience perfectly well [...] and yet she is unable to render it intelligible across social space to some significant social other to whom she needs to convey it.“¹⁵⁵ So kann von einem Fall von *hermeneutical injustice* gesprochen werden, wenn erwachsene Frauen, die Missbrauch in der Kirche erlebt haben, erst einige Zeit und eventuell sogar externe Hilfe brauchen, um ihre Erlebnisse als Missbrauch deuten zu können.¹⁵⁶ Die zweite Form der *hermeneutical injustice* tritt ein, wenn sie von diesen Erfahrungen berichten, das Unrecht des Missbrauchs aber nicht anerkannt wird und die Geschehnisse z. B. als eine konsensuelle Beziehung zwischen zwei Erwachsenen eingestuft werden. Hier wird dem Gegenüber der eigentliche Inhalt der Aussage nicht verständlich. *Hermeneutical injustice* kann aber auch eintreten, weil die Form, in der die Aussage gemacht wird, verhindert, dass das Gegenüber das enthaltene Wissen versteht.¹⁵⁷ Im Missbrauchskontext ist das etwa zu beobachten,

153 FRICKER, Epistemic Injustice, 1.

154 Vgl. FRICKER, Preservation of Ignorance, 164.

155 FRICKER, Preservation of Ignorance, 165. Dies trifft auch zu, wenn die Deutung der Betroffenen in ihrer eigenen sozialen Gruppe akzeptiert ist, sie jedoch bei der Kommunikation über die Grenzen der Gruppe hinaus z. B. mit staatlichen Institutionen an Grenzen stößt. Dass *hermeneutical injustice* auch in dieser zweiten Form auftreten kann, unterstreicht Fricker in diesem Beitrag, nachdem unter anderem Gaile Pohlhaus angemahnt hatte, dass Frickers Definition diese Formen hermeneutischer Ungerechtigkeit nicht erfasse (vgl. POHLHAUS, Relational Knowing). *Hermeneutical injustice* nach Fricker war als eine völlige Unmöglichkeit des Subjekts verstanden worden, die eigenen Erfahrungen sich selbst gegenüber intelligibel zu machen. Auch Medina weist auf die Uneindeutigkeit in Frickers Definition hin, die in der Ambiguität des Begriffs „intelligibility of experience“ liege, der sich sowohl auf semantische als auch auf kommunikative Aspekte beziehen könne (vgl. MEDINA, Epistemology, 97f.).

156 Vgl. FLYNN, Sexual Abuse, 184; POOLER/BARROS-LANE, National Study, 129.

157 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 169. Kristie Dotson und Alison Bailey haben sich mit diesem Punkt ausführlicher auseinandergesetzt (vgl. DOTSON, Con-

wenn emotional vorgebrachten Aussagen von Betroffenen zunächst mit einer „Verdachtslogik“ begegnet wird.¹⁵⁸

Die Ursache für *hermeneutical injustice* sieht Fricker, wie im obigen Zitat deutlich wird, in „a gap in collective interpretive resources“¹⁵⁹. Dies bedarf einer weiteren Erklärung, die Fricker an anderer Stelle liefert:

„We might gloss this idea of a pool of concepts and interpretive tropes as ‘shared social meanings’, where the idea is that while this pool will surely not exhaust all the various up and running sets of social meanings that are being used locally by this or that group in a given society, the *shared* pool (elsewhere I have called this the ‘collective hermeneutical resource’) contains only meanings that just about anyone can draw upon and expect those meanings to be understood across social space by just about anyone else. The collective hermeneutical resource contains those concepts and conceptualisations that are held *in common*.“¹⁶⁰

Die kollektive hermeneutische Ressource enthält demnach alle Konzepte und Deutungsmuster, die in einer Gesellschaft von allen Beteiligten herangezogen werden können, um ihre Erfahrungen zu deuten und diese auch anderen gegenüber verständlich zu machen. Wie Fricker in der oben zitierten Erläuterung andeutet, weist der Pool hermeneutischer Ressourcen zwangsläufig Lücken auf. Für das

ceptualizing Epistemic Oppression, 131; BAILEY, The Uneven Knowing Field, 66f.).

158 Vgl. KIECHLE, Missbrauch, 649.

159 FRICKER, Epistemic Injustice, 1.

160 FRICKER, Preservation of Ignorance, 163. Vielfach wurde kritisiert, dass Fricker lediglich von einem Pool geteilter Ressourcen ausgehe (vgl. DAUKAS, Epistemic Justice, 330f.; DOTSON, A Cautionary Tale, 31; MEDINA, Epistemology, 101). Stattdessen sei von mehreren Parallel existierenden Pools auszugehen, zu denen Personen je nach sozialer Zugehörigkeit unterschiedlichen Zugang haben. Die unterschiedlichen Pools können unterschiedliche Lücken aufweisen, die für Personen unterschiedlicher sozialer Gruppen wiederum unterschiedliche Auswirkung haben (vgl. MEDINA, Epistemology, 101). Dass eine Person eine Erfahrung einer bestimmten Gruppe gegenüber nicht verständlich kommunizieren kann, bedeutet nicht, dass sie das gleiche Problem auch mit einer anderen Gruppe hat. Gleichzeitig spielt es für dominante Gruppen vermutlich eine untergeordnete Rolle, ihre Erfahrungen marginalisierten Gruppen gegenüber verständlich zu kommunizieren. Andersherum sind marginalisierte Gruppen meist darauf angewiesen ihre Erfahrungen auch dominanten Gruppen gegenüber verständlich kommunizieren können, da diese auch Bereiche wie Bildung, Politik und Recht dominieren.

Phänomen der *hermeneutical injustice* ist nun besonders relevant, wer zu den geteilten Ressourcen beitragen kann, da dies auch bestimmt, welche Deutungen aufgenommen werden. Fricker geht davon aus, dass bestimmte gesellschaftliche Gruppen stärker als andere an hermeneutischen Prozessen beteiligt sind und stärkeren Einfluss auf die gesellschaftliche Deutung sozialer Erfahrungen haben. Der Ausschluss bestimmter Gruppen aus diesen Prozessen kann auf einzelne Bereiche begrenzt oder weitreichend sein.¹⁶¹ In jedem Fall erfolgt er unfreiwillig und meist „*qua one social type, but not another*“¹⁶². Fricker spricht dann von *hermeneutical marginalization*, die jeder *hermeneutical injustice* zu Grunde liege.¹⁶³ Ursache der Marginalisierung können wie bei *testimonial injustice* Identitätsvorurteile sein. Sie kann aber auch z. B. aufgrund von ökonomischen Benachteiligungen auftreten. Fricker sieht sie als „essentially discriminatory“¹⁶⁴ an, insofern sie Personen im Rahmen ihrer Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe betrifft. Hier liege dann ein „structural identity prejudice“¹⁶⁵ (dt.: strukturelles Identitätsvorurteil) vor. Damit sind Vorurteile gegenüber bestimmten sozialen Gruppen gemeint, die sich in den Strukturen des Wissenssystems niedergeschlagen haben. Hier könnte man vielleicht von einer Struktur gewordenen *testimonial injustice* sprechen. Aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit sind Betroffene nicht in gleicher Weise in bestimmten Wissenssphären (Politik, Recht, Wissenschaft etc.) repräsentiert wie privilegierte Gruppen. Unter Umständen ist ihnen eine Art der Wissensbildung und Vermittlung eigen, die vom Rest der Gesellschaft nicht anerkannt wird. Anders als bei *testimonial injustice* wird *hermeneutical injustice* folglich nicht direkt durch eine Person zugefügt, sondern entsteht durch die gegebenen strukturellen Bedingungen.¹⁶⁶ Das

161 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 153.

162 FRICKER, Epistemic Injustice, 154.

163 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 153.

164 FRICKER, Epistemic Injustice, 155.

165 FRICKER, Epistemic Injustice, 155.

166 Gegen diese Beschreibung der hermeneutischen Ungerechtigkeit als „purely structural notion“ (FRICKER, Epistemic Injustice, 159) wendet José Medina ein, dass man durchaus Täter:innen ausmachen könne, die zur hermeneutischen Marginalisierung aktiv beitragen (vgl. MEDINA, Epistemology, 110). Hermeneutische Ungerechtigkeit ist aber immer insofern strukturell, als die Täter:innen strukturell gegebene Vorurteile aktualisieren.

Vorliegen eines strukturelles Identitätsvorurteils sieht Fricker als zentralen Aspekt einer engen Definition von *hermeneutical injustice* an: „*the injustice of having some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to a structural identity prejudice in the collective hermeneutical resource.*“¹⁶⁷ Diese Definition beschreibt insbesondere die systematischen Fälle von *hermeneutical injustice*, in denen die Marginalisierung auf hermeneutischer Ebene mit weiteren Formen der Ungerechtigkeit in anderen Sphären verbunden ist.¹⁶⁸

Anhand eines Beispiels, das Fricker selbst nutzt, wird deutlich, wie eine Lücke in den kollektiven Deutungsressourcen zustande kommt und wie sich dies bspw. für Frauen, die sexuelle Übergriffe erleben, auswirkt: Susan Brownmiller beschreibt in ihren Memoiren, wie sich Frauen 1974 im Rahmen eines Seminars von Lin Farley zum Thema „Women and Work“ über Erfahrungen sexueller Übergriffe austauschten, die sie im Arbeitskontext erfahren hatten.¹⁶⁹ Dabei erkannten sie, dass sie ähnliche Erfahrungen gemacht hatten, darüber jedoch noch nie mit jemandem gesprochen hatten. Als sie ein *Speak-Out* zu dem Thema planten, stießen sie auf das Problem, dass die vorhandenen Begriffe nicht geeignet waren, um den Sachverhalt konkret zur Sprache zu bringen. Brownmiller gibt die Schilderungen Karen Sauvignes wieder, die an diesem Treffen beteiligt war und diesen Bewusstwerdungsprozess beschreibt:

„We were referring to it as ‘sexual intimidation,’ ‘sexual coercion,’ ‘sexual exploitation on the job.’ None of those names seemed quite right. We wanted something that embraced a whole range of subtle and uns subtle persistent behaviors. Somebody came up with ‘harassment.’ Sexual harassment! Instantly we agreed. That’s what it was.“¹⁷⁰

Auch die Bedeutung, die eine konkrete Benennung der eigenen Erfahrungen durch einen geeigneten Begriff für Betroffene hat, klingt hier an und es wird sehr deutlich, dass es eine Leerstelle in den kollektiven Deutungsmustern gab, um über das zu sprechen, was die Frauen schließlich als „sexuelle Belästigung“ bezeichneten. Frauen erfuhren nicht nur eine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts,

167 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 155. Zitat im Original vollständig hervorgehoben.

168 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 155f.

169 Vgl. BROWNMILLER, *In Our Time*, 281.

170 BROWNMILLER, *In Our Time*, 281.

die sie stärker sexuellen Belästigungen aussetzte, sondern sie hatten aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit auch lange keine Möglichkeit, das Unrecht zu deuten, das ihnen widerfuhr. Sie waren insofern hermeneutisch marginalisiert, als dass sie insbesondere in Politik und Recht noch nicht ausreichend repräsentiert waren, um ihre Erfahrungen und deren Deutung in die kollektiven, insbesondere in die juristisch codifizierten Interpretationsressourcen einzubringen.

In der katholischen Kirche sind Frauen bis heute hermeneutisch marginalisiert, dadurch dass ihnen die Weihe und damit auch viele hochrangige Ämter in der Kirche versagt sind. So ist bspw. das kirchliche Strafrecht stark androzentrisch und patriarchal geprägt, was sich daran äußert, dass es kein differenziertes Verständnis eines sexuellen Selbstbestimmungsrechts aufweist, das auch Erwachsene einschließt und Missbrauchstaten nach wie vor als Vergehen gegen klerikale Standespflichten und nicht als Unrecht an den Betroffenen gedeutet wird.¹⁷¹

Neben der engen Definition von *hermeneutical injustice* formuliert Fricker auch eine generische. Diese beschreibt „the injustice of having some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to hermeneutical marginalization“¹⁷². Diese Definition erlaubt es, auch Fälle von *hermeneutical injustice* zu denken, die als Einzelfälle auftreten. Die Marginalisierung hat hier keinen systematischen Charakter wie bei den zentralen Fällen der hermeneutischen Ungerechtigkeit, sondern tritt eher punktuell auf einen bestimmten Kontext begrenzt auf. In den Worten Frickers: „Incidental hermeneutical injustices, then, stem not from any structural inequality of power, but rather from a more one-off moment of powerlessness.“¹⁷³ Fricker führt dazu den Fall eines Mannes an, der gestalkt wird, dem aber weder seine Partnerin noch die Polizei den Ernst der Lage abnimmt. Der Mann ist im Verständnis Frickers zwar von *hermeneutical injustice* betroffen, er ist gleichwohl nur mit Blick auf die konkrete Situation hermeneutisch marginalisiert und darüber hinaus nicht von den kollektiven Deutungsressourcen ausgeschlossen.¹⁷⁴

171 Vgl. HAHN, Sex Offenses, 5.

172 FRICKER, Epistemic Injustice, 158. Zitat im Original vollständig hervorgehoben.

173 FRICKER, Epistemic Injustice, 156.

174 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 156f.

Zwischen *testimonial* und *hermeneutical injustice* gibt es häufig eine enge Verbindung. So kann *testimonial injustice* letztendlich zu *hermeneutical injustice* führen:

„[T]he broad patterns of testimonial injustice — most likely patterns created by the operation of negative identity prejudices, inasmuch as these are the chief systematic prejudices — will tend to reproduce themselves as patterns of hermeneutical marginalisation, and it is these that give rise to systematic hermeneutical injustices.“¹⁷⁵

In vielen Fällen werden aber auch beide Formen zusammen auftreten:

„This will indeed tend to be the case wherever the hermeneutical injustice is systematic, because members of multiple marginalized groups will tend to be subject to identity prejudice. If they try to articulate a scantily understood experience to an interlocutor, their word already warrants a low *prima facie* credibility judgement owing to its low intelligibility. But if the speaker is also subject to an identity prejudice, then there will be a further deflation.“¹⁷⁶

2.5 Das Unrecht der *epistemic injustice*

Fricker entwickelt ihre Theorie aus der Wahrnehmung eines Unrechts heraus, das aus der Beeinträchtigung einer Person in ihrer Funktion als Wissenssubjekt entsteht. Diese Wahrnehmung ist für sie erkenntnisleitend und wird zu einem Kriterium ihrer Kategorisierung, insofern sie die Fälle ins Zentrum rückt, in denen ein Schaden für epistemische Akteur:innen entsteht.¹⁷⁷

Sie interessiert sich nicht so sehr für den Schaden für das epistemische System, auch wenn dieser Bestandteil jeder Form der *epistemic injustice* ist. Ihr Fokus liegt vielmehr auf den Folgen für die betroffenen Personen. Dabei unterscheidet sie zwischen einem direkten (*primary*) Schaden, und einem sekundären Schaden. „The primary harm is a form of the essential harm that is definitive of

175 FRICKER, Preservation of Ignorance, 164.

176 FRICKER, Epistemic Injustice, 159.

177 So schließt sie etwa die meisten Fälle, in denen ein Übermaß an Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird, aus ihrer Definition von *testimonial injustice* aus (vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 19–21).

epistemic injustice in the broad. In all such injustices the subject is wronged in her capacity as a knower.”¹⁷⁸ In Fällen von *testimonial injustice* wird jemand in einer spezifischen Eigenschaft als „giver of knowledge“¹⁷⁹ beeinträchtigt. Auch bei *hermeneutical injustice* kann eine Person in ihrer Fähigkeit, Wissen weiterzugeben, betroffen sein oder bereits in der Fähigkeit, Wissen zu bilden. Fricker sieht den Schaden hier vor allem in einer „*situated hermeneutical inequality*: the concrete situation is such that the subject is rendered unable to make communicatively intelligible something which it is particularly in his or her interest to be able to render intelligible“¹⁸⁰.

Die Fähigkeit, als Wissenssubjekt auftreten zu können, die in beiden Fällen beeinträchtigt wird, sieht Fricker als „essential to human value“¹⁸¹ an. Daher kommt sie zu dem Schluss, dass jeder Form der *epistemic injustice* eine symbolische Degradierung innewohnt. Mit Blick auf *testimonial injustice* erläutert sie das wie folgt:

„The fact that the primary injustice involves insult to someone in respect of a capacity essential to human value lends even in its least harmful instances a symbolic power that adds a layer of harm of its own: the epistemic wrong bears a social meaning to the effect that the subject is less than fully human. When someone suffers a testimonial injustice, they are degraded qua knower, and they are symbolically degraded qua human. In all cases of testimonial injustice, what the person suffers from is not simply the epistemic wrong in itself, but also the meaning of being treated like that. Such a dehumanizing meaning, especially if it is expressed before others, may make for a profound humiliation, even in circumstances where the injustice is in other respects fairly minor.”¹⁸²

Epistemische Ungerechtigkeit leugnet so das Subjektsein der Betroffenen in Bezug auf ihren Status als Wissende. Anstatt sie als eigenständige Quellen von Wissen ernst zu nehmen, werden sie – höchstens, will man hinzufügen – als Objekte von Wissen angesehen. D. h. andere Akteur:innen können Wissen an ihnen und über sie bilden, ihre Erfahrungen oder ihr Auftreten deuten, ihnen selbst wird indes

178 FRICKER, Epistemic Injustice, 44.

179 FRICKER, Epistemic Injustice, 44.

180 FRICKER, Epistemic Injustice, 162.

181 FRICKER, Epistemic Injustice, 44.

182 FRICKER, Epistemic Injustice, 44.

keine glaubwürdige Deutung zugestanden. Fricker spricht hier auch von „epistemic objectification“.¹⁸³

Neben dieser symbolischen Degradierung können *testimonial* und *hermeneutical injustice* auch eine „identity-constructive power“¹⁸⁴ ausbilden.

„A final twist is that, in some contexts, the prejudice operating against the speaker may have a self-fulfilling power, so that the subject of the injustice is socially constituted just as the stereotype depicts her (that's what she counts as socially), and/or she may be actually caused to resemble the prejudicial stereotype working against her (that's what she comes in some measure to be).“¹⁸⁵

Indem *epistemic injustice* eine Person daran hindert, eine ihrer grundlegenden Fähigkeiten – als Träger:in von Wissen aufzutreten – auszuüben, unterbindet sie einen wichtigen Selbstwertungsprozess.¹⁸⁶ „[I]t marginalizes the subject in her participation in the very activity that steadies the mind and forges an essential aspect of identity – two processes of fundamental importance for the indi-

183 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 132f. Fricker entwickelt die Vorstellung der epistemischen Objektivierung parallel zu Martha Nussbaums Verständnis von sexueller Objektivierung. Nussbaum weist darauf hin, dass wir andere Personen häufig als Objekte behandeln (vgl. NUSSBAUM, *Sex*, 214, 218). Ethisch schlecht sei dies – so folgert Fricker – nur dann, wenn wir sie als *reine* Objekte behandeln und dabei ihr Subjektsein negieren (vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 133). Eine weitere Parallele besteht zu Kants Konzept moralischen Unrechts, bei der jemandem sein Status als rationale:r Akteur:in abgesprochen wird. Nicht nur konzeptionell gibt es eine Verbindung zur *testimonial injustice*. Fricker sieht die beiden Formen des Unrechts auch in der Realität häufig miteinander in Wechselwirkung stehen (vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 136).

184 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 168.

185 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 55. Hier liegt es nahe, eine Brücke zu Foucault zu schlagen, der sich maßgeblich mit der Konstruiertheit von Subjekten durch soziale Zuschreibungen auseinandersetzt. Fricker lehnt dies gleichwohl ab, da auf Grundlage von Foucaults Urteil keine ethische Beurteilung möglich sei, da er nicht zwischen zulässigen und unzulässigen Zuschreibungen unterscheide. In Abgrenzung von Foucault hält Fricker aber für das Konzept der *epistemic injustice* gerade den Gedanken für zentral, dass „identity power at once constructs and distorts who the subject really is“ (FRICKER, *Epistemic Injustice*, 55 Fn. 28).

186 Wie Hilkje Hänel feststellt, lässt sich dies unter Rückgriff auf Theorien von Axel Honneth und Nancy Fraser als ein Anerkennungsproblem beschreiben (vgl. HÄNEL, *Hermeneutical Injustice*).

vidual.”¹⁸⁷ Gleichzeitig wird die betroffene Person mit Vorurteilen konfrontiert, die ursächlich für die Ungerechtigkeit sind. Durch den Ausschluss aus den Wissenspraktiken läuft sie Gefahr, diesen Vorurteilen immer mehr zu ähneln – mindestens in Bezug auf die Aspekte des Vorurteils, das die Person am Rande bzw. außerhalb des Wissensdiskurses verortet.

Dieser primäre Schaden führt meist zu sekundären Folgen auf praktischer oder epistemischer Ebene. Die praktischen Folgen sind abhängig von der jeweiligen Form des Unrechts und des konkreten Kontexts. Alltägliche Wissensvermittlung verfolgt meist eine Absicht, die über eine reine Information hinausgeht. Jemand will überzeugen, sich verteidigen, etwas vorschlagen, warnen, auf ein Unrecht aufmerksam machen etc. Wenn die:der Sprechende z. B. aufgrund von *testimonial injustice* nicht als glaubwürdig eingeschätzt wird und das Wissen abgelehnt wird, wird diese Absicht nicht erreicht. Konkrete Folgen können sein, dass jemand unschuldig verurteilt wird, jemand nicht verurteilt wird, der schuldig ist usw. Das Vorurteil kann sich aber auch mit Blick auf die Person selbst verstärken: Einer Person, die als inkompetent eingestuft wird, wird es nicht gelingen, eigene Ideen und Vorschläge umzusetzen. In der Arbeitswelt wird dies dann z. B. als schlechte Leistung verbucht und die Person wird nur geringe Chancen haben, auf der Karriereleiter weiter aufzusteigen.¹⁸⁸

Für die praktischen Auswirkungen von *hermeneutical injustice* wird hier nochmal ein Beispiel aus den Memoiren Susan Brownmiller herangezogen, in denen das Schicksal einer Frau geschildert wird, die sexuelle Belästigung erlebte, aber nicht die Deutungsmuster hatte, um ihre Erfahrung entsprechend zu deuten und anderen gegenüber verständlich zu machen:¹⁸⁹

Carmita Wood hatte an ihrem Arbeitsplatz im Verwaltungsbereich einer Forschungseinrichtung sexuelle Belästigung durch einen Professor erfahren. Dies führte zu physischen Symptomen, wie Rückenschmerzen und Taubheit in den Fingern. Ihr erster Versuch, weiteren Konfrontationen mit dem Professor durch ein Versetzungsgesuch zu entgehen, schlug fehl. Ihr Antrag wurde abgelehnt. Schließlich kündigte sie und beantragte staatliche Unterstützung. Da sie jedoch

187 FRICKER, Epistemic Injustice, 53f.

188 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 46.

189 Vgl. BROWNMILLER, In Our Time, 280–282.

nicht die richtigen Worte für ihre Erfahrungen und den Grund ihrer Kündigung fand, gab sie „persönliche Gründe“ an, wodurch ihr auch die staatliche Unterstützung verwehrt wurde.¹⁹⁰ Dies ist nur ein kleiner Einblick in die möglichen praktischen Folgen von *hermeneutical injustice*, die je nach Kontext unterschiedliche Formen annehmen können.

Darüber hinaus vermag *epistemic injustice* den Betroffenen auch einen epistemischen Schaden zuzufügen. Mit Blick auf *testimonial injustice* erläutert Fricker, wie eine verminderte Glaubwürdigkeitszuschreibung dazu führen kann, dass die Betroffenen ihr Wissen selbst in Frage stellen und an ihren eigenen intellektuellen Fähigkeiten zweifeln.¹⁹¹ Dies kann insbesondere bei systemischen und hartnäckigen Formen der *testimonial injustice* eintreten. „[W]here this persistent intellectual undermining causes him [einen Betroffenen; M.H.] to lose confidence in his beliefs and/or his justification for them, he literally *loses knowledge*.“¹⁹² Der Verlust des Vertrauens in die eigenen intellektuellen Fähigkeiten kann darüber hinaus dazu führen, dass – so bezeichnet es Fricker – bestimmte intellektuelle Tugenden (wie intellektueller Mut) nicht ausgebildet werden. Dies führt ebenfalls dazu, dass die Betroffenen Wissen verlieren bzw. verpassen.¹⁹³ Auch *hermeneutical injustice* birgt diese epistemischen Gefahren:¹⁹⁴

„When you find yourself in a situation in which you seem to be the only one to feel the dissonance between received understanding and your own intimated sense of a given experience, it tends to knock your faith in your own ability to make sense of the world, or at least the relevant region of the world. We can see, then, that, like testimonial injustice, hermeneutical injustice not only brings secondary practical disadvantages, it also brings secondary epistemic disadvantages.“¹⁹⁵

190 Vgl. BROWNMILLER, In Our Time, 280f.

191 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 47.

192 FRICKER, Epistemic Injustice, 49.

193 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 49.

194 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 163.

195 FRICKER, Epistemic Injustice, 163.

2.6 Die Tugend der *epistemic justice*

Aus der Analyse der epistemischen Ungerechtigkeit und den daraus entstehenden Nachteilen für die Betroffenen, ergibt sich für Fricker die Frage nach deren Vermeidung und nach einer guten epistemischen Praxis. Dazu blickt sie insbesondere auf die (potenziell) Zuhörenden und wie diese in den Wissensprozessen epistemisch gerecht handeln können. Nachdem Fricker Vorurteile als Ursache für die zentralen Fälle von *testimonial* und *hermeneutical injustice* ausgemacht hat, liegt das Ziel guten epistemischen Handelns darin, den Einfluss der Vorurteile möglichst aufzuheben.¹⁹⁶ Zu diesem Ziel formuliert Fricker sog. Tugenden, die als Korrektiv für eine durch Vorurteile beeinträchtigte epistemische Praxis dienen sollen.¹⁹⁷

Sie konzipiert beide Tugenden als „virtues of reflexive social awareness“¹⁹⁸. Zentral ist das Bewusstsein dafür, dass epistemische Prozesse durch epistemische Ungerechtigkeit kompromittiert sein könnten. Im Sinne der „reflexive social awareness“ sollten Zuhörende das Verhältnis ihrer eigenen sozialen Identität zu der der sprechenden Person reflektieren, um zu erkennen an welchen Punkten sie für epistemische Ungerechtigkeiten anfällig sind.¹⁹⁹ Bemerkend die Zuhörenden durch diese bewusste Reflexion, dass der Wissensaustausch durch Identitätsvorurteile beeinträchtigt ist, können sie dem entgegensteuern, indem sie ihr Glaubwürdigkeitsurteil in Bezug auf die Person oder die Aussage nach oben korrigieren.

Mit Blick auf *hermeneutical injustice* bestehe eine tugendhafte Praxis in einem aufmerksamen Hören sowohl auf das, was gesagt

196 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 173. Fricker erläutert dies mit Blick auf *hermeneutical injustice*. Diese Folgerung ist aber gleichermaßen auch auf *testimonial injustice* übertragbar.

197 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 169. Es sei zwar denkbar, dass eine Person eine naive Immunität gegenüber bestehenden Vorurteilen hat, die ihr Glaubwürdigkeitsurteil beeinträchtigen könnten, was eine Form der epistemischen Tugend darstellt, die nicht korrektiv ist. In Fällen von hermeneutischer Ungerechtigkeit zeigt sich die Wirkung des Vorurteils dagegen primär in der Wahrnehmung der Deutung, die in Form oder Inhalt unzulänglich erscheinen. Die Hörenden haben keine Möglichkeit, diesem Einfluss der Vorurteile zuvorzukommen, sodass gutes epistemisches Handeln der Hörenden in Bezug auf hermeneutische Ungerechtigkeit immer korrektiven Charakter hat.

198 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 170.

199 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 91, 169.

wird, als auch auf das, was nicht gesagt wird.²⁰⁰ Denn Lücken und Widersprüchlichkeiten in Erzählungen können darauf hinweisen, dass hier etwas mit den üblichen hermeneutischen Ressourcen nicht verständlich gemacht werden kann. Fricker verweist hier auf einen Vorschlag Louise Antonys, die bereits 1995 folgende Arbeitshypothese für epistemische Settings formuliert: „[W]hen a woman, or any member of a stereotyped group, says something anomalous, they [sie richtet sich explizit an Männer; M.H.] should assume that it's *they* who don't understand, not that it is the woman who is nuts.“²⁰¹ Fricker rät tugendhaften Hörer:innen, zusätzliche Erkundigungen einzuholen, um das Gesagte zu überprüfen.²⁰² Insbesondere wenn es um die Deutung sozialer Erfahrungen geht, ist Frickers Differenzierung zwischen „the assessment of the likelihood that the speaker's utterance is true“ und des „assessment of the truthfulness of the interpretation“²⁰³ bedeutend. Die Einschätzung der Wahrscheinlichkeit, mit der eine Aussage wahr ist, beruht stark auf Glaubwürdigkeitsurteilen über die sprechende Person und einen Abgleich mit den kollektiv geteilten Deutungsressourcen und ist damit sehr anfällig für epistemische Ungerechtigkeit. Frickers Vorschlag, lediglich die Wahrhaftigkeit der Aussage zu bewerten, bedeutet, sich allein auf die Aussage zu konzentrieren und zu überprüfen, inwiefern sie in sich stimmig ist und Sinn ergibt. Dies impliziert auch die Möglichkeit „that there is more than one interpretation with equal title to truth“²⁰⁴, dass also bei miteinander konkurrierenden Aussagen vielleicht nicht die eine wahre auszumachen sei.

Dieser kritische Reflexionsprozess muss meist aktiv von den Zuhörenden betrieben werden. Die Tugend der *testimonial justice* kann gleichwohl auch spontane Züge annehmen. So gibt es eine naive Form der *testimonial justice*, in der jemand von vornherein frei von bestimmten Vorurteilen ist. Häufig werden Vorurteile auch abgelegt, wenn sich eine persönliche Bekanntschaft entwickelt. Vorurteilsbehaftete Glaubwürdigkeitsurteile werden dann nachträglich korrigiert. Eine dritte spontane Form der Tugend kann sich mit Fri-

200 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 171.

201 ANTONY, *Sisters*, 89.

202 Vgl. FRICKER, *Epistemic Injustice*, 172.

203 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 170.

204 FRICKER, *Epistemic Injustice*, 170.

cker einstellen, wenn jemand durch kritische Reflexion der eigenen Glaubwürdigkeitsurteile und wiederholten Korrekturen die eigene Urteilsbildung so weit beeinflussen konnte, dass sie nun frei von Vorurteilen ist.²⁰⁵

3 Der Komplexität epistemischer Prozesse gerecht werden – Kritik und Ergänzungen zum Konzept der *epistemic injustice*

Im Anschluss an die Veröffentlichung von „Epistemic Injustice“ 2007 wurde der Ansatz Frickers vielfach aufgegriffen, diskutiert und kritisiert. Dies ist ein Anzeichen dafür, dass ihr Beitrag ein wichtiges Thema betrifft, das anschlussfähig für eine Vielzahl an Disziplinen und Themenbereiche ist. So wurde ihr Ansatz u. a. in der Rassismusforschung, der feministischen Theorie und den *gender studies* rezipiert, sowie auf Themen wie Bildung, Recht und Gesundheit angewendet.²⁰⁶ Allerdings wird hier meist eine breitere Definition der epistemischen Ungerechtigkeit zu Grunde gelegt, die etwa das Kriterium der Unintentionalität außen vor lässt. Die Philosoph:innen, die sich mit Frickers Konzept auseinandergesetzt haben, mahnten an, dass es zu begrenzt sei, beschrieben weitere Formen der epistemischen Ungerechtigkeit oder schlugen sogar neue Konzeptionen vor.²⁰⁷ Im Folgenden sollen die wichtigsten Kritikpunkte erläutert werden (3.1). Dies geschieht unter Einbezug der Forschung zu epistemischer Ungerechtigkeit in den *postcolonial studies*, den *gender/queer studies*, dem *Black Feminist Thought* und der Sprechakttheorie, wie sie oben erläutert wurden (vgl. 1). Außerdem werden die Formen der epistemischen Ungerechtigkeit, die im Anschluss an Frickers Aufschlag formuliert wurden, erläutert (3.2). Auch Fri-

205 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 96f. Die letzte Form der spontanen *testimonial justice* kann natürlich immer nur partiell erreicht werden. Das Urteilsvermögen wird immer wieder für neue Vorurteile sensibilisiert werden müssen.

206 Einen guten Einblick in die verschiedenen Bereiche, in denen das Konzept der *epistemic injustice* aufgegriffen wurde, gibt KIDD/MEDINA/POHLHAUS, Hand-book.

207 Vgl. DOTSON, Tracking; DOTSON, A Cautionary Tale; DOTSON, Conceptualizing Epistemic Oppression; MEDINA, Epistemology; POHLHAUS, Relational Knowing.

cker selbst beteiligte sich an der Definition weiterer verwandter Formen. Diese ausführliche Auseinandersetzung mit der Kritik und den Reaktionen bzw. den Weiterentwicklungen, wie sie im Folgenden angestrebt wird, dient dazu, eine unkritische Rezeption zu vermeiden und mögliche blinde Flecken, Ausschlüsse und epistemische Ungerechtigkeiten im Konzept der *epistemic injustice* aufzudecken. Zudem ist ein Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit zu entwickeln, dass nicht nur die Ausschlüsse und Unterdrückung des Wissens der Betroffenen in den Blick nimmt, sondern auch kreative und subversive Wissenspraktiken der Betroffenen im Angesicht der *epistemic injustice*. Erst auf dieser Grundlage ist es möglich, neben den Grenzen auch die Möglichkeiten des Sprechens über den Missbrauch in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwester zu analysieren (vgl. V).

3.1 Anfragen an das Konzept der *epistemic injustice*

Die Zusammenführung verschiedener theoretischer Ansätze zur Thematisierung epistemischer Ungerechtigkeiten, die im Folgenden vorgenommen wird, kann als eine Bemühung um epistemische Gerechtigkeit verstanden werden, indem mit den verschiedenen Ansätzen unterschiedliche hermeneutische Ressourcen herangezogen werden, um das Konzept der *epistemic injustice* kritisch zu hinterfragen.

3.1.1 Das kommunikative Setting und die Macht der Konventionen

Eine erste grundlegende Kritik am Konzept der *epistemic injustice* wird unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten vorgebracht. Kristie Dotson und José Medina, die sich beide ausführlich mit Frickers Konzept auseinandergesetzt haben, weisen unter anderem unter Rückgriff auf die Sprechakttheorie darauf hin, dass kommunikative Aspekte wie die Reziprozität von Sprechakten und die Rolle der Sprechsituation in der Konzeption der *epistemic injustice* nicht ausreichend berücksichtigt werden.²⁰⁸

208 Vgl. DOTSON, Tracking; DOTSON, Conceptualizing Epistemic Oppression; MEDINA, Epistemology, 90–118.

In Frickers Konzeption erscheint das Glaubwürdigkeitsurteil als eine kontextlose Beurteilung anhand von Stereotypen in Bezug auf die Identität der:des Sprechenden. Fricker hebe sehr stark auf die semantischen und pragmatischen Bedingungen ab, wenn es darum geht, bestimmte Erfahrungen sich selbst oder anderen gegenüber verständlich zu machen.²⁰⁹ Dagegen stellt Medina den Einfluss kontextueller Faktoren im konkreten kommunikativen Setting heraus:

„[I]t is of the utmost importance *who* is communicating (or trying to communicate) *what* to *whom*. But specific communicative processes are not explicitly considered in Fricker's analysis of hermeneutic injustice, which focuses on the lack of intelligibility of the experience of certain groups, without specifying for whom experience is being rendered unintelligible, in what kind of communicative interaction and according to which dynamic.“²¹⁰

So könne ein Wissenssubjekt unterschiedliche epistemische Rollen innehaben, z. B. Informant:in, Bewertende:r, Fragende:r. Die Anerkennung einer Person in einer bestimmten Rolle impliziere nicht notwendigerweise auch ihre Anerkennung in den übrigen epistemischen Rollen.²¹¹ Zur Veranschaulichung werden im Folgenden zwei Beispiele aufgegriffen, die Fricker selbst zur Illustration von Phänomenen der *testimonial injustice* anwendet.

Das erste Beispiel stammt aus der Arbeitswelt, in der Frauen *testimonial injustice* erfahren, z. B. wenn sie innovative Vorschläge machen, diesen aber kein Gehör geschenkt wird, bis ein männlicher Kollege dieselbe Idee vorbringt.²¹² Die Frauen werden offensichtlich aufgrund ihrer Geschlechtsidentität nicht als Ideengeberinnen anerkannt. Dies bedeutet dagegen nicht, dass die Frauen kein Wissen einbringen können. So wird in den Beispielen Frickers etwa deutlich, dass sich die Frauen, wenn ihre Idee durch einen männlichen Kollegen eingebracht wurde, durchaus an der weiteren Diskussion und Entwicklung der Idee beteiligen können. Vermutlich würden auch die Eingaben der Frauen zur Firmenkultur oder zum Arbeitsklima sehr ernst genommen – vorausgesetzt es gibt eine entsprechende Sensibilität für diese Themen im jeweiligen Unternehmen.

209 Vgl. MEDINA, Epistemology, 100.

210 MEDINA, Epistemology, 97.

211 Vgl. MEDINA, Epistemology, 93.

212 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 47.

Daran wird deutlich, dass die Frauen nicht prinzipiell als unglaublich angesehen werden, sondern mit Blick auf spezifische Rollen bzw. Themenfelder als mehr oder weniger kompetent eingeschätzt werden.

Ein weiteres Beispiel, das von Fricker angeführt wurde und in den Auseinandersetzungen mit ihrem Konzept vielfach wieder aufgegriffen wurde, ist der Gerichtsprozess gegen Tom Robinson in Harper Lees Roman „To Kill a Mockingbird“. Tom Robinson, einem Schwarzen Arbeiter, wird vorgeworfen, Mayella Ewell, eine weiße Angehörige der städtischen Unterschicht, angegriffen und vergewaltigt zu haben. Der Beschuldigte streitet dies ab und gibt an, das Grundstück nur betreten zu haben, um Mayella Ewell zu helfen, da er Mitleid mit ihr hatte. Weder die Jury noch die meisten Zuschauer:innen im Gerichtssaal glauben seiner Darstellung. Den Grund dafür sieht Fricker in der geringen Glaubwürdigkeit, die ihm als Schwarzen Mann in der rassistischen U.S.-amerikanischen Gesellschaft im Jahr 1935 entgegen gebracht wird, und führt als Beleg die Aussage von Robinsons Anwalt, Atticus Finch an, der versucht, gegen die vorherrschenden Vorurteile zu argumentieren: Er bittet die Anwesenden, sich nicht von der „assumption—the evil assumption—that all [rassistische Fremdbezeichnung] lie, that all [rassistische Fremdbezeichnung] are basically immoral beings, that all [rassistische Fremdbezeichnung] men are not to be trusted around our women“²¹³ leiten zu lassen.

Diese Vorurteile spielten sicherlich eine große Rolle für die Einschätzung von Robinsons Glaubwürdigkeit. Das Urteil der Zuhörenden wird indes noch durch weitere Faktoren bestimmt. So trifft die Aussage Robinsons, er habe Mitleid mit Mayella Ewell empfunden, auf erheblichen Widerstand, wie die Reaktion des Richters, Mr Gilmer, verdeutlicht: „*You felt sorry for her, you felt sorry for her?*“ Mr Gilmer seemed ready to rise to the ceiling.“²¹⁴ Robinson hatte eine Aussage getätigt, die einem Schwarzen Mann gegenüber einer weißen Frau nicht zustand, wie Fricker ebenfalls erkennt: „For fee-

213 LEE, *Mockingbird*, 225. Lee verwendet hier die diskriminierende Fremdbezeichnung für Schwarze Personen, die im Amerika der 1930er Jahre üblich war. Auch wenn der Begriff dazu dienen kann, die Denkweise der damaligen Gesellschaft über Schwarze Menschen zu verdeutlichen, soll die rassistische Bezeichnung in der vorliegenden Arbeit nicht reproduziert werden.

214 LEE, *Mockingbird*, 218.

ling sorry for someone is a taboo sentiment if you are black and the object of your sympathy is a white person.“²¹⁵ Allerdings reflektiert sie den Einfluss der gemachten Aussage nicht weiter mit Blick auf das Zustandekommen der *epistemic injustice*. Sie sieht die Mitleidsbekundung lediglich als Verstärkung der bestehenden Vorurteile und des niedrigen Glaubwürdigkeitsurteils an.²¹⁶ Unter sprechakttheoretischer Perspektive sind hier jedoch neben der Identität Robinsons auch der intendierte Sprechakt der Mitleidsbekundung und das Setting, in dem der Sprechakt gegenüber einer weißen Frau getätigt wird, zu berücksichtigen, um die ablehnenden Reaktionen der Zuhörenden zu verstehen. Die Verbindung aus diesen Aspekten ist es, die die Aussage Robinsons so unerhört erscheinen lässt und durch die er gegen bestehende Konventionen verstößt, deren Präsenz im Gerichtssaal Fricker bildlich beschreibt: „[T]he courtroom air is thick with the ‘do’s and don’t’s’ of racial politics“²¹⁷ Die bestehenden Konventionen machen Robinsons Aussage in den Ohren der weißen Bürger:innen unverständlich. Im Rahmen Frickers Theorie ist hier mindestens zu überlegen, ob neben *testimonial injustice* nicht auch *hermeneutical injustice* vorliegt, was im Folgenden genauer erörtert werden soll. An dieser Stelle kann bereits festgehalten werden, dass bestehende Machtverhältnisse und Stereotype einen Diskurs prägen, in dem sehr genau festgelegt ist, wer unter welchen Bedingungen, in welcher Rolle erfolgreiche Sprechakte vollziehen kann. In Sprechakt- und Diskurstheorie spricht man von diesen Regeln des Diskurses als Konventionen. Frickers Konzeption der *epistemic injustice* lässt zwar Raum für eine Berücksichtigung dieser Aspekte, reflektiert sie jedoch nicht explizit und erscheint damit unterkomplex.

3.1.2 Vorurteile im *social imaginary*

Ein anderes Beispiel aus „To Kill a Mockingbird“ zeigt weitere Aspekte auf, die bei Fricker unterkomplex bleiben. Tom Robinson streitet vor Gericht nicht nur ab, Mayella Ewell vergewaltigt zu haben, er sagt zudem aus, dass Ewell versuchte, ihn zu küssen.²¹⁸ Was

215 FRICKER, Epistemic Injustice, 24.

216 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 25.

217 FRICKER, Epistemic Injustice, 23.

218 Vgl. LEE, Mockingbird, 214.

diese Aussage im Kontext der rassistischen Gesellschaft bedeutete, in der die Buchszene spielt, fasst Medina zusammen:

„Here the epistemic obstacle is the *unimaginability* of a white girl coming on to a [rassistische Fremdbezeichnung]. Finch [der Anwalt Robinsons; M.H.] is asking the jury to ascribe an incredible sort of sexual agency to a white woman (the agency to initiate sexual activity!) and a misplaced object of desire (a [rassistische Fremdbezeichnung]!). And there is yet another hard-to-swallow proposition in the mix: that if Mayella has not been abused by Tom, she must have been abused by her own father. The jury is faced with the choice between an easy imaginable, ready-made scenario (a white girl being raped by a [Black man]), and something unimaginable coupled with something imaginable but shattering (the white girl desiring a Black man and being physically abused and possibly raped by her own father).²¹⁹

Medina sieht die Ursache der epistemischen Ungerechtigkeit, die Tom Robinson widerfährt, nicht in erster Linie in einem verminderten Glaubwürdigkeitsurteil, sondern darin, dass die Aussagen, die Robinson macht, für die damalige Gesellschaft unvorstellbar sind. Zur Begründung führt er den Begriff des *social imaginary* an. Medina stellt dabei keine Verbindung zwischen dem *social imaginary* und Identitätsvorurteilen her, wie es Fricker macht²²⁰, sondern verweist auf eine Wechselwirkung mit den kollektiven hermeneutischen Ressourcen. Das *social imaginary* enthalte nämlich auch von Identitätsvorurteilen geprägte Vorstellungen über das Verhalten von Personen in Form von sogenannten Skripten:

„in this case the *resistance to know* (to open one's mind to alternative possibilities and to ponder the available evidence fairly) comes from the *social imaginary* (or from limitations herein). It is the social imaginary that, in this case, breeds arrogance, laziness, and closed-mindedness. The social imaginary produces *active ignorance* by circulating distorted scripts about sexual desire according to which [rassistische Fremdbezeichnung] have a sexual agency out of control whereas white women lack sexual agency.“²²¹

219 MEDINA, Epistemology, 68.

220 Sie verwendet den Begriff, um zu zeigen, wie gesellschaftliche Bilder und Vorstellungen auch das Glaubwürdigkeitsurteil von Personen beeinflussen können, die nicht von den Bildern überzeugt sind (vgl. III.2.3).

221 MEDINA, Epistemology, 68.

Skripte können in diesem Sinn als komplexe Vorurteile verstanden werden, die einer bestimmten sozialen Gruppe nicht nur spezifische Attribute zuordnet, sondern spezifische Verhaltensmuster und -abläufe. Sie haben stark normierenden Charakter und sind entsprechend auch als *Verhaltenserwartungen* anzusehen.

Im Kontext des Beispiels Tom Robinson gibt es ein Skript, das sexuelle Attraktion und Handlungsfähigkeit von Männern und Frauen sowie von Schwarzen und Weißen regelt: Dieses Skript sieht weder vor, dass eine weiße Frau einen Schwarzen Mann attraktiv findet, noch dass sie die Initiative in sexuellen Dingen ergreift.²²² Dieses Skript verhindert, dass Robinson seine Erlebnisse, die dem fundamental widersprechen, intelligibel kommunizieren kann. Fricker reflektiert zwar den Einfluss sozialer Machtstrukturen darauf, inwiefern eine Person zum Pool der geteilten hermeneutischen Ressourcen beitragen kann, allerdings beachtet sie nicht, dass die Ressourcen auch inhaltlich durch die gesellschaftlichen Machtverhältnisse geprägt sind.²²³

An diesem Beispiel wird deutlich, dass die Kommunikation der Erfahrungen Robinsons nicht einfach durch eine Lücke in den hermeneutischen Ressourcen verursacht wird, sondern dadurch, dass unpassende Ressourcen bzw. Deutungen die authentische Übermittlung der Erfahrung verhindern. Katharine Jenkins macht diesen Mechanismus anschaulich, indem sie auf die Persistenz von Vergewaltigungsmythen und Mythen über häusliche Gewalt aufmerksam macht. Obwohl das Strafrecht im US-amerikanischen Kontext, aus dem Jenkins schreibt (und auch hier in Deutschland), eine Bandbreite an Tatkonstellationen und -kontexten berücksichtigt, halten sich nach wie vor hartnäckig u. a. Mythen über den „fremden Vergewaltiger“ und den physischen Charakter von häuslicher Gewalt. Diese Mythen können verhindern, dass Betroffene ihre Erfahrungen als Vergewaltigung bzw. häusliche Gewalt einordnen, wenn sie Gewalt durch nahe Bekannte oder Verwandte erleben oder sich diese auf psychische Gewalt beschränkt, obwohl strafrechtliche Kategori-

222 Vgl. MEDINA, Epistemology, 68.

223 Manne verweist auf das Vorhandensein eines Opferskripts, das die Anerkennung Betroffener insbesondere von sozialen Ungerechtigkeiten an ein spezifisches „Opferverhalten“ knüpft. Auch für Frauen, die Gewalt und Missbrauch erfahren haben, trifft dieses Skript zu (vgl. MANNE, *Down Girl*, 351–372).

en für ihre Erfahrungen zur Verfügung stehen. Zur Erklärung dieser Widersprüchlichkeit zieht sie Sally Haslangers Unterscheidung zwischen operativen und manifesten Konzepten heran: „She uses the term ‘manifest concept’ to refer to the explicit official or formal definition, and the term ‘operative concept’ to refer to the implicit definition that would be extrapolated from actual usage in a given community.“²²⁴ Operative Konzepte ergeben sich demnach aus der tatsächlichen Praxis einer Gruppe und sind damit nicht mit individuellen Verständnissen zu verwechseln.²²⁵ Jenkins macht mit dieser Unterscheidung deutlich, dass das Vorhandensein eines umfassenden Konzepts, etwa im Recht, noch nicht darauf schließen lässt, dass Individuen sich tatsächlich auch dieses Konzepts bedienen können.

Im Anschluss an die vorgebrachten diskurstheoretischen und epistemologischen Einwände ist eine stärkere Reflexion der Zusammenhänge von *testimonial* und *hermeneutical injustice* bzw. hermeneutischer Marginalisierung sowie dem Zusammenwirken von Identitätsvorurteilen und sozialen Skripten anzustreben. Zudem mahnt Haslangers Unterscheidung zwischen manifesten und operativen Konzepten zur Vorsicht, offizielle Deutungsmuster wie Rechtsvorschriften nicht voreilig zu allgemein geteilten Ressourcen zu erklären.

3.1.3 *Identity power*

Fricker definiert soziale Macht als „practically socially situated capacity to control other’s actions, where this capacity may be exercised (actively or passively) by particular social agents, or alternatively, it may operate purely structurally“²²⁶. Ausgehend von dieser Definition unterscheidet sie zwei Formen der sozialen Macht: soziale Macht durch soziale (aktionale) Koordination und soziale Macht, die von einer imaginären sozialen Koordination abhängig ist, also vom Vorhandensein kollektiver sozialer Vorstellungen.²²⁷ Der Einfluss von Identitätsvorurteilen auf epistemische Prozesse kann als soziale Macht im zweiten Sinne verstanden werden. „Whenever there is an

224 JENKINS, Rape Myths, 195; vgl. HASLANGER, Resisting Reality, 365–380.

225 Vgl. JENKINS, Rape Myths, 195.

226 FRICKER, Epistemic Injustice, 13.

227 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 14.

operation of power that depends in some significant degree upon such shared imaginative conception of identity [z. B. Geschlechtsidentitäten; M.H.], then *identity power* is at work.”²²⁸ Sie scheint dabei allerdings nur die Macht im Blick zu haben, die durch bestehende geteilte Identitätsvorstellungen ausgeübt werden kann. Etwa wenn Geschlechtsidentität genutzt wird, um jemandem eine geringere Glaubwürdigkeit zu unterstellen. Dass Identitätsvorstellungen selbst Konstruktionen aufgrund sozialer Machtverhältnisse sind, und bereits die Zuschreibung einer bestimmten Identität ein Akt der Macht ist, scheint nicht oder nur kaum im Blick zu sein. So unterscheidet sie zum Beispiel zwischen gerechtfertigten und ungerechtfertigten Vorurteilen, zulässigen und unzulässigen Identitätszuschreibungen. Eine Problematisierung von Identitätszuschreibungen und der epistemischen Gewalt, die diese auf die Subjekte ausüben, bleibt jedoch aus.²²⁹

Frickers Konzeption legt zudem nahe, dass die Macht bei den jeweiligen Akteur:innen selbst liegt.²³⁰ Dies greift allerdings zu kurz, da sie nur auf bestehende Identitätskonstruktionen zurückgreifen, die wirksam sind, weil sie eine Geschichte haben und sie im Rahmen von bestimmten Konventionen angewandt werden, die ihre Wirksamkeit sicherstellen.

3.1.4 Intersektionale Faktoren

Auch auf dem Hintergrund intersektionaler Theorie erscheinen Frickers Ausführungen der beiden Formen der *epistemic injustice* etwas kurz gegriffen.²³¹ Intersektionale Überlegungen lassen sich zwar durchaus mit dem Konzept der *epistemic injustice* vereinen, werden aber nicht explizit angesprochen. Dabei wäre es durchaus bedenkenswert, inwiefern verschiedene Identitätsmerkmale und ggf. damit verbundene Diskriminierungen zusammenwirken und letztendlich zu *epistemic injustice* führen können. So ist etwa zu vermuten, dass eine Kombination verschiedener Identitätsmerkmale zu einem verminderten Glaubwürdigkeitsurteil führt, während Personen, die nur

228 FRICKER, Epistemic Injustice, 14.

229 Vgl. BUTLER, Kritik.

230 Vgl. FRICKER, Epistemic Injustice, 14.

231 So auch die Kritik von Manne (vgl. MANNE, Down Girl, 88f.).

einzelne Merkmale vorweisen, als zuverlässige Wissenssubjekte anerkannt werden. Zudem könnten Intersektionen zu einer stärkeren Reduzierung des Glaubwürdigkeitsurteils führen oder mit spezifischen Skripten verbunden sein. In der Fallstudie zu den Missbrauchsfällen in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen wird es etwa eine interessante Frage sein, inwiefern die Identität der Betroffenen als Frauen, als Angehörige einer religiösen Gemeinschaft und als Betroffene zu spezifischen Ausschlüssen aus Wissenspraktiken führen, die etwa Ordensmänner oder Laiinnen nicht erleben, und ob hier spezifische Formen erkennbar sind, die über eine Addierung der einzelnen Identitätsvorurteile hinausgehen.

Dies betrifft nicht nur Formen der *testimonial injustice*, sondern auch der *hermeneutical injustice*. Hier ist die Frage, welche Aussagen von wem intelligibel kommuniziert werden können, auch unter intersektionaler Perspektive zu betrachten. Eine spannende weiterführende Frage wäre hier, wie Personen, die aufgrund verschiedener Identitätsmerkmale mit unterschiedlichen Lücken in der hermeneutischen Ressource konfrontiert sind, von *hermeneutical injustice* betroffen sind.

Medina weist daraufhin, wie wichtig es ist, die pluralen Bedingungen, die zu epistemischer Ungerechtigkeit führen, wahrzunehmen und zu reflektieren:

„There are different expressive resources available to different publics, and there are different costs in breaking a silence that diverse publics can face. This heterogeneous plurality of hermeneutical predicaments has to be captured in an analysis of hermeneutical injustice. Since the obstacles and stakes in breaking a silence can be quite different for different groups, the proper analysis of unjust silences and hermeneutical lacunae requires a thoroughgoing pluralistic approach.“²³²

3.1.5 Responsibility

Ein Punkt, in dem sich viele Ansätze, die im Anschluss an die Veröffentlichung von „Epistemic Injustice“ entstanden, von Frickers Konzept unterscheiden, ist der Grad, in dem Personen für hermeneutische Marginalisierung und *hermeneutical injustice* in die

232 MEDINA, Epistemology, 103.

Verantwortung gezogen werden.²³³ Fricker sieht die Ursachen für hermeneutische Marginalisierung und daraus resultierende *hermeneutical injustice* rein in strukturellen Bedingungen. *Hermeneutical injustice* entstehe immer durch eine Unzulänglichkeit in den geteilten hermeneutischen Ressourcen und trete nur dann auf, wenn die Zuhörenden es tatsächlich nicht besser hätten wissen können, als die Aussage der sprechenden Person als unverständlich abzutun.²³⁴

Diese Konzeption funktioniert, solange man von einer einzigen kollektiven Ressource ausgeht. Geht man indes davon aus, dass es mehrere Sets hermeneutischer Ressourcen gibt, der sich die sozialen Gruppen unterschiedlich gut bedienen können, wird es komplizierter.²³⁵ Denn wenn eine Gruppe zwar die Ressourcen hat, um eine Erfahrung verständlich zu kommunizieren, diese jedoch von der dominanten Gruppe abgelehnt wird, weil es hier keine geeigneten Ressourcen gibt oder Deutungen vorherrschen, die der Deutung der anderen Gruppe widersprechen, ist zu fragen, ob die dominante Gruppe es tatsächlich nicht besser wissen kann oder es nicht besser wissen will. Offensichtlich gibt es geeignete Ressourcen. In der dominanten Gruppe scheint es gleichwohl einen Widerstand zu geben, sich diese Ressourcen anzueignen. Maren Behrensen formuliert in Anschluss an Medina und Dotson:

„Wenn sich also hermeneutisch marginalisierte Personen kein Gehör verschaffen können, dann liegt dies nicht allein an den Strukturen ihrer Marginalisierung, sondern auch an der Unfähigkeit oder am Unwillen ihrer Gesprächspartner*innen, die hermeneutische Marginalisierung mitzudenken.“²³⁶

Fricker selbst erkennt an, dass es immer eine Möglichkeit gibt, sich der Deutung der marginalisierten Gruppe zu öffnen. Diese Möglichkeit konzipiert sie allerdings als Tugend und damit als eine außergewöhnliche Haltung, die über das hinausgeht, was man von verantwortlichen epistemischen Akteur:innen normalerweise verlangen könnte.

233 Vgl. DOTSON, A Cautionary Tale; DOTSON, Conceptualizing Epistemic Oppression; MEDINA, Epistemology; POHLHAUS, Relational Knowing.

234 Vgl. FRICKER, Preservation of Ignorance, 169, 175.

235 Vgl. DAUKAS, Epistemic Justice, 330f.; DOTSON, A Cautionary Tale, 31; MEDINA, Epistemology, 101.

236 BEHRENSSEN, Aufarbeitung, 178.

Medina u. a. plädiert dafür, dass epistemische Akteur:innen auch dafür Rechenschaft ablegen müssen, „how our communicative agency relates to the blind spots of our social practices (reinscribing them, enacting them, etc.)“²³⁷. Ihnen komme durchaus die Verantwortung zu, den Aussagen und Deutungen anderer mit einer gewissen Sensibilität zu begegnen:

„In order to become hermeneutically responsible interlocuters, in our communicative interactions, we are obligated to interrogate the limits of our interpretative horizons and to expose ourselves to interpretative challenges that may require extending or transforming the interpretative resources available to us.“²³⁸

Entscheidend für die Frage der Verantwortlichkeit ist wohl, welche Handlungsfähigkeit man den Akteur:innen gegenüber den strukturell wirkenden Identitätsvorurteilen und diskriminierenden Skripten im *social imaginary* einräumt bzw. wie bewusst im Einzelfall die Identitätsvorurteile bzw. Skripte bedient werden, wie bewusst also der Widerstand gegen die Deutungen der marginalisierten Gruppen ist. Auch Fricker räumt ein, dass die Grenzen hier manchmal fließend sind:

“The slippery slope to bad faith and self-interested or plain lazy denial is an ever-present factor in situations where the nascent content of the attempted communication is potentially challenging to the hearer’s status or, for whatever other reason, outside of their epistemic comfort zone.“²³⁹

Ihr Anliegen ist es insbesondere auf Fälle der *hermeneutical injustice* hinzuweisen, die gerade ohne Absicht und in der Regel ohne Schuld vonstattengehen (wobei das eine nicht unbedingt das andere impliziert)²⁴⁰ und deren Ursache in einer Unzulänglichkeit der hermeneutischen Ressourcen liegt. Um verschiedene Formen epistemischer Ungerechtigkeit verstehen und voneinander unterscheiden zu können, wie es für die Fallstudie in der vorliegenden Arbeit nötig sein wird, ist eine Reflexion von Verantwortlichkeit und Widerstand dagegen unerlässlich. Dies soll im folgenden Kapitel ausführlicher

237 MEDINA, Epistemology, 110f.

238 MEDINA, Epistemology, 11.

239 FRICKER, *Evolving Concepts*, 55.

240 Der Frage nach Schuld und Verantwortlichkeit widmet sich Fricker ausführlich in einem eigenen Beitrag (vgl. FRICKER, *Fault and No-Fault*).

geschehen, wenn auch Formen epistemischer Ungerechtigkeit vorgestellt werden, die nicht Frickers enger Definition von *epistemic injustice* entsprechen.

3.2 Weitere und verwandte Formen der epistemischen Ungerechtigkeit

Frickers Anliegen, eine enge Definition für ein sehr spezifisches Phänomen epistemischer Ungerechtigkeit vorzulegen, wurde oft missverstanden. So konkretisierte sie in einem Beitrag von 2019 ihr Vorhaben, ein Phänomen zu beschreiben, „that is easy to miss, and in need of a name“²⁴¹. Vielfach wurde ihr Ansatz aber rezipiert, als ob es ein Vorschlag zu einer umfassenden Konzeption epistemischer Ungerechtigkeit sei, und wurde auf dieser Grundlage häufig kritisiert. Dotson wirft Fricker etwa vor, dass sie sich selbst der epistemischen Unterdrückung schuldig mache, da sie ein geschlossenes System anwende, um epistemische Ungerechtigkeiten zu beschreiben, das keine Möglichkeit der Thematisierung weiterer Ungerechtigkeitsformen beinhalte.²⁴² Wie oben erwähnt, trifft es zu, dass Fricker nur sehr begrenzte Phänomene beschreibt; der Vorwurf geht gleichwohl ins Leere, da – nimmt man insbesondere Frickers Ausführungen in „Evolving Concepts of Epistemic Injustice“ ernst – es nicht ihr Anliegen war, ein umfassendes Konzept epistemischer Ungerechtigkeit vorzulegen. Vielmehr legt sie ein Konzept epistemischer Ungerechtigkeit auf einer bestimmten Ebene dar, die sich vor allem dadurch auszeichnet, dass die Ungerechtigkeit unbewusst und unabsichtlich zugefügt wird. Die Kritik, die an ihrem Konzept der *epistemic injustice* geäußert wurde, ist also nicht unberechtigt, kann jedoch mehr als wertvolle Fortsetzung des wissenschaftlichen Diskurses zu epistemischer Ungerechtigkeit verstanden werden als als Kritik am Zuschnitt von Frickers Konzeption. Dadurch, dass sich Fricker selbst dezidiert mit den Grenzen ihrer Definitionen auseinandersetzt und aufzeigt, wo Überschneidungen bzw. Übergänge zu anderen verwandten Phänomenen liegen, ermöglicht sie gerade das Weiterdenken und die Entwicklung angrenzender Konzeptionen. Im

241 FRICKER, *Evolving Concepts*, 53.

242 Vgl. DOTSON, *A Cautionary Tale*, 25.

Folgenden werden die Formen epistemischer Ungerechtigkeit vorgestellt, die Fricker und andere entwickelt haben, um einen möglichst umfassenden Überblick über das Feld epistemischer Ungerechtigkeiten zu erhalten. Dies trägt dazu bei, unterschiedliche Formen der epistemischen Ungerechtigkeit in den Quellen zu den Missbrauchsfällen in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwesterinnen erkennen zu können. Zugleich kann eine Auseinandersetzung mit angrenzenden Formen dazu dienen, das Verständnis von *epistemic injustice* in der spezifischen Konzeption Frickers zu schärfen.

3.2.1 Glaubwürdigkeitsüberschuss

Ausgehend von Frickers Überlegungen zu *testimonial injustice* weist Medina auf eine spezifische Form epistemischer Ungerechtigkeit hin, die durch Glaubwürdigkeitsüberschüsse entsteht. Er kritisiert Fricker dahingehend, dass sie ihre Konzeption der *epistemic injustice* ausschließlich von den negativen Auswirkungen für die Sprechenden her vornimmt. Dies führe insbesondere bei ihrer Definition von *testimonial injustice* zu Verkürzungen. Fricker übersehe hier, dass

„[c]redibility judgements have effects (both proximal and distal) not only on their recipients, but also on others involved in the interaction as well as others indirectly related to it (predecessors and successors of the exchange).“²⁴³

Damit widerlegt Medina Frickers These, dass Glaubwürdigkeitsüberschüsse keine epistemische Ungerechtigkeit beinhalten. Tatsächlich erfahre die Person, der das Übermaß an Glaubwürdigkeit zugeschrieben wird, keine epistemische Ungerechtigkeit. Das Übermaß an Glaubwürdigkeit, das ihr zugeschrieben wird, kann jedoch anderen Personen, die am Diskurs beteiligt sind und die widersprechende Aussagen vornehmen, zum Nachteil werden. Somit haben Glaubwürdigkeitsurteile einen komparativen und kontrastiven Charakter, den Fricker nicht beachtet.²⁴⁴ Häufig sind es nicht die Zweifel an der Glaubwürdigkeit einer von Identitätsvorurteilen betroffenen Person allein, die zu *testimonial injustice* führen, sondern erst der Vergleich mit einer glaubwürdiger erscheinenden am Diskurs beteiligten Per-

243 MEDINA, Epistemology, 61.

244 Vgl. MEDINA, Epistemology, 61; vgl. auch III.3.1.1.

son, der zu ihrer Ablehnung als Wissenssubjekt führt. Ein Beispiel dafür findet sich auch in den Quellen zur Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (vgl. V.3.5.2).

In „Down Girl“ greift Kate Manne die Gerichtsszene aus „To Kill a Mockingbird“ auf und zeigt, wie der Glaubwürdigkeitsüberschuss der weißen Mayella Ewell dazu beiträgt, dass Tom Robinsons Aussage abgelehnt wird.²⁴⁵ Sowohl Robinson als auch Ewell sind aufgrund ihrer Identität mit erheblichen Stereotypen konfrontiert, sodass das Maß an Glaubwürdigkeit, das ihnen entgegengebracht wird, nicht gerade hoch ist. Da eine weiße Frau in der rassistischen Ideologie der USA des Jahres 1935 allerdings deutlich über einem Schwarzen Mann stand, wird ihr geglaubt – und das trotz starker Beweise zugunsten von Robinson. Spinnt man das Romanbeispiel weiter und nimmt an, dass es einen Augenzeugen der weißen Oberschicht gab, der wiederum eine andere Aussage macht, kann davon ausgegangen werden, dass seine Aussage wiederum Ewells vorgezogen worden wäre. Dieses Beispiel zeigt deutlich den komparativen und kontrastiven Charakter von Glaubwürdigkeitsurteilen, den Medina ins Spiel bringt. Eine Analyse epistemischer Ungerechtigkeit darf demzufolge nie nur die Identität der sprechenden Person und die damit verbundenen Stereotype analysieren, sondern muss auch die soziale Stellung der übrigen am Diskurs Beteiligten einbeziehen. Versteht man den Diskurs nicht nur als konkretes kommunikatives Geschehen zwischen mehreren räumlich verbundenen Personen zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern als diachrones Geschehen, sind auch die Personen zu bedenken, die das Sprechen über das Thema in anderen räumlichen oder zeitlichen Kontexten geprägt haben.

Medinas Ausführungen zu epistemischer Ungerechtigkeit durch Glaubwürdigkeitsüberschuss stellen eine wichtige Ergänzung zu Frickers Definition der *epistemic injustice* dar und können als besondere Ausprägung der *testimonial injustice* verstanden werden.

245 Vgl. MANNE, Down Girl, 304.

3.2.2 *Testimonial smothering*

Dotson legt 2011 in „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing“ ein eigenes Konzept epistemischer Ungerechtigkeit, basierend auf Hornsbys Verständnis von Sprechakten, vor. Deren Ansatz basiert auf der Annahme, dass eine erfolgreiche Kommunikation in erster Linie von den Zuhörenden abhängig sei. Jede:r Sprecher:in habe das Anliegen, gehört zu werden: „In short, to communicate we all need an audience willing and capable of hearing us.“²⁴⁶ Dabei bleibt die Erfüllung des Anliegens, gehört zu werden, für die:den Sprechenden immer ein Stück weit unverfügbar, da sie nicht erzwungen werden kann.²⁴⁷ Ein Sprechakt scheitert, wenn die Zuhörenden diese angestrebte Reziprozität verweigern, also nicht die gewünschte Reaktion auf den Sprechakt zeigen. Die Verweigerung der Reziprozität von Sprechakten, die dazu führt, dass das Wissen von marginalisierten Gruppen ausgegrenzt und ausgelöscht wird, versteht Dotson mit Spivak als Form der *epistemic violence*.²⁴⁸

Die Reziprozität kommunikativer Geschehen wird insbesondere an Dotsons Ausführungen zum „testimonial smothering“ (von engl. *to smother*: ersticken, unterdrücken) deutlich, das sie als eine von zwei Formen der *epistemic violence* beschreibt:²⁴⁹ „Testimonial smothering, ultimately, is the truncating of one's own testimony in order to insure that the testimony contains only content for which one's audience demonstrates testimonial competence.“²⁵⁰ Ohne den Begriff zu verwenden weist Fortune in ihrer Einleitung zu „Sexual Violence. The Unmentionable Sin“ auf die Rolle von Mechanismen des *testi-*

246 DOTSON, Tracking, 238.

247 Vgl. DOTSON, Tracking, 238.

248 Vgl. Dotson, Tracking, 236 Später verwendet sie den Begriff der *epistemic oppression* (vgl. DOTSON, A Cautionary Tale; DOTSON, Conceptualizing Epistemic Oppression).

249 An dieser Stelle wird die Form des *testimonial quieting* nicht weiter ausgeführt, die weitgehend Frickers Definition der *testimonial injustice* entspricht: „The problem of testimonial quieting occurs when an audience fails to identify a speaker as a knower“ (Dotson, Tracking, 242). Das verhängnisvolle Unwissen, das die Reziprozität des Sprechakts vereitelt, bezieht sich hier auf die Identität der:des Sprechenden, die:der nicht als Träger:in von Wissen anerkannt wird, und zwar – so konkretisiert Dotson weiter – aufgrund von falschen, negativen Stereotypen (vgl. Dotson, Tracking, 243).

250 DOTSON, Tracking, 244.

monial smothering beim Sprechen über Missbrauch in Religionsgemeinschaften hin:

„Seldom does it occur to a pastor that the reason he does not hear about his congregations experiences of sexual violence is that he has made it clear that he is not prepared to hear or is unable to be of assistance. *Ironically, we have not heard about sexual violence in the Church because we have not spoken about it.*“²⁵¹

Interessant sind auch Dotsons Ausführungen zu den Bedingungen, unter denen Betroffene ihre Zeugnisse selbst beschneiden. Dotson macht drei Umstände aus, die eng miteinander verbunden seien:

„The three circumstances are: 1) the content of the testimony must be unsafe and risky; 2) the audience must demonstrate testimonial incompetence with respect to the content of the testimony to the speaker; and 3) testimonial incompetence must follow from, or appear to follow from, pernicious ignorance.“²⁵²

Unter unsicherem Wissen, das Bestandteil der ersten Bedingung ist, fasst Dotson Wissen, das von den Zuhörenden mit großer Wahrscheinlichkeit nicht als vollständig verständlich wahrgenommen wird und das dazu führen könnte, falsche Auffassungen und Vorurteile zu bestärken.²⁵³ Ein prägnantes Beispiel liefert Collins, die eine Ursache für das Schweigen Schwarzer Frauen über sexualisierte Gewalt innerhalb der Schwarzen Community in „racial solidarity“²⁵⁴ sieht. Wie Medina richtig feststellt, schwiegen die Frauen nicht, „because they did not have a language or a context to do it, but because of distrust of non-black publics and because of fear of deepening sexual stigmatization of black men“²⁵⁵.

Im zweiten Punkt führt sie den Begriff der *testimonial incompetence* ein, also die Unfähigkeit der Zuhörenden, das Gesagte richtig einzuordnen. Dies wird z. B. durch Mikroaggressionen bzw. Mikroabwertung ausgestrahlt. Darunter versteht man für marginalisierte Gruppen alltägliche diskriminierende (z. B. rassistische oder sexisti-

251 FORTUNE, Sexual Violence, xi.

252 DOTSON, Tracking, 244.

253 Vgl. DOTSON, Tracking, 244.

254 COLLINS, Black Feminist Thought, 125.

255 MEDINA, Epistemology, 102.

sche) Beleidigungen, die häufig unabsichtlich durch Sprache oder Verhalten vermittelt werden.²⁵⁶

Testimonial Smothering kann – insofern die Inkompetenz auf Seiten der Hörenden unabsichtlich besteht – als eine Form der vorausseilenden bzw. *pre-emptive hermeneutical injustice* verstanden werden, wenn eine Person in der Erwartung einer *hermeneutical injustice* ihr Wissen für sich behält.²⁵⁷ Damit erspart sich die betroffene Person die Degradierung in der konkreten Situation des Wissensaustauschs, hat aber mit den gleichen praktischen und epistemischen Folgen zu rechnen, wie bei einer zentralen Form der *hermeneutical injustice*. Dotson kann nicht nur herangezogen werden, um Frickers Konzept um eine Dimension hermeneutischer Ungerechtigkeit zu erweitern. Ihre Ausführungen geben darüber hinaus wichtige Einblicke in die Mechanismen epistemischer Praktiken und sind damit unerlässlich insbesondere mit Blick auf die Frage nach einer guten epistemischen Praxis bzw. tugendhaften epistemischen Akteur:innen, was auch für die Analyse der Missbrauchsfälle durch den Gründer der Franziskusschwestern fruchtbar gemacht werden kann.

3.2.3 Willful ignorance

Gaile Pohlhaus Jr. setzt sich in einem Aufsatz mit dem Titel „Relational Knowing and Epistemic Harm“ aus dem Jahr 2012 mit dem Widerstand dominanter Gruppen gegen das Wissen Marginalisierter und mit der Verantwortlichkeit der Akteur:innen an Phänomenen epistemischer Ungerechtigkeit auseinander. Sie unterstützt die Grundannahme der Sozialepistemologie, die auch für Fricker zentral ist, dass Wissen immer als situiertes Wissen zu verstehen ist, das

256 Vgl. DOTSON, Tracking, 246. Der Begriff wurde mit Blick auf die Erfahrungen von *People of Colour* wie folgt geprägt: „Racial microaggressions are brief and commonplace daily verbal, behavioral, or environmental indignities, whether intentional or unintentional, that communicate hostile, derogatory, or negative racial slights and insults toward people of color. Perpetrators of microaggressions are often unaware that they engage in such communications when they interact with racial/ethnic minorities” (SUE et al., Racial Microaggressions, 271). Weiterführend vgl. auch SUE, Microaggressions; ZACK, Ethics, 132–135.

257 Vgl. Frickers Ausführungen zur *pre-emptive testimonial injustice*: FRICKER, Epistemic Injustice, 130.

stark durch die soziale Position und den Kontext der Wissenden geprägt ist. Gegen eine Verabsolutierung dieses Wissensverständnisses wendet sie jedoch ein, dass Wissen gleichzeitig notwendigerweise interdependent sei:

“[I]n order to know the world in which she is situated the knower needs to make sense of her experiences via interdependently held epistemic resources; she cannot just hold true beliefs about the world without being able to demonstrate that they are true, let alone without being able to formulate the beliefs themselves. On the other hand, the standards and concepts that knowers hold interdependently are not *de facto* the right standards or *adequate* concepts for making sense of the experienced world; the right standards and adequate concepts must fit to and make sense of the experienced world.”²⁵⁸

Wissen ist demnach immer darauf angewiesen, dass es in seiner Qualität als Wissen von anderen anerkannt wird, es muss sich an anderen gegenüber als wahr erweisen lassen. Pohlhaus sieht es gewissermaßen als Pflicht der Zuhörenden, sich in eine Beziehung „of true epistemic interdependence“²⁵⁹ mit der sprechenden Person zu begeben.

Pohlhaus rekurriert ebenfalls auf die Gerichtsszene in „To Kill a Mockingbird“, um dies zu erläutern. Oben wurde bereits erläutert, dass Frickers Interpretation als *testimonial injustice* zu kurz greift, weil sie weder den Einfluss des Glaubwürdigkeitsüberschusses der weißen Bürger:innen, noch die Rolle von Konventionen und gesellschaftlichen Skripten für die Ablehnung von Robinsons Aussage berücksichtigt. Pohlhaus sieht hier jedoch einen weiteren Mechanismus epistemischer Ungerechtigkeit am Werk, der von Frickers *epistemic injustice* nicht erfasst wird. Denn sie möchte die Situiertheit des Wissens nicht als Entschuldigung für das epistemisch ungerechte Handeln der weißen Zuhörer:innenschaft gelten lassen. Obwohl ihr Denken und ihre Glaubwürdigkeitsurteile durch die sozialen Machtstrukturen geprägt sind, sieht Pohlhaus die Ablehnung der Aussage Robinsons nicht als ihre einzige Handlungsoption an: „[I]gnorance is not something to which one is doomed because of social position, but rather something one chooses to maintain.“²⁶⁰ Wie das Beispiel

258 POHLHAUS, Relational Knowing, 719.

259 POHLHAUS, Relational Knowing, 726.

260 POHLHAUS, Relational Knowing, 731.

von Atticus Finch und seiner Tochter Scout zeigt, ist es für weiße Menschen durchaus möglich, sich die Ressourcen anzueignen, um Robinson zu verstehen und ihm glauben zu können. Rein semantisch ist seine Mitleidsbekundung für die Zuhörenden verständlich. Die Bürger:innen von Maycomb County sind lediglich nicht im Stande zu denken, dass es sich hier um eine Gefühlsregung handelt, die auch Schwarze Menschen gegenüber Weißen empfinden. Was Atticus und seine Tochter von den anderen Zuhörenden unterscheidet, sei, so Pohlhaus, dass sie sich der Interdependenz des angebotenen Wissens nicht verweigern, d. h. sich wirklich bemühen, die Bedeutung von Robinsons Worten zu erfassen und sie aus seiner Erfahrungswelt heraus zu verstehen.²⁶¹

Pohlhaus führt ein weiteres Beispiel an, um zu zeigen, dass es in Fällen epistemischer Ungerechtigkeit häufig einen aktiven Widerstand der Zuhörenden gegen das geäußerte Wissen gibt. So verweist sie darauf, dass die Einführung des Begriffs „date rape“ noch nicht automatisch dazu führte, dass das dahinterstehende Phänomen anerkannt und der Begriff verwendet wurde.²⁶² Hier wurde eine epistemische Ressource geschaffen, um eine bestimmte Gewalterfahrung in Worte zu fassen. Potenziellen Hörer:innen von Berichten über „date rape“²⁶³ stehen damit alle nötigen Ressourcen zur Verfügung, um die Berichte zu verstehen. Es gibt gleichwohl einen aktiven Widerstand gegen dieses Wissen, der sie diese Ressourcen nicht anwenden lässt und das Unwissen über diese Form der Gewalt willentlich fortsetzt. Pohlhaus nennt dieses willentlich aufrechterhaltene Unwissen *willful hermeneutical ignorance* und sieht es in seiner Intentionalität deutlich von Frickers *hermeneutical injustice* unterschieden.²⁶⁴ Auch Fricker unterscheidet *hermeneutical injustice* klar von bestimmten Formen der motivierten Ignoranz (im folgenden Zitat *white ignorance*²⁶⁵):

261 Vgl. POHLHAUS, Relational Knowing, 730.

262 Vgl. POHLHAUS, Relational Knowing, 724.

263 Der Begriff wird verwendet, um sexuelle Übergriffe bzw. Vergewaltigungen zu bezeichnen, die im Rahmen von ansonsten einvernehmlichen Verabredungen begangen werden.

264 Vgl. POHLHAUS, Relational Knowing, 734 Fn. 6.

265 „Most generally speaking, ‘white ignorance’ is a racialized form of ideological thinking. It names a certain kind of collective *interested* or *motivated cognitive bias* in what social interpretations and/or evidence for such interpretations a

„First, white ignorance is normally epistemically culpable; and, second, it does not generally involve any paucity of concepts on anyone's part. By contrast, in a case of hermeneutical injustice the uncomprehending hearer is normally epistemically nonculpable; and there is always, definitively, a paucity of shared concepts.“²⁶⁶

Entscheidend für die Definition der *hermeneutical injustice* ist demnach sowohl, dass das Unrecht unintentional zugefügt wurde, als auch dass es eine Lücke oder Unzulänglichkeit in den geteilten hermeneutischen Ressourcen gibt. Im Gegensatz zu Fällen der *willful hermeneutical ignorance* wird die Lücke in den hermeneutischen Ressourcen also nicht willentlich aufrechterhalten. Die Person, die die *hermeneutical injustice* zufügt, kann, solange sie nicht ein außerordentliches Maß epistemischer Tugend und Reflexion mitbringt, tatsächlich nicht wissen, dass ihre Ressourcen Lücken aufweisen, die ihre Wahrnehmung auf diskriminierende Weise beeinflussen. Im Einzelfall zu unterscheiden, ob es sich um *hermeneutical injustice* oder *willful hermeneutical ignorance* handelt, ist nicht einfach. Denn auch die Tatsache, dass wider besseres Wissen an unzulänglichen hermeneutischen Ressourcen festgehalten wird, ist meist nicht reflektiert. Medina argumentiert, dass auch diese Formen der epistemischen Ungerechtigkeit resilient sind, in dem Sinn, dass sie ihre Intentionalität verschleiern. Er spricht dann von „active ignorance“ und meint damit

„the kind of ignorance that is capable of protecting itself, with a whole battery of defense mechanisms (psychological and political) that can make individuals and groups insensitive to certain things, that is, numbed to certain phenomena and bodies of evidence and unable to learn in those domains.“²⁶⁷

Active ignorance sei als eine Form der „meta-ignorance“ zu verstehen, die sich in epistemischen Haltungen wie Arroganz, Faulheit und Engstirnigkeit zeige, die ein Beharren im Unwissen über z. B. soziale Ungerechtigkeiten rechtfertigen.²⁶⁸ An anderer Stelle spricht

racially dominant group attends to and integrates into the rest of their beliefs and deliberations.“ (FRICKER, Preservation of Ignorance, 170).

266 FRICKER, Preservation of Ignorance, 170.

267 MEDINA, Epistemology, 58.

268 Vgl. MEDINA, Epistemology, 58.

er auch von „meta-blindness“.²⁶⁹ Die Akteur:innen würden eine Unsensibilität gegenüber der eigenen Unsensibilität ausbilden, die dazu führt, dass das Wissen bestimmter sozialer Gruppen nicht als solches anerkannt werde. Er konkretisiert: „[W]e are not just talking about a regular lack of empathy, but an *antipathy* that protects itself in such a way that it does not appear to the subject or to the group as a lack of sensibility of any sort.“²⁷⁰

Trotz der Schwierigkeit, willentliche Formen der epistemischen Ungerechtigkeit von unwillentlichen Formen zu unterscheiden, ist eine theoretische Unterscheidung wichtig, um die dahinterliegenden Mechanismen zu verstehen und um mit den Widerständen und Resilienzen der verschiedenen Formen rechnen zu können.²⁷¹

3.2.4 Gewalt der Repräsentation

Die Repräsentation sozialer Erfahrungen wird bei Fricker nicht direkt thematisiert, geht es ihr doch immer um den Austausch zwischen Sprecher:in und Zuhörenden. Häufig zeigt sich epistemische Ungerechtigkeit jedoch nicht nur im direkten Austausch, sondern auch wenn die Zuhörenden das Wissen weitergeben oder Dritten gegenüber eine Deutung des Gehörten vornehmen. Manchmal wird die Ungerechtigkeit vielleicht auch erst hier offenbar, da die Zuhörenden zunächst den Eindruck machten, das angebotene Wissen zu glauben und verstanden zu haben. So kann sich die epistemische Ungerechtigkeit im Austausch mit Dritten erneut manifestieren und bekommt eine weitere Dimension, die es rechtfertigt, hier von einer eigenen Form der Gewalt oder Ungerechtigkeit zu sprechen. Denn in einem System, in dem bestimmte Gruppen politisch, sozial

269 MEDINA, *Epistemology*, 76. Ein Begriff, der hinsichtlich seiner pejorativen Verwendung kritisiert werden muss und den Medina zumindest insofern selbst problematisiert, dass sich Menschen mit Sehbehinderung durchaus ihrer Grenzen bewusst seien.

270 MEDINA, *Epistemology*, 81.

271 Das Phänomen der *willful hermeneutical ignorance* legt eine Auseinandersetzung mit weiteren Ansätzen der *epistemologies of ignorance* nahe (z. B.: TUANA/SULLIVAN, *Feminist Epistemologies*). Eine Auseinandersetzung mit diesen Theorien scheint vielversprechend für die Erforschung des Sprechens und Schweigens über Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, kann hier allerdings nicht ausführlich erfolgen.

und epistemisch marginalisiert sind, sind die Angehörigen dieser Gruppen in besonderer Weise darauf angewiesen, dass ihre Anliegen gehört, verstanden und den dominanten Gruppen übermittelt werden. Nun kann es sein, dass die Übermittler:innen, die sich zwischen den beiden Gruppen bewegen, nicht intelligibel erscheinen, da sie sich der Ressourcen der marginalisierten Gruppe bedienen. In diesem Fall sind sie von der gleichen epistemischen Ungerechtigkeit betroffen wie die Marginalisierten. Oder die Übermittler:innen sind selbst nicht in der Lage (nicht fähig oder nicht gewillt) die Anliegen der marginalisierten Gruppe zu verstehen.²⁷² Sie fügen den marginalisierten Personen damit eine epistemische Ungerechtigkeit zu, die bereits in der direkten Kommunikation auftritt und sich erneut manifestiert, wenn sie das zu übermittelnde Wissen in einer durch ihre unzulänglichen epistemischen Ressourcen beeinträchtigten Form wiedergeben. Spivak hatte darauf aufmerksam gemacht, dass das Wissen Subalternen nicht zu repräsentieren ist, da die Privilegien eine authentische Wiedergabe des Wissens verhindern.²⁷³ Die Konzepte der epistemischen Ungerechtigkeit zeigen auf, wie sich die sozialen und politischen Machtverhältnisse konkret auf die Kommunikation von Wissen auswirken und diese vielfach beschränken bzw. verhindern. Hier wird die Verflechtung der unter 1.2.1 differenzierten Verständnisse epistemischer Gewalt deutlich: Bei epistemischer Ungerechtigkeit geht es in der Regel um Phänomene, die sich im konkreten zwischenmenschlichen Wissensaustausch zutragen. Die Ansätze epistemischer Ungerechtigkeit reflektieren dabei die Relevanz geteilter epistemischer Ressourcen für diese Interaktionen und berücksichtigen damit auch die Ausgrenzung bestimmter Wissensformen und -traditionen. Der koloniale Kontext ist hier als ein wichtiges Feld zu sehen, das durch das starke Macht- und Unterdrückungsverhältnis höchst anfällig für epistemische Ungerechtigkeiten ist.

272 Spivak ist sehr pessimistisch, was die Kommunizierbarkeit subalternen Wissens an und durch Mitglieder dominanter Gruppen oder auch nur Grenzgänger:innen zwischen den Gruppen angeht (vgl. SPIVAK, Can the Subaltern Speak, 121, 127).

273 Vgl. SPIVAK, Can the Subaltern Speak.

3.2.5 Manipulation und *external resistance*

Mit *willful hermeneutical ignorance* wurde bereits eine Form der epistemischen Ungerechtigkeit thematisiert, bei der man den Täter:innen eine gewisse Absicht unterstellen muss. Allerdings wird durch bestimmte epistemische Haltungen und Argumentationsmuster versucht, diese Absicht zu rechtfertigen und/oder zu verschleiern. Eine ungerechtfertigte Ablehnung von Wissen kann auch deutlich aktivere und explizitere Formen annehmen. Medina unterscheidet „internal“ and „external negative resistance“²⁷⁴, wobei *internal resistance* Formen von *hermeneutical injustice* und *willful hermeneutical ignorance* umfasst, während *external resistance* sich in „different kinds of censorship, taboos and cognitive prohibitions“²⁷⁵ zeigen könne. Hier handelt es sich also um veräußerten und in unterschiedlichen Graden institutionalisierten Widerstand gegen bestimmte Formen, Inhalte und Subjekte des Wissens.

Fricker spricht von „deliberate interpersonal manipulations of credibility relations“²⁷⁶, wenn eine Person entgegen besseren Wissens eine andere Person nicht als glaubwürdiges Wissenssubjekt anerkennt. Dies ist eine Strategie, die häufig von Täter:innen oder Mitwissenden angewandt wird. So werden Betroffene bewusst z. B. als unglaubwürdig dargestellt, um zu verhindern, dass man ihrer Aussage ernst nimmt.²⁷⁷ Fricker sieht hierin keine *epistemic injustice*, da das Wissenssubjekt in seiner Kompetenz anerkannt wird. Die Manipulation erfolge, gerade weil der Person zugetraut wird, als glaubwürdiges Wissenssubjekt aufzutreten, und dies aus Perspektive der Täter:innen oder Mitwissenden dringend zu verhindern ist.²⁷⁸

Eine Form der bewussten Manipulation, auf die hier ausführlicher eingegangen werden soll, ist das Phänomen des *gaslighting*, das in den letzten Jahren mediale Aufmerksamkeit erlangt hat, im therapeutischen Bereich aber bereits seit den 1980er Jahren geläufig ist.²⁷⁹ Der Begriff selbst wurde in Anlehnung an ein Theaterstück

274 MEDINA, *Epistemology*, 56.

275 MEDINA, *Epistemology*, 56.

276 FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

277 Vgl. GYSI, *Fünf Konzepte*, 78.

278 Vgl. FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

279 Vgl. ABRAMSON, *Turning up*, 2.

von Patrick Hamilton gebildet, das unter dem Namen „Gas Light“²⁸⁰ aufgeführt wurde, und bezeichnet „a form of emotional manipulation in which the gaslighter tries (consciously or not) to induce in someone the sense that her reactions, perceptions, memories and/or beliefs are not just mistaken, but utterly without grounds — paradigmatically, so unfounded as to qualify as crazy.“²⁸¹ *Gaslighting* stellt eine massive Untergrabung der epistemischen Handlungsfähigkeit dar, in dem Sinne dass „[g]aslighting is, even at this level, quite unlike merely dismissing someone, for dismissal simply fails to take another seriously as an interlocutor, whereas gaslighting is aimed at getting another not to take herself seriously as an interlocutor“²⁸². Insofern *gaslighting* mit dem Ziel angewandt wird, den Status des Gegenübers als Wissenssubjekt derart zu unterminieren, dass das Gegenüber sich selbst nicht mehr als solches wahrnimmt, ist es als Form der psychischen Manipulation anzusehen.²⁸³ In letzter Konsequenz führt *gaslighting* dazu, dass Betroffene sich selbst aus Pro-

280 Das Theaterstück, das auch in zwei gleichnamige Kinofilme umgesetzt wurde, handelt davon, wie Jake Manningham seine Frau Bella manipuliert und in ihrer eigenen Wahrnehmung massiv verunsichert. Sie gipfeln in seinen Versuchen, Bella Manningham weiszumachen, dass sie psychisch instabil sei und zeigt sich insbesondere in den Diskussionen des Ehepaars über das Gaslicht in ihrem Schlafzimmer. Bella Manningham hatte beobachtet, dass das Licht schwächer wurde, wenn Jake abends das Haus verließ – ein Zeichen dafür, dass im Haus ein anderes Gaslicht entzündet wurde – und wieder stärker wurde, kurz bevor er zurückkam. Jake gelang es seiner Frau einzureden, dass sie sich das nur einbildete. Es stellt sich jedoch heraus, dass Bella Manninghams Ehemann ein Juwelendieb war, der die frühere Besitzerin des Hauses umgebracht hatte, um sie ihrer Juwelen zu bestehlen. Er hatte diese allerdings nie gefunden und suchte sie deshalb nachts auf dem Dachboden. Bellas Wahrnehmungen waren also akkurat, durch die Manipulationen ihres Ehemanns hatte sie ihnen gleichwohl nicht getraut und sich eine eigene Konklusion, nach der ihr Ehemann nachts im Haus umherschlich, verboten. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Phänomen und den Strategien des Gaslighting in diesem Stück vgl. MANNE, *Entitled*, 145–149.

281 ABRAMSON, *Turning up*, 2.

282 ABRAMSON, *Turning up*, 2.

283 Rachel McKinnon geht dagegen davon aus, dass *gaslighting* sowohl psychisch manipulative als auch epistemische Formen annehmen kann (vgl. MCKINNON, *Allies*, 168). Was sie als epistemische Form des *gaslighting* beschreibt, kann indes besser als eine Form der *testimonial injustice* eingeordnet werden, in der der Zweifel an der Aussage der sprechenden Person explizit gemacht wird. Daher wird der Begriff des *gaslighting* im Rahmen der vorliegenden Arbeit

zessen der Wissensbildung und -partizipation zurückziehen. Auch wenn in dieser Folge eine Parallele zu Formen des *testimonial smothering* zu erkennen sind, ist *gaslighting* klar davon zu unterscheiden. Denn Betroffene von *testimonial smothering* nehmen sich selbst als kompetente Wissenssubjekte wahr, es ist ihre Zuhörer:innenschaft, die nicht kompetent erscheint. Bei *gaslighting* verhält es sich genau andersherum, die Betroffenen verlieren das Vertrauen in ihre eigene Wissenskompetenz.

Wenn eine Person Dritten gegenüber als unglaubwürdig dargestellt wird, wie es Täter:innen und Mitwissende von sexualisierter Gewalt auch im Bereich der katholischen Kirche häufig mit den Betroffenen machen, liegt eine Form des *gaslighting* vor, die sekundär zu einer *testimonial injustice* führt. Fricker spricht von „third-personal intentional gaslighting“²⁸⁴. Die Täter:innen bedienen sich der Strategie des *gaslighting*, um Betroffene in den Augen Dritter als psychisch labil und unglaubwürdig erscheinen zu lassen. Damit aktivieren sie bei den Dritten Vorurteile, die das Maß an Glaubwürdigkeit, das sie den Betroffenen beimessen, empfindlich mindern.

Kate Abramson weist auf den engen Zusammenhang zwischen *gaslighting* und Sexismus hin, wobei sie betont, dass es sich hier nicht um eine notwendige Verbindung handelt:

“To begin with (1) women are more frequently the targets of gaslighting than men, and (2) men more often engage in gaslighting. More importantly, gaslighting is frequently, though again, not necessarily, sexist in the following ways: (3) it frequently takes place in the context of, and in response to, a woman’s protestation against sexist (or otherwise discriminatory) conduct; (4) some of the forms of emotional manipulation that are employed in gaslighting frequently rely on the target’s internalization of sexist norms, (5) when gaslighting is successful—when it actually undermines the target in the ways it is designed to do—it can reinforce the very sexist norms which the target was trying to resist and/or those on which the gaslighter relies in his/her manipulation of the target, and (6) sometimes it is some subset of those very sexist

ausschließlich für Formen intentionaler epistemischer Ungerechtigkeit bzw. – konkreter – für bewusste Manipulationsversuche reserviert.

284 FRICKER, *Evolving Concepts*, 54.

norms which the gaslighter seeks to preserve through his/her gaslighting conduct.“²⁸⁵

Manne diskutiert das Phänomen des *gaslighting* als eine Form des *epistemic entitlements*, als eine Strategie, die von Männern genutzt wird, um ihre Anspruchshaltung auf die Bildung und Kommunikation von Wissen durchzusetzen.²⁸⁶ „Die männliche Herrschaft, vor allem bei den Privilegiertesten und Mächtigsten, beruht teils offenbar darauf, die Kontrolle über die Darstellung an sich zu reißen – und damit auch über die Frau und sie zur Mitwirkung zu zwingen.“²⁸⁷ Hier wird deutlich, wie auch die absichtlichen Formen epistemischen Ausschlusses zur Durchsetzung und Reproduktion gesellschaftlicher Machtverhältnisse und Ungerechtigkeiten beitragen.

3.2.6 *Epistemic vice*

Auf eine weitere Form der epistemischen Ungerechtigkeit weist Fricker selbst in einem 2021 erschienenen Beitrag hin. Mit *epistemic injustice* beschrieb sie eine Form der epistemischen Ungerechtigkeit, die auf interpersoneller Ebene stattfindet. In „Institutional Epistemic Vices: The Case of Inferential Inertia“ wendet sie die Kategorien epistemischer Tugend bzw. Untugend auf Institutionen an und zeigt so die epistemische Verantwortung von Institutionen auf, die über die epistemischen Haltungen und Handlungen ihrer einzelnen Akteur:innen hinausgehen kann.²⁸⁸ Epistemische Untugend einer Institution äußert sich „either in thinking or, where persistent, also at the level of institutional character— whenever there are culpable lapses in the institution’s epistemic ethos and/or in the implementation of its ends.“²⁸⁹

285 ABRAMSON, Turning up, 3. Was Abramson hier mit Blick auf Sexismus aufzeigt, lässt sich auch über die Verbindung zwischen Gaslighting und weiteren Diskriminierungsformen wie Rassismus übertragen.

286 Vgl. MANNE, Entitled, 145–159. „[E]pistemic entitlement involves peremptorily assuming greater authority to speak, on the part of a more privileged speaker“ (vgl. MANNE, Entitled, 141).

287 MANNE, Down Girl, 45.

288 Sie unterscheidet zwischen der Summe des Handelns der Individuen und dem Handeln der Gruppe als ein Kollektiv (vgl. FRICKER, Epistemic Vices, 93).

289 FRICKER, Epistemic Vices, 100f.

Unter Ethos versteht sie „collective motivational dispositions and evaluative attitudes within the institutional body, of which the various good or bad ends orientate the institution's activities.“²⁹⁰ Das Ethos einer Institution kann sich aus den motivationalen Orientierungen ihrer Mitglieder zusammensetzen oder stärker strukturellen Charakter haben.²⁹¹ Auch wenn eine Institution sich etwa dem Streben nach Wahrheit verpflichtet, kann sie epistemisch schuldig werden, entweder weil die epistemische Praxis nicht dieser Maxime entspricht oder weil die Mittel und Wege unzureichend sind, um dem epistemischen Ziel zu entsprechen. Der erste Fall tritt etwa auf, wenn mindestens ein Mitglied der Organisation in seinem Handeln den epistemischen Zielen nicht entspricht und dies von anderen schweigend akzeptiert wird.²⁹² So kann z. B. die Praktik eines Professors, Wissen und Ideen von Frauen, seien es Mitarbeiterinnen oder Studentinnen, systematisch zu missachten, zur Kultur an seinem Lehrstuhl werden, wenn ihm nicht widersprochen wird. Dadurch kompromittiert sein Handeln das universitäre Ethos des Strebens nach Wahrheit.

Mit Verweis auf David Lewis und Rae Langton verdeutlicht Fricker, dass es häufig nicht nur bei der Toleranz dieses epistemisch schuldhaften Handelns bleibt.²⁹³ Lewis und Langton beschreiben mit dem Begriff „accomodation“ das Phänomen, dass Vorannahmen unbewusst übernommen werden, wenn sie nicht explizit gemacht und hinterfragt werden.²⁹⁴ Adaptiert für den Kontext der katholischen Kirche bedeutet dies, dass Personen, die vom Missbrauch des Gemeindepfarrers wissen, aber nicht dagegen vorgehen, die Annahme unterstützen, dass es sich hier um kein nennenswertes Unrecht, nur einen „Ausrutscher“, eine „Affäre“ etc. handle, auch wenn sie sich de facto des Unrechts bewusst sind. Indem sie nicht handeln, suggerieren sie anderen Gemeindegliedern, dass es keinen Handlungsbedarf gebe. Diese Ausführungen sind hilfreich für die Frage, wie kollektives Schweigen über bekanntes Unrecht entsteht und bewahrt wird und wie Vorurteile und Hass Verbreitung finden, ohne dass sie als explizite Überzeugungen vertreten werden.

290 FRICKER, *Epistemic Vices*, 91.

291 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 90.

292 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 96.

293 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 97.

294 Vgl. LEWIS, *Scorekeeping*; LANGTON, *Blocking*.

Haben sich epistemische Untugenden in eine institutionelle Kultur eingeschlichen, ist es sehr schwer, diese Praktiken wieder aufzubrechen. Denn die Übernahme der Institutionskultur spielt eine entscheidende Rolle in der Identifikation mit der Institution. Wer Teil der Gruppe sein will, verpflichtet sich auch ihren Werten. Im Umkehrschluss bedeutet eine Infragestellung des institutionellen Ethos bzw. seiner Ausprägungen auch eine Infragestellung der Gruppenzugehörigkeit und kann dazu führen, dass die Person, die die Kritik äußert, von den übrigen Mitgliedern zurechtgewiesen oder sogar ausgeschlossen wird, wie man es am Beispiel von Whistle-Blowern häufig beobachten kann.²⁹⁵ Fricker spricht in diesem Kontext auch von einer „inhärenten zwangsförmigen Macht“²⁹⁶ der die Gruppe verbindenden Einstellungen.

Im zweiten Fall institutioneller epistemischer Untugend stimmt zwar die motivationale Ausrichtung auf die epistemischen Tugenden der Institution, doch die epistemischen Prozesse sind mangelhaft. So kann etwa ein kompliziertes Meldeverfahren dazu führen, dass Wissen verloren geht oder aufgrund des langen Meldeweges gar nicht erst geäußert wird. Fricker spricht dann von „performativ failure“²⁹⁷ mit Blick auf die epistemische Tugend.

Fricker hebt eine epistemische Untugend besonders hervor, die sie „inferential inertia“ (dt.: Trägheit der Schlussfolgerung/ inferentielle Trägheit) nennt.²⁹⁸ Personen machen sich dieser Untugend schuldig, wenn sie ihrem Gegenüber zwar glauben, jedoch keine Konsequenzen aus deren Aussagen ziehen. Hier handelt es sich um eine besonders schwerwiegende Form der epistemischen Ungerechtigkeit, da alle Bedingungen erfüllt wären, damit die Aussage eine Wirkung entfalten könnte, dies aber von den Zuhörenden aufgrund einer schuldhaften Trägheit verhindert wird. „Perhaps they are resistant to the implications of this particular piece of news, and hope it is a one-off; or perhaps they are epistemically lazy or scared or unimaginative when it comes to shaking their sense of the *status quo*.“²⁹⁹ Die soziologischen und psychologischen Ursachen dieses Festhaltens am

295 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 96f.

296 FRICKER, *Schweigen*, 80.

297 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 99.

298 Vgl. FRICKER, *Epistemic Vices*, 101–104.

299 FRICKER, *Epistemic Vices*, 101.

Status Quo wären noch weiter zu untersuchen. Fricker geht es vor allem darum zu zeigen, dass diese Untugend auch auf epistemischer Ebene vorkommen kann. Hier kann sie sich aus verschiedenen Mängeln in den epistemischen Prozessen zusammensetzen, die etwa dafür sorgen, dass Wissen auf komplizierten Meldewegen verloren geht oder relevantes Wissen zu einem Sachverhalt nie gebündelt wird. Dies kann verheerende Folgen haben, wenn es etwa darum geht, Missbrauchsstrukturen in einer Institution aufzudecken. In der katholischen Kirche finden wir ähnliche epistemische Verantwortungslosigkeit, wenn es um die Versetzung von Missbrauchstätern in andere Diözesen ohne entsprechende Informationen über ihre kriminelle Vorgeschichte ging. Erste Anzeichen erneuter Vergehen wurden so häufig nicht richtig eingeordnet und blieben zunächst ohne Konsequenz. Auch wenn die Versetzung an sich schon einen schweren Fehler der Institution darstellt, treten hier zusätzlich Mängel in den epistemischen Praktiken auf, die verhindern, dass das Wissen über den Missbrauchstäter geteilt wird und neue Vergehen schnell erkannt und konsequent geahndet werden könnten. Neben den offenkundigen Fehlern in der Performanz epistemischer Tugenden ist zu fragen, ob auch die motivationale Einstellung der Institution kompromittiert ist, ob etwa vermeintlicher Institutionenschutz über das Streben nach Erkenntnis in Bezug auf den Täter und seine Taten gestellt wurde, oder ob die Weitergabe des Wissens aufgrund einer starken Verbundenheit unter den Priestern als Verrat angesehen worden wäre.³⁰⁰

Auch für die Auseinandersetzung mit der Gründungsgeschichte der Franziskusschwester Vierzehneiligen werden solche Fragen relevant sein. Es gilt nicht nur individuelles, sondern auch institutionelles Handeln in den Blick zu nehmen sowie die Interrelationen beider Ebenen zu berücksichtigen. So können Mängel institutioneller epistemischer Praktiken Ursache für individuell begangene epistemische Ungerechtigkeit sein. Wenn Institutionskultur etwa von Vorurteilen geprägt ist, kann das dazu führen, dass ihre Mitglieder zu *testimonial injustice* neigen, auch wenn sie die Vorurteile persönlich nicht unterstützen.³⁰¹ Die Verwendung spezifischer hermeneuti-

300 Vgl. DE WEGER, Reporting, 110; HASLINGER, Macht, 497–501; HEYDER, Studie, 15; KEUL, Verletzender Klerikalismus, 17.

301 Vgl. Frickers Ausführungen zu Stereotypen im social imaginary unter III.3.1.2.

scher Ressourcen auf Institutionsebene und die Ablehnung anderer, kann wiederum Ursache für *hermeneutical injustice* bzw. *willful hermeneutical ignorance* sein.

3.3 Zwischenfazit

Die Auseinandersetzung mit Frickers Konzept im wissenschaftlichen Diskurs und Frickers Reaktionen darauf, machen erneut deutlich, dass sie mit *epistemic injustice* ein spezifisches und begrenztes Phänomen beschreibt, das deshalb häufig unsichtbar bleibt, weil es auf sehr subtilen Mechanismen der Einflussnahme von Vorurteilen auf epistemische Praktiken beruht. Auch die Personen, die *epistemic injustice* begehen, sind sich dessen wohl nicht bewusst, da dies ohne Absicht geschieht. Dessen ungeachtet kann die Ungerechtigkeit mit schwerwiegenden Folgen für die Betroffenen verbunden sein. Mit der Ausarbeitung des Konzepts der *epistemic injustice* leistet Fricker einen wichtigen Beitrag zum größeren akademischen Diskurs zu epistemischen Ungerechtigkeiten, nicht nur weil das Phänomen bislang nicht in der Weise beschrieben wurde, sondern auch weil es eine gute konzeptionelle Grundlage bietet, um weitere, anknüpfende Formen der epistemischen Ungerechtigkeit zu beschreiben.

In der kritischen Auseinandersetzung mit Frickers Konzept konnten einige Aspekte herausgearbeitet werden, in denen ihre Beschreibung der Ungerechtigkeit und der verursachenden Faktoren unterkomplex geblieben sind (vgl. 3.1). Teilweise ist dies in der theoretischen Verortung in der Epistemologie und Frickers Skepsis gegenüber diskurstheoretischen Ansätzen begründet. Hier gibt es jedoch Konkretisierungsbedarf.³⁰² Zudem wiesen Wissenschaftler:innen wie Dotson, Medina und Pohlhaus auf Ausprägungen der *epistemic injustice* hin, die Fricker noch nicht beschrieben hatte, bzw. arbeiteten weitere Formen des epistemischen Ausschlusses an den Grenzen von Frickers Definition heraus. Diese sind in der Auseinandersetzung mit epistemischen Ungerechtigkeiten unbedingt miteinzubeziehen, nicht zuletzt weil die Grenzen zwischen den verschiedenen Formen häufig fließend sind.

302 Zu überlegen wäre zudem, ob eine diskurstheoretische Reformulierung des Ansatzes nicht einen geeigneteren theoretischen Rahmen bieten würde. Ein entsprechender Entwurf steht noch aus.

Frickers Entwurf der *reflexive social awareness* bietet ein Tool, um den Einfluss von Vorurteilen auf die eigene Wahrnehmung anderer Wissenssubjekte kritisch zu reflektieren. Damit hilft es, nicht nur die eigene Anfälligkeit für *epistemic injustice* zu reflektieren, sondern kann auch für weitere Formen epistemischer Ungerechtigkeit sensibilisieren. Nachdem deutlich wurde, dass sich im Kontext des Missbrauchs in der katholischen Kirche Beispiele für die verschiedensten Formen der epistemischen Ungerechtigkeit finden lassen, scheint die *reflexive social awareness* eine wichtige Grundhaltung für jede Form der Auseinandersetzung mit dem Thema zu sein, da sie für vorhandene epistemische Ungerechtigkeiten sensibilisiert und vor der Begehung weiterer epistemischer Ungerechtigkeit bewahrt. Frickers Hinweis auf die unabsichtliche Form der *epistemic injustice* ruft auch Wissenschaftler:innen zu besonderer Achtsamkeit in diesem Forschungsfeld auf. Obwohl sie in der Regel das Anliegen verfolgen, die Fälle und die Betroffenen in der Tiefe zu verstehen, sind auch sie nicht davor gefeit, diese niedrigschwellige Version der epistemischen Ungerechtigkeit, die Fricker beschreibt, zu begehen. Eine besondere Sensibilität ist zudem erforderlich, wenn mit Material gearbeitet wird – seien es Betroffenenberichte, Medienberichte, kirchliche oder staatliche Akten –, welches selbst von epistemischer Ungerechtigkeit geprägt ist. Insbesondere in der historischen Forschung sind Fragen der Schuld für epistemische Ungerechtigkeit häufig nur noch schwer zu beantworten, insbesondere wenn Motivationen und Beweggründe der historischen Akteur:innen nicht mehr zu rekonstruieren sind. Mit Fricker kann dennoch über Verantwortlichkeiten und Optionen für eine bessere epistemische Praxis nachgedacht werden. Vor allen Dingen kann ein differenziertes Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit dazu beitragen, die gesellschaftlichen *hidden patterns* herauszuarbeiten, die dazu beitrugen, dass das Wissen der Betroffenen unterdrückt und entstellt wurde, und das in den Quellen enthaltene Wissen der Betroffenen sichtbar zu machen.

4 Adaption des Konzepts der *epistemic injustice* für die Analyse von Missbrauchsfällen

Frickers Konzept wurde in den letzten Jahren auch im Bereich der Theologie und der Missbrauchsforschung immer mehr rezipiert.

Diese Rezeptionen werden im Folgenden vorgestellt, um die Anschlussfähigkeit des Konzepts für diesen Bereich zu erläutern. Unter Verweis auf die bisherige Rezeption wird anschließend erörtert, wie *epistemic injustice* für die Analyse der Missbrauchsfälle in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen fruchtbar gemacht werden kann.

4.1 Rezeption des Konzepts in Religionswissenschaften, Theologie und Missbrauchsforschung

Insbesondere institutionalisierte Glaubensgemeinschaften verfügen meist über ein mehr oder weniger stark reguliertes Normensystem, das sowohl mit starken Identitätszuschreibungen in Bezug auf Geschlecht, religiösen Stand und Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft verbunden sein kann, als auch mit einer Hierarchisierung in Bezug auf die Beteiligung bzw. Kompetenz, religiöses Wissen hervorzubringen. Wo es um die Auslegung der einen göttlichen Wahrheit geht, ist der Zugang zur Wissensproduktion besonders stark reglementiert – wenn also ein Wahrheits- und Offenbarungsverständnis vorherrscht, dass von einer einzigen, eindeutig erfassbaren, unveränderlichen und propositionellen göttlichen Wahrheit ausgeht. Nicht nur der Zugang zur Wissensproduktion wird dann verschleiert, sondern auch die Praxis der Wissensproduktion selbst. So entstehen Mythen von Tradition und Kontinuität, die die soziale Bedingtheit des Wissens unkenntlich machen.³⁰³

Daher liegt es nahe, mit Konzepten der epistemischen Ungerechtigkeit auch auf religiöse Praktiken und Systeme zu blicken und es gibt bereits einige Beiträge, in denen dies unternommen wurde. Pamela Sue Anderson wies 2004 auf die epistemischen Nachteile hin, die Religionsgemeinschaften aber auch wissenschaftlichen Disziplinen wie der Religionsphilosophie entstehen, wenn Personen aufgrund ihrer sozialen Identität kein Glauben geschenkt wird, und beschreibt damit eine Form des Phänomens, für das Fricker 2007 den Begriff *testimonial injustice* prägte.³⁰⁴ Wenn man Frauen oder anderen religiös marginalisierten Personen zuhört – so Anderson

303 Vgl. WOLF, Krypta; JAGIELSKA, Vatikan.

304 Vgl. ANDERSON, Epistemological-Ethical Approach, 90.

– werde die Begrenztheit der privilegierten Perspektive offensichtlich und es entstehe Raum für neues Wissen.³⁰⁵ In ihrem 2012 erschienen Buch „Re-visioning Gender in Philosophy of Religion“ dekonstruiert sie die vermeintlich neutrale und objektive Perspektive der Religionsphilosophie und zeigt auf, welche Rolle *gender* für die wissenschaftliche Praxis der Disziplin spielt. Glaubensinhalte und Glaubenspraktiken seien von einem Ausschluss weiblichen Wissens und einer weiblichen Perspektive geprägt, genauso wie die Reflexion über Religion in der Philosophie. Stattdessen werde eine androzentrische Perspektive eingenommen. Indem sie den Einfluss von *gender* auf religiöses und religionsphilosophisches Wissen aufdeckt, eröffnet sie Möglichkeiten einer differenzierten Auseinandersetzung mit Religion, die sich ihrer epistemischen Situierung bewusst ist. Mit „Re-visioning Gender in Philosophy of Religion“ nutzt sie diese Möglichkeit und zeigt die Relevanz feministischer Fragestellungen für zentrale Themen der Religionsphilosophie.³⁰⁶

Auch Courtney T. Goto analysiert epistemische Ungerechtigkeiten im akademischen Diskurs. Sie fokussiert dabei die Repräsentationspraktiken in der Disziplin der Praktischen Theologie, in denen sie eine allgegenwärtige Gefahr epistemischer Gewalt³⁰⁷ wahrnimmt: „The potential for epistemic violence is ever present in practical theology, where we are given institutional authority to interpret and represent the lived experiences of others, as well as the responsibility to shape student experience.“³⁰⁸ Sie wirft praktischen Theolog:innen vor, häufig als Bauchredner:innen zu agieren, die die Erfahrungen ihrer Forschungsobjekte durch die eigene akademische Sprache überzeichnen und unsichtbar machen.³⁰⁹

Das „Routledge Handbook of Epistemic Injustice“ thematisiert ebenfalls die Sphäre der Religion. Ian James Kidd gibt darin einen kurzen, sehr begrenzten Überblick über Formen, in denen religiöse Akteur:innen von epistemischer Ungerechtigkeit betroffen sind und

305 Vgl. ANDERSON, Epistemological-Ethical Approach, 96.

306 Vgl. ANDERSON, Re-visioning Gender.

307 Epistemische Gewalt versteht sie in Anlehnung an Spivak als „harm done to an individual when her understanding of her reality is ignored, obscured, and overridden by another person (or persons) who in words and actions redefine(s) that reality“ (GOTO, Experiencing Oppression, 182).

308 GOTO, Experiencing Oppression, 182.

309 Vgl. GOTO, Experiencing Oppression, 183.

Fälle, in denen Religion selbst zur Ressource für epistemische Ungerechtigkeit wird. Dass beide Formen auch zusammenfallen können, wird insbesondere an seiner Zusammenfassung der Beiträge feministischer Theologie zur Analyse epistemischer Ungerechtigkeiten in Religion und Theologie deutlich:

„Feminist theologies offer at least three ways to understand the unjust epistemic effects of entrenched religious sexism. The first is to show the *silencing* of the experiences, thoughts, and reflections of women of spirit, not least their accounts of their marginalisation in and by the traditions to which they belong [...]. Second, to document and protest occlusion of the social and spiritual experiences of religious women [...]. And third, feminist theologies offer powerful ways to identify and interdict systems of doctrinal and social power that deprive religious women of their epistemic authority [...].“³¹⁰

Sylvia Hübel zeigt auf, wie diese Mechanismen Frauen innerhalb der katholischen Kirche seit Jahrhunderten massiver epistemischer Ungerechtigkeit aussetzen: „Catholic women have been suffering for centuries gender-based injustices, ranging from inequitable access to theological educational and scholarly work to exclusion from doctrinal development and authoritative knowledge sharing.“³¹¹ Hübel ist die erste, die Frickers Konzept der *epistemic injustice* auf die Situation von Frauen in der katholischen Kirche anwendet. Als zentrale Strategien, mit denen Frauen aus dem epistemischen Diskurs ausgeschlossen werden, nennt sie: „[T]he non-sharing or unjust sharing of epistemic goods; the unjust distribution of epistemic authority; unequal hermeneutical participation (denying women access to decision-making in councils, synods or acts of public teaching and speech such as sermons).“³¹²

Michelle Panchuk und Maren Behrens unternahmen erste Schritte, das Konzept auf Missbrauch in der katholischen Kirche anzuwenden. Panchuk erörtert, wie *hermeneutical injustice* zu Missbrauch beitragen kann, wenn sich Täter:innen bewusst sind, dass Betroffenen nicht die geeigneten Konzepte zur Verfügung stehen, um das Unrecht zu fassen und verständlich zu machen, das ihnen

310 KIDD, *Epistemic Injustice and Religion*, 387f.

311 HÜBEL, *Herstory*, 127.

312 HÜBEL, *Herstory*, 134.

widerfährt.³¹³ *Hermeneutical injustice* könne auch eine Form der spirituellen Gewalt darstellen, wenn Betroffene vorgegebene Konzepte übernehmen müssen, die ihre spirituelle Entwicklung und ihre Gottesbeziehung behindern.³¹⁴ Maren Behrensen zeigt, wie *hermeneutical injustice* eine tiefgreifende Aufarbeitung in der katholischen Kirche verhindert. Behrensen setzt sich vertieft und differenziert mit dem Konzept Frickers auseinander und rezipiert die Kritik und Weiterentwicklungen durch Dotson, Pohlhaus und Medina. Sie identifiziert verschiedene Formen der *epistemic injustice* im Umgang mit Betroffenen und zeigt Verbindungen zu tieferliegenden Strukturen in der katholischen Kirche auf: „[S]olange die Kirche sich nicht radikal mit den Moralvorstellungen und dem Selbstbild beschäftigt, die ihnen zugrunde liegen, verübt sie epistemische Gewalt“³¹⁵. Wo Panchuk aufgeladene Konzepte („laden concepts“) als entscheidende Faktoren sieht, die eine Anerkennung des Missbrauchs verhindern,³¹⁶ rekurriert Behrensen auf Katharine Jenkins Ausführungen zu Vergewaltigungsmythen.³¹⁷ Sie weisen damit beide auf katholische Vorstellungen von Sexualität und Geschlechterrollen hin, die sich als ungeeignet erweisen, wenn es darum geht, dass Betroffene Missbrauch erkennen und dieses Wissen verständlich kommunizieren können. Damit legen sie einen entscheidenden Grundstein für die weitere Erforschung von Phänomenen der epistemischen Ungerechtigkeit im Kontext von Missbrauch in der katholischen Kirche. Sie konzentrieren sich gleichwohl vorwiegend auf hermeneutische Ungerechtigkeit. Dass Betroffene häufig auch *testimonial injustice* erfahren, wurde im Forschungsüberblick (II) bereits deutlich und konnte bei den Erläuterungen zu Frickers Definition dieser Ungerechtigkeit an weiteren Beispielen aufgezeigt werden (vgl. 2.3). Regina Heyder weist zudem daraufhin, wie präsent diese Phänomene auch in den Missbrauchsgutachten der deutschen Bistümer sind: „Ein ‚testimonial privilege‘ für beschuldigte Priester und ‚testimonial injustice‘

313 Vgl. PANCHUK, Distorting Concepts, 619f.

314 Vgl. PANCHUK, Distorting Concepts, 618.

315 BEHRENSSEN, Aufarbeitung, 184.

316 Vgl. PANCHUK, Distorting Concepts, 610f.

317 Vgl. BEHRENSSEN, Aufarbeitung, 171f.; unter Verweis auf: JENKINS, Rape Myths.

gegenüber Mädchen und Frauen als Betroffenen oder Zeuginnen finden sich in fast jedem diözesanen Gutachten in Deutschland.“³¹⁸

Ebenfalls in der Missbrauchsforchung, wenn auch nicht explizit mit Blick auf die katholische Kirche, rezipieren Barbara Kavemann, Bianca Nagel, Adrian Etzel und Cornelia Helfferich Frickers Konzept.³¹⁹ Sie setzen sich mit dem Missbrauch von Minderjährigen durch Erwachsene auseinander und zeigen, wie die epistemische Ungerechtigkeit und ihre Folgen das Leben von Betroffenen auch noch lange nach dem Missbrauch prägen. Unter anderem verweisen sie auf epistemische Ungerechtigkeit in der Aktenführung von Täterorganisationen (sie beziehen sich auf Fälle von Missbrauch in Heimen und Werkhöfen der DDR):

„Es wurden keine Archive eingerichtet, und viele Akten sind verschwunden, weshalb es für Betroffene unmöglich sein kann, Rehabilitierung zu erreichen. Zudem dokumentieren die Akten nicht ihre Realität, sondern die Perspektive der Täterorganisation. Hierin ist ein weiteres Beispiel für epistemische Ungerechtigkeit zu sehen: Das Wissen der Betroffenen wird gesellschaftlich nicht aufgegriffen, auch von Richterinnen und Richtern nicht, die dann nach Aktenlage gegen eine Rehabilitierung entscheiden.“³²⁰

Auf ähnliche Umstände im Kontext der Aktenführung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche weist Leimgruber hin.³²¹

Ausgehend von den Erfahrungen Betroffener mit epistemischer Ungerechtigkeit entwerfen Kavemann et al. Optionen für einen gerechteren Umgang mit Betroffenen, der sich auf die beiden Dimensionen der Definitions- und Organisationsmacht bezieht. Sie fordern „auch in einer überindividuellen Dimension die Anerkennung des spezifischen Wissens und der Erfahrung Betroffener als hilfreiche Wissensquelle“³²². Anders als Fricker verstehen sie epistemische Ungerechtigkeit als ein „strukturelles Problem, das nach

318 HEYDER, Studie, 12.

319 Vgl. KAVEMANN et al., Wege; KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit.

320 KAVEMANN et al., Wege, 91.

321 Vgl. LEIMGRUBER, Quod non est.

322 KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit, 151.

einer strukturellen Lösung verlangt“³²³. Und weiter: „Neben Schutz und angemessener Unterstützung müssen Diskriminierung und Stigmatisierung bekämpft sowie der Zugang zu Rechten und Ansprüchen sichergestellt und gesellschaftlicher Ausschluss vermieden werden.“³²⁴

Die angeführten Forschungsbeiträge machen die hohe Relevanz von Frickers Konzept für die (theologische) Missbrauchsforschung sehr deutlich. Eine ausführliche Analyse, die epistemische Ungerechtigkeit mit gender-theoretischen Aspekten des Missbrauchs an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche zusammenbringt, gibt es bislang nicht.

4.2 Epistemische (Un-)Gerechtigkeit als hermeneutischer Schlüssel für die Fallstudie

In der vorliegenden Arbeit wird das Konzept der *epistemic injustice* zum ersten Mal in einer ausführlichen Analyse auf Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche angewandt. Dabei wird es nicht darum gehen, nachzuweisen, dass die Betroffenen epistemische Ungerechtigkeit erfahren haben. Dass auch erwachsene Frauen, die in der katholischen Kirche missbraucht werden, davon betroffen sind, wurde bereits zur Genüge deutlich. Ziel der Arbeit ist dagegen, das Wissen der Betroffenen zu heben und die konkreten Bedingungen des Sprechens sowie die Möglichkeiten und Grenzen der Anerkennung zu erfassen. Dabei macht zum einen die Auseinandersetzung mit den historischen Akten eine Hermeneutik des Verdachts mit Blick auf epistemische Ungerechtigkeit notwendig, insofern die Aktenführung selbst von epistemischer Ungerechtigkeit geprägt sein kann. Zum anderen macht das Konzept der *epistemic injustice* auf den Einfluss von Stereotypen und Vorurteilen auf die Deutung von Missbrauchserfahrung und deren Vermittlung aufmerksam und ist damit höchst relevant für die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über Missbrauch. Wenn epistemische Ungerechtigkeit daher als hermeneutischer Schlüssel für die Analyse der Missbrauchsfälle an den Franziskusschwestern

323 KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit, 152.

324 KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit, 152.

Vierzehnheiligen herangezogen wird, bedeutet das eine besondere Sensibilität für Formen der epistemischen Ungerechtigkeit sowohl in der vorgenommenen wissenschaftlichen Analyse als auch in den bearbeiteten Quellen. Das Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit, das zugrunde gelegt wird, geht von Frickers Konzeption der *epistemic injustice* aus, erweitert dies jedoch um einige Aspekte, die die Komplexität epistemischer Prozesse besser einfangen, wie es unter 3.1 dargelegt wurde. Zudem werden auch weitere Formen der epistemischen Ungerechtigkeit berücksichtigt (vgl. 3.2), die an Frickers Definition von *epistemic injustice* angrenzen. Bei der Analyse der Bedingungen, unter denen der Missbrauch anerkannt bzw. abgelehnt wurde, wird die Frage der Schuld eine untergeordnete Rolle spielen, da diese auf Basis der Akten und mit dem gegebenen zeitlichen Abstand nicht zu beantworten ist. Durch eine intensive Auseinandersetzung mit dem Diskurs zu sexualisierter Gewalt im Kaiserreich soll herausgearbeitet werden, inwiefern Missbrauch an erwachsenen Frauen besprechbar war und welche Deutungen dafür zur Verfügung standen. Auf dieser Basis kann erwogen werden, ob die jeweiligen epistemischen Akteur:innen ihrer Verantwortlichkeit gegenüber den Informant:innen gerecht wurden und wie sehr sie darum bemüht waren, deren Darstellung der Ereignisse zu verstehen und entsprechende Maßnahmen zu verfolgen. So können Überlegungen angestellt werden, wie ein verantwortungsbewusstes Handeln gegenüber den Betroffenen ausgesehen hätte und Schlussfolgerungen für den heutigen Umgang mit Betroffenen und ihren Berichten gezogen werden.

Frickers Tugend der *reflexive social awareness* wird als Richtlinie für die Durchführung der Fallstudie herangezogen, um eine Auswertung zu gewährleisten, die möglichst epistemisch gerecht ist, d. h. die nach Möglichkeit keine epistemischen Ungerechtigkeiten produziert oder reproduziert.

Dazu sind zwei Schritte notwendig:

In einem ersten Schritt sind die sozialen Machtverhältnisse zu reflektieren, in denen die Berichte über Missbrauch entstanden. Ferner ist deren Einfluss auf die epistemischen Praktiken zu erörtern. Hier sind bestehende Vorurteile in Bezug auf die Betroffenen bzw. die Personen, die das Wissen über den Missbrauch äußern, sowie die vorhandenen interpretativen Ressourcen zu untersuchen. Es ist

zu analysieren, welche gesellschaftlichen Gruppen an der Bildung allgemein geteilter hermeneutischer Ressourcen beteiligt waren und welche als hermeneutisch marginalisiert anzusehen waren. Nach Möglichkeit ist zu überprüfen, inwiefern die jeweiligen Wissenssubjekte Zugang zu diesen Ressourcen hatten und ob es alternative, subversive Praktiken des Sprechens über den Missbrauch gab, die jedoch nicht allgemein intelligibel waren. Zudem sind kulturelle Skripte und Konventionen in den Blick zu nehmen, die das Sprechen über Missbrauch strukturierten. Während dieser erste Schritt in einem konkreten kommunikativen Austausch, wie ihn Fricker in ihren Ausführungen beschreibt, in der Regel nicht erfolgen kann, da dafür keine Zeit bleibt, ist eine ausführliche Analyse der Hintergründe, auf denen die Berichte entstanden, in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Berichten über Missbrauch durchaus möglich. Die Analyse der gesellschaftlichen Machtverhältnisse gibt Aufschluss über die Möglichkeiten verschiedener sozialer Gruppen, am Wissenssystem teilzunehmen und macht deutlich, wo Risiken epistemischer Ungerechtigkeit bestehen.

In einem zweiten Schritt können dann die Berichte selbst angeschaut werden. Mit dem Wissen um die sozialen Machtverhältnisse und ihren Einfluss auf die epistemischen Praktiken sind die folgenden Fragen zu reflektieren: Wie wird das Wissen über den Missbrauch geäußert? Wer äußert dieses Wissen und wie wurde es rezipiert? Wo gibt es Dysfunktionen in den Wissenspraktiken und Wissenslücken? Wo ist Wissen offensichtlich verloren gegangen bzw. konnte nicht geäußert werden? Wo erscheinen Aussagen unverständlich oder widersprüchlich?

Diese Herangehensweise ermöglicht es, epistemische Ungerechtigkeit in der Analyse der Fälle auszuschließen bzw. zu korrigieren und das Wissen der Betroffenen zu heben. Mit Blick auf die Deutungen Dritter, wie sie in den Akten festgehalten sind, können die Machtverhältnisse dekonstruiert werden, auf denen diese Deutungen beruhen und der Einfluss dieser Machtverhältnisse auf das *framing* des Missbrauchs nachgezeichnet werden. Es kann gezeigt werden, welche *hidden patterns*, welche Normen, Vorurteile und Skripte konkret zur Missachtung der Betroffenen bzw. ihres Wissens beigetragen haben. Dabei sind auch Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Faktoren sowie intersektionale Aspekte zu berücksichtigen. Betroffene und ihr Wissen werden dabei nicht nur als

unterdrückt verstanden. Durch eine Sensibilität für alternative Deutungen kann auch auf die Räume hingewiesen werden, die Betroffene und ihre Unterstützer:innen nutzten, um ihr Wissen zu kommunizieren. So kann zugleich die Handlungsfähigkeit der Betroffenen aufgezeigt werden.

IV Historischer Kontext: 1870–1920

Eine Auseinandersetzung mit Missbrauchsfällen aus dem 19. Jahrhundert kann nur auf Basis einer intensiven und differenzierten Analyse des historischen Kontexts erfolgen. Dieses Kapitel bietet daher die Grundlage, um das Wissen, das in den Quellen steckt, umfassend zu heben und Wissenslücken sowie subversives Sprechen sichtbar zu machen. Die intensive Auseinandersetzung mit dem historischen Kontext trägt zudem dazu bei, nicht vorschnell Konzepte und Ansprüche der eigenen Zeit auf die Quellen zu übertragen. Mit dem Wirken des Täters in München und der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern ist eine Fokussierung auf den Zeitraum von 1870 bis 1921 gegeben, der sich weitestgehend mit dem Bestehen des Deutschen Reiches deckt, das auch den räumlichen Fokus bilden wird. Da sich die Missbrauchsfälle und die Gerichtsprozesse Ende des 19. Jahrhunderts zutragen, wird ein Schwerpunkt auf dieser Zeit liegen. Rekurse auf den Anfang des 19. Jahrhunderts helfen, ein fundierteres Verständnis des zeitlichen Kontextes zu etablieren, das auch Kontinuitäten und Brüche berücksichtigt. Von besonderem Interesse sind die sozialen Machtverhältnisse der Zeit, spezifischer noch die Geschlechterverhältnisse. Denn „[s]exueller Missbrauch und sexuelle Gewalt [und das Sprechen darüber; M.H.] hängen eng mit dem Verständnis dessen zusammen, wie Geschlecht gedacht wird, wie Sexualität internalisiert ist und wie sich die Systeme, in denen die Personen agieren, dazu verhalten.“¹

Im 19. Jahrhundert ging man dabei weitestgehend unhinterfragt von einem naturgegebenem Modell von zwei Geschlechtern und einem komplementären Verhältnis zwischen Männern und Frauen aus. Welche gesellschaftlichen Vorstellungen und Normen damit verbunden waren und was das für die Situation der Frauen im 19. Jahrhundert bedeutete, wird im ersten Kapitel skizziert (1). Die Situation der Frauenkongregationen steht im Fokus des zweiten Kapitels (2).

1 LEIMGRUBER, Frauen, 121.

Denn die Gründung der Franziskusschwestern war nur eine von unzähligen Gründungen im 19. Jahrhundert. So ist die besondere Situation der neugegründeten Gemeinschaften und ihre Bedeutung als Gestaltungs- und Verwirklichungsraum für Frauen, aber auch als Fortsetzung patriarchaler Machtgefüge zu beleuchten. Sowohl historische als auch theologische Forschungsbeiträge bilden dafür die Grundlage. Im dritten Kapitel (3) werden die epistemischen Praktiken des Deutens von Missbrauch und des Sprechens darüber analysiert. Im Gegensatz zu den beiden ersten Kapiteln, die vor allem auf gesellschaftliche Entwicklungen und die soziale Realität der Frauen im 19. Jahrhundert fokussiert sind, wird im dritten Kapitel die Ebene des Diskurses in den Blick genommen, der die Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über Missbrauch bestimmte.² Dazu sind die Bereiche des Rechts, des alltagsweltlichen Diskurses, der Presse und der katholischen Kirche bzw. der Theologie zu analysieren. Unter Bezug auf feministisch-historische Forschung werden neben den Unterdrückungsverhältnissen und den dominanten Diskursen auch Emanzipationsbestrebungen und subversives Sprechen von Frauen offengelegt. Es geht also nicht nur darum, die Grenzen des Handelns, Deutens und Sprechens von Frauen aufzuzeigen, sondern auch deren Umgang mit diesen Grenzen sichtbar zu machen, der sich oftmals in kreativen Strategien der Aneignung und Gestaltung äußerte und zu einer Weitung der durch die patriarchale Gesellschaft und die androzentrischen Diskurse gesteckten Grenzen führte.

1 Die Situation von Frauen an der Wende zum 20. Jahrhundert

Das 19. Jahrhundert war geprägt durch die gesellschaftlichen Veränderungen, die im vorhergehenden Jahrhundert durch Aufklärung und Industrialisierung angestoßen worden waren. Auch die Situation der Frauen war von diesen Umbrüchen gezeichnet. Wie der Rest der Gesellschaft erlebten sie die Infragestellung althergebrachter

2 Ausführlicher zum Diskursverständnis dieser Arbeit und dessen Bedeutung für die der Arbeit zugrundeliegende Fragestellung vgl. IV.3.

Institutionen wie Monarchie und Kirche sowie die Entwicklung zur Industriegesellschaft mit ihren ökonomischen und sozialen Folgen. Neben Aufklärung und Industrialisierung sind als prägende Entwicklungen insbesondere die Nationalstaatsbildung, die fortschreitende Demokratisierung, soziale Nöte sowie neue Verhältnisbestimmungen zwischen Staat und Kirche, die die polaren Strömungen von Antiklerikalismus und Ultramontanismus hervorbrachten, zu nennen. Auch auf das Bild der Frau und ihre Stellung in der Gesellschaft hatten sie starke Auswirkungen. Die Veränderung der Produktionsverhältnisse durch die Industrialisierung hatte die Erwerbsarbeit vom Heim in die außerhäusliche Sphäre verlagert. Sie wurde in Fabriken, Handwerksstätten, Geschäften, Ämtern usw. verrichtet. Dies stand insbesondere im Kontrast zur Lebensweise der gehobenen Mittel- und Oberschicht in der frühen Neuzeit,³ in der „das ganze Haus“⁴, bestehend aus der Familie in mehreren Generationen, den Mägden, Knechten und dem Gesinde, unter der Leitung des Hausherrn einen Betrieb geführt hatte, der die Versorgung der Angehörigen sicherte. Mit Ingeborg Weber-Kellermann kann auch von einer „großen Haushaltsfamilie“ gesprochen werden.⁵ Aufgaben wie die Kindererziehung waren in diesem Gefüge auf verschiedene Schultern verteilt. Seit dem 18. Jahrhundert entwickelte sich jedoch eine zunehmende Differenzierung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Das Familienleben blieb auf den privaten Raum verwiesen und reduzierte sich auf die Kleinfamilie, denn nun bestand außer in den höheren gesellschaftlichen Schichten kaum mehr Bedarf an Angestellten.⁶ Während der Mann außer Haus arbeiten ging, fiel die Aufgabe der Haushaltsführung und Kindererziehung nun vor allem der Frau zu. In der bürgerlichen Mittelschicht etablierte sich das Ideal der erwerbslosen Hausfrau und es wurde als Errungenschaft der Moderne angesehen, dass die Frau sich ganz auf Haushalt und Kinder konzentrieren konnte.⁷ Frauen der Unterschichten konnten es sich dagegen nicht leisten, zu Hause bei den Kindern zu bleiben und mussten zusätzlich arbeiten gehen oder zu Hause Näh-

3 Vgl. GERHARD, Verhältnisse, 81–83.

4 Dieser Begriff geht auf Otto Brunner zurück (vgl. BRUNNER, Das „ganze Haus“).

5 Vgl. WEBER-KELLERMANN, Die deutsche Familie, 50, 73f.

6 Vgl. KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 37.

7 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 75.

oder Strickarbeiten verrichten, die ein kleines zusätzliches Gehalt einbrachten. Auch wenn das Ideal der bürgerlichen Hausfrau für die unteren Schichten meist unerreichbar war, wurde es im 19. Jahrhundert weit über die Grenzen der Bürgerschicht prägend.⁸ Deutlich wird hier bereits eine spannungsreiche Verflechtung ideologischer Vorstellungen über Wesen und Bestimmung der Frau (vgl. 1.1) mit den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen (vgl. 1.2), die im Folgenden noch näher zu beleuchten sind. Dabei sind sowohl die bürgerliche Gesellschaft als auch die Religionsgemeinschaften (hier insbesondere die katholische Kirche) als wichtige Größen zu berücksichtigen, die zur Etablierung androzentrisch-patriarchal geprägter Geschlechterrollen entlang der Dichotomie von Öffentlichkeit und Privatheit beitrugen. Eine Übersicht über die Situation der Frauen um die Jahrhundertwende ist indes nicht vollständig, ohne die zunehmende Infragestellung der Frauenbilder und das Streben nach einer Verbesserung der Situation von Frauen im Rahmen der ersten Emanzipationsbewegungen – sowohl konfessioneller als auch überkonfessioneller Art – zumindest zu skizzieren (vgl. 1.3).

1.1 Ideengeschichte: Das Frauenbild des 19. Jahrhunderts

Mit dem Umbau der Gesellschaft seit dem 18. Jahrhundert ging eine Veränderung des Denkens über Männer und Frauen, deren Wesenseigenschaften und Rollen in der Gesellschaft einher. Es handelt sich hier um einen Diskurs (vgl. auch 3), der vorwiegend von Männern aus bürgerlichem Kreisen, Philosophen, Theologen usw. geführt wurde. Er diente als ideologischer Unterbau für die Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft, als Legitimation für deren geschlechtsspezifische Aufteilung und als Verteidigung gegen Anfragen an dieses Geschlechter- und Gesellschaftsmodell.⁹ Daher soll die Auseinandersetzung mit der Ideengeschichte am Anfang dieses Kapitels stehen. Sie ist jedoch von der sozialen Realität der Frau-

8 Vgl. BECK-GERNSHEIM, Kinderfrage, 46; KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 37f.; KRAUTWALD, Frauenbilder, 194f.; WEBER-KELLERMANN, Das Männliche, 30.

9 So argumentiert Carola Lipp, dass „viele der Diskussionen über die häusliche Bestimmung der Frau nach der Revolution 1848/49 bereits Verteidigungsgefechte waren“ (LIPP, Frauen, 271).

en zu differenzieren, auf die dieser ideologische Diskurs zweifellos Auswirkungen hatte, die gleichwohl in vielerlei Hinsicht von dem Frauenideal der „bürgerlichen Meisterdenker“¹⁰ abwich.

1.1.1 Das bürgerliche Frauenbild

Zu den Vordenkern des bürgerlichen Frauenbilds werden in der historisch-feministischen Forschung Philosophen wie Jean Jacques Rousseau (1712–1778), Immanuel Kant (1724–1804) und Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) gezählt, den Ute Gerhard als den „Chefideologen des bürgerlichen Patriarchalismus“¹¹ bezeichnet.¹² Die Philosophen gingen von einem naturgegebenen dualen Geschlechtersystem aus, mit dem spezifische Geschlechterrollen verbunden waren. Wie Barbara Greven-Aschoff bemerkt, war „die Ableitung binnenfamiliärer Autoritätsstrukturen aus der ‚Natur‘ der Geschlechter nicht neu.“¹³ Neu war indes, dass die Geschlechtszugehörigkeit mit einem Set an Eigenschaften verbunden wurde, mit denen das Wesen von Männern bzw. Frauen umfassend charakterisiert sein sollte. Karin Hausen erkennt darin einen Wechsel der Bezugssysteme gegenüber der Definitionspraxis in der Feudalgesellschaft: „[S]tatt des Hausvaters und der Hausmutter wird jetzt das gesamte männliche und weibliche Geschlecht und statt der aus dem Hausstand abgeleiteten Pflichten werden jetzt allgemeine Eigenschaften der Personen angesprochen.“¹⁴ Folgerichtig spricht man im 18. und 19. Jahrhundert von „Geschlechtscharakteren“¹⁵, da das Geschlecht und

10 Vgl. FREVERT, Meisterdenker.

11 GERHARD, Verhältnisse, 143.

12 Ausführlicher zur politischen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft unter gendertheoretischer Perspektive vgl. FREVERT, Meisterdenker. In der Rezeption der Philosophen ist ihr Frauenbild in der Regel nur ein randständiges Thema. In der feministischen und gender-theoretischen Auseinandersetzung mit dem Frauenbild des 18. und 19. Jahrhunderts, auf die im Folgenden rekurriert wird, gelten ihre Theorien zu den Geschlechterverhältnissen dagegen als wichtiger ideologischer Unterbau für das Frauenbild der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. FRAISSE, Soziale Bestimmung, 65f.; FREVERT, Meisterdenker; GERHARD, Verhältnisse; HAUSEN, Geschlechtergeschichte, 29f.; HONEGGER, Ordnung).

13 GREVEN-ASCHOFF, Frauenbewegung, 33.

14 HAUSEN, Geschlechtergeschichte, 26.

15 HAUSEN, Geschlechtergeschichte, 19.

die damit in der Auffassung der Zeit natürlicherweise verbundenen physiologischen Merkmale das Wesen der Personen umfassend bestimmten, wie eine Äußerung Georg Wilhelm Friedrich Hegels kurz und knapp deutlich macht: „Der männliche Testikel ist das tätige Gehirn, der Kitzler ist das untätige Gefühl überhaupt.“¹⁶ Auch Fichte argumentierte in dieser Weise und schloss von der Beschreibung der weiblichen Rolle beim Geschlechtsverkehr als primär leidend auf das angeborene Wesen der Frau, der es in die Gene gelegt sei, sich ihrem Mann aufopferungsvoll hinzugeben.¹⁷

„Im unverdorbenen Weibe äußert sich kein Geschlechtstrieb, und wohnt kein Geschlechtstrieb, sondern nur Liebe; und diese Liebe ist der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen. [...] Ihr Bedürfnis ist nur das, zu lieben und geliebt zu sein.“¹⁸

„Diejenige, welche ihre Persönlichkeit mit Behauptung ihrer Menschenwürde hingibt, gibt notwendig dem Geliebten alles hin, was sie hat. [...] Ihre eigene Würde beruht darauf, dass sie ganz, so wie sie lebt, und ist, ihres Mannes sei, und sich ohne Vorbehalt an ihm und in ihm verloren habe.“¹⁹

Diese Schlussfolgerung diene ihm wiederum zur Bestimmung der Stellung von Frauen in der Ehe und Gesellschaft. Dem entgegengesetzt ging Kant, wie Ute Frevert zeigt, von der Grundannahme einer sexuellen Überlegenheit von Frauen aus, die die Männer „aufzuzehren“ drohe.²⁰ Letztendlich komme er jedoch zu einem ähnlichen Ergebnis wie Fichte. Um die Begierde der Frauen einzuhegen und eine stabile bürgerliche Gesellschaft zu ermöglichen, hielt er die Unterwerfung der Frau im Rahmen der Ehe für notwendig und erklärte die Ehe somit zum Kontroll- und Erziehungsinstrument für Frauen.²¹ Was diese beiden Argumentationsgänge beispielhaft verdeutlichen, ist der Bezug auf vermeintlich natürliche Eigenschaften, um Männern und Frauen eine spezifische Stellung in der Gesellschaft zuzuschreiben und sie zudem mit konkreten Rollenerwartungen zu

16 zitiert nach: HONEGGER, Ordnung, 168.

17 Vgl. FREVERT, Meisterdenker, 23.

18 FICHTE, Grundlage des Naturrechts, 305.

19 FICHTE, Grundlage des Naturrechts, 306.

20 Vgl. KANT, Religion, 360.

21 Vgl. FREVERT, Meisterdenker, 23.

belegen.²² Dass das, was als „natürliche“ Eigenschaften identifiziert wurde, teilweise stark voneinander abwich, schien kein Problem zu sein, solange die abgeleiteten Geschlechterrollen übereinstimmten.

Die Bestimmung der „Geschlechtscharaktere“ orientierte sich an der Dualität von Aktivität und Passivität, Kultur und Natur, Rationalität und Emotionalität.²³ Ersteres wurde jeweils mit dem Mann, zweiteres mit der Frau verbunden. Gemäß der Idee der Komplementarität ging man davon aus, dass sich Männer und Frauen in diesen Eigenschaften gegenseitig ergänzten.²⁴ Dabei war die Frau jedoch deutlich stärker auf den Mann angewiesen als andersherum. Ihr Wesen bestand im Kern in der Liebe, die als passive, fürsorgende und hingebungsvolle Liebe verstanden wurde. Barbara Krautwald macht deutlich, was dies im dualen Geschlechterverhältnis bedeutete:

„All diese Eigenschaften führten dazu, dass Frauen in jeglicher Hinsicht als unselbständig gesehen werden mussten und des Beistands und Schutzes des Mannes bedurften. Ihre Natur sorgte dafür, dass sie sich aus freiem Willen dem stärkeren Mann unterwarfen und seine Autorität anerkannten.“²⁵

Die Unterordnung der Frauen zeigte sich etwa darin, dass sie bis zur Heirat ihrem Vater zugehörig verstanden wurden, ab der Heirat ihrem Ehemann.²⁶ Gemäß dem Konzept der Geschlechtsvormundschaft, das erst mit der Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuchs (BGB) 1900 endgültig abgeschafft wurde, unterstanden minderjährige Frauen der Vormundschaft ihres Vaters, verheiratete der ihres Ehemannes.²⁷ Ledige Frauen konnten in Regionen, in denen es keine widersprechenden Regelungen gab, vom Vater aus der

22 Vgl. GREVEN-ASCHOFF, Frauenbewegung, 30.

23 Vgl. HAUSEN, Geschlechtergeschichte, 24.

24 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 74. Dabei wurden die Geschlechtscharaktere nicht als diametral verschieden, sondern als polar verstanden. Männer und Frauen konnten die gleichen Eigenschaften aufweisen, diese waren gleichwohl je nach Geschlecht unterschiedlich stark ausgeprägt, wie Frevert unter anderem am Denken Friedrich Schlegels (1772–1829), Friedrich Schleiermachers (1767–1835) und Wilhelm von Humboldts (1769–1859) zeigt (vgl. FREVERT, Meisterdenker, 27–29).

25 KRAUTWALD, Frauenbilder, 73.

26 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 82.

27 Ausführlicher zum Konzept der Geschlechtsvormundschaft vgl. HOLTHÖFER, Geschlechtsvormundschaft.

Geschlechtsvormundschaft entlassen werden und waren Männern dann rechtlich gleichgestellt.²⁸

Für die Rolle in der Gesellschaft bedeuteten die Geschlechtscharaktere, dass Frauen „für Arbeiten im Haus, für Kindererziehung und die Pflege von Angehörigen bestimmt seien, während der männliche Geschlechtscharakter zu Erwerbsarbeit außerhalb des Hauses sowie zur Herrschaft innerhalb der Familie verpflichtet.“²⁹ Da im Mittelpunkt des Familien- und Ehelebens nun nicht mehr die Arbeit, sondern Liebe und Zuneigung standen,³⁰ brachte die Frau in ihrem Geschlechtscharakter die idealen Voraussetzungen mit, um diesen Bereich zu gestalten.³¹ Ja, man glaubte, nur hier könne sie ihr Wesen voll entfalten: „Von Kindheit an wurde den Mädchen vorgelebt und gepredigt, daß sie gesellschaftlich nur vollgültig seien in Verbindung mit einem angetrauten Ehemann und als Mutter wohlherzogener Kinder.“³² Die Aufgaben der Frauen, die von der Haushaltsführung bis zur Kindererziehung und der Bewirtschaftung und Unterhaltung von Gästen³³ reichten, wurden ihrem liebevollen

28 So sah es etwa das Allgemeine Landrecht (ALR) oder die preußische Prozessordnung vor (vgl. GREVEN-ASCHOFF, Frauenbewegung, 23, Fn. 7–9; KUHN, Familienstand, 94).

29 KRAUTWALD, Frauenbilder, 73; vgl. auch: BECK-GERNSHEIM, Kinderfrage, 30.

30 Vgl. BECK-GERNSHEIM, Kinderfrage, 36. Im Laufe des 19. Jahrhunderts setzte sich zudem die romantische Liebe als Voraussetzung für die Partner:innenwahl und Heirat durch. Schichtzugehörigkeit und ökonomische Faktoren traten in den Hintergrund, spielten gleichwohl nach wie vor eine gewisse Rolle (vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 82).

31 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 87. Bernhard Schneider relativiert die These einer vollkommenen Polarisierung in der Geschlechterbeziehung anhand der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit, indem er darauf hinweist, dass auch Männer bestimmte Aufgaben im Familienleben übernahmen und sich an der Erziehung oder Vermittlung religiöser Inhalte bzw. Einübung von Glaubenspraktiken beteiligten (vgl. SCHNEIDER, Männer). Männer kamen diesen Aufgaben allerdings in ihrer Rolle als Familienoberhaupt nach und waren in ihrer Tätigkeit nicht auf den privaten Raum beschränkt. Während die Grenzen von Öffentlichkeit und Privatheit für Männer fließend gewesen sein mochten, waren diese für Frauen deutlich wahrnehmbar.

32 WEBER-KELLERMANN, Das Männliche, 24.

33 Auf diese Weise waren Frauen auch für die Repräsentation der Familie in der öffentlichen Sphäre zuständig und trugen auf vielerlei Weise zum beruflichen Erfolg des Mannes bei. Dieser Beitrag blieb gleichwohl in der Regel unsichtbar (vgl. KOCKA, Kampf, 76).

Dienst für die Familie zugerechnet und nicht mehr als „Arbeit“ anerkannt.³⁴

1.1.2 Das katholische Frauenbild

Die beschriebenen ideengeschichtlichen Entwicklungen betrafen auch die katholischen Frauen in der Bevölkerung des Deutschen Kaiserreichs. Für sie gab es indes noch eine weitere wichtige ideologische Bezugsgröße, die Wesen und Stellung der Frau in der Gesellschaft zu definieren versuchte: das katholische Lehramt. Auch hier waren es in erster Linie Männer, Theologen und Geistliche, die sich in moraltheologischen, pastoraltheologischen und dogmatischen Handbüchern und Abhandlungen sowie in lehramtlichen Texten zu Wesen und Bestimmung der Frau äußerten. Dabei ließen sich Elemente der augustinischen und thomistischen Tradition gut mit dem bürgerlichen Frauenbild verbinden. Sie wurden zur Legitimation der untergeordneten Stellung der Frau herangezogen und spitzten das bürgerliche Ideal an einigen Stellen noch weiter zu.

Biblische Bezugsfiguren waren bereits in frühchristlicher Tradition Eva und Maria, die Mutter Jesu. Es ist davon auszugehen, dass sich die Interpretation dieser beiden Figuren immer wieder wandelte und von den jeweiligen gesellschaftlichen Umständen beeinflusst wurde. Im 19. Jahrhundert dominierte eine historisch-wörtliche Auslegung der biblischen Texte. Die Schöpfungsberichte wurden als ein Text gelesen, indem man den zweiten Schöpfungsbericht als Konkretisierung des ersten verstand. Für die Bestimmung des Wesens und der Rolle der Frau wurde daher auch der zweite Schöpfungsbericht bevorzugt herangezogen, zumal er mehr Substanz zu bieten schien als der erste.³⁵ In dieser Lesart ging man davon aus, dass der Mensch mit Adam erschaffen worden sei. Da Gott eine geschlechtliche Differenz jedoch von Anfang an beabsichtigt habe, habe er auch Eva erschaffen, die wie Adam vollwertig an der menschlichen Natur teilhabe.³⁶ Wie Marion Wagner anhand von dogmatischen Handbü-

34 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 76–78.

35 Vgl. WAGNER, Himmlische Frau, 19f.

36 In dieser Auslegung zeigt sich noch die Vorstellung von *einem* Menschengeschlecht, das sich in Mann und Frau verwirklicht. Laqueur spricht vom „one sex model“ (vgl. LAQUEUR, Leib), bei dem man auch anatomisch davon ausging,

chern des 19. Jahrhunderts zeigt, ergab sich daraus eine ambivalente Bewertung der Frau. Denn diese Auslegung bot eine Grundlage, um die Frau als sekundären und damit minderwertigen Menschen zu betrachten. Für die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau bedeutete das: „Dem Mann kommt eine unmittelbare, der Frau nur eine mittelbare, vom Mann abgeleitete Gottebenbildlichkeit zu. Die Gottunmittelbarkeit des Mannes hat die volle, die Gottmittelbarkeit der Frau eine eingeschränkte Gottebenbildlichkeit zur Folge.“³⁷

Einige Theologen wie der Redemptoristenpater Augustin Rösler (1851–1922), der Jesuitenpater und Moralphilosoph Viktor Cathrein (1845–1931) und der Moralthologe Joseph Mausbach (1861–1931) sprachen sich explizit gegen eine Minderwertigkeit der Frau aus.³⁸ Doch auch sie hielten an einer Unterordnung der Frau unter den Mann fest, dem wiederum eine naturgemäße Führungsrolle zugeschrieben wurde.³⁹ Der zweite Schöpfungsbericht wurde so verstanden, dass die Frau als Gehilfin des Mannes geschaffen sei. Cathrein deutete die Unterordnung als göttlichen Willen:

„Gewiß, die kluge Frau wird gutwillig sich dem Manne unterwerfen und dadurch das Familienglück begründen; aber auch wenn sie unklugerweise diese Unterwerfung verweigerte, blieb doch die *Verpflichtung* zu derselben bestehen, denn die Unterwerfung beruht unter Voraussetzung des Ehebundes nicht auf Einwilligung der Frau, sondern auf der Anordnung Gottes.“⁴⁰

Die Unterordnung wurde nicht als Ungleichbewertung verstanden, sondern als Zuweisung unterschiedlicher Rollen und Aufgaben.

die Frau sei ein Abbild des Mannes, ihre Geschlechtsorgane seien lediglich umgekehrt bzw. nach innen gekehrt. Im 18. Jahrhundert wurde es durch das Zwei-Geschlechter-Modell abgelöst. Man ging nun davon aus, dass Mann und Frau auf physiologischer wie auf sozialer Ebene zwei grundlegend verschiedene Geschlechter repräsentierten, die komplementär aufeinander bezogen seien (vgl. DUDEN, Geschichte; HONEGGER, Ordnung; LAQUEUR, Leib).

37 WAGNER, Himmlische Frau, 107.

38 Vgl. BREUER, Frauenbewegung, 48. Auch Wagner findet in den dogmatischen Handbüchern des 19. Jahrhunderts nur selten explizite Verweise auf eine Auffassung der Frau als minderwertig (vgl. WAGNER, Himmlische Frau, 106f.).

39 So zeichnet es Breuer etwa in den Argumentationen Augustin Röslers nach (vgl. BREUER, Frauenbewegung, 48). Auch Verlautbarungen Leo XIII. waren von dieser Vorstellung geprägt (vgl. JAGIELSKA, Vatikan).

40 CATHREIN, Frauenfrage, 79f.

Mann und Frau seien in der Schöpfung bereits unterschiedliche Funktionen zugewiesen worden, nach denen sich auch ihre natürliche Beschaffenheit richte. So war man überzeugt, dass Frauen mütterliche Fähigkeiten ins Wesen eingeschrieben seien, dass ihr Verstand aber zu höheren Kulturleistungen, wie sie Männer vollbrachten, in der Regel nicht in der Lage sei.⁴¹ Der Münsteraner Domprediger Adolf Donders (1877–1944) beschrieb das Wesen der Frau auf dem 10. Caritastag am 4.10.1905 entsprechend:

„Das Frauenherz ist opferwillig und verlangt nach Opfern, es ist auf Opfer angelegt, für solche fähig und in ihnen glücklich. Frauenleben ist vorwiegend Leben für andere, – möchte es wenigstens sein, – Frauenarbeiten Arbeiten für andere! Gerade dann erst entfaltet sich die Frau in ihren Fähigkeiten und Kräften zur höchsten Vollendung. [...] Sich hinopfern für andere, das ist Frauenwunsch, für andere bangen, für andere sorgen, für andere unglücklich sein, für andere den bitteren Kelch leeren, das alles vermag eine hochgesinnte Frau.“⁴²

Theologen wie Rösler, der sich intensiv mit der Frauenfrage auseinandergesetzt hatte, sahen im Ausschluss der Frauen von männlichen Tätigkeitsbereichen keine Benachteiligung.⁴³ Dabei wurde übersehen, dass es für Männer keinen so klaren Ausschluss aus weiblichen Tätigkeitsbereichen gab, wie es andersherum für die Frauen galt. So hatten Männer etwa gemäß ihrer Führungsrolle auch in der Familie einen Einfluss auf Erziehung und Religiosität, die als weibliche Aufgabengebiete definiert waren. Wo die Ebenbürtigkeit der Frau vor Gott angenommen wurde, bedeutete das keinesfalls Gleichberechtigung oder Chancengleichheit.⁴⁴

Unter Bezug auf die biblische Figur der Eva war auch der Topos der besonderen Verführbarkeit der Frau präsent. Wagner kommt mit ihrer Analyse dogmatischer Handbücher des 19. Jahrhunderts zu dem Schluss, dass die Dogmatiker in weitgehender Einigkeit in der größeren Verführbarkeit der Frau das Motiv für den Sündenfall

41 Breuer illustriert dies beispielhaft an den Ausführungen des Moraltheologen Joseph Mausbach zur Bestimmung der Frau (vgl. BREUER, Frauenbewegung, 52; MAUSBACH, Stellung der Frau, 65).

42 DONDERS, Apostolat, 87.

43 Vgl. BREUER, Frauenbewegung, 49.

44 Vgl. BREUER, Frauenbewegung, 51.

sahen.⁴⁵ Geprägt zusätzlich durch den augustinischen Sexualpessimismus waren sie der Überzeugung, „daß der Frau ein besonderes Sensorium für das Übernatürliche gegeben und sie dadurch zum mystischen Gotterkennen prädestiniert, wie aber auch den Mächten und Anfechtungen des Bösen in bevorzugter Weise ausgeliefert sei.“⁴⁶ Diese Vorstellung war einer verantwortlichen Rolle der Frau in der Gesellschaft abträglich und lieferte weitere Argumente für eine Kontrolle und Unterordnung der Frau auch durch die Religion.⁴⁷ Auf die Auswirkungen dieser Auslegung auf das Verständnis von Sexualität und Missbrauch wird noch einzugehen sein. Mit Gisela Breuer kann hier zunächst festgehalten werden: „In der im Kaiserreich vorherrschenden theologischen Orthodoxie galten die der Frau zugeschriebene Rolle beim Sündenfall und ihre vermutete nachträgliche Erschaffung als Beweis für die gottgewollte Unterordnung.“⁴⁸ Lehramtlich besiegelt wurde dies durch die Enzyklika „Aeterni patris“ von 1879. Leo XIII. legte darin die naturrechtliche Argumentation Thomas v. Aquins in Fragen der kirchlichen Autorität und der gesellschaftlichen Ordnung und damit auch in Bezug auf Rolle und Stellung der Frau als offizielle lehramtliche Position fest.⁴⁹

Im 19. Jahrhundert rückte zudem verstärkt Maria als Identifikationsfigur für Frauen in den Mittelpunkt. Während in der Zeit der Aufklärung von einer Rezession der Marienfrömmigkeit ausgegangen wird – Bernhard Schneider weist jedoch darauf hin, dass die Marienfrömmigkeit nie völlig abbrach und etwa im Beten des Rosenkranzes fortbestand – blühte sie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder auf.⁵⁰ Dies macht Schneider einerseits an der Wiederentdeckung Mariens durch die Romantiker fest, andererseits an der Neubelebung von Marienwallfahrten in den 1830er und 1840er Jahren. Neue Ausprägungen fand diese Frömmigkeit im

45 Vgl. WAGNER, *Himmlische Frau*, 108. Wagner analysierte unter anderem die Handbücher von Anton Berlage (1805–1881), Franz Xaver Dieringer (1811–1876), Franz Friedhoff (1821–1878), Bernard Galura (1764–1856), Johann Baptist Heinrich (1816–1891), Georg Hermes (1775–1831), Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) und Herman Schell (1850–1906).

46 SCHLÖGL, *Sünderin*, 40.

47 Vgl. SCHLÖGL, *Sünderin*, 29.

48 BREUER, *Frauenbewegung*, 46.

49 Vgl. BREUER, *Frauenbewegung*, 47.

50 Vgl. SCHNEIDER, *Marienerscheinungen*, 89f.

19. Jahrhundert in Verbindung mit dem Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis. Dies spielte etwa eine Rolle bei der Verehrung der sogenannten „Wundertätigen“ oder „Wunderbaren Medaille“ oder in der Spiritualität der Herz-Mariä-Bruderschaft, die in Paris entstand. Eine weitere Neuentwicklung stellten die Maiandachten dar, die sich um 1840 auch in Deutschland etablierten. Zudem prägten zahlreiche Marienerscheinungen das 19. Jahrhundert.⁵¹ Von lehramtlicher Seite ist insbesondere die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis 1854 durch Pius IX. zu nennen. Diese rahmt zusammen mit dem Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel aus dem Jahr 1950 das sogenannte „Marianische Zeitalter“.⁵²

Dabei steht Maria mit Gunda Werner „für den engen Christus- und Passionsbezug und verheißt umfassenden Schutz; dieser kombiniert sich mit einem Zufluchtsort vor dem Wandel der Welt. Maria ist rein und jungfräulich und zugleich mütterlich und opferbereit; stets gehorsam wird sie zum Innbegriff des Weiblichen überhaupt.“⁵³ Die Marienfrömmigkeit verband sich mit ultramontanem Gedankengut und fungierte als „Abgrenzungsdiskurs gegenüber einer als feindlich verstandenen Welt, gegenüber protestantischen und anderen Glaubensüberzeugungen sowie gegenüber der Moderne, ihrer Freiheitskonzeptionen und ihren Wissenschaftlichkeitskonzepten, die die Kirche grundlegend ablehnte.“⁵⁴ In dieser Differenzhermeneutik, die Werner aufzeigt, konnte sich die Kirche einerseits als Beschützerin der Frauen gerieren, andererseits nahm sie die Frauen unter anderem über die Identifikation mit Maria zu Beschützerinnen der christlichen Familie und Frömmigkeit in den Dienst. Mausbach bezeichnete die christliche Ehe als „Schutzbrief ihrer [der Frauen; M.H.] Würde und Gleichberechtigung, eine magna charta libertatis“⁵⁵ und Otto Schilling (1874–1956) setzt in seinem Lehrbuch der Moralthologie von 1928 noch zu einer ausführlichen Verteidigung des Christentums als Beschützer der weiblichen Würde an:

„Daß das Christentum die Idee der Frauenwürde zum Siege geführt hat, wird kein Kenner der Geschichte in Zweifel ziehen; mit bewunderns-

51 Ausführlicher dazu: SCHNEIDER, Marienerscheinungen.

52 Vgl. zum gesamten Abschnitt: SCHNEIDER, Marienerscheinungen, 89f.

53 WERNER, Die Kontinuität des Frauenbildes, 236.

54 WERNER, Die Kontinuität des Frauenbildes, 236.

55 MAUSBACH, Stellung der Frau, 19.

wertem Erziehergeschick hat die Kirche, zumal zur Zeit des Mittelalters, die Verehrung der reinsten Mutter benützt, um die Herzen für das Ideal der christlichen Familie und wahrer Frauenwürde zu begeistern. Man ist nicht berechtigt, das der Kirche wegen ihrer Verdienste um Familie und Frauenwürde gebührende Lob dadurch abzuschwächen, daß man auf gewisse rigoristische oder wegwerfende Äußerungen christlicher Autoren der früheren Zeiten verweist, denn diese einzelnen Äußerungen fallen lediglich deren Urhebern zur Last, keineswegs aber der Kirche, die niemals eine solche Herabsetzung des weiblichen Geschlechtes gebilligt oder sich zu eigen gemacht hat. Um sich übrigens zu überzeugen, wie weit die führenden Geister im christlichen Altertum oder im Mittelalter davon entfernt waren, Frauengeschlecht, Ehe und Familie in ihrer Bedeutung zu verkennen, darf man nur die patristischen Schriften über die Jungfräulichkeit nachlesen und die Auffassung eines Augustinus im Altertum oder eines Thomas von Aquin im Mittelalter betrachten; idealer kann man Ehe und Familie nicht auffassen, und besser kann man durch sittliche Forderungen die Frauenwürde nicht schützen, als es ein Augustinus und Thomas, ganz im Sinne der auf Christus und seinen Apostel Paulus zurückgehenden Tradition, getan haben.“⁵⁶

In diesem Sinne galt es, die Frauen vor möglichen Überforderungen zu schützen, die in der Vereinbarung von Kindererziehung und Erwerbsarbeit oder anderen Tätigkeiten lauerten, die nicht ihrem Wesen entsprachen. Die Vernachlässigung von Kindern und Familie fungierte als Drohbild in katholischen Kreisen. Wie Rudolf Schlögl ausführt, wurde die Familie gegenüber der arbeitsteilig organisierten Gesellschaft als ein Ort stilisiert, an dem der ganzheitliche Mensch im Mittelpunkt stand. Der Frau wurde die wichtige Aufgabe der Aufrechterhaltung dieser personalen Integrität zugeschrieben.⁵⁷

„Soweit Religion auf die Einheit der Person unter dem Imperativ einer unhintergehbaren Ethik zielte, verband sie sich auf eine fast naturwüchsige Weise mit der Frau und der Familie als den sozialen Orten, an denen die Totalintegration des Lebens sich überhaupt noch verwirklichen ließ.“⁵⁸

Konkret ließ sich das in der Gestaltung eines harmonischen Heims zeigen, das als sicherer Hafen gegenüber der ausdifferenzierten Gesellschaft diente. Kindererziehung und die Pflege der Frömmigkeit

56 SCHILLING, Lehrbuch, 592.

57 Vgl. SCHLÖGL, Sünderin, 31.

58 SCHLÖGL, Sünderin, 31.

waren integrale Bestandteile dessen. Der Frau mit ihrer sinnlich-gefühlvollen Frömmigkeit kam diese Aufgabe naturgemäß zu.⁵⁹ Maria diene hier vielfach als Vorbild der Bewahrerin der Familie vor äußeren Gefahren. Liebe, Entsagung, Gottesfurcht und Ergebung seien die vier Eigenschaften, aus denen sich das Handeln Marias gespeist habe, wie es in einem Gebetbuch für katholische Frauen aus dem Jahr 1823 heißt, und so sollten sich auch die Frauen von diesen Attributen leiten lassen.⁶⁰ Während die Frau mit Maria identifiziert wurde und mit dem Hüten der Religiosität beauftragt wurde, identifizierte man den Mann in der familialen Ordnung mit dem göttlichen Vater. Er vertrat diesen gegenüber der Familie und repräsentierte zugleich die Familie gegenüber Gott und gegenüber dem Staat.⁶¹ In dieser Ausdifferenzierung und religiösen Deutung der elterlichen Rollen sieht Thomas Mergel eine „komplementäre[...] Allegorie göttlicher Macht und Liebe“⁶², die sich auch darin zeigte, dass den Vätern die moralische Autorität und den Müttern die Aufgabe als Fürsprecherin der Kinder zugeschrieben wurde. Trotz der großen Bedeutung von Ehefrauen für die Wahrung der Religiosität der Familie, gab es demnach Aufgaben und Rollen, die dem Ehemann vorbehalten blieben und die die Unterordnung der Frau fortschrieben.⁶³

Die Identifikation mit Maria bedeutete für Frauen jedoch nicht nur Wertschätzung. Die Idealisierung der Jungfräulichkeit Marias hatte, wie Wagner anhand der dogmatischen Handbücher des 19. Jahrhunderts zeigt, eine Abwertung von Sexualität und natürlicher Geburt zur Folge.⁶⁴ Laut dem Glaubenssatz der „immerwährenden Jungfräulichkeit Marias“ war die Gottesmutter vor, während und nach der Geburt Jesu Jungfrau. Nur die jungfräuliche Geburt wurde als des Gottessohnes würdig verstanden. Natürliche Empfängnis und Geburt mussten dagegen als minderwertig und makelhaft erscheinen. So sieht auch Wagner in den dogmatischen Handbüchern etwa von Anton Ziegenaus die natürliche Geburt „als Verlust der In-

59 Vgl. SCHLÖGL, Sünderin, 15.

60 Vgl. SCHLÖGL, Sünderin, 38.

61 Vgl. SCHNEIDER, Männer, 161 zur Gleichsetzung der Mutter mit Maria und des Vaters mit Gott.

62 MERGEL, Subtile Macht, 36.

63 Vgl. SCHNEIDER, Männer, 166.

64 Vgl. WAGNER, Himmlische Frau, 207f.

tegrität, als Wertminderung der Frau, als Versehrung und Verletzung qualifiziert“⁶⁵.

„Die Autoren sind sich zwar bewußt, daß die Jungfräulichkeit Marias sich nicht in ihrer biologischen Jungfräulichkeit erschöpft, sondern darüber hinaus eine innere, *geistige* Haltung darstellt, aber die körperliche Seite der Virginität steht so eindeutig im Mittelpunkt, daß man mitunter den Eindruck haben könnte, der Glaubenssatz von der *Immerwährenden Jungfräulichkeit* Marias sei nichts anderes als der Glaubenssatz von der lebenslangen sexuellen Enthaltsamkeit Marias.“⁶⁶

Maria wird so zum unerreichbaren Vorbild für Frauen stilisiert. Einerseits fungiert sie als Identifikationsfigur und Fürsprecherin, auf der anderen Seite konnte sie nur zur Gottesmutter werden, indem sie ganz anders war als alle anderen Frauen. Die Verbindung aus Mütterlichkeit und Jungfräulichkeit blieb für die Frauen des 19. Jahrhunderts unrealisierbar. Sie mussten sich – mindestens in den Augen der Theologen – entweder für Mutterschaft und damit auch für Sexualität und Geburt entscheiden, wodurch das Ideal der Jungfräulichkeit eingebüßt wurde, oder für ein keusches Leben als Ordensfrau, indem ihnen die Realisierung der leiblichen Mutterschaft vorenthalten blieb.

1.2 Konsequenzen für Bildung und Berufstätigkeit von Frauen

Das bürgerliche Frauenbild war in erster Linie eine Idealvorstellung, der die Realität nicht immer entsprach. Es ist jedoch davon auszugehen, dass die damit verbundenen Geschlechternormen von breiten Teilen der Gesellschaft akzeptiert und die Organisation des alltäglichen Lebens und der Geschlechterbeziehungen so gut wie möglich

65 WAGNER, Himmlische Frau, 208. Dies führte teilweise sogar zur Abwertung der Ehe und ließ das Ideal einer jungfräulichen Ehe entstehen (vgl. WAGNER, Himmlische Frau, 208). Doch bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wich das Ideal der leiblichen Jungfräulichkeit dem Ideal der Keuschheit, verstanden als Freiheit von Sünde. Während Jungfräulichkeit weiterhin als Ideal angesehen wurde, ging dies nicht mehr mit einer Abwertung der Ehe einher (vgl. SCHLÖGL, Sünderin, 39). Mausbach hebt noch 1906 hervor, dass das Ideal der Jungfräulichkeit die Ehe nicht in den Schatten stellen solle (vgl. MAUSBACH, Stellung der Frau, 23).

66 WAGNER, Himmlische Frau, 207.

daran ausgerichtet wurden.⁶⁷ So hatten die bürgerlichen Ideale auch Auswirkungen auf die Bildungs- und Erwerbsmöglichkeiten von Frauen.

1.2.1 Frauenbildung: Möglichkeiten und Grenzen

Im 19. Jahrhundert war der Besuch einer Volksschule in allen deutschen Staaten Pflicht und betraf Mädchen wie Jungen gleichermaßen. In der sechsjährigen Volksschulzeit sollten diese vor allem Lesen und Rechnen lernen und mit dem Katechismus vertraut gemacht werden.⁶⁸ Die Schullaufbahn von Mädchen aus den unteren Schichten war meist mit Beendigung der Volksschule abgeschlossen, wohingegen Schülerinnen aus den bürgerlichen Kreisen im Anschluss Privatunterricht durch eine Gouvernante genossen oder eine private oder kirchliche höhere Töchterschule besuchten.⁶⁹ Kinder aus Arbeiter:innenfamilien suchten sich eine Arbeit oder Anstellung. Mädchen standen nur wenige Ausbildungsmöglichkeiten etwa als Schneiderin, Weißnäherin oder Handlungsgehilfin offen. Da man für die Lehrzeit ein Lehrgeld zahlen musste, aber noch nichts verdiente, kam diese Option nur für Kinder aus besser gestellten Arbeiter:innenfamilien in Frage. Die meisten jungen Frauen verdienten ihr Geld ungelernt als Magd auf einem Bauernhof, als Dienstmagd in einem bürgerlichen Haus oder aber als Fabrikarbeiterin insbesondere in der Textilindustrie.⁷⁰ Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts schufen Frauenbildungsvereine einen breiten Zugang zu Ausbildungswegen, die auf Tätigkeiten im hauswirtschaftlichen bis hin zum technischen Bereich abzielten (vgl. auch 1.3.1).⁷¹

Mädchen aus bürgerlichen Familien erhielten derweil an der höheren Töchterschule oder durch eine Gouvernante einen geschlechtsspezifischen Unterricht. Handarbeit nahm insbesondere in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen großen Teil der Unterrichtsstunden ein, daneben wurden die Mädchen in Konversation unterrichtet und es gab Fächer wie Singen, Zeichnen und Schön-

67 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 82.

68 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 87f.

69 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 88f.

70 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 81, 84.

71 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 94.

schreiben.⁷² Auch der naturwissenschaftliche Unterricht der Mädchen war teilweise geschlechtsspezifisch geprägt und auf Ernährung oder andere haushaltsrelevante Themen fokussiert.⁷³ Schülerinnen besuchten den Unterricht weitaus unregelmäßiger als ihre männlichen Altersgenossen. Zudem endete auch die weiterführende Schulbildung für bürgerliche Mädchen meist im Alter zwischen 14 und 16 Jahren, während Jungen ein weiterer Bildungsweg inklusive Hochschulstudium grundsätzlich offen stand.⁷⁴ Der Unterricht bereitete die Mädchen weder auf eine spätere Berufstätigkeit noch auf einen weiteren Bildungsweg vor.⁷⁵ Erst mit der Wende zum 20. Jahrhundert wurde das Studium an einer Universität allmählich auch für Frauen möglich (vgl. 1.3.3).

1.2.2 Erwerbslosigkeit der Frau: Ideal und Realität

Dass man bürgerliche Frauen nicht auf ein Berufsleben vorbereitete, hatte damit zu tun, dass die Frauen keiner Erwerbsarbeit nachgehen sollten.⁷⁶ Für ihre Bestimmung als Ehefrau und Mutter benötigten sie lediglich hauswirtschaftliche Kenntnisse, sollten für den Eigenbedarf stricken und nähen können und die Familie in der Gesellschaft repräsentieren. Daher schulte man sie auch im musikalischen und künstlerischen Bereich und vermittelte Fremdsprachenkenntnisse, die die Frauen zur Konversation in Englisch und Französisch befähigten.⁷⁷ Als „Arbeit“ wurden die Dienste, die die Frau im Haus verrichtete, nicht angesehen.⁷⁸ Häufig war das Ideal der Erwerbslosigkeit jedoch nicht mit der Realität vereinbar. Wenn das Gehalt des Mannes nicht ausreichte, um dem hohen Lebensstandard gerecht zu werden, erledigten bürgerliche Frauen „verschämte Heimarbeit“⁷⁹. So wurden etwa Näh- und Strickarbeiten zu Hause angefertigt und

72 Vgl. ALBISETTI, Mädchen- und Frauenbildung, 69; SCHASER, Frauenbewegung, 26f.

73 Vgl. ALBISETTI, Mädchen- und Frauenbildung, 70.

74 ALBISETTI, Mädchen- und Frauenbildung, 64; Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 89.

75 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 89.

76 Vgl. SCHÄFER, Geschichte, 119.

77 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 76–78; SCHASER, Frauenbewegung, 26f.

78 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 76–78.

79 FREVERT, Frauen-Geschichte, 118.

unter der Hand verkauft. Diese Erwerbsarbeit sollte unter allen Umständen geheim bleiben.⁸⁰

Eine Ausnahme vom Ideal der Erwerbslosigkeit wurde in bürgerlichen Kreisen für ledige Frauen gemacht. Diese waren von sozialer Bedeutungslosigkeit und finanziellen Problemen bedroht, insbesondere, wenn der Vater oder ein anderes Familienmitglied, das ihren Lebensunterhalt finanziert hatte, verstarb.⁸¹ Längere Ausbildungszeiten der Männer und gestiegene Lebenskosten führten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert dazu, dass man später heiratete als in den Jahrhunderten zuvor. Herrad-Ulrike Bussemer ermittelt ein durchschnittliches Heiratsalter von ca. 30 Jahren für Frauen des städtischen Bürgertums.⁸² Für Mädchen, die im Alter zwischen 14 und 16 Jahren die Schule beendeten, bedeutete das viele Jahre des Wartens im elterlichen Haushalt. Dadurch, dass sie in dieser Zeit durch die Familie finanziert werden mussten, ohne einen eigenen Beitrag leisten zu können, wurden sie häufig zu einer Belastung für ihre Familie.⁸³ Eine Betätigung als Erzieherin, Gouvernante oder Lehrerin konnte hier einen Ausweg bieten und ledige Frauen finanziell absichern. Diese Berufsfelder waren auch für Frauen aus der Bürgerschicht anerkannt, waren jedoch an die Ledigkeit der Berufsausübenden gebunden.⁸⁴ Erst um die Jahrhundertwende stieg die Erwerbstätigkeit verheirateter Frauen stark an. Während in Deutschland der Anteil der Berufstätigen unter den verheirateten Frauen im erwerbsfähigen Alter 1882 bei 9,5 % und 1895 bei 12,2 % gelegen hatte, lag er 1907 bei 26,3 %.⁸⁵ Unter den ledigen Frauen im erwerbsfähigen Alter war der Anteil beträchtlich höher, wobei er noch deutlich unter dem Anteil der Männer verortet war, der

80 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 118; KOCKA, Kampf, 76; SCHÄFER, Geschichte, 118.

81 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 83f.

82 Vgl. BUSSEMER, Frauenemanzipation, 24.

83 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 84.

84 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 92; SCHÄFER, Geschichte, 119. Während es sich bei Erzieherinnen und Gouvernanten nur um eine informelle Regelung handelte, wurde das „Lehrerinnenzölibat“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in vielen deutschen Ländern gesetzlich vorgeschrieben (vgl. KUHN, Familienstand, 65). Zur Verbindung von Lehrerinnenzölibat und der Tätigkeit der Ordensfrauen im Bildungsbereich vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 208 Fn. 40.

85 vgl. WILLMS, Grundzüge, 35.

zwischen 1882 und 1907 relativ konstant bei 95 % lag. 1882 waren 69,4 % der ledigen Frauen erwerbstätig, 1895 67,5 % und 1907 71,7 %. Die Erwerbsquote von Frauen im erwerbsfähigen Alter entwickelte sich damit von 37,5 % im Jahr 1882 über 37,4 % im Jahr 1895 auf 45,9 % im Jahr 1907.⁸⁶

Für Frauen der unteren Schichten zeichnete sich ein anderes Bild ab als für Frauen der Bürgerschicht und des Adels. Dass Frauen zum Unterhalt der Familie beitrugen, war hier eine Selbstverständlichkeit bzw. Notwendigkeit. In den Unterschichten kann mit Gerhard eine „gleichberechtigte und gleichverpflichtete Mitarbeit und Ernährerrolle der Frau“⁸⁷ angenommen werden. Doch auch Frauen der Arbeiterschicht beendeten vielfach ihre Tätigkeit als Dienstmagd oder in einer Fabrik, wenn sie heirateten. Mit Verweis auf das Wien des ausgehenden 19. Jahrhunderts zeigt Frevert, dass sich etwa 10–20 % der Arbeiterfrauen ganz auf Kindererziehung und Haushaltsführung konzentrierten.⁸⁸ Das bürgerliche Ideal der erwerbslosen Ehefrau und Mutter zeigte auch hier Wirkung. Der Großteil der Arbeiterfrauen konnte sich den „Müßiggang“ der bürgerlichen Frau jedoch nicht leisten: „40 % gingen einer vollen Erwerbstätigkeit nach und ebenso viele nahmen wechselnde Nebenbeschäftigungen auf“⁸⁹. Das Einkommen der Familie ließ sich nach der Heirat durch Heimarbeit, Untervermietung, eine kleine Landwirtschaft oder hauswirtschaftliche Tätigkeiten in bürgerlichen Haushalten wie Putzen, Waschen oder Plätten aufbessern.⁹⁰ Darüber hinaus arbeiteten Frauen in landwirtschaftlichen Betrieben oder als Tagelöhnerinnen. Auch hier waren sie in der Hauswirtschaft tätig, waren im gewerblichen Bereich in großen Wäschereien beschäftigt oder als Näherinnen in Fabriken. In Wäschereien oder bei Beschäftigungen im Rahmen von Erd-, Wald- und Straßenarbeiten, bei denen es nicht unüblich war, dass auch Frauen unter den Tagelöhner:innen waren, zählte auch harte körperliche Arbeit zu den Aufgaben der Frauen.⁹¹ Jürgen Kocka

86 Vgl. WILLMS, Grundzüge, 35. Allerdings sind Ehefrauen, die etwa in den landwirtschaftlichen Betrieben ihrer Familien mithalfen, in diesen Statistiken nicht voll erfasst.

87 GERHARD, Verhältnisse, 119.

88 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 88.

89 FREVERT, Frauen-Geschichte, 88.

90 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 88.

91 Vgl. LIPP, Fleißige Weibslaut, 26f.

weist jedoch darauf hin, dass die patriarchale Geschlechterordnung alle Arbeitsbereiche durchdrang:

„Wenn Männer und Frauen am selben Arbeitsort auftraten (beispielsweise in der Fabrik) dann in der Regel hierarchisch gestuft: mit verschiedenwertigen Funktionen, unterschiedlicher Bezahlung und nicht selten in männlich-weiblichen Über-Unterordnungsverhältnissen.“⁹²

Auch wenn das Ideal der Erwerbslosigkeit für Frauen der Arbeiterschicht meist nicht umsetzbar war, behielten die Gebote der Hingabe und Opferbereitschaft ihre Wirkungskraft. Die Erfüllung dieses Ideals konnte bis zum Nahrungsverzicht der Mütter reichen, wenn die Mahlzeit nicht zur Sättigung aller Familienmitglieder reichte. Die Mehrfachbelastung durch häusliche Pflichten, Erwerbstätigkeit und reproduktive Belange wie Schwangerschaften, Abtreibungen⁹³ und Wochenbetten wirkte sich negativ auf ihre Gesundheit aus.⁹⁴ So lag das Sterblichkeitsrisiko verheirateter Frauen mittleren Alters im 19. Jahrhundert deutlich höher als das von Männern.⁹⁵

Weit über die Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft entfaltete das bürgerliche Frauenideal im 19. Jahrhundert seine Wirkungskraft und prägte durch die geschlechtsspezifische Dichotomie von Privatheit und Öffentlichkeit Bildung und Erwerbsmöglichkeiten von Frauen aller Schichten. Während das für Frauen aus bürgerlichen Kreisen vor allem eine Begrenzung ihres Wirkungskreises und ihrer Entfaltungsmöglichkeiten bedeutete, brachte es für Frauen der Unterschicht, die aufgrund ökonomischer Zwänge durch Erwerbsarbeit zum Unterhalt beitragen mussten, eine enorme Mehrfachbelastung mit sich. Dem Ideal der Erwerbslosigkeit konnten sie zwar nicht gerecht werden, die häuslichen und familiären Pflichten fielen ihnen jedoch weiterhin zu und wurden durch Ideale der Hingabe und Op-

92 KOCKA, Kampf, 78.

93 Bei den Abtreibungszahlen ist ein Anstieg um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu verzeichnen, der Frauen aus allen Schichten und insbesondere verheiratete Frauen betrifft (vgl. BECK-GERNSHEIM, Kinderfrage, 74).

94 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 89.

95 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 89; IMHOF, Gewonnene Jahre, 144–154. Noch im Jahr 1920 lässt sich diese Übersterblichkeit feststellen, wenn in der Altersgruppe der 30–35-Jährigen auf 10.000 Frauen 70 Todesfälle und auf 10.000 Männer 63 Todesfälle kamen. In der Altersgruppe der 35–40-Jährigen auf 10.000 Frauen 72 Todesfälle und auf 10.000 Männer 65 Todesfälle (vgl. IMHOF, Gewonnene Jahre, 144).

ferbereitschaft für die Familie forciert. Dabei lebten wohl nur die allerwenigsten Frauen das Ideal der „müßiggängigen“ Hausfrau. Doch die Vorstellung des friedlichen Heims, das frei von ökonomischen Zwängen war und so ein Gegenstück zur Öffentlichkeit darstellte, die durch die fortschreitende Technisierung und Industrialisierung, durch Erwerbsarbeit allgemein gekennzeichnet war, führte dazu, dass die Arbeiten, die Frauen rund um Heim und Familie verrichteten, nicht als solche anerkannt wurden.

1.3 Frauenbewegungen und Emanzipationsbestrebungen

Obwohl das bürgerliche Frauenbild von breiten Teilen der Gesellschaft akzeptiert und verinnerlicht wurde, gab es auch Widerstand dagegen. Dieser entzündete sich vor allem an der Verwiesenheit der Frau auf den privaten Raum und an den Konsequenzen für Erwerbstätigkeit und Bildung. Dabei waren die Motive sehr unterschiedlich. Für manche Frauen war es eine ökonomische Notwendigkeit, dass sie ebenfalls einer geregelten Arbeit nachgehen konnten und für den eigenen bzw. den Unterhalt der Familie mitsorgten. Anderen erschien das Dasein als bürgerliche Frau inhaltsleer und sinnlos. Sie hatten den Wunsch, sich für die Gesellschaft einzubringen oder sich akademisch zu betätigen. Hinzu kam die offenkundige und ideologisch überhöhte Ungleichbehandlung gegenüber dem Mann. Die Forderungen der Französischen Revolution nach Freiheit und Gleichheit aller Menschen waren für die Frauen wirkungslos geblieben.

„Die staatsbürgerlichen Rechte und die Fähigkeit, öffentliche Ämter zu übernehmen, blieben an das männliche Geschlecht gebunden. Wenn gleich in der Theorie alle Menschen die gleichen Rechte besaßen, wurden dennoch der einen Hälfte der Menschheit eben jene Rechte vorenthalten: den Frauen.“⁹⁶

Frauen in ganz Europa begannen dagegen zu protestieren und begründeten die erste neuzeitliche Frauenbewegung. Mit Gerhard lässt sich die Bewegung in Deutschland in drei Phasen einteilen. Eine erste Phase setzt sie von 1848 bis 1865 an (1.3.1). In der Zeit

⁹⁶ LEIMGRUBER, Avantgarde, 73.

zwischen 1865 und 1890 bekam die Bewegung neuen Aufschwung (1.3.2) und wurde in der dritten Phase ab 1890 schließlich zu einer festen gesellschaftlichen Größe, die genug Einfluss gewann, um erste wichtige Schritte auf dem Weg zur Gleichberechtigung umzusetzen (1.3.3).⁹⁷ Auch katholische Frauen waren Teil dieser Bewegung, die in vielem mit den Forderungen der bürgerlichen Frauenbewegung übereinstimmte, aber auch eigene Akzente setzte (1.3.4)

1.3.1 Die Anfänge der Frauenbewegung: 1848–1865

Bereits bei den europäischen Freiheitsbewegungen um die Revolution von 1848 seien Frauen zwar deutlich in der Minderheit gewesen, aber überall beteiligt.⁹⁸ Zunächst setzten sich die Frauen in der allgemeinen demokratischen Bewegung und für „Freiheit, Selbstbestimmung und ein eigenes Deutschland“⁹⁹ ein. Erst später, bereits im Abschwung der Revolution, organisierten sie sich im Rahmen von Frauenvereinen „quasi als Reaktion auf die immer wieder bestätigte Erfahrung, wonach in den politischen Revolutionen der Neuzeit Frauen als Partner und Gleiche ‚vergessen‘ wurden oder, wohl richtiger, gar nicht mitgemeint waren“¹⁰⁰. So hatte auch die Verfassung von 1848, die allerdings nie in Kraft trat, gleiche Bürgerrechte nur für Männer vorgesehen.¹⁰¹ Die demokratischen Frauenvereine gaben sich den Anschein traditioneller Wohltätigkeitsvereine. Sie sammelten Geld für Freiheitskämpfer und politisch Verfolgte, unterstützten deren Angehörige und richteten Amnestieforderungen an die Obrigkeit.¹⁰² Unter der Hand wurden die Frauen hier so auch politisch aktiv.¹⁰³ Wenige Frauen brachten sich sogar aktiv in die Kämpfe oder das Errichten von Barrikaden ein.¹⁰⁴ Weitaus üblicher war jedoch das Engagement in Frauen-Bildungs- und Erziehungsvereinen, die

97 Vgl. GERHARD, Women's Movement, 106.

98 Vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 30; SCHASER, Frauenbewegung, 15–21. Weiterführend auch: KIENITZ, Frauen; LIPP, Frauen; REDER, Frauenbewegung.

99 GERHARD, Frauenbewegung, 35.

100 GERHARD, Frauenbewegung, 35.

101 Vgl. GERHARD, Women's Movement, 107.

102 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 74.

103 Vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 38f.

104 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 74.

nicht nur auf ein Leben als Hausfrau, sondern auch auf die Erfüllung der Rolle als Welt- und Staatsbürgerin vorbereiten sollten.¹⁰⁵

Doch nicht nur bürgerliche Frauen organisierten sich. Arbeiterinnen erkannten, dass die Arbeiter ihre Interessen nicht unbedingt mittragen und schlossen sich in eigenen Vereinen zusammen.¹⁰⁶ Daneben sind noch die Vereine zu nennen, die sich unter einem religiösen Vorzeichen zusammenschlossen. In der Mitte des 19. Jahrhunderts sind hier insbesondere Deutschkatholikinnen und freie Gemeinden als einflussreiche Größen zu nennen.¹⁰⁷ Der Einsatz für eine Verbesserung der Situation der Frauen verband sich bei ihren Mitgliedern mit Bestrebungen um religiöse Reformen:

„Not only did women enjoy equal recognition and participation within this free-thinking movement, but the commitment to religious reform hit at the heart of traditional femininity. Women's emancipation and the critique of religion had the same social and political meaning.”¹⁰⁸

Der Frauenbildungsverein der freien Gemeinde in Hamburg eröffnete 1850 etwa eine „Hochschule für das weibliche Geschlecht“, eine Weiterbildungseinrichtung für junge Mädchen, die sie auf die Arbeit als Erzieherin oder Kindergärtnerin vorbereiten oder sie schlichtweg mit der nötigen Bildung versorgen sollte, die von Frauen in den höheren gesellschaftlichen Schichten erwartet wurde. Die Ausbildung bestand daher aus wissenschaftlichen, pädagogischen und hauswirtschaftlichen Elementen.¹⁰⁹

Mit ihrem Engagement für Frauenrechte und -bildung weiteten die Aktivistinnen das enge bürgerliche Frauenbild, stellten dieses jedoch nicht grundsätzlich in Frage:

„Der Primat der Familie im weiblichen Lebenszusammenhang blieb unangetastet. Um ihre Aufgaben als Mütter, Hausfrauen und Erzieherinnen angemessen erfüllen zu können, dürften Frauen allerdings nicht im Haus eingeschlossen werden. Denn wenn sie ihre Kinder zu verantwortungsvollen Mitgliedern der Gesellschaft erziehen sollten, müssten

105 Vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 40.

106 Vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 41.

107 Ausführlicher dazu vgl. PALETSCHEK, Auszug.

108 GERHARD, Women's Movement, 107.

109 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 73; SCHASER, Frauenbewegung, 22.

sie erst selber in der Lage sein, Ereignisse und Zusammenhänge des öffentlichen Lebens zu verstehen und zu beeinflussen.“¹¹⁰

Auch den Begriff der Emanzipation lehnte man ab. Mit ihm verband man die Negierung und Auflösung aller als natürlich angesehenen Geschlechtseigenschaften und die daraus hervorgehende Differenz zwischen Männern und Frauen. Als „emanzipierte“ Frauen sah man etwa George Sand (1804–1876) oder Luise Aston (1814–1871) an, die sich wie Männer kleideten, ihre Haare kurz schneiden ließen, Zigarre rauchten und der „freien Liebe frönten“. Führende Frauen der deutschen Frauenbewegung, wie Louise Otto-Peters (1819–1895; geb. Otto), die 1849 die „Frauen-Zeitung“, das erste Presseorgan der deutschen Frauenbewegung, ins Leben rief, grenzten sich klar von einem solchen Emanzipationsverständnis ab.¹¹¹

In den 1850er Jahren wurden dennoch Repressionen gegen die Frauenbewegung eingeführt. In Bayern und Preußen wurden zu Beginn des Jahres 1850 Vereinsgesetze erlassen, die bald in allen Staaten des Deutschen Bundes übernommen wurden. Demnach war es Frauen und Minderjährigen verboten, Mitglied eines politischen Vereins zu sein oder an politischen Versammlungen teilzunehmen.¹¹² In Sachsen wurden gegen Ende des Jahres ein Pressegesetz erlassen, das nur Männern erlaubte, eine Zeitungsredaktion zu leiten. Das Gesetz, das sich gegen Louise Otto-Peters und ihre „Frauen-Zeitung“ richtete, nannte man entsprechend im allgemeinen Sprachgebrauch Lex Otto.¹¹³ Diese staatlichen Eingriffe trafen die Frauenbewegung empfindlich und führten dazu, dass sich die Akteurinnen mit ihren Forderungen nach einer verbesserten finanziellen und rechtlichen Lage der Frauen und einer größeren Wertschätzung über viele Jahre zurückzogen.¹¹⁴

1.3.2 Neuorganisation und Ausdifferenzierung: 1865–1890

Mitte der 1860er Jahre entwickelte sich die erste große Welle der Frauenbewegung. Neben dem Wunsch nach Gleichberechtigung

110 FREVERT, Frauen-Geschichte, 74f.

111 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 77.

112 Vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 43f.

113 Vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 43.

114 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 94.

und Selbstverwirklichung traten in dieser Zeit soziale und ökonomische Anliegen weiter in den Vordergrund und führten zu einer deutlich umfangreicheren und organisierteren Bewegung.¹¹⁵ Dies manifestierte sich in der ersten deutschen Frauenkonferenz, die 1865 in Leipzig stattfand, und die Gründung des „Allgemeinen Deutschen Frauenvereins“ (ADF) zur Folge hatte.¹¹⁶ Der Verein, zu dessen Gründungsmitgliedern Louise Otto-Peters gehörte, verfolgte die Verbesserung von Bildungs- und Erwerbsmöglichkeiten der Frauen mit dem Ziel, den Frauen zu Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von einem Mann sowie zur Selbstverwirklichung zu verhelfen.¹¹⁷ Nur Frauen wurden als Mitglieder zugelassen. Anders verhielt es sich bei dem 1866 gegründeten „Verein zur Förderung der Erwerbsfähigkeit des weiblichen Geschlechts“, der schon bald nach seinem Gründer Wilhelm Adolf Lette (1799–1868) „Lette-Verein“ genannt wurde. Hier waren auch männliche Mitglieder zugelassen und die Verbesserung der weiblichen Erwerbschancen wurde in erster Linie als Notwendigkeit angesehen, um die prekäre Situation lediger bürgerlicher Frauen zu verbessern.¹¹⁸ Emanzipationsinteressen, wie sie der ADF mit der Unterstützung der Selbstständigkeit von Frauen verfolgte, wurden eindeutig abgelehnt.¹¹⁹ Nach Lettes Tod 1868 näherten sich die Positionen der beiden Vereine jedoch an.¹²⁰ In ganz Deutschland wurden zudem private Vereine gegründet, die Frauen Erwerbs- und Bildungsmöglichkeiten vermittelten.¹²¹

115 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 96; KUHN, Familienstand, 37.

116 Ausführlicher zum ADF vgl. SCHÖTZ/BERGER, Frauen; STOEHR, Emanzipation.

117 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 96f.

118 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 97; KUHN, Familienstand, 58. Das Aufkommen der „Frauenfrage“ begründete man im 19. Jahrhundert häufig mit einem angeblichen Frauenüberschuss und einer abnehmenden Heiratslust der Männer, die eine hohe Zahl unverheirateter Frauen hervorbringe, die mit existentiellen Nöten konfrontiert seien. Statistische Daten bilden eine demographische Veränderung in dem zeitgenössisch postulierten Ausmaß allerdings nicht ab. „Was sich änderte, waren“, wie Frevert feststellt, „vielmehr die sozialen Bedingungen, unter denen unverheiratete Frauen bürgerlicher Schichten lebten, und die Bereitschaft der Frauen sich in ihr Los zu schicken“ (FREVERT, Frauen-Geschichte, 117).

119 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 115.

120 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 116.

121 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 96.

Die Frauenbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war dabei bestimmt von der Vorstellung der „geistigen Mütterlichkeit“ und nutzte sie zur Begründung der Tätigkeit von Frauen über den privaten Bereich hinaus. Sie griffen das ihnen von Gesellschaft und Kirche zugeschriebene Rollenbild der Mutter auf und argumentierten, dass die damit verbundenen Kompetenzen auch über die Familie hinaus für die Gesellschaft fruchtbar gemacht werden konnten und sollten. „Gesellschaftliches und politisches Handeln von Frauen wurde nicht um seiner selbst willen gefordert, sondern abgeleitet aus dem Selbstverständnis, die kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung durch weiblichen Einfluß positiv gestalten zu wollen.“¹²² Dieses Konzept bot nicht nur eine argumentative Grundlage zur Ausweitung des weiblichen Handlungsraumes, sondern konnte auch herangezogen werden, um den Wert von unverheirateten und kinderlosen Frauen für die Gesellschaft zu unterstreichen, die ebenfalls „ihre natürlichen Fähigkeiten zugunsten der Gesellschaft bzw. des Volkes einsetzen konnten, indem sie Mitglieder derselben erzogen, pflegten und versorgten.“¹²³ Dieses Konzept fand so weite Verbreitung, dass um die Jahrhundertwende ein solches „mütterliches“ Engagement von Frauen „geradezu als Pflicht diskutiert“¹²⁴ wurde.

Die Forderungen der Frauenbewegung konnten so in Kontinuität und in Einklang mit den bürgerlichen Idealen formuliert werden. Dennoch begegnete der Staat der Frauenbewegung gegenüber skeptisch. Kontinuierlich bedroht war die Arbeit der Frauen durch die Vereinsgesetze von 1850, die zum Verbot von Vereinen führten, wenn man ihnen politische Aktivitäten nachweisen konnte. Zwischen 1878 und 1890 kam das Sozialistengesetz hinzu, das sozialdemokratische Vereine und Verbindungen verbot. Diesem Gesetz fielen etwa die bestehenden Arbeiterinnenvereine zum Opfer, die bis dahin, häufig auch unterstützt durch bürgerliche Frauen, ihre Anliegen vorgebracht hatten.¹²⁵

122 BREUER, Frauenbewegung, 29.

123 KRAUTWALD, Frauenbilder, 90.

124 KRAUTWALD, Frauenbilder, 90.

125 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 135. Ab 1890 grenzten sich die Sozialdemokratinnen deutlich von der bürgerlichen Frauenbewegung ab. „Auf ihrem Programm standen nicht die Enthronung männlicher Herrschaft und die angemessene Beteiligung des ‚weiblichen Elements‘ in Gesellschaft, Politik und Kultur, sondern in erster Linie die Befreiung der proletarischen Frauen von

1.3.3 Erste Erfolge: Frauenbewegung ab 1890

Der politische Wechsel durch die Entlassung Bismarcks und die Aufhebung der Anti-Sozialisten-Gesetze 1890 leiteten die dritte Phase der Frauenbewegung ein und führten dazu, dass die Frauenfrage mit neuer Vehemenz gestellt wurde. Nun bestanden bereits einige Organisationen und Vernetzungen und die Frauen konnten durch die Presse und weitere Publikationen ihre Anliegen verbreiten. Erneut kam es zur Gründung vieler Vereine, die sich 1894 im Bund Deutscher Frauenvereine (BDF) zu einer Dachorganisation zusammenschlossen. Doch konzentrierte man sich nun strategisch auf Kernthemen, die durch eine breite Masse unterstützt wurden und ließ radikalere Themen außen vor.¹²⁶ Diese pragmatische Haltung führte unter anderem zum Ausschluss der Arbeiterinnenorganisationen der sozialdemokratischen Partei aus dem BDF.¹²⁷

Im Bildungsbereich konnte die Frauenbewegung in den 1890ern große Fortschritte erreichen.¹²⁸ Ab 1893 wurden unter der Leitung von Helene Lange (1848–1930)¹²⁹ Gymnasialkurse für Frauen eingeführt, die erwachsene Frauen auf das Abitur vorbereiteten. 1893 gab es in Karlsruhe zudem die erste Gymnasialanstalt für Schülerinnen.¹³⁰ Ab 1900 wurde den Frauen auch die universitäre Welt erschlossen. In Baden konnten Frauen ab 1900 studieren, in Sachsen ab 1906, in Preußen seit 1908 und daraufhin im ganzen Deutschen Reich.¹³¹ Mit der Ablösung der Vereinsgesetze durch das Reichsver-

ihrer ökonomischen Unterdrückung im Kapitalismus“ (FREVERT, Frauen-Geschichte, 145).

126 Am attraktivsten waren indes nach wie vor rein caritativ ausgerichtete Frauenvereine, wie der 1866 auf Veranlassung der preußischen Regierung gegründete „Vaterländische Frauenverein“, der sich nicht dem BDF anschloss (vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 134).

127 Vgl. GERHARD, Women's Movement, 109–111.

128 Ausführlicher zur Argumentation, Strategien und Zielen der Frauenbewegung mit Blick auf den Bildungsbereich vgl. SCHRÖDER, Arbeiten, 225–276.

129 Helena Lange ist insbesondere für die Herausgabe der „Gelben Broschüre“ bekannt, eine Petition, die sie 1887 an das preußische Unterrichtsministerium richtete und in der sie Kritik insbesondere am Mädchenschulwesen übte und ein Recht der Frau auf Bildung um ihrer selbst willen formulierte (vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 63).

130 Vgl. GREVEN-ASCHOFF, Frauenbewegung, 55.

131 Vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 70f. Als Gasthörerinnen konnten Frauen bereits seit den 1870ern den Vorlesungen an einigen deutschen Universitäten

eingesetzt wurden der Frauenbewegung im Jahr 1908 zudem neue Möglichkeiten des Engagements eröffnet, da diese sich nun auch offen politisch betätigen durften.¹³² Das Gesetz „gewährleistete Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit, ohne ‚Frauenspersonen‘ überhaupt noch zu erwähnen.“¹³³

Auch die rechtlichen Aspekte der Frauenfrage insbesondere mit Blick auf das Wahlrecht wurden ab 1890 intensiver debattiert. Mit der Kodifikation des BGB 1896 erhielten alle Frauen, auch die verheirateten, die davon zuvor ausgeschlossen waren, die volle Geschäfts- und Prozessfähigkeit.¹³⁴ Damit war ein wichtiger Schritt in der rechtlichen Gleichstellung getan. Die Proteste der Frauenbewegungen für ein Wahlrecht von Frauen blieben allerdings zunächst ohne Erfolg. Innerhalb der Frauenbewegung war man sich zudem uneins, ob es bereits der richtige Zeitpunkt sei, um diese Frage anzugehen, da auch für Männer noch ein nach Besitz gestuftes Wahlrecht bestand.¹³⁵ Die Einführung des Frauenwahlrechts erfolgte schließlich am 12.11.1918. Weitere Themen der Frauenrechtlerinnen waren unter anderem Abtreibung und Prostitution, die jedoch sehr kontrovers diskutiert wurden.¹³⁶

Auf internationaler Ebene vernetzte sich die deutsche Frauenbewegung auch mit Frauen weltweit. Bereits 1896 fand ein internationaler Kongress in Berlin statt. Mit Gerhard markiert dies den Moment, in dem „die Frauenbewegung [...] auch in der deutschen Öffentlichkeit angekommen war.“¹³⁷ 1904 fand die Weltfrauenkonferenz des „International Council of Women“ (ICW) in Berlin statt und führte über 2000 Frauen aus 24 Ländern in die Stadt. Diese Konferenz bot zudem die Möglichkeit zur Gründung einer weiteren Dachorganisation der „International Woman Suffrage Alliance“ (Weltbund für Frauenstimmrecht), die im Gegensatz zum politisch neutralen ICW für die rechtliche Gleichstellung der Frauen auch im

folgen und auch Promotionen von Frauen waren bereits möglich (vgl. GREVEN-ASCHOFF, Frauenbewegung, 55).

132 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 135.

133 GERHARD, Frauenbewegung, 78.

134 Vgl. ausführlicher zur privatrechtlichen Stellung von Frauen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts: GREVEN-ASCHOFF, Frauenbewegung, 23–26.

135 Vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 73.

136 Vgl. ausführlicher GERHARD, Frauenbewegung, 75–77.

137 GERHARD, Frauenbewegung, 69.

Wahlrecht eintrat. Mit Beginn des ersten Weltkrieges zerbrach diese internationale Vernetzung und Zusammenarbeit. Man konzentrierte sich auf die nationalen Angelegenheiten und die Frauenorganisationen ließen sich in den heimischen Kriegsdienst stellen. So gründete der BDF den „Nationalen Frauendienst“ (NFD), der die bestehenden Organisationsstrukturen zusammenband, um die Fähigkeiten der Frauen in Bereichen wie Pflege und Verwaltung für den Kriegsdienst zur Verfügung zu stellen. Dadurch dass man nun aber auch mit den konfessionellen und anderen vorher nicht angeschlossenen Frauenverbänden kooperierte, kam es zu einer größeren Vernetzung auf nationaler Ebene.¹³⁸

Dieser kurze Überblick über die Frauenbewegung macht deutlich, dass Frauen schon früh begannen, sich gegen die eng gesteckten Grenzen der bürgerlichen Geschlechterrollen und deren ökonomische, rechtliche und bildungspolitische Konsequenzen zu wehren. Insbesondere seit den 1860er Jahren erfolgte dies in einem breiten Netz von Vereinen und Organisationen, die unterschiedliche Anliegen in den Blick nahmen und sich auch in ihren politischen Zielen unterschieden. Gemeinsam trugen sie gleichwohl zu einer allmählichen Verbesserung der Stellung der Frau bei, die sich insbesondere seit den 1890er Jahren in konkreten politischen Veränderungen zeigten. Der Einsatz für die Rechte der Frauen erfolgte jedoch weitestgehend auf Basis der bürgerlichen Geschlechterordnung, die von der naturgegebenen Differenz von Männern und Frauen ausging. Bis auf wenige Ausnahmen hielt man bis ins 20. Jahrhundert an dieser Vorstellung fest.¹³⁹

138 Vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 79f. Im Gegensatz etwa zum Katholischen Frauenbund (KFB) schloss sich der Jüdische Frauenbund (JFB) bei seiner Gründung 1904 sofort dem BDF an. Ute Frevert weist drauf hin, dass sich jüdische Frauen überdurchschnittlich organisierten. 20–25 % der über 30-jährigen jüdischen Frauen waren im JFB vertreten. Ihr Einsatz spielte eine wichtige Rolle in der weiblichen Sozialarbeit und konnte entscheidende Impulse liefern (vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 109).

139 Vgl. FREVERT, Frauen-Geschichte, 124. Hinterfragt wurde die natürliche Wesensverschiedenheit der Geschlechter etwa von Hedwig Dohm (ca. 1870–1919) oder Lily v. Gizycki (1865–1916). Ute Gerhard weist darauf hin, dass es nicht – wie häufig angenommen – eine Frage des politischen Lagers (zwischen gemäßigt und radikal) war, ob von einer grundlegenden Gleichheit zwischen Mann und Frau, von einer sozial konstruierten oder naturgegebenen Geschlechterdifferenz ausgegangen wurde (vgl. GERHARD, Frauenbewegung, 77).

1.3.4 Katholische Frauenbewegung

Das Ideal der geistigen Mutterschaft, das in den säkularen Frauenbewegungen stark bedient und auch von katholischer Seite gestützt wurde, führte gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einer Ausweitung und Flexibilisierung auch des katholischen Frauenbildes. So erkannte etwa P. Rösler in seiner Rede auf dem 46. Katholikentag in Neisse 1899 an, dass für bedürftige Frauen Erwerbsmöglichkeiten geschaffen werden mussten. Allerdings sollten diese mit den mütterlichen Eigenschaften der Frauen in Einklang stehen.¹⁴⁰ Und auch Schilling unterstrich noch 1928 die naturrechtlich vorgegebene Mutterrolle der Frau und ihre Unterordnung unter den Mann, räumte aber ein, dass man erkannt habe, dass dies mit der Erwerbstätigkeit von Frauen in bestimmten Bereichen sowie mit dem aktiven und passiven Wahlrecht vereinbar sei.¹⁴¹ Hier ist also eine deutliche Veränderung in der Auslegung der weiblichen Ideale zu erkennen, ohne dass man das religiöse Frauenbild und die auf das Naturrecht gestützte Festlegung der Frau auf ihre Mutterrolle hinterfragte. Die Vorstellung der „geistigen Mütterlichkeit“ ermöglichte katholischen Frauen zudem erstmals die Realisierung der beiden marianischen Ideale von Mütterlichkeit und Jungfräulichkeit (vgl. 1.1.2).

Katholische Frauen waren im 19. Jahrhundert vielfach in sozial-caritativen Vereinen, wie den Elisabethvereinen, Mütter- oder Jungfrauenvereinen oder dem Verein katholischer deutscher Lehrerinnen,¹⁴² engagiert oder schlossen sich den neu entstehenden Frauenkongregationen an und trugen unerschwerlich zu einer Ausweitung weiblicher Tätigkeitsfelder und einer größeren Sichtbarkeit von Frauen in der Gesellschaft bei.¹⁴³ Auf politischer Ebene wurde ihr Engagement insbesondere durch die Gründung des Katholischen Frauenbundes (KFB; ab 1921: Katholischer deutscher Frauenbund (KDFB)) im Jahr 1903 sichtbar. Die KFB-Frauen verstanden sich als Teil der allgemeinen Frauenbewegung und verfolgten die gleichen

140 Vgl. BREUER, Frauenbewegung, 49.

141 Vgl. SCHILLING, Lehrbuch, 593f.

142 Vgl. KALL, Frauenbewegung.

143 Auf die Frauenkongregationen wird im folgenden Kapitel (IV.2) eigens einzugehen sein. Für einen umfassenden Überblick über die Frauenvereine des 19. Jahrhunderts und deren Tätigkeit vgl. KALL, Frauenbewegung; SCHRÖDER, Arbeiten, 182–192.

Ziele, gründeten ihr Engagement jedoch auf ihre christliche Überzeugung und waren bemüht, die katholische Weltanschauung in die allgemeine Frauenbewegung hineinzutragen und den katholischen Einfluss auf die Gesellschaft als Ganze zu vergrößern.¹⁴⁴ „Katholizismus, Amtskirche und Glauben“, so fasst es Breuer zusammen, waren „die richtungsweisenden Kräfte“¹⁴⁵ des KFB. Die Gründung des Verbandes wurde nicht nur von katholischen Klerikern und Politikern mitangestoßen und unterstützt, sondern man versicherte sich auch des Wohlwollens der deutschen Bischöfe.¹⁴⁶ Zugleich betonten die KFB-Frauen immer wieder ihre Autonomie, etwa beim Verfassen der Satzungen, an dem nur die Frauen selbst beteiligt waren, um von den säkularen Frauenverbänden anerkannt zu werden.¹⁴⁷

Die ersten Mitglieder des KFB gehörten in erster Linie dem Bürgertum und zu einem geringen Anteil dem Adel an. Sie waren als Lehrerinnen tätig oder verfolgten ehrenamtliche Engagements im sozialen und caritativen Bereich. Die meisten waren verheiratet und waren Mütter mehrerer Kinder.¹⁴⁸ Zu den wichtigen Figuren der Anfangszeit des KFB zählten Elisabeth Gnauck-Kühne (1850–1917), Pauline Herber (1852–1921), Jeanne Trimborn (1862–1919), Emilie Hopmann (1845–1926) und Minna Bachem-Sieger (1870–1939). Einige der einflussreichen Frauen der Gründungszeit nahmen wichtige politische Ämter wahr, so zum Beispiel Hedwig Dransfeld (1871–1925), die von 1915–1924 das Amt der ersten Vorsitzenden innehatte. Sie wurde 1919 Mitglied der Nationalversammlung in Weimar und war von 1920 bis zu ihrem Tod 1925 Mitglied im Reichstag.¹⁴⁹ Für die Entwicklung des bayerischen Landesverbandes war

144 Vgl. BREUER, Frauenbewegung, 9.

145 BREUER, Frauenbewegung, 32.

146 Vgl. KALL, Frauenbewegung, 287. Nur der Kölner Kardinal Fischer war mit der Gründung des KFB nicht einverstanden (vgl. KALL, Frauenbewegung, 296–299). Erst im Juni 1904 konnte die Zentrale des KFB in Köln ihre Arbeit aufnehmen, nachdem der Verband schließlich die kirchenbehördliche Anerkennung erhalten hatte (vgl. BREUER, Frauenbewegung, 58).

147 Vgl. BREUER, Frauenbewegung, 57.

148 Vgl. BREUER, Frauenbewegung, 59; KALL, Frauenbewegung, 291–296.

149 Vgl. BREUER, Frauenbewegung, 63.

Ellen Ammann (1870–1932) eine Schlüsselfigur, die von 1919 bis zu ihrem Tod 1932 dem bayerischen Landtag angehörte.¹⁵⁰

Der Einsatz des KFB für die Rechte von Mädchen und Frauen scheint auf den ersten Blick in gewissem Widerspruch zum traditionellen katholischen Frauenbild der Zeit gestanden zu haben. „Die Aufhebung der Unterordnung der Frau unter den Mann widerspricht den Forderungen des Naturrechts und der christlichen Lehre“¹⁵¹, schrieb Schilling noch 1928 in seinem Lehrbuch der Moraltheologie. Doch die katholische Lehre über das Wesen der Frau wurde von den engagierten Katholikinnen nicht einfach als zu bekämpfendes Gegenbild zu ihren eigenen Zielen angesehen. Es gab vielmehr eine tiefe Identifizierung mit den kirchlichen Leitbildern. So zeigt Breuer, dass etwa für Hedwig Dransfeld „Stilles Dienen, tiefste Demut, Entsagen und Ertragen, klageloser Verzicht, Starkmut und Großherzigkeit [...] grundlegende weibliche Eigenschaften und Fähigkeiten“ darstellten, „die alle Frauen zur Erfüllung ihrer häuslichen und gesellschaftlichen Pflichten und zur Bewältigung ihres Lebensalltags benötigen.“¹⁵² Wie auch in der allgemeinen Frauenbewegung gab es nach wie vor eine hohe Identifikation mit dem Idealbild der Mutter und den damit verbundenen Eigenschaften und Werten. Allerdings waren sich die KFB-Frauen bewusst, dass Frauen angesichts der sozialen und ökonomischen Umstände stärker auch eigenständig zu ihrem Lebensunterhalt beitragen mussten und wollten.¹⁵³ Traditionelle religiöse Leitbilder wurden mit der tatsächlichen Situation der Frauen abgeglichen und entsprechend modernisiert und ausgeweitet. Dadurch dass traditionelle katholische Geschlechterbildern nicht grundsätzlich in Frage gestellt wurden, unterschied sich die katholische Frauenbewegung in zentralen Punkten von der säkularen Bewegung, insbesondere von deren links-progressiven Flügeln. So war die politische Gleichberechtigung von Männern und

150 Vgl. KALL, Frauenbewegung, 317. Ellen Ammann war außerdem Gründerin der Münchner sozialen und caritativen Frauenschule und der Bahnhofsmision München und spielte 1923 eine wichtige Rolle bei der Vereitelung des Hitlerputsches (vgl. SCHMIDT-THOMÉ, Ellen Ammann).

151 SCHILLING, Lehrbuch, 592.

152 BREUER, Frauenbewegung, 102.

153 Vgl. SCHERZBERG, Katholische Frauenbewegung, 154f.

Frauen keine Forderungen des KDFB.¹⁵⁴ Auch Fragen der Sexualität und Intimität gehörten nicht zu den Themen des Verbandes.

„Frauen, ebenso wie Männern, sexuelle Bedürfnisse zuzugestehen und das Selbstbestimmungsrecht in allen sexuellen Fragen zu behaupten – diese Vorstellungen bleiben der katholischen Frauenbewegung (wie der übrigen nicht-radikalen bürgerlichen) fremd“¹⁵⁵.

„Der Rückgriff auf akzeptierte Wertvorstellungen“, so stellt Breuer fest, „wirkte handlungslegitimierend und diente gleichzeitig der Orientierung in einer extremen Phase gesellschaftlichen Umbruchs, ermöglichte darüber hinaus aber auch, den tradierten Bezugsrahmen an gesellschaftliche Veränderungen anzupassen.“¹⁵⁶ Dabei attestiert Breuer den religiösen Leitbildern eine erstaunliche Flexibilität in der Anpassung an die neuen Umstände „ohne dabei die Funktion, traditionelle Weiblichkeitsvorstellungen aufrechtzuerhalten, einzubüßen.“¹⁵⁷ Bei Gnauck-Kühne, die vor allem durch ihre Publikationen prägend für den KFB in seiner Anfangszeit war, kann ebendieser Versuch, das traditionelle katholische Frauenbild mit den modernen Anforderungen an Frauen in Einklang zu bringen, gefunden werden. Sie unterstrich die Bedeutung von „Mütterlichkeit“, „Selbstaufgabe“ und „Opferbereitschaft“ für das Selbstbild der katholischen Frau, unterstützte jedoch gleichzeitig die Ausbildung der Individualität einer jeden Frau, ihre Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, da sie sich nicht mehr darauf verlassen könne, von einem Ehemann umfassend versorgt zu werden. Sie trat für eine prinzipielle Gleichwertigkeit von Mann und Frau ein, räumte Männern aber eine Führungsposition in Familie und Gesellschaft ein.¹⁵⁸ Ohne die Lehre zu den naturgegebenen Eigenschaften und Rollen von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft explizit in Frage zu stellen, unterliefen die Frauen diese Lehre zugleich – das lässt sich jedenfalls in der Retrospektive feststellen –, indem sie aufzeigten, dass diese Rollen, anders als vom kirchlichen Lehramt proklamiert, gerade nicht unveränderlich sind.¹⁵⁹

154 Vgl. KALL, Frauenbewegung, 289.

155 SCHERZBERG, Katholische Frauenbewegung, 157.

156 BREUER, Frauenbewegung, 97.

157 BREUER, Frauenbewegung, 100.

158 Vgl. BREUER, Frauenbewegung, 106f.

159 Vgl. JAGIELSKA, Vatikan.

1.4 Zwischenfazit: Definitionsmacht der Männer und Widerstand der Frauen

Mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und dem Aufkommen der „Geschlechtscharaktere“ kann von einer Ausweitung der männlichen Definitionsmacht in Bezug auf das Wesen und die Rolle von Frauen gesprochen werden, die durch den androzentrischen Blick vollständig erfasst und bestimmt werden sollten. Diese bürgerlichen Idealvorstellungen entfalteten eine immense Wirkung, indem sie die nicht-erwerbstätige Mutter, die sich in der Führung des Haushalts, in der ehelichen Beziehung sowie in der Pflege und Erziehung der Kinder aufopferungsvoll hingab, Frauen über alle Klassen hinweg als Vorbild vorstellten. Aus katholischer Perspektive waren die binäre Geschlechterordnung und die Unterordnung der Frau unter den Mann nicht nur naturgegeben, sondern auch gottgewollt. Das bürgerliche Geschlechtermodell erhielt eine religiöse Legitimierung und erstreckte sich auch auf eine geschlechtsspezifische Aufgaben- und Rollenverteilung in Fragen der familiären Religiosität. In der Identifikation mit den biblischen Figuren der Eva und Maria verband sich das bürgerliche Frauenideal mit religiösen Elementen und zeichnete für Frauen einen schmalen Handlungskorridor auf.

Zugleich blieb das bürgerliche Frauenbild ein Ideal, das mit der Realität, den sozialen und finanziellen Nöten der Zeit und den Wünschen und Interessen der Frauen verhandelt werden musste. Insbesondere für Arbeiter:innen blieb das Ideal in vieler Hinsicht unerreichbar. Auf die Ausweitung der patriarchalen Definitionsmacht der Männer und Bestrebungen zur Beschränkung des weiblichen Wirkens auf den privaten Raum folgten schon bald implizite und explizite Gegenbewegungen von Seiten der Frauen, indem sie im öffentlichen Bereich verstärkt aktiv wurden, sei es durch politische oder caritative Tätigkeit. Frauen waren nach wie vor durch die bürgerlichen Werte geprägt, setzten sich im Rahmen der ersten Frauenbewegung gleichwohl für eine Ausweitung des weiblichen Handlungsspielraums insbesondere im Rahmen von Bildung, Erwerbstätigkeit und Wahlrecht ein. Auch die katholische Frauenbewegung leistete hierzu einen wichtigen Beitrag. Wenn die notwendige Vermittlung von katholischer Identität und Emanzipationswillen auch dazu führte, dass die Unterordnung der Frau unter den Mann nicht grundsätzlich kritisiert wurde. Doch auch in der säkularen Frauen-

bewegung wurde das patriarchale Gesellschafts- und Geschlechtersystem nur selten grundlegend in Frage gestellt. Nichtsdestotrotz leisteten die Frauen einen entscheidenden Beitrag zur Verbesserung der Situation von Frauen und legten den Grundstein für die folgenden Frauenbewegungen ab den 1960er Jahren.

2 Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts

Die Geschichte der deutschen Frauenorden und -kongregationen ist bereits ausführlich erforscht worden.¹⁶⁰ Bislang weitestgehend unberücksichtigt geblieben ist jedoch der Aspekt der geschlechtsspezifischen Gewalt und des Missbrauchs, den Frauen im Rahmen des religiösen Lebens erlitten.¹⁶¹ Im Folgenden wird zunächst auf die bestehende Forschung insbesondere zur Geschichte der Frauenkongregationen in Deutschland im 19. Jahrhundert rekurriert, um den Kontext zu ergründen, in dem sich die Missbrauchsfälle in der Gründungsphase der Franziskusschwestern ereigneten. Dabei wird deutlich werden, dass sich die Frauenkongregationen in derselben Spannung wiederfanden, die die Situation von Frauen allgemein im 19. Jahrhundert kennzeichnete: Ihre Geschichte ist aufgespannt zwischen Tradition und Neuanfang, zwischen traditionellem Frauenbild, das das Wirken der Frau auf das Haus bzw. die Klostermauern beschränkte, und der Suche nach Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Teilhabe und sozial-politischem Engagement von Frauen. In

160 Eine Gesamtschau der Geschichte des weiblichen Ordenslebens findet sich bei LEIMGRUBER, Avantgarde. Für die Geschichte der Frauenkongregationen wurde besonders prägend MEIWES, Arbeiterinnen. Vgl. außerdem GANZ, Frauenzimmer; HÜWELMEIER, Nörrinnen Gottes; ISENING, Frau; KIRCHINGER, Frauenkongregationen; MEIWES, Religiosität und Arbeit; MEIWES, Frauenkongregationen; MEIWES, Frauen in Bewegung; RUTSCHMANN, Weiblichkeiten.

161 Ein kurzer Hinweis findet sich bei LEIMGRUBER, Avantgarde, 255 und KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 129. Zu beachten ist auch die Studie Hubert Wolfs zu den Nonnen von Sant'Ambrogio, die sexuellen Missbrauch der Novizenmeisterin an ihren Mitschwestern thematisiert (vgl. WOLF, Nonnen), und die Studie zu deviantem Verhalten von Klerikern im 19. Jahrhundert, die Irma Götze von Olenhusen verfasst hat (vgl. GÖTZE VON OLENHUSEN, Klerus). Die Missbrauchserfahrungen stehen in beiden Werken nicht im Fokus, sondern dienen lediglich als Gegenstand, an dem kirchenpolitische Umstände analysiert werden.

diesem Kapitel werden die Ursprünge der Frauenkongregationen dargelegt, die Hindernisse, die dieser Form des religiösen Zusammenlebens über Jahrhunderte entgegenstanden und die Umstände, die ein Aufblühen des Frauenkongregationslebens im 19. Jahrhundert schließlich möglich machten. Dabei soll auch die staatliche und kirchliche Einstellung gegenüber den neu entstehenden Gemeinschaften erörtert werden sowie die Motive, die den Gründungen und den zahlreichen Eintritten zugrunde lagen. Mit Blick auf die Einsatzfelder der Schwestern können die konkreten Lebens- und Arbeitsumstände der Schwestern genauer betrachtet werden. Für die Analyse der vorliegenden Arbeit sind dabei insbesondere die Macht- und Geschlechterverhältnisse relevant, in denen sich die Schwestern bewegten.

2.1 Die Ursprünge und der Weg zur Anerkennung

Um die Situation der Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert zu verstehen, ist es wichtig auf deren Geschichte zu blicken, denn diese Form des religiösen Zusammenlebens war immer wieder von machtvollen Zugriffen durch die Kirchenobrigkeit bestimmt und wie die Geschichte zeigt, ist ihre kirchliche Anerkennung keine Selbstverständlichkeit. Jahrhundertelang war es Frauen anders als Männern nicht möglich, ein Leben in einer kirchlich anerkannten religiösen Gemeinschaft zu leben und dabei Tätigkeiten nachzugehen, die sich außerhalb der Klostermauern abspielten. Für Frauen galt der Grundsatz „aut maritus aut murus“: Ein gesellschaftlich und kirchlich anerkanntes Leben war in der Regel nur im Rahmen der Ehe oder eines klösterlichen Lebens mit strenger Klausur und Chorgebet möglich.¹⁶² Mit der Dekretale „Periculoso“ hatte Papst Bonifaz VIII. 1298 die Klausur zur unbedingten Vorgabe für das weibliche Ordensleben erklärt.¹⁶³

Die Ursprünge der Frauenkongregationen, die lebenslängliche einfache Gelübde ablegen, sind schließlich im Mittelalter und Spätmittelalter zu finden. In dieser Zeit suchten „[v]iele Menschen, Frauen insbesondere, [...] ein Leben in der Nachfolge Christi, das eben

162 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 88–105.

163 Vgl. ISENRING, Frau, 53.

nicht hinter Klostermauern, abseits der Welt zu leben sei, sondern eine *vita apostolica*, die aktive, karitative Tätigkeiten in der Spur Christi mit einschloss.¹⁶⁴ Aus dieser Motivation heraus entstand seit Mitte des 12. Jahrhunderts in Flandern und Brabant die Laienbewegung der Beginen, die sich im 13. Jahrhundert in Europa ausbreitete. Beginen entschlossen sich unabhängig von bereits bestehenden Orden für ein geistliches Leben verbunden mit einer sozial-caritativen Tätigkeit. Sie legten zwar keine Gelübde ab, versprachen bei Ordenseintritt aber Armut, Askese und Keuschheit. Das Zusammenleben war unterschiedlich organisiert. Teilweise lebten die Frauen, bei denen es sich häufig um Jungfrauen oder Witwen handelte, weiter bei ihren Familien, teilweise lebten sie zusammen in einem Beginenhaus oder in Beginenhöfen, großen Anlagen, in denen sie mehrere Häuser bewohnten.¹⁶⁵

Ein weiteres Vorbild für die Kongregationen mit einfachen Gelübden, ist in den Tertiarrinnen zu sehen, die ihren Ursprung im Spätmittelalter haben. Diese religiösen Vereinigungen entstanden im Anschluss an bestehende Orden, so etwa die franziskanischen und dominikanischen Tertiarrinnen, die teilweise einfache Gelübde ablegten.¹⁶⁶ Sie schlossen sich zu Wohngemeinschaften, sogenannten „Drittordensklöstern“ zusammen, lebten häufig aber auch weiter bei ihren Familien oder allein. Von den Orden, an die sie sich anschlossen, übernahmen sie eine ähnliche Tracht und pflegten ebenfalls eine intensive Frömmigkeit. Zudem waren sie in ihrem häuslichen und nachbarschaftlichen Umfeld caritativ tätig.¹⁶⁷

Neu war im Spätmittelalter auch die Entwicklung von Frauenorden, die nicht an einen Männerorden angebunden waren. Zoe Maria Isenring führt hier die Ursulinen an, die im 16. Jahrhundert von Angela Merici (1474–1540) gegründet wurden und in der Erziehung tätig waren.¹⁶⁸ An diesem Beispiel wird jedoch auch deutlich, auf welch unsteten Beinen diese neuen Formen des religiösen Zusammenlebens standen. 1566 definierte Pius V. mit der Konstitution

164 LEIMGRUBER, Avantgarde, 170.

165 Vgl. auch ausführlicher GLEBA, Klöster, 118–120; HOFMANN/KREBBER, Beginen, 67–89; LEIMGRUBER, Avantgarde, 171–175; UNGER, Beginen.

166 Vgl. GLEBA, Klöster, 120f.; ISENRING, Frau, 54.

167 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 170f.

168 Vgl. CONRAD, Ordensfrauen, 33; VEIT, Angela Merici.

„Circa pastoralis“ erneut die strenge päpstliche Klausur und das Ablegen feierlicher Gelübde als verpflichtend für alle Frauengemeinschaften.¹⁶⁹ Nur gegen großen Widerstand der Frauenklöster konnten diese neuen Regelungen durchgesetzt werden, doch die Kurie drohte mit der Unterdrückung aller Frauenorden.¹⁷⁰ Was die Regelungen für Ordensfrauen bedeuteten, macht Relinde Meiwes deutlich:

„Die feierlichen Gelübde versperren der Ordensfrau eine Rückkehr ins laizistische Leben; das Keuschheitsversprechen machte eine spätere Heirat unmöglich; das Armutsgeübde bewirkte, daß ihr Vermögen unwiderbringlich [sic] dem Orden gehörte. Mit der Gelübdeablegung, der sogenannten Profeß, hatte sie keinerlei Eigentumsrechte.“¹⁷¹

Die Gesetzgebung Pius V. führte im Fall der von Angela Merici gegründeten Ursulinen zusammen mit dem starken Einfluss der Jesuiten auf die Gemeinschaft schließlich dazu, dass sie ein klassisch klösterliches Leben mit feierlichen Gelüben annahmen.¹⁷² Doch die Konstitution hatte nicht eindeutig definiert, ob sie sich auch auf semi-religiöse Gemeinschaften bezog.

„Entgegen der Konstitution wurden in der Folge weibliche Gemeinschaften mit einfachen Gelüben und ohne Klausur von Bischöfen, päpstlichen Legaten und Päpsten unter dem Titel von Bruderschaften approbiert, womit zumindest äußerlich die Vorschriften des Kirchenrechts eingehalten wurden.“¹⁷³

Die apostolische Konstitution „Quamvis iusto“ (1749) von Papst Benedikt XIV. stellte – ausgehend von dem Streit um die von Mary Ward (1585–1645) 1611 gegründeten Englischen Fräulein¹⁷⁴ – einen Versuch dar, die rechtliche Situation der Frauengenossenschaften endgültig zu klären.¹⁷⁵ Man erlaubte der Kongregation ein Leben

169 Vgl. RUTSCHMANN, Weiblichkeiten, 20.

170 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 55f.

171 MEIWES, Arbeiterinnen, 56.

172 Im Jahr 1535 liegen mit der Errichtung eines Vereins zur Erziehung verwahrloster Mädchen durch Angela Merici die Ursprünge der Ursulinen. Im Jahr 1612 wurde ihnen vom Papst das Ablegen feierlicher Gelübde verbunden mit einem Leben in strenger Klausur gestattet (vgl. ISENRING, Frau, 54f.).

173 RUTSCHMANN, Weiblichkeiten, 20.

174 Vgl. CONRAD, Ordensfrauen, 34; WETTER, Mary Ward.

175 Vgl. ISENRING, Frau, 55.

ohne strenge päpstliche Klausur und gestand ihnen gleichzeitig das Ablegen einfacher kirchenrechtlich bindender Gelübde zu.¹⁷⁶ Man versagte ihnen gleichwohl den rechtlichen Status als Religiöse. Sie galten lediglich „als ‚weltliche Frauen‘, die nach der Art von Religiösen lebten“¹⁷⁷. Mit der Bulle wurden die Englischen Fräulein „als erste Kongregation ohne strenge päpstliche Klausur und mit einfacher Gelübdeablegung anerkannt“¹⁷⁸, doch nur unter hohen Auflagen. Den Kongregationsmitgliedern wurde nicht nur der Status als Religiöse verwehrt, die Bulle forderte zudem „die Unabhängigkeit vom ursprünglichen Institut und akzeptierte Mary Ward nicht als Stifterin“¹⁷⁹. „Quamvis iusto“ ermöglichte den Frauen also die Anerkennung eines gemeinschaftlichen Lebens verbunden mit einer *vita apostolica*, wollte dieses jedoch klar von einem kontemplativen Ordensleben unterschieden wissen. Die Konstitution legte damit auch den Grundstein für den Umgang mit weiteren Gemeinschaften. Diese mussten sich entscheiden: Entweder *vita apostolica* ohne päpstliche Klausur oder Anerkennung als Religiöse. In der Folge bemühten sich Kongregationen wie die „Filles de la Charité“, die 1633 durch Vinzenz von Paul (1581–1660) und Louise de Marillac (1591–1660) gegründet wurden, oder die nach ihrem Gründer Clemens August Droste zu Vischering (1773–1845) benannten Clemensschwwestern (Gründung 1808), nicht den Eindruck einer Ordensgemeinschaft zu erwecken, um ihre apostolische Tätigkeit nicht zu gefährden.¹⁸⁰ Für Frauen, die sich zu einem Leben in einer religiösen Gemeinschaft berufen fühlten, bedeutete die kirchliche Regelung eine Entscheidung zwischen dem Eintritt in einen kontemplativen Orden mit strenger Klausur oder in eine sozial-caritativ tätige Kongregation und damit dem Verzicht auf den offiziellen Status als Religiöse.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts kam es zu einer Vielzahl von Neugründungen, auf die noch näher einzugehen sein wird (vgl. 2.2). Im Umgang mit diesen neuen Kongregationen orientierte man sich an der Anerkennung der Englischen Fräulein. Doch „[b]is 1900 entschied der Heilige Stuhl weiterhin von Fall zu Fall, da es noch keine

176 Vgl. RUTSCHMANN, Weiblichkeiten, 21.

177 ISENRING, Frau, 55.

178 MEIWES, Arbeiterinnen, 58.

179 RUTSCHMANN, Weiblichkeiten, 20.

180 Vgl. ISENRING, Frau, 55; MEIWES, Arbeiterinnen, 91f.

allgemeingültigen kanonischen Regelungen für das Anerkennungsverfahren dieser religiösen Gemeinschaften gab.“¹⁸¹ Der Druck, die rechtliche Situation der Kongregationen neu zu bestimmen und Regularien für die Anerkennung und das Leben der religiösen Gemeinschaften zu erlassen, wurde größer. Um 1850 wurde die Unterscheidung zwischen einem juristischen und einem theologischen Ordensstand eingeführt. Was das für die Kongregationen bedeutete, macht Myriam Rutschmann deutlich: „Obwohl die Kongregationen kirchenrechtlich nicht dem kanonistischen Ordensstand zugerechnet wurden, anerkannte man sie im theologischen Sinne als ‚Religiosi‘.“¹⁸² Mit der apostolischen Konstitution „*Conditae a Christo*“ kam Leo XIII. im Jahr 1900 schließlich den Forderungen der Kongregationen nach rechtlichen Bestimmungen nach und anerkannte auch die Mitglieder der neuen Gemeinschaften als „wirkliche“ Ordensfrauen.¹⁸³ Weitere rechtliche Regelungen folgten im Dokument „*Normae*“, das 1901 veröffentlicht wurde. Es beinhaltete eine Differenzierung von Kongregationen päpstlichen und bischöflichen Rechts und eine Vorlage für die Konstitutionen der Kongregationen.¹⁸⁴ Mit dem *Codex Iuris Canonici* von 1917 wurde weitere kirchenrechtliche Klarheit geschaffen: Zum Ordensstand wurden sowohl Gemeinschaften mit feierlichen Gelübden, in denen die Nonnen nach wie vor in strenger Klausur lebten, als auch Kongregationen mit einfachen Gelübden gezählt. Letztere konnten entweder bischöflichen oder päpstlichen Rechts sein. Als dritte Form des gemeinschaftlichen religiösen Lebens wurden die „Gesellschaften mit gemeinsamem Leben“ benannt, die keine öffentlichen Gelübde ablegten und daher auch nicht zum Ordensstand zählten.¹⁸⁵ Erst die Neugründungen des 19. Jahrhunderts hatten zu dieser Dreigliederung geführt und die Anerkennung einer eigenen religiösen Lebensweise mit einfachen Gelübden, in der die *vita activa* im Vordergrund steht, als Ordensstand befördert.

181 MEIWES, Arbeiterinnen, 59.

182 RUTSCHMANN, Weiblichkeiten, 26f.

183 Vgl. ISENING, Frau, 56.

184 Vgl. RUTSCHMANN, Weiblichkeiten, 27. Gleichzeitig wurde aber von kirchlicher Seite die Zulassung neuer Kongregationen eingeschränkt, sodass sich die Welle der Neugründungen – zusätzlich durch den Kulturkampf beeinflusst – um die Jahrhundertwende deutlich abschwächte (vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 309).

185 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 81.

2.2 Frauenkongregationsfrühling

Zu dieser veränderten kirchlichen Bewertung hatte maßgeblich der große Erfolg der Kongregationen in Europa geführt, der sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts in zahlreichen Neugründungen und schnell wachsenden Zahlen an Mitgliedern und Niederlassungen zeigte.¹⁸⁶ Dieser Anstieg der Kongregationen entwickelte sich insbesondere in Deutschland im Kontext eines angespannten politischen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat und der vehementen Einschnitte in das religiöse Genossenschaftsleben durch Säkularisation und Kulturkämpfe. Zahlen aus Preußen illustrieren den starken Mitgliederanstieg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts:

„1855 gab es in Preußen keine signifikante geschlechtsspezifische Differenzierung in der Mitgliederzahl religiöser Genossenschaften (397 Männer standen 579 Frauen gegenüber), aber 1872 sind gravierende Unterschiede erkennbar: von den 9048 Mitgliedern in Orden und Kongregationen waren nur 1037 Männer und 8011 Frauen. Diese Entwicklung wurde durch den Kulturkampf nur kurz unterbrochen und setzte sich nach dessen Ende 1886 weiter fort, so dass 1918 mehr als 36000 Frauen in religiösen Genossenschaften lebten, aber nur gut 4700 Männer.“¹⁸⁷

Vergleichbares lässt sich bspw. auch für das Erzbistum Wien nachzeichnen: 1848 gab es hier vier Männerstifte in 27 Niederlassungen sowie fünf Frauenorden. Die Anzahl der männlichen Ordensmitglieder betrug 734, die der weiblichen 354. Um die Jahrhundertwende gab es drei Männerstifte und 20 Männergenossenschaften in 54 Niederlassungen und daneben 26 Frauengenossenschaften in 178 Niederlassungen. Die Anzahl der Ordensmänner betrug 1461 und die der Ordensfrauen 3570. Während sich die Zahl der Ordensmänner verdoppelt hatte, hatte sich die Zahl der weiblichen Ordensmitglieder verzehnfacht.¹⁸⁸ Da der Anstieg bei den Männergenossenschaften bei weitem nicht so ausgeprägt war wie bei den religiös lebenden Frauen, ist mit Meiwes der Ausdruck des „Frauenkongregationsfrühlings“ dem des „Ordensfrühlings“ vorzuziehen.¹⁸⁹ Die Gründe für

186 Die Kongregationen hatten dabei deutlich mehr Zulauf zu verzeichnen als die traditionellen Orden.

187 MEIWES, Frauen in Bewegung, 318.

188 Vgl. SOHN-KRONTHALER/SOHN, Frauen, 97.

189 Vgl. MEIWES, Religiosität und Arbeit, 69; MEIWES, Arbeiterinnen, 75–79.

das Aufblühen des weiblichen Kongregationswesens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind in der Kombination verschiedener Faktoren zu suchen.¹⁹⁰ Neben der Motivation der Gründer:innen und der Kongregationsmitglieder selbst, ist auch auf Staat und Kirche zu blicken, die die Expansion des Kongregationswesens in gewisser Weise unterstützten, sich ihr jedenfalls nicht in den Weg stellten. Nichtsdestotrotz war der Weg einer Kongregationsgründung vom Gründungsimpetus bis hin zur staatlichen und kirchlichen Anerkennung meist auch von verschiedenen Hürden und Konflikten geprägt.

2.2.1 Gesellschaftliche Notwendigkeit

Die neu entstandenen Frauengemeinschaften spielten eine nicht unerhebliche Rolle für die Kirche und auch im Kontext des Staates. Mit Isenring können die Kongregationen als „Wunschkind“¹⁹¹ des Staates bezeichnet werden. Dies gilt insbesondere für den Anfang des 19. Jahrhunderts. Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht (Preußen 1717, Bayern 1802) erforderte eine große Zahl an Schulen und Lehrpersonal. Orden und Kongregationen leisteten hier einen großen Beitrag und ermöglichten insbesondere in ärmlichen und ländlichen Gegenden eine grundlegende Schuldbildung.¹⁹² Die Krankenpflege, die von bürgerlichen Vereinsfrauen nebenamtlich und freiwillig geleistet wurde, kam angesichts der Weiterentwicklungen und steigenden Standards im medizinischen Bereich ebenfalls an ihre Grenzen.¹⁹³ Auch hier konnten die Kongregationen einen entscheidenden Beitrag leisten: „Die Schwestern verrichteten gute und billige Arbeit, sie waren stets verfügbar und gut ausgebildet.“¹⁹⁴

Mit Einsetzen der Kulturkämpfe in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde das Verhältnis zwischen Staat und Kongregationen jedoch deutlich ambivalenter. Staatlicherseits herrschte eine große Skepsis gegenüber kirchlichen Vereinen und Genossenschaften und man war bestrebt, den Einfluss der Kirche im Bildungs-, Sozial- und Ge-

190 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 203–209.

191 ISENRING, Frau, 42.

192 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 206f.

193 Vgl. ISENRING, Frau, 42.

194 LEIMGRUBER, Avantgarde, 206.

sundheitswesen so weit wie möglich zu begrenzen. In Preußen führte das im Rahmen des Kulturkampfs mit dem Klostergesetz 1875 unter anderem zur Auflösung aller Orden und Kongregationen. Nur die ausschließlich in der Krankenpflege tätigen Gemeinschaften durften bestehen bleiben, weil man nicht auf ihre Unterstützung verzichten konnte und dieses Feld als weniger relevant für die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat erachtet wurde.¹⁹⁵ Doch bald wurde deutlich, dass man auch im Schulwesen nicht auf die Unterstützung der Kirche verzichten konnte. So gelang es nicht, den Beschluss von 1872 umzusetzen, alle Lehrerinnen, die Orden und Kongregationen angehörten, durch weltliches Personal zu ersetzen. Noch 1875 stammte die Hälfte des Lehrkörpers aus Frauenkongregationen.¹⁹⁶ Dabei schien das Einsetzen von Schwestern im Schuldienst eher vertretbar als der Einsatz von Ordensmännern, denn Ordensfrauen schrieb man eine unpolitische Haltung zu.¹⁹⁷ Die vom Klostergesetz betroffenen Frauenkongregationen verlegten ihre Arbeit entweder ganz in den Bereich der Krankenpflege oder gingen ins Ausland, um dort ihrem pädagogischen Auftrag nachzukommen.¹⁹⁸ Auf einige Kongregationen wirkten sich die Bedingungen in der Zeit des Kulturkampfs sogar positiv aus, wie Meiwes etwa am Beispiel der in der Armen- und Krankenpflege tätigen Vinzentinerinnen von Paderborn zeigt, die sowohl ihre Mitgliederzahl als auch die Zahl der Niederlassungen während der Kulturkampfszeit deutlich steigern konnten.¹⁹⁹ Ab 1880 begann man die staatlichen Restriktionen in Preußen wieder zu lockern und die Kongregationen konnten nach und nach in ihre alten Tätigkeitsbereiche zurückkehren.²⁰⁰ In Bayern und Hessen kam es zu keinen vergleichbaren Maßnahmen durch den Kulturkampf und die Kongregationen konnten ihre pädagogische Arbeit weiter fortsetzen.²⁰¹ In Baden kam es zwar nicht zur Auflösung von Orden und Kongregationen, ihnen wurde jedoch die öffentliche Lehrtätigkeit, die Durchführung von Volksmissionen und die Aushilfe in der Seelsorge verboten. In Württemberg war

195 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 298; LEIMGRUBER, Avantgarde, 79.

196 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 293f.

197 Vgl. ISENING, Frau, 44.

198 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 302–306.

199 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 300f.

200 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 306.

201 Vgl. KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 26.

die Niederlassung von Ordensgemeinschaften staatlich reguliert.²⁰² Auch wenn das Bestreben, Bildungs-, Sozial- und Gesundheitswesen unter staatliche Aufsicht und Verantwortung zu stellen, im 19. Jahrhundert sehr deutlich wurde, gelang es letztendlich nicht und man blieb weiter auf die Unterstützung der Orden und Kongregationen angewiesen.

2.2.2 Kirchliche Motive

Im Kontext des 19. Jahrhundert wurde vielfach von einer „Feminisierung der Religion“ gesprochen.²⁰³ Damit war entweder eine überdurchschnittliche Beteiligung von Frauen an religiösen Vollzügen, eine vermeintlich weibliche Färbung religiöser Praxis, eine gesteigerte Wertschätzung der Rolle der Frau für die Vermittlung und Wahrung der Religion oder das Vorrücken von Frauen in religiöse Tätigkeitsbereiche, die ehemals Männern vorbehalten waren bzw. vorwiegend von ihnen bespielt wurden, gemeint.²⁰⁴ Die These bzw. die unterschiedlichen Thesen, die sich hinter dem Schlagwort der „Feminisierung der Religion“ verstecken, wurden vielfach kritisiert und differenziert.²⁰⁵ Die umstrittene These selbst kann hier nicht weiter behandelt werden. Es ist jedoch auf eines der Phänomene genauer einzugehen, die zur These der Feminisierung führten. Bereits im Kapitel zur Situation der katholischen Frauen im 19. Jahrhundert (vgl. 1) wurde deutlich, dass es zu einer verstärkten Hinwendung der Kirche zu den Frauen in dem Sinne kam, dass der Beitrag der Frauen zur Sozialisierung im Glauben und Aufrechterhaltung der Tradition wahrgenommen und wertgeschätzt wurde. Feminisierte Ausdrucks- und Darstellungsweisen wurden bewusst in Kult und

202 Vgl. FLECKENSTEIN, Orden, 247.

203 Vgl. BLASCHKE, Religion; GÖTZ VON OLENHUSEN, Feminisierung; SCHNEIDER, Feminisierung der Religion; SCHNEIDER, Feminisierung und (Re-)Maskulinisierung; SOHN-KRONTHALER, Gehalt und Relevanz.

204 Vgl. SCHNEIDER, Feminisierung der Religion, 126.

205 Vgl. insbesondere zur kritischen Auseinandersetzung seit den 1990er Jahren: SCHNEIDER, Feminisierung der Religion; für eine Evaluation des aktuellen Forschungsstands zur Feminisierungsthese: SCHNEIDER, Feminisierung und (Re-)Maskulinisierung; für die Diskussion der These auf internationaler Ebene vgl. auch PASTURE/ART/BUERMAN, Feminization Thesis; SOHN-KRONTHALER, Feminisierung.

Kultur eingebunden.²⁰⁶ Dies zeigt sich unter anderem in der gestiegenen Marienfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts, die in der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariens 1854 kulminierte (vgl. 1.1.2). Das zunehmende Interesse der Institution an den Frauen hatte zwei Gründe: Zum einen kam es im Kontext der Säkularisierung zu einem Rückzug der Männer aus bestimmten religiösen Bereichen wie der Teilnahme an Gottesdiensten, Wallfahrten oder dem Empfang der Sakramente.²⁰⁷ Die Frauen, die für die religiöse Sozialisation der Kinder zuständig waren, wurden für die Kirchen daher umso wichtiger. Im 19. Jahrhundert sah man in den Frauen vorbehaltenen Tätigkeiten schließlich ein „probates Mittel der Evangelisation“²⁰⁸. Die Gewährleistung der religiösen Erziehung der Kinder wurde aber nicht nur um ihrer selbst willen angestrebt. Aus der Perspektive der Kirchen und vieler Männer war eine entsprechende Erziehung auch geeignet, um emanzipatorische Bestrebungen zu unterdrücken, die nicht nur die traditionellen Rollen von Mann und Frau, sondern auch das bürgerliche Familienideal in Frage stellten. Religiöse Erziehung galt „als Garant einer im traditionellen Sinne weiblichen Sozialisation, die Bedürfnisse der Frau auf Selbstbestimmung in Bezug auf Sexualität, Bildung, Beruf und auf emanzipatorische Ideen überhaupt im Keim ersticken konnte.“²⁰⁹

Die Kirche war im 19. Jahrhundert bemüht, sich von den liberalen Vorstellungen abzugrenzen, die sich in der Gesellschaft ausbreiteten und verfolgte dagegen „eine blockartige (und konfessionell-katholisch ausgerichtete) Christianisierung der Gesellschaft, um die christliche Gesellschaftsordnung zu erhalten und revolutionäre Aufbrüche zu verhindern.“²¹⁰ Die Schwestern, die in der Öffentlichkeit als Vertreterinnen der katholischen Kirche wahrgenommen

206 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, *Feminisierung*, 9f.

207 Vgl. SCHNEIDER, *Feminisierung der Religion*, 143f. Gegen die These, dass sich Männer ganz aus der Religion zurückgezogen hätten, führt Schneider den rein männlichen Klerus der katholischen Kirche und das Engagement in katholischen Vereinen und Parteien an, das lange Männern vorbehalten blieb. Daher plädiert er eher für eine Transformation der Religiosität von Männern im 19. Jahrhundert.

208 LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 205.

209 GÖTZ VON OLENHUSEN, *Feminisierung*, 10.

210 LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 205; vgl. auch BUCHER, *Entmonopolisierung*; EBERTZ, *Herrschaft*.

wurden, waren tatkräftige Mitstreiterinnen dieser Abgrenzungsbestrebungen.²¹¹ So spiegelte sich etwa in der Motivation zur Krankenpflege dieses anti-modernistische Weltbild, wenn die sozialen Nöte der Zeit auf einen Rückgang des Glaubens und einen damit einhergehenden Verfall der Sitten zurückgeführt wurden – ein Begründungsmodell, das bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts immer wieder von Katholik:innen vorgebracht wurde.²¹² Evangelisierung und Linderung konkreter sozialer wie gesundheitlicher Nöte waren daher aufs engste miteinander verknüpft. Auch wenn die Kongregationen des 19. Jahrhunderts nicht auf eine breite spirituelle Fundierung aufbauten, die das gesamte religiöse Leben prägte, sondern vor allem in der Intention entstanden, eine praktische Antwort auf bestimmte Notlagen der Zeit zu geben, geschah dies doch immer unter einem explizit „konfessionellen Vorzeichen“.²¹³ Die neu entstehenden Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts stellten damit auch eine Möglichkeit der Erneuerung des weiblichen Ordenslebens dar, das am Ende des 18. Jahrhunderts stagniert war und nach den Einschnitten der Säkularisationen nicht ohne weiteres wiederbelebt werden konnte.²¹⁴

2.2.3 Motive der Frauen

Leimgruber unterscheidet in ihrer Darstellung der Geschichte der Frauenorden zwischen Primär- und Sekundärmotiven, die Frauen zu einem Eintritt in eine religiöse Genossenschaft bewegten. Das primäre Motiv sei dabei über die Jahrhunderte hinweg „der individuelle und gemeinschaftliche Weg zu Gott, für den diese Lebensform als das geeignetste Mittel erscheint“²¹⁵, gewesen. Es waren also dezidiert religiöse Beweggründe, die die Frauen veranlassten, sich einem Orden oder einer Kongregation anzuschließen. Die Sekundärmotive waren hingegen plural und „mit den sozialen Gegeben-

211 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 205.

212 Vgl. ISENRING, Frau, 57.

213 Vgl. ISENRING, Frau, 57, 61f.

214 Vgl. ISENRING, Frau, 55f.; KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 24f.

215 LEIMGRUBER, Avantgarde, 34. Zitat im Original vollständig hervorgehoben.

heiten und den Möglichkeiten für Frauen in ihrer jeweiligen Zeit aufs engste verknüpft“²¹⁶.

Sekundärmotive standen jedoch nicht im Gegensatz oder in Konkurrenz zum Primärmotiv, sondern ergaben sich direkt daraus, z. B. in der Verbindung von religiösen Motiven mit dem Wunsch, als Lehrerin und Krankenschwester zu arbeiten. So zeichnete die Mitglieder der Frauenkongregationen aus, „anderen Menschen den Weg zu Gott [zu] zeigen und zugleich die Lebensbedingungen der Menschen, für die sie arbeiteten, verbessern zu wollen“²¹⁷. Auch die Kongregationsgründungen folgten keinem Selbstzweck. Für die Gründerinnen stand meist der religiös motivierte Einsatz zur Linderung einer bestimmten sozialen Not im Zentrum. Dieser führte oft erst mittelbar zum Zusammenschluss mit anderen Frauen, zur Organisation als Gemeinschaft und schließlich zu Bemühungen um kirchliche Anerkennung.²¹⁸

Viele Frauen schlossen sich den Kongregationen im 19. Jahrhundert auch an, weil diese den Frauen einen Ausweg aus der durch die bürgerlichen Ideale für sie vorgezeichneten Lebensform als Ehefrau und Mutter und deren Verpflichtungen boten.²¹⁹ Das katholische Idealbild der Jungfrau, das mit dem religiösen Leben verbunden war, bot ihnen eine Alternative eines gesellschaftlich angesehenen Lebensentwurfs.²²⁰ Sie wählten eine Lebensform,

„die ihre Handlungsmöglichkeiten erweiterte und ihnen eine stärkere Partizipation am kirchlichen und gesellschaftlichen Leben gestattete, als dies gewöhnlichen Frauen zugestanden wurde. Die Kongregationen boten unverheirateten Frauen eine Lebensweise an, in der ihre materielle Existenz abgesichert war und die ihnen zugleich eine subjektive Sinnstiftung ermöglichte.“²²¹

216 LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 33.

217 LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 77

218 Vgl. ISENRING, *Frau*, 62.

219 Vgl. BECK-GERNSHEIM, *Kinderfrage*, 41–49.

220 Vgl. MEIWES, *Religiosität und Arbeit*, 74; SCHRÖDER, *Arbeiten*, 184. Anders als im Protestantismus, wo sich das Bild der Frau auf die Rollen als Hausfrau und Mutter begrenzte, gab es im Katholizismus eine Wertschätzung des ehelosen Lebens der Frau im Bild der Jungfrau. Daher, so folgert Meiwes, war das Kongregationsleben für katholische Frauen wohl häufig auch attraktiver als das Diakonissenamt für Protestantinnen.

221 MEIWES, *Religiosität und Arbeit*, 88.

Auch in den Kongregationen war das Ideal der selbstlosen Hingabe für die Bedürfnisse anderer leitend, hier konnten die Frauen ihren Wirkungskreis aber weit über den der Familie ausweiten. Sie gelobten Gehorsam gegenüber den Weisungen der Oberin, befreiten sich dafür aber von den patriarchalen Abhängigkeiten der Familie.²²²

Dieser Weg beinhaltete zudem Bildungs- und Berufsmöglichkeiten, die Frauen im Rest der Gesellschaft nicht offenstanden. Dies konnte als weiteres Sekundärmotiv fungieren. Frauen übten in den Kongregationen Tätigkeiten aus, für die sie eine gute Ausbildung benötigten, so etwa die Leitung von Konventen, die Krankenpflege oder das Unterrichten von Schulkindern. Die Kongregationen bildeten ihre Mitglieder für diese Tätigkeiten selbst aus und benötigten daher auch für die kongregationsinterne Ausbildung gut geschulte und kompetente Kräfte.²²³ Die Kongregationsmitglieder eigneten sich jedoch nicht nur Berufswissen für ihre jeweiligen Tätigkeitbereiche an, sondern wurden auch in religiösen Fragen unterrichtet, um gemäß ihrem Selbstverständnis leben zu können. Dabei stand die Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift, dem Katechismus, verschiedenen Heiligenviten und den Grundlagen des Lebens in einer religiösen Gemeinschaft im Fokus.²²⁴ Die Novizenmeisterinnen, die die neuen Mitglieder in diesen Fragen unterwiesen, mussten für diese Aufgaben besonders gut ausgebildet sein. Je nach Stellung innerhalb der Gemeinschaft benötigten die Ordensfrauen auch „Kenntnisse in religiösen Fragen, in Kirchengeschichte, den [sic] Umgang mit kirchlichen Behörden und im kanonischen Recht“²²⁵. Außerhalb von Kongregationen hatten Frauen zu diesen Wissensbeständen keinen Zugang.²²⁶

Neben dem Amt der Novizenleiterin gab es viele weitere Leitungsämter zu besetzen, sei es in der Kongregations- und Konventsleitung oder in den Einsatzprojekten der Schwestern.

„Keine der anderen Organisationen dieser Zeit – weder weltliche noch religiöse wie z.B. Diakonissenhäuser oder Wohltätigkeitsvereine – verfügte über einen derartig ausdifferenzierten Organisationsapparat wie

222 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 104.

223 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 134.

224 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 240f.

225 MEIWES, Arbeiterinnen, 238.

226 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 238; LEIMGRUBER, Avantgarde, 134.

die Kongregationen: Leitung, Verwaltung, Versorgung aller Mitglieder (auch der nicht mehr tätigen!) – praktisch die gesamte Selbstorganisation lag in den Händen der Schwestern.²²⁷

Frauen mit Führungsqualitäten fanden hier Räume, in denen sie diese zum Wohl der Gesellschaft einsetzen konnten.²²⁸ Wie Meiwes zeigen kann, erfolgte die Vergabe der Führungspositionen unabhängig von der Schichtzugehörigkeit der Frauen. Leitungsposten standen bei entsprechender Eignung auch nicht-bürgerlichen Frauen zu und boten ihnen somit die Möglichkeit eines sozialen Aufstiegs.²²⁹ Besonders viel Verantwortung kam der Rolle der Generaloberin zu. Sie hatte die überregionale Leitung über alle Konvente inne. Denn anders als die traditionellen kontemplativen Orden, bei denen jeder Konvent eigenständig war, wiesen die Kongregationen des 19. Jahrhunderts eine zentralistische Leitungsstruktur auf. Die Generaloberin „besaß das Recht zur Visitation, übten [sic] in gewissem Umfang kirchliche Rechte aus und konnte vor allen Dingen alle Ämter in der Gemeinschaft besetzen.“²³⁰ Dass Frauen von kirchlicher Seite eine solche Machtposition zugestanden wurde, war keine Selbstverständlichkeit und wurde erst durch das Aufblühen und den großen Erfolg der apostolisch tätigen Gemeinschaften im 19. Jahrhundert möglich.²³¹ 1865 war zum ersten Mal für eine Kongregation im deutschsprachigen Raum, die Armen Schulschwestern, eine zentrale Leitung unter einer Generaloberin genehmigt worden.²³² Wie Leimgruber ausführt, war es für eine Zeit, in der Frauen noch nicht über das allgemeine Wahlrecht verfügten, außergewöhnlich, dass die Position der Generaloberin sowie, je nach Satzung, die Ämter

227 LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 163.

228 Vgl. LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 165. Welcher enorme Organisationsaufwand mit dem Aufbau einer neuen, schnell wachsenden Kongregation verbunden war, zeigt Meiwes am Beispiel der Schwestern vom armen Kinde Jesu (vgl. MEIWES, *Arbeiterinnen*, 199–205).

229 Vgl. MEIWES, *Arbeiterinnen*, 148.

230 MEIWES, *Arbeiterinnen*, 151.

231 Vgl. LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 160f. Leimgruber verweist hier unter anderem auf die Englischen Fräulein unter der Leitung von Mary Ward, die im 17. Jahrhundert noch mit massiven Widerständen zu kämpfen hatten (vgl. LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 181f.).

232 Vgl. SOHN-KRONTHALER/SOHN, *Frauen*, 96. Auf internationaler Ebene wurde den Englischen Fräulein mit der Bulle „*Quamvis iusto*“ bereits 1749 eine zentrale Leitung unter einer Generaloberin gewährt.

der Assistentinnen oder Provinzialoberinnen durch Wahl bestimmt wurden.²³³

„Dieses Wahlverfahren garantierte den Frauen ein nicht unerhebliches Mitspracherecht und zeigt einmal mehr die Bedeutung kollektiven religiösen Lebens für die einzelnen Frauen – ungeachtet des ansonsten strikt hierarchischen Aufbaus und der rigiden Durchsetzung des Gehorsamsversprechens“²³⁴.

Durch ihren caritativen Einsatz, aber auch durch ihre Tätigkeit in der Selbstverwaltung erschlossen die Schwestern neue Berufsfelder für Frauen. Leimgruber weist auf die seelsorglichen Tätigkeiten hin, die die Kongregationsmitglieder bei ihrer Tätigkeit als Krankenschwester oder Erzieherin implizit mitübernahmen und die man Frauen offiziell zu dieser Zeit niemals zugestanden hätte.²³⁵ Die Frauenorden und -kongregationen dienten ohne Zweifel als Wegbereiterinnen, dass schließlich auch Frauen, die keiner religiösen Gemeinschaft angehörten, wenn auch nicht ohne Widerstände, etwa als Lehrerinnen zugelassen wurden.²³⁶ Die Schwestern bedienten in ihren apostolischen Tätigkeiten weiterhin das traditionelle Frauenbild, das vor allem im hingebungsvollen Dienst an den Nächsten bestand, erweiterten die Anwendung dieses Bildes allerdings auf neue Tätigkeitsbereiche in der Bildung und Krankenpflege. „[W]enn dies auch nicht ihr erklärtes Ziel war – veränderten sie die Position von Frauen in der Öffentlichkeit sowie die öffentliche Meinung über erwerbstätige Frauen.“²³⁷

Dass Frauen im Rahmen ihrer sozial-caritativen Betätigung am öffentlichen Leben teilhatten und sich dem staatlich propagierten bürgerlichen Familiendeal entzogen, führte zu einer kritischen Begutachtung der Kongregationen durch den Staat.²³⁸ Das ambivalente Verhältnis des Staates zu den Frauenkongregationen insbesondere während der Zeit der Kulturkämpfe wurde oben bereits ausführlich

233 Vgl. LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 163f. Ausführlicher zum Wahlverfahren und -recht vgl. auch MEIWES, *Arbeiterinnen*, 150–155.

234 LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 164.

235 Vgl. LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 134.

236 Gewisse Ideale des Ordenslebens wurden dabei zunächst auch noch von den weltlichen Lehrerinnen verlangt. So mussten diese etwa ledig sein (vgl. ISEN-RING, *Frau*, 47).

237 LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 207.

238 Vgl. LEIMGRUBER, *Avantgarde*, 80.

erläutert. Auch die kirchliche Hierarchie war auf die Frauenkongregationen angewiesen, war jedoch keinesfalls eine Verfechterin der weiblichen Emanzipation. Irmtraud Götz von Olenhusen macht deutlich, unter welchem Vorzeichen die Kirchen auf die Entwicklungen im Frauenkongregationswesen blickten:

„Den Amtskirchen beider Konfessionen blieb die Vorstellung einer Selbstverwirklichung der Frau bis weit ins 20. Jahrhundert hinein fremd; Frauenbildung und Frauenaktivitäten waren erwünscht, solange sich die Frauen vorbehaltlos in den Dienst der patriarchalisch strukturierten Amtskirche stellten, d.h. das Prinzip weiblicher Selbstverleugnung war Voraussetzung für den Frieden mit der Kirche.“²³⁹

Auch wenn das Engagement der Frauenkongregationen nicht explizit das Motiv der „geistigen Mütterlichkeit“ bediente, kann hier ein ähnliches Vorgehen gesehen werden. Während sie sich einerseits von dem bürgerlichen Rollenbild der Mutter distanzierten, verfolgten sie weiter Tätigkeiten, die eng mit der Mutterrolle verbunden waren (v. a. Fürsorge und Erziehung). Auch ihre Position war ambivalent, einerseits emanzipierten sie sich ein Stück weit und erweiterten die öffentlichen Tätigkeitsbereiche für Frauen, auf der anderen Seite blieben sie weiterhin dem gesellschaftlichen und religiösen Frauenbild verpflichtet.

2.2.4 Der Prozess einer Gründung

Die bisher beschriebenen Motive führten nicht nur zu wachsenden Mitgliederzahlen in bestehenden Genossenschaften, sondern insbesondere auch zu Neugründungen zahlreicher caritativ tätiger Gemeinschaften. Am Anfang des 19. Jahrhunderts konzentrierte man sich darauf, ausländische Gemeinschaften nach Deutschland zu holen oder neue Kongregationen nach ausländischem Vorbild zu gründen. Dies stellt eine von drei Formen der Kongregationsgründung im 19. Jahrhundert dar, die Meiwes differenziert. Charakteristisch für diese Form war, dass die Initiative zur Gründung auf Kleriker zurückging. „In ihren Kirchengemeinden versuchten sie, akute soziale Mißstände zu beheben, und richteten angesichts eines Mangels geeigneter inländischer Lösungsmöglichkeiten ihren Blick über die

239 GÖTZ VON OLENHUSEN, *Feminisierung*, 13f.

Grenzen.²⁴⁰ Ausländische Schwestern wurden herbeigeholt oder man schickte Frauen zur Ausbildung in Kongregationen im Ausland. Zurück in der Heimat sollten sie dann neue Kongregationen aufbauen.²⁴¹ Weitere Kongregationen wurden durch die Umwandlung und Erneuerung älterer Frauengenossenschaften gegründet. Diese Form war allerdings wenig verbreitet.²⁴² Der „Gründungsboom“ der 1850er/60er Jahre, den Meiwes konstatiert, geht dagegen vor allem auf unabhängige Neugründungen durch vorwiegend weibliche Gründungspersönlichkeiten zurück.²⁴³ Bei den Gründerinnen handelte es sich vorwiegend, aber nicht ausschließlich um bürgerliche Frauen.²⁴⁴ Bürgerliche Gründerinnen

„brachten mit ihrer Bildung, ihrem Vermögen und ihrem Selbstvertrauen die Grundlage für ihre Gründungs- und Leitungstätigkeit bereits mit. Sie hatten kirchenrechtliche Kenntnisse ebenso wie dezidiert religiöses Wissen über Frömmigkeitspraktiken und ökonomische Vorkenntnisse, sie waren selbstständig, erfahren im Umgang mit wichtigen Persönlichkeiten und hatten oft großes Organisationstalent.“²⁴⁵

Frauen aus den unteren Schichten waren demgegenüber in mancherlei Hinsicht benachteiligt und die Gründungsphase gestaltete sich unter Umständen schwieriger, da sie sich etwa das Vertrauen der Bischöfe erst erarbeiten mussten. Wie die Beispiele der von Katharina Kasper (1820–1898) gegründeten Armen Dienstmägde Jesu Christi und der von Margaretha Flesch (1826–1906) gegründeten

240 MEIWES, Arbeiterinnen, 96.

241 Meiwes bezieht sich hierzu auf die Gründung der Barmherzigen Schwestern von der allerseligsten Jungfrau und schmerzhaften Mutter Maria („Clemensschwestern“) durch Clemens August Droste zu Vischering in Münster und die Gründung der Genossenschaft der barmherzigen Schwestern („Vinzentinerinnen“) in Paderborn (vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 90f., 94).

242 Meiwes nennt für Preußen lediglich zwei solcher Gründungen: die barmherzigen Schwestern von der heiligen Elisabeth und die Neußer Augustinerinnen (vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 97f.).

243 „Von den 23 zwischen 1808 und 1872 gegründeten Kongregationen entstanden vierzehn ohne Anbindung an schon bestehende aus- oder inländische Kongregationen. In der überwiegenden Mehrheit ging die Initiative von Frauen aus, nur vier verdankten ihre Entstehung Klerikern“ (MEIWES, Arbeiterinnen, 98).

244 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 108f.; LEIMGRUBER, Avantgarde, 161.

245 LEIMGRUBER, Avantgarde, 161.

Franziskanerinnen von Waldbreitbach zeigt, konnte eine Gründung dennoch gelingen.²⁴⁶

Der Gründungsimpetus bestand meist in dem Wunsch, einer konkreten sozialen Not abzuhelpen. Die Gründung einer Kongregation ergab sich oft sekundär aufgrund der Zweckmäßigkeit dieser Gemeinschaftsform, die einen geeigneten Rahmen zur Bewerkestellung des Ziels darstellte. Teilweise entwickelte sich erst mit der Zeit eine entsprechende Organisation des gemeinschaftlichen Lebens.²⁴⁷ Die Auffassung Isenrings, „[d]ie spirituelle Idee, die sie [die Gründer:innen des 19. Jahrhunderts; M.H.] ihrer Gemeinschaft gaben, ist eigentlich ‚nur‘ die, offen zu sein für die Notlage der Kirche und Gesellschaft“²⁴⁸, greift dennoch zu kurz. So ist festzuhalten, dass der Wunsch, sich karitativ zu betätigen, immer aus einer religiösen Motivation heraus verfolgt wurde.²⁴⁹ Zudem kann bei den Gründerinnen eine unterschiedliche Gewichtung von kontemplativem und caritativ tätigem Leben beobachtet werden, was z. B. an dem unterschiedlichen Zeitaufwand deutlich wird, den die Kongregationen in die jeweilige Tätigkeit investierten.²⁵⁰ Meiwes illustriert dies am Beispiel Anna Theresia Pfänders (1827–1882), die 1859 die Kongregation der Schwestern der christlichen Liebe verließ, in die sie 1850 eingetreten war, weil sie ein intensiveres religiöses Leben suchte. 1860 gründete sie mit Aline Bonzel (1830–1905) und Regina Löser schließlich eine eigene Kongregation, die Franziskanerinnen vom heiligen Herzen Jesu und Mariae, in der kontemplative Elemente eine deutlich stärkere Rolle spielten.²⁵¹

Katharina Ganz rekonstruiert ein Grundmuster, in dem sich viele Gründungen ähnelten:

„Religiös motivierte Frauen schlossen sich zusammen, riefen Verwandte oder Wohlhabende zu Spenden auf, um mit dem Geld Kranke zu pflegen, Arme zu besuchen, Kinder zu unterrichten oder Suppenküchen

246 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 108–112.

247 Vgl. ISENRING, Frau, 62; MEIWES, Arbeiterinnen, 113 u. a. Als Beispiel können die von Angela Merici gegründeten Ursulinen gelten (vgl. ISENRING, Frau, 54) oder die Franziskanerinnen von Waldbreitbach (vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 111).

248 ISENRING, Frau, 61f.

249 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 45; LEIMGRUBER, Avantgarde, 34.

250 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 140.

251 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 107.

einzurichten. Früher oder später bezogen sie ein Haus und lebten in Gütergemeinschaft. Sie verbanden aktive und kontemplative Elemente des Ordenslebens, nahmen Notleidende auf, gaben sich eine Tagesordnung und bemühten sich schließlich um kirchliche und/oder staatliche Anerkennung.“²⁵²

Einige Frauen lebten bei Aufnahme ihrer karitativen Tätigkeit zunächst als Tertiarinnen und traten dem Dritten Orden des heiligen Franziskus bei.²⁵³ Die Regeln und Konstitutionen, die sich die Gemeinschaften gaben, waren meist an den Franziskaner- oder Augustinerregeln angelehnt.²⁵⁴ Neben der Regel mussten meist auch die Konstitutionen, die Ordenstracht, eine Oberin, ein Name, ein Patrozinium und ein Noviziat vorhanden sein.²⁵⁵ Die kirchenrechtliche Anerkennung folgte in der Regel den folgenden Schritten:

„Eine sich neu formierende Kongregation mußte um die Genehmigung des Diözesanbischofs nachsuchen, der ihre Lebensweise, zumeist auch ihre Verfassung oder Konstitutionen approbierte. Eine solche als Diözesankongregation bezeichnete Genossenschaft unterstand der Jurisdiktion des Bischofs und brauchte folglich nicht die päpstliche, sondern nur die sogenannte bischöfliche Klausur einzuhalten. Die römische Kurie vollzog eine solche Anerkennung in vier Stufen, die von der Kongregation jeweils einzeln beantragt werden mußten. Nach einem Belobigungsdekret erfolgte die Approbation des Instituts, anschließend die Guttheißung der Konstitution, und am Ende stand die definitive Approbation der Kongregation als eine solche päpstlichen Rechts.“²⁵⁶

Die Gründerinnen leiteten die Kongregation meist auch in der Anfangszeit und wurden zu Generaloberinnen ernannt bzw. durch Wahl als solche bestätigt.²⁵⁷

„Die Gründerinnen prägten die Kongregationen nach ihren Vorstellungen, v.a. was die apostolische Ausrichtung anging. Viele Gründerin-

252 GANZ, Frauenzimmer, 49.

253 So etwa die Frauen rund um Franziska Schervier (1819–1876), aus denen die Kongregation der armen Schwestern vom heiligen Franziskus wurde (vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 100) oder Margareth Flesch und zwei weitere Frauen, die die Kongregation der Franziskanerinnen von Waldbreitbach begründeten (vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, III).

254 Vgl. MEIWES, Frauen in Bewegung, 320; LEIMGRUBER, Avantgarde, 160.

255 Vgl. FLECKENSTEIN, Mitte, 207.

256 MEIWES, Arbeiterinnen, 59.

257 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 161; vgl. auch MEIWES, Arbeiterinnen, 150.

nen hatten ein ausgeprägtes Selbstvertrauen und eine ebenso ausgeprägte Durchsetzungsfähigkeit, so dass sie ein gegen ihre Interessen gerichtetes Vorgehen von kirchlicher oder politischer Seite zu verhindern wussten.“²⁵⁸

Einerseits war die Unterstützung durch einen Priester in der Gründungsphase häufig entscheidend für deren Gelingen, auf der anderen Seite konnte dies auch zu Konflikten mit den Gründerinnen führen, wie in dem Zitat Leimgrubers anklingt.²⁵⁹ Staatliche Hindernisse konnten entstehen, wenn die Kongregation von einem ausländischen Mutterhaus abhängig war. Eine Trennung von den ausländischen Gemeinschaften und eine eigenständige Gründung im Inland war teilweise Voraussetzung für die staatliche Anerkennung, wie am Beispiel der Clemensschwwestern oder der Mällersdorfer Schwestern deutlich wird.²⁶⁰ Vom ersten Gründungsimpuls bis zur endgültigen kirchenrechtlichen Anerkennung konnten so Jahre oder Jahrzehnte vergehen, je nachdem wie zielstrebig die Anerkennung verfolgt wurde und wie viel Unterstützung die Gründerinnen hatten. Die Gründerinnen leiteten die neu entstehende Gemeinschaft zugleich und bewiesen hier oft eine große Ausdauer und Durchsetzungskraft angesichts der Hürden und Hindernisse, die ihnen begegneten.²⁶¹

2.3 Apostolische Tätigkeit der Frauenkongregationen

Während bei traditionell kontemplativen Frauenorden das Gebet im Zentrum des religiösen Lebens stand, sahen die Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts ihren Nachfolgeauftrag in erster Linie im konkreten Dienst an den Nächsten. Dabei betätigten sie sich dort, wo die soziale Not am größten war und ihre Hilfe am meisten ge-

258 LEIMGRUBER, Avantgarde, 161f.

259 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 162 Fn. 656. Hüwelmeier schildert so etwa den Konflikt zwischen der charismatischen Gründerin Katharina Kasper und dem kirchlich eingesetzten Superior Jakob Wittayer (vgl. HÜWELMEIER, NÄRRINNEN Gottes, 59–77).

260 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 91; KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 29.

261 So auch die Gründerin der „Dienerinnen der heiligen Kindheit Jesu“ Antonia Werr (1813–1868) (vgl. GANZ, Frauenzimmer).

braucht wurde. Im 19. Jahrhundert lagen die Schwerpunkte ihrer Arbeit auf der Krankenpflege und pädagogischen Einsatzbereichen.²⁶²

2.3.1 Krankenpflege

Die Krankenpflege stellt einen klassisch diakonischen Dienst dar, dem bereits im frühen Christentum nachgegangen wurde.²⁶³ Im 19. Jahrhundert neu gegründete apostolisch tätige Frauengemeinschaften begannen ihre Tätigkeit meist in der ambulanten Pflege und erweiterten ihr Handlungsfeld im Laufe der Zeit auch in Richtung der stationären Pflege.²⁶⁴ Die Krankenpflege bildete dabei häufig einen Teilbereich der Armenfürsorge ab, denn bis ins 20. Jahrhundert wurden Hospitäler vor allem von den Angehörigen der unteren gesellschaftlichen Schichten aufgesucht. Wer es sich finanziell leisten konnte, ließ sich zu Hause kostenpflichtig pflegen.²⁶⁵ Die in der Krankenpflege tätigen Kongregationen boten ambulante Pflege jedoch auch für minderbemittelte Kranke an. Neu war im 19. Jahrhundert der gesteigerte Bedarf an qualifizierten Pflegekräften.²⁶⁶ Diese leisteten in einer Zeit, die von Infektionskrankheiten wie Cholera und Tuberkulose sowie von Schmutz-, Hunger- und Mangelkrankheiten geprägt war, einen entscheidenden Beitrag zur Genesung der Kranken.²⁶⁷ Eine gründliche und kompetente Versorgung und Pflege war meist wichtiger als die ärztliche Betreuung. So hält Meiwes fest, „dass die allermeisten Krankenanstalten noch am Ende des 19. Jahrhundert zwar ohne Ärzte, nicht aber ohne Pflegepersonal

262 Hierbei zeigten sich regionale Unterschiede. Während sich die Kongregationen in Preußen vorwiegend der Krankenpflege widmeten, dominierten in Bayern Bildung und Erziehung als Tätigkeitsfelder. Dies hatte damit zu tun, dass in Preußen Schulbildung schon früh zur Staatsaufgabe erklärt wurde und dass die verbliebenen klassischen Frauenorden bereits im Bildungsbereich tätig waren (vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 183f.).

263 Vgl. SEIDLER/LEVEN, Geschichte, 78f.

264 Vgl. MEIWES, Frauen in Bewegung, 320.

265 Vgl. BISCHOFF, Frauen, 75. Dies hatte auch mit einer Skepsis gegenüber den Krankenhäusern und der dort praktizierten Medizin zu tun, die mit den wissenschaftlichen Fortschritten nicht Schritt halten konnte. In der Folge wandten sich insbesondere seit den 1870er Jahren viele Menschen den Naturheilverfahren zu (vgl. MEIWES, Frauenkongregationen, 44f.).

266 Vgl. MEIWES, Frauenkongregationen, 45.

267 Vgl. BISCHOFF, Frauen, 75.

funktionieren konnten.“²⁶⁸ Durch die kongregationsinterne Ausbildung konnten die Frauengemeinschaften eine kontinuierliche Weitergabe ihres Wissens an die neuen Schwesterngenerationen sicherstellen und Krankenschwestern heranbilden, die den medizinischen Erfordernissen der Zeit gerecht werden konnten.²⁶⁹ Für weltliche Krankenwärter:innen gab es dagegen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts keine institutionalisierte Ausbildung. Wenn Johann Kirchinger schreibt, dass „sich die Krankenpflege im Wesentlichen auch auf Nahrungsaufnahme und Hygiene beschränkte, weshalb sich die Ausbildung auf Nachahmung beschränken konnte“²⁷⁰, muss man den Kontext des 19. Jahrhunderts und die medizinischen Standards der Zeit berücksichtigen. Die Ausbildung der Krankenschwestern in den Kongregationen und die von ihnen geleistete Pflege sind in diesem Kontext als äußerst professionell anzusehen. Die Tatsache, dass der preußische Staat auch in der Zeit des Kulturkampfs nicht auf die Krankenpflegekongregationen verzichten konnte, verdeutlicht, dass das Angebot der Schwestern nicht ohne Weiteres ersetzt werden konnte.

„Im Laufe des 19. Jahrhunderts war es den katholischen Frauenkongregationen ebenso wie den protestantischen Frauengemeinschaften gelungen, ihre Position im Pflegebereich immer weiter auszubauen, weil sie im Stande waren, in ausreichender Zahl Frauen bereitzustellen, die weitaus besser qualifiziert und billiger waren als die anderer Anbieter. Allein sie vermochten die ambulante Kranken- und Hauspflege sowie die stationäre Pflege als Ganzes zu organisieren und mit diesem Angebot die Kommunen, die zur Fürsorge verpflichtet waren, von eigenen Anstrengungen zu entlasten.“²⁷¹

Der Professionalisierung der Krankenpflege lief eine bürgerlich-ideologische Aufladung der Krankenpflege entgegen. Solange die Pflege der Kranken auch in Männerhand gelegen hatte, war sie als berufliche Tätigkeit angesehen worden. Im 19. Jahrhundert sah man sie jedoch immer mehr als natürliche Wesensentsprechung der Frau an, als spezifische Ausprägung ihrer Hausfrauen- und Mutterrolle.²⁷²

268 MEIWES, Frauenkongregationen, 53.

269 Vgl. MEIWES, Frauenkongregationen, 51f.

270 KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 75.

271 MEIWES, Frauenkongregationen, 53.

272 Vgl. BISCHOFF, Frauen, 80; MEIWES, Frauenkongregationen, 40.

So koppelte man die Ideale der Hausfrau und Mutter auch mit der Rolle der Krankenschwester:

„Bestimmte, in der bürgerlichen Weiblichkeitsideologie enthaltene Elemente – z.B. die Forderung nach Entsagung, Aufopferung, Sich-selbst-Vergessen, Uneigennützigkeit, Liebe, Unterordnung usw. – entsprachen so vollkommen dem bürgerlichen Idealbild der Krankenpflegerin, daß sie hier wie dort in den gleichen Formulierungen auftauchten.“²⁷³

Zwei Zitate sollen verdeutlichen, wie weit die Maxime der Selbstverleugnung und der absoluten Priorisierung der Bedürfnisse der Patient:innen im Kontext der Krankenpflege ging. In diesem Sinn äußerte sich etwa der deutsche Mediziner und Hochschulprofessor Martin Mendelsohn (1860–1930):

„Der Grundsatz, daß eine Krankenpflegerin, und wenn sie aus den Kreisen der höchsten Aristokratie stamme, jeder noch so mühsamen und ekelhaften Dienstleistung zum Wohle des Kranken sich unweigerlich und ohne Besinnen unterziehen müsse, bildet m. E. die allernotwendigste Grundlage einer Erziehung guter Pflegerinnen.“²⁷⁴

Auch in dem von George A. Hawkins Ambler²⁷⁵ verfassten und von Paul Jacobsohn (1868–1931) ins Deutsche übersetzten Büchlein „Die vornehme Kunst Kranke zu pflegen“ wird die Priorisierung der Bedürfnisse der Kranken sehr deutlich:

„Die Pflegerin muß für ihren Pflegling und mit ihm denken; am besten ist es, wenn sie ihm die Mühe des Denkens ganz abnimmt, indem sie stets bemüht ist, seine Gedanken, insbesondere seine Wünsche vorher zu erraten und ihrer Äußerung zuvorzukommen. Ihr Gesichtsausdruck, ihre Hand, ihr Lächeln kann schon für seine Genesung von Bedeutung sein. Sie muß schon im voraus wissen, wie es für ihn am behaglichsten sein, wie er am ehesten Ruhe finden wird, und er wird dann ihr untrüglches Ahnungsvermögen bewundern. Die Pflegerin muß den Kranken dahin legen, wo er am liebsten liegen möchte, ohne daß er ein Verlangen danach kundgegeben hätte. Sie wird ihm schmeicheln, ihn mit sanfter Freundlichkeit lieblosen, ihm Ermunterung zulachen.“²⁷⁶

273 BISCHOFF, Frauen, 86.

274 MENDELSON, Krankenpflege, 859; zitiert nach: BISCHOFF, Frauen, 88.

275 Keine Lebensdaten überliefert.

276 HAWKINS AMBLER, Kunst, 31.

Zudem wurde die Tätigkeit religiös aufgeladen. Claudia Bischoff sieht sie in zeitgenössischen Quellen als „Liebestätigkeit par excellence“²⁷⁷ stilisiert. Diese bürgerliche und religiöse Überhöhung manifestierte sich u. a. noch Anfang des 20. Jahrhunderts, als katholische Pflegeorden und das Rote Kreuz gegen die Einführung einer staatlich geregelten Krankenpflegeausbildung argumentierten. Sie waren der Auffassung, „die Krankenpflege sei eine Hilfeleistung aus Nächstenliebe und widerspräche als dienende Tätigkeit der Frau einer auf Erwerb angelegten Arbeit“²⁷⁸. Eine vergleichbare Ideologisierung der Rolle männlicher Pfleger oder Ärzte gab es, so Bischoff, nicht.²⁷⁹

Diese ideologische Aufladung der Rolle der Krankenschwestern hatte praktische Konsequenzen, auch dahingehend, dass es den Krankenschwestern nach Meinung katholischer Autoritäten nicht erlaubt war, Männer oder Wöchnerinnen zu pflegen.²⁸⁰ Ersteres wurde als nicht schicklich, zweiteres als Gefahr für die „Reinheit von Körper und Seele“ der Ordensfrauen angesehen und sollte den Hebammen überlassen bleiben. Praktisch waren diese Vorgaben jedoch kaum umzusetzen, insbesondere in der ambulanten Pflege hatten Schwestern selbstverständlich auch mit Wöchnerinnen zu tun und in Kriegszeiten war der Dienst der Schwestern für die Pflege der Soldaten unentbehrlich.²⁸¹ Ein Verständnis von Krankenpflege als selbstloser Dienst der Frauen verbat es zudem, hohe Honorare zu verlangen. Die Schwestern arbeiteten meist für Kost und Logis und erhielten einen kleinen Betrag, den sie an ihre Kongregation weitergaben.²⁸²

Die Etablierung der Krankenpflege als eine Aufgabe von Frauen führte jedoch auch zu Widerständen. Der Bärnauer Arzt Ludwig Durocher bezichtigte etwa die dort tätigen Krankenschwestern der Kurpfuscherei, um sich auf diese Weise ihrer Konkurrenz zu entledigen.²⁸³ Konflikte wie dieser hatten mit der zunehmenden Profilierung der Ärzteschaft und ihrer Abgrenzung gegenüber den Pflege-

277 BISCHOFF, Frauen, 80.

278 SEIDLER/LEVEN, Geschichte, 228.

279 Vgl. BISCHOFF, Frauen, 92.

280 Vgl. MEIWES, Frauenkongregationen, 48f.

281 Vgl. MEIWES, Frauenkongregationen, 48f.

282 Vgl. BISCHOFF, Frauen, 113.

283 Vgl. KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 87.

kräften und Naturheilkünstlern zu tun, waren aber auch Teil der Geschlechterkonflikte der Zeit.²⁸⁴

Die Arbeitsbedingungen der Krankenschwestern, wie Bischoff sie mit Blick auf die stationäre Pflege skizziert, müssen aus heutiger Sicht als katastrophal bezeichnet werden. Die Pflegerinnen arbeiteten durchschnittlich 11–13,5 Stunden pro Tag, Pausen wurden dabei kaum gewährt. Zusätzlich zum Tagdienst kamen mehrmals in der Woche halbe oder ganze Nachtwachen, so dass die Arbeitszeit der Schwestern teilweise bis zu 40 Stunden am Stück betrug.²⁸⁵ Wie Seidler und Leven bemerken, waren die Arbeitsbedingungen der weltlichen Krankenwärter:innen nicht besser.²⁸⁶ Zur enormen Arbeitsbelastung kamen „die asketische Lebensweise mit strengen Fasten- und Abstinenzvorschriften, die beschränkten Wohnverhältnisse, die unangemessene Arbeitskleidung und die körperlich schwere Arbeit“²⁸⁷. Dies hatte zusammen mit der hohen Infektionsgefahr, die die Arbeit mit sich brachte, oft verheerende Folgen für die Gesundheit der Pflegerinnen. Während weltliche Krankenpflegeorganisationen ihre Pflegekräfte teilweise nach 10 bis 15 Jahren entließen, wenn diese krank und arbeitsunfähig waren, war in der Kongregation für die weitere Versorgung der kranken Schwestern gesorgt.²⁸⁸ Der Einsatz der Schwestern in der Krankenpflege führte jedoch auch zu einer erhöhten Sterblichkeit, die auf Infektionskrankheiten zurückzuführen war, wie der Berliner Arzt Georg Cornet (1858–1915) 1890 zu zeigen vermochte. So war die Tuberkulosesterblichkeit unter den Krankenschwestern seinen Berechnungen zufolge doppelt so hoch wie in der übrigen weiblichen Bevölkerung.²⁸⁹ Bischoff zählt unter Rückgriff auf zeitgenössische Berichte zudem Herzmuskelerkrankungen, chronische Kreuz- und Rückenschmerzen, Uterus- und Vaginalsenkungen, Nervenleiden, schwere Depressionen sowie eine erhöhte Selbstmordrate zu den Folgen der hohen Arbeitsbelastung.²⁹⁰

284 Zu den Geschlechterkonflikten zwischen weltlichen Krankenpflegerinnen und der Ärzteschaft vgl. KERCHNER, Beruf, 180–187.

285 Vgl. BISCHOFF, Frauen, 110f.

286 Vgl. SEIDLER/LEVEN, Geschichte, 211.

287 MEIWES, Frauenkongregationen, 54.

288 Vgl. BISCHOFF, Frauen, 119.

289 Vgl. CORNET, Tuberculose, 180f, 190.

290 Vgl. BISCHOFF, Frauen, 118f.

Wenigstens in männlichen Zuschreibungen nahmen die Frauen all dies mit Freude auf sich. So hielt der Gründer der Mällersdorfer Schwestern Paul Josef Nardini (1821–1862) in einem Entwurf für die Ordensregel fest: Die Krankenschwester „liebt stete Arbeit und kann die Ruhe nicht leiden und begnügt sich mit wenig Schlaf. [...] Sie ist abgetötet in ihren Sinnen, freut sich und dankt Gott für die Entbehrungen. Sie hängt nicht am Leben; sie wünscht zu sterben und mit Gott vereinigt zu sein.“²⁹¹ Dass diese Sichtweise nicht unbedingt den Wahrnehmungen der Schwestern entsprach, zeigen etwa die Untersuchungen Elisabeth Dietrich-Daums zur Sterblichkeit bei den Barmherzigen Schwestern in Zams zwischen 1838 und 1940. Dietrich-Daum wertete nicht nur die Sterbebücher aus, um eine Sterblichkeitsstatistik zu erstellen, sondern analysierte auch, wie Zeitgenoss:innen innerhalb und außerhalb des Klosters auf die Sterblichkeit der Ordensschwestern blickten. Elf Klagebriefe von Schwestern, adressiert an unterschiedliche kirchliche Autoritäten vom Bischof bis zum Papst, geben Aufschluss darüber, dass die Ordensmitglieder die hohe Sterblichkeit insbesondere der jüngeren Schwestern mit großer Sorge wahrnahmen. Beklagt wurde vor allem der psychische Druck, „der durch die vorgegebene Hierarchie, die immer wieder beklagte Allmacht der ‚Oberen‘, die unbedingte Gehorsamspflicht und die vielfach ungerechte Behandlung von den Schwestern als die größte Belastung empfunden“²⁹² und als Ursache für die hohe Sterblichkeit angesehen wurde. Darüber hinaus wurde eine mangelhafte Ernährung, unzureichende medizinische Betreuung und bereits bestehende Krankheiten oder Schwächen beim Eintritt in das Kloster als Ursachen benannt.²⁹³ Die Klagebriefe geben dabei einen seltenen Einblick in die Wahrnehmung des Ordenslebens durch die Schwestern selbst. Briefe durften üblicherweise nicht ohne Erlaubnis versendet werden und wurden häufig durch die Ordensleitung kontrolliert. Die von Dietrich-Daum analysierten Briefe wurden jeweils über Mittlerpersonen (Verwandte, Kaplan, Beichtvater oder Dekan) aus dem Kloster geschmuggelt und dem Ordinariat überreicht.²⁹⁴

291 Zitiert nach SCHRANZ, Kongregation, 98f. Fn. Das Zitat wurde jedoch in der finalen Fassung der Ordensregel gestrichen.

292 DIETRICH-DAUM, Barmherzigkeit, 141.

293 Vgl. DIETRICH-DAUM, Barmherzigkeit, 141f.

294 Vgl. DIETRICH-DAUM, Barmherzigkeit, 141.

Mit Leimgruber lässt sich resümieren, „dass das Leben in Ordensgemeinschaften hart und anstrengend war, für nicht wenige Frauen hatte es weniger befreienden als einengenden Charakter“²⁹⁵. Am Arbeitsfeld der Krankenpflege wird dies besonders deutlich. Nichtsdestotrotz entschieden sich im 19. Jahrhundert viele Frauen, ihrer religiösen Berufung auf diese Art zu folgen. Sie leisteten dabei Pionierarbeit im Bereich der Krankenpflege und der weiblichen Erwerbsarbeit allgemein.²⁹⁶

2.3.2 Pädagogik und Bildung

Auch der Bildungsbereich zählt zu einem der traditionellen Betätigungsfelder weiblicher Religionsgemeinschaften. Dabei orientierte sich der Gegenstand der Bildung immer auch an den zeitgenössischen Geschlechterrollen. In der Frühen Neuzeit konzentrierten sich die klassischen Frauenorden vor allem auf die religiöse Bildung von Frauen. Dieser waren durch strenge Klausurvorschriften gleichwohl Grenzen gesetzt. So wurden häufig in den Klöstern Internate für junge Frauen errichtet, damit diese dort unterrichtet werden konnten.²⁹⁷ Die Frauenkongregationen des 19. Jahrhunderts hatten ohne die strenge Klausurvorschrift deutlich größere Freiheit. Hinzu kamen gesellschaftliche und politische Verschiebungen wie die Einführung der allgemeinen Schulpflicht, die in Preußen bereits 1717 und in Bayern 1802 eingeführt wurde, sowie die Veränderung in der Erwerbstätigkeit und den Geschlechterrollen. Da sich die Kongregationen immer daran orientierten, wo die soziale Not am größten

295 LEIMGRUBER, Avantgarde, 195.

296 Die These Bischoffs, dass die Kongregationen aufgrund ihrer nahezu unentgeltlichen Tätigkeit in der Krankenpflege und der Einbettung ihrer Tätigkeit in „patriarchal-familiale“ Mutterhäuser „jede Selbstständigkeit und ökonomische Unabhängigkeit der arbeitenden Frauen auf Jahrzehnte verhinderten“ (BISCHOFF, Frauen, 80), ist zu bezweifeln. Zwar war der Erfolg der Kongregationen, die Krankenpflege zu einem günstigen Preis anboten, sicherlich zu einem Teil zu Lasten der weltlichen Pflegeorganisationen gegangen. Die Kongregationen boten jedoch auch eine umfassende Ausbildung und eine soziale Sicherung der Pflegerinnen, die die weltlichen Institute nicht zu bieten hatten.

297 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 135. Zu den emanzipatorischen Tendenzen der klösterlichen Frauenbildung auch in der Frühen Neuzeit vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 132f.

war, stand im 19. Jahrhundert zunächst die Erziehung der unteren Schichten im Fokus und damit der Elementarschulunterricht.²⁹⁸ Für viele Mädchen der Unterschicht erschlossen die Kongregationen damit den Zugang zu einer wenn auch basalen Bildung. Denn während Mädchen aus höheren Schichten auch durch Hauslehrer:innen oder im Rahmen von Mädchenpensionaten geschult wurden, konnten ärmere Familien sich dies nicht leisten. Die Mütter arbeiteten häufig in Fabriken oder als Dienstmägde in reichen Familien und konnten ihren Kindern keine Erziehung oder Bildung zukommen lassen – zumal sie häufig selbst Analphabetinnen waren.²⁹⁹

Viele Kongregationen widmeten sich im Laufe der Zeit aber auch der weiterführenden Bildung von Frauen, die sich vor allem an die höheren gesellschaftlichen Schichten richtete. Meiwes arbeitet anhand der 1844 auf die Initiative Clara Feys (1815–1894) gegründeten Schwestern vom armen Kinde Jesu zeitgenössische Begründungsmodelle für diesen Schritt heraus. So argumentierte man, dass die Unterrichtung von jungen Frauen an höheren Schulen den Einsatz der Kongregation für ärmere Menschen an anderer Stelle finanziere. Zudem hoffte man neue Mitglieder zu gewinnen, die ihre Kompetenz und ihre finanziellen Mittel für die Gemeinschaft einbringen würden.³⁰⁰ Wie Meiwes feststellt, gewann „[i]m Laufe des 19. Jahrhunderts [...] eine berufs- und erwerbsbezogene Bildung für Mädchen und junge Frauen eine größere Bedeutung“³⁰¹. Diese erfolgte unter anderem in Näh- und Hauswirtschaftsschulen.³⁰² Ein großer Teil der Bildungstätigkeit bezog sich auch auf die Vorbereitung der eigenen

298 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 189. Während die höhere schulische Ausbildung immer schon geschlechtsspezifisch erfolgte, da man junge Frauen und Männer auf eine unterschiedliche, ihren Geschlechterrollen entsprechende Zukunft vorbereitete, setzte sich das Ideal einer geschlechtergetrennten Elementarschulbildung in der Aufklärungszeit durch. In Bayern wurde etwa 1799 eine entsprechende Verordnung erlassen. Insbesondere im ländlichen Raum war diese jedoch nur schwer zu realisieren. Hier leisteten die religiösen Frauengemeinschaften, die sich der ländlichen Elementarschulbildung annahmen, einen entscheidenden Beitrag zur Durchsetzung der geschlechtsspezifischen Volksschulbildung und damit auch zu einer Verbreitung bürgerlicher Ideale (vgl. KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 60f.).

299 Vgl. LEIMGRUBER, Avantgarde, 135.

300 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 192.

301 MEIWES, Arbeiterinnen, 189.

302 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 187, 189.

Mitglieder auf ihre Tätigkeit als Lehrerinnen und Krankenpflegerinnen, wie oben bereits ausführlich thematisiert wurde.

Die Erziehungs- und Bildungstätigkeit der Kongregationen beschränkte sich nicht auf die schulische Bildung. Durch die Errichtung und den Betrieb von Kinderheimen arbeiteten sie auch in der Waisenpflege³⁰³ oder in der spezifischen Kleinkindbetreuung im Rahmen von Verwahrschulen. Diese stellten ein Angebot für verwahrloste Kinder und solche dar, deren Mütter außer Haus arbeiteten, und entwickelten sich zu den heutigen Kindergärten bzw. Kindertagesstätten. Durch diese Tätigkeit setzten sich die Kongregationen über das katholische Ideal hinweg, nach dem die Erziehung insbesondere von Mädchen der Familie vorbehalten bleiben sollte.³⁰⁴ Die Schwestern gingen hier „[o]hne dogmatische Scheuklappen und im Wissen um pragmatische Notwendigkeiten“³⁰⁵ vor. Das Anliegen der Kongregationen war es, in all den beschriebenen pädagogischen Tätigkeiten „Menschen zu erziehen, und zwar stets mit dem Ziel, ihnen christliche Überzeugungen nahezubringen, sie damit zu Gott zu führen und so schließlich das eigene Seelenheil zu sichern.“³⁰⁶

2.4 Zwischenfazit: Kontinuität und Brüche patriarchaler Normen

Der Wunsch, ein religiöses Leben zu führen und gleichzeitig caritativ über die Grenzen von Klostermauern hinweg tätig zu sein, hat Frauen seit Jahrhunderten bewegt. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts entwickelte sich das Leben in einer Kongregation zu einer attraktiven Option für viele katholische Frauen, die nicht dem bürgerlichen Ideal von Ehe und Familie nachfolgen und sich gleichzeitig aktiv für die Gesellschaft einbringen wollten. Damit leisteten die Frauen nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Linderung sozialer Nöte, das Leben in einer Kongregation bot den Frauen auch die Möglichkeit, einen umfangreichen Bildungsweg zu verfolgen, einem Beruf nachzugehen und Leitungsverantwortung zu übernehmen. Wenn Frauenkongregationen auch keine Emanzipationsinteressen verfolgten oder sich

303 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 185.

304 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 194f.

305 MEIWES, Arbeiterinnen, 196.

306 MEIWES, Arbeiterinnen, 188.

aktiv an der ersten Frauenbewegung beteiligten, ebneten ihre Mitglieder doch den Weg für andere Frauen in Bildung und Beruf. Auf kirchlicher Ebene führte der große Erfolg der Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert schließlich zur Anerkennung dieser Lebensform als Religiöse. Doch zugleich war das Leben in den neu entstehenden Kongregationen stark patriarchal geprägt. Insbesondere im Bereich der Krankenpflege waren die Schwestern mit einer adaptierten Form des bürgerlichen Ideals der Frau als Fürsorgerin und Mutter konfrontiert. Lange Arbeitszeiten, psychischer Druck und die schlechte Verpflegung führten zu ausbeuterischen Arbeitsverhältnissen. Selbsthingabe galt als ein unbedingtes Ideal und führte oft bis zur Selbstaufopferung. Raum für individuelle Entfaltung oder die Pflege von persönlichen Kontakten gab es nicht, war sogar streng untersagt. Ganz bringt die Ambivalenz, in der sich die Frauenkongregationen auch auf der Ebene der Selbstverwaltung bewegten, auf den Punkt:

„Einerseits agierten jene Frauen selbstständig und eroberten sich – dem Staat misstrauend – im Schutz und unter dem Dach der Kirche Freiräume, die ihnen die bürgerliche Gesellschaft nicht gewährte. Gleichzeitig blieben sie abhängig von der kirchlichen Hierarchie und der Kontrolle der ausschließlich von Männern repräsentierten Amtskirche unterworfen.“³⁰⁷

3 Sexualisierte Gewalt im Kaiserreich

Patriarchale Zugriffe auf das Leben und die Erfahrungswelt von Frauen werden insbesondere im Bereich der sexualisierten Gewalt deutlich, eine Erfahrung, die Ordensfrauen mit allen anderen Frauen teilten. Nicht nur die Übergriffe selbst waren Ausdruck des patriarchalen Systems,³⁰⁸ sondern auch die Deutung der Taten war durch eine androzentrische Perspektive bestimmt. Die Auseinandersetzung mit dem Verständnis von sexualisierter Gewalt im 19. Jahrhundert dient als Grundlage, um im nächsten Schritt die Möglichkeiten und Grenzen nachzuvollziehen, in denen das Sprechen über die Missbrauchsfälle in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern stattfand (V). Der Begriff der sexualisierten Gewalt wird herangezogen-

307 GANZ, Frauenzimmer, 50.

308 Vgl. SPIES, Debatten, 128.

gen, um das gesamte Spektrum sexuell konnotierter Gewalt zu berücksichtigen. Unter diesem Begriff wird hier jegliche Verletzung des sexuellen Selbstbestimmungsrechtes subsumiert, unabhängig davon, ob sie unter physischer, psychischer oder verbaler Gewalt erreicht wurde oder innerhalb eines Macht- und Abhängigkeitsverhältnisses stattfand. Missbrauch, wie er oben definiert wurde (vgl. II.5.1), kann in diesem Sinne als eine Form der sexualisierten Gewalt verstanden werden. Eine derart breite Analyse des Diskurses zu sexualisierter Gewalt ist notwendig, um zu verstehen, wie im 19. Jahrhundert die Grenze zwischen legitimer und illegitimer Sexualität sowie zwischen gewaltvollen und gewaltfreien Handlungen gezogen wurde. Ob und inwiefern ein Verständnis von Missbrauch vorhanden war, das der Definition dieser Arbeit entspricht, wird zu überprüfen sein (vgl. 3.5).

Mit diesem Fokus wird nicht nur eine spezifische Erfahrung von Frauen im 19. Jahrhundert in den Blick genommen, sondern die bisherige Auseinandersetzung mit dem historischen Kontext wird auf die Diskursebene verschoben. Der Blick auf Diskurse bietet sich hier aus verschiedenen Gründen an. Schon ein einfaches Diskursverständnis, das Diskurs als Raum sprachlicher Aushandlungsprozesse versteht, macht den Zusammenhang zur Fragestellung dieser Arbeit deutlich, die sich um das Deuten von Missbrauchserfahrungen dreht, wie es sich im Sprechen und Schweigen der einzelnen Akteur:innen offenbart. Das Aktenmaterial dokumentiert verschiedene Diskursräume, in denen die Missbrauchserfahrungen vermittelt werden. Denn der Diskurs über Sexualität und sexualisierte Gewalt im Kaiserreich war geprägt durch verschiedene Teildiskurse. Juristen und Ärzte waren entscheidend daran beteiligt zu bestimmen, welche sexuellen Handlungen als unrechtmäßig einzustufen waren, aber auch moraltheologische und gesellschaftliche Ideale sowie politische Haltungen spielten eine Rolle. Ein differenzierteres Diskursverständnis macht deutlich, dass es sich hier nicht um Aushandlungen handelt, in denen sich die Diskursteilnehmenden auf Augenhöhe begegnen, sondern verweist auf die Machtstrukturen, die den Diskurs prägen. Diese entscheiden darüber, wer am Diskurs teilnehmen darf und welche Position von den jeweiligen Personen eingenommen werden kann, ob sie etwa selbst als Wissenssubjekt oder lediglich als Objekt auftreten können, über das Wissen gebildet wird. Hinzu kommen Konventionen in Form eines „diskursive[n]

Repertoire[s] an Konzepten, Schemata, Skripten und Vokabular“³⁰⁹, die regeln, inwiefern eine Erfahrung im Diskurs sagbar ist. Diskurse können damit „als geregelte und untrennbar mit Machtformen verknüpfte Ordnungsmuster“³¹⁰ verstanden werden. Da alles Denken und Sprechen im Rahmen von Diskursen stattfindet, werden Erfahrungen erst durch die Diskurse hervorgebracht. Sie entscheiden, welche Erfahrungen sagbar sind und damit in Erscheinung treten können und strukturieren die Deutung dieser Erfahrungen, die nur innerhalb vorgegebener Diskurse möglich ist. „Dies bedeutet, dass es keine ‚ursprüngliche‘ Erfahrung jenseits kultureller Deutungsmuster geben kann.“³¹¹ Diskursen wohnt damit eine performative, wirklichkeitskonstruierende Kraft inne.

Wie es keine ursprüngliche Erfahrung geben kann, gibt es auch kein universelles Verständnis von Sexualität oder von Gewalt, die eine definitive Grenze zwischen legitimen und illegitimen sexuellen Akten implizieren. Vielmehr gibt es und gab es auch im 19. Jahrhundert eine Vielzahl an Deutungsmustern, die in einem sozialen Aushandlungsprozess gegeneinander aufgewogen wurden. Tanja Hommen beschreibt diese Aushandlungsräume:

„Die Qualifizierung einer bestimmten Handlung als Verbrechen ist Folge sozialen Aushandelns. Dieses Aushandeln vollzieht sich sowohl auf der gesetzgeberischen Ebene (etwa bei der Feststellung strafrechtlicher Definitionen) als auch in der alltäglichen Kommunikation und Interaktion. Die ausgehandelte Definition übernimmt auch das Opfer einer Handlung.“³¹²

Dieser Aushandlungsprozess vollzieht sich fortwährend. Sabine Kienitz versteht den Diskurs um Sexualität als ein „höchst dynamisches und variables, soziales und kulturelles Konfliktfeld, das geprägt war von einem Kampf um Bedeutungen und Zuschreibungen, um Positionen und Legitimitäten.“³¹³ So lässt sich etwa rekonstruieren, wie der Bedeutungsgewinn des aufklärerischen Gedankens einer sexu-

309 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 13.

310 LANDWEHR, Diskursanalyse, 98.

311 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 13.

312 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 122.

313 KIENITZ, Geschäfte, 454.

ellen Selbstbestimmung³¹⁴ zu einer Verschiebung der bürgerlichen Vorstellungen von Ehre und Sittlichkeit führte. Kienitz weist darauf hin, dass es sich bei Sexualität um eine „gelebte Beziehung zwischen den Geschlechtern“ handelt und warnt davor, diese vorschnell „in starren, als ‚Patriarchat‘ gedachten Dichotomien von männlicher Macht und weiblicher Ohnmacht [zu] fassen.“³¹⁵

Im Folgenden wird es also darum gehen, den Diskurs zu sexualisierter Gewalt im 19. Jahrhundert in einer möglichst großen Breite darzustellen und dabei die Rolle und Rechte der Frauen kritisch zu reflektieren. Sowohl deren Begrenzung und Einschränkung als auch die Räume weiblicher Handlungsfähigkeit und Deutungsmacht sollen herausgearbeitet werden. Dazu werden der juristische Diskurs (3.1), der alltagsweltliche Diskurs (verstanden als die Deutung sexualisierter Gewalt im alltäglichen Leben; 3.2), der mediale Diskurs (3.3) und der kirchlich-theologische Diskurs beleuchtet (3.4). Wie Christine Künzel feststellt, ist sexualisierte Gewalt und ihre Deutung im 19. und 20. Jahrhundert noch nicht ausreichend erforscht.³¹⁶ Auch zu sexuellem Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche gibt es für das 19. Jahrhundert bisher keine wissenschaftlich-historische Untersuchung.³¹⁷ Die folgenden Ausführungen stützen sich daher auf die wenigen vorhandenen wissenschaftlichen Arbeiten. Weitere Studien sind in diesem Bereich dringend erforderlich.

3.1 Der juristische Diskurs: Vergehen und Verbrechen wider die Sittlichkeit

Grundlage für die strafrechtliche Beurteilung von sexualisierter Gewalt in der Kaiserzeit war das Reichsstrafgesetzbuch von 1871. De-

314 Formuliert etwa durch Marie Wollstonecraft (1759–1797) in „A Vindication of the Rights of Women“, wo sie ein Recht der Frau auf Befriedigung beim Koitus proklamierte und die Reduzierung der Frau auf ihre Rollen als Sexualobjekt, Haushälterin oder Mutter kritisierte (vgl. TSCHAN, Vertrauen, 10).

315 KIENITZ, Geschäfte, 454.

316 Vgl. KÜNZEL, Gewalt/Macht, 196. Gut erschlossen sind in dieser Hinsicht dagegen die frühe Neuzeit und das 18. Jahrhundert.

317 Am Rande streifen das Thema: BORUTTA, Antikatholizismus; DITTRICH, Antiklerikalismus; GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus; WOLF, Nonnen.

likte, die wir heute als sexualisierte Gewalt bezeichnen, sind dort unter dem Titel „Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit“ (§ 171–184 RStGB) zusammengefasst. Was hier als kodifiziertes Recht begegnet, ist Ergebnis gesellschaftlicher Aushandlungen, in denen verschiedene Werte gegeneinander abgewogen wurden. Gesellschaftliche Vorstellungen von Ehre, Sexualität und sexuellen Handlungen in ihren geschlechtsspezifischen Ausprägungen gingen in diese Aushandlungsprozesse genauso ein wie das aufklärerische Ideal der Freiheit und Selbstbestimmung. Dabei wurde der juristische Diskurs nicht nur von Juristen geführt, sondern auch Ärzte, die sich aus sexualwissenschaftlicher Perspektive mit sexualisierter Gewalt auseinandersetzten, lieferten wichtige Diskursbeiträge. Hommen erläutert, wie sich der Zugang und das Anliegen der verschiedenen Berufsgruppen unterschieden:

„Die Juristen definierten, unter welchen Umständen eine sexuelle Handlung als strafbarer Akt zu verfolgen war, und begründeten diese Definitionen aus gesellschaftlichen und individuellen Interessen, den ‚Rechtsgütern‘. Die Ärzte forschten nach Ursachen und Folgen sexueller Gewalt – auf der Ebene der Gesellschaft wie auf der Ebene des Individuums. Die Gerichtsmediziner schließlich versuchten, Spuren von Gewalt und Sexualität am weiblichen Körper zu definieren und nachzuweisen.“³¹⁸

Diese unterschiedlichen Herangehensweisen prägten, was im juristischen Diskurs über Sittlichkeitsverbrechen als relevant erachtet wurde, und grenzten abweichende Perspektiven und Fragestellungen aus. Der juristische Diskurs war damit stark männlich und bildungsbürgerlich geprägt.

3.1.1 Rechtsgüter: Was schützen die Verbrechen gegen die Sittlichkeit?

Die frühneuzeitliche Rechtsprechung zeichnete sich durch das vollständige Verbot außerehelichen Geschlechtsverkehrs aus. Im Hintergrund stand das Ideal der weiblichen Keuschheit: Frauen sollten bis zur Ehe enthaltsam leben und dann ihrem Mann treu bleiben.³¹⁹ Eine Verletzung dieses Ideals bedeutete einen Schaden für die Ehre

318 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 18.

319 Vgl. CLARK, Women's Silence, 7.

der betroffenen Frau, aber auch für die Familie bzw. den Ehemann. Wo die Frau als Besitz ihres Vaters bzw. Ehemannes verstanden wurde, stellte außereheliche Sexualität ein Unrecht gegen den Besitz des Mannes dar.³²⁰ Mit der Zeit der Aufklärung verlor die strenge Regulierung sexueller Handlungen jedoch an Plausibilität. In der Folge wurde Unzucht beispielsweise im Allgemeinen Landrecht von 1794 entkriminalisiert und das bayerische Strafgesetzbuch von 1813, das maßgeblich auf Paul Johann Anselm von Feuerbach (1775–1833) zurückgeht, legalisierte jegliche konsensuellen Handlungen, neben Unzucht und Konkubinat auch Bestialität, homosexuelle Handlungen, Masturbation, geschäftsmäßige Prostitution und Kuppelei. Von der Legalisierung ausgenommen waren Ehebruch und Inzest. Diese grundlegenden Veränderungen im Strafrecht beruhten auf der aufklärerischen Rechtskritik. Strafrechtlich verfolgt werden sollten nur noch solche Handlungen, die gegen explizite Rechtsgüter verstießen. Moralische Erwägungen sollten aus der rechtlichen Sphäre herausgehalten werden.³²¹ Einer strafrechtlichen Verfolgung konsensueller sexueller Handlungen wurde so die Grundlage entzogen. Notzuchtdelikte wurden dagegen als Vergehen bzw. Verbrechen gegen Persönlichkeitsrechte verstanden und blieben konsequenterweise kriminalisiert. Sowohl Freiheits- als auch Besitzrechte wurden durch diese Delikte gefährdet, denn die freie Verfügung über die eigene Person und den eigenen Körper war eines der zentralen aufklärerischen Ideale.³²² Feuerbach ging so weit, von einem „Rechtsgut der geschlechtlichen Dispositionsfreiheit“³²³ zu sprechen. Einige der aufklärerischen Rechtskritiker führten allerdings auch pragmatische Gründe für eine Sexualstrafrechtsreform an. Das Strafrecht sollte eindeutiger gefasst werden, um die Rechtsprechung zu vereinfachen. Zudem wurde die Wirksamkeit der Normen mit Blick auf die Prävention von Verbrechen in Frage gestellt. So wurde man sich etwa

320 Vgl. CLARK, *Women's Silence*, 7. So wurde in der Carolina (§ 118) etwa auch Entführung als Delikt geahndet, das eine Verletzung der männlichen bzw. familialen Ehre darstellte. Anklageberechtigt war hier anders als bei einer Vergewaltigung nicht die Frau, sondern ihr Vater (vgl. HABERMAS, *Frauen*, 132).

321 Für Frankreich zeigt dies: VIGARELLO, *History*, 6. Für den deutschen Kontext kann exemplarisch auf das Rechtsverletzungsdogma Feuerbachs verwiesen werden: ROSENBERGER, *Sexualstrafrecht*, 104–106.

322 Vgl. VIGARELLO, *History*, 87.

323 ROSENBERGER, *Sexualstrafrecht*, 120.

bewusst, dass die Kriminalisierung des außerehelichen Beischlafs zu weiteren Verbrechen wie Kindstötungen führte.³²⁴ Auch finanzielle Gründe wurden eingebracht, denn eine Streichung einiger Delikte aus dem Strafrecht wurde als Chance gesehen, Gerichtskosten in hohem Maße einzusparen.³²⁵ Es waren somit verschiedene Faktoren, die zu den Reformen beitrugen. Insbesondere die Einordnung der Notzucht unter die Freiheitsdelikte in vielen reformierten Codices weist darauf hin, dass es auch eine Verschiebung mit Blick auf das betreffende Rechtsgut, von der Ehre hin zu persönlichen Freiheitsrechten, gab.³²⁶

Die Tilgung einiger Paragraphen aus dem Strafrecht bedeutete nicht, dass die hier thematisierten Handlungen plötzlich gesellschaftlich anerkannt waren. So setzte sich Feuerbach etwa für die polizeiliche Verfolgung von Homosexualität ein.³²⁷ In Bayern sorgte das Polizeistrafrecht, dessen Revision man abgelehnt hatte, dafür, dass außereheliche Sexualität weiterhin reguliert wurde. Feuerbachs Strafrechtsreform blieb nicht folgenlos für das Polizeistrafrecht: „Its watchfulness was still directed toward heterosexual, procreative acts, and the old axes of gender and class unfairness still marked its efforts, but there was greater room for nonmarital sexual behavior.”³²⁸ Die beschriebene Liberalisierung im Sexualstrafrecht war nicht von langer Dauer. Bereits Anfang des 19. Jahrhunderts setzten konservative Bestrebungen ein, die eine stärkere staatliche Regulierung der Sexualität forcierten und zur voraufklärerischen Liste der Tatbestände zurückkehrte, diese gleichwohl milder bestrafte.³²⁹ Dies äußerte sich auch in den Rechtsgütern, die zu Grunde gelegt wurden. So erläutert Fritz Eduard Rosenberger, dass das Oberbayerische Appellationsgericht ab 1848 in erster Linie die Moral und das staatliche Streben nach Aufrechterhaltung der Sittlichkeit als Grundlage des Sexualstrafrechts ansah.³³⁰ Dieser Logik entsprechend wurden bspw.

324 Ausführlich dazu: HULL, *Sexuality*, III–III5.

325 Vgl. ROSENBERGER, *Sexualstrafrecht*, 7–10.

326 Vgl. HOMMEN, *Sittlichkeitsverbrechen*, 48.

327 Vgl. HULL, *Sexuality*, 362.

328 HULL, *Sexuality*, 368.

329 Rosenberger spricht von einer „Sittlichkeitskampagne“, die um 1815 eingesetzt habe (vgl. ROSENBERGER, *Sexualstrafrecht*, 13–15).

330 Vgl. ROSENBERGER, *Sexualstrafrecht*, 213.

auch die Sexualstraftaten im Entwurf für das preußische Strafrecht von 1845 den „Delikten gegen die Allgemeinheit“ zugeordnet.³³¹

Der juristische Diskurs des 19. Jahrhunderts zum Sexualstrafrecht blieb zwischen den drei Gütern der Ehre, der persönlichen Freiheit und der Sittlichkeit aufgespannt. Dies lässt sich auch am Sexualstrafrecht des Deutschen Reiches, das 1872 in Kraft trat, und seiner Auslegung nachvollziehen. Hinter dem Begriff der Sittlichkeit verbarg sich das Anliegen nach Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung, die wesentlich in der bürgerlichen Gesellschaft bestand. Sittlichkeit diente damit auch dem Schutz des Staates, denn „[d]er Staat, den die Juristen als Träger des Rechts sahen – Bewahrer der sozialen Ordnung ebenso wie Schutzobjekt – war ein genuin bürgerlicher Staat, der bürgerliche Werte vertrat“³³². Oder wie Hommen an anderer Stelle formuliert: „Die ‚Sittlichkeit‘ wurde zum staatstragenden Element“³³³. Die Delikte, die im RStGB unter dem Titel „Vergehen und Verbrechen gegen die Sittlichkeit“ gefasst wurden, verstand man demnach auch als eine Gefährdung für die Allgemeinheit.³³⁴ Dies zeigte sich unter anderem daran, dass sich der Staat für viele der Sittlichkeitsverbrechen das Recht vorbehielt, Strafverfahren einzuleiten, auch wenn dazu keine Initiative von den Geschädigten ausging.³³⁵ Als zentrale bürgerliche Institution wurde auch die Ehe zum Rechtsgut.³³⁶ So sieht unter anderem Weisbrod die Ehe als zentrales Rechtsgut hinter dem Notzuchtparagraphen:

„Erst wenn, wie bei dem gewaltsamen Angriffe auf ein Weib, mehr vorliegt als eine verbrecherische Beschränkung der individuellen Freiheit, erst wenn auch die Ehe selbst in ihren Grundlagen gefährdet wird durch rechtswidrig erzwungene Beischlafsvollziehungen – erst dann greift der Staat zu härteren Strafen, durch die er aber nicht das geschändete Weib allein, sondern sehr viel mehr sich selbst zu schützen die Absicht hat.“³³⁷

331 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 48.

332 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 25.

333 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 48.

334 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 48.

335 Vgl. WEISBROD, Sittlichkeitsverbrechen, 13.

336 Vgl. HULL, Sexuality, 409.

337 WEISBROD, Sittlichkeitsverbrechen, 38.

Der Rekurs auf die soziale Ordnung im Allgemeinen und die Ehe im Speziellen legitimierte eine deutlich strengere Regulierung sexueller Handlung als etwa im bayerischen Strafgesetz von 1813 „[v]om Ehebruch über die ‚Notzucht‘ bis zu Homosexualität, von der Prostitution beziehungsweise Kuppelei über die Erregung öffentlichen Ärgernisses bis zur Verbreitung unzüchtiger Schriften“³³⁸. Gleichzeitig wurde die Ehe vor staatlichen Eingriffen abgesichert. So sollten Frauen vor sexuellen Übergriffen außerhalb der Ehe geschützt werden, Notzucht innerhalb der Ehe war dagegen undenkbar.

„Uebergriffe, die ein Ehegatte gerade in geschlechtlichen Anforderungen an den anderen Teil sich zu Schulden kommen lässt, regeln sich und gleichen sich wieder aus durch eben diese Innigkeit der Gemeinschaft selbst; [...] Eine Ehefrau, die in dieser Richtung unter dem Ungestüm ihres Mannes zu leiden hat, wird sich entweder still hierin fügen und allmähliche Besserung erhoffen, oder aber sie wird, wenn ihr die Zumutungen des Ehegatten unerträglich erscheinen, eine Lösung des Ehebandes herbeiführen.“³³⁹

Geschlechtsverkehr wurde als eine „gegenseitige Anforderung“ der Ehepartner:innen verstanden, die durch den Mann auch gewaltsam herbeigeführt werden durfte. Die Pflicht der Frau war es, dies zunächst geduldig zu ertragen. War sie dazu nicht imstande, stand es ihr „frei“, die Ehe aufzulösen. Hier fehlt völlig das Bewusstsein für die ökonomische und gesellschaftliche Abhängigkeit einer Ehefrau von ihrem Mann, ganz zu schweigen von emotional-psychischen Abhängigkeiten in Beziehungen häuslicher Gewalt.

Die Anerkennung persönlicher Freiheitsrechte in der bürgerlichen Gesellschaft setzte der staatlichen Regulierung gewisse Grenzen. Dies ist jedoch als ambivalent zu bewerten, bedeutete es einerseits die Straffreiheit außerehelichen konsensualen Geschlechtsverkehrs, andererseits war dadurch kein Schutz vor Übergriffen im privaten Raum gegeben. Mit Blick auf das Sexualstrafrecht räumten Rechtswissenschaftler den Freiheitsrechten einen unterschiedlichen Stellenwert ein. Wolfgang Mittermaier sah als Grundgedanken hinter den „Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit“, „daß die geschlechtliche Freiheit zu schützen ist, d.h. die freie Selbstbestim-

338 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 25.

339 WEISBROD, Sittlichkeitsverbrechen, 46.

mung über das eigene Geschlechtsleben“³⁴⁰. Auch Franz von Liszt sieht die geschlechtliche Freiheit als ein wichtiges Rechtsgut, das durch das Sexualstrafrecht zu schützen ist, verbindet dieses indes eng mit der Sittlichkeit:

„Wegen der nahen Verwandtschaft der beiden Rechtsgüter ‚geschlechtliche Freiheit‘ und ‚sittliches Gefühl‘ zueinander und wegen der Gleichartigkeit der die beiden Rechtsgüter verletzenden Handlungen rechtfertigt es sich, die sämtlichen Sittlichkeitsdelikte zu einer einheitlichen Gruppe zusammenzufassen.“³⁴¹

Der Gedanke der geschlechtlichen Freiheit bestand damit vor allem in der Freiheit von unerwünschten Übergriffen und wurde nicht ohne Bezug auf die weibliche Geschlechtsehre gedacht. Wie Hommen zeigt, gelang dies jedoch nicht widerspruchsfrei.³⁴² „Die Ehre einer Frau, so die allgemeine Ansicht, beruhte auf ‚ihrer geschlechtlichen Integrität‘, auf ihrem Verzicht auf vor- und außereheliche sexuelle Beziehungen.“³⁴³ Nun wurde die Geschlechtsehre nicht mehr zwangsläufig mit Jungfräulichkeit gleichgesetzt. Doch „[d]as Konzept der ‚Geschlechtsehre‘ und die damit einhergehende Stilisierung der Jungfräulichkeit zum wertvollsten Gut der Frau vor der Ehe ließen sich nicht widerspruchsfrei mit dem Konzept der freien Verfügung über den eigenen Körper vereinbaren“³⁴⁴. 1902 formulierte Karl Binding eine Definition der „Geschlechtsehre“, die durchaus mit den persönlichen Freiheitsrechten, verstanden als positive und negative Freiheit, vereinbar war:

„Das Rechtsgut der Geschlechtsehre besteht in einem Dreifachen: in der Regelung des eigenen Geschlechtslebens innerhalb der Schranken von Recht und Sitte; ferner darin, auch nicht als Objekt oder Werkzeug fremder Wollust gedient zu haben; endlich darin, nicht behufs Erregung, Steigerung oder Befriedigung des Geschlechtstriebes fremde Geschlechtsehre verletzt zu haben.“³⁴⁵

340 MITTERMAIER, Verbrechen, 120.

341 LISZT, Lehrbuch, 350.

342 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 49f.

343 FREVERT, Mann und Weib, 188. Die Reduzierung der weiblichen Ehre auf ihre „geschlechtliche Integrität“ war dabei ein Phänomen der Moderne, das aus einem deutlich komplexeren Ehrverständnis der Vormoderne hervorgegangen war (vgl. FREVERT, Mann und Weib, 205).

344 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 50.

345 BINDING, Lehrbuch, 194.

Eine solche Definition der Geschlechtsehre hätte zu Rechtsgleichheit mit Blick auf das Sexualstrafrecht führen müssen. Doch das RStGB berücksichtigte nur Frauen als Betroffene von Notzucht, die sich außerehelicher sexueller Handlungen enthalten und somit ihre „Geschlechtsehre“ erhalten hatten. Männer wurden als Betroffene nicht berücksichtigt und Frauen, die außereheliche Beziehungen eingegangen waren, nur bedingt.

„Zwar äußerten einige Autoren, daß auch Prostituierte und ‚bescholten‘ Frauen nicht gegen ihren Willen zum Geschlechtsverkehr gezwungen werden dürften, doch hatten die Täter in solchen Fällen meist nur die Mindeststrafe zu gewärtigen – falls es überhaupt zur Verurteilung kam.“³⁴⁶

Das Verständnis der „Geschlechtsehre“, das für die Kaiserzeit prägend war, bezog sich insbesondere auf die geschlechtlich integre Frau und war damit deutlich von der Ehre des Mannes unterschieden, die nicht auf das Sexualleben begrenzt war. Dagegen wurde die „Identität der Frau unlösbar mit ihrer Sexualität verknüpft“³⁴⁷. Wurde diese Ehre gegen den Willen der Frau beschädigt, bedeutete dies nach Auffassung von Juristen wie Weisbrod einen unermesslichen Schaden:

„Es ist dabei ins Auge zu fassen, dass beim Weibe die ganze Persönlichkeit, ja das ganze Lebensglück der Angegriffenen eine schwere Verletzung erleidet, dass ihre Ehre in einem Grade geschändet wird, von dem bei dem Manne in ähnlicher Lage nicht die Rede sein kann.“³⁴⁸

3.1.2 Die Tatbestände: Was wird verfolgt und unter welchen Umständen?

Die Überschrift „Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit“ und die Position der Normen im *Codex* direkt vor den Straftaten der Beleidigung sind ein weiterer Hinweis, auf den bedeutenden Stellenwert von Ehre und sittlicher Ordnung für die Regulierung sexueller Handlungen. Im Folgenden sollen nun diejenigen Tatbestände vorgestellt werden, die sexualisierte Gewalt gegen Erwachsene

346 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 52f.; vgl. auch WEISBROD, Sittlichkeitsverbrechen, 42.

347 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 51.

348 WEISBROD, Sittlichkeitsverbrechen, 45.

thematisierten. Um das Verständnis von Missbrauch der damaligen Zeit nachzuvollziehen, werden daneben auch die Bestimmungen zur strafrechtlichen Verfolgung von Kindesmissbrauch erläutert.

3.1.2.1 Notzucht (§ 177 RStGB) und unzüchtige Handlungen (§ 176 RStGB)

§ 177 RStGB

„Mit Zuchthaus wird bestraft, wer durch Gewalt oder durch Drohung mit gegenwärtiger Gefahr für Leib oder Leben eine Frauensperson zur Duldung des außerehelichen Beischlafs nöthigt, oder wer eine Frauensperson zum außerehelichen Beischlafe mißbraucht, nachdem er sie zu diesem Zwecke in einen willenslosen oder bewußtlosen Zustand versetzt hat.

Sind mildernde Umstände vorhanden, so tritt Gefängnißstrafe nicht unter Einem Jahre ein.“

§ 176 Abs. 1 u. 2 RStGB

„Mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren wird bestraft, wer

1. mit Gewalt unzüchtige Handlungen an einer Frauensperson vornimmt oder dieselbe durch Drohung mit gegenwärtiger Gefahr für Leib oder Leben zur Duldung unzüchtiger Handlungen nöthigt,
2. eine in einem willenslosen oder bewußtlosen Zustande befindliche oder eine geistesranke Frauensperson zum außerehelichen Beischlafe mißbraucht [...].“

Die §§ 177 RStGB und 176 Abs.1 RStGB sanktionierten die gewaltvolle Erzwingung des außerehelichen Beischlafs. Als Betroffene kamen, wie der Gesetzestext klar verlauten lässt, ausschließlich „Frauenspersonen“ in Frage, als Täter – weniger explizit – ausschließlich Männer.³⁴⁹ Mithu Sanyal erläutert, wie sich die Klassifizierung aus dem Konzept der Ehre ergab: Nur „ehrbare“ Frauen kamen als potentielle Opfer in Frage, denn Frauen, die die Regeln der Sittlichkeit durch außereheliche Beziehungen gebrochen hatten, hatten ihre Ehre bereits verloren. Dies ging mit einem Ausschluss weiterer Betroffenenengruppen einher, „nicht nur Männer und Transmenschen [...],

349 Vgl. WEISBROD, Sittlichkeitsverbrechen, 37–39.

sondern auch ein großer Teil der Frauen, wenn diese beispielsweise nicht weiß waren oder in anderer Form den Normen von Weiblichkeit nicht entsprachen“³⁵⁰.

Gewalt im Sinne der §§ 176 Abs. 1 u. 2 und 177 RStGB konnte einerseits physisch andererseits psychischer Natur sein („Drohung für Leib und Leben“).³⁵¹ Anders als es der Gesetzestext vermuten lässt, lag der Fokus bei diesen Tatbeständen jedoch nicht auf dem Handeln der Täter. Unter Rückgriff auf zeitgenössische Gesetzeskommentare und Lehrbücher zeigt Hommen, dass das entscheidende Kriterium des Gewaltbegriffs das Verhalten des Opfers war:

„Erst durch den massiven, ernsthaften und fortwährenden Widerstand des Opfers und dessen gewaltsame Überwindung durch den Täter war der Tatbestand der ‚Notzucht‘ erfüllt. Das heißt, dass sich die Gewalt nicht am Kraftaufwand des Täters, sondern an dem des Opfers maß, an ihrer Gegenwehr, die erst die Gewalt des Mannes hervorrief und mit der die Frau dem Angreifer ihren Willen entgensetzte.“³⁵²

Ein gewisses Maß der Gewaltanwendung von der Seite des Mannes und ein Sträuben auf der Seite der Frau gehörte nach Auffassung der Juristen zu jedem sexuellen Akt. Nur wenn die Frau ihre Gegenwehr konstant aufrechterhielt, konnte sich der Mann sicher sein, dass sie nicht einverstanden war. Unterbrach sie ihre Gegenwehr oder gab sie irgendwann auf, wurde dies als Zustimmung gedeutet.³⁵³ In Bindings „Lehrbuch des Gemeinen deutschen Strafrechts“ werden die „Anforderungen“ an das Opfer einer Notzucht deutlich auf den Punkt gebracht:

„Die Frau muß entweder

- a) zum Zwecke der Missbrauchung in willenlosen Zustand versetzt sein oder
- b) widerstrebt, dies Widerstreben gezeigt und es, wenn sich ihr nicht die Überzeugung von der Hoffnungslosigkeit weiteren Widerstands aufdrängt, während des ganzen Aktes festgehalten haben; endlich muß

350 SANYAL, Vergewaltigung, 52.

351 Vgl. WEISBROD, Sittlichkeitsverbrechen, 38.

352 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 35.

353 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 38.

- c) dieses Widerstreben durch Gewalt oder Drohung und darf nicht durch Liebkosung, Ueberredung, Versprechen u.s.w. überwunden sein.³⁵⁴

Hommen schildert einen Fall, bei dem ein Knecht nachts in das Zimmer einer Magd einbrach und diese vergewaltigte. Die Magd gab an, ihn unter Weinen und Flehen, gebeten zu haben, aufzuhören und ihren Widerwillen klar zum Ausdruck gebracht zu haben. Da der Knecht ihr aber mit Schlägen gedroht hatte, wenn sie um Hilfe schreien würde, unterließ sie dies. In den Augen des Gesetzes war die Form der Gegenwehr, die sie gezeigt hatte und damit das Maß der Gewalt, die der Täter anwenden musste, nicht ausreichend, um den Tatbestand der Notzucht zu erfüllen.³⁵⁵ Nur wenn die angewendete Gewalt groß genug war, um sich über jeden Widerstand der Betroffenen hinwegzusetzen bzw. Widerstand gänzlich unmöglich zu machen, handelte es sich um einen Fall der Notzucht.³⁵⁶ Eine Drohung wurde dann als ausreichend angesehen, wenn die angedrohten Konsequenzen für die Betroffenen einen größeren Schaden darstellten als die Notzucht und der damit verbundene Ehrverlust. Ob dies im Einzelfall gegeben war, oblag der Einschätzung des jeweiligen Richters.³⁵⁷

Zudem schützen §§ 176 Abs. 2 RStGB und 177 RStGB vor der Vornahme des außerehelichen Beischlafs in Situationen, in denen die Betroffene sich in einem Zustand der Willens- bzw. Bewusstlosigkeit befindet. § 176 Abs. 2 RStGB setzt den Zustand der Geisteskrankheit analog dazu. § 177 RStGB kann insofern als Verschärfung des § 176 RStGB gesehen werden, als § 176 Abs. 1 RStGB allgemein die Vornahme unzüchtiger Handlungen unter Anwendung von Gewalt oder Drohungen sanktioniert und § 177 RStGB die Vornahme des außerehelichen Beischlafs gesondert in den Blick nimmt. Für den Tatbestand der unzüchtigen Handlungen war „die Berührung des Körpers konstitutiv für den Tatbestand, wobei die Richter bei Berührung der weiblichen Genitalien durch den Täter oder des weiblichen Körpers durch die Genitalien des Täters eine ‚unzüchtige Handlung‘ als ge-

354 BINDING, Lehrbuch, 201.

355 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 121.

356 Vgl. SICK, Selbstbestimmungsrecht, 54.

357 Vgl. WEISBROD, Sittlichkeitsverbrechen, 44.

geben ansahen.“³⁵⁸ Der Beischlaf galt dann als vollzogen, wenn es zu einer „Vereinigung der Geschlechtsteile“³⁵⁹ gekommen war. § 177 RStGB stellte im Vergleich zu § 176 Abs. 2 RStGB eine Steigerung dar, insofern hier nicht der willens- oder bewusstlose Zustand einer Frau ausgenutzt wurde, sondern diese durch den Täter selbst aktiv in diesen Zustand versetzt wurde, mit dem Ziel des außerehelichen Beischlafs.³⁶⁰

Gemäß dem Entwurf des Reichsstrafgesetzbuches von 1871 waren §§ 176 RStGB und 177 RStGB zunächst als Antragsdelikte vorgesehen, die nur auf Strafantrag des Opfers verfolgt wurden. 1876 wurden sie jedoch in Officialdelikte umgewandelt, sodass es nun keines Strafantrags mehr bedurfte, um entsprechende Verstöße zu verfolgen. Damit wurde der Tatsache Rechnung getragen, dass Notzucht auch als Verstoß gegen die allgemeine Sittlichkeit und nicht nur gegen die persönlichen Freiheitsrechte bzw. die Geschlechtsehre der Betroffenen gesehen wurde.³⁶¹

Hommen analysiert Gerichtsakten zu Sittlichkeitsverbrechen, die zwischen 1872 und 1905 an den Landgerichten München I und II sowie Deggendorf verhandelt wurden. Auf dieser Basis macht sie neben der Gegenwehr auch den Leumund der Betroffenen als wichtiges Element der gerichtlichen Untersuchungen aus:

„Nachdem festgestellt worden war, ob die Frau sich zur Wehr gesetzt hatte, wurde erhoben, ob sie den Täter anfangs ermutigt hatte und ob sie als bescholtene Person bekannt war. Dazu musste der Richter die Umstände genau untersuchen und die Persönlichkeiten von Opfer und Täter sowie ihre Beziehung zueinander vor und nach der Tat so weit wie möglich erforschen. In den Gerichtsakten fand sich stets ein Zeugnis über den Leumund der Klägerin, das offenbar routinemäßig angefordert wurde.“³⁶²

Gab es Hinweise darauf, dass es sich bei der Betroffenen um eine Person handelte, die sexuell aktiv war, dass sie vielleicht zunächst auf die Zuwendungen des Täters positiv reagiert hatte oder dass sie in anderen Bereichen als unzuverlässig angesehen wurde, konnte

358 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 44.

359 SICK, Selbstbestimmungsrecht, 57.

360 Vgl. SICK, Selbstbestimmungsrecht, 53.

361 Vgl. DANE, Zeter, 86f.; HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 48f.

362 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 39.

sich das zu ihren Ungunsten auf die Rechtsprechung auswirken.³⁶³ Im Hintergrund stand hier zum einen die Idee der Ehrverletzung, die nicht so schwer wog, wenn die Person bereits außereheliche sexuelle Begegnungen hatte, zum anderen die Annahme, dass die Tat aufgrund von sexueller Lust des Täters begangen wurde und man schloss nicht aus, dass auch die Betroffene durch die gewaltsame Stimulation erregt werden könnte, was dann zugleich als Zustimmung gewertet wurde.³⁶⁴

Exkurs: Kindesmissbrauch

Missbrauch minderjähriger Personen wurde im RStGB noch nicht unter einem eigenen Paragraphen verhandelt, stattdessen wurde er unter § 176 RStGB subsumiert und in einem eigenen Abschnitt definiert:

„Mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren wird bestraft, wer [...]

3. mit Personen unter vierzehn Jahren unzüchtige Handlungen vornimmt oder dieselben zur Verübung oder Duldung unzüchtiger Handlungen verleitet.“³⁶⁵

Bis ins 18. Jahrhundert war Kindesmissbrauch kein eigener Straftatbestand, sondern wurde wie die Vergehen an erwachsenen Betroffenen als Notzucht verfolgt. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts kam es jedoch zu immer mehr Anzeigen wegen Kindesmissbrauchs. In Zusammenhang mit einem wachsenden Bewusstsein für die besondere Verletzlichkeit von Kindern unterschied man schließlich den Missbrauch von Kindern von der Notzucht bzw. den unzüchtigen Handlungen an Erwachsenen. Im Gegensatz zur Notzucht musste der neu geschaffene Tatbestand des Kindesmissbrauchs keine Gewaltanwendung beinhalten.³⁶⁶ So erachtete etwa das preußische

363 Vgl. HOMMEN, Kontinuität, 124.

364 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 45.

365 Noch bis ins Jahr 1973 wurde sexueller Missbrauch als „Unzucht mit Kindern“ geahndet. Eine umfassende Reform des Sexualstrafrechts im Jahr 1973 führte dann den Begriff des „sexuellen Missbrauchs an Kindern“ für den Straftatbestand ein. Zudem wurde der Abschnitt des StGB von „Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit“ in „Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung“ umbenannt, was ein verändertes Verständnis der zu schützenden Rechtsgüter deutlich macht (vgl. BANGE, Sprechen und Forschen, 28).

366 Vgl. VIGARELLO, History, 75–86.

Strafgesetzbuch von 1815 jede sexuelle Handlung an einer Person unter 12 Jahren als strafbar. Parallel zu Entwicklungen in Frankreich wurde die Altersgrenze 1851 auf 14 Jahre heraufgesetzt und neben Mädchen auch Jungen berücksichtigt.³⁶⁷ Die Tatsache, dass für diesen Tatbestand keine Gewalt nötig war, es sogar unerheblich war, ob das Kind zugestimmt hatte, begründeten Juristen im Kaiserreich in erster Linie mit einer Unzulänglichkeit des kindlichen Willens. Aus heutiger Sicht würde man sagen, die Juristen sahen Minderjährige nicht imstande, eine tragfähige Zustimmung zu den sexuellen Handlungen zu geben. Die Begründungen, die Hommen aus zeitgenössischen Gesetzeskommentaren herausarbeitet, lassen sich den drei Aspekten von „Consent“ zuordnen, wie sie Marylin R. Peterson formuliert: Informiertheit, Wechselseitigkeit und Bedeutsamkeit.³⁶⁸ So bezogen sich einige Argumentationen auf die „mangelnde Einsicht und Urteilsfähigkeit“³⁶⁹ der Minderjährigen. Demnach konnte man nicht davon ausgehen, dass sich das Kind der Bedeutung der sexuellen Handlungen und ihre möglichen Konsequenzen (umfänglich) bewusst war. Zudem erkannte man, so Hommen, das „intellektuelle oder konventionelle Übergewicht“³⁷⁰ der Erwachsenen, das eine Entscheidungsfindung auf Augenhöhe ausschloss. Auch die Bedeutsamkeit einer eventuell gegebenen Zustimmung wurde in Frage gestellt, da man es für wahrscheinlich hielt, dass Kinder auch aus Angst vor möglichen Konsequenzen zustimmten bzw. sich nicht wehrten.³⁷¹ Hommen fasst zusammen: „Die Strafbarkeit der Handlung beruhte also nicht auf der Anwendung von Gewalt, sondern auf einem Mißbrauch, auf dem Ausnutzen einer Schwäche, ähnlich wie der in Absatz 2 des Paragraphen 176 genannte Mißbrauch einer ‚geistig Schwachen oder Kranken.‘“³⁷²

367 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 28.

368 Vgl. PETERSON, At Personal Risk, 124.

369 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 29.

370 *Anonymus*, Fleischesverbrechen, 246. Hier handelt es sich um einen Kommentar zum entsprechenden Paragraphen im StGB von Bayern aus dem Jahr 1861.

371 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 29. Hommen stützt sich hier insbesondere auf Aussagen zu Kindesmissbrauch in: *Anonymus*, Fleischesverbrechen, 246; SCHWARZE, Kommentar, 465; WULFFEN, Sexualverbrecher, 444.

372 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 29.

3.1.2.2 Missbrauch von Abhängigkeitsverhältnissen

§ 174 RStGB sanktionierte unzüchtige Handlungen, die in Abhängigkeitsverhältnissen begangen wurden:

„Mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren werden bestraft:

1. Vormünder, welche mit ihren Pflegebefohlenen, Adoptiv- und Pflegeeltern, welche mit ihren Kindern, Geistliche, Lehrer und Erzieher, welche mit ihren minderjährigen Schülern oder Zöglingen unzüchtige Handlungen vornehmen;
2. Beamte, die mit Personen, gegen welche sie eine Untersuchung zu führen haben oder welche ihrer Obhut anvertraut sind, unzüchtige Handlungen vornehmen;
3. Beamte, Aerzte oder andere Medizinalpersonen, welche in Gefängnissen oder in öffentlichen, zur Pflege von Kranken, Armen oder anderen Hülfslosen bestimmten Anstalten beschäftigt oder angestellt sind, wenn sie mit den in das Gefängniß oder in die Anstalt aufgenommenen Personen unzüchtige Handlungen vornehmen.

Sind mildernde Umstände vorhanden, so tritt Gefängnißstrafe nicht unter sechs Monaten ein.“

§ 174 RStGB definierte bestimmte Abhängigkeitsverhältnisse, in der jede Art von unzüchtigen Handlungen verboten war. Abs. 1 betrifft in erster Linie erzieherische und Vormundschaftsverhältnisse.³⁷³ Abs. 2 nennt bestimmte Beamtenverhältnisse und Abs. 3 nimmt öffentliche Anstalten wie Gefängnisse, Kranken- und Armenhäuser in den Blick. Ähnlich wie bei § 176 Abs. 3 RStGB wurden Erzieher, Vormünder, Beamte und Medizinalpersonen für unzüchtige Handlungen im Verhältnis zu den ihnen anvertrauten Personen verantwortlich gemacht, unabhängig davon, wer die Handlungen initiiert hatte. Im Hintergrund stand wohl auch bei § 174 RStGB eine Denkweise, die den Willen der Betroffenen durch das Autoritäts- und Abhängigkeitsverhältnis eingeschränkt sah.³⁷⁴ Auch Minderjährige über 14

373 In einem 1911 veröffentlichten Gegenentwurf zum StGB-Entwurf von 1909 wurde vorgeschlagen, an dieser Stelle auch Abhängigkeitsverhältnisse z. B. zwischen Dienstherrn und Magd zu berücksichtigen sowie Dienst- und Amtsverhältnisse (vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 29 Fn. 56).

374 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 29.

Jahren (§ 174 Abs. 1 RStGB)³⁷⁵ und Erwachsene (§ 174 Abs. 2 u. 3 RStGB) wurden berücksichtigt. Mittermaier sieht in einem Verstoß gegen § 174 RStGB „einen Mißbrauch der Vertrauensverhältnisse, eine Verführung unter Benutzung der Innigkeit der Beziehung oder der gegebenen Übermacht [...], so daß ein gefährlicher Angriff auf eine schwache Person abzuwehren ist.“³⁷⁶ Gleichzeitig betont er die Gefährdung der allgemeinen Sittlichkeit:

„In einer Reihe von Verhältnissen stehen Personen derart zu einander, daß die eine der anderen zu besonderer Obsorge durch Natur, Gesetz, Obrigkeit oder Vertrag anvertraut ist. Hier erscheint es besonders gefährlich, geschlechtliche Unsittlichkeit zu dulden. Denn selbst, wenn sie mit Hilfe der Beteiligten gepflegt wird, ist doch offenbar von dem Obsorgenden eine Treuverpflichtung verletzt worden, die das Gesetz zum allgemeinen Wohl anerkennt, deren Verletzung allein schon eine bedenkliche Unsicherheit der allgemeinen Ordnung bedeuten muß.“³⁷⁷

Das Verhältnis der Geistlichen soll im Folgenden noch etwas genauer betrachtet werden. Friedrich Oskar Schwarze (1816–1886) betont, dass diese nur in Betracht kommen, „soweit der andere Theil Schüler oder Zögling des Geistlichen ist.“³⁷⁸ Er weist explizit darauf hin, dass die Rolle des Beichtvaters nicht gemeint sei.³⁷⁹ Auch bei von Liszt findet sich ein entsprechender Kommentar, was darauf deuten könnte, dass dies juristisch umstritten war oder dass es entsprechende Fälle gab, die man mit Blick auf § 174 Abs. 1 RStGB anzuzeigen versucht hatte.³⁸⁰ Mittermaier kommentiert den § 174 RStGB kritisch. Dass das Verhältnis von Geistlichen an dieser Stelle berücksichtigt wird, hebt er als besonders relevant hervor, da diese „eine sehr starke geistige Macht“³⁸¹ ausüben würden. Die Autorität von Ärzten sieht er dagegen als nicht ausreichend an, um zu einem

375 Schwarze sah auch das Vormundschaftsverhältnis mit der Volljährigkeit des Mündels für beendet an (vgl. SCHWARZE, Kommentar, 466).

376 MITTERMAIER, Verbrechen, 128.

377 MITTERMAIER, Verbrechen, 128.

378 SCHWARZE, Kommentar, 466.

379 Vgl. SCHWARZE, Kommentar, 466.

380 Vgl. LISZT, Lehrbuch, 360. Mittermaier weist daraufhin, dass das Beichtverhältnis in Württemberg, Braunschweig, Hessen und in Bayern seit 1861 Eingang in die Rechtsprechung gefunden hatte.

381 MITTERMAIER, Verbrechen, 133.

Missbrauch entsprechend § 174 Abs. 3 RStGB zu führen.³⁸² Das Strafrecht erfasste Behandlungsverhältnisse von Ärzten indes in größerem Ausmaß als die Seelsorgeverhältnisse von Priestern, da § 174 Abs. 1 mit einer Altersbegrenzung versehen war: Hier kamen nur minderjährige Schüler:innen und Zöglinge in Betracht, das heißt Personen bis zum vollendeten 21. Lebensjahr. Dagegen konnte § 174 Abs. 3 RStGB auch den Missbrauch eines Arztes an einer volljährigen Person erfassen.

3.1.3 Topoi der Tat: Welche Aspekte bestimmten die Vorstellung von sexualisierter Gewalt?

Während der juristische Diskurs bisher vor allem auf Basis der Rechtsnormen beleuchtet wurde, wird das Augenmerk im Folgenden auf den Elementen liegen, die durch die Anwendung der Normen und die konkrete Praxis der Gerichtsverfahren den Diskurs prägten. Im ersten Schritt sollen bestimmte Topoi dargestellt werden, die die Vorstellungen von „Sittlichkeitsverbrechen“ bestimmten und mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einer Verurteilung führten, wobei eine Wechselwirkung zwischen den allgemeinen Vorstellungen und der Rechtsprechung im Einzelfall angenommen werden kann. Spezifische Bilder von Vergewaltigung/Notzucht, Nötigung und Missbrauch beeinflussten auch die Beurteilung der Richter und deren Rechtsprechung. Die entsprechende Berichterstattung in den Medien prägte wiederum die gesellschaftliche Wahrnehmung von Sittlichkeitsverbrechen.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Sittlichkeitsverbrechen brachte im 19. Jahrhundert neue Erkenntnisse über die Täter hervor. Rechtsmediziner in Frankreich wiesen bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts darauf hin, dass es sich bei Notzucht

382 Vgl. MITTERMAIER, Verbrechen, 133. Die Ausführungen zu § 174 RStGB konzentrieren sich hier auf dessen Darstellung in zeitgenössischen Gesetzeskommentaren. Eine Studie zur Anwendung des Paragraphen gibt es bisher nicht. Bei Tanja Hommen werden diese Fälle zwar mitberücksichtigt, jedoch kaum explizit behandelt. Gerade mit Blick auf Missbrauch im Raum der katholischen Kirche besteht hier ein großes Forschungsdesiderat. Einen kurzen Überblick zur Entwicklung des Paragraphen bis in die heutige Zeit, allerdings ohne Thematisierung des Verhältnisses von Geistlichen, findet sich bei BRÜGGEMANN, Entwicklung und Wandel, 367f.

und Nötigung meist um häusliche Verbrechen handelte, die durch Familienangehörige oder andere nahestehende Personen begangen wurden.³⁸³ Da diese These wohl eine Gefahr für das bürgerliche Familienideal darstellte, fand sie kaum Verbreitung.³⁸⁴ Auch die neue Einsicht in männliche (!) Geschlechtslust veränderte die Wahrnehmung von Sittlichkeitsverbrechen: Denn der starke männliche Sexualtrieb konnte „in einer schwachen Stunde auch den braven Bürger übermannen“³⁸⁵. Birgt dieses Narrativ zum einen eine gewisse Entschuldigung von Sexualstraftätern, konnte es auf der anderen Seite den bürgerlichen Herren und ihrem sittlichen Ansehen gefährlich werden. Gleichzeitig gab es daher die Tendenz, Übergriffe an den Rand der Gesellschaft zu drängen. Argumentativ funktionierte das, indem man dem „normalen“ Mann zutraute, seinen Sexualtrieb durch den Verstand im Zaum zu halten und in geregelte, sittliche Bahnen zu lenken. „In den unteren Schichten aber und in ländlichen Gebieten war der Mann, so die Ansicht der bürgerlichen Autoren, roher, der Natur näher und seiner Sexualität somit in stärkerem Maße ausgeliefert.“³⁸⁶ Psychiater und Juristen gingen davon aus, dass der Wille der Täter zudem durch psychische und physische Leiden, insbesondere geistige Störungen, geschwächt sei.³⁸⁷ Dieser Diskurs produzierte stereotype Täterbilder: „den Pädophilen etwa, den Wüstling oder den geisteskranken Kinderschänder.“³⁸⁸ Durch ihre Analyse von Prozessakten zu Sittlichkeitsverbrechen im ländlichen Raum zeigt Hommen, dass auch „Fremde“ häufig als Täter in Erscheinung traten:

„Die Täter in den hier ausgewerteten Akten waren zum großen Teil Menschen, die nicht fest in die dörfliche Gemeinschaft und ein soziales Umfeld integriert waren. Sie waren meist jung und unverheiratet, besitzlos, vorbestraft und/oder fremd. Die verurteilten Täter entsprechen damit einer Gruppe von Männern, die als kriminalitätsgefährdet definiert wurden. Diese Männer hatten weniger Möglichkeiten einer Anzeige vorzubeugen und sich zu verteidigen, als Männer aus höhe-

383 Vgl. VIGARELLO, History, 184.

384 Vgl. VIGARELLO, History, 186.

385 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 74f.

386 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 84.

387 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 85; VIGARELLO, History, 186.

388 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 74.

ren Schichten, zumal sie vor Gericht als wenig glaubwürdig angesehen wurden.³⁸⁹

Auch wenn der Begriff des „Fremden“ in einer Dorfgemeinschaft, in der sich jede:r kannte, wohl etwas ganz anderes bedeutete als in der Stadt, kann man davon ausgehen, dass es auch im städtischen Kontext eher selten bekannte oder hochangesehene, in die städtischen Gefüge gut integrierte Personen waren, die wegen Sittlichkeitsverbrechen angezeigt oder gar verurteilt wurden. Die soziale Stellung von Angeklagtem und Betroffener spielte eine entscheidende Rolle für die Richter, aber auch für die Rechtsmediziner: „[J]e höher der Beklagte und je niedriger die Klägerin auf der sozialen Rangleiter standen, umso dringlicher schien es den Ärzten geboten, die Klägerin genauestens zu überprüfen“³⁹⁰.

Weitere typische Topoi, die Hommen im medizinisch-juristischen Diskurs fand, waren Einsamkeit und Dunkelheit.³⁹¹ Auch George Vigarello verweist darauf, dass sexuelle Übergriffe, die in privaten Räumen stattfanden, sehr selten zu einer Verurteilung führten.³⁹² Der Aspekt der Einsamkeit muss mit Vigarello jedoch differenziert betrachtet werden. Zwar hatten Fälle, die in der Gegenwart Dritter stattfanden, schlechte Chancen vor Gericht, da man annahm, die Betroffenen hätten sich leicht Hilfe holen können,³⁹³ gleichzeitig waren Zeug:innen ein wichtiges Unterstützungselement für die Geschädigten, etwa wenn diese den Täter auf frischer Tat ertappten.³⁹⁴ Denn andernfalls hatten es die Täter nur allzu leicht, die Tat als

389 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 133.

390 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 91 Ausführlicher zur Beurteilung der Glaubwürdigkeit der Geschädigten in der vorliegenden Arbeit unter IV.3.1.4.

391 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 114.

392 Vgl. VIGARELLO, History, 148.

393 So etwa im Fall der Magd Maria Kritzenberger, die von einem Knecht trotz Weinens und flehentlicher Bitten vergewaltigt wurde. Zum Tatzeitpunkt befand sich eine weitere Magd im Raum, die das Weinen Kritzenbergers bezeugte, die Tat dennoch nicht für eine Notzucht hielt. Auch die Bäuerin, die sich im selben Haus befunden hatte, sagte aus, dass es sich wohl nicht um eine Notzucht gehandelt habe, da Kritzenberger ja nur zu schreien gebraucht hätte, dann wäre sie ihr zu Hilfe gekommen. Kritzenbergers Argument, aus Furcht nicht geschrien zu haben, scheint für die Zeuginnen keine Rolle gespielt und auch das Gericht nicht beeindruckt zu haben. Die Tat wurde jedenfalls nicht als Notzucht gewertet (vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 121).

394 Vgl. VIGARELLO, History, 148.

konsensuell darzustellen. Bei der Einsamkeit handelt es sich um einen Aspekt, der zusammen mit dem Überfall durch einen Fremden einen bis heute währenden Vergewaltigungsmythos darstellt. Sie verschleiern die Realität, nach der sexuelle Verbrechen vorwiegend im sozialen Nahraum begangen werden.

Aus diesen Erkenntnissen lassen sich Anforderungen an die Fälle von Sittlichkeitsverbrechen, die vor Gericht gebracht wurden, rekonstruieren:

„Als Topoi der ‚Notzucht‘ zeigen sich also die einsame Begegnung mit einem Fremden sowie die Gewalt des Täters auf der einen, die Abwehr, der Schrecken und die Angst der Frau auf der anderen Seite. Darüber hinaus mußte sich die Frau als ehrbar darstellen und dafür rechtfertigen, zur falschen Zeit am falschen Ort gewesen zu sein.“³⁹⁵

Fälle, die diese Muster aufwiesen und in denen die betroffenen Frauen den Ansprüchen an Ehrbarkeit gerecht wurden sowie eine gute Begründung hatten, dass sie sich zum Tatzeitpunkt allein am Tatort befunden hatten, hatten gute Aussichten, zu einer Verurteilung zu führen. Das Fehlen eines dieser Kriterien warf dagegen ein schlechtes Licht auf die Sittlichkeit und die Glaubwürdigkeit der Betroffenen.

3.1.4 Rechtsstatus und Glaubwürdigkeit: Welche Stellung hatten Frauen vor Gericht?

Betrachtet man den juristischen Diskurs zu sexueller Gewalt an Frauen im Kaiserreich, so ist auch nach der Stellung der Frau darin zu fragen. Gesetzgebung, Gesetzesauslegung und Rechtsprechung lagen in der Kaiserzeit noch ganz in der Hand von Männern. Frauen beteiligten sich am Diskurs daher in erster Linie, wenn sie vor Gericht auftraten, als Zeuginnen oder als Geschädigte. Doch auch hier war ihr Status bis zur Jahrtausendwende prekär. Denn erst mit der Einführung des BGB im Jahr 1900 wurde ihnen der unbeding-

395 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 115. Dass viele dieser Aspekte auch heute noch als Vergewaltigungsmythen existieren und wie sie die Beurteilung von Berichten über sexuelle Übergriffe prägen, zeigen etwa SANYAL, Vergewaltigung, 39f.; VAVRA, Strafbarkeit, 80f.

te Status als Rechtssubjekt zuerkannt.³⁹⁶ Zuvor hatte das Prinzip der Geschlechtsvormundschaft Ehefrauen unter die Vormundschaft ihres Ehemannes gestellt und ledige Frauen unter die ihres Vaters, insofern dieser sie nicht aus der Geschlechtsvormundschaft entlassen hatte. Das Vormundschaftsverhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau bezog sich auf die Vertretung vor Gericht als auch auf die Eigentumsrechte der Frau.³⁹⁷ Der Status lediger Frauen scheint nicht allgemeingültig geklärt gewesen zu sein. Bärbel Kuhn verweist auf Provinzialgesetze, die die rechtliche Stellung der ledigen Frau unterschiedlich regelten.³⁹⁸ Ernst Holthöfer erklärt, dass ledige Frauen vor Gericht einen Vertreter benötigten, den sie jedoch selbst wählen konnten.³⁹⁹ Vor Gericht war es die Aufgabe der Vormünder, „bei der Prozeßführung Beistand zu leisten und im Einvernehmen mit ihr [der Frau; M.H.] die erforderlichen Rechtshandlungen vorzunehmen“⁴⁰⁰. Greven-Aschoff argumentiert dagegen unter Bezug auf das ALR und das preußische Prozessrecht, dass ledige Frauen auch im 19. Jahrhundert schon vor Gericht die gleichen Rechte wie Männer gehabt hätten, was das Recht sich selbst zu vertreten miteinschloss.⁴⁰¹

Künzel geht davon aus, dass Frauen vor der unbedingten rechtlichen Gleichstellung durch das BGB 1900 nur selten als Zeuginnen geladen wurden. Frauen seien „als Zeugin grundsätzlich suspekt [gewesen] und durfte[n] nur in bestimmten Fällen vor Gericht aussagen“⁴⁰². Diese bedingte Zeugnisfähigkeit der Frau sieht sie mit der „kulturell tradierten Skepsis gegenüber der Zeugenaussage einer Frau“⁴⁰³ verbunden. Dabei versteht sie den Rechtsstatus von Frauen als strukturellen Aspekt eines „gesamtkulturellen Problems“, das sich auch darin zeige, dass „Sprache, insbesondere die Kunst der Rhetorik, die sogenannten ‚uneigentlichen‘ oder ‚figurativen‘ Sprachformen, sowie die Fähigkeit zur Lüge und zur Verstellung seit der

396 Vgl. KÜNZEL, Vergewaltigungslektüren, 209.

397 Vgl. HOLTHÖFER, Geschlechtsvormundschaft, 391.

398 Vgl. KUHN, Familienstand, 94.

399 Vgl. HOLTHÖFER, Geschlechtsvormundschaft, 391.

400 HOLTHÖFER, Geschlechtsvormundschaft, 391.

401 Vgl. GREVEN-ASCHOFF, Frauenbewegung, 23 Fn. 7, 9.

402 KÜNZEL, Vergewaltigungslektüren, 209.

403 KÜNZEL, Vergewaltigungslektüren, 209.

Antike mit der Frau identifiziert⁴⁰⁴ wurden. Sie verweist hier also auf kulturell tradierte und strukturell gestützte Vorurteile in Bezug auf die Glaubwürdigkeit von Frauen, die – mit Fricker gesprochen – vermutlich zu unzähligen Fällen von *testimonial injustice* führten, indem Frauen basierend auf diesen Vorurteilen nicht als kompetente und aufrichtige Wissenssubjekte anerkannt wurden. Diese *testimonial injustice* nahm im Vorwurf der Falschbeschuldigung eine quasi-institutionalisierte Form an, denn „[d]er Verdacht der Falschbeschuldigung traf grundsätzlich alle Frauen, die einen sexuellen Übergriff anzeigten“⁴⁰⁵. Hommen zeigt durch die Analyse von Prozessakten zu „Sittlichkeitsverbrechen“ in der Kaiserzeit, dass die Einschätzung der Glaubwürdigkeit der Geschädigten einen wichtigen Bestandteil der Prozesse darstellte. Dazu nahm man das sittliche Benehmen der Frauen im Kontext des Übergriffs sowie im Alltag in den Blick. Auch das Verhältnis zwischen Geschädigter und Angeklagtem wurde genau untersucht.⁴⁰⁶ Wie oben bereits ausgeführt, wirkte sich jede Handlung, die auch nur ansatzweise als Zustimmung zu sexuellen Aktivitäten gedeutet werden konnte, negativ auf das Ansehen der Frau und die Chancen auf eine Verurteilung des Täters aus. Hatte eine Frau etwa zunächst über anzügliche Witze des Mannes gelacht, konnte das als Beleg gesehen werden, dass sie sexuelle Kontakte zu diesem Mann gewünscht, ja sogar provoziert habe.⁴⁰⁷ Um das sittliche Betragen der Frau im Alltag zu beleuchten, wurde in der Regel ein Leumundszeugnis eingeholt. Hommen arbeitet Charaktereigenschaften in ihrer genderspezifischen Verwendung und Bedeutung heraus, die sich negativ auswirkten:

„Unangepaßtheit wurde also bei Frauen als Frechheit und Lügenhaftigkeit etikettiert, bei Männern als Roheit [sic] und Brutalität. Müßiggang und Arbeitsscheu dagegen waren Vorwürfe, die beide Geschlechter tref-

404 KÜNZEL, Vergewaltigungslektüren, 209.

405 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 91.

406 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 39. Dass dies auch heute häufig noch der Fall ist, zeigen u. a. CLEMM, AktenEinsicht, 26f.; MANNE, Down Girl, 370f.

407 Vgl. dazu einen Fall, den Tanja Hommen schildert, bei dem eine 14-jährige Magd durch einen Knecht vergewaltigt wurde. Der Knecht gab an, die Magd habe über unanständige Gesprächsthemen gelacht und sich an Brüsten und Beinen berühren lassen. Staatsanwaltschaft und Richter folgten seiner Argumentation, dass der Knecht daraus auf ihre Zustimmung zum Geschlechtsverkehr schließen konnte (vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 39).

fen konnten, ebenso wie Verschwendungs- oder Genußsucht. Leichtfertigkeit wiederum wurde nur Frauen vorgeworfen.“⁴⁰⁸

Neben diesen eher allgemeinen Aussagen über den sittlichen Charakter einer Person wurde Frauen häufig auch vorgeworfen, die Anschuldigungen nur als Vorwand zu nutzen, um andere Zwecke zu erreichen. „The sexual assault complainant, whether a working-class woman or middle-class lady, was considered to be making false accusation of a sexual nature, either out of spite, malice or revenge, or else out of shame and an effort to conceal an act of unchastity.“⁴⁰⁹

Ein weiterer häufiger Topos unterstellte den Frauen pathologische Züge, insbesondere Hysterie.⁴¹⁰ Während der Vorwurf der Falschbeschuldigung Frauen aller gesellschaftlichen Schichten gleichermaßen traf, neigte man dazu, Frauen aus der Unterschicht eher zu kriminalisieren als bürgerliche Frauen. Ersteren unterstellte man, den Angeklagten bewusst ruinieren zu wollen, bei Letzteren ging man eher von einem psychischen Leiden aus, das sie zur Falschanzeige verleitete.⁴¹¹ Der Strafrechtsprofessor Hans Gross (1847–1915) weist in seiner „Kriminalpsychologie“ auf das Verhältnis zwischen „hysterischen Frauen“ und Falschaussagen hin:

„Die Hysterischen sind in mehrfacher Weise für uns wichtig; durch ihre Einbildungen geben sie oft Anlass zu ausgedehnten, grundlosen Erhebungen; sie wollen auffallen, sind stets mit sich beschäftigt, sind ebenso oft unbegründet für jemanden begeistert, als sie andere mit unerklärtem Hass verfolgen, weshalb von ihnen vielfach die größten Denunziationen, besonders wegen Geschlechtsverbrechen ausgehen.“⁴¹²

Der Hysterie-Vorwurf, der Frauen im Kontext von Missbrauchs- und Vergewaltigungsvorwürfen bis heute gemacht wird,⁴¹³ stellt nicht nur

408 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 133.

409 EDWARDS, Sexuality, 96.

410 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 88; EDWARDS, Sexuality, 96.

411 Vgl. EDWARDS, Sexuality, 92.

412 GROSS, Kriminal-Psychologie, 426.

413 Ein Beispiel für den Hysterievorwurf im Kontext von aktuelleren Missbrauchsfällen findet sich im Kontext der Aufarbeitung der Missbrauchsfälle durch die Brüder Marie-Dominique und Thomas Philippe. Bei der Vorstellung der Untersuchungsergebnisse zu den Vorwürfen gegen Thomas Philippe bezeichnete eine Diskussionsteilnehmerin die Personen, die die Philippe-Brüder des Missbrauchs bezichtigten, als „hysterische Anklägerinnen“ (vgl. HEYDER, Autorität, 181). Auch im medizinischen Kontext wird die Etikettierung einer Frau als

eine perfide Art und Weise dar, die Aussagen von Frauen zu untergraben, in denen sie ihre eigenen Erfahrungen beschreiben und deuten, indem man sie über das Label der psychischen Krankheit als inkompetente Wissenssubjekte zeichnet.⁴¹⁴ In diesem Vorwurf steckt zugleich eine Schuldumkehr: Er unterstellt, nicht der Mann sei sexuell über die Stränge geschlagen, sondern die Frau – wenn auch nur auf der Ebene der Phantasie. Dies bedarf einer ausführlicheren Erläuterung: Vorausgeschickt sei, dass „Hysterie“ heute nicht mehr als offizielles Krankheitsbild angesehen wird und dass der Begriff stets für eine Bandbreite an Symptomen verwendet wurde. Von einem klar umrissenen Krankheitsbild kann hier nicht die Rede sein. Bereits in der Antike gab es die Vorstellung der Gebärmutter, die beginnt, im Körper umherzuwandern und für die Symptome der Hysterie zu sorgen, wenn sie ihrer Aufgabe, Kinder heranzubilden, lange nicht nachkommen konnte.⁴¹⁵ Ähnliche Vorstellungen finden sich auch noch im 19. Jahrhundert. Carola Lipp bringt die Ausführungen von August Bebel (1840–1913), Mitbegründer der deutschen Sozialdemokratie und Autor des Buches „Die Frau und der Sozialismus“, und Richard von Krafft-Ebing (1840–1902), einem der einflussreichsten Psychiater und Gerichtsmediziner seiner Zeit, zu weiblicher Sexualität auf die kurze Formel: „Weibliche Ehelosigkeit [...] als Vorstufe zu Hysterie und Irresein.“⁴¹⁶ Gross scheute nicht davor zurück, insbesondere vor „alten Jungfrauen“ zu warnen, die „ihren natürlichen Zweck verfehlt“ haben und in der Folge allerlei Eigenschaften entwickelten, die sie als Zeugin vor Gericht suspekt erschienen ließen.⁴¹⁷ Diese Aussagen verweisen auf die Vorstellung,

„hysterisch“ auch heute noch herangezogen, um ihre Aussagen über Symptome und Schmerzempfinden zu bagatellisieren (vgl. MANNE, Entitled, 80).

414 Diese Verknüpfung von (psychischer) Krankheit und Unglaubwürdigkeit ist ein Vorurteil, das bis heute schwerwiegende Folgen hat. Für eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dieser Ausprägung epistemischer Ungerechtigkeit vgl. SCRUTTON, Epistemic Injustice.

415 Vgl. MENTZOS, Hysterie, 31.

416 LIPP, Innenseite, 221.

417 GROSS, Kriminal-Psychologie, 424. Eigens nennt er die Gruppe der „Gründerrinnen von weiblichen Wohltätigkeitsvereinen“. Diese seien „immer alte Jungfrauen und kinderlose Witwen [...], bei denen die Mutterschaft nicht zu ihrem Rechte kam“ (GROSS, Kriminal-Psychologie, 424). Gross warnt davor, ihnen ihre Verdienste zu hoch anzurechnen, da ihr soziales Engagement „in der Regel seinen Grund im Mangel von Beschäftigung, und wie erwähnt im Stre-

dass sich in der Hysterie unterdrückte sexuelle Phantasien Bahn brechen würden. Auf der anderen Seite konnte auch sexueller Exzess als Ursache der Hysterie gesehen werden – ein Begründungsmuster, das man insbesondere auf Frauen der Unterschicht anwandte. Rechtsmediziner und Juristen waren sich einig, dass sich Frauen im Zustand der Hysterie sexuelle Übergriffe einbilden konnten.⁴¹⁸ Der Psychiater Karl Birnbaum (1878–1950) differenzierte zwei Typen von Hysterikerinnen: Die einen logen bewusst über sexuelle Übergriffe, die anderen litten unter Einbildung und Illusionen und waren sich dessen selbst nicht bewusst.⁴¹⁹ Theresia Heimerl sieht den Hysteriediskurs als Ergebnis bürgerlicher Geschlechtervorstellungen, die von Frauen ihren „notwendigen Beitrag zur Fortpflanzung aus Gehorsam und Bürgerpflicht ohne Lust“⁴²⁰ verlangte. Formen weiblicher Sexualität, die nicht in dieses Bild passten, seien daher als Hysterie etikettiert worden, was Heimerl als „wohl drastischste[s] Beispiel der Pathologisierung von Sexualität, nämlich des Vorhandenseins von sexueller Begierde als solcher“⁴²¹ versteht. Auf der Basis von Gross kriminalpsychologischen Ausführungen kann man die These auf eine Pathologisierung jeglicher weiblicher Darstellungs- und Lebensformen ausdehnen, die nicht dem bürgerlichen Ideal der Zeit entsprachen. Auch Susan Edwards kommt zu diesem Schluss: „[A]ny behaviour that departed from the female role and sexual expectation was interpreted as a manifestation of mental or reproductive instability“⁴²². Durch die unklare Definition der Hysterie Symptome wurde eine willkürliche Anwendung auf unliebsame Zeuginnen ermöglicht.⁴²³

ben nach einer Art von Mutterschaft habe[...]“ (Gross, Kriminal-Psychologie, 424).

418 Vgl. EDWARDS, Sexuality, 97; HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 87.

419 Vgl. BIRNBAUM, Falschbeschuldigungen, 10.

420 HEIMERL, Paradies, 34.

421 HEIMERL, Paradies, 34.

422 EDWARDS, Sexuality, 92.

423 Entlarvend in dieser Hinsicht ist die folgende Aussage von Gross: „Leider gibt es kein Kennzeichen für Hysterie, welches der Laie brauchen könnte, man muss sich mit dem Wenigen begnügen, was darüber erwähnt wurde. Fast hätte ich gesagt, glücklicherweise ist Hysterie heute so weit verbreitet, dass jeder ungefähr weiss, wie sich eine damit Behaftete geberdet“ (Gross, Kriminal-Psychologie, 427). Auch Franziska Schößler und Lisa Wille kommen zu dem Schluss, dass sich das Krankheitsbild aufgrund seiner Unschärfen

Vom juristischen Diskurs zu Hysterie im 19. Jahrhundert ist der psychologische Diskurs zu unterscheiden. Allen voran widmete sich Jean-Martin Charcot (1825–1893) der wissenschaftlichen Untersuchung des Phänomens und trug entschieden dazu bei, dass dieses als Krankheit anerkannt wurde. Während Charcots Untersuchungsmethoden häufig grausam waren und er seine Patientinnen als bloße Untersuchungsobjekte wahrnahm, erkannten seine Schüler Pierre Janet (1859–1947) und Sigmund Freud (1856–1939), dass nur intensive Gespräche mit den betroffenen Frauen zu einer vertieften Untersuchung der Ursachen der Hysterie führen könne.

„Ein kurzes Jahrzehnt lang lauschten Männer der Wissenschaft mit vorher wie später unbekannter Hingabe und Respekt auf das, was Frauen zu sagen hatten. Tägliche, oft stundenlange Zusammenkünfte mit hysterischen Patientinnen waren nichts Ungewöhnliches. Die Fallstudien aus dieser Zeit lesen sich fast wie gemeinsame Arbeiten von Arzt und Patientin.“⁴²⁴

1896 präsentierte Freud schließlich die für die Zeit bahnbrechende Erkenntnis, dass Hysterie auf sexuelle Traumata in der Kindheit zurückzuführen sei. Diese Erkenntnis revidierte er jedoch nach und nach und ging ab 1910 davon aus, dass die Übergriffe, die seine Patient:innen in der Psychoanalyse geschildert hatten, eingebildet gewesen seien. In der (historischen) Forschung zu sexualisierter Gewalt geht man davon aus, dass seine ursprüngliche These nicht haltbar war, da diese am bürgerlichen Familienideal rüttelte.⁴²⁵ Judith Herman verweist auf die schwerwiegenden Konsequenzen dieses Widerrufs seiner ursprünglichen Theorie:

„Aus den Trümmern seiner Theorie zur Entstehung der Hysterie durch frühe Traumatisierung schuf Freud die Psychoanalyse. Die maßgebliche psychologische Theorie des 20. Jahrhunderts basiert also auf der Leugnung weiblicher Realität. Die Sexualität stand weiterhin im Mittelpunkt des Forschungsinteresses, doch das ausbeuterische soziale Umfeld, in

„in besonderem Maße als Projektionsfläche für Geschlechterfantasien eignet“ (SCHÖSSLER/WILLE, Einführung, 30).

424 HERMAN, Narben, 21f.

425 Vgl. HERMAN, Narben, 24; HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 89; TSCHAN, Vertrauen, 16.

dem sexuelle Beziehungen letztlich stattfinden, verschwand völlig aus dem Gesichtsfeld.“⁴²⁶

Folgt man Herman in dieser These, beruht die Psychoanalyse nach Freud auf einer hermeneutischen Ungerechtigkeit. Hier zeigt sich, wie das bürgerliche Familienideal dazu beitrug, die Anerkennung des sexuellen Missbrauchs zu verhindern, den viele Frauen in der Kindheit erlebt hatten und der vielfach die Ursache für die als Hysterie klassifizierten Symptome darstellte. Freud hätte möglicherweise zu einem erneuerten Verständnis von Hysterie beitragen können, die revidierte Einordnung der Berichte seiner Patientinnen als Illusionen reproduzierte dagegen das Bild der unglaublichen Hysterikerin.

Um ausführlicher auf den hochproblematischen Diskurs rund um das Krankheitsbild der „Hysterie“ einzugehen, ist hier nicht der Raum.⁴²⁷ Für die Betrachtung des juristischen Diskurses rund um „Sittlichkeitsverbrechen“ in der Kaiserzeit kann aus dem bis hierher Geschilderten die enge Verbindung von Hysterie und Weiblichkeit festgehalten werden, die das Krankheitsbild, wenn auch nicht ausnahmslos seit seiner ersten Beschreibung in der Antike, mit sich bringt.⁴²⁸ Konkreter noch wurde die Hysterie mit unterdrückten weiblichen Phantasien verknüpft, was eine häufige Argumentationsgrundlage für den Vorwurf der Falschbeschuldigung bildete.

3.1.5 Sprechen über „Sittlichkeitsverbrechen“ vor Gericht: Wo verlaufen die Grenzen des Sagbaren?

Die bisherige Darstellung des juristischen Diskurses im Kaiserreich lässt auf eine strikte Normierung des Sprechens über „Sittlichkeitsverbrechen“ vor Gericht schließen. Die Strafrechtsnormen und deren Auslegung durch die Juristen der Kaiserzeit lieferten klare An-

426 HERMAN, Narben, 24.

427 Ein ausführlicherer, wenn auch weitgehend unkritischer Überblick über den Hysterie-Diskurs von der altägyptischen Medizin bis ins 20. Jahrhundert findet sich etwa bei: MENTZOS, Hysterie, 31–40; eine kritische Auseinandersetzung mit dem Diskurs seit dem 19. Jahrhundert bei: HERMAN, Narben, 17–44.

428 Stavros Mentzos verweist etwa auf den im 2. Jh. v. Chr. lebenden Galen von Pergamon oder den Franzosen Lepois (17. Jahrhundert), die Hysterie-Symptome auch bei Männern erkannten (vgl. MENTZOS, Hysterie, 33).

forderungen an das Verhalten der Betroffenen und den Tathergang. Daher verwundert es nicht, wenn Hommen bei ihrer Analyse von Prozessakten zu dem Schluss kommt, dass Geschädigte vor Gericht ihre Aussagen so gestalteten, dass sie den strafrechtlichen Kriterien entsprachen.⁴²⁹ Die Betroffenen übernahmen also die Perspektive des Strafrechts für ihre Erzählungen und damit eine spezifisch männlich und bürgerlich geprägte Sicht auf legitime und illegitime Sexualität. In der Geschichtswissenschaft ist diese Perspektive bis heute dominant, wie Kienitz zeigt:

„Auch im Hinblick auf eine Geschichte der Sexualität in der frühen Neuzeit und Moderne wurden Frauen auf mehreren Ebenen in einen schichtenübergreifenden Opfer-Diskurs eingebunden: Als Opfer konkreter personaler Gewaltbeziehungen und einer männlichen ‚Kultur der Übermächtigung‘, als Opfer struktureller Gewalt/ Herrschaft und staatlicher Disziplinierungs- wie Kriminalisierungsstrategien sowie als Opfer eines gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozesses. In dieser Perspektive erschien das historische Handeln von Frauen, ihr Umgang mit Sexualität und Körperlichkeit, eingeschränkt auf die Duldung und einvernehmliche Akzeptanz konkreter männlicher Übergriffe wie auch indirekter, normativer kultureller Zuschreibungen. Hier entstand ein Bild von Weiblichkeit, das auf sexuelle Passivität und rigide eingeforderte Ehrbarkeitskonstrukte gegründet war.“⁴³⁰

Dieses einseitige Bild vermag Kienitz aufzubrechen, indem sie Gerichtsakten eines Prozesses analysiert, der zwischen 1824 und 1826 in Schwäbisch Hall stattfand. In diesem Verfahren waren ca. 30 Frauen und etwa genauso viele Männer angeklagt, die die damals in Schwäbisch Hall geltende Rechtspraxis der finanziellen Entschädigung von Frauen für unsittliche Handlungen systematisch zur eigenen finanziellen Bereicherung ausgenutzt hatten. Auch Frauen, die sich auf uneheliche sexuelle Beziehungen einließen, stand es nach dieser Praxis zu, „Geld als Ersatz für die Unkosten der regulären Unzuchtsstrafe wie für das Kindbett, für die Erziehung oder gar für

429 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 102. Täter achteten in ihren Aussagen dagegen darauf, dass gerade die Kriterien, die eine legitime sexuelle Handlung zu einer Notzucht bzw. Nötigung zu einer Notzucht oder einem Missbrauch machten, in ihren Aussagen nicht vorkamen und dass sie entsprechende Aussagen der Betroffenen entkräften konnten.

430 KIENITZ, Geschäfte, 433f.

die Leichenkosten eines unehelichen Kindes einzuklagen.“⁴³¹ Im Verfahren von Schwäbisch Hall hatten die Angeklagten Männer bewusst in Situationen gebracht oder zu Handlungen oder Aussagen verleitet, die als unsittlich betrachtet werden konnten, um im Anschluss eine entsprechende Entschädigung von ihnen zu verlangen. Angeklagt waren auch Männer, die als Komplizen fungiert hatten, indem sie die unsittliche Tat vor Gericht als vermeintlich unbeteiligte Zeugen beglaubigten. Im Gegensatz zum passiven Opferbild, das im Kontext von Sittlichkeitsverbrechen entsteht, setzten Frauen ihre Sexualität hier bewusst als Tauschobjekt ein.⁴³²

Für die vorliegende Arbeit ist insbesondere interessant, wie die Frauen vor Gericht über ihre Sexualität und die unsittlichen Handlungen sprachen, die von als unkeusch erachteten Äußerungen oder Berührungen bis hin zum Geschlechtsverkehr reichen konnten. Kienitz stellt fest, dass die angeklagten Frauen offenbar keine Bedenken hatten, von ihren sexuellen Kontakten zu berichten. Scheinbar stellte es für sie kein Problem dar, als sexuell aktiv wahrgenommen zu werden, auch wenn sich diese Aktivität nicht auf eheliche Beziehungen bezog. Gleichzeitig blieben die Ausführungen zu den konkreten Handlungen sehr vage:

„Auf eine ausführliche Beschreibung des eigentlichen körperlichen Aktes der Kopulation verzichteten sie weitgehend, ebenso auf eine ausführliche Beschreibung des eigenen körperlichen Erlebens im sexuellen Kontakt. Von Lust oder gar einem Orgasmus ist an keiner Stelle die Rede.“⁴³³

Kienitz macht hier soziale und kulturelle Codes aus, mit deren Hilfe die Frauen auf einer abstrakten umschreibenden Ebene über sexuelle Handlungen sprechen. So sprach man etwa von „gebrauchen“ bzw. „gebrauchen lassen“, von „zuhalten“ und „etwas mit jemandem zu tun/zu schaffen haben“.⁴³⁴ Diese Codes ermöglichten es, sexuelle Handlungen zu thematisieren und gleichzeitig „im Sprechen zu schweigen“⁴³⁵ und somit in der Sprache eine sittliche Ebene zu bewahren. Dabei waren die verwendeten Metaphern nicht selbst-

431 Kienitz, *Geschäfte*, 449.

432 Vgl. Kienitz, *Geschäfte*, 445.

433 Kienitz, *Geschäfte*, 455.

434 Vgl. Kienitz, *Geschäfte*, 454–459.

435 Kienitz, *Geschäfte*, 459.

erklärend und ihr eigentlicher Sinn ergab sich erst im jeweiligen Kontext.⁴³⁶ Hommen weist jedoch darauf hin, dass das Sprechen über die sexuellen Handlungen nach Alter und Stand variierte. „Ältere und verheiratete Frauen nannten die Dinge recht deutlich beim Namen und offenbarten in ihren Äußerungen ihr Wissen über Sexualität“⁴³⁷. Wenn sich jüngere Frauen besonders unwissend und verschämt zeigten, könne dies auch bewusst eingesetzt worden sein, um ihre „Schamhaftigkeit und Sittsamkeit“⁴³⁸ zu betonen. Wurden Metaphern verwendet, um sexuelle Handlungen zu umschreiben, hatten diese teilweise eine geschlechtsspezifische Komponente, wie etwa beim Begriff des „Gebrauchens“, dessen Subjekt nur ein Mann sein konnte. Eine Frau dagegen „ließ sich gebrauchen“. Kienitz weist auf die androzentrische Perspektive auf Sexualität hin, die in diesem Begriff zum Ausdruck kommt, der „die Frau reduziert auf ihren Körper, er wird zum Ding, zu einem Gegenstand, der im Rahmen eines normalen Maßes ‚gebraucht‘ werden konnte.“⁴³⁹ Kienitz sieht hier eine große Diskrepanz zwischen dem Erleben der Frauen und den sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten:

„Während sich die Frauen also auf der Handlungsebene aktiv erlebten, wenn sie eigene Vorstellungen von Recht und Ehre durchzusetzen versuchten, so bot sich ihnen auf einer symbolischen Ebene weniger Handlungsspielraum. [...] Während sie sich aktiv erlebten, waren sie sprachlich auf Passivität festgelegt.“⁴⁴⁰

Nun war es Frauen im Kontext von „Sittlichkeitsverbrechen“ in der Regel nicht daran gelegen, ihre Aktivität zum Ausdruck zu bringen. Aus den von Hommen analysierten Fällen lässt sich schließen, dass die Betroffenen die Taten nicht durch explizite sprachliche Wertungen als Notzucht oder Unzucht etikettierten, sondern dass dies durch eine bestimmte, an den kulturellen und juristischen Skripten

436 Vgl. KIENITZ, Geschäfte, 459.

437 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 119.

438 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 119.

439 KIENITZ, Geschäfte, 456.

440 KIENITZ, Geschäfte, 457. Hier wird eine hermeneutische Ungerechtigkeit offenbar, die sich auf die Form des Sprechens über Sexualität und sexualisierte Gewalt bezieht. Den Frauen standen keine geeigneten hermeneutischen Ressourcen zur Verfügung, um ihre Erfahrungen den eigenen Wahrnehmungen entsprechend zu kommunizieren.

orientierte Dramaturgie erfolgte. In ihren Aussagen blieben sie relativ nüchtern und schilderten mehr oder weniger ausführlich die Handlungen des Täters. Die Betroffenen sprachen z. B. nicht von Notzucht, sondern von „Beischlaf“ oder schilderten, dass der Täter sein Glied in sie eingeführt habe.⁴⁴¹ Dass es hier nicht um einvernehmliche Taten ging, wurde nur durch die weitere Ausgestaltung der Narration deutlich. Um den Anforderungen der Strafrechtsparagraphen zu genügen, mussten Betroffene ihren konstanten Widerstand zum Ausdruck bringen oder aber ihre durch die Gewalt des Täters hergestellte Handlungsunfähigkeit. Auch im Fall von Missbrauch musste das Narrativ bedient werden, dass die Abhängigkeit vom Täter den Willen der Geschädigten so weit beeinträchtigt hatte, dass diese nicht zur Gegenwehr im Stande war. Hommen zeigt in ihrer Analyse von Verfahren wegen „Sittlichkeitsverbrechen“, dass die Betroffenen teilweise jedoch aus den streng normierten Sprechweisen ausbrachen. Sichtbar wird hier ein

„Moment der Selbstdarstellung, aber auch ein gewisser Eigensinn der ZeugInnen, die sich nicht unbedingt auf den strafrechtlich relevanten Wirklichkeitsausschnitt beschränken wollten, sondern andere Wahrnehmungen, Gefühle und Bewertungen in die Erzählungen einfließen ließen.“⁴⁴²

So entschieden sich manche Frauen wohl bewusst, vor Gericht den gewaltsamen Beischlaf als nicht vollzogen darzustellen und damit auf den Tatbestand der versuchten Notzucht und nicht der vollendeten Notzucht abzuheben. Zum einen standen die Chancen auf eine Verurteilung hier besser, weil man einen Notzuchtversuch als „Zeichen für ihren ernsthaften und durchgehenden Widerstand“⁴⁴³ ansah. Zum anderen bot dies den Frauen die Möglichkeit, den Vorfall zwar anzuzeigen, ihre Ehre im gesellschaftlichen Ansehen indes aufrecht zu erhalten.⁴⁴⁴ Frauen wählten die Art und Weise, wie sie die erlebten Übergriffe darstellten, also sehr bewusst und nutzten dazu die gegebenen Freiräume des juristischen Diskurses.⁴⁴⁵

441 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 118f.

442 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 101f.

443 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 118.

444 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 118.

445 Anhand von Frankfurter Kriminalakten zu Sittlichkeitsverbrechen in der Zeit zwischen 1680 und 1750 zeigt Rebekka Habermas, wie Frauen die Anklage

3.2 Alltagsweltlicher Diskurs: Aushandlung legitimer und illegitimer Sexualität in der Bevölkerung

Unter dem alltagsweltlichen Diskurs über Sexualität und Sittlichkeitsverbrechen wird hier die zivilgesellschaftliche Auseinandersetzung verstanden, die sich auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen abspielte und an der sich vielfältige Akteur:innen beteiligten. So soll hier analysiert werden, wie verschiedene gesellschaftliche Schichten über Sexualität und Sittlichkeitsverbrechen dachten und sprachen und welche Rolle dies in ihrem alltäglichen Leben spielte. Dies stellt den Versuch dar, den Blick für Deutungen von legitimer und illegitimer Sexualität jenseits des stark bürgerlich und androzentrisch geprägten juristischen Diskurses zu weiten. Während Frauen mit Blick auf den juristischen und wissenschaftlichen Diskurs zu sexualisierter Gewalt so weit marginalisiert waren, dass sie nicht als Akteurinnen darin vorkamen, war die Teilnahme am alltagsweltlichen Diskurs nicht weiter beschränkt. Dies bedeutete indes nicht notwendigerweise, dass Frauen hier geeignete interpretative Ressourcen und kompetente Zuhörer:innen vorfanden, um über ihre Erfahrungen mit sexualisierter Gewalt zu sprechen.

3.2.1 Gelebte Sexualität

Der Entkriminalisierung außerehelicher Sexualität auf rechtlicher Ebene entsprach auch ein liberalerer Umgang in der alltäglichen Lebenswelt. Hommen bestätigt dies auf Basis der von ihr analysierten Gerichtsakten zu Sittlichkeitsverbrechen im Kaiserreich: „Sexualität war nicht ‚unterdrückt‘, sollte aber durch ein System von Normen und Regeln in bestimmte Bahnen gelenkt werden.“⁴⁴⁶ Außereheliche

eines Unsittlichkeitsverbrechens aktiv nutzten, um sich zu wehren, wenn ihnen keine andere Handlungsmöglichkeit blieb. „So konnte sich weibliche Ohnmacht mit Hilfe der Obrigkeit schnell in Macht verwandeln – in eine Macht, die Opfer insofern zu Täterinnen machte, als sie sie in die Lage versetzte, mit ihrer objektiven – körperlichen, materiellen und rechtlichen – Unterlegenheit offensiv umzugehen und diese zuweilen auch zu verändern“ (HABERMAS, Frauen, 124).

446 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 110.

Beziehungen waren keine Ausnahme mehr,⁴⁴⁷ stellten insbesondere für Frauen gleichwohl weiterhin ein Risiko dar. So drohte Ehrverlust, wenn sich die Beziehung nicht verstetigte, sowie die Ansteckung mit Geschlechtskrankheiten oder eine Schwangerschaft, die nicht nur gesundheitliche und soziale, sondern auch finanzielle Risiken barg. Die gesellschaftliche Normierung außerehelicher Beziehungen diente nicht zuletzt der Absicherung der Frau gegenüber diesen Risiken. Frauen waren bereit, außereheliche sexuelle Beziehungen zu führen, erwarteten jedoch gewisse Sicherheiten von ihrem Partner, was die finanzielle Versorgung der Frau und potenzieller gemeinsamer Kinder anging. Laut Frevert nutzten Frauen ihre Sexualität demnach „als Tauschobjekt, als ein Kapital oder Vermögen, das möglichst sicher und gewinnbringend angelegt und nicht vor der Zeit vergeudet, verschwendet werden sollte“⁴⁴⁸. In Scherzen, Zoten und Streichen zwischen Jugendlichen oder zwischen Mägden und Knechten war Sexualität ebenfalls gegenwärtig, wie Hommen zeigen kann. „Wo der Scherz endete und zur (unangenehmen, beschämenden oder angstausslösenden) sexuellen Belästigung wurde, läßt sich kaum rekonstruieren.“⁴⁴⁹

Unangetastet blieb im 19. Jahrhundert die Vorstellung, dass sexuelle Handlungen vom Mann ausgingen und sich Frauen dem lediglich fügten, was sich bis in die sprachliche Wendung von „gebrauchen“ (Männer) bzw. „gebrauchen lassen“ (Frauen) niederschlug.⁴⁵⁰ „Daß ‚anständige‘ Frauen die Initiative ergriffen und Männer zum Beischlaf verleiteten, war für die Zeitgenossen undenkbar und unstatthaft – widersprach es doch dem liebevoll gepflegten Topos weiblicher Passivität und männlicher Aktivität.“⁴⁵¹ Oder wie Frevert an anderer Stelle formuliert:

„Offen auszusprechen, daß Frauen ebenso wie Männer sexuelle Interessen hätten und diese auch, innerhalb oder außerhalb einer Ehe, ausleben wollten, bedeutete den unwiderruflichen Bruch mit der ‚guten‘

447 So stellt Carola Lipp in Bezug auf Arbeiter:innen im 19. Jahrhundert fest: „Ihre ersten sexuellen Beziehungen hatten die meisten Arbeiter und Arbeiterinnen bereits mit sechzehn oder siebzehn Jahren, und viele lebten mit ihren Partnern in wilder Ehe“ (LIPP, Innenseite, 242f.).

448 FREVERT, Mann und Weib, 198; vgl. auch KAPLAN/ILLOUZ, Sexuelles Kapital.

449 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, III.

450 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 139; LIPP, Innenseite, 243.

451 FREVERT, Mann und Weib, 197.

Gesellschaft, die sich von solchen ‚liberalistischen‘ Tendenzen scharf abgrenzte.“⁴⁵²

Dieses Tabu behinderte nicht nur einen Diskurs über die Einvernehmlichkeit sexueller Handlungen, sondern machte weibliche Lust auch zu einem gefährlichen Topos, der leicht gegen Frauen verwendet werden konnte, um sie zu diskreditieren.

1792 hatte Marie Wollstonecraft (1759–1797) „A Vindication of the Rights of Woman“⁴⁵³ veröffentlicht, in dem sie unter anderem das Recht von Frauen auf sexuelle Befriedigung unterstrich.⁴⁵⁴ Der Gedanke fand im 19. Jahrhundert und noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein keine breite gesellschaftliche Anerkennung. Im Gegenteil trug die Vorstellung männlicher Aktivität und weiblicher Passivität zur Legitimierung von sexueller Gewalt bei. Hommen verwehrt sich jedoch gegen die These, dass sexuelle Gewalt im 18. und 19. Jahrhundert völlig normalisiert gewesen sei, und differenziert deutlich: „Die Verknüpfung männlichen Begehrens mit gewalttätigem Verhalten war in der Vorstellungswelt der Menschen im 19. Jahrhundert soweit akzeptiert, daß nur extreme Formen sexueller Gewalt strafrechtlich verfolgt wurden.“⁴⁵⁵

3.2.2 Ehre

Im gesellschaftlichen Diskurs, der in Wechselwirkung mit dem Rechtsdiskurs stand,⁴⁵⁶ spielte das Konzept der Ehre eine große Rolle. Wie Frevert bemerkt, äußerten sich neben Juristen vor allem Schriftsteller und Philosophen öffentlich zu diesem Thema.⁴⁵⁷ Es waren also erneut vor allem Männer, die über Ehre nachdachten und meist stand dabei die männliche Ehre im Fokus.⁴⁵⁸ Bei Sittlichkeitsverbrechen wurde dagegen in erster Linie der Verlust der weiblichen Geschlechtsehre thematisiert. Im zivilgesellschaftlichen Diskurs wurden auch Ehrverletzungen verhandelt, die nicht straf-

452 FREVERT, Frauen-Geschichte, 128.

453 WOLLSTONECRAFT, Vindication.

454 Vgl. TSCHAN, Vertrauen, 10.

455 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 139.

456 Zum Ehrverständnis im Rechtsdiskurs vgl. IV.3.1.1.

457 Vgl. FREVERT, Mann und Weib, 168.

458 Vgl. FREVERT, Mann und Weib, 168.

rechtlich erfasst wurden, eine prominente Form der zivilgesellschaftlichen Aushandlung männlicher Ehrverletzungen war das Duell. Frevert spricht von einer „relative[n] Uniformität und Universalität des geschlechtergebundenen Ehrencodes über Epochen-, Klassen-, Nationen- und Kulturgrenzen hinweg“⁴⁵⁹. Leitend war der Gedanke einer kategorischen Unterschiedlichkeit von männlicher und weiblicher Ehre:

„Alle Zeitgenossen stimmten darin überein, daß Ehre kein geschlechterneutraler oder -übergreifender Code war, daß sich vielmehr die Ehre von Frauen und das Verhalten, das diesbezüglich von ihnen erwartet wurde, grundsätzlich – und nicht nur graduell – von dem, was Männern Ehre verschaffte, unterschieden.“⁴⁶⁰

Die Tatsache, dass sich die Ehre der Frau in erster Linie an ihrem sittlichen Benehmen maß – konkret an ihrem Verzicht auf außerehe-liche sexuelle Kontakte – ist ein Ergebnis der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. In der Vormoderne hatte sich auch die weibliche Ehre aus mehreren Faktoren zusammengesetzt.⁴⁶¹ Frevert sieht die Engführung auf die geschlechtliche Integrität der Frau als Konsequenz aus der Veränderung der Geschlechterrollen, die das soziale Handlungsfeld der Frau auf Haus und Familie begrenzte, und der Ende des 18. Jahrhunderts neu entstandenen Liebessemantik, die auch der Sexualität als Ausdruck insbesondere weiblicher Liebe eine neue Bedeutung verschaffte.⁴⁶² Männliche Ehre setzte sich dagegen auch im 19. Jahrhundert noch aus verschiedenen Aspekten zusammen: „aus seinen beruflichen Erfolgen und Leistungen, aus seiner Rolle als ein mit politischen Rechten ausgezeichneter Hausvater und Staatsbürger“⁴⁶³. Die sexuelle Aktivität eines Mannes spielte nicht nur eine untergeordnete Rolle für seine Ehre, teilweise war sie völlig irrelevant in dieser Hinsicht, wie sich mit Blick auf die gesellschaftliche Bewertung eines Ehebruchs zeigte. So war man der Auffassung, dass bei einem Ehebruch die Ehre der beteiligten Frau verletzt wurde und dass auch die Ehre ihres Ehemannes schweren Schaden nahm. Die Ehre des am Ehebruch beteiligten Mannes blieb dagegen

459 FREVERT, Mann und Weib, 169.

460 FREVERT, Mann und Weib, 168.

461 Vgl. FREVERT, Mann und Weib, 205.

462 Vgl. FREVERT, Mann und Weib, 205f.

463 FREVERT, Mann und Weib, 188.

intakt.⁴⁶⁴ Begründet wurde dies ebenfalls mit der Ausrichtung der Frau auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter, während die Rollen eines Mannes als Ehemann und Vater offenbar nebensächlich waren.⁴⁶⁵ Die Ehrverletzung einer Frau durch außereheliche Kontakte konnte nur durch eine Ehe mit dem Sexualpartner geheilt werden. War dies nicht möglich, konnte der Ehemann oder das Familienoberhaupt den Sexualpartner in bürgerlichen Kreisen im Rahmen eines Duells zur Verantwortung ziehen. Denn, wie Frevert anhand eines Beispiels aus dem Jahr 1904 erläutert, wurde die Verantwortung für die außereheliche sexuelle Begegnung in erster Linie bei dem beteiligten Mann gesehen.⁴⁶⁶ Frauen „wurde die Fähigkeit und das Recht, ihre Ehre ähnlich expressiv [wie ihre männlichen Zeitgenossen; M.H.] zu verteidigen, rundweg abgesprochen“⁴⁶⁷. Dies bedeutete indes nicht, dass man die Frauen, die in außereheliche sexuelle Aktivitäten involviert waren, für völlig unschuldig am begangenen Ehebruch hielt.⁴⁶⁸ In der Folge eines Ehebruchs war es möglich, die Scheidung einzureichen. Welche der beiden Parteien dabei als verantwortlich angesehen wurde, hatte entscheidenden Einfluss auf die finanzielle Lage der Frau. Nur wenn sie nicht als für die Scheidung verantwortliche Partei angesehen wurde, konnte sie nach der Scheidung mit Unterhaltszahlungen ihres ehemaligen Gatten, wenn auch in eher geringem Umfang, rechnen.⁴⁶⁹

Kienitz zeigt mit ihrer Analyse eines Gerichtsprozesses in Schwäbisch Hall von 1824–1826, der oben bereits erläutert wurde, alternative Aushandlungsstrategien der Unterschicht. Auch hier ging man davon aus, dass der Frau durch die außereheliche sexuelle Begegnung ein Schaden entstanden war, für den der beteiligte Mann zur Rechenschaft gezogen wurde. Ziel war nicht eine abstrakte Wieder-

464 Außereheliche Sexualität bei Männern wurde überhaupt deutlich milder beurteilt als bei Frauen: „[S]olange ein solches Verhältnis nicht all zu augenfällig wurde und solange nicht eine bürgerliche Ehefrau oder eine unverheiratete junge Bürgerin ‚kompromittiert‘ wurde, neigte die Gesellschaft der Bürger dazu, den Mantel des Schweigens darüber zu breiten“ (SCHÄFER, Geschichte, 123).

465 Vgl. FREVERT, Mann und Weib, 183.

466 Vgl. FREVERT, Mann und Weib, 196.

467 FREVERT, Mann und Weib, 195.

468 Vgl. FREVERT, Mann und Weib, 196.

469 Vgl. KRAUTWALD, Frauenbilder, 86.

herstellung der Ehre, sondern konkrete finanzielle Entschädigungen für die Ehrverletzung.⁴⁷⁰ Das Konzept der Ehre scheint für die Unterschichten demnach ebenfalls eine Rolle gespielt zu haben, allerdings keine so absolute wie für die bürgerlichen Schichten, in denen sich Ehrkonflikte für Männer im Fall eines Duells zu einer Frage nach Leben und Tod entwickeln konnten und über das Ansehen und das weitere Leben einer Frau entscheiden konnten. Wie Lipp aufzeigt, ging es im Ehrverständnis der Arbeiterschicht nicht um Keuschheit, sondern die mit der sexuellen Beziehung verbundenen Ziele: „In der Regel schlief man erst miteinander, wenn die Absichten ernsthafter Natur schienen und eine Ehe möglich war, falls der Verkehr Folgen haben sollte.“⁴⁷¹ Ehrenhaft war in diesen Schichten demnach sexueller Verkehr, der auf eine dauerhafte Beziehung ausgerichtet war.

Anfang des 20. Jahrhunderts wuchs der Widerstand gegenüber der Ungleichbehandlung von Frauen mit Blick auf außereheliche Sexualität von Seite der Sozialdemokrat:innen und der Frauenbewegung. Es handelte sich nicht um eine grundsätzliche Kritik am bürgerlichen Ehrkonzept, sondern an der ungleichen Auslegung des Konzepts, die insbesondere für Frauen harsche Konsequenzen nach sich zog.⁴⁷² Die Vorstöße, den Ehrbegriff auf alle Bürger:innen gleichermaßen anzuwenden und damit insbesondere den weiblichen Ehrbegriff zu relativieren und auf verschiedene Quellen zu stützen, wurde von der Öffentlichkeit zunächst noch „als Totalangriff auf traditionelle Werte und Gewißheiten“⁴⁷³ gewertet. Mit der Ausweitung der Frauenrechte und ihrer Zulassung zu bürgerlichen Ehren im 20. Jahrhundert verlor das Konzept der Ehre schließlich nach und nach an Relevanz.⁴⁷⁴

3.2.3 Sprechen über Sexualität

Sexualität spielte auch eine Rolle in den Alltagsgesprächen. Hommen zeigt, dass dies ein übliches Gesprächsthema bereits bei jungen

470 Vgl. KIENTZ, *Geschäfte*, 449.

471 LIPP, *Innenseite*, 245; vgl. auch ILLOUZ, *Liebe*, 60f., 146.

472 Vgl. FREVERT, *Mann und Weib*, 200.

473 FREVERT, *Mann und Weib*, 200.

474 Vgl. FREVERT, *Mann und Weib*, 221.

Menschen war: „Junge Frauen unterhielten sich über ihre Erfahrungen, über Menstruation und Schwangerschaft, und junge Männer tauschten untereinander derbe Scherze und Erzählungen aus.“⁴⁷⁵ Sexualität war indes nicht nur Thema in freundschaftlichem Austausch und in Scherzen, sondern auch Gegenstand von Klatsch und Tratsch. Wie Rebekka Habermas für das frühneuzeitliche Frankfurt zeigt, hatte diese Gesprächspraxis, die in erster Linie von Frauen ausgeübt wurde, nicht nur reinen Unterhaltungscharakter:

„[D]as Sprechen definierte, kontrollierte und verurteilte das soziale Handeln der anderen. Aus Klatsch wurde Gerücht, und Gerüchte konnten sogar soziale Beziehungen zerstören. Sie nämlich erstellten oder ruinierten das soziale Ansehen einer Person. Besonders prekär waren diese Gerüchte dann, wenn sie sich auf Handlungen bezogen, die nicht nur innerhalb der weiblichen Öffentlichkeit einer Straße, eines Viertels oder einer ganzen Stadt als Verletzung von Normen verstanden wurden, sondern die auch von der Obrigkeit als Vergehen gebrandmarkt wurden. In solchen Fällen kam es zu einer regelrechten Kooperation zwischen weltlicher Gerichtsbarkeit und der Macht der Straße.“⁴⁷⁶

Im 19. Jahrhundert erfüllten Gerüchte noch eine ähnliche Funktion, wie Hommen insbesondere mit Blick auf Dorfgemeinschaften zeigen kann:

„Das Gerücht war ein wichtiges Mittel der Kommunikation und der Wissensweitergabe innerhalb der Dorfgemeinschaft und ein zentrales Instrument sozialer Kontrolle [...]. Ein Blick in die Akten zeigt, daß Gerüchte keineswegs völlig ungesteuert waren. Sie wurden mitunter bewusst gestreut, um etwas bekannt zu machen oder richtigzustellen.“⁴⁷⁷

Damit waren Gerüchte auch ein wichtiges Kommunikationsmittel im Blick auf illegitime Sexualität. Sie stellten eine Möglichkeit dar, unsittliche Handlungen zu denunzieren und das Umfeld gegen den Täter aufzubringen.⁴⁷⁸ Wenn den Erzbischöfen oder Domkapitularen Gerüchte über Priester als Täter zu Ohren kamen, führte das in

475 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 110.

476 HABERMAS, Frauen, 125.

477 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 106.

478 So verweist Thomas Großbölting im Kontext von Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester auch auf die Rolle von Witzen und Andeutungen, um auszudrücken „was zu sagen eigentlich nicht erlaubt oder zumindest nicht opportun war und ist“ (GROSSBÖLTING, Hirten, 27).

einigen Fällen zur Einleitung von offiziellen Untersuchungen durch die kirchlichen Behörden.⁴⁷⁹ Diese Form der Denunziation barg deutlich weniger Hürden und Risiken als eine offizielle Anzeige, die – wie bereits erörtert wurde – nur unter bestimmten Bedingungen Erfolg hatte und für betroffene Frauen immer mit der Gefahr verbunden war, als hysterisch oder als Lügnerin abgestempelt zu werden. Zudem war es eine Möglichkeit, Verhaltensweisen zu sanktionieren, die durch die liberalere Gesetzgebung nicht mehr erfasst wurden. Jörg R. Bergmann sieht die Funktion des Klatsches darin, dass die Klatschakteure bestimmte Verhaltensweisen

„immer erst vor dem Hintergrund ihrer eigenen sozialen Position und Interessen lokalisieren, interpretieren und so zu einer für sie relevanten ‚Verfehlung‘ umformen. D. h. im Klatsch geht es nicht um die Mißachtung und Erhaltung von sozialen Normen und moralischen Prinzipien in ihrer Allgemeinheit, sondern darum, ausgehend von der eigenen Situation das situative Verhalten anderer Gruppenmitglieder mit dem Wissen über gruppenspezifische Verhaltensregeln zu deuten, und umgekehrt: die Art der Geltung von sozialen Regeln in konkreten Einzelfällen zu spezifizieren.“⁴⁸⁰

Gerüchte konnten dabei auch bewusst auf Unwahrheiten gründen und genutzt werden, um bestimmte Personen zu diskreditieren. So zeigt Götz von Olenhusen, dass Stigmatisierung durch Gerüchte über Sittlichkeitsdelikte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine beliebte Strategie gewesen ist, um unliebsame Priester loszuwerden.⁴⁸¹ Betroffene hatten gleichwohl nicht unbedingt in der Hand, wessen Verhalten im Rahmen des Klatschs verurteilt wurde, so blieb die Gefahr einer Schuld-Umkehr, die sich negativ auf ihr eigenes Ansehen auswirken konnte.

479 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 152. Dies erfolgte jedoch nur unter bestimmten Bedingungen, die unter IV.3.4.3 ausführlich erläutert werden.

480 BERGMANN, Klatsch, 184.

481 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 217. Diese Strategie sei nicht nur von antiklerikalen Kräften genutzt worden, sondern kirchliche Behörden hätten sich selbst auch dieser Strategie bedient, um Priester loszuwerden, die nicht dem tridentinischen Ideal entsprachen.

3.3 Medialer Diskurs: Sexuelle Vergehen von Klerikern in der antiklerikalen Presse

Eng verbunden mit dem alltagsweltlichen Diskurs über Sexualität ist der mediale Diskurs. In diesem spiegelte sich zu einem großen Teil die gesellschaftliche Sicht auf Sexualität und sexuelle Vergehen. Zugleich hatte die Repräsentation von sexueller Sittlichkeit und Unsittlichkeit in den Medien einen großen Einfluss auf die öffentliche Wahrnehmung und Bewertung derselben. Dabei war die Öffentlichkeit vor allem an außergewöhnlichen und skandalösen Fällen interessiert:

„[T]he cases that attracted the public's attention at the end of the nineteenth century were those least susceptible of reproducing the violence of every day. The press concentrated on the ghastliest version, rape-murder, spontaneously denouncing also the most marginalized social groups, indigents and vagrants, emphasizing the most exceptional acts and the most rejected actors.”⁴⁸²

Im Folgenden soll es spezifisch um die Berichterstattung über sexuelle Ausschweifungen und Vergehen von Klerikern gehen, die einen wiederkehrenden Topos in Presse und Literatur des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts darstellten. Dass in dieser Häufigkeit über die Vergehen von Klerikern berichtet wurde, ist zu weiten Teilen auf eine bewusst antiklerikale Berichterstattung zurückzuführen. In der Forschung wurden die Berichte über sexuelle Aktivitäten von Priestern und Ordensleuten bisher nur als ein Aspekt des antiklerikalen Diskurses behandelt und auf ihre Funktion für die antiklerikale Propaganda hin ausgewertet.⁴⁸³ Diese Perspektive soll nun umgedreht werden und nach dem Wissen über Missbrauch gefragt werden, das durch die antiklerikale Berichterstattung vermittelt wurde.⁴⁸⁴

Das 19. Jahrhundert war politisch insbesondere durch die Neuordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche geprägt, das in ganz Europa zu Kulturkämpfen führte. In Bayern waren vor allem die Jahre 1871/72 durch staatliche Repressionen gegenüber der Kir-

482 VIGARELLO, History, 186.

483 Vgl. BORUTTA, Antikatholizismus; DITTRICH, Antiklerikalismus; GROSS, War; PRÜFER, Sozialismus; TEMPLIN, Schmutz.

484 Auf ein entsprechendes Desiderat weist Doris Reisinger hin (vgl. REISINGER, Missbrauchskrise, 42).

che geprägt, in Preußen erstreckte sich der Kulturkampf auf die 1870er und 80er Jahre. Antiklerikalismus soll mit Lisa Dittrich als eine Haltung verstanden werden, die sich in dieser Zeit zwar besonders zeigte, aber nicht darauf beschränkt blieb. Denn Dittrich versteht Antiklerikalismus als eine „liberale Orientierung [...] im Sinne eines weiten Verständnisses des Begriffs emanzipatorisch orientierter gesellschaftlicher, politischer und religiöser Positionen.“⁴⁸⁵ Antiklerikalismus überschritt die Konfessionsgrenzen und kann nicht auf einen bestimmten Zeitraum oder ein spezifisches politisches Klima reduziert werden. Antiklerikalistisch orientierte Positionen zeichnen sich durch eine Kritik des Klerikalismus aus, verstanden als „Vorstellung eines illegitimen Anspruchs von Vertretern der Kirche auf Einmischung in Bereiche, für die sie nicht als zuständig erachtet wurden“⁴⁸⁶. So verfolgten die Antiklerikalen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das Ziel, die Kirche und ihre Vertreter als Instanzen gesellschaftlicher, moralischer und epistemischer Macht zu delegitimieren.⁴⁸⁷ Dieses Anliegen wurde unter anderem durch die Skandalisierung des Klerus in Form von Berichten über reale und imaginierte sexuelle Verfehlungen verfolgt. Es gab jedoch auch antiklerikale Gruppen, die sich dieser Form der Kritik enthielten.⁴⁸⁸ Für

485 DITTRICH, Antiklerikalismus, 422. Die Rede von „Antiklerikalismus“ im deutschen Kontext ist nicht unumstritten. So zieht Manuel Borutta den Begriff des „Antikatholizismus“ vor, um zu verdeutlichen, dass sich die Widerstände explizit gegen katholische Vertreter, Institutionen und Lehren richteten (vgl. BORUTTA, Antikatholizismus, 34f.). Für die vorliegende Arbeit wird jedoch Dittrichs Rede vom „Antiklerikalismus“ vorgezogen und die damit verbundene These, dass sich die Widerstände in erster Linie gegen den Machtanspruch der katholischen Kirche richteten und nicht gegen die Katholizität an und für sich (vgl. DITTRICH, Antiklerikalismus, 13f.). Dittrich zeigt zudem, dass die Konfliktlinien im antiklerikalen Diskurs nicht unbedingt an Konfessionsgrenzen entlang verliefen (vgl. DITTRICH, Antiklerikalismus, 9).

486 DITTRICH, Antiklerikalismus, 14. Mit Rainer Bucher kann hier von einer historiografischen Definition des Klerikalismus gesprochen werden, die von der Klerikalismusdefinition des Zweiten Vatikanischen Konzils und einer psychologischen Definition zu differenzieren ist (vgl. BUCHER, Klerikalismus, 155–158). Auch die Definition als Handlungsmacht nach Rainer Bucher (vgl. BUCHER, Klerikalismus, 161–166) und der praxistheoretisch-diskursanalytische Klerikalismusbegriff, wie ihn Michael Schüssler formuliert (vgl. SCHÜSSLER, Co-Klerikalismus, 50) unterscheiden sich grundlegend von dieser Definition.

487 Vgl. DITTRICH, Antiklerikalismus, 423.

488 Vgl. DITTRICH, Antiklerikalismus, 411.

die hier verfolgten Überlegungen sind in erster Linie die vermeintlichen Tatsachenberichte interessant, weshalb die offensichtlich imaginierten Darstellungen in Form von Romanen und Gedichten weitestgehend außen vor bleiben.⁴⁸⁹

Pressemeldungen beruhten in der Regel auf realen Geschehnissen und entsprechenden Recherchen, wie Sebastian Prüfer auf Basis von Protestschreiben der beschuldigten Kleriker und gegen die Zeitungsredakteure angestrebte Verfahren schlussfolgert.⁴⁹⁰ Auch Dittrich unterstützt diese These.⁴⁹¹ Manuel Borutta verweist darauf, dass Antiklerikale die in der Presse vertretenen Darstellungen und Meinungen auch im Privaten wiedergaben und schließt daraus, „dass sie ernstmeinten [sic], was sie schrieben, druckten, malten und zeichnen“⁴⁹². Prüfer und Dittrich weisen zudem auf die Ergänzung bzw. Aufbereitung der realen Tatsachen durch imaginäre Elemente hin.⁴⁹³ Mit den jesuitischen Verschwörungstheorien und den Schuldzuweisungen in Bezug auf die Hinrichtung Francisco Ferrers (1859–1909) nach den Ausschreitungen in der sogenannten *Semana Trágica* in Barcelona im Juli 1909 nennt Dittrich konkrete Fälle bzw. Argumente, bei denen die antiklerikalen Darstellungen den Boden der Realität verließen. Prüfer sieht eher formale Kriterien, anhand derer die Berichte über reale Fälle bestimmten imaginierten Schemata angepasst wurden. Grundlage dafür waren zum Beispiel populärwissenschaftliche Schriften wie Otto von Corvins (1812–1886) „Pfaffenspiegel“ und Ludwig Richard Zimmermanns (1838–1887) „Pfaffenpeitsche“. Diese prägten einen „literarischen Typus“, der als Schablone auch für die Presseberichte genutzt wurde.⁴⁹⁴

Die Berichte drehten sich meist um Priester oder Ordensbrüder. Sie wurden

„als Männer von hohem sexuellen Begehren vorgeführt, die ihre Sexualität nicht kontrollierten, sondern hemmungslos auslebten, sei es innerhalb oder außerhalb der Ehe [die Berichte bezogen sich teilweise auch auf religiöse Laien oder protestantische Geistliche; M.H.]. Hierbei

489 Zur Auseinandersetzung mit dem Topos in Romanen vgl. BORUTTA, Antikatholizismus, 159–170.

490 Vgl. PRÜFER, Sozialismus, 48.

491 Vgl. DITTRICH, Antiklerikalismus, 453.

492 BORUTTA, Antikatholizismus, 217.

493 Vgl. DITTRICH, Antiklerikalismus, 453; PRÜFER, Sozialismus, 48.

494 Vgl. PRÜFER, Sozialismus, 48.

gingen sie neben heterosexuellem Verkehr auch normabweichenden Sexualpraktiken nach, sei es der Onanie, Pädophilie oder des Voyeurismus.⁴⁹⁵

Im Hintergrund stand dabei teilweise die Annahme, dass ein zölibatäres Leben eine ungesunde Unterdrückung des natürlichen Sexualtriebs darstelle, der sich schließlich in den sexuellen Ausschweifungen Bahn brach.⁴⁹⁶ Zugleich wurden die Bibel und die katholische Moraltheologie als Quellen der Unzucht angesehen, insofern sie sexuelle Sünden erwähnten und diese teilweise sehr explizit thematisierten. Durch eine Veröffentlichung des Verlegers Robert Grassmann (1815–1901) Mitte der 1890er Jahre geriet insbesondere die Moraltheologie von Alfons Liguori (1696–1787) in die Kritik.⁴⁹⁷ Durch Beichtspiegel und Beichtpraxis sah man Priester einer ständigen Versuchung ausgesetzt und man befürchtete, die ausführlichen Fragen zu Sünden *contra sextum* würden insbesondere Kinder erst auf schlechte Gedanken bringen.⁴⁹⁸ Als suspekt erschienen die Beziehungen von Seelsorgern und weiblichen Gläubigen, von Pfarrern und ihren Haushaltshilfen sowie das Ordensleben im Allgemeinen, wo man rege sexuelle Aktivitäten homo- und heterosexueller Art vermutete.⁴⁹⁹ Derartige sexuelle Handlungen zwischen Erwachsenen wurden in der Presse verurteilt, weil sie dem zölibatären Leben widersprachen, das die Priester und Ordensleute gelobt hatten. Wiederkehrend war aber auch der Topos der Verführung, der nicht konsensuelle Handlungen zu implizieren schien. Als Betroffene figurierten meist Frauen, häufig Ordensfrauen, selten auch junge Mönche.⁵⁰⁰ Täter waren in der Regel Priester oder Ordensmänner, teilweise auch Oberinnen, die „als Lesbierinnen oder sadistische Dominas“⁵⁰¹ dargestellt wurden.⁵⁰² Eine weitere Rolle kam in vielen Zeitungsberichten dem mutigen männlichen Retter zu: „Valiant Ger-

495 TEMPLIN, Medialer Schmutz, 300.

496 So etwa bei CORVIN, Pfaffenspiegel, 215.

497 Vgl. TEMPLIN, Schmutz, 303.

498 Vgl. SAURER, Frauen, 142; TEMPLIN, Schmutz, 304.

499 Vgl. DITTRICH, Antiklerikalismus, 406f.

500 Vgl. BORUTTA, Antikatholizismus, 215f.

501 BORUTTA, Antikatholizismus, 216.

502 Vgl. BORUTTA, Antikatholizismus, 215f.

man men typically rescue innocent young women in the confessional from the prurient intentions of their priests.“⁵⁰³

In diesem Rahmen dienten antiklerikale Medien als Räume, in denen Missbrauch innerhalb der katholischen Kirche thematisiert und problematisiert wurde. Im 19. Jahrhundert gab es demnach durchaus ein Bewusstsein für sexuelle Vergehen der Geistlichen. Prüfer weist etwa daraufhin, dass die Zeitung „Volksstaat“ im Jahr 1875 eine „Statistik der Sittenverderbniß der herrschenden Klassen“ führte, unter der auch die Fehltritte Geistlicher verzeichnet wurden. In wenigen Monaten seien hier einige hundert Fälle gesammelt worden.⁵⁰⁴ Die Berichte implizierten dabei immer eine Verurteilung des Verhaltens der kirchlichen Vertreter:innen. Die antiklerikale Schablone, auf der berichtet wurde, legte jedoch den Fokus auf die moralischen Verfehlungen der Geistlichen oder in seltenen Fällen der Ordensfrauen. Die Frage, ob die sexuellen Handlungen im gegenseitigen Einvernehmen stattgefunden haben, war dabei sekundär. Wurde eine Handlung als Verführung oder Missbrauch etikettiert, dienten die Berichte über die Opfer dennoch in erster Linie als Aussage über den niederen Charakter des Täters. Betroffene traten in den Berichten selten als Handlungssubjekte auf, an ihnen wurde vielmehr gehandelt, sei es durch den Missbrauch oder im Rahmen ihrer Befreiung durch einen mutigen Retter. Erfahrungen und Stimmen der Betroffenen kamen nicht zu Wort, das ihnen angetane Unrecht spielte kaum eine Rolle. Im Zentrum stand die Gefahr, die die Kirchenmänner (und -frauen) für die gesamte Gesellschaft darstellten. Darin ist eine Gewalt der Repräsentation zu konstatieren (vgl. III.1.2.1, III.3.2.4). Die Erlebnisse der Betroffenen wurden instrumentalisiert und überschrieben. Dies diente der Kritik am Machtanspruch der Kirche, die allerdings nicht auf eine Verbesserung der Situation für die Betroffenen abzielte, sowie der Selbstdarstellung moderner weißer Männer und der Steigerung der Auflage.

503 GROSS, War, 164; vgl. auch BORUTTA, Antikatholizismus, 216.

504 Vgl. PRÜFER, Sozialismus, 47.

3.4 Kirchlich-theologischer Diskurs: Normen und ihre Anwendung

Abschließend wird nun noch die Position der katholischen Kirche und der zeitgenössischen Theologen auf Sexualität und sittliche Vergehen beleuchtet. Dazu werden exemplarisch einige zentrale Werke der Zeit herangezogen. Eine umfassende Analyse des Diskurses würde eine eigene Forschungsarbeit bedeuten, die eine Aufgabe für zukünftige Forschung bleibt. Neben Quellen aus der Moraltheologie und dem Kirchenrecht der Zeit, wird auf Forschungsbeiträge referiert, die Aufschluss über deren Anwendung in der kirchlichen Praxis geben. Für die Liberalisierung in Sittlichkeitsfragen des weltlichen Rechts, die in Deutschland im 19. Jahrhundert erfolgt war, gab es keine Entsprechung katholischerseits, wodurch eine Kluft zwischen kirchlicher und weltlich/staatlicher Anschauung entstand, an der sich auch die Medienberichte abarbeiteten.⁵⁰⁵ Liberale und antiklerikale Stimmen sprachen der katholischen Kirche jegliche Relevanz in staatlichen Belangen ab und nutzten die aus ihrer Sicht verstaubte und verkrustete katholische Sexualmoral als Beleg dafür. Von kirchlicher Seite kritisierte man wiederum den laxen staatlichen Umgang in Sittlichkeitsfragen. Die kirchliche Sexualmoral stellte man demgegenüber als einziges Mittel zur Bewahrung der Gesellschaft vor dem sittlichen Verfall dar.

3.4.1 Moraltheologische Bewertung von Sittlichkeitsfragen

Sexuelle Handlungen waren aus katholischer Sicht nur innerhalb der Ehe und zum Zweck der Fortpflanzung erlaubt, damit waren auch jegliche „unnatürliche“ Formen der Sexualität, wie Masturbation oder Analverkehr ausgeschlossen. Unkeuschheit wurde als Todsünde betrachtet.⁵⁰⁶ Diese Auffassung von Sexualität lässt sich bis

505 Zuvor hatten jahrhundertlang die Bestimmungen zu Sittlichkeitsverbrechen der *Constitutio Criminalis Carolina* als Grundlage der Rechtsprechung gegolten. Diese hatte Einflüsse aus dem kanonischen Recht übernommen, sodass lange eine weitgehende Übereinstimmung in der kirchlichen und staatlichen Beurteilung von Sittlichkeitsfragen herrschte (vgl. SICK, Selbstbestimmungsrecht, 38).

506 Vgl. FRIEDHOFF, *Moraltheologie*, 536f., 546; KLEE, *Grundriß*, 90.

auf Augustinus zurückführen. Aufgrund mangelnder Sekundärliteratur zur Sexualmoral des 19. Jahrhunderts wird im Folgenden unter Rückbezug auf exemplarische Quellen erläutert, wie man diese Position begründete und welche Wertvorstellungen im Hintergrund der rigiden Sexualmoral standen. Leitend war dabei in erster Linie ein Gedanke, den Heinrich Klee (1800–1840) in seinem 1843 posthum veröffentlichten „Grundriß der katholischen Moral“ auf die kurze Formel bringt: „Der Zweck des Geschlechtstriebs ist die legitime Fortpflanzung des Geschlechtes in der von Gott gesetzten und geheiligten Ordnung – der Ehe“⁵⁰⁷. Dieser Grundsatz wurde von Theologen allgemein geteilt. Worin der Schaden bestand, wenn mit dieser Ordnung gebrochen wurde, wurde unterschiedlich ausgelegt. Der Moraltheologe Franz Friedhoff (1821–1878) unterstreicht etwa die Dimension der Sünde gegen Gott, indem er erklärt, dass dieser die Ganzhingabe eines jeden Menschen einfordere. Damit war jede sexuelle Hingabe an einen anderen Menschen eine Sünde gegen Gott, weil diesem eigentlich die volle Hingabe gebühren sollte. Einzig die Ehe stellte eine Ausnahme dar, weil Geschlechtsverkehr in der Ehe, der auf Fortpflanzung ausgelegt ist, der Förderung des Heilsplans Gottes und seiner Verherrlichung diene.⁵⁰⁸ Die Moraltheologen berücksichtigten auch den Schaden, der der beteiligten oder betroffenen Frau widerfuhr. Prominent wurde der Verlust bzw. Raub ihrer Jungfräulichkeit bzw. Keuschheit bedacht. Hier lassen sich in den Argumentationen deutliche Parallelen zur gesellschaftlichen Vorstellung von Ehre im 19. Jahrhundert erkennen, insbesondere zur Vorstellung von der Geschlechtsehre der Frau, die in ihrer sittlichen Integrität bestand. Friedhoff sieht die vormalige Jungfrau nicht nur ihrer Jungfräulichkeit beraubt, sondern auch der Aussichten auf eine Ehe. Damit sei sie zudem „dem Hurenleben preisgegeben“.⁵⁰⁹ Klee versteht Jungfräulichkeit als „höchstes Gut und das Fundament aller Güter“⁵¹⁰. Jenseits dieser Argumentationslinien wurde etwa von Schilling in seinem allerdings erst 1928 und damit über ein halbes Jahrhundert später erschienenem „Lehrbuch der Moraltheologie“ ein Recht auf sittliche Integrität formuliert. Unzucht galt in dieser

507 KLEE, Grundriß, 90.

508 Vgl. FRIEDHOFF, Moraltheologie, 546.

509 FRIEDHOFF, Moraltheologie, 564.

510 KLEE, Grundriß, 92.

Auffassung dann als ein „Verstoß gegen die Gerechtigkeit“⁵¹¹. Gleichzeitig sieht er darin einen Verstoß gegen das Gebot der Nächstenliebe. Damit kamen bei Schilling nicht nur abstrakte Güter wie Ehre und Sittlichkeit in den Blick, sondern auch die Person der Betroffenen und ihr Wohlergehen. Schilling nennt weiterhin nicht nur den Schaden an Ehre, den die Person erleiden kann, sondern auch an „Gesundheit, Hab und Gut“⁵¹² und bringt damit Aspekte in den Diskurs mit ein, die ansonsten weitgehend unbeachtet blieben. Zudem berücksichtigt er eine weitere Dimension des Schadens, die uneteiligte Dritte treffen könne. Bei Ehebruch oder einer Verführung verstoße man seiner Auffassung nach gegen die im Sinne der Nächstenliebe gebotene Rücksicht gegenüber Ehemann oder Eltern.⁵¹³ Der Kirchenrechtler Joseph Hollweck (1854–1926) erläutert mit Blick auf den Tatbestand des „stuprum non violentum“ (die Verführung ehrbarer Jungfrauen; vgl. 3.4.2) die besondere Schutzbedürftigkeit der Frau, die in ihrer „Schwäche (geistige und sittliche)“⁵¹⁴ bestehe und nur allzu leicht von einem Mann ausgenutzt werden könne.

Dieser exemplarische Überblick zur Bewertung von außerehelichen sexuellen Handlungen durch Theologen des 19. Jahrhunderts zeigt, dass das entscheidende Kriterium für legitime bzw. illegitime Sexualität die Übereinstimmung mit der göttlichen Ordnung war. Die Autoren verfolgten somit in erster Linie eine naturrechtliche Argumentation. Die natürliche göttliche Ordnung war dabei vor allem eine patriarchale Ordnung, in der der Frau eine Position entweder unter dem Dach ihres Vaters oder an der Seite ihres Ehemannes zukam und in der ihre Aufgabe und alleinige Bestimmung in der Mutterschaft bestand. So argumentiert auch der in einigen Ansichten im Vergleich sehr liberale Schilling gegen die Gleichstellung von Mann und Frau:

„Die Aufhebung der Unterordnung der Frau unter den Mann widerspricht den Forderungen des Naturrechts und der christlichen Lehre. Die völlige Emanzipierung der Frau im Erwerbsleben und Berufsleben hieße soviel als die Frau einem zumeist aussichtslosen Konkurrenzkampf überliefern, dem sie schon mit Rücksicht auf ihre physischen

511 SCHILLING, Lehrbuch, 379.

512 SCHILLING, Lehrbuch, 379.

513 Vgl. SCHILLING, Lehrbuch, 379; ähnlich auch: KLEE, Grundriß, 92.

514 HOLLWECK, Strafgesetze, 261 Fn. 1.

Kräfte nicht gewachsen wäre: dazu kommt, daß das grundsätzliche Zugeständnis, wonach die Frau gleich dem Mann ihren Wirkungskreis von der Familie vorzugsweise ins Leben hinaus verlegen darf, ebenfalls im Gegensatz zum Naturrecht steht.⁵¹⁵

Wenn im Kontext von außerehelicher Sexualität von einem Raub der Jungfräulichkeit oder einer Verletzung der Ehre der Frau die Rede war, wurde dies insofern als Verlust für die Frau angesehen, als sie nun nicht mehr uneingeschränkt ihren Platz als Ehefrau einnehmen konnte, wie es nach der göttlichen Ordnung für sie vorgesehen war. In dieser Logik spielt das Kriterium der Gewalt nur eine untergeordnete Rolle. Sexuelle Handlungen, die unter Gewalt oder Drohungen vorgenommen wurden, mussten als erschwerte Form der Unkeuschheit verstanden werden, waren aber nicht prinzipiell verschieden von einvernehmlichen außerehelichen Akten. Die besondere Qualität bestand darin, dass die Person nicht nur selbst gegen die göttliche Ordnung verstoßen hatte, sondern auch eine andere Person zu einem Verstoß gegen die Ordnung verleitet hatte.⁵¹⁶ Eheliche Akte unter Anwendung von Gewalt scheinen wiederum nicht als sündhaft angesehen worden zu sein. Die Moralthologen äußerten sich dazu nicht. Zudem wurde, wie gesamtgesellschaftlich auch, bei Notzucht nur von weiblichen Betroffenen ausgegangen.

3.4.2 Verstöße gegen das Kirchenrecht

Hollweck fasste 1899 die geltenden kirchenrechtlichen Normen zusammen. Dabei erläuterte er auch die kirchlich definierten „Fleischesvergehen“, von denen im Folgenden genauer auf die eingegangen werden soll, die im Kontext von Missbrauchsfällen an Erwachsenen Anwendung finden konnten.

Der Straftatbestand der Verführung, der im 19. Jahrhundert allmählich aus den staatlichen Strafgesetzbüchern verschwunden war, fand sich noch im kanonischen Recht. Der Tatbestand des „stuprum non violentum“ bezog sich auf „ehrbare Jungfrauen“. Als eine Frau galt man vor dem Kirchenrecht mit der Vollendung des 12. Lebens-

515 SCHILLING, Lehrbuch, 593.

516 Vgl. SCHILLING, Lehrbuch, 379.

jahres, mit der die Frau für „ehemündig“ befunden wurde.⁵¹⁷ Bei Hollweck heißt es:

„Wer eine ehrbare Jungfrau verführt (*stuprum non violentum*), hat dieselbe zu heirathen oder ihrem Stand entsprechend mit Heirathsgut auszustatten und kann überdies arbiträr bestraft werden. Cleriker haben nicht nur eine entsprechende Aussteuer zu leisten, sondern können überdies mit Geldbußen, Gefängnis, Suspension, in erschwerten Fällen mit Entziehung des Beneficiums oder mit Deposition bestraft werden.“⁵¹⁸

Die Verführung unterschied sich insofern von der Notzucht, als hier eine Zustimmung der Betroffenen durch den Täter erwirkt wurde. Hollweck spezifiziert, dass diese „durch Bitten, Schmeicheleien, Versuchungen, Geschenke u. dgl.“⁵¹⁹ herbeigeführt sein könne. Zudem erwähnt er Autoritätsverhältnisse, die Männer aufgrund der geistigen und sittlichen Schwäche von Frauen leicht ausnutzen könnten.⁵²⁰ Diese Erwähnung in der Fußnote spiegelt wohl nicht die allgemeine kanonische Auffassung der Zeit und könnte auf dem Hintergrund des deutschen Strafrechts und § 174 Abs. 1 RStGB entstanden sein. Vom Tatbestand der Verführung unterschieden wurde die Notzucht im Sinne einer gewaltsamen Schändung („*stuprum violentum*“) einer „ehrbare[n] Frauensperson“.⁵²¹ Dieser Tatbestand galt also nicht nur für Jungfrauen, das Kriterium der Ehrbarkeit fand gleichwohl auch hier Anwendung. Als Gewalt wurde nicht

517 Vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 262 Fn. 3.

518 HOLLWECK, Strafgesetze, 261f. Friedhoff dagegen versteht unter *stuprum* die „fleischliche Vermischung“ mit einem Mädchen unter 12 Jahren und unterscheidet dieses Vergehen von raptus, der Vergewaltigung einer Frau (vgl. FRIEDHOFF, Moralthologie, 559f.). Hollweck erläutert, dass sich der Tatbestand des *stuprum* ursprünglich nur auf Jungfrauen bezogen habe, dass er in der Regel jedoch auf ehrbare Frauen allgemein angewandt wurde (vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 263 Fn. 1). Hier scheint zudem eine unterschiedliche Systematik zu Grunde zu liegen. Friedhoff unterscheidet den Missbrauch Minderjähriger von der gewaltsamen Vergewaltigung Erwachsener, während Hollweck, der die kanonische Strafrechtsordnung wiedergibt, in erster Linie Volljährige im Blick hat und hier den Tatbestand der Verführung von der Vergewaltigung unterscheidet. Dabei fällt der Missbrauch Minderjähriger unter Vergewaltigung oder Sodomie (vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 262 Fn. 3).

519 HOLLWECK, Strafgesetze, 262 Fn. 4.

520 Vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 261 Fn. 1.

521 HOLLWECK, Strafgesetze, 263.

nur physische Einwirkung, sondern auch Formen des Zwangs, der Nötigung und des Betrugs anerkannt.⁵²² Klee nennt in seiner Moraltheologie zudem „Berauschung“⁵²³, womit vermutlich eine absichtliche Alkoholisierung der Betroffenen durch den Täter gemeint ist und nicht der Zustand der Berauschung per se. Friedhoff erklärt in seiner Moraltheologie aus dem Jahr 1865 den Zustand der Betrunkenheit, des Schlags oder des Wahnsinns auf Seiten der Betroffenen als Kriterien, um von „Hurerei mit erschwerendem Umstande“ und nicht von Notzucht zu sprechen.⁵²⁴ In Friedhoffs Auslegung wird sehr deutlich, dass die Frage nach dem Willen und die Zustimmung der Betroffenen keine Relevanz für die kirchliche Bewertung des Tatbestands hatte, sondern dass der Aspekt der Gewaltanwendung ausschlaggebend war oder aber die Absicht, in der eine Tat vollzogen wurde. So würden auch Küsse, Berührungen etc. als Todsünde gelten, wenn sie in einer unkeuschen Absicht vorgenommen wurden.⁵²⁵ Die kirchenrechtlichen Sanktionen für die Straftat der Notzucht sind bei Hollweck nachzulesen:

„Wer eine ehrbare Frauensperson gewaltsam schändet (stuprum violentum), hat sie zu dotiren oder wenn sie hiezu einwilligt, zu heirathen, sofern nicht ein Ehehinderniß im Wege steht. Verurtheilung wegen Nothzucht hat dauernde kirchliche Infamie zur Folge. Cleriker sind zu suspendieren, oder ihres Amtes ganz zu berauben und können dauernd in eine geistliche Korrekationsanstalt verwiesen werden.“⁵²⁶

Die Verpflichtung zu heiraten, so merkt Hollweck in den Fußnoten an, bestehe unbedingt und auch ohne Richterspruch, wenn die Tat öffentlich werde, nicht jedoch, wenn sie geheim bleibe.⁵²⁷ Auch mit Blick auf die Verführung merkt er an: „Bleibt das Delikt geheim, weil weder impraegnatio eintrat, noch der Stuprator davon anderen Mittheilung machte, so kann dieser nicht zur Heirath und noch

522 Vgl. KLEE, Grundriß, 92; HOLLWECK, Strafgesetze, 263 Fn. 1.

523 KLEE, Grundriß, 92.

524 „Wird bei der vollendeten Sünde bloß daran gedacht, daß ein Frauenzimmer im betrunkenen, schlafenden oder wahnsinnigen Zustande ist, und keine Gewalt angewendet, so ist die Sünde nur eine einfache Hurerei mit einem erschwerenden Umstande.“ (FRIEDHOFF, Moraltheologie, 261).

525 Vgl. FRIEDHOFF, Moraltheologie, 564.

526 HOLLWECK, Die kirchlichen Strafgesetze, 263.

527 Vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 263 Fn. 3.

weniger zur Dotation verpflichtet werden.“⁵²⁸ Wie Götz von Olenhusen feststellt, wurde ein Anreiz für beschuldigte Priester geschaffen, schnell zu gestehen und einen öffentlichen Skandal zu vermeiden, indem sie in solchen Fällen mit deutlich mildereren Strafen rechnen konnten. Der Wahrheitsgehalt der Schuldgeständnisse sei dadurch gleichwohl fraglich.⁵²⁹ Diese Beobachtung wirft die Frage nach der Dunkelziffer auf, da unklar ist, inwiefern Fälle, in denen es nicht zu einem offiziellen kirchlichen oder staatlichen Prozess kam, in die kirchlichen Akten Eingang fanden.

Einige Vergehen von Klerikern gegen die Keuschheit diskutiert Hollweck an eigener Stelle unter den „Vergehen gegen die clerikalen Standespflichten“. Hier wird die Sünde der Fornikation aufgeführt, die sowohl von „stuprum (non) violentum“, als auch vom Konkubinat unterschieden wird. Sie betrifft „Cleriker, welche sich in vereinzelter Fällen des fleischlichen Umgangs mit ledigen Frauenspersonen schuldig machen“, die dafür „arbiträr strenge zu bestrafen“⁵³⁰ seien.

Beischlaf, den ein anderer als der Ehemann mit einer verheirateten Frau vollzog, galt als Ehebruch:

„Ehebrecher sind, sofern sie im Ehebruch beharren, mit Excommunication zu bestrafen. Verurtheilung wegen Ehebruch oder amtliche Beurkundung derselben in öffentlichen Acten hat ohne weiteres dauernde kirchliche Infamie zur Folge. [...] Cleriker, welche sich des Ehebruchs schuldig machen, sind mit Deposition zu bestrafen und lebenslänglich in eine geistliche Demeritanstalt zu verweisen.“⁵³¹

Eine Art der Entschädigung der betroffenen/involvierten Frau wird nur bei *stuprum (non) violentum* gefordert, da ihr durch die Tat die Aussicht auf ein ehrbares Leben als Ehefrau geraubt wurde. Für außerehelichen Geschlechtsverkehr mit einer verheirateten Frau oder einer Frau, die keine Jungfrau mehr war, standen auf Grundlage der kanonischen Bestimmungen nur zwei Deutungsmuster zur Verfügung: Die gewaltvolle Herbeiführung des Geschlechtsverkehrs im Rahmen einer Vergewaltigung oder der einvernehmliche Verkehr, bei dem sich die Frau ebenso schuldig machte wie der Mann, je

528 HOLLWECK, Die kirchlichen Strafgesetze, 262 Fn. 5.

529 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 217.

530 HOLLWECK, Strafgesetze, 303.

531 HOLLWECK, Strafgesetze, 265f.

nach Familienstand der Beteiligten als Fornikation (Geschlechtsverkehr zwischen ledigen Personen) oder Ehebruch. Doch auch die Gewaltanwendung im Kontext einer Vergewaltigung schützte Betroffene noch nicht vor einer Sünde. Sündenfrei blieben sie nur, wenn sie „innerlich und äußerlich Widerstand leisten. Schreien braucht sie nicht, wenn sie es nicht kann ohne Lebensgefahr oder Infamie, außer sie würde sonst in die Sünde einwilligen“⁵³², so formuliert es Heribert Jone (1885–1967) noch 1953 in der sechzehnten Auflage seiner „Katholische[n] Moraltheologie“.

Als „Sacrilegium“ wurde der Beischlaf mit einer geweihten Person bezeichnet und als eigenes Delikt gefasst. Klee definiert als Sacrilegium auch Verstöße gegen die Keuschheit, die an einem „Gottgeheiligten Orte“⁵³³ stattfinden. Unter diesem Tatbestand wurde vermeintlich einvernehmlicher sexueller Verkehr mit geweihten Personen, Klerikern oder Ordenspersonen mit feierlichen Gelübden verhandelt. Uneinig war man sich, laut Hollweck, ob auch der Verkehr mit Ordenspersonen darunterfiel, die nur einfache Gelübde abgelegt hatten. Hollweck geht jedoch davon aus, dass solche Fälle als einfache Fornikation (einvernehmlicher Geschlechtsverkehr) eingestuft und nach den Ordensstatuten bestraft würden.⁵³⁴ Die Formulierung „mit einer durch die feierlichen Gelübde Gottes geweihten Person“⁵³⁵ legt nahe, dass ein Sacrileg einseitig von der Person begangen wurde, die in den Geschlechtsverkehr mit der geweihten Person involviert war. Nach allgemeingültigen Angaben zu den mit dem Delikt korrespondierenden kanonischen Strafen differenziert Hollweck besondere Strafen für Kleriker und für Ordensfrauen:

„Wer mit einer durch die feierlichen Gelübde Gottes geweihten Person sich fleischlich versündigt, ist, wenn die Thatsache gerichtlich festgestellt oder sonstwie amtlich in öffentlichen Acten beurkundet ist, der kirchlichen Ehrenrechte ohne weiteres dauernd verlustig (infam) und mit Excommunication zu bestrafen, wenn er das Verbrechen nicht durch öffentliche Buße zu sühnen bereit ist. Cleriker sind zu deponieren und in eine geistliche Korrekptionsanstalt zu verweisen. Die schuldige

532 JONE, Moraltheologie, 188.

533 KLEE, Grundriß, 92.

534 Vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 269 Fn. 1.

535 HOLLWECK, Strafgesetze, 269; vgl. auch FRIEDHOFF, Moraltheologie, 561. Nur Klee spricht von „Sacrilegium, begangen von oder mit einer Gott geweihten Person“ (KLEE, Grundriß, 92).

Klosterfrau ist in ein strengeres Kloster zu verweisen oder mit ewigem Kerker zu bestrafen.“⁵³⁶

Die Bestrafung einer Ordensfrau wirkt hier ungleich strenger, da nicht ausgeführt wird, ob die Strafen aufgehoben werden können. Die Bestrafung mit „ewigem Kerker“ lässt keinen Zweifel an der Endgültigkeit der Maßnahme, während der Aufenthalt in einer Korrekptionsanstalt in der Regel eine vorübergehende Maßnahme darstellte.⁵³⁷ Die Deposition stellte ebenfalls eine dauernde Strafe dar. Sie bezeichnet die „dauernde Suspension vom Ordo“ und war mit einem Verbot zur Beschäftigung im kirchlichen Dienst verbunden.⁵³⁸ Im Vergleich zu „ewigem Kerker“ musste sie indes ungleich milder erscheinen.

Als eigenes Vergehen wird seit der Konstitution Papst Pius VI. „Cum sicut nuper“ von 1561 die Sollizitation („crimen sollicitationis“) im Kontext der Beichte verhandelt. Dieser Tatbestand wurde in den kirchenrechtlichen und moraltheologischen Abhandlungen nicht unter den Vergehen gegen die Keuschheit geführt, sondern unter den Bestimmungen zum Sakrament der Beichte. Ein Priester machte sich im Sinne des Delikts schuldig, wenn er vor, während, nach oder gelegentlich der Beichte oder unter Vortäuschung derselben die beichtende Person zu unkeuschen Handlungen verleitete bzw. von der beichtenden Person zu unkeuschen Handlungen verleitet wurde. Ob es sich bei der beichtenden Person um eine erwachsene Person, ein Kind, einen Mann oder eine Frau handelt, war irrelevant für den Tatbestand.⁵³⁹ Der Tatbestand ist recht weit gefasst und beinhaltet bereits unkeusche Reden im Kontext der Beichte. Der Tatort ist nicht auf den Beichtstuhl beschränkt, sondern es kommen auch andere Orte in Frage, die zum Hören der Beichte genutzt werden.⁵⁴⁰ Es bestand eine Anzeigepflicht für Sollizitationen im Kontext

536 HOLLWECK, Strafgesetze, 269.

537 So wurden in den von Götz von Olenhusen analysierten Akten Priester z. B. zu vier Wochen oder drei Monaten Korrekptionsanstalt verurteilt, allerdings handelte es sich hier nicht um ein Sakrileg, sondern um den Tatbestand der Fornikation (vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 221, 236).

538 Vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 158f.

539 Vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 327f.

540 Jone schließt in seiner Moraltheologie jedoch den Fall aus, dass Wissen aus der Beichte zu einem späteren Zeitpunkt für eine Sollizitation genutzt wird (vgl. JONE, Moraltheologie, 498).

der Beichte. Dabei mussten die Sollizitierten nicht angeben, ob sie eingestimmt hatten. Schuldig im Sinne der Sollizitation machte sich lediglich der Priester.⁵⁴¹ Ein schuldiger Kleriker war „von allen priesterlichen Funktionen zu suspendieren, seiner Beneficien, Würden und Aemter zu entkleiden, mit Unfähigkeit zu solchen und mit Beraubung des etwa besessenen aktiven oder passiven Wahlrechts zu bestrafen“⁵⁴². Diesen Strafen konnte ein Priester entgehen, wenn er sich selbst stellte, bevor eine Anzeige erfolgt war. In diesem Fall hatte er „schwere Buße“ zu leisten. Eine mildere Bestrafung konnte erfolgen, wenn er sich nach erfolgter Denunziation, aber vor der Zitation schuldig bekannte.⁵⁴³

Exkurs: Die Beichte: Bekenntnis- und Verführungsort

Die Situation der Beichte soll im Folgenden noch genauer bedacht werden, da es sich hier einerseits um einen zentralen Raum der Deutung von sexuellen Handlungen handelte, dieser zum anderen aber auch zum Tatort im Sinne der Sollizitation werden konnte.

Zunächst zur Beichte als Bekenntnisort: Mit dem zunehmenden Eucharistiebesuch im 19. Jahrhundert, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts seinen Höhepunkt fand, nahm auch die Beichtthäufigkeit zu, da man für den Eucharistieempfang frei von schweren Sünden sein sollte.⁵⁴⁴ Im Rahmen der Beichte war es nicht nur möglich, über Sexualität zu sprechen, die Beichtenden waren sogar verpflichtet, ihre Sünden in diesem Bereich zu gestehen. Im Rahmen der Beichte fand also eine gewisse Reflexion über sexuelles Handeln statt. Diese war durch Beichtbücher und Beichtzettel strukturiert, in denen die kirchliche Moral für die Situation der Beichte aufbereitet war und ein detailliertes Abfragen kleinster Verstöße ermöglichte. Damit beförderte man ein Sündenverständnis, das man im 13. Jahrhundert eigentlich hinter sich gelassen hatte und das nur auf die Sündhaftigkeit von Taten und nicht auf die dahinterliegenden Motivationen blickte.⁵⁴⁵

541 Vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 203f.; LIGUORI, Beichtvater, 313–315.

542 HOLLWECK, Strafgesetze, 329.

543 Vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 329.

544 Vgl. SCHEULE, Beichte, 76.

545 Vgl. WERNER, Judith Butler, 31f., 47. Für eine ausführliche Diskussion verschiedener (historischer) Konzepte von Beichte, Sühne und Reue vgl. WERNER, Freiheit.

„Die Folgen dieser Entwicklung, die sich in dem Zueinander von Beichte und sonntäglicher Eucharistie als kirchlicher Praxis ausdrücken, sind nicht nur ein Sündenverständnis, das sich erneut an den Taten orientiert, sondern auch ein Machtgefüge, das sich amtstheologisch fundiert und göttlich legitimiert.“⁵⁴⁶

Auch aufgrund des Beichtgeheimnisses ist nicht nachzuvollziehen, ob und wie häufig Beichtende die Gelegenheit nutzten, sexuelle Themen anzusprechen und inwiefern ihre Deutung mit der moraltheologischen übereinstimmte. Die Konzentration auf sündhafte Taten, insbesondere die Beurteilung jeglicher außerehelicher sexueller Handlungen als sündhaft, ließ kaum Raum, um über Verantwortlichkeiten nachzudenken. Der Priester wurde dabei als Richter angesehen, der über die Rechtgläubigkeit der Beichtenden urteilte, und zugleich als Arzt, der von der Krankheit der Sünde befreit. Wie Werner resümiert, war „das Abhängigkeits- und Machtgefüge zwischen dem beichtenden Subjekt und dem die Absolution spendenden Priester total“⁵⁴⁷. Leimgruber spricht aufgrund dieser strukturell begründeten Asymmetrie von einer der Beichte eigenen Vulneranz.⁵⁴⁸

Im Rahmen dieses Macht- und Abhängigkeitsverhältnis konnte die Beichte auch zu einem „Verführungsort“ werden:⁵⁴⁹ Bei einem wöchentlichen Beichtgang, wie er Mitte des 19. Jahrhunderts üblich war, konnte eine gewisse Beziehung zwischen Beichtpriester und beichtender Person entstehen. Der Beichtpriester wusste sehr gut über die Sünden der Beichtenden Bescheid. Die Gläubigen öffneten sich ihm gegenüber wöchentlich in einer Weise, wie sie es sonst kaum jemanden gegenüber taten. So fürchteten bürgerliche Ehemänner im 19. Jahrhundert, ihre Frauen würden durch die regelmäßige Beichte ihrem Einfluss entzogen und die Beichtpriester bekämen einen unangemessenen Einfluss auf die Privatangelegenheiten der bürgerlichen Familie.⁵⁵⁰ Die Quellen aus dem 19. Jahrhundert zeigen, dass es ein Bewusstsein dafür gab, dass die Praxis der Beichte

546 WERNER, Judith Butler, 47.

547 WERNER, Judith Butler, 47.

548 Vgl. LEIMGRUBER, Vulnerance; LEIMGRUBER, Vulneranz, 194–197.

549 Von „Verführung“ wird hier in Anlehnung an den Tatbestand der SOLLIZITATION gesprochen. Dabei ist der Begriff „Verführung“ im heutigen Verständnis eine verharmlosende Bezeichnung für die Anbahnung eines sexuellen Missbrauchs.

550 Vgl. SAURER, Frauen, 141; ZIEMANN, Sozialgeschichte, 122.

ein Risiko für unkeusche Gedanken und Handlungen bot. Dies lässt sich nicht nur aus der Auflistung möglicher Vergehen schließen, wie man sie in den Veröffentlichungen zum Kirchenrecht oder in den Moraltheologien der damaligen Zeit findet, sondern auch in den Empfehlungen Alfons v. Liguoris für Beichtväter, die Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland Verbreitung fanden. Hier findet sich ein eigenes Kapitel „Ueber das Benehmen des Beichtvaters bei Frauenpersonen, und besonders bei solchen, welche ein geistliches Leben führen“⁵⁵¹. Handelte es sich bei der beichtenden Person um eine Frau, müsse der Beichtpriester „große Vorsicht und Klugheit anwenden, um nicht seine Seele oder die seiner Beichttöchter in Gefahr zu bringen“⁵⁵². Liguori empfiehlt, die Beichtende nicht anzusehen und das Gesicht von ihr abzuwenden und warnt vor einem vertrauten Umgang.⁵⁵³ Dabei steht im Zentrum von Liguoris Ausführungen der Schutz des Beichtvaters vor den Gefahren, die von der Praxis der Beichte bzw. der beichtenden Frau ausgehen. Diese Perspektive ergibt sich sicherlich auch daraus, dass sich das Buch an Beichtväter richtet. Mit Edith Saurer kann die „Warnung vor dem „frömmelnden Weib“ als „ein Topos der Handbücher für Beichtväter“⁵⁵⁴ angesehen werden. In „Die wahre Braut Jesu Christi“ formuliert Liguori ähnliche Empfehlungen auch für beichtende Ordensfrauen, in denen er sie ebenfalls vor einem zu ausführlichen und vertrauten Umgang warnt. Das Anliegen scheint hier allerdings mehr zu sein, die Frauen vor sich selbst als vor potentiell übergriffigen Beichtvätern zu schützen.⁵⁵⁵

551 LIGUORI, Beichtvater, 437–458.

552 LIGUORI, Beichtvater, 438.

553 Vgl. LIGUORI, Beichtvater, 438. Worin genau vertrauter Umgang besteht, wird nicht spezifiziert. Ein Risiko bestand in der Logik der zeitgenössischen Theologie in solchem Verhalten wohl nicht nur, weil es den Priester und/oder die Beichtende auf unkeusche Ideen bringen konnte, sondern auch weil bereits vertrauter Umgang mit Frauen den Verdacht des Konkubinats rechtfertigte. Dabei blieb das Urteil darüber, worin ein vertrauter Umgang bestand, dem kirchlichen Vorgesetzten vorbehalten (vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 303).

554 SAURER, Frauen, 167.

555 Vgl. LIGUORI, Die wahre Braut, 434f.

3.4.3 Verfolgung von Verstößen gegen die kirchliche Sexualmoral

Kirchenrecht und Moraltheologie gaben einen engen Rahmen vor, in dem sexuelle Handlungen außerhalb der Ehe zu bewerten waren. Anders als im staatlichen Recht galt jede außereheliche sexuelle Aktivität als Vergehen. Die Hürden für eine Anzeige lagen dennoch hoch. Denn wenn die Tat als konsensuell betrachtet wurde, machte sich die Betroffene mitschuldig. Handelte es sich um sexuelle Handlungen mit einem Kleriker, machten sie sich eines Sakrilegs schuldig.⁵⁵⁶ Frei von Sünde blieb eine Frau in den Augen der Kirche nur, wenn der Geschlechtsverkehr durch Gewalt (physische oder psychische) erzwungen war und sie sich innerlich und äußerlich gegen die Tat gesträubt hatte, soweit es ihr möglich war, ohne sich in Lebensgefahr zu bringen. Hinzu kam das Kriterium der Ehrbarkeit. Hatte sich eine Frau z. B. durch vorherigen außerehelichen Geschlechtsverkehr als unehrbar erwiesen, nahm man wohl an, dass sie dem Geschlechtsverkehr zugestimmt hatte. Eine Anzeige wegen Vergewaltigung vor den kirchlichen Behörden hatte nach den kirchenrechtlichen Bestimmungen unter diesen Umständen keine Aussicht auf Erfolg. Frauen, die durch den Übergriff ihre Jungfräulichkeit verloren hatten,⁵⁵⁷ hatten noch die Möglichkeit, auf Verführung zu klagen. Aus den analysierten Quellen wird aber nicht deutlich, ob sich die Frauen in der Sicht der katholischen Kirche auch einer Sünde der Unkeuschheit strafbar gemacht hatten oder ob sie in diesem Fall straffrei blieben. Zudem waren sich die Betroffenen wohl auch des Ansehens bewusst, das die meisten Priester genossen und das den Klerikern einen deutlichen Glaubwürdigkeitsvorschuss verschaffte.

⁵⁵⁶ Inwiefern man Frauen in diesen Fällen tatsächlich bestraft, ist nicht bekannt.

⁵⁵⁷ Wenn hier von Jungfräulichkeit die Rede ist, wird auf das damalige Konzept abgehoben, das eng mit dem Ehrdiskurs verbunden war und in dessen Hintergrund die Vorstellung einer körperlich eindeutig nachzuweisenden Jungfräulichkeit stand. Heute geht man in medizinischen und biologischen Fachkreisen davon aus, dass die Beschaffenheit des Hymens (des sogenannten „Jungfernhäutchens“) keinen Aufschluss über die sexuelle Vergangenheit einer Person geben kann, da es sich nicht um eine geschlossene Membran handelt, die bei der Penetration durchstoßen wird, sondern um ein Gewebe, das durchlässig ist, unterschiedlich geformt sein kann und durch Penetration einreißen und bluten kann, aber nicht muss (vgl. LAUGGAS, Wahrheiten; MISHORI et al., Tissue).

Von einer generellen Tabuisierung von Sexualität und sexueller Gewalt im kirchlichen Kontext kann auf Basis der bisherigen Befunde nicht ausgegangen werden. Es gab einen klaren Deutungsrahmen für Sexualität und sexuelle Gewalt, der für zweiteres sehr eng gesteckt war. Kirchliche Akten geben Aufschluss darüber, wie viele Anzeigen bei der Bistumsleitung eingegangen sind. Doch hier ist eine große Dunkelziffer anzunehmen, da nicht jede Tat angezeigt und nicht jede Anzeige aktenkundig wurde.⁵⁵⁸ Anhand der vorhandenen Akten kann analysiert werden, wie kirchliche Behörden und Gerichte die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Normen in der Praxis anwandten. Bisher gibt es allerdings nur sehr wenige kirchenhistorische Untersuchungen, die Aufschluss über diese Fragen geben. Für die Kaiserzeit gibt es nur eine Studie von Götz von Olenhusen, anhand derer sich der kirchliche Umgang mit sexuellen Devianzen des Klerus im 19. Jahrhundert nachvollziehen lässt.⁵⁵⁹ Götz von Olenhusen analysierte Personalakten von Priestern aus dem Bistum Freiburg im 19. Jahrhundert auf Abweichungen der Priester, die zu einer staatlichen oder kirchenbehördlichen Untersuchung führten. Ziel war es dabei nicht, bestimmte Vergehen des Klerus aufzudecken, sondern über die jeweilige Definition devianten Verhaltens und der kirchlichen Sanktionierung derselben eine Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts zu schreiben und die Entstehung des katholischen Milieus nachzuzeichnen. Die Erkenntnisse Götz von Olenhusens zur Anzeige und Sanktionierung von Sittlichkeitsdelikten geben wichtige Hinweise auf die kirchliche Praxis in dieser Hinsicht. Götz von Olenhusens Arbeit bezieht sich zwar auf die (kirchen-) politische Situation im Bistum Freiburg. Die Zusammenhänge, die sie aufzeigt, lassen sich jedoch auch auf weitere Regionen übertragen, wenn man die dortigen kirchlichen und politischen Verhältnisse berücksichtigt.

Einen weiteren Einblick in den Umgang kirchlicher Behörden mit Missbrauchsfällen im 19. Jahrhundert gibt Hubert Wolfs „Die Nonnen von Sant’Ambrogio“. Wolf untersuchte die Akten zu einem Inquisitionsprozess, der von 1859 bis 1862 andauerte und sich mit dem Vorwurf der angemaßten und falschen Heiligkeit gegenüber Mitgliedern des Franziskanerinnen-Klosters Sant’Ambrogio und ihren

558 Vgl. LEIMGRUBER, *Quod non est*.

559 GÖTZ VON OLENHUSEN, *Klerus*.

Beichtvätern auseinandersetze. Nicht nur die Novizenmeisterin Maria Luisa Ridolfi hatte sich selbst als Heilige verehren lassen und war darin durch die Äbtissin Maria Veronica und die Beichtväter P. Giuseppe Leziroli und P. Joseph Kleutgen (1811–1883) unterstützt worden. Die Beteiligten hatten auch die verstorbene Ordensgründerin Maria Agnese Firrao und die verstorbenen Äbtissinnen Maria Maddalena und Agnese Celeste della Croce als Heilige verehrt, obwohl die Ordensgründerin 1816 wegen angemaßter Heiligkeit verurteilt worden war und es damit verboten war, sie weiter als Heilige anzusehen oder zu verehren.⁵⁶⁰ Relevant für den Kontext dieser Arbeit sind die Ereignisse rund um das Kloster Sant’Ambrogio vor allem, weil die Novizenmeisterin Maria Luisa ihre angemaßte Heiligkeit nutzte, um die Ordensschwestern in ihrem Umfeld sowie die Beichtväter P. Giuseppe Leziroli und P. Joseph Kleutgen durch vorgetäuschte Visionen und angebliche Briefe der Gottesmutter zu manipulieren. Sie nutzte spirituellen Missbrauch gezielt, um sexuellen Missbrauch an ihren Mitschwestern anzubahnen und zu rechtfertigen. Die Beichtväter wussten über einige dieser Taten Bescheid und ließen sich von der Novizenmeisterin zur Beihilfe instrumentalisieren, u. a. indem sie Botschaften überbrachten oder der Novizenmeisterin gegenüber das Beichtgeheimnis brachen. Mit dem Urteil des Untersuchungsrichter Vincenzo Leone Sallua sind sie als „Mitwisser und Mittäter“⁵⁶¹ anzusehen. Die umfassenden Akten enthalten in diesem Fall ausführliche Vernehmungsprotokolle auch der betroffenen Frauen und Berichte der Fürstin Katharina von Hohenzollern-Sigmaringen (1817–1893), die Jahre später schriftlich festhielt, was ihr in den Jahren 1858 und 1859 im Kloster widerfahren war. Damit liegen ungewöhnlich ausführliche Aufzeichnungen über die Aussagen und Erlebnisse der Betroffenen vor. Wolfs Fokus liegt aber nicht so sehr auf den Missbrauchsfällen als auf dem Umgang der römischen Behörden mit dem Fall. Auch für die römische Inquisition standen nicht die Sexualdelikte im Vordergrund. Diese waren nur ein Aspekt des Hauptvergehens der angemaßten Heiligkeit, dessen sich die Novizenmeisterin Maria Luisa Ridolfi von Sant’Ambrogio schuldig gemacht hatte und das zwei hoch angesehene Ordensmän-

560 Zur Verurteilung Maria Agnese Firraos vgl. WOLF, Nonnen, 121.

561 WOLF, Nonnen, 252.

ner, Giuseppe Leziroli und Joseph Kleutgen,⁵⁶² unterstützt hatten. Während Wolf an diesem Gerichtsverfahren insbesondere kirchenpolitische Strategien der Zeit aufzeigt, wird im Folgenden der Fokus auf dem Umgang mit dem Missbrauch liegen.

Sowohl Wolf als auch Götz von Olenhusen machen deutlich, dass (kirchen-)politische Verhältnisse einen entscheidenden Einfluss auf den Umgang mit Vorwürfen wegen Sittlichkeitsdelikten hatten. In Bezug auf das Anzeigeverhalten der Gläubigen kommt Götz von Olenhusen zu dem Schluss, dass die große Distanz zwischen Gläubigen und Klerus, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschte, einer Kontrolle der Priester von unten deutliche Grenzen setzte. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sei dies jedoch durch eine „eigentümliche Ambivalenz“ im Verhältnis zum Pfarrer abgelöst worden:

„Die sozialen Schranken zwischen Pfarrer und Gemeinde waren auch auf dem Lande weniger ausgeprägt; von der sozialen Herkunft her stand der Pfarrer nun der dörflichen Bevölkerung näher (Pfarrer Glatz z. B. war der Sohn eines Tagelöhners), doch in Lebensführung und Alltagsmoral sollte er deutliche Züge eines Heiligen tragen. Diese Diskrepanz erhöhte offenbar die Anzeigebereitschaft der Gemeinden vor allem während der 1850er Jahre und in der Kulturkampfzeit.“⁵⁶³

Die Verfolgung der angezeigten Delikte durch kirchliche Behörden unterlag einer entgegengesetzten Tendenz. Gerade im Kontext der Kulturkämpfe und der antiklerikalistischen Angriffe auf Klerus und Kirche in den Medien war man bemüht, weitere Skandale abzuwenden. Eine Ausnahme bildeten lediglich Vorwürfe gegen unlieb-same Reformer, derer man sich auf diesem Wege gut entledigen konnte und bei richtiger Inszenierung dadurch noch das eigene Profil schärfte.⁵⁶⁴ Diese politischen Abwägungen wurden vermutlich durch die Veränderung des Priesterbildes im Zuge der Ultramonta-

562 Die Verwicklung Joseph Kleutgens in den Fall hatte eine besondere kirchenpolitische Brisanz. Denn Kleutgen hatte wichtige Ämter der Ordensleitung der Jesuiten inne und arbeitete als theologischer Schriftsteller und Indexgutachter. Auch die Kardinäle Reisach und Patrizi waren in den Fall verwickelt, insofern sie als Unterstützer der Ordensgemeinschaft auftraten und über die Vorgänge in Sant'Ambrogio teilweise Bescheid wussten (vgl. WOLF, Nonnen).

563 GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 237. Zur sozialen Einbindung von Priestern im 19. Jahrhundert vgl. auch: LOHAUSEN, Weltdistanz.

564 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 152.

nisierung verschärft. Hubert Wolf sieht dies als Ursache für den veränderten Umgang mit den Anzeigen:

„Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts wurden sexuelle Delikte von Priestern auch von kirchlichen Behörden ganz selbstverständlich öffentlich gemacht und geahndet. Dahinter stand ein von der Aufklärung beeinflusstes Priesterbild, das den Pfarrer als Volkserzieher und moralisches Vorbild verstand. Im Zuge der Ultramontanisierung wurde das Priesteramt jedoch erneut kultisch überhöht und verstärkt mit sexueller Reinheit verbunden. Sexuelle Unreinheit und Befleckung durch den Verkehr mit einer Frau machten den Priester zwar nicht kirchenrechtlich, aber in der streng kirchlichen Öffentlichkeit kultunfähig und durften deshalb nicht publik werden.“⁵⁶⁵

Mit Götz von Olenhusen ist diese These etwas zu differenzieren, insofern sie nur auf kirchliche Behörden und streng katholische, ultramontan orientierte katholische Kreise zutraf. Liberalere, evtl. sogar antiklerikal eingestellte Kreise schreckten nicht vor Anzeigen zurück, insbesondere wenn es politisch opportun war.

Wurden Vergehen von Klerikern durch die Presse bekannt, hatte das zumeist die Einleitung eines kirchlichen Verfahrens zur Folge. Auch Gerüchte konnten der Ausgangspunkt einer kirchlichen Untersuchung sein, wenn sie der Bistumsleitung zu Ohren kamen. Doch hatte nicht jede Beschwerde oder jedes Gerücht direkte Konsequenzen zur Folge. Teilweise brauchte es mehrere Anläufe der Beschwerdeführer, z. B. aus der Gemeinde, oder sogar ein persönliches Vorsprechen vor dem Bischof, um eine Disziplinaruntersuchung anzuregen.⁵⁶⁶ Götz von Olenhusen kann auf Grundlage der Personalakten aus dem Bistum Freiburg zeigen, dass man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

„der ultramontanen Pfarrergeneration glaubte oder glauben wollte, wenn ihre Angehörigen es abstritten, die Sexualdelikte begangen zu haben, deren [sic] sie bezichtigt wurden, und sie als Denunziation politischer Gegner bezeichneten. Aber auch wenn sich kein derartiger Rationalisierungsgrund bot, vermied man es, solchen Anzeigen nachzugehen.“⁵⁶⁷

565 WOLF, Nonnen, 362.

566 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 152.

567 GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 266.

In den von Götz von Olenhusen geschilderten Fällen erfolgte dann lediglich eine Versetzung des Priesters in eine andere Pfarrei.⁵⁶⁸ Kam es zu einer offiziellen Untersuchung und einem Gerichtsverfahren, unterschied sich das Strafmaß wohl je nachdem, ob die Delikte öffentlich geworden waren oder nicht. Dieses Prinzip, das in den kirchenrechtlichen Normen bereits teilweise angelegt ist, wurde in der Praxis ausgeweitet und regelmäßig angewandt. So drohte man etwa dem wegen „unzüchtigen, geschlechtlichen Verkehrs mit einer Frauensperson“ zu vier Wochen Aufenthalt in einer Korrekptionsanstalt und Übernahme der Verfahrenskosten sowie der Kosten für den Aufenthalt in der Korrekptionsanstalt verurteilten Priester Paul Schleicher (1862–1937) mit „weit höhere[n] Strafen und ein[em] offizielle[n] Kirchengerichtsverfahren durch das Offizialat“, wenn seine Taten öffentlich bekannt würden.⁵⁶⁹ Die Pfarrer Schleicher auferlegten Strafen waren typisch für eine kirchliche Verurteilung wegen Unzucht in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Je nach Schwere der erhobenen Vorwürfe und Anzahl der Betroffenen wurden ein paar Wochen bis zu zwei Jahre Korrekptionsanstalt gefordert sowie die Übernahme der Verfahrenskosten und der Kosten, die durch den Aufenthalt in der Korrekptionsanstalt entstanden.⁵⁷⁰ Nach Ableistung des auferlegten Strafmaßes wurden die Priester in der Regel wieder in der Seelsorge eingesetzt, allerdings in einer neuen Pfarrei und meist in einer niedrigeren Position. Viele Priester wurden nach wenigen Jahren bereits wieder mit der Leitung einer Pfarrei betraut. Wurden wiederholt Vorwürfe über Unsittlichkeiten der Priester laut, belegte man sie immer wieder mit neuen Strafen, ohne jedoch zu härteren Maßnahmen wie der Entlassung aus dem Priesterstand zu greifen.⁵⁷¹ Beim Fall des Johann Georg Pfeiffer (1808–1881), war das etwa der erneute Aufenthalt in einer Korrekptionsanstalt oder eine zeitweilige Suspension vom Dienst. Auch er erhielt nach einigen Jahren wieder eine Stelle als Pfarrer.⁵⁷² Auf die wiederholten

568 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 265.

569 GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 236.

570 Vgl. Fall des Pfarrer Johann Georg Pfeiffer (GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 221); Fall des Pfarrer Hermann Fischer (GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 263); Fall des Priesters Theodor Weiß (GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 265).

571 Auch im 18. Jahrhundert lässt sich diese Praxis beobachten: Vgl. HILDEBRANDT, Weicht nur.

572 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 221.

Vorwürfe gegen den Priester Hermann Fischer (geb. 1819, Sterbedatum unbekannt), die von versuchten Unsittlichkeiten bis hin zu Vergewaltigung reichten, reagierte man nur teilweise – einmal im Rahmen eines kirchlichen Verfahrens, das ihm zwei Jahre Diskolorium auferlegte,⁵⁷³ einmal ohne Untersuchung mit einer zeitweiligen Suspension vom Dienst und der Verpflichtung zu Exerzitien. Endgültig von seinem Dienst suspendiert wurde er erst, als er von einem staatlichen Gericht wegen Vergewaltigung verurteilt wurde.⁵⁷⁴ Der Priester Theodor Weiß (1843–1920) wurde ebenfalls mehrfach unsittlicher Handlungen an Frauen bezichtigt, die meist als gegenstandslos abgetan wurden, in einem Fall aber zu einer Verurteilung zu neun Wochen Diskolorium geführt hatten. Als ihm schließlich eine Ordensfrau vorwarf, sie im Beichtstuhl unsittlich berührt zu haben, was dem Vergehen der Sollizitation entsprach, glaubte man der Klägerin. Dem Täter verbat man lediglich, Ordensfrauen die Beichte abzunehmen und verpflichtete ihn zu Exerzitien.⁵⁷⁵ Inwiefern Weiß die Taten gestanden hatte und ob das zu einer Milderung des Strafmaßes beigetragen hatte, führt Götz von Olenhusen nicht aus. Eine milde Bestrafung des Täters entsprach jedenfalls der kirchenpolitischen Taktik der Zeit, Skandale zu vermeiden und die der Kirchenhierarchie wohlgesonnenen Priester zu schonen. Selbst die römische Inquisition verhängte für das Delikt der Sollizitation nur milde Strafen, insbesondere wenn es sich bei den Beschuldigten um Ordenspriester handelte. Eine übliche Strafe für das kirchenrechtlich schwerwiegende Delikt bestand im Beten von Bußpsalmen über einige Tage hinweg.⁵⁷⁶ Im Archiv der Glaubenskongregation ließen sich, so Wolf, „zwar zahlreiche Anzeigen wegen Sollizitation, aber nur sehr wenige Urteile gegen Beichtväter“⁵⁷⁷ finden. Auf Grundlage von Berichten Luigi De Sanctis (1808–1869), veröffentlicht im Jahr 1865, schildert Wolf den üblichen Umgang im Fall einer Anzeige durch das römische Tribunal und macht so auf die Skepsis und die Vorurteile gegenüber weiblichen Betroffenen aufmerksam, die

573 Hier hatten immerhin Vorwürfe der Verführung, der versuchten und vollzogenen Vergewaltigung von 13 Frauen und Mädchen aus seiner Pfarrei im Raum gestanden (vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 251).

574 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 264.

575 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 266.

576 Vgl. WOLF, Nonnen, 389; unter Verweis auf: SANCTIS, Roma papale, 373.

577 WOLF, Nonnen, 389 Fn. 8.

oben bereits ausführlich behandelt wurden. Diese wurden offenbar auch im kirchlichen Bereich angewendet, um Vorwürfe von Frauen abzuwehren.

„Nach Aufnahme der Anzeige ermittelt das Tribunal den Ruf der Frau; falls diese keinen guten Ruf genießt, hält man die Anzeige für verleumderisch. Erst nach drei Anzeigen von ehrenhaften Frauen wird der Fall vor der Kongregation diskutiert. Ist der Angezeigte eine angesehene Person, wird er heimlich aufgefordert, vor der Inquisition zu erscheinen und spontan seine Sünden zu gestehen. Das Heilige Officium nimmt sein Geständnis an, und – urteilt De Sanctis kritisch – ‚tutto è finito‘, alles wird wieder gut.“⁵⁷⁸

Auch mit Blick auf die im Bistum Freiburg verhängten Strafen wird deutlich, dass man sich in der Regel am unteren Ende des möglichen Strafmaßes bewegte und selbst Wiederholungstaten nicht unbedingt zu einer Verschärfung der Strafen führten. Nach Ableistung der Strafen stand einer Rückkehr in den Seelsorgedienst nichts im Wege. Nur im Fall einer staatlichen Verurteilung wegen Vergewaltigung wie bei Fischer griff man auch kirchlicherseits strikter durch. Der Fall Fischer ist nicht der einzige, bei dem der Vorwurf der Vergewaltigung im Raum stand. Dennoch erfolgten alle Verurteilungen wegen Unsittlichkeit gegenüber Frauen, die Götz von Olenhusen anführt, aufgrund von Unzucht bzw. Fornikation. Die Anwendung von Gewalt oder der Missbrauch eines Macht- oder Abhängigkeitsverhältnisses wurden somit nicht anerkannt.⁵⁷⁹ Die Zustimmung der Frau scheint vorausgesetzt worden zu sein und keine weitere Rolle für die kirchengerichtliche Beurteilung gespielt zu haben.

Dies lässt sich auch für den Fall Sant’Ambrogio festhalten. Dass sich die römische Inquisition von 1859 bis 1862 mit den Vorgängen im Kloster auseinandersetzte, lag zuallererst daran, dass hier durch die angemäße Heiligkeit der Vorwurf der Häresie im Raum

578 WOLF, Nonnen, 389 Fn. 8.

579 Fischer hatte bei seinem Geständnis im Rahmen der ersten kirchlichen Verurteilung strategisch immer entweder Gewaltanwendung oder Geschlechtsverkehr gestanden und sich somit in keinem Fall zu einer Vergewaltigung bekannt. Götz von Olenhusen erläutert, dass das Gericht ihm in dieser Argumentation wohl unter anderem folgte, indem es den Tatbestand der Vergewaltigung nur für ehrbare Jungfrauen gelten ließ und somit von der bei Hollweck geschilderten Rechtspraxis, die *stuprum violentum* auch auf ehrbare Frauen anwendet, abwich (GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 262f.).

stand. Eine weitere Rolle spielte sicher die Person der Klägerin, Katharina Fürstin von Hohenzollern-Sigmaringen, deren Cousin, der Titularerzbischof von Edessa Gustav Adolf zu Hohenlohe-Schillingfürst (1823–1896), ein enger Vertrauter Papst Pius' IX. war. Die Missbrauchsfälle scheinen neben dem Hauptvergehen der angemessenen Heiligkeit nur eine geringfügige Rolle gespielt zu haben. Der Missbrauch durch die Novizenmeisterin, die sich selbst als Heilige inszeniert hatte und ihre Mitschwestern sowie die Beichtväter durch gefälschte Briefe und vorgetäuschte Visionen zu sexuellen Handlungen verleitet hatte, wurde nur unter dem Stichwort der „Sodomie“ verhandelt. Zusammen mit den Giftanschlägen, die Maria Luisa an Mitschwestern verübt hatte, wurden sie in den Urteilsverhandlungen scheinbar vor allem angeführt, um die Schwere der Taten zu unterstreichen.⁵⁸⁰ Auch der Vorwurf der Sollizitation, der gegen Joseph Kleutgen vorgebracht wurde, scheint neben dem Vorwurf der Häresie nur eine Nebenrolle gespielt zu haben. Diese Bewertung der einzelnen Delikte entsprach der kirchenrechtlichen und moraltheologischen Logik der Zeit. Häresie stellte eine schwerwiegende Sünde dar, die sich direkt gegen Gott und den rechtmäßigen Glauben an ihn wendete. Sodomie war eine Missachtung der natürlichen göttlichen Ordnung und Sollizitation eine schwerwiegende Verletzung der priesterlichen Standespflichten, als solche konnten diese Delikte durchaus dem der Häresie untergeordnet werden. Die Betroffenen spielten in dieser Bewertung der Tatbestände keine Rolle. Hauptsächlich betroffen war Gott und die göttliche Ordnung, die sich im Leben der Menschen und der Feier der Sakramente zu manifestieren hatte.⁵⁸¹ Das Urteil der Inquisition sah folgerichtig vor, dass alle Beschuldigten der Irrlehre, der sie aufgesessen waren und die sie verbreitet hatten, abschwören mussten. Darüber hinaus wurde Klosterhaft in unterschiedlichem Ausmaß verhängt. Während Maria Luisa zu 18 Jahren verurteilt wurde, betrug das Strafmaß für die Äbtissin Maria Veronica und für P. Leziroli ein Jahr, für Kleutgen zwei Jahre. Zudem wurde den beiden Jesuiten für zwanzig Tage das Abhalten von Messen untersagt und ein lebenslängliches

580 Vgl. WOLF, Nonnen, 386.

581 Kleutgens sexuelle Handlungen sahen einige Konsultatoren des Verfahrens sogar explizit als Häresie an (vgl. WOLF, Nonnen, 388).

Verbot, Beichte zu hören, auferlegt.⁵⁸² Die Abschwörungen fanden im Geheimen statt und auch die Urteile wurden nicht öffentlich gemacht. Auf diese Weise schützte man sich in der angespannten politischen Situation vor weiteren Skandalen.⁵⁸³ Insbesondere ein Bekanntwerden der Sexualdelikte hätte „die Glaubwürdigkeit und das Ansehen der Institution Kirche und das Bußsakrament“⁵⁸⁴ aufs Spiel gesetzt. Man schützte jedoch insbesondere auch für den Papst wichtige und ihm nahestehende Theologen, namentlich Kleutgen, sowie die Kardinäle Karl August Graf von Reisach (1800–1869) und Constantino Patrizi (1798–1876).⁵⁸⁵ Der Fall zeigt zudem, wie angeklagte Ordensmänner durch ordensinterne Strukturen geschützt wurden. Lezirolis Oberer bemühte sich mehrfach, wenngleich ohne Erfolg, um dessen Rehabilitation. Kleutgen verbrachte seine Strafe in einem „Kur- und Erholungsheim“ der Jesuiten und wurde bereits in dieser Zeit (1862/63) von Reisach angefragt, ein theologisches Gutachten zum sogenannten ordentlichen Lehramt zu verfassen.⁵⁸⁶ Wolf fasst die Konsequenzen der Verurteilung durch die Inquisition auf Kleutgens Wirken treffend zusammen:

„Für Kleutgens kirchenpolitischen Einfluss und die Durchsetzung seiner Theologie war seine Verurteilung im Sant’Ambrogio-Prozess bedeutungslos. Gerade während er seine Strafe in Galloro absaß, fand sein Konzept des ordentlichen Lehramts Eingang in lehramtliche Dokumente Pius’ IX.“⁵⁸⁷

Die von Götz von Olenhusen analysierten Fälle im Bistum Freiburg machen die Hürden für eine Anzeige und auf dem Weg zu einer Verurteilung deutlich. Sehr drastisch wird das an der Klage auf Alimente deutlich, die Mütter an das Ordinariat richteten, wenn sexuelle Handlungen der Priester zu Schwangerschaften geführt hatten. Dies war weitestgehend aussichtslos, da dafür ein Beweis der Vaterschaft gefordert wurde, der nicht zu erbringen war. Götz von Olenhusen stieß bei ihrer Recherche auf keinen einzigen erfolgrei-

582 Vgl. WOLF, Nonnen, 390f.

583 Vgl. WOLF, Nonnen, 396f.

584 WOLF, Nonnen, 397.

585 Vgl. WOLF, Nonnen, 396f.

586 Vgl. WOLF, Nonnen, 421f.

587 WOLF, Nonnen, 429. Zu Theologie und Lehramt der Zeit vgl. UNTERBURGER, Lehramt.

chen Fall.⁵⁸⁸ Allerdings hatten die Anzeigen wegen Zeugung eines oder mehrerer Kinder in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts deutlich zugenommen, auch das sicherlich ein Ergebnis der sich verschärfenden Konflikte zwischen Kirche und Staat.⁵⁸⁹ Für den Umgang mit Schwangerschaften von Haushälterinnen habe es vor den 1850er Jahren ein ungeschriebenes Skript gegeben:

„Möglichst bevor die Schwangerschaft unübersehbar wurde, verließ die Haushälterin das Pfarrhaus und brachte das Kind entweder in ihrem Heimatdorf oder gegen Bezahlung in der Stadt zur Welt und übergab es einer Amme. In der Regel bezahlte der Pfarrer die Kosten der Entbindung und Alimente für das Kind. Häufig kehrte die Haushälterin zu ihrem Dienstherrn zurück, und niemand sah sich veranlaßt, den Vorgang höheren Orts anzuzeigen.“⁵⁹⁰

Die ausführliche Darstellung des Falls Hermann Fischer durch Götz von Olenhusen zeigt, wie hoch die Hürden einer Anzeige wegen unsittlichen Verhaltens eines Pfarrers bei den kirchlichen Behörden waren und wie politische Gemengelagen auch auf die Klägerinnen und ihr Anzeigeverhalten einwirkten. Auf Seiten der Betroffenen war Angst ein Hauptfaktor, der sie von der Anzeige abhielt. Diese bezog sich unter anderem darauf, von den eigenen Ehemännern Schläge zu beziehen oder das Verhältnis zwischen Ehemann und Beschuldigtem zu verschlechtern. Viele hatten bis zum kirchlichen Verfahren niemandem von den Übergriffen erzählt, andere hatten nur anderen Frauen gegenüber darüber gesprochen.⁵⁹¹ Verständnis von den männlichen Gemeindemitgliedern hatten die Frauen wohl nicht zu erwarten, denn, so stellt Götz von Olenhusen allgemein fest, „[d]ie ‚Unzucht‘ selber wurde von der männlich dominierten Gesellschaft, die deren Folgen nicht unmittelbar zu fürchten hatte, meist nicht als Delikt betrachtet, auch nicht die des katholischen Priesters“⁵⁹². Im konkreten Fall von Pfarrer Fischer hatten die Männer, die Kenntnis von den Übergriffen erlangt hatten, kein Interesse an einer offiziellen Anzeige. Ihr Schweigen diente dem Schutz der betroffenen Frauen oder des eigenen Geschäfts. Erst als sich

588 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 220.

589 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 220.

590 GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 220.

591 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 251, 261.

592 GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 217.

der Pfarrer durch die Anzeige des Waldhüters wegen der Duldung von Holzfrevl⁵⁹³ unbeliebt gemacht hatte, wurden die Vorwürfe öffentlich. Erstattet wurde die Anzeige gegen Fischer von den männlichen Gemeindemitgliedern.⁵⁹⁴ Die moraltheologische Beurteilung von Sittlichkeitsvergehen scheint hier keine Rolle gespielt zu haben. Insbesondere die männliche Bevölkerung nutzte die Übergriffe des Pfarrers vielmehr als Mittel, um den auf gemeindepolitischer Ebene unliebsam gewordenen Priester loszuwerden. Auch die von Wolf für die Zeit formulierte Deutung von der „Befleckung des Pfarrers durch den Geschlechtsverkehr mit einer Frau“⁵⁹⁵ scheint in diesem Kontext keine Relevanz gehabt zu haben. In den von Götz von Olenhusen wiedergegebenen Aussagen der Betroffenen spielten moraltheologische Deutungen keine erkennbare Rolle. Lediglich Maria J. bezeichnete einen Übergriff des Pfarrers als „Sünde des Ehebruchs“, welcher nach ihren Schilderungen jedoch durchaus auch den Tatbestand der Vergewaltigung erfüllt hätte.⁵⁹⁶ Sie sagte zudem aus, den Übergriff in der Beichte dem Beichtvater anvertraut zu haben.⁵⁹⁷ Sie verstand den Übergriff demnach als einen Vorfall, der für die Beichte relevant war. Allerdings wird nicht deutlich, ob sie lediglich das Verhalten des Pfarrers dem Beichtvater gegenüber anzeigte oder ob sie womöglich glaubte, durch den Übergriff ebenfalls gesündigt zu haben. Darüber hinaus bleiben die Deutungen der Betroffenen unzugänglich. Mit Blick auf die Repräsentanz von Frauen in den untersuchten Personalakten schlussfolgert Götz von Olenhusen:

„Obwohl Frauen im Verlauf des 19. Jahrhunderts bzw. der Säkularisierungsprozesse eine wesentlich stärkere Kirchenbindung behielten und immer wichtiger für die Kirche wurden, tauchen sie in den untersuchten Quellen – mit ganz wenigen Ausnahmen – nur als Sexualobjekte bzw. als dienstbare Geister auf.“⁵⁹⁸

593 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 260.

594 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 261.

595 WOLF, Nonnen, 362.

596 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 256.

597 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 261.

598 GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 397f.

3.5 Zwischenfazit: Missbrauch von erwachsenen Frauen im Verständnis des Kaiserreichs?

Die Auseinandersetzung mit dem Diskurs zu sexualisierter Gewalt im Kaiserreich macht dessen androzentrische Prägung deutlich: So oblag die Definitionsmacht über legitime und illegitime sexuelle Handlungen mehrheitlich Männern. Von offiziellen Prozessen der Legislation sowie der Judikation waren Frauen staatlicher- und kirchlicherseits ausgeschlossen. Dies hatte zur Folge, dass der Diskurs um sexualisierte Gewalt stark von patriarchalen Werten bestimmt war, allen voran einem Verständnis von weiblicher Ehre, das mit der geschlechtlichen „Integrität“ einer Frau gleichgesetzt wurde. Damit war es für Frauen, die mit den bürgerlichen Sittlichkeitsvorstellungen gebrochen hatten, indem sie etwa eine außereheliche sexuelle Beziehung eingegangen waren, kaum möglich, als Betroffene anerkannt zu werden. Männer kamen als Betroffene nicht in Frage. Und auch die Täterschaft war durch den Diskurs reguliert und beschränkte sich allein auf Männer. Für die Feststellung einer sexuellen Straftat richtete sich der Blick vornehmlich auf die betroffenen Frauen: Was war über ihren Lebensstil und ihre Sittlichkeit bekannt? Hatte ihr Verhalten den Täter in irgendeiner Weise zu den Taten gereizt bzw. ihn dazu eingeladen? Hatte sie unmissverständlich ihr Missfallen gegenüber den Taten zum Ausdruck gebracht und sich konstant gewehrt? „Zur Debatte standen weniger das Verhalten und der Wille des Täters, als vielmehr das Verhalten und der Wille der Frau, ihre eventuelle Mitschuld“⁵⁹⁹, konkludiert Hommen. Die hermeneutische Marginalisierung von Frauen durch ihren Ausschluss aus Gesetzgebung und Rechtsprechung verband sich im konkreten Fall häufig mit testimonialer Ungerechtigkeit, wenn Frauen aufgrund von geschlechtsspezifischen Stereotypen für wenig glaubwürdig gehalten wurden.

Den Begriff des Missbrauchs gab es zwar bereits im Strafrecht. Er beschränkte sich allerdings auf Fälle, in denen die Willensbildung des Opfers eingeschränkt oder ausgehebelt war. Dies war der Fall bei minderjährigen Betroffenen, bei denen man davon ausging, dass die Willensbildung noch nicht voll entwickelt sei, oder bei Erwachsenen, die zum Tatzeitpunkt bewusstlos waren oder schliefen (vgl.

599 HOMMEN, SITTLICKEITSVERBRECHEN, 41.

§§ 176 Abs. 2 u. 3 sowie 177 RStGB). Illegitime sexuelle Handlungen von Klerikern an erwachsenen Frauen wurden immer wieder durch die Presse bekannt, beschäftigten die kirchliche Gerichtsbarkeit und in seltenen Fällen auch die staatlichen Behörden und waren Gegenstand von Klatsch und Tratsch. Es standen jedoch keine Deutungskategorien zur Verfügung, um diese als Missbrauch im Sinne einer Verletzung der sexuellen Selbstbestimmung zu definieren. Wo staatlicherseits die Ehre und die öffentliche Sittlichkeit als zentrale Güter fungierten, waren es kirchlicherseits das Priesteramt, die Heiligkeit der Sakramente oder das Keuschheitsgelübde, die durch illegitime Sexualität verletzt wurden. In der Presse wurden Missbrauchsfälle in der katholischen Kirche meist für politische Interessen instrumentalisiert und überzeichnet. Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse in seelsorglichen Kontexten und innerhalb religiöser Gemeinschaften wurden nicht als ein Faktor anerkannt, der – in den Worten der Kaiserzeit – die Willensbildung beeinträchtigt bzw. – in heutigen Worten – Konsens von vornherein ausschließt.

Auch wenn die Grenzen des Sagbaren in Bezug auf sexualisierte Gewalt sehr eng gesteckt waren, konnte die feministisch-historische Forschung zeigen, wie Frauen sich die androzentrische Perspektive aneigneten und einsetzten, um ihre Absichten und Bedürfnisse zu verfolgen, wie sie kreativ mit den patriarchalen Normen umgingen, um das ihnen widerfahrene Unrecht öffentlich zu machen und eine Wiedergutmachung zu erhalten ohne als „geschädigtes Gut“ betrachtet zu werden und sich damit an den Rand der Gesellschaft zu manövrieren. Die Analyse des Sprechens über die Missbrauchsfälle in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern soll im Bewusstsein für die testimoniale und hermeneutische Ungerechtigkeit, von der das Sprechen über sexualisierte Gewalt bestimmt war, aber auch für das subversive Sprechen der Betroffenen erfolgen. Wenn dabei der Begriff des Missbrauchs im heutigen Verständnis (vgl. II.5.1) verwendet wird, werden Handlungen in den Blick genommen, die über damalige Definitionen sexualisierter Gewalt hinausgehen. Denn eine Beschränkung auf das Verständnis des 19. Jahrhunderts würde eine Reproduktion der patriarchalen Perspektive bedeuten. Ziel der Arbeit ist es jedoch gerade auch die Erfahrungen sichtbar zu machen, die durch den damaligen Diskurs verschleiert und verdrängt wurden.

V Fallstudie: Missbrauch in der Gründungsgeschichte der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen

Von der allgemeinen Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation in der Kaiserzeit und dem damaligen Verständnis von sexualisierter Gewalt wird im vorliegenden Kapitel der Schritt zu konkreten Fällen von Missbrauch in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern vollzogen. Dabei wird die gesamte Gründungszeit rekonstruiert, um festzustellen, wie sich der Missbrauch in diesen Prozess einfügte und welche Folgen er auch für das Fortbestehen der Gemeinschaft hatte. Der Hauptfokus liegt allerdings auf der Analyse des Sprechens und Schweigens über den Missbrauch und der Faktoren, die dies bedingten. Dabei werden Verbindungen bis in die Gegenwart gezogen, indem die Deutung des Missbrauchs innerhalb der Kongregation der Franziskusschwestern bis heute analysiert wird. Mit Johanna Sköld geht es vor allem um die Frage: „What is remembered and how is the narrative of memory/history constructed?“¹ Diese Frage unterscheidet, so Sköld, Oral History und postmoderne Geschichtswissenschaft von positivistischer Geschichtswissenschaft, die in erster Linie nach historischen Ereignissen fragt. In der vorliegenden Arbeit wird sie indes pastoraltheologisch gewendet. Sie dient dazu, die *hidden patterns* aufzudecken, die den Umgang mit Betroffenen und ihren Berichten über Missbrauch prägen und Schlüsse für die Aufarbeitung aktueller und vergangener Fälle zu ziehen.

Über die Entstehung der Franziskusschwestern und ihren Gründer, P. Peter Natili, sowie seine (sexuellen) Übergriffe geben zahlreiche Quellen Auskunft. Bevor eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Inhalten der Quellen erfolgt, sind die Quellen selbst einer kritischen Analyse zu unterziehen. Aufschluss über die Archive-

1 SKÖLD, Truth, 498.

cherchen und die unterschiedlichen Arten von Quellen sowie ihren Wert für die Fragestellung der Arbeit gibt das erste Kapitel (1). Um die Missbrauchsfälle in ihrer ganzen Tragweite erfassen und verstehen zu können, wird im zweiten Kapitel ein Überblick über die konkreten historischen Vorgänge von Natilis Ankunft in München 1870/71 bis zur Anerkennung der Franziskusschwestern 1921 gegeben – mit besonderem Augenmerk auf die Vorwürfe der „unsittlichen Handlungen“, die in den 1890ern gegen Peter Natili laut wurden und in die Gerichtsprozesse der Jahre 1899 und 1900 mündeten (2). Hier geht es um eine Rekonstruktion der Ereignisse in diachroner Perspektive. Wie kam es zur Gründung der Franziskusschwestern und wie zu den Missbrauchsfällen durch den Gründer? Wie wirkte sich dies auf die weitere Entwicklung der Gemeinschaft aus? Diese wird ergänzt durch eine Analyse der Deutungen des Missbrauchs in stärker synchroner Perspektive (3). Dabei geht es darum, nachzuvollziehen, wie der Missbrauch von unterschiedlichen Akteur:innen gedeutet wurde und warum. Relevant sind dafür insbesondere Deutungen aus der Gründungszeit, es wird aber auch die Darstellung und der Umgang mit der Gründungsgeschichte bis heute analysiert. Diese Auseinandersetzung mit den Deutungen und Darstellungen der Missbrauchsfälle ermöglicht schließlich die Beantwortung der Fragestellung der vorliegenden Arbeit, nach den Möglichkeiten des Sprechens über den Missbrauch und den Grenzen der Anerkennung (4).

1 Zu den Quellen

Die Recherchen, die für die vorliegende Arbeit vorgenommen wurden, konnten sich in Teilen auf Recherchen zur Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern stützen, die in früheren Jahren bereits durchgeführt wurden. Daher sollen nicht nur die für diese Arbeit vorgenommenen Archivrecherchen erläutert und die dabei untersuchten Quellen kritisch beleuchtet, sondern auch die bisherigen Untersuchungen zur Gründungsgeschichte skizziert werden, um transparent zu machen, welches Wissen bereits vorlag und wie damit umgegangen wurde.

1.1 Historie der Auseinandersetzung mit der Gründungsgeschichte

Die Franziskusschwestern haben im Verlauf ihrer Geschichte immer wieder auf ihre Entstehungszeit zurückgeblickt. Dies verwundert nicht, spielt das Gründungscharisma doch eine entscheidende Rolle für die Identität katholischer Orden und Kongregationen. Die Unstimmigkeiten und Lücken in den verschiedenen Erzählungen von der Anfangszeit² werden an dieser Stelle immer wieder Anlass für Nachforschungen gegeben haben.

Belegt sind Recherchen der Franziskusschwestern zum ersten Mal für das Jahr 1954. Die Schwestern wandten sich an P. Jakob Schauermann, der die Bestrebungen um kirchliche Anerkennung der Schwesternschaft tatkräftig unterstützt hatte, seit 1913 als Administrator des Vereins der St. Franziskusschwestern und von 1922–1925 als Spiritual der Kongregation fungierte. Seine Nichte Sr. Ludmilla, die Franziskusschwester war, hatte ihn offenbar im Namen der Generaloberin Sr. Helmtrudis Ostermeier (1899–1988) um nähere Informationen zur Entwicklung der Franziskusschwestern gebeten. Erhalten ist nur der Antwortbrief Schauermanns.³

1990, in Vorbereitung auf das 100-jährige Bestehen der Gemeinschaft, beauftragten die Franziskusschwestern den Oberarchivrat Anton Grau, in den Münchner Archiven nach den Ursprüngen der Schwesternschaft zu forschen. Zu den Anfängen unter Natili gaben bis dato nur die Schenkungsurkunde des Anwesens in Perlach aus dem Jahr 1905 und Recherchen von P. Heinrich Fürst (1929–2014) zur Person Natilis in Italien Auskunft. Darüber hinaus wussten die Franziskusschwestern nach Aussage der damaligen Generaloberin Sr. Judith Dinkel „nur das, was im Nachhinein aufgezeichnet wurde“⁴, d. h. was in Chroniken und historischen Aufzeichnungen festgehalten worden war. Am 17.5.1990 schickte Anton Grau der Generaloberin zunächst Urkunden über die Grundstückskäufe, die für die

2 Die Chroniken und sonstigen schriftlichen Schilderungen der Entstehungsgeschichte variieren sehr stark in der Darstellung der Konflikte rund um Natili. Sprechen manche bei den Vorwürfen gegen Natili von einer Verleumdungskampagne, verschweigen andere völlig, dass es hier Konflikte gab oder streichen die Person Natilis ganz aus der Geschichte der Kongregation (vgl. V.3.8).

3 Vgl. P. Jakob Schauermann an Sr. Ludmilla, Brief 24.8.1954 (A-FSV 1.20.28).

4 Sr. Judith Dinkel an Anton Grau, Mitteilungsschreiben 13.3.1990 (A-FSV 1.11.9.1.1).

Schwesternschaft in Perlach getätigt wurden, und über den Verkauf des Anwesens 1940.⁵ Am 17.6.1990 folgte die Reproduktion eines Akts des Innenministeriums mit dem Titel „Das Treiben des früheren Ordenspriesters Natili in München“⁶, aus dem hervorgeht, dass Natili immer wieder unter polizeilicher Beobachtung stand und insbesondere in den Jahren 1899 und 1900 in mehrere Gerichtsprozesse verwickelt war. Explizit erwähnt werden zwei Aktenvermerkungen, die Anfang des Jahres 1900 entstanden waren und eine ausführliche Auflistung der gegen Natili erhobenen Vorwürfe enthielten.⁷ Im Münchner Staatsarchiv fand Grau außerdem einen Akt mit weiteren Informationen zur Entwicklung der Schwesternschaft und des Krankenpflegevereins bis 1913.⁸ In seine Recherchen bezog der Oberarchivrat auch P. Wilhelm Forster OFM (1912–2005) ein. Dieser setzte sich ebenfalls mit den Akten aus dem bayerischen Hauptstaatsarchiv und dem Münchner Staatsarchiv auseinander und sendete den Schwestern weitere Dokumente zur Entwicklung der Gemeinschaft ab 1913 aus dem Archiv der Bayerischen Franziskanerprovinz zu.⁹ Die Ergebnisse seiner Recherchen fasste er in einem Dokument zum Wirken P. Natilis in München zusammen, das er den Franziskus-schwern ebenfalls zur Verfügung stellte. Darin werden auch die

5 Vgl. Anton Grau an Sr. Judith Dinkel, Schreiben mit Übersendung von Archivreproduktionen 17.5.1990 (A-FSV 1.11.9.1.2).

6 Gemeint ist der Akt BayHStA MInn 66438. Vgl. Anton Grau an Sr. Judith Dinkel, Schreiben mit Übersendung von Archivreproduktionen 17.6.1990 (A-FSV 1.11.9.1.4).

7 Vgl. Graf von Luxburg, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Graf von Luxburg, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438). Die Quellenverweise enthalten alle ermittelbaren Angaben. Ist z. B. kein Datum, Verfasser oder Empfänger angegeben, gab die Quelle darüber keinen Aufschluss. Dies wird jedoch nicht eigens gekennzeichnet. In eckigen Klammern stehen Angaben, die nicht explizit aus den Quellen hervorgehen, aber aus dem Kontext erschlossen werden können.

8 Wohl StAM AR 3327/147; Vgl. Anton Grau an Sr. Judith Dinkel, Mitteilungsschreiben 27.9.1990 (A-FSV 1.11.9.1.13).

9 Vgl. P. Wilhelm Forster an Sr. Judith Dinkel, Schreiben mit Übersendung von persönlichen Aufzeichnungen 8.8.1990 (A-FSV 1.11.9.1.5); P. Wilhelm Forster an Sr. Judith Dinkel, Schreiben mit Übersendung von Archivreproduktionen 20.11.1990 (A-FSV 1.12.4.1.1–2); P. Wilhelm Forster an Sr. Judith Dinkel, Schreiben mit Übersendung von Dokumenten 8.12.1990 (A-FSV 1.12.4.1.2).

in den Aktenvermerkungen dokumentierten Vorwürfe gegen Natili angeführt: „Manipulation mit den von den Schwestern eingebrachten Geldern, Betrugereien, Abtreibung bis hin zur Tötung“, sowie der Vorwurf, er habe mit Magdalena Staudinger „geschlechtlich verkehrt“ und ein Kind gezeugt. Auch die medizinischen Untersuchungen der Schwestern, um „seine eigenen sinnlichen Gelüste zu befriedigen“¹⁰, werden hier erwähnt.

Die Franziskusschwestern ließen weitere Nachforschungen in den Archiven des Vatikans anstellen. Ein Brief von Msgr. Hans Schwemmer aus dem Staatssekretariat des Vatikans vom 1.9.1990 belegt die Übersendung von kopierten Dokumenten zu P. Natili und der Errichtung der Kongregation.¹¹ Grau war außerdem auf zwei Akten der Nuntiatur München über Peter Natili gestoßen. Kopien dieser Akten sind vermutlich aufgrund eines Missverständnisses nie nach Vierzehnheiligen gelangt.¹² Die Ergebnisse dieser Recherchen scheinen innerhalb der Kongregation nicht kommuniziert worden zu sein, sodass Sr. Victoria¹³ 2002 eine Magistraarbeit zu Peter Natili verfasste, ohne Zugriff auf diese wichtigen Dokumente zu haben. Bis 2020 war das Narrativ prägend, dass Natili einer von Neid getriebenen Verleumdungskampagne zum Opfer gefallen sei, die zu seiner Ausweisung führte (vgl. 3.8.6). Sr. Victoria sammelte zahlreiche Informationen zu Natilis Vorgeschichte und seiner Zeit nach der Ausweisung aus Bayern in Rom und Misano Mare, wo Natili bis zu seinem Tod lebte. Dazu recherchierte sie im *Archivio Apostolico Vaticano* (damals noch: Archivio Secreto Vaticano) und im Archiv der Kongregation für die Institute geweihten Lebens und für die Gesellschaften apostolischen Lebens¹⁴, im Stadtarchiv Terni, der Pfarrgemeinde von Collestate, dem Archiv der Universität Gregoriana in Rom sowie im Archiv des Rathauses von Misano Adriatico.

10 P. Wilhelm Forster, Das Wirken des P. Dr. Peter Natili in München, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (A-FSV 1.11.10.3), 4f.

11 Vgl. Hans Schwemmer an Sr. Judith Dinkel, Mitteilungsschreiben mit Übersendung von Fotokopien 1.9.1990 (A-FSV 1.11.9.1.6).

12 Als Anton Grau erfuhr, dass Hans Schwemmer bereits Kopien aus den vatikanischen Archiven an die Franziskusschwestern geschickt hatte, stornierte er seine Reproduktionsbestellung, die auch die Akten der Nuntiatur enthalten hätte (vgl. Anton Grau an Sr. Judith Dinkel, Mitteilungsschreiben 27.9.1990 (A-FSV 1.11.9.1.13)).

13 Auf eigenen Wunsch wird sie hier nur mit Vornamen genannt.

14 Im Folgenden als „Religiosenkongregation“ bezeichnet.

Auch nach der Abgabe der Magistraarbeit setzte Sr. Victoria ihre Recherchen fort und stieß 2013/14 schließlich im Archiv der St. Franziskusschwestern in Vierzehnheiligen auf die Akten, die 1990 im Bayerischen Hauptstaatsarchiv kopiert worden waren.

1.2 Archivrecherche im Rahmen dieser Arbeit

Die Akten aus dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv stellen auch den Ausgangspunkt dieser Arbeit dar, da sie die Aktenvermerkungen enthalten, in denen die Vorwürfe gegen Natili und die Aussagen der Zeug:innen in den Gerichtsprozessen so ausführlich aufgeführt werden wie in keinem anderen Dokument. Die Recherchen, die bereits in den 1990er Jahren und in den 2000er Jahren durch Sr. Victoria angestellt wurden, konnten als Grundlage für die weiteren Nachforschungen dienen. Es wurden jedoch alle Archive erneut aufgesucht, um die Akten im Original einzusehen und nach weiteren Dokumenten zu suchen. So fanden Archivrecherchen im Archiv der Franziskusschwestern in Vierzehnheiligen, im Archiv der Solanus-schwestern in Landshut, im Bayerischen Hauptstaatsarchiv sowie im Staatsarchiv München, im Vatikanischen Archiv und im Provinzarchiv der Deutschen Franziskanerprovinz in Paderborn, in dem alle Archive der ehemaligen deutschen Franziskanerprovinzen zusammengeführt wurden, statt. Einzig im Archiv der Religiosenkongregation konnten keine Archivrecherchen durchgeführt werden, da alle Versuche, einen Termin zu vereinbaren, per Brief, per Mail, per Telefon und durch persönliche Anfrage vor Ort unbeantwortet blieben. Daher wurden hier ausnahmsweise von Sr. Victoria im Zuge ihrer Recherchen in Auftrag gegebene Reproduktionen mit in die Analyse einbezogen. Recherchen im Archiv des Dikasteriums für die Glaubenslehre wurden nicht durchgeführt, da die Findbücher keine Hinweise auf relevante Akten zu Natili gaben.

Von besonderem Interesse bei den Recherchen in den staatlichen Archiven waren die staatsanwaltschaftlichen Akten zu den Prozessen um Natili 1899/1900 und der Einstellungsbescheid des Verfahrens gegen Natili 1899 bzw. die Urteile der Folgeprozesse. Die Suche verlief allerdings ergebnislos. Viele der Akten des Staatsarchivs München aus dem relevanten Zeitraum sind im Krieg zerstört worden. Im Bayerischen Hauptstaatsarchiv konnten in den vorherigen Re-

cherchen noch nicht berücksichtigte Akten eingesehen werden, die Aufschluss über Natilis Vorgeschichte sowie die Nachwirkungen der Prozesse und die Deutung der Fälle durch verschiedene staatliche Institutionen gaben.

Einige Spuren der Archivrecherche führten nach Salzburg. Hier hatte im Jahr 1901 ein Meineidprozess gegen eine ehemalige Josefschwester und Oberin stattgefunden. Während der Prozess in den Kanzleiregistern des Landesgerichts Salzburg dokumentiert ist, sind die dazugehörigen Akten einer Teilskalierung des Archivbestands zum Opfer gefallen. Die Nachforschungen wurden außerdem auf das Archiv der Erzdiözese Salzburg ausgeweitet, wo ein Faszikel zu den Dominikanerinnen eingesehen wurde, die von 1910–2011 in Salzburg niedergelassen waren. Die Gemeinschaft gehörte ursprünglich zu den Josefsschwestern¹⁵ und wurde von der ersten Oberin der Josefschwestern, Katharina Rösl, geleitet. Das Faszikel enthält Zeitungsberichte, die Katharina Rösl als eine Betroffene der Übergriffe Natilis ausweisen und ihre Rolle in den Prozessen gegen Natili beleuchten.

Im Archiv des Erzbistums München und Freising wurden umfassende Recherchen angestellt, um die Reaktionen des Bistums auf die Vorwürfe gegen Natili zu rekonstruieren. Allerdings wurden keine Dokumente gefunden, die sich mit den Vorwürfen gegen Natili befassen. Ein Personalakt zur Person Natilis liegt nicht vor, was vermutlich damit zusammenhängt, dass er nur als Kommorantpriester in der Diözese war. Auch eine Analyse der Akten des Generalvikariats, der Paschal- und Seelsorgsberichte der Dompfarrei zwischen 1886 und 1894, zu der einige der Kirchen gehörten, in denen Natili tätig war, sowie der Protokolle der Pastoralkonferenzen zwischen 1883 und 1901 lieferte keine Hinweise auf eine Auseinandersetzung des Klerus mit dem Fall. Lediglich über die Tätigkeit Natilis am Bürgersaal und im Verein der St. Josef-Mittwochandachten konnten im Archiv des Erzbistums München und Freising weitere Informationen gefunden werden. Im Archiv der Marianischen Männerkongregation München konnten zusätzliche Akten zu Natilis Zeit am Münchner Bürgersaal eingesehen werden. Unter den Akten seiner weiteren Tätigkeitsorte in München (Damenstiftskirche, Dreifaltigkeitskirche, St. Josef und St. Bonifaz) – hier hatte er keine feste Stelle, sondern feierte lediglich die Hl. Messe oder nahm Beichten ab – konnten

15 In den Quellen begegnet teilweise auch die Schreibweise „Josephsschwestern“.

keine Hinweise auf die Person Natilis gefunden werden. Die Akten aus der Damenstiftskirche (gehörte damals zu St. Peter) und der Dreifaltigkeitskirche (gehörte zur Dompfarrei „Zu unserer lieben Frau“) sind ebenfalls im Archiv des Erzbistums München und Freising einzusehen. Von St. Joseph sind dort aber lediglich Akten für den Zeitraum 1913 bis 1934 vorhanden. St. Bonifaz verfügt über ein eigenes Archiv, das auf Anfrage mitteilte, über keine Unterlagen zu verfügen, die sich mit der Person Natilis beschäftigen.

Die Entwicklung der Schwesternschaft konnte in erster Linie mit Hilfe der Akten aus dem Archiv der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen nachvollzogen werden. Aus der Entstehungszeit der Kongregation zwischen 1890 und 1900 sind hier allerdings kaum noch Akten erhalten. Einzig ein Meldeblatt aus dem Jahr 1898, das von Natili unterschrieben wurde und den Umzug aus der Schellingsstraße nach Perlach dokumentiert, ist aus dieser Zeit noch vorhanden. Bis zum Jahr 1913 gibt es weitere einzelne Dokumente, darunter Kaufverträge, Jahresprotokolle und Zeugnisse von Pfarrern über die Arbeit der Schwestern. Die Zeit ab 1913 ist dagegen sehr gut dokumentiert. Hier liegen zahlreiche Dokumente vor, die die Bemühungen der Gemeinschaft um diözesane Anerkennung bezeugen. Insbesondere Unterlagen zur Gründung des Vereins der Franziskusschwestern, die Satzungen und die Geschäftsordnung des Vereins in ihren verschiedenen Versionen, Protokolle wichtiger Generalversammlungen, Genehmigungen der Schwesternkleidung, die Anträge um Anerkennung und die im Anerkennungsverfahren eingereichten Unterlagen bis zur endgültigen Anerkennung finden sich hier. Besonders interessant für die Analyse der Deutungen aus der Retrospektive sind die Chroniken und Aufzeichnungen über die Anfänge der Schwesternschaft.

Weitere Dokumente zum Prozess der Anerkennung wurden im Archiv des Erzbistums Bamberg vermutet. Eine entsprechende Anfrage wurde jedoch negativ beschieden.

Um den öffentlichen Diskurs rund um die Vorwürfe gegen Natili zu analysieren, wurden die digitalen Zeitungsarchive *digiPress* der Bayerischen Staatsbibliothek, *ANNO* der Österreichischen Nationalbibliothek und das *Deutsche Zeitungsportal* genutzt sowie Zeitungsartikel, die sich in den Archiven vor Ort fanden.

1.3 Quellenkritik¹⁶

Die Archivmaterialien, die der Arbeit zugrunde liegen, umfassen verschiedene Arten von Dokumenten, von behördlichen Akten über Zeitungsartikel, Urkunden und Zeugnisse, privaten Briefwechsel, Protokolle, Chroniken, private Aufzeichnungen, Regeln, Satzungen bis hin zu Fotos. Bei der Rezeption dieser Dokumente dürfen die Umstände, unter denen sie entstanden, nicht außer Acht gelassen werden. Sie bestimmen nicht nur die äußere Form der Dokumente, sondern auch die Inhalte und deren Darstellung und sind somit entscheidend für die Aussagekraft der jeweiligen Quelle im Hinblick auf die Forschungsfrage.

1.3.1 Akten

Zu den Akten werden in der Archivkunde der Neuzeit alle Dokumente und Korrespondenzen gezählt, bei denen mindestens die verfassende bzw. sendende oder die empfangende Partei eine öffentliche Institution darstellt. Es handelt sich also ausschließlich um offizielle Schriftstücke. Die verfassende Institution kann im Falle der untersuchten Akten entweder eine staatliche Behörde sein, so etwa ein Ministerium oder eine Polizeidirektion, oder eine kirchliche Einrichtung, z. B. ein Ordinariat oder eine Ordensgemeinschaft.

1.3.1.1 Aktenvermerkungen

Zentral für die Rekonstruktion der Vorwürfe gegen Natili sind zwei Aktenvermerkungen, die durch den Regierungskanzlisten Graf von Luxburg¹⁷ wohl Anfang des Jahres 1900 verfasst wurden. Dabei handelt es sich um Aufzeichnungen, die allein für den internen Gebrauch der Behörde (in diesem Fall das Staatsministerium des Inneren) vorgesehen waren. Sie entstanden im Kontext der Entscheidung

16 Dabei wird die Definition von Hans-Jürgen Pandel zu Grunde gelegt: „Quellen sind Objektivationen und Materialisierungen vergangenen menschlichen Handelns und Leidens. Sie sind in der Vergangenheit entstanden und liegen einer ihr nachfolgenden Gegenwart vor“ (PANDEL, Quelleninterpretation, 11).

17 Möglicherweise handelt es sich um Graf Karl von Luxburg (1872–1956).

über die Ausweisung Natilis, die mindestens seit dem Antrag der Polizeidirektion auf Ausweisung vom 29.6.1899 im Raum stand.¹⁸

Eine der Aktenvermerkungen (im folgenden Fließtext als Aktenvermerkung I bezeichnet) ist als Beilage einer von Englert¹⁹ gezeichneten Geheimen Bemerkung überliefert.²⁰ Die Aktenvermerkung ist mit keinem Datum versehen, muss allerdings irgendwann zwischen dem 14.11.1899, dem spätesten erwähnten Datum, und dem 9.2.1900, auf den die Geheime Bemerkung datiert ist, verfasst worden sein. Auf 33 Seiten schildert Graf v. Luxburg Natilis Lebenslauf und seinen Lebenswandel seit seiner Ankunft in München 1871. Dabei fasst er alle Vorwürfe zusammen, die gegen Natili im Laufe der Zeit und insbesondere im Rahmen der Gerichtsprozesse 1899 erhoben wurden. Der Regierungskanzlist verfügte dazu wohl über umfassende Akteneinsicht, denn er belegt seine Darstellung der Ereignisse und Vorwürfe mit Verweisen auf Dokumente aus dem staatsanwaltlichen Akt vom Strafprozess gegen Natili, Berichten der Polizeidirektion, Regierungs- und Ministerialakten Natili betreffend, aber auch auf einen Personalakt und Schreiben des Ordinariates. Immer wieder führt er Aussagen von Zeug:innen in direkter, meist aber indirekter Rede an, die er dem Personalakt oder dem staatsanwaltschaftlichen Akt entnommen hat. Leider sind die Akten, auf die er sich hier bezieht, nicht erhalten geblieben, sodass diese direkten und indirekten Zitate nicht verifiziert werden können und Ereignisse und Aussagen nur durch die größere Distanz der Aktenvermerkung zu rekonstruieren sind. Gleichzeitig steigert das den Wert der Aktenvermerkung für diese Arbeit, da sie, wenn auch mittelbar, einen Zugang zu den verlorenen Akten bietet. Neben einer Zeitungsbrochure handelt es sich um das einzige Dokument, das Aussagen von Betroffenen und weiteren Zeug:innen sowie von Natili selbst wiedergibt. Es ist auch das einzige erhaltene Dokument, das ausführlich über den großen Strafprozess gegen Natili 1899 Auskunft gibt,

18 Der Antrag selbst ist nicht mehr erhalten, wird aber in einer Aktenvermerkung erwähnt: Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

19 Vermutlich handelt es sich hierbei um Ferdinand Ritter von Englert (1862–1935), der zwischen 1895 und 1900 Regierungsassessor war (vgl. Ferdinand Ritter von Englert).

20 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

die verschiedenen Anklagepunkte erläutert und die jeweiligen Entscheidungen des Gerichts anführt. Es handelt sich dabei nicht um einen Bericht eines Augenzeugen der Geschehnisse und Prozesse, sondern um eine Zusammenfassung von Berichten Dritter. Graf von Luxburg enthält sich weitestgehend eigener Deutung. Der Betreff der Aktenvermerkung „Die Ausweisung des Dr. Peter Natili in München“ dürfte jedoch seinen Bericht geprägt haben. Nicht allein die juristische Beurteilung der Vorwürfe waren für die Ausweisungsfrage relevant, sondern auch die moralische Bewertung des sittlichen Verhaltens Natilis. Dies machte eine erneute Auseinandersetzung mit dem Leben Natilis, den Prozessverläufen und den Zeug:innenaussagen überhaupt erst nötig.

Die zweite Aktenvermerkung (im Folgenden als Aktenvermerkung II bezeichnet) ist auf den 23.2.1900 datiert und als Beilage einer Mitteilung Englerts zur Ausweisungsfrage vom selben Datum überliefert. Graf v. Luxburg fasst hier die Verhandlung einer Beleidigungsklage Natilis gegen Maximilian Gérard zusammen. Der Schriftsteller Gérard²¹ hatte maßgeblich dazu beigetragen, dass die Anschuldigungen gegen Natili in der Öffentlichkeit und bei den Behörden bekannt wurden. Diesem Prozess wohnte Graf von Luxburg höchst wahrscheinlich als Abgeordneter des Staatsministeriums des Inneren bei.²² Auch hier gibt von Luxburg die Aussagen der vernommenen Zeug:innen weitestgehend in indirekter Rede wieder. Weite Teile der siebenseitigen Aufzeichnung beziehen sich auf das Urteil des Münchner Klerus über Natili und den Fall Staudinger. Anders als in der Aktenvermerkung I erlaubt sich Graf v. Luxburg im ersten Teil eine klare Deutung des Prozessausgangs: „Wie die Verurteilung

21 Gérard wird in den Akten als Schriftsteller bezeichnet. Da unter seinem Namen keine Veröffentlichungen ausgemacht werden konnten und es lediglich Hinweise auf das Verfassen von Zeitungsartikeln gibt, wäre die richtige Bezeichnung in der heutigen Zeit wohl Journalist.

22 Jedenfalls liegt eine Geheime Bemerkung vom 9.2.1900 vor, in der um Erlaubnis gebeten wird, dass von Luxburg dem Prozess beiwohnen dürfe (vgl. [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438)). Auch die genauen Kenntnisse des Prozessverlaufs und die detaillierte Schilderung etwa des Aussehens Natilis lassen darauf schließen, dass er die Verhandlung persönlich verfolgt hatte (vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438)).

des Beklagten zu einer bloßen Geldstrafe, so setzte auch der Verlauf der ganzen Verhandlung den Zivilkläger in ein keineswegs günstiges Licht.“²³ Auch diese Vermerkung fokussiert das sittliche Verhalten Natilis und nimmt damit eine andere Perspektive ein als die Gerichtsverhandlung, über die sie berichtet. In dieser war es in erster Linie um das Verhalten Gérards und die Stichhaltigkeit seiner Anschuldigungen gegangen.

Da es keine Dokumente gibt, die näher über den Verlauf der Prozesse Aufschluss geben als die beiden Aktenvermerkungen, werden sie sowohl für die historische Rekonstruktion als auch für die Analyse herangezogen, jedoch immer unter dem Vorbehalt, dass es sich hier um eine Darstellung in der Perspektive von Luxburgs handelt. Der Zweck der Aktenvermerkungen, Material für die Entscheidung der Ausweisungsfrage zu liefern, dürfte sich in der Auswahl und dem Ausschluss bestimmter Fakten und Aussagen und einer spezifischen Darstellung derselben niedergeschlagen haben.

1.3.1.2 Eingaben und Mitteilungen

Neben den Aktenvermerkungen gibt es noch eine Gruppe von Akten, die Korrespondenzen zwischen Privatpersonen und Behörden bzw. zwischen verschiedenen Behörden enthalten. Darunter sind 22 Eingaben Gérards an das Staatsministerium des Inneren, an die Kammer der Reichsräthe des bayerischen Landtags, das Kgl. Staatsministerium der Justiz und an die apostolische Nuntiatur München. Sie entstanden in den Jahren zwischen 1899 und 1901 und enthalten Anträge darauf, dass Natili das Zelebret entzogen werde bzw. dass er ausgewiesen werde. Einige Eingaben beziehen sich auch auf die Josefsschwester und fordern eine Untersuchung der Gemeinschaft, ein Verbot, Ordenskleidung zu tragen, bzw. die Unterbindung jeglicher Aktivitäten der Gemeinschaft. Hinzu kommen einige Zusendungen von Zeitungsartikeln, die das Verhalten Natilis kritisch beleuchten. Diese Eingaben verdeutlichen, wie beharrlich Maximilian Gérard sich für die Aufklärung der Verhältnisse rund um Natili und

23 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

die Josefsschwestern einsetzte und wie vehement er Konsequenzen einforderte. Es bleibt jedoch fraglich, wie viel Einfluss die Eingaben Gérards auf das Handeln der staatlichen Behörden hatten. Mehrere Eingaben, in denen er um Antwort auf vorherige Anträge bittet, lassen vermuten, dass viele seiner Anträge ins Leere liefen und in den Behörden unabhängig davon Prozesse angestoßen worden waren, die zur Ausweisung Natilis und zur Beobachtung der Schwesternschaft führten. Besonders hervorzuheben ist ein Begnadigungsgesuch, das Gérard nach seiner Verurteilung wegen der Beleidigung Natilis an Prinzregent Luitpold persönlich richtete.²⁴

Den größten Teil der behördlichen Akten machen Mitteilungsschreiben aus, die zwischen verschiedenen Behörden verschickt wurden. Einige dieser Schreiben richten sich an die von Natili gegründeten Vereine: den Verein der St. Josef-Mittwochandachten und den Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege. Involviert waren insbesondere das Kgl. Staatsministerium des Innern, die Kgl. Regierung von Oberbayern Kammer des Innern, das Ministerium des Kgl. Hauses und des Äußern, das Justizministerium, die Kgl. Polizeidirektion München, das Kgl. Bezirksamt München I sowie die Apostolische Nuntiatur München. Die Schreiben stammen vorwiegend aus der Zeit zwischen 1883 und 1912 und dokumentieren die Veranlassung, die Durchführung und die Ergebnisse von Untersuchungen Natilis bzw. der Josefsschwestern sowie der Gerichtsverfahren gegen Natili. Die Korrespondenz des Kgl. Staatsministeriums der Justiz beschäftigt sich vorwiegend mit dem Begnadigungsgesuch, das Gérard am 5.6.1900 an Prinzregent Luitpold gestellt hatte. Diese Schreiben belegen nicht nur die Maßnahmen, die von Seiten des Staates zur Kontrolle und Restriktion des Handelns von Natili bzw. den Josefsschwestern ergriffen wurden. In den Maßnahmen selbst und in einigen Schreiben, die die Ergebnisse der Gerichtsverfahren von 1899 und 1900 thematisieren, wird auch die Beurteilung der Vorfälle durch die staatlichen Behörden deutlich.

Die Akten enthalten darüber hinaus auch Korrespondenzen, die rein kirchliche Vorgänge und Verfahren abbilden. Insbesondere im Zuge der Anerkennungsbestrebungen der ehemaligen Josefsschwestern als Diözesankongregation sind einige Schriftwechsel erhalten.

24 *Maximilian Gérard* an Luitpold von Bayern, Eingabe 5.6.1900 (BayHStA MJu 13184).

Diese umfassen Schreiben der Oberin Sr. Rosa (Kreszentia Rodler) an den Franziskanerpater Jakob Schauer mann, der die Schwestern in diesem Anliegen unterstützte und später ihr Spiritual wurde, des Weiteren Korrespondenzen mit den Erzbistümern München und Freising sowie Bamberg. Ein Briefwechsel aus dem Jahr 1915 zwischen dem Hieronymitenpater Bernhard Stempf le, dem Erzbischof von Bamberg und P. Heinrich Holzapfel, zu jener Zeit Guardian der Franziskaner in Vierzehnheiligen, belegen einen Versuch, nach Natilis Tod die Besitzverhältnisse zwischen den Franziskusschwestern und dem Hieronymitenorden neu zu klären. Diese Korrespondenzen zwischen verschiedenen kirchlichen Stellen sind für die vorliegende Arbeit insbesondere hinsichtlich der kirchlichen Deutung der Geschehnisse interessant. Dies wird explizit deutlich, wenn Natili und die gegen ihn erhobenen Vorwürfe thematisiert werden, aber auch implizit, wenn es um den Umgang mit Natili und den Josefs- bzw. Franziskusschwestern geht. Auch die Deutung durch die Gemeinschaft lässt sich hier nachvollziehen, waren die Schwestern doch gerade im Zuge der Anerkennung als Diözesankongregation angefragt, Auskunft über ihre Geschichte und ihren Gründer zu geben.

1.3.1.3 Performative Zeugnisse: Urkunden, Urteile, Zeugnisse und Verfügungen

Eine dritte Kategorie behördlicher Akten stellen Urkunden, Zeugnisse und Verfügungen dar. Sie unterscheiden sich von den anderen beiden Gruppen dadurch, dass sie weder nur für den internen Gebrauch innerhalb einer Behörde gedacht sind, noch einen Teil einer Korrespondenz darstellen. Sie dienen vielmehr der Dokumentation von Entscheidungen und Ereignissen. Teilweise haben sie performativen Charakter, indem das, was niedergeschrieben wurde, erst durch diesen Akt Wirklichkeit wird. Aufgrund ihrer hohen Glaubwürdigkeit sind sie sehr wertvoll für die historische Arbeit, sie sind in ihrer Aussagekraft gleichwohl begrenzt, da sie immer nur einen bestimmten Status Quo festhalten bzw. schaffen. Im Kontext dieser Arbeit spielen sie vor allem für die Rekonstruktion des Lebenslaufs

von Natili eine Rolle und dokumentieren etwa seine Priesterweihe²⁵. Überliefert ist auch das Urteil eines Beleidigungsprozesses von Natili gegen Grafen Mattei, das am 28.5.1885 in Bologna gefällt wurde²⁶ sowie das Urteil des Appellationsgerichts vom 9.9.1885²⁷. Die Urteile bzw. Einstellungsbeschlüsse der späteren Verfahren, in denen Natili als Kläger oder Angeklagter auftrat, sind nicht mehr vorhanden. Seine Ausweisung ist wiederum in einer Verfügung des Kgl. Staatsministerium des Innern vom 27.2.1900 belegt.²⁸

Des Weiteren kann anhand von Urkunden die Entwicklung der Schwesternschaft nachvollzogen werden. Dokumentiert sind hier die Eintragung des Vereins der St. Franziskusschwestern in das Vereinsregister in Landshut,²⁹ der Kauf und Verkauf von Grundstücken und die Anerkennung der Franziskusschwestern als Kongregation der Diözese Bamberg.³⁰ Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Anerkennung war die Genehmigung der Ordenskleidung durch die Erzbistümer München und Freising sowie Bamberg.³¹

Zeugnischarakter haben auch die Empfehlungsschreiben verschiedener Gemeinden aus dem Jahren 1912³² und 1918³³. Beide Zeugnisammlungen liegen lediglich in Abschrift vor. Die Empfehlungsschreiben aus dem Jahr 1918 sind der Eingabe Sr. Rosas an den

25 *Kardinal [Constantino] Patrizi*, Urkunde 24.10.1873 (AAV Fondo Girolamini 168).

26 *Kgl. Zucht-Polizei-Gericht zu Bologna*, Urteil (Übersetzung durch G. Maln-Motte) 28.5.1885 (AAV Fondo Girolamini 168).

27 *Kgl. Appellationsgericht zu Bologna*, Urteil (Übersetzung durch G. Maln-Motte) 9.9.1885 (AAV Fondo Girolamini 168).

28 *Kgl. B. Staatsministerium des Inneren* an Kgl. Regierung, Kammer des Innern von Oberbayern, Mitteilungsschreiben 27.2.1900 (BayHStA MA 93349).

29 *Vereinsregister des Kgl. Amtsgerichts Landshut*, Auszug aus dem Band I Nr. 99, 11. Oktober 1913 (A-FSV 1.20.5.11).

30 *Bischof Jakobus von Hauck* an St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Kanonische Konfirmation, 4.10.1921 (A-FSV Sonderstandort).

31 *Ordinariat des Erzbistums München u. Freising*, Genehmigung 8.10.1913 (A-FSV 1.20.5.10); *Ordinariat des Erzbistums München u. Freising* an [St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen], Genehmigung (Abschrift) 22.5.1914, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.11); *Ordinariat des Erzbistums Bamberg* an St. Antonius-Heim in Vierzehnheiligen, Genehmigung 18.10.17 (A-FSV 1.20.9).

32 Empfehlungsschreiben (Abschrift) 1912 (A-FSV 1.20.4).

33 Empfehlungsschreiben (Abschrift) 1918, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg, Eingabe, 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.13–23).

Erzbischof von Bamberg, Jakobus v. Hauck, beigelegt, in der sie um Anerkennung der Franziskusschwestern als Diözesankongregation bittet. Den Anlass für die Verfassung der Empfehlungsschreiben 1912 ist nicht bekannt. Möglicherweise war hier schon einmal ein Versuch zur Anerkennung unternommen worden, für den die Empfehlungsschreiben abgeschrieben und eingesendet wurden, in denen die Pfarrer die Arbeit der Josefsschwestern wertschätzen. Zu bedenken ist hier natürlich, dass es nicht um eine objektive und zweckfreie Beurteilung der Tätigkeit ging, sondern dass die Schreiben das Ziel hatten, insbesondere die Leistungen der Gemeinschaft herauszustellen.

1.3.2 Zeitungsartikel

Zu den zu analysierenden Quellen zählen auch einige Zeitungsartikel. Ein Teil befand sich unter den Dokumenten der Behörden zu den Untersuchungen Natilis und der Josefsschwestern sowie den Gerichtsprozessen. Häufig sind sie Bestandteile von Eingaben Gérards, der die Behörden dadurch vor Natili warnte, auf die öffentliche Wahrnehmung des Falls hinwies und die Behörden zum Einschreiten aufforderte. Derartige Eingaben sendete Gérard an das Staatsministerium des Innern, aber auch an die Erzdiözese Salzburg, die Apostolische Nuntiatur in München und die Stadt Saarbrücken. Hervorzuheben ist insbesondere die Broschüre „Der Exmönch Dr. Peter Natili“³⁴, die in München im Jahr 1900 in der zweiten Auflage erschien. Verfasser ist vermutlich Maximilian Gérard selbst. Diese Broschüre ist zwar kein Zeitungsartikel im eigentlichen Sinne, mutet jedoch stilistisch wie ein ausführlicher Zeitungsartikel an. Inhaltlich gibt es große Ähnlichkeiten zu weiteren Zeitungsartikeln³⁵, sodass vermutet werden kann, dass deren Verfasser ebenfalls Gérard war. Das Heft fasst die wichtigsten Vorwürfe gegen Natili, sowie die Ergebnisse der Prozesse zusammen. Aussagen, die in den Prozessen gemacht wurden, sind zum Teil in wörtlicher Rede wiedergegeben. Der Verfasser scheint genaue Kenntnis der Vorgänge vor Gericht

34 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184). Im Text im Folgenden abgekürzt als „Exmönch“.

35 Vgl. Münchener freie Presse Nr. 66 vom 22.3.1900 (BayHStA MInn 66438); Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11).

gehabt zu haben, sogar des Beleidigungsprozesses, der im Februar 1900 unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattgefunden hatte.

Zusätzlich zu den Zeitungsartikeln, die unter den behördlichen Akten gefunden wurden, wurden ausführliche Recherchen über die digitalen Zeitungsportale der bayerischen Staatsbibliothek (digi-Press), sowie der Österreichischen Nationalbibliothek (ANNO) und das Deutsche Zeitungportal durchgeführt und weitere Artikel gefunden, die sich mit den Vorgängen rund um Natili auseinandersetzten. Viele der Zeitungsartikel weisen eine eindeutige Positionierung gegen Natili auf. Auch klare antiklerikalistische Stellungnahmen finden sich darunter. Dies sollte indes nicht dazu führen, dass die Zeitungsberichte als Verschwörungstheorien eingeordnet werden und ihnen jede Glaubwürdigkeit abgesprochen wird. Auch antiklerikale Berichte beruhten meist auf realen Sachverhalten, die jedoch mit entsprechenden Motiven ausgeschmückt und überzeichnet wurden (vgl. IV.3.3).

Die mit den Berichten verbundenen Intentionen und die Inhalte der Artikel sind genau zu prüfen und durch das Hinzuziehen weiterer Akten zu plausibilisieren. Teilweise können die Zeitungsberichte dazu dienen, den Verlauf der Prozesse nachzuvollziehen, da z. B. die *Münchner Neuen Nachrichten* kontinuierlich und ausführlich über die einzelnen Verfahrensschritte informierte. Der Wert der Zeitungsartikel für diese Arbeit liegt darüber hinaus nicht so sehr in den Inhalten, die sie als Fakten präsentieren, sondern in der Darstellung und Bewertung der Ereignisse. Denn es ist davon auszugehen, dass die Berichte in den Zeitungen stark die öffentliche Meinung prägten bzw. als deren Spiegel verstanden werden können.

1.3.3 Briefe

Entgegen dem alltäglichen Sprachgebrauch werden im Archivwesen lediglich solche Schriftstücke als Briefe bezeichnet, die eine private Korrespondenz zwischen Einzelpersonen bilden. Diese Dokumente können sehr aufschlussreich sein, um individuelle Deutungsweisen und -prozesse nachzuvollziehen. Leider sind aus der Entstehungszeit der Franziskusschwester kaum Briefe erhalten. Innerhalb der Franziskusschwester war der Austausch von Post mit Personen, die nicht zur Gemeinschaft gehörten, stark reguliert, wie die erste Regel

der Gemeinschaft zeigt, die in der Hauptchronik festgehalten ist.³⁶ Während es bei Orden und Kongregationen heute üblicher ist, die Nachlässe der Mitglieder zumindest teilweise zu archivieren, scheint dies in der fraglichen Zeit noch kein Usus gewesen zu sein. Die Frage danach, was als archivwürdig angesehen wurde, war meist vom individuellen Urteil der jeweiligen Archivar:innen abhängig.

Erhalten sind Briefe der Eltern von P. Bernhard Stempfle an ihren Sohn, in dem sie von den Prozessen um Natili berichten,³⁷ und Briefe von Sr. Rosa an P. Bernhard³⁸. Diese Briefe geben Aufschluss über das Verhältnis der Schwestern zur Familie Stempfle und darüber, wie Unterstützer:innen Natilis die Geschehnisse deuteten. Außerdem ist ein Brief Jakob Schauermanns an seine Nichte, die Franziskusschwester war, aus dem Jahr 1954 überliefert.³⁹ Diesem Brief legte er auf Anfrage der Kongregationsleitung Notizen bei, die er für Berichte über die Kongregation nach Rom (vermutlich im Kontext der kirchlichen Anerkennung) verfasst hatte. Er bat jedoch um Rücksendung der Notizen, sodass sie nicht mehr erhalten sind. Mit Nachdruck betonte P. Schauermann in seiner Antwort, dass er über die Trennung der Solanusschwestern von den Franziskus-schwestern 1925 nicht sprechen würde. So bleibt die Perspektive des langjährigen Administrators und Spirituals auf die Entwicklung der Gemeinschaft im Dunkeln.

1.3.4 Protokolle

Offiziellen Charakter haben wiederum Protokolle, die ebenfalls unter den untersuchten Dokumenten sind. Protokolle haben in der Regel eine einheitliche äußere Form, die ein genaues Datum enthält, eine Auskunft über den Zweck bzw. den Anlass der Versammlung,

36 Vgl. Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 14, 17; vgl. ausführlicher: V.2.3.4.

37 [*Mutter von B. Stempfle*] an P. Bernhard Stempfle, Brief 6.10.1899 (AAV F. Girolamini 169); [*Vater von B. Stempfle*] an P. Bernhard Stempfle, Brief 4.3.1901 (AAV F. Girolamini 169).

38 *Sr. Rosa Rodler* an P. Bernhard Stempfle, Brief 13.2.1905 (AAV Fondo Girolamini 169).

39 *P. Jakob Schauermann* an Sr. Ludmilla, Brief 24.8.1954 (A-FSV 1.20.28).

eine Liste der Anwesenden und die Niederschrift des Verlaufs bzw. der Ergebnisse einer Sitzung. Bestätigt werden die Inhalte des Protokolls durch die Unterschrift der verfassenden Person oder der Sitzungsvorsitzenden.

Die Protokolle der Franziskusschwestern wurden in der Anfangszeit in einem Protokollbuch niedergeschrieben.⁴⁰ Dieses beginnt jedoch erst im Jahr 1913 und enthält aus den Jahren zwischen 1913 und 1918 lediglich einzelne Protokolle von Mitgliederversammlungen, Generalversammlungen oder Vorstandschafts- und Oberinnensitzungen. Ab 1918 sind auch Protokolle von regelmäßig stattfindenden Ordensratssitzungen enthalten. Diese geben Auskunft über die jeweils aktuelle Verteilung der Ämter, darunter das Amt der Vorsitzenden des Vereins, des Administrators, der Ausschusschwestern und einzelner Oberinnen. Berichtet wird außerdem von der Aufnahme neuer Mitglieder und von den in den Sitzungen vorgenommenen Wahlen und Abstimmungen. Diese beziehen sich nicht nur auf die Vergabe von Ämtern, sondern auch auf Satzungsänderungen. So geben die Protokolle Auskunft über Themen, die den Verein zu der jeweiligen Zeit beschäftigten. Satzungsänderungen, aber auch Appelle an die Mitglieder durch die Vorsitzende oder den Administrator, die protokolliert wurden, weisen indirekt auf Probleme hin, mit denen der Verein umzugehen hatte, machen aber auch die jeweilige Ausrichtung des Vereins, seine Zwecke und Ziele deutlich.

Protokolle liegen aber nicht nur vom Verein der St. Franziskus-schwestern vor, sondern auch vom Concilium der Marianischen deutschen Congregation am Bürgersaal in München. Diese geben Aufschluss über Natilis Tätigkeiten als Kaplan am Bürgersaal und seine Involvierung in den Verein der St. Josef-Mittwochandachten sowie dessen Konflikte mit der Marianischen Congregation.

1.3.5 Satzungen und Regeln

Unter den Archivdokumenten finden sich mehrere Versionen von Regeln bzw. Ergänzungen zur ursprünglichen Regel und den Satzungen der Josefsschwestern und späteren Franziskusschwestern. Diese sind in unterschiedlicher Form überliefert. Die früheste und einzige

40 Protokollbuch 1913–1922 (A-FSV Sonderstandort).

erhaltene Regel aus der Entstehungszeit, die Natili zugeschrieben wird, findet sich in der Chronik der St. Franziskusschwestern unter den Einträgen zum Jahr 1904.⁴¹ Weder die Autorschaft Natilis noch das Jahr können als gesichert gelten (vgl. auch 1.3.6.1). Es ist aber davon auszugehen, dass es sich tatsächlich um eine sehr frühe Regel handelt. In einem Brief vom 24.4.1914 weisen P. Jakob Schauer mann und Sr. Rosa Rodler die Schwestern darauf hin, dass gemäß der Geschäftsordnung weiter „die bisherigen Gepflogenheiten als Regel beachtet werden“ sollen. Die weiteren Ausführungen zur Regel machen deutlich, dass die Geschäftsordnung sich auf die Natili zugeschriebene Regel bezieht, die zu diesem Zeitpunkt offenbar in Kraft war.⁴²

Vom Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege sind gedruckte Satzungen in zwei Versionen vorhanden, die sich inhaltlich jedoch nur geringfügig in unwesentlichen Punkten unterscheiden.⁴³ Diese beschreiben den Zweck des Vereins sowie die Rechte und Pflichten der Mitglieder, thematisieren die Rolle der Krankenpflegerinnen allerdings nicht weiter. Demgegenüber geht eine handschriftlich verfasste Geschäftsordnung des Krankenpflegevereins, die dem Bezirksamt München am 17.6.1908 vom Verein selbst übermittelt wurde, neben der Rolle des Vorsitzenden, des Schriftführers und des Kassiers auch eigens auf die Rolle der Oberin und der Schwestern ein.⁴⁴

Vom Verein der St. Franziskusschwestern, der 1913 gegründet wurde, sind noch die ersten Versionen von Satzung und Geschäftsordnung vorhanden sowie die erste Satzungsänderung, die bereits 1914

41 Vgl. Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort).

42 Vgl. Sr. Rosa Rodler/P. Jakob Schauer mann an St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Mitteilungsschreiben 24.4.1914, in: Protokollbuch 1913–1922 (A-FSV Sonderstandort).

43 Vgl. Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege, Satzungen 13.7.1906 (StAM AR 3326/147); Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege, Satzungen 29.3.1908 (StAM AR 3326/147).

44 Vgl. Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege, Geschäftsordnung, als Beilage in: Casella an Kgl. Bezirksamt München, Schreiben 17.6.1908 (StAM AR 3326/147).

erfolgte.⁴⁵ Während auch hier die Satzung in erster Linie die Rechte und Pflichten der Mitglieder festschreibt, führt die Geschäftsordnung genaue Vorgaben an, die die Aufnahme, die Zeit der Kandidatur und den Alltag der Schwestern regeln.

Aus dem Zeitraum vor der Anerkennung als Diözesankongregation sind zwei weitere Bücher mit Satzungen und Normen erhalten. Das erste Buch trägt den Titel „St. Franziskusschwestern unter dem Schutze des heiligen Josef“⁴⁶ und enthält die Satzung in der überarbeiteten Version von 1914 und eine „Schwestern-Ordnung“, die thematisch der früheren Geschäftsordnung entspricht. Zusätzlich sind Vorschriften enthalten, die als Ergänzung zur Regel verstanden werden sollten. Betont wird, dass die Inhalte der Regel und der Geschäftsordnung weiter gültig bleiben sollten. Die Regel entsprach in einigen Punkten wohl nicht mehr der Lebensrealität der Schwestern und sollte in diesen Aspekten durch die Vorschriften erweitert werden. Als Anhang finden sich im Buch ausgewählte Abschnitte der Geschäftsordnung, wichtige vatikanische Erlässe und Dekrete, darüber hinaus die Professformel und Gebete. Das Buch kann nicht genau datiert werden. Die „Schwestern-Ordnung“ enthält jedoch einige Anmerkungen und Korrekturen mit Bleistift, die im zweiten Buch aus dem Jahr 1920⁴⁷ in den Druck mitaufgenommen wurden, sodass von einer Entstehung zwischen 1914 und 1920 ausgegangen werden kann. Die im zweiten Buch „Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern“ enthaltene Regel entspricht der „Schwestern-Ordnung“ inklusive der dort in Bleistift vermerkten Korrekturen. Die enthaltenen Satzungen gleichen den Vorschriften aus dem Buch „St. Franziskusschwestern unter dem Schutze des heiligen Josef“. Die Änderung der Satzung war wohl vom Bamberger Ordinariat am 19.11.1919 angeregt worden. In einem Schreiben

45 Vgl. *Verein der St. Franziskusschwestern*, Satzungen 23.9.1913 (A-FSV 1.20.5); *Verein der St. Franziskusschwestern*, Satzungen 9.3.1914 (A-FSV 1.20.6); *Verein der St. Franziskusschwestern*, Geschäftsordnung (A-FSV 1.20.5.14–17). Die aktualisierte Version der Satzung und die Geschäftsordnung sind zudem in der Chronik der Franziskusschwestern aufgeführt (vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 9.3.1914).

46 *St. Franziskusschwestern unter dem Schutze des heiligen Josef* (A-FSV Sonderstandort).

47 *Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern*, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort).

vom 22.1.1920 wird die oberhirtliche Anerkennung derselben ausgedrückt.⁴⁸

Satzungen, Regeln und Geschäftsordnung können keinen direkten Aufschluss über das Leben der Schwestern geben. Sicherlich hat man sich bemüht, den dort festgehaltenen Normen zu entsprechen, den Tag zu strukturieren, wie es hier vorgegeben war, die Gebetsvorschriften einzuhalten, die Kleiderordnung zu befolgen usw. Dies bedeutet aber nicht, dass man in der Praxis nicht in gewissen Punkten bewusst oder unbewusst, absichtlich oder unabsichtlich von den Regeln abwich. Teilweise sind die aufgestellten Normen vielleicht auch gerade Zeugnis für das, was nicht nach Vorstellung der Ordensleitung lief. So ist die Regel, die das Sprechen mit Fremden über Angelegenheiten der Gemeinschaft verbietet, vermutlich ein Versuch der Leitung auf eine entsprechende Praxis zu reagieren und diese zu unterbinden.⁴⁹ Die Normensammlungen weisen also daraufhin, wo Regelungsbedarf bestand und für welche Sachverhalte ein Problembewusstsein vorhanden war. Positiv gewendet geben die Regelwerke Aufschluss über Werte und Normen, die das Leben der Gemeinschaft bestimmten. Sie zeigen, welche Erwartungen an das Leben und Verhalten einer Ordensschwester gerichtet wurden. Eine genaue Analyse in dieser Perspektive wird in Kapitel 2.3.4 vorgenommen.

1.3.6 Chroniken und Aufzeichnungen über die Anfänge der Kongregation

Besonders aufschlussreich ist auch die Analyse der Chroniken und Aufzeichnungen über die Anfänge der Kongregation. Sie geben nicht nur Auskunft über die Entwicklung der Kongregation, sondern sind selbst in besonderer Weise als Deutungen der Geschichte zu verstehen. Einerseits weisen sie darauf hin, wie in der jeweiligen Zeit auf die Kongregationsgeschichte geblickt wurde. Andererseits produzieren sie selbst Deutungen, die von Mitgliedern und Außenstehenden

48 Vgl. *Erzbischöfliches Generalvikariat Bamberg* an Kongregation der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Mitteilungsschreiben 22.1.1920 (A-FSV Sonderstandort).

49 Vgl. Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: *Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen*, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 17,6.

rezipiert wurden, wirkten so auf die Wahrnehmung der Ereignisse ein und prägen sie bis heute. Die Chroniken und Aufzeichnungen sind in unterschiedlichen Kontexten und Zeiten entstanden. Um zu analysieren, wie sich die Deutungen und das Wissen um die Ereignisse im Verlauf der Zeit veränderten, wurden nicht nur Quellen untersucht, die vor 1921 entstanden, sondern auch spätere Aufzeichnungen.

1.3.6.1 Aufzeichnungen mit historiographischem Interesse

Zu den Aufzeichnungen, die in einer explizit historiographischen Intention verfasst wurden, zählen Chroniken, die kontinuierlich fortgeschrieben wurden, um die Geschichte der Kongregation festzuhalten, aber auch historische Überblicke, die Ergebnis einer Auseinandersetzung mit den Quellen der Anfangszeit waren. Sie können als Historiographien im eigentlichen Wortsinn angesehen werden. Denn das Aufschreiben der Geschichte ist nicht einfach als Verschriftlichung von Tatsachen und Ereignissen zu verstehen. Die Verfasser:innen trafen Entscheidungen darüber, was sie als relevant erachteten und prägten die Aufzeichnungen durch ihre persönliche Perspektive. Der Akt des Aufschreibens ist daher selbst als Moment der Produktion von Geschichte anzusehen.

Wichtige historiographische Aufzeichnungen stammen von Sr. Cäcilia Parusel (1881–1980), die sich 1910 den Josefsschwestern anschloss und von 1935–1947 Generaloberin der Kongregation war. Sie verfasste mehrere kleine Hefte, die Aufschluss über die Geschichte der Kongregation geben. Ein Heft widmete sie der Entstehungsgeschichte von 1890 bis 1914,⁵⁰ weitere Hefte den einzelnen Niederlassungen der Gemeinschaft bzw. der Zusammenarbeit mit dem Franziskaner Missionsverein und den jeweiligen Entwicklungen. Wahrscheinlich ist, dass diese Hefte in ihrer Zeit als Generaloberin entstanden, evtl. auch laufend fortgeführt wurden. Für Sr. Helmtrudis Ostermeier, Generaloberin von 1947 bis 1970 verfasste sie zudem anlässlich ihres Namenstages ein eigenes Chronikbuch, in dem sie

50 Cäcilia Parusel, Entstehung der Kongregation der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen. Heft Nr. 0: St. Josefsschwestern von 1890–1913 (A-FSV Sonderstandort).

die Schilderungen der einzelnen Hefte zusammenführte.⁵¹ Das Buch umfasst die Zeit von 1890 bis 1956. Im Jahr 1956 ist lediglich der Personenstand „z. Zeit“ festgehalten, sodass davon ausgegangen werden kann, dass das Buch in diesem Jahr entstand. In einem Brief an Sr. Helmtrudis, der dem Chronikbuch beigelegt ist, erwähnt Sr. Cäcilia den Gedanken, die Chronik einmal in ein haltbareres Buch zu übertragen, das keine Kriegsware sei. Dies könnte draufhinweisen, dass es bis zum damaligen Zeitpunkt noch keine offizielle Chronik gab. Möglicherweise legte Sr. Cäcilias Namenstagesgeschenk jedoch den Grundstein dafür, denn die Hauptchronik weist große Ähnlichkeiten zu den Aufzeichnungen Sr. Cäcilias auf.⁵² Niedergeschrieben wurde der erste Teil der Hauptchronik (bis 1932) wohl durch Sr. Pia Rieger (1897–1994), die laut ihrem Nachruf ab 1945 in Vierzehnheiligen lebte, „um bei den schriftlichen Arbeiten zu helfen“⁵³. Die kunstvolle Zierschrift, durch die besondere Ereignisse in der Chronik hervorgehoben sind, soll Sr. Pauline Selmaier (1920–2001, Generaloberin: 1970–1988) beigetragen haben. Die Aufzeichnungen beginnen mit dem Jahr 1890 und dem Anliegen Natilis, Krankenpflege für arme, unbemittelte Kranke anzubieten. Die gesamte Entstehungszeit befindet sich im ersten Chronikbuch, das den Zeitraum bis 1933 abdeckt und handschriftlich verfasst ist. Wichtige Ereignisse wie die Anerkennung als Diözesankongregation sind besonders kunstvoll dargestellt. Die in der Chronik angeführten Daten und Ereignisse lassen sich in weiten Teilen durch andere Dokumente belegen. Wichtige Ereignisse werden durch Bibelzitate oder Zitate der Ordensgründer:innen Franziska Schervier (1819–1876) und Franz Libermann (1802–1852) ergänzt. An diesen Stellen wird deutlich, dass es sich nicht nur um eine nüchterne Reproduktion der großen Meilensteine auf dem Weg der Gemeinschaft handelt, sondern auch um eine Bewertung und Auslegung derselben. Die Chronik zählt zu den wichtigsten Dokumenten einer Kongregation, die neben der Geschichte auch Aufschluss über Zweck, Charakter und Selbstverständnis der Gemeinschaft gibt. Ziel war es daher wohl, eine stringente Erzählung der Anfänge zu verfassen, die insbesondere die Errungenschaften der Gemeinschaft herausstellt.

51 *Cäcilia Parusel*, Chronikbuch 1956 (A-FSV Sonderstandort).

52 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort).

53 Nachruf Sr. Pia Rieger (A-FSV 03.11.1994 – 2.1.11).

Für den Zeitraum von 1890 bis 1964 liegt ein „Geschichtlicher Überblick“⁵⁴ vor, der vermutlich 1965 entstand. Es ist nicht bekannt, zu welchem Anlass oder von wem der Überblick verfasst wurde. Es ist lediglich vermerkt, dass der Bericht der Jahre 1890–1925 nach einer Vorlage von P. Engelhard Spachtholz (1895–1977; Spiritual der Franziskusschwestern von 1949–1961) verfasst worden sei. Auch diese Chronik ist nicht als reiner Tatsachenbericht zu verstehen, sondern kommentiert und deutet insbesondere die Entstehungszeit und die Vorfälle rund um Natili.

Auch die Chroniken der Solanusschwestern, die 1925 durch die Trennung von den Franziskusschwestern entstanden, geben Aufschluss über die gemeinsame Entstehungszeit. So gibt es eine „Chronik Urschrift“, die von Sr. Anna Westermeier (1896–1943) verfasst wurde, deren Entstehungszeit aber unbekannt ist.⁵⁵ Sie umfasst den Zeitraum von 1890 bis 1926. Auch bei dieser Chronik handelt es sich nicht um eine reine Auflistung von Ereignissen. Neben den Entwicklungen der Kongregation werden zeitgeschichtliche und politische Geschehnisse erwähnt. Regelmäßig ist die Schilderung von Ereignissen mit deutenden Kommentaren versehen oder es werden Bibelstellen herangezogen, um etwa die Ereignisse eines Jahres einzuordnen.⁵⁶ Daneben gibt es eine „Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926“⁵⁷, die erstens einen von P. Forster verfassten Teil über „[d]as Wirken P. Dr. Peter Natili[s] in München“, zweitens eine von Sr. Claudia Ambros (1900–1981, Generaloberin der Solanusschwestern 1958–1980) verfasste Chronik und im dritten Teil Berichte und Bilder zur geschriebenen Chronik enthält. Der genaue Entstehungszeitpunkt der „Vorgeschichte“ ist nicht bekannt. Vermut-

54 Geschichtlicher Überblick von 1890–1964, 30.4.1965 (A-FSV Sonderstandort).

55 Sr. Anna Westermeier, Chronik Urschrift 1911–1939 (Archiv der Solanusschwestern). Sr. Anna Westermeier wurde am 21.4.1896 geboren, trat am 24.12.1920 bei den Franziskusschwestern ein, und legte die hl. Profess am 25.12.1921 ab. Sie schloss sich bei der Trennung 1925 den Solanusschwestern an und war deren erste Chronistin. Am 29.3.1943 starb sie im Alter von 46 Jahren (vgl. *Kongregation der Solanusschwestern*, Totenbuch (Archiv der Solanusschwestern)).

56 So etwa Ps 94, 19f. als Einleitung des Berichts über das Jahr 1920 oder wenn es von Sr. Rosa heißt, sie hätte sich „wohl die meisten Verdienste erworben sowohl bei den Josefsschwestern als auch hernach bei Umbildung um die Franziskusschwestern und Solanusschwestern“.

57 Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern).

lich wurden die drei Teile erst nachträglich zusammengefügt. Die Aufzeichnungen P. Forsters lassen darauf schließen, dass er Einsicht in die Akten über Natili und die Josefsschwestern hatte, die er im Rahmen der Recherchen der Franziskusschwestern im Jahr 1990 im Bayerischen Hauptstaatsarchiv und im Münchner Staatsarchiv eingesehen hatte (vgl. 1.1). Die Chronik von Sr. Claudia Ambros wurde vermutlich während ihrer Amtszeit als Generaloberin (1958–1980) verfasst und jährlich bis in das Jahr ihres Todes 1981 weitergeführt.⁵⁸ Auch sie geht in ihrer Chronik der Solanusschwestern bis auf die Anfänge mit Natili zurück, hatte aber offenbar keine Kenntnis der Akten, die P. Forster eingesehen hatte. An einigen Stellen wird auf die „alte Chronik“ – gemeint ist vermutlich die Chronik Sr. Anna Westermeiers – und an einer Stelle auf die handschriftliche Chronik der Franziskusschwestern als Grundlage für die Aufzeichnungen verwiesen.

Im Archiv der Solanusschwestern befindet sich außerdem eine Chronik, die die Geschichte der Franziskusschwestern bis 1986 beschreibt.⁵⁹ Verfasser:in und Datum sind nicht bekannt. Da an mehreren Stellen von „unserer Kongregation“ oder „unserer Geschichte“ gesprochen wird, liegt die Vermutung nahe, dass eine Franziskus-schwester die Chronik verfasste.

Unter einem ähnlichen Titel „Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation – Vorgeschichte“ ist im Provinzarchiv der Franziskaner in Paderborn eine Chronik überliefert, die große Parallelen zur letztgenannten Chronik aufweist.⁶⁰ Die Ereignisse der Jahre 1890–1914 werden in identischem Wortlaut wiedergegeben und auch die Schilderung der Zeit bis 1925 weist viele Parallelen auf. Die Chronik aus dem Franziskanerarchiv ist demgegenüber deutlich ausführlicher gehalten. Ab dem Jahr 1925 wird hier jedoch nicht die Geschichte der Franziskusschwestern, sondern die der Solanusschwestern geschildert. Am Ende steht ein Memorandum, das von P. Rainer Lubert (1930–2017) am 12.11.1987 unterzeichnet wurde. Es legt nahe, dass der damalige Direktor der Solanusschwestern (Amtszeit

58 Sr. Claudia Ambros, Chronik, 1981, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern).

59 Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation (Archiv der Solanusschwestern).

60 P. Rainer Lubert, Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation – Vorgeschichte, 11.12.1987 (PAB 01–2439–2).

13.10.1983–30.4.2008) die Aufzeichnungen zur Geschichte der Franziskusschwestern als Grundlage für seine Darstellung der Entwicklung der Solanusschwestern herangezogen hatte, die mit Blick auf Verhandlungen zwischen Solanusschwestern und Franziskaner-Missionsverein über das wechselseitige Verhältnis und die Vermögensverhältnisse nötig geworden war.

Unter dem Titel „Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef“⁶¹ liegt eine Chronik vor, die einen deutlich persönlicheren Charakter hat als die bisher angeführten Chroniken. Sie wurde vermutlich von einer Franziskusschwester verfasst und umfasst den Zeitraum von 1890 bis ca. 1942, vermutlich das Jahr der Niederschrift.⁶² Die Verfasserin scheint viele der geschilderten Ereignisse selbst miterlebt zu haben und die erwähnten Personen gut zu kennen. Die Chronik mutet schon ob der äußeren Form, die sich nicht an die typische Strukturierung durch die Absetzung der Daten bzw. Jahreszahlen auf der linken Seite hält, eher wie ein Bericht an. Dieser ist jedoch sehr persönlich gehalten, indem persönliche Eindrücke und Bewertungen miteingeflochten wurden. Die scheinbare Objektivität, die viele anderen Chroniken herzustellen versuchen, ist hier kaum vorzufinden.

1.3.6.2 Aufzeichnungen im Rahmen der Anerkennung

Von den Chroniken sollen an dieser Stelle die historischen Aufzeichnungen unterschieden werden, die zu einem spezifischen Anlass, nämlich den Bestrebungen um Anerkennung als Diözesankongregation, verfasst wurden. Ziel war in diesem Fall, keine kohärente Erzählung für die Nachwelt zu produzieren, sondern den entscheidenden Organen im Ordinariat bzw. im Vatikan darzulegen, warum eine Anerkennung als Diözesankongregation für die Bestrebungen der Kongregation einerseits und die der Gesamtkirche andererseits förderlich und angemessen waren. Ein Schreiben aus dem Sekretariat der Religiösenkongregation an den Erzbischof von Bamberg vom

61 Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef (A-FSV Sonderstandort).

62 Es wird von dem Backofen im Mutterhaus in Vierzehnheiligen berichtet, der 1918 errichtet wurde und nach 24 Jahren immer noch in Gebrauch sei.

12.6.1920 verdeutlicht, welche Fragen dabei konkret zu beantworten waren:

- „1. Wer und wie beschaffen der Gründer der neuen Genossenschaft ist, und welche Ursache zur Errichtung angeführt wird?
2. Welches der Name und Titel der zu gründenden Kongregation ist?
3. Welches die Form, Farbe, Stoff und Teile des Habits sind, der von den Novizen und Professoren getragen wird?
4. Wie viele und welche Aufgaben die Genossenschaft sich wählen will?
5. Mit welchen Mitteln die Sicherheit der Gründung gewährleistet wird?
6. Existieren endlich ähnliche Institutionen in der Diözese und welche Aufgaben haben sie?“⁶³

In den Akten der Franziskusschwestern, in denen die Briefwechsel im Kontext der Anerkennungsbestrebungen aufbewahrt wurden, findet sich auch eine Aufzeichnung Sr. Rosa Rodlers über die „Ursache der Entstehung der privaten Krankenpflegerinnen“⁶⁴. Das zweiseitige Dokument ist handschriftlich verfasst und enthält Ergänzungen bzw. Korrekturen, die mit unterschiedlichen Stiften dem ursprünglichen Text hinzugefügt wurden. Es handelt sich hier um einen persönlichen Bericht über die Ursache der Entstehung der Schwesternschaft aus Perspektive Sr. Rosas. Einen großen Teil nimmt die Schilderung ihrer Vorgeschichte ein und erst am Ende des Textes geht sie auf ihre Motivation ein, sich dem ambulanten Krankenpflegeverein vom hl. Josef anzuschließen und sich mit anderen Frauen zusammenzutun, um Krankenpflege für die Menschen auf dem Land zu leisten. Ob diese Schilderung der Entstehungszeit jemals abgeschickt wurde, kann nicht mehr nachvollzogen werden.

Unter den Unterlagen befindet sich aber auch die Abschrift eines von Sr. Rosa verfassten Schreibens vom 20.6.1919, in dem sie den Erzbischof von Bamberg um die Anerkennung als Diözesankongre-

63 *Sekretariat der Religiösenkongregation* an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Mitteilungsschreiben (Übersetzung) 12.6.1920 (A-FSV 1.20.12.4).

64 *Sr. Rosa Rodler*, Ursache der Entstehung der privaten Krankenpflegerinnen (Entwurf) (A-FSV 1.20.10.13–14).

gation bittet. Dieser Eingabe ist unter anderem ein Bericht über die Entstehung und die Tätigkeit der Franziskusschwestern beigelegt.⁶⁵ Es handelt sich um einen vierseitigen knapp und nüchtern gehaltenen Abriss der Geschichte der Franziskusschwestern von 1890 bis 1919. Er enthält die wichtigsten Entwicklungsschritte der Gemeinschaft, die ursprüngliche Motivation zur Krankenpflege und die verschiedenen Tätigkeitsbereiche. Die Person Natilis wird allerdings nicht erwähnt. Der Bericht wurde vermutlich als Vorlage für Schilderungen der Entstehung an anderer Stelle verwendet. So scheinen sich die Entstehungsgeschichte, die Bischof Jakobus v. Hauck im Kontext der Konfirmation der Kongregation⁶⁶ zeichnet und die Geschichte der Genossenschaft⁶⁷, die mit den Regeln und Satzungen im Jahr 1920 abgedruckt wurde, stark daran zu orientieren.

1.3.6.3 Private Aufzeichnungen

Schließlich gibt es noch eine dritte Form der Aufzeichnungen, die als persönliche Erinnerungen verfasst wurden. Hier vermischt sich an vielen Stellen die Schilderung der Geschichte der Kongregationen –, die die Verfasser:innen teilweise selbst miterlebt haben, teilweise nur aus Berichten anderer kennen, – und die Wiedergabe der eigenen, persönlichen Erfahrungen mit der Kongregation.

Von Sr. Aloisia Weigl (1884–1942) liegt ein kleines Heft vor.⁶⁸ Es enthält eine Liste all der Gegenstände, die beim Eintritt in die Kongregation mitzubringen sind, ein Inventar der Wäsche und Bücher im Josefs- und Mariahaus in Perlach 1936 und eine Darstellung der Geschichte der Gemeinschaft. Anders als bei vielen anderen Aufzeichnungen stehen hier nicht die Entwicklungsschritte der Gemeinschaft im Vordergrund: Nach knappen Ausführungen zu den Anfängen rückt Sr. Aloisia Weigl bestimmte Schwestern in den Fokus, die aus ihrer

65 Sr. Rosa Rodler, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10).

66 Bischof Jakobus von Hauck an St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Kanonische Konfirmation, 4.10.1921 (A-FSV Sonderstandort).

67 Geschichte der Genossenschaft, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort).

68 Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.11.1942 – 54).

Sicht besonders prägend für die Gemeinschaft waren. Diese werden ausführlich charakterisiert, ihre besonderen Talente und Beiträge zum Leben der Gemeinschaft genannt und ihre Geschichte in der Kongregation dargelegt (Eintritt, Profess, Ämter, Sterbedatum). Die Geschichte der Kongregation selbst wird eher beiläufig erzählt und umfasst die wichtigsten Ereignisse bis in das Jahr 1909. Besonders interessant ist das Heft Sr. Aloisia Weigls auch, weil sie ausführlich den üblichen Tagesablauf und die Lebensumstände im Josefshaus schildert. Insgesamt müssen ihre Ausführungen jedoch als hochidealisierte Darstellung der Geschichte und des Lebens in der Gemeinschaft gelten. Kritik oder Beschwerden kommen nicht vor, dagegen verwendet sie insbesondere zur Charakterisierung der Schwestern theologisch aufgeladene Bilder von Opfer, Dienst und den Schwestern als Bräute Christi.

Aufzeichnungen aus einer anderen Perspektive sind von P. Sigebert Kalb (1890–1967) erhalten. Am 24.9.1953 verfasste er einen handschriftlichen Bericht über die Entstehung der Solanusschwestern, die in seine Zeit als Spiritual bei den Franziskusschwestern von 1925 bis 1927 fiel.⁶⁹ Dabei geht er auch auf die Entstehung der Franziskusschwestern ein und stellt deren Entwicklung bis zur Trennung in groben Zügen dar. Der Bericht scheint auf Anfrage hin verfasst und könnte Teil einer umfassenderen Auseinandersetzung der Franziskusschwestern mit ihrer Gründung und der Trennung von den Solanusschwestern sein, in deren Kontext auch P. Schauer- mann um eine Darstellung seiner Erlebnisse gebeten worden war. P. Kalb kennzeichnet den Bericht sehr deutlich als Produkt seiner eigenen Wahrnehmung bzw. Ergebnis dessen, was er als Spiritual von den Schwestern berichtet bekam.

„In meine kurze Amtszeit als Spiritual fällt die Trennung der Solanusschwestern von den Franziskusschwestern. Da ich nur die geistige Leitung der Schwestern hatte, war ich an dieser Angelegenheit nicht unmittelbar beteiligt. [...] Meine Kenntnisse in der Angelegenheit stammen in der Hauptsache von Schwester Martha Seif, damals Novizenmeisterin

69 P. Sigebert Kalb, Ursprung und Gründung der Solanusschwestern (Kopie), 24.9.1953 (A-FSV 1.12.3).

und jetzt Pfarrschwester in Nürnberg St. Ludwig, sowie von der bereits erwähnten Generaloberin Schw. Gertrud.“⁷⁰

Er bemüht sich dabei gleichwohl um Objektivität: „Soweit es bei Informationen von anderer Seite her möglich ist, habe ich mich bemüht objektiv zu berichten.“⁷¹

Einen Einblick in die Darstellung der Geschichte durch die Franziskusschwestern bieten die Aufzeichnungen, die Sr. Solana Söllner (geb. 1937) 1960/61 in ihrem Noviziat verfasste.⁷² Hier schrieb sie den Verlauf der Geschichte nieder, wie sie ihn im Noviziatsunterricht gelernt hatte. Sehr deutlich tritt das Anliegen hervor, eine stringente und harmonische Geschichte zu erzählen. Schwierigkeiten und Konflikte in der Entstehung der Kongregation, wie die Vorwürfe gegen Natili oder die Trennung von den Solanusschwestern werden nicht erwähnt.

Ganz andere Einblicke gewähren die Aufzeichnungen Sr. Pia Riegers. Sie schrieb 1989 ihre Erinnerungen an ihre Zeit in der Kongregation seit ihrem Eintritt 1910 auf.⁷³ Dabei handelt es sich um eine persönliche Schilderung der Entwicklung, die sich allein auf die Ereignisse stützt, die Sr. Pia selbst miterlebt hatte und Einblick in den Alltag und die Atmosphäre in der Kongregation gibt. Dabei ist nicht zu vernachlässigen, dass es sich hier nicht um direkte Erfahrungsberichte handelt, sondern um Eindrücke, die erst mit vielen Jahrzehnten Abstand aufgeschrieben wurden.

1.3.7 Bilder

Bilder spielen für die Forschung an der Entstehungsgeschichte der Franziskusschwestern nur eine marginale Rolle und sind auch kaum überliefert. Lediglich für die Frage nach der gemeinsamen Kleidung der Krankenpflegerinnen, die vom bayerischen Staat streng über-

70 *P. Sigebert Kalb*, Ursprung und Gründung der Solanusschwestern (Kopie), 24.9.1953 (A-FSV 1.12.3).

71 *P. Sigebert Kalb*, Ursprung und Gründung der Solanusschwestern (Kopie), 24.9.1953 (A-FSV 1.12.3).

72 *Sr. Solana Söllner*, Geschichtliche Aufzeichnungen vom Noviziat 1960/61 (A-FSV Sonderstandort).

73 *Sr. Pia Rieger*, Erinnerungen an die ersten Ordensjahre von 1910 an, 1989 (A-FSV Sonderstandort).

wacht wurde, sind sie aufschlussreich. Zur Veranschaulichung der Kleiderbestimmungen werden Fotos aus der „Vorgeschichte der Solanusschwestern“ herangezogen.⁷⁴ Darüber hinaus sind wenige Fotos überliefert, die einen Einblick in den Arbeitsalltag und die Konvente geben. Auch vom Haus in Perlach gibt es Fotos. Von Natili ist lediglich eine Zeichnung vorhanden, die im Kontext der Gerichtsprozesse entstand.

2 Gründungsgeschichte der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen

Rund 30 Jahre liegen zwischen der Entstehung der Gemeinschaft von Krankenpflegerinnen und ihrer Anerkennung als Kongregation der Franziskusschwestern. Diese Zeit lässt sich in drei Phasen gliedern: Die ersten zehn Jahre von 1890 bis 1900, in der die Gemeinschaft sich als Krankenpflegerinnen des Vereins vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege unter der Leitung des Hieronymitenpaters Peter Natili konstituierte. Die Zäsur zwischen der ersten und der zweiten Phase bilden die Gerichtsprozesse gegen Natili und seine Ausweisung. Die zweite Phase von 1900 bis 1913 kann als Konsolidierungsphase verstanden werden. Hier wechselte die Leitung der Schwestern mehrmals, sie standen unter staatlicher Beobachtung, bemühten sich darum, ihren Ruf wiederherzustellen und die Arbeit in der Krankenpflege fortzuführen. Ab dem Jahr 1913 nahm sich P. Jakob Schauermann (1880–1957) der Schwestern an. Damit begann die dritte Phase, die sich durch die Unterstützung Schauermanns im Streben nach diözesaner Anerkennung auszeichnet, was 1921 schließlich gelang. Diese drei Phasen stehen im Mittelpunkt dieses zweiten Kapitels. Ziel ist es, die historischen Umstände zu erfassen, unter denen es zur Gründung der Franziskusschwestern und zum Missbrauch durch P. Natili kam und inwiefern sich dieser auf die weitere Entwicklung der Gemeinschaft auswirkte. Diese Umstände sind zu berücksichtigen, wenn im nächsten Kapitel (3) die Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über den Missbrauch analysiert werden.

74 Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern).

2.1 Gründung des Vereins vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege⁷⁵

Anfang der 1890er – ein genaues Gründungsdatum ist nicht überliefert⁷⁶ – wurde in München der Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege gegründet. „Armen mittellosen Kranken unentgeltliche, besser situierten Kranken gegen mäßige Entschädigung, Warte und Pflege verschaffen zu können“, war das Anliegen dieses Vereins und in Kriegszeiten „die Pflege der Verwundeten“⁷⁷, wie es einem Handzettel des Vereins aus dem Jahr 1895 zu entnehmen ist. Die analysierten Quellen sind sich nicht einig, wer als Gründer:in des Vereins anzusehen ist. Vielfach wird Natili als Gründer bzw. als Stifter bezeichnet.⁷⁸ Dies ist auch das Narrativ, das die Franziskusschwestern bis heute bedienen.⁷⁹ Zwei Darstellungen der Entste-

75 In den Quellen teilweise auch „Verein vom hl. Joseph für ambulante Krankenpflege“.

76 Laut Aktenvermerkung I gründete Natili 1891 zunächst einen „angeblichen Orden“ (gemeint ist die Gemeinschaft der Krankenpflegerinnen) und 1892 den Krankenpflegeverein (vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438)). Auch der Beitrag P. Wilhelm Forsters über das Wirken Natilis in München datiert die Gründung auf das Jahr 1892 (vgl. *P. Wilhelm Forster*, Das Wirken des P. Dr. Natili in Muenchen, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern)). In der Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen und in allen weiteren Chroniken und Aufzeichnungen über die Entstehungszeit wird die Gründung des Vereins dagegen bereits auf 1890 datiert (vgl. u. a. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag vom Oktober 1890).

77 *Vorstandschafft des Vereins vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege*, Handzettel November 1895 (AAV Fondo Girolamini 168).

78 Vgl. u. a. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort); *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438). P. Sigebert Kalb nutzt in seiner Darstellung der Entstehung der Solanusschwestern für Natili den Begriff des „Stifters“, und unterscheidet seine Rolle so von der P. Schauermanns, den er als „Gründer“ bezeichnet (vgl. *P. Sigebert Kalb*, Ursprung und Gründung der Solanusschwestern (Kopie), 24.9.1953 (A-FSV 1.12.3)).

79 Wobei es deutliche Unterschiede gibt: Dieses Narrativ wird vor allem vom Mutterhaus in Vierzehnheiligen geprägt (vgl. u. a. www.fs-vierzehnheiligen.de/ueber-uns/unsere-geschichte/deutschland). Auch in Indien gibt es eine Fokussierung auf Natili als Gründer. Kulturell geprägt wird hier der Gründungsperson eine herausgehobene Bedeutung zugeschrieben, während in Deutschland eher die

hungszeit bezeichnen dagegen die ersten Krankenpflegerinnen als die Gründerinnen.⁸⁰ Einige Chroniken und Aufzeichnungen enthalten sich wiederum der Benennung einer expliziten Gründungsperson.⁸¹ Dies geht jedoch meist damit einher, dass die Bedeutung der Krankenpflegerinnen für die Entwicklung der Kongregation herausgestellt wird. Insbesondere Sr. Rosa Rodler wird eine entscheidende Rolle zugeschrieben, während Natili in diesen Berichten keine Erwähnung findet. Sr. Cäcilia Parusel geht in dem von ihr verfassten Chronikbuch sogar so weit, Bischof Jakobus v. Hauck als Gründer zu bezeichnen, da er die Schwestern als Diözesankongregation im Erzbistum Bamberg anerkannt hatte.⁸² Wer die initiale Idee hatte, den ambulanten Krankenpflegeverein zu gründen, kann nicht mehr rekonstruiert werden. Auch eine Abwägung, welche Person den größten Anteil am Fortbestehen der Schwesternschaft hatte, fällt aus der heutigen Perspektive schwer. Stattdessen soll die Uneindeutigkeit der Quellen in diesem Punkt ernst genommen werden. Sie entspricht der Realität, in der viele Menschen auf unterschiedlichste Weise zur Entstehung und Weiterentwicklung der Schwesternschaft beigetragen haben, vermutlich mehr als die Rede von einer einzigen Gründungsperson. In geschlechtersensibler und machtkritischer

Aufgabe und Sendung der Kongregation im Vordergrund zu stehen scheint. In Peru wird dagegen die Rolle der ersten Schwestern in besonderer Weise herausgestellt, wodurch Natili in den Hintergrund rückt (vgl. <http://francisca.nasdebamberg.pe/es/quienes-somos/nuestros-origenes/> ; in dieser Arbeit: V.3.8.6).

- 80 Die Konfirmationsurkunde schreibt den Krankenpflegerinnen explizit die Gründung zu und erwähnt Natili nicht (vgl. *Bischof Jakobus von Hauck* an St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Kanonische Konfirmation, 4.10.1921 (A-FSV Sonderstandort)). Sr. Solana stellt die Schwestern in ihren Aufzeichnungen als Gründerinnen dar, indem Sie den Gründungsimpetus bei diesen sieht und Natili nur als „Helfer und Berater in beruflichen und wirtschaftlichen Fragen“ bezeichnet (Sr. *Solana Söllner*, Geschichtliche Aufzeichnungen vom Noviziat 1960/61 (A-FSV Sonderstandort)).
- 81 Vgl. Geschichtlicher Überblick von 1890–1964, 30.4.1965 (A-FSV Sonderstandort); Sr. *Rosa Rodler*, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10); Sr. *Anna Westemeier*, Chronik Urschrift 1911–1939 (Archiv der Solanusschwestern); Geschichte der Genossenschaft, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort).
- 82 Vgl. *Cäcilia Parusel*, Chronikbuch 1956 (A-FSV Sonderstandort).

Perspektive sind die Beiträge der Frauen zur Entwicklung des Vereins zur Kongregation zu würdigen, aber auch ihr Beitrag zum Verschweigen und Vertuschen des Missbrauchs sichtbar zu machen. So wird den Gefahren einer androzentrischen Geschichtsschreibung entgegengewirkt, die sich auf die Darstellung des Handelns und der Errungenschaften von (Kirchen-)Männern beschränkt. Wenn Natili im Folgenden als Gründer bezeichnet wird, geschieht das in Anlehnung an das bis heute dominante Narrativ, das ihn als Gründer sieht. Diese Bezeichnung soll aber in erster Linie die Rolle hervorheben, die Natili in der Geschichte bis heute zugeschrieben wurde und nicht als Abbildung einer historischen Realität verstanden werden, in der der Gründungsimpetus allein von Natili ausgegangen wäre.

Natili fungierte jedenfalls als Präses des Vereins. Daneben gab es das Amt des Vorstands und des Kassiers, die in der Anfangszeit von Anton Steinhauser (Vorstand) und Anton Limbacher (Kassier) bekleidet wurden. Die Pflege der Kranken wurde von Frauen geleistet, die eine Ausbildung als Pflegerin hatten oder bereit waren, sich in pflegerische Tätigkeiten einweisen zu lassen. Sie arbeiteten nur für den Verein, der durch die Mitgliedsbeiträge für ihren Unterhalt aufkam. Schon bald organisierten sich die Pflegerinnen als eine Gemeinschaft. Sie traten in den dritten Orden des heiligen Franziskus ein, wurden also weltliche Tertiärinnen, legten sich eine gemeinsame Tracht zu und schlossen sich auch zu einer Wohngemeinschaft zusammen.⁸³ Zunächst lebten sie in einer Wohnung Natilis in der Schellingstraße und ab 1898 dann in einem eigens dafür durch Natili erworbenen Anwesen in Perlach.⁸⁴ In der Gesellschaft wurden sie wohl als Ordensschwestern wahrgenommen und „Josefsschwestern“ genannt.⁸⁵

83 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Einträge zu den Jahren 1891/92.

84 Vgl. *Peter Natili*, Meldeblatt für den Wohnungseinzug 8.4.1898 (StAM AR 3326/147).

85 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Oktober 1890.

2.2 Wichtige Personen der Anfangszeit

Für die Entstehung und Weiterentwicklung des „Vereins vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege“ bis 1900 waren in erster Linie Peter Natili und die ersten Schwestern entscheidend, die im Folgenden näher beleuchtet werden.

2.2.1 Peter Natili

2.2.1.1 1842–1870: Natilis Herkunft und seine erste Zeit im Orden

Peter (Pietro) Natili wurde am 26.09.1842 in Spoleto, Provinz Perugia, Italien geboren⁸⁶, trat am 25.04.1858 in den italienischen Orden der *Eremiten des hl. Hieronymus* ein, der ca. 1380 von Petrus Gambacorta von Pisa (1355–1435)⁸⁷ gegründet worden war.⁸⁸ Er wurde

86 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

87 Vgl. FRANK, Hieronymiten; FRANK, Petrus v. Pisa.

88 Vgl. Urkunde/Protokoll 25.4.1858 (AAV Fondo Girolamini 18). Ob er auch bis zu seinem Lebensende Hieronymit war, ist jedoch unklar. In einem Brief an die Religiosenkongregation vom 01.11.1911 beklagt Natili, man habe ihm von Seiten der Kongregation mitgeteilt, dass er nicht mehr als Ordensmitglied anerkannt werde (vgl. *P. Peter Natili* an Religiosenkongregation, Eingabe 1.11.1911 (ACIVC 1377/11)). Auch die Akten rund um die Gerichtsprozesse 1899/1900 stellen Natilis Ordenszugehörigkeit in Frage. Immer wieder ist so zum Beispiel vom „Ex-Mönch“, vom angeblichen oder früheren Ordenspriester Peter Natili die Rede (vgl. [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184)). Aus einem Schreiben des Kgl. Staatsministeriums des Kgl. Hauses und des Äußern geht zudem hervor, dass der damalige Nuntius Lorenzelli eine Eingabe machte, um klarzustellen, dass Natili kein Ordensmitglied mehr sei (vgl. *Kgl. B. Staatsministerium des Kgl. Hauses und des Äußern* an Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben 8.4.1899 (BayHStA MInn 66438)). Auf der anderen Seite wird Natili im Schematismus der Erzdiözese München und Freising des Jahres 1874 unter den Kommorantpriestern mit der Anmerkung „Ord. S. Hieronym.“ geführt (vgl. Schematismus der Geistlichkeit des Erzbisthums München und Freising 1874 (BSB Bavar. 4043–1874)) und 1896 stellt ihm Kardinal Dominicus Svampa, Erzbischof von Bologna und Protektor der Hieronymiten, ein Empfehlungsschreiben aus, in dem er angab, dass Natili mit der Zustimmung seiner Oberen

am 15.4.1865 zum Priester geweiht⁸⁹, studierte Philosophie, Theologie, kanonisches und weltliches Recht⁹⁰ und wurde zum Doktor der Theologie promoviert.⁹¹ Bei seiner Zulassung zu den einfachen Gelübden hatte es Einwände eines Paters gegeben⁹² und die Abstimmung über seine Zulassung zur Profess war lediglich mit 4:3 Stimmen erfolgt.⁹³ Davon abgesehen scheint seine Laufbahn innerhalb des Ordens und der Universität unauffällig und regelkonform verlaufen zu sein.

in München lebe (vgl. *Kardinal Dominicus Svampa*, Empfehlungsschreiben 25.1.1896 (AAV Fondo Girolamini 156)). Eine Liste, die den Mitgliederstand der Eremiten vom hl. Hieronymus in der Provinz Rom am 1.4.1878 dokumentiert, bestätigt seine Ordenszugehörigkeit für den Entstehungszeitpunkt (vgl. *P. Carmelo Patergnani*, Mitgliederliste des Konvents S. Onofrio in Rom (AAV Fondo Girolamini 12)). Im Rahmen der Auflösung des Hieronymiten-Ordens 1933 wird Natilis Wirken nach seiner Rückkehr nach Italien wertschätzend erwähnt (vgl. *Fr. Pietro Ferrara*, Mitteilungsschreiben 15.7.1929 (ACIVC 330/22)). Diese widersprüchliche Aktenlage lässt auf ein schwieriges Verhältnis zwischen Natili und seiner Kongregation schließen. In München und auch später in Misano agierte Natili als Einzelperson, weitgehend unabhängig von der Kongregation. Die Gerichtsprozesse um Natili und der Skandal, den er in München auslöste, stellten eine Gefahr für den Ruf der Hieronymiten dar und sind von seinen Oberen sicher kritisch betrachtet worden, unabhängig davon, welchen Wahrheitsgehalt sie den Vorwürfen gegen Natili beimaßen. Gleichzeitig hatte Natili wohl gute Kontakte zum Adel (z. B. zu Gräfin Amalie v. Rambaldi (vgl. *Kgl. B. Staatsministerium des Inneren für Kirchen- und Schulangelegenheiten* an Kgl. Regierung von Oberbayern, Kammer des Innern, Eingabe 17.4.1900 (BayHStA MInn 66438)); auch Kontakte zum Erzherzog von Fiume wurden ihm nachgesagt (vgl. *Der Exmönch Dr. Peter Natili*, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 15). Natili verfügte große finanzielle Ressourcen, die er durchaus auch zum Wohl seines Ordens einzusetzen bereit war, wie am Bau von Kirche und Konvent in Misano deutlich wurde. Damit besaß Natili Mittel, die für das Überleben der durch die Revolution und innere Streitigkeiten angeschlagenen Kongregation entscheidend gewesen sein konnten und die somit vielleicht das ambivalente Verhältnis begründeten.

89 Vgl. *Kardinal [Constantino] Patrizi*, Urkunde 24.10.1873 (AAV Fondo Girolamini 168).

90 Vgl. *Kardinal [Constantino] Patrizi*, Urkunde 1.8.1868 (AAV Fondo Girolamini 168).

91 *Solemnis Praemiorum Distributio apud Collegium Roomanum Societas Iesu ad S. Ignatii Patris*, September 1865 (AAV Fondo Girolamini 168), 3.

92 Vgl. Bericht 15.3.1859 (AAV F. Girolamini 18).

93 Vgl. Bericht 10.8.1862 (AAV F. Girolamini 15).

2.2.1.2 1871–1883 Beschäftigung an Nuntiatur und Bürgersaal in München

Ein Bekannter und Geschäftspartner⁹⁴ Natilis, Anton Bstieler, schildert in einem Schreiben von 1883 Natilis weiteren Weg:

„Er war bereits als Kaplan in Rom bestimmt als 1870 die [unleserl.] mit Gewalt in Rom eindringen und den glorreichen Papst Pius IX. in seiner Stadt überfielen. Infolge dieser Gewalttat mußten alle jungen Priester nach Empfang des Segens vom Hl. Vater das Kloster und Rom verlassen. Natili kam mit mehreren seiner Ordensbrüder nach Dublin, wo er sich als Missionar nach Amerika einschiffen wollte, allein dort überfiel ihn eine schwere Krankheit, und er war genöthigt zurückzubleiben. Nach überstandener Krankheit kam er 1871 nach München, wo er im Herzogspital gastliche Aufnahme fand.“⁹⁵

Als im November 1874 die Kaplanstelle an der Bürgersaalkirche frei wurde, stellte er ein Gesuch, diese Stelle übernehmen zu dürfen, dem stattgegeben wurde.⁹⁶ Von 1874 bis 1878 soll er auch an der

94 Sie vertrieben gemeinsam zunächst homöopathische Medikamente des Grafen Mattei und später auch Medikamente aus eigener Herstellung. Mehr dazu unter V.2.2.1.4.

95 *Anton Bstieler*, Mitteilungsschreiben 20.3.1883 (AEM EB006 27). Auch in weiteren Quellen wird die Revolution als Grund für Natilis Auswanderung benannt. Dabei werden jedoch unterschiedliche Motive angegeben. So heißt es, er sei so vor dem Militärdienst geflohen (vgl. Mitgliederliste I.4.1878 (AAV Fondo Girolamini 114)), nach den Enteignungen hätten viele Ordensangehörige versucht, ihre Gemeinschaften aus dem Ausland (finanziell) zu unterstützen und zu ihrem Erhalt beizutragen (vgl. *Augusto Guglielmo Tuccimei* an italienischer Industrieminister, Mitteilungsschreiben (Kopie) Januar 1918 (AAV Fondo Girolamini 127)). Im Schematismus der Erzdiözese München und Freising des Jahres 1872 heißt es dagegen, Natili sei zu Studienzwecken in München (vgl. Schematismus der Geistlichkeit des Erzbisthums München und Freising 1872 (BSB Bavar. 4043–1872), 179). 1886 wird in der Zeitung berichtet, dass er nach eigener Angabe „aus einem Hieronymitenkloster aus Italien entlaufen ist, um der Militärpflicht zu entgehen“. Andere würden jedoch behaupten „aus delikateren Gründen“ (Neue Elektrohomöopathie, Schwindel und Herr Natili. Separatabdrücke aus den Nr. 212, 214, 215 1885 und Nr. 1 1886 des Bayerischen Vaterlandes (BayHStA MInn 66438)).

96 Vgl. *Consilium der Marianischen deutschen Congregation am Bürgersaal*, Protokoll 26.10.1874 (AEM EB006 213). Der Schematismus der Erzdiözese München und Freising führt Natili als Kaplan im Bürgersaal zum ersten Mal im Jahr 1875 (vgl. Schematismus der Geistlichkeit des Erzbisthums München und Freising 1875 (BSB Bavar. 4043–1875), 43).

Apostolischen Nuntiatur Bayern beschäftigt gewesen sein, ob im Amt des Sekretärs oder nur als Schreiber im Sekretariat wurde in der Presse kontrovers diskutiert.⁹⁷ „Durch sein schroffes, überhebliches, alles besser wissendes Benehmen und ungenaue Berichterstattung über Persönlichkeiten des erzbischöflichen Ordinariats München-Freising“⁹⁸ habe Natili das Misstrauen einiger Ordinariatsmitarbeiter geweckt und sei 1878 plötzlich seiner Stellen enthoben worden, „ohne dass die näheren Gründe hätten in Erfahrung gebracht werden können“⁹⁹. Die Zeit, die Natili an der Nuntiatur gearbeitet haben soll, stimmt mit der Amtszeit des Nuntius Angelo Bianchi (1874–1878) überein. Möglicherweise hatte das Ende von Natilis Beschäftigung an der Nuntiatur auch mit dem Weggang Bianchis zu tun.

Sein Amt als Kaplan am Bürgersaal behielt Natili währenddessen, anders als in der Aktenvermerkung I vermerkt, bei.¹⁰⁰ Im Jahr 1880 gründete sich am Bürgersaal der Verein der St. Josef-Mittwochandachten.¹⁰¹ Auf Antrag von Therese Freiin von Gumpenberg erhielt

97 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438). Für die Tätigkeit Natilis an der Nuntiatur gibt es keine direkten Belege, lediglich eine Einladung aus dem Jahr 1874, in der er als Sekretär der Nuntiatur bezeichnet wird (vgl. Einladungsschreiben an P. Peter Natili (AAV Fondo Girolamini 168)). In mehreren Zeitungen wurde zudem davon berichtet, dass Natili durch den Jesuiten J. C. Giudi im Amt des Sekretärs ersetzt werden sollte (u. a. Schwabmünchner Tages-Anzeiger Nr. 204 vom 3.9.1878, 1 (digipress); Neues Tagblatt Nr. 206 vom 3.9.1878, 5 (Deutsches Zeitungsportal)). Bestritten wurde Natilis Tätigkeit als Sekretär 1885 in der *Allgemeinen Zeitung* unter Verweis auf eine angebliche Veröffentlichung der bayerischen Nuntiatur in der Zeitschrift für Elektro-Homöopathie des Grafen Mattei. Demnach habe Natili nie das Amt des Sekretärs bekleidet, sondern sei lediglich als Schreiber beschäftigt gewesen (vgl. Zweite Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 39 vom 8.2.1885, 1 (digipress)).

98 Zitat aus einer Polizeiakte in: *Kgl. Bezirksamt München I*, Aktenvermerk 7.5.1898 (StAM AR 3326/147).

99 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

100 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

101 In den Quellen begegnen unterschiedliche Schreibweisen des Vereins, in der vorliegenden Arbeit wird indes einheitlich vom „Verein der St. Josef-Mittwochandachten“ die Rede sein.

dieser am 5. Oktober 1881 die oberhirtliche Anerkennung.¹⁰² Natili fungierte als Präses des Vereins. Von Anfang an war das Concilium der Marianischen Deutschen Congregation am Bürgersaal bemüht, den Verein zum Beitritt in das bestehende St. Josefs-Bündnis zu bewegen,¹⁰³ was der Verein jedoch ablehnte.

1883 wurde am Bürgersaal die Stelle des Präses frei und Natili bewarb sich darauf. In der Mitgliederversammlung, die den neuen Präses wählen sollte, wurde gegen Natilis Kandidatur vorgebracht, dass er zwar sehr eifrig seinen Kaplansaufgaben nachgekommen sei, aufgrund seines gebrochenen Deutsch allerdings nicht zum Predigen geeignet sei und auch im Beichtstuhl keine große Beliebtheit genieße. Weiter wird ausgeführt:

„Auch habe er bei unseren Bürgersaal-Andachten Neuerungen und Absonderlichkeiten eingeführt, die die Münchener Katholiken nicht angesprochen haben. Dieser und der weitere Umstand, daß er dem von ihm gegründeten Damen-Verein für St. Joseph-Mittwoch-Abend-Andachten eine übergroße Aufmerksamkeit und Bevorzugung schenkt, hat ihm ein Vertrauen der Bürgerschaft nicht entgegen bringen lassen. Insbesondere sei mißliebig aufgenommen worden, daß er in den letzten zwei Jahren die an der Spitze dieses Vereins stehenden adligen Damen stets im Conciliums-Saale beicthörte und aus einem eigenen Kelche das Allerheiligste reichte, Mißvergnügen verursacht.“¹⁰⁴

Aus diesen Gründen hatte man in einer vertraulichen Vorbesprechung der Vorstände entschieden, Natilis Kandidatur fallen zu lassen und sprach sich stattdessen für den Kandidaten Clemens Schmitz aus, der schließlich auch zum Präses gewählt wurde.¹⁰⁵ Interessant ist noch, dass sich in der Debatte vor der Wahl ein Bekannter und Geschäftspartner Natilis, Anton Bstieler, zu Wort meldete und die Eignung Natilis für die Stelle herausstellte, nicht ohne sich negativ über den Favoriten Clemens Schmitz zu äußern. Dabei erwähnte

102 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München u. Freising*, Urkunde (Kopie), in: Verein der St. Josef-Mittwochandachten, Mitgliederheft 5.10.1881 (BayHStA Damenstift St. Anna 652).

103 Vgl. *Consilium der Marianischen deutschen Congregation am Bürgersaal*, Protokoll 6.12.1880 (AEM EB006 213).

104 *Consilium der Marianischen deutschen Congregation am Bürgersaal*, Protokoll 20.3.1883 (AEM EB006 27).

105 Vgl. *Consilium der Marianischen deutschen Congregation am Bürgersaal*, Protokoll 20.3.1883 (AEM EB006 27).

Bstieler auch einen Konflikt zwischen Natili und dem Verwalter Mathias Stadler: Stadler habe Natili in einem anonymen Brief an den Erzbischof der Bestechung bezichtigt. Natili hätte ihm nämlich zunächst 1000 M und dann noch einmal 4000 M angeboten, dafür dass ihm die Präsesstelle gegeben werde.¹⁰⁶ Die Vorwürfe wurden in der Mitgliederversammlung nicht weiter behandelt und es wurde Stadler selbst überlassen, sich mit Bstieler auseinanderzusetzen.¹⁰⁷ Stadler wandte sich daraufhin in einem Schreiben an den Erzbischof und meldete die ihm widerfahrene „Ehrenkränkung“ durch die Rede und das zugrundliegende Schreiben Bstieler. Dabei bestätigte er, dass Natili ihm angeboten habe, der Verwaltung die besagte Geldsumme zu übergeben, wenn Stadler sich für seine Wahl zum Präses einsetze. Er gab an, dem Vorstand von diesem Vorfall berichtet zu haben, aber keinen anonymen Brief an den Erzbischof verfasst zu haben. Er bat um die Wiederherstellung seiner Ehre und eine milde Bestrafung Natilis, den er hinter dem Schreiben Bstieler vermutete.¹⁰⁸

Über ein Eingreifen des Erzbischofs ist nichts bekannt. Der Konflikt zwischen Natili und dem Concilium der Marianischen Deutschen Congregation bestand derweil fort. Ein Entwurf eines Schreibens von Präses und Präfekt an Natili vom 2.11.1883 macht den Unmut deutlich, der dem Pater gegenüber herrschte:

„Da Euer Hochwürden seit drei Jahren eine Sonderstellung in unserer Kirche anstreben und dem Herrn Präses mit Ihrer Beihilfe zur Herstellung eines geordneten Kirchen-Lebens nicht an die Hand gehen, zu seinen Anordnungen sich vielmehr in vielen Fällen ablassend verhalten, und mit Umgehung des Conciliums eigene Wege gehen, das nicht selten eine Schädigung unserer Congregation und der mit uns affilierten Bruderschaften zur Folge haben [...]“¹⁰⁹

Natili wird in dem Schreiben aufgefordert, innerhalb von zwei Wochen eine schriftliche Stellungnahme abzugeben, ob er bereit sei, seine Pflichten als Kaplan am Bürgersaal wahrzunehmen. Explizit

106 Vgl. Anton Bstieler, Mitteilungsschreiben 20.3.1883 (AEM EB006 27).

107 Vgl. Consilium der Marianischen deutschen Congregation am Bürgersaal, Protokoll 20.3.1883 (AEM EB006 27).

108 Vgl. Mathias Stadler an Erzbischof Antonius von Steichele, Eingabe 24.3.1883 (AEM EB006 27).

109 Präses und Präfekt der Marianischen Deutschen Congregation am Bürgersaal an Peter Natili, Mitteilungsschreiben (Entwurf) 2.11.1883 (AEM EB006 145).

wird die Befolgung der Anweisungen des Präses gefordert und dass Natili die Interessen der Congregation und ihrer Bündnisse zu seinem Hauptanliegen mache.¹¹⁰ Offenbar hatte man den Eindruck, Natili widme seine gesamte Aufmerksamkeit dem Verein der St. Josef-Mittwochandachten und vernachlässige seine eigentlichen Kaplanspflichten. Unklar ist, ob der Brief tatsächlich abgeschickt wurde. Eine direkte Reaktion Natilis ist nicht unter den Dokumenten. Allerdings ist ein Brief vom 31.12.1883 überliefert, mit dem Natili seine Stelle als Kaplan in wenigen Worten und mit sofortiger Wirkung kündigt.¹¹¹

2.2.1.3 1884–1889: Der Verein der St. Josef-Mittwochandachten in der Damenstiftskirche

Zu diesem Zeitpunkt hatte sich Natili bereits um einen alternativen Veranstaltungsort für die Mittwochabend-Andachten gekümmert. Am 15.12.83 leitete der Stiftskaplan Prof. Zrenner, der Vorstand der Münchner Damenstiftskirche, die Bitte des Vereins an die Kgl. Administration der Damenstiftskirche weiter, in Zukunft dort die Andachten abhalten zu dürfen.¹¹² So fanden die Andachten ab 1884 in der Damenstiftskirche statt, doch auch hier entstanden Konflikte. Aus einem Schreiben des Vereinsrats an die Kgl. Damenstifts-Administration geht hervor, dass Natili Gottesdienste gefeiert hatte, für die er keine Erlaubnis der Administration eingeholt hatte und somit auch keine Gebühr für die Nutzung des Kirchenraums entrichtet hatte. Der Vereinsrat bemühte sich in dem Schreiben um Schlichtung des dadurch entstandenen Konflikts mit dem Kirchenvorstand.¹¹³ So unterschrieb man am 24.12.1885 ein Regulativ, das das Verhältnis zwischen Damenstiftsadministration und dem Verein der

110 Vgl. *Präses und Präfekt der Marianischen Deutschen Congregation am Bürger-saal* an Peter Natili, Mitteilungsschreiben (Entwurf) 2.11.1883 (AEM EB006 145).

111 Vgl. *Peter Natili*, Mitteilungsschreiben 31.12.1883 (AEM EB006 145).

112 Vgl. *Prof. Zrenner* an Kgl. Administration der Damenstiftskirche, Eingabe 15.12.1883 (BayHStA Damenstift St. Anna 652).

113 Vgl. *Vereinsrat des Vereins für St. Josef-Mittwochandachten* an Kgl. Administration des Damenstifts zur Hl. Anna, Mitteilungsschreiben 7.12.1885 (BayHStA Damenstift St. Anna 652).

St. Josef-Mittwochandachten fortan bestimmen sollte.¹¹⁴ 1885 waren jedoch auch im *Bayerischen Vaterland* Berichte öffentlich geworden, nach denen Natili Handel und Schwindel mit Heilmitteln betriebe.¹¹⁵ Angela Mayer, nach eigenen Angaben Kgl. Bezirksgerichts- und Handelsdirektorstochter, hielt es im September 1886 auf dieser Grundlage für nötig, die Behörden vor Natili zu warnen. Denn sie befürchtete, dass Natili sich für die Kaplanstelle am Damenstift bewerben könnte, die nach dem Tod Zrenners neu besetzt werden sollte.¹¹⁶ Ob er sich tatsächlich für die Stelle beworben hat, geht aus den Quellen nicht hervor. Noch im selben Jahr schritt das Ordinariat aufgrund der Beschwerden in Bezug auf seine Kurpfuscherei ein. Ihm wurde sein Zelebrete entzogen, wodurch er auch sein Amt als Präses der Mittwochandachten nicht mehr ausführen konnte.¹¹⁷ Überliefert ist nur ein Schreiben, das belegt, dass Natili das Zelebrete im Januar 1887 wieder erteilt wurde.¹¹⁸ Damit konnte Natili auch sein Amt als Vereinsvorsitzender wieder wahrnehmen und sollte nach den Wünschen des Vereinsrats ab dem 26.1.1887 die Mittwochabend-Andachten in der Damenstiftskirche wieder aufnehmen.¹¹⁹ Das war jedoch nicht im Sinne der Damenstiftsadministration. Sie teilte am 24.1.1887 mit, dass sie Natili nicht mehr erlauben würde, in St. Anna

114 Vgl. *Vereinsrat des Vereins für St. Josef-Mittwochandachten/Kgl. Administration des Damenstifts zur Hl. Anna*, Regulativ 24.12.1885 (BayHStA Damenstift St. Anna 652).

115 Vgl. Neue Elektrohomöopathie, Schwindel und Herr Natili. Separatabdrücke aus den Nr. 212, 214, 215 1885 und Nr. 1 1886 des *Bayerischen Vaterlandes* (BayHStA MInn 66438).

116 Vgl. *Angela Mayer*, Mitteilungsschreiben 30.9.1886 (BayHStA Damenstift St. Anna 652).

117 Laut Zeitungsberichten und einem Schreiben Stigloher aus dem Jahr 1902 handelte es sich hierbei um die Strafe der Suspension (vgl. *Rosenheimer Anzeiger* Nr. 256 vom 10.11.1886 (digipress); *Wendelstein* Nr. 135 vom 11.11.1886 (digipress); *Marcellus Stigloher* an Religiosenkongregation, Mitteilungsschreiben (ACIVC 3803/15)).

118 Vgl. *Zür* an Müller, Mitteilungsschreiben 18.1.1887 (BayHStA Damenstift St. Anna 652).

119 Vgl. *Hagerer*, Mitteilungsschreiben 21.1.1887 (BayHStA Damenstift St. Anna 652); *Vereinsrat des Vereins für St. Josef-Mittwochandachten* an Kgl. Administration des Damenstifts zur Hl. Anna, Mitteilungsschreiben 22.1.1887 (BayHStA Damenstift St. Anna 652).

geistliche Funktionen auszuüben.¹²⁰ Diese Entscheidung wurde am 10.2.1887 durch das Staatsministerium des Innern bestätigt.¹²¹ Die Mittwochabend-Andachten wurden daraufhin wohl in die Dreifaltigkeitskirche verlegt, wo sie noch bis in das Jahr 1899 stattfanden.¹²²

2.2.1.4 1880er: Heilmittelhandel und Verdacht der Kurpfuscherei

Neben seiner Tätigkeit als Vereinsvorsitzender hatte Natili Anfang der 1880er Jahre begonnen, homöopathische Mittel des italienischen Grafen Cesare Mattei¹²³ zu vertreiben. Dass sich Natili als Priester der Heilkunst zuwandte, war wohl nicht gänzlich ungewöhnlich. Bettina Brockmeyer arbeitete in ihrer Dissertation heraus, dass es im 18. und 19. Jahrhundert eine hohe Affinität zwischen Klerus und Homöopathie gab, sowohl als Patienten, als auch als Behandler waren Priester vertreten.¹²⁴ Im ausgehenden 18. Jahrhundert wurde aufgrund der lückenhaften Gesundheitsversorgung auf dem Land gefordert, dass dort tätige Priester wenigstens über medizinische Grundkenntnisse verfügen sollten.¹²⁵ Insbesondere die Homöopathie stellte eine enge Verbindung zwischen der Pastoral und der Medizin her, da sie „heils- mit heilkundlichen Elementen verband“¹²⁶.

120 Vgl. *Kgl. Administration des Damenstifts zur Hl. Anna* an Vereinsrat des Vereins für St. Josef-Mittwochandachten, Mitteilungsschreiben 24.1.1887 (BayHStA Damenstift St. Anna 652).

121 Vgl. *Kgl. B. Staatsministerium des Innern* an Kgl. Administration des Damenstifts zur Hl. Anna, Mitteilungsschreiben 10.2.1887 (BayHStA Damenstift St. Anna 652).

122 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

123 Cesare Mattei (1809–1896), ursprünglich Offizier und Politiker, entwickelte ein System von Heilmitteln, das als Elektrohöopathie bezeichnet wurde, da er glaubte, „vegetabile Elektrizität“ aus Pflanzen extrahieren und diese in seinen Arzneien gegen vielfältige gesundheitliche Beschwerden anwenden zu können. Seine Heilmittel wurden sowohl in Italien als auch im Ausland verkauft, wobei er sich ausländischer Depositäre bediente. Von diesen trennte er sich indes häufig nach wenigen Jahren im Streit (vgl. HELMSTÄDTER, Natilis Elektrophysiopathie, 9).

124 Vgl. BROCKMEYER, Selbstverständnisse, 189; vgl. auch weiterführend zur „Pastoralmedizin“: POMPEY, Bedeutung.

125 Vgl. BROCKMEYER, Selbstverständnisse, 185f.

126 BROCKMEYER, Selbstverständnisse, 255.

Über mehrere Jahre bestand eine Zusammenarbeit zwischen Natili und dem Grafen Mattei, die allerdings 1884 in einem Zerwürfnis endete. Laut Aktenvermerkung I wurde am 01.01.1884 bekannt, dass Graf Mattei Natili den Zugang zu seinem Depot und den Heilmitteln entzog.¹²⁷ Bestätigt wird das Zerwürfnis auch durch ein Gerichtsurteil vom 28.05.1885 des Kgl. Zucht-Polizei-Gerichts zu Bologna, in dem Graf Cesare Mattei der Ehrenkränkung gegenüber Natili schuldig gesprochen wurde und zu einer Geldstrafe sowie Schadensersatz verurteilt wurde.¹²⁸ Grundlage für die Klage Natilis waren Veröffentlichungen Matteis in seiner in Bologna erscheinenden Zeitschrift für Elektrophomöopathie, in denen Natili vorgeworfen wurde, Personen zu decken, die gefälschte Medikamente unter dem Namen Matteis nach München versendet hatten. In einer zweiten Veröffentlichung wurde zudem behauptet, Natili habe sich den Titel des Sekretärs der Nuntiatur widerrechtlich angeeignet und sei „Anstifter all dieser Ungeheuerlichkeiten“¹²⁹ in München. Worin genau diese „Ungeheuerlichkeiten“ bestehen, bleibt unklar. Da die in der Zeitschrift veröffentlichten Vorwürfe des Grafen Mattei vor Gericht nicht bewiesen werden konnten, wurde er der Ehrenkränkung schuldig gesprochen.

Nach der Trennung vom Grafen Mattei verlegte sich Natili darauf, selbst homöopathische Medikamente herzustellen und diese mithilfe seines Hausherrn Anton Bstieler zu verkaufen.¹³⁰ In der Aktenvermerkung I heißt es, Natili habe auch ein eigenes Konsultatorium eröffnet,¹³¹ wofür es aber keine weiteren Belege gibt. Im Juli 1887 wurde

127 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

128 Genauer ging es um Verstöße gegen §§ 572, 584, 123, 581, 582, 569 des italienischen Strafgesetzbuches (vgl. *Kgl. Zucht-Polizei-Gericht zu Bologna*, Urteil (Übersetzung durch G. Maln-Motte) 28.5.1885 (AAV Fondo Girolamini 168)).

129 *Kgl. Zucht-Polizei-Gericht zu Bologna*, Urteil (Übersetzung durch G. Maln-Motte) 28.5.1885 (AAV Fondo Girolamini 168).

130 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438). Seine Heilmethode dokumentierte Natili in verschiedenen Veröffentlichungen (NATILI, Ärztlicher Ratgeber; NATILI, Neue Elektro-Homöopathie). Im Vergleich mit dem Ansatz Matteis kommt Axel Helmstädter zu dem Schluss, dass es sich bei Natilis Verfahren um eine Kopie der älteren matteischen Heilmethode handelt (vgl. HELMSTÄDTER, Natilis Elektrophysiopathie, 11).

131 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

nach Meldungen im *Bayerischen Vaterland* eine staatliche Untersuchung gegen Natili eingeleitet, wie eine Mitteilung an die Kgl. Regierung, Kammer des Innern vom 14.07.1887 belegt.¹³² Die Vorwürfe bezogen sich auf den Tatbestand der „Kurpfuscherei“. Im allgemeinen Sprachgebrauch wurde dieser Begriff entweder für Laien verwendet, die Heilberufe ausübten oder Medikamente vertrieben oder aber für Heilbehandler, die sich medizinische Fehlbehandlungen zu Schulden kommen ließen.¹³³ Gesetzlich war die entgeltliche Heilbehandlung durch Laien seit einer Änderung der Gewerbeordnung des Deutschen Reichs 1871 erlaubt. Formal war damit die Kurierfreiheit eingeführt. Strafbar blieb das Führen eines medizinischen Titels und der Verkauf von Medikamenten ohne entsprechende Approbation sowie die Fehlbehandlung von Patient:innen mit negativen Folgen für deren Gesundheit.¹³⁴ Gegen Natili schien es im Jahr 1887 keine stichhaltigen Beweise in dieser Richtung gegeben zu haben. Am 05.11.1887 wurde die Untersuchung mit dem Ergebnis beendet, dass „Anlass zu einer Verfügung nicht gegeben war“.¹³⁵ Doch schon am 07.01.1888 erging ein Auftrag des Kgl. Staatsministeriums des Inneren, Natili weiter im Blick zu behalten und ggf. ein strafrechtliches Verfahren einzuleiten.¹³⁶ Am 15.10.1888 soll es schließlich zu einer Verurteilung Natilis wegen unbefugter Abgabe von Medikamenten zu 50 M Geldstrafe oder 10 Tagen Haft gekommen sein.¹³⁷

132 Vgl. Kgl. B. Staatsministerium des Innern an Kgl. Regierung von Oberbayern, Kammer des Innern, Mitteilungsschreiben 14.7.1887 (BayHStA 66438).

133 Vgl. CHIARI, Medizinalrecht, 35.

134 Vgl. § 29 RGewO (1871). In Bayern wurden diese Regelungen durch eine Anpassung des Polizeistrafrechts übernommen (vgl. Art. 127 Bay. PStGB 1871). Fehlbehandlungen wurden im Rahmen der allgemeinen Vorgaben im Strafgesetzbuch zu fahrlässiger Tötung (§ 222) und fahrlässiger Körperverletzung (§ 230) geahndet. Weitere Ausführungen zur Einführung der Kurierfreiheit in Bayern vgl. CHIARI, Medizinalrecht.

135 Kgl. Regierung von Oberbayern, Kammer des Innern an Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben 31.10.1887 (BayHStA MInn 66438).

136 Vgl. Kgl. B. Staatsministerium des Innern an Kgl. Regierung von Oberbayern, Kammer des Innern, Mitteilungsschreiben 7.1.1888 (BayHStA MInn 66438).

137 Vgl. Kgl. Bezirksamt München I, Aktenvermerk 7.5.1898 (StAM AR 3326/147); Graf von Luxburg, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

2.2.1.5 1890er: Der Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege

In den 1890er war Natili an der Gründung des Vereins für ambulante Krankenpflege beteiligt, als dessen Präses er von nun an fungierte. Mit den Krankenpflegerinnen, die sich zu einer Wohngemeinschaft zusammengeschlossen hatten, feierte er laut Aktenvermerk v. Luxburgs regelmäßig Rosenkranzandachten und nahm ihnen die Ohrenbeichte ab.¹³⁸ Der Verein gab ihm aber auch die Möglichkeit, seine pharmazeutischen Tätigkeiten fortzusetzen und auszuweiten. Neben der Herstellung und dem Vertrieb der homöopathischen Mittel gerierte er sich – nach einigen Zeugenaussagen in der Aktenvermerkung I – Kranken gegenüber wohl auch als Arzt: Er nahm Untersuchungen vor und verschrieb seine Medikamente.¹³⁹

Zusätzlich half er in verschiedenen Münchner Pfarreien aus. Von 1892 bis 1898 soll Natili in St. Bonifaz regelmäßig die Messe gelesen und Beichte gehört haben. Ab 1898 habe er dann auf eigenen Wunsch in St. Josef zelebriert.¹⁴⁰

2.2.1.6 1892: Unterhaltsforderungen

1892 wandte sich Magdalena Staudinger, die Ehefrau eines Münchner Malergehilfen, mit einer brisanten Forderung an das Münchner Ordinariat. Sie forderte von Natili Unterhaltszahlungen für das gemeinsame Kind. Wie viel sie dem Ordinariat über ihr Verhältnis zu Natili und die Umstände der Zeugung erzählte, kann nicht mehr rekonstruiert werden. Domkapitular Sebastian Andrelang soll die Frau zunächst barsch abgewiesen haben und sie des Schwindels bezichtigt haben.¹⁴¹ Auch bei einem zweiten Besuchs Staudingers habe er ihr nicht geglaubt. Natili soll er aber hinsichtlich seines Verhältnisses zu

138 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

139 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

140 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

141 Vgl. Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6; *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand

Frau Staudinger befragt haben und gab an, die Frau weggeschickt zu haben, weil Natili sie als Schwindlerin bezeichnet habe.¹⁴² Einige Hinweise sprechen dafür, dass schließlich doch eine größere Untersuchung stattfand, wie es die Veröffentlichung „Der Exmönch“ und ein Artikel in der *Neuen freien Volkszeitung*¹⁴³ vom 24.02.1900 nahelegen.¹⁴⁴ Auch in der Aktenvermerkung II ist von einer „äußerst umfangreichen mit eidlichen Zeugenvernehmungen [...] verbundenen Untersuchung des Ordinariats“¹⁴⁵ die Rede. Verantwortlich für diese Untersuchung waren Domkapitular Dr. Ernest Furtner und Generalvikar Dr. Joseph Kronast. Domkapitular Sebastian Andrelang soll zugegeben haben, die Schwestern befragt zu haben.¹⁴⁶

Das Herantreten Staudingers an das Ordinariat scheint jedoch keine direkten Konsequenzen für Natili nach sich gezogen zu haben,

Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

- 142 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 12; *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

- 143 Im Text im Folgenden abgekürzt als: *NfVZ*.

- 144 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 12; Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 5. Als Verantwortliche für die Untersuchung werden Domkapitular Dr. Ernest Furtner und Generalvikar Dr. Joseph Kronast genannt.

- 145 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438). Weitere Hinweise auf eine solche Untersuchung finden sich in der Aktenvermerkung I (vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438)) und bestehen in Verweisen auf Aussagen der Krankenschwestern des von Natili gegründeten Vereins in Protokollen aus dem Zeitraum von Mai bis Juli 1894. Diese könnten jedoch auch aus polizeilich/staatlichen Untersuchungen stammen. An einer Stelle wird explizit auf ein Protokoll des Ordinariats vom Juli 1894 verwiesen. Im Archiv des Erzbistums München und Freising selbst sind keine Unterlagen zu dieser Untersuchung überliefert. Dass es über Natili noch nicht einmal eine Personalakte gibt, könnte damit zusammenhängen, dass er Kommorant war. Das Fehlen jeglicher Akten über die Vorwürfe und Gerichtsprozesse wird von Seiten des Archivs mit der Dezimierung des Archivbestands während des Zweiten Weltkrieges erklärt.

- 146 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

obwohl sich Natili gemäß der Aussage Staudingers mindestens des Bruchs des Keuschheitsgelübdes und des Zölibats schuldig gemacht hatte.

2.2.1.7 1895–1901: Gerichtsprozesse und Ausweisung

1895 wurden weitere Vorwürfe gegen Natili laut. Er hatte sich in einem Verfahren wegen Unterschlagung von Geldern und Hausfriedensbruch zu rechtfertigen. Hintergrund scheint ein Konflikt mit dem Krankenpflegeverein gewesen zu sein, der nicht damit einverstanden war, wie Natili wirtschaftete. Der Aktenvermerkung I zufolge wurde das Verfahren am 26.04.1895 eingestellt „mangels genügender Verdachtsgründe und weil es sich nur um zivilrechtliche Verhältnisse zwischen Natili und dem Verein handle“¹⁴⁷.

1899 wandte sich der päpstliche Nuntius Benedetto Lorenzelli an die Kgl. Regierung von Bayern und leitete ihr wohl ein Schreiben weiter, das Natili schwer belastete.¹⁴⁸ Der päpstliche Nuntius Monsignore Benedetto Lorenzelli beauftragte die Regierung, die in dem Schreiben erhobenen Vorwürfe zu untersuchen und ggf. rechtliche Schritte gegen Natili einzuleiten. Verfasser des übermittelten Schreibens war höchstwahrscheinlich Maximilian Gérard, der in den Akten als Schriftsteller bezeichnet wird und sowohl dem Ordinariat und verschiedenen staatlichen Stellen gegenüber durch zahlreiche Schreiben ein Vorgehen gegen Natili und den Krankenpflegeverein forderte.

1899 folgte zunächst ein Prozess wegen unbefugter Abgabe von Medikamenten (§ 367, Z. 3 RStGB und § 14 RGewO), der am 26.4.1899 in einer Verurteilung Natilis und seines Geschäftspartners

147 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438). Die Prozessakten selbst sind nicht mehr vorhanden. Sie werden lediglich in der Aktenvermerkung v. Luxburgs erwähnt.

148 Vgl. *Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben 8.4.1899* (BayHStA MInn 66438). Das Schreiben Lorenzellis selbst ist nicht mehr auffindbar, sodass auch die gegen Natili erhobenen Vorwürfe nicht rekonstruiert werden können. Der Vorgang ist lediglich in der zitierten Mitteilung belegt, mit dem das Anliegen Lorenzellis weitergeleitet wurde.

Anton Bstieler zu einer Geldstrafe von 150 M oder 30 Tagen Haft mündete.¹⁴⁹

In einem weiteren Verfahren gegen Natili wurden ab dem 18.7.1899 die ersten Zeug:innen vernommen.¹⁵⁰ Mehrere Klagen wegen Betrugs waren laut geworden. In der Aktenvermerkung I werden als potenziell Geschädigte zwei Frauen, Philomela Stock und Mathilde Zech, sowie der Verein für ambulante Krankenpflege genannt.¹⁵¹ Diese Vorwürfe wurden zusammengefasst und um den Vorwurf der Ausübung von unzuchtigen Handlungen (§ 174 Nr.1 RStGB) und Kindesabtreibungen ergänzt.¹⁵² Da für keinen der Vorwürfe ausreichende Beweise erbracht werden konnten, wurde der Prozess am 14.11.1899 eingestellt, wie in der Aktenvermerkung I festgestellt wird.¹⁵³

Ein Antrag auf Ausweisung Natilis, der laut Aktenvermerkung I am 29.06.1899 von der Münchner Polizeidirektion gestellt worden sei¹⁵⁴, wurde bis zum Abschluss dieses Verfahrens gegen Natili aufgeschoben.¹⁵⁵ Nach der Einstellung des Verfahrens wurde die Ausweisung Natilis am 25.11.1899 beschlossen. Da jedoch gegen die Einstellung des Verfahrens Beschwerde beim Kgl. Oberstaatsanwalt des

149 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Münchner Freie Presse vom 1. 12.1899 (BayHStA MInn 66438).

150 Vgl. Münchner Neueste Nachrichten vom 13.7.1899, in: Maximilian Gérard an Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben (BayHStA MInn 66438).

151 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

152 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

153 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); *Kgl. Regierung von Oberbayern, Kammer des Innern* an Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben 25.11.1899 (BayHStA MInn 66438).

154 Natili hatte offenbar nach wie vor die italienische Staatsbürgerschaft. Angeblich sei ihm die bayerische Staatsbürgerschaft aus dem gleichen (nicht näher bestimmten) Grund verweigert worden, aus dem er seine Anstellung bei der Nuntiaturl verloren hatte (vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438)).

155 Vgl. *Kgl. Regierung von Oberbayern, Kammer des Innern* an Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben 25.11.1899 (BayHStA MInn 66438).

Oberlandesgerichtes München eingelegt worden war, wurde vorgeschlagen, die Ausweisung bis zur Entscheidung über die Beschwerde auszusetzen.¹⁵⁶ Über ein Berufungsverfahren ist allerdings nichts weiter bekannt.

Gegen die Vorwürfe, die gegen Natili von verschiedenen Seiten erhoben wurden, ging Natili vor, indem er Personen, die sich öffentlich negativ über ihn geäußert hatten, mit Beleidigungsklagen drohte. Dies wird aus einer bezahlten Anzeige in der *Münchner Neuen Presse* vom 22. Oktober 1899 deutlich. Diese war von seinem Anwalt v. Pannwitz aufgesetzt worden und das Ergebnis eines außergerichtlichen Vergleichs zwischen Julie Steiger und Natili. Die Anzeige hält fest, dass Julie Steiger ihre Äußerungen über Natili zurücknimmt, die im Rahmen des Vergleichs entstandenen Kosten trägt und dass Natili im Gegenzug auf Privatklage und Strafantrag verzichtet. Erwähnt wird zudem eine gleichlautende Erklärung mit Therese Müller vom 12.10.1899.¹⁵⁷

Gegen Maximilian Gérard, auf den vermutlich einige der negativen Berichte über Natili in der Presse zurückgehen und der sich immer wieder schriftlich an die Staatsanwaltschaft sowie das Ordinariat bzw. die Nuntiatur wendete und ein Vorgehen gegen Natili und die Gemeinschaft der Krankenpflegerinnen forcierte, kam es tatsächlich zu einer Beleidigungsklage nach §§ 185, 186 RStGB. Diese wurde allerdings ausgesetzt, bis das Strafverfahren gegen Natili abgeschlossen wurde. Nachdem die Einstellung des Verfahrens gegen Natili am 14.11.1899 erfolgt war, kam es am 22.2.1900 schließlich zur Verhandlung Natili gegen Gérard. Da keine eindeutigen Beweise für die Vorwürfe gegen Natili vorgebracht werden konnten, wurde Gérard im Beleidigungsprozess vom 22.2.1900 für schuldig befunden und zu 200 M Geldstrafe oder 20 Tagen Gefängnis verurteilt.¹⁵⁸ Natili wurde seinerseits am 27. Februar „aus Rücksicht auf die öf-

156 Vgl. *Kgl. Regierung von Oberbayern, Kammer des Innern* an Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben 25.11.1899 (BayHStA MInn 66438).

157 Vgl. *Münchner Neueste Nachrichten* Nr. 488 vom 22.10.1899, 12 (digipress).

158 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

fentliche Wohlfahrt“ ausgewiesen und musste das Königreich Bayern endgültig verlassen.¹⁵⁹

In der Folge erließ das bischöfliche Ordinariat am 27.2.1900 eine Verfügung, nach der Natili die Ausübung seelsorglicher und liturgischer Ämter auf dem Gebiet der Erzdiözese München und Freising für immer untersagt wurde, vorübergehend war ihm die entsprechende Erlaubnis bereits im Mai 1899 entzogen worden.¹⁶⁰ Ihm wurde der Rat erteilt, das Bistum so schnell wie möglich zu verlassen.¹⁶¹

Das Urteil der Beleidigungsklage wurde allerdings weder von Natili, noch von Gérard akzeptiert. Beide legten Berufung ein, die vom 28.–30.04.1900 verhandelt wurde, das Urteil der ersten Instanz aber bestätigte.¹⁶² Einem Antrag durch Natilis Anwalt v. Pannwitz beim Kgl. Staatsministerium des Innern mit der Bitte um Erlaubnis, dass Natili zu diesem Termin in München erscheinen dürfe, wurde offenbar stattgegeben.¹⁶³ Ob er tatsächlich Frau Staudinger persönlich befragen konnte, wie v. Pannwitz ebenfalls beantragte, ist unklar.¹⁶⁴ Unter Berufung auf Natilis Ausweisung und mit Hinweis darauf, dass er nur aus Eifer für die Kirche gehandelt habe, reichte Gérard

159 Kgl. B. Staatsministerium des Inneren an Kgl. Regierung, Kammer des Innern von Oberbayern, Mitteilungsschreiben 27.2.1900 (BayHStA MA 93349). In Anwendung gebracht wurde dazu der Art. 44 Abs. II des Gesetzes über Heimath, Verehelichung und Aufenthalt vom 16. April 1868 in der Fassung vom Jahre 1899.

160 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München u. Freising* an Fürsterzbischöfliches Ordinariat Salzburg, Antwortschreiben 30.3.1900 (AES 1.2 II/II Dominikanerinnen).

161 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München u. Freising* an Dr. Peter Natili, Verfügung (Abschrift) 27.2.1900.

162 Vgl. Begnadigungstabelle Antrag des Staatsministeriums der Justiz mit Begründung 12.7.1900 (BayHStA MJu 13184); Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 201 vom 30.4.1900, 6 (digipress).

163 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 15. Möglicherweise handelte es sich hier um den Rechtsanwalt Walter v. Pannwitz, der unter anderem den bekannten Räuber Mathias Kneißl vor Gericht vertrat.

164 Vgl. V. Pannwitz an Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben 31.3.1900 (BayHStA MInn 66438). Frau Staudinger war, aufgrund ihrer gesundheitlichen Verfassung und um die Sache vor ihrem Mann geheim halten zu können, nur kommissarisch befragt und nicht vor Gericht geladen worden (vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438)).

schließlich noch ein Begnadigungsgesuch ein. Am 10. Juli 1900 wurde die Geldstrafe auf 50 Mark oder bei Zahlungsunfähigkeit auf 5 Tage Gefängnis reduziert.¹⁶⁵

Auch nach Natilis Ausweisung wurden noch mehrere Klagen vorgebracht, die sich auf seinen Missbrauch bezogen. Magdalena Staudinger reichte eine Entschädigungsklage gegen Natili ein, die zwischen Herbst 1900 und Juni 1901 verhandelt wurde.¹⁶⁶ Sie erreichte die vorübergehende Beschlagnahme eines Teils von Natilis Besitz in München. Diese wurde gleichwohl am 25.1.1901 aufgehoben.¹⁶⁷ Laut Zeitungsberichten forderte Staudinger eine Entschädigungssumme von 4800 M sowie eine jährliche Entschädigung ab dem Jahr 1900 in Höhe von 400 M. Die Entschädigungsklage wurde unter Hinzuziehung von Sachverständigen verhandelt, die Beweise für bzw. gegen einen Zusammenhang des Unterleibsleidens Staudingers mit dem durch Natili verabreichten Mittel zu erbringen hatten.¹⁶⁸ Die *Allgemeine Zeitung* berichtet am 15. Juni 1901, dass die Klage Staudingers abgewiesen worden sei.¹⁶⁹ Im September 1903 soll Staudinger erneut eine Klage gegen Natili an das Oberlandesgericht München gerichtet haben. Der Zeitungsartikel rechnete ihr indes keine großen Erfolgsaussichten aus.¹⁷⁰ Von einer weiteren Behandlung der Klage durch das Gericht berichtet die Presse nicht.

Eine ehemalige Schwester soll zudem 5443 M auf gerichtlichem Wege von Natili eingefordert haben, die er sich von ihr erschwindelt habe.¹⁷¹ Über eine Verhandlung dieser Klage ist nichts weiter bekannt. Das Zweite Morgenblatt der *Allgemeinen Zeitung* berichtete am 23.3.1900, dass gegen drei „Zeugen“ aus dem „Prozeß Natili“

165 Vgl. Mitteilungsschreiben (Entwurf) 12.7.1900 (BayHStA MJu 13184).

166 Vgl. Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 241 vom 24.5.1901, 3 (digipress).

167 Staudinger legte am 4.3.1901 Revision gegen das Urteil ein, das vorsah, dass sie die Verfahrenskosten zu tragen hatte, was jedoch am 5.5.1901 abgelehnt wurde (vgl. Münchner Neueste Nachrichten Nr. 106 vom 4.3.1901, 6 (digipress); Münchner Neueste Nachrichten Nr. 210 vom 5.5.1901, 5 (digipress)).

168 Vgl. Mittagblatt der Allgemeinen Zeitung Nr. 150 vom 1.6.1901, 2 (digipress), 2.

169 Vgl. Mittagblatt der Allgemeine Zeitung Nr. 164 vom 15.6.1901, 3 (digipress), 3.

170 Vgl. Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 413 vom 5.9.1903, 3 (digipress).

171 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 10.

Klage wegen Meineids eingereicht worden sei.¹⁷² Näheres hierzu ergibt sich aus weiteren Zeitungsartikeln. Vor dem Salzburger Landgericht¹⁷³ angeklagt wurde Katharina Rösl (Sr. Monika). Über ihren Freispruch wird im *Salzburger Volksblatt* am 4.12.1901 berichtet.¹⁷⁴ Das Heft „Der Exmönch Dr. Peter Natili“ erwähnt außerdem eine Untersuchung gegen Sr. Petra Rodler wegen Verdacht des Meineids.¹⁷⁵ Gegen wen sich die dritte Meineidklage richtete, konnte nicht in Erfahrung gebracht werden.

2.2.1.8 1900–1914: Letzte Wirkungsstätte Misano Mare

Nach Angaben im „Exmönch Dr. Peter Natili“ soll sich der italienische Priester nach seiner Ausweisung zunächst bei einem Erzherzog in Fiume aufgehalten haben und soll von dort aus zu den Verhandlungen über die Beleidigungsklage angereist sein.¹⁷⁶ In einem Brief aus dem Jahr 1911 schildert Natili, dass er im Jahr 1900 zunächst nach Rom zurückgekehrt sei. Dort habe er das Studienseminar, das er selbst 1897 von München aus initiiert habe, in einem schlechten Zustand vorgefunden, insbesondere was Leitung und Disziplin anging. Daher habe er sich noch im selben Jahr, um die Errichtung eines neuen Hauses bemüht.¹⁷⁷ Als er in der Diözese Rimini die Kirche und das Haus für den Ordensnachwuchs baute, erkundigte sich der Bischof Vincenzo Scozzoli bei der Kongregation für Bischöfe und Religiöse über Natili, da er von den Gerichtsverfahren gehört hatte.¹⁷⁸ Die Religiosenkongregation ließ sich daraufhin von Generalvikar Stigloher über die Ereignisse in München informieren. Stigloher

172 Vgl. Nachklänge zum Prozeß Natili, in: Zweites Morgenblatt der Allgemeinen Zeitung Nr. 80 vom 23.3.1900, 5 (digipress).

173 Laut einem Zeitungsbericht in der *NfVZ* hielt sich Sr. Monika ab 1898 als Oberin in einer Salzburger Niederlassung der Schwesternschaft auf. (vgl. Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6).

174 Vgl. Salzburger Volksblatt vom 4.12.1901 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

175 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 18.

176 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 15.

177 Vgl. P. Peter Natili an Religiosenkongregation, Eingabe 1.11.1911 (ACIVC 1377/11).

178 Vgl. Bischof Vincenzo Scozzoli an Kardinal Gotti, Mitteilungsschreiben 14.1.1902 (ACIVC 3803/15).

schilderte knapp die Ereignisse in München und ging dabei vor allem auf Natilis Betätigungen im medizinischen Bereich ein. Weitere Vorwürfe deutete er lediglich an.¹⁷⁹ So wurde entschieden, Natili gewähren zu lassen, ihm gleichwohl die Gründung einer neuen religiösen Gemeinschaft zu untersagen.¹⁸⁰ Zahlreiche Briefe belegen, dass er in Misano Mare eine Kirche mit zwei Nebengebäuden bauen ließ, die etwa im Jahr 1902 fertiggestellt wurden.¹⁸¹ Natili scheint das Grundstück aber weitestgehend allein bewohnt zu haben. Er selbst gibt an, dass man ihm aufgrund von internen Richtungsstreitigkeiten keine weiteren Priester schickte. Er habe sich für die Wiederherstellung der ursprüngliche Regeltreue eingesetzt. Dieses Anliegen sei von der Ordensleitung aber nicht unterstützt worden.¹⁸²

In seinen letzten Lebensjahren war Natili wohl sehr krank. Laut Chronik der Franziskusschwestern informierte P. Bernhard Stempf-le¹⁸³, ein Vertrauter Natilis, die Schwestern Anfang des Jahres 1914

179 Vgl. *Marcellus Stigloher* an Religiosenkongregation, Mitteilungsschreiben (ACIVC 3803/15).

180 Vgl. *Generalprokurator der Hieronymiten*, Mitteilungsschreiben 11.4.1902 (ACIVC 3803/15); *Bischof Vincenzo Scozzoli* an Kardinal José de Calasanz Vives y Tutó, Mitteilungsschreiben 6.6.1909 (ACIVC 3803/15).

181 Vgl. *P. Peter Natili* an Religiosenkongregation, Eingabe 1.11.1911 (ACIVC 1377/11); Mitteilungsschreiben an Spett. Commissione per il sequestro dei beni dei sudditi nemici (AAV Fondo Girolamini 127); *Augusto Guglielmo Tuccimei* an italienischer Industrieminister, Mitteilungsschreiben (Kopie) Januar 1918 (AAV Fondo Girolamini 127); *Augusto Guglielmo Tuccimei* an italienischer Industrieminister, Mitteilungsschreiben (Kopie) 1925 (AAV Fondo Girolamini 127).

182 Vgl. *P. Peter Natili* an Religiosenkongregation, Eingabe 1.11.1911 (ACIVC 1377/11).

183 P. Bernhard Stempfle war ebenfalls Hieronymit und wurde in München nach der Novemberrevolution 1918/19 aufgrund seiner antisemitischen Artikel insbesondere im *Völkischen Beobachter* und der *Oberbayerischen Landeszeitung* unter den Pseudonymen „Redivivus“ und „Spectator Germaniae“ bekannt. Außerdem war er zwischen 1922 und 1925 Herausgeber und verantwortlicher politischer Redakteur des antisemitischen *Miesbacher Anzeigers*. Auch in die Fememorde Anfang der 20er Jahre soll er verwickelt gewesen sein (vgl. PLÖCKINGER, Geschichte, 134). 1934 wurde er verhaftet und in Dachau erschossen (vgl. PLÖCKINGER, Geschichte, 139). Nach seinem Tod wurde ihm eine Mitautorschaft an Hitlers „Mein Kampf“ zugeschrieben (erstmal in STRASSER, Hitler, hier heißt es: Stempfle „arbeitete zwei Monate daran, die Gedanken, die in *Mein Kampf* zum Ausdruck gebracht waren, zu ordnen“ (STRASSER, Hitler, 60)). Plöckinger hält dies jedoch für historisch nicht haltbar. Stempfle äußerte

über Natilis ersten Gesundheitszustand. Diese schickten Anfang Februar eine Schwester und eine Kandidatin nach Italien, um Natili zu pflegen.¹⁸⁴ Dieser starb kurz darauf am 16.02.1914 und wurde am 18.02.1914 in der Nähe seines letzten Wirkungsortes in Misano Monte begraben.¹⁸⁵

2.2.2 Die ersten Schwestern

In den Aufzeichnungen über die Anfangszeit wird vielfach auch die Rolle der ersten Krankenpflegerinnen hervorgehoben. In den Dokumenten der Franziskusschwestern ist insbesondere das Narrativ der „ersten vier Schwestern“ stark vertreten.¹⁸⁶ Gemeint sind hier Sr.

sich in seiner Rezension von „Mein Kampf“ nicht nur sehr kritisch insbesondere über die Konzeption des Buches, im Rahmen polizeilicher Untersuchungen zum Tod Ernst Pöhners, der am 11.08.1925 durch einen Autounfall gestorben war, belastete Stempfle Hitler schwer (vgl. PLÖCKINGER, Geschichte, 134, 136). Das Verhältnis zwischen Hitler und Stempfle in dieser Zeit muss entsprechend angespannt gewesen sein. Gleichzeitig stellt Plöckinger fest, dass Stempfle aufgrund seiner Artikel „als intimer Kenner der Frühzeit Hitlers im Nachkriegs-München [anzusehen sei; M.H.], insbesondere der Kurse der Reichswehr, an denen Hitler 1919 teilgenommen hat“ (PLÖCKINGER, Geschichte, 133 Fn. 602). Stempfles ideologische Position beschreibt Plöckinger im Vergleich zu Hitler wie folgt: „Streng monarchistisch gesinnt und gelegentlich sogar als separatistisch bezeichnet, stand er Hitler und der NSDAP zwiespältig gegenüber, insbesondere Hitlers unklare Position zur Monarchie und seine Haltung gegenüber Italien und der Südtirolfrage lehnte er heftig ab. Auf nationalistischer und antisemitischer Ebene freilich trafen sie sich“ (PLÖCKINGER, Geschichte, 134).

184 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Einträge zu den Jahren 1913–1914.

185 Vgl. P. Luigi De Stefanis, Brief (AAV Fondo Girolamini 12). Laut Chronik der St. Franziskusschwestern kehrten die beiden Pflegerinnen erst Ende März nach Deutschland zurück, scheinbar ohne vom Tod Natilis zu wissen, denn der Erhalt der Nachricht von Natilis Ableben ist auf Mai 1914 datiert (vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Mai 1914).

186 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 18.2.1898; *Cäcilia Parusel*, Entstehung der Kongregation der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen. Heft Nr. 0: St. Josefsschwestern von 1890–1913 (A-FSV Sonderstandort); *Cäcilia Parusel*, Chronikbuch 1956 (A-FSV Sonderstandort); Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV

Hieronyma (Barbara Walter)¹⁸⁷, Sr. Rosa/Petra (Kreszentia Rodler)¹⁸⁸, Sr. Philomena (Elisabeth Meister)¹⁸⁹ und Sr. Cölestine (Theresia Dick)¹⁹⁰. Es ist allerdings davon auszugehen, dass es sich hier nicht um die ersten eingetretenen Schwestern handelte. Dokumente aus weiteren Archiven geben Aufschluss darüber, dass es Frauen gab, die in der Anfangszeit der Gemeinschaft angehörten, in den Akten der Franziskusschwestern jedoch nicht geführt werden.

Als gesichert kann gelten, dass die Rot-Kreuz-Schwester Hieronyma Walter zu den ersten Krankenpflegerinnen zählte, da das übereinstimmend in den verschiedenen historischen Aufzeichnungen berichtet wird. Auch Sr. Rosa gehörte wohl zu den ersten Schwestern. Im Stammbuch der Franziskusschwestern wird der Eintritt Sr. Hieronymas auf August 1890, der Eintritt Sr. Rosas auf den 18.1.1891 datiert. Abweichend von den Dokumenten der Franziskusschwestern

03.11.1942 – 54); Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation (Archiv der Solanusschwestern).

- 187 Geb. 19.7.1848 in München als Tochter von Michael und Maria Walter, Eintritt bei den Josefsschwestern im August 1890, verstorben am 12.2.1918 (vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort)).
- 188 Vgl. auch V.2.2.2.2. Geb. 28.10.1869 in Gschwendet (Niederbayern) als Tochter von Johann u. Aloisia Rodler, Eintritt bei den Josefsschwestern am 18.1.1891, verstorben am 30.3.1944 (vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort)). In den Aktenvermerkungen (*Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438)) und einem Meldeblatt zum Wohnungsumzug aus dem Jahr 1898 (*Peter Natili*, Meldeblatt für den Wohnungseinzug 8.4.1898 (StAM AR 3326/147)) wird Sr. Petra als Schwesternname angegeben, in der Chronik der Franziskusschwestern und allen späteren Dokumenten Sr. Rosa. Womöglich kam es zu einem Namenswechsel nach dem Skandal um Natili. In dieser Arbeit wird in Übereinstimmung mit den Quellen im Kontext der Gerichtsprozesse von „Sr. Petra“, im Übrigen von „Sr. Rosa“ die Rede sein.
- 189 Geb. 31.1.1869 in Altenstadt (Oberpfalz) als Tochter von Johann u. Anna Meister, Eintritt bei den Josefsschwestern 7.3.1893, verstorben am 28.12.1947 (vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort)).
- 190 Geb. 8.3.1870 in Weizenried (Augsburg) als Tochter von Georg u. Anna Dick, Eintritt bei den Josefsschwestern am 7.3.1894, verstorben am 29.1.1935 (vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort)).

gibt es Aufzeichnungen, die Maria Schandl (ehemalige Sr. Klara)¹⁹¹ und Anna Jung (ehemalige Sr. Paula) zu den ersten Schwestern zählen.¹⁹² Aus der Aktenvermerkung I erfährt man, dass Anna Jung sich bereits 1892 den Josefsschwestern angeschlossen hatte, 1894 aber wieder ausgetreten sei.¹⁹³ Claudia Ambros hält in ihrer Chronik fest, dass Maria Schandl, Anna Jung und Sr. Hieronyma ehemalige Rotkreuzschwestern gewesen seien. Möglicherweise kannten sich die drei Frauen bereits, bevor sie als Josefsschwestern tätig wurden.¹⁹⁴

In der Aktenvermerkung I wird außerdem Sr. Monika Rösl erwähnt, die als Oberin und Novizenmeisterin von 1894 bis 1898 angeführt wird.¹⁹⁵ In einem Zeitungsbericht der *NfVZ* vom 24.2.1900 heißt es, sie sei vom 1.5.1892 bis 1.5.1897 Oberin gewesen.¹⁹⁶ 1898 ging sie dann, wie Quellen aus dem Archiv der Erzdiözese Salzburg belegen, nach Salzburg, um dort eine Niederlassung der Josefsschwestern aufzubauen.¹⁹⁷ Obwohl sie wohl die erste Oberin der Josefsschwestern war, finden sich im Archiv der St. Franziskusschwestern

191 Die Frauen, die wieder aus der Schwesterngemeinschaft austraten, werden im Text mit ihrem weltlichen Namen bezeichnet, diejenigen, die Josefs- bzw. Franziskusschwestern blieben, mit ihrem Schwesternnamen.

192 Zwei Aufzeichnungen zur Geschichte der Solanusschwestern nennen die beiden Schwestern: *Sr. Claudia Ambros*, Chronik, 1981, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern) listet: 1890: Barbara Walter, Maria Schandl, Anna Jung; 1892: Kreszentia Rodler, Elisabeth Meister, Theresia Dick; *Sr. Anna Westermeier*, Chronik Urschrift 1911–1939 (Archiv der Solanusschwestern) listet als erste Schwestern: Maria Schandl, Babette Walter, Anna Jung und ab 1891: Kreszentia Rodler. Geschichtlicher Überblick von 1890–1964, 30.4.1965 (A-FSV Sonderstandort) nennt die beiden Schwestern ebenfalls, allerdings wiederum in anderer Reihung: 1890: Babette Walter, Maria Schandl, Theresia Dick, Elisabeth Meister und Anna Jung; erst 1891: Kreszentia Rodler.

193 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

194 Vgl. *Sr. Claudia Ambros*, Chronik, 1981, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern).

195 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

196 Vgl. Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6.

197 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums Salzburg* an Ordinariat des Erzbistums München und Freising, Mitteilungsschreiben 26.3.1900 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen); Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6.

in Vierzehnheiligen keinerlei Hinweise zu ihrer Person. Im Stammbuch wird Sr. Rosa als erste Oberin von 1891 an genannt.¹⁹⁸

Auf der Grundlage dieser Quellen verwundert das Narrativ der „ersten vier Schwestern“, das in den Akten der Franziskusschwestern vorherrschend ist. Auch wenn die genaue Reihenfolge der Eintritte schwer zu rekonstruieren ist, da es keine eindeutigen Angaben zu den Eintritten von Anna Jung, Maria Schandl und Sr. Monika gibt, dürften diese wohl genauso zu den ersten Schwestern gezählt haben wie Sr. Philomena und Sr. Cölestine.¹⁹⁹

Der Grund dafür, dass sie in den Aufzeichnungen und Büchern der Franziskusschwestern keine Erwähnung finden, hängt wohl damit zusammen, dass sie die Gemeinschaft wieder verließen. Über Maria Schandl ist nichts Weiteres belegt. Dagegen ist für Anna Jung, wie bereits erwähnt, in der Aktenvermerkung I festgehalten, dass sie die Josefsschwestern nach zwei Jahren wieder verließ.²⁰⁰ Sr. Monika machte sich nach der Ausweisung Natilis mit der Niederlassung, die sie in Salzburg aufgebaut hatte, unabhängig von den Josefsschwestern und erreichte im Jahr 1910 die Eingliederung in den III. Orden des hl. Dominikus.²⁰¹ Möglicherweise gibt es auch einen Zusammenhang zwischen ihrer Rolle in den Prozessen um Natili und ihrer Nicht-Erwähnung in den Chroniken der Franziskusschwestern. Da-

198 Vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort).

199 Deren Eintritte werden im Stammbuch auf den 7.3.1893 (Sr. Philomena) und den 7.3.1894 (Sr. Cölestine) datiert (vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort)). Interessanterweise wird in der Chronik der St. Franziskusschwestern zunächst nur der Name Sr. Hieronymas (Barbara Walter) genannt. Über die weiteren Schwestern heißt es lediglich: „Bald finden sich noch drei opferbereite Jungfrauen, die sich dem Werke der christlichen Nächstenliebe widmen wollen“ (Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag vom August 1890). Erst in einem Eintrag zum Umzug der Schwestern am 18.2.1898 werden die Namen „der tapferen ersten vier, der Getreuen von Hochwürden Herrn Pater Dr. Natilli“ (Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag vom 18.2.1898) genannt, womit Sr. Hieronyma, Sr. Rosa, Sr. Philomena und Sr. Cölestine gemeint sind.

200 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

201 Vgl. *Fr. Hyacinthus Cormier* an Katharina Rösl, Mitteilungsschreiben 20.7.1910 (AES 1.2 II/II Dominikanerinnen).

rauf wird bei der Analyse der Deutungen noch einzugehen sein (vgl. 3.8).

Über das Leben der Schwestern ist nur wenig bekannt. Anders als bei Natili liegen hier kaum Dokumente vor, die über ihre Herkunft, ihren Lebensweg bis zum Eintritt bzw. nach dem Eintritt und ihre Zeit als Josefs- bzw. Franziskusschwestern berichten. Die Chronik der St. Franziskusschwestern etwa enthält kurze Würdigungen zu vielen Schwestern. Diese sind jedoch recht stereotyp verfasst und geben in erster Linie Aufschluss über den Tätigkeitsbereich der Schwestern und ihre Opferbereitschaft. Im Folgenden werden drei Schwestern ausführlicher vorgestellt. Durch ihre Beteiligung an den Prozessen um Natili in behördlichen Akten und Zeitungsartikeln sind deutlich mehr Informationen über sie überliefert als über die anderen Schwestern der Anfangszeit.

2.2.2.1 Sr. Monika (Katharina Rösl)²⁰²

Katharina Rösl wurde am 13.1.1859 in Wald bei Regensburg geboren.²⁰³ Laut einem Artikel in der *NfVZ* vom 24.2.1900 war sie vom 1.5.1892 bis zum 1.5.1897 Oberin der Josefsschwestern in München,²⁰⁴ laut der Aktenvermerkung I von 1894 bis 1898.²⁰⁵ Ab 1898 weilte sie in Salzburg, um dort eine neue Niederlassung der Josefsschwestern aufzubauen. Aufgrund ihrer Aussagen in dem Verfahren gegen Natili 1899, nach der es zu keinen unsittlichen Handlungen durch den Gründer gekommen sei, musste sie sich im Dezember 1901 vor dem Landgericht Salzburg einem Meineidprozess stellen. Sie wurde zwar durch das Gericht freigesprochen, gab gleichwohl zu, 1889 ein Kind von Natili geboren zu haben. Zudem gab es weitere Hinweise,

202 In den Quellen begegnet auch die Schreibweise „Sr. Monica“. In Zeitungsberichten sind zudem unterschiedliche Versionen ihres Nachnamens zu finden. Während die Schreibweisen in Quellenzitaten unverändert übernommen wurde, wird im Übrigen zum Zweck der Einheitlichkeit und Eindeutigkeit die Schreibweise „Sr. Monika (Rösl)“ verwendet.

203 Vgl. *Kongregation der Hl. Katharina von Siena*, Mitgliederliste (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

204 Vgl. Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6.

205 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

dass sie 1895 erneut von Natili schwanger geworden war und das Kind ihrer verheirateten Schwester zur Pflege gegeben habe.²⁰⁶ Nach Natilis Ausweisung machte sie sich wohl mit ihrer Niederlassung unabhängig.²⁰⁷ So bekräftigte sie im Jahr 1902, keinen Kontakt mehr zu ihm zu haben.²⁰⁸ Die Salzburger Gemeinschaft wurde 1910 dem III. Orden des hl. Dominikus angegliedert und als Kongregation der Hl. Katharina von Siena anerkannt.²⁰⁹ Eine undatierte Mitgliederliste der Kongregation verrät, dass Sr. Monika am 8.12.1912 Profess ablegte und vermutlich in Verbindung mit der Profess einen neuen Namen annahm. Sie nannte sich nun Sr. Maria Dominika.

206 Vgl. Salzburger Volksblatt vom 4.12.1901 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen). Ausführlicher vgl. V.3.1.2.4. P. Bernhard Stempfle erhielt 1906 einen Brief von seiner Mutter, in der sie davon berichtet, dass Sr. Rosa erneut vor Gericht erscheinen müsse „wegen dem Kind und Monika“ ([*Mutter von B. Stempfle*] an P. Bernhard Stempfle, Brief 29.11.1906 (AAV F. Girolamini 169)). Zu erneuten Gerichtsverfahren wurden allerdings keine Hinweise in den Archiven oder den Zeitungen gefunden.

207 In einem Gesprächsprotokoll aus dem Jahr 1902 wird Sr. Pauline Wimmer noch als Mitglied der Salzburger Gemeinschaft aufgeführt (vgl. Protokoll 5.4.1900, als Beilage in: Stadtdekanat Salzburg an Konsistorium, Mitteilungsschreiben 6.4.1900 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen)). Sie starb 1913 in Perlach (vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort)), was darauf hindeutet, dass die beiden Gemeinschaften im April 1900 noch nicht getrennt voneinander waren. Möglicherweise wechselte Pauline Wimmer nach Perlach, als die Abspaltung der Salzburger Schwestern definitiv wurde.

208 Vgl. Gesprächsprotokoll 17.1.1902 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

209 Vgl. *Fr. Hyacinthus Cormier* an Katharina Rösl, Mitteilungsschreiben 20.7.1910 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

2.2.2.2 Sr. Petra/Rosa (Kreszentia Rodler)²¹⁰

Kreszentia Rodler wurde am 28.10. 1869 in Gschwendet (Niederbayern) geboren.²¹¹ Nach eigenen Angaben wurde sie 1884 in der Pfarrkirche Neureichenau in den Dritten Orden aufgenommen und hat 1885 bei den Kapuzinern in München die erste Profess abgelegt. In München war sie als Krankenpflegerin vor allem im Bereich der Pädiatrie tätig, bevor sie sich dem Verein für ambulante Krankenpflege anschloss.²¹² Bekanntschaft mit Natili machte sie, während dieser im Bürgersaal tätig war und dort Beichte abnahm.²¹³ Wohl im Jahr 1897 übernahm sie die Stelle der Oberin von Sr. Monika. In den Gerichtsprozessen um Natili stellte sie sich hinter den Gründer und stritt alle Vorwürfe ab. Es gab jedoch Gerüchte, nach denen Natili sexuelle Handlungen an ihr vorgenommen und sie von ihm schwanger geworden sei. Diese konnten nicht bewiesen werden, evtl. musste sie sich deshalb aber einem Meineidprozess stellen.²¹⁴ Das Amt übte sie bis ins Jahr 1922 aus und setzte sich während ihrer Amtszeit stark für die oberhirtliche Anerkennung der Gemeinschaft ein. Bei der Trennung von Franziskusschwestern und Solanusschwestern im Jahr 1925 hielt sie zu P. Schauer mann, mit dem sie für die Anerkennung eng zusammengearbeitet hatte. So verließ sie die Franziskusschwestern zusammen mit ihrer leiblichen Schwester Ottilie Rodler (Sr. Josefa), die sich am 3.2.1900 den Franziskusschwestern

210 Ähnlich wie bei Katharina Rösl gab es auch bei Kreszentia Rodler einen Namenswechsel. Der Übergang von Sr. Petra zu Sr. Rosa (vgl. auch Fn. 188) war möglicherweise ein Versuch sich von den Geschehnissen rund um die Prozesse Natilis zu distanzieren, in denen beide Schwestern auch in der Presse in keinem guten Licht erschienen (vgl. auch 3.8.7). Ihr Geburtsname begegnet in den Quellen in unterschiedlichen Schreibweisen von Crescentia über Kreszentia bis zu Creszenz.

211 Vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort).

212 Vgl. *Sr. Rosa Rodler*, Ursache der Entstehung der privaten Krankenpflegerinnen (Entwurf) (A-FSV 1.20.10.13–14).

213 Vgl. *Sr. Rosa Rodler*, Ursache der Entstehung der privaten Krankenpflegerinnen (Entwurf) (A-FSV 1.20.10.13–14).

214 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184); Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11); vgl. auch 3.1.2.4.

angeschlossen hatte, und wurde Solanusschwester.²¹⁵ Am 30.3.1944 verstarb sie in Landshut.²¹⁶

2.2.2.3 Anna Jung (ehemalige Sr. Paula)

Über Anna Jung ist noch weniger bekannt. Die ausführlichsten Informationen stammen aus einem Zeitungsartikel in der *NfVZ* vom 24.2.1900, der im Detail über die Prozesse rund um Natili berichtete. Hier heißt es: „Die Näherin Anna Jung, 48 Jahre alt, beichtete bei Natili und wurde 1891 Ordens- bzw. Kranken-Schwester bei Natili in dessen Anstalt, in welcher Eigenschaft sie bis April 1894 verblieb“²¹⁷. Daraus lässt sich schließen, dass sie ungefähr im Jahr 1852 geboren wurde. Leicht abweichend von diesem Zeitungsartikel wird in der Aktenvermerkung I eine Aussage Anna Jungs wiedergegeben, nach der sie erst 1892 Mitglied der Gemeinschaft wurde.²¹⁸ Laut einem Bericht im *Salzburger Volksblatt* soll sie Natili bereits aus seiner Zeit als Kaplan im Bürgersaal in den 1870er Jahren gekannt haben.²¹⁹ Anna Jung wurde im Rahmen des Verfahrens gegen Natili 1899 und der Beleidigungsklage gegen Gérard 1900 vernommen. Ihre Aussagen enthielten wichtige Hinweise auf das unsittliche Verhalten Natilis. Über ihren weiteren Lebensweg, nachdem sie 1894 die Schwesterngemeinschaft verlassen hatte, ist nichts bekannt.

215 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), insbesondere Einträge von 1913–1925.

216 Vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort).

217 Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6.

218 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

219 Vgl. *Salzburger Volksblatt* vom 4.12.1901 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

2.3 Allgemeine Entwicklung des Vereins

2.3.1 Tätigkeitsfelder und Organisation

„[B]esonders auf arme, unbemittelte Kranke und auf diejenigen Hilfsbedürftigen, denen wegen zu weiter Entfernung, besonders auf dem Lande, pflegerische Hilfe, schwer zuteil werden kann“²²⁰

richtete sich nach der Hauptchronik das Augenmerk des ambulanten Krankenpflegevereins. Die Pflegerinnen übernahmen Tagespflegen und Nachtwachen, wohnten teilweise sogar über mehrere Wochen bei den Kranken. Ihre Aufgaben beschränkten sich dabei aber nicht allein auf die Krankenpflege. Häufig unterstützen sie die Familien der Kranken auch im Haushalt oder versorgten die Kinder des Hauses. Durch diese Form der ambulanten Krankenpflege konnte der Verein ein sehr weiträumiges Angebot machen. Im Jahr 1899, in dem es lediglich die Niederlassungen in Perlach und Salzburg gab, war es laut Chronik etwa möglich, Krankenpflege in einem Gebiet anzubieten, das „den südlichen Teil von Oberbayern Freising, München, Rosenheim, Traunstein, Schwaben“²²¹ umfasste. Das Pflegeangebot richtete sich dabei nicht nur an Arme. Für diese war der Dienst allerdings kostenfrei. Zur Finanzierung der Krankenpflege ergibt sich mit Hilfe von Aussagen der Schwestern, Natilis sowie von Vereinsvorstand und Kassier, die in der Aktenvermerkung I festgehalten sind,²²² folgendes Bild: Bemittelte Kranke zahlten 3 M für einen Tagesdienst und 2 M für eine Nachtwache. Dieses Geld ging ab 1897 an den Krankenpflegeverein. Durch Mitgliedsbeiträge nahm dieser zusätzlich 2000–3000 M ein. Den Schwestern wurde „zu Händen Natilis“ für die Pflege armer Kranker vierteljährlich eine Summe von 500–600 M aus dem Vereinsvermögen ausgezahlt. Die Schwestern selbst durften kein Geld behalten, das sie bei ihren Einsätzen erhielten. Trinkgelder und Spenden sowie die Bezahlung von Diensten wie Nähen und Stricken waren an die Schwesternkasse abzugeben,

220 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Frühjahr 1890. Zur Situation der Krankenpflege im ausgehenden 19. Jahrhundert vgl. auch IV.2.3.1.

221 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1899.

222 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

die von einer der Schwestern verwaltet wurde. Diese wurde verwendet, um die Verpflegung der Schwestern zu gewährleisten. Die Überschüsse nahm Natili wohl an sich und kaufte den Schwestern davon nach eigener Angabe unter anderem das Haus in Perlach.²²³ Ihm wurde allerdings auch vorgeworfen, sich durch die Gewinne selbst zu bereichern (vgl. 3.1.3). Die ehemalige Josefsschwester Katharina Stein (Sr. Eustachia) und Privatier Thoma, der eine Zeit bei Natili gewohnt hatte, gaben außerdem an, die Schwestern seien zum Betteln geschickt worden.²²⁴ Möglicherweise handelte es sich dabei aber nur um das Einsammeln der Mitgliedsbeiträge für den Krankenpflegeverein, für das die Schwestern bis zum Jahr 1900 zuständig waren. Neben den Einnahmen aus der Pflege bemittelter Kranker, die ab 1897 jährlich nur durchschnittlich 110 M betrugen, stellten die Mitgliedsbeiträge die weitaus größere Einnahmequelle für den Verein dar. Dem Vereinsvorstand Steinhäuser zufolge kamen so pro Jahr ca. 2000 M zusammen, nach dem Kassier Limbacher sogar ca. 2800–3000 M.²²⁵

2.3.2 Die Krankenpflegerinnen-Gemeinschaft in Zahlen

Für die Entwicklung der Schwesternschaft ist vor allem die Chronik der St. Franziskusschwestern aufschlussreich. Nachdem hier davon ausgegangen wird, das sich bereits im Jahr 1890 vier Krankenpflegerinnen fanden, die sich zu einer Wohngemeinschaft zusammenschlossen, wurden für das Jahr 1893 fünf neue Einkleidungen verzeichnet und vier zeitliche Professuren.²²⁶ In den Jahren 1894 und 1895 werden je vier Einkleidungen genannt.²²⁷ Aus dem Jahr 1898 gibt dann eine Meldebescheinigung im Kontext des Umzugs nach Perlach Aufschluss über den derzeitigen Schwesternstand. Hier

223 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

224 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

225 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

226 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zu Dezember 1893.

227 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Einträge zu 20. April 1894; 30. Sept. 1895.

werden acht Schwestern aufgeführt: Sr. Hieronyma, Sr. Magdalena (Elisabeth Gammal), Sr. Friedolina (Franziska Strasser), Sr. Petra (Kreszens Rodler), Sr. Augusta (Pauline Gülden), Sr. Zitta (Kreszenz Herrmann), Maria Barbara Jacob und Sr. Frieda (Maria Geith). Einige Schwestern waren zu dieser Zeit aber wohl auch in Saarbrücken, um dort einen Krankenpflegekurs zu machen oder in einem Krankenhaus zu arbeiten.²²⁸ Weitere Schwestern hielten sich in der Salzburger Niederlassung auf.²²⁹ 1899 soll der Krankenpflegeverein laut Chronik der St. Franziskusschwestern sogar 27 Kandidatinnen gehabt haben,²³⁰ von denen er im darauffolgenden Jahr aufgrund der Gerichtsprozesse und des Skandals um Natili die meisten wieder verlor. Eine Gesamtzahl von 18 Schwestern und zwei Einkleidungen werden für das Jahr 1899 in der Chronik verzeichnet.²³¹

In den folgenden Jahren hatte die Schwesternschaft nur wenig Zulauf. Für die Jahre 1903 und 1905 wurde jeweils ein Schwesternzuwachs gezählt.²³² Im Jahr 1906 stieg die Schwesternzahl laut Chronik aber wieder deutlich, da sich acht Frauen der Schwesternschaft anschlossen.²³³ Im Jahr 1910 sollen es insgesamt 32 Schwestern gewesen

228 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef (A-FSV Sonderstandort).

229 Aufzeichnungen über die Anfänge der Schwesternschaft sprechen von fünf Schwestern, die nach Salzburg gegangen waren. Namentlich genannt wird hier nur Sr. Theresia (Pauline Nerke), die wieder nach Perlach zurückgekehrt sei, als klar wurde, dass sich die Salzburger Schwestern dem Dritten Orden des hl. Dominikus anschließen wollten (vgl. Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef (A-FSV Sonderstandort)). Ein Protokoll vom 5.4.1900 unterzeichneten sechs Salzburger Krankenpflegerinnen, darunter Sr. Monika (vgl. Protokoll 5.4.1900, als Beilage in: Stadtdekanenamt Salzburg an Konsistorium, Mitteilungsschreiben 6.4.1900 (AES 1.2 II/II Dominikanerinnen)).

230 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zu Dezember 1899.

231 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1900.

232 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Einträge zum Jahr 1903 und zu Dezember 1905.

233 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1906.

sein, 1915 bereits 50 Schwestern und im Jahr der diözesanen Anerkennung 1921 139 Schwestern.²³⁴

2.3.3 Filialen

Doch nicht nur der Personenstand wuchs über die Jahre, auch räumlich expandierte die Schwesternschaft. 1898 erfolgte der Umzug von der Schellingstraße nach Perlach.²³⁵ Wie bereits erwähnt, gab es in der Anfangszeit wohl auch Niederlassungen in Salzburg und Saarbrücken.²³⁶ In der Aktenvermerkung I wird außerdem ein Haus Natilis in Altötting erwähnt, das jedoch in keinen Unterlagen auftaucht.²³⁷ Der Jahresbericht des Krankenpflegevereins vom Hl. Josef 1905/1906 nennt neben dem Haus in Perlach noch zwei weitere Niederlassungen in Atting und Rosenheim.²³⁸ Im Jahr 1909 kam eine Niederlassung in Wertach (Allgäu) dazu, wo zwei Krankenschwestern den dortigen Krankenpflegeverein unterstützen sollten.²³⁹ Zwei Schwestern zogen außerdem in ein Armenhaus in Sünching (bei

234 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Einträge zum 31. Dezember 1910, Dezember 1915 und Dezember 1921.

235 Vgl. *Peter Natili*, Meldeblatt für den Wohnungseinzug 8.4.1898 (StAM AR 3326/147).

236 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef (A-FSV Sonderstandort).

237 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

238 Vgl. *Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege* an Kgl. Bezirksamt München, Jahresbericht 13.7.1906 (StAM AR 3326/147). Die Zweigstelle in Rosenheim ist allerdings nur durch einen Brief des Kgl. Bezirksamts München I an den Stadtmagistrat von Rosenheim aus dem Jahr 1908 belegt (vgl. *Kgl. Bezirksamt München I* an Stadtmagistrat Rosenheim, Eingabe 17.7.1908 (StAM AR 3326/147)). Der Kauf des Hauses in Atting ist dagegen auch in der Chronik der St. Franziskusschwestern festgehalten worden (vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1906).

239 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 3.1.1909; *Sr. Rosa Rodler*, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10).

Straubing) ein, um dort Krankenpflege zu leisten.²⁴⁰ 1910 wurde eine Niederlassung in Buttenwiesen (bei Dillingen) eröffnet.²⁴¹ 1911 stieg die Zahl der Häuser auf sieben an, da zwei Krankenpflegestationen in Oy (Mittelberg/Schwaben) und Geiselhöring (Niederbayern) dazu kamen.²⁴² 1912 wurden wiederum zwei neue Niederlassungen eröffnet, in Sulzberg (Allgäu) und Schierling (Diözese Regensburg).²⁴³ 1913 kamen mit Kirchdorf, wo drei Schwestern die Leitung des Distriktkrankenhauses übernahmen, und Vierzehnheiligen noch einmal zwei Standorte hinzu.²⁴⁴ Die Bewirtschaftung des Gutes in Vierzehnheiligen sollte der gesamten Schwesternschaft als wirtschaftliche Grundlage dienen. Bereits 1913 wurde der Plan gefasst, dort auch eine Wahlfahrerinnen-Herberge und ein Exerzitienhaus zu errichten.²⁴⁵ Die Filiale in Atting musste im Gegenzug geschlossen werden.²⁴⁶ In den Jahren des ersten Weltkrieges wurden die Filialen in Perlach und Landshut sowie das Krankenhaus in Kirchdorf als Lazarette genutzt.²⁴⁷ 1918 wurde eine Schwesternstation für Rosen-

240 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 2.4.1909; *Sr. Rosa Rodler*, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10).

241 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort); *Sr. Rosa Rodler*, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10).

242 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 31.5.1911; *Sr. Rosa Rodler*, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10).

243 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Einträge zum 2.1.1912 und 1.11.1912; *Sr. Rosa Rodler*, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10).

244 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Einträge zum 2.2.1913 und 9.9.1913; *Sr. Rosa Rodler*, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10).

245 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 23.9.1913.

246 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 9.9.1913.

247 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum September 1914.

heim und dessen Umgebung eröffnet.²⁴⁸ In Landshut wurde 1917 und 1918 je ein weiteres Anwesen gekauft, um ein Säuglingsheim zu errichten und die Kandidatinnen sowie andere junge Frauen in der Säuglingspflege zu unterrichten.²⁴⁹ 1919 übernahmen die Schwestern dort auch die Leitung einer Milchküche, die für bedürftige Säuglinge die notwendige Nahrung zur Verfügung stellte.²⁵⁰ Im selben Jahr wurde außerdem auch in Nürnberg eine Krankenpflegestation errichtet.²⁵¹ 1920 und 1921 wurden einige der kleineren Standorte wieder aufgehoben: Schierling, Sünching und Oy.²⁵² Mit Miltenberg am Main kam 1920 ein neuer Standort hinzu. Hier übernahmen die Schwestern die Leitung des Exerzitienhauses „Franziskusheim“, das auch mit einer Haushaltsschule für den Franziskaner-Missionsverein verbunden war.²⁵³

2.3.4 Kultur der Gemeinschaft

Unter dem Begriff der „Kultur“ wird im Folgenden das alltägliche Leben der Josefsschwestern/Franziskusschwestern näher beleuchtet werden: Wie war das Zusammenleben der Schwestern gestaltet? Wie war ihr Verhältnis untereinander? Wie war das Verhältnis zum Gründer? Welche Rolle spielte Spiritualität für die Gemeinschaft und das individuelle Engagement der einzelnen Schwestern? Gab es hier prägende Motive oder religiöse Vorbilder? Diese Fragen helfen nicht nur eine genauere Vorstellung vom Leben der Schwestern zu bekommen, sondern geben auch Einblick in den Kontext, in dem der Missbrauch durch den Gründer geschah bzw. können Hinweise liefern, wie die Kultur der Gemeinschaft durch die Miss-

248 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 15.7.1918.

249 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Januar 1917.

250 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 10.1.1919.

251 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 10.2.1919.

252 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Einträge zum 30.3.1920, 1.9.1920 und 1.3.1921.

253 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 5.9.1920.

brauchserfahrungen geprägt wurde. Die Aktenlage gibt allerdings nur begrenzt Aufschluss über diese Aspekte. Einen Einblick in den konkreten Alltag und die subjektive Wahrnehmung der Schwestern geben lediglich die Erinnerungen Sr. Pia Riegers. Sie trat 1916 bei den Josefsschwestern ein und schrieb 1989 mit einem großen zeitlichen Abstand ihre Erinnerungen an die ersten Jahre in der Gemeinschaft nieder.²⁵⁴ Darüber hinaus stehen lediglich die Regeln und Satzungen der Gemeinschaft, die Hauptchronik und weitere offizielle Dokumente zur Verfügung, die in erster Linie dokumentieren, wie die Leitungspersonen sich das Leben der Gemeinschaft vorstellten, welche Normen, Regeln, Werte und Vorbilder sie den Schwestern gaben.

Sr. Pia beschreibt Sr. Rosa als „derbe Oberpfälzerin, mit unsinnigen mittelalterlichen Methoden“. Dazu zählten wohl die Strafen für verschiedene Vergehen der Schwestern, etwa unnötiges Reden oder Lachen außerhalb der Unterhaltungszeit, das Zerbrechen von Geschirr oder Einschlafen im Unterricht von P. Schauermann. Zur Strafe mussten die Schwestern beim Essen am Boden sitzen, bekamen nur Brotsuppe anstatt der normalen Mahlzeit oder mussten im Unterricht auf dem Boden knien. Ihre Verwunderung über die erste Beobachtung einer solchen Bestrafung bringt Sr. Pia wie folgt zum Ausdruck: „Daß man im Kloster Opfer bringen, und Verdemütigungen ertragen muß, wußten wir. Aber so etwas?“²⁵⁵ Auf den harten und intensiven Arbeitsalltag der Schwestern, der für viele Krankenpflegegemeinschaften der damaligen Zeit charakteristisch war (vgl. IV.2.3.1), weist ihre Bemerkung hin, dass man nach einer Nachtwache keine Erholungszeit hatte, sondern noch den ganzen Folgetag durcharbeiten musste. Während das Zusammenleben der Schwestern in den Schilderungen Sr. Pias friedlich und vertraut erscheint, kam es mit den Oberinnen wohl immer wieder zu Spannungen. So auch mit der Sr. Salesia Lüber, die wohl in den Jahren 1922 und 1923 Oberin im Konvent von Sr. Pia war:

„Zu uns Schwestern war sie gut, aber leider in einem Punkt krankhaft. Darunter litten alle Schwestern, am meisten traf es mich. Es war ein ‚schwarzes‘ Jahr! Wir waren auf uns selbst angewiesen. Verschüchtert

254 Vgl. *Sr. Pia Rieger*, Erinnerungen an die ersten Ordensjahre von 1910 an, 1989 (A-FSV Sonderstandort).

255 *Sr. Pia Rieger*, Erinnerungen an die ersten Ordensjahre von 1910 an, 1989 (A-FSV Sonderstandort).

ohne jede Hilfe! Um so mehr klammerten wir uns an Gott! Es war ein schweres, aber auch ein gnadenvolles Jahr! Wegen eines besonderen, schweren Vorkommnisses, wurde Sr. Oberin Salesia Lüber plötzlich nach Landshut zurückversetzt.“²⁵⁶

Worin das „krankhafte“ Verhalten Sr. Salesias bestand, ist nicht mehr genau nachzuvollziehen. Bei einer Kanonischen Visitation 1929 ist von „unliebsame[n] Vorkommnissen gegenüber dem Arzt in Geiselhörung“²⁵⁷ die Rede. Die Schwierigkeiten mit der Oberin und weitere Missstände werden von Sr. Pia lediglich angedeutet, jedoch nicht weiter ausgeführt. Sie legte ihren Aufzeichnungen noch einen Zettel bei, in dem sie erklärt:

„Was im Heft nur angedeutet wurde, betreff plötzlicher Zurückversetzung einer Oberin, Abschaffung von Mißständen in Landshut, Regelung der Wäsche etc. in Vierzehnheiligen birgt Vorkommnisse, die man nicht veröffentlichen kann. Es wäre ein Schaden für das Ansehen der Kongregation. Von Klöstern erwartet man Gewissenhaftigkeit und ehrliches Handeln!“²⁵⁸

Was sich hier andeutet, ist eine Kultur des Schweigens über Missstände, die das Ansehen des Ordens schädigten und den Idealen der Gemeinschaft widersprachen. Gestützt wurde diese Kultur des Schweigens auch durch die Regeln und Satzungen der Gemeinschaft, die Einblick geben, welche Ideale und Tugenden in der Gründungszeit besonders geschätzt und gefördert wurden.

Die offiziellen Regeln und Satzungen beschreiben eine klar hierarchische Ordnung, in der die Oberinnen (Filial-/bzw. Hausoberinnen und als Gesamtleitung der Gemeinschaft die Generaloberin) und der Administrator/Spiritual²⁵⁹ an der Spitze der Gemeinschaft stehen. Die Regel, die auf Natili zurückgeführt wird, sieht die Vor-

256 Sr. Pia Rieger, Erinnerungen an die ersten Ordensjahre von 1910 an, 1989 (A-FSV Sonderstandort).

257 Stahl an St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Visitationsbericht 19.10.1928.

258 Sr. Pia Rieger, Erinnerungen an die ersten Ordensjahre von 1910 an, 1989 (A-FSV Sonderstandort).

259 Abhängig von der Organisation der Gemeinschaft/Kongregation, die sich bis zur Gründung 1921 mehrfach wandelte.

gesetzten als „Gottes Stellvertreter“²⁶⁰, denen unbedingt Gehorsam geleistet werden muss. Den Bußen und Strafen, die durch sie auferlegt werden, sollen die Schwestern sich „in Demut unterwerfen“²⁶¹. Denn ihre Aufgabe sei es, „die Schwestern zu leiten und zu führen, sie von Sünden und von Unvollkommenheiten fern zu halten und in der Tugend zu unterweisen.“²⁶² Der Gehorsam gegenüber den Vorgesetzten bedeutete entsprechend der Satzungen aus dem Jahr 1920 „den vollständigen Verzicht auf den eigenen Willen und die vollständige Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen eines anderen“²⁶³. Vom Gehorsamsversprechen waren die Schwestern lediglich bei Verpflichtungen entbunden, die den Geboten Gottes oder den Regeln der Gemeinschaft widersprachen. Auch wenn Befehle oder Vorschriften die Kräfte einer Schwester überstiegen, oder sie sie aus anderen Gründen nicht erfüllen konnte, durfte sie sich an die Vorgesetzten wenden, um eine andere Lösung zu finden.²⁶⁴ Die Oberinnen waren ihrerseits laut einer Vorschrift aus einer „Schwestern-Ordnung“ den Franziskanern unterstellt: „Die Mütter gehorchen in allem, was die gegenwärtige Regel betrifft, den Provinzialen des Ordens der Minderen Brüder des hl. Franziskus und den von diesen abgeordneten Visitatoren, solange sie in genannten Ämtern sind.“²⁶⁵

-
- 260 Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 4.
 - 261 Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 4. Ähnlich auch in den Satzungen aus dem Jahr 1920 (vgl. Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 34).
 - 262 Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 4.
 - 263 Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 34.
 - 264 Vgl. Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 34.
 - 265 St. Franziskusschwestern unter dem Schutze des heiligen Josef (A-FSV Sonderstandort), V. In den Regeln und Satzungen aus dem Jahr 1920 ist keine derartige Regelung mehr enthalten (vgl. Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort)).

Streng reguliert war zu allen Zeiten der Gründungsphase das Sprechen und Schweigen der Schwestern. Dabei kann man das Schweigen als Grundgebot ansehen, von dem zu festgelegten Zeiten, die in der Hausordnung festgelegt waren, dispensiert wurde.²⁶⁶ In der Schwestern-Ordnung wird das Schweigegebot begründet: „Sie seien auch sparsam in Wort und Gespräch, weil diese selten ohne Sünde geschehen.“²⁶⁷ Für die Krankenpflege wurden besonders ermahnt, die Krankenschwestern sollen „[n]ie von ihrer eigenen Familie, ihren Mitschwestern, von dem, was in oder außer dem Hause vorgeht, reden, erzählen, Mitteilungen machen.“²⁶⁸ Insbesondere das sogenannte „Murren“, worunter wohl inoffizielle Formen der Beschwerde, etwa unter Mitschwestern gefasst wurden, war streng verboten, denn „es ist der Ruin eines jeden Klosters, oder klösterlichen Genossenschaft und eine Quelle vieler Sünden“²⁶⁹. Einziger Ansprechpartner bei geistlichen Nöten sollte der „geistliche Vater“, und falls dieser nicht zu sprechen ist, die Oberin sein, die ebenfalls in irdischen Belangen aufgesucht werden sollte.²⁷⁰ In den Satzungen aus dem Jahr 1920 findet sich eine Formulierung, die ein Recht auf begründete Beschwerde einräumt.²⁷¹ An einem Brief der Generaloberin aus dem Jahr 1967 wird exemplarisch deutlich, wie tief verwurzelt diese Normen in der Kultur der Gemeinschaft und dem Denken der Schwestern auch noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren: Die Generaloberin Sr. Helmtrudis Ostermeier

266 Vgl. Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 12, 17.

267 St. Franziskusschwestern unter dem Schutze des heiligen Josef (A-FSV Sonderstandort), VI.

268 Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 17. Beinahe gleichlautend auch in: Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 76.

269 Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 6.

270 Vgl. Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 6.

271 Vgl. Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 73.

(Generaloberin von 1947 bis 1970) bat im Sinne der Erneuerung des Ordenslebens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil um Kritik und ehrliche Antworten, ergänzte dies gleichwohl um den Hinweis, dabei nicht ausfällig zu werden und fügte an: „Kein guter Vogel beschmutzt sein eigenes Nest.“²⁷² Auch im Jahr 2023 lassen sich in der Gemeinschaft noch Spuren dieses Denkens verfolgen. So bekundete die Generaloberin Sr. Regina Pröls in einem Interview mit *katolisch.de*: „Es gibt manchmal so eine Vorstellung im Kloster, dass wir Schwestern alles ertragen sollten, jeden gernhaben sollten und nichts Negatives äußern dürfen“²⁷³ und kritisierte diese Haltung zugleich.

Eng verbunden mit den Schweigegeboten war das Verbot von Partikularfreundschaften sowie Vorschriften, die Kontakte zur Familie einschränkten oder sogar untersagten. Denn sie trugen dazu bei, dass die Schwestern keine engen Vertrauenspersonen hatten, mit denen sie ihren Ordensalltag reflektieren konnten und mit denen sie Dinge besprechen konnten, die in ihren Augen nicht positiv verliefen. In der Satzung von 1920 wird die Verbindung zum Schweigen explizit gemacht:

„Eine besondere Art des Stillschweigens ist das in Gott verborgene Leben, die Abgeschlossenheit von der Welt. Die Schwestern sollen die Verbindung mit der Welt, selbst mit ihren Verwandten, weitmöglichst abbrechen und die Einsamkeit und den Umgang mit Gott vor allem lieben. Um diesen Geist zu bewahren, Ruhe und Ordnung zu erhalten und Ärgernis zu vermeiden, ist es den Schwestern verboten, mit wem immer besondere Freundschaftsverhältnisse anzuknüpfen oder anderen als den durch ihre Berufspflichten gebotenen Umgang zu pflegen.“²⁷⁴

Auch jeglicher Kontakt zu entlassenen und ausgetretenen Schwestern war streng verboten.²⁷⁵ Bei Nichtbeachtung dieser Vorschrift drohte ebenfalls Entlassung. Im Protokoll der Ordensratssitzung vom 31.8.1920 wird zudem festgehalten, dass es Schwestern unter Vorbehalt einiger Ausnahmen (totkranke Eltern, goldene Hochzeit

272 Sr. *Helmtrudis Ostermeier* an St. Franziskusschwestern, Mitteilungsschreiben 16.3.1967.

273 SPENDIER, Franziskusschwester Regina Pröls.

274 Satzungen, in: *Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern*, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 56.

275 Vgl. Protokoll 7.6.1915 (A-FSV 1.20.7.6–7), 7.

der Eltern, Primiz eines Bruders) nicht erlaubt sei, bei ihrer Familie Urlaub zu machen.²⁷⁶ Ausgang war den Schwestern nur nach Erlaubnis durch die Vorgesetzten gestattet.²⁷⁷

In der Regel, die auf Natili zurückgeführt wird, wird außerdem verboten, ohne Erlaubnis der Oberin Briefe oder Billete zu schreiben. Schrieb eine der Schwestern einen Brief, musste sie diese vor dem Versenden den Vorgesetzten zum Lesen vorlegen. Auch für das Empfangen von Briefen musste eine Erlaubnis eingeholt werden.²⁷⁸ In der damaligen Zeit war eine solche Briefzensur nicht unüblich.²⁷⁹ In einem Brief an die Schwestern aus dem Jahr 1914 mahnen P. Schauermann und Sr. Rosa die Einhaltung dieser Regelungen und das Verbot der Partikularfreundschaften an, was auf Verstöße gegen die Normen hinweisen könnte. In den Satzungen von 1920 werden Ausnahmen von den strengen Vorschriften zum Schreiben und Empfangen von Briefen formuliert:

„Nur wo Notwendigkeit, Nutzen und Anstand es erfordern, bitte man um Erlaubnis zum Schreiben. Briefe an den Heiligen Stuhl und seinen für unser Land zuständigen Legaten, an den Kardinalprotektor, an die eigenen höheren Vorgesetzten, an den Diözesanbischof, dem die Kongregation unterstellt ist, ferner an die etwa abwesende Hausoberin, sowie Briefe von allen eben Genannten, dürfen die Schwestern ungehindert, ohne Verpflichtung sie irgendwem zur Durchsicht vorzuzeigen, senden bzw. empfangen.“²⁸⁰

Diese Regelung ermöglichte es, Missstände bei übergeordneten Stellen anzuzeigen, ohne dass die Vorgesetzten intervenieren konnten.

Auch die Vorschriften zum Gebot der Keuschheit sollen noch genauer betrachtet werden: In den Regeln und Satzungen wird die Bewahrung der Keuschheit bzw. die Wahrung des Gebots der „heiligen Reinheit“ als besondere Verantwortung der Schwestern

276 Vgl. Protokoll 31.8.1920, in: Protokollbuch 1913–1922 (A-FSV Sonderstandort).

277 Vgl. *Verein der St. Franziskusschwestern*, Geschäftsordnung (A-FSV 1.20.5.14–17), Nr. 14.

278 Vgl. Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 14.

279 Vgl. DIETRICH-DAUM, Barmherzigkeit, 141.

280 Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 57.

beschrieben. So etwa in der Geschäftsordnung des Vereins der St. Franziskusschwestern aus dem Jahr 1914:

„Die Beobachtung der hl. Reinheit soll jeder Schwester Herzensangelegenheit sein. Jede soll deshalb im Einverständnis mit ihrem Beichtvater von Jahr zu Jahr das Gelübde der hl. Keuschheit ablegen. Alles Verdächtige ist in dieser ernstesten und heiligen Sache strengstens zu meiden.“²⁸¹

Sollte eine Mitschwester an einer anderen etwas Verdächtiges beobachten, hat sie diese „in schwesterlicher Liebe“ zu ermahnen. Besteht das verdächtige Verhalten fort, sind die Vorgesetzten zu informieren.²⁸² In der Satzung von 1920 werden Schwestern, die verdächtige Verhalten bei den Vorgesetzten melden, ermahnt, „sich aber vor jeder Böswilligkeit, vor Neid und Eifersucht“²⁸³ zu hüten, was als Warnung vor Falschanzeigen verstanden werden kann. Zudem wird eingeschärft: „[V]on Keuschheit und Zucht hängt ihre [einer Schwester; M.H.] und der ganzen Genossenschaft Ehre und Wirksamkeit ab“²⁸⁴. Hier werden Verbindungen zum Diskurs um die „Geschlechtsehre“ der Frau deutlich (Vgl. IV.3.1.1, IV.3.2.2). Was dies im Kontext des sexuellen und reproduktiven Missbrauchs durch den Gründer bedeutete, wird unter 3.8 erörtert. Dass ein Bruch des Keuschheitsgelübdes auch durch einen sexuellen Übergriff geschehen könnte, wird in den Regeln und Satzungen nicht explizit thematisiert. Es gibt allerdings Vorschriften, die evtl. implizit zur Missbrauchsprävention dienten. Hier sind insbesondere die Vorschriften zur Wahrung der Klausur in der Satzung von 1920 zu nennen, die vorsahen, dass der geistliche Leiter, der Beichtvater und der Arzt den Bereich der Klausur (Schlafzimmer der Schwestern und die dazugehörigen Zimmer und Gänge) nur betreten durften, wenn es eine

281 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), 1914.

282 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Regel 1904; Geschäftsordnung 1914; Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 38.

283 Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 38.

284 Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 38.

konkrete Veranlassung gab.²⁸⁵ Ärzte durften dies zudem nur in Begleitung. Gäste waren im Gast- oder Sprechzimmer zu empfangen. Mit männlichen Personen sollten die Schwestern nach Möglichkeit nicht allein sprechen. Am 30.1.1928 stimmten die Franziskusschwestern auf einem Regelkapitel dafür, dass jeder ärztliche oder zahnärztliche Besuch in Begleitung einer Mitschwester stattzufinden habe, und eine Mehrheit sprach sich dafür aus, in den Konstitutionen zu verbieten, dass die Schwester auch nur einen Moment mit dem Arzt alleine ist.²⁸⁶ Diese Vorschriften, die entsprechenden Vorgaben für Frauenklöster im kirchlichen Strafrecht entsprachen, laut Hollweck aber auch auf Kongregationen anzuwenden seien,²⁸⁷ können unterschiedliche Hintergründe haben, sei es um die Schwestern vor Übergriffen zu schützen, die Anbahnung von Liebesbeziehungen oder das „Murren“ zu verhindern. Da die Vorschriften explizit auf den Kontakt zu Männern abheben, liegt die Vermutung nahe, dass es um die Prävention sexueller Übergriffe bzw. amouröser Annäherungen ging.

Auch das Gebot der Armut spielte eine wichtige Rolle für die junge Gemeinschaft. Dies wird insbesondere in den Aufzeichnungen von Sr. Aloisia Weigl deutlich, die immer wieder auf dieses Ordensideal verweist.²⁸⁸ Wenn ihre Darstellungen auch stark verklärt erscheinen und dadurch wenig Einblick in die alltägliche Realität des Ordenslebens geben, gibt es doch ein paar Andeutungen. So berichtet sie etwa davon, dass im Josefshaus im Winter kaum geheizt wurde und daher große Kälte herrschte. Im Gegensatz dazu sei der Raum für die Pflanzen, die als Schmuck in der Pfarrkirche verwendet wurden, regelmäßig beheizt worden. An anderer Stelle erwähnt

285 Vgl. Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 58. Meiwes weist daraufhin, dass eine strenge Regulierung des Zutritts von Bischof, Beichtvater oder Arzt zum Klausurbereich Teil der Vorschriften zur päpstlichen Klausur waren, der die Orden unterlagen (vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 60). Inwiefern diese Regelung auch für die bischöfliche Klausur der Kongregationen üblich war, wäre zu überprüfen.

286 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 30.11.1928.

287 Vgl. HOLLWECK, Strafgesetze, 227f.

288 Vgl. Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.11.1942 – 54).

sie zudem, dass die „eine oder andere Hunger gelitten hätte“²⁸⁹. Sr. Aloisia übt hier jedoch keine Kritik an den Bedingungen, sondern erklärt, dies entspräche „der größeren Armut des Hl. Josef und des Hl. Franziskus von Assisi“ und gehöre zum Dasein als „Braut Christi“²⁹⁰. Auch in „Unsere[n] ersten bescheidenen Anfängen“ wird die Armut im Josefs- und Franziskushaus idealisiert:

„Ständige Begleiterin war die hlg. Armut – die die Schwestern aber gern übten u. woran die Schwestern heute noch mit Freuden denken. Trotz der hlg. Armut, die sie üben mussten, waren die Schwestern recht glücklich u. zufrieden, weil sie in der hlg. Armut die sichere Gewähr hatten, dass der liebe Herrgott sie zu ihrem angestrebten Ziel führen wird.“²⁹¹

Die Regel und die Satzungen dienten nicht nur zur Normierung des alltäglichen Lebens der Schwestern, sie waren auch stark durch religiöse Ideale geprägt und schrieben diese dem alltäglichen Leben ein. Insbesondere die Deutung von Leid als Mittel der Buße und Selbstheiligung scheint die Gemeinschaft bestimmt zu haben. So galt für kranke Schwestern: „Man suche jedoch kleine Unpäßlichkeiten um Jesu willen mit Ergebung zu tragen. Auch in schwerer Krankheit leide man geduldig, ohne Murren und Klagen über Bedienung um dessen willen, der gehorsam war bis zum Tode am Kreuze.“²⁹² Zu pflegende Kranke waren gleichermaßen zu ermahnen, „das Leiden als Buße anzunehmen und zu wahrhaftiger Hinkehr zu Gott zu benutzen, indem sie hinweisen auf die Nähe des Todes und die strenge des göttlichen Gerichtes, sowie auch auf Gottes Barmherzigkeit.“²⁹³ Eine solche Idealisierung und Spiritualisierung des Leidens, wie sie auch bei anderen Ordensgemeinschaften gefunden werden kann (vgl. IV.2.3.1), bezog sich nicht nur auf das Ertragen von Krankheiten, sondern auch von Hunger und Kälte (vgl. oben). Dabei scheint es eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben, ob es gute Gründe für den Hunger bzw. die Kälte gab, das Leiden wird vielmehr als

289 Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.II.1942 – 54).

290 Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.II.1942 – 54).

291 Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef (A-FSV Sonderstandort).

292 Vgl. Satzungen, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort), § 65.

293 St. Franziskus-Schwestern unter dem Schutze des heiligen Josef (A-FSV Sonderstandort), VII.

Zweck in sich dargestellt. Dies birgt gleichwohl die Gefahr der Instrumentalisierung, da dadurch jegliche Unannehmlichkeiten legitimiert werden konnten. Auch Fragen nach Recht und Unrecht treten damit in den Hintergrund, da jedes Leid demütig angenommen werden musste.

Die Beschreibung verstorbener Ordensschwestern in der Chronik gibt weiteren Aufschluss über die Ideale der Franziskusschwestern.²⁹⁴ Besonders hervorgehoben wird die Aufopferung der Schwestern sowie ihr Fleiß. Daran wird deutlich, wie bürgerliche Frauenideale auch bei den Josefs-/Franziskusschwestern spirituell aufgeladen und auf die Krankenpflegerinnen angewandt wurden (vgl. IV.2.3.1). Wiederholt wird als besondere Eigenschaft einer Schwester hervorgehoben, dass sie sehr still und schweigsam gewesen sei. Wertgeschätzt wurde ebenfalls, wenn eine Schwester schlicht und einfach war. Diese Charakteristika verdeutlichen die Hingabe der Schwestern an Gott und ihre Aufgabe in der Krankenpflege.

In einem Buch mit Regeln und Gebeten für die Franziskusschwestern findet sich eine Auflistung „gesunder Grundsätze“, darunter:

- „13. Was ist Ohrenbläserei, Ehrabschneiden, Murren? Die Muttersprache des Teufels.
14. Was ist Versuchung? Eine Goldgrube der Verdienste; der Prüfstein der Tugenden.
15. Was sind Demütigungen und Beleidigungen? Die Perlen der Bräute Christi.
16. Was sind Krankheiten, Schmerzen und Trostlosigkeit? Die Unterpfänder der reinen Liebe Gottes; Die Samenkörner zu himmlischen Kronen.“²⁹⁵

Diese Grundätze verdeutlichen erneut die Ideale des Ordenslebens, wie es die Franziskusschwestern führten und spitzen diese zu. Leid, Demütigungen, die duldsam ertragen werden, und Versuchungen, denen widerstanden wird, werden als Möglichkeiten dargestellt, um Gott zu ehren und ihm näher zu kommen. Sie werden damit zu et-

294 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort). Auch in den Aufzeichnungen Sr. Aloisias lassen sich die entsprechenden Ideale in der Beschreibung der Ordensschwestern nachvollziehen (vgl. *Sr. Aloisia Weigl*, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.11.1942 – 54)).

295 St. Franziskusschwestern unter dem Schutze des heiligen Josef (A-FSV Sonderstandort), 230f.

was Erstrebenswertem stilisiert. Untugendhaftes Verhalten im Sinne der Grundsätze wird dagegen dämonisiert.

Auch wenn diese Grundsätze die Tugenden und Ideale des Ordenslebens sicherlich überspitzt darstellen, sind sie doch als Instrument anzusehen, um diese den Schwestern einzuschärfen und ihnen zentrale Gedanken der Regel sowie die Vorschriften der Satzung einzuprägen. Die Wirkung wird exemplarisch an den Erinnerungen Sr. Pias deutlich. Ihre Aufzeichnungen zählen zu den wenigen Dokumenten, die sich auch kritisch mit der eigenen Gemeinschaft und bestimmten Personen und Praktiken auseinandersetzt. Aber selbst hier können Abweichungen vom Ideal des Zusammenlebens – zumal mit einem großen zeitlichen Abstand – nicht explizit thematisiert und ausgeführt werden. Der Druck, den Normen und Regeln zu entsprechen, war wohl sehr hoch. Doch auch von außen wurden die Schwestern in der Anfangszeit immer wieder unter Druck gesetzt und kontrolliert.

2.4 Staatliche Beobachtung des Vereins und der Schwesternschaft

Die Prozesse gegen Natili und der gesellschaftliche Skandal um seine Person, der sich vor allem in verschiedenen Zeitungsartikeln nachweisen lässt, beeinflusste auch den Krankenpflegeverein vom Hl. Josef und die Schwesternschaft der Krankenpflegerinnen, zumal Gérard sich in seinen Eingaben an die staatlichen und kirchlichen Behörden auch explizit gegen den Verein wandte. So forderte er etwa am 21.6.1899 aufgrund der kursierenden Gerüchte um Natili eine Visitation des „Dr. Natili'schen Instituts“ und ggf. die Schließung desselben.²⁹⁶ Die Hauptchronik berichtet von Anpöbelungen und Verfolgung der Schwestern auf ihren Wegen zur Krankenpflege und zurück, insbesondere „von der niederen Schicht der Münchner Vorstadt Giesing“²⁹⁷. Wie bereits dargestellt, hatte dies wohl unter anderem zur Folge, dass viele Kandidatinnen die Krankenpflegege-

296 Vgl. *Maximilian Gérard* an Kgl. Bezirksamt München II, Eingabe 21.6.1899 (StAM AR 3326/147).

297 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1900; vgl. auch Eintrag zum Jahr 1901.

meinschaft wieder verließen.²⁹⁸ Aus den Akten lassen sich jedoch auch staatliche Interventionen in Bezug auf die Schwesternschaft und den Verein rekonstruieren, die in erster Linie in einer genauen Beobachtung und Berichterstattung bestanden. Zwei Verdachtsmomente standen dabei im Mittelpunkt: Zum einen kursierte seit den 1880er Jahren das Gerücht, Natili wolle eine Heilanstalt errichten bzw. habe sie errichtet.²⁹⁹ Daher wurde genau beobachtet, ob im Perlacher Anwesen Kranke stationär aufgenommen wurden. Das zweite Verdachtsmoment bezog sich auf die Kleidung der Krankenpflegerinnen. In der Aktenvermerkung I wird deutlich, dass die gemeinsame Tracht, die sie sich angelegt hatten, nicht nur die Gesellschaft glauben ließ, es handele sich um Ordensschwestern, sondern auch dazu beitrug, dass einige Krankenschwestern selbst glaubten, einer klösterlichen Gemeinschaft beizutreten.³⁰⁰ So wurde die Kleidung der Krankenpflegerinnen zu einem immer wieder aufkommenden Thema in den Berichten über den Verein. Diese beiden Verdachtsmomente und der Weg der Schwestern bis zur endgültigen Anerkennung werden im Folgenden genauer dargestellt.

2.4.1 Tätigkeit der Krankenschwestern

Nachdem gegen Natili bereits seit den 1880er Jahren der Vorwurf der Kurpfuscherei im Raum stand, wurde auch die Tätigkeit der Krankenschwestern genau beobachtet. Im Rahmen der Professionalisierung und Verstaatlichung des Pflege- und Gesundheitswesens Ende des 19. Jahrhunderts waren der privaten Krankenpflege gewisse Grenzen gesetzt. Die ambulante Krankenpflege, wie sie durch den Krankenpflegeverein und die Schwestern angeboten wurde, stellte nach wie vor eine unverzichtbare Ergänzung zur institutionalisierten Versorgung von Kranken in Krankenhäusern dar, war von dieser aber genau unterschieden (vgl. IV.2.3.1). So wäre es dem Verein nicht ohne entsprechende Konzession erlaubt gewesen, eine Heilanstalt zu

298 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1900.

299 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

300 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

betreiben. Dass dieser rechtliche Rahmen nicht überschritten wurde, wurde sehr genau kontrolliert.

Schon kurz nach dem Umzug der Josefsschwestern nach Perlach im April 1898 beauftragte das Bezirksamt München I die Polizeidirektion, zu beobachten, ob Natili Kranke in das Anwesen aufnehmen.³⁰¹ Dieser Auftrag wurde von der Kgl. Regierung Oberbayerns, Kammer des Innern am 16.05.1899 bekräftigt. Der in Perlach zuständige Sergeant Johann Färber erstattete daraufhin regelmäßigen Bericht. Er konnte den Verdacht, dass das Anwesen als Heilanstalt erbaut worden sei, jedoch nicht erhärten.³⁰² Bei einer Besichtigung des Hauses im Jahr 1900 wurde bestätigt, dass es sich lediglich um ein Wohnhaus handle.³⁰³

Nach einem Bericht in der *Münchener Freien Presse* vom 02.11.1900, der berichtete, Natili-Schwester hätten unerlaubterweise in der Münchner Umgebung terminiert und gebettelt, kam es zu einer größeren Untersuchung.³⁰⁴ Verschiedene Münchner Gendarmerie-Stationen wurden befragt, ob sie Beobachtungen gemacht hatten, die die Vorwürfe aus dem Zeitungsbericht stützen könnten. Allerdings konnte keine Polizeistation den Vorwurf bestätigen. Einzig der Perlacher Sergeant Johann Färber konnte Licht in die Sache bringen: Es habe sich um die reguläre Sammlung der jährlichen Mitgliedsbeiträge des Krankenpflegevereins gehandelt.³⁰⁵ Das ebenfalls informierte Münchner Ordinariat gab lediglich an, dass die Sammlung der Jahresbeiträge in Zukunft von Männern durchgeführt werden solle.³⁰⁶

301 Vgl. *Kgl. Bezirksamt München I* an Kgl. Polizeidirektion, Eingabe 1.6.1898 (StAM AR 3326/147).

302 Vgl. *Johann Färber* an Kgl. Bezirksamt München I, Mitteilungsscheiben 12.8.1898 (StAM AR 3326/147); *Johann Färber* an Kgl. Bezirksamt München I, Mitteilungsschreiben 9.1.1899 (StAM AR 3326/147); *Johann Färber* an Kgl. Bezirksamt München I, Mitteilungsschreiben 13.1.1900 (StAM AR 3326/147).

303 Vgl. *Kgl. Bezirksamt München I*, Mitteilungsschreiben 15.2.1900 (StAM AR 3326/147).

304 Vgl. *Kgl. Regierung von Oberbayern, Kammer des Innern* an Kgl. Bezirksamt München I, Eingabe 5.11.1900 (StAM AR 3326/147).

305 Vgl. *Johann Färber* an Kgl. Bezirksamt München I, Mitteilungsschreiben 12.11.1900 (StAM AR 3326/147).

306 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München und Freising*, Mitteilungsschreiben (Abschrift) 30.11.1900, als Beilage in: Kgl. Polizeidirektion München, Mitteilungsschreiben 20.12.1900 (StAM AR 3326/147).

Der Verdacht, dass die Schwestern in Perlach eine Heilanstalt errichten könnten, bekam 1901 neue Nahrung, als bekannt wurde, dass sich Marie Ächter im Anwesen der Josefsschwestern aufgehalten habe, um ihre fieberhafte Lungentuberkulose zu kurieren und dort verstorben sei.³⁰⁷ Ein Schreiben des Arztes von Marie Ächter, Herrn Klimanewski, und ein Besuch des Anwesens klärten auch diese Angelegenheit auf: Der Arzt habe Fräulein Ächter Lichtluftbäder verschrieben. Da die Luft- und Sonnenbäder in der Gegend überfüllt gewesen seien, habe ihr Vater sie bei den Josefsschwestern untergebracht. Diese hätten ihr privates Luft- und Sonnenbad nur ausnahmsweise zu diesem Zweck zur Verfügung gestellt. Nach Aussage des Arztes hatte die vorgenommene Kur keine besondere Erfolgsaussicht, habe aber auch nicht zur Verschlechterung des Gesundheitszustandes der Patientin geführt, weshalb kein besonderer Verdacht gegen die Schwestern bestehe.³⁰⁸ In der Folge dieses Vorfalles ordnete das Kgl. Bezirksamt München I weitere Erhebungen an, um festzustellen, ob Kranke aufgenommen oder ein Luft- und Armenbad betrieben würde.³⁰⁹ Sergeant Färber erstattete bis ins Jahr 1902 regelmäßig Bericht, konnte indes keine Beobachtungen in dieser Richtung machen.³¹⁰

Der Nachfolger Färbers, Sergeant Geiger, scheint die Beobachtungen fortgesetzt zu haben. Von ihm sind Berichte aus den Jahren 1906/1907 überliefert, die ebenfalls keine Aufnahme von Kranken im Anwesen der Josefsschwestern feststellen konnten. Im Jahr 1908 berichtete Sergeant Geiger von der Aufnahme von Charlotte Freifrau von Wechmann im „Natili Haus“ und deutet dies als Hinweis auf die Errichtung einer Heilanstalt.³¹¹ Daraufhin besuchte der Bezirksarzt das Anwesen. Auch er kam zu dem Schluss, dass es sich nur um ein

307 Vgl. Mitteilungsschreiben 12.11.1901 (StAM AR 3326/147).

308 Vgl. W. Klimanewski, Mitteilungsschreiben 15.6.1901 (StAM AR 3326/147); Mitteilungsschreiben 24.6.1901 (StAM AR 3326/147).

309 Vgl. Kgl. Bezirksamt München I an Gendarmeriestation Perlach, Eingabe 6.7.1901 (StAM AR 3326/147).

310 Vgl. Johann Färber an Kgl. Bezirksamt München I, Mitteilungsschreiben 13.7.1901 (StAM AR 3326/147); Johann Färber, Mitteilungsschreiben 29.7.1901 (StAM AR 3326/147); Johann Färber an Kgl. Bezirksamt München I, Mitteilungsschreiben 9.5.1902 (StAM AR 3326/147).

311 Vgl. Geiger an Kgl. Bezirksamt München, Mitteilungsschreiben 11.5.1908 (StAM AR 3326/147).

Wohnhaus handele, das nicht über Räume verfügte, um Heilmaßnahmen durchzuführen. Zudem hätten die anwesende Schwester ihm erklärt, die Baronin sei völlig gesund und nur zu Besuch bei den Krankenpflegerinnen.³¹²

Im Juli desselben Jahres kontaktierte das Kgl. Bezirksamt München I schließlich noch die beiden Filialen der Josefsschwestern in Atting und Rosenheim, um zu erfragen, ob dort Kranke aufgenommen würden und ob es sich um Erziehungs- bzw. Unterrichtsanstalten handele, für die es eine eigene Genehmigung gebraucht hätte.³¹³ Auch diese Anfragen wurden verneint. Lediglich der damalige Vorstand Dr. Casella berichtete, dass er selbst die Schwestern in der Krankenpflege unterrichtet und, nachdem das nicht mehr möglich war, Ausbildungsplätze für die Schwestern beim Dritten Orden organisiert habe.³¹⁴

2.4.2 Die gemeinsame Kleidung der Krankenpflegerinnen

Ein weiteres Verdachtsmoment gegen die Krankenpflegerinnen bestand darin, dass man ihnen vorwarf, sich als anerkannte klösterliche Gemeinschaft auszugeben, die sie nicht waren. Dies wurde insbesondere an der gemeinsamen Tracht festgemacht, die sich die Krankenpflegerinnen laut Chronik bereits zu Beginn des Jahres 1892 zulegten. Sie trugen „[b]raunes Kleid mit gleichfarbigen Mäntelchen, Ledergurt, schwarze Haube mit weißer Unterlage und Kreuz mit schwarzem Band“³¹⁵. In der Aktenvermerkung I wird darauf verwie-

312 Vgl. *Kgl. Bezirksarzt*, Mitteilungsschreiben 31.5.1908 (StAM AR 3326/147). Möglicherweise handelte es sich bei der Besucherin um ein Mitglied des Krankenpflegevereins, das im Jahresbericht von 1905/1906 als Schriftführerin Baronin von Wechmar aufgeführt wird (vgl. *Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege* an Kgl. Bezirksamt München, Jahresbericht 13.7.1906 (StAM AR 3326/147)).

313 Vgl. *Kgl. Bezirksamt München I* an Stadtmagistrat Rosenheim, Eingabe 17.7.1908 (StAM AR 3326/147); *Kgl. Bezirksamt München I* an Kgl. Bezirksamt Straubing, Eingabe 17.7.1908 (StAM AR 3326/147).

314 *Casella* an Kgl. Bezirksamt München, Mitteilungsschreiben 4.8.1908 (StAM AR 3326/147).

315 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zu Januar 1892. Teilweise ist auch die Rede von schwarzer statt brauner Kleidung.

sen, dass das Ordinariat Natili bereits 1894 dazu aufforderte, den Schwestern statt der Ordenstracht eine gemeinsame einfache Tracht zu geben.³¹⁶ Ab 1899 war es wohl in erster Linie Gérard, der die Behörden auf die Tracht der Schwestern aufmerksam machte und wiederholt ein Vorgehen dagegen einforderte.³¹⁷ Doch das Tragen der gemeinsamen Kleidung wurde zunächst weder vom erzbischöflichen Ordinariat³¹⁸ verboten, noch von staatlicher Seite, da es keine gesetzliche Grundlage gegeben habe.³¹⁹

Am 17.04.1900 habe es schließlich eine Entschließung des Staatsministeriums des Innern für Kirchen- und Schulanlagen gegeben, in dessen Folge die Josefsschwestern ihre Kleidung geändert haben sollen. Bestand diese zuvor in „rotbraunen Kleidern, schwarzem Schleier, weissem Stirnband, weissem Kragen und weissem Gürtel“, wurde sie angepasst in ein „dunkelbraunes Kleid mit einem Kragen von gleicher Farbe und eine schwarze Haube oder Kapuze ohne jedes weitere Abzeichen“³²⁰. Die Veränderung bestand also insbesondere darin, dass der weiße Kragen und das weiße Stirnband wegfielen, statt eines Schleiers eine Haube getragen wurde und auf jegliche Abzeichen verzichtet wurde. Am 30.11.1900 bestätigte das Ordinariat des Erzbistums München und Freising diese Tracht als unbedenklich.³²¹ Die gemeinsame Kleidung blieb Bestandteil der Beobachtung der Schwestern und wurde in Berichten dokumentiert. Eine erneute Änderung der Kleidung wurde nicht festgestellt.³²²

316 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

317 Vgl. *Maximilian Gérard* an Hohe Kammer der Reichsräte des b. Landtags, Interpellation 17.09.1899 (BayHStA Landtag 3184); *Kgl. Polizeidirektion München* an Kgl. Bezirksamt München I, Mitteilungsschreiben 27.3.1900 (StAM AR 3326/147).

318 Vgl. *Gemeindeverwaltung Perlach* an Bezirksamt München I, Mitteilungsschreiben 3.4.1900 (StAM AR 3326/147).

319 Vgl. *Kgl. Bezirksamt München I*, Mitteilungsschreiben 10.4.1900 (StAM AR 3326/147).

320 Bericht (Abschrift) als Beilage in: Kgl. Polizei-Direktion München, Mitteilungsschreiben, 12.11.1900 (StAM AR 3326/147).

321 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München und Freising*, Mitteilungsschreiben (Abschrift) 30.11.1900, als Beilage in: Kgl. Polizeidirektion München, Mitteilungsschreiben 20.12.1900 (StAM AR 3326/147).

322 Vgl. *Johann Färber* an Kgl. Bezirksamt München I, Mitteilungsschreiben 12.11.1900 (StAM AR 3326/147); *Johann Färber* an Kgl. Bezirksamt München I, Mitteilungsschreiben 19.4.1901 (StAM AR 3326/147).

Abbildung 1: Tracht der Josefsschwestern 1900–1914

Quelle: Berichte und Bilder zur geschriebenen Chronik, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern (A-FSV 1.11.10.3)



Erst nach der Gründung des Vereins der St. Franziskusschwestern, der als Ablösungsschritt vom Gründer des Vereins für ambulante Krankenpflege, Peter Natili, verstanden werden kann, kam es zu einer weiteren Anpassung der Tracht. Die Kleidung beinhaltete nun ein „[g]raues Kleid mit weißem Gürtel, graues Krägelchen, Kreuz an schwarzem Band, weißer geschlossener Halskragen, weiße Haube mit schwarzer Überhaube, über die sich die weiße etwas schlägt, und für den Ausgang schwarzer Umschlagmantel“³²³. Das Tragen dieser Kleidung wurde sowohl vom Erzbistum München und Freising als auch vom Erzbistum Bamberg genehmigt.³²⁴

Abbildung 2: Tracht der St. Franziskusschwestern ab 1914

Quelle: Fotochronik der St. Franziskusschwestern (A-FSV Sonderstandort)



323 *Ordinariat des Erzbistums München u. Freising* an [St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen], Genehmigung (Abschrift) 22.5.1914, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.11).

324 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München u. Freising* an [St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen], Genehmigung (Abschrift) 22.5.1914, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe

Damit wurden Elementen wiederaufgenommen, auf die man im Jahr 1900 verzichtet hatte: Neben weißer Haube und Kreuz zeigen Fotos von der Ordenstracht auch weiße Krägen und Kopfbedeckungen, die mehr Schleiern als Hauben ähneln. Die Tatsache, dass diese Kleidung 1914 anerkannt wurde, lässt darauf schließen, dass die Kritik der Kleidung im Jahr 1900 nur einen weiteren Vorwand darstellte, um gegen die Pflegerinnen vorzugehen. Denn auch 1914 handelte es sich bei der Gemeinschaft noch nicht um eine anerkannte klösterliche Genossenschaft. Dennoch wurde das Tragen des Schleiers – vorsichtshalber als Haube deklariert – erlaubt. Fotos der verschiedenen Versionen zeigen, dass eine Ähnlichkeit mit einem klösterlichen Habit zu jeder Zeit bestand, und lassen die Ablehnung der ersten Tracht aufgrund der Verwechslungsgefahr mit Ordensfrauen unglaublich erscheinen.

2.5 Der Weg zur Anerkennung

Verein und Schwesternschaft bestanden über Jahre nur als private Vereinigungen. Es gab wohl schon sehr früh Bestrebungen, die Schwesternschaft zu einer kirchlich anerkannten Kongregation zu machen. Natili hatte dazu 1896 ein Empfehlungsscheiben vom Erzbischof von Bologna, dem Protector der Hieronymiten, erhalten.³²⁵ Einem Handzettel des Krankenpflegevereins aus dem Jahr 1895 zufolge wurde auch das Vorhaben, ein Institut von Brüdern vom Hl. Josef zu schaffen, verfolgt.³²⁶ Dass konkrete Schritte in dieser Richtung unternommen wurden, ist jedoch nicht bekannt. Die Ausweisung Natilis stellte eine Zäsur in der Geschichte des Krankenpflegevereins und der Schwesternschaft dar. Dabei war das Fortbestehen des Vereins nach dem Weggang des Gründers durch die gegebenen Strukturen gewährleistet. Neben Natili, der als Präses fungierte, hatte es auch einen Vorstand gegeben, der den Verein nach Natilis Weggang hauptverantwortlich weiterführen konnte. Die Situation der Schwes-

20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.11); *Ordinariat des Erzbistums Bamberg* an St. Antonius-Heim in Vierzehnheiligen, Genehmigung 18.10.17 (A-FSV 1.20.9).

325 Vgl. *Kardinal Dominicus Svampa*, Empfehlungsschreiben 25.1.1896 (AAV Fondo Girolamini 156).

326 Vgl. *Vorstandschafft des Vereins vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege*, Handzettel November 1895 (AAV Fondo Girolamini 168).

ternschaft war deutlich prekärer, da es sich noch nicht um eine anerkannte religiöse Genossenschaft handelte. In Folge der Prozesse und Natilis Ausweisung hatte sie auch mit deutlichen Widerständen gegen ihr Streben nach Anerkennung umzugehen.

2.5.1 1900–1911 Sicherung des Fortbestehens der Gemeinschaft

Nach Natilis Ausweisung bemühte sich Gräfin Amalie von Rambaldi³²⁷ mit einem Gesuch an die bayerische Staatsregierung um die Zulassung der Josefsschwestern als klösterliche Genossenschaft. Mit diesem Anliegen verband sie außerdem die Bitte um Aufhebung der Ausweisung Natilis.³²⁸ Da der Staat in Bezug auf die Anerkennung allerdings keine Handhabe hatte, sollten Gespräche mit dem Ordinariat aufgenommen werden. Dieses teilte mit, dass eine kirchliche Anerkennung nicht zu erwarten sei.³²⁹

Neben Sr. Rosa Rodler, die als Oberin der Schwesternschaft fungierte, wurde ab ca. 1904 Dr. Casella für das Fortbestehen der Schwesternschaft wichtig. Der Arzt übernahm ab 1906 die Vorstandschaft des Vereins, unterrichtete die Schwestern in der Krankenpflege und sorgte für einen Anschluss an den Caritasverband, der den Schwestern die Ausbildung beim Dritten Orden ermöglichte.³³⁰ In der Chronik der St. Franziskusschwestern wurde vermerkt, dass er die Schwestern zu einer weltlichen Gemeinschaft machen wollte,

327 Sie selbst war Stiftsdame im Damenstift St. Anna, wo Natili ab 1884 mit dem dazugehörigen Verein die St. Josefs-Mittwochandachten abhielt. Sie trug wohl den Schwesternnamen „Maria Antonia“. In einem Schreiben der Polizeidirektion München wird sie zu den Krankenpflegerinnen des Josefsvereins gezählt (vgl. *Kgl. Polizeidirektion München*, Mitteilungsschreiben 7.5.1900 (StAM AR 3326/147)). In den Aufzeichnungen der Franziskusschwestern finden sich allerdings keine Hinweise auf eine Mitgliedschaft der Gräfin.

328 Vgl. *Kgl. B. Staatsministerium des Inneren für Kirchen- und Schulangelegenheiten* an Kgl. Regierung von Oberbayern, Kammer des Innern, Eingabe 17.4.1900 (BayHStA MInn 66438).

329 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München und Freising*, Mitteilungsschreiben (Abschrift) 30.11.1900, als Beilage in: *Kgl. Polizeidirektion München*, Mitteilungsschreiben 20.12.1900 (StAM AR 3326/147).

330 Vgl. *Casella* an Kgl. Bezirksamt München, Mitteilungsschreiben 4.8.1908 (StAM AR 3326/147); *Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege*, Jahresbericht 1907 (StAM AR 3326/147).

wogegen sich die Schwestern aber offenbar erfolgreich gewehrt haben. Der Konflikt führte schließlich zur Trennung von Dr. Casella.³³¹

Ein wichtiger Schritt für die Schwesterngemeinschaft war, den Aufzeichnungen Sr. Cäcilias zu Folge, die Eintragung als Verein, die 1908 erfolgte. Bis dahin war nur der Krankenpflegeverein offiziell anerkannt und die Krankenpflegerinnengemeinschaft hatte als Privatverein existiert. Die Eintragung ins Vereinsregister verschaffte der Gemeinschaft eine größere rechtliche Sicherheit und bot die Grundlage, um sich später vom Krankenpflegeverein unabhängig zu machen.³³²

2.5.2 1912–1917 Schritte der Distanzierung von P. Natili

Im Jahr 1912 richteten die Josefsschwestern wohl eine Bitte um diözesane Anerkennung an das Erzbistum München und Freising. Doch dieses Gesuch blieb ohne Erfolg.³³³ Unterstützung bekamen die Schwestern schließlich durch P. Jakob Schauer mann OSF, der sich 1913 der Gemeinschaft annahm. In der Chronik der St. Franziskusschwestern wird geschildert, dass ein Unterstützer, Pfarrer Eisgruber aus Zweikirchen bei Landshut, den Kontakt zum Franziskanerpater herstellte.³³⁴ Mit seiner Hilfe wurden wichtige Schritte für die Anerkennung unternommen. Sie können insbesondere als Maßnahmen gedeutet werden, um die Gemeinschaft unabhängiger von der Person Natilis zu machen. Denn der Skandal um Natili scheint in der Bevölkerung und bei den Behörden noch wohl bekannt gewesen zu sein, sodass sich eine Verbindung der Schwestern zu Natili nachteilig auf die Entscheidung der Anerkennung auswirkte. Auch die Franziskaner, mit denen die Schwestern in Kontakt standen, befürchteten indirekt über die Schwestern mit Natili in Verbindung gebracht zu

331 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1904.

332 Vgl. Sr. *Cäcilia Parusel*, Die Zusammenarbeit mit dem Franziskaner-Missionsverein (A-FSV Sonderstandort).

333 Belegt ist diese Anfrage nur in der Hauptchronik. Eine diözesane Anerkennung erfolgte nicht (vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 11.3.1912).

334 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Juli 1913.

werden, wie aus einem Brief P. Heinrich Holzapfels aus Vierzehnheiligen deutlich wird.³³⁵

Eine Distanzierung von der Gründung Natilis wurde durch die Gründung des „Vereins der St. Franziskusschwestern“ (in den Quellen teilweise auch: „Franziskus-Schwestern“) erreicht, der am 02.10.1913 ins Vereinsregister eingetragen wurde.³³⁶ Somit bekam die Schwesternschaft eine eigenständige Organisation neben dem Krankenpflegeverein. Die Krankenpflegerinnen wurden nun nicht mehr „Josefsschwestern“, sondern „Franziskusschwestern“ genannt.

Außerdem ermöglichte P. Schauer mann es den Schwestern, am 09.09.1913 ein Gut in Vierzehnheiligen zu kaufen,³³⁷ wo die Franziskaner bereits eine Niederlassung hatten. Das Gut fungierte zunächst als weitere Filiale der Schwestern und man errichtete dort ein Exerzitenhaus sowie eine Wahlfahrerinnenherberge.³³⁸ Der Kauf des Guts war aber vor allem bedeutsam, da er eine Ausdehnung der Gemeinschaft ins Bistum Bamberg hinein darstellte, wo die Gemeinschaft schließlich anerkannt werden sollte, nachdem das Vorhaben in München gescheitert war. Ab 1925 fungierte Vierzehnheiligen schließlich als Mutterhaus.³³⁹

Das Anwesen in Perlach war ein weiteres Element, das eine dauerhafte Verbindung der Schwestern zu Natili herstellte. 1905 hatte Natili den vier ersten Schwestern das Haus geschenkt, allerdings unter der Auflage, dass es nach ihrem Tod wieder an ihn zurückfiele.³⁴⁰ Daher hatte sich der Verein 1908 an Natili gewandt, in der Hoffnung,

335 Vgl. P. Bernhard Stempfle an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Mitteilungsschreiben (beglaubigte Abschrift) 24.2.1915 (A-FSV 1.20.7.1); P. Heinrich Holzapfel an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Mitteilungsschreiben (beglaubigte Abschrift) 28.2.1915 (A-FSV 1.20.7.2–4).

336 Vereinsregister des Kgl. Amtsgerichts Landshut, Auszug aus dem Band I Nr. 99, 11. Oktober 1913 (A-FSV 1.20.5.11).

337 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 9.9.1913.

338 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 23.9.1913.

339 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 28.11.1924.

340 Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege an Kgl. Bezirksamt München, Jahresbericht 13.7.1906 (StAM AR 3326/147), Vgl.; P. Heinrich Holzapfel an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Mitteilungsschreiben (beglaubigte Abschrift) 28.2.1915 (A-FSV 1.20.7.2–4).

er würde seine Besitzrechte ganz an den Krankenpflegeverein bzw. die Schwestern übertragen. Dies hatte Natili wohl veranlasst, einen mehrwöchigen Aufenthalt in München zu planen, um seine Vermögensverhältnisse endgültig zu regeln. Der Krankenpflegeverein erklärte in Übereinstimmung mit der Oberin der Franziskusschwestern, Sr. Rosa Rodler, eine Einreise zu diesem Zweck allerdings für nicht notwendig, da alles Nötige auch per Post geregelt werden könne und man den Eindruck vermeiden wollte, noch in Verbindung mit Natili zu stehen.³⁴¹ Eine Aufenthaltsbewilligung wurde Natili schließlich vom Staatsministerium des Innern verweigert.³⁴² Hier hatte der Verein bereits eigenständig einen deutlichen Schritt der Distanzierung von Natili unternommen; und das vor den Augen der zuständigen staatlichen Behörden. 1914 ging man schließlich einen weiteren Schritt, indem die Leitung und Verwaltung der Schwesternschaft von Perlach nach Landshut verlegt wurde.³⁴³

In einem Brief an seinen Provinzial P. Heribert Holzapfel im Oktober 1913 berichtet P. Schauermann, dass er viel Unterstützung für die Angelegenheit der Schwestern (gemeint ist wahrscheinlich die Anerkennung) erfahre, der Kontakt zu manchen Behörden jedoch schwierig sei: „Nur mit dem Bezirksamt München II, wo der Natili-Akt liegt, verkehre ich nicht gern. Da ist es am besten, möglichst bald Perlach zu verkaufen.“³⁴⁴ Diesen Schritt unternahm er allerdings nicht, sodass sich das Grundstück in Perlach 1915 erneut zu einem Problem entwickelte. In diesem Jahr wandte sich nämlich der Hieronymit P. Bernhard Stempfle an den Erzbischof von Bamberg und gab an, dass er für seinen Orden die Besitzverhältnisse des verstorbenen P. Natili regeln solle.³⁴⁵ Genauer ging es um das

341 Vgl. *Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege* an Kgl. Bezirksamt München, Mitteilungsschreiben 14.6.1908 (StAM AR 3326/147).

342 Vgl. *Kgl. Polizeidirektion München* an Kgl. Bezirksamt München, Mitteilungsschreiben 13.7.1908 (StAM AR 3326/147).

343 Vgl. *Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen* (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 25.7.1914.

344 *P. Jakob Schauermann* an P. Heribert Holzapfel, Mitteilungsschreiben 30.10.1913 (PAB 01–2439–1).

345 Vgl. *P. Bernhard Stempfle* an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Mitteilungsschreiben (beglaubigte Abschrift) 24.2.1915 (A-FSV 1.20.7.1). Über das Erbe Natilis kursierten unterschiedliche Gerüchte, ein Testament ist nie vorgelegt worden.

Grundstück in Perlach und das Grundstück in Misano Mare, das Natili bei seiner Rückkehr nach Italien erworben hatte. Dieses zweite Grundstück hatte er wohl unter anderem auf den Namen Kreszentia Rodler (Sr. Rosa) registrieren lassen.³⁴⁶ Wie Briefe Stempfles an seinen Generaloberen zeigen, versuchte er die Grundstücke für die Hieronymiten zu sichern, indem er eine enge Verbindung zwischen den Hieronymiten und der Gründung der Franziskusschwestern behauptete.³⁴⁷ Der Erzbischof von Bamberg wandte sich daraufhin an die Franziskaner in Vierzehnheiligen. Der Guardian P. Heinrich Holzapfel gab eine Erklärung der Generaloberin Sr. Rosa wieder, nach der eine Leitung durch die Hieronymiten von den Schwestern abgelehnt würde, „[d]a der Hieronymitanerorden nicht zu den in Bayern bestehenden Orden gehört und da es für die Schwestern mißlich ist, sich von Personen leiten lassen zu sollen, die wie Dr. Natili und jetzt P. Bernhard, in keiner Weise von einer geistlichen Behörde in Bayern autorisiert sind“³⁴⁸. Er distanzierte sich außerdem von der Vorstellung, dass die Franziskaner die Leitung der Franziskusschwestern innehätten. Die Unterstützung durch P. Schauermann sei rein privater Natur und er betonte mehrfach, dass es sich bei

346 Neben ihr war noch ein nicht weiter benannter Hieronymit und der Erzherzog August Joseph von Österreich eingetragen worden (vgl. *Augusto Guglielmo Tuccimei* an italienischer Industrieminister, Mitteilungsschreiben (Kopie) 1925 (AAV Fondo Girolamini 127)). In seinem Testament hatte Natili das Grundstück in Misano Mare aber wohl dem Hieronymit Francesco Gubba vererbt (vgl. *P. Bernhard Stempfle* an P. Generale, Brief 12.3.1914 (AAV Fondo Girolamini 38)).

347 „Con le suore non sono venuto finora ad alcuna transazione perchè ho messo per base che i Francescani riconoscano prima i nostri diritti su la fondazione delle suore e questo principio ho affermato anche di fronte alla Curia ed al Provinciale dei Francescani perche altrimenti non ottengo la transazione per la casa di Cattolica“ (*P. Bernhard Stempfle* an P. Generale, Brief 27.11.1914 (AAV Fondo Girolamini 158)). Dass Stempfle dabei nur die Vorteile für seine Ordensgemeinschaft im Blick hatte, wird durch die folgende Aussage in einem weiteren Brief deutlich: „[I]o credo che per noi ora è difficile ad occuparci delle suore e perciò cercherò di ottenere almeno tutta la libertà d'azione per l'ordine per la casa di Cattolica. Se le more convengono va bene altrimenti chiederò la retrocessione della casa di Monaco all'erede. Un po di paura hanno e perciò spero di riuscire“ (*P. Bernhard Stempfle* an P. Generale, Brief 15.8.1914 (AAV Fondo Girolamini 158)).

348 *P. Heinrich Holzapfel* an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Mitteilungsschreiben (beglaubigte Abschrift) 28.2.1915 (A-FSV 1.20.7.2–4).

der Stellungnahme auch nur um eine rein persönliche Einschätzung handle, die keinen offiziellen Charakter habe. Die Zurückhaltung des Ordens gegenüber den Franziskusschwestern führt er auf „die Gründung des Vereins durch den seinerzeit aus Bayern ausgewiesenen Dr. Natili und auf die Furcht, der Franziskanerorden könnte in Mißkredit kommen, wenn er sich offiziell um diese Schwestern annehme“³⁴⁹, zurück. Noch 15 Jahre nach der Ausweisung Natilis wirkte sein schlechter Ruf in Bayern fort und stellte ein Risiko für alle dar, die mit ihm in Verbindung gebracht werden konnten. Doch auch P. Bernhard Stempfle hatte schon 1915 einen zweifelhaften Ruf. Im Schreiben wird wiedergegeben, was Sr. Rosa, die als Generaloberin der Franziskusschwestern fungierte, über ihn berichtete: Schon länger lebe er in München, sei dabei ungewöhnlich lange von seinem Orden getrennt und betreibe ebenso wie Natili homöopathische Kuren.³⁵⁰ Auf diesem Hintergrund schickte das Ordinariat Bamberg eine ausweichende Antwort an P. Stempfle, in der sie nicht weiter auf die Besitzverhältnisse zwischen Franziskusschwestern und Hieronymiten eingingen.³⁵¹ Ob es eine weitere Klärung gab, ist nicht bekannt. Der Verkauf des Grundstückes von den ersten Schwestern an den Verein der St. Franziskusschwestern³⁵² im Jahr 1916 gibt aber einen Hinweis darauf, dass die Schwestern die vollen Besitzverhältnisse erhielten. 1926 wurde der Besitz dann auf die Diözesankongregation der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen³⁵³ übertragen und 1940 endgültig verkauft.³⁵⁴

349 P. Heinrich Holzappel an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Mitteilungsschreiben (beglaubigte Abschrift) 28.2.1915 (A-FSV 1.20.7.2–4).

350 Vgl. P. Heinrich Holzappel an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Mitteilungsschreiben (beglaubigte Abschrift) 28.2.1915 (A-FSV 1.20.7.2–4). Im Jahr 1905 scheint es noch ein sehr gutes Verhältnis der Schwestern zu P. Stempfle und seiner Familie gegeben zu haben. Aus einem Briefwechsel kann geschlossen werden, dass die Schwestern seinen Vater auf dem Sterbebett pflegten (vgl. Sr. Rosa Rodler an P. Bernhard Stempfle, Brief 13.2.1905 (AAV Fondo Girolamini 169); Sr. Rosa Rodler an P. Joseph, Brief 13.2.1906 (AAV Fondo Girolamini 169)).

351 Vgl. Gellner an P. Bernhard Stempfle, Mitteilungsschreiben (beglaubigte Abschrift) 6.3.1915 (A-FSV 1.20.7.5).

352 Vgl. Kgl. Notariat Landshut I, Kaufvertrag (Kopie) 12.4.1916 (A-FSV 1.11.2.15).

353 Vgl. Vermögensübertragung (Kopie) 6.2.1926 (A-FSV 1.11.2.16.1–17).

354 Vgl. Kaufvertrag (Abschrift) 5.11.1940 (A-FSV 1.11.2.17.9–18).

2.5.3 1917–1921 Vorbereitung der Anerkennung

Nachdem das erzbischöfliche Ordinariat Bamberg im Oktober 1917 den Wunsch geäußert hatte, „dass es [den Franziskusschwestern] recht bald gelingen möge, die Rechtswohltaten & Gnadenwirkungen einer kirchlich genehmigten Genossenschaft zu erlangen, damit an die Stelle eines blossen ‚Vereins‘ eine approbierte Kongregation treten könne“³⁵⁵, bemühten sich die Franziskusschwestern im Jahr 1918 zunächst noch einmal um die Anerkennung als Diözesankongregation im Erzbistum München und Freising.³⁵⁶ Obwohl das Provinzialat des Franziskanerordens in Bayern den Franziskusschwestern ein durchweg gutes Zeugnis ausstellte und die Anerkennung ausdrücklich befürwortete,³⁵⁷ wurde das Gesuch erneut abgelehnt. Nichts einzuwenden habe man,

„wenn die Schwesternvereinigung in der Form des 3. Ordens des hl. Franziskus fortbestehen will; vielmehr scheint es uns [dem Ordinariat; M.H.], als ob für die Aufgaben, welche die Schwestern in der Ausübung der ambulanten Krankenpflege u. anderer caritativer Bestrebungen satzungsgemäß sich gestellt haben, gerade in Hinblick auf die künftigen Anforderungen der Zeitlage nach dem Kriege die vorgeschlagene Form die zweckmäßigste sei.“³⁵⁸

Im Juni 1919 wandte sich Sr. Rosa schließlich an den Erzbischof von Bamberg mit der Bitte um Approbation als Diözesankongregation

355 *Ordinariat des Erzbistums Bamberg* an St. Antonius-Heim in Vierzehnheiligen, Genehmigung 18.10.17 (A-FSV 1.20.9).

356 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München und Freising* an Sr. Rosa Rodler, Mitteilungsschreiben 27.12.1918 (A-FSV 1.20.10.11–12).

357 Vgl. *Otto Keicher* an Ordinariat des Erzbistums München u. Freising, Mitteilungsschreiben 21.9.1918 (PAB 01 2439–2). Dabei bezog sich der Provinzial allerdings lediglich auf die Entwicklung der Schwesternschaft ab 1913. Einer Stellungnahme zur Gründung durch Natili und der Geschehnisse bis 1913 enthielt er sich, indem er Unwissenheit vorgab: „Über die anfängliche Entwicklung der St. Franziskusschwestern, ursprünglich St. Josefsschwestern genannt, ist dem Provinzialat nichts Näheres bekannt“ (*Otto Keicher* an Ordinariat des Erzbistums München u. Freising, Mitteilungsschreiben 21.9.1918 (PAB 01 2439–2)).

358 *Ordinariat des Erzbistums München und Freising* an Sr. Rosa Rodler, Mitteilungsschreiben 27.12.1918 (A-FSV 1.20.10.11–12).

in seinem Bistum.³⁵⁹ In den Jahren 1919/1920 wurde die Anerkennung vorbereitet, indem die Satzung der Franziskusschwestern den kirchenrechtlichen Vorgaben angepasst wurde und alle wichtigen Informationen zu Ursprung und Bestimmung der Gemeinschaft an die Religiösenkongregation geschickt wurden.³⁶⁰ Am 10.09.1921 wurde die Gründung der Diözesankongregation schließlich vom Hl. Stuhl genehmigt und am 04.10.1921 die kanonische Konfirmation durch den Erzbischof von Bamberg, Jakobus v. Hauck, vollzogen.³⁶¹ „Glücklich am Ziel“³⁶², heißt es in der Chronik der St. Franziskusschwestern. Aus der heutigen Perspektive ist die Anerkennung als Diözesankongregation weniger als Ziel anzusehen, sondern als Grundstein für die weitere über 100 Jahre andauernde Geschichte und das Wirken der Franziskusschwestern. Für die neue Kongregation war es ein Meilenstein, der die Gemeinschaft nach ihrem dreißigjährigen Bestehen kirchenrechtlich und theologisch bestätigte und aufwertete.

3 Missbrauch durch den Gründer

Nach dem Überblick über die Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern wird der Fokus im Folgenden auf den Berichten über den Missbrauch durch den Gründer liegen. Dabei wird die unter III.4.2 ausgearbeitete Hermeneutik angewandt. Entsprechend dem dort detaillierten ersten Schritt hat unter IV. eine umfassende Aus-

359 Vgl. *Kreszentia Rodler* an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.6.1919 (A-FSV 1.20.11.4–23). Auch hier wird die Gründung durch P. Natili nicht erwähnt, stattdessen werden die Schwestern rund um Sr. Rosa Rodler ins Zentrum der Erzählung von den Anfängen der Gemeinschaft gerückt (vgl. dazu auch 3.8).

360 Vgl. *Otto Keicher* an Weihbischof v. Bamberg, Mitteilungsschreiben (beglaubigte Abschrift) 13.12.1919 (A-FSV 1.20.11.29); *Sekretariat der Religiösenkongregation* an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Mitteilungsschreiben (Übersetzung) 12.6.1920 (A-FSV 1.20.12.4); *Bischof Jakobus von Hauck* an [Papst Benedikt XV.], Mitteilungsschreiben (Kopie) 1.11.1920 (A-FSV 1.20.13.7–10).

361 Vgl. *Bischof Jakobus von Hauck* an St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Kanonische Konfirmation, 4.10.1921 (A-FSV Sonderstandort).

362 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zur Anerkennung im Jahr 1921.

einandersetzung mit dem historischen Kontext, gesellschaftlichen Macht- und Geschlechterverhältnissen und ihrem Einfluss auf das Sprechen und Schweigen über Missbrauch stattgefunden. Im V. Kapitel wird nun der zweite Schritt vollzogen, in dem die konkreten Berichte über Missbrauch durch den Gründer im Bewusstsein für mögliche epistemische Ungerechtigkeiten analysiert werden. Dazu wird zunächst ein Überblick über die verschiedenen Vorwürfe gegeben, die Natili gemacht wurden. Die Vorwürfe, die man aus heutiger Perspektive als sexuellen Missbrauch bezeichnen würde, stehen im Fokus der Analyse. Es sollen aber auch die Tatbestände in den Blick kommen, bei denen Natili seine Aufgabe und sein Amt als Gründer und Vorsteher der Josefsschwestern, als der er angesehen wurde, sowie seine Rolle als Beichtvater auf andere Weise missbrauchte. Anschließend werden die Quellen mit Blick auf das Sprechen bzw. Schweigen über Missbrauch analysiert. Die unter III.4.2 ausgearbeitete Fragen sind dabei maßgeblich: Wie wird das Wissen über den Missbrauch geäußert? Wer äußert dieses Wissen und wie wurde es rezipiert? Wo gibt es Dysfunktionen in den Wissenspraktiken und Wissenslücken? Wo ist Wissen offensichtlich verloren gegangen bzw. konnte nicht geäußert werden? Wo erscheinen Aussagen unverständlich oder widersprüchlich? Dabei werden die unterschiedlichen Berichte und Deutungen nach den jeweiligen Akteur:innen differenziert: Betroffene, Täter, Gesellschaft, kirchliche Vertreter und Instanzen, Staat, Presse und die Gemeinschaft der Franziskusschwestern.

Auf den ersten Blick scheint der Missbrauch nur die Jahre zwischen 1886 und 1900 und insbesondere die Jahre 1899 und 1900 zu betreffen, in denen die Missbrauchsvorwürfe durch die Prozesse um Natili öffentlich wurden. Es wurde jedoch bereits deutlich, dass die Taten Natilis und die Prozesse die Entwicklung der Gemeinschaft noch lange nach seiner Ausweisung beeinflussten. In gewisser Weise kann die vorliegende Arbeit als Beleg dafür dienen, dass die Umstände der Entstehung die Kongregation bis heute beschäftigen. Daher sollen auch verschiedene Quellen berücksichtigt werden, die den Umgang der Gemeinschaft mit dem Missbrauch in der Gründungsgeschichte und dessen Deutung bis in die heutige Zeit aufzeigen.

3.1 Die Vorwürfe im Einzelnen

Zunächst sollen aber die Vorwürfe, die gegen Natili vorgebracht wurden, im Einzelnen ausführlich erläutert werden. Dabei geht es nicht nur um unsittliches Verhalten, das Natili vorgeworfen wird, sondern es werden auch alle weiteren rechtlichen und moralischen Vergehen aufgeführt, die man Natili anlastete. Der biographische Blick auf Natilis Leben hat bereits gezeigt, dass sich die Vorwürfe auf die unterschiedlichsten Bereiche bezogen. Noch zu zeigen ist, wie diese teilweise eng miteinander verknüpft sind. Eine umfassende Darstellung der Beschuldigungen ist zudem relevant, da sie insbesondere für die moralische Bewertung des Verhaltens von Natili wichtig war. Diese wurde nicht nur von Privatpersonen, der Presse oder der Kirche vorgenommen, sondern auch zur Klärung der Ausweisungsfrage von staatlichen Behörden. Eine Analyse der unterschiedlichen Deutungen kann daher erst in einem zweiten Schritt auf diesem Hintergrund erfolgen. Grundlage für die Rekonstruktion der Vorwürfe sind in erster Linie die Aktenvermerkungen, die Graf v. Luxburg im Zuge der Verhandlung der Ausweisung erstellte sowie die Schrift „Der Exmönch Dr. Natili“ und einige Zeitungsberichte. Nur aufgrund dieser Überlieferungen haben wir heute noch Kenntnisse von Natilis Taten. Die Strukturierung der folgenden Darstellung orientiert sich an der Unterteilung der Vorwürfe durch v. Luxburg in der Aktenvermerkung I: Er behandelte das Thema der Kurfuscherei, das Verhalten den Schwestern und anderen Frauen gegenüber sowie unlautere Geldgeschäfte. In einem vierten Punkt werden die weiteren Vorwürfe zusammengefasst.

3.1.1 Kurfuscherei

Nach § 29 der Reichsgewerbeordnung von 1871 war das Führen eines medizinischen Titels und der Verkauf von Medikamenten ohne entsprechende Approbation verboten. Auch Lai:innen durften Heilbehandlungen vornehmen, die Fehlbehandlung von Patient:innen mit negativen Folgen für deren Gesundheit war indes strafbar.³⁶³

363 „Aus der Fassung des § 29 Abs. 1 in Verbindung mit § 147 Abs. 1 Ziff. 3 [RGewO; M.H.] [...] ergibt sich, daß die Ausübung der Heilkunde, soferne nicht

Gegen Natili wurden Vorwürfe sowohl wegen des Verkaufs von Medikamenten als auch wegen Fehlbehandlung vorgebracht. Wegen der Herstellung und Verbreitung seiner Medikamente ohne entsprechende Lizenz wurde er 1888 und 1899 zu Geldstrafen von 50 bzw. 150 M verurteilt.³⁶⁴ Für diese Medikamente soll Natili laut Aktenvermerkung I zudem „schwindelhafte Preise“³⁶⁵ gefordert haben. Gesetzlich gab es zu diesem Vorwurf keine Regelungen. Er zielt auf die moralische Ebene. Die Höhe der Preise ist nur in Einzelfällen bekannt. Der Kaminkehrer Lochner soll angegeben haben, 70 M für drei Rezepte gezahlt zu haben, die Natili seiner an Unterleibskrebs leidenden Frau verschrieben hatte. Wegen eines Augenleidens, das sich als Grauer Star herausstellte, soll Josef Geier Medikamente im Wert von 12 bis 15 M bei Anton Bstieler, der Natilis Medikamente verkaufte, bezogen haben. Natili wird in der Aktenvermerkung I wie folgt zitiert:

„Ich erteile seit Jahren unentgeltlich ärztlichen Rat; manchmal wird von Leuten in eine für arme Kranke aufgestellte Sammelbüchse Geld eingelegt. Ich habe nur elektro-homöopathische Heilmittel erfunden und stelle sie selbst her. Das Depot ist jetzt noch in der Lindwurmapotheke.

gleichzeitig eine unbefugte Titelbeilegung stattfindet, freigegeben ist und von einer Prüfung oder Konzession nicht abhängig gemacht werden kann“ (LANDMANN, Gewerbeordnung für das Deutsche Reich Bd. 1, 229). Fehlbehandlungen wurden im Rahmen der allgemeinen Vorgaben im Strafgesetzbuch zu fahrlässiger Tötung (§ 222 RStGB) und fahrlässiger Körperverletzung (§ 230 RStGB) geahndet.

364 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); *Kgl. Bezirksamt München I*, Aktenvermerk 7.5.1898 (StAM AR 3326/147). Welche Gesetze zur Verurteilung im Jahr 1888 herangezogen wurden, ist nicht bekannt. Die Verurteilung im Jahr 1899 erfolgte aufgrund von Verstößen gegen § 367 Nr. 3 RStGB („Mit Geldstrafe bis zu fünfzig Thalern oder mit Haft wird bestraft, wer ohne polizeiliche Erlaubniß Gift oder Arzneien, soweit der Handel mit denselben nicht freigegeben ist, zubereitet, feilhält, verkauft oder sonst an Andere überläßt“) und § 14 RGewO („Wer den selbstständigen Betrieb eines stehenden Gewerbes anfängt, muß der für den Ort, wo solches geschieht, nach den Landesgesetzen zuständigen Behörde gleichzeitig Anzeige davon machen.“).

365 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

Die Apotheke bezieht 40–60 % der Einnahmen. Ich habe so einen jährlichen Reingewinn von 500–1000 M.³⁶⁶

Der Privatier Thoma soll dagegen ausgesagt haben, dass Natili durch die Kurpfuscherei jährlich ca. 5000 M erwirtschaftet habe.³⁶⁷

Im obigen Zitat gab Natili selbst offen an, dass er ärztlichen Rat erteilt habe. Dies allein wäre nicht strafbar gewesen. In der Aktenvermerkung I werden jedoch mehrere Fälle angeführt, in denen Natilis Behandlungen wirkungslos blieben, Heilungsversprechen seinerseits nicht eintraten bzw. seine Behandlung negative Folgen für die Patient:innen bis zum Tod gehabt haben soll.³⁶⁸ Genauer geschildert werden fünf Fälle, bei denen die Patient:innen in vier Fällen Frauen waren.³⁶⁹ Sie geben Aufschluss über die Bandbreite und Schwere der gesundheitlichen Beschwerden, bei denen Natili um Rat gefragt wurde: Sie reichen von Erbrechen während der Schwangerschaft über Augenleiden bis hin zu Lungentuberkulose und Unterleibsschmerz. In seinen Schriften zur Elektro-Homöopathie empfahl Natili seine Medikamente für alle möglichen Leiden, die von A-Z aufgelistet wurden, insbesondere zu „Heilungen von Krebs, Knochenfraß, Lungenschwindsucht, Lungensucht, Diphteritis, Fieber etc.“³⁷⁰. Die Methode sei „äußerst einfach, sicher und von Jedermann anwendbar, ohne sich je der Gefahr fahrlässiger Tötung auszusetzen.“³⁷¹ Mit genau dieser Gefahr sah sich Natili 1899 konfrontiert. Neben Fehlbehandlung und Körperverletzung wurde ihm auch Abtreibung und Tötung vorgeworfen.³⁷² Untersucht wurden diese Vorwürfe im Rahmen des Gerichtsprozesses, der am 18.7.1899 begann und am 14.11.1899 eingestellt wurde. Der Einstellungsbeschluss selbst ist nicht mehr vorhanden, in der Aktenvermerkung I heißt es:

366 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

367 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

368 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

369 Fälle: Sr. Pauline Knobloch, Magdalena Staudinger, Frau Lochner, Hoteliersfrau Betzold, Josef Geier.

370 NATILI, Neue Elektro-Homöopathie.

371 NATILI, Neue Elektro-Homöopathie.

372 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

„Auch der Einstellungsbeschluss der Staatsanwaltschaft am Landgericht München I v. 14.11.1899 [...] hebt hervor, es könne keinem Zweifel unterliegen, daß Natili in ausgedehntem Maße Kurfuscherei betrieben habe. Dagegen fehlt es auch diesem Beschlusse an hinlänglichen Beweisen dafür, daß er die Körperverletzung oder den Tod der von ihm behandelten Personen verschuldet oder eine fahrlässige Körperverletzung an ihnen begangen oder endlich seinen Krankenschwestern oder Frau Staudinger die Leibesfrucht abgetrieben habe.“³⁷³

Zwei der in der Aktenvermerkung I geschilderten Fälle sollen im Folgenden ausführlicher dargestellt werden, da sie ein Licht auf Natilis Umgang mit den Schwestern und eine missbräuchliche Beziehung außerhalb der Krankenpflegegemeinschaft werfen. Auf den Verdacht der Durchführung von Abtreibungen bei den Krankenpflegerinnen wird noch zurückzukommen sein.

3.1.1.1 Sr. Pauline (Anna Knoblauch)

Anna Knoblauch (in den Quellen teilweise auch: Knobloch) wurde am 24.4.1875 in Rain am Lech als Tochter von Johann u. Maria Anna Knoblauch geboren. Wann sie sich den Krankenschwestern vom Verein für ambulante Krankenpflege vom Hl. Josef anschloss, ist nicht bekannt.³⁷⁴ 1895 erkrankte sie unheilbar an Lungentuberkulose. In der Aktenvermerkung I wird berichtet: „Trotzdem hat Natili, als man ihm Vorhalt machte, das Holen eines Arztes verweigert mit dem Bemerken, so lange er da sei, komme kein Arzt in sein Haus.“³⁷⁵ Sr. Pauline Knoblauch starb im Alter von 20 Jahren am 30.9.1895 und gilt als erster Todesfall in der Gemeinschaft der Krankenpflegerinnen.³⁷⁶ Auch in diesem Fall wurde keine Schuld Natilis festgestellt. In der Aktenvermerkung wird noch der Eindruck des Arztes Dr. Katzenstein wiedergegeben, der Sr. Pauline wohl schließlich doch

373 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

374 Vgl. *Kongregation der St. Franziskusschwestern*, Stammbuch (A-FSV Sonderstandort).

375 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

376 Vgl. *Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen* (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 30.9.1895.

untersuchen durfte (in der Zeit, in der Sr. Pauline starb, soll Natili verweist gewesen sein). Der Arzt habe „die Schwester vernachlässigt und schwer krank gefunden.“³⁷⁷ Weitere Hinweise auf den Umgang Natilis mit den Schwestern wurden unter einem eigenen Vorwurf zusammengefasst. Auf sie wird unter 3.1.2 eingegangen.

3.1.1.2 Magdalena Staudinger

Besondere Aufmerksamkeit wurde sowohl in den Aktenvermerkungen als auch in der Presse dem Fall Staudinger gewidmet. Magdalena Staudinger, die Frau eines Münchner Malergehilfen,³⁷⁸ hatte seit den frühen 1880er Jahren regelmäßig bei Natili gebeichtet.³⁷⁹ Natili soll sie etwa im Jahr 1886 zunächst dazu überredet haben, ihm ihre Geschlechtsteile zu zeigen.³⁸⁰ „Natili habe sie jedoch geschlechtlich benützen wollen und sich auf sie gelegt.“³⁸¹ Bei dieser Gelegenheit habe sie ihm noch widerstanden. In der Aktenvermerkung II wird erläutert, dass Natili sie mit dem Finger am Geschlechtsteil berührt und einen Samenerguss gehabt habe, ohne dass es zur „vollen Ver-

377 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

378 Laut einem Brief ihrer Tochter am 14.5.1847 geboren und am 28. April 1917 in München verstorben (vgl. *Maria u. Reinhardeswald Gottschalk* an Abt des Klosters San Girolamo, Eingabe 17.10.1930 (AAV Fondo Girolamini 162)).

379 In der Schrift „Der Exmönch Dr. Peter Natili“ wird eine angebliche eidliche Aussage Staudingers wiedergegeben: „Ich kenne den Natili schon seit 15–18 Jahren, als er noch im Bürgersaal (eine kath. Kirche an der Neuhauserstraße in München gelegen) war; ich habe bei ihm in den letzten Jahren alle 4–6 Wochen gebeichtet“ (Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 5). In beinahe identischem Wortlaut wurde die Aussage Staudingers auch in der *NfVZ* abgedruckt (Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11)). Wenn diese Aussage 1899 aufgenommen wurde, würde die Bekanntschaft bis auf die Jahre 1881–1884 zurückgehen.

380 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 5.

381 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

einigung der Geschlechtsteile“³⁸² gekommen wäre. Staudinger habe nach diesem Vorfall einen schlechten Traum gehabt, von dem sie Natili berichtete. Dieser habe ihr geantwortet, das sei „nicht so schlimm, man brauchte es nur zu bereuen, deshalb sei ja das Sakrament der Buße da.“³⁸³ Weiter heißt es in der Aktenvermerkung I: „[D]araufhin habe sie sich Natili wieder hingegeben.“³⁸⁴ Schließlich sei Magdalena Staudinger von Natili schwanger geworden.³⁸⁵ Natili habe ihr ein Mittel verabreicht, von dem ihr Bauch anschwell und sie starke Schmerzen bekam.³⁸⁶ Fünf Monate später habe sie einen Abgang gehabt.³⁸⁷ Seitdem leide sie unter Unterleibsbeschwerden.³⁸⁸ Eine weitere Begegnung mit Natili wird in der Aktenvermerkung II wie folgt beschrieben: „Endlich besuchte er sie ein fünftes Mal im Herbst 1887, als sie zu Bette lag und gerade ihre Regel hatte; obwohl sie ihn flehentlich bat sie doch in diesem Zustand zu schonen,

382 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

383 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

384 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

385 Mit ihrem Ehemann habe sie damals nicht sexuell verkehrt (vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438)).

386 Laut Aktenvermerkung verabreichte Natili ihr das Mittel, nachdem sie sich über wiederholtes Erbrechen beklagt hatte (vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438)). Die Schilderung in der Schrift „Der Exmönch“ suggeriert dagegen, dass die Verabreichung der Arznei Natilis Reaktion auf die Nachricht gewesen sei, dass Staudinger schwanger war. Er soll hinzugefügt haben: „[D]a sei alles gleich weg“ (Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6).

387 Laut Aktenvermerkung war dieser vom Arzt Dr. Doldi vorhergesehen worden, als er Staudinger nach der Medikamenteneinnahme untersuchte (vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438)). Dem „Exmönch“ zufolge habe er lediglich erkannt, dass Staudinger etwas „Unrechtes“ verabreicht bekommen habe (Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6).

388 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6.

vollzog er mit ihr den Geschlechtsakt.“³⁸⁹ Sie sei erneut von Natili schwanger geworden und habe am 8.9.1888 ein Kind bekommen.³⁹⁰ Natili habe zwar zunächst zugesagt, Alimente für das gemeinsame Kind zu zahlen. Als es geboren wurde, hätte er aber angegeben, gerade kein Geld übrig zu haben.³⁹¹ Deshalb wandte sie sich 1892 schließlich an das Ordinariat, um eine Unterhaltsforderung zu stellen.³⁹² Dort sei sie jedoch barsch abgewiesen worden (vgl. 2.2.1.6).

Der Fall Staudinger wird in der Aktenvermerkung I unter dem Vorwurf der Kurfuscherei aufgeführt. Damit wurde der Fokus vor allem auf die Frage gelegt, ob ihre Fehlgeburt auf Natilis Medikamentenverabreichung zurückzuführen ist und ob er sich somit der Abtreibung schuldig gemacht habe. Ein Gutachten des Kgl. Landesgerichtsarztes Dr. Messerer vom 28.09.1899 kam zu dem Ergebnis, dass der Vorwurf nicht bewiesen werden könne.³⁹³

3.1.2 Natilis Verhalten den Schwestern und anderen Frauen gegenüber

Unter einer zweiten Kategorie werden in der Aktenvermerkung I Vorwürfe zusammengefasst, die „den Verkehr Natilis mit seinen sog.

389 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

390 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6. Von dieser Tochter, ihr Vorname war Maria, ist ein Brief aus dem Jahr 1930 überliefert. Darin schildert sie, dass sie Jahre lang nach dem Verbleib ihres Vaters geforscht habe, der ihr versprochen habe, ihr einen Teil seines Vermögens zu vererben, und bittet um eine Abschrift seines Testaments (vgl. *Maria u. Reinhardeswald Gottschalk* an Abt des Klosters San Girolamo, Eingabe 17.10.1930 (AAV Fondo Girolamini 162)).

391 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6; *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

392 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6.

393 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

Schwestern bez. sein Verhalten diesen und anderen Frauenspersonen gegenüber³⁹⁴ betreffen. Darüber seien „sehr umfangreiche Verhandlungen gepflogen worden, welche aber teilweise widersprechendes Material zu Tage gefördert haben“³⁹⁵. Im Folgenden sollen zunächst die verschiedenen Vorwürfe dargestellt werden.

3.1.2.1 Täuschung über den Charakter der Schwesterngemeinschaft

Fünf ehemalige Schwestern warfen Natili vor, sie über den rechtlichen Status der Gemeinschaft der Krankenschwestern getäuscht zu haben.³⁹⁶ Babette Seiler soll erklärt haben, dass Natili interessierten Kandidatinnen beim Eintritt häufig mitgeteilt habe, dass es sich nicht um einen Orden handle, er „werde aber klösterliche Rechte und oberhirtliche Anerkennung erlangen, obwohl er wissen musste, dass dies nie geschehen würde“³⁹⁷. Dies und die Tracht der Schwestern, die einer ordentlichen Ordenstracht glich, habe viele Schwestern „über den rein privaten Charakter der Dienstleistungen getäuscht und zum Eintritt in den ‚Orden‘ bewogen“³⁹⁸.

3.1.2.2 Unzureichende Verpflegung

Harte Arbeit und schlechte Versorgung waren in vielen Krankenpflegekongregationen jener Zeit an der Tagesordnung (vgl. IV.2.3.1). Auch von den Josefsschwestern gab es Beschwerden in dieser Richtung. So soll laut Johanna Gahr „die Abendkost [...] recht ungenü-

394 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

395 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

396 Namentlich Johanna Gahr, Katharina Stein (Sr. Eustachia), Magdalena Radlmeier, Anna Köch und Anna Jung (Sr. Paula).

397 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

398 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

gend gewesen sein³⁹⁹. Anna Jung soll ausgesagt haben, dass das Essen pro Tag und Person 30 Pf. wert gewesen sei. Aus der Schwesternkasse seien gleichwohl 80 Pf. dafür angerechnet worden.⁴⁰⁰ Laut „Exmönch“ habe die Verpflegung bei Pflegeeinsätzen über Nacht aus einer Tasse Tee und einer Semmel bestanden.⁴⁰¹

3.1.2.3 Misshandlung

Beruhend auf den Aussagen des Landgerichtssekretärs Oskar Steinbrecher, der eine Zeit lang bei Natili gewohnt hatte, und der Fuhrmannsfrau Philippine Zimmermann stellte v. Luxburg in der Aktenvermerkung I fest, dass die Schwestern „von Natili vielfach roh behandelt [wurden; M.H.] und mit der Hand geschlagen, namentlich die frühere Oberin Monika“⁴⁰². Auch der Privatier Thoma will die Misshandlung von Sr. Monika selbst bezeugt haben.⁴⁰³ Nach Berichten in der *NfVZ* habe er aufgrund einer Krankheit einige Zeit in der „St. Josefs-Anstalt des Natili“ verbracht.⁴⁰⁴ Im „Exmönch“ wird über den Vorfall genauer berichtet: „Die Oberin Monika Rösl sei eines Tages von Natili geschlagen worden, weil sie die Anstalt ganz verlassen wollte; Natili habe sie festgehalten, die Oberin habe um Hilfe geschrien.“⁴⁰⁵ Außerdem wird ein Brief von Barbara Jakob (ehemalige Sr. Maria) angeführt, indem sie sich beschwere, dass „sie noch jetzt an den Folgen der Misshandlungen und schlechten Behandlung bei

399 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

400 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

401 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 18.

402 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

403 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

404 Vgl. Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6. Da man nicht nachweisen konnte, ob Natili tatsächlich eine Krankenanstalt eröffnet hatte, ist davon auszugehen, dass er privat Kranke bei sich aufnahm bzw. bei den Schwestern unterbrachte.

405 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 7.

Natili leide“⁴⁰⁶. Es wird allerdings nicht weiter ausgeführt, worin die Misshandlung und die schlechte Behandlung bestanden habe. Anna Jung soll laut Bericht der *NfVZ* einmal eine Ohrfeige von Natili bekommen haben.⁴⁰⁷ Im „Exmönch“ wird zudem erklärt, dass Natili, wenn er die Schwestern schlug, ihnen „mit einer Hand in Mund und Nasenlöcher gefahren sei, um sie am Schreien zu verhindern“⁴⁰⁸.

3.1.2.4 Unsittliche Handlungen

Auch wenn unsittliche Begegnungen zwischen dem Priester und den Krankenpflegerinnen laut Aktenvermerkung I von den meisten Schwestern und von Natili selbst abgestritten wurden, gab es doch auch einige Aussagen in dieser Richtung.⁴⁰⁹ So werden in der Aktenvermerkung I Eingaben der ehemaligen Josefsschwester Johanna Gahr, der Privatieri Elise Hönig und der Fuhrmannsfrau Philippine Zimmermann wiedergegeben, nach denen die Schwesternzimmer nicht verriegelt werden durften, sodass Natili und die Oberin jederzeit Zutritt hatten.⁴¹⁰ Natili sei nachts in die Zimmer gekommen, habe die Schwestern zur Beichte aufgefordert und dort gewartet, bis sie angezogen waren. Privatier Thoma und die ehemalige Josefsschwester Babette Seiler hätten zudem bezeugen können, dass Natili nachts in das Zimmer von Sr. Petra Rodler (später: Rosa) ging.⁴¹¹ Katharina Stein (ehemalige Sr. Eustachia) soll selbst von zwei Vorfällen berichtet haben, bei denen Natili nachts ihr Zimmer betreten habe, in ihr Bett gekommen sei und das Bett „befühlt“ habe, dann aber wieder gegangen sei.⁴¹² In den Zeitungsberichten wurde lediglich von einem

406 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

407 Vgl. Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6.

408 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 18.

409 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

410 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

411 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

412 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

solchen Vorfall berichtet, bei dem sie sich schlafend gestellt habe, worauf Natili das Zimmer wieder verlassen habe „ohne ihr Zumutungen zu machen“.⁴¹³ Auch von Anna Jung wurde eine Aussage wiedergegeben, nach der Natili nachts in ihr Zimmer gekommen sei. Nach der Schilderung in der Aktenvermerkung I soll sie gefroren haben. Natili

„habe verlangt, sie solle sich wickeln und unbedingt dabei sein wollen, wenn sie das Hemd ausziehen würde. Sie sei damit jedoch nicht einverstanden gewesen. [...] Als er nach zwei Stunden wieder kam, habe er sie gefragt, ob sie schon ihr Hemd ausgezogen habe. Als sie dies bejaht, habe er unbedingt ihr Hemd sehen wollen.“⁴¹⁴

Natili selbst sei häufig in der Gegenwart der Schwestern nur in Hemd und Unterhose bekleidet gewesen, etwa wenn Anna Jung dort abends die Medikamentengläser füllte.⁴¹⁵

Laut Aktenvermerkung I habe die Mehrzahl der Schwestern dagegen angegeben, „dass sie von einem unsittlichen Verkehre Natilis mit den Schwestern nichts wahrgenommen hätten“ und „mit der Behandlung durch Natili sehr zufrieden“⁴¹⁶ gewesen seien.

Die Krankenpflegerinnen mussten wohl einmal in der Woche bei Natili beichten.⁴¹⁷ Babette Hundieder (ehemalige Sr. Hilaria) soll das ihrer Mutter gegenüber als „Schweinereien“⁴¹⁸ bezeichnet haben.

Es gab allerdings auch explizitere Hinweise auf unsittliches Verhalten Natilis gegenüber den Schwestern. So soll es unter den Schwestern das Gerücht gegeben haben, dass Natili mit Mitschwestern sexuell verkehrte, auch über Schwangerschaften und Abtreibungen wurde gemutmaßt. Sexuelle Kontakte des Priesters wurden mit

413 Übereinstimmend wiedergegeben in: Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 7; Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6f.

414 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

415 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

416 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

417 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 17.

418 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 18.

Sr. Monika, Sr. Rosa und Anna Jung für möglich gehalten. Anna Jung soll ausgesagt haben, dass Babette Hundieder (ehemalige Sr. Hilaria) beeden könne, dass Sr. Petra schwanger gewesen sei.⁴¹⁹ Die Portiersfrau Therese Mauerer soll dieses Gerücht in ihrer Aussage unterstützt haben. Sie habe zudem angegeben, dass Sr. Petra im Jahr 1897 eine Zeit lang abwesend gewesen sei und habe vermutet, dass sie in dieser Zeit heimlich entbunden habe.⁴²⁰ In der Aktenvermerkung I werden allerdings Briefe, die nicht überliefert sind, und Aussagen weiterer Schwestern angeführt, die belegen, dass Sr. Petra sich in der fraglichen Zeit zusammen mit einer anderen Schwester in Rom befunden habe, um sich dort um die Gründung einer klösterlichen Niederlassung zu bemühen.⁴²¹ Sr. Petra selbst soll in ihrer Aussage jegliche Vorwürfe gegen Natili bestritten haben. Die Abendkost sei ausreichend gewesen, Natili habe keinen Zugang zu den Zimmern der Schwestern gehabt und „sei weder mit ihr noch mit anderen Schwestern in unsittlichen Verkehr getreten“⁴²².

Über die ehemalige Oberin Sr. Monika soll es ähnliche Gerüchte gegeben haben. Johanna Gahr soll das Verhalten Natilis zu Sr. Monika als „auffallend zutraulich“ beschrieben haben.⁴²³ Sr. Anna Huber wird in der Aktenvermerkung I mit der Aussage wörtlich zitiert, dass sie vermutet habe, „dass er [Natili; M.H.] mit der Oberin (d. h. Sr. Monica) geschlechtlich verkehre“⁴²⁴. Eine Nichte von Sr. Monika soll Privatier Thoma mitgeteilt haben, „Natili sei ein ganz schlechter Kerl, einen schlechteren gebe es nimmer, den solle man erschießen, er habe die Petra [wahrscheinlich Schreibfehler, eigentlich gemeint: Monika; M.H.] umarmt und abgegriffen“⁴²⁵. Die

419 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

420 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

421 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

422 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

423 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

424 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

425 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

Aktenvermerkung I gibt keinen Aufschluss darüber, wie Sr. Monika sich zu den Aussagen über Natilis Verhalten ihr gegenüber geäußert hat. In einem Bericht der *NfVZ* aus dem Jahr 1901 heißt es, sie habe jeden sexuellen Kontakt zwischen Natili und ihr geleugnet und habe überhaupt keine „unsauberen Dinge“ wahrgenommen.⁴²⁶ Hier wird auch ein Kind erwähnt, dessen Eltern Sr. Monika und Peter Natili sein sollen.⁴²⁷ Am 2. Dezember 1901 musste sich Sr. Monika schließlich einem Meineidprozess stellen, der überprüfen sollte, ob es sich bei ihren Aussagen im Rahmen der Verfahren rund um Natili um Lügen gehandelt hatte. Die Unterlagen zu diesem Prozess sind nicht mehr erhalten, allerdings gibt ein Artikel im *Salzburger Volksblatt* Auskunft über die Ergebnisse des Verfahrens:

„Katharina Rösl mußte u. A. selbst zugeben, daß sie bereits unterm 24. April 1889 ein Kind namens Josef Rösl geboren habe, das am 12. Mai 1889 wieder starb. Vater dieses Kindes war Dr. Natili. Die Erhebung gegen die ‚Schwester‘ Monika ergeben ferner, daß sie ihrer in Wald verheirateten Schwester ein angeblich 1895 in München geborenes Kind namens Peter Rosner zur Pflege gab und hierfür ihrer Schwester jährlich 200 Mark Verpflegungskosten zusicherte.“⁴²⁸

Laut Sr. Monika sei das Kind der Schwesterngemeinschaft von seiner Mutter, einer Geschäftsfrau, in Obhut gegeben worden.⁴²⁹ Das *Salzburger Volksblatt* nahm dagegen an, dass es sich um ein Kind von Sr. Monika und Natili handele und stellt eine Verbindung von diesem zweiten Kind zu einer Erklärung her, die man bei einer Durchsuchung in Natilis Haus gefunden hatte und von der auch in der Aktenvermerkung I berichtet wurde.⁴³⁰ Darin verpflichtete sich Natili einem Bauern Börl aus Wald gegenüber, für den Unterhalt eines Kostkindes aufzukommen, falls dessen Mutter dies nicht mehr

426 Neue freie Volkszeitung Nr. 72 vom 28.3.1901, als Beilage in: Maximilian Gérard an Kgl. B. Staatsministerium des Inneren, Mitteilungsschreiben (BayHStA MInn 66438).

427 Vgl. Neue freie Volkszeitung Nr. 72 vom 28.3.1901, als Beilage in: Maximilian Gérard an Kgl. B. Staatsministerium des Inneren, Mitteilungsschreiben (BayHStA MInn 66438).

428 Salzburger Volksblatt vom 4.12.1901 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

429 Vgl. Salzburger Volksblatt vom 4.12.1901 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

430 Vgl. Salzburger Volksblatt vom 4.12.1901 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen); *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

konnte.⁴³¹ Natili selbst habe dazu erklärt, dass die Mutter ihm das Kind auf der Durchreise anvertraut habe und dass er es aus reiner Güte angenommen habe.⁴³²

Nach einer in der Aktenvermerkung I erwähnten Äußerung ihres Bruders soll auch Anna Jung von Natili schwanger gewesen sein.⁴³³ Die ehemalige Josefsschwester Katharina Stein soll angegeben haben, Anna Jung sei ausgetreten, weil sie befürchtete, schwanger zu sein.⁴³⁴ Auch Privatier Thoma soll von einer Nichte Anna Jungs gehört haben, dass dies der Grund für ihr Ausscheiden aus der Gemeinschaft gewesen sei.⁴³⁵ Über die Geburt eines Kindes gab es allerdings keine Aussagen, vielmehr soll ein Gerücht kursiert sein, nachdem Natili eine Abtreibung herbeigeführt habe.⁴³⁶ Anna Jung soll dagegen ausgesagt haben, „sie habe sich von Natili nicht benützen lassen“⁴³⁷. Bei anderer Gelegenheit schilderte sie gleichwohl eine Begegnung mit Natili, die einen sexuellen Übergriff unter dem Deckmantel einer medizinischen Untersuchung darstellt. Diese Aussage wird in der Aktenvermerkung I wie folgt wiedergegeben:

„Eines Abends, als Natili, wie öfters, nur mit dem Hemde bekleidet gewesen sei, habe er sie, da sie über mangelhaftes Urinieren klagte, am Geschlechtsteil untersucht. Sie habe sich anfangs gesträubt, bis Natili gesagt habe, er wisse doch, wie sie gebaut sei. Er habe ihr eine Gummiröhre in den Geschlechtsteil gesteckt, welche Röhre er ca. $\frac{3}{4}$ Stunde benützt habe. Hierbei habe er ihr einen Kuss gegeben und gesagt: ‚Magst?‘, worauf sie unter Weinen gesagt habe: ‚Ich mag ihnen schon, Herr Doktor!‘ Was er gemeint, habe sie wohl verstanden, da er jedoch merkte, dass sie damit nicht einverstanden sei, habe er dann abgelassen. Bei der

431 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

432 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

433 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

434 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

435 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

436 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

437 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

Untersuchung habe Natili auch gesagt, sie sei besonders gebaut. Auch auf die Brust habe er ihr gelangt und gesagt, sie hätte keine Brust.“⁴³⁸

Die Schilderung dieses Vorfalls schloss sie wohl mit der Bemerkung ab: „Sie könne nicht zugeben, dass sie geschlechtlich mit Natili verkehrt habe.“⁴³⁹

Anna Jung berichtete aber wohl auch von ähnlichen Vorfällen, die Babette Hundieder widerfahren waren. Sie habe die Gemeinschaft verlassen, „weil ihr Natili mit Gewalt einen Katheder habe aufsetzen wollen“⁴⁴⁰. Laut „Exmönch“ soll Anna Jung zudem ausgesagt haben, dass Babette Hundieder ein Kind von Natili habe.⁴⁴¹ Hundieder ist im Lauf der Gerichtsprozesse gegen Natili wohl nicht persönlich befragt worden, da sie zu der Zeit in Amerika war.⁴⁴² Im Kontext des Beleidigungsprozesses gegen Gérard berichtet der „Exmönch“ schließlich von der Vernehmung einer früheren Sr. Hilaria „Hunseder“ (gemeint ist wohl Hundieder) in Ebersberg. Eine Stellungnahme zu den Gerüchten über unsittliches Verhalten Natilis ihr gegenüber gibt es aber nicht.⁴⁴³

Wie bereits erläutert, wurde der Fall Staudinger in der Aktenvermerkung I unter dem Vorwurf der Kurfuscherei behandelt. Wo es um den „Verkehr Natilis mit seinen sog. Schwestern und sein Verhalten diesen und anderen Frauenspersonen gegenüber“⁴⁴⁴ geht, wird nur am Ende kurz auf den Fall Staudinger hingewiesen, ohne diesen weiter auszuführen.

438 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

439 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

440 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

441 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 17.

442 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

443 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 17f.

444 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

3.1.3 Unlautere Geldgeschäfte

Vorgeworfen wurde Natili des Weiteren, Mitgliedern des Krankenpflegevereins und anderen Geldgeber:innen falsche Versprechungen gemacht zu haben, um ihr Geld zu erhalten. Es wird in Frage gestellt, ob das Geld, das für den Krankenpflegeverein eingenommen wurde, tatsächlich für die armen Kranken verwendet wurde oder ob es zur persönlichen Bereicherung Natilis diente. Auch von Seiten der Schwestern soll es Beschwerden gegeben haben, dass sie nicht das Geld bekamen, das ihnen zugestanden hätte, da sie keinen Lohn erhielten und Geschenke abgeben mussten. Teilweise gaben ausgetretene Schwestern an, man hätte ihnen bei ihrem Austritt die Zinsen auf ihr beim Eintritt eingebrachtes Vermögen verweigert.⁴⁴⁵ Außerdem wird auf das strafrechtliche Verfahren gegen Natili wegen Unterschlagung anvertrauter Gelder und Hausfriedensbruch von 1895 verwiesen, das eingestellt worden war, und das ebenfalls eingestellte Verfahren wegen Betrugs (u. a.) von 1899, in dem vor allem Mathilde Zech und Philomela Stock als Geschädigte genannt wurden. Die zum Zeitpunkt der Prozesse 84-jährige Mathilde Zech hatte laut Aktenvermerkung I angegeben,

„sie habe dem Natili 1895 500 M für sein Kloster gegeben und ihm ein [unleserl.] für das Kloster in Aussicht gestellt unter der Bedingung, dass sie für den Fall ihrer Krankheit von einer Natili-Schwester gepflegt werde. Als sie jedoch krank geworden, habe Natili nicht nur die Absendung einer Pflegerin gröblich verweigert, sondern an sie auch das Ansinnen gestellt, sie solle nicht dem Kloster, sondern ihm (Natili) selbst das [unleserl.] aussetzen.“⁴⁴⁶

Der Fall der Philomela Stock (1899 56 Jahre alt) verhielt sich ähnlich. Sie habe für den Kauf eines Anwesens in Altötting 5000 M gegeben unter der Bedingung, dass sie bis zu ihrem Lebensende in dem Kloster leben könnte, das darauf errichtet werden sollte. Die Sache

445 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

446 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

habe sich zerschlagen und sie habe ihr Geld zurückgefordert, dieses aber nie erhalten.⁴⁴⁷

3.1.4 Weitere Vorwürfe

Neben den drei Hauptvorwürfen scheint es auch Beschwerden hinsichtlich der Verleitung zum Meineid und des Missbrauchs des Siegels der päpstlichen Nuntiatur gegeben zu haben. Zu beiden Punkten wird lediglich vermerkt, dass die Vorwürfe nicht erwiesen seien und weitere Untersuchungen abgelehnt wurden.⁴⁴⁸

Gegen Sr. Petra und Sr. Monika wurden allerdings nach der Ausweisung Natilis Meineidklagen erhoben.⁴⁴⁹ Es finden sich in der Aktenvermerkung I, dem „Exmönch“ und verschiedenen Zeitungsberichten Hinweise auf ein Schweigegebot. So wird in der Aktenvermerkung I eine Aussage des Privatiers Thoma angeführt, nachdem eine Pfründnerin, die längere Zeit bei Natili gewohnt hatte, schriftlich versichern musste, über die Geschehnisse im Haus nichts zu erzählen.⁴⁵⁰ Im „Exmönch“ wird davon berichtet, dass jede neue Krankenpflegerin ein Revers zu unterschreiben hatte, „wonach sie sich verpflichtete, beim Austritt aus dem ‚Orden‘ nichts Ungünstiges über Natili zu sagen“⁴⁵¹. Gemäß einem Bericht über den Meineidprozess von Sr. Monika soll auch die Beschuldigte ihren Mitschwestern verboten haben, vor Gericht etwas über Natili auszusagen.⁴⁵² Ein solches Schweigegebot könnte die unterschiedlichen Aussagen der Schwestern erklären.

447 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

448 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

449 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 18; Salzburger Volksblatt vom 4.12.1901 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

450 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

451 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 8.

452 Vgl. Salzburger Volksblatt vom 4.12.1901 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

3.2 Sprechen und Schweigen: Deutungen der Betroffenen

Die Vorwürfe sind im vorhergehenden Kapitel inhaltlich ausführlich dargestellt worden. Nun soll genauer analysiert werden, von wem diese Vorwürfe in welcher Art und Weise geäußert wurden und wie die zugrundeliegenden Handlungen von den jeweiligen Akteur:innen bewertet wurden. Von besonderem Interesse sind die Deutungen der Betroffenen. Was ihre Stimmen angeht, ist zuallererst eine große Leerstelle zu verzeichnen, denn es gibt keine direkten Überlieferungen ihrer Aussagen und Gedanken. Es gibt weder persönliche Briefe, Tagebücher noch ähnliche Dokumente, in denen die Betroffenen ihre Erfahrungen aufgeschrieben haben. Dass eine der Ordensfrauen überhaupt solche Ego-Dokumente verfasst hat, ist als unwahrscheinlich zu erachten. Denn Briefe durften nach einer für Orden und Kongregation in dieser Zeit üblichen Praxis nur nach Erlaubnis der Oberin verschickt werden (vgl. 2.3.4). Zudem musste der Brief vor dem Versenden den Vorgesetzten zur Kontrolle vorgelegt werden.⁴⁵³ Wer genau mit den „Vorgesetzten“ gemeint ist, ob auch Natili selbst die Briefe las, solange er in München war, geht aus den Dokumenten nicht weiter hervor, ist gleichwohl als möglich zu erachten.

Am nächsten kommt man den Deutungen der Betroffenen über die Aktenvermerkungen und Zeitungsberichte über die Gerichtsverfahren, die Aussagen von Betroffenen wiedergeben. Von einem Originalwortlaut der Betroffenen kann jedoch nicht ausgegangen werden. Vor Gericht wurden Zeug:innen in der Regel zunächst gebeten, frei zu erzählen. Erst im Anschluss stellte der Untersuchungsrichter konkretere Fragen.⁴⁵⁴ Im Protokoll wurden die Zeug:innenaussagen „in Monologform festgehalten und in die Sprache der Juristen übersetzt“⁴⁵⁵. Emotionen und unmittelbare Eindrücke der Betroffenen fanden in der Regel keinen Eingang in die Gerichtsprotokolle. Es ist also davon auszugehen, dass es sich in den Aktenvermerkungen um auf die juristisch relevanten Sachverhalte kondensierte Version

453 Vgl. Regeln für die Schwestern des Vereins vom heiligen Josef für ambulante Krankenpflege, in: Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Einträge zum Jahr 1904 (A-FSV Sonderstandort), Nr. 14.

454 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 101.

455 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 101.

der ursprünglichen Aussagen der Betroffenen handelt. Auch bei der Aussage von Magdalena Staudinger, die im „Exmönch“ wörtlich wiedergegeben ist, handelt es sich wohl nur um eine Mitschrift des in der Gerichtsverhandlung am 22.2.1900 vorgelesenen Vernehmungsprotokolls. Magdalena Staudinger war einige Tage zuvor in ihrer Wohnung unter Eid befragt worden, ohne dass ihr Ehemann etwas davon erfuhr.⁴⁵⁶

Im Wissen darum, dass es sich nicht um die Originalaussagen der Betroffenen handelt, soll im Folgenden dennoch ein Blick auf die Wiedergabe ihrer Aussagen in den Aktenvermerkungen und Zeitungsberichten geworfen werden. Auch wenn die konkreten Eindrücke und Emotionen der Betroffenen durch die juristische Schablone der Gerichtsakten verloren gegangen sind, enthalten sie dennoch wichtige Hinweise auf das Sprechen und die Deutung der Betroffenen. So kann gezeigt werden, in welchen Kontexten die Betroffenen über den Missbrauch sprachen, in welchen nicht und inwiefern sie die Missbrauchstaten Natilis dabei als Missbrauch deuteten.

3.2.1 Natilis Übergriffe als Gegenstand privater Gespräche

Anhand einiger Aussagen während der Gerichtsverfahren wird deutlich, dass die Schwestern untereinander über die Vorfälle gesprochen haben. So hatten einige Schwestern wahrgenommen, dass es ein enges Verhältnis zwischen Natili und Sr. Monika gab und hatten sich über die Vermutung ausgetauscht, dass die beiden sexuell miteinander verkehrten.⁴⁵⁷ Katharina Stein hatte zudem angegeben, dass es auch Gerüchte über Geschlechtsverkehr zwischen Natili und Sr.

456 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München 21900 (BayHStA MJu 13184), 5–7.

457 So eine Aussage von Sr. Anna Huber in der Aktenvermerkung vom 9.2.1900: „Von unsittlichen Handlungen des Natili habe ich nichts bemerkt, jedoch habe ich vermutet, dass er mit der Oberin (d. h. Schwester Monica) geschlechtlich verkehre. Diese Vermutung wurde auch von anderen Schwestern gesagt“ (*Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438)).

Paula (Anna Jung) und Sr. Petra gegeben habe.⁴⁵⁸ Sie selbst hatte angegeben, dass Natili zwei Mal nachts in ihr Bett gekommen sei. Dies hatte sie wohl nicht überrascht, denn „schon zuvor hätten ihr andere Schwestern gesagt, dass Natili bei den Schwestern schlief und gefragt, ob er denn schon zu ihr gekommen sei.“⁴⁵⁹ Diesen Aussagen zu Folge waren die Übergriffe Natilis innerhalb der Gemeinschaft kein Geheimnis. Bei seinen nächtlichen Besuchen in den Schwesternzimmern scheint es sich im Gegenteil um eine weitestgehend normalisierte Praxis gehandelt zu haben. Die Aussage Steins ist jedoch so knapp wiedergegeben, dass nicht festzustellen ist, ob das Handeln Natilis den Schwestern nicht weiter bedenklich erschien, ob die Nachfrage gegenüber Stein, ob Natili schon bei ihr geschlafen habe, eine Art Warnung gewesen sein könnte, oder ob der nächtliche Besuch gar als eine Art Initiations- bzw. Anerkennungsritual gesehen wurde. Andere Aussagen weisen darauf hin, dass Schwestern nicht mit den Praktiken Natilis einverstanden waren und geben einen Hinweis darauf, dass der Austausch innerhalb der Gemeinschaft vor allem der gegenseitigen Warnung diene. So soll Babette Hundieder Anna Jung erzählt haben, dass sie ausgetreten sei, weil Natili sie wiederholt kathetisieren wollte. Anna Jung scheint dies wiederum an Babette Seiler weitergegeben zu haben.⁴⁶⁰

Möglicherweise sprachen die Schwestern auch mit ihren Verwandten über die Vorfälle. So sagte Privatier Thoma aus, dass Anna Jung ihrer Nichte erzählt habe, dass sie ausgetreten sei, weil sie befürchtete, von Natili schwanger zu sein, und dass Natili ihr ein Abtreibungsmittel verabreicht habe. Anna Jung bestritt demgegenüber, ihrer Nichte dergleichen gesagt zu haben.⁴⁶¹ Babette Hundieder vertraute die Erfahrungen physischer Misshandlungen und sexueller Grenzüberschreitungen (Lesen des Breviers durch Natili nur im Hemd bekleidet, Beichte als „Schweinerei“) ihrer Mutter

458 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

459 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

460 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

461 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

an. Darüber, dass sie mit ihr über die Kathetisierungen gesprochen hat, von denen sie Anna Jung berichtet haben soll, oder über eine Schwangerschaft, gibt es keine Hinweise.⁴⁶² Möglicherweise hatte sie in Anna Jung ein kompetentes Gegenüber gesehen, das ihre Erzählung richtig einordnen konnte, da Anna Jung ähnliche Erfahrungen gemacht hatte. Ihrer Mutter gegenüber schien der Missbrauch jedoch nur in Andeutungen besprechbar gewesen zu sein.

3.2.2 Anzeige beim Ordinariat

So weit es sich aus den erschlossenen Dokumenten rekonstruieren lässt, war Magdalena Staudinger die einzige Betroffene, die sich an eine öffentliche Stelle wandte und hier den Missbrauch ansprach. Laut Bericht des „Exmönch“ hatte sie die Vorfälle bei einem anderen Priester gebeichtet, der ihr sagte, sie „müsse bei dem Ordinate Anzeige wegen Vaterschaft des Natili machen“⁴⁶³. Als sie 1892 im Ordinariat vorstellig wurde, war ihr Hauptanliegen wohl entsprechend, Unterhaltszahlungen für ihre Tochter zu erwirken und nicht das erfahrene Unrecht anzuzeigen.⁴⁶⁴ Wie sie die sexuellen Übergriffe Natilis dem Ordinariat gegenüber konkret deutete, ist nicht bekannt.

3.2.3 Aussagen vor Gericht

Im Rahmen des Verfahrens gegen Natili und der Beleidigungsklage gegen Gérard wurden die Betroffenen als Zeuginnen vernommen. Im Zuge des Verfahrens wegen Verstoßes u. a. gegen § 174, 1 RStGB, das im Jahr 1899 geführt wurde, hatte die Staatsanwaltschaft die Klage geführt. Staudinger ist die einzige Betroffene, die Natili zusätzlich selbst anzeigte.

462 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 17f.

463 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6.

464 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

3.2.3.1 Leugnung des Missbrauchs

Ein Großteil der vernommenen Josefsschwestern, unter ihnen auch die betroffenen Sr. Petra und Sr. Monika, sagten im Rahmen der Vernehmungen im Jahr 1899 aus, keine unsittlichen Handlungen Natilis wahrgenommen zu haben.⁴⁶⁵ Sie stritten ab, dass Natili nachts in die Zimmer der Schwestern gekommen sei oder auch nur freien Zugang zu diesen Zimmern gehabt habe (so Sr. Petra, Sr. Augusta Gilden/Gulden und Sr. Maria Aloisia Steiner). Sr. Augusta Gilden/Gulden und Sr. Philomena Meister stützten die Darstellung, dass es innerhalb der Gemeinschaft zu keinen unsittlichen Handlungen gekommen war, indem sie den Gerüchten über Sr. Petras Romreise entgegneten, wonach der Aufenthalt in der Stadt zur Verschleierung der Schwangerschaft Petras und einer heimlichen Entbindung gedient habe. Sr. Augusta erzählte, dass Sr. Petra die Gerüchte als „sinnlos“ bezeichnet habe. Sr. Philomena, die nach eigenen Angaben mit Sr. Petra in Rom war, sagte aus, die Reise habe der Einrichtung einer Pilgerstätte gedient.⁴⁶⁶ Dieses Schweigen über die Übergriffe Natilis kann evtl. auf ein explizites Schweigegebot in dieser Hinsicht (vgl. 3.1.4) zurückgeführt werden. Aber auch das Verbot des Murrens und das Gebot, mit Externen nicht über Belange der Gemeinschaft zu sprechen, die in der Regel verankert waren (vgl. 2.3.4), können die Leugnung der Vorfälle durch die damaligen Josefsschwestern begründen.

465 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438). Hier werden genannt: Magdalena Rodlmeier, Anna Köch, Maria Maierlofer. Sr. Philomena Meister, Sr. Augusta Gilden/Gulden, Sr. Hieronyma Walter, Sr. Cölestine Dick, Sr. Maria Aloisia Steiner, Anna Huber, Anna Jung und Sr. Marcolinia Zach. Aussagen von Sr. Monika werden in den Aktenvermerkungen nicht wiedergegeben. Diese wurde aber wohl im Rahmen der Beleidigungsklage am 15.2.1900 durch das Salzburger Bezirksgericht vernommen und stritt laut Zeitungsberichten zu diesem Zeitpunkt ebenfalls jegliche unsittlichen Handlungen Natilis ihr oder anderen Schwestern gegenüber ab (vgl. Neue freie Volkszeitung Nr. 72 vom 28.3.1901, als Beilage in: Maximilian Gérard an Kgl. B. Staatsministerium des Inneren, Mitteilungsschreiben (BayHStA MInn 66438); Salzburger Volksblatt vom 4.12.1901 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen)).

466 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

3.2.3.2 Gerüchte, Beobachtungen, Andeutungen

Kritische Stimmen kamen ausschließlich von bereits ausgetretenen Frauen. So waren die sexuellen Übergriffe Natilis an Sr. Petra und Sr. Monika bis zu den Meineidklagen nur aus Gerüchten bekannt, die ehemalige Mitschwestern und der Gemeinschaft nahestehende Personen geäußert hatten. Damit machten sie sich die Funktion von Gerüchten zu eigen, die es ermöglichten, über Dinge zu sprechen, die kaum besprechbar waren,⁴⁶⁷ da die Gefahr groß war, dass sie auch ein schlechtes Licht auf die Schwestern warfen. Das Gerücht bot jedoch eine niedrigschwellige Ebene, um die Taten Natilis als Verstöße gegen die soziale Ordnung bekannt zu machen und eine gesellschaftliche Verurteilung zu erwirken.⁴⁶⁸ Der Ursprung eines Gerüchts ließ sich leicht verwischen. Auch vor Gericht konnte so Wissen geteilt werden, ohne dass diejenigen, die die Gerüchte äußerten, sich als Beteiligte an den Taten zu erkennen geben mussten. So liefen sie kein Risiko, das eigene Ansehen und die eigene Ehre zu belasten. Zugleich konnte dieses Wissen vor Gericht allerdings auch nicht als belastbare Aussage verwendet werden. Die Funktion der Gerüchte als Sanktionsmittel beschränkte sich allein auf die gesellschaftliche Ebene (vgl. 3.4).

Bei Anna Jung fällt auf, dass sie weit ausführlicher über die Übergriffe Natilis ihren ehemaligen Mitschwestern gegenüber sprach als über die Übergriffe, die sie selbst erfahren hatte. So berichtete Anna Jung vor Gericht davon, dass Natili Babette Hundieder mehrfach kathetisiert habe und Sr. Monika geschlagen habe. Außerdem gibt sie das Gerücht wieder, Sr. Petra sei von Natili schwanger gewesen.⁴⁶⁹ Laut „Exmönch“ sagte Jung außerdem aus, dass Babette Hundieder ihr erzählt habe, sie habe ein Kind von Natili.⁴⁷⁰ Hierin kann eine Form des Sprechens über den Missbrauch ausgemacht werden, ohne dass die Betroffenen ihre eigenen Erfahrungen offenlegen. Eine weitere Strategie ist bei Babette Hundieder zu erkennen, die laut Berichten im „Exmönch“ zwar von Misshandlungen durch Natili

467 Vgl. GROSSBÖLTING, Hirten, 27.

468 Vgl. HABERMAS, Frauen, 125; HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 106.

469 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA Minn 66438).

470 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 17.

berichtete, seine sexuellen Übergriffe indes nur andeutete, indem sie etwa von der Beichte bei Natili als „Schweinerei“ spricht. Von Kathetisierungen durch Natili oder einer Schwangerschaft berichtete sie dagegen nicht.⁴⁷¹

3.2.3.3 Schilderung von Missbrauch ohne Deutung als solcher

Auch Katharina Stein berichtete zunächst lediglich davon, dass Natili nachts in ihr Zimmer gekommen war, sich allerdings „eines Besseren besinnend wieder hinausgegangen [war; M.H.], ohne ihr Zumuthungen zu machen“⁴⁷², wie der „Exmönch“ und die *NfVZ* übereinstimmend berichteten. In der Aktenvermerkung I wird sie zu den Schwestern gezählt, die nichts Unsittliches wahrgenommen haben wollen.⁴⁷³ In der Aktenvermerkung II heißt es jedoch, Natili sei zwei Mal nachts „in ihr Bett gekommen und habe letzteres befühlt“⁴⁷⁴. Möglicherweise hatte Stein ihre Aussage im Rahmen der Beleidigungsprozesse präzisiert. Die Strategie sexuelle Übergriffe nur anzudeuten, wie sie bei Babette Hundieder und Katharina Stein vorzuliegen scheint, verwundert aufgrund des historischen Kontextes und der damaligen Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über sexualisierte Gewalt nicht. Das Sprechen der Betroffenen konnte durch verschiedene Formen der epistemischen Ungerechtigkeit geprägt sein. Das Aussageverhalten Hundieders und Steins scheint eine Form des *testimonial smothering* zu sein, wobei die Betroffenen Wissen zurückhalten, weil sie ihr Gegenüber nicht als kompetent genug einschätzen, um mit dem Wissen richtig umzugehen. Ihr partielles Schweigen ist damit nicht einfach als Ohnmacht zu deuten, sondern kann von den Frauen bewusst gewählt worden sein, um sich einerseits zu schützen, andererseits nicht gänzlich über Natilis Fehlverhalten zu schweigen. Für die Zeuginnen stand vor allem ihre

471 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 18.

472 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 7; Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 7.

473 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

474 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

Ehre auf dem Spiel. Wie oben ausführlich erläutert, war die sittliche Ehre einer Frau im 19. Jahrhundert aussagekräftig für ihre ganze Persönlichkeit und eine beschädigte Ehre konnte Konsequenzen für das gesamte weitere Leben einer Frau haben (vgl. IV.3.1.1 und IV.3.2.2). Wenn die Zeuginnen Übergriffe durch Natili verschwiegen, geschah dies also unter Umständen auch, um einen Ehrverlust den Zuhörer:innen und der gesamten Gesellschaft gegenüber zu verheimlichen. Die explizite Schilderung eines Übergriffs hätte zudem immer eine kritische Überprüfung des Verhaltens der Betroffenen und ihrer Wehrhaftigkeit zur Folge gehabt. Wäre man hier zu dem Schluss gekommen, dass die Zeuginnen sich nicht ausreichend gewehrt hätten, hätte das in der Logik der damaligen Zeit bedeutet, dass sie den sexuellen Handlungen zugestimmt hatten. Die Unterstellung absichtlicher unsittlicher Handlungen hätte das Ansehen und die Ehre der Frau umso mehr verletzen können. Wenn Katharina Stein jedoch angibt, sich bewusst ruhig verhalten zu haben, als Natili in ihr Zimmer kam, und so dafür gesorgt zu haben, dass er das Zimmer wieder verließ ohne zudringlich zu werden, kann sie sich selbst als aktiv und wirksam Handelnde darstellen, die erfolgreich ihre eigene Sittlichkeit bewahrt hat. Diese Darstellung war im Kontext des Keuschheitsgelübdes, das die Josefsschwestern ablegten, umso wichtiger, um das Bild als gute und keusche (ehemalige) Ordensfrau aufrecht zu erhalten. Die Betonung ihrer Wirkmächtigkeit ging damit einher, dass sie das Vorkommen unsittlicher Handlungen abstritt. Ein Deutungsmuster, das es den Betroffenen ermöglicht hätte, sowohl ihre Handlungsfähigkeit, ihre Ehre, Keuschheit und Sittlichkeit aufrechtzuerhalten als auch den Status als Betroffene eines Missbrauchs, gab es nicht.

Zur sittlichen Komponente kommt ein Schutzfaktor in Bezug auf das allgemeine Ansehen und die Glaubwürdigkeit hinzu: Wer einen Geistlichen sexueller Übergriffe bezichtigte, musste davon ausgehen, dass dem „Mann Gottes“ im Zweifelsfall mehr Glaubwürdigkeit zugesprochen wurde. Möglicherweise führte also nicht nur die Sorge vor einer hermeneutischen Ungerechtigkeit, sondern auch das Wissen um den Glaubwürdigkeitsüberschuss des Täters zu einem *testimonial smothering*.

Mit ihren Aussagen schützen Stein und Hundieder aber auch den Täter. In der Aussage Steins wird dies besonders deutlich. Denn sie betont, Natili habe sich „eines Besseren besonnen“, habe also

auf eigenen Entschluss hin das Zimmer wieder verlassen. Möglicherweise verhindert die Hochachtung gegenüber dem Priester, dass die Betroffenen sein Fehlverhalten benennen. Dies kann als eine Form der *testimonial injustice* verstanden werden, bei der dem Täter übermäßig viel Glaubwürdigkeit zugesprochen wird, sodass jede Anschuldigung als unwahr erscheinen muss. Kate Manne nennt dieses Phänomen der Sympathie und übermäßigen Wertschätzung von Tätern *himpathy*.⁴⁷⁵ Dies kann so weit gehen, dass Betroffene selbst nicht glauben können, dass der Täter ihnen willentlich schaden könnte. Dahinter stehen zum einen gesellschaftliche Muster und Vorurteile, die Männern eine größere Glaubwürdigkeit zuschreiben und ihnen mehr Sympathie entgegen bringen lassen. Zum anderen ist es eine Strategie von Täter:innen sexualisierter Gewalt, sich in den Augen der Betroffenen und ihres Umfelds besonders positiv darzustellen, um deren Vertrauen zu gewinnen und sich vor Anschuldigungen zu schützen.⁴⁷⁶ So kann angenommen werden, dass das Bild, das die Betroffenen von Natili hatten, nicht den stark überzeichneten Bildern klerikaler Sexualverbrecher entsprach, die in den Zeitungen vielfach transportiert wurden (vgl. IV.3.3), sondern deutlich vielschichtiger war. Zudem implizierten diese Darstellungen als Gegenüber zum gewalttätigen Bösewicht ein passives Opfer. Damit standen Betroffenen keine geeigneten hermeneutischen Ressourcen zur Verfügung, um ihre Erfahrungen in Worte zu fassen.

Eine weitere Aussage zu den Taten Natilis, die von Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten geprägt ist, ist die Aussage Anna Jungs. Sie berichtete davon, dass Natili sich in mehreren Situationen lediglich leicht bekleidet in ihrer Gegenwart bewegt hatte, dass er sie beim Wickeln beobachten wollte und dass er einen als medizinische Untersuchung getarnten sexuellen Übergriff an ihr vorgenommen hatte. Zugleich gab sie laut Aktenvermerkung I am 10. Mai 1899 an, „[s]ie könne nicht zugeben, dass sie geschlechtlich mit Natili verkehrt habe“ bzw. am 20. Mai 1899, „sie habe sich von Natili nicht benützen lassen“.⁴⁷⁷ Die Formulierung „sich benützen lassen“ konnte sowohl für einvernehmliche als auch für nicht einvernehmliche sexuelle

475 Vgl. MANNE, *Down Girl*, 318.

476 Dies wird als eine klassische *Grooming*-, also Tatanbahnungsstrategie angesehen (vgl. WINTERS/JEGLIC, *Grooming*, 29–31, 116).

477 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, *Geheime Bemerkung* 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

Kontakte verwendet werden. Handelte es sich um einen sexuellen Übergriff, wurde dies durch die Beschreibung der Gewalttätigkeit des Täters und der Wehrhaftigkeit des Opfers deutlich gemacht. Die Schilderung des Übergriffs durch Anna Jung enthält diese Elemente indes nicht. Sie berichtet, dass sie sich zunächst gegen die „Untersuchung“ gesträubt habe, diesen Widerstand aber von selbst aufgegeben habe, als Natili bemerkte, er wisse, wie sie gebaut sei. Das anfängliche Sträuben markiert in der Erzählung die Schamhaftigkeit der damaligen Josefsschwester. Das Traktieren mit der Gummiröhre, das 45 Minuten angedauert haben soll, wird nicht ausführlicher beschrieben oder bewertet. Schließlich beschreibt sie einen seltsam anmutenden Wortwechsel mit Natili:

„Hierbei habe er ihr einen Kuss gegeben und gesagt: ‚Magst?‘; worauf sie unter Weinen gesagt habe: ‚Ich mag ihnen schon, Herr Doktor!‘ Was er gemeint, habe sie sehr wohl verstanden, da er jedoch merkte, dass sie damit nicht einverstanden sei, habe er dann abgesehen.“⁴⁷⁸

Hier scheinen die Ebenen der mündlichen Kommunikation, des körperlichen Ausdrucks und der Gedanken auseinander zu treten. Auf der Ebene der mündlichen Kommunikation scheint Jung ihre Zustimmung zu geben – wenn dies aus heutiger Sicht auch nichts am Tatbestand des Missbrauchs ändern würde. Ihr Weinen drückt zugleich aus, dass sie sich nicht wohlfühlt und nicht einverstanden ist. Dies war offenbar auch, was sie empfand und was sie Natili ihrer Narration zu Folge erfolgreich zu verstehen gegeben hat. Diese scheinbaren Widersprüchlichkeiten in der Aussage Jungs sind typisch für Berichte über Missbrauch. Das Macht- und Abhängigkeitsverhältnis, in dem sich die Betroffenen dem Täter gegenüber befinden, lässt sie formal eine Zustimmung zu Taten geben. Diese Zustimmung erfolgt allerdings z. B. aus Hörigkeit den Täter:innen gegenüber, aus Furcht vor den Konsequenzen einer Ablehnung oder auf Basis komplexer Grooming-Strategien, in denen die Täter:innen den Betroffenen einreden, die sexuellen Handlungen ebenfalls zu wollen, bzw. den Betroffenen das Gefühl geben, sich nicht ausreichend gewehrt, respektive zugestimmt zu haben.⁴⁷⁹ Betroffene sind dann nicht mehr frei, eine selbstbestimmte Entscheidung zu treffen

478 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

479 Vgl. Gysi, Fünf Konzepte, 77; HASLBECK, Warum.

und es kann zu einem Zwiespalt in der Person kommen, wie Jung ihn zu beschreiben scheint: Sie wagt es nicht, dem Täter zu widersprechen, beginnt aber zu weinen, weil sie eigentlich nicht einverstanden ist.

Interessant ist, dass sich Natili auch in Jungs Erzählung letztendlich „richtig“ entscheidet und es damit in der Bewertung der Zeugin zu keiner unsittlichen Handlung kam.⁴⁸⁰ Wie oben bereits ausgeführt, dient diese Schilderung einerseits dem Täterschutz, andererseits dem Schutz der Betroffenen, denn dadurch dass Natili laut der Aussage lediglich versucht hatte, unsittliche Handlungen anzubahnen, lag kein strafrechtlich relevantes Vergehen vor und die Ehre der Betroffenen hatte keinen Schaden genommen. Beim Fall Anna Jung lässt sich gut errahnen, welche Konsequenzen das Bekanntwerden sexueller Handlungen zwischen ihr und Natili gehabt hätten. Da es offenbar zu keiner Gewaltanwendung gekommen war (die angewendete Gewalt wurde unter dem Vorwand einer medizinischen Untersuchung zugefügt), wären diese nicht als Sittlichkeitsverbrechen, sondern als außerehelicher einvernehmlicher Verkehr gewertet worden. Einige der Zeug:innen berichteten über Gerüchte in dieser Richtung, die Anna Jung in ein schlechtes Licht rückten. Indem sie angibt, es sei nichts Unsittliches vorgefallen, kann sie sich gegen diese Gerüchte wehren.

Möglicherweise spielt hier aber auch hermeneutische Ungerechtigkeit eine Rolle, da fraglich ist, inwiefern die strafrechtlichen Regelungen, nach denen unzüchtige Handlungen durch Vormünder oder Medizinalpersonen auch ohne Gewaltanwendung oder Nötigung verfolgt werden konnten (§ 174,1 u. 3 RStGB), Teil der hermeneutischen Ressourcen der Betroffenen waren. Zudem scheinen beide nur bedingt zuzutreffen. Auch wenn die Vorwürfe der unsittlichen Handlungen de facto unter § 174,1 RStGB verhandelt wurden, gab es kein formales Vormundschaftsverhältnis zwischen Natili und den Frauen. Hätte man § 174,3 RStGB zur Anwendung bringen wollen, wäre zu klären gewesen, inwiefern Natili als „Medizinalperson“ und die Gemeinschaft der Josefsschwestern als „Anstalt“ anzusehen waren. Hinzu kam, dass das Strafrecht kein Äquivalent zum heutigen Tatbestand der „sexuellen Belästigung“ bot. Ein Kuss wurde noch

480 Aus heutiger Perspektive und in Anerkennung des Abhängigkeitsverhältnisses stellten bereits der Kuss und das Befühlen der Brust einen Übergriff dar.

nicht als unzuchtige Handlung gewertet. Die Berührungen der Geschlechtsteile, die für den Tatbestand der unzuchtigen Handlung (§ 176 Abs. 1 RStGB) gegeben sein mussten,⁴⁸¹ framt Natili wiederum als medizinischen Eingriff. Eine Deutung, die Jung offenbar nicht grundsätzlich in Frage stellte. Hier sind deutliche Lücken in den im Strafrecht verbrieften hermeneutischen Ressourcen zu konstatieren. Dass einfache Bürger:innen nicht mit den strafrechtlichen Deutungsschemata vertraut waren, kann eine weitere Hürde dargestellt haben, sodass Jung die Vorfälle möglicherweise nicht als strafrechtlich relevant angesehen hatte.

In den Aussagen von Anna Huber und Babette Seiler lassen sich weitere Ambivalenzen erkennen:

Anna Huber: „Von unsittlichen Handlungen des Natili habe ich nichts bemerkt, jedoch habe ich vermutet, dass er mit der Oberin (d. h. Schwester Monica) geschlechtlich verkehre.“⁴⁸²

Babette Seiler: „Ich habe keine Kenntnis davon, dass Natili geschlechtlich und unzuchtig mit den Schwestern verkehrt hat. Ich habe nur öfters gehört, wie er nachts in das Schlafgemach der Petra kam. Sauber scheint mir die Geschichte nicht zu sein. Er bewegte sich auch in den Schlafzimmern der anderen Schwestern nächtlicherweile ebenso ungeeignet.“⁴⁸³

Diese beiden Aussagen zeigen deutlich, dass es eine Form des Wissens über die unsittlichen Handlungen Natilis gab. Wenn das Wissen tatsächlich lediglich auf Gerüchten beruhte, war dieses vor Gericht jedoch nicht als Indiz für Natilis Vergehen und Verbrechen brauchbar. Der Kontext der Beleidigungsklage fungierte eventuell als Warnung, Vorwürfe gegen Natili nur auf Basis belastbarer Beobachtungen vorzubringen, wenn man sich selbst nicht ebenfalls der Beleidigung schuldig machen wollte. Möglicherweise gingen die Zeuginnen aber auch davon aus, dass die Handlungen einvernehmlich vorgenommen wurden bzw. dass bei Natilis nächtlichen Besuchen nichts weiter vorgefallen sei und somit keine „unsittlichen Handlungen“ im Sinne eines juristischen Tatbestands vorlagen.

481 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 44; in dieser Arbeit: IV.3.1.2.1

482 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

483 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

3.2.3.4 Vorwurf der Misshandlung, der Kurpfuscherei und der Abtreibung

Dass Betroffene explizite Vorwürfe gegenüber Natili formulierten, stellte eine Ausnahme dar. Diese bezogen sich dann zudem nicht auf den sexuellen Missbrauch, sondern z. B. wie bei Barbara Jakob auf Misshandlungen durch Natili. Sie beschwerte sich 1899 in einem Brief an die Regierung von Oberbayern über die Misshandlungen, unter denen sie noch immer leide.⁴⁸⁴ Auf eine mündliche Vernehmung der ehemaligen Schwester geben die Akten keine Hinweise.

Magdalena Staudinger warf Natili Kurpfuscherei bzw. die Verabreichung eines Abtreibungsmittels vor und forderte Unterhalt für das gemeinsame Kind. Eines sexuellen Vergehens oder Verbrechens bezichtigte sie ihn im Gerichtsverfahren 1899 und dem Verfahren wegen Beleidigung gegen Gérard 1900 nicht. Die Aktenvermerkungen, der „Exmönch“ und ein Artikel in der *NfVZ* geben ihre kommissarisch aufgenommene Aussage ausführlich, die letzten beiden sogar in wörtlicher Rede wieder. Hierbei dürfte es sich aber um eine Rekonstruktion ihrer Aussage handeln, die vor Gericht vorgelesen worden war und kein wörtliches Transkript derselben, was an den unterschiedlichen Formulierungen und Darstellung der Ereignisse deutlich wird.⁴⁸⁵ Eine genaue Auseinandersetzung mit den Dokumenten kann dennoch Aufschluss über Staudingers Deutungen der sexuellen Handlungen zwischen ihr und Natili geben. Dabei ist die erste Beobachtung, dass alle sexuellen Handlungen von Natili ausgehen. In beiden Versionen (Aktenvermerkungen sowie „Exmönch“/*NfVZ*) drängt und „überredet“⁴⁸⁶ er Staudinger immer wieder zu sexuellen Handlungen, angefangen mit seiner Bitte, sie zu Studienzwecken nackt sehen zu dürfen. Damit entspricht die Darstellung

484 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

485 Während sich die Aussagen Staudingers im „Exmönch“ und in der *NfVZ* beinahe wortwörtlich gleichen, weichen sie von der Niederschrift der Aussage in der Aktenvermerkung I und der Zusammenfassung ihrer Aussage in der Aktenvermerkung II leicht ab.

486 So habe er sie etwa nach dem Abgang der Schwangerschaft „zu intemem Verkehr überredet“ (Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6; Neue freie Volkszeitung Nr. 127 vom 5.6.1899 (BayHStA MInn 66438), 5).

den gesellschaftlichen Vorstellungen und den Sprachkonventionen der Zeit, in denen der Mann die Rolle des aktiven sexuellen Parts und die Frau die der passiven Teilnehmerin einnahmen. Auch die verwendeten Formulierungen „benützen“ und „schwängern“⁴⁸⁷, die allein die Aktivität des Mannes fokussieren, geben nicht etwa einen Hinweis auf ein Sittlichkeitsdelikt, sondern wurden auch für konsensuelle sexuelle Handlungen verwendet.⁴⁸⁸

Staudingers Rolle changiert in der Widergabe ihrer Aussage zwischen Aktivität im Sinne einer Zustimmung zu den Taten, Aktivität im Sinne des Widerstands gegen die Taten und Passivität. Eine Zustimmung Staudingers legen die Formulierungen in der Aktenvermerkung I nahe, nach denen sie sich ihm „hingegen“ habe und nach dem Abgang selbst zu Natili „zurückgekehrt“⁴⁸⁹ sei. Wobei der Begriff der Hingabe auch für ein passives Über-sich-ergehen-Lassen stehen könnte. So schildern der „Exmönch“ und die *NfVZ* auch, Staudinger sei bei Natilis ersten Überredungsversuchen schwach geworden und habe zugelassen, dass er „Unsittlichkeiten aller Art“⁴⁹⁰ an ihr vornahm. Da Staudinger lediglich Forderungen aufgrund der angeblichen Abtreibung und für den Unterhalt der gemeinsamen Tochter forderte, war sie nicht darauf angewiesen, dass ihre Schilderungen den strafrechtlichen Kriterien eines Sexualverbrechens entsprachen. Als Ehefrau war sie zudem nicht darauf angewiesen, ihre sexuelle Unerfahrenheit und Schamhaftigkeit zu demonstrieren, wie die (ehemaligen) Josefsschwestern, die sich noch als ehrbare Heiratspartnerinnen bzw. als keusche Ordensfrauen erweisen mussten. Eine Deutung der sexuellen Handlungen als Affäre hätte für sie jedoch im Fall einer Scheidung von ihrem Ehemann schwerwiegende Folgen haben können. Als Verantwortliche aufgrund des „Ehebruchs“ hätte sie keinen Anspruch auf Unterhaltszahlungen ihres Ehemannes gehabt.⁴⁹¹ Staudinger war wohl daran gelegen, dass ihr Ehemann

487 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

488 Vgl. KIENITZ, Geschäfte, 454–459.

489 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

490 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 5; Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 5.

491 Welche Auswirkungen die Vorfälle und die Gerichtsprozesse tatsächlich auf ihre Ehe hatten, ist nicht bekannt.

nichts von den Vorfällen und ihrer Aussage erfuhr, und die Staatsanwaltschaft bemühte sich, ihre Vernehmung vor dem Ehemann geheim zu halten.⁴⁹² Ihre Aussage enthielt zudem Aspekte, die zwar keinen durchgehenden, aber punktuellen Widerstand gegen Natilis Übergriffe verdeutlichten. So ist im „Exmönch“ und der *NfVZ* festgehalten, dass sie Natilis Bitte, sie nackt sehen zu dürfen, zunächst „rundweg abschlug“⁴⁹³, bevor sie schließlich nachgab. In der Aktenvermerkung I heißt es, sie habe lediglich eingewilligt, dass er sie nackt sehen dürfe. Als er sich jedoch nackt auf sie legte, habe sie ihm widerstanden.⁴⁹⁴ Auch die Aussage, Natili habe Staudinger „geschlechtlich benützt trotz ihrer Krankheit“⁴⁹⁵, also während ihrer ersten Schwangerschaft, deutet wenigstens an, dass Staudinger den Geschlechtsverkehr wohl nicht wollte. Deutlicher wird dies noch in der Schilderung des Übergriffs, der nach dem Abgang stattgefunden hatte: In der Aktenvermerkung II wird angegeben, Staudinger hätte damals menstruiert und Natili flehentlich gebeten, sie in diesem Zustand zu verschonen. Natili habe aber dennoch Geschlechtsverkehr mit ihr gehabt.⁴⁹⁶

Die Ausführungen Staudingers, wie sie in den Aktenvermerkungen, dem „Exmönch“ und der *NfVZ* wiedergegeben sind, weisen nicht daraufhin, dass Natili auf physische Gewalt oder Drohung für Leib oder Leben zurückgriff, um die sexuellen Handlungen herbeizuführen, wie es die strafrechtlichen Tatbestände der Notzucht (§ 177 RStGB) und der unzüchtigen Handlungen (§ 176 RStGB) erfordert hätten. Laut *Neuer Bayerischer Zeitung* habe Staudinger wörtlich

492 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438). Durch die Berichte in der Presse wurde der Fall Staudinger jedoch allgemein bekannt.

493 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 5; Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 II/11), 5.

494 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

495 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

496 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

ausgesagt, „Gewalt habe ihr Dr. Natili ‚eigentlich‘ nicht angetan“⁴⁹⁷. Eine Einordnung entsprechend der Strafrechtsparagrafen lag jenseits des Anliegens Staudingers, Schadensersatz für ihr Unterleibsliden und Unterhalt für ihre Tochter zu erwirken. Die Tatsache, dass ihre Aussage in den verschiedenen Dokumenten Ambivalenzen hinsichtlich ihrer Rolle aufweist, sie mal passiv, mal aktiv erscheint, teilweise Widerstand erfolgt, teilweise nicht, könnte darauf hinweisen, dass die entsprechenden Textabschnitte sehr nah an ihrer Originalaussage liegen. Jedenfalls lassen sich keine einseitigen Überzeichnungen feststellen. Die Erfahrungen Staudingers erscheinen auch mit Blick auf aktuellere Betroffenenberichte plausibel, die deutlich machen, dass sich Betroffene teilweise zunächst nicht bewusst sind, dass es sich um eine missbräuchliche Beziehung handelt. Betroffene stimmen den Handlungen teilweise zunächst formal zu und suchen die Täter:innen immer wieder auch aus eigenem Antrieb auf. Erst im Nachhinein werden sie sich bewusst, dass dies aufgrund von Abhängigkeiten, Machtverhältnissen und Manipulationen geschah.⁴⁹⁸ Eine Bemerkung im „Exmönch“ gibt Aufschluss darüber, dass es sich bei Staudinger ähnlich verhielt. Nach dem ersten Übergriff durch Natili soll sie einen schweren Traum gehabt haben, von dem sie Natili berichtet. Laut „Exmönch“ habe sie „Gewissensbisse wegen des Ehebruchs“ gehabt.⁴⁹⁹ Staudinger fühlte sich demnach schuldig für das, was vorgefallen war, eine Empfindung, die sie ebenfalls mit vielen Betroffenen teilt,⁵⁰⁰ und erkannte nicht, dass es sich um Missbrauch handelte und Natili die alleinige Verantwortung für die Taten trug. Anhand dieser Einordnung wird plausibel, warum für Staudinger zunächst der Vorwurf der Abtreibung und die Unterhaltszahlungen im Vordergrund standen.

497 Neue Bayerische Zeitung vom 23.2.1900 (AES 1.2 AB Vorgeschichte der Dominikanerinnen).

498 Vgl. *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, *Violences sexuelles*, 186f.; FLYNN, *Sexual Abuse*, 182.

499 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 7. Es ist jedoch nicht klar, ob die Deutung als „Ehebruch“ tatsächlich auf Staudinger oder vielmehr auf den Verfasser zurückzuführen ist.

500 Vgl. CHIBNALL/WOLF/DUCKRO, *National Survey*, 152; *Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE)*, *Violences sexuelles*, 186; FLYNN, *Sexual Abuse*, 182; GYSI, *Fünf Konzepte*, 77.

3.2.3.5 Explizite Aussagen über sexuelle Handlungen/Übergriffe

Auch wenn Staudinger zunächst nicht beabsichtigte, über sexuelle Vergehen Natilis auszusagen, geben ihre Ausführungen Anlass, die Taten als Missbrauch zu verstehen. Ein wichtiger Faktor ist die Anbahnung der sexuellen Handlungen im Kontext der Beichte. Natili und Staudinger begegneten sich nicht auf Augenhöhe, sondern unter dem Machtgefälle, dass zwischen einem Beichtpriester und einer beichtenden Person unweigerlich entsteht und die es Natili ermöglichte, seine Autoritätsposition für eigene Zwecke auszunutzen. Staudingers Bitte, ob er ihren Bruder ärztlich untersuchen könne, bietet ihm die Gelegenheit, eine Gegenleistung von ihr zu fordern. Indem er eigene Bedürfnisse und Wünsche ins Spiel bringt, verlässt er seine professionelle Rolle als Beichtpriester sowie als Heilkundler. Hinter der Bitte, ihren nackten Körper vermeintlich zu Studienzwecken in seiner Funktion als Arzt sehen zu dürfen, steckt eine Täuschung hinsichtlich seiner eigentlichen Interessen. Seine besondere Machtfunktion als Beichtpriester wird erneut deutlich, wenn sich Staudinger nach dem ersten Übergriff ausgerechnet an ihn wendet, um von ihrem schlechten Traum zu berichten, der als Ausdruck ihrer Gewissensbisse wegen des „Ehebruchs“ gedeutet wird. Der Übergriff selbst kann eine Art Vertrauensverhältnis schaffen, denn nur Täter:in und Betroffene wissen über das Bescheid, was geschehen ist. Da der Täter in diesem Fall als Beichtpriester zusätzlich formal die Macht hat, die Sündenvergebung auszusprechen, ist die Betroffene mit ihren Gewissensbissen noch stärker auf ihn verwiesen.⁵⁰¹ Zudem sind Staudingers Abwehrversuche als weiteres Indiz zu sehen, dass es sich um eine missbräuchliche Beziehung gehandelt hat.

Zeitungsberichte zur Entschädigungsklage Staudingers legen nahe, dass sie bzw. ihr Anwalt Dr. Gebhardt die Taten schließlich auch als Missbrauch deuteten: Gebhardt soll vor Gericht gesagt haben, dass Natili Staudinger „wiederholt mißbraucht“⁵⁰² habe. Gebhardt bzw. Staudinger sollen zudem von „Amtsmissbrauch des Beichtva-

501 Auch wenn es sich bei der Vergebung der aus kirchenrechtlicher Sicht gemeinsam begangenen Sünde um die Straftat der *absolutio complicitis* handeln würde.

502 Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 470 vom 10.10.1900, 2 (digipress).

ters“⁵⁰³ gesprochen haben und argumentiert haben, dass die Leiden Staudingers dadurch verstärkt worden seien. Laut Zeitungsbericht habe einer der sachverständigen Ärzte bestätigt, „daß die durch den Amtsmissbrauch Natilis bei der Staudinger hervorgerufene psychische Erregung einen nachtheiligen Einfluß auf das Gesamtbefinden hervorgerufen hat“⁵⁰⁴. Damit wurde nicht nur der Missbrauch des Machtverhältnisses angesprochen, sondern ebenso die psychischen Auswirkungen des Missbrauchs anerkannt. Die Verantwortung für die Taten scheint Gebhardt ganz bei Natili verortet zu haben, indem er zum einen auf das Delikt der Verführung verweist – „ein Delikt[...], welches den Thäter für alle daraus entstehenden Folgen haftbar macht“⁵⁰⁵. Zum anderen durch eine Aussage, die in der Zeitung wie folgt wiedergegeben ist: „Es sei nicht schön, wenn eine verheiratete Frau mit anderen Männern verkehrt. Wenn man aber bedenke, welche Stellung der Beichtvater dem Beichtkinde gegenüber einnimmt, so könne es nicht zweifelhaft sein, auf welcher Seite hier die Schuld liegt.“⁵⁰⁶

Als hermeneutische Vorlage für diese Darstellung könnte § 174 Abs. 1 RStGB gedient haben, unter den im Strafprozess gegen Natili auch die unsittlichen Handlungen an den Josefsschwestern eingeordnet wurden und der Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse u. a. von Priestern gegenüber minderjährigen Schülern und Zöglingen berücksichtigte. Da es sich bei der Entschädigungsklage nicht um einen strafrechtlichen, sondern um einen zivilrechtlichen Prozess handelte, konnte § 174 Abs. 1 RStGB nicht direkt angewendet werden. Gleichwohl diente er vermutlich als hermeneutische Ressource im Hintergrund, um das Unrecht verständlich zu machen, das Staudinger widerfahren war. Dadurch dass über den Ausgang des Zivilprozesses nichts bekannt ist, ist allerdings unklar, inwiefern diese Deutung akzeptiert wurde.

Die Argumentation von Staudinger und ihrem Anwalt Dr. Gebhardt erinnert an heutige Definitionen von Missbrauch, die die

503 Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 470 vom 10.10.1900, 2 (digipress); Münchner Neueste Nachrichten Nr. 45 vom 27.1.1901, 6 (digipress).

504 Münchner Neueste Nachrichten Nr. 45 vom 27.1.1901, 6 (digipress).

505 Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 470 vom 10.10.1900, 2 (digipress).

506 Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 470 vom 10.10.1900, 2 (digipress).

Machtverhältnisse in Seelsorgekontexten anerkennen und den Seelsorgenden die alleinige Verantwortung zuschreiben, das professionelle Verhältnis zu wahren und frei von sexuellen Handlungen zu halten.⁵⁰⁷ Dr. Gebhardt rechtfertigte auch die späte Anzeige Staudingers und offenbarte dabei erneut ein tiefes Verständnis für Missbrauch im Kontext der katholischen Kirche und die Autoritätsposition von Klerikern. Zudem wird die Bedeutung eines konsequenten Vorgehens der Kirche gegen missbrauchende Seelsorger:innen deutlich: „Eben weil sie [Staudinger; M.H.] eine sehr fromme Person ist, getraute sie sich aus Furcht vor der Kirche gegen den Priester nicht eher vorzugehen, bis ihn die Kirche nicht selbst fallen ließ.“⁵⁰⁸

Die einzige weitere Betroffene, die vor Gericht explizit über sexuelle Handlungen mit Natili sprach, war Sr. Monika. Nachdem sie lange jegliche Vorfälle geleugnet hatte, sprach sie laut Zeitungsbericht 1901 schließlich darüber.⁵⁰⁹ Allerdings erst unter dem großen Druck eines Meineidprozesses. Ihre konkrete Aussage liegt nicht vor. Der Zeitungsartikel über den Prozess berichtet, dass sie zugegeben habe, ein Kind von Natili zur Welt gebracht zu haben, das jedoch bald nach der Geburt starb. Bezüglich eines zweiten Kindes, das sie bei ihrer Schwester in Pflege gegeben hatte, blieb sie bei ihrer Aussage, dass ihr das Kind von einer Geschäftsfrau übergeben worden sei. Hätte sie sich als Mutter des Kindes zu erkennen gegeben, hätte sie das vor Gericht weiter belastet. So wurde sie indes freigesprochen. Möglicherweise spielte es auch für ihren Status als Ordensfrau eine Rolle, dass sie in der Zeit ihrer Mitgliedschaft bei den Josefsschwestern keusch geblieben war. Die Geburt des ersten Kindes, die sie vor Gericht gestand, lag dagegen im Jahr 1889 und damit noch vor der Gründung der Josefsschwestern und ihrem Eintritt. Auch sie war Natili als Gründer der Gemeinschaft und Vorsitzendem des Vereins unterstellt und abhängig von seiner Gunst, was auf die Missbräuchlichkeit der sexuellen Handlungen hinweist.

507 Vgl. in dieser Arbeit II.5 und z. B. *Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz*, Seelsorge.

508 Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 470 vom 10.10.1900, 2 (digipress).

509 Vgl. Salzburger Volksblatt vom 4.12.1901 (AES 1.2 II/II Dominikanerinnen).

3.2.4 Zwischenfazit

Die Auseinandersetzung mit der Perspektive der Betroffenen macht deutlich, wie schwierig es an der Wende zum 20. Jahrhundert war, Missbrauchstaten als solche zu erkennen und diese anderen gegenüber, insbesondere den gerichtlichen Instanzen verständlich zu machen. Die zur Verfügung stehenden hermeneutischen Ressourcen, sei es im Sinne der Strafrechtsparagrafen oder der gesellschaftlichen Deutungen sexualisierter Gewalt, waren an strenge Kriterien beziehungsweise spezifische Szenarien und Rollen geknüpft (vgl. IV.3). Weitere Hürden im Sprechen über die Missbrauchstaten sind in der Verbindung von weiblicher Ehre und ihrer „Sittlichkeit“ zu sehen. Sowohl für Ordensfrauen als auch für verheiratete und unverheiratete säkulare Frauen war es sehr wichtig, ihre sittliche Integrität aufrecht zu erhalten, was sich konkret an den Aussagen der Betroffenen nachvollziehen lässt. Für Ordensfrauen stand zudem nicht nur ihre eigene Ehre und ihre Wahrnehmung als keusche Dienerinnen Gottes auf dem Spiel, sondern auch das Fortbestehen der Gemeinschaft, das durch das Bekanntwerden der Taten Natilis gefährdet war. Nachdem Kontakte zu Freund:innen und Herkunftsfamilie mit Eintritt in die Gemeinschaft stark eingeschränkt wurden, umfasste die Gemeinschaft allerdings ihr gesamtes Sozialsystem. Hinzu kam evtl. ein explizites Schweigegebot, das den Angehörigen der Gemeinschaft mit Blick auf Natilis unsittliche Handlungen auferlegt wurde, so wie das Verbot zu murren und mit Fremden über innere Angelegenheiten der Gemeinschaft zu sprechen. Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft spielte eine erhebliche Rolle für die Möglichkeit über die Taten zu sprechen, denn keine der damaligen Josefsschwestern äußerte sich in den Gerichtsprozessen der Jahre 1899 und 1900 kritisch über Natili. Nur ehemalige Schwestern wiesen auf Natilis Übergriffe hin, nutzten dabei aber bestimmte Strategien, um auf die Taten Natilis aufmerksam zu machen und zugleich die Risiken, die damit verbunden waren, zu minimieren. Dazu zählte die Wiedergabe von Gerüchten, das Sprechen über Missbrauch an anderen Betroffenen und die Andeutung von Übergriffen, die jedoch nicht als solche etikettiert wurden. Sr. Monika sprach nur unter dem Druck eines Meineidprozesses über sexuelle Kontakte mit Natili und die Geburt eines Kindes. Die einzige Betroffene, die die sexuellen Übergriffe Natilis explizit beschrieb und als Missbrauch deutete, war Magdalena

Staudinger, vermittelt auch durch ihren Anwalt Dr. Gebhardt. Die Darstellung der Ereignisse durch den Anwalt im Rahmen von Staudingers Entschädigungsklage gegen Natili offenbaren sein fundiertes Wissen über die Machtverhältnisse katholischer Kleriker gegenüber den Gläubigen und ein tiefes Verständnis von Missbrauchsfällen im kirchlichen Kontext. Sie zeigt, dass es damals schon Personen gab, die die Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse in Seelsorgekontexten ernst nahmen, die besondere Verantwortung der Seelsorger erkannten und sexuelle Kontakte in diesen Kontexten als Missbrauch deuteten.

Die Erfahrungen reproduktiven Missbrauchs scheinen nicht als Verstöße gegen die reproduktive Selbstbestimmung der Betroffenen thematisierbar gewesen zu sein. Die Vorwürfe der Abtreibung wurden, wie an dem Beispiel Staudingers deutlich wird, als Kurpfuscheri und damit lediglich als Eingriff in die körperliche Unversehrtheit eingeordnet. Darüber hinaus kann in der Tatsache, dass Natili das Risiko von Schwangerschaften als Folge seines Missbrauchs in Kauf nahm und die Betroffenen der Gefahr von Geschlechtskrankheiten aussetzte, als Einschränkung der reproduktiven Selbstbestimmung gesehen werden. Selbst bei den Betroffenen scheint es gleichwohl kein Unrechtsbewusstsein in dieser Richtung gegeben zu haben, da entsprechende Konzepte völlig fehlten.

3.3 Stellungnahme des Täters

Die Deutung der Taten durch den Täter interessieren an dieser Stelle, insofern sie aus juristischer Perspektive als das Gegengewicht zu den Vorwürfen der Betroffenen angesehen wurde. Allerdings geben die Quellen über Natilis Perspektive kaum Aufschluss. In der Aktenvermerkung I wird Natilis Stellungnahme zu den Vorwürfen Staudingers im Rahmen einer Vernehmung am 19.7.1899 wie folgt wiedergegeben: „[D]ie Beschuldigungen der Staudinger seien unwahr; sie habe vor dem Ordinariat ganz andere Angaben gemacht; sie sei hochgradig hysterisch und krankhaft in ihn verliebt und verfolge ihn mit Zudringlichkeiten.“⁵¹⁰

510 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

In der *Münchener Neuen Zeitung* wird Natilis Aussage noch drastischer wiedergegeben:

„Die Behauptungen der Staudinger seien böswillige Erfindung, wenn es sich nicht um die krankhafte Ausgeburt der Phantasie einer nervösen und hysterischen Weibsperson handelt, welche zur Zeit alle Symptome einer Betschwester an sich trage, früher jedoch nichts weniger als eine Betschwester gewesen zu sein scheine.“⁵¹¹

Auch Domkapitular Andrelang gegenüber soll Natili Staudinger als Schwindlerin bezichtigt haben.⁵¹² Natilis Anwalt in der Entschädigungsklage, Dr. Feeß, bediente ebenfalls dieses Narrativ, indem er Staudinger als eine „hochgradig hysterische Person“ bezeichnete und anfügte, „daß solche leicht zu Übertreibungen, ja zu Erfindungen unwahrer, nicht erlebter Vorgänge geneigt seien.“⁵¹³ Um Staudingers Glaubwürdigkeit noch weiter in Frage zu stellen, wies er daraufhin, dass sie bereits vorher unehelich geboren habe.

Natili und sein Anwalt bedienten damit zwei Strategien, die bis heute häufig von Tätern genutzt werden, um sich gegen Vorwürfe sexualisierter Gewalt zu wehren. Zum einen bemühte er sich, die Verantwortung auf die Betroffene abzuschieben und sie als diejenige darzustellen, die ihn zu sexuellen Handlungen genötigt hatte. Hier spricht man von der Strategie der Schuld-Umkehr. Zum anderen nutzte er gängige Vorurteile gegenüber Frauen, um die Glaubwürdigkeit der Zeugin anzugreifen. Die Massivität der Aussagen des Täters verleiten dazu, von einem Angriff auf die Glaubwürdigkeit der Betroffenen, einem *testimonial attack*, zu sprechen. Mit Fricker könnte man milder von einem *third-personal gaslighting* sprechen.⁵¹⁴ Dessen Wirksamkeit manifestiert sich an Domkapitular Andrelang, der Staudinger entsprechend Natilis Aussage ebenfalls als Schwind-

511 Vorabendblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 469 vom 10.10.1900, 9 (digipress).

512 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 12.

513 Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 470 vom 10.10.1900, 2 (digipress).

514 Vgl. FRICKER, *Evolving Concepts*, 54; in dieser Arbeit **FEHLER LINK ZIEL NICHT GEFUNDEN** III.3.2.6.

lerin ansah.⁵¹⁵ Wie oben (vgl. IV.3.1.4) bereits erläutert, eignete sich das Vorurteil der Hysterie besonders gut, um Vorwürfe sexualisierter Gewalt abzuwehren und wirkt bis heute fort. Es fungiert als eine Variante der Schuld-Umkehr, indem der Frau etwa unterstellt wird, ihre sexuellen Phantasien nicht von der Realität unterscheiden zu können. Indem Anwalt Feeß auf eine frühere uneheliche Geburt Staudingers anspielt, macht er sich die bürgerlichen Geschlechternormen zu Nutze, nach denen eine Frau nicht mehr als ehrbar galt, wenn sie außerehelichen Geschlechtsverkehr hatte (vgl. IV.3.1.1 und IV.3.2.2). Feeß stellt Staudinger als unsittliche Person dar und nutzt die uneheliche Geburt, um sie als nachhaltig unglaubwürdig erscheinen zu lassen. Obwohl Natili wegen der Missbrauchstaten und der Kurfäuserei an Staudinger nicht verurteilt wurde, waren die hier aufgezeigten Strategien nur begrenzt erfolgreich (vgl. 3.4, 3.6, 3.7).

Ein gewisses Schuldbewusstsein Natilis deutet sich in den Aussagen Staudingers an. So soll er nach der Geburt der gemeinsamen Tochter zugegeben haben, dass es seine Schuld sei und Staudinger nun nicht mehr bei ihm beichten könne.⁵¹⁶ Bereits nach den ersten sexuellen Handlungen habe er mehreren Quellen zu Folge gesagt, er könne Staudinger nicht mehr absolvieren.⁵¹⁷ Dabei scheint er auf die kirchenrechtliche Norm der *absolutio complicitis* zu verweisen, nachdem ein Priester, der mit einer Frau sexuell intim war – kirchenrechtlich handelt es sich dabei um die Straftat des Ehebruchs bzw. des Sakrilegs – dieser nicht die Beichte über die gemeinsam begangene Sünde abnehmen darf. Damit kann davon ausgegangen werden, dass er sich bewusst war, dass seine Taten mindestens moraltheologisch und kirchenrechtlich verurteilungswürdig waren.

515 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 12.

516 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

517 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6; Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 5.

3.4 Klatsch und Gerüchte: Gesellschaftliche Bewertung der Vorwürfe

Auch die Münchner Gesellschaft sprach über Natili Taten. Im Rahmen der Beleidigungsprozesse wurden diese Gespräche aus juristischer Perspektive relevant und sind daher zum Teil in den Aktenvermerkungen und der Berichterstattung in der Presse festgehalten worden. Einige Personen aus dem Umfeld der Josefsschwestern hatten selbst Dinge beobachtet, die sie hinsichtlich der gegen Natili erhobenen Vorwürfe für relevant hielten. So hatte der Privatier Josef Thoma, der aufgrund von Krankheit eine Zeit bei Natili gewohnt hatte, beobachtet, dass sich Natili nachts im Zimmer der Oberin aufhielt.⁵¹⁸ Der frühere Landgerichtssekretär Steinbrecher wollte gesehen haben, wie Frauen nachts aus Natilis Wohnung kamen und Frau Resch sagte aus, dass Schwestern bei Natili übernachteten.⁵¹⁹ Der Kunstmaler Pilier gab an, gesehen zu haben, wie Natili zwei Frauen entgegen kamen, „die Modelle zu sein schienen, [...] und ihn (Natili) dabei ziemlich frech anlachten“⁵²⁰. Dr. Sigl, Redakteur und Herausgeber des *Bayerischen Vaterlandes*, hatte mehrere Beschwerden von Schwestern erhalten.⁵²¹ Es gab Gerüchte darüber, dass der Privatier Knauer wegen Natili von seiner Frau getrennt lebe und dass Natili Sr. Petra und Anna Jung geschwängert habe, dass er Sr. Petra umarmt und abgegriffen habe, dass er die Schwestern geschlagen habe, dass er von drei Schwestern verklagt worden sei bzw. dass mehrere Frauen Anzeige bei der Polizei wegen ausbleibender Unterhaltszahlungen gemacht hatten.⁵²² Eine Nichte von Anna Jung soll erzählt haben, dass ihre Tante von Natili schwanger gewesen sei und ein Abtreibungsmittel von ihm erhalten habe. Natili sei zudem von älteren Frauen etwa als „Hurenkerl“ und als „Schuft“ bezeichnet

518 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

519 Vgl. Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 4.

520 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

521 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 17.

522 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 6.

worden.⁵²³ Diese Aussagen machen deutlich, dass Natilis Verhalten nicht geheim blieb, sondern Gegenstand alltäglicher Gespräche war. Dabei geht aus den Aussagen hervor, dass Natilis Verhalten nicht gebilligt wurde. Dass sich dies auch auf Natilis Gründung bezog, zeigt sich in einer Petition, die im Juni 1899 von 18 Münchner Persönlichkeiten unterschrieben und an die Regierung von Oberbayern gesendet wurde. Die Bürger baten um Visitation und Schließung des „Dr. Natilischen Instituts“.⁵²⁴ Anstoß der Kritik scheint insbesondere sein sexuell aktiver und freizügiger Lebenswandel gewesen zu sein, der nicht dem eines Paters entsprach. Dementsprechend wurden in den alltäglichen Gesprächen nicht nur potenzielle Straftaten verhandelt, sondern bspw. auch Natilis angebliche Begegnung mit den Modellen. Insbesondere die Kumulation der verschiedenen Vorwürfe und Gerüchte über Natili führten zu einer weitgehenden gesellschaftlichen Verurteilung seines Handelns. Die Perspektive der Betroffenen wurde im alltäglich-öffentlichen Diskurs jedoch nicht angemessen repräsentiert und das Leid und das Unrecht, dass er den Betroffenen angetan hatte, spielte keine oder nur eine untergeordnete Rolle.

Dass es auch Unterstützer:innen von Natili gab, wird z. B. an Briefen deutlich, die Bernhard Stempfle⁵²⁵ von seinen Eltern erhielt. Sie berichteten darin über den Verlauf der Prozesse und beruhigten ihn: „[L]ieber Bernhard glaube nichts. H. D. Natili hat nichts böses getan es ist nur der Neid.“⁵²⁶ Schließlich teilten sie ihm auch die Ergebnisse der Gerichtsverhandlungen mit, die alle zu Natilis Gunsten ausgegangen seien. Aus der Einstellung des Verfahrens gegen Natili und der Verurteilung Gérards wegen Beleidigung schlossen sie: „[S]o muss jeder ehrdenkender Mensch annähmen, das er unschuldig ist, und sollte es seinen Feinden, auch noch gelingen durch

523 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 4f.

524 Vgl. *Münchner Neueste Nachrichten* Nr. 278 vom 19.6.1899, 3 (digipress).

525 Vgl. Fn. 183, 350.

526 [*Mutter von B. Stempfle*] an P. Bernhard Stempfle, Brief 6.10.1899 (AAV F. Girolamini 169).

falsche Zungen in stets zu beschuldigen mein Vertrauen und meine Achtung wird er bei mir nie verlieren.“⁵²⁷

Für sie scheint demnach nur der Ausgang der Verfahren ausschlaggebend gewesen zu sein. Sie räumten Natili einen derartigen Glaubwürdigkeitsüberschuss ein, dass die gegen ihn erhobenen Vorwürfe als Verleumdungen dargestellt und mit dem Neid auf seine großen Wohltaten an der armen Bevölkerung begründet wurden – ein Narrativ, das wiederholt auch in der Geschichtsschreibung der Franziskusschwestern auftaucht (vgl. 3.8).

3.5 Haltung kirchlicher Vertreter und Institutionen

Die kirchliche Bewertung der Fälle hatte insofern Gewicht, als sie über konkrete Sanktionsmöglichkeiten verfügte. Im Folgenden wird analysiert, inwiefern der kirchliche Sanktionsspielraum ausgenutzt und Maßnahmen verhängt wurden und wie sich kirchliche Vertreter konkret zu den Vorwürfen äußerten und diese bewerteten. Dabei ist von besonderem Interesse, ob diese eine Loyalität zu Täter bzw. Betroffenen erkennen ließen, die alle Teil der Kirche waren, sich teilweise als Priester oder durch die Ablegung einfacher Gelübde sogar in besonderer Weise der Kirche verschrieben hatten. Die Auseinandersetzung mit dem kirchlichen und medialen Diskurs zu Sittlichkeitsverbrechen im 19. Jahrhundert hat gezeigt, dass Missbrauch von erwachsenen Frauen durch Kleriker bereits damals ein wiederkehrendes Phänomen war, mit dem kirchliche Autoritäten entweder durch konkrete Anzeigen oder indirekt durch mediale, häufig antiklerikal aufgeladene Berichterstattung konfrontiert wurden (vgl. IV.3.3 und IV.3.4). So war das Erzbistum München und Freising etwa über den Fall des Pfarrers Johann Moosauer aus Pocking informiert, dessen Vorgehen große Ähnlichkeiten zu Natili aufzeigte. Er hatte sich ebenfalls im Bereich der Kurpfuscherei betätigt und Mädchen und Frauen im Rahmen der Beichte, bei Krankenbesuchen und bei der Krankensalbung, aber auch unter dem Deckmantel von medizinischen Untersuchungen unsittlich berührt und „abge-

527 [Vater von B. Stempfle] an P. Bernhard Stempfle, Brief 4.3.1901 (AAV F. Girolamini 169).

griffen“⁵²⁸. Am 29.9.1899 wurde er deshalb vor dem Kgl. Landgericht Passau schuldig gesprochen.⁵²⁹ Den kirchlichen Behörden wurde weitgehende Untätigkeit vorgeworfen.⁵³⁰ Auch im Fall Natili hielten sich die kirchlichen Behörden zurück. Die ergriffenen Maßnahmen und die Reaktionen kirchlicher Vertreter sollen im Folgenden hinsichtlich der Deutung und Bewertung der Taten Natilis reflektiert werden.

3.5.1 Maßnahmen und Sanktionen

Die Vorwürfe gegen Natili deuteten auf verschiedene Verstöße gegen kanonisches Recht und gegen Natilis klerikale Standespflichten hin: Angefangen beim Handel mit den homöopathischen Medikamenten und der Betätigung als Arzt⁵³¹ bis hin zur Verletzung des Zölibatsversprechens, des Ehebruchs und des Sakrilegs. Angesichts dieser schwerwiegenden Vergehen erscheint das kirchliche Vorgehen gegen Natili sehr zurückhaltend. Maßnahmen erfolgten meist erst durch den Druck der Öffentlichkeit oder im Gefolge staatlichen Vorgehens gegen Natili. So kann der Entzug des Zelebrats bzw. die Verhängung der Suspension 1886 als verspätete Reaktion auf Natilis Verurteilung wegen Beleidigung in Bologna 1885 und der Zeitungsberichte über seinen Heilmittelhandel angesehen werden.⁵³² Die Vorwürfe, die seit 1883 durch Mitglieder des Consiliums der Marianischen Congregation am Bürgersaal geäußert worden waren und auf abweichende Beicht- und Eucharistiepraktiken mit den Damen

528 Auszug aus den schwurgerichtlichen Akten des Kgl. Landgerichts Passau (AEM BB001/1/2, PersA5656), 2.

529 Vgl. Auszug aus den schwurgerichtlichen Akten des Kgl. Landgerichts Passau (AEM BB001/1/2, PersA5656), 1.

530 Vgl. Kgl. B. *Staatsministerium des Inneren für Kirchen- und Schulangelegenheiten* an Ordinariat des Bistums Passau, Abschrift 31.1.1900 (AEM BB001/1/2, PersA5656).

531 Vgl. HOLLWECK, *Strafgesetze*, 305f. Auf das Verbot, Handel zum eigenen Vorteil zu betreiben, wies etwa der Hieronymitenorden seine Mitglieder, die nach der Revolution in Italien im Ausland lebten, 1880 eigens hin (vgl. *Generalkonsultoren der Hieronymiten* an im Ausland lebende Padres, Mitteilungsschreiben 22.12.1880 (AAV F. Girolamini 12)).

532 Vgl. *Marcellus Stigloher* an Religiosenkongregation, Mitteilungsschreiben (ACIVC 3803/15).

der St. Josef-Mittwochandachten hindeuteten (vgl. 2.2.1.2), scheinen keine Konsequenzen nach sich gezogen zu haben. Eine ausführliche Untersuchung fand 1894 erst statt, nachdem Staudinger mehrfach im Ordinariat vorstellig geworden war.⁵³³ 1899 wurde Nuntius Lorenzelli aufgrund einer Beschwerde tätig, die vermutlich auf Gérard zurückzuführen ist, und leitete diese an die Regierung weiter. Die einzige konkrete Maßnahme gegen Natili, die man kirchlicherseits im Mai 1899 ergriff, war die Verhängung der Suspension.⁵³⁴ Da die Vorwürfe gegen Natili zu diesem Zeitpunkt bereits in der Presse bekannt waren, kann dies als Reaktion auf öffentlichen Druck verstanden werden. Zudem wird hier die kirchliche Praxis deutlich, schwerwiegendere Strafen für sittliche Vergehen und Verbrechen von Klerikern zu verhängen, wenn die Vorwürfe öffentlich bekannt wurden.⁵³⁵ Dies gilt ebenfalls für die Perpetuierung der Suspension am 27.2.1900 und die Bitte um Ausreise aus dem Erzbistum, die als direkte Reaktion auf die Ausweisung Natilis verstanden werden können.⁵³⁶ Die Verfügung, die nur als Abschrift an das Erzbistum Salzburg erhalten ist, verhängt diese Maßnahmen als Reaktion auf Natilis fortgesetzte Betätigung im medizinischen Bereich. Die übrigen Vorwürfe werden nicht erwähnt. Auch in einem Bericht an die Religiosenkongregation⁵³⁷ stellt Generalvikar Stigloher die medizinische Betätigung Natilis als den Hauptgrund für diese Maßnahme dar. Die Gründung der Josefsschwestern deutet er als eine Strategie Natilis, um seinen Heilmittelhandel unter anderen Bedingungen fortzuführen. Er hebt zudem hervor, dass die Gemeinschaft und

533 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438); Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 12; Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11), 5.

534 Vgl. *Marcellus Stigloher* an Religiosenkongregation, Mitteilungsschreiben (ACIVC 3803/15); *Ordinariat des Erzbistums München u. Freising* an Fürsterzbischöfliches Ordinariat Salzburg, Antwortschreiben 30.3.1900 (AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen).

535 Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus, 217; HOLLWECK, Strafgesetze, 262 Fn. 5; vgl. in dieser Arbeit IV.3.4.3.

536 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München u. Freising* an Dr. Peter Natili, Verfügung (Abschrift) 27.2.1900.

537 Damals noch: *Congregatio pro consultationibus episcoporum et regularium*. 1908 erfolgte die Aufteilung in Bischofs- und Religiosenkongregation.

deren ordensähnlicher Charakter ohne Wissen der Bistumsleitung – „inscio Ordinario atque invito“⁵³⁸ – geschaffen worden waren. Der zweite Vorwurf, der Natili hier demnach gemacht wird, ist das Handeln hinter dem Rücken und ohne Erlaubnis des Ortsbischofs. Zugleich dient dies als Rechtfertigung für das fehlende Einschreiten des Ordinariats bis 1899. Die Unterhaltsforderungen Staudingers und die unsittlichen Handlungen an den Schwestern werden nicht als Grund für die Suspension Natilis angeführt.

Nach Einstellung des Gerichtsverfahrens gegen Natili erklärte das Münchner Ordinariat in der *Münchner Zeitung* vom 24.02.1900, ein Verfahren in Rom einleiten zu wollen.⁵³⁹ Das Ordinariat rechtfertigte den späten Zeitpunkt der Mitteilung nach Rom damit, dass die kirchlichen Behörden anders als die weltlichen Gerichte keine wahrheitsgetreuen Zeugenaussagen erlangen können. Die kirchliche Behörde habe sich in diesem brisanten Fall also bewusst zurückgehalten und ihn in die Hände des Staates gelegt. Unklar ist, ob dies tatsächlich der Grund für die Untätigkeit des Ordinariats war oder ob dies nur als Rechtfertigung vorgeschoben wurde.⁵⁴⁰ Weder die Mitteilung nach Rom noch die Einleitung eines Verfahrens lassen sich durch das Aktenmaterial bestätigen.⁵⁴¹ Nach seiner Ausweisung aus Bayern konnte Natili in Italien weiter als Priester und Ordensmann tätig sein. Ihm wurde lediglich die Gründung einer neuen Gemeinschaft untersagt. Die kirchlichen Ämter, die in diese Entscheidung involviert waren, der Bischof von Rimini, die Kongregation für Bischöfe und Religiöse und der Generalprokurator der Hieronymiten beriefen sich dabei in erster Linie auf Natilis Betätigungen im medizinischen Bereich, von seinen sexuellen Verstößen scheinen sie nichts gewusst zu haben oder sahen darin keine weitere Gefahr.⁵⁴²

538 *Marcellus Stigloher* an Religiosenkongregation, Mitteilungsschreiben (ACIVC 3803/15).

539 Vgl. *Münchner Zeitung* Nr. 46 vom 24. Februar 1900 (AAV F. Girolamini 198).

540 Vgl. dazu auch die mangelnde Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den staatlichen Behörden (V.3.5.2).

541 Auch im Archiv der Glaubenskongregation scheint es keine Akte zu Natili zu geben.

542 Vgl. *Bischof Vincenzo Scozzoli* an Kardinal Gotti, Mitteilungsschreiben 14.1.1902 (ACIVC 3803/15); *Generalprokurator der Hieronymiten*, Mitteilungsschreiben 11.4.1902 (ACIVC 3803/15); *Bischof Vincenzo Scozzoli* an Kardinal José de Calasanz Vives y Tutó, Mitteilungsschreiben 6.6.1909 (ACIVC 3803/15).

Ein Brief von P. Stempfle an seinen Generaloberen lässt jedoch auch die Kritik an Natilis Heilmittelhandel scheinheilig erscheinen. Darin schildert P. Stempfle, dass er den Verkauf von Medikamenten in München neu organisieren wolle, da dies eine gute Einnahmequelle für den Orden sei.⁵⁴³ Die Korrespondenz P. Stempfles mit seinem Oberen offenbart zudem, dass die Hieronymiten sich keiner Schuldigkeit gegenüber den Schwestern bewusst waren, vielmehr schmiedeten sie Pläne, um den Anspruch der Schwestern auf Natilis Erbe zu untergraben und für den eigenen Orden möglichst viel Profit daraus zu schlagen.⁵⁴⁴ Das Erzbistum München und Freising lehnte immer wieder die Anerkennung der von Natili gegründeten Schwesterngemeinschaft als Diözesankongregation ab, sodass diese sich schließlich an das Erzbistum Bamberg wandten (vgl. 2.5).⁵⁴⁵ Die kirchliche Behörde schien hier nicht zwischen Natili und der Schwesterngemeinschaft zu unterscheiden, insofern sich in ihren Augen beide Parteien gleichermaßen verdächtig gemacht zu haben scheinen. Eine intensivere Auseinandersetzung mit den Fällen sexuellen Missbrauchs und eine Anerkennung des Leids der Betroffenen ist nicht zu erkennen.

3.5.2 Stellungnahmen und Deutungen einzelner Vertreter

An einigen Stellen bieten die überlieferten Dokumente Einblicke in die konkrete Deutung der Vorwürfe gegen Natili durch Vertreter der Kirche. So etwa in den Schilderungen Staudingers zu ihrer Behandlung durch das Ordinariat. Dort war sie auf Domkapitular Sebastian Andrelang getroffen, der sie wiederholt barsch abwies und sie des Schwindels bezichtigte. Natili hatte ihm erklärt, dass es sich bei den Darstellungen Staudingers um eine Lüge handle. Vor Gericht hielt er

543 Vgl. *P. Bernhard Stempfle* an P. Generale, Brief 27.11.1914 (AAV Fondo Girolamini 158).

544 Vgl. *P. Bernhard Stempfle* an P. Generale, Brief 15.8.1914 (AAV Fondo Girolamini 158); *P. Bernhard Stempfle* an P. Generale, Brief 27.11.1914 (AAV Fondo Girolamini 158).

545 Vgl. *Ordinariat des Erzbistums München und Freising*, Mitteilungsschreiben (Abschrift) 30.11.1900, als Beilage in: Kgl. Polizeidirektion München, Mitteilungsschreiben 20.12.1900 (StAM AR 3326/147); *Ordinariat des Erzbistums München und Freising* an Sr. Rosa Rodler, Mitteilungsschreiben 27.12.1918 (AFSV 1.20.10.11–12).

die Auffassung aufrecht, dass Staudinger unzurechnungsfähig sei.⁵⁴⁶ In Andrelangs Verhalten spiegelt sich eine testimoniale Ungerechtigkeit gegenüber der Betroffenen. Ohne weitere Nachforschungen betrieben zu haben, schrieb er dem Pater eine deutlich höhere Glaubwürdigkeit zu als der betroffenen Frau, die sich mit einer Bitte um finanzielle Unterstützung an ihn wandte.⁵⁴⁷ Laut „Exmönch“ wurde Staudinger sogar vorgeworfen, sie „wolle einem geistlichen Herrn die Ehre nehmen“⁵⁴⁸. Angesichts des Ehrverlusts, den ein sexueller Übergriff in der damaligen Zeit für eine Frau bedeutete, zeigt diese Aussage die Ignoranz gegenüber dem Unrecht, das die Betroffene erfahren hatte. Zudem wird hier eine Schuldumkehr vollzogen: Der Täter wird als Opfer dargestellt, das durch angeblich erfundene Vorwürfe Staudingers eine Verletzung seines öffentlichen Ansehens erfährt.

In der Aktenvermerkung I wird lediglich ein Schreiben des Ordinariats vom 24.5.1899 erwähnt, das die Ergebnisse der Untersuchung des Ordinariats resümiert: „Schwere sittliche Vergehen konnten nicht rechtlich erwiesen werden. Doch sind uns mancherlei Beschwerden zugekommen“⁵⁴⁹. Wie Graf v. Luxburg in der Aktenvermerkung II festhielt, hatte sich die Bistumsleitung geweigert, die Untersuchungsakten der Staatsanwaltschaft auszuhändigen. Zum Aussageverhalten der Ordinariatsvertreter hielt er fest:

„Generalvikar Dr. Stigloher und Domkapitular Andrelang waren zwar äußerst zurückhaltend in positiven Eingaben über das Ergebnis der äußerst umfangreichen mit eidlichen Zeugenvernehmungen verbundenen Untersuchung des Ordinariats gegen Natili, so dass sich sogar letztgenannter Zeuge eine Rüge des Vorsitzenden gefallen lassen muss-

546 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

547 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

548 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 6.

549 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

te, verurteilten sein Verhalten jedoch unumwunden vom kirchlichen Standpunkte.“⁵⁵⁰

Dass die Bistumsvertreter nur widerstrebend Informationen mit dem Gericht teilten, wird an dem Aussageverhalten Andrelangs exemplarisch deutlich: Er habe zunächst angegeben, er habe keine Erinnerungen an die Untersuchung, musste schließlich jedoch zugeben, die Josefsschwestern selbst vernommen zu haben. Die im obigen Zitat erwähnte Verurteilung des Verhaltens von Natili beschränkte sich bei Stigloher offenbar auf den Heilmittelhandel und die Betätigung als Arzt, die er als kirchenrechtswidrig ansah. Andrelang bezeichnete Natilis Verhalten als ordnungswidrig und eines Priesters unwürdig, das Wickeln der Schwestern als unanständig.⁵⁵¹ Eine Stellungnahme zu weiteren, explizit sexuellen Handlungen Natilis an den betroffenen Frauen gibt es nicht. Auch weitere Geistliche, die im Gerichtsverfahren befragt wurden, waren sehr zurückhaltend in ihren Aussagen. Der geistliche Rat Sattler wollte keine Aussage über seine persönlichen Ansichten zu Natili machen, ein P. Ruppert aus St. Bonifaz gab an, persönlich nichts über Natili zu wissen und ein P. Odilo gab lediglich seine Entrüstung über Natilis Kurpfuscherei zu Protokoll.⁵⁵²

Für die Zeit nach den Gerichtsverhandlungen und der Ausweisung Natilis finden sich nur wenige Dokumente, die sich mit dem Sachverhalt auseinandersetzen. Dabei werden die Vorwürfe gegen Natili nicht offen benannt und es gibt keine klare Stellungnahme zugunsten der Betroffenen oder Natilis. Im Brief Stiglohers an die Kongregation für Bischöfe und Religiöse (damals: *Congregatio pro consultationibus episcoporum et regularium*) fasst Stigloher das Ergebnis der Gerichtsprozesse um Natili so zusammen, dass darin viele schlechte und schimpfliche Dinge sowohl über Natili als auch über

550 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

551 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

552 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438). Zu den Zeugen sind keine weiteren Informationen (z. B. Vornamen/Nachnamen) angegeben.

die Schwestern bekannt geworden seien.⁵⁵³ Damit bleibt er der kirchenrechtlichen und moraltheologischen Logik verhaftet, nach der sich alle Beteiligten einer unsittlichen Handlung schuldig machten, die wirksame Zustimmung zur Tat jedoch keine Rolle spielte. In einem Brief an Kardinal Gotti, den damaligen Präfekten der Religiosenkongregation, erwähnt auch der Bischof von Rimini, Vincenzo Scozzoli, 1902 die Gerichtsverfahren, aber nicht die gegen Natili erhobenen Vorwürfe. Die Rede ist lediglich von nicht gerade günstigem Geschwätz über Natili und seinem unangenehmen Charakter, den er sich in München angeeignet habe.⁵⁵⁴

3.5.3 Zwischenfazit

Der fokussierte Blick auf den Umgang kirchlicher Vertreter und Institutionen mit den Missbrauchsfällen zeigt, wie gering der Wille zur konsequenten Auseinandersetzung mit den sexuellen Verfehlungen Natilis und deren Aufarbeitung war. Deutlich wurde dies an den sehr begrenzten kirchlichen Maßnahmen, die vor allem auf öffentlichen Druck durch Medienberichte und staatliche Verfahren erfolgten, und der fehlenden Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den staatlichen Behörden. In den Aussagen einzelner kirchlicher Vertreter manifestiert sich eine undifferenzierte Moral, die Natilis Heilmittelhandel mit seinen sexuellen Verstößen auf eine Ebene stellt, wenn nicht sogar den Handel als schwerwiegender einstuft. Die Betroffenen bleiben dabei schon aufgrund der Definition als Verstöße gegen die klerikalen Standespflichten außer Acht.⁵⁵⁵ Die mit den Vorwürfen befassten Kleriker greifen in ihrer Beurteilung nicht auf die hermeneutischen Ressourcen des Kirchenrechts zurück, denn der Verstoß gegen das Zölibat wird nicht geahndet, scheint noch nicht einmal ansprechbar gewesen zu sein. Er wird höchstens angedeutet und ansonsten völlig verschwiegen. Auch jenseits der kirchenrechtlichen Sphäre, im zwischenmenschlichen Kontakt bzw. im Gespräch mit der betroffenen Staudinger, wird das Leid und das Unrecht, das

553 Vgl. *Marcellus Stigloher* an Religiosenkongregation, Mitteilungsschreiben (ACIVC 3803/15).

554 Vgl. *Bischof Vincenzo Scozzoli* an Kardinal Gotti, Mitteilungsschreiben 14.1.1902 (ACIVC 3803/15).

555 Vgl. REISINGER, Missbrauch.

sie erfahren hat, nicht anerkannt. Das zeitgenössische Frauenbild und das hohe Ansehen von Klerikern boten die Grundlage, um Anschuldigungen als Lügen und hysterische Auswüchse betroffener Frauen zu bezeichnen und deren Glaubwürdigkeit von vornherein zu untergraben. Keine Anerkennung für das ihnen widerfahrere Unrecht zu erhalten, bedeutete für die Betroffenen auch das Ausbleiben von Unterstützung. Neben der Unfähigkeit, über sexuelle Vergehen zu sprechen bzw. der Sprachgewohnheit, dies nur andeutungsweise zu tun, stellt sich mit Blick auf den Münchner Klerus die Frage nach einem Sprachverbot, da die Priester sich so einhellig Kommentaren zu Natilis Verbrechen jenseits der Kurpfuscherei enthielten. Auch wenn sich das Ordinariat klar von Natili distanzierte, scheint der Schutz der Institution handlungsleitend gewesen zu sein, indem so wenig wie möglich über die Vorwürfe gesprochen wurde. Die Geheimhaltung der Untersuchungsakten machte es zudem unmöglich, das kirchliche Vorgehen nachzuvollziehen und zu beurteilen, sodass dem Staat und der Öffentlichkeit keine Angriffsfläche geboten wurde. Das Vorgehen der kirchlichen Behörden und das Verhalten einzelner Kleriker geht weit über eine institutionelle Untugend (*institutional epistemic vice*; vgl. **FEHLER LINK ZIEL NICHT GEFUNDEN**III.3.2.6) hinaus. Es scheint sich nicht um ein Versagen am eigenen Ethos gehandelt zu haben. Die kirchenrechtlichen Normen, in denen die Bestrafung eines Priesters mit dem Bekanntwerden seiner Taten korrelierte, und der Umgang mit Missbrauchsfällen wie sie in den Werken von Götz von Olenhusen und Wolf nachzuvollziehen sind (vgl. IV.3.4),⁵⁵⁶ weisen daraufhin, dass das System darauf angelegt war, die Perspektiven der Betroffenen auszugrenzen und die Kleriker zu schützen. Damit sind hier Formen der *external negative resistance*⁵⁵⁷, d. h. institutionalisierte Formen des Widerstands gegen das Wissen um den Missbrauch zu konstatieren (vgl. **FEHLER LINK ZIEL NICHT GEFUNDEN**III.3.2.5).

3.6 Beurteilung der Vorwürfe durch den Staat

Die staatliche Perspektive auf die Vorgänge und Beschuldigungen ist aus den Dokumenten im Bayerischen Hauptstaatsarchiv und dem

⁵⁵⁶ Vgl. GÖTZ VON OLENHUSEN, Klerus; WOLF, Nonnen.

⁵⁵⁷ Vgl. MEDINA, Epistemology, 56.

Münchener Staatsarchiv recht gut und unmittelbar zu rekonstruieren. Die Aktenvorgänge rund um die Prozesse, in die Natili 1899 und 1900 verwickelt war, insbesondere die Dokumente, in denen es um die Ausweisung Natilis geht, zeigen deutlich, wie Natilis Verhalten von den staatlichen Behörden eingeordnet wurde. Neben expliziten Wertungen, die in den Dokumenten enthalten sind, gibt auch das Handeln der staatlichen Behörden Aufschluss über deren Deutung. Zu unterscheiden ist hier die juristische Perspektive von der der übrigen befassten staatlichen Institutionen. Dass diese jeweils unterschiedliche Kriterien zur Beurteilung anlegen, wird im Folgenden deutlich werden.

3.6.1 Staatsanwaltschaftliche Einordnung der Vorwürfe

Juristisch kamen die Missbrauchsvorwürfe im Rahmen von zwei Tatbeständen in den Blick: Kurpfuscherei und unsittliche Handlungen gemäß § 174 Abs. 1 RStGB.

3.6.1.1 Kurpfuscherei

Da aus den Prozessen selbst keine Dokumente mehr erhalten sind, ist u. a. auf die Aktenvermerkungen zurückzugreifen, um Aufschluss über die juristische Einordnung der Übergriffe zu erhalten. Wie bereits deutlich wurde, wurden die Aussagen Staudingers in der Aktenvermerkung I unter die Vorwürfe in Bezug auf Kurpfuscherei eingeordnet. Laut der Veröffentlichung „Der Exmönch Dr. Peter Natili“ und einem Zeitungsartikel in der *Münchener Freien Presse* wurden hier §§ 218 Abs. 3 RStGB und 229 Abs. 1 RStGB⁵⁵⁸ herangezogen, die

558 § 218 RStGB: „Eine Schwangere, welche ihre Frucht vorsätzlich abtreibt oder im Mutterleibe tötet, wird mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren bestraft. Sind mildernde Umstände vorhanden, so tritt Gefängnisstrafe nicht unter sechs Monaten ein. Dieselben Strafvorschriften finden auf denjenigen Anwendung, welcher mit Einwilligung der Schwangeren die Mittel zu der Abtreibung oder Tötung bei ihr angewendet oder ihr beigebracht hat.“

§ 229 RStGB: „Wer vorsätzlich einem Anderen, um dessen Gesundheit zu beschädigen, Gift oder andere Stoffe beibringt, welche die Gesundheit zu zerstören geeignet sind, wird mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren bestraft. Ist durch die Handlung eine schwere Körperverletzung verursacht worden, so

sich auf die Durchführung einer Abtreibung ohne Kenntnis oder gegen den Willen der Schwangeren und die vorsätzliche Verabreichung von Gift mit negativen Folgen für die Gesundheit der Betroffenen beziehen.⁵⁵⁹ Der sexuelle Kontakt zwischen Natili und Magdalena Staudinger scheint nicht als strafrechtlich relevant eingestuft worden zu sein. Wie oben bereits erläutert, hob Staudinger in ihren Schilderungen vor allem auf ihre physischen Leiden und die Unterhaltsforderungen für ihre Tochter ab. Da §§ 176 und 177 RStGB ab 1876 als Officialdelikte angesehen wurden, hätte die Staatsanwaltschaft jedoch auch unabhängig von einer Klage Staudingers auf Verstöße gegen einen der Paragraphen plädieren können. Allerdings fehlte dazu wohl das Moment der Gewalt bzw. des Zwangs, um den Tatbestand der Notzucht bzw. der unsittlichen Handlungen zu erfüllen. Staudingers Bitten, Natili möge nicht mit ihr verkehren, wären vor Gericht nicht als ausreichende Gegenwehr anerkannt worden. Hinzukam möglicherweise das Problem, das die unsittlichen Handlungen Natilis an Staudinger bereits verjährt waren, wie der „Exmönch“ verlauten ließ.⁵⁶⁰

Während Natili bereits am 26.4.1899 wegen Kurpfuscherei im Sinne der unerlaubten Abgabe von Medikamenten verurteilt worden war, wurden weitere Vorwürfe der Kurpfuscherei, zu denen die angeblich verübte Abtreibung an Staudinger und Natilis Verhalten im Kontext der Erkrankung und des Todes von Sr. Pauline Knoblauch zählten, ab dem 18.7.1899 verhandelt. Doch diese Vorwürfe waren in den Augen der Staatsanwaltschaft wohl nicht stichhaltig genug, um eine Verurteilung Natilis herbeizuführen. Der Einstellungsbeschluss vom 14.11.1899, der selbst nicht mehr vorliegt, wird dazu in der Aktenvermerkung I wie folgt wiedergegeben:

„[E]s könne keinem Zweifel unterliegen, dass Natili in ausgedehntem Maße Kurpfuscherei getrieben habe. Dagegen fehlt es auch diesen Beschlüssen an hinlänglichen Beweisen dafür, dass er die Körperverletzung oder den Tod der von ihm behandelten Personen verschuldet

ist auf Zuchthaus nicht unter fünf Jahren und, wenn durch die Handlung der Tod verursacht worden, auf Zuchthaus nicht unter zehn Jahren oder auf lebenslängliches Zuchthaus zu erkennen.“

559 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 11; Münchener freie Presse Nr. 66 vom 22.3.1900 (BayHStA MInn 66438).

560 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 16.

oder eine fahrlässige Körperverletzung an ihnen begangen oder endlich seinen Krankenschwestern oder der Frau Staudinger die Leibesfrucht abgetrieben habe.“⁵⁶¹

Obwohl zahlreiche Vorwürfe vorlagen, war es nicht möglich nachzuweisen, dass Natilis Behandlungen tatsächlich die Ursache für den Tod von Patient:innen bzw. die Fehlgeburt Staudingers waren.⁵⁶² Die Aussagen Staudingers wurden durch die Staatsanwaltschaft wohl als wenig glaubwürdig eingestuft. Die Aktenvermerkung I gibt dazu eine Bemerkung aus dem staatsanwaltschaftlichen Einstellungsbeschluss wieder:

„[D]ie Angaben der Staudinger seien nicht verlässlich genug, um hierauf eine Anklage zu gründen, besonders, weil sie erst nach so langer Zeit mit ihrer Angabe hervortrete. Verdacht bestehe auch deshalb gegen ihre Beschuldigungen, weil sie nunmehr einem Zivilprozess gegen Natili führe auf Schadensersatz wegen des ihr angeblich zugefügten Unterleibsleidens“⁵⁶³.

Hier wird deutlich, dass vor Gericht nicht nur der Inhalt einer Aussage bewertet wurde, sondern dass auch die Persönlichkeit der:des Zeugen:Zeugin und deren Glaubwürdigkeit eine wichtige Rolle spielten. Ebenfalls deutlich wird dies an der Aussage des Arztes Dr. Doldi, der als Sachverständiger vor Gericht vereidigt und zu Staudingers Glaubwürdigkeit befragt wurde. Dieser sagte aus, „die Aussa-

561 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

562 Die Herbeiführung einer Abtreibung durch die orale Einnahme einer Flüssigkeit, wie sie Staudinger beschreibt, ist medizinisch möglich und entsprechen des Wissen war im 19. Jahrhundert in der breiten Bevölkerung vorhanden. So war etwa der Extrakt des Sadebaums für seine abortive Wirkung bekannt, die wissenschaftlich nachgewiesen ist (vgl. BRONDEGAARD, Sadebaum). Auch die Tatsache, dass sich ein Priester über das strenge kirchliche Abtreibungsverbot hinwegsetzte, wenn es im Rahmen des sexuellen Missbrauchs einer Frau zu einer Schwangerschaft gekommen war, ist angesichts zahlreicher in Akten und Betroffenenberichten dokumentierten Fälle nicht als außergewöhnlich anzusehen (vgl. REISINGER, Reproductive Abuse). Ob Natili aber tatsächlich einen Abort herbeiführen wollte oder lediglich die Beschwerden Staudingers lindern wollte, konnte nicht mehr geklärt werden. Zudem war nicht nachzuweisen, ob ein Zusammenhang zwischen der Verabreichung des Medikaments und der fünf Monate später erfolgten Fehlgeburt bestand.

563 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

ge mache ihm den Eindruck der Wahrheit, als besonders hysterisch könne er die Staudinger nicht bezeichnen“⁵⁶⁴. Diese Einschätzung steht im Gegensatz zur Glaubwürdigkeitsbeurteilung des Staatsanwalts, der diese insbesondere auf ihr Sprechen zurückführte, das erst viele Jahre nach den Vorfällen stattfand. Dies offenbart ein großes Unwissen über die Erfahrungen Betroffener. Durch die gegenwärtige (feministische) Gewaltforschung sind die sozialen, emotionalen und psychischen Aspekte bekannt, die Betroffene dazu bewegen, nicht oder nur in sehr ausgewählten Kreisen über ihre Erfahrungen zu sprechen.⁵⁶⁵ Hinzu kommt ein Verständnis dafür, dass ein polizeiliches und juristisches Verfahren meist eine große Belastung für Betroffene darstellt, das ein hohes Risiko einer Re-Traumatisierung birgt und gleichzeitig oft nur geringe Erfolgsaussichten bietet. Doch bis heute stoßen Betroffene von Missbrauch und sexualisierter Gewalt auf Unverständnis, wenn sie erst Jahre nach dem Vorfall eine Anzeige aufgeben. Häufig wird ihnen dann auch unterstellt, dass sie damit „niedere Beweggründe“ verfolgen: Ihnen wird vorgehalten, sie handelten aus Rache, wollten sich persönlich bereichern etc.⁵⁶⁶ Wenn der Zivilprozess, den Staudinger anstrebte, sie in den Augen der Staatsanwaltschaft suspekt erscheinen ließ, dann vermutlich, weil man ihr unterstellte, in erster Linie Profit aus den Vorwürfen gegen Natili ziehen zu wollen.

3.6.1.2 § 174 Abs. 1 RStGB

Die Ermittlungen der Staatsanwaltschaft zu Natilis Verhalten den Josefsschwestern gegenüber bezog sich auf Verstöße „gegen § 174, 1

564 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

565 Dies zeigt sich insbesondere am Anzeigeverhalten (vgl. KRAHÉ, Vergewaltigungsmythen, 47; TREIBEL/DÖLLING/HERMANN, Anzeigeverhalten). Auch für den katholischen Bereich lässt sich dies nachweisen (vgl. DE WEGER, Misconduct, 114; DE WEGER, Reporting, 75f.).

566 Vgl. HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 88; DE WEGER, Insincerity, 19; FLYNN, Sexual Abuse, 190.

RStGB [...] und auf Kindesabtreibung, verübt an den Schwestern“⁵⁶⁷. Die Anwendung des § 174 Abs. 1 RStGB in diesem Kontext ist außergewöhnlich. Die Tatsache, dass nicht § 176 Abs. 1 RStGB angewendet wurde, weist darauf hin, dass man nicht von einer gewaltsamen Vornahme der unsittlichen Handlungen ausging, was mit den Berichten der Betroffenen übereinstimmte. Stattdessen machte man mit der Einordnung unter § 174 Abs. 1 RStGB das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Natili und den Krankenpflegerinnen stark. Der Paragraph diene gerade dazu, auch Tatbestände als Missbrauch anzuerkennen, bei denen „das Opfer zwar älter als 14 Jahre war, sich aber in einem Untergebenen- oder Abhängigkeitsverhältnis zum Täter befand.“⁵⁶⁸ Während die juristischen Kommentare zum RStGB die Anwendung auf Minderjährige beschränkten, wurde die Anwendung im Verfahren gegen Natili ausgeweitet.⁵⁶⁹ Unklar ist, welche Stellung Kongregationsmitglieder im 19. Jahrhundert vor Gericht hatten. Nach dem ALR waren Ordensmitglieder, sowohl Mönche als auch Nonnen, rechtsunfähig und damit als „bürgerlich tot“ anzusehen. Dies galt dagegen nicht für Mitglieder von Kongregationen.⁵⁷⁰ Genauer zu untersuchen wäre, wie Kongregationsmitglieder, insbesondere Frauen, im Kaiserreich rechtlich behandelt wurden und ob die Mitglieder unter der Vormundschaft der Kongregationsleitung standen. Da die Josefsschwestern jedoch nicht offiziell als Kongregation anerkannt waren, dürfte zumindest formal kein Vormundschaftsverhältnis bestanden haben.⁵⁷¹ Angesichts dessen ist die Einordnung der Taten unter § 174, 1 RStGB als eine Anerkennung des besonderen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Natili und den Krankenschwestern

567 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

568 HOMMEN, Sittlichkeitsverbrechen, 29.

569 Die beim Eintritt in die Gemeinschaft jüngste der Josefsschwestern war wohl Cölestine Dick mit 21 Jahren.

570 Vgl. MEIWES, Arbeiterinnen, 61.

571 Dass man sich der fehlenden kirchlichen Anerkennung bewusst war, wird etwa deutlich, wenn in der Aktenvermerkung I fast durchgehend von „sogenannten“ Schwestern die Rede ist (vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438)).

zu sehen und als Ausdruck für den Willen, die unsittlichen Taten Natilis rechtlich zu verfolgen.⁵⁷²

Der Grund für die Einstellung des Verfahrens sei laut Aktenvermerkung I gewesen, dass, „ein Beweis dafür, dass Natili gewaltsam unzuchtige Handlungen an seinen Schwestern vorgenommen oder ihre Kinder abgetrieben hat, nicht habe erbracht werden können.“⁵⁷³ Als Begründung werden weiterhin die sehr widersprüchlichen Aussagen der ehemaligen und derzeitigen Schwestern angegeben. Die Frauen, die sich negativ über Natili äußerten, waren in der Minderzahl und ihre Vorwürfe basierten vielfach auf Taten Natilis an anderen, die sie beobachtet hatten oder auf Dingen, die ihnen Mitschwestern erzählt hatten. Keine der Schwestern hatte Natili während des Gerichtsverfahrens 1899 explizit sexuelle Übergriffe vorgeworfen (vgl. 3.2.3.1). Auf dieser Basis muss eine erfolgreiche Klage von der Staatsanwaltschaft wohl als unwahrscheinlich eingestuft worden sein, sodass sie das Verfahren einstellte. Zusätzlich könnten Verjährungsfristen die Verfolgung einiger Straftaten verhindert haben.⁵⁷⁴

Die Misshandlungen, die an den Schwestern durch Natili verübt wurden, scheinen strafrechtlich nicht für relevant befunden worden zu sein. Aus verschiedenen Quellen weiß man, dass auch in anderen Ordensgemeinschaften Schläge gegen die Ordensschwwestern an der

572 Möglicherweise kam § 174, 1 RStGB auch in einem Strafverfahren vor dem königlichen Landgericht Passau für ähnliche Missbrauchstaten des Pfarrers Johann Moosauer an minderjährigen und erwachsenen Frauen zum Tragen, das den Beschuldigten am 29.9.1899 für schuldig erklärte (vgl. Auszug aus den schwurgerichtlichen Akten des Kgl. Landgerichts Passau (AEM BB001/1/2, PersA5656); Kgl. B. Staatsministerium des Inneren für Kirchen- und Schulanlagen an Ordinarat des Bistums Passau, Abschrift 31.1.1900 (AEM BB001/1/2, PersA5656)). Dieser Fall wäre eigens noch ausführlicher zu untersuchen.

573 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438). Hier wird der Gewaltaspekt wieder erwähnt, da es sich aber nicht um die wörtliche Stellungnahme der Staatsanwaltschaft handelt, ist dies möglicherweise als Lapsus Graf v. Luxburgs zu erklären.

574 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438); *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

Tagesordnung waren.⁵⁷⁵ Möglicherweise war diese Form der Gewalt jenseits antiklerikaler Diskurse noch nicht skandalisiert.

Der Staatsanwaltschaft kann in Bezug auf die unsittlichen Handlungen gegenüber den Krankenschwestern ein ernsthafter Verfolgungswille der Taten Natilis attestiert werden, der sogar zur Ausweitung des § 174, 1 RStGB geführt hatte. Nichtsdestotrotz war es im Rahmen der damaligen Gesetzgebung und angesichts der widersprüchlichen Aussagen der Zeug:innen wenig aussichtsreich, das Verfahren weiter zu verfolgen, sodass die Staatsanwaltschaft das Verfahren einstellte. Eine Ausweisung Natilis, die nicht den strafrechtlichen Kriterien unterlag, wurde gleichwohl als „sehr wünschenswert“⁵⁷⁶ angesehen, wie die Aktenvermerkung I dokumentiert.

3.6.2 Bewertung durch weitere staatliche Institutionen

Die von Graf v. Luxburg verfassten Aktenvermerkungen dokumentieren die Aussagen der Zeug:innen und die Ergebnisse der Gerichtsverhandlungen, bewerten diese jedoch nicht unter Perspektive des Strafrechts, sondern mit Blick auf eine mögliche Ausweisung Natilis, die im „Gesetz über Heimath, Verehelichung und Aufenthalt“ geregelt war. Dies ließ dem Ministerium des Inneren einen weiteren Spielraum als der Staatsanwaltschaft, was an der folgenden Bemerkung in der Aktenvermerkung I deutlich wird:

„Wenn auch für zahlreiche Verdächtigungen gegen Natili kein Beweis erbracht werden konnte, vermutlich wegen der sich widersprechenden Aussagen der unbeeidigt vernommenen Schwestern und die Zeitungen offenbar vielfach übertrieben haben, so sind doch die Urteile der Unbefangenen, soweit zu den Akten erbracht, für Natili durchwegs ungünstig.“⁵⁷⁷

Für die Ausweisungsfrage war eine moralische Beurteilung von Natilis Handeln entscheidend, die nicht nur strafrechtlich definierte Tat-

575 Vgl. KIRCHINGER, Frauenkongregationen, 129. Wie tief Gewalt in die Strukturen und die Spiritualität der Kongregationen des 19. Jahrhunderts eingeschrieben war und ob sie „ein konstitutiver Teil“ ihrer Spiritualität war, wird Gegenstand weiterer Forschung sein müssen.

576 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

577 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

bestände umfasste, sondern etwa auch eine Beurteilung seines Handelns gemessen an seinem Stand als Priester zuließ. Hinzu kam eine Einschätzung seiner öffentlichen Wahrnehmung. In diesem zweiten Aspekt ging es nicht so sehr um den Wahrheitsgehalt der Vorwürfe, sondern darum, ob das, was ihm vorgeworfen und über ihn erzählt wurde, eine Störung der öffentlichen Ordnung darstellte. Auf dieser Ebene bekamen auch die über Natili kursierenden Gerüchte (vgl. 3.4) und die Repräsentation seines Verhaltens in den Medien (vgl. 3.7) eine rechtliche Relevanz.

Graf von Luxburg enthielt sich in seinen Aktenvermerkungen weitestgehend bewertender Kommentare oder Schlussfolgerungen mit Blick auf die Ausweisungsfrage. Auffallend ist allerdings, dass sich die wenigen Wertungen, die er vornimmt, meist auf die Glaubwürdigkeit von Zeuginnen beziehen. So vermerkt er etwa:

„Bis auf die Kreszenz Rodler, Schwester Petra, war bei allen eine verblüffende Hässlichkeit auffallend und ließ ihre Angaben, dass Natili keine unsittlichen Anträge an sie gestellt habe – bis auf die ‚Wickelungen‘ – dass er sie dagegen öfters misshandelt, glaubwürdig erscheinen.“⁵⁷⁸

Graf von Luxburg schließt direkt vom Aussehen der Josefsschwestern (ehemalige und derzeitige) auf die Wahrscheinlichkeit eines sexuellen Übergriffs und damit auf die Glaubwürdigkeit ihrer Aussagen. Dabei wird ein Vorurteil deutlich, dass mit dem Mythos zusammenhängt, die Ursache von sexuellen Übergriffen liege in der starken männlichen Lust: Denn es wird angenommen, dass norm-schöne Frauen eher von sexuellen Übergriffen betroffen seien als nicht den Schönheitsstandards entsprechende Frauen. Hinzu kommt ein Moment der Schuldumkehr, indem den Frauen unterstellt wird, sie hätten die Männer durch ihr Aussehen zu dem Übergriff gereizt. Zugleich verweist v. Luxburg mit Blick auf Aussagen Sr. Petras mehrfach darauf, dass ihrer Aussage „jedoch vielleicht wenig Bedeutung beizumessen sein wird/deren Aussage jedoch mit Vorsicht aufzunehmen ist“⁵⁷⁹. Er hielt außerdem fest, dass sie einen „scheinheiligen

578 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

579 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

Eindruck⁵⁸⁰ gemacht habe. Zu Katharina Steins Glaubwürdigkeit bezieht er Stellung, bevor ihre Aussage zu Natilis nächtlichen Besuchen wiedergegeben wird, und charakterisiert sie als „geistig offenbar etwas beschränkt“.⁵⁸¹ Auch positive Glaubwürdigkeitsurteile dokumentierte er, so etwa Dr. Doldis Bestätigung der Glaubwürdigkeit von Magdalena Staudinger.⁵⁸² Zu Natilis Persönlichkeit hält der Regierungskanzlist lediglich fest, er mache „einen etwas brutalen skrupellosen Eindruck“⁵⁸³.

In einem Schreiben vermutlich an das Ministerium des Innern hält Englert im Anschluss an die Aktenvermerkung II vom 23.2.1900 fest, was für die Ausweisungsfrage entscheidend sei: „1. Dass die den Dr. Natili sittlich schwer belastende Aussage der Malersfrau Staudinger als glaubhaft zu erachten ist, 2. dass das Treiben des Dr. Natili von den Vertretern des Klerus allgemein missbilligt wird.“⁵⁸⁴ Anders als im Einstellungsbeschluss der Staatsanwaltschaft wird hier die Aussage Staudingers für glaubhaft befunden, die Aussagen der Josefsschwestern werden jedoch nicht erwähnt, was darauf hinweist, dass der subversive Gehalt der Aussagen der Betroffenen nicht erkannt wurde. Wenn die Einschätzung des Klerus so prominent hervorgehoben wird, ist das als Zeichen zu sehen, dass man ihnen eine besondere Kompetenz und Autorität zusprach, um über das sittliche Betragen Natilis – im weiten Wortsinn bezogen auf sein moralisches Verhalten – zu urteilen und einzuschätzen, inwiefern er eine Gefahr für die öffentliche Ordnung darstellte. Aufgrund dieser Ergebnisse konnte man Natili schließlich, obwohl ihm außer der Abgabe von Medikamenten keine rechtlichen Verstöße nachgewiesen wurden,

580 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

581 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

582 Vgl. *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

583 *Graf von Luxburg*, Aktenvermerkung 23.2.1900, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

584 [Ferdinand Ritter von] Englert an [B. Staatsminister des Innern], Mitteilungsschreiben 23.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

am 27.2.1900 „aus Rücksicht auf die öffentliche Wohlfahrt“ gemäß Art. 44 Abs. II des Gesetzes über Heimath, Verehelichung und Aufenthalt aus Bayern ausweisen.⁵⁸⁵

Auch das Königliche Bezirksamt München I nahm am 14.3.1900 zu den Ergebnissen der Verhandlungen Stellung. Der Missbrauch Natilis an Staudinger wird lediglich als geschlechtlicher Verkehr bezeichnet und erscheint damit als konsensuelles Geschehen, das unsittliche Handeln Natilis an den Josefschwestern wird dagegen umfassend anerkannt:

„Auch die Enthüllungen, welche über Natili Tun und Treiben, in der von ihm gegründeten Anstalt, gemacht wurden, zeigen deutlich, auf welch tiefer, sittlicher Stufe derselbe steht, denn abgesehen davon, dass in der Anstalt eine große Unordnung herrscht und die ‚St. Josefschwestern‘ bei geringem Lohn und schlechter Kost hart arbeiten mussten und von ihm misshandelt wurden, veranlasste Natili die Schwestern, sich von ihm untersuchen, wickeln und katheterisieren zu lassen unter dem Vorwand, er wolle sie ärztlich behandeln. Die Art und Weise jedoch, wie Natili hierbei verfuhr, lässt deutlich erkennen, dass es ihm weniger darum zu tun war, den Schwestern ärztliche Hilfe zu leisten als vielleicht seine eigenen sinnlichen Gelüste zu befriedigen, dass ihm nicht mit Unrecht unsittliches Gebahren in der Anstalt zum Vorwurf gemacht wurde, erhellt auch daraus, dass er nachts die Schlafzimmer der Schwestern aufsuchte.“⁵⁸⁶

Das Bezirksamt München I erkennt alle Formen des Fehlverhaltens Natilis gegenüber den Schwestern an und unterstreicht den Missbrauchscharakter der sexuellen Handlungen, indem es deutlich macht, dass Natili die Krankenpflegerinnen unter falschen Vorzeichen dazu verleitete, sexuelle Handlungen an sich vornehmen zu lassen und seine Rolle als Arzt dazu ausnutzte. Beachtlich ist auch die Formulierung, Natili habe die Frauen zur Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse benutzt. Sie positioniert die Frauen klar in der Rolle als Betroffene und macht deutlich, dass die Handlungen nichts mit ihren Wünschen und Bedürfnissen zu tun hatten.

585 Kgl. B. Staatsministerium des Inneren an Kgl. Regierung, Kammer des Innern von Oberbayern, Mitteilungsschreiben 27.2.1900 (BayHStA MA 93349).

586 Kgl. Bezirksamt München I, Konstatierung 14.3.1900 (StAM AR 3326/147).

Die Konstatierung schließt mit der Bemerkung, dass Natili

„der vom Gerichte für vollkommen glaubwürdig erachteten Zeuginnen, Staudinger Magdalena und Jung Anna gegenüber sich Handlungen zu Schulden kommen ließ, welche, wenn sie auch nicht mehr strafrechtlich verfolgt werden können, doch eines Priesters durchaus unwürdig sind.“⁵⁸⁷

Dass die beiden Frauen vom Gericht für glaubwürdig befunden wurden, lässt sich aus den Aktenvermerkungen nicht schließen. Womöglich spiegelt sich in dieser Aussage stärker die Einschätzung des Bezirksamts selbst. Angesichts der ausgeprägten Vorurteile gegenüber Frauen und ihrer Glaubwürdigkeit, ist diese Bewertung als außergewöhnliche Anerkennung der Betroffenen und ihrer Aussagen anzusehen. Zugleich wirft die Einordnung der Taten als „für einen Priester unwürdig“ Zweifel auf, inwiefern die Taten Natilis als unsittliche Vergehen bzw. Verbrechen angesehen wurden oder doch nur als Verstoß gegen das Zölibat.

In eine ähnliche Richtung geht auch die Einschätzung der Polizeidirektion und ein Schreiben zur Begnadigung Gérards. Die Polizeidirektion sah laut Aktenvermerkung I bereits vor den Gerichtsprozessen im Juni 1899 den Beweis „einer großen Verkommenheit und des schnöden Missbrauchs des Vertrauens“⁵⁸⁸ auf Seiten Natilis für erbracht und habe ihm vorgeworfen, seine Position als Geistlicher zu seiner persönlichen finanziellen Bereicherung ausgenutzt zu haben.⁵⁸⁹ Im Schreiben zur Begnadigung Gérards werden die Ergebnisse der Gerichtsverfahren in Bezug auf das Verhalten Natilis wie folgt zusammengefasst:

„dagegen wurde mit Sicherheit festgestellt, daß Dr. Natili sich nicht gescheut hat, die seiner Obhut und Leitung anvertrauten Krankenschwestern zur Befriedigung sinnlicher Gelüste zu benützen, und daß sich zuweilen hinter den Mauern der Anstalt Vorgänge abspielten, die geeignet waren, das Sittlichkeitsgefühl aufs Schwerste zu verletzen.“⁵⁹⁰

587 Kgl. Bezirksamt München I, Konstatierung 14.3.1900 (StAM AR 3326/147).

588 Graf von Luxburg, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

589 Vgl. Graf von Luxburg, Aktenvermerkung, als Beilage in: [Ferdinand Ritter von] Englert, Geheime Bemerkung 9.2.1900 (BayHStA MInn 66438).

590 Begnadigungstabelle Antrag des Staatsministeriums der Justiz mit Begründung 12.7.1900 (BayHStA MJu 13184).

Auch hier wird eine gewisse Ambivalenz deutlich. Einerseits werden die Erfahrungen der Betroffenen und der Missbrauchscharakter der Taten anerkannt. Andererseits bleibt offen, inwiefern die Taten als strafwürdige Handlungen eingestuft oder nur unter einer moralischen, aber straffreien Perspektive als verwerflich angesehen wurden.

Dies bedeutete jedoch nicht, dass man die Schwestern schlicht als Opfer von Natilis Machenschaften betrachtete. Noch Jahre nach Natilis Ausweisung wurde durch die Polizei streng kontrolliert, dass die Schwestern die Kurpfuscherei Natilis nicht fortsetzten oder anderweitig die Grenzen ihres Status als Krankenpflegeverein überschritten. Am 13.10.1913 schreibt P. Schauerermann an seinen Provinzial: „Die Natili-Geschichte wirft halt bei den weltlichen Behörden immer noch ein schlechtes Licht auf die Schwestern.“⁵⁹¹

3.6.3 Zwischenfazit

Aus der Analyse der staatlichen Deutungen der Vorwürfe gegen Natili geht klar hervor, wie eng der Rahmen für Sexualstraftaten gesteckt war und wie wenig er sich eignete, die Erfahrungen von Frauen insbesondere mit sexuellem Missbrauch, der innerhalb von Macht- und Abhängigkeitsverhältnissen stattfand, zu erfassen. Die Regierungsvertreter, das Bezirksamt München I und die Polizeidirektion, die zur Beurteilung der Aussagen nicht an die engen juristischen Kriterien gebunden waren, kamen zu anderen Einschätzungen. So stufen sie die Glaubwürdigkeit der Zeuginnen Magdalena Staudinger und Anna Jung höher ein. Sie konnten Natilis Taten stärker anhand moralischer Kriterien beurteilen, wodurch auch Vergehen in den Blick kommen konnten, die nicht durch die Rechtstexte abgedeckt waren. Zudem standen insbesondere mit Blick auf die Ausweisungsfrage die gesellschaftlichen Auswirkungen des Handelns von Natili und des Bekanntwerdens der Vorwürfe gegen ihn im Vordergrund, was einen größeren Spielraum für Sanktionen, respektive die Ausweisung, bot. Dabei waren jedoch noch nicht unbedingt die Betroffenen und das Unrecht, das ihnen zugefügt wurde, im Blick. Vielmehr ging es hier vor allem um die Wahrung

591 P. Jakob Schauerermann an P. Heribert Holzapfel, Mitteilungsschreiben 30.10.1913 (PAB 01–2439–1).

der „öffentlichen Sittlichkeit“. Die Stellungnahmen des Bezirksamts München I und des Staatsministeriums der Justiz erkennen dagegen die Strategien an, mit denen Natili die Schwestern durch Ausnutzung seiner Autoritäts- und Vertrauensposition und unter Vortäuschung falscher Tatsachen zu sexuellen Handlungen bewegte, die allein der Befriedigung seiner Bedürfnisse dienten. Damit geht ihre Beurteilung weit über den strafrechtlichen Rahmen hinaus, in dem sexuelle Handlungen an erwachsenen Frauen lediglich strafbar waren, wenn sie unter Gewalt oder Drohung bzw. im Zustand der Bewusstlosigkeit, der Willenlosigkeit oder der Geisteskrankheit vorgenommen wurden oder wenn sie durch Ärzte an Patientinnen bzw. Beamten oder Medizinalpersonen an Personen in ihrer Obhut vorgenommen wurden. Diese Institutionen erkennen damit die Situation der betroffenen Frauen, die Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse in der Krankenpflegegemeinschaft, in denen sie sich befunden haben, an. Dieses Verständnis erstreckte sich aber wohl nicht auf pastorale bzw. Seelsorgekontexte allgemein, denn mit Blick auf Staudinger ist keine entsprechende Aussage überliefert, wenn das Verhalten Natilis ihr gegenüber auch klar verurteilt wird.

3.7 Darstellung des Missbrauchs in der Presse

Die Presse war 1885 erstmals auf Natili aufmerksam geworden. Zwischen 1885 und 1887 entstanden eine Reihe negativer Berichte über Natili, die ihn als Kurpfuscher und als Schwindler bezeichneten und vor ihm warnten.⁵⁹² Ab 1899 mehrten sich erneut Berichte über Natili. Während sich die Berichterstattung in den 1880er Jahre auf bayerische Zeitungen beschränkt hatte, kamen die Meldungen um die Jahrhundertwende aus weiten Teilen des deutschsprachigen Raums.⁵⁹³

592 Vgl. u. a. Neue Elektrohomöopathie, Schwindel und Herr Natili. Separatabdrücke aus den Nr. 212, 214, 215 1885 und Nr. 1 1886 des Bayerischen Vaterlandes (BayHStA MInn 66438); Wendelstein Nr. 119 vom 5.10.1886 (digipress).

593 Zwischen 1885 und 1887 erschienen Meldungen vor allem im *Bayerischen Vaterland* (München), im *Wendelstein* (Rosenheim) und der *Neuen Bayerischen Landeszeitung* (Würzburg), später wurden Artikel über Natili neben weiteren Münchner Zeitungen auch in der *Augsburger Abendzeitung*, im *Schwäbischen Merkur*, im *Volksfreund* (*Tageszeitung für das werktätige Volk Mittelbadens*),

3.7.1 Zeitungsberichte

Diese berichteten vorwiegend über die verschiedenen Klagen und Gerichtsverfahren rund um Natili. Während manche Artikel sich auf eine neutrale Berichterstattung konzentrierten, nahmen andere explizite Wertungen vor. Einigkeit herrschte darüber, dass Natilis Verhalten nicht gut zu heißen war. Auch dezidiert katholische Zeitungen wie das *Bayerische Vaterland* informierten über die Prozesse gegen Natili und verurteilten die Vorfälle.⁵⁹⁴ In der konkreten Bewertung divergieren die Artikel indes. Zudem fällt auf, dass der Gegenstand der Kritik unterschiedlich gewählt wurde. Viele Zeitungen erwähnen lediglich die Kurpfuscherei sowie die Vorwürfe, Natili habe sich an anderen finanziell bereichert und die Krankenschwestern über die Eigenschaft der Gemeinschaft als kirchlich anerkannte getäuscht. Teilweise werden auch die Misshandlungen der Schwestern erwähnt. Die unsittlichen Handlungen, die Natili zur Last gelegt wurden, werden in vielen Beiträgen jedoch nicht thematisiert oder nur vage als Gegenstand der Gerichtsverfahren benannt. Eine ausführliche Erläuterung der konkreten Vorwürfe in diesem Bereich und eine explizite Bewertung der Taten durch die Journalisten ist selten. Die Berichtersteller forderten eine Aufklärung der Vorwürfe, da dies im „Interesse der Allgemeinheit“⁵⁹⁵ liege oder aber „im Interesse der Ehre, des geistlichen Standes“⁵⁹⁶.

Insbesondere in der ersten Hälfte des Jahres 1899, als die Vorwürfe über die unsittlichen Handlungen Natilis nach und nach öffentlich wurden, äußerten sich viele Zeitungen, wenn überhaupt, nur in Andeutungen über die Unsittlichkeiten. So hieß es etwa, Natili unterwerfe die Schwestern „der strengsten Observanz [...], worüber

der *Vorwacht* (dem Organ der Sozialdemokratie für das östl. Westfalen und die lippischen Freistaaten), im *General-Anzeiger für Dortmund und die Provinz Westfalen*, in der *Aachener Allgemeinen Zeitung* und vielen weiteren abgedruckt.

594 Das Blatt brachte auch Berichte über weitere katholische Vertreter, wenn sich diese etwa in den Augen des Herausgebers als zu liberal gerierten.

595 Augsburgs *Abendzeitung* Nr. 146 vom 29.5.1899, als Beilage in: Maximilian Gérard an das Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben 10.6.1900 (BayHStA MInn 66438).

596 *Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten* Nr. 92 vom 24.2.1900, 4 (digipress).

die ungeheuerlichsten Gerüchte in der Nachbarschaft kursieren“⁵⁹⁷. Etwas eindeutiger wiesen die *Münchener Neuesten Nachrichten* im Juni 1899 auf die unsittlichen Handlungen Natilis hin:

„Bei der Art und Weise, wie Dr. Natili die Novizinnen, d. h. die neu zugegangenen Mädchen in Bezug auf die Hantirungen in der Krankenpflege unterrichtet, soll die weibliche Schamhaftigkeit nicht jene Berücksichtigung gefunden haben, die von einem Anstaltsvorstand jungen Mädchen gegenüber unter allem Umständen erwartet werden muß. Für die Moralität derjenigen Schwestern aber, die länger in der Anstalt verweilen, soll Dr. Natili geradezu ein Feind schlimmster Art sein, trotzdem er den Mädchen als geistlicher Direktor gegenübertritt.“⁵⁹⁸

Zu berücksichtigen ist, dass zu diesem Zeitpunkt wohl noch nicht das volle Ausmaß von Natilis Handeln bekannt war. Im Fokus des Zitats stehen die Schamhaftigkeit und Moralität der Krankenschwestern, die es dem Verfasser zu Folge unbedingt vor Natili zu schützen gelte. Es ist dem Verfasser weniger um das leibliche und seelische Wohl der Schwestern zu tun als sie von für unsittlich erachteten Tätigkeiten und Gedanken fern zu halten. Dies konnte sowohl die Pflege von Männern durch Krankenschwestern bedeuten,⁵⁹⁹ aber natürlich auch sexuelle Handlungen, die Natili an ihnen vornahm. Ähnlich vage Äußerungen zu den Taten Natilis finden sich noch in Berichten aus dem Jahr 1901, wenn etwa von der „unsauberen Geschichte Natilis mit seinem Beichtkind“⁶⁰⁰ gesprochen wurde oder auch die abschätzig formulierte Äußerung des *Volksfreunds*, Natili habe „allerlei geheime Kurzweil“ mit den Schwestern getrieben und „gewissermaßen einen Harem“⁶⁰¹ gehabt. Diese Formulierungen skandalisieren die sexuellen Handlungen an sich, unterscheiden dabei jedoch nicht zwischen Täter und den Betroffenen.

Einige Artikel beschränken sich auf die Nennung der Anklagepunkte, manche schildern die Vorwürfe noch konkreter. So etwa die *Münchener Neuesten Nachrichten*, die am 2.5.1900 darüber infor-

597 Augsburger Abendzeitung Nr. 146 vom 29.5.1899, als Beilage in: Maximilian Gérard an das Kgl. B. Staatsministerium des Innern, Mitteilungsschreiben 10.6.1900 (BayHStA MInn 66438).

598 Münchener Neueste Nachrichten Nr. 251 vom 2.6.1899, 3 (digipress).

599 Die „Schicklichkeit“ dieser Praxis wurde damals viel diskutiert (vgl. MEIWESE, Frauenkongregationen, 48f.; in dieser Arbeit: IV.2.3.1).

600 Münchener Neueste Nachrichten Nr. 45 vom 27.1.1901, 6 (digipress).

601 Volksfreund Nr. 285 vom 6.12.1901, 3 (Deutsches Zeitungsportal).

mierten, Anna Jung hätte vor Gericht ausgesagt, Natili habe sich ihr „in unsittlicher Absicht nähern wollen“⁶⁰². Dass die Wertung als unsittlicher Antrag von Anna Jung selbst stammt, ist auf Basis der Aktenvermerkungen zu bezweifeln (vgl. 3.2.3.3). Somit handelt es sich hier wohl um eine eigenmächtige Deutung des Verfassers.

Auch zum Verlauf und den Ergebnissen der Gerichtsprozesse wurde teilweise Stellung bezogen. So bekundete die *Allgemeine Zeitung* am 23.2.1900, dass Gérard der Beweis seiner Anschuldigungen misslungen war, dass die gepflogenen Untersuchungen aber ein „höchst bedenkliches Licht auf die sittlichen Qualitäten des Klägers [Natili; M.H.] als Mensch, geschweige denn als Priester, werfen“⁶⁰³. Die Aussage Staudingers bezeichnete die Zeitung als „in moralischer Beziehung schwer belastend.“⁶⁰⁴ Auch die *Salzburger Wacht* sah das Ergebnis der Beleidigungsklage als „moralische Verurtheilung des Dr. Natili“⁶⁰⁵ an.

Teilweise lassen die Zeitungsartikel auf eine konkrete Positionierung der Presseorgane bzw. der Verfasser rückschließen, etwa wenn die *NfVZ* schreibt, dass „alle ehrlichen katholischen Geistlichen – und die Zahl derselben ist die überwiegende – bedauern, daß dem Skandal nicht ein Ende bereitet werden kann“⁶⁰⁶, und konstatiert, dass das Ordinariat mit dem Entzug des Zelebrats und der Erklärung, dass die Josefsschwestern keine Ordensfrauen seien, alle Handlungsoptionen ausgeschöpft hätte. Einerseits nimmt die *NfVZ* das Ordinariat in Schutz, andererseits lässt sie keinen Zweifel daran, dass Natilis Handlungen verurteilungswürdig gewesen seien. Im Gegensatz dazu steht die Wertung des *Wendelstein*, die den Ausgang des Meineidverfahrens gegen Monika Rößl mit der Äußerung kommentierte: „Man hat absolut schlimmere Dinge [aus dem „Fall Natili“; M.H.] herausholen wollen, als darin lagen.“⁶⁰⁷ Auch hier wird nicht bestritten, dass Natili sich verwerflicher Handlungen schuldig

602 Morgenblatt der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 205 vom 2.5.1900, 3–4 (digipress).

603 Zweites Morgenblatt der Allgemeinen Zeitung Nr. 53 vom 23.2.1900, 5–6 (digipress).

604 Zweites Morgenblatt der Allgemeinen Zeitung Nr. 53 vom 23.2.1900, 5–6 (digipress).

605 Salzburger Wacht Nr. 30 vom 26.7.1901, 3 (ANNO).

606 Neue freie Volkszeitung Nr. 127 vom 5.6.1899 (BayHStA MInn 66438).

607 Wendelstein Nr. 17 vom 22.1.1902 (digipress).

gemacht hatte. Die Vorwürfe, die gerichtlich nicht bewiesen werden konnten, werden indes als unwahr abgetan.

3.7.2 Veröffentlichungen Maximilian Gérards

Von den übrigen Berichten sind die Veröffentlichungen Gérards zu unterscheiden, da diese einen eigenen Ton anschlagen. Auf seine Autorenschaft sind sowohl die Broschüre „Der Exmönch Dr. Peter Natili“ als auch zwei weitere Zeitungsberichte zurückzuführen, die Ausschnitte aus dem „Exmönch“ wörtlich wiedergeben.⁶⁰⁸ Wenn sie von jemand anderem verfasst worden sein sollten, sind sie dennoch wesentlich durch die Broschüre geprägt. Hinzu kommen zwei weitere Zeitungsartikel in der *Münchener Freien Presse*, in der die Person, die sich für ein Vorgehen gegen Natili eingesetzt hatte, zu den Ereignissen der Prozesse Stellung nimmt. Auch diese Artikel sind vermutlich von Gérard verfasst, da er sich maßgeblich für ein kirchliches und staatliches Eingreifen einsetzte.

In den Veröffentlichungen zeichnet Gérard sich als verantwortungsbewussten Bürger und treuen Katholiken, der nur deshalb die Vorwürfe über Natili öffentlich gemacht habe, weil er die Kirche schützen wolle. So ließ er in der *Münchener Freien Presse* am 1.12.1899 die folgende Erklärung veröffentlichen:

„Wir haben ja von allem Anfang an nicht eine strafrechtliche Verurteilung veranlassen, sondern nur einfach erzielen wollen, daß dem ‚Dr.‘ Natili wegen seines von allen anständigen Menschen verurteilten Verhaltens als Kommoranten-Priester die Benützung des Altares und des Beichtstuhles im Interesse des Anstandes und der guten Sitte entzogen wird.“⁶⁰⁹

Am 19.12.1899 dann:

„Den angeblichen Gegnern dieses Herrn war es überhaupt nie um eine strafrechtliche Untersuchung gegen denselben zu thun, sondern nur darum, daß dessen, das Ansehen der katholischen Kirche und des

608 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184); Münchener freie Presse Nr. 66 vom 22.3.1900 (BayHStA MInn 66438); Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 11/11).

609 Münchener Freie Presse vom 1. 12.1899 (BayHStA MInn 66438).

katholischen Klerus schädigende Treiben in das rechte Licht gesetzt und ihm die Ausübung der priesterlichen Funktionen verboten wurde.“⁶¹⁰

Auch in seinem Begnadigungsgesuch hielt Gérard dieses Narrativ aufrecht:

„Der allunterthänigst Unterfertigte, welcher ein treuer eifriger Anhänger der heiligen katholischen Kirche ist und seiner Glaubenstreue schon in verschiedenen literarischen Erzeugnissen und Vorträgen Ausdruck verliehen hat, war durch das schändliche Treiben des Doctor Natili so sehr empört und in seinen religiösen Gefühlen so tief verletzt, daß er sich zur Aufgabe setzte, diesem Treiben ein Ende zu machen. Lediglich das Interesse der Kirche und der Menschheit hat mich gelei- tet [...]“⁶¹¹

In einem Bericht der *NfVZ*, der auf Gérard zurückzuführen ist, findet sich die folgende Darstellung, die sich aber mit den bereits angeführten Stellungnahmen in Einklang bringen lässt. In der Zeitung heißt es, Gérard

„sei von einer Verwandten auf das Treiben des Natili aufmerksam gemacht worden und es sei ihm weniger um die Person des Klägers zu thun gewesen, als vielmehr darum, die Schandtaten desselben in die Öffentlichkeit zu bringen, um dem Ärgernis erregenden Treiben ein Ende zu machen.“⁶¹²

Seine mehrfach bekundete Identität als treuer Katholik hielt Gérard nicht davon ab, den „Exmönch“ in einem stark polemischen, antikerikalistischen Duktus zu verfassen. Seine Ausführungen stellte er unter das Motto: „Der Horizont der Menschen ist eng, ihre Dummheit grenzenlos“⁶¹³. Anliegen des Verfassers scheint eine Kritik des kirchlichen Systems gewesen zu sein. Genauer versuchte er, die Unsittlichkeit vieler Priester aufzuzeigen – dazu wird auf weitere Fälle verwiesen, die dem Fall Natili sehr ähnelten, – und das kirchliche „System der Vertuschung um jeden Preis“⁶¹⁴ zu enthüllen. Zölibatskritik und der Bericht über sexuelle Vergehen von Klerikern, die im „Exmönch“ eine große Rolle spielen, sowie der polemische Ton

610 Münchner Freie Presse Nr. 288 vom 19.12.1899 (BayHStA MInn 66438).

611 Maximilian Gérard an Luitpold von Bayern, Eingabe 5.6.1900 (BayHStA MJu 13184).

612 Neue freie Volkszeitung Nr. 43 vom 24.2.1900, 4–7 (AT-AES 1.2 II/11), 5.

613 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 3.

614 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 13.

der Ausführungen waren typische Motive und Charakteristika des antiklerikalen Diskurses der Zeit. Der „Exmönch“ und die Zeitungsartikel, die in ähnlichem Duktus verfasst sind, sind im Kontext dieses Diskurses zu lesen und zu verstehen. Wie Dittrich darlegt, bedeutete eine antiklerikale Haltung nicht unbedingt auch eine anti-katholische Haltung.⁶¹⁵ Damit stehen Gérards Schriften nicht im Gegensatz zu seiner Selbstdarstellung als besorgter Katholik, zumal auch im „Exmönch“ über Gérard gesagt wird, er sei ein „überzeugungstreuer Katholik von tadellosem Rufe und Vorleben“⁶¹⁶. Die unterschiedlichen Aussageabsichten der Veröffentlichungen dürften jeweils zu einer Hervorhebung der katholischen bzw. antiklerikalistischen Haltung des Autors beigetragen haben. Die Beleidigungsklage, die Natili gegen Gérard erhoben hatte, deutete der Journalist im religiösen Motiv des Schicksals des Gerechten, der die Wahrheit über eine unlautere Person veröffentlicht und dem zunächst nicht geglaubt wird.⁶¹⁷

Die Deutungen von Natilis Taten in den antiklerikalistisch verfassten Beiträgen verdienen eine genauere Analyse, da sie einen weiteren Teil des medialen Diskurses repräsentieren. Der Verfasser der Beiträge beweist eine genaue Kenntnis der Gerichtsverfahren, auch des Beleidigungsprozesses, der unter Ausschluss der Öffentlichkeit stattgefunden hatte, was die Autorenschaft Gérards weiter plausibilisiert, da er als Beschuldigter anwesend sein konnte. Der „Exmönch“ beginnt mit einer kurzen Einführung zur Situation des Klerus. Es wird eine „grasse Entsittlichung“ festgestellt, da einige Sittlichkeitsverbrechen durch Priester öffentlich geworden waren. Genannt werden Pfarrer Moosauer, Pfarrer Schlecht und Cooperator Rüd. ⁶¹⁸ Mit Blick auf die kirchliche Unterstützung für die „Lex Heinze“, ein damals von liberaler und sozialdemokratischer Seite stark kritizierter Gesetzesentwurf zur Verschärfung der Sittlichkeitsparagrafen, wird der katholischen Kirche der Vorwurf der Scheinheiligkeit gemacht. Als weiteres Beispiel der Unsittlichkeit unter den Priestern wird der Fall Peter Natili ausgeführt. Dazu werden die Aussagen der

615 Vgl. DITTRICH, Antiklerikalismus, 422.

616 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 8.

617 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 10.

618 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 3. Zu Pfarrer Moosauer vgl. V.3.5. Zu den anderen beiden Genannten lieferte eine kursorische Suche bisher keine weiteren Informationen.

Betroffenen Magdalena Staudinger, Anna Jung und Katharina Stein detailliert wiedergegeben.

Die sexuellen Handlungen an Magdalena Staudinger ordnet der Verfasser als Verstoß gegen das sechste Gebot ein.⁶¹⁹ Demzufolge stellen sie in seinen Augen lediglich einen Bruch mit kirchlichem Recht, nicht aber mit weltlichem Recht dar. Deutlich wird dies auch an einer Bemerkung zu weiteren nicht öffentlich gewordenen Fällen, „wobei die dem Cölibatsumgeher gefällige Weibsperson gegen die Liebesäußerungen des betreffenden Geistlichen nichts einzuwenden hat“⁶²⁰. Indem der Verfasser die Erfahrungen Staudingers mit diesen noch unaufgedeckten Fällen parallelisiert, suggeriert er, dass Staudinger die sexuellen Kontakte gewollt habe. Die Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse, in denen sie sich befand, werden nicht anerkannt. In eine ähnliche Richtung geht die Bezeichnung der Schwesterngemeinschaft als „Harem“ und Natilis als „Pascha“⁶²¹. Auch die Darstellung Natilis als „ehr- und pflichtvergessener Priester“ oder als „unwürdiger Priester“ weist darauf hin, dass sein Verhalten in erster Linie für einen Kleriker als verwerflich angesehen wurde.⁶²² An anderer Stelle wird er als „Ehrenmann“⁶²³ oder als „Mustermönch“⁶²⁴ bezeichnet, was den polemischen Charakter der Publikation verdeutlicht.

Unter der Überschrift „Die Gerichtsbarkeit der bischöflichen Behörden“ bemüht sich der Autor, das größere kirchliche System aufzudecken, das solche sündhaften Taten ihrer Priester zuließ und deckte. Die Art und Weise, wie das Ordinariat, insbesondere in Person des Domkapitulars Andrelang, Frau Staudinger begegnete, kommentierte Gérard wie folgt:

„Dem gewöhnlichen Laienverstand mag eine solche Handlungsweise unfassbar scheinen. Wer aber das in der katholischen Kirche herrschende System kennt, wer weiß, daß dieses System darauf abzielt, die priesterliche Autorität unter allen Umständen und mit allen Mitteln, namentlich dem der Vertuschung zu schützen und zu erhalten, der wird in der Handlungsweise des Domkapitulars Dr. Andrelang nichts

619 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 11.

620 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 14.

621 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 8.

622 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 11.

623 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 13.

624 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 9.

Außergewöhnliches finden. Ja, er wird dieselbe vom Standpunkt der kath. Hierarchie ganz natürlich finden.“⁶²⁵

Dieses System der Vertuschung sieht Gérard in der Moraltheologie des Hl. Alfons v. Liguori begründet, die Frauen, die durch einen Priester verführt wurden, nahelege, einen Meineid zu begehen. Sollte eine Frau dennoch über die Taten sprechen, würde ihr schlichtweg nicht geglaubt.⁶²⁶

Im Anhang der zweiten erweiterten Auflage des „Exmönchs“ berichtet Gérard über den Verlauf der Berufungsverhandlung am 29. April 1900 und führt erneut die Aussagen und Vorwürfe der Betroffenen, hier auch die Aussage der Babette Hunseder auf. Der Unmut des Verfassers über die Bestätigung des erstinstanziellen Urteils wird deutlich: „Dieses Urtheil verstehe, wer da will, das Volk versteht es nicht.“⁶²⁷ Dabei scheint Gérards persönliches Interesse an dem Fall auf: Die Bestätigung des erstinstanziellen Urteils bedeutete die Aufrechterhaltung seiner Verurteilung wegen Beleidigung Natilis.

3.7.3 Zwischenfazit

Wenn die medialen Berichte über Natili und sein Tun auch große Unterschiede aufweisen, waren sich die Journalisten weitgehend einig darüber, dass Natilis Handlungen verurteilungswürdig waren. Sie sahen darin weniger ein Unrecht an den Betroffenen – manche Berichte stellten diese sogar als Komplizinnen – dar, sondern vor allem ein Zeichen von Natilis moralischer und sittlicher Verkommenheit. Seine Identität als Priester und Ordensmann war in dieser Hinsicht von besonderer Brisanz. Während bei einigen Zeitungsberichten eine möglichst objektive Berichterstattung im Fokus stand, scheinen andere bewusst auf die Empörung der Leser:innen abgehoben zu haben, indem sie die Vorwürfe und die Vorkommnisse polemisch darstellten. Darin zeigen sich einige Topoi, die für den antikerikalen Diskurs des 19. Jahrhunderts typisch waren: Das Charakterbild des Täters steht im Vordergrund, inwiefern es sich um ein Unrecht an den beteiligten Frauen handelte, ist sekundär. Ziel ist insbesondere eine Skandalisierung und eine Kritik am Klerus.

625 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 12.

626 Vgl. Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 12f.

627 Der Exmönch Dr. Peter Natili, München ²1900 (BayHStA MJu 13184), 16.

In dieser Form der Darstellung manifestiert sich die Gewalt der Repräsentation (vgl. III.1.2.1, III.3.2.4), die bereits allgemein für den antiklerikalen Diskurs festgestellt wurde (vgl. IV.3.3). Es scheint, als würden sich die Berichte gegen das Unrecht und damit für die Betroffenen aussprechen. Die Aussagen und Anliegen der Betroffenen werden aber nicht angemessen wiedergegeben bzw. spielen keine Rolle in den Zeitungsartikeln. Die Vorfälle werden vielmehr für eigene Zwecke der Medienmacher instrumentalisiert und die Betroffenen damit erneut zum Schweigen gebracht.

Der „Exmönch“ nimmt dabei eine besondere Position ein. Auch er hebt auf die Empörung der Leserschaft ab und verwendet entsprechende antiklerikale Motive. Dabei bleibt Gérard nicht bei der Kritik an der Sittenlosigkeit eines einzelnen Priesters stehen, sondern verbindet sie mit einer Kritik insbesondere an den Kirchenfunktionären und ihrem System der Vertuschung. Gérard zieht dazu auch die Moraltheologie Liguoris heran, auf die sich Antiklerikale in ihrer Kritik regelmäßig beriefen, um das Vorgehen der Bistumsleitung zu erklären. Zugleich dokumentiert der Verfasser sehr ausführlich die Aussagen von drei Betroffenen und räumt ihrer Perspektive damit ungewöhnlich viel Platz ein, ohne sie dabei von vornherein einseitig für seine Zwecke zu vereinnahmen. In seiner Deutung dieser Aussagen bleibt er jedoch der Logik der Systemkritik verhaftet. Indem er sie als Bruch des Zölibats einordnet, wird er dem Gehalt der Betroffenen Aussagen nicht vollständig gerecht und instrumentalisiert sie ebenfalls für seine Zwecke.

3.8 Deutung der Gemeinschaft

Zuletzt ist noch zu analysieren, wie die Schwesterngemeinschaft die Taten Natilis deutete. Hier soll nicht auf die Interpretation einzelner Schwestern geblickt werden (vgl. dazu 3.2), sondern auf das, was als offizielles Narrativ der Gründungsgeschichte bis in die Gegenwart geprägt wurde. Die frühesten überlieferten Aufzeichnungen dazu stammen aus dem Jahr 1919. Damit werden in diesem Kapitel Deutungen in den Blick genommen, die mit deutlichem Abstand zu den Taten und deren Bekanntwerden in der Öffentlichkeit entstanden. Der Prozess der Auseinandersetzung mit der Gründungsgeschichte respektive der Missbrauchshandlungen durch Natili soll hier zu-

nächst chronologisch dargestellt werden, insoweit er sich durch die Archivbestände rekonstruieren lässt. Anschließend können verschiedene Strategien des Umgangs mit den Vorwürfen gegen den Gründer differenziert werden.

3.8.1 Darstellung der Gründung nach Sr. Rosa Rodler

Die früheste sicher zu datierende schriftlich festgehaltene und überlieferte Schilderung der Gründungsgeschichte findet sich als Beilage zu einem Brief Sr. Rosas an den Erzbischof von Bamberg aus dem Jahr 1919, in dem sie um offizielle Anerkennung der Gemeinschaft bittet. In dieser Darstellung wird der Name Natili mit keinem Wort erwähnt. Es heißt schlichtweg:

„Im Oktober des Jahres 1890 bildete sich in München ein Verein vom hl. Josef für ambulante Krankenpflege, der es sich zur Aufgabe gemacht hatte, für seine Mitglieder billige Krankenpflegeschwestern – um mäßiges Entgelt für die Bemittelten und unentgeltlich für die Armen – zur Verfügung zu stellen. Aus diesem Verein entwickelte sich allmählich die Schwesternvereinigung.“⁶²⁸

Auch die Prozesse finden keine Erwähnung. Dass die Jahre 1899 und 1900 für die Gemeinschaft krisenhaft waren, wird lediglich dadurch deutlich, dass dem Verein im Jahr 1900 kaum mehr Pflegerinnen zur Verfügung gestanden haben. Sr. Rosas Rolle in der Bewältigung dieses Problems wird besonders hervorgehoben: „Da sammelte Kreszentia Rodler, die sich bereits längere Zeit der Krankenpflege widmete, gleichgesinnte Jungfrauen um sich, übernahm das Josefs Haus Perlach und die Krankenpflege für den Verein.“⁶²⁹ Dass Sr. Rosa hier ihren weltlichen Namen verwendete, diente möglicherweise dazu, dem Vorwurf vorzubeugen, dass sich die Schwestern bereits den Anschein einer religiösen Gemeinschaft gaben, bevor sie sich tatsächlich als solche bezeichnen konnten.

628 Sr. Rosa Rodler, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10).

629 Sr. Rosa Rodler, Geschichtlicher Überblick, als Beilage in: Kreszentia Rodler an Erzbischof von Bamberg [Jakobus von Hauck], Eingabe 20.06.1919 (A-FSV 1.20.11.7–10).

Ein weiteres Schreiben Sr. Rosas, das vermutlich bereits 1912 oder 1918 im Zuge einer Bitte um Anerkennung im Erzbistum München und Freising verfasst wurde, prägt dasselbe Narrativ.⁶³⁰ In diesem Bericht schreibt sie sich selbst den Gründungsimpuls zu: Sie sei es gewesen, die den besonderen Bedarf nach Krankenpflege auf dem Land erkannt und daher im Jahr 1900 Krankenpflegerinnen akquiriert habe, um sich dieser Aufgabe zu widmen. Sr. Rosa hatte es wohl zunächst so dargestellt, als ob die Gründung erst 1900 stattgefunden habe. Denn erst durch mehrere nachträgliche Einfügungen wird klar, dass sie sich 1891 dem bereits bestehenden Verein angeschlossen hat.

Auch die Gründungsgeschichte, die in den Regeln und Satzungen der Franziskusschwestern aus dem Jahr 1920 enthalten ist, orientiert sich an diesem Narrativ Sr. Rosas. Auch hier werden weder die Vorwürfe und Gerichtsprozesse gegen Natili noch der Gründer selbst erwähnt. Vielmehr wirkt es so, als hätten sich die Schwestern selbst zur Krankenpflege zusammengeschlossen. In den Jahren 1899/1900 habe der Verein

„mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen [gehabt; M.H.], die ihn zu vernichten drohten, doch ist es nach deren glücklichen Überwindung der damaligen Oberschwester von Perlach, Kreszentia Rodler, gelungen, auch weiterhin Jungfrauen, die sich der Krankenpflege im Sinne des Vereins vom hl. Josef widmen wollten, um sich zu sammeln.“⁶³¹

Die Urkunde über die Kanonische Konfirmation der St. Franziskus-schwestern Vierzehnheiligen, der Sr. Rosas Darstellung der Entstehung aus dem Jahr 1919 zu Grunde gelegen haben dürfte, nennt ebenfalls weder Natili, noch die Schwierigkeiten der Jahre 1899/1900 und sieht die Schwestern als zentrale Figuren der Gründung an: Im

630 Vgl. *Kreszentia Rodler*, Ursache der Entstehung der privaten Krankenpflegerinnen (Entwurf) (A-FSV 1.20.10.13–14). Das Dokument findet sich im Archiv der Franziskusschwestern zwischen Korrespondenzen zur Anerkennung mit dem Erzbistum München und Freising aus dem Jahr 1918. Die Unterschrift Sr. Rosas als „Vorsteherin der Krankenpflegerinnen des Vereins vom Hl. Josef“ deutet jedoch auf eine Entstehung vor der Umbenennung in „Franziskusschwestern“ hin.

631 Geschichte der Genossenschaft, in: Regeln und Satzungen der Kongregation der St. Franziskus-Schwestern, Freising 1920 (A-FSV Sonderstandort).

Jahr 1890 sollen „[f]romme Jungfrauen“⁶³² die Gemeinschaft gegründet haben.

3.8.2 Aufzeichnungen aus den Jahren 1936–1945

Von Sr. Aloisia Weigl (1884–1942) ist ein Notizheft überliefert, in dem sie unter anderem eine Liste an Dingen festhielt, die eine Frau beim Eintritt mitzubringen hatte, und in dem sie den Wäschebestand des St. Josefshauses aus dem Jahr 1936 notierte, aber auch die Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern.⁶³³ Sie beginnt zweimal die Anfänge der Josefsschwestern zu erzählen, wobei der erste Ansatz viele Fehler in den Jahreszahlen aufweist. So wird der Bezug des Josefshauses in Perlach etwa auf 1890 datiert. Der zweite Ansatz ist deutlich detaillierter, was die ersten zehn Jahre der Josefsschwestern angeht und deckt sich weitestgehend mit den Daten der offiziellen Chronik. Die Ungenauigkeit und Unsicherheit in Bezug auf die konkreten Daten kann darauf zurückgeführt werden, dass Sr. Aloisia die Anfänge nicht selbst miterlebt hatte (sie trat 1905 den Josefsschwestern bei und legte 1907 die erste Profess ab) und zum Zeitpunkt der Niederschrift wohl noch keine offizielle Chronik existierte. Obwohl die erste Seite aus dem Notizheft entfernt wurde, wird deutlich, dass die Gründungsinitiative eindeutig auf Natili zurückgeführt wurde, über den sie sich in großer Hochachtung und Wertschätzung äußert, wie es exemplarisch die folgende Passage zeigt:

„Darum hat der liebe Gott zu allen Zeiten edle, selbstlose und menschenfreundliche Seelen beeinflusst, welche um Gottes Willen versuchten, den armen, hilflosen und kranken Menschen Erleichterung und oftmals Rettung entgegen zu bringen.

Ein solch selbstloser und edler, menschenfreundlicher Helfer dürfen wir auch in unserem hochverehrten Stifter ansehen als Ordenspriester Hieronymitaner, Dr. Natili in Rom. (Vieti Vinium.)

Er war seiner Zeit in München und als sehr gelehrter und frommer Mann und hat wohl tief in das Elend und die Not der armen Bevölkerung in Stadt und Land geschaut.

632 *Bischof Jakobus von Hauck* an St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen, Kanonische Konfirmation, 4.10.1921 (A-FSV Sonderstandort).

633 Vgl. *Sr. Aloisia Weigl*, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.II.1942 – 54).

Aus seinem menschenfreundlichen Wesen heraus wollte er helfen – wo und wie er nur konnte. Dafür kam ihm sein reiches Wissen wohl zu Gute – das er nun als wohlstudierter Homopath – in Anwendung brachte.“⁶³⁴

Der Missbrauch und die Misshandlungen durch Natili werden ebenso wie die Ereignisse der Jahre 1899 bis 1901 nicht erwähnt. Sr. Aloisia erläutert lediglich, dass Natili von seinen Oberen nach Italien zurückgerufen worden sei. Interessant ist, wie sehr die Opferbereitschaft der ersten Schwestern, insbesondere von Sr. Rosa, betont wird. Über sie heißt es zudem: „Sie verstand es, Widerständiges durch zu halten mit einer Energie, die mit dem Boden stark verwurzelt zu sein schien, dem sie entstammte, und großen Sturm zu trotzen vermochte.“⁶³⁵ Und zusammenfassend wird über die Anfänge gesagt: „Ja, wer sich nur für den lieben Gott opfern wollte, kam doch – und blieb auch, – wenn er auch anfangs kämpfen mußte und mit vielen Enttäuschungen rechnen mußte.“⁶³⁶ In diesen Sätzen klingen Anfangsschwierigkeiten an, die jedoch nicht genauer ausgeführt werden. Diese werden als notwendige Opfer auf dem Weg zu einem religiösen Leben idealisiert. Umgekehrt wird der Austritt von Schwestern, die diesen „Proben der Anfangszeit“ nicht standhielten, als Zeichen dafür gedeutet, dass sie keinen ausreichenden Willen zu einem Ordensleben gehabt hätten. Da Sr. Aloisia die Anfangszeit selbst nicht miterlebt hatte, können ihre Ausführungen ein Hinweis darauf sein, wie die ersten Jahre zur damaligen Zeit innerhalb der Gemeinschaft gedeutet wurden. Es wird eine klare Abgrenzung von den Schwestern vorgenommen, die die Gemeinschaft in den 1890er Jahren verlassen hatten. Unter ihnen waren Schwestern wie Anna Jung, die Missbrauch erfahren und vor Gericht gegen Natili ausgesagt hatten. Im Licht von Sr. Aloisias Ausführungen wäre der einzige richtige Umgang mit dem Missbrauch gewesen, diesen als notwendiges Opfer anzusehen und unbeirrt an der Schwesterngemeinschaft festzuhalten. Eine Absonderung von ausgetretenen Schwestern, die auch zur Selbstversicherung und -bestätigung dienen konnte, mag nichts Außergewöhnliches gewesen sein. Sie konnte für Leserinnen des Textes, insbesondere solche, die von den Missbrauchsfällen

634 Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.II.1942 – 54).

635 Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.II.1942 – 54).

636 Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.II.1942 – 54).

wussten, jedoch auch eine Warnung sein, dass es nichts gebe, nicht einmal den sexuellen Missbrauch durch den Gründer, was eine gute, gottesfürchtige Ordensfrau von ihrem Weg abbringen könne.

Die „ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus“, vermutlich auf das Jahr 1942 zu datieren, Verfasserin unbekannt, äußern sich zwar nicht so überschwänglich über Natili wie Sr. Aloisia in ihrem Notizbuch, berichten aber ebenfalls ausschließlich positiv über den Gründer. Einige Abschnitte erinnern deutlich an das Narrativ, das sich auch bei Sr. Aloisia findet, so etwa die Schilderung, Natili hätte „tief in das Elend u. die Not der armen Bevölkerung geschaut“⁶³⁷ oder das Motiv der Gründung, das in der Erkenntnis Natilis gelegen habe: „Was nützen die besten Medizinen, wenn sie nicht richtig angewendet werden, d. h. wenn der arme kranke Mensch niemand hat, der sich mit ihm u. seiner Not abfindet u. ihm hilft.“⁶³⁸ Es wird von „Schwierigkeiten [...]“, die mit der Zeit der kleinen Gemeinschaft fast zum Verhängnis geworden wären⁶³⁹, und einer Verfolgung von Natili und den Josefsschwestern um das Jahr 1900 berichtet. Diese wird darauf zurückgeführt, dass Natili den Schwestern eine Ordenstracht gab, die der der Mällersdorfer Schwestern zu ähnlich gewesen sei. Ein Konflikt mit den Mällersdorfer Schwestern ist für diese Zeit in keiner der amtlichen Quellen erwähnt. Vielmehr lautete der Vorwurf, dass sich die Schwestern den Anschein einer anerkannten religiösen Gemeinschaft gaben, die sie nicht waren. Zudem habe Natilis Erfolg in der Homöopathie und die Behandlung der Armen viele Gegner hervorgerufen, sodass Natili schließlich von seinen Oberen nach Italien zurückgerufen werden

637 Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef (A-FSV Sonderstandort). Bei Sr. Aloisia heißt es wörtlich: Natili habe „wohl tief in das Elend und die Not der armen Bevölkerung in Stadt und Land geschaut“ (Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.11.1942 – 54)).

638 Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef (A-FSV Sonderstandort). Im Vergleich dazu bei Sr. Aloisia: „Wohl wird er sich gedacht haben, was helfen die besten Arzneien – wenn der arme Mensch in schwerer Krankheit niemand hat, der sich mit ihm und seiner Not abfindet“ (Sr. Aloisia Weigl, Inventar und Aufzeichnungen (A-FSV 03.11.1942 – 54)).

639 Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef (A-FSV Sonderstandort).

musste.⁶⁴⁰ Damit findet sich hier die bisher ausführlichste Äußerung zu den Konflikten der Jahre 1899 bis 1901. Die Missbrauchsvorwürfe werden allerdings auch hier nicht benannt und der Wahrheitsgehalt der Anklagen geleugnet.

3.8.3 Chroniken zurückgehend auf Sr. Cäcilia Parusel

Sr. Cäcilia Parusel war von 1945 bis 1947 die dritte Generaloberin der Kongregation. Aus ihrer Feder sind sechs Hefte (Heft Nr. 0–5) überliefert, in denen sie die allgemeine Geschichte der Kongregation aber auch die der einzelnen Konvente festhielt. Zudem lassen sich ein Chronikbuch, verfasst als Namenstagsgeschenk für die damalige Generaloberin Sr. Helmtrudis Ostermeier, und teilweise die Hauptchronik der St. Franziskusschwestern auf Sr. Cäcilias Aufzeichnungen zurückführen.

Zum Teil gleichen sich diese Chroniken bis in den Wortlaut, an entscheidenden Stellen der Geschichte sind jedoch unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt. So beginnt Sr. Cäcilia im Heft Nr. 0 mit den vier ersten Schwestern und ihrem Wunsch, sich den Armen und Kranken zu widmen, zu welchem Zweck sie sich Dr. Natili anschlossen, der seine Kenntnisse in Homöopathie den Armen und Kranken zur Verfügung habe stellen wollen.⁶⁴¹ In dieser Darstellung scheint die Gründung ein Zusammenschluss gleichrangiger Partner:innen gewesen zu sein, die sich verbündeten, um ein gemeinsames Ziel zu verfolgen. In der Chronik für Sr. Helmtrudis scheint es, als hätten die Schwestern die ersten Schritte zur Krankenpflegevereinigung bereits ohne Natili getan. Denn hier heißt es, sie hätten sich Anfang 1890 selbst eine Wohnung in der Schellingstraße gemietet.⁶⁴² Dies steht in Konflikt mit der Tatsache, dass die sogenannten ersten vier Schwestern im Laufe der Jahre 1890 bis 1894 erst nach und

640 Vgl. Unsere ersten bescheidenen Anfänge im Dritten Orden des hlg. Vaters Franziskus unter dem Schutze des heiligen Vater Josef (A-FSV Sonderstandort).

641 Vgl. *Cäcilia Parusel*, Entstehung der Kongregation der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen. Heft Nr. 0: St. Josefsschwestern von 1890–1913 (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Frühjahr 1890.

642 Vgl. *Cäcilia Parusel*, Chronikbuch 1956 (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zu Anfang 1890.

nach eintraten, wie es die Chronik selbst festhält. Die Hauptchronik beginnt dagegen mit Natili, der Krankenschwestern zum Zweck der Krankenpflege von Armen und Bedürftigen suchte.⁶⁴³ Aus der Darstellung Natilis in den Chroniken lässt sich nicht schließen, dass es einen Konflikt zwischen ihm und den Schwestern gegeben haben könnte, geschweige denn dass er die Schwestern missbraucht hatte. Vielmehr werden seine Frömmigkeit, Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft sowie seine asketische Lebensweise hervorgehoben, in denen er den Schwestern als Vorbild diene. Beispielhaft wird dies deutlich am Eintrag zum Tod Natilis in der Chronik für Sr. Helmtrudis:

„Nun ist er bei Gott und am Ziel. Sein Leben war erfüllt mit Werken der Nächstenliebe. Er war gütig gegen alle und streng gegen sich selbst. Dass er sein Werk nicht selbst weiterführen konnte, schmerzte ihn tief, er wollte den Schwestern einen guten Ordensgeist einprägen und sie in hlg. Armut erziehen und was er von ihnen verlangte, lebte er ihnen vor.

Die Schwestern werden H. H. Pater im Gebet nicht vergessen und er wird seinerseits vom Himmel aus sicher das Werden und Wachsen seiner Schwestern durch seine Fürbitte unterstützen.“⁶⁴⁴

Das Motiv des „tiefen Einblicks in das Elend des Volkes“, das bereits in früheren Chroniken angewandt wurde, ist hier erneut verarbeitet. In der Hauptchronik wird im Kontext der kanonischen Konfirmation an die Gründung des Krankenpflegevereins durch Natili erinnert und darum gebeten, Natili möge der Gemeinschaft „weiterhin Helfer sein durch Fürsprache bei Gott, damit unsere Kongregation grüne und blühe und Früchte der Heiligkeit bringe zum Wohle der Menschheit und zum Segen der Schwestern selber.“⁶⁴⁵

Ein weiteres Motiv, das alle drei Chroniken eint, ist das des „Sturms“, mit dem die Ereignisse der Jahre 1899 bis 1901 beschrieben werden. Es ist von Verleumdung und Verfolgung die Rede. Das Heft

643 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Frühjahr 1890.

644 *Cäcilia Parusel*, Chronikbuch 1956 (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 9.5.1914.

645 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zu Dezember 1921.

Nr. 0 und die Chronik für Sr. Helmtrudis verwenden die gleichen Worte, um diese Zeit zu beschreiben:

„Es entbrennt ein heftiger Sturm gegen H. H. P. Dr. Natili.

Da er mit seiner homöopathischen Behandlungsweise sehr große Erfolge hatte, war ihm die Ärzteschaft sehr aufsässig. In seiner großen Nächstenliebe nahm er sich besonders der armen Kranken an um Gotteslohn, aber auch die höchsten Kreise wendeten sich in Krankheitsfällen an ihn und er hatte eine glückliche Hand und half allen.

[...]

Er war ein Ausländer, Italiener, dem man zwar nichts Unrechtes nachweisen konnte, aber er war vielen im Wege – und so wurde er schließlich des Landes verwiesen, wie ein Verbrecher.

Die Schwestern waren trostlos. Sie hatten gehofft, durch diesen edlen Priester, der selbst sehr asketisch lebte und sich in christlicher Nächstenliebe ganz hinopferte, besonders, da er auch von Rom kam, umso sicherer Anerkennung ihrer Lebensweise zu erhalten – und nun dieser Schlag.“⁶⁴⁶

Als Gründe für die angebliche Verleumdung werden demnach Natilis erfolgreiche homöopathische Behandlungen angeführt. Die Verleumdung wird nicht konkretisiert, es wird aber festgehalten, dass die Anschuldigungen nicht bewiesen werden konnten. Zum ersten Mal wird in einer Darstellung der Gründungsgeschichte deutlich, dass es ein offizielles Verfahren der Ausweisung gegeben hat, wenn Natilis Behandlung „wie ein Verbrecher“ auch als völlig unbegründet dargestellt wird.

In der Hauptchronik wird der Eintrag zum Jahr 1900 mit einem Zitat von Franz Libermann (Gründer der Kongregation *Saint Cœur de Marie*) eingeleitet, das die Widerstände, die die Kongregation in diesen Jahren erlebte, als notwendige Geburtswehen einer Kongregation bzw. als heiliges Leiden der Gerechten erscheinen lässt:

„Wir sind arm, klein, unbeachtet, ja verachtet, und das nicht bloß als Genossenschaft im allgemeinen, sondern jedes einzelne Mitglied. Das

646 *Cäcilia Parusel*, Entstehung der Kongregation der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen. Heft Nr. 0: St. Josefsschwestern von 1890–1913 (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1900; *Cäcilia Parusel*, Chronikbuch 1956 (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1900.

trifft übrigens bei allen Kongregationsanfängen zu. Man wird so ein wenig als Abenteurer, die in Ermanglung eines Besseren es mit der Gründung versuchen, angesehen und behandelt. Ohne Namen, ohne Schutz müssen wir unter jeden und allen, mit denen wir zu tun haben, uns erniedrigen; müssen Mühen, Unbilden und Ungerechtigkeiten hinnehmen, nicht nur widerstandlos, sondern stillschweigend wie ein Armer, der von einem Mächtigen mit Füßen getreten wird. Also Schwierigkeiten überall, im allgemeinen und im besonderen, von innen und von außen, von seiten der Menschen und bösen Geister.“⁶⁴⁷

Angesichts der Stichhaltigkeit der Anschuldigungen gegen Natili wiegt insbesondere der Aufruf zum Stillschweigen schwer, da er impliziert, dass die Schwestern nicht über Unrecht und Leid sprechen dürfen, das ihnen widerfährt. Dieses Ideal findet sich auch in den anderen beiden Chroniken Sr. Cäcilias. Hier wird im Kontext des Jahres 1900 auf die durch Natili überlieferte Regel verwiesen und betont, dass „das Stillschweigen ganz gewissenhaft gehalten“⁶⁴⁸ wurde.

Natilis Heilerfolge, seine Unterstützung durch adlige Damen und Ausländerfeindlichkeit werden hier als Motiv für die Verleumdung und Verfolgung benannt. Der Austritt eines Großteils der Mitglieder wird damit begründet, dass diese durch die Anfeindungen eingeschüchtert worden seien.⁶⁴⁹ Der Eintrag zum Jahr 1901 steht unter der Überschrift „Sei geduldig im Leiden“ und beginnt mit einem Zitat des Hl. Franziskus: „Segnet diejenigen, welche euch verfolgen und danket denen, die euch verleumdern, denn für all dieses ist uns das Himmelreich bereitet.“⁶⁵⁰ Die Vorwürfe werden durch die Zitate nicht nur als haltlos dargestellt, sondern die Schwestern und Natili werden als gemeinsame Opfer dieser Verleumdungen gedeutet. Hinzu kommt eine Glorifizierung des Leids, das die Schwestern offenbar auch durch Pöbeleien in ihrer alltäglichen Arbeit erfuhren. Die Er-

647 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1900.

648 *Cäcilia Parusel*, Entstehung der Kongregation der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen. Heft Nr. 0: St. Josefsschwestern von 1890–1913 (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1900; *Cäcilia Parusel*, Chronikbuch 1956 (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1900.

649 Vgl. Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1900.

650 Chronik der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum Jahr 1901.

fahrungen der Schwestern, die Missbrauch durch Natili erlebten, werden hier in keiner Weise berücksichtigt.

Die Darstellung Natilis steht in großem Gegensatz zur Darstellung P. Schauermanns, den Sr. Cäcilia insbesondere in der Chronik für Sr. Helmtrudis an mehreren Stellen offen kritisiert und unter anderem als „Diktator“⁶⁵¹ bezeichnet. Die wertschätzenden Ausführungen zu Natili sind demnach nicht einfach als gewöhnlicher Respektsbeweis einem Priester gegenüber zu verstehen, sondern entsprachen vermutlich Sr. Cäcilias persönlicher Auffassung. Im Chronikbuch für Sr. Helmtrudis benennt sie allerdings Erzbischof Jakobus v. Hauck im Kontext der Konfirmation als Gründer und dankt Natili und P. Schauermann lediglich für ihren jeweiligen Verdienst an der Entstehung und Entwicklung der Gemeinschaft.⁶⁵²

3.8.4 Aufzeichnungen aus den Jahren 1953–1987

Von P. Sigebert Kalb, der zwischen 1925 und 1927 als Spiritual der Franziskusschwestern fungierte, sind handschriftliche Aufzeichnungen zu „Ursprung und Gründung der Solanusschwestern“ überliefert. Diese wurden vermutlich auf eine Anfrage von Sr. Helmtrudis hin verfasst, die sich über die Ereignisse erkundigte, die zur Trennung der Solanusschwestern von den Franziskusschwestern führten. Wenn der Fokus dabei auch auf den Auseinandersetzungen mit P. Schauermann liegt, geht er doch auf die Anfänge unter Natili ein. Es scheint, als hätte P. Kalb ein recht umfassendes Wissen über die Taten Natilis gehabt und habe den Wahrheitsgehalt der Vorwürfe nicht in Frage gestellt. In seinen Aufzeichnungen bleibt er dennoch vage. Sein Wissen über Natili wird deutlich, wenn er schildert, dass Schauermann der Begründer der Solanusschwestern geworden sei, „nachdem sie mit ihrem Stifter schlimme Erfahrungen gemacht hat-

651 *Cäcilia Parusel*, Chronikbuch 1956 (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 2.4.1918. Dass sich Sr. Cäcilia und P. Schauermann nicht gut verstanden, war kein Geheimnis. So bezeichnet P. Kalb Sr. Cäcilia etwa als „Todfeindin“ P. Schauermanns und erwähnt Bestrebungen Schauermanns, Sr. Cäcilia aus dem Orden zu werfen (vgl. *P. Sigebert Kalb*, Ursprung und Gründung der Solanusschwestern (Kopie), 24.9.1953 (A-FSV 1.12.3)).

652 Vgl. *Cäcilia Parusel*, Chronikbuch 1956 (A-FSV Sonderstandort), Eintrag zum 5.10.1921.

ten.“⁶⁵³ Deutlicher wird er noch, wenn er schreibt: „Er [Natili; M.H.] geriet in schlimmen Ruf, kam auch vor Gericht, das diesen Ruf bestätigte. Das Münchner Ordinariat entzog ihm die Leitung der Schwestern, so daß diese nun verwaist dastanden.“⁶⁵⁴ Zwar liegt mit diesem Zitat eine der konkretesten Ausführungen zu den Vorwürfen und den Gerichtsprozessen gegen Natili vor, die in den Chroniken und Aufzeichnungen zu den Anfängen der Kongregationen zu finden sind, doch auch darin wird weder der Missbrauch benannt noch die Schwestern als Betroffene der Untaten Natilis. Woher P. Kalb sein Wissen über Natili bezog, kann nicht mehr nachvollzogen werden, wahrscheinlich hatte er die Fälle selbst in der Presse verfolgt.

Einen Einblick in das offizielle Narrativ, das innerhalb der Gemeinschaft gepflegt wurde, geben Aufzeichnungen aus dem Noviziat von Sr. Solana Söllner (geb. 1937) aus den Jahren 1960/61.⁶⁵⁵ Sie schrieb nieder, was sie im Noviziatsunterricht über die Entstehung der Kongregation gelernt hatte. Dieser Darstellung zu Folge lag die Initiative zur Gründung bei den ersten fünf [!] Schwestern, die jedoch nicht namentlich benannt werden. Natili wird nur am Rande als „Helfer und Berater in beruflichen und wirtschaftlichen Fragen“⁶⁵⁶ erwähnt und auch der Name und die Person Sr. Rosas werden nicht genannt. P. Schauermanns Rolle für die Entwicklung der Kongregation wird dagegen besonders hervorgehoben. Die Konflikte mit ihm und die Abspaltung der Solanusschwestern finden keine Erwähnung.⁶⁵⁷

Aus den 1960er Jahren liegt zudem eine Chronik vor, die vermutlich 1965 verfasst wurde und in Teilen auf einen Entwurf von P. Engelhard Spachtholz zurückgeht.⁶⁵⁸ Der Beginn der Chronik ist bemerkenswert, da er mit dem in vielen Gemeinschaften gepflegten Narrativ des heiligen Anfangs und der heiligen Gründer bricht und

653 P. Sigebert Kalb, Ursprung und Gründung der Solanusschwestern (Kopie), 24.9.1953 (A-FSV 1.12.3).

654 P. Sigebert Kalb, Ursprung und Gründung der Solanusschwestern (Kopie), 24.9.1953 (A-FSV 1.12.3).

655 Vgl. Sr. Solana Söllner, Geschichtliche Aufzeichnungen vom Noviziat 1960/61 (A-FSV Sonderstandort).

656 Sr. Solana Söllner, Geschichtliche Aufzeichnungen vom Noviziat 1960/61 (A-FSV Sonderstandort).

657 Vgl. Sr. Solana Söllner, Geschichtliche Aufzeichnungen vom Noviziat 1960/61 (A-FSV Sonderstandort).

658 Geschichtlicher Überblick von 1890–1964, 30.4.1965 (A-FSV Sonderstandort).

eine klare Deutung der Anfänge der Kongregation vorgibt, die sich durch die Chronik zieht.

„Am Anfang der Kongregation der St. Franziskusschwestern steht nicht ein Heiliger oder ein besonders charismatischer Mensch wie bei den großen Ordensgründungen der Kirchengeschichte in alter und neuer Zeit, dessen Gnade den Anfang getragen, dessen überragendes Beispiel die ersten Jünger geführt, dessen Kraft und Gnade gar keine Schwierigkeiten hätte aufkommen lassen, der den schweren Anfang hätte auf seine Schultern nehmen können, sondern nur gewöhnliche, sterbliche Menschen, aber doch Menschen mit einer großen Liebe zu den Armen und Notleidenden, Menschen mit einem großen Helferwillen. Diese Liebe und Bereitschaft zum Helfen gab den Anstoß zur Gründung. So mußte sich die Schwesternschaft selbst den Weg suchen und viele Schwierigkeiten überwinden.“⁶⁵⁹

Diese Einleitung stellt die Mitglieder der Gemeinschaft mit ihren menschlichen Stärken und Schwächen in den Mittelpunkt und reduziert die Anfänge nicht auf eine zentrale Gründungsfigur. Sie leugnet nicht, dass es Schwierigkeiten in der Anfangszeit gab und unterstreicht zugleich den Einsatz der Schwestern, der wesentlich dazu beigetragen habe, diese Probleme zu überwinden. Zugleich werden die Hindernisse der Anfangszeit als nach wie vor prägend für die Gemeinschaft dargestellt und scheinen nicht einfach überwunden: „Sie [die Kongregation; M.H.] leidet und trägt schwer in ihren Anfängen an menschlicher Armseligkeit und Unzulänglichkeit durch Zusammentreffen verschiedener ungünstiger Umstände, nicht aber durch den Geist der Schwestern selbst.“⁶⁶⁰

Die konkrete Ausführung der historischen Ereignisse beginnt dann mit der Person Natilis, der den Krankenpflegeverein gründete und in dessen Dienst sich die ersten Schwestern stellten. Wie bei Sr. Solana ist die Rede von fünf ersten Schwestern, die hier auch mit ihren Geburtsnamen benannt werden: Babette Walter, Maria Schandl, Theresia Gick (eigentlich: Dick), Elisabeth Meister und Anna Jung. Sr. Rosa wird erst als sechste Schwester genannt. Die Ereignisse der Jahre 1899–1901 werden auf einen Konflikt zwischen Natili und der Ärzteschaft reduziert. Es wird erwähnt, dass Natili von einem Prozess bedroht gewesen sei und dass er 1900

659 Geschichtlicher Überblick von 1890–1964, 30.4.1965 (A-FSV Sonderstandort).

660 Geschichtlicher Überblick von 1890–1964, 30.4.1965 (A-FSV Sonderstandort).

nach Italien zurückkehren musste. Die Schwestern seien ebenfalls Opfer von „Unwillen und Verdächtigungen“ seitens der Bevölkerung geworden, die ihre Ansichten über Natili auch auf die Schwesternschaft übertrug. Sr. Rosa wird als zentrale Figur dargestellt, die die Gemeinschaft „klug und energisch“ aus dieser Krise geführt habe. Im Kontext der Abspaltung der Solanusschwestern werden Sr. Rosa und ihre leibliche Schwester Sr. Josefa als „die beiden eigentlichen Gründerinnen“⁶⁶¹ angesehen.

Unter dem Titel „Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation – Vorgeschichte“ liegt eine weitere Chronik vor, von der jedoch weder Verfasserin noch Abfassungsdatum bekannt sind.⁶⁶² 1987 nutzte P. Luber sie als Vorlage für eine Geschichte der Solanusschwestern.⁶⁶³ Die Darstellung der Jahre 1890–1914 ist in beiden Versionen identisch. Darin wird die Gründungsmotivation Natili zugeschrieben, der sich Krankenpflegerinnen suchte, die die ambulante Pflege ausführen konnten. Bereits im ersten Eintrag zum Jahr 1890 wird einer Kritik an Natili vorgebeugt, indem er in seiner ärztlichen Betätigung als sehr verantwortungsbewusst dargestellt wird: „Er kannte seine Grenzen und schickte diejenigen Patienten, die er nicht zu heilen vermochte, gewissenhaft zum Arzt.“⁶⁶⁴ Das Bekanntwerden der Vorwürfe gegen Natili wird dann auch als Denunziation deklariert, weil Ärzte und Apotheker ihm seinen Erfolg nicht gegönnt hätten.⁶⁶⁵ Die Ausweisung Natilis und der Austritt einer großen Zahl an Kandidatinnen wird erwähnt. Es fehlt jedoch die Hervorhebung der Rolle Sr. Rosas in dieser Krise, die sich in einigen anderen Chroniken findet.

661 Geschichtlicher Überblick von 1890–1964, 30.4.1965 (A-FSV Sonderstandort).

662 Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation (Archiv der Solanusschwestern).

663 P. Rainer Luber, Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation – Vorgeschichte, 11.12.1987 (PAB 01–2439–2).

664 P. Rainer Luber, Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation – Vorgeschichte, 11.12.1987 (PAB 01–2439–2), Eintrag zum Jahr 1890; Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation (Archiv der Solanusschwestern), Eintrag zum Jahr 1890.

665 Vgl. P. Rainer Luber, Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation – Vorgeschichte, 11.12.1987 (PAB 01–2439–2), Eintrag zum Jahr 1900; Ein Blick in die Geschichte unserer Kongregation (Archiv der Solanusschwestern), Eintrag zum Jahr 1900.

3.8.5 Chroniken der Solanusschwestern

Auch die Chroniken der Gemeinschaft der Solanusschwestern können einen Einblick in die Deutung der Taten geben, da sie die Gründungsgeschichte mit den Franziskusschwestern teilen und erst 1925 durch Trennung von diesen entstanden.

Die möglicherweise frühesten Aufzeichnungen gehen auf Anna Westermeier (1896–1943) zurück.⁶⁶⁶ Sie verschriftlichte die Geschichte der Kongregation zwischen 1911 und 1939, geht aber auch auf deren Ursprung bei den Josefsschwestern ein. Die Person Natilis wird nicht erwähnt. Es wird lediglich von der Gründung des Vereins und dem Zusammenschluss der Schwestern zu einer Wohngemeinschaft berichtet, die sich schließlich eine eigene Kleidung gaben und das Haus in Perlach „aus eigenen Mitteln“⁶⁶⁷ erwarben. Hervorzuheben ist, dass neben Sr. Rosa und Sr. Hieronyma auch Maria Schandl und Anna Jung zu den ersten vier Schwestern gezählt werden (vgl. 2.2.2). Für die Jahre 1899/1900 wird lediglich von „ziemlich grossen inneren und äusseren Schwierigkeiten“⁶⁶⁸ berichtet. „[E]s fehlte zum Teil an Nachwuchs, zum Teil an der festen zusammenfassenden geistlichen Leitung“⁶⁶⁹. Das Fortbestehen der Gemeinschaft über diese Krise hinaus wird maßgeblich auf den Einsatz Sr. Rosas zurückgeführt, der es gelang, neue Pflegerinnen für die Gemeinschaft anzuwerben. Das hier gewählte Narrativ ähnelt sehr den Darstellungen der Anfänge, die auf Sr. Rosa zurückgeführt werden können. Nachdem Sr. Rosa sich 1925 den Solanusschwestern angeschlossen hatte, kann angenommen werden, dass sie dort bis zu ihrem Tod 1944 das Sprechen über die Anfänge als eine der wenigen Zeitzeuginnen stark prägte.⁶⁷⁰

666 *Sr. Anna Westermeier*, Chronik Urschrift 1911–1939 (Archiv der Solanusschwestern).

667 *Sr. Anna Westermeier*, Chronik Urschrift 1911–1939 (Archiv der Solanusschwestern).

668 *Sr. Anna Westermeier*, Chronik Urschrift 1911–1939 (Archiv der Solanusschwestern).

669 *Sr. Anna Westermeier*, Chronik Urschrift 1911–1939 (Archiv der Solanusschwestern).

670 Neben Sr. Rosa hatte sich von den ersten Schwestern nur noch ihre Schwester Ottilie Rodler, Sr. Josefa (teilweise auch: Josepha), den Solanusschwestern angeschlossen. Sie war jedoch erst 1900 der Krankenpflegegemeinschaft beigetreten.

Die „Chronik der Solanusschwestern – Vorgeschichte“, die Sr. Claudia Ambros verfasste, benennt Natili als Gründer der Josefschwestern. Schon zu Beginn wird erwähnt, dass Natili viele Feinde unter den Ärzten und Apothekern hatte, die ihn verleumdeten und schließlich seine Ausweisung erreichten. Diese wird jedoch auf das Jahr 1895 datiert.⁶⁷¹ Wie bei Anna Westermeier werden für das Jahr 1899/1900 „innere und äußere Schwierigkeiten“ überliefert, die ebenfalls im Mangel an Nachwuchs und geistlicher Leitung gesehen werden.⁶⁷² Die Überwindung der Krisen 1895 und 1899/1900 werden jeweils auf den Einsatz Sr. Rosas zurückgeführt.⁶⁷³ Wie in der Chronik Anna Westermeiers werden auch hier als erste Schwestern unter anderem Anna Jung und Maria Schandl genannt.⁶⁷⁴

Die Chronik von Sr. Claudia wurde zusammen mit einem Beitrag von P. Wilhelm Forster zum „Wirken des Dr. Peter Natili in München“ als „Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926“ veröffentlicht.⁶⁷⁵ P. Forster zeichnet ein anderes Bild von Natili. Er hatte Einblick in die Akten zu Natili aus dem Münchner Staatsarchiv und dem Bayerischen Hauptstaatsarchiv und damit Zugang zu Wissen, dass über die Jahrzehnte und mit dem Versterben der Zeitzeug:innen verloren gegangen war. Seine Darstellung der Anfänge der Kongregationen orientieren sich stark an der Lektüre der Akten. So wird der volle Umfang der gegen Natili erhobenen Vorwürfe wiedergegeben sowie die gerichtliche Einschätzung, nach der Natili die Untersuchungen der Schwestern nutzte, um „seine eigenen sinnlichen Gelüste zu befriedigen“ und nach der die Aussagen Staudingers und Jungs als „völlig glaubwürdig“ zu erachten sind.⁶⁷⁶ P.

671 Sr. Claudia Ambros, Chronik, 1981, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern), Eintrag zum Gründer und zum Jahr 1895.

672 Sr. Claudia Ambros, Chronik, 1981, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern), Eintrag zu den Jahren 1899/1900.

673 Vgl. Sr. Claudia Ambros, Chronik, 1981, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern), Einträge zu den Jahren 1895 und 1899/1900.

674 Vgl. Sr. Claudia Ambros, Chronik, 1981, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern), Eintrag zum Jahr 1890.

675 Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern).

676 P. Wilhelm Forster, Das Wirken des P. Dr. Natili in Muenchen, in: Vorgeschichte der Solanusschwestern 1890–1926 (Archiv der Solanusschwestern).

Forster enthält sich einer eigenen Bewertung dieser Aktenbefunde und lässt sie für sich selbst sprechen. Seine Aufzeichnungen können unter denen, die in bzw. für die Kongregationen der Franziskus- bzw. Solanusschwestern erstellt wurden, bis heute als ausführlichste Darstellung der Missbrauchsfälle durch Natili gelten.

Dass P. Forster seine Zusammenfassung des Archivmaterials mit den Franziskusschwestern teilte, ist durch einen entsprechenden Briefwechsel belegt.⁶⁷⁷ Mindestens die damalige Generaloberin Sr. Judith Dinkel wusste demnach über die Vorwürfe gegen Natili Bescheid und darüber, dass diese nicht einfach als Verleumdung einzuordnen waren. Dennoch schreibt sie 1991 an P. Heinrich Fürst, Natili sei ein „äußerst fähiger Mann [gewesen; M.H.], der aber in vielen seiner regen Aktivitäten mißverstanden wurde.“⁶⁷⁸ Die Nachforschungen, die 1990 in den Münchner Archiven sowie im Vatikanischen Archiv vorgenommen wurde, scheinen für die Kongregation und ihre Haltung gegenüber dem Gründer keine Konsequenzen nach sich gezogen zu haben.

3.8.6 Darstellung der Gründung im 21. Jahrhundert

Einen Einblick in den Umgang mit den Missbrauchsfällen durch den Gründer in der jüngeren Geschichte der Kongregation und in die Art und Weise, wie die Gründungsgeschichte nach außen dargestellt wurde, geben die Homepages der St. Franziskusschwestern. Auf der deutschen Seite wurde unter dem Reiter „Unsere Geschichte“ bis Dezember 2023 P. Natili als Gründer benannt, ohne die Vorwürfe zu thematisieren, die gegen ihn vorgebracht wurden. Die peruanische Seite der Kongregation berichtet deutlich ausführlicher über die Anfänge. Unter der Überschrift „Fundador(as)“ ist ein eigener Abschnitt den Gründer(inne)n gewidmet. Die ersten Schwestern spielen für die in Peru lebenden Kongregationsmitglieder eine wichtige Rolle und werden teilweise als Mitbegründerinnen angesehen, worauf auch die Überschrift hinweist. Der Abschnitt der Homepage zu den „Fundador(as)“ widmet sich allerdings ausschließlich der

677 Vgl. P. Wilhelm Forster an Sr. Judith Dinkel, Schreiben mit Übersendung von persönlichen Aufzeichnungen 8.8.1990 (A-FSV 1.11.9.1.5).

678 Sr. Judith Dinkel an P. Heinrich Fürst, Dankesschreiben 19.3.1991 (A-FSV 1.11.9.2.3).

Person Natilis, dessen Biographie im Detail geschildert wird. Zur Person des Gründers wird (Stand August 2024) nicht kritisch Stellung genommen. Vielmehr wird auch hier das Narrativ geprägt, dass Natili aufgrund des Neids der Münchner Ärzteschaft und der Münchner Kleriker wegen Kurpfuscherei angeklagt und aus Bayern ausgewiesen wurde.⁶⁷⁹ Bis zum Beginn des Aufarbeitungsprojekts im Sommer 2020 bestimmte dieses Narrativ über den Gründer das Sprechen über die Gründungsgeschichte. Die Informationen zu den Missbrauchsvorwürfen scheinen in der Gemeinschaft nicht weitergegeben worden zu sein. Auch Sr. Victoria, die sich, wie bereits erwähnt, 2002 im Rahmen ihrer Magistraarbeit mit der Figur des Gründers auseinandersetzte, scheinen die entsprechenden Archivdokumente nicht zugänglich gemacht worden zu sein.⁶⁸⁰

Nachdem ab Juni 2020 alle Kongregationsmitglieder über die von P. Natili begangenen Missbrauchsfälle informiert wurden und eine intensive interne Auseinandersetzung begonnen hatte, erfolgte eine offizielle Bekanntmachung der Missbrauchsfälle am 7.11.2023. Die Kongregationsleitung veröffentlichte eine entsprechende Pressemitteilung und eine Erklärung auf ihrer deutschen Homepage, in der der Weg der Aufarbeitung seit Sommer 2020 beschrieben und die Missbrauchsfälle durch Natili umfassend benannt und anerkannt werden.⁶⁸¹ Ziel der Gemeinschaft sei „ein verantwortetes Sprechen über die Missbrauchsfälle“ und eine Reflexion der „bleibende[n] Verantwortung, die sich für die Kongregation aus dieser Gründungsgeschichte ergibt“⁶⁸². Auch der Abschnitt zur Geschichte der Gemeinschaft wurde angepasst. Hier heißt es (Stand August 2024):

„In den Jahren 1899 und 1900 muss sich Natili vor dem Münchner Amtsgericht wegen sexuellen Missbrauchs in vier Fällen verantworten. Obwohl das Gericht den Zeuginnen glaubt, kommt es zu keiner Verurteilung. Natili wird jedoch 1900 in seine Heimat Italien ausgewiesen.

679 Vgl. <http://franciscanasdebambergape/es/quienes-somos/nuestros-origenes/> und <http://franciscanasdebambergape/es/quienes-somos/fundador/>.

680 Eine deutsche Übersetzung der Magistraarbeit liegt der Verfasserin vor. Sr. Victoria, die nur mit Vornamen genannt werden möchte, stimmte der Wiedergabe von Zitaten oder Paraphrasen jedoch nicht zu.

681 Vgl. www.fs-vierzehnheiligen.de/aktuelles/detail/franziskusschwestern-arbeiten-eigene-geschichte-auf.

682 www.fs-vierzehnheiligen.de/aktuelles/detail/franziskusschwestern-arbeiten-eigene-geschichte-auf.

Dies hinterlässt auch Spuren in der noch jungen Gemeinschaft. Die verbliebenen Schwestern gewährleiten weiterhin die Betreuung der Kranken und pflegen ihr religiöses Leben.“⁶⁸³

Dass dieser Schritt für die Kongregation auch mit Hürden und Widerständen verbunden war und das Ergebnis eines längeren Prozesses ist, macht die Generaloberin Sr. Regina Pröls in einem Interview deutlich:

„Wir hatten Angst, so ein dunkles Kapitel unserer Ordensgeschichte anzugehen. Vor vier Jahren haben wir beschlossen, uns dem Thema zu stellen und diesen Weg der Aufarbeitung zu gehen. Eigentlich wäre es schon viel früher dran gewesen. Aber wir haben uns erst jetzt dazu in der Lage gefühlt. Jetzt sind wir gottfroh, das getan zu haben.“⁶⁸⁴

3.8.7 Zwischenfazit

“We were living the worst crisis: the accusations of sexual abuse against the Founder. No one talked about it. I was amazed by how the crisis was hushed up and you would only talk in secret with your closest friends. They gathered us to give us the news of our new statutes and we had a big celebration. This was the *modus operandi* of the community: to silence voices by diverting attention to what was good and what was shining and silence the crises.”⁶⁸⁵

Dieses Zitat stammt nicht aus der Geschichte der Franziskusschwestern, sondern von einem Mitglied von *Sodalicio de Vida Cristiana*⁶⁸⁶. Die Art und Weise, wie die Gemeinschaft auf das Bekanntwerden der Missbrauchsfälle gegen den Gründer Luis Fernando Figari reagierte, erinnert an manche Darstellungen der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern. Erst mit Beginn des Aufarbeitungsprojekts 2020 wurde es allmählich möglich, in der Kongregation der Franziskusschwestern offen über den Missbrauch durch den

683 www.fs-vierzehnheiligen.de/ueber-uns/unsere-geschichte/deutschland (Stand 26.08.24).

684 SPENDIER, Franziskusschwester Regina Pröls.

685 FIGUEROA/TOMBS, *God's Plan*, 152.

686 *Sodalitium Christianae Vitae*: religiöse Laienbewegung, 1971 in Peru gegründet. Seit 2011 wurden Vorwürfe des Missbrauchs an Minderjährigen und Erwachsenen gegen mehrere Führungspersonlichkeiten unter anderem den Gründer Luis Fernando Figari bekannt (vgl. KÄUFER, Vorwürfe gegen Gemeinschaft; FIGUEROA/TOMBS, *God's Plan*).

Gründer zu sprechen, das Unrecht, das die Betroffenen erfahren hatten, anzuerkennen und die Rolle der Gemeinschaft in den Missbrauchsfällen und im Umgang damit kritisch zu reflektieren. Für die 120 Jahre zwischen Natilis Ausweisung aus Bayern 1900 und dem Beginn des Aufarbeitungsprojekts können verschiedene Strategien des Umgangs mit dem Gründer und den Missbrauchsfällen ausgemacht werden, die sich in unterschiedlichen Narrativen über die Gründungsgeschichte niederschlugen. Die frühesten Aufzeichnungen, die auf Sr. Rosa zurückgehen, versuchen die Missbrauchsfälle aus der Geschichte zu tilgen, indem sie auch Natili aus der Geschichte der Kongregation streichen. Stattdessen werden die Schwestern selbst als Initiator:innen der Krankenpflegegemeinschaft dargestellt und insbesondere der Einsatz Sr. Rosas für die Gemeinschaft wird unterstrichen. Die Tilgung des Missbrauchs aus der Geschichte und das Verschweigen jeglicher Probleme und Konflikte in den Anfangsjahren, bezog sich teilweise auch auf Schwestern wie Anna Jung, die die Gemeinschaft im Verlauf der 1890er Jahren bereits wieder verlassen und von denen sich einige vor Gericht kritisch über Natili geäußert hatten. Immer wieder begegnet ein Narrativ der „ersten vier Schwestern“, gemeint sind Sr. Hieronyma Walter, Sr. Rosa/Petra Rodler, Sr. Philomena Meister und Sr. Cölestine Dick. Anna Jung, Maria Schandl und Sr. Monika Rösl werden nur in wenigen Aufzeichnungen erwähnt (vgl. 2.2.2). Diese Vorgehensweise des Tilgens/Verschweigens und der Umschreibung der Geschichte kann in Einklang mit den übrigen Strategien der Abgrenzung von Natili gebracht werden, die die Gemeinschaft auf dem Weg zur Anerkennung vollzog: Bei Sr. Rosa der Wechsel des Ordensnamens von Petra zu Rosa (vgl. Fn. 188), die Umbenennung der Gemeinschaft von Josefsschwestern in Franziskusschwestern, die Ablehnung eines Besuchs Natilis in München 1908 und die Ablehnung einer Leitung durch die Hieronymiten 1915 sowie die Erweiterung des Wirkungskreises auf das Bistum Bamberg und schließlich die Verlegung des Mutterhauses dorthin (vgl. 2.5.2).

Diese Darstellung, die sich insbesondere in den ersten Aufzeichnungen Sr. Rosas zeigt, prägte auch die Gründungserzählungen der Solanusschwestern, denen sich Sr. Rosa 1925 anschloss: Natili wird nicht in allen Chroniken erwähnt und während Anna Westermeier lediglich innere Schwierigkeiten für die Probleme der Gemeinschaft erwähnt und die damaligen Geschehnisse damit verharmlost, führt

Claudia Ambros außerdem Verleumdungen und die Ausweisung Natilis an, leugnet aber den Wahrheitsgehalt der Vorwürfe. Die Strategie der Leugnung findet sich auch in den meisten Aufzeichnungen der Franziskusschwester. Nachdem Sr. Rosa die Gemeinschaft verlassen hatte, scheint sich das Gründungsnarrativ geändert zu haben. Die Aufzeichnungen ab 1936 erwähnen Natili als Gründer und äußern sich mindestens wertschätzend über sein Engagement. Teilweise liegt geradezu eine Glorifizierung des Gründers vor. Die Missbrauchsfälle werden entweder als Anfangsschwierigkeiten bezeichnet – selbst P. Kalb, der offenbar Kenntnis der Vorfälle hatte, blieb bei wenig aufschlussreichen Andeutungen – oder aber zu Verleumdungen und Denunziationen erklärt. Eine explizite Erwähnung der sexuellen Handlungen weist keine der Aufzeichnungen auf. Dies geschieht ausschließlich in den Aufzeichnungen P. Forsters, die er auf Basis seiner Archivrecherche erstellt hatte. Prägend für die Gründungsgeschichte waren die Ausführungen Sr. Cäcilia Parusels, die sich in der Hauptchronik niedergeschlagen haben. Sie führte das Motiv des Sturms für die Gerichtsprozesse und die Anschuldigungen gegen Natili ein. Zudem wird das Schicksal der Gemeinschaft in dieser Zeit in den Chroniken Parusels sowie in der Hauptchronik als Leiden der Gerechten dargestellt. Damit werden die Erfahrungen der Anfeindung, aber auch des Missbrauchs selbst als ein notwendiges Opfer auf dem Weg der Gemeinschaft idealisiert und jede Frage der Verantwortung und der Schuld von der Gemeinschaft und dem Gründer abgewandt (vgl. außerdem auch die Aufzeichnungen Sr. Aloisia Weigels, 2.3.4). Zudem wird in Anlehnung u. a. an die Regel auf das Gebot des Schweigens verwiesen, indem das Leid demütig zu ertragen sei. Solange noch Zeitzeug:innen lebten, konnte diese Darstellung als bleibende Mahnung verstanden werden, über die Taten Natilis zu schweigen. Mit der Zeit führte dies dazu, dass sie tatsächlich in Vergessenheit gerieten, sodass die Verbindung zum Missbrauch nicht mehr unbedingt hergestellt wurde. Doch auch für alle folgenden Schwesterngenerationen blieb die Botschaft, dass über Probleme innerhalb der Gemeinschaft nicht gesprochen werde und Opfer und Leid ohne Klage zu ertragen sei. Wie stark diese Narrative waren, lässt sich daran nachvollziehen, dass die Gemeinschaft, erst 30 Jahre nachdem die Vorwürfe gegen Natili durch die Sichtung der Archivakten wieder bekannt wurden, einen offiziellen Aufarbeitungsprozess anstieß.

4 Fazit: Sprechen und Schweigen über den Missbrauch in der Gründungsgeschichte der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war die Erkenntnis, dass das Deuten von Missbrauchserfahrungen als solche und das Sprechen darüber keine Selbstverständlichkeiten sind, sondern für Betroffene häufig mit neuen Verletzungen einhergehen, weil ihnen nicht geglaubt und ihre Deutung nicht anerkannt wird. Dies spiegelt sich auch in der Tendenz der aktuellen Forschung zu Missbrauch in der katholischen Kirche wider, die Rolle des Umfelds, der *bystander* stärker in den Blick zu nehmen, in deren Verantwortung es liegt, den Betroffenen zuzuhören, den Missbrauch anzuerkennen und damit einen entscheidenden Beitrag zur Bewältigung der Taten durch die Betroffenen zu leisten. Die Auseinandersetzung mit der Theorie der *epistemic injustice* von Fricker und weiteren Konzeptionalisierungen epistemischer Ausschlüsse lieferte Begriffe, um das Unrecht zu benennen, das vielfach auf die eigentliche Missbrauchserfahrung folgt. Zudem wurde deutlich, dass diese epistemische Ungerechtigkeit Ursachen auf strukturell-gesellschaftlicher Ebene hat und Ausdruck weitreichenderer Diskriminierungsformen ist. Im Wissen darum, dass sich die epistemische Ungerechtigkeit, die Betroffene erfahren, auch in historischen Quellen niederschlägt, und dass Wissenschaftler:innen gefährdet sind, diese epistemischen Ungerechtigkeiten zu reproduzieren, wurden Frickers Tugenden der *epistemic justice* herangezogen und für die Arbeit an historischen Quellen adaptiert. Dabei wurde ein weites Verständnis epistemischer Ungerechtigkeit zu Grunde gelegt, das neben Frickers *epistemic injustice* auch andere Formen epistemischer Ausschlüsse berücksichtigt. Das Ergebnis war ein hermeneutischer Zugang, der im Rahmen von zwei Schritten eine intensive Auseinandersetzung mit den Quellen ermöglichte, die sensibel für die Beeinträchtigung der Berichte durch epistemische Ungerechtigkeit war und dadurch einerseits die Begrenzungen des Sprechens, andererseits die subversiven Formen der Deutung herausarbeiten konnte.

Eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem historischen Kontext der Kaiserzeit gab im ersten Schritt Einblick in die sozialen und politischen Bedingungen sowie die symbolischen Zwänge in Form

von gesellschaftlichen und religiös geprägten Geschlechterverhältnissen und Rollenbildern, die das Leben von Frauen, spezifisch auch von Ordensfrauen prägten. Zugleich wurde deutlich, dass die patriarchalen Zugriffe das Leben und Selbstverständnis der Frauen nicht vollständig bestimmten, sondern dass es auch Freiräume und Handlungsoptionen gab, die sich Frauen zu eigen machten, um ihre Wirkungskreise zu vergrößern, sei es in kleinen alltäglichen Handlungen, durch die Wahl ihrer Lebensform, z. B. den Eintritt in eine Frauenkongregation oder durch politisches Engagement in der Frauenbewegung. Dieser Blick auf die Lebensrealität von Frauen half, den historischen Kontext zu erfassen, in dem die Gründung der Franziskusschwestern Vierzehnheiligen und der Missbrauch durch den Gründer P. Natili stattfanden. Die sozialen, politischen und religiösen Bedingungen beeinflussten aber auch den Diskurs zu sexualisierter Gewalt im Kaiserreich, der eigens in den Blick genommen wurde, um die damals zur Verfügung stehenden Konzepte zur Deutung von sexuellem und reproduktiven Missbrauch herauszuarbeiten. Im Bewusstsein dafür, dass hermeneutische Ressourcen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Räumen ungleich verteilt sein können, wurden die für die Analyse relevanten Sphären des Rechts, der katholischen Kirche, der Medien und der Alltagswelt untersucht. Deutlich wurde, dass den Sphären jeweils unterschiedliche Logiken und Wertvorstellungen zu Grunde liegen, die aber auch miteinander in Wechselwirkung stehen, und dass zwischen den schriftlich fixierten Normen, ihrer Anwendung und Auslegung zu unterscheiden ist. Manifeste wie operative Konzepte⁶⁸⁷ zur Deutung von legitimer und illegitimer Sexualität waren stark androzentrisch geprägt und von patriarchalen beziehungsweise klerikalischen Vorstellungen beeinflusst. Die damaligen Ideale von Sittlichkeit und weiblicher Ehre ließen eine Anerkennung sexualisierter Gewalt nur unter spezifischen Bedingungen zu und formten ein Opferskript, in das sich Betroffene zu fügen hatten, wenn sie als solche anerkannt werden wollten. Kirchenrecht und Moraltheologie sanktionierten sexuelle Handlungen zwar unter bestimmten Bedingungen (wenn sie außerehelich stattfanden). Ein Konzept sexualisierter Gewalt, das ein Unrecht an einer betroffenen Person bezeichnet, fehlte jedoch vollständig. Auch wenn Frauen hermeneutisch marginalisiert waren, was die Bildung offi-

687 Vgl. HASLANGER, *Resisting Reality*, 365–380; in dieser Arbeit III.3.1.2

eller Konzepte sexualisierter Gewalt anging, konnte herausgearbeitet werden, dass sie sich die Regeln und Konventionen des Diskurses zu eigen machten, um ihre Ziele, z. B. die Ahndung oder Bekanntmachung eines Unrechts oder die Zahlung einer Entschädigung, zu erreichen.

Im Wissen um die Geschlechterverhältnisse der Kaiserzeit und im Bewusstsein für epistemische Ungerechtigkeiten, die dadurch hervorgerufen werden konnten, war es möglich, die Fallstudie zum Missbrauch in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern und dem Sprechen darüber durchzuführen. Bei den Übergriffen, die die Betroffenen schilderten, hatte es sich nicht um strafrechtliche Tatbestände der Not- oder Unzucht gehandelt. Natili hatte sie offenbar ohne Anwendung expliziter physischer Gewalt oder Zwang verübt. Vielmehr hatte er seine Macht- und Autoritätsposition als Beichtvater, Gründer und Leiter der Josefsschwestern sowie Heilkundler ausgenutzt, um die Übergriffe anzubahnen und – in Teilen unter dem Deckmantel seiner medizinischen Tätigkeit – durchzuführen. Darin ähneln die Taten vielen aktuelleren Fällen von Missbrauch, die ebenfalls ohne Anwendung physischer Gewalt erfolgen. Die vorliegende Fallstudie zeigt, welchen Einfluss die Geschlechterverhältnisse auf das Sprechen über derartigen Missbrauch in der Seelsorge bzw. einer religiösen Gemeinschaft hatten und wie dies durch den Kontext der neu entstehenden Kongregation im engeren und der katholischen Kirche im weiteren Sinn noch verschärft wurde. Die Ergebnisse werden im Folgenden hinsichtlich der übergreifenden *hidden patterns* ausgewertet, die das Sprechen über den Missbrauch normierten und begrenzten, und es werden die Bedingungen zusammengefasst, unter denen Missbrauch auch damals schon als solcher gedeutet wurde. In dieser Gesamtschau auf die Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens kann schließlich auch die Frage nach der Verantwortlichkeit der verschiedenen Akteur:innen für ihren Umgang mit den Betroffenen und deren Berichten beantwortet werden.

4.1 Grenzen des Sprechens über Missbrauch

Die Auseinandersetzung mit Theorien epistemischer Ungerechtigkeit, insbesondere mit Frickers Konzept der *epistemic injustice*, hat

gezeigt, dass das Wissen Betroffener über ihnen widerfahrenes Unrecht auf drei Ebenen gefährdet sein kann: Durch unzureichende hermeneutische Ressourcen, durch Unwuchten in der Glaubwürdigkeitsökonomie und durch externalisierten Widerstand (*external negative resistance*) gegen das Wissen.

4.1.1 Unzulängliche kollektive hermeneutische Ressourcen

Die Marginalisierung von Frauen in Bezug auf die fachlichen Diskurse, in denen Definitionen sexualisierter Gewalt diskutiert und festgelegt wurden, führte dazu, dass insbesondere die manifesten Konzepte häufig unzulänglich waren, um die Erfahrungen der Frauen zu erfassen – wie die vorliegende Fallstudie zeigt, galt dies auch für Missbrauch in pastoralen Kontexten. Das bürgerliche Frauen- und Männerbild, sowie die Vorstellungen von Sexualität und Ehre normalisierten die Passivität der Frau bei sexuellen Handlungen sowie die Dominanz des Mannes bis hin zur Anwendung von Gewalt (innerhalb bestimmter Grenzen). Für illegitime sexuelle Handlungen ergab sich daraus ein Opferskript, das vorsah, wie sich eine betroffene Frau zu verhalten hatte: Entweder sie war absolut wehrlos, etwa im Zustand der Bewusstlosigkeit oder aufgrund von akuten Drohungen gegen ihren Körper oder ihr Leben. Andernfalls hatte sie durchgehend massiven Widerstand zu leisten. Jede kleine Abweichung, wie ein den Übergriffen vorausgehender Flirt oder eine Unterbrechung des Widerstands, konnte als Zustimmung gewertet werden. Durch die medialen Berichte über klerikale Übergriffe wurde das Bild des passiven, wehrlosen Opfers noch verstärkt. Diese Bilder und Skripte, die aus den strafrechtlichen, gesellschaftlichen und medialen Diskursen über sexualisierte Gewalt hervorgingen, standen im Gegensatz zum Missbrauch, den Natili verübt hatte. Er wandte keine explizite physische Gewalt an und die Betroffenen leisteten keinen oder nur vorsichtigen und begrenzten Widerstand, drückten ihre Ablehnung z. B. durch Weinen aus oder lehnten Natilis Avancen zunächst vehement ab, gaben gleichwohl seinem wiederholten Drängen nach. Vor Gericht wäre dies nicht als ausreichender Widerstand anerkannt worden. Insbesondere die Aussagen Magdalena Staudingers weisen Momente auf, die als explizite Zustimmung gewertet werden konnten: Etwa als sie einwilligte, dass Natili sie zu Studienzwecken nackt sehen dürfe, ihre Aussage, sie habe sich ihm

„hingegen“, und die Tatsache, dass sie Natili auch immer wieder selbst aufsuchte. Die Berichte der Betroffenen sind dagegen auch nicht durch die Darstellung ihrer Wehrlosigkeit gekennzeichnet, vielmehr unterstreichen sie immer wieder explizit ihre Handlungsfähigkeit und schildern, wie sie Natili auf subtile Weise von seinen sexuellen Übergriffen abzuhalten versuchten; so stellte sich Katharina Stein z. B. schlafend. Die zur Verfügung stehenden Konzepte und das Opferbild, das diese zeichneten, stimmten offenbar nicht mit den Erfahrungen der Betroffenen und ihrem Selbstverständnis überein.

Auch der Einfluss der Vorstellungen von weiblicher Ehre und „sittlicher Integrität“ an der Wende zum 20. Jahrhundert auf das Sprechen der Betroffenen konnte nachgewiesen werden. Die „sittliche Integrität“ einer Frau war Ausdruck der weiblichen Ehre und ihres gesellschaftlichen Werts. Dass sie als schützenswert erachtet wurde, war daher nicht auf eine Wertschätzung der persönlichen Autonomie jedes Menschen und der Wahrung der Intimsphäre zurückzuführen. Die Idee der Selbstbestimmung war zwar bereits in der Welt, hatte sich jedoch noch nicht durchgesetzt und in den Rechtstexten niedergeschlagen. Die Möglichkeit, als Betroffene anerkannt zu werden, war an die Sittlichkeit und Ehrbarkeit der Frau gebunden. Frauen, die außerehelichen Geschlechtsverkehr hatten, hatten deutlich schlechtere Chancen, als Betroffene sexualisierter Gewalt wahrgenommen zu werden. Zudem bedeutete ein sexueller Übergriff, egal unter welchen Umständen er zugefügt wurde, eine Verletzung der Ehre der Frau, was eine Minderung ihres gesellschaftlichen Ansehens nach sich zog sowie schlechtere Chancen auf eine Ehe. Dies war insbesondere für die ausgetretenen Josefschwestern ein relevanter Faktor. In ihren Berichten wird hervorgehoben, dass sie Natilis Übergriffe erfolgreich abwenden konnten und er diese nicht vollenden konnte.

Was die vorliegende Fallstudie erstmals herausarbeitet, sind die spezifisch katholischen Faktoren, die das Sprechen über Missbrauch an erwachsenen Frauen in dieser Zeit beeinflussten. Die gesellschaftlichen Sittlichkeitsvorstellungen existierten auch im Bereich der katholischen Kirche, waren hier allerdings zusätzlich religiös aufgeladen. Außereheliche Sexualität galt als Verstoß gegen den göttlichen Willen und seine Schöpfungsordnung, in der Sexualität als allein auf Fortpflanzung ausgerichtet angesehen wurde. Für die Betroffenen, die weiterhin ein Leben als Ordensschwester anstrebten, war

zudem das Gebot der Keuschheit ein limitierender Faktor für das öffentliche Sprechen über die Übergriffe. In der katholischen Moraltheologie und im Kirchenrecht waren die Deutungen als Verstoß gegen das sechste Gebot des Dekalogs, als Verstoß gegen klerikale Standespflichten oder die Heiligkeit der Sakramente vorrangig. Diese Delikte hatten keine Betroffenen, d. h. es wurden keine Rechte einer Person verletzt, sondern allein göttliches Recht. Eine Vorstellung sexueller Selbstbestimmung gab es nicht.⁶⁸⁸ Dies bedeutete, dass die betroffenen Ordensfrauen nicht über die Übergriffe sprechen konnten, ohne dabei zu implizieren, dass sie ebenfalls gegen göttliche Gebote verstoßen hatten. Auch wenn sie deshalb keine kirchenrechtlichen Strafen zu befürchten hatten, blieb doch das Moment der Schuld, das sie auf sich geladen hatten. Für die Schwestern bedeutete das eine Infragestellung ihrer Identität, die zentral auch auf dem Keuschheitsgelübde beruhte. Hinzu kamen Fragen nach dem Fortbestehen der Gemeinschaft, die noch nicht als Kongregation anerkannt war. Diese existenziellen Bedenken spielten sicherlich eine Rolle für das Sprechen bzw. Schweigen der Schwestern und dürften Ursache auch für das Verschweigen und Leugnen des Missbrauchs innerhalb der Gemeinschaft gewesen sein. Hinzu kamen kulturelle Aspekte der Gemeinschaft wie das Verbot, zu murren und mit Fremden über Angelegenheiten der Gemeinschaft zu sprechen. Auch Ideale wie Hingabe und Opferbereitschaft, die offenbar eine wichtige Rolle für die Gemeinschaft in ihren Anfängen, aber auch für Krankenpflegegemeinschaften im Allgemeinen, gespielt haben, boten keine geeignete Grundlage, um die Vorstellung eines Rechts auf körperliche und sexuelle Unversehrtheit und Autonomie zu entwickeln und dieses einzufordern. In ihrem Alltag gingen die Krankenpflegerinnen vielmehr regelmäßig an ihre körperlichen Grenzen und setzten ihr Leben und ihre Gesundheit für andere ein. All diese kulturellen und strukturell-rechtlichen Aspekte trugen dazu bei, dass die Josefsschwestern Stillschweigen über den Missbrauch während ihrer Zeit in der Gemeinschaft bewahrten.

Was den reproduktiven Missbrauch durch Natili angeht, ist eine Lücke in den interpretativen Ressourcen auf allen Diskursebenen festzustellen. Ansprechbar war lediglich der Vorwurf der Abtreibung.

688 Diese ist bis heute nicht im Kirchenrecht verankert (vgl. HAHN, Sex Offenses, 12; REISINGER, Eigenlogik, 72).

Die Tatsache, dass Natili die Betroffenen im Zuge des Missbrauchs schwängerte bzw. die Möglichkeit in Kauf nahm, sie zu schwängern, wurde nicht als eigenes Unrecht gegen die reproduktive Selbstbestimmung der Betroffenen anerkannt. Auch die Unterhaltsforderungen, die in solchen Fällen nicht unüblich waren, stellen keine Anerkennung dieses Unrechts dar, da sie auch bei einvernehmlichen sexuellen Akten gestellt werden konnten. Es fehlte damit nicht nur der Begriff des reproduktiven Missbrauchs, der im Diskurs um Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche erst verwendet wird, seit ihn Reisinger 2022 einführte,⁶⁸⁹ sondern auch ein grundlegendes Verständnis für das Unrecht, das er bezeichnet. Gleiches gilt für den Begriff und das Unrecht des spirituellen Missbrauchs. Zwar konnte herausgearbeitet werden, dass die spirituelle Selbstbestimmung der Schwestern in vielen Punkten beeinträchtigt war und dass verschiedene Aspekte der Spiritualität die Möglichkeit, Missbrauch als solchen zu deuten und darüber zu berichten, stark einschränkten. In der damaligen Zeit wurde dies jedoch nicht beanstandet und als eigenes Unrecht anerkannt. Die dazu nötigen hermeneutischen Ressourcen wurden erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts entwickelt.⁶⁹⁰

Der Ausschluss von Frauen aus straf- und kirchenrechtlichen, wissenschaftlichen und medialen Diskursen in der patriarchalen Gesellschaft der Kaiserzeit trug dazu bei, dass auch die zur Verfügung stehenden hermeneutischen Ressourcen stark androzentrisch geprägt waren. Erfahrungen von Frauen waren darin nur begrenzt repräsentiert, die manifesten und operativen Konzepte dienten vielmehr der Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung: Während es für reproduktiven und spirituellen Missbrauch noch keine Begriffe gab, ließen die Ressourcen zum Sprechen über sexualisierte Gewalt eine Anerkennung des Unrechts nur unter spezifischen Umständen zu. Einer Anerkennung der tatsächlichen Gewalt- und Missbrauchserfahrung standen sie in vielen Fällen eher im Weg. Damit schützten sie die Täter und das gesamte patriarchale System vor möglicher Kritik. Mit ihren Berichten über Missbrauch liefen die Betroffenen Gefahr hermeneutische Ungerechtigkeit zu erleben, öfter noch führte ihre hermeneutische Marginalisierung indes dazu, dass sie ihr

689 Vgl. REISINGER, Reproductive Abuse.

690 Vgl. TEMPELMANN, Geistlicher Missbrauch, 18–22.

Zeugnis über den Missbrauch unterdrückten und für sich behielten (*testimonial smothering*).

4.1.2 Vorurteile und Unwuchten in der Glaubwürdigkeitsökonomie

Nicht nur die zur Verfügung stehenden hermeneutischen Ressourcen waren unzulänglich, um den Missbrauch zu kommunizieren und umfassend anzuerkennen. Die betroffenen Frauen hatten zudem mit Vorurteilen zu kämpfen, die sich aus dem bürgerlichen Frauenbild ergaben. Vor allem Magdalena Staudinger, die offen über die sexuellen Handlungen sprach, die Natili an ihr vorgenommen hatte, wurde mit dem Vorurteil der Hysterie konfrontiert. Ihr Eintreten für ihre Rechte passte nicht in das Bild der passiven, handlungsunfähigen Betroffenen. Zudem deuten sich in der Beurteilung ihrer Glaubwürdigkeit vor Gericht Vorurteile hinsichtlich der Glaubwürdigkeit (psychisch) kranker Personen an, die es noch weiter zu erforschen gilt.⁶⁹¹ Vorurteile hinsichtlich weiblicher Hysterie waren aber nicht nur die Ursache für *testimonial injustice*, sondern boten auch eine geeignete Grundlage für den Täter, um die Glaubwürdigkeit Staudingers durch *third-personal gaslighting* bzw. *testimonial attack* zu untergraben. Ein weiteres Vorurteil, dass sich auf Betroffene sexualisierter Gewalt allgemein bezieht, manifestierte sich im staatsanwaltschaftlichen Einstellungsbeschluss, der Staudingers Aussage als nicht ausreichend verlässlich ansah. Als Grund wurde angeführt, dass sie erst so spät mit ihren Forderungen an die Öffentlichkeit getreten war und parallel einen Zivilprozess auf Entschädigung anstrebte. Im Hintergrund steht die Annahme, dass Betroffene das erlebte Unrecht sofort als solches erkennen und anzeigen.⁶⁹² Zugleich wirkte sich ein zu aktives Auftreten der Betroffenen negativ auf ihre Glaubwürdigkeit aus und ließ sie leicht rachsüchtig oder geldgierig erscheinen. Weiterhin zeigt sich in der Bewertung des Aussehens der Schwestern durch v. Luxburg ein Vorurteil, dass nur bzw. vor allem Frauen von sexualisierter Gewalt betroffen seien, die als besonders attraktiv angesehen werden. Dahinter steht die Vorstellung, nach der die Täter:innen von der Schönheit der Betroffenen zu ihren Taten gereizt

691 Auch *disability* scheint ein Faktor zu sein, der die Glaubwürdigkeit von Betroffenen beeinträchtigen kann vgl. FLYNN, Sexual Abuse, 194.

692 Vgl. KRAHÉ, Vergewaltigungsmythen, 47.

werden und ihre Triebe nicht mehr kontrollieren können. Dieser vielfach widerlegte Mythos impliziert jedoch auch eine Schuld-Umkehr, indem den Betroffenen durch ihre Schönheit, ihr aufreizendes Verhalten oder ihre Kleidung ein Teil der Verantwortung angelastet wird.

Auch Natilis Glaubwürdigkeit wurde stark angezweifelt. Während die Vorbehalte bei Magdalena Staudinger allerdings auf Vorurteilen gegenüber Frauen basierten, hatte sich Natili über viele Jahre verschiedene Vergehen und Verbrechen zuschulden kommen lassen, die den Glaubwürdigkeitsüberschuss, den er als Mann und als Priester vermutlich gehabt hätte, vor den staatlichen Behörden zunichtemachte. Bei seinen Anhänger:innen, wie z. B. der Familie Stempfle, blieb seine Autorität und seine Glaubwürdigkeit trotz aller Vorwürfe intakt. Zudem wurden keine Hinweise gefunden, dass seine Darstellung der Dinge von kirchlicher Seite angezweifelt worden wäre. Möglicherweise spielte auch das Geld, das er mitbrachte, um die Kirche und den Konvent für seinen Orden in Misano Mare zu bauen, eine entscheidende Rolle für seine gnädige Behandlung. Wie allerdings mit Blick auf die Veröffentlichungen von Götz von Olenhusen und Wolf deutlich wurde, war es nicht ungewöhnlich, dass Priester und Ordensangehörige innerhalb der Kirche einen Vertrauensvorschuss erhielten, der selbst durch schwerwiegende Vergehen kaum beeinträchtigt wurde (vgl. IV.3.4.3). Während der Verlust ihrer Ehre durch konsensuelle oder nicht-konsensuelle außereheliche sexuelle Handlungen Auswirkungen auf das gesamte Leben einer Frau haben konnte, hatte unsittliches Verhalten von Klerikern so gut wie keine Konsequenzen. Nach meist kurzen, milden Strafen und einer Versetzung konnten sie wie gewohnt ihren Tätigkeiten nachgehen. Dass es hier starke Unwuchten in der Glaubwürdigkeitsökonomie gab und mit zweierlei Maß gemessen wurde, ist offenkundig.

4.1.3 Externalisierter Widerstand

Die angeführten Fälle hermeneutischer und testimonialer Ungerechtigkeit können auf Vorurteile zurückgeführt werden, die mehr oder weniger bewusst vertreten wurden und sind mit Medina als eine

Form des internalisierten Widerstands zu verstehen.⁶⁹³ Instanzen externalisierten Widerstands (*external negative resistance*) finden sich in der Fallstudie in Form des Schweigegebots über die Vorgänge innerhalb der Gemeinschaft, das den Josefsschwestern auferlegt worden sein soll. Auch die Aussagen des Münchner Klerus vor Gericht legen nahe, dass es im Vorfeld eine Anweisung des Ordinariats gegeben haben könnte, sich nicht über konkrete Vorfälle zu äußern und sich eines eigenen Urteils zu enthalten. Der kirchliche Raum scheint damit der einzige gewesen zu sein, in dem die Taten nicht ansprechbar waren, weder innerhalb der Gemeinschaft der Josefs- bzw. Franziskusschwestern noch durch den Münchner Klerus und die zuständigen kirchlichen Behörden. Hinzu kommt die Weigerung des Ordinariats, mit den staatlichen Behörden zusammenzuarbeiten und ihnen ihre Akten auszuhändigen. Dies ist als weiterer bewusster Widerstand gegen die Aufklärung der Missbrauchsfälle zu werten.

4.2 Möglichkeiten des Sprechens

Trotz der angeführten Faktoren, die das Sprechen über Missbrauch begrenzten, nutzten einige Betroffene, namentlich diejenigen, die nicht (mehr) den Josefsschwestern angehörten, semantische und hermeneutische Zwischenräume, um über das Unrecht zu sprechen, das ihnen widerfahren war. Sie bewegten sich mit ihren Deutungen in einem Raum, in dem sie zwar nicht selbstverständlich intelligibel waren, aber auch nicht völlig unintelligibel. Staudinger nutzte vorhandene strafrechtliche Definitionen als hermeneutische Grundlage, die sie ausweitete, um den Missbrauch zur Sprache bringen zu können. Sie bezog sich dabei auf den einzigen Paragraphen, in dem Missbrauch durch Geistliche berücksichtigt wurde und bei dem der Fokus auf den Macht- und Abhängigkeitsverhältnissen lag statt auf dem Verhalten der Opfer: § 174 RStGB. Die Anwendung des § 174 Abs. 1 RStGB für die Vorwürfe unsittlichen Handelns von Natili an den Schwestern im Gerichtsverfahren 1899 stellte eine außergewöhnliche Ausdehnung des Tatbestandes dar, der eigentlich auf minderjährige Betroffene beschränkt war (vgl. IV.3.1.2.2), und zeugt vom Verfolgungswillen der Taten Natilis durch die Staatsanwaltschaft.

693 Vgl. MEDINA, Epistemology, 56.

Gerade mit Blick auf die heutige Diskussion um § 174 StGB wären weiterführende Recherchen von großem Interesse, die zeigen, ob der Paragraph in weiteren vergleichbaren Fällen angewandt wurde. Dass die Betroffenen nicht auf diese hermeneutische Ressource zurückgriffen, um ihre Erfahrungen verständlich zu machen, kann daran liegen, dass sie mit diesem Paragraphen nicht vertraut waren. In den Gerichtsverfahren wurden sie als Zeuginnen vernommen und hatten keinen Anwalt, der u. U. mit ihnen die Anwendbarkeit dieses Tatbestands diskutiert hätte. Staudinger wurde dagegen in ihrer Entschädigungsklage gegen Natili durch ihren Anwalt Dr. Gebhardt vertreten und stützte sich hier wohl auch auf § 174 Abs.1 RStGB, indem sie die besondere Autorität Natilis als Beichtvater und die damit einhergehende Verantwortung unterstrich.

Die ehemaligen Josefsschwestern, die vor Gericht gegen Natili aussagten, konstruierten ihre Berichte um bestehende hermeneutische Konzepte herum, da die bekannteren Tatbestände der Not- und Unzucht sowie die gesellschaftlichen und medialen Ressourcen den Betroffenen nicht dienten, um ihre Erfahrungen verständlich zu machen. Ihre Darstellungen der Taten sollten zwar auf das unsittliche Verhalten Natilis hinweisen, ohne aber einer der strafrechtlichen Definitionen zu entsprechen, da dies negative Konsequenzen für ihr Ansehen und ihren weiteren Lebensweg bedeutet hätte. Diese Form des subversiven Sprechens knapp unterhalb der strafrechtlichen Konzepte führte zwar zu keiner Verurteilung Natilis vor Gericht, weitere staatliche Institutionen wie das Bezirksamt München I, die Polizeidirektion und das Staatsministerium der Justiz erkannten jedoch den belastenden Gehalt der Aussagen gegen Natili und deuteten sein Verhalten als Missbrauch der Autoritätsposition und des Vertrauens, das ihm in seinem Amt geschenkt wurde. Diese Verurteilung von Natilis Taten beruhte auf einer Einschätzung seines Verhaltens in moralischer Hinsicht, das insbesondere als eines Priesters unwürdig eingestuft wurde.

Der kreative und subversive Umgang von Betroffenen mit den vorgegebenen Deutungskategorien, den Habermas, Hommen und Kienitz bereits für das 19. Jahrhundert nachgewiesen haben (vgl. IV.3.1.5), kann demnach auch für Fälle von Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche belegt werden. Die Unzulänglichkeit der zur Verfügung stehenden Ressourcen führte nicht zum vollständigen Verstummen der Betroffenen. Vielmehr bewiesen

die Betroffenen ihre Handlungsfähigkeit und nutzten vorhandene Deutungsspielräume aus, um ihre Erfahrungen den eigenen Anliegen entsprechend zu kommunizieren: Sie wiesen auf die verwerflichen Taten Natilis hin, ohne dabei ein zu großes Risiko für das eigene Ansehen einzugehen. Durch die subversive Art ihrer Deutungen waren sie auf Gegenüber angewiesen, die ihnen genau zuhörten, den Inhalt ihrer Aussagen prüften und sich dabei nicht von Vorurteilen, Opferskripten oder Vergewaltigungsmythen leiten ließen. Dass sie dieses Gegenüber insbesondere in staatlichen Institutionen fanden, kann darauf zurückgeführt werden, dass diese mit dem Strafrecht und damit auch mit § 174 RStGB vertraut waren und die juristischen Diskussionen zu sexualisierter Gewalt kannten, in denen eine Vorstellung weiblicher Selbstbestimmung teilweise bereits vorhanden war (vgl. IV.3.1.1). Dass diese Instanzen in der Lage waren, den Berichten der Betroffenen tatsächlich zuzuhören und sich nicht von Vorurteilen gegenüber den Betroffenen leiten zu lassen, zeigt, dass es grundsätzlich möglich war, den Missbrauch durch Natili als solchen zu benennen und anzuerkennen. Mit Fricker ist diesen staatlichen Behörden die Tugend der *epistemic justice* zu attestieren. Für die übrigen Akteur:innen kann demgegenüber gefolgert werden, dass sie der Verantwortung, die sie den Betroffenen gegenüber hatten, nicht gerecht geworden sind. Dies muss kein schuldhaftes Versagen darstellen. Es kann jedoch festgehalten werden, dass sie die Möglichkeit hatten, den Betroffenen tatsächlich zuzuhören und ihre Deutungen ernst zu nehmen, diese aber nicht nutzten.

4.3 Konsequenzen für die Betroffenen

Die Unzulänglichkeit der hermeneutischen Ressourcen und die Vorurteile gegenüber Frauen bzw. Betroffenen sexualisierter Gewalt führten zu verschiedenen Erfahrungen epistemischer Ungerechtigkeit. *Testimonial* und *hermeneutical injustice*, aber auch Glaubwürdigkeitsüberschuss, *testimonial smothering* und *third-personal gaslighting* bis hin zu *testimonial attack* konnte in den Quellen nachgewiesen werden. Mit Fricker besteht darin primär ein Unrecht gegenüber der Fähigkeit der Betroffenen, als Wissenssubjekt zu agieren. Was die sekundären Folgen angeht, geben die Quellen nur begrenzt Aufschluss. So wissen wir etwa nicht, inwiefern die Betroffenen dies

als eigenes Unrecht wahrnahmen und wie es sich auf ihr Selbstbild und ihre epistemischen Kompetenzen auswirkte. Die praktischen Konsequenzen der epistemischen Ungerechtigkeit lassen sich dagegen gut nachvollziehen. Nachdem die strafrechtlichen Ressourcen sich kaum eigneten, um die Erfahrungen der Betroffenen zu erfassen, kam es zu keiner Verurteilung Natilis auf dieser Ebene. Anders in den Medien und in der Bevölkerung, für die ein breites Wissen über die Taten Natilis festgestellt werden kann: Antiklerikale Diskurse der Zeit trugen wohl dazu bei, dass die Taten in Zeitungsberichten und Alltagsgesprächen als moralisch verwerflich eingeordnet wurden. Auch das kirchliche System der Vertuschung war bekannt und Gegenstand heftiger Kritik. Die Perspektive der Betroffenen und das Unrecht, das der Missbrauch für sie bedeutete, spielte dagegen höchstens eine untergeordnete Rolle. Leitend für die Bewertung der Taten war in beiden Sphären der Verstoß gegen das sechste Gebot des Dekalogs und der priesterlichen Standespflichten. Die Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse, in denen sich die Betroffenen befunden hatten, wurden nicht anerkannt. Diese undifferenzierte Betrachtung der Taten Natilis ließ die Betroffenen nicht unbedingt als Opfer, sondern leicht auch als Komplizinnen erscheinen. Dies hatte u. a. zur Folge, dass man den Josefsschwestern nach Natilis Ausweisung noch jahrelang mit großer Skepsis begegnete. Auch kirchlicherseits scheinen die Josefsschwestern mit Natili gemein gemacht worden zu sein. Im Erzbistum München und Freising erhielt die Gemeinschaft trotz jahrelanger Bemühungen keine Anerkennung als Diözesankongregation. Statt einer Aufarbeitung der Vorfälle, in denen auch eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Verantwortung der einzelnen Josefsschwestern für die Fortsetzung und Vertuschung des Missbrauchs hätte vorgenommen werden können, wurde die Gemeinschaft sich selbst überlassen.

Innerhalb der Gemeinschaft scheint es ebenfalls keine Form der Aufarbeitung gegeben zu haben. Das Streben nach kirchlicher Anerkennung machte es vielmehr notwendig, sich so weit wie möglich von Natili zu distanzieren und die Missbrauchsfälle aus der eigenen Geschichte zu tilgen. Obwohl es von kirchlicher Seite keine Anerkennung des Missbrauchs oder eine entsprechende Verurteilung Natilis gab, konnte die Kongregation nicht die kanonische Konfirmation als Diözesankongregation erhalten, solange sie noch mit ihm in Verbindung gebracht wurde, was als *bias* im Vergleich zur

Behandlung des Täters verstanden werden muss, der in Italien beinahe ungehindert seine Tätigkeit als Priester und Ordensmann fortsetzen konnte. Wie die Analyse der Chroniken und Aufzeichnungen zur Gründungsgeschichte der Franziskusschwestern zeigt, fand man verschiedene Strategien, mit dem Gründer und dem Missbrauch umzugehen, von der Tilgung der Taten aus der Geschichte, dem Umschreiben der Geschichte bis hin zur Glorifizierung des Gründers. Die Anerkennung des Unrechts, das die Betroffenen erlebt hatten, gehörte jedoch nicht dazu. Toxische Aspekte der Kultur der Gemeinschaft konnten sich weiter fortsetzen, wie das Schweigegebot gegenüber Außenstehenden und das Sprechverbot mit ausgetretenen Schwestern. Manche dieser Regeln wurden während der Gründungsphase sogar noch verschärft. Ansätze zur Missbrauchsprävention lassen sich vielleicht in dem Gebot entdecken, dass Schwestern nie mit einem Arzt allein sein sollten. Hier wird allerdings wiederum das Fehlen eines differenzierten Missbrauchsbegriffs im kirchlichen Kontext deutlich, da nicht klar wird, ob es um den Schutz vor Übergriffen oder den Schutz des Keuschheitsgelübdes ging. Auch die Einschärfung der Bedeutung der Keuschheit jeder einzelnen Ordensfrau für das Fortbestehen der Gemeinschaft in der Satzung von 1920 trug nicht zu einer differenzierten Betrachtung sexueller Handlungen bei, sie galten alle gleichermaßen als illegitim und als Gefährdung für die Gemeinschaft. Dies machte es unmöglich, Missbrauchserfahrungen innerhalb der Gemeinschaft anzusprechen. Verstärkt wurde dies noch durch die Ideale der Demut, der Opfer- und Leidensbereitschaft, der Verschwiegenheit sowie der Ablehnung und Abwertung von Kritik. Nicht nur für diejenigen, die von Nati missbraucht worden waren, bedeutete das Stillschweigen über ihre Erfahrungen, sondern auch für alle anderen Schwestern, die vielleicht in der Kindheit, im beruflichen Kontext oder ebenfalls im Ordensleben Missbrauch erfahren haben. Mit Blick auf die Kongregation als Ganze kann in diesen Idealen auch die Ursache dafür gesehen werden, dass sich die Gemeinschaft erst im Jahr 2020 im Stande sah, einen Aufarbeitungsprozess zu starten.

VI Ausblick: *Epistemic justice* und *injustice* in der Forschung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche

Das Konzept der *epistemic justice* von Fricker hat sich in der vorliegenden Arbeit als ein entscheidender Zugang erwiesen, um die verschiedenen Räume und Formen des Sprechens über den Missbrauch zu analysieren und in ihrer Eigenlogik nachzuvollziehen. Dabei wurden die historischen Bedingungen berücksichtigt, ohne das heutige Missbrauchsverständnis unreflektiert überzustülpen oder aber die dominante patriarchale Perspektive auf Sexualität und sexualisierte Gewalt in der Kaiserzeit zu reproduzieren. Das Konzept bietet damit, in seiner ausdifferenzierten und adaptierten Form, eine geeignete Hermeneutik für einen epistemisch gerechten Umgang mit Betroffenen und ihren Berichten. Wo Kavemann et al. epistemische Gerechtigkeit als wichtige Haltung hervorheben, um die Handlungs- und Definitionsmacht von Betroffenen zu stärken,¹ hat diese Arbeit gezeigt, wie sich dies auch mit Blick auf schriftliche Berichte über Missbrauch realisieren lässt, indem mit der Handlungsmacht Betroffener gerechnet wird, ihre Deutungen gehoben und ernst genommen werden. Damit stellt die angewandte Hermeneutik über die vorliegende Arbeit hinaus einen wichtigen Schlüssel für die weitere (pastoraltheologische) Forschung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche dar. Angesichts der lückenhaften und durch eine patriarchale und klerikalistische Perspektive geprägten Quellenlage zu Missbrauch an erwachsenen Frauen ist eine Hermeneutik essenziell, die das subversive Wissen der Betroffenen zu heben vermag. Das Wissen um die Mechanismen, die die Anerkennung des Missbrauchs in der Gründungsgeschichte der Franziskusschwesterinnen verhinderten, kann zudem hilfreich sein, um

1 Vgl. KAVEMANN/ETZEL/NAGEL, Epistemische Ungerechtigkeit, 147–153.

weitere Fälle aus dieser Zeit zu analysieren. So kann sich ein Schweigen auf Organisations- und Institutionsebene, wie bei den Franziskusschwestern über den Gründer, als verdächtig erweisen und auf ein vertushtes Unrecht hindeuten. Auf der Ebene der Betroffenen kann sich ein vermeintliches Schweigen durch genaue Untersuchung indes als subversives Sprechen herausstellen, wie es bei den ehemaligen Josefsschwestern der Fall war, die aussagten, Natili hätte keine unsittlichen Handlungen an ihnen vorgenommen und zugleich doch von Übergriffen berichteten.

Was in der Fallstudie auf die Auseinandersetzung mit historischen Fällen angewandt wurde, kann auch auf aktuelle Fälle übertragen werden. Einige der identifizierten Faktoren epistemischer Ungerechtigkeit sind heute noch wirksam, – wenn auch teilweise in leicht abgewandelter Form –, so etwa das Vorurteil der Hysterie, die Vorurteile gegenüber Betroffenen, der Glaubwürdigkeitsüberschuss von Klerikern, bestimmte Vergewaltigungsmythen usw. Eine weitergehende Auseinandersetzung mit Mechanismen epistemischer Ungerechtigkeit im katholischen Kontext könnte dazu beitragen, die Vorurteile, Mythen, Skripte und Ideale, die die Anerkennung des Missbrauchs in diesem spezifischen Raum verhindern, über die vorliegende Arbeit hinaus möglichst umfassend zu erheben. Dass es sich dabei vielfach um geschlechtsspezifische *hidden patterns* handelt, hat die vorliegende Fallstudie eindrücklich gezeigt. Dies bedeutet nicht, dass männliche Betroffene nicht auch unter epistemischer Ungerechtigkeit leiden, diese sind allerdings mit spezifischen Vorurteilen und widerständigen Ressourcen konfrontiert und vor allem auf Intersektionen mit weiteren Kategorien wie dem Status als Betroffener, *race*, *class*, *disability* etc. zurückzuführen. Die Bedeutung von Intersektionen für Erfahrungen epistemischer Ungerechtigkeit ist ein wichtiger Aspekt, der in der vorliegenden Arbeit nur am Rande bedacht werden konnte, und bleibt ein Desiderat, das Gegenstand zukünftiger Forschung sein muss.

Eine Auseinandersetzung mit heute noch wirksamen Phänomenen epistemischer Ungerechtigkeit ermöglicht eine Kritik der (kirchlichen) Praxis des Umgangs mit Missbrauchsbetroffenen und der zugrunde liegenden Wissensordnungen und Denkmuster. Es ist kritisch zu hinterfragen, wer unter welchen Bedingungen als Wissenssubjekt anerkannt wird, wie Wissen beschaffen sein muss, dass es als solches wahrgenommen wird und auf welchen Ideologien (im

Sinne von Bildern, Vorstellungen und Denktraditionen) dies beruht. Diese kritische Reflexion epistemischer Praktiken ist nicht nur eine Aufgabe für Kirche und Gesellschaft, sondern auch für die Pastoraltheologie als wissenschaftliche Disziplin. Eine Sensibilität für die Ursachen und Wirkweisen epistemischer Ungerechtigkeit und eine Korrektur unzureichender epistemischer Werkzeuge und Ressourcen kann zu einer verbesserten wissenschaftlichen, pastoralen und gesellschaftlichen Praxis beitragen, in der Betroffene tatsächlich als Wissenssubjekte anerkannt werden.

Die Hermeneutik epistemischer (Un-)Gerechtigkeit stellt sich in diesem Sinne auch als hilfreich für die Aufarbeitung von lange vergangenen und aktuelleren Missbrauchsfällen heraus. Indem die Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens konkret herausgearbeitet wurden, wurde deutlich, wo einzelne Akteur:innen unter den Möglichkeiten der Anerkennung zurückblieben. Ohne die Beweggründe außer Acht zu lassen, die zum Verschweigen und Vertuschen der Missbrauchsfälle führten, konnte so gezeigt werden, wo Akteur:innen ihrer Verantwortung gegenüber den Betroffenen nicht gerecht wurden. Diese Perspektive ist insbesondere für die Franziskusschwester:innen relevant, die sich mit dem Aufarbeitungsprojekt bereits der Verantwortung gestellt haben, sich mit der eigenen Geschichte auseinanderzusetzen. Indem die vorliegende Arbeit herausgearbeitet hat, warum und wie die Missbrauchsfälle in Vergessenheit geraten konnten, trägt sie zu einer kritischen Reflexion des Handelns der Gemeinschaft in Vergangenheit und Gegenwart bei. So wurde zwar deutlich, was die Ursachen für das Verschweigen waren, aber auch die Folgen, die in einer fortgesetzten Kultur des Schweigens und der Reproduktion toxischer Ideale bestanden, sind offenkundig. So ergeben sich aus der Auseinandersetzung mit der Gründungsgeschichte Impulse für die Gegenwart: Strukturen und Kultur der Gemeinschaft sind kritisch zu überprüfen und es ist ein verantworteter Umgang mit der Gründungsgeschichte zu finden, der die Taten des Gründers und die Betroffenen nicht aus der Geschichte ausgrenzt, sondern an sie erinnert und die Erinnerung zugleich als Mahnung für den aktuellen Umgang mit Missbrauchserfahrungen der Mitglieder versteht.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Alle Zitate wurden im Original belassen. Auch Hervorhebungen stammen aus dem Original, insofern nicht anders vermerkt. Da die Rechtschreibung und Zeichensetzung in den historischen Quellen teilweise stark von der heutigen abweichen, wurde hier auf eine Kennzeichnung von Fehlern und von Abweichungen von den heutigen Rechtschreib- und Grammatikregeln verzichtet.

Alle Links wurden, insofern nicht anders vermerkt, zuletzt abgerufen am: 23.12.2023

Ungedruckte Quellen und historische Periodika aus Archivbeständen

Archiv der Deutschen Franziskaner in Paderborn (PAB)

PAB 01-2439-1

PAB 01-2439-2

Archiv der Erzdiözese Salzburg (AT-AES)

AT-AES 1.2 11/11 Dominikanerinnen

Archiv des Erzbistums München und Freising (AEM)

BB001/1/2, PersA5656 – Moosauer Johann

EB006 27 Erledigung und Wiederbesetzung von Präses- und Kap 1881–1921

EB006 145 St.-Josephs-Bruderschaft 1847–1903

EB006 213 213 – Protokolle 1861–1913

Archiv der Solanusschwestern in Landshut

(keine offizielle Signatur vorhanden, daher als „Archiv Solanusschwestern“ bezeichnet)

Archiv der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen (A-FSV)

1.11 P. Pietro Natili

1.12 P. Jakob Schauermann

1.20 Besondere Schriftstücke Kongregation Aufbau

03.11 Verstorbene Schwestern

Sonderstandort (Dokumente haben keine eigene Signatur)

Quellen- und Literaturverzeichnis

Archiv der Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens (in der vorliegenden Arbeit abgekürzt als: ACIVC)

3803/15

330/22

1377/11

Archivio Apostolico Vaticano (AAV)

Fondo Girolamini, Faszikel: 12, 15, 18, 38, 114, 127, 156, 158, 162, 168, 169, 198

Bayerisches Hauptstaatsarchiv (BayHStA)

MA (Außenministerium) 93349 Verhalten des ehemaligen Ordenspriesters

Dr. Peter Natili in München, Ausweisung aus Bayern, Nachlaß 1899–1933

MInn (Innenministerium) 66438 Das Treiben des früheren Ordenspriesters

Natili in München 1886–1909

MJu (Justizministerium) 13184 Aufsicht auf die Strafrechtspflege 1897–1899

(Einzelfälle Nr. 31–55)

Damenstift St. Anna 652 1884–1887

Bayerische Staatsbibliothek München (BSB)

Bavar. 4043 (www.digitale-sammlungen.de)

digipress – Zeitungsportal der Bayerischen Staatsbibliothek

(<https://digipress.digitale-sammlungen.de>)

Deutsche Digitale Bibliothek

DeutschesZeitungsportal(www.deutsche-digitale-bibliothek.de/newspaper)

Österreichische Nationalbibliothek

ANNO – Virtueller Zeitungslesesaal der Österreichischen Nationalbibliothek

(<https://anno.onb.ac.at>)

Staatsarchiv München (StAM)

AR (Antiquarregistratur) 3326/147

Gedruckte Quellen

Anonymus, Die Fleischesverbrechen und Sittlichkeitsverletzungen nach den Bestimmungen der neuen bayerischen Gesetzbücher, in: Zeitschrift für Gesetzgebung und Rechtspflege des Königreichs Bayern 9 (1862), 219–258; 427–475; 618–699, <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb10381265>.

BINDING, Karl (Hg.), Lehrbuch des Gemeinen Deutschen Strafrechts, Besonderer Teil, Bd. 1, Leipzig ²1902.

BIRKMEYER, Karl et al. (Hg.), Vergleichende Darstellung des Deutschen und Ausländischen Strafrechts. Vorarbeiten zur Deutschen Strafrechtsreform, Berlin 1906.

BIRNBAUM, Karl, Die sexuellen Falschbeschuldigungen der Hysterischen, in: Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik 63 (1–2/1915), 1–39.

CATHREIN, Viktor, Die Frauenfrage, Freiburg i. Br. ³1909.

- Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis, Kevelaer ¹⁰2021.
- COOPER, Anna J., *The Voice of Anna Julia Cooper. Including a Voice from the South and Other Important Essays, Papers, and Letters*, hg. von Charles Lemert/Esme Bhan, Lanham 1998.
- COOPER, Anna Julia, *A Voice from the South*, New York 1990.
- CORNET, Georg, *Ueber Tuberculose. Die Verbreitung der Tuberkelbacillen ausserhalb des Körpers. Die Sterblichkeitsverhältnisse in den Krankenpflegorden*, Leipzig 1890, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hc512p&view=lup&seq=5>.
- CORVIN, Otto von, *Pfaffenspiegel. Historische Denkmale des Fanatismus in der römisch-katholischen Kirche*, Berlin ⁴³1950.
- Die Gewerbeordnung für das Deutsche Reich unter Berücksichtigung der Gesetzgebungsmaterialien, der Praxis und der Literatur, Bd. 1: Einleitung und Gewerbeordnung §§ 1–1040, hg. von Robert von Landmann, München ³1897, http://daten.digitalle-sammlungen.de/bsb00077737/image_1.
- DONDERS, Adolf, Das Apostolat der Frau in der modernen Welt, in: *Caritas* 11 (4–5/1906), 81–95.
- Ferdinand Ritter von Englert, in: *Kritische Online-Edition der Tagebücher Michael Kardinal von Faulhabers (1911–1952)*, <https://faulhaber-edition.de/26893>.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Philosophische Bibliothek 256), Hamburg 1960.
- FRIEDHOFF, Franz, *Specielle Moraltheologie*, Regensburg 1865, <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb10596245>.
- Generalpräsidium Schönstatt International*, Stellungnahme zu Missbrauchsvorwürfen gegen P. Josef Kantenich, www.schoenstatt.de/de/uploads/2020-news/20200701StellungnahmeGeneralpraesidiumSchoenstatt.pdf.
- GROSS, Hans, *Kriminal-Psychologie*, Leipzig ²1905.
- HAWKINS AMBLER, George A., *Die vornehme Kunst Kranke zu pflegen*, hg. von Paul Jacobsohn, Berlin 1897.
- HIGHSMITH, Patricia, *The Talented Mr. Ripley*, Stuttgart 2013.
- HOLLWECK, Joseph, *Die kirchlichen Strafgesetze*, Mainz 1899.
- In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. Wort der deutschen Bischöfe zur Seelsorge (Die deutschen Bischöfe 110), hg. von Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2022.
- JONE, Heribert, *Katholische Moraltheologie. Unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes*, Paderborn ¹⁶1953.

- KANT, Immanuel, Gesammelte Schriften, Bd. 6: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten, hg. von Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1914.
- KLEE, Heinrich, Grundriß der katholischen Moral, Mainz 1843.
- LEE, Harper, To Kill a Mockingbird, London 2015.
- LIGUORI, Alfonso Maria von, Der Beichtvater, Regensburg 1841, <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb10596744>.
- LIGUORI, Alfonso Maria von, Die wahre Braut Jesu Christi oder die durch Übung der klösterlichen Tugenden geheiligte Ordensperson, Regensburg ¹²1923.
- LISZT, Franz von, Lehrbuch des Deutschen Strafrechts, Berlin ³1888.
- MAUSBACH, Joseph, Die Stellung der Frau im Menschheitsleben. Eine Anwendung katholischer Grundsätze auf die Frauenfrage (Apologetische Tagesfragen 5), Mönchengladbach ⁴1906.
- MENDELSON, Martin, Die Krankenpflege als Feld weiblicher Erwerbstätigkeit gegenüber den religiösen Genossenschaften, in: Die Krankenpflege 2 (1901–1902), 849–864.
- MITTERMAIER, Wolfgang, Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit. Entführung. Gewerbsmäßige Unzucht, in: Birkmeyer, Karl et al. (Hg.), Vergleichende Darstellung des Deutschen und Ausländischen Strafrechts. Vorarbeiten zur Deutschen Strafrechtsreform, Berlin 1906, 1–215.
- NATILI, Peter, Ärztlicher Ratgeber der Elektro-Physiopathie, München ⁴1892.
- NATILI, Peter, Neue Elektro-Homöopathie. Nur für als unheilbar erklärte Krankheiten, Krebs, Knochenfraß, Lungensucht Herzleiden u. a., München ⁵1899.
- Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener durch Kleriker und sonstige Beschäftigte im kirchlichen Dienst, hg. von Deutsche Bischofskonferenz, 2020, www.dbk.de/fileadmin/redaktion/microsites/Sexualisierte_Gewalt_und_Praevention/Dokumente/2022-01-24-Ordnung-fuer-den-Umgang-mit-sex.-Missbrauch-Minderjaehriger-Interventionsordnung.pdf.
- SANCTIS, Luigi de, Roma papale. Descritta in una serie di lettere con note, Florenz 1865, <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb10024016>.
- SCHILLING, Otto, Lehrbuch der Moraltheologie, Bd. 2: Spezielle Moraltheologie, München 1928.
- SCHRANZ, Ludwig, Die Kongregation der Armen Franziskanerinnen von Malersdorf (1855–1925), Regensburg 1925.
- SCHWARZE, Friedrich Oskar, Commentar zum Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich, Leipzig ³1874.
- Sexuelle Übergriffe in der Seelsorge. Richtlinien für die Diözesen, hg. von Schweizer Bischofskonferenz, Freiburg (Schweiz) 2002.

- STRASSER, Otto, Hitler und ich, Buenos Aires 1940.
- WEISBROD, E., Die Sittlichkeitsverbrechen vor dem Gesetze. Historisch und kritisch beleuchtet, Berlin 1891.
- WOLLSTONECRAFT, Mary, A Vindication of the Rights of Woman. With Strictures on Moral and Political Subjects, Philadelphia 1794.
- WULFFEN, Erich, Der Sexualverbrecher. Ein Handbuch für Juristen, Verwaltungsbeamte und Ärzte (Enzyklopädie der modernen Kriminalistik), Berlin¹⁰1923.

Sekundärliteratur

- ABRAMSON, Kate, Turning up the Lights on Gaslighting, in: Philosophical Perspectives 28 (2014), 1–30, <https://doi.org/10.1111/phpe.12046>.
- AGUIRRE, Eduardo (Hg.), Dokumente zur Geschichte der Schönstatt-Bewegung, Bd. 1–3, Vallendar 2021–2023.
- ALBISETTI, James C., Mädchen- und Frauenbildung im 19. Jahrhundert, Bad Heilbrunn 2007.
- ALCOFF, Linda Martín, Judging Epistemic Credibility: Is Social Identity Relevant? in: Zack, Naomi (Hg.), Women of Color and Philosophy. A Critical Reader, Malden (MA) 2000, 235–262.
- ALCOFF, Linda Martín, Visible Identities. Race, Gender, and the Self (Studies in Feminist Philosophy), Oxford 2006.
- ALESSANDRO, Lia/MIDDELBECK-VARWICK, Anja/REISINGER, Doris (Hg.), Kirchliche Macht und kindliche Ohnmacht. Konturen, Kontexte und Quellen theologischer Missbrauchsforschung, Münster 2023.
- ALLEN, John L./SCHAEFFER, Pamela, Reports of Abuse. AIDS Exacerbates Sexual Exploitation of Nuns, Reports Allege, in: National Catholic Reporter am 16.03.01, http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2001a/031601/031601a.htm.
- ANDERSON, Pamela Sue, An Epistemological-Ethical Approach to Philosophy of Religion: Learning to Listen, in: Anderson, Pamela Sue (Hg.), Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings, Abingdon (Oxon) 2004, 87–102.
- ANDERSON, Pamela Sue (Hg.), Feminist Philosophy of Religion. Critical Readings, Abingdon (Oxon) 2004.
- ANDERSON, Pamela Sue, Re-Visioning Gender in Philosophy of Religion. Reason, Love and Epistemic Locatedness, Surrey 2012, www.taylorfrancis.com/books/9781315244204.
- ANTONY, Louise, Sisters, Please I'd Rather Do It Myself: A Defense of Individualism in Feminist Epistemology, in: Philosophical Topics 23 (2/1995), 59–94, www.proquest.com/scholarly-journals/sisters-please-id-rather-do-myself-defense/docview/1294891498/se-2.

- AUSTIN, John Langshaw, *Zur Theorie der Sprechakte*. (How to do things with words), Stuttgart 2002.
- BAILEY, Alison, *The Unlevel Knowing Field: An Engagement with Dotson's Third-Order Oppression*, in: *Social Epistemology* 3 (10/2014), 62–88, <http://wp.me/p1Bfg0-1Gs>.
- BANGE, Dirk, *Sprechen und Forschen über das Unsagbare. Sexueller Missbrauch, sexuelle oder sexualisierte Gewalt – was unterschiedliche Begriffe bedeuten und wie sie entstanden sind*, in: *dji impulse* (2/2017), 28–31, www.dji.de/fileadmin/user_upload/bulletin/d_bull_d/bull116_d/DJI_2_17_Web.pdf.
- BECK-ENGELBERG, Josephine, *Ergebnisse der Umfrage von missio zum Thema: Missbrauch an Ordensfrauen*, hg. von missio Aachen, Rheinbreitbach 19.4.2020, www.missio-hilft.de/missio/informieren/wofuer-wir-uns-einsetzen/ordensfrauen-weltweit-staerken/missio-hilft-auswertungsbericht-2020-missbrauch-an-ordensfrauen.pdf.
- BECK-GERNSHEIM, Elisabeth, *Die Kinderfrage. Frauen zwischen Kinderwunsch und Unabhängigkeit*, München ³1997.
- BEHRENSSEN, Maren, *Die „Aufarbeitung“ der Missbrauchsskandale in der katholischen Kirche als hermeneutisches Unrecht*, in: Wirth, Mathias/Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hg.), *Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin 2022, 159–188.
- BENHABIB, Seyla et al. (Hg.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1993.
- BERGMANN, Jörg R., *Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion*, Berlin 1987.
- BIELE MEFEUE, Astrid/BÜHRMANN, Andrea D./GRENZ, Sabine (Hg.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Wiesbaden 2022, <https://doi.org/10.1007/978-3-658-26292-1>.
- BIGNASCA, Vanessa et al., *Bericht zum Pilotprojekt zur Geschichte sexuellen Missbrauchs im Umfeld der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz seit Mitte des 20. Jahrhunderts (Res gestae 1)*, Bern 2023, <https://doi.org/10.5281/zenodo.8315772>.
- BIRKEL, Christoph et al., *Sicherheit und Kriminalität in Deutschland – SKiD 2020. Bundesweite Kernbefunde des Viktimisierungssurvey des Bundeskriminalamts und der Polizeien der Länder*, hg. von Bundeskriminalamt, Oktober 2023, www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/Publikationsreihen/Forschungsergebnisse/SKiD2020_Ergebnisse_V1.4.pdf?__blob=publicationFile&v=24.
- BISCHOF, Franz Xavier (Hg.), *Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen* (Münchener kirchenhistorische Studien. Neue Folge 4), Stuttgart 2015.

- BISCHOFF, Claudia, Frauen in der Krankenpflege. Zur Entwicklung von Frauenrolle und Frauenberufstätigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1992.
- BLACKMON, Richard Allen, The Hazards of Ministry, unveröffentlichte Dissertationsschrift, Fuller Theological Seminary Pasadena (CA) 1984.
- BLANCHARD, Gerald T., Sexually Abusive Clergymen: A Conceptual Framework for Intervention and Recovery, in: Pastoral Psychology 39 (4/1991), 237–246, <https://doi.org/10.1007/BF01040925>.
- BLASCHKE, Olaf, Religion ist weiblich. Religion ist männlich. Geschlechtsumwandlungen des Religiösen in historischer Perspektive, in: Sammet, Kornelia/Benthaus-Apel, Friederike/Gärtner, Christel (Hg.), Religion und Geschlechterordnungen, Wiesbaden 2017, 79–97.
- BONS-STORM, Riet, The Incredible Woman. Listening to Women's Silences in Pastoral Care and Counseling, Nashville (Tenn.) 1996.
- BORUTTA, Manuel, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe (Bürgertum Neue Folge 7), Göttingen 2011.
- BRADY, Michael S./FRICKER, Miranda (Hg.), The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of Collectives, Oxford 2016.
- BRAND, Peter-Andreas/WILDFEUER, Sabine, Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich des Erzbistums Berlin seit 1946. Teil C, Berlin Januar 2021, www.erzbistumb Berlin.de/fileadmin/user_mount/PDF-Dateien/Erzbistum/ErzbischofKoch/20210910GutachtenSexuellerMissbrauch_TeilC_geschwaerzt.pdf.
- BRAUN, Christina von/STEPHAN, Inge, Gender@Wissen, in: Braun, Christina von/Stephan, Inge (Hg.), Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien, Köln 2013, 11–53.
- BRAUN, Christina von/STEPHAN, Inge (Hg.), Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien, Köln 2013.
- BREUER, Gisela, Frauenbewegung im Katholizismus. Der katholische Frauenbund 1903–1918 (Geschichte und Geschlechter 22), Frankfurt a. M. 1998.
- BROCKMEYER, Bettina, Selbstverständnisse. Dialoge über Körper und Gemüt im frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2009.
- BRONDEGAARD, V. J., Der Sadebaum als Abortivum, in: Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 48 (4/1964), 331–351, www.jstor.org/stable/20775123.
- BROWNE MÖNCKEBERG, María Olivia/CONTRERAS MEYER, Nicole (Hg.), Vidas robadas en nombre de dios. Historias de abuso de conciencia y poder, Santiago de Chile 2022.
- BROWNMILLER, Susan, In Our Time. Memoir of a Revolution, New York 1999.

- BRÜGGEMANN, Johannes A. J., Entwicklung und Wandel des Sexualstrafrechts in der Geschichte unseres StGB. Die Reform der Sexualdelikte einst und jetzt (Studien zum Strafrecht 58), Baden-Baden 2013.
- BRUNNER, Claudia, Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne (Edition Politik), Bielefeld 2020, <https://doi.org/10.14361/9783839451311>.
- BRUNNER, Otto, Das „ganze Haus“ und die alteuropäische „Ökonomik“, in: Oeter, Ferdinand (Hg.), Familie und Gesellschaft, Tübingen 1966, 23–56.
- BUCHER, Rainer (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg ²2005.
- BUCHER, Rainer, Entmonopolisierung und Machtverlust. Wie kam die Kirche in die Krise? in: Bucher, Rainer (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Würzburg ²2005, 11–29.
- BUCHER, Rainer, Klerikalismus als pastorale Handlungsform. Einige Analysen an der Schnittstelle von Kirchengeschichte und Pastoraltheologie, in: Sohn-Kronthaler, Michaela/Höfer, Rudolf K. (Hg.), Laien gestalten Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile (Theologie im kulturellen Dialog 18), Innsbruck 2009, 155–175.
- BUCHER, Rainer, Viel mehr wäre möglich. Zum aktuellen Verhältnis von katholischer Pastoraltheologie und Christlicher Sozialethik, in: Emunds, Bernhard (Hg.), Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren (Ethik und Gesellschaft 4), Baden-Baden 2018, 219–236, <https://doi.org/10.5771/9783845293233>.
- BUSSEMER, Herrad-Ulrike, Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum. Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit (Ergebnisse der Frauenforschung 7), Weinheim 1985.
- BUTLER, Judith, Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der „Postmoderne“, in: Benhabib, Seyla et al. (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1993, 31–58.
- BUTLER, Judith, Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a. M. 2010, https://content-select.com/media/moz_viewer/519cc40a-88f4-462c-8d44-29115dbbeaba/language:de.
- BUTLER, Judith, Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt am Main ³2012.
- BUTLER, Judith, Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin ⁴2013.
- BUTLER, Judith, Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt a. M. ⁵2018.
- BUTLER, Judith, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a. M. ¹⁰2019.
- BUTLER, Judith, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt a. M. ¹¹2021.

- BYRNE, Kathryn R., *Understanding the Abuse of Adults by Catholic Clergy and Religious*, Loganville (GA) 2010.
- CASTRO VARELA, María do Mar/DHAWAN, Nikita, Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik, in: Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster ²2012, 270–290.
- CASTRO VARELA, María do Mar/DHAWAN, Nikita, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld ³2020, <https://doi.org/10.36198/9783838553627>.
- cbr/kna*, Vatikan hob höchste Kirchenstrafe gegen Rupnik rasch wieder auf, in: *katholisch.de* am 20.12.2022, www.katholisch.de/artikel/42667-vatikan-hob-hoehste-kirchenstrafe-gegen-rupnik-rasch-wieder-auf.
- CHAVES, Mark/GARLAND, Diana, The Prevalence of Clergy Sexual Advances Toward Adults in Their Congregations, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (4/2009), 817–824, <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2009.01482.x>.
- CHIARI, Carsten Freiherr von, *Das Medizinalrecht in Bayern im 19. Jahrhundert – rechtliche Gestaltung der Heilberufe, Kompetenzstreitigkeiten, Kurrierfreiheit und Kurfuscherei*, Dissertationsschrift, Ludwig-Maximilians-Universität München 2009.
- CHIBNALL, John T./WOLF, Ann/DUCKRO, Paul N., A National Survey of the Sexual Trauma Experiences of Catholic Nuns, in: *Review of Religious Research* 40 (2/1998), 142–167, <https://www.jstor.org/stable/3512299>.
- CLARK, Anna, *Women's Silence, Men's Violence. Sexual Assault in England 1770 – 1845*, London 1987.
- CLEMM, Christina, *AktenEinsicht. Geschichten von Frauen und Gewalt*, München 2020.
- CODE, Lorraine, *Ecological Thinking. The Politics of Epistemic Location*, New York 2006, <https://doi.org/10.1093/0195159438.001.0001>.
- COLLINS, Patricia Hill, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York ²2000.
- COLLINS, Patricia Hill, Intersectionality and Epistemic Injustice, in: Kidd, Ian James/Medina, José/Pohlhaus, Gaile Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London 2019, 115–124.
- Combahee-River-Collective*, A Black Feminist Statement, in: Guy-Sheftall, Beverly (Hg.), *Words of Fire. An Anthology of African-American Feminist Thought*, New York 1995, 232–240.
- Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas y Religiosos*, *Vulnerabilidad, Abusos y Cuidado en la Vida Religiosa Femenina. Creando una Cultura Del Cuidado y la Protección*, Montevideo 2022, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=30031091>.

- CONRAD, Anne, Ordensfrauen ohne Klausur? Die katholische Frauenbewegung an der Wende zum 17. Jahrhundert, in: *Feministische Studien* 5 (1/1986), 31–45, www.proquest.com/scholarly-journals/ordensfrauen-ohne-klausur-die-katholische/docview/1300490909/se-2.
- CRENSHAW, Kimberlé, Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: James, Joy/Sharpley-Whiting, Tracey Denean (Hg.), *The Black Feminist Reader*, Malden (MA) 2000, 208–238.
- D’LIMA, Hazel/ZUZARTE, Cletus/XALXO, Pallavi, It’s High Time. Women Religious Speak Up on Gender Justice in the Indian Church, hg. von Conference Religious India Women, 2020.
- DANE, Gesa, „Zeter und Mordio“. Vergewaltigung in Literatur und Recht, Göttingen 2005.
- DAUKAS, Nancy, Epistemic Justice and Injustice, in: Fricker, Miranda et al. (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York 2019, 327–334.
- DE WEGER, Stephen Edward, Clerical Sexual Misconduct Involving Adults within the Roman Catholic Church, Masterarbeit, University of Technology Queensland 2016, <https://eprints.qut.edu.au/96038/4/Stephen%20de%20Weger%20Thesis.pdf>.
- DE WEGER, Stephen Edward, Reporting Clergy Sexual Misconduct Against Adults to Roman Catholic Church Authorities: An Analysis of Survivor Perspectives, Dissertationsschrift, Queensland University of Technology Brisbane 2020, <https://eprints.qut.edu.au/205923/>.
- DE WEGER, Stephen Edward, Insincerity, Secrecy, Neutralisation, Harm: Reporting Clergy Sexual Misconduct against Adults—A Survivor-Based Analysis, in: *Religions* 13 (4/2022), 309, <https://doi.org/10.3390/rel13040309>.
- DE WEGER, Stephen Edward/DEATH, Jodi, Clergy Sexual Misconduct Against Adults in the Roman Catholic Church: The Misuse of Professional and Spiritual Power in the Sexual Abuse of Adults, in: *Journal for the Academic Study of Religion* 30 (2/2017), 129–159, <https://doi.org/10.1558/jasr.32747>.
- DESSOY, Valentin/KLASVOGT, Peter/KNOP, Julia (Hg.), *Risikierte Berufung – ambitionierter Beruf. Priester sein in einer Kirche des Übergangs (Kirche in Zeiten der Veränderung 11)*, Freiburg i. Br. 2022.
- Deutsche Bischofskonferenz*, „Gewalt gegen Frauen in Kirche und Orden“, 27. 09. 2019, www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/gewalt-gegen-frauen-in-kirche-und-orden.
- DHAWAN, Nikita, Spivak – subalternes Schweigen und die Politik der Repräsentation, in: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010, 370–386.

- DIETRICH-DAUM, Elisabeth, In Barmherzigkeit dienen – in Demut sterben. Die Tuberkulose bei den Barmherzigen Schwestern in Zams (1835–1945), in: Dietrich-Daum, Elisabeth/Matt, Werner/Platzgummer, Hanno (Hg.), Geschichte und Medizin, Dornbirn 2001, 122–150.
- DIETRICH-DAUM, Elisabeth/MATT, Werner/PLATZGUMMER, Hanno (Hg.), Geschichte und Medizin, Dornbirn 2001.
- DIETZE, Gabriele, Sexualpolitik. Verflechtungen von Race und Gender (Politik der Geschlechterverhältnisse 56), Frankfurt a. M. 2017.
- DILL, Helga et al., Aufarbeitung sexualisierter Gewalt im Bistum Essen: Fallbezogene und gemeindeorientierte Analysen, München Februar 2023, www.bistum-essen.de/fileadmin/relaunch/Bilder/Soziales_und_Hilfe/Sexueller_Missbrauch/ipp/IPP_Studie_Bistum_Essen.pdf.
- DIPPER, Christof/SPECK, Ulrich (Hg.), 1848. Revolution in Deutschland, Frankfurt a. M. 1998.
- DIRSCHERL, Erwin/WEISSER, Markus (Hg.), Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie (Quaestiones Disputatae 321), Freiburg i. Br. 2022.
- DITTRICH, Lisa, Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914) (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 3), Göttingen 2014, <https://doi.org/10.13109/9783666310232>.
- DOLL, Daniel et al. (Hg.), Beiträge zur Forschung zu Geschlechterbeziehungen, Gewalt und privaten Lebensformen. Disziplinäres, Interdisziplinäres und Essays, Berlin 2022, <https://doi.org/10.3224/84742590>.
- DOTSON, Kristie, Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing, in: Hypatia 26 (2/2011), 236–257, www.jstor.org/stable/23016544.
- DOTSON, Kristie, A Cautionary Tale. On Limiting Epistemic Oppression, in: Frontiers 33 (1/2012), 24–47, <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>.
- DOTSON, Kristie, Conceptualizing Epistemic Oppression, in: Social Epistemology 28 (2/2014), 115–138, <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>.
- DOYLE, Thomas P./SIPE, A. W. Richard/WALL, Patrick, Sex Priests and Secret Codes. The Catholic Church's 2000-Year Paper Trail of Sexual Abuse, Los Angeles 2006.
- DRESSING, Harald et al., Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (MHG-Studie), 24.09.2018, www.zi-manheim.de/fileadmin/user_upload/downloads/forschung/forschungsverbuende/MHG-Studie-gesamt.pdf.
- DUBY, Georges/PERROT, Michelle (Hg.), Geschichte der Frauen, Bd. 4: 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1994.

- DUDEN, Barbara, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987.
- DÜLMEN, Richard van (Hg.), *Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt a. M. 1990.
- DÜLMEN, Richard van (Hg.), *Dynamik der Tradition*, Frankfurt a. M. 1992.
- DURÀ-VILÀ, Glòria/LITTLEWOOD, Roland/LEAVEY, Gerard, *Integration of Sexual Trauma in a Religious Narrative: Transformation, Resolution and Growth among Contemplative Nuns*, in: *Transcultural Psychiatry* 50 (1/2013), 21–46, <https://doi.org/10.1177/1363461512467769>.
- EBERTZ, Michael N., *Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert*, in: Gabriel, Karl/Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 89–111.
- EDER, Sigrid/FISCHER, Irmtraud (Hg.), „... männlich und weiblich schuf er sie ...“ (Gen 1,27). *Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (Theologie im kulturellen Dialog 16)*, Innsbruck 2009.
- EDWARDS, Susan S. M., *Female Sexuality and the Law. A Study of Constructs of Female Sexuality as they Inform Statute and Legal Procedure*, Oxford 1981.
- EISEN, Ute E./GERBER, Christine/STANDHARTINGER, Angela (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 302)*, Tübingen 2013.
- EMUNDS, Bernhard (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren (Ethik und Gesellschaft 4)*, Baden-Baden 2018, <https://doi.org/10.5771/9783845293233>.
- FERNÁNDEZ, Samuel, *Towards a Definition of Abuse of Conscience in the Catholic Setting*, in: *Gregorianum* 102 (3/2021), 557–574, <https://doi.org/10.32060/Gregorianum.102/3.2021.557-574>.
- FERNÁNDEZ, Samuel, *Missbrauch des Gewissens erkennen*, in: *Lebendige Seelsorge* 74 (2/2023), 162–167.
- FIGUEROA, Rocío/TOMBS, David, *Living in Obedience and Suffering in Silence. The Shattered Faith of Nuns Abused by Priests*, in: Wirth, Mathias/Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hg.), *Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin 2022, 45–74.
- FIGUEROA, Rocío/TOMBS, David, *Obeying God's Plan? The Spiritual Abuse of Nuns*, in: Fleming, Daniel J./Keenan, James F./Zollner, Hans (Hg.), *Doing Theology and Theological Ethics in the Face of the Abuse Crisis (Global Theological Ethics)*, Eugene (Oregon) 2023, 140–157, <https://doi.org/10.55476/001c.72042>.

- FLECKENSTEIN, Gisela, Die Orden und Kongregationen in den Kulturkämpfen, in: Gatz, Erwin (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche, Bd. 7: Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg i. Br. 2006, 243–254.
- FLECKENSTEIN, Gisela, Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu den Kulturkämpfen, in: Gatz, Erwin (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche, Bd. 7: Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg i. Br. 2006, 205–241.
- FLEMING, Daniel J./KEENAN, James F./ZOLLNER, Hans (Hg.), *Doing Theology and Theological Ethics in the Face of the Abuse Crisis* (Global Theological Ethics), Eugene (Oregon) 2023, <https://doi.org/10.55476/001c.72042>.
- FLYNN, Kathryn, *The Sexual Abuse of Women by Members of the Clergy*, Jefferson 2003.
- FOGAL, Daniel/HARRIS, Daniel W./MOSS, Matt (Hg.), *New Work on Speech Acts*, Oxford 2018, <https://doi.org/10.1093/oso/9780198738831.001.0001>.
- FORTUNE, Marie M., *Sexual Violence. The Unmentionable Sin*, New York 1983.
- FORTUNE, Marie M., *Is Nothing Sacred? The Story of a Pastor, the Women He Sexually Abused, and the Congregation He Nearly Destroyed*, San Francisco 1992.
- FORTUNE, Marie M., *Is Nothing Sacred? The Betrayal of the Ministerial or Teaching Relationship*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1/1994), 17–26, www.jstor.org/stable/25002219.
- FORTUNE, Marie M./POLING, James, *Calling to Accountability: The Church's Response to Abusers*, in: Wicks, Robert J./Parsons, Richard D. (Hg.), *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, Bd. 2, Mahwah, New Jersey 1993, 489–505.
- FORTUNE, Marie M./POLING, James N., *Sexual Abuse by Clergy. A Crisis for the Church*, Eugene (Oregon) 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*. Inauguralvorlesung am Collège de France, München 1974.
- FOUCAULT, Michel, *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, hg. von Donald F. Bouchard, Oxford 1977.
- FOUCAULT, Michel, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M. ³1988.
- FOUCAULT, Michel/DELEUZE, Gilles, *Intellectuals and Power. A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze*, in: Bouchard, Donald F. (Hg.), *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, Oxford 1977, 205–217.

- FRAISSE, Geneviève, Von der sozialen Bestimmung zum individuellen Schicksal. Philosophiegeschichte zur Geschlechterdifferenz, in: Duby, Georges/Perrot, Michelle (Hg.), *Geschichte der Frauen*, Bd. 4: 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1994, 63–95.
- FRANK, Karl Suso, Hieronymiten, in: LThK³ 5 (2009), 89f.
- FRANK, Karl Suso, Peter v. Pisa, in: LThK³ 8 (2009), 135.
- FRANKLIN, Cynthia/FONG, Rowena (Hg.), *The Church Leader's Counseling Resource Book. A Guide to Mental Health and Social Problems*, Oxford 2011.
- FRANKLIN, James L., Archbishop's Troubles Pain Santa Fe's Hispanics, in: Boston Globe am 4.5.1993, www.bishop-accountability.org/news3/1993_05_04_Franklin_ArchbishopsTroubles_Robert_Sanchez_8.htm.
- FREVERT, Ute, *Frauen-Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*, Frankfurt a. M. 1986.
- FREVERT, Ute (Hg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77)*, Göttingen 1988.
- FREVERT, Ute, *Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*, in: Frevert, Ute (Hg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 77)*, Göttingen 1988, 17–48.
- FREVERT, Ute, „Mann und Weib, und Weib und Mann“. *Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995.
- FRICKER, Miranda, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Oxford 2007.
- FRICKER, Miranda, Schweigen und institutionelle Vorurteile, in: Landweer, Hilge et al. (Hg.), *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, Bielefeld 2012, 63–86.
- FRICKER, Miranda, *Epistemic Injustice and the Preservation of Ignorance*, in: Peels, Rik/Blaauw, Martijn (Hg.), *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, Cambridge 2016, 160–177.
- FRICKER, Miranda, *Fault and No-Fault Responsibility for Implicit Prejudice. A Space for Epistemic ‚Agent Regret‘*, in: Brady, Michael S./Fricker, Miranda (Hg.), *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of Collectives*, Oxford 2016, 33–50.
- FRICKER, Miranda, *Evolving Concepts of Epistemic Injustice*, in: Kidd, Ian James/Medina, José/Pohlhaus, Gaile Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London 2019, 53–60.
- FRICKER, Miranda et al. (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York 2019.

- FRICKER, Miranda, Institutional Epistemic Vices: The Case of Inferential Inertia, in: Kidd, Ian James/Battaly, Heather/Cassam, Quassim (Hg.), *Vice Epistemology*, Abingdon (Oxon) 2021, 89–107.
- FRICKER, Miranda, Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und die Ethik des Wissens, München 2023.
- FRICKER, Miranda/JENKINS, Katherine, Epistemic Injustice, Ignorance and Trans Experience, in: Garry, Ann/Khader, Serene J./Stone, Alison (Hg.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, New York 2017, 268–278.
- FRINGS, Bernhard et al. (Hg.), Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster seit 1945, Freiburg i. Br. 2022, www.uni-muenster.de/imperia/md/content/www/journalisten/macht_und_sexueller_missbrauch_im_bistum_muenster.pdf.
- GABRIEL, Karl/KAUFMANN, Franz-Xaver (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980.
- GABRIEL, Victoria, Die Geschichte einer geistlichen Kontamination, in: Haslbeck, Barbara et al. (Hg.), *Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche*, Ostfildern 2023, 126–138.
- GANZ, Katharina, „... da ich aber als Frauenzimmer in der katholischen Kirche keine Stimme habe und folglich so viel als todt bin ...“. Kreativität aus Vulnerabilität am Beispiel der Ordensgründerin Antonia Werr (1813–1868) (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 97), Würzburg 2016.
- GANZ, Kathrin/HAUSOTTER, Jette (Hg.), *Intersektionale Sozialforschung*, Bielefeld 2020, <https://doi.org/10.14361/9783839445143>.
- GARLAND, Diana, When Wolves Wear Shepherds' Clothing: Helping Women Survive Clergy Sexual Abuse, in: *Social Work & Christianity* 33 (1/2006), 1–35, www.nacsw.org/Publications/GarlandArticle.pdf.
- GARLAND, Diana/ARGUETA, Christen A., *Unholy Touch: When Church Leaders Commit Acts of Sexual Misconduct with Adults*, in: Franklin, Cynthia/Fong, Rowena (Hg.), *The Church Leader's Counseling Resource Book. A Guide to Mental Health and Social Problems*, Oxford 2011, 405–416.
- GARLAND, Diana R./ARGUETA, Christen, How Clergy Sexual Misconduct Happens: A Qualitative Study of First-Hand Accounts, in: *Social Work & Christianity* 37 (1/2010), 1–27.
- GARRY, Ann/KHADER, Serene J./STONE, Alison (Hg.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, New York 2017.
- GATZ, Erwin (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche*, Bd. 7: Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg i. Br. 2006.

- GERHARD, Ute, Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1978.
- GERHARD, Ute (Hg.), Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, München 1997.
- GERHARD, Ute, The Women's Movement in Germany in an International Context, in: Paletschek, Sylvia/Pietrow-Ennker, Bianka (Hg.), Women's Emancipation Movements in the Nineteenth Century. A European Perspective, Stanford 2004, 102–122.
- GERHARD, Ute, Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789, München ⁴2020.
- GERLASS, Susanne, Wenn Mauern hochgezogen werden. Missbrauch in der Aufarbeitung, in: Haslbeck, Barbara et al. (Hg.), Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster 2020, 87–90.
- Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart* (Hg.), Mann – Frau – Partnerschaft. Genderdebatten des Christentums (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 35), Ostfildern 2017.
- GLEBA, Gudrun, Klöster und Orden im Mittelalter, Darmstadt ⁴2011.
- GOLDMAN, Alvin I., The What, Why and How of Social Epistemology, in: Fricker, Miranda et al. (Hg.), The Routledge Handbook of Social Epistemology, New York 2019, 10–20.
- GOTO, Courtney T., Experiencing Oppression: Ventriloquism and Epistemic Violence in Practical Theology, in: International Journal of Practical Theology 21 (2/2017), 175–193, <https://doi.org/10.1515/ijpt-2015-0051>.
- GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106), Göttingen 1994.
- GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud, Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert: Forschungsstand und Forschungsperspektiven (Einleitung), in: Götz von Olenhusen, Irmtraud (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Konfession und Gesellschaft 7), Stuttgart 1995, 9–21.
- GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Konfession und Gesellschaft 7), Stuttgart 1995.
- GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995.
- GRAMSCI, Antonio, Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1–10, hg. von Klaus Bochmann/Wolfgang Fritz Haug, Hamburg 1991–2002.

- GRANGER, Bernard et al., *Emprise et abus, enquête sur Thomas Philippe, Jean Vanier et L'Arche (1950–2019)*, hg. von Commission d'étude mandatée par L'Arche internationale, Januar 2023, https://commissiondetude-jeanvanier.org/commissiondetudeindependante2023-empriseetabus/wp-content/uploads/2023/01/Rapport_Emprise-et-Abus_FR.pdf.
- GRASSWICK, Heidi, *Feminist Epistemology*, in: Fricker, Miranda et al. (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York 2019, 295–303.
- GRECO, John/TURRI, John, *Introduction*, in: Greco, John/Turri, John (Hg.), *Virtue Epistemology. Contemporary Readings*, Cambridge (MA) 2012, vii–xxi.
- GRECO, John/TURRI, John (Hg.), *Virtue Epistemology. Contemporary Readings*, Cambridge (MA) 2012.
- GREVEN-ASCHOFF, Barbara, *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894–1933 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 46)*, Göttingen 1981.
- GROSS, Michael B., *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Ann Arbor (Mich) 2005.
- GROSSBÖLTING, Thomas, *Die schuldigen Hirten. Geschichte des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche*, Freiburg i. Br. 2022.
- GROSSE KRACHT, Klaus, *Begriffe, Methode und Gliederung*, in: Frings, Bernhard et al. (Hg.), *Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster seit 1945*, Freiburg i. Br. 2022, 13–29, www.uni-muenster.de/imperia/md/content/www/journalisten/macht_und_sexueller_missbrauch_im_bistum_muenster.pdf.
- GROSSE KRACHT, Klaus, *Pfarrer Helmut Behrens – Von der Vertuschung zur Laisierung und darüber hinaus*, in: Frings, Bernhard et al. (Hg.), *Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster seit 1945*, Freiburg i. Br. 2022, 174–193.
- GUY-SHEFTALL, Beverly (Hg.), *Words of Fire. An Anthology of African-American Feminist Thought*, New York 1995.
- GYSI, Jan, *Fünf Konzepte zur Veranschaulichung komplexer Dynamiken bei sexualisierte Gewalt*, in: Gysi, Jan/Rüegger, Peter (Hg.), *Handbuch sexualisierte Gewalt. Therapie, Prävention und Strafverfolgung*, Bern 2018, 75–94.
- GYSI, Jan/RÜEGGER, Peter (Hg.), *Handbuch sexualisierte Gewalt. Therapie, Prävention und Strafverfolgung*, Bern 2018.
- HABERMAS, Rebekka, *Frauen und Männer im Kampf um Leib, Ökonomie und Recht*, in: Dülmen, Richard van (Hg.), *Dynamik der Tradition*, Frankfurt a. M. 1992, 109–136.

- HAHN, Judith, Sex Offenses – Offensive Sex: Some Observations on the Recent Reform of Ecclesiastical Penal Law, in: Religions 13 (4/2022), 332, <https://doi.org/10.3390/rel13040332>.
- HAKER, Hille, Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges (Studien zur theologischen Ethik 156), Basel 2020.
- HÄNEL, Hilkje C., Hermeneutical Injustice, (Self-)Recognition, and Academia, in: Hypatia 35 (2/2020), 336–354, <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.3>.
- HARAWAY, Donna, Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: Feminist Studies 14 (3/1988), 575–599, <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- HARDING, Sandra G., Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives, Ithaca 1991.
- HASLANGER, Sally, Resisting Reality. Social Construction and Social Critique, Oxford 2012, <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=503691>.
- HASLBECK, Barbara et al. (Hg.), Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster 2020.
- HASLBECK, Barbara, Warum haben die Frauen nicht nein gesagt? Psychotraumatologische und systematische Einsichten, in: Haslbeck, Barbara et al. (Hg.), Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster 2020, 221–232.
- HASLBECK, Barbara et al. (Hg.), Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche, Ostfildern 2023.
- HASLBECK, Barbara/HEYDER, Regina/LEIMGRUBER, Ute, Erzählen ist Widerstand. Zur Einführung, in: Haslbeck, Barbara et al. (Hg.), Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster 2020, 13–24.
- HASLBECK, Barbara/HÜRTEN, Magdalena/LEIMGRUBER, Ute, Missbrauchsmuster – hidden patterns of abuse, in: feinschwarz.net am 20.12.2022, www.feinschwarz.net/missbrauchsmuster/.
- HASLINGER, Herbert, Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – wer sie ausübt – wie wir sie überwinden, Freiburg i. Br. 2022.
- HAUSEN, Karin, Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 202), Göttingen 2012.
- HEDGES, Chris, Documents Allege Abuse of Nuns by Priests, in: The New York Times am 21.03.01, www.nytimes.com/2001/03/21/world/documents-allege-abuse-of-nuns-by-priests.html?searchResultPosition=1.

- HEIMERL, Theresia, Das beherrschte Paradies. Normierungs- und Befreiungsdiskurse zur Sexualität seit der Aufklärung, in: Sternberg, Thomas/Lanwer, Sebastian (Hg.), *Sexualität zwischen Tabu und Laissez-faire. Entwicklung in Gesellschaft und Kirche* (Christen in der Gesellschaft 10), Münster 2013, 26–43.
- HELMSTÄDTER, Axel, Dr. Peter Natilis Elektrophysiopathie. Ein Mönch als Nachahmer Cesare Matteis, in: *Geschichte der Pharmazie* 45 (1/1993), 9–13.
- HERMAN, Judith, Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden, Paderborn ⁵2018, https://content-select.com/media/moz_viewer/5c755ec3-617c-45f1-85ea-1778b0dd2d03/language:de.
- HERRMANN, Steffen K./KRÄMER, Sybille/KUCH, Hannes (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007.
- HEYDER, Regina, Die Studie zu Macht und sexuellem Missbrauch im Bistum Münster seit 1945 – erste Einblicke und Einschätzungen, in: *Münsteraner Forum für Theologie und Kirche* am 14.6.22, www.theologie-und-kirche.de/heyder-studie-muenster.pdf.
- HEYDER, Regina, Autorität, Macht und Missbrauch. Risikokonstellationen, Täterstrategien, und systematische Ursachen des Missbrauchs in autobiografischen Berichten von betroffenen Frauen, in: Dessoy, Valentin/Klasvogt, Peter/Knop, Julia (Hg.), *Risikierte Berufung – ambitionierter Beruf. Priester sein in einer Kirche des Übergangs* (Kirche in Zeiten der Veränderung 11), Freiburg i. Br. 2022, 168–183.
- HEYDER, Regina, Narrating and Remembrance in the Face of Abuse in the Church, in: *Religions* 13 (4/2022), 348, <https://doi.org/10.3390/rel13040348>.
- HEYDER, Regina, Erfolg als Täterstrategie. Der Fall Marko Ivan Rupnik, in: *Herder Korrespondenz* 77 (3/2023), 35–39.
- HEYDER, Regina/LEIMGRUBER, Ute, Spiritueller und sexueller Missbrauch an erwachsenen Frauen. Was aus den Berichten von Betroffenen zu lernen ist, in: Haslbeck, Barbara et al. (Hg.), *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster 2020, 187–220.
- HILDEBRANDT, Maria, „Weicht nur Schäflein – Euer Pfarrer ist ein Wolf“. Sexuelle Ausschweifungen eines bayerischen Landpfarrers, in: Roll, Carmen et al. (Hg.), *Verdammte Lust! Kirche. Körper. Kunst, Essayband* (Kataloge und Schriften des Diözesanmuseums für christliche Kunst der Erzbistums München und Freising 82), München 2023, 110–117.
- HOFMANN, Gertrud/KREBBER, Werner, *Die Beginen. Geschichte und Gegenwart*, Kevelaer ²2008.

- HOFSTEE MILGROM, Jeanette/SCHOENER, Gary R., Responding to Clients Who Have Been Sexually Exploited by Counselors, Therapists and Clergy, in: Pellauer, Mary D./Chester, Barbara/Boyajian, Jane A. (Hg.), *Sexual Assault and Abuse. A Handbook for Clergy and Religious Professionals*, San Francisco 1987, 209–218.
- HOLTHÖFER, Ernst, Die Geschlechtervormundschaft. Ein Überblick von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, in: Gerhard, Ute (Hg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, München 1997, 390–451.
- HOMMEN, Tanja, Sittlichkeitsverbrechen. Sexuelle Gewalt im Kaiserreich (Geschichte und Geschlechter 28), Frankfurt a. M. 1999.
- HOMMEN, Tanja, „Sie hat sich nicht im Geringsten gewehrt“. Zur Kontinuität kultureller Deutungsmuster sexueller Gewalt seit dem Kaiserreich, in: Künzel, Christine (Hg.), *Unzucht – Notzucht – Vergewaltigung. Definitionen und Deutungen sexueller Gewalt von der Aufklärung bis heute*, Frankfurt a. M. 2003, 119–136.
- HONEGGER, Claudia, Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib; 1750 – 1850, Frankfurt a. M. 1991.
- HOPKINS, Nancy, Congregational Intervention when the Pastor has Committed Sexual Misconduct, in: *Pastoral Psychology* 39 (4/1991), 247–255, <https://doi.org/10.1007/BF01040926>.
- HORNSBY, Jennifer/LANGTON, Rae, Free Speech and Illocution, in: *Legal Theory* 4 (1/1998), 21–37, <https://doi.org/10.1017/S1352325200000902>.
- HOYEAU, Céline, *La trahison des pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles*, Montrouge 2021.
- HOYEAU, Céline, *Der Verrat der Seelenführer. Macht und Missbrauch in Neuen Geistlichen Gemeinschaften*, Freiburg i. Br. 2023.
- HÜBEL, Sylvia, Herstory of Epistemic Injustice: Wo/men's Silencing in the Catholic Church, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 28 (2020), 127–152, <https://doi.org/10.2143/ESWTR.28.0.3288485>.
- HULL, Isabel V., *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700 – 1815*, Ithaca 1996.
- HÜRTEN, Magdalena, Epistemic Injustice als hermeneutische Methode in der Missbrauchsforschung, in: *Lebendige Seelsorge* 73 (5/2022), 370–375.
- HÜWELMEIER, Gertrud, *Närrinnen Gottes. Lebenswelten von Ordensfrauen*, Münster 2004.
- ILLOUZ, Eva, *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, Berlin 2016.
- IMHOF, Arthur E., *Die gewonnenen Jahre. Von der Zunahme unserer Lebensspanne seit dreihundert Jahren oder von der Notwendigkeit einer neuen Einstellung zu Leben und Sterben; ein historischer Essay*, München 1981.

- ISENRING, Zoe Maria, Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften. Eine Lebensform am Ende oder an der Wende? (Praktische Theologie im Dialog 8), Freiburg (Schweiz) 1993.
- JAGIELSKA, Anna, Die vom Vatikan gemachte Frau. Der Wandel des Weiblichkeitsdiskurses in den Schriften der katholischen Amtskirche, in: feinschwarz.net am 7.10.2023, www.feinschwarz.net/die-vom-vatikan-gemachte-frau/.
- JAMES, Joy/SHARPLEY-WHITING, Tracey Denean (Hg.), The Black Feminist Reader, Malden (MA) 2000.
- JANSSEN, Bettina, Untersuchung der Akten der Koordinationsstelle Fidei Donum der Deutschen Bischofskonferenz bei der Bischöflichen Aktion Adveniat in Essen. Abschlussbericht, Köln Juli 2022, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/microsites/Sexualisierte_Gewalt_und_Praevention/Dokument/Untersuchung_Akten_Fidei_Donum.pdf.
- JENKINS, Katharine, Rape Myths and Domestic Abuse Myths as Hermeneutical Injustices, in: Journal of Applied Philosophy 34 (2/2017), 191–205, <https://doi.org/10.1111/japp.12174>.
- KALL, Alfred, Katholische Frauenbewegung in Deutschland. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert, Paderborn 1983.
- KAPLAN, Dana/ILLOUZ, Eva, Was ist sexuelles Kapital? Berlin 2021.
- KARL, Katharina, Verletzlichkeit als Schlüsselkategorie der Beichtseelsorge. Ein pastoraltheologischer Ausblick, in: Karl, Katharina/Weber, Harald (Hg.), Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft, Würzburg 2021, 169–182.
- KARL, Katharina/WEBER, Harald (Hg.), Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft, Würzburg 2021.
- KÄUFER, Tobias, Vorwürfe gegen Gemeinschaft „Sodalitium Christianae Vitae“. Vatikan-Gesandte beginnen mit Missbrauchs-Untersuchung in Peru, in: katholisch.de am 25.7.2023, www.katholisch.de/artikel/46217-vatikan-gesandte-beginnen-mit-missbrauchs-untersuchung-in-peru.
- KAVEMANN, Barbara et al., Wege zu mehr Gerechtigkeit nach sexueller Gewalt in Kindheit und Jugend. Abschlussbericht des Forschungsprojekts, hg. von Unabhängige Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs, November 2022, www.aufarbeitungskommission.de/wp-content/uploads/Wege-zu-mehr-Gerechtigkeit_Abschlussbericht_bf.pdf.
- KAVEMANN, Barbara/ETZEL, Adrian/NAGEL, Bianca, „Epistemische Ungerechtigkeit“ als theoretischer Zugang zum Verständnis der Folgen von sexualisierter Gewalt in Kindheit und Jugend, in: Doll, Daniel et al. (Hg.), Beiträge zur Forschung zu Geschlechterbeziehungen, Gewalt und privaten Lebensformen. Disziplinäres, Interdisziplinäres und Essays, Berlin 2022, 137–156.

- KENNEDY, Margaret, Sexual Abuse of Women by Priests and Ministers to Whom They Go for Pastoral Care and Support, in: *Feminist Theology* 11 (2/2003), 226–235, <https://doi.org/10.1177/096673500301100213>.
- KENNEDY, Margaret, *The Well from Which We Drink Is Poisoned: Clergy Sexual Exploitation of Adult Women*, Dissertationsschrift, Metropolitan University London 2009, <https://repository.londonmet.ac.uk/7608/>.
- KERCHNER, Brigitte, *Beruf und Geschlecht. Frauenberufsverbände in Deutschland 1848–1908* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 97), Göttingen 1992.
- KEUL, Hildegund (Hg.), *Schöpfung durch Verlust, Bd 1: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Batailles*, Würzburg 2021, <https://doi.org/10.25972/WUP-978-3-95826-159-4>.
- KEUL, Hildegund, Verletzender Klerikalismus – und der Aufbruch ins Magdalensche Zeitalter, in: *Lebendige Seelsorge* 73 (1/2022), 16–20.
- KEUL, Hildegund, Vulnerability, Vulnerance and Resilience – Spiritual Abuse and Sexual Violence in New Spiritual Communities, in: *Religions* 13 (5/2022), 425, <https://doi.org/10.3390/rel13050425>.
- KEUL, Hildegund (Hg.), *UnSichtbar. Interdisziplinäre Stimmen zu Vulnerabilität, Vulneranz und Menschenrechten*, Würzburg 2023, <https://doi.org/10.25972/WUP-978-3-95826-203-4>.
- KEUL, Hildegund, Toxische Theologien – toxische Therapien. Der unsägliche Fall des Tony Anatrella, in: *feinschwarz.net* am 21.03.2023, www.feinschwarz.net/toxische-theologien-toxische-therapien-der-unsaeagliche-fall-des-tony-anatrella/.
- KIDD, Ian James, Epistemic Injustice and Religion, in: Kidd, Ian James/Medina, José/Pohlhaus, Gaile Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London 2019, 386–396.
- KIDD, Ian James/BATTALY, Heather/CASSAM, Quassim (Hg.), *Vice Epistemology*, Abingdon (Oxon) 2021.
- KIDD, Ian James/MEDINA, José/POHLHAUS, Gaile Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London 2019.
- KIECHLE, Stephan, Missbrauch Erwachsener. Geistliche und sexuelle Übergriffe im kirchlichen Kontext, in: *Stimmen der Zeit* (9/2022), 643–651.
- KIENITZ, Sabine, Geschäfte mit dem Körper. Sexualmoral und Überlebensstrategien von Frauen aus der Unterschicht Anfang des 19. Jahrhunderts in Württemberg, in: *Historische Anthropologie* 3 (3/1995), 433–459, <https://doi.org/10.7788/ha.1995.3.3.433>.
- KIENITZ, Sabine, *Frauen*, in: Dipper, Christof/Speck, Ulrich (Hg.), *1848. Revolution in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1998, 272–285.
- KIESSLING, Klaus, *Geistlicher und sexueller Machtmissbrauch in der katholischen Kirche*, Würzburg 2021.

- KIRCHINGER, Johann, Katholische Frauenkongregationen der Moderne (Geschichte der christlichen Orden), Stuttgart 2022.
- KLUITMANN, Katharina, Was ist geistlicher Missbrauch? Grenzen, Formen, Alarmsignale, Hilfen, in: Ordens-Korrespondenz (2/2019), 184–192.
- kna*, Vatikan-Frauenmagazin thematisiert Missbrauch von Ordensfrauen. Autorin unterstützt Franziskus' Kurs gegen Machtmissbrauch, in: katholisch.de am 2.2.2019, www.katholisch.de/artikel/20541-vatikan-frauenmagazin-thematisiert-missbrauch-von-ordensfrauen.
- kna*, Vatikan präzisiert Papstaussage zu Missbrauch von Ordensfrauen. Was meint Franziskus mit „sexueller Sklaverei“? in: katholisch.de am 6.2.2019, www.katholisch.de/artikel/20590-vatikan-praezisiert-papstaussage-zu-missbrauch-von-ordensfrauen.
- kna*, Tagung zu Gewalt gegen Frauen in der Kirche und in Orden. Sexueller und geistlicher Missbrauch waren Themen, in: Kirche und Leben am 29.9.2019, www.kirche-und-leben.de/artikel/tagung-zu-gewalt-gegen-frauen-in-der-kirche-und-in-orden.
- kna*, Bericht: „Arche“-Gründer Vanier hatte sexuelle Beziehung zu 25 Frauen, in: katholisch.de am 31.1.2023, www.katholisch.de/artikel/43356-bericht-arche-gruender-vanier-hatte-sexuelle-beziehung-zu-25-frauen.
- kna*, Fall Weißenfels: Ackermann zahlt Schmerzensgeld nach zehn Wochen, in: katholisch.de am 17.11.2023, www.katholisch.de/artikel/48789-fall-weise-nfels-ackermann-zahlt-schmerzensgeld-nach-zehn-wochen.
- KOCKA, Jürgen, Kampf um die Moderne. Das lange 19. Jahrhundert in Deutschland, Stuttgart 2021.
- KOHL, Bernhard, Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx' (Erfurter Theologische Studien 110), Würzburg 2017.
- KRAHÉ, Barbara, Vergewaltigungsmythen & Stigmatisierungen in Justiz, Polizei, Beratung und Therapie, in: Gysi, Jan/Rüegger, Peter (Hg.), Handbuch sexualisierte Gewalt. Therapie, Prävention und Strafverfolgung, Bern 2018, 45–53.
- KRAUTWALD, Barbara, Bürgerliche Frauenbilder im 19. Jahrhundert. Die Zeitschrift „Der Bazar“ als Verhandlungsforum weiblichen Selbstverständnisses (Historische Geschlechterforschung 4), Bielefeld 2021.
- KUCH, Hannes/HERRMANN, Steffen K. (Hg.), Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler, Weilerswist 2010.
- KUHN, Bärbel, Familienstand: ledig. Ehelose Frauen und Männer im Bürgertum (1850–1914) (L'Homme, Schriften 5), Köln 2000.
- KÜNZEL, Christine (Hg.), Unzucht – Notzucht – Vergewaltigung. Definitionen und Deutungen sexueller Gewalt von der Aufklärung bis heute, Frankfurt a. M. 2003.

- KÜNZEL, Christine, Vergewaltigungslektüren. Zur Codierung sexueller Gewalt in Literatur und Recht, Frankfurt a. M. 2003.
- KÜNZEL, Christine, Gewalt/Macht, in: Braun, Christina von/Stephan, Inge (Hg.), *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*, Köln 2013, 191–212.
- LAASER, Mark R., Sexual Addiction and Clergy, in: *Pastoral Psychology* 39 (4/1991), 213–235, <https://doi.org/10.1007/BF01040924>.
- LABOUVIE, Eva (Hg.), *Geschlecht, Gewalt und Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven auf Geschichte und Gegenwart*, Bielefeld 2023, <https://doi.org/10.14361/9783839464953>.
- LANDWEER, Hilge et al. (Hg.), *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, Bielefeld 2012.
- LANDWEHR, Achim, *Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4)*, Frankfurt a. M. 2008.
- LANG, Saskia, Ich fühle mich bis heute nicht wohl als Frau, in: Haslbeck, Barbara et al. (Hg.), *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*, Münster 2020, 116–117.
- LANGTON, Rae, Sprechakte und unsprechbare Akte, in: Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007, 107–146.
- LANGTON, Rae, Blocking as Counter-Speech, in: Fogal, Daniel/Harris, Daniel W./Moss, Matt (Hg.), *New Work on Speech Acts*, Oxford 2018, 144–164, <https://doi.org/10.1093/oso/9780198738831.001.0001>.
- LAQUEUR, Thomas, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a. M. 1992.
- LASSUS, Dysmas de, *Verheissung und Verrat. Geistlicher Missbrauch in Orden und Gemeinschaften der katholischen Kirche*, Münster 2022.
- LAUGGAS, Meike, Umstrittene Wahrheiten. Diskurse über das Hymen aus intersektionaler Perspektive, in: Biele Mefebue, Astrid/Bührmann, Andrea D./Grenz, Sabine (Hg.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Wiesbaden 2022, 569–582, https://doi.org/10.1007/978-3-658-26292-1_49.
- LEICHT, Imke, *Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus (Politik und Geschlecht 29)*, Opladen 2016.
- LEIMGRUBER, Ute, *Avantgarde in der Krise. Eine pastoraltheologische Ortsbestimmung der Frauenorden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Fuldaer Studien 14)*, Freiburg i. Br. 2011.
- LEIMGRUBER, Ute, „Hidden Patterns“ – Überlegungen zu einer machtsensiblen Pastoraltheologie, in: *ET-Studies* 11 (2/2020), 207–224.

- LEIMGRUBER, Ute, Frauen als Missbrauchs Betroffene in der katholischen Kirche? Wie Missbrauch tabuisiert und legitimiert wird, in: Reisinger, Doris (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, Regensburg 2021, 119–136.
- LEIMGRUBER, Ute, Die Vulneranz von Seelsorgesettings im Blick auf den sexuellen Missbrauch erwachsener Personen, in: Dirscherl, Erwin/Weißer, Markus (Hg.), *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie (Quaestiones Disputatae 321)*, Freiburg i. Br. 2022, 188–204.
- LEIMGRUBER, Ute, Paternalistische Unterdrückungsfürsorge, in: *Lebendige Seelsorge* 73 (1/2022), 45–49.
- LEIMGRUBER, Ute, Vulnerance of Pastoral Care, in: *Religions* 13 (3/2022), 256, <https://doi.org/10.3390/rel13030256>.
- LEIMGRUBER, Ute, „Quod non est in actis, non est in mundo“. Über die Problematik ordnungsgemäßer Dokumentation im Fall von Missbrauch an erwachsenen Frauen, in: Alessandro, Lia/Middelbeck-Varwick, Anja/Reisinger, Doris (Hg.), *Kirchliche Macht und kindliche Ohnmacht. Konturen, Kontexte und Quellen theologischer Missbrauchsforschung*, Münster 2023, 179–194.
- LEIMGRUBER, Ute, Victim or Non-Victim? Über die problematische Einordnung von Missbrauch an Erwachsenen zwischen kirchlichen und staatlichen Regelungen, in: Ley, Isabelle/Stein, Tine/Essen, Georg (Hg.), *Semper Reformanda. Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften auf dem Prüfstand*, Freiburg i. Br. 2023, 147–162.
- LEIMGRUBER, Ute, Welche Erinnerung zählt? Die Unsichtbarkeit geschlechtsspezifischer Gewalt im Raum der Kirche, in: Keul, Hildegund (Hg.), *Unsichtbar. Interdisziplinäre Stimmen zu Vulnerabilität, Vulneranz und Menschenrechten*, Würzburg 2023, 103–130, <https://doi.org/10.25972/WUP-978-3-95826-203-4>.
- LEIMGRUBER, Ute/HASLBECK, Barbara, Angriff auf das Innerste. Hinführung zu den Berichten über spirituellen Missbrauch, in: Haslbeck, Barbara et al. (Hg.), *Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche*, Ostfildern 2023, 17–56.
- LEIMGRUBER, Ute/REISINGER, Doris, Sexueller Missbrauch oder sexualisierte Gewalt? in: *feinschwarz.net* am 24.9.2021, www.feinschwarz.net/sexueller-missbrauch-oder-sexualisierte-gewalt-ein-einspruch.
- LEINIUS, Johanna/MAUER, Heike (Hg.), *Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht (Politik und Geschlecht 33)*, Opladen 2021, <https://elibrary.utb.de/doi/book/10.3224/9783847416623>.
- LEMBO, Mary, *Religieuses abusées en Afrique. Faire la vérité*, Paris 2022.

- Les violences sexuelles dans l'Église catholique. France 1950–2020, hg. von Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE), Oktober 2021, www.ciaise.fr/medias/Ciaise-Rapport-5-octobre-2021-Les-violences-sexuelles-dans-l-Eglise-catholique-France-1950-2020.pdf.
- LEWIS, David, Scorekeeping in a Language Game, in: *Journal of Philosophical Logic* 8 (1979), 339–359, <https://doi.org/10.1007/BF00258436>.
- LEY, Isabelle/STEIN, Tine/ESSEN, Georg (Hg.), *Semper Reformanda. Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften auf dem Prüfstand*, Freiburg i. Br. 2023.
- LIPP, Carola, „Fleißige Weibslaut“ und „liederliche Dirnen“. Arbeits- und Lebensperspektiven von Unterschichtsfrauen, in: Lipp, Carola (Hg.), *Schimpfende Weiber und patriotische Jungfrauen. Frauen im Vormärz und in der Revolution 1848/49*, Moos 1986, 25–55.
- LIPP, Carola, Frauen und Öffentlichkeit. Möglichkeiten und Grenzen politischer Partizipation im Vormärz und in der Revolution 1848, in: Lipp, Carola (Hg.), *Schimpfende Weiber und patriotische Jungfrauen. Frauen im Vormärz und in der Revolution 1848/49*, Moos 1986, 270–307.
- LIPP, Carola (Hg.), *Schimpfende Weiber und patriotische Jungfrauen. Frauen im Vormärz und in der Revolution 1848/49*, Moos 1986.
- LIPP, Carola, Die Innenseite der Arbeiterkultur. Sexualität im Arbeitermilieu des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in: Dülmen, Richard van (Hg.), *Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt a. M. 1990, 214–259.
- LOHAUSEN, Michael, WeltDistanz und Menschennähe. Katholische Seelsorger zwischen Ausbildung und Praxisalltag in der Mitte des 19. Jahrhunderts (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 101), Würzburg 2018.
- LORETAN, Adrian (Hg.), *Machtmissbrauch und sexuelle Gewalt in der Kirche. Beiträge aus Rechtswissenschaften und Theologie (ReligionsRecht im Dialog 33)*, Wien 2023.
- LOTH, Wilfried (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3)*, Stuttgart 1991.
- LÖW, Christine, Frauen aus der Dritten Welt und Erkenntniskritik? Die postkolonialen Untersuchungen von Gayatri C. Spivak zu Globalisierung und Theorieproduktion, Sulzbach (Taunus) 2009.
- luk/kna/dpa, Papst will gegen Missbrauch von Ordensfrauen vorgehen. Franziskus äußert sich zu Krisenherden in Kirche und Politik, in: katholisch.de am 5.2.2019, www.katholisch.de/artikel/20580-papst-will-gegen-missbrauch-von-ordensfrauen-vorgehen.
- MACKINNON, Catharine A. (Hg.), *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Cambridge (MA) 1987.

- MACKINNON, Catharine A., Francis Biddle's Sister: Pornography, Civil Rights, and Speech (1984), in: MacKinnon, Catharine A. (Hg.), *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Cambridge (MA) 1987, 163–197.
- MANNE, Kate, *Down Girl. Die Logik der Misogynie*, Bonn 2019.
- MANNE, Kate, *Entitled. How Male Privilege Hurts Women*, London 2020.
- MARSO, Lori J. (Hg.), *Fifty-One Key Feminist Thinkers*, Abingdon (Oxon) 2016.
- MAY, Vivian M., „Speaking into the Void“? Intersectionality Critiques and Epistemic Backlash, in: *Hypatia* 29 (1/2014), 94–112, www.jstor.org/stable/24541955.
- MC EWAN, Tracy/MC PHILLIPS, Kathleen/PEPPER, Miriam, *International Survey of Catholic Women: Analysis and Report of Findings (ISCW)*, Newcastle 2023, <https://doi.org/10.25817/0FNN-Z889>.
- McKINNON, Rachel, Epistemic Injustice, in: *Philosophy Compass* 8 (11/2016), 437–446, <https://doi.org/10.1111/phc3.12336>.
- McKINNON, Rachel, Allies Behaving Badly. Gaslighting as Epistemic Injustice, in: Kidd, Ian James/Medina, José/Pohlhaus, Gaile Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London 2019, 167–174.
- MC PHILLIPS, Kathleen et al., Does Gender Matter? An Analysis of the Role and Contribution of Religious Socialisation Practices in the Sexual Abuse of Boys and Girls in the Catholic Church, in: *Religion and Gender* 12 (2022), 52–77.
- MC PHILLIPS, Kathleen/MC EWAN, Tracy, The Sexual Economies of Clericalism: Women Religious and Gendered Violence in the Catholic Church, in: *Religions* 13 (10/2022), 916, <https://doi.org/10.3390/rel13100916>.
- MEDINA, José, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations (Studies in Feminist Philosophy)*, Oxford 2013.
- MEDINA, José, Varieties of Hermeneutical Injustice, in: Kidd, Ian James/Medina, José/Pohlhaus, Gaile Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London 2019, 41–52.
- MEISSNER, Hanna, *Butler*, Stuttgart 2012.
- MEIWES, Relinde, Religiosität und Arbeit als Lebensform für katholische Frauen. Kongregationen im 19. Jahrhundert, in: Götz von Olenhusen, Irmtraud (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Konfession und Gesellschaft 7)*, Stuttgart 1995, 69–88.
- MEIWES, Relinde, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (Geschichte und Geschlechter 30), Frankfurt a. M. 2000.

- MEIWES, Relinde, Katholische Frauenkongregationen und die Krankenpflege im 19. Jahrhundert, in: *L'Homme* 19 (1/2008), 39–60, https://lhomme-archi.v.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_lhomme_archiv/PDFs_Digitalisate/19-1-2008/lhomme.2008.19.1.39.pdf.
- MEIWES, Relinde, Frauen in Bewegung. Das katholische Kongregationswesen im 19. Jahrhundert, in: Stiegemann, Christoph (Hg.), *Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart*, Petersberg 2015, 316–323.
- MENTZOS, Stavros, *Hysterie. Zur Psychodynamik unbewusster Inszenierungen*, Göttingen ¹¹2015.
- MERGEL, Thomas, Die subtile Macht der Liebe. Geschlecht, Erziehung und Frömmigkeit in katholisch rheinischen Bürgerfamilien 1830–1910, in: Götz von Olenhusen, Irmtraud (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert* (Konfession und Gesellschaft 7), Stuttgart 1995, 22–47.
- MERTES, Klaus, Geistlicher Missbrauch. Theologische Anmerkungen, in: *Stimmen der Zeit* (2/2019), 13–22.
- MISHORI, Ranit et al., The Little Tissue that Couldn't. Dispelling Myths about the Hymen's Role in Determining Sexual History and Assault, in: *Reproductive Health* 16 (2019), 74, <https://doi.org/10.1186/s12978-019-0731-8>.
- Missbrauch und Einflussnahme. Untersuchung zu Thomas Philippe, Jean Vanier und der Arche. Zusammenfassung des Berichts, hg. von Studienkommission im Auftrag der Internationalen Arche, 30.1.2023, https://commissioendetude-jeanvanier.org/commissiondetudeindependante2023-empriseetabus/wp-content/uploads/2023/02/Zusammenfassung-des-Berichts-der-Studienkommission-de-2023_DE.pdf.
- MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth (Hg.), *Frau und Mann. Alte Rollen – neue Werte* (Freiburger Akademieschriften 2), Düsseldorf 1991.
- MÜLLER, Walter/WILLMS, Angelika/HANDL, Johann (Hg.), *Strukturwandel der Frauenarbeit 1880–1980*, Frankfurt a. M. 1983.
- NARANCH, Lauri E., Sojourner Truth (1797–1883), in: Marso, Lori J. (Hg.), *Fifty-One Key Feminist Thinkers*, Abingdon (Oxon) 2016, 227–232.
- NUSSBAUM, Martha C., *Sex & Social Justice*, Oxford 2000.
- O'DONOHUE, Maura, Urgent Concerns for the Church in the Context of HIV/AIDS, Februar 1994, www.bishop-accountability.org/reports/1994-02-O-Donohue-Urgent-Concerns.pdf.
- OAKLEY, Lisa/HUMPHREYS, Justin, *Escaping the Maze of Spiritual Abuse. How to Create Healthy Christian Cultures*, London 2020.
- OETER, Ferdinand (Hg.), *Familie und Gesellschaft*, Tübingen 1966.
- OPITZ, Claudia, *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts* (Ergebnisse der Frauenforschung 5), Weinheim 1985.

- PALETSCHEK, Sylvia, Auszug der Emanzipierten aus der Kirche? Frauen in deutschkatholischen und freien Gemeinden 1844–1852, in: Götz von Olenhusen, Irmtraud (Hg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert* (Konfession und Gesellschaft 7), Stuttgart 1995, 48–68.
- PALETSCHEK, Sylvia/PIETROW-ENNKER, Bianka (Hg.), *Women's Emancipation Movements in the Nineteenth Century. A European Perspective*, Stanford 2004, <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=sit&db=nebk&db=nlabk&AN=110074>.
- PANCHUK, Michelle, Distorting Concepts, Obscured Experiences: Hermeneutical Injustice in Religious Trauma and Spiritual Violence, in: *Hypatia* 35 (4/2020), 607–625, <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.32>.
- PANDEL, Hans-Jürgen, Quelleninterpretation. Die schriftliche Quelle im Geschichtsunterricht (Methoden Historischen Lernens 2), Frankfurt a. M. 42012, <https://elibrary.utb.de/doi/book/10.46499/9783734410352>.
- PASTURE, Patrick/ART, Jan/BUERMAN, Thomas (Hg.), *Beyond the Feminization Thesis. Gender and Christianity in Modern Europe*, Leuven 2012.
- PEELS, Rik/BLAAUW, Martijn (Hg.), *The Epistemic Dimensions of Ignorance*, Cambridge 2016.
- PELLAUER, Mary D./CHESTER, Barbara/BOYAJIAN, Jane A. (Hg.), *Sexual Assault and Abuse. A Handbook for Clergy and Religious Professionals*, San Francisco 1987.
- PETERSON, Marilyn R., *At Personal Risk. Boundary Violations in Professional-Client Relationships*, New York 1992.
- PLÖCKINGER, Othmar, *Geschichte eines Buches: Adolf Hitlers „Mein Kampf“ 1922–1945*, München 2011, <https://doi.org/10.1524/9783486705645>.
- POHLHAUS, Gaile Jr., Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of „Willful Hermeneutical Ignorance“, in: *Hypatia* 27 (4/2012), 715–735, www.jstor.org/stable/23352291.
- POHLHAUS, Gaile Jr., Varieties of Epistemic Injustice, in: Kidd, Ian James/Medina, José/Pohlhaus, Gaile Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London 2019, 13–26.
- POHLING, Andrea, *Artikulationen sexueller Gewalt. Biographien, Diskurse und der Übergang zum Sprechen*, Wiesbaden 2021, <https://doi.org/10.1007/978-3-658-33357-7>.
- POLING, Nancy Werking (Hg.), *Victim to Survivor. Women Recovering from Clergy Sexual Abuse*, Eugene (Oregon) 1999.
- POMPEY, Heinrich, *Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin. Eine bibliographisch-historische Untersuchung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 23), Freiburg i. Br. 1968.

- POOLER, David Kenneth/BARROS-LANE, Liza, A National Study of Adult Women Sexually Abused by Clergy: Insights for Social Workers, in: *Social Work* 67 (2/2022), 123–133, <https://doi.org/10.1093/sw/swac001>.
- POSSELT, Gerald/FLATSCHER, Matthias, *Sprachphilosophie. Eine Einführung*, Wien 2016.
- PRÜFER, Sebastian, *Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 152), Göttingen 2002, https://digi20.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb00040355_00389.html.
- RAHNER, Johanna/SÖDING, Thomas (Hg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie* (Quaestiones Disputatae 300), Freiburg i. Br. 2019.
- RECKWITZ, Andreas, Gesellschaftstheorie als Werkzeug, in: Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut (Hg.), *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin 2021, 23–150.
- RECKWITZ, Andreas/ROSA, Hartmut (Hg.), *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Berlin 2021.
- REDER, Dirk Alexander, *Frauenbewegung und Nation. Patriotische Frauenvereine in Deutschland im frühen 19. Jahrhundert (1813 – 1830)* (Kölner Beiträge zur Nationsforschung 4), Köln 1998.
- REISINGER, Doris (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, Regensburg 2021.
- REISINGER, Doris, Religiöse Eigenlogik und ihre Konsequenzen. Eine Analyse der katholischen Mehrdeutigkeit des Missbrauchsbegriffs, in: Reisinger, Doris (Hg.), *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*, Regensburg 2021, 58–76.
- REISINGER, Doris, Reproductive Abuse in the Context of Clergy Sexual Abuse in the Catholic Church, in: *Religions* 13 (3/2022), 198, <https://doi.org/10.3390/rel13030198>.
- REISINGER, Doris, Die sogenannte Missbrauchskrise oder: Das Ende der römisch-katholischen Kirche, wie wir sie kannten, in: Loretan, Adrian (Hg.), *Machtmissbrauch und sexuelle Gewalt in der Kirche. Beiträge aus Rechtswissenschaften und Theologie* (ReligionsRecht im Dialog 33), Wien 2023, 35–71.
- REISINGER, Doris, Missbrauch von Menschen oder Missbrauch von Macht. Zur fundamentalen Bedeutung eines personenbezogenen Verständnisses von spirituellem Missbrauch, in: *Lebendige Seelsorge* 74 (3/2023), 146–151.

- REISINGER, Doris, Unsichtbare Fälle, Biases und die Rolle von Primärquellen in der Forschung zu katholischen Machtdynamiken. Beobachtungen aus der Beschäftigung mit reproduktivem Missbrauch, in: Alessandro, Lia/Middelbeck-Varwick, Anja/Reisinger, Doris (Hg.), Kirchliche Macht und kindliche Ohnmacht. Konturen, Kontexte und Quellen theologischer Missbrauchsforschung, Münster 2023, 95–114.
- REISINGER, Doris/RÖHL, Christoph, Nur die Wahrheit rettet. Der Missbrauch in der katholischen Kirche und das System Ratzinger, München 2021.
- RIEDL, Anna Maria, Ethik an den Grenzen der Souveränität (Gesellschaft – Ethik – Religion 8), Paderborn 2017.
- ROLL, Carmen et al. (Hg.), Verdammte Lust! Kirche. Körper. Kunst, Essayband (Kataloge und Schriften des Diözesanmuseums für christliche Kunst der Erzbistums München und Freising 82), München 2023.
- rom, Bericht: Auslandsbischof Stehle nahm Missbrauchstäter in Bistum auf, in: katholisch.de am 14.6.2022, www.katholisch.de/artikel/39692-bericht-auslandsbischof-stehle-nahm-missbrauchstaeter-in-bistum-auf.
- ROSENBERGER, Fritz Eduard, Das Sexualstrafrecht in Bayern von 1813 bis 1871, Dissertationsschrift, Philipps-Universität Marburg 1973.
- RUTSCHMANN, Myriam, Andere Weiblichkeiten. Biographische Geschlechter(re)konstruktionen katholischer Ordensschwwestern, Bielefeld 2015.
- SAID, Edward W., Orientalismus, Frankfurt a. M. 2010.
- SAMMET, Kornelia/BENTHAUS-APEL, Friederike/GÄRTNER, Christel (Hg.), Religion und Geschlechterordnungen, Wiesbaden 2017.
- SANYAL, Mithu M., Vergewaltigung. Aspekte eines Verbrechens, Bonn 2017.
- SAURER, Edith, Frauen und Priester. Beichtgespräche im frühen 19. Jahrhundert, in: Dülmen, Richard van (Hg.), Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt a. M. 1990, 141–170.
- SCHÄFER, Michael, Geschichte des Bürgertums. Eine Einführung, Köln 2009.
- SCHASER, Angelika, Frauenbewegung in Deutschland 1848–1933, Darmstadt 2006.
- SCHERZBERG, Lucia, Die katholische Frauenbewegung im Kaiserreich, in: Loth, Wilfried (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3), Stuttgart 1991, 143–163.
- SCHEULE, Rupert M., Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2002.
- SCHLÖGL, Rudolf, Sünderin, Heilige oder Hausfrau? Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800, in: Götz von Olenhusen, Irmtraud (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995, 13–50.
- SCHMIDT-THOMÉ, Adelheid, Ellen Ammann. Frauenbewegte Katholikinnen, Regensburg 2020.

- SCHNEIDER, Bernhard, Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2/2002), 123–147, [https://kidoaks.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/843/file/TThZ+111+\(2002\).pdf](https://kidoaks.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/843/file/TThZ+111+(2002).pdf).
- SCHNEIDER, Bernhard, Marienerscheinungen im 19. Jahrhundert. Ein Phänomen und seine Charakteristika, in: Wolf, Hubert (Hg.), „Wahre“ und „Falsche“ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Schriften des Historischen Kollegs 90), München 2013, 87–110, <https://doi.org/10.1515/9783110446807>.
- SCHNEIDER, Bernhard, Feminisierung und (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Tendenzen der Forschung aus der Perspektive des deutschen Katholizismus, in: Sohn-Kronthaler, Michaela (Hg.), *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*, Wien 2016, 11–41.
- SCHNEIDER, Bernhard, Männer der Tat und Hüterinnen des Hauses. Geschlechterkonstruktionen in katholischen Männer- und Frauenbüchern um 1900, in: *Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart* (Hg.), *Mann – Frau – Partnerschaft. Genderdebatten des Christentums* (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 35), Ostfildern 2017, 147–171.
- SCHÖSSLER, Franziska/WILLE, Lisa, *Einführung in die Gender Studies*, Berlin ²2022.
- SCHÖTZ, Susanne/BERGER, Beate (Hg.), *Frauen in der Geschichte Leipzigs. 150 Jahre Allgemeiner Deutscher Frauenverein* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Leipzig 15), Leipzig 2019.
- SCHRÖDER, Iris, *Arbeiten für eine bessere Welt. Frauenbewegung und Sozialreform 1890–1914* (Geschichte und Geschlechter 36), Frankfurt a. M. 2001.
- SCHULZ, Hannah A., Geistlicher Missbrauch – ein Frauenthema? in: *euangel* (2/2020), www.euangel.de/ausgabe-2-2020/perspektive-geschlecht/geistlicher-missbrauch-ein-frauenthema/.
- SCHÜSSLER, Michael, Un/doing Co-Klerikalismus, in: *Lebendige Seelsorge* 73 (1/2022), 50–54.
- SCRUTTON, Anastasia Philippa, Epistemic Injustice and Mental Illness, in: Kidd, Ian James/Medina, José/Pohlhaus, Gaile Jr. (Hg.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London 2019, 347–355.
- SEIDLER, Eduard/LEVEN, Karl-Heinz, *Geschichte der Medizin und der Krankenpflege*, Stuttgart ⁷2003.
- SHUPE, Anson, *In the Name of All That's Holy. A Theory of Clergy Malfeasance*, Westport 1995.
- SHUPE, Anson (Hg.), *Wolves within the Fold. Religious Leadership and Abuses of Power*, New Brunswick 1998.

- SHUPE, Anson, *Rogue Clerics. The Social Problem of Clergy Deviance* (Religion and Society 1), New Brunswick 2008.
- SHUPE, Anson D., *Spoils of the Kingdom. Clergy Misconduct and Religious Community*, Urbana 2007.
- SICK, Brigitte, *Sexuelles Selbstbestimmungsrecht und Vergewaltigungsbegriff. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion einer Neufassung des § 177 StGB unter Berücksichtigung der Strafbarkeit de lege lata und empirischer Gesichtspunkte* (Strafrechtliche Abhandlungen. Neue Folge 80), Berlin 1993.
- SINGER, Mona, *Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies*, Wien 2005.
- SIPA, A. W. Richard, *Sex, Priests, and Power. Anatomy of a Crisis*, New York 1995.
- SKÖLD, Johanna, *The Truth about Abuse? A Comparative Approach to Inquiry Narratives on Historical Institutional Child Abuse*, in: *History of Education* 45 (4/2016), 492–509.
- SOHN-KRONTHALER, Michaela, *Zu Gehalt und Relevanz der These von der „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert: Beobachtungen an Fallbeispielen aus dem Bistum (Graz-) Seckau*, in: Eder, Sigrid/Fischer, Irma-traud (Hg.), „... männlich und weiblich schuf er sie ...“ (Gen 1,27). *Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft* (Theologie im kulturellen Dialog 16), Innsbruck 2009, 44–59.
- SOHN-KRONTHALER, Michaela (Hg.), *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*, Wien 2016.
- SOHN-KRONTHALER, Michaela/HÖFER, Rudolf K. (Hg.), *Laien gestalten Kirche. Diskurse – Entwicklungen – Profile* (Theologie im kulturellen Dialog 18), Innsbruck 2009.
- SOHN-KRONTHALER, Michaela/SOHN, Andreas, *Frauen im kirchlichen Leben. Vom 19. Jahrhundert bis heute*, Kevelaer 2008.
- SPENDIER, Madeleine, *Franziskusschwester Regina Pröls über Aufarbeitung von Missbrauch in ihrem Orden. Generaloberin: Es erschreckt mich, welche Macht unser Gründer hatte*, in: *katholisch.de* am 13.11.2023, www.katholisch.de/artikel/48548-generaloberin-es-erschreckt-mich-welche-macht-unser-gruender-hatte.
- SPIES, Tina, *Aktuelle Debatten um sexualisierte Gewalt. Hegemoniale Vorstellungen und ‚Othering‘*, in: Labouvie, Eva (Hg.), *Geschlecht, Gewalt und Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven auf Geschichte und Gegenwart*, Bielefeld 2023, 121–140, <https://doi.org/10.14361/9783839464953-008>.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation* (Es kommt darauf an 6), Wien 2008.

- STERNBERG, Thomas/LANWER, Sebastian (Hg.), *Sexualität zwischen Tabu und Laissez-faire. Entwicklung in Gesellschaft und Kirche* (Christen in der Gesellschaft 10), Münster 2013.
- STEYERL, Hito/GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, Encarnación (Hg.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, Münster ²2012.
- STIEGEMANN, Christoph (Hg.), *Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart*, Petersberg 2015.
- STOEHR, Irene, *Emanzipation zum Staat? Der Allgemeine Deutsche Frauenverein – Deutscher Staatsbürgerinnenverband (1893– 1933)* (Forum Frauengeschichte 5), Pfaffenweiler 1990.
- STRUBE, Sonja A. et al. (Hg.), *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen Von Rechtspopulismus und Religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Bielefeld 2021, <https://doi.org/10.14361/9783839453155>.
- STUFF, Britta et al., *Der Teufel hinter der Kirchentür. Zeugen über Missbrauch in der katholischen Kirche*, in: *Der Spiegel* am 10.12.2021, www.spiegel.de/p/anorama/missbrauch-in-der-katholischen-kirche-der-teufel-hinter-der-kirchentuer-recherche-im-bistum-trier-a-d57a2f3f-4c39-4302-8105-cf8798681489.
- SUE, Derald Wing et al., *Racial Microaggressions in Everyday Life. Implications for Clinical Practice*, in: *The American Psychologist* 62 (4/2007), 271–286, <https://doi.org/10.1037/0003-066X.62.4.271>.
- SUE, Derald Wing, *Microaggressions in Everyday Life. Race, Gender, and Sexual Orientation*, Hoboken (New Jersey) 2010.
- SULLIVAN, Shannon/TUANA, Nancy (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany 2007.
- TANESINI, Alessandra, *Standpoint Then and Now*, in: Fricker, Miranda et al. (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York 2019, 335–343.
- TEMPELMANN, Inge, *Geistlicher Missbrauch. Auswege aus frommer Gewalt: ein Handbuch für Betroffene und Berater*, Witten ⁴2015.
- TEMPLIN, Christina, *Medialer Schmutz. Eine Skandalgeschichte des Nackten und Sexuellen im Deutschen Kaiserreich 1890– 1914* (Histoire 94), Bielefeld 2016.
- TEUFFENBACH, Alexandra von, *„Vater darf das!“ Eine Archivdokumentation: Sr. M. Georgina Wagner und andere missbrauchte Schönstatter Marienschwestern*, Nordhausen 2020.
- TIMMEREVERS, Heinrich/ARNOLD, Thomas (Hg.), *Gefährliche Seelenführer? Geistiger und geistlicher Missbrauch* (Herder Thema), Freiburg i. Br. 2020.

- TRIBEL, Angelika/DÖLLING, Dieter/HERMANN, Dieter, Das Anzeigeverhalten Betroffener sexueller Übergriffe, in: Wazlawik, Martin et al. (Hg.), Sexuelle Gewalt in pädagogischen Kontexten. Aktuelle Forschungen und Reflexionen (Sexuelle Gewalt und Pädagogik 3), Wiesbaden 2019, 125–135, https://doi.org/10.1007/978-3-658-18001-0_9.
- TRUTH, Sojourner, When Woman Gets Her Rights Man Will Be Right, in: Guy-Sheftall, Beverly (Hg.), Words of Fire. An Anthology of African-American Feminist Thought, New York 1995, 37–38.
- TRUTH, Sojourner, Woman's Rights, in: Guy-Sheftall, Beverly (Hg.), Words of Fire. An Anthology of African-American Feminist Thought, New York 1995, 36.
- TSCHAN, Werner, Missbrauchtes Vertrauen. Sexuelle Grenzverletzungen in professionellen Beziehungen: Ursachen und Folgen, Basel 2005.
- TUANA, Nancy/SULLIVAN, Shannon, Special Issue: Feminist Epistemologies of Ignorance, in: Hypatia 21 (3/2006), <https://doi.org/10.1111/hypa.2006.21.issue-3>.
- UNGER, Helga, Die Beginen. Eine Geschichte von Aufbruch und Unterdrückung der Frauen, Freiburg i. Br. 2005.
- UNTERBURGER, Klaus, Lehramt und Theologie zwischen den beiden vatikanischen Konzilen, in: Bischof, Franz Xaver (Hg.), Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen (Münchener kirchenhistorische Studien. Neue Folge 4), Stuttgart 2015, 139–152.
- VAVRA, Rita, Die Strafbarkeit nicht-einvernehmlicher sexueller Handlungen zwischen erwachsenen Personen (Sexualität in Recht und Gesellschaft 2), Baden-Baden 2020.
- VEIT, Angela, Angela Merici und die Ursulinen, in: Weismayer, Josef (Hg.), Mönchsväter und Ordensgründer. Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu, Würzburg 1991, 221–234.
- VIGARELLO, Georges, A History of Rape. Sexual Violence in France from the 16th to the 20th Century, Cambridge 2001.
- WAGNER, Doris, Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau, München 2016.
- WAGNER, Doris, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 2019.
- WAGNER, Marion, Die himmlische Frau. Marienbild und Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts, Regensburg 1999.
- WAZLAWIK, Martin et al. (Hg.), Sexuelle Gewalt in pädagogischen Kontexten. Aktuelle Forschungen und Reflexionen (Sexuelle Gewalt und Pädagogik 3), Wiesbaden 2019, <https://doi.org/10.1007/978-3-658-18001-0>.

- WEBER, Ulrich/BAUMEISTER, Johannes, *Erfahren. Verstehen. Versorgen. Studie zu Taten gegen die sexuelle Selbstbestimmung seit 1945 im Verantwortungsbereich des Bistums Mainz*, 3.5.2023, https://uw-recht.org/images/230327%20Bericht%20EVV_Druck.pdf.
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg, *Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte*, Frankfurt a. M. 1982.
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg, *Das Männliche und das Weibliche. Zur Sozialgeschichte der Geschlechterrollen im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), *Frau und Mann. Alte Rollen – neue Werte* (Freiburger Akademieschriften 2), Düsseldorf 1991, 15–46.
- WEIL, Simone, *Lectures on Philosophy*, Cambridge 1978.
- WEISMAYER, Josef (Hg.), *Mönchsväter und Ordensgründer. Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu*, Würzburg 1991.
- WEISS, Penny, Anna Julia Cooper (1858–1964), in: Marso, Lori J. (Hg.), *Fifty-One Key Feminist Thinkers*, Abingdon (Oxon) 2016, 41–46.
- WERNER, Gunda, *Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen* (ratio fidei 59), Regensburg 2016.
- WERNER, Gunda, *Doing intersectionality – Perspektiven für Systematische Theologie aus der intersektionalen Analyse von Macht*, in: Rahner, Johanna/Söding, Thomas (Hg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog. Stimmen katholischer Theologie* (Quaestiones Disputatae 300), Freiburg i. Br. 2019, 296–308.
- WERNER, Gunda, *Die Kontinuität des Frauenbildes in römischen Dokumenten. Ein dogmatisches close reading*, in: Strube, Sonja A. et al. (Hg.), *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen Von Rechtspopulismus und Religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Bielefeld 2021, 229–240, <https://doi.org/10.14361/9783839453155-017>.
- WERNER, Gunda, *Judith Butler und die Theologie der Freiheit* (Religionswissenschaft 22), Bielefeld 2021, <https://doi.org/10.14361/9783839455074>.
- WESTPFAHL, Marion et al., *Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker sowie hauptamtliche Bedienstete im Bereich der Erzdiözese München und Freising von 1945 bis 2019. Verantwortlichkeiten, systemische Ursachen, Konsequenzen und Empfehlungen*, München 20.1.2022, <https://westpfahl-spilker.de/wp-content/uploads/2023/01/WSW-Gutachten-Erzdioezese-Muenchen-und-Freising-vom-20.-Januar-2022.pdf>.
- WETTER, M. *Immolata, Mary Ward und die Englischen Fräulein*, in: Weismayer, Josef (Hg.), *Mönchsväter und Ordensgründer. Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu*, Würzburg 1991, 246–260.
- WICKS, Robert J./PARSONS, Richard D. (Hg.), *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, Bd. 2, Mahwah (New Jersey) 1993.

- WILLMS, Angelika, Grundzüge der Entwicklung der Frauenarbeit von 1880 bis 1980, in: Müller, Walter/Willms, Angelika/Handl, Johann (Hg.), Strukturwandel der Frauenarbeit 1880–1980, Frankfurt a. M. 1983, 25–54.
- WINKLER, Katja/MÖHRING-HESSE, Matthias, Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeit von unten“. Wie kann die Urteilkraft Subalternen in der theologisch-sozialethischen Theoriebildung aufgegriffen werden? in: Emunds, Bernhard (Hg.), Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis? Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren (Ethik und Gesellschaft 4), Baden-Baden 2018, 153–178, <https://doi.org/10.5771/9783845293233>.
- WINTERS, Georgia M./JEGLIC, Elizabeth L., Sexual Grooming. Integrating Research, Practice, Prevention, and Policy, Cham 2022, <https://doi.org/10.1007/978-3-031-07222-2>.
- WIRTH, Mathias/NOTH, Isabelle/SCHROER, Silvia (Hg.), Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven, Berlin 2022.
- WOLF, Hubert, Die Nonnen von Sant’Ambrogio. Eine wahre Geschichte, München 2013.
- WOLF, Hubert (Hg.), „Wahre“ und „Falsche“ Heiligkeit. Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Schriften des Historischen Kollegs 90), München 2013, <https://doi.org/10.1515/9783110446807>.
- WOLF, Hubert, Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte, München 2015.
- ZACK, Naomi (Hg.), Women of Color and Philosophy. A Critical Reader, Malden (MA) 2000.
- ZACK, Naomi, Ethics and Race. Past and Present Intersections and Controversies, Lanham 2023.
- ZIEMANN, Benjamin, Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart (Historische Einführungen 6), Frankfurt a. M. 2009.

