

Silvia Federici

CALIBAN UND DIE HEXE

Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation

aus dem Englischen von Max Henninger
herausgegeben von Martin Birkner

mandelbaum *kritik & utopie*

Gedruckt mit Unterstützung durch

MA 7 – Kulturabteilung der Stadt Wien, Referat Wissenschafts- und
Forschungsförderung

Inhalt

7	VORWORT
12	EINLEITUNG
25	„ES IST GANZ UNMÖGLICH, DASS DIE GANZ WELT MUSS DEN PUFF HALTEN.“ <i>Soziale Bewegungen und die politische Krise im mittelalterlichen Europa</i>
75	DIE AKKUMULATION DER ARBEIT UND DIE HERABSETZUNG DER FRAUEN <i>Die Konstruktion der „Differenz“ im „Übergang zum Kapitalismus“</i>
163	DER GROSSE CALIBAN <i>Der Kampf gegen den rebellischen Körper</i>
201	DIE GROSSE HEXENJAGD IN EUROPA
265	KOLONISIERUNG UND CHRISTIANISIERUNG <i>Caliban und Hexen in der Neuen Welt</i>
293	LITERATUR

© mandelbaum *kritik & utopie*, wien 2012
alle Rechte vorbehalten

Lektorat: Paula Bolyos
Satz & Umschlaggestaltung: Michael Baiculescu
Druck: Primate, Budapest



Vorwort

Caliban und die Hexe stellt die Hauptergebnisse eines Forschungsprojekts zu Frauen im „Übergang“ vom Feudalismus zum Kapitalismus vor, das ich Mitte der 1970er Jahre mit der italienischen Feministin Leopoldina Fortunati begonnen habe. Die ersten Ergebnisse dieses Forschungsprojekts finden sich in einem Buch, das 1984 im Mailänder Franco-Angeli-Verlag auf Italienisch erschienen ist: *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* („Der Große Caliban. Geschichte des rebellischen Körpers in der ersten Phase des Kapitalismus“).

Mein Interesse an diesem Forschungsvorhaben wurde durch die Debatten um die Ursachen der Frauen-„Unterdrückung“ geweckt, die die Entwicklung der US-amerikanischen Frauenbewegung begleitet haben; in diesen Debatten ging es auch um die Frage, welche politischen Strategien die Bewegung in ihrem Kampf um die Frauenemanzipation wählen sollte. Die damals vorherrschenden theoretischen und politischen Sichtweisen auf die Realität der Geschlechterdiskriminierung gingen auf die beiden Hauptströmungen der Frauenbewegung zurück: die radikalen Feministinnen und die sozialistischen Feministinnen. Meiner Ansicht nach bot jedoch keiner der beiden Ansätze eine befriedigende Erklärung für die Ursprünge der sozialen und wirtschaftlichen Ausbeutung der Frauen. Den Ansatz der radikalen Feministinnen lehnte ich aufgrund seiner Tendenz ab, Geschlechterdiskriminierung und patriarchale Herrschaft aus überhistorischen kulturellen Strukturen zu erklären, die ihre Wirkung unabhängig von den Produktions- und Klassenverhältnissen entfalten würden. Die sozialistischen Feministinnen erkannten dagegen an, dass die Geschichte der Frauen nicht von der Geschichte spezifischer Ausbeutungssysteme zu trennen ist. In ihren Analysen wurden Frauen vor allem als Arbeiterinnen in einer kapitalistischen Gesellschaft betrachtet. So, wie ich ihn damals verstand, wies dieser Ansatz jedoch das Defizit auf, die Reproduktionssphäre als Quelle von Wertschöpfung und Ausbeutung auszusparen. Das Machtgefälle zwischen Frauen und Männern wurde somit auf den Ausschluss der Frauen aus der kapitalistischen Entwicklung zurückgeführt. Dieser Standpunkt warf uns, wenn wir den Fortbestand des Sexismus im Kosmos kapitalistischer Verhältnisse erklären wollten, erneut auf kulturelle Schemata zurück.

In diesem Kontext entstand die Idee, die Geschichte der Frauen im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus zu rekonstruieren. Die These, von der sich das Forschungsprojekt leiten ließ, wurde erstmals von Mariarosa Dalla Costa, Selma James und anderen Frauen aus der Lohn-für-Haus-

arbeit-Bewegung in einer Reihe von Texten formuliert, die in den 1970er Jahren sehr umstritten waren, den Diskurs über Frauen, Reproduktion und Kapitalismus aber letztlich stark prägten. Die einflussreichsten dieser Texte waren *Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft* von Mariarosa Dalla Costa (1971) und *Sex, Race and Class* von Selma James (1975).

Gegen die marxistische Orthodoxie, die die „Unterdrückung“ der Frauen und ihre Unterordnung unter die Männer als Residuum feudaler Verhältnisse erklärte, vertraten Dalla Costa und James die Position, die Ausbeutung der Frauen habe im Prozess kapitalistischer Akkumulation insofern eine zentrale Rolle gespielt, als Frauen die Produzentinnen und Reproduzentinnen der grundlegendsten kapitalistischen Ware gewesen sind: der Arbeitskraft. In Dalla Costas Worten: Die unbezahlte Hausarbeit der Frauen ist der Sockel gewesen, auf dem die Ausbeutung der Lohnarbeiter (die „Lohnsklaverei“) errichtet worden ist, und das Geheimnis von deren Produktivität (1973: 40). Das Machtgefälle, das in der kapitalistischen Gesellschaft zwischen Frauen und Männern besteht, lässt sich also nicht der vermeintlichen Bedeutungslosigkeit der Hausarbeit für die kapitalistische Akkumulation zuschreiben – gegen die Behauptung einer solchen Bedeutungslosigkeit spricht ja bereits das strenge Regelwerk, das das Leben der Frauen beherrscht hat. Es handelt sich auch nicht um einen Rest zeitloser kultureller Schemata. Vielmehr ist dieses Machtgefälle als Auswirkung eines gesellschaftlichen Produktionssystems zu begreifen, das die Produktion und Reproduktion des Arbeiters nicht als sozio-ökonomische Tätigkeit und Quelle der Kapitalakkumulation anerkennt; es mystifiziert sie vielmehr als Naturressource oder persönliche Dienstleistung und profitiert vom nicht entlohnten Charakter der damit einhergehenden Arbeit.

Indem sie die Ausbeutung der Frauen innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft auf die geschlechtliche Arbeitsteilung und die unbezahlte Arbeit der Frauen zurückführten, zeigten Dalla Costa und James die Möglichkeit auf, die Dichotomie von Patriarchat und Klasse zu überwinden; gleichzeitig verliehen sie dem Patriarchat einen spezifischen historischen Gehalt. Damit war der Weg frei für eine Neuinterpretation der Geschichte des Kapitalismus und des Klassenkampfes aus feministischer Sicht.

Im Sinne dieser These begannen Leopoldina Fortunati und ich mit dem Studium dessen, was sich nur euphemistisch als „Übergang zum Kapitalismus“ bezeichnen lässt. Wir begaben uns auf die Suche nach einer Geschichte, die man uns nicht auf der Schule gelehrt hatte, die sich aber als maßgeblich für unsere Bildung erweisen sollte. Diese Geschichte bot nicht nur ein theoretisches Verständnis der Genese der Hausarbeit und ihrer wichtigsten strukturellen Komponenten: der Trennung der Produktion von der Reproduktion; des spezifisch kapitalistischen Gebrauchs des Lohnes als Mittel, um die Arbeit von Nicht-Entlohnten zu kommandieren; der Abwertung der gesellschaftlichen Stellung der Frauen während des Aufstiegs des Kapitalis-

mus. Sie bot auch eine Genealogie moderner Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit, die die postmoderne Annahme in Frage stellte, es gebe in der „westlichen Kultur“ eine geradezu ontologische Prädisposition, Gender in Begriffspaaren (binären Oppositionen) aufzufassen. Wir entdeckten, dass Geschlechterhierarchien stets im Dienst eines Herrschaftsprojekts stehen, das sich nur insofern zu verstetigen vermag, als es die zu Beherrschenden stets aufs Neue spaltet.

Das aus diesem Forschungsprojekt hervorgegangene Buch, *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* (1984), war ein Versuch, Marxens Analyse der ursprünglichen Akkumulation aus feministischer Perspektive neu zu reflektieren. Dabei erwiesen sich jedoch die tradierten Marxschen Kategorien als unzulänglich. Als unhaltbar erwies sich unter anderem die Marxsche Gleichsetzung des Kapitalismus mit dem Aufstieg der Lohnarbeit und des „freien“ Arbeiters, die weiterhin dazu beiträgt, die Reproduktionssphäre zu verbergen und zu naturalisieren. *Il Grande Calibano* kritisierte auch Michel Foucaults Theorie des Körpers: Wir vertraten die Position, Foucaults Analyse der Machttechniken und Disziplinierungen, denen der Körper unterworfen worden sei, ignoriere den Reproduktionsprozess, verschmelze Frauen- und Männergeschichte zu einem unterschiedslosen Ganzen und interessiere sich so wenig für die „Disziplinierung“ der Frauen, dass sie einen der monströsesten Angriffe auf den Körper, zu dem es in der Neuzeit gekommen ist, nie erwähnt: die Hexenverfolgungen.

Die Hauptthese von *Il Grande Calibano* lautet, dass wir die Veränderungen analysieren müssen, die der Kapitalismus im Prozess der gesellschaftlichen Reproduktion und insbesondere in der Reproduktion der Arbeitskraft herbeigeführt hat, wenn wir die Geschichte der Frauen im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus verstehen wollen. Das Buch untersucht also, wie Hausarbeit, Familienleben, Kindererziehung, Sexualität, Geschlechterverhältnisse und das Verhältnis von Produktion und Reproduktion im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts neu geordnet wurden. Diese Analyse findet sich auch in *Caliban und die Hexe*. Allerdings setze ich mich im vorliegenden Buch auch mit einem breiteren Spektrum von Fragen auseinander, da dieses Buch auf einen veränderten sozialen Kontext und auf unsere verbesserte Kenntnis der Frauengeschichte reagiert.

Kurz nach der Veröffentlichung von *Il Grande Calibano* verließ ich die USA und nahm eine Lehrstelle in Nigeria an, wo ich fast drei Jahre lang lebte. Vor meiner Abreise hatte ich meine Unterlagen im Keller vergraben, denn ich hatte nicht damit gerechnet, sie in absehbarer Zeit wieder zu benötigen. Doch die Umstände meines Aufenthalts in Nigeria erlaubten es mir nicht, diese Arbeit zu vergessen. Die Jahre zwischen 1984 und 1986 waren für Nigeria ebenso wie für die meisten afrikanischen Länder ein Wendepunkt. Es waren die Jahre, in denen die nigerianische Regierung infolge der Schuldenkrise Verhandlungen mit dem Internationalen Währungsfonds und der

Weltbank aufnahm. Diese Verhandlungen mündeten schließlich in der Auflage eines Strukturanpassungsprogramms; die so bezeichneten Maßnahmenpakete sind das Universalrezept der Weltbank für wirtschaftliche Erholung in Ländern der ganzen Welt.

Erklärtes Ziel des Programms war es, Nigeria auf dem Weltmarkt wettbewerbsfähig zu machen. Es wurde jedoch bald deutlich, dass dies eine Neuauflage der ursprünglichen Akkumulation beinhaltete. Gleichzeitig wurde die gesellschaftliche Reproduktion derart rationalisiert, dass die letzten Reste gemeinschaftlichen Eigentums und gemeinschaftlicher Verhältnisse zerstört und damit intensivere Formen der Arbeitsausbeutung durchgesetzt wurden. So spielten sich vor meinen Augen Vorgänge ab, die denen, die ich im Zuge der Vorarbeiten für *Il Grande Calibano* studiert hatte, stark ähnelten. Dazu zählten Angriffe auf gemeinschaftlich verwaltete Ländereien und eine entscheidende (von der Weltbank angeordnete) Intervention des Staates in die Reproduktion der Arbeitskraft, bei der es um die Regulierung der Geburtenrate ging. Im spezifischen Fall Nigerias ging es um die Verkleinerung einer Bevölkerung, die als zu anspruchsvoll und undiszipliniert galt, um sie wie geplant in die Weltökonomie einzugliedern. Außer diesen Maßnahmen, die treffend als „Krieg gegen die Disziplinlosigkeit“ bezeichnet wurden, beobachtete ich auch, wie eine frauenfeindliche Kampagne angestiftet wurde, die die vermeintliche Eitelkeit und die vermeintlich überzogenen Forderungen der Frauen geißelte. Darum entspann sich eine hitzige Debatte, die in vielerlei Hinsicht an die *querelle des femmes* des 17. Jahrhunderts erinnerte. Dabei wurden sämtliche Aspekte der Reproduktion der Arbeitskraft berührt: Familie (polygame versus monogame Familie, Kernfamilie versus Großfamilie), Kindererziehung, Frauenarbeit, männliche bzw. weibliche Identität und Geschlechterverhältnisse.

Vor diesem Hintergrund nahm meine Auseinandersetzung mit dem Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus eine neue Bedeutung an. In Nigeria wurde mir bewusst, dass der Kampf gegen Strukturanpassung Teil eines längeren Kampfes gegen Landprivatisierung und die „Einhegung“ nicht nur von gemeinschaftlich verwaltetem Land, sondern auch von gesellschaftlichen Beziehungen ist, der bis zu den Ursprüngen des Kapitalismus im Europa und Amerika des 16. Jahrhunderts zurückreicht. Mir wurde auch bewusst, wie beschränkt der Triumph der kapitalistischen Arbeitsdisziplin auf diesem Planeten ausgefallen ist, da viele Menschen ihr Leben immer noch auf eine Weise wahrnehmen, die sich radikal antagonistisch zu den Erfordernissen der kapitalistischen Produktion verhält. Für die Entwicklungsplaner, die multinationalen Agenturen und die ausländischen Investoren war und bleibt dies das Problem mit Orten wie Nigeria. Für mich war es jedoch eine Quelle großer Kraft, denn es bewies, dass sich auf der ganzen Welt immer noch beeindruckende Kräfte der Durchsetzung der kapitalistischen Lebensweise widersetzen. Die Kraft, die ich schöpfte, ging auch auf meine Begegnung mit

Women in Nigeria (WIN) zurück, der ersten feministischen Organisation des Landes. WIN half mir, die Kämpfe zu verstehen, die nigerianische Frauen geführt haben, um ihre Ressourcen zu verteidigen und das ihnen verordnete Patriarchat neuen Typs, für das sich die Weltbank einsetzte, zurückzuweisen.

Ende 1986 hatte die Schuldenkrise die akademischen Institutionen erreicht. Nicht mehr in der Lage, meinen Lebensunterhalt zu bestreiten, verließ ich Nigeria – körperlich, doch nicht im Geiste. Der Gedanke an die Angriffe auf die Menschen Nigerias hat mich nie verlassen. Daher hegte ich, als ich wieder in die USA zurückkehrte, den Wunsch, den „Übergang zum Kapitalismus“ aufs Neue zu studieren. Mein Blick auf die Ereignisse in Nigeria war von meinem Wissen um das Europa des 16. Jahrhunderts geprägt. In den USA war es das nigerianische Proletariat, das mich zurückführte zu den Kämpfen um Commons und die kapitalistische Disziplinierung der Frauen, innerhalb wie außerhalb Europas. Nach meiner Rückkehr begann ich auch im Rahmen eines interdisziplinären Lehrprogramms für Studierende vor dem ersten akademischen Grad zu unterrichten, wodurch ich mit einer neuen Art von „Einhegungen“ konfrontiert wurde: der Einhegung des Wissens, d. h. dem bei den jüngeren Generationen zunehmend zu verzeichnenden Verlust an historischem Wissen über unsere gemeinsame Vergangenheit. Deswegen rekonstruiere ich in *Caliban und die Hexe* die antifeudalen Kämpfe des Mittelalters und die Kämpfe, durch die sich das europäische Proletariat dem Aufstieg des Kapitalismus widersetzt hat. Dabei verfolge ich nicht nur das Ziel, Nicht-Spezialisten die Evidenz zugänglich zu machen, auf der meine Analyse beruht, sondern ich wollte den jüngeren Generationen auch die Erinnerung an eine lange Geschichte des Widerstands zurückgeben, eine Erinnerung, die heute ausgelöscht zu werden droht. Der Erhalt dieses historischen Gedächtnisses ist ausschlaggebend, wenn wir eine Alternative zum Kapitalismus entwickeln wollen. Denn die Möglichkeit einer solchen Alternative wird von unserer Fähigkeit abhängen, die Stimmen derer zu vernehmen, die vor uns ähnliche Wege beschritten haben.

Einleitung

Seit Marx ist das Studium der Genese des Kapitalismus für all diejenigen Aktivistinnen und Forscher obligatorisch, die überzeugt sind, dass der Aufbau einer Alternative zur kapitalistischen Gesellschaft für die Menschheit von oberster Priorität ist. Es überrascht daher nicht, dass sich jede neue revolutionäre Bewegung mit dem „Übergang zum Kapitalismus“ befasst und dabei die Sichtweise neuer gesellschaftlicher Subjekte beigetragen, neue Terrains der Ausbeutung und des Widerstands aufgedeckt hat.¹ Der vorliegende Band versteht sich als dieser Tradition zugehörig. Diese Arbeit ist darüber hinaus jedoch noch von zwei weiteren Überlegungen motiviert.

Erstens ist da der Wunsch, die Entwicklung des Kapitalismus aus feministischer Perspektive neu zu reflektieren, allerdings unter Vermeidung der Beschränkungen einer „Fraugeschichte“, die sich von der Geschichte des männlichen Teils der Arbeiterklasse absetzt. Der Titel, *Caliban und die Hexe*, der von Shakespeares *Sturm* inspiriert ist, drückt dieses Bemühen aus. In meiner Interpretation steht Caliban jedoch nicht für den antikolonialen Rebellen, dessen Kampf noch in der zeitgenössischen karibischen Literatur nachhallt, sondern er ist Symbol des Weltproletariats, genauer: des proletarischen Körpers als Terrain und Mittel des Widerstands gegen die Logik des Kapitalismus. Am wichtigsten ist, dass die Figur der Hexe, die im *Sturm* weit in den Hintergrund gedrängt wird, im vorliegenden Band im Mittelpunkt steht. Sie verkörpert einen Kosmos weiblicher Subjekte, den der Kapitalismus zerstören musste: die Ketzerin, die Heilerin, die ungehorsame Ehefrau, die Frau, die allein zu leben wagte, die Obeah-Frau, die die Speisen des Herren vergiftete und die SklavInnen zum Aufstand anstiftete.

Die zweite Motivation für die Niederschrift dieses Bandes ist die weltweite, mit der globalen Ausbreitung kapitalistischer Verhältnisse einhergehende Wiederkehr einer Reihe von Erscheinungen, die gemeinhin mit der Genese des Kapitalismus in Verbindung gebracht werden. Dazu gehören eine neue Runde von „Einhegungen“, durch die Millionen von landwirtschaftlichen Produzentinnen ihres Bodens beraubt worden sind, und die massenhafte Pauperisierung und Kriminalisierung von Arbeitern mittels einer Politik der Masseninhaftierung, die an die von Michel Foucault in seiner Studie zur Geschichte des Wahnsinns geschilderte „Große Einsperrung“ erinnert. Wir haben auch die weltweite Entstehung diasporischer Bewegungen erlebt, begleitet von der Verfolgung migrantischer Arbeiterinnen; auch das erinnert an die „Blutgesetzgebung“, die im Europa des 16. und 17. Jahrhun-

derts eingeführt wurde, um „Vagabunden“ für die lokale Ausbeutung verfügbar zu machen. Für dieses Buch am bedeutendsten war die Intensivierung der Gewalt gegen Frauen, einschließlich der Wiederkehr von Hexenverfolgungen in manchen Ländern (z. B. Südafrika und Brasilien).

Warum werden Arbeiter und Arbeiterinnen nach fünfhundert Jahren kapitalistischer Herrschaft, am Beginn des dritten Jahrtausends, immer noch massenhaft als Arme, Hexen und Gesetzlose definiert? In welchem Verhältnis stehen Landenteignung und massenhafte Pauperisierung zu dem anhaltenden Angriff auf Frauen? Und was lernen wir über die historische und aktuelle Entwicklung des Kapitalismus, wenn wir sie aus feministischer Perspektive untersuchen?

Eingedenk dieser Fragen habe ich mich in der vorliegenden Arbeit dem „Übergang“ vom Feudalismus zum Kapitalismus neuerlich zugewandt, und zwar aus der Perspektive der Frauen, des Körpers und der ursprünglichen Akkumulation. Jeder dieser Begriffe verweist auf einen begrifflichen Rahmen, auf den diese Arbeit Bezug nimmt: auf den feministischen, den marxistischen und den von Foucault. Ich beginne meine Einleitung daher mit einigen Bemerkungen über das Verhältnis meiner Analyse zu diesen unterschiedlichen Ansätzen.

„Ursprüngliche Akkumulation“ ist der Begriff, den Marx im ersten Band des *Kapital* verwendet, um den historischen Prozess zu charakterisieren, der der Entwicklung kapitalistischer Verhältnisse zugrunde lag. Es ist ein nützlicher Begriff, denn er bietet einen gemeinsamen Nenner, vermittels dessen wir die Veränderungen analysieren können, die der Aufstieg des Kapitalismus innerhalb der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse ausgelöst hat. Seine Bedeutung liegt aber vor allem in der Tatsache, dass die „ursprüngliche Akkumulation“ von Marx als grundlegender Vorgang behandelt wird, in dem die strukturellen Bedingungen für die Existenz einer kapitalistischen Gesellschaft erkennbar werden. Das erlaubt es uns, die Vergangenheit als etwas in der Gegenwart Fortbestehendes zu interpretieren. Diese Überlegung ist von wesentlicher Bedeutung für die Art, auf die ich den Begriff in der vorliegenden Arbeit verwende.

Meine Analyse weicht jedoch auf zwei bedeutende Weisen von Marx ab. Marx untersucht die ursprüngliche Akkumulation vom Standpunkt des entlohnten männlichen Proletariats und der Entwicklung der Warenproduktion, ich dagegen vom Standpunkt der Veränderungen, die die ursprüngliche Akkumulation hinsichtlich der Stellung der Frauen und hinsichtlich der Produktion der Arbeitskraft bewirkt hat.² Daher geht meine Darstellung der ursprünglichen Akkumulation auch auf eine Reihe von historischen Erscheinungen ein, die bei Marx nicht vorkommen, die jedoch für die kapitalistische Akkumulation ausgesprochen wichtig waren. Dazu gehören: (1) die Entwicklung einer neuen geschlechtlichen Arbeitsteilung, die die Frauenarbeit und die reproduktive Funktion der Frauen der Reproduktion der Arbeiterschaft

unterordnet; (2) der Aufbau einer neuen patriarchalen Ordnung auf Grundlage des Ausschlusses der Frauen von der Lohnarbeit sowie der Unterordnung der Frauen unter die Männer; (3) die Mechanisierung des proletarischen Körpers sowie, im Falle der Frauen, seine Umwandlung in eine Maschine zur Produktion neuer Arbeiter. Vor allem habe ich die Hexenverfolgungen des 16. und 17. Jahrhunderts in den Mittelpunkt meiner Analyse der ursprünglichen Akkumulation gestellt. Dabei vertrete ich die These, dass die Verfolgung der Hexen, sowohl in Europa als auch in der Neuen Welt, für die Entwicklung des Kapitalismus ebenso bedeutend war wie die Kolonisierung und die Enteignung der europäischen Bauern.

Auch in ihrer Bewertung des Erbes und der Funktion der ursprünglichen Akkumulation weicht meine Interpretation von Marx ab. Marx war sich zwar des mörderischen Charakters kapitalistischer Entwicklung schärfstens bewusst – er schrieb, ihre Geschichte sei „in die Annalen der Menschheit eingeschrieben mit Zügen von Blut und Feuer“ –, doch es kann keinen Zweifel daran geben, dass er diese Entwicklung zugleich als notwendige Etappe im Prozess menschlicher Emanzipation begriff. Er glaubte, dass sie den kleinen Landbesitz abschaffe und das produktive Vermögen der Arbeitskraft (in einem aus keinem anderen Wirtschaftssystem bekannten Ausmaß) steigern; dadurch würden die materiellen Bedingungen für die Befreiung der Menschheit von Mangel und Not geschaffen. Marx nahm außerdem an, die Gewalt, die die frühesten Phasen kapitalistischer Expansion kennzeichnet, werde im Zuge der Reifung kapitalistischer Verhältnisse zurückgehen, da sich die Ausbeutung und Disziplinierung der Arbeit dann vor allem durch das Wirken ökonomischer Gesetze vollziehen würden (Marx 1962: 765). Darin täuschte er sich zutiefst. Eine Rückkehr der gewaltsamsten Aspekte ursprünglicher Akkumulation hat jede Phase der kapitalistischen Globalisierung begleitet, einschließlich der gegenwärtigen, was zeigt, dass die fortlaufende Vertreibung der Bauern von ihrem Land, Krieg und Ausplünderung im Weltmaßstab sowie die Erniedrigung der Frauen in jeder Epoche zu den notwendigen Voraussetzungen der Existenz des Kapitals zählen.

Ich sollte hinzufügen, dass Marx niemals angenommen haben würde, der Kapitalismus ebne der menschlichen Emanzipation den Weg, wenn er die Geschichte aus der Perspektive der Frauen betrachtet hätte. Denn diese Geschichte zeigt, dass Frauen auch dann als gesellschaftlich minderwertige Wesen behandelt und wie Sklaven ausgebeutet worden sind, wenn Männer einen bestimmten Grad an formeller Freiheit erlangt hatten. Das Wort „Frauen“ steht im Kontext dieses Bandes also nicht nur für eine verborgene Geschichte, die es sichtbar zu machen gilt, sondern auch für eine besondere Form der Ausbeutung, und somit auch für eine einzigartige Perspektive, aus der sich die Geschichte kapitalistischer Verhältnisse neu betrachten lässt.

Das Vorhaben ist nicht neu. Frauen haben sich seit Anbeginn der feministischen Bewegung mit dem „Übergang zum Kapitalismus“ befasst, auch

wenn sie ihn nicht immer als solchen erkannt haben. Eine Zeit lang war der Rahmen, an dem sich bei der Rekonstruktion der Frauengeschichte orientiert wurde, ein chronologischer. Die von feministischen Historikerinnen am häufigsten verwendete Bezeichnung für die Übergangszeit ist „frühe Neuzeit“, womit aber – je nachdem, mit welcher Autorin man es zu tun hat – einmal das 13. und einmal das 17. Jahrhundert gemeint sein kann.

In den 1980er erschienen jedoch mehrere Werke, die einen kritischeren Ansatz verfolgten. Dazu zählten Joan Kellys Aufsätze über die Renaissance und die *querelles des femmes*, Carolyn Merchants *Tod der Natur* (1987), Leopoldina Fortunatis *L'arcano della riproduzione* (1981, als *The Arcane of Reproduction* 1995 auch in englischer Übersetzung erschienen), Merry Wiesners *Working Women in Renaissance Germany* (1986) und *Patriarchat und Kapital* von Maria Mies (1988). Weiter sind die zahlreichen Monographien zu erwähnen, die im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte die Präsenz der Frauen in den ländlichen und städtischen Ökonomien des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa rekonstruiert haben, sowie die umfangreiche Literatur und die dokumentarischen Arbeiten zu den Hexenverfolgungen und dem Leben der Frauen im vorkolonialen Amerika sowie in der Karibik. Aus der letzten Gruppe von Texten möchte ich besonders an Irene Silverblatts *The Moon, the Sun and the Witches* erinnern (1987), die erste Darstellung der Hexenverfolgungen im kolonialen Peru. Auch *Natural Rebels: A Social History of Barbados* von Hilary Beckles (1995) sei hier genannt; dieses Buch ist neben *Slave Women in Caribbean Society, 1650–1838* von Barbara Bush (1990) einer der wichtigsten Texte zur Geschichte versklavter Frauen auf den Plantagen der Karibik.

Diese Forschungsarbeiten haben bestätigt, dass es auf eine fundamentale Neubestimmung gängiger historischer Kategorien sowie auf das Aufzeigen verborgener Herrschafts- und Ausbeutungsstrukturen hinausläuft, die Geschichte der Frauen zu rekonstruieren oder die Geschichte von einem feministischen Standpunkt aus zu betrachten. So hat Kellys Aufsatz *Did Women Have a Renaissance?* (1984) die klassische historische Periodisierung unterlaufen, die die Renaissance als herausragenden Fall kultureller Errungenschaften zelebriert. Carolyn Merchants *Tod der Natur* (1987) hinterfragt den Glauben an den gesellschaftlich progressiven Charakter der wissenschaftlichen Revolution und vertritt die These, der Aufstieg des wissenschaftlichen Rationalismus habe den kulturellen Übergang von einem organistischen zu einem mechanistischen Paradigma ausgelöst, über den die Ausbeutung der Frauen und der Natur legitimiert worden sei.

Als besonders bedeutend hat sich *Patriarchat und Kapital* von Maria Mies (1988) erwiesen: eine mittlerweile klassische Arbeit, die die kapitalistische Akkumulation aus nicht-eurozentrischer Perspektive neu untersucht. Mies stellt einen Zusammenhang her zwischen dem Schicksal der Frauen in Europa und den kolonialen Subjekten Europas; damit ermöglicht sie ein

neues Verständnis der Rolle der Frauen im Kapitalismus und im Globalisierungsprozess.

Caliban und die Hexe baut auf diesen Arbeiten ebenso auf, wie es die in *Il Grande Calibano* enthaltenen Studien weiterentwickelt (vgl. zu *Il Grande Calibano* meine Bemerkungen im Vorwort). *Caliban und die Hexe* behandelt jedoch einen längeren historischen Zeitraum. Das Buch verbindet die Entwicklung des Kapitalismus zum einen mit den sozialen Kämpfen und der Reproduktionskrise des Spätfeudalismus, zum anderen mit dem, was Marx als die „Entstehung des Proletariats“ definiert. Dabei wird eine Reihe von historischen und methodologischen Fragen berührt, die für die Debatten über Frauengeschichte und feministische Theorie zentral gewesen sind.

Die wichtigste historische Frage, die in dem Buch berührt wird, ist, wie die zu Beginn der Neuzeit vollstreckten Hinrichtungen hunderttausender von „Hexen“ zu erklären seien: Warum fiel der Aufstieg des Kapitalismus zeitlich mit einem Krieg gegen Frauen zusammen? Es herrscht weitestgehend Einigkeit darüber, dass die Hexenverfolgungen darauf abzielten, der Kontrolle, die Frauen bis dahin über ihre reproduktive Funktion ausgeübt hatten, ein Ende zu setzen, was der Entwicklung eines repressiveren patriarchalen Regimes den Weg ebnete. Es wird zuweilen auch die Ansicht vertreten, die Hexenverfolgungen seien in den sozialen Veränderungen begründet gewesen, die mit dem Aufstieg des Kapitalismus einhergingen. Die spezifischen historischen Umstände, unter denen es zur Entfesselung der Hexenverfolgungen kam, sind jedoch ebenso wenig untersucht worden wie die Gründe, aus denen der Kapitalismus nach einem genozidalen Angriff auf die Frauen verlangte. Dies ist die Aufgabe, der ich mich in *Caliban und die Hexe* stelle. Ich beginne damit, die Hexenverfolgungen im Kontext der demographischen und Wirtschaftskrise des 16. und 17. Jahrhunderts sowie der Boden- und Arbeitspolitik des merkantilistischen Zeitalters zu analysieren. Dabei kann ich nur skizzieren, welche Untersuchungen noch erforderlich wären, um die von mir erwähnten Zusammenhänge zu klären, insbesondere den Zusammenhang zwischen den Hexenverfolgungen und der zeitgleichen Entwicklung einer neuen geschlechtlichen Arbeitsteilung, durch die Frauen auf die Reproduktionsarbeit festgelegt wurden. Es genügt jedoch der Nachweis, dass die Verfolgung der Hexen (wie der Sklavenhandel und die Einhegungen) ein zentraler Aspekt der Akkumulation und Entstehung des neuzeitlichen Proletariats war, und zwar sowohl in Europa als auch in der „Neuen Welt“.

Caliban und die Hexe geht noch auf andere Weise auf die „Frauengeschichte“ und die feministische Theorie ein. Erstens bestätigt das Buch, dass es sich beim „Übergang zum Kapitalismus“ um einen Gegenstand handelt, an dem sich die feministische Theorie hervorragend überprüfen lässt. Die Neubestimmung produktiver und reproduktiver Aufgaben sowie der Geschlechterbeziehungen, auf die wir in dieser Epoche stoßen, und die mit einem Höchstmaß an Gewalt und Staatsintervention bewerkstelligt wurden, lassen keinen

Zweifel am konstruierten Charakter der für die kapitalistische Gesellschaft typischen Geschlechterrollen. Die von mir vorgeschlagene Analyse erlaubt es uns auch, über die Dichotomie von „Gender“ und „Klasse“ hinauszugehen. Wenn es stimmt, dass die Geschlechtsidentität in der kapitalistischen Gesellschaft zur Trägerin bestimmter Arbeitsfunktionen wurde, dann sollte Gender nicht als rein kulturelle Angelegenheit betrachtet werden, sondern als spezifische Ausprägung von Klassenverhältnissen. Von diesem Standpunkt aus erscheinen die unter postmodernen Feministinnen geführten Debatten um die vermeintliche Notwendigkeit, „Frauen“ als analytische Kategorie zu verabschieden und den Feminismus rein gegensätzlich zu bestimmen, als fehlgeleitet. Um das bereits Gesagte noch einmal anders zu formulieren: Wenn „Weiblichkeit“ in der kapitalistischen Gesellschaft als Arbeitsfunktion konstituiert worden ist, die die Produktion der Arbeiterschaft unter dem Deckmantel eines vermeintlichen biologischen Schicksals verschwinden lässt, dann ist „Frauengeschichte“ zugleich auch „Klassengeschichte“. Dann gilt es zu fragen, ob die geschlechtliche Arbeitsteilung, die diesen bestimmten Weiblichkeitsbegriff hervorgebracht hat, überwunden worden ist. Wird diese Frage verneint (und sie muss angesichts der gegenwärtigen Organisation der Reproduktionsarbeit verneint werden), dann ist „Frauen“ eine legitime analytische Kategorie, und die mit der „Reproduktion“ zusammenhängenden Tätigkeiten bleiben für Frauen ein wesentliches Kampfterrain, wie sie es auch für die feministische Bewegung der 1970er Jahre waren, für die sich die Geschichte der Hexen auf dieser Grundlage erschloss.

Eine weitere von *Caliban und die Hexe* berührte Frage ergibt sich aus den kontrastierenden Perspektiven der feministischen und der von Foucault ausgehenden Körperanalysen, einschließlich ihrer Anwendung auf die Geschichte kapitalistischer Entwicklung. Seit Beginn der Frauenbewegung haben feministische Aktivistinnen und Theoretikerinnen dem Begriff des „Körpers“ hinsichtlich des Verständnisses der Ursprünge männlicher Herrschaft, aber auch der Konstruktion weiblicher Geschlechtsidentitäten, eine Schlüsselrolle zugewiesen. Über alle ideologischen Differenzen hinweg haben Feministinnen begriffen, dass eine hierarchische Klassifizierung menschlicher Fähigkeiten und die Identifizierung der Frauen mit einem abgewerteten Verständnis der Realität des Körpers historisch als Mittel gedient haben, um die patriarchale Macht und die männliche Ausbeutung der Frauenarbeit zu festigen. Analysen der Sexualität, der Zeugung und der Mutterschaft haben daher im Mittelpunkt der feministischen Theorie und der Frauengeschichte gestanden. Feministinnen haben insbesondere die Strategien und die Gewalt aufgedeckt und denunziert, vermittels derer männlich dominierte Ausbeutungssysteme versucht haben, die Körper der Frauen zu disziplinieren und sich diese Körper anzueignen. Dabei ist es möglich gewesen zu zeigen, dass Frauenkörper Hauptgegenstand und bevorzugter Schauplatz der Anwendung von Machttechniken und Machtverhältnissen gewesen sind. Seit den 1970er

Jahren sind zahlreiche feministische Studien zur Kontrolle der reproduktiven Funktion der Frauen vorgelegt worden, aber auch zu den Auswirkungen, die Vergewaltigung, Gewalt und die Durchsetzung der Schönheit als Bedingung gesellschaftlicher Akzeptanz auf Frauen haben. Als Beiträge zum Körperdiskurs unserer Zeit sind diese Studien von monumentaler Bedeutung. Sie widerlegen die unter Akademikern verbreitete Annahme, dieser Diskurs sei von Michel Foucault entdeckt worden.

Ausgehend von der Analyse der „Körperpolitik“ haben Feministinnen nicht nur die zeitgenössischen philosophischen und politischen Diskurse revolutioniert, sondern sie haben auch damit begonnen, den Körper wieder aufzuwerten. Das war ein notwendiger Schritt, sowohl um der negativen Bewertung entgegenzuwirken, die mit der Gleichsetzung von Weiblichkeit und Körperlichkeit einhergeht, als auch um eine ganzheitlichere Sicht dessen zu ermöglichen, was es bedeutet, ein Mensch zu sein.³ Diese Aufwertung hat verschiedene Formen angenommen, von der Suche nach nicht-dualistischen Wissensformen bis hin zu dem (von Feministinnen, die sexuelle „Differenz“ als positiven Wert ansehen, unternommenen) Versuch, eine neue Art von Sprache zu entwickeln und die „körperlichen Grundlagen menschlicher Intelligenz“ neu zu reflektieren.⁴ Der wieder anzueignende Körper ist, worauf Rosi Braidotti aufmerksam gemacht hat, niemals als biologische Gegebenheit zu verstehen. Nichtsdestotrotz sind Losungen wie „Wiederaneignung des Körpers“ oder „den Körper sprechen“ von poststrukturalistischen,⁵ an Foucault orientierten Theoretikerinnen kritisiert worden, da diese jegliche Forderung nach instinktmaßiger Befreiung als illusionär ablehnen. Feministinnen haben wiederum Foucaults Sexualitätsdiskurs dafür kritisiert, dass er die sexuelle Differenz nicht zur Kenntnis nehme, sich aber zugleich viele Einsichten der feministischen Bewegung aneigne. Diese Kritik ist durchaus zutreffend. Hinzu kommt, dass Foucault derart vom „produktiven“ Charakter der auf den Körper angewandten Machttechniken fasziniert ist, dass seine Analyse letztlich keine Kritik von Machtverhältnissen erlaubt. Der beinahe apologetische Charakter von Foucaults Körpertheorie wird dadurch akzentuiert, dass sie den Körper als ausschließlich durch diskursive Praktiken konstituiert wahrnimmt und sich stärker für die Anwendung der Macht als für die Bestimmung ihres Ursprungs interessiert. So erscheint die Macht, durch die der Körper produziert wird, als eigenständige, metaphysische Instanz: allgegenwärtig, abgekoppelt von gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen und in ihren Permutationen so mysteriös wie eine göttliche erste Bewegungsursache.

Kann uns eine Analyse des Übergangs zum Kapitalismus und der ursprünglichen Akkumulation helfen, über diese Alternativen hinauszugehen? Ich glaube ja. Was den feministischen Ansatz angeht, so sollten wir als erstes die gesellschaftlichen und historischen Bedingungen dokumentieren, unter denen der Körper zu einem zentralen Element und zur bestimm-

menden Tätigkeitssphäre der Konstitution von Weiblichkeit geworden ist. In diesem Sinne zeigt *Caliban und die Hexe*, dass der Körper für Frauen in der kapitalistischen Gesellschaft das gewesen ist, was die Fabrik für männliche Lohnarbeiter gewesen ist: der Hauptschauplatz ihrer Ausbeutung und ihres Widerstands. Denn der weibliche Körper ist vom Staat und von Männern angeeignet und gezwungen worden, als Mittel der Akkumulation und Reproduktion von Arbeit zu fungieren. So ist die Bedeutung, die der Körper in all seinen Aspekten – Mutterschaft, Niederkunft, Sexualität – innerhalb der feministischen Theorie und der Frauengeschichte angenommen hat, durchaus angemessen. *Caliban und die Hexe* bestätigt auch die feministische Einsicht, dass der Körper nicht mit der Privatsphäre gleichzusetzen ist – weshalb von „Körperpolitik“ die Rede ist. Darüber hinaus erklärt *Caliban und die Hexe*, wie der Körper für Frauen sowohl eine Identitätsquelle als auch ein Gefängnis sein kann und weshalb es für Feministinnen so wichtig, zugleich aber auch so problematisch ist, ihn aufzuwerten.

Was Foucaults Theorie angeht, so bietet die Geschichte der ursprünglichen Akkumulation viele Gegenbeispiele zu ihr und zeigt, dass sich diese Theorie nur um den Preis grober historischer Auslassungen aufrechterhalten lässt. Die offenkundigsten dieser Auslassungen sind die der Hexenverfolgungen und des Diskurses der Dämonologie; weder auf das eine noch auf das andere geht Foucault in seiner Analyse der Disziplinierung des Körpers ein. Zweifellos wäre er zu anderen Schlussfolgerungen gelangt, wenn er sie mitberücksichtigt hätte. Denn beide offenbaren den repressiven Charakter der gegen die Frauen entfesselten Macht. In seiner Beschreibung mikropolitischen Machtdynamiken nimmt Foucault eine Komplizenschaft und einen Rollentausch von Opfern und Verfolgern an; die Hexenverfolgungen und der Diskurs der Dämonologie lassen diese Annahme wenig plausibel erscheinen.

Durch die Auseinandersetzung mit den Hexenverfolgungen wird auch Foucaults Theorie der Entwicklung einer „Biomacht“ in Frage gestellt; das Rätselhafte, mit dem Foucault die Entwicklung eines solchen Regimes umgibt, verschwindet. Foucault beobachtet einen – ihm zufolge im Europa des 18. Jahrhunderts stattfindenden – Übergang von einem Typus der Macht, der auf dem Recht zu töten gründet, zu einem anderen Typus, der durch die Verwaltung und Förderung von Lebenskräften wie etwa Bevölkerungswachstum verfährt. Foucault bietet uns aber keinerlei Hinweise auf die diesem Übergang zugrundeliegenden Motive. Wenn wir den Übergang jedoch in den Kontext des Aufstiegs des Kapitalismus stellen, löst sich das Rätsel auf, denn die Förderung der Lebenskräfte entpuppt sich als Ergebnis des neuen Interesses an der Akkumulation und Reproduktion von Arbeitskraft. Wir erkennen auch, dass die Förderung des Bevölkerungswachstums durch den Staat mit der massenhaften Vernichtung von Menschenleben einhergehen kann. Denn unter vielen historischen Umständen – man denke nur an die Geschichte des Sklavenhandels – bedingt eines das andere. Tatsächlich kann

die Akkumulation von Arbeitskraft in einem System, in dem das Leben dem Profit untergeordnet wird, nur durch ein Höchstmaß an Gewalt erreicht werden, so dass die Gewalt selbst eine Produktivkraft wird, wie Maria Mies es ausdrückt.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Hätte Foucault sich in *Sexualität und Wahrheit* (1977a, 1986, 1986a) nicht auf das pastorale Geständnis konzentriert, sondern die Hexenverfolgungen studiert, dann hätte er erkannt, dass sich deren Geschichte nicht aus der Perspektive eines universellen, abstrakten, geschlechtslosen Subjekts schreiben lässt. Darüber hinaus hätte er erkannt, dass sich Folter und Tod in den Dienst des „Lebens“ stellen lassen, besser: in den Dienst der Produktion von Arbeitskraft, besteht doch das Ziel der kapitalistischen Gesellschaft in der Verwandlung des Lebens in Arbeitsvermögen und „tote Arbeit“.

So gesehen ist die ursprüngliche Akkumulation in jeder Phase kapitalistischer Entwicklung ein universeller Vorgang gewesen. Nicht zufällig hat ihr historischer Musterfall Strategien hinterlassen, die im Zuge jeder größeren kapitalistischen Krise auf verschiedene Weise neu aufgegriffen worden sind, um die Kosten der Arbeit zu senken und die Ausbeutung der Frauen sowie kolonialer Subjekte zu verschleiern.

Das war es, was im 19. Jahrhundert geschah, als der Sozialismus, die Pariser Kommune und die Akkumulationskrise von 1873 mit dem „Wettlauf um Afrika“ und der gleichzeitigen Schaffung der Kernfamilie in Europa beantwortet wurden. Die Kernfamilie basierte auf der wirtschaftlichen Abhängigkeit der Frauen von den Männern – vorausgegangen war ihr der Ausschluss der Frauen von der Lohnarbeit. Eben das geschieht auch heute, da über eine neue, globale Ausweitung des Arbeitsmarktes versucht wird, die Uhr zurückzustellen und die Errungenschaften des anticolonialen Kampfes sowie der Kämpfe anderer rebellischer Subjekte – etwa der Studierenden, der Feministinnen und der Fabrikarbeiter – rückgängig zu machen. Diesen Subjekten war es in den 1960er und 1970er Jahren gelungen, die geschlechtliche und die internationale Arbeitsteilung zu zersetzen.

Es überrascht daher nicht, dass Gewalt und Versklavung in großem Ausmaß an der Tagesordnung sind, ganz so, wie sie es auch in der Epoche des „Übergangs“ waren. Der Unterschied besteht darin, dass die Konquistadoren von heute die Beamten der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds sind. Sie belehren jene Bevölkerungen, die von den herrschenden Weltmächten über Jahrhunderte hinweg ausgeraubt und pauperisiert worden sind, noch immer über den Wert des Pfennigs. Ein Großteil der entfesselten Gewalt richtet sich auch diesmal wieder gegen Frauen. Denn die Eroberung des weiblichen Körpers ist auch im Computer-Zeitalter noch eine Vorbedingung der Akkumulation von Arbeit und Wohlstand, wie die institutionellen Investitionen in die Entwicklung neuer reproduktiver Technologien zeigen – Technologien, die Frauen mehr denn je auf ihre Gebärmutter reduzieren.

Darüber hinaus erlangt die „Feminisierung der Armut“, die den Fortschritt der Globalisierung begleitet hat, eine neue Bedeutung, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass dieses Phänomen die erste Auswirkung der Entwicklung des Kapitalismus auf das Leben der Frauen war.

Die politische Lektion, die wir *Caliban und die Hexe* entnehmen können, lautet in der Tat, dass der Kapitalismus als sozio-ökonomisches System zwingend auf Rassismus und Sexismus angewiesen ist. Denn der Kapitalismus muss die Widersprüche, die seinen gesellschaftlichen Verhältnissen innewohnen, rechtfertigen und mystifizieren: Seinem Freiheitsversprechen steht die Realität weitverbreiteten Zwangs, seinem Wohlstandsversprechen die ebenso weitverbreiteten Elends gegenüber. Der Kapitalismus rechtfertigt und mystifiziert solche Widersprüche, indem er die „Natur“ derjenigen, die er ausbeutet, verunglimpft, also die der Frauen, der kolonialen Subjekte, der Nachkommen afrikanischer Sklaven und der von der Globalisierung entwurzelten Migranten und Migrantinnen.

Den Kern des Kapitalismus macht nicht nur die symbiotische Beziehung zwischen vertraglich geregelter Lohnarbeit und Versklavung aus, sondern auch die damit einhergehende Dialektik von Akkumulation und Vernichtung der Arbeitskraft. Dafür haben Frauen einen hohen Preis gezahlt: mit ihren Körpern, ihrer Arbeit und ihrem Leben.

Es ist daher ausgeschlossen, den Kapitalismus mit irgendeiner Form der Befreiung in Verbindung zu bringen oder die Langlebigkeit des Systems aus seiner Fähigkeit zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu erklären. Wenn der Kapitalismus in der Lage gewesen ist, sich zu reproduzieren, dann nur aufgrund der Ungleichheit, die er in den Körper des Weltproletariats integriert hat, sowie aufgrund seiner Fähigkeit, die Ausbeutung zu globalisieren. Dieser Vorgang entfaltet sich noch heute vor unseren Augen, wie er es die letzten fünfhundert Jahre lang getan hat.

Der Unterschied besteht darin, dass der Widerstand dagegen heute ein globales Ausmaß angenommen hat.

Anmerkungen

1. Das Studium des Übergangs zum Kapitalismus hat eine lange Geschichte, die nicht zufällig mit den bedeutendsten politischen Bewegungen dieses Jahrhunderts zusammenfällt. Marxistische Historiker wie Maurice Dobb, Rodney Hilton und Christopher Hill wandten sich in den 1940er und 1950er Jahren dem „Übergang“ zu. Das geschah vor dem Hintergrund der Debatten um die Konsolidierung der Sowjetunion, des Aufstiegs neuer sozialistischer Staaten in Europa und Asien sowie dessen, was sich damals als bevorstehende kapitalistische Krise darstellte. In den 1960er Jahren beschäftigten sich Theoretiker der Dritten Welt (Samir Amin, André Gunder Frank) mit dem „Übergang“, diesmal im Kontext der damaligen Debatten um Neokolonialismus, „Unterentwicklung“ und „ungleichen Tausch“ zwischen der „Ersten“ und der „Dritten Welt“.
2. Beides hängt in meiner Analyse eng miteinander zusammen, da die generative Reproduktion der Arbeiter und Arbeiterinnen ebenso wie die tägliche Reproduktion

tion des Arbeitsvermögens im Kapitalismus zu „Frauenarbeit“ geworden sind – wobei diese Arbeit allerdings durch ihren nicht entlohnten Charakter mystifiziert wird und als persönliche Dienstleistung oder gar als Naturressource erscheint.

3. Es überrascht nicht, dass sich fast die Gesamtheit der aus der „zweiten Welle“ des Feminismus hervorgegangenen Literatur durch eine Aufwertung des Körpers auszeichnet. Dieselbe Aufwertung charakterisiert auch die aus der antikolonialen Revolte hervorgegangene sowie die von Nachkommen versklavter Afrikaner und Afrikanerinnen verfasste Literatur. In dieser Hinsicht nimmt Virginia Woolfs *Ein Zimmer für sich allein* (1929), über beträchtliche geographische und kulturelle Grenzen hinweg, Aimé Césaires *Notizen von der Rückkehr in die Heimat* (1938) vorweg: Woolf scheltet spöttisch ihr weibliches Publikum und die umfassendere, dahinterliegende Welt der Frauen, dafür, dass es ihnen nicht gelungen sei, etwas anderes als Kinder herzustellen:

„Junge Frauen, [...] Sie haben nie eine Entdeckung von irgendeiner Bedeutung gemacht. Sie haben nie ein Weltreich erschüttert oder ein Heer in die Schlacht geführt. Shakespeares Dramen sind nicht von Ihnen [...]. Was haben Sie für eine Entschuldigung? Natürlich können Sie sagen und dabei auf die Straßen und Plätze und Wälder des Erdballs verweisen, wo es von schwarzen und weißen und kaffeebraunen Einwohnern wimmelt, [...] wir haben anderes zu tun gehabt. Ohne unser Werk wären diese Meere unbesegelt und diese fruchtbaren Landstriche nur Wüste. Wir haben die eintausendsechshundertdreißig Millionen Menschen, die laut Statistik gegenwärtig auf der Welt leben, geboren und bis zum Alter von vielleicht sechs oder sieben Jahren erzogen und gewaschen und belehrt, und das, selbst wenn manche dabei Hilfe hatten, braucht Zeit.“ (Woolf 2001: 110)

In dieser Fähigkeit, jenes abgewertete Bild der Weiblichkeit zu unterwandern, das durch die Gleichsetzung der Frauen mit Natur, Materie und Körperlichkeit konstruiert worden ist, liegt die Macht des feministischen „Körperdiskurses“, der sich bemüht, das zu Tage zu fördern, was die männliche Kontrolle über unsere Körperwirklichkeit verdeckt hat. Es wäre allerdings illusionär, Frauenbefreiung als „Rückkehr zum Körper“ zu begreifen. Wenn der weibliche Körper, wie ich im vorliegenden Buch zeigen will, als Signifikant auf ein Feld reproduktiver Tätigkeiten verweist, die von Männern und dem Staat angeeignet worden sind, und wenn man aus ihm ein Mittel zur Produktion von Arbeitskraft gemacht hat (einschließlich all dessen, was daraus an sexuellen Verordnungen und Regelungen, an ästhetischen Kanons und Strafen folgt), dann ist er Schauplatz einer grundlegenden Entfremdung, die sich nicht eher überwinden lässt, als der ihn definierenden Arbeitsdisziplin ein Ende gesetzt worden ist.

Diese These gilt auch für Männer. Marxens Darstellung des Arbeiters, der sich nur bei der Ausübung seiner Körperfunktionen wohl fühlt, enthält bereits eine Ahnung davon. Marx hat jedoch niemals einen Eindruck vom Ausmaß des Angriffs vermittelt, dem der männliche Körper beim Aufstieg des Kapitalismus ausgesetzt wurde. Ironischerweise hat Marx, wie Michel Foucault, die Produktivität der Macht betont, der die Arbeiter unterworfen werden – eine Produktivität, die bei ihm zur Vorbedingung der späteren Beherrschung der Gesellschaft durch die Arbeiter wird. Marx erkannte nicht, dass der Preis für die Entwicklung des industriellen Vermögens der Arbeiter in der Unterentwicklung ihres Vermögens als gesellschaftliche Individuen besteht, obwohl er anerkannte, dass die Arbeiter in der kapitalistischen Gesellschaft von ihrer Arbeit, ihren Beziehungen zu anderen und ihrem Arbeitsprodukt derart entfremdet werden, dass sie von ihnen beherrscht werden wie von einer fremden Macht.

4. Braidotti (1991: 219). Vgl. zu feministischen Körpertheorien Salleh (1997), insbesondere Kapitel 3–5, sowie Braidotti (1991), insbesondere den Abschnitt ‚Repossessing the Body: A Timely Project‘ (219–224).
5. Ich beziehe mich hier auf das Projekt einer *écriture féminine*. Es handelt sich um eine Literaturtheorie und Bewegung, die sich in den 1970er Jahren in Frankreich entwickelte, ausgehend von feministischen Anhängern der Lacanschen Psychoanalyse, die bestrebt waren, eine Sprache zu schaffen, die die Besonderheiten des weiblichen Körpers und der weiblichen Subjektivität ausdrückt (Braidotti 1991).



Eine Frau mit einem Korb voller Spinat. Mittelalterliche Frauen hatten häufig eigene Gärten, in denen sie medizinische Kräuter anbauten. Ihr Wissen um die Eigenschaften der Kräuter war eines der Geheimnisse, die sie von Generation zu Generation weiterreichten. Italienische Darstellung, um 1385.

„Es ist ganz unmöglich, dass die ganz Welt muss den Puff halten.“

Soziale Bewegungen und die politische Krise im mittelalterlichen Europa

„Ja, es ist ganz unmöglich, zu unsern Zeiten viel mehr denn vom Anbeginn des verkehrten Regiments, daß die ganz Welt muß den Puff halten. Ja, es dünkt, unzählige Leute mächtig groß Schwärmerei sein. Sie können nicht anderst urteilen, denn daß es unmöglich sei, daß ein solches Spiel sollte angerichtet und vollführt werden, die Gottlosen vom Stuhl der Urteil zu stoßen und die Niedrigen, Groben erheben.“

– Thomas Müntzer, *Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens der ungetreuen Welt durch Zeugnis des Evangeliums Lukas vorgetragen, der elenden, erbärmlichen Christenheit zur Innerung ihres Irrsals*, 1524

„Es ist nicht zu leugnen, dass die Ausbeutung nach Jahrhunderten des Kampfes fortbesteht. Nur ihre Form hat sich geändert. Die Mehrarbeit, die die Herren der heutigen Welt hier und dort abpressen, ist im Verhältnis zur Gesamtarbeit nicht geringer als die vor langer Zeit abgepresste. Der Wandel der Ausbeutungsbedingungen ist meiner Ansicht nach jedoch nicht zu vernachlässigen. [...] Wichtig ist die Geschichte, das Streben nach Befreiung.“

– Pierre Dockès, *Medieval Slavery and Liberation*

Einleitung

Jede Geschichte der Frauen und der Reproduktion im „Übergang zum Kapitalismus“ muss bei den Kämpfen ansetzen, die das mittelalterliche Proletariat – Kleinbauern, Handwerker, Tagelöhner – gegen die feudale Macht in all ihren Formen führte. Nur, wenn wir uns diese Kämpfe mit ihrem reichhaltigen Fundus an Forderungen, sozialen und politischen Bestrebungen sowie antagonistischen Praktiken in Erinnerung rufen, können wir verstehen, welche Rolle Frauen in der Krise des Feudalismus gespielt haben und warum ihre Macht zerschlagen werden musste, damit der Kapitalismus sich entwickeln konnte, wie es dann durch die drei Jahrhunderte währenden Hexenverfolgungen auch geschah. Aus der Perspektive dieses Kampfes können wir erkennen, dass der Kapitalismus nicht das Ergebnis einer evolutionären Entwicklung war, bei der wirtschaftliche Kräfte im Schoß der alten Ordnung heranreifen. Der Kapitalismus war die Antwort der Feudalherren, der patri-

zischen Kaufleute, der Bischöfe und Päpste auf einen jahrhundertlangen sozialen Konflikt, der ihre Macht schließlich erschütterte, so dass die „ganze Welt“ tatsächlich „den Puff nicht mehr hielt“. Der Kapitalismus war eine Konterrevolution, die die aus dem antifeudalen Kampf hervorgegangenen Möglichkeiten zerstörte: Möglichkeiten, die uns, wenn sie verwirklicht worden wären, jene ungeheure Vernichtung menschlichen Lebens und der natürlichen Umwelt erspart hätten, die den Vormarsch kapitalistischer Verhältnisse auf der ganzen Welt gekennzeichnet hat. Das muss auf jeden Fall betont werden, denn der Glaube, der Kapitalismus habe sich aus dem Feudalismus „entwickelt“ und stelle eine höhere Form gesellschaftlichen Lebens dar, hält sich noch immer.

Wie sich die Geschichte der Frauen mit der kapitalistischen Entwicklung überschneidet, lässt sich jedoch nicht begreifen, solange wir uns nur mit den klassischen Terrains des Klassenkampfes beschäftigen – also mit Frondiensten, Lohnraten, Pachten und dem Zehnten –, dabei die neuen Visionen des gesellschaftlichen Lebens sowie die Verwandlung der Geschlechterverhältnisse ignorierend, die aus diesen Konflikten hervorgingen. Diese neuen Visionen des gesellschaftlichen Lebens und diese Verwandlung der Geschlechterverhältnisse waren nicht unbedeutend. Im Verlauf des antifeudalen Kampfes begegnen wir den ersten Hinweisen der europäischen Geschichte auf eine basisdemokratische Frauenbewegung, die sich der etablierten Ordnung widersetzt und zum Aufbau alternativer Modelle gemeinschaftlichen Lebens beitrug. Aus dem Kampf gegen die Feudalmacht gingen auch die ersten organisierten Versuche hervor, die vorherrschenden geschlechtlichen Normen in Frage zu stellen und egalitäre Beziehungen zwischen Frauen und Männern zu schaffen. In Verbindung mit der Verweigerung der Fronarbeit sowie kommerzieller Beziehungen schufen diese bewussten Formen gesellschaftlicher Regelverletzung eine Alternative nicht nur zum Feudalismus, sondern auch zur kapitalistischen Ordnung, die ihn ersetzen sollte. Sie zeigen, dass eine andere Welt möglich war und fordern uns dazu auf, der Frage nachzugehen, weshalb diese andere Welt nicht verwirklicht wurde. Dieses Kapitel sucht nach Antworten auf diese Frage und untersucht dabei, wie die Beziehungen zwischen Frauen und Männern und die Reproduktion der Arbeitskraft durch den Widerstand gegen die Feudalherrschaft neu bestimmt wurden.

Die sozialen Kämpfe des Mittelalters müssen auch deswegen in Erinnerung gerufen werden, weil sie ein neues Kapitel in der Geschichte der Befreiung schrieben. In ihren besten Momenten forderten sie eine egalitäre, auf geteiltem Wohlstand und der Ablehnung von Hierarchien und autoritärer Herrschaft beruhende Gesellschaftsordnung. Das sollten Utopien bleiben. Anstelle des Himmelreichs, dessen Ankunft in den Predigten der Häretiker und der millenaristischen Bewegungen prophezeit wurde, gingen aus dem Niedergang des Feudalismus Krankheit, Krieg, Hungersnot und Tod hervor: die vier apokalyptischen Reiter, die im berühmten Holzschnitt von Dürer



Bauern bereiten den Boden für die Aussaat vor. Der Zugang zu Land war Grundlage der Macht der Leibeigenen. Englische Miniatur, um 1340.

zu sehen sind, wahrhaftige Vorboten des neuen kapitalistischen Zeitalters. Nichtsdestotrotz müssen die Versuche des mittelalterlichen Proletariats, „die Welt auf den Kopf zu stellen“, ernst genommen werden. Trotz ihres Scheiterns trieben sie das Feudalsystem in die Krise. Für ihre Zeit waren sie „genuin revolutionär“, denn sie hätten nicht anders gelingen können als durch „eine radikale Umgestaltung der Gesellschaftsordnung“ (Hilton 1973: 223–224). Wenn wir den „Übergang“ aus der Perspektive des antifeudalen Kampfes im Mittelalter interpretieren, dann hilft uns das auch, die soziale Dynamik zu rekonstruieren, die hinter den englischen Einhegungen und der Eroberung der Amerikas liegt. Vor allem hilft es uns, einige der Gründe aufzudecken, weshalb die Vernichtung der „Hexen“ und die Ausweitung der staatlichen Kontrolle auf jeden Aspekt der Reproduktion im 16. und 17. Jahrhundert zu Ecksteinen der ursprünglichen Akkumulation wurden.

Leibeigenschaft als Klassenverhältnis

Die antifeudalen Kämpfe des Mittelalters werfen zwar einiges Licht auf die Entwicklung kapitalistischer Verhältnisse, doch bleibt uns ihre eigene politische Bedeutung verborgen, solange wir sie nicht in den breiteren Zusammenhang der Leibeigenschaft stellen. Diese war das vorherrschende Klassenverhältnis der Feudalgesellschaft und bis zum 14. Jahrhundert der Hauptangriffspunkt des antifeudalen Kampfes.

Die Leibeigenschaft entwickelte sich in Europa zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert nach Christus, in Reaktion auf den Zusammenbruch des Systems der Sklaverei, auf dem die Ökonomie des römischen Reiches beruht hatte. Bis zum 4. Jahrhundert sahen sich die Lehnsherren in den römischen Gebieten sowie in den neuen germanischen Staaten gezwungen, den Sklaven das Recht zuzugestehen, über eigene Flurstücke und eigene Familien zu verfügen. Unterbunden werden sollten durch dieses Zugeständnis sowohl

die Revolten der Sklaven als auch ihre Flucht in die „Wildnis“, wo an den Rändern des Imperiums Maroon-Gemeinschaften entstanden.¹ Gleichzeitig begannen die Lehnsherren die freien Bauern zu unterjochen. Diese sahen sich, zunächst aufgrund der Ausweitung der Sklavenarbeit und später aufgrund der germanischen Invasionen, mit dem wirtschaftlichen Ruin konfrontiert, weshalb sie die Herren um Schutz ersuchten, freilich um den Preis ihrer Unabhängigkeit. Die Sklaverei wurde zwar nie vollständig aufgehoben, doch es entwickelte sich ein neues Klassenverhältnis, das eine Angleichung der Bedingungen bewirkte, unter denen die ehemaligen Sklavinnen und die freien Landarbeiter lebten und arbeiteten (Dockès 1982: 151). Die Bauernschaft wurde in eine untergeordnete Stellung versetzt, so dass die Begriffe für „Bauer“ (*rusticus, villanus*) drei Jahrhunderte lang (vom 9. bis zum 11. Jahrhundert) synonym mit dem für „Leibeigener“ (*servus*) verwendet wurden (Pirenne 1956: 63).

Als Arbeitsverhältnis und rechtlicher Status war die Leibeigenschaft eine ungeheure Belastung. Die Leibeigenen waren an die Lehnsherren gebunden: Ihre Person und ihr Besitz waren Eigentum des Herrn, und ihr Leben unterstand in jeder Hinsicht dem Gesetz des Herrenhauses. Dennoch wurde das Klassenverhältnis durch die Leibeigenschaft auf eine für die Arbeiterinnen vorteilhafte Weise Neubestimmt. Die Leibeigenschaft bedeutete das Ende der Kolonnenarbeit und des Lebens in der *ergastula*² sowie eine Minderung der grausamen Strafen (Eisenkrägen, Verbrennungen, Kreuzigungen), auf die das System der Sklaverei angewiesen gewesen war. Die Leibeigenen unterstanden auf den feudalen Gutshöfen zwar dem Gesetz des Herrn, doch ihre Verstöße wurden auf der Grundlage „gewöhnheitsrechtlicher“ Einigungen beurteilt; später wurde sogar ein Geschworenensystem eingeführt.

Hinsichtlich der Veränderung des Herr-Knecht-Verhältnisses bestand der wichtigste Aspekt der Leibeigenschaft darin, dass die Leibeigenen unmittelbaren Zugang zu ihren Reproduktionsmitteln erhielten. Als Gegenleistung für die Arbeit, die sie auf dem Land des Herrn (der Domäne, *demesne*) zu leisten verpflichtet waren, erhielten die Leibeigenen ein eigenes Flurstück (*mansus, hide*), das sie zu ihrer Selbstversorgung verwenden und „wie ein richtiges Erbe, einfach durch Zahlung einer Erbgebühr“ an ihre Kinder vermachen konnten (Boissonnade 1974: 134). Pierre Dockès weist in *La libération médiévale* (1982) darauf hin, dass dieses Arrangement die Autonomie der Leibeigenen ausweitete und ihre Lebensbedingungen verbesserte, da sie ihrer Reproduktion mehr Zeit widmen und ihre Verpflichtungen aushandeln konnten, anstatt wie bewegliches, unbeschränkter Herrschaft unterliegendes Eigentum behandelt zu werden. Vor allem bedeuteten die effektive Nutzung und der Besitz eines Flurstücks, dass sich die Leibeigenen stets selbst versorgen konnten. Selbst auf dem Höhepunkt ihrer Auseinandersetzung mit den Lehnsherren konnten sie nicht durch die Drohung des Hungertods in die Knie gezwungen werden. Der Lehnsherr konnte zwar widerspenstige Leibeigene

gene seiner Ländereien verweisen. Er tat dies jedoch nur selten, da es innerhalb einer relativ geschlossenen Ökonomie schwierig war, neue Arbeitskräfte zu rekrutieren, und da die bäuerlichen Kämpfe einen kollektiven Charakter hatten. Das ist der Grund, weshalb die Ausbeutung der Arbeit auf der feudalen Domäne – wie Marx bemerkt – stets auf unmittelbarem Zwang beruhte.³

Die Erfahrung der Selbständigkeit, die der Zugang zu Land den Bäuerinnen verschaffte, barg auch ein politisches und ideologisches Potential. Im Laufe der Zeit begannen die Bauern das von ihnen besetzte Land als ihr eigenes anzusehen, und sie begannen die Beschränkungen, die die Aristokratie ihrer Freiheit auferlegte, als unerträglich zu empfinden. „Das Land denen, die es bestellen“ – eine Forderung, die bis ins 20. Jahrhundert nachhallt, von den mexikanischen und russischen Revolutionen bis hin zu den gegenwärtigen Kämpfen gegen Landprivatisierung – ist ein Schlachtruf, mit dem sich die mittelalterlichen Leibeigenen zweifellos identifiziert hätten. Die Macht der Leibeigenen rührte allerdings daher, dass sie bereits Zugang zu Land hatten.

Mit dem Gebrauch des Bodens ging der Gebrauch der „Allmende“ einher. Es handelte sich um Wiesen, Wälder, Seen und wildes Weideland, aus denen die bäuerliche Ökonomie wesentliche Ressourcen bezog: Brennholz, Nutzholz, Fischweier, Weidegrund für das Vieh. Zugleich beförderte die Allmende den Zusammenhalt der Gemeinschaft und die Kooperation innerhalb ihrer (Birrell 1987: 23). In Norditalien war die Verfügung über solche Ressourcen sogar Grundlage der Entwicklung von Formen kommunaler Selbstverwaltung (Hilton 1973: 76). Die „Allmende“ war für die politische Ökonomie und die Kämpfe der mittelalterlichen Landbevölkerung dermaßen bedeutend, dass die Erinnerung an sie noch immer die Fantasie anregt: Die „Allmende“ stellt sich als Vorschein einer Welt dar, in der Güter geteilt werden und gesellschaftliche Beziehungen von der Solidarität zehren, nicht von dem Wunsch nach selbstsüchtiger Erweiterung.⁴

Die Gemeinschaft der mittelalterlichen Leibeigenen fiel hinter diese Ziele zurück und sollte nicht als Beispiel des Kommunalismus idealisiert werden. Tatsächlich erinnert sie uns daran, dass weder „Kommunalismus“ noch „Lokalismus“ Garanten egalitärer Verhältnisse sein können, solange die Gemeinschaft nicht über ihre eigenen Subsistenzmittel verfügt und solange nicht sämtliche Gemeinschaftsmitglieder gleichen Zugang zu diesen Subsistenzmitteln haben. Das war bei den Leibeigenen auf den feudalen Domänen nicht der Fall. Trotz der Vorherrschaft sowohl kollektiver Arbeitsformen als auch kollektiver „Verträge“ mit den Lehnsherren und trotz des lokalen Charakters der bäuerlichen Ökonomie war das mittelalterliche Dorf keine Gemeinschaft gleicher Menschen. Ein umfangreicher Fundus an Dokumenten aus sämtlichen Ländern Westeuropas belegt, dass innerhalb der Bauernschaft eine ausgeprägte soziale Ungleichheit herrschte: Es gab freie Bauern und Leibeigene, reiche Bäuerinnen und arme, Bauern mit festen Pachtver-

hältnissen und landlose Arbeiterinnen, die gegen Lohn auf der Domäne des Herrn arbeiteten, und es gab Frauen und Männer.⁵

Das Land ging in der Regel an Männer und wurde über die männliche Erbfolge weitervermacht, obwohl es auch häufig vorkam, dass Frauen Land erbten und es in ihrem eigenen Namen bestellten.⁶ Frauen waren auch von den Ämtern ausgeschlossen, zu denen die bessergestellten männlichen Bauern berufen wurden; faktisch war ihr Status ein nachrangiger (Bennett 1988: 18–29; Shahar 1983). Das ist womöglich der Grund, weshalb ihre Namen nur selten in den Akten der Gutshöfe verzeichnet sind, mit Ausnahme der Gerichtsakten, in denen die Verstöße der Leibeigenen dokumentiert wurden. Weibliche Leibeigene waren nichtsdestotrotz weniger von ihren männlichen Verwandten abhängig als es „freie“ Frauen später, in der kapitalistischen Gesellschaft, sein sollten. Die weiblichen Leibeigenen unterschieden sich in körperlicher, sozialer und psychologischer Hinsicht wenig von ihren männlichen Verwandten und waren männlichen Bedürfnissen nicht im gleichen Ausmaß unterworfen wie spätere Frauen.

In der Gemeinschaft der Leibeigenen war die Abhängigkeit der Frauen von den Männern dadurch beschränkt, dass der Autorität der Ehemänner und Väter die der Herren übergeordnet war. Die Herren erhoben einen Eigentumsanspruch auf Person und Besitz der Leibeigenen und waren bemüht, jeden Aspekt des Lebens ihrer Untertaninnen zu kontrollieren, von der Arbeit über die Ehe bis hin zum sexuellen Verhalten.

Es war der Herr, der über die Arbeit und die gesellschaftlichen Beziehungen der Frauen verfügte, indem er etwa beschloss, ob eine Witwe erneut heiraten sollte oder nicht, und wenn ja wen. In manchen Gebieten beanspruchte er sogar das *ius primae noctis*: das Recht, in der Hochzeitsnacht mit der Frau seines Leibeigenen zu schlafen. Eine weitere Begrenzung der Autorität der männlichen Leibeigenen über ihre weiblichen Verwandten bestand darin, dass das Land in der Regel der Familie als ganzer überlassen wurde. Frauen arbeiteten nicht nur auf dem Land, sondern sie verfügten auch über ihr Arbeitsprodukt und waren daher nicht auf die Unterstützung ihres Ehemannes angewiesen. Dass die Frau gleichrangige Miteigentümerin des Landes war, galt in England als so selbstverständlich, dass „der Leibeigene, wenn er heiratete, das Land an den Lehnsherrn zurückgab, damit dieser es dann ihm und seiner Frau überlassen konnte“ (Hanawalt 1986b: 155).⁷ Darüber hinaus war die Arbeit auf den Höfen der Leibeigenen an der Subsistenz ausgerichtet, so dass die geschlechtliche Arbeitsteilung dort weniger ausgeprägt und weniger diskriminierend war als auf kapitalistischen Höfen. Im feudalen Dorf gab es keine gesellschaftliche Trennung zwischen der Produktion von Gütern und der Reproduktion der Arbeitskraft; jede Arbeit trug zum Lebensunterhalt der Familie bei. Frauen leisteten Feldarbeit, zusätzlich zur Kindererziehung, zum Kochen, Waschen und Spinnen sowie zur Pflege des Kräutergartens. Ihre häuslichen Tätigkeiten wurden nicht abgewertet und

beinhalteten keine gesellschaftlichen Beziehungen, die sich von denen der Männer unterschieden hätten, anders als es später in der Geldökonomie der Fall sein sollte, in der Hausarbeit nicht länger als wirkliche Arbeit angesehen wurde.

Wenn wir darüber hinaus auch zur Kenntnis nehmen, dass kollektive Beziehungen in der mittelalterlichen Gesellschaft gegenüber Familienbeziehungen vorrangig waren und dass die von den weiblichen Leibeigenen übernommenen Aufgaben (Waschen, Spinnen, Ernten, das Hüten der Tiere auf der Allmende) gemeinsam mit anderen Frauen erledigt wurden, dann erkennen wir, dass die geschlechtliche Arbeitsteilung weit davon entfernt war, die Frauen zu isolieren. Sie war ihnen vielmehr eine Quelle von Macht und Schutz. Die geschlechtliche Arbeitsteilung war Grundlage einer ausgeprägten weiblichen Gesellschaftlichkeit und Solidarität, die es den Frauen erlaubte, sich gegen die Männer zu behaupten, obwohl die Kirche die Unterordnung der Frauen predigte und das Kirchenrecht es dem Mann erlaubte, seine Frau zu schlagen.

Die Lage der Frauen auf der feudalen Domäne darf jedoch nicht als statische Realität betrachtet werden.⁸ Denn die Macht der Frauen und ihre Beziehungen zu Männern waren zu jedem Zeitpunkt von den Kämpfen bestimmt, die ihre Gemeinschaften gegen die Grundherren führte, sowie von den Veränderungen, die diese Kämpfe im Herr-Knecht-Verhältnis herbeiführten.

Der Kampf auf der Allmende

Ende des 14. Jahrhunderts war die Revolte der Bäuerinnen gegen die Lehnsherren endemisch, massenhaft und oft auch bewaffnet. Die organisatorische Stärke, die die Bauern in dieser Zeit aufwiesen, war jedoch Ergebnis eines langen Konflikts, der sich mehr oder weniger offen durch das gesamte Mittelalter zieht.

Im Gegensatz zu dem Bild von der feudalen Gesellschaft als einer statischen Welt, das man in Schulbüchern findet, war das mittelalterliche Dorf Schauplatz eines alltäglichen Krieges (Hilton 1966; Hilton 1985: 158–159). Zeitweilig spitzte sich dieser Krieg extrem zu, etwa wenn die Dorfbewohner den Gutsverwalter töteten oder das Schloss des Lehnsherrn angriffen. Meistens nahm der Krieg jedoch den Charakter eines endlosen Rechtsstreits an, durch den die Leibeigenen die Übergriffe der Herren zu beschränken, ihre eigenen „Lasten“ genau zu bestimmen und die vielen Tribute zu verringern versuchten, die sie im Gegenzug für die Landnutzung zu entrichten hatten (Bennett 1967; Coulton 1955: 35–91; Hanawalt 1986a: 32–35).

Das Hauptziel der Leibeigenen bestand darin, ihre Mehrarbeit und ihr Mehrprodukt einzubehalten und gleichzeitig ihre wirtschaftlichen und rechtlichen Ansprüche auszuweiten. Diese beiden Aspekte des Kampfes der Leibeigenen hingen eng miteinander zusammen, da sich viele Verpflichtungen aus dem rechtlichen Status der Leibeigenen ergaben. So wurden männliche

Leibeigene im England des 13. Jahrhunderts, und zwar sowohl auf weltlichen als auch auf kirchlichen Domänen, häufig mit einer Buße belegt, wenn sie behaupteten, nicht Leibeigene sondern freie Männer zu sein. Eine solche Herausforderung des Besitzanspruchs des Lehnsherrn konnte zu erbitterten Rechtsstreitigkeiten führen, bei denen mithin sogar beim Königshof Beschwerde eingelegt wurde (Hanawalt 1986a: 31). Die Bauern wurden auch mit Bußen belegt, wenn sie sich weigerten, im Ofen des Herrn Brot zu backen beziehungsweise Getreide oder Oliven in seinen Mühlen zu verarbeiten, eine Weigerung, die es ihnen erlaubte, die schweren Gebühren zu vermeiden, die die Herren für die Nutzung dieser Anlagen erhoben (Bennett 1967: 130–131; Dockès 1982: 176–179). Das bedeutendste Kampfterrain der Leibeigenen war jedoch die Arbeit, die sie an bestimmten Wochentagen auf dem Land des Lehnsherrn zu leisten hatten. Diese „Arbeitsdienste“ waren die Last, die sich am unmittelbarsten auf das Leben der Leibeigenen auswirkte. Sie waren das gesamte 13. Jahrhundert hindurch der zentrale Streitpunkt im Freiheitskampf der Leibeigenen.⁹

Die Einstellung der Leibeigenen zur Fronarbeit, wie diese Arbeitsdienste genannt wurden, lässt sich aus den Einträgen in den Gerichtsbüchern der Domänen erschließen; dort wurden die den Pächtern auferlegten Strafen vermerkt. Bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts weist die historische Evidenz auf eine „massenhafte Veweigerung“ von Arbeit hin (Hilton 1985: 130–131). Die Pächter gingen weder selbst auf dem Land der Lehnsherren arbeiten, noch schickten sie ihre Kinder dorthin, wenn sie zur Erntezeit dazu aufgerufen wurden.¹⁰ Oder aber sie erschienen erst so spät auf den Feldern, dass die Ernte verdarb. Manchmal arbeiteten sie auch einfach nachlässig: Sie gönnten sich lange Pausen und legten durchgehend eine renitente Einstellung an den Tag. Daher waren die Lehnsherren auf die dauerhafte und sorgfältige Überwachung ihrer Leibeigenen angewiesen, wie etwa aus dieser Empfehlung hervorgeht:

„Lass den Gutsverwalter und den Aufseher immer bei den Pflügern sein und darauf achten, dass sie ihre Arbeit gut und gründlich erledigen, und lass sie am Ende des Tages ermitteln, wie viel Arbeit geleistet worden ist. [...] Und weil gemeine Leibeigene ihre Arbeit vernachlässigen, ist es notwendig, sich vor ihrem Betrug zu schützen; weiter ist es notwendig, sie oft zu überwachen; außerdem muss der Gutsverwalter alle überwachen, damit sie tüchtig arbeiten, und wenn sie sich nicht gut verhalten, dann sollen sie gescholten werden.“ (Bennet 1967: 113)

Eine ähnliche Situation wird in *Piers Plowman* (ca. 1362–70) dargestellt, William Langlands allegorischem Gedicht. In einer Episode verbringen die Arbeiterinnen, nachdem sie den Morgen über gearbeitet haben, den Nachmittag, indem sie herumsitzen und singen. In einer anderen Episode finden sich Menschen zur Erntezeit ein, „um nichts zu tun außer zu trinken und zu schlafen“ (Coulton 1955: 87).

Es gab auch heftigen Widerstand gegen die Pflicht, in Kriegszeiten Waffendienst zu leisten. H. S. Bennett berichtet, dass Soldaten in den englischen Dörfern stets nur durch Zwang rekrutiert werden konnten. Auch gelang es den Befehlshabern mittelalterlicher Heere nur selten, ihre Männer zu behalten: Die Rekruten desertierten bei der erstbesten Gelegenheit, nachdem sie ihren Sold empfangen hatten. Beispielhaft sind die Soldlisten aus dem schottischen Kriegszug des Jahres 1300: Aus ihnen geht hervor, dass zwar im Juni 16.000 Soldaten rekrutiert wurden, sich aber Mitte Juli nur noch 7.600 einfanden – und das sei nur „der Anfang gewesen. [...] Im August blieben kaum mehr als 3.000 Soldaten.“ Die Folge war, dass der König zunehmend auf begnadigte Verbrecher und Gesetzlose angewiesen war, um sein Heer zu vergrößern (Bennett 1967: 123–125).

Eine weitere Quelle des Konflikts war der Gebrauch nicht bewirtschafteten Bodens. Dabei konnte es sich um Wälder, Seen oder Hügel handeln, die die Leibeigenen als Kollektiveigentum betrachteten. „[W]ir können in den Wald gehen“, erklärten die Leibeigenen in einer englischen Chronik aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, „und uns nehmen, was wir brauchen. Wir können uns Fische aus dem Fischweiher und Wild aus dem Wald nehmen. Wir werden in den Wäldern, in den Gewässern und auf den Feldern tun, was uns beliebt“ (Hilton 1973: 71).

Die erbittertsten Kämpfe galten jedoch den Steuern und Lasten, die sich aus der rechtsprecherischen Macht des Adels ergaben. Dazu gehörten die *manomorta* oder der Todfall (eine Steuer, die der Lehnsherr erhob, wenn ein Leibeigener starb), die *mercheta* oder Ehesteuer (die höher ausfiel, wenn ein Leibeigener jemanden aus einer anderen Domäne heiratete), das Heergewedde (eine Erbschaftssteuer, die der Erbe eines verstorbenen Leibeigenen entrichtete, um Zugang zu dessen Flurstück zu erhalten; die Steuer bestand meistens in dem besten Vieh des Verstorbenen) und, von allen am schlimmsten, die Taille: ein willkürlich festgesetzter Geldbetrag, den die Lehnsherren fordern konnten, wann immer es ihnen gefiel. Zu guter Letzt gab es noch den Zehnten. Es handelte sich, wie der Name sagt, um ein Zehntel des bäuerlichen Einkommens. Es wurde vom Klerus eingefordert, aber in der Regel von den Lehnsherren im Namen des Klerus eingetrieben.

Neben den Frondiensten zählten diese „der Natur und der Freiheit widersprechenden“ Steuern zu den am meisten verhassten feudalen Pflichten. Denn da sie nicht durch Landzuteilungen oder andere Begünstigungen kompensiert wurden, offenbarten sie die ganze Willkür der Feudalmacht. So widersetzten sich die Leibeigenen ihnen auch unermüdlich. Typisch war die Einstellung der Leibeigenen, die im Dienst der Mönche von Dunstable standen. Sie erklärten im Jahr 1299, „dass sie lieber zur Hölle fahren wollten, als in dieser Angelegenheit der Taille eine Niederlage zu erleiden.“ Nach „heftigen Auseinandersetzungen“ gelang es ihnen, sich von der Taille freizukaufen (Bennett 1967: 139). Ähnlich ist der Fall der Leibeigenen von Hedon, einem

Dorf in Yorkshire: Sie gaben im Jahr 1280 zu verstehen, dass sie, sofern die Taille nicht abgeschafft werde, lieber in die nahegelegenen Orte Reversered und Hull ziehen wollten, „wo es gute, täglich sich ausdehnende Häfen und keine Taille gibt“ (Bennett 1967: 141). Das waren keine leeren Drohungen. Die Flucht in Städte oder Marktflecken¹¹ war ein ständiger Bestandteil des Kampfes der Leibeigenen, so dass in manchen englischen Domänen immer wieder „über Männer berichtet wird, die geflohen seien und nun in Nachbarorten hausen würden; und obwohl befohlen wird, sie zurückzubringen, fährt die Ortschaft darin fort, sie zu schützen“ (Bennett 1967: 295–296).

Diesen Formen offener Konfrontation müssen wir die vielen unsichtbaren Widerstandsformen hinzufügen, für die unterjochte Bauern zu jeder Zeit und an jedem Ort berühmt gewesen sind: „Bummelei, Täuschung, gespieltes Wohlverhalten, vorgetäushtes Unwissen, Desertion, kleine Diebstähle, Schmuggel, Wilderei“ (Scott 1989: 5). Diese „alltäglichen Widerstandsformen“, an denen über die Jahre hinweg stur festgehalten wurde und ohne deren Berücksichtigung keine zutreffende Darstellung der Klassenverhältnisse möglich ist, grassierten im mittelalterlichen Dorf.

Das mag die Akribie erklären, mit der die Lasten der Leibeigenen in den Aufzeichnungen der Domänen festgelegt wurden:

„Oft stellen [die Aufzeichnungen der Domänen] nicht einfach fest, dass ein Mann einen Morgen des Landes seines Lehnsherrn pflügen, säen und eggen soll. Sie halten fest, dass er das Land mit so vielen Ochsen pflügen soll, wie zu seinem Pflug gehören, und dass er mit seinem eigenen Pferd und seinem eigenen Sack eggen soll. [...] Wir müssen uns die Männer von Elton in Erinnerung rufen, die zwar zugaben, dass sie gehalten seien, das Heu ihres Herrn auf seiner Flur und dann wieder in seiner Scheune zu stapeln, aber darauf bestanden, dass sie gewohnheitsrechtlich nicht dazu verpflichtet seien, es auf Wägen zu laden, um es von einem Ort zum anderen zu transportieren.“ (Homans 1960: 272)

In einigen deutschen Gebieten, wo die Leibeigenen zu jährlichen Eier- und Geflügelabgaben verpflichtet waren, wurden Qualitätsprüfungen eingeführt, um sicherzustellen, dass die Leibeigenen ihren Lehnsherren nicht einfach die schlechtesten Hühner überließen:

„Die Henne wird vor einen Zaun oder ein Tor gestellt. Ist sie, wenn man sie erschrickt, kräftig genug, um drüber zu fliegen oder zu klettern, dann muss der Gutsverwalter sie annehmen. Eine junge Gans muss angenommen werden, wenn sie alt genug ist, um Gras zu pflücken, ohne das Gleichgewicht zu verlieren und auf schmachliche Weise zu Boden zu stürzen.“ (Coulton 1955: 74–75)

Solche peinlich genauen Regelungen belegen die Schwierigkeiten bei der Durchsetzung des mittelalterlichen „Gesellschaftsvertrags“ und die vielen Kampfterrains, die einem kämpferischen Pächter oder Dorf offenstanden. Die Pflichten und Rechte der Leibeigenen wurden „gewohnheitsrechtlich“

bestimmt, doch wurde auch über ihre Auslegung heftig gestritten. Die „Erfindung von Traditionen“ war eine in der Auseinandersetzung zwischen Lehnsherren und Bauern weitverbreitete Praxis: Beide Seiten versuchten, Traditionen neu zu bestimmen oder vergessen zu machen, bis dann gegen Mitte des 13. Jahrhunderts die Zeit anbrach, zu der sie schriftlich festgelegt wurden.

Freiheit und soziale Spaltung

In politischer Hinsicht bestand das erste Ergebnis der Kämpfe der Leibeigenen darin, dass vielen Dörfern (vor allem Norditaliens und Frankreichs) „Privilegien“ und „Satzungen“ zugestanden wurden, in denen die Lasten bestimmt und „der Dorfgemeinschaft gewisse Grade an Autonomie überlassen“ wurden. Zuweilen entstanden dabei Formen genuiner Selbstverwaltung. Die Satzungen legten die Bußen fest, die die Gerichtshöfe der Domäne verhängen konnten. Sie bestimmten auch die Regeln gerichtlicher Verhandlungen. Damit wurde die Möglichkeit willkürlicher Festnahmen und anderer Übergriffe ausgeschlossen oder zumindest eingeschränkt (Hilton 1973: 75). Auch die Verpflichtung der Leibeigenen zum Waffendienst wurde abgeschwächt, während die Taille abgeschafft oder genau bestimmt wurde. Oft wurde den Leibeigenen die „Freiheit“ zugestanden, ihre Güter auf dem lokalen Markt zu verkaufen; seltener erhielten sie das Recht, Land zu veräußern. Zwischen 1177 und 1350 wurden allein in Loraine 280 Satzungen verabschiedet (Hilton 1973: 83).

Die wichtigste Folge der Auseinandersetzung zwischen Herr und Knecht war jedoch, dass die Frondienste in Geldleistungen (Geldpacht, Geldsteuern) *umgewandelt* wurden, was das Feudalverhältnis auf eine eher vertragliche Grundlage stellte. Durch diese folgenschwere Entwicklung wurde die Leibeigenschaft praktisch beendet. Doch bedeutete diese Umwandlung – wie so oft, wenn ein „Triumph“ der Arbeiter und Arbeiterinnen die ursprünglichen Forderungen nur teilweise erfüllt – auch eine Kooptierung der ursprünglichen Kampfziele. Sie fungierte als Mittel sozialer Spaltung und beförderte den Zerfall des feudalen Dorfes.

Die besser gestellten Bäuerinnen, die über größere Ländereien verfügten, konnten genug Geld verdienen, um „ihr Blut zu kaufen“ und andere Arbeiter anzustellen. Für sie muss sich die Umwandlung als bedeutender Schritt in Richtung wirtschaftlicher und persönlicher Unabhängigkeit dargestellt haben, denn die Lehnsherren kontrollierten ihre Pächter nicht mehr so sorgfältig, sobald sie nicht mehr unmittelbar auf deren Arbeit angewiesen waren. Doch die meisten ärmeren Bauern, die nur wenige Morgen Land besaßen, gerade einmal genug, um ihren Unterhalt zu sichern, verloren auch noch das Wenige, was sie hatten. Da sie gezwungen waren, ihren Pflichten durch Geldzahlungen nachzukommen, gerieten sie in einen Zustand chronischer Verschuldung. Sie beliehen zukünftige Ernten: eine Praxis, die in vielen Fällen zum Verlust des Bodens führte. Die Folge war, dass sich soziale Spaltungen

bis zum 13. Jahrhundert, als sich die Umwandlung der Fronarbeit in Geldleistungen in ganz Westeuropa ausbreitete, in ländlichen Gebieten verschärfte. Ein Teil der Bauernschaft durchlief einen Proletarisierungsprozess. Bronislaw Geremek schreibt dazu:

„In Dokumenten aus dem 13. Jahrhundert ist immer häufiger die Rede von landlosen Bauern, die eine marginale Viehhaltung betreiben [...]. [...] In dieser Zeit wächst die Zahl verschiedener Arten von ‚Gärtnern‘, Bauern, die kein Land oder kaum noch Land besitzen und gezwungen sind, ihren Lebensunterhalt dadurch zu erwerben, daß sie ihre Arbeitskraft anbieten [...]. Innerhalb der dörflichen Struktur Südfrankreichs konnten sich die *brassiers* nur noch durch die Vermietung ihrer Arme (*bras*) erhalten, indem sie sich tageweise bei reicheren Bauern und Grundbesitzern verdingten. Vom Beginn des 14. Jahrhunderts an tauchen in den Steuerlisten immer häufiger Dorfbewohner auf, die als Elende, Arme oder gar Bettler bezeichnet werden [...].“ (Geremek 1998: 72)¹²

Der Übergang zur Geldpacht hatte noch zwei andere nachteilige Folgen. Erstens erschwerte er es den Produzentinnen, das Ausmaß ihrer Ausbeutung zu ermessen. Denn sobald der Frondienst durch Geldzahlungen ersetzt wurde, waren die Bauern nicht mehr in der Lage, zwischen der Arbeit, die sie für sich selbst, und der, die sie für den Grundherrn leisteten, zu unterscheiden. Die Umwandlung der Fronarbeit in Geldzahlungen ermöglichte es den nunmehr freien Pächtern auch, andere Arbeiterinnen anzustellen und auszubeuhen: An die Stelle des „alten bäuerlichen Besitzers“ trat damit der „kapitalistische Pächter“ (Marx 1983: 807).

Von der Monetarisierung des wirtschaftlichen Lebens profitierten also keineswegs alle, anders als es die Fürsprecher der Marktwirtschaft behaupten. Sie zelebrieren die Entwicklung als die Schaffung eines neuen „Gemeinsamen“, das die Bindung an den Boden ersetzt und die Kriterien der Objektivität, der Rationalität und sogar der persönlichen Freiheit ins gesellschaftliche Leben eingeführt habe (Simmel 1900). Sicherlich kam es infolge der Verbreitung monetärer Verhältnisse zu einem Wertewandel. Ein solcher Wandel war sogar im Klerus zu verzeichnen: Dieser begann, die aristotelische Lehre von der „Sterilität des Geldes“ (Kaye 1998) zu hinterfragen, was nicht zufällig mit einer Revision seiner Ansichten über den erlösenden Charakter der Mildtätigkeit einherging. Die Auswirkungen der neuen monetären Verhältnisse waren jedoch zerstörerisch und polarisierend. Geld und Markt begannen, die Bauernschaft zu spalten, indem sie aus Einkommensunterschieden Klassenunterschiede machten, und indem sie eine Masse von Armen erzeugten, die nur auf der Grundlage regelmäßiger Spenden überleben konnten (Geremek 1998: 72–80). Dem wachsenden Einfluss des Geldes müssen wir auch den systematischen Angriff zuschreiben, dem die Juden ab dem 12. Jahrhundert ausgesetzt waren. Auch die ständige Verschlechterung des rechtlichen und sozialen Status der Juden geht darauf zurück. Es gibt tatsächlich eine auf-

schlussreiche Korrelation zwischen der Verdrängung der Juden durch ihre christlichen Konkurrenten, die sie als Geldleiher der Könige und Päpste sowie des höheren Klerus ersetzten, und den neuen, diskriminierenden Regeln, die der Klerus den Juden auferlegte (etwa das Tragen auffälliger Kleidung). Die Verdrängung der Juden aus dem Geschäft des Geldleihens korreliert darüber hinaus auch mit ihrer Vertreibung aus England und Frankreich. Von der Kirche degradiert, noch stärker als bisher von der christlichen Bevölkerung abgegrenzt und gezwungen, ihre Tätigkeit als Geldleiher (es handelte sich um eine der wenigen Tätigkeiten, die Juden offenstanden) auf das Dorf zu beschränken, wurden die Juden ein leichtes Opfer verschuldeter Bauern. Diese ließen ihre Wut auf die Reichen oft an den Juden aus (Barber 1992: 76).

Auch die Frauen gehörten, unabhängig von ihrer Klassenlage, zu denen, auf die sich die wachsende Kommerzialisierung des Lebens am ungünstigsten auswirkte, denn sie hatten nun noch weniger Zugang zu Eigentum und Einkommen als zuvor. In den italienischen Handelsstädten verloren die Frauen das Recht, ein Drittel des Eigentums ihres Ehemannes zu erben (die *tertia*). In den ländlichen Gebieten wurden sie noch stärker vom Landbesitz ausgeschlossen, insbesondere wenn sie alleinstehend oder verwitwet waren. Die Folge war, dass sie bis zum 13. Jahrhundert die Land-Stadt-Migration anführten: Die meisten Menschen, die vom Land in die Stadt zogen, waren Frauen (Hilton 1985: 212). Im 15. Jahrhundert stellten Frauen bereits einen Großteil der Stadtbevölkerung. Die meisten von ihnen lebten dort unter ärmlichen Bedingungen. Ihre Arbeit als Dienstmädchen, Krämerinnen, Einzelhändlerinnen (als solche mussten sie oft Bußgelder entrichten, da sie keine Lizenz besaßen), Spinnerinnen, Mitglieder niederer Zünfte und Prostituierte war schlecht bezahlt.¹³ Dadurch, dass sie in den städtischen Zentren lebten, inmitten des kämpferischsten Teils der mittelalterlichen Bevölkerung, verfügten sie jedoch auch über eine neue gesellschaftliche Autonomie. Die städtischen Gesetze bedeuteten für Frauen keine Befreiung: Nur wenige konnten sich die „städtische Freiheit“ kaufen, wie die mit dem Stadtleben verbundenen Privilegien genannt wurden. Doch wurde die Vormundschaft der Männer über die Frauen in den Städten abgeschwächt, denn die Frauen konnten nun allein oder mit ihren Kindern leben, als Familienoberhäupter. Sie konnten auch neue Gemeinschaften gründen; oft teilten sie ihre Unterkünfte mit anderen Frauen. Sie waren zwar in der Regel die ärmsten Mitglieder der städtischen Gesellschaft, doch erhielten sie im Laufe der Zeit Zugang zu vielen Berufen, die später als Männerberufe gelten sollten. Frauen arbeiteten in den mittelalterlichen Städten als Schmiedinnen, Fleischerinnen, Bäckerinnen, Kerzenmacherinnen, Hutmacherinnen, Bierbrauerinnen, Wollkämmerrinnen und Einzelhändlerinnen (Shahar 1983: 189–200; King 1991: 64–67). „In Frankfurt gab es zwischen 1300 und 1500 ungefähr 200 von Frauen ausgeübte Berufe“ (Williams und Echols 2000: 53). In England hatten 72 von 85 Zünften weibliche Mitglieder. Manche Zünfte, darunter auch die der Sei-

denmacherinnen, waren von Frauen dominiert; andere Zünfte hatten etwa genauso viele weibliche wie männliche Mitglieder.¹⁴ Bis zum 14. Jahrhundert hatten die Frauen begonnen, Berufe wie den der Lehrerin, der Ärztin und der Chirurgin auszuüben. Sie konkurrierten mit Männern, die an den Universitäten ausgebildet worden waren, und genossen zuweilen hohes Ansehen. Sechzehn Ärztinnen – darunter mehrere jüdische Frauen, die sich auf Chirurgie oder Augenbehandlung spezialisiert hatten – wurden im 14. Jahrhundert von der Frankfurter Stadtverwaltung angestellt, die ihren Einwohnern (wie andere Stadtverwaltungen auch) ein öffentliches Gesundheitssystem anbot. Die auch als Hebammen oder *sage femmes* bekannten Ärztinnen dominierten die Geburtshilfe, wobei sie entweder im Sold der Stadtverwaltung standen oder von der Bezahlung durch ihre Patientinnen lebten. Als im 13. Jahrhundert der Kaiserschnitt eingeführt wurde, wurde er ausschließlich von weiblichen Geburtshelferinnen praktiziert (Opitz 1996: 370–371).

In dem Ausmaß, in dem die Frauen ihre Autonomie ausweiteten, wurde auch ihre Präsenz im öffentlichen Leben häufiger dokumentiert: etwa in den Predigten der Priester, die ihre Disziplinlosigkeit verurteilten (Casagrande 1978), in den Aufzeichnungen der Tribunale, vor denen sie jene denunzierten, die sie misshandelt hatten (S. Cohn 1981), oder in den städtischen Verordnungen zur Regulierung der Prostitution (Henriques 1966). Frauen tauchten auch unter den tausenden von Nicht-Kombattanten auf, die den Heeren folgten (Hacker 1981), vor allem aber als Mitglieder der neuen Volksbewegungen, insbesondere der häretischen.

Wir werden später noch sehen, welche Rolle die Frauen in den häretischen Bewegungen spielten. Hier möge der Hinweis genügen, dass sich in der Reaktion auf die neue weibliche Unabhängigkeit die Anfänge eines frauenfeindlichen Backlash zu erkennen geben. Besonders erkennbar ist er in den Satiren der *fabliaux*, wo wir die ersten Spuren dessen finden, was Historiker als „Kampf um die Hosen“ bezeichnet haben.

Die millenaristischen und häretischen Bewegungen

Das wachsende landlose Proletariat, das aus der Umwandlung der Frondienste in Geldleistungen hervorgegangen war, wurde (im 12. und 13. Jahrhundert) Protagonist der millenaristischen Bewegungen, in denen wir neben den verarmten Bäuerinnen allen Elenden der Feudalgesellschaft begegnen: Prostituierten, aus dem Amt verstoßenen Priestern, städtischen und ländlichen Tagelöhnern (N. Cohn 1970). Der kurze Auftritt der Millenaristen auf der historischen Bühne hat nur wenige Spuren hinterlassen: Sie erzählen die Geschichte kurzlebiger Revolten und einer Bauernschaft, die brutalisiert worden war von Armut und jenen aufwieglerischen Reden des Klerus, die mit dem Beginn der Kreuzzüge einhergingen. Die Bedeutung ihrer Rebellion besteht jedoch darin, dass sie einen neuen Kampftypus hervorbrachte, der bereits über die Grenzen der Domäne hinauswies und vom Streben nach

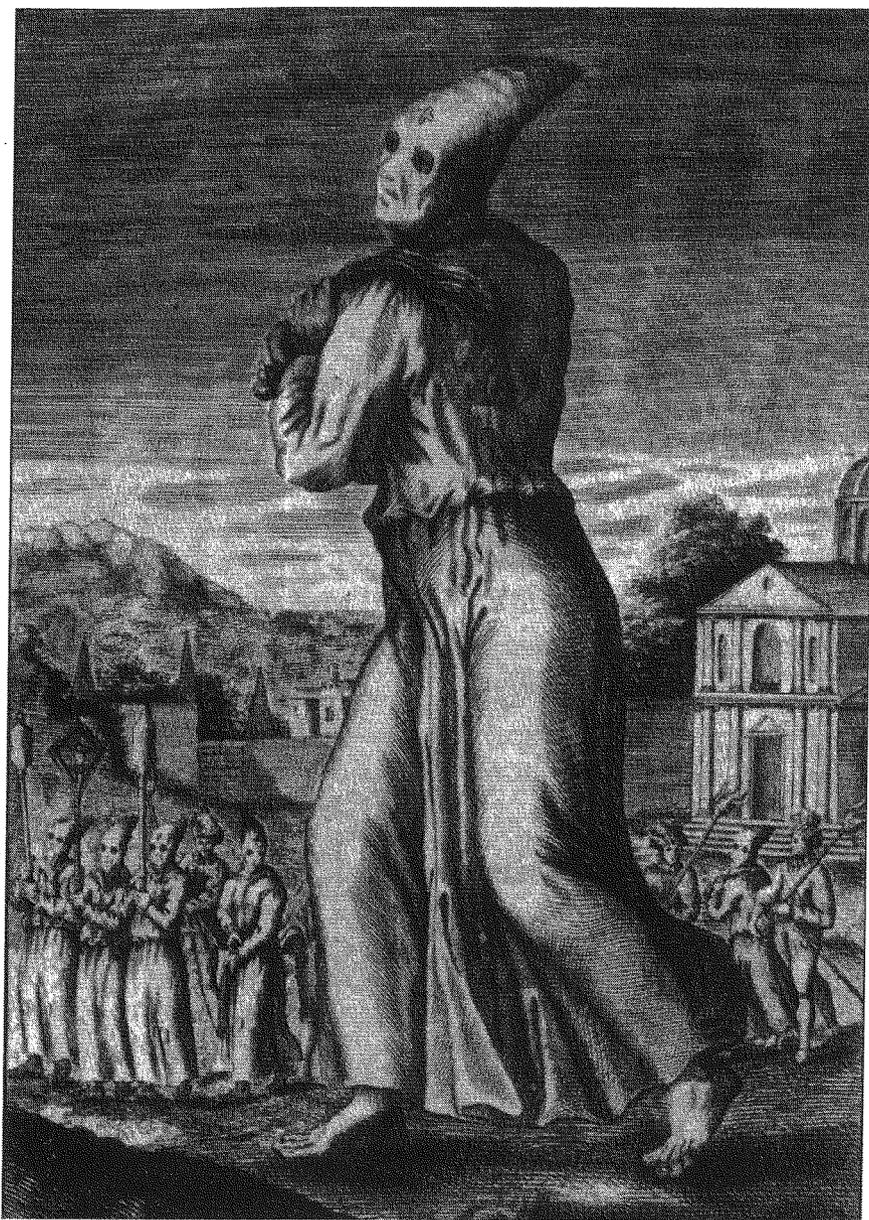
totaler Veränderung motiviert war. Es überrascht nicht, dass der Aufstieg des Millenarismus mit der Verbreitung von Prophezeiungen und apokalyptischen Visionen einherging, die das Ende der Welt und das unmittelbare Bevorstehen des Jüngsten Gerichts ankündigten. Es handelte sich „nicht um Visionen einer mehr oder weniger fernen Zukunft, sondern um unmittelbar bevorstehende Ereignisse, an denen sich viele der Lebenden unmittelbar aktiv beteiligen konnten“ (Hilton 1973: 223).

Ein typisches Beispiel des Millenarismus war die Bewegung, die der Auftritt des Pseudo-Balduin in Flandern in den Jahren 1224 bis 1225 auslöste. Dieser Mann, ein Einsiedler, behauptete, er sei der beliebte Balduin IX., den man 1204 in Konstantinopel getötet hatte. Die Behauptung ließ sich nicht beweisen, doch sein Versprechen einer neuen Welt löste einen Bürgerkrieg aus, in dem die Tucharbeiter zu seinen leidenschaftlichsten Unterstützern wurden (Nicholas 1992: 155). Diese Armen (Weber, Walker) schlossen um ihn die Reihen; vermutlich waren sie überzeugt, dass er sie mit Silber und Gold versorgen und eine umfangreiche Gesellschaftsreform herbeiführen würde (Volpe 1992: 155). Vergleichbar waren die Bewegungen der *pastoreaux* (Schafhirten) – Bauern und städtische Arbeiter, die um 1251 durch Nordfrankreich zogen, die Häuser der Reichen niederbrannten und ausplünderten und eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen forderten¹⁵ – und die Bewegung der Geißler, die sich 1260 von Umbrien (Italien) in verschiedene Länder ausbreitete: 1260 war das Jahr, in dem der Prophezeiung des Abts Joachim von Fiore zufolge die Welt zu Ende gehen sollte (Russell 1972: 137).

Die Suche des mittelalterlichen Proletariats nach einer greifbaren Alternative zu den feudalen Verhältnissen und der wachsende Widerstand dieses Proletariats gegen die Geldökonomie kamen jedoch weniger in den millenaristischen Bewegungen als vielmehr in der volkstümlichen Häresie zum Ausdruck.

Häresie und Millenarismus werden oft als ein und dasselbe verhandelt. Auch wenn sich keine präzise Unterscheidung treffen lässt, so gab es doch bedeutende Unterschiede zwischen diesen beiden Bewegungen.

Die millenaristischen Bewegungen waren spontan, ohne organisatorische Struktur oder Programmatik. Normalerweise wurden sie durch ein spezifisches Ereignis oder ein charismatisches Individuum ausgelöst. Sie kollabierten jedoch, sobald ihnen mit Gewalt begegnet wurde. Dagegen war die häretische Bewegung der bewusste Versuch, eine neue Gesellschaft zu schaffen. Die bedeutendsten häretischen Sekten hatten eine soziale Programmatik, die auch die religiöse Tradition neu interpretierte, und sie waren gut organisiert, was ihre Reproduktion, die Verbreitung ihrer Ideen und ihre Selbstverteidigung anging. Es überrascht daher nicht, dass sie lange fortbestanden, trotz der nachdrücklichen Verfolgung, der sie ausgesetzt waren. Sie spielten im antifeudalen Kampf eine ausschlaggebende Rolle.



Eine Prozession von Geißlern zur Zeit der Pest.

Über die zahlreichen häretischen Sekten (Katharer, Waldenser, Arme von Lyon, Spirituale, Apostoliker), die mehr als drei Jahrhunderte lang in den „Unterklassen“ Italiens, Frankreichs, Flanderns und Deutschlands gediehen, ist heute nur wenig bekannt. Es handelte sich zweifellos um die bedeutendste oppositionelle Bewegung des Mittelalters (Werner 1974; Lambert 2001). Dass so wenig über sie bekannt ist, ist weitgehend der Grausamkeit geschul-

det, mit der sie von der Kirche verfolgt wurden. Die Kirche ließ nichts unversucht, um jede Spur ihrer Lehren zu tilgen. Kreuzzüge wurden nicht nur zu Befreiung des Heiligen Landes von den „Ungläubigen“ ausgerufen, sondern auch gegen die Häretiker – etwa gegen die Albigenser.¹⁶ Häretiker wurden zu tausenden auf dem Scheiterhaufen verbrannt, und der Papst schuf, um sie auszulöschen, eine der perversesten Institutionen in der gesamten Geschichte staatlicher Repression: die Heilige Inquisition (Vauchez 199: 162–170).¹⁷

Nichtsdestotrotz können wir uns, wie (neben anderen) Charles H. Lea in seiner monumentalen Geschichte der Häretiker-Verfolgung gezeigt hat, auch auf der Grundlage der eingeschränkten Quellenlage ein eindringliches Bild von den Aktivitäten und Lehren der Häretikerinnen machen, und ebenso von der Rolle, die der häretische Widerstand innerhalb des antifeudalen Kampfes spielte (Lea 1985).

Die volkstümliche Häresie war zwar von orientalischen Religionen beeinflusst, die Händler und Kreuzritter nach Europa gebracht hatten, doch es handelte sich bei ihr weniger um eine Abweichung von der orthodoxen Lehre als um eine Protestbewegung, die eine radikale Demokratisierung des gesellschaftlichen Lebens anstrebte.¹⁸ Die Häresie war die dem mittelalterlichen Proletariat eigene Entsprechung zur „Befreiungstheologie“. Sie verlieh den Forderungen der Menschen nach spiritueller Erneuerung und sozialer Gerechtigkeit einen Rahmen und berief sich, indem sie sowohl die Kirche als auch die weltliche Autorität herausforderte, auf eine höhere Wahrheit. Sie denunzierte soziale Hierarchien, das Privateigentum und die Akkumulation von Wohlstand. Dabei verbreitete sie unter den Menschen einen neuen, revolutionären Begriff von Gesellschaft, der zum ersten Mal seit dem Mittelalter sämtliche Aspekte des Alltagslebens (Arbeit, Eigentum, generative Reproduktion und die Stellung der Frauen) neu bestimmte. Die Frage der Emanzipation wurde somit auf genuin universelle Weise aufgeworfen.

Die häretische Bewegung bot auch eine alternative Gemeinschaftsstruktur, die eine internationale Dimension aufwies. Sie erlaubte es den Sektenmitgliedern, ein selbstbestimmteres Leben zu führen und von einem umfangreichen Unterstützungsnetzwerk zu profitieren. Dieses Netzwerk bestand aus persönlichen Kontakten, Schulen und Verstecken, von denen die Sektenmitglieder in Zeiten der Not Hilfe und Inspiration erhielten. Es ist tatsächlich keine Übertreibung zu sagen, dass es sich bei der häretischen Bewegung um die erste „proletarische Internationale“ handelte. Die Reichweite der Sekten (insbesondere der Katharer und der Waldenser) und die Verbindungen, die sie über Handelsmessen, Pilgerfahrten und die Reisetätigkeit ihrer Verfolgten untereinander herstellten, belegt die Angemessenheit dieser Bezeichnung.

Am Anfang der volkstümlichen Häresie stand der Glaube, Gott spreche nicht mehr durch den Klerus, der sich nunmehr nur noch durch Habgier, Korruption und skandalöses Verhalten auszeichne. So verstanden sich die beiden bedeutendsten Sekten als die „wahren Kirchen“. Doch forderten die

Häretiker den Klerus vor allem politisch heraus. Denn wer die Kirche herausforderte, konfrontierte sich gleichzeitig mit dem ideologischen Eckstein der Feudalmacht, mit dem größten Grundherrn Europas und mit der Institution, die am meisten Verantwortung für die Ausbeutung der Bauernschaft trug. Bis zum 11. Jahrhundert war die Kirche zu einer despotischen Macht geworden, die ihren vorgeblich heiligen Auftrag nutzte, um mit eiserner Faust zu regieren und ihre Kasse durch zahllose Formen räuberischer Erpressung zu füllen. Der Verkauf von Sündenerlässen, Ablässen und religiösen Ämtern war ebenso wie das Predigen der Heiligkeit des Zehnten und die Vermarktung sämtlicher Sakramente gängige Praxis, vom Papst bis zum Dorfpriester. Die Korruption des Klerus war in allen christlichen Gebieten sprichwörtlich. Sie ging so weit, dass der Klerus sich weigerte, Verstorbene zu beerdigen, Taufen vorzunehmen oder Ablässe zu erteilen, sofern er nicht dafür bezahlt wurde. Sogar die Kommunion wurde zum Anlass der Geschäftemacherei. „Wer einer ungerechten Forderung sich widersetzte, wurde exkommuniziert und hatte alsdann nicht nur die unrechtmäßig eingeforderte Summe, sondern eine weitere für die Aufhebung der Exkommunikation zu zahlen“ (Lea 1985: 38).

In diesem Kontext kanalisierte die Verbreitung häretischer Lehren nicht nur die Verachtung der Menschen für den Klerus. Sie bestärkte die Menschen auch in ihren Ansichten und trieb sie zum Widerstand gegen die klerikale Ausbeutung an. Unter Verweis auf das Neue Testament lehrten die Häretiker, Christus habe kein Eigentum besessen. Wenn die Kirche ihre spirituelle Macht wiedererlangen wolle, dann müsse sie alle ihre Besitztümer aufgeben. Die Häretiker lehrten außerdem, dass die Sakramente nicht heilig seien, wenn sie von sündhaften Priestern erteilt würden, und dass das äußere Zubehör der Gottesverehrung – Gebäude, Bilder, Symbole – abzuwerfen sei, da nur der innere Glaube zähle. Sie forderten die Menschen dazu auf, den Zehnten nicht zu zahlen und leugneten die Existenz des Fegefeuers, dessen Erfindung dem Klerus über bezahlte Messen und den Verkauf von Ablässen viel Geld eingebracht hatte.

Die Kirche wiederum benutzte den Vorwurf der Häresie, um jegliche Form sozialer und politischer Aufsässigkeit anzugreifen. Als die Tucharbeiter von Ypern (Flandern) im Jahr 1377 bewaffnet gegen ihre Arbeitgeber vorgingen, wurden sie nicht nur als Rebellen gehängt, sondern auch von der Inquisition als Häretiker verbrannt (N. Cohn 1998: 114). Dokumentiert ist auch, dass Weberinnen mit der Exkommunizierung gedroht wurde, wenn sie ihr Arbeitsprodukt nicht zeitig bei den Kaufleuten ablieferten oder ihre Arbeit nicht angemessen erledigten (Volpe 1971: 31). Um seine bäuerlichen Pächter zu bestrafen, die sich weigerten, den Zehnten zu zahlen, rief der Bischof von Bremen 1234 einen Kreuzzug gegen sie aus, „als ob sie Ketzer wären“ (Lambert 2001: 110). Häretiker wurden jedoch auch von weltlichen Autoritäten verfolgt, vom Kaiser bis zu den städtischen Patriziern. Denn die weltlichen

Autoritäten begriffen, dass die Bezugnahme auf den „wahren Glauben“ subversive Folgen hatte und die Grundlage ihrer Macht in Frage stellte.

Die Häresie war ebenso eine Kritik sozialer Hierarchien und ökonomischer Ausbeutung wie eine Denunziation klerikaler Korruption. Gioacchino Volpe weist darauf hin, dass die Ablehnung sämtlicher Formen von Autorität und eine ausgeprägte antikommerzielle Haltung gemeinsame Eigenschaften aller Sekten waren. Viele Häretiker trafen sich in ihrer Orientierung am Ideal apostolischer Armut¹⁹ sowie in ihrem Wunsch nach einer Rückkehr zu dem einfachen gemeinschaftlichen Leben, durch das sich die frühe Kirche ausgezeichnet hatte. Einige, wie die Armen von Lyon und die Brüder und Schwestern des Freien Geistes, lebten von Almosen. Andere bestritten ihren Lebensunterhalt durch körperliche Arbeit.²⁰ Wieder andere experimentierten mit dem „Kommunismus“, etwa die frühen Taboriten in Böhmen, denen an der Gütergemeinschaft ebenso viel lag wie an religiösen Reformen.²¹ Auch über die Waldenser berichtete ein Inquisitor, sie würden sämtliche Formen des Handels meiden, um ohne „Lügen, Betrug und Schwüre“ auszukommen. Er berichtete weiter, dass sie barfuß gingen, wollene Kleider trugen und nichts besaßen; wie die Apostel würden sie alles Eigentum teilen (Lambert 2001: 66). Am besten kommt der soziale Gehalt der Häresie jedoch in den Worten von John Ball zum Ausdruck, des intellektuellen Anführers des englischen Bauernaufstandes von 1381. Ball verurteilte den Sachverhalt, „dass wir im Ebenbild Gottes geschaffen sind, aber wie Tiere behandelt werden.“ Er fügte hinzu: „Nichts wird in England gut von statten gehen [...], solange es Herren und Knechte gibt“ (Dobson 1983: 371).²²

Die einflussreichste der häretischen Sekten, die der Katharer, sticht aus der Geschichte europäischer Sozialbewegungen hervor, weil sie den Krieg (einschließlich der Kreuzzüge) verabscheute, die Todesstrafe verurteilte (was das erste explizite Bekenntnis der Kirche zu dieser Praxis nach sich zog)²³ und sich anderen Religionen gegenüber tolerant zeigte. Bis zum Kreuzzug gegen die Albigenser war Südfrankreich ihre Hochburg. Die Region galt „als ein sicherer Zufluchtsort für Juden, in einer Zeit, da der Antisemitismus in Europa auf dem Vormarsch war; aus der Verquickung katharischen und jüdischen Denkens entstand [hier] die Kabbala, die mystische Tradition des Judentums“ (Spencer 1995b: 171). Die Katharer lehnten auch Ehe und Zeugung ab. Außerdem waren sie strikte Vegetarier, da sie sich zum einen weigerten, Tiere zu töten, und zum anderen Nahrungsmittel wie Eier und Fleisch, die das Ergebnis geschlechtlicher Zeugung sind, meiden wollten.

Diese ablehnende Haltung gegenüber der körperlichen Geburt ist dem Einfluss dualistischer Sekten aus dem Orient zugeschrieben worden. Zu diesen Sekten zählten die Paulikianer, eine ikonoklastische Strömung, die die Zeugung als den Akt ablehnte, durch den die Seele in der stofflichen Welt gefangen werde (Erbstösser 1987: 20–46), vor allem aber die Bogomilen, die ihre Anhänger im 10. Jahrhundert unter den Bauern des Balkans rekrutier-



Bauern erhängen einen Mönch, der Ablässe verkauft hat. Niklaus Manuel Deutsch, 1525.

ten. Die Bogomilen waren eine volkstümliche Bewegung, „die unter Bauern entstand, deren materielles Elend ihr Bewusstsein für die Schlechtigkeit der Dinge geschärft hatte“ (Spencer 1995b: 15). Sie lehrten, die sichtbare Welt sei das Werk des Teufels (denn in einer von Gott geschaffenen Welt komme

das Gute an erster Stelle) und weigerten sich, Kinder zu zeugen, um keine neuen Sklaven in dieses „Reich der Trübsal“ zu bringen, wie sie die Welt in einem ihrer Traktate nannten (Wakefield und Evans 1991: 457).

Der Einfluss der Bogomilen auf die Katharer ist gut belegt,²⁴ und die Ablehnung von Ehe und Zeugung seitens der Katharer geht wahrscheinlich auf eine ähnliche Verweigerung gegenüber einer „auf das bloße Überleben reduzierten Existenz“ zurück (Vaneigem 1998: 72), und nicht auf einen „Todeswunsch“ oder auf Verachtung des Lebens. Dafür spricht die Tatsache, dass der Anti-Natalismus der Katharer nicht mit einer abschätzigen Sicht auf Frauen und Sexualität einherging, wie es bei Philosophien, die das Leben und den Körper verachten, häufig der Fall ist. Frauen spielten in den Sekten eine wichtige Rolle. Was die Einstellung der Katharer angeht, so scheint es, dass sich die „Vollkommenen“ des Geschlechtsverkehrs enthielten, von den übrigen Mitgliedern aber keine sexuelle Abstinenz erwartet wurde. Manche äußerten sich auch abfällig über die Bedeutung, die der Keuschheit von der Kirche zugewiesen wurde; sie vertraten die Ansicht, dass darin eine Überbewertung des Körpers angelegt sei. Manche Häretiker schrieben dem Geschlechtsakt eine mystische Bedeutung zu. Sie behandelten ihn sogar wie ein Sakrament (*Christeria*) und predigten, der Zustand der Unschuld sei eher über sexuelle Praxis als über sexuelle Enthaltsamkeit zu erreichen. So wurden die Häretiker ironischerweise sowohl ob ihrer extremen Askese als auch ob ihrer Freizügigkeit verfolgt.

Die sexuellen Lehren der Katharer waren offenkundig eine feinsinnige Weiterentwicklung bestimmter Themen, auf die sie durch ihre Begegnung mit den häretischen Religionen des Orients gestoßen waren. Die Beliebtheit, derer sie sich erfreuten, und der Einfluss, den sie auf andere Häresien ausübten, bezeugen aber auch einen breiteren, in den Ehe- und Reproduktionsverhältnissen des Mittelalters verankerten Erfahrungshorizont.

Wir wissen, dass es im Mittelalter aufgrund der Knappheit an verfügbarem Boden sowie aufgrund der protektionistischen Maßnahmen, mit denen die Zünfte den Zugang zu den Gewerken beschränkten, weder für Bauern noch für Handwerker möglich oder wünschenswert war, viele Kinder zu zeugen. Tatsächlich bemühten sich Gemeinschaften von Bauern und Handwerkern, die Geburtenzahl zu beschränken. Das am weitesten verbreitete Mittel bestand im Hinauszögern der Ehe. Auch strenge Christen heirateten, wenn überhaupt, erst spät. Es galt der Grundsatz: „Ohne Land keine Ehe“ (Homans 1969: 37–39). Daher war eine große Zahl junger Menschen gezwungen, entweder sexuell enthaltsam zu leben oder aber gegen das kirchliche Verbot außerehelichen Geschlechtsverkehrs zu verstößen. Man kann sich vorstellen, dass die häretische Ablehnung der Zeugung unter diesen Menschen einigen Anklang fand. Mit anderen Worten: Es ist denkbar, dass die sexuellen und reproduktiven Kodizes der Häretiker Spuren eines mittelalterlichen Versuches der Geburtenkontrolle enthalten. Das würde erklä-

ren, warum die Häresie im 14. Jahrhundert mit reproduktiven Verbrechen in Verbindung gebracht wurde, insbesondere mit „Sodomie“, Kindstötung und Abtreibung: Das Jahrhundert war von einer schweren demographischen Krise sowie von Arbeitskräfteknappheit geprägt, und das Bevölkerungswachstum wurde zu einer bedeutenden gesellschaftlichen Frage. Ich möchte damit nicht behaupten, dass die reproduktiven Lehren der Häretiker entscheidende demographische Auswirkungen gehabt hätten. Doch entstand in Italien, Frankreich und Deutschland für mindestens zweihundert Jahre ein politisches Klima, in dem jede Form der Verhütung (einschließlich der „Sodomie“, also des Analverkehrs) mit Häresie in Verbindung gebracht wurde. Die Bedrohung, die die sexuellen Lehren der Häretiker für die Orthodoxie darstellten, muss auch in den Kontext kirchlicher Bemühungen um die Kontrolle der Ehe und der Sexualität gestellt werden. Diese Kontrolle erlaubte es der Kirche, jeden und jede – vom Kaiser bis zur ärmsten Bäuerin – unter ihre Aufsicht und Disziplinarherrschaft zu stellen.

Die Politisierung der Sexualität

In *The Serpent and the Goddess* (1989), einer Studie über das Vordringen des Christentums ins keltische Irland, weist Mary Condren auf die lange europäische Vorgeschichte der kirchlichen Bemühungen um die Regulierung des Sexualverhaltens hin. Der Klerus erkannte bereits sehr früh (im 4. Jahrhundert, als das Christentum zur Staatsreligion wurde) die aus dem sexuellen Begehren erwachsende Macht der Frauen über die Männer, und bemühte sich hartnäckig, diese Macht zu brechen, indem er Heiligkeit mit der Vermeidung von Frauen und Sexualität in Verbindung brachte. Der Ausschluss der Frauen aus sämtlichen Momenten der Liturgie sowie aus der Verabreichung der Sakramente; der Versuch, sich durch das Tragen weiblicher Kleidung die lebensspendende, magische Macht der Frauen anzueignen – dies waren die Mittel, durch die eine patriarchale Kaste versuchte, Macht und erotische Anziehungskraft der Frauen zu brechen. Im Zuge dieser Entwicklung „wurde der Sexualität eine neue Bedeutung verliehen. [...] Sie wurde zum Gegenstand des Bekenntnisses, in dem die kleinsten Einzelheiten der intimsten Körperfunktionen zum Diskussionsthema wurden“, während „die verschiedenen Aspekte der Sexualität aufgeteilt wurden in Gedanken, Worte, Absichten, unfreiwillige Triebe und tatsächliche Sexualhandlungen, um auf diese Weise eine Wissenschaft der Sexualität zu begründen“ (Condren 1989: 86–87). Die Bußbücher sind für die Rekonstruktion des kirchlichen Sexualkanons besonders nützlich: Diese Handbücher wurden ab dem 7. Jahrhundert als praktische Leitfäden für die Beichtväter herausgegeben. Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* (1977a) betont Foucault die Rolle, die diese Handbücher bei der Entstehung der Sexualität als Diskurs spielten, sowie bei der einer vielgestaltigeren Auffassung von Sexualität im 17. Jahrhundert. Die Bußbücher waren jedoch bereits im Mittelalter ausschlagge-

hend für die Entstehung eines neuen sexuellen Diskurses. Diese Texte zeigen, dass die Kirche versuchte, einen genuinen sexuellen Katechismus durchzusetzen, der bis ins kleinste Detail die beim Geschlechtsverkehr erlaubten Stellungen vorschrieb (tatsächlich war nur eine erlaubt), aber auch die Tage, an denen Geschlechtsverkehr praktiziert werden durfte, sowie die Personen, mit denen er erlaubt war oder nicht.

Diese sexuelle Beaufsichtigung erreichte im 12. Jahrhundert einen Höhepunkt, als die Laterankonzile der Jahre 1123 und 1139 einen neuen Kreuzzug gegen die weitverbreitete Praxis klerikaler Eheschließung und klerikalen Konkubinats ausriefen.²⁵ Die Ehe wurde zu einem Sakrament erklärt, dessen Schwüre durch keine irdische Macht aufzuheben seien. Bei dieser Gelegenheit wurden auch die in den Bußbüchern festgelegten Beschränkungen des Sexualakts wiederholt.²⁶ Vierzig Jahre später, anlässlich des Dritten Laterankonzils von 1179, verstärkte die Kirche dann ihren Angriff auf die „Sodomie“, der sowohl auf Homosexuelle als auch auf nicht an der Kinderzeugung ausgerichteten Geschlechtsverkehr abzielte (Boswell 1980: 277–286). Die Homosexualität wurde (als „widernatürliche Unzucht“, *vitium contra naturam*) erstmals von der Kirche verurteilt (Spencer 1995: 114).

Mit der Verabschiedung dieser repressiven Vorschriften wurde die Sexualität restlos politisiert. Noch haben wir es nicht mit der morbiden Besessenheit zu tun, mit der die Katholische Kirche sexuelle Angelegenheiten später verhandeln sollte. Doch ist im 12. Jahrhundert bereits zu erkennen, wie die Kirche nicht nur in die Schlafzimmer ihrer Gemeindemitglieder linst, sondern die Sexualität darüber hinaus auch zur Staatsangelegenheit macht. Die heterodoxen sexuellen Entscheidungen der Häretiker müssen also auch als antiautoritäre Positionsbestimmung gesehen werden: als Versuch der Häretiker, ihre Körper dem Zugriff des Klerus zu entziehen. Ein deutliches Beispiel für diese antiklerikale Rebellion bietet der im 13. Jahrhundert zu verzeich-



Bestrafung des Ehebruchs. Die aneinander gefesselten Liebhaber werden durch die Straße geführt. Aus einem Manuskript des Jahres 1296 aus Toulouse, Frankreich.

nende Aufstieg neuer pantheistischer Sekten wie der Amalrikaner und der Brüder und Schwestern des Freien Geistes. Gegen die kirchlichen Versuche, das Sexualverhalten zu reglementieren, predigten diese Sekten, dass Gott uns allen innewohne, weshalb es uns unmöglich sei zu sündigen.

Frauen und Häresie

Einer der bedeutendsten Aspekte der häretischen Bewegung ist der hohe Status, den sie Frauen zusprach. Um es mit Gioacchino Volpe zu sagen: In der Kirche waren Frauen nichts, hier jedoch galten sie als gleich; sie hatten dieselben Rechte wie Männer und genossen ein gesellschaftliches Leben und eine Mobilität (Wandern, Predigen), die ihnen im Mittelalter sonst nirgends offenstanden (Volpe 1971: 20; Koch 1983: 247). In den häretischen Sekten, vor allem bei den Katharern und Waldensern, waren Frauen berechtigt, die Sakramente zu verabreichen, zu predigen und zu taufen; sie konnten sogar priesterliche Ränge erwerben. Berichten zufolge brach Petrus Valdes mit der Orthodoxie, weil sich sein Bischof weigerte, Frauen predigen zu lassen. Von den Katharern heißt es, sie hätten eine weibliche Gestalt verehrt, die Herrin des Geistes; sie soll Dantes Darstellung der Beatriz beeinflusst haben (Taylor 1977: 86). Die Häretiker erlaubten es Männern und Frauen, auch außerhalb der Ehe zusammen zu leben, da sie nicht die Befürchtung hegten, dass dies notwendigerweise zu promiskuitivem Verhalten führen würde. Häretische Männer und Frauen lebten oft frei zusammen, wie Brüder und Schwestern, ganz wie in den agapistischen Gemeinden der Frühkirche. Frauen gründeten auch ihre eigenen Gemeinschaften. Ein typischer Fall war der der Beginen. Es handelte sich um nichtgeistliche Frauen aus der städtischen Mittelschicht, die gemeinschaftlich lebten (vor allem in Deutschland und Flandern) und ihren Unterhalt durch ihre Arbeit bestritten, ohne von Männern kontrolliert zu werden oder sich der monastischen Herrschaft zu fügen (McDonnell 1954; Neel 1989).²⁷

Es überrascht nicht, dass die Frauen in der Geschichte der Häresie präsenter sind als in irgendeinem anderen Bereich des mittelalterlichen Lebens (Volpe 1971: 20). Gottfried Koch zufolge stellten sie bereits im 10. Jahrhundert einen Großteil der Bogomilen. Im 11. Jahrhundert waren es wiederum die Frauen, die die häretischen Bewegungen Frankreichs und Italiens belebten. Zu dieser Zeit stammten die Häretikerinnen aus der niedrigsten Schicht der Leibeigenen. Sie bildeten eine genuine Frauenbewegung, die sich im Rahmen der verschiedenen häretischen Gruppen entwickelte (Koch 1983: 246–247). Häretikerinnen finden sich auch in den Aufzeichnungen der Inquisition. Wir wissen, dass einige von ihnen verbrannt, andere lebenslanglich „eingemauert“ wurden.

Lässt sich sagen, dass die „sexuelle Revolution“ der Häretiker auf diese deutliche weibliche Präsenz innerhalb der häretischen Sekten zurückgeht? Oder sollten wir eher annehmen, dass es sich beim Ruf nach „freier Liebe“



Eine Häretikerin, die zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt worden ist. Frauen waren in den häretischen Bewegungen aller Länder stark vertreten.

um ein männliches Kalkül handelte, bei dem es darum ging, sich leichten Zugang zu den sexuellen Gefälligkeiten der Frauen zu verschaffen? Diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten. Wir wissen jedoch, dass Frauen versuchten, ihre generative Funktion zu regulieren, denn in den Bußbüchern

finden sich zahlreiche Hinweise auf Abtreibungen und die Verwendung von Verhütungsmitteln durch Frauen. Denkt man an die spätere Kriminalisierung solcher Praktiken im Zuge der Hexenverfolgungen, dann ist es bezeichnend, dass Verhütungsmittel als „Unfruchtbarkeitstränke“ oder *maleficia* bezeichnet wurden (Noonan 1969: 186–193), und dass angenommen wurde, dass es die Frauen waren, die von ihnen Gebrauch machten.

Im frühen Mittelalter behandelte die Kirche diese Praktiken noch mit einer gewissen Nachsicht, denn es wurde anerkannt, dass Frauen ökonomische Gründe haben konnten, um ihre Fruchtbarkeit einzuschränken. Im *Decretum* von Burchard, des Bischofs von Worms (ca. 1010), steht die rituell vorgetragene Frage:

„Hast du das getan, was manche Frauen zu tun pflegen, wenn sie Unzucht treiben und ihre Leibesfrucht töten wollen, nämlich mit ihren *maleficia* und ihren Kräutern so zu handeln, daß sie den Embryo töten oder beseitigen, oder, wenn sie noch nicht empfangen haben, es so einzurichten, daß sie nicht empfangen?“ (Noonan 1965: 192–193)

Danach heißt es, die Schuldigen sollten zehn Jahre lang büßen. Es wird jedoch auch festgehalten, dass es „ein großer Unterschied“ sei, „ob sie eine arme Frau ist und solches tut, weil sie Not hat, ihre Kinder zu ernähren, oder ob sie es tut, um ein Verbrechen der Unzucht zu verbergen“ (Noonan 1965: 193).

Die Lage änderte sich jedoch drastisch, sobald die Kontrolle der Frauen über die Reproduktion die wirtschaftliche und gesellschaftliche Stabilität zu bedrohen schien. Dies war nach der demographischen Katastrophe der Fall, die der „Schwarze Tod“ auslöste, jene apokalyptische Seuche, die zwischen 1347 und 1352 mehr als ein Drittel der europäischen Bevölkerung auslöschte (Ziegler 1969: 230).

Wir werden später noch sehen, welche Rolle dieses demographische Desaster in der „Arbeitskrise“ des späten Mittelalters gespielt hat. Hier genügt es festzuhalten, dass infolge der Ausbreitung der Pest die Verfolgung der Häresie stärker auf deren sexuelle Aspekte fokussierte, wobei es zu grotesken Verzerrungen kam, die spätere Darstellungen des Hexensabbats vorwegnahmen. Bis Mitte des 14. Jahrhunderts begnügten sich die Berichte der Inquisitoren nicht länger damit, die Häretiker der Sodomie oder der sexuellen Freizügigkeit zu beschuldigen. Jetzt wurde den Häretikern vorgeworfen, Tiere zu verehren, etwa durch den berüchtigten *bacium sub cauda* (Kuss unterhalb des Schwanzes), sowie orgiastische Rituale, Nachtflüge und Kinderopfer zu veranstalten (Russell 1972). Die Inquisitoren berichteten auch von der Existenz einer Sekte von Teufelsverehrern, die Luziferaner genannt wurden. Entsprechend dieser Entwicklung, die den Übergang von der Verfolgung der Häresie zur Hexenverfolgung markiert, wurde die Figur des Häretikers immer häufiger die einer Frau. So zielte die Verfolgung der Häretiker bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts vor allem auf Hexen ab.

Das war jedoch nicht das Ende der häretischen Bewegung. Einen letzten Höhepunkt erreichte sie im Jahr 1533, als die Wiedertäufer in der deutschen Stadt Münster einen Gottesstaat einzurichten versuchten. Der Versuch wurde in einem Blutbad erstickt. Es folgte eine Welle gnadenloser Repressalien, die sich auf die proletarischen Kämpfe in ganz Europa auswirkte (Po Chia Hsia 1988a: 51–69).

Bis dahin hatte weder die strenge Verfolgung noch die Dämonisierung der Häresie der Verbreitung der häretischen Glaubenssätze Einhalt gebieten können. Antonino di Stefano schreibt, Exkommunizierung, die Beschlagnahme von Eigentum, Folter, der Tod auf dem Scheiterhaufen und das Ausrufen von Kreuzzügen gegen die Häretiker hätten „die ungeheure Vitalität und Beliebtheit“ der *haeretica pravitatis* (des häretischen Übels) sämtlich nicht unterbinden können (di Stefano 1950: 769). „Es gibt nicht eine Gemeinde“, schrieb Jakob von Vitry zu Beginn des 13. Jahrhunderts, „in der die Häresie über keine Unterstützer, Verteidiger und Anhänger verfügt.“ Selbst nach dem Kreuzzug gegen die Albigenser im Jahr 1215, bei dem die Festungen der Katharer zerstört wurden, blieb die Häresie (neben dem Islam) für die Kirche die Hauptfeindin und die Hauptbedrohung. Die Anhänger der Häresie stammten aus allen Gesellschaftsschichten: aus der Bauernschaft, den niederen Rängen des Klerus (die sich mit den Armen identifizierten und die Sprache des Evangeliums beisteuerten), den Bürgern der Städte und sogar dem niederen Adel. Die volkstümliche Häresie war jedoch vor allem ein Unterlassen-Phänomen. Das Umfeld, in dem sie gedieh, war das des städtischen und ländlichen Proletariats: Bauern, Schuster und Tucharbeiter, „denen sie Gleichheit predigte, und deren Widerstandsgeist sie durch prophetische und apokalyptische Prophezeiungen anstachelte“ (di Stefano 1950: 776).

Einen Eindruck von der Beliebtheit der Häretiker vermitteln uns die Prozesse, die noch in den 1330er Jahren in der Gegend um Trient (Norditalien) von der Inquisition geführt wurden. Angeklagt waren Menschen, die Apostoliker aufgenommen hatten, als sich deren Anführer Fra Dolcino dreißig Jahre zuvor in der Gegend aufgehalten hatte (Orioli 1993: 217–237). Bei seiner Ankunft hatten viele ihre Türen geöffnet, um Dolcino und seinen Anhängern Unterkunft zu bieten. Auch als Fra Dolcino 1304 das Kommen eines heiligen Reiches der Armut und Liebe ankündigte und in den Bergen des Vercellese (im Piemont) eine Gemeinde einrichtete, wurde er von den lokalen Bauern, die sich bereits in einem Aufstand gegen den Bischof von Vercelli befanden, unterstützt (Mornese und Buratti 2000). Drei Jahre lang hielten die Dolcinianer den Kreuzzügen und der vom Bischof gegen sie verhängten Blockade stand. Dabei kämpften Frauen in Männerkleidung Seite an Seite mit Männern. Letztlich wurden sie vom Hunger und der überwältigenden Überlegenheit der gegen sie mobilisierten kirchlichen Heere besiegt (Lea 1985: 499–505; Hilton 1973: 108). An dem Tag, an dem die vom Bischof von Vercelli gegen sie rekrutierten Truppen schließlich obsiegten, „starben

mehr als tausend Häretiker in den Flammen, oder im Fluss, oder durch das Schwert, auf die grausamste Art.“ Dolcinos Gefährtin Margherita wurde vor seinen Augen langsam lebendig verbrannt, da sie sich abzuschwören weigerte. Dolcino selbst wurde langsam über die Bergstraßen gefahren und nach und nach in Stücke gerissen, als abschreckendes Beispiel für die Lokalbevölkerung (Lea 1985: 505).

Städtische Kämpfe

Nicht nur Frauen und Männer, sondern auch Bauern und städtische Arbeiterinnen entdeckten in der häretischen Bewegung ihre gemeinsame Sache. Die Interessenidentität von Menschen, denen man ansonsten unterschiedliche Anliegen und Bestrebungen zuschreiben würde, hatte verschiedene Gründe. Erstens gab es im Mittelalter eine enge Beziehung zwischen Stadt und Land. Viele Bürger waren ehemalige Leibeigene, die in die Stadt gezogen oder dorthin geflohen waren, weil sie auf ein besseres Leben hofften. Sie übten zwar ein Handwerk aus, betätigten sich aber auch weiterhin im Landbau, insbesondere zur Erntezeit. Ihre Gedanken und Wünsche waren weiterhin stark vom dörflichen Leben und von ihrer anhaltenden Beziehung zum Land geprägt. Bauern und städtische Arbeiter verband außerdem die Tatsache, dass sie den gleichen politischen Herrschern unterstanden, da sich Landadel und städtische Kaufleute im 13. Jahrhundert wechselseitig assimilierten (insbesondere in Nord- und Mittelitalien); sie stellten eine einheitliche Machtstruktur dar. Diese Situation führte unter den Arbeitern zu gemeinsamen Anliegen und zu Solidarität. Wann immer die Bauern rebellierten, standen ihnen die Handwerkerinnen und Tagelöhner zur Seite, und die wachsende Masse der städtischen Armen ebenso. Das war etwa bei dem Bauernaufstand an der flandrischen Küste der Fall, der 1323 ausbrach und im Juni 1328 zu Ende ging, nachdem der König von Frankreich und der flämische Adel die Rebellen 1327 in Kassel geschlagen hatten. David Nicholas schreibt: „[D]ie Fähigkeit der Rebellen, den Konflikt fünf Jahre lang fortzusetzen, ist nur durch die Beteiligung der Stadt zu erklären“ (Nicholas 1992: 213–214). Nicholas fügt hinzu, dass sich die Handwerker von Ypern und Brügge bis zum Ende des Jahres 1324 den aufständischen Bauern angeschlossen hatten:

„Brügge stand nun unter der Kontrolle der Weber und Walker, die sich der Revolte der Bauern anschlossen. [...] Es begann ein Propagandakrieg: Mönche und Prediger verkündeten den Massen den Anbruch eines neuen Zeitalters und sagten ihnen, sie seien den Adeligen ebenbürtig.“ (Ebd.)

Ein weiteres Bündnis zwischen Bauern und Arbeitern war das der Tuchiner, einer Bewegung von „Banditen“, die in den Bergen Zentralfrankreichs aktiv waren. Dort schlossen sich Handwerker einer für die ländliche Bevölkerung typischen Organisation an (Hilton 1973: 128).

Was die Bäuerinnen und Handwerker einte, war ihr gemeinsames Streben nach der Aufhebung sozialer Unterschiede. Dies geht, wie Norman Cohn schreibt, aus Dokumenten verschiedener Art hervor:

„In dieser neuen Welt eines ungeahnten Wohlstands Seite an Seite nicht nur mit großer Armut, sondern auch schrecklicher und ungewohnter Unsicherheit ließen sich die Armen mit häufigen und lauten Protesten vernehmen. Sie sind uns in Dokumenten von vielerlei Art erhalten geblieben – wie in den von den Armen selber geschaffenen Sprichwörtern:

„Der Arme arbeitet immer, sorgt sich und schuftet und weint, und nie lacht er herzlich; der Reiche aber lacht und singt...“ [...]

– und auch in den am meisten gelesenen und wirksamen Satiren:

„Magistratspersonen, Bürgermeister, Profosse, Büttel – leben fast alle vom Raub... Sie saugen der Armen Blut, sie alle wollen sie ausplündern... sie schinden sie bei lebendigem Leib. Der Stärkere beraubt den Schwächeren...“ Oder aber:

– „Ich möchte die Edelleute und Priester erwürgen, jeden einzelnen von ihnen... Brave Arbeitsleute backen das Weizenbrot, aber sie werden es nie kauen; nein, sie bekommen nur die Spreu, und vom guten Wein bekommen sie nichts als den Bodensatz, und vom schönen Tuch nur den Abfall. Alles, was gut schmeckt und schön ist, bekommen die Edelleute und Priester...“ (N. Cohn 1998: 107–108)

Diese Klagen belegen den tiefsitzenden volkstümlichen Unmut über die Ungleichheit der „großen“ und der „kleinen Vögel“, oder der „dicken“ und der „mageren Menschen“, wie die Reichen und die Armen in der politischen Ausdrucksweise der Florentiner des 14. Jahrhunderts genannt wurden. „Gute Leute, die Dinge können und werden sich in England niemals gut gestalten, bis alles allen gehört und es weder Herrscher noch Leibeigene gibt und wir alle eines Standes sind“, erklärte John Ball bei der Organisation des englischen Bauernaufstands von 1381 (N. Cohn 1998: 220).

Wie wir gesehen haben, drückte sich dieses Streben nach einer egalitärer verfassten Gesellschaft in der Begeisterung für die Armut und die Gütergemeinschaft aus. Die Bekräftigung einer egalitären Perspektive spiegelte sich jedoch auch in einer neuen Einstellung zur Arbeit, die nirgends so erkennbar war wie in den häretischen Sekten. Einerseits haben wir es mit einer Strategie der „Arbeitsverweigerung“ zu tun: Die französischen Waldenser (die Armen von Lyon) und die Mitglieder einiger Orden (Franziskaner, Spirituale) bestritten ihren Unterhalt durch Bettel und verließen sich auf die Mildtätigkeit ihrer Mitmenschen, da sie von irdischen Sorgen frei zu sein wünschten. Andererseits begegnen wir auch einer neuen Aufwertung der Arbeit, insbesondere der Handarbeit. Dieser Ansatz wurde am bewusstesten von den englischen Lollarden formuliert, die ihre Anhängerinnen daran erinnerten, dass die Adeligen schöne Häuser, die Armen jedoch nur Arbeit und Mühsal hät-

ten, obgleich es doch die Arbeit sei, die alles schaffe (ebd.; Christie-Murray 1976: 114–115).

Die Bezugnahme auf den „Wert der Arbeit“ – ein Novum in dieser von einer militärischen Klasse dominierten Gesellschaft – fungierte in erster Linie als Erinnerung an den willkürlichen Charakter der feudalen Macht. Das neue Bewusstsein verweist aber auch auf die Entstehung neuer gesellschaftlicher Kräfte, die beim Niedergang des Feudalsystems eine entscheidende Rolle spielten.

In dieser Aufwertung der Arbeit spiegelt sich die Entstehung eines städtischen Proletariats. Es bestand zum Teil aus Gesellen und Lehrlingen, die für Handwerksmeister arbeiteten, die wiederum für den lokalen Markt produzierten. Vor allem aber bestand es aus Tagelöhnern, die von den reichen Kaufleuten der exportorientierten Industrien beschäftigt wurden. An der Wende zum 14. Jahrhundert waren in den Tuchindustrien von Florenz, Siena und Flandern Agglomerationen von bis zu 4.000 solcher Tagelöhner (Weber, Walker, Färber) zu verzeichnen. Für sie war das Leben in der Stadt nur eine Leibeigenschaft neuen Typs; diesmal unterstanden sie der Herrschaft der Tuchhändler, die ihre Tätigkeit aufs strengste kontrollierten und eine ausgesprochen despotische Klassenherrschaft ausübten. Städtischen Lohnarbeitern war es nicht möglich, sich in irgendeiner Form zusammenzuschließen. Es war ihnen verboten, sich an irgendeinem Ort zu irgendeinem Zweck zu treffen. Sie durften keine Waffen bei sich tragen, noch nicht einmal ihr Werkzeug, und sie unterlagen einem Streikverbot, dessen Übertretung mit dem Tod geahndet wurde (Pirenne 1956: 132). In Florenz verfügten sie über keinerlei Bürgerrechte; anders als die Gesellen waren sie in keiner Zunft Mitglied, und sie waren den grausamsten Misshandlungen durch die Kaufleute ausgesetzt. Letztere regierten nicht nur die Stadt, sondern sie verfügten auch über ihr eigenes Tribunal. Die Kaufleute konnten die Arbeiter ungestraft ausspionieren, verhaften und foltern; beim leisesten Anzeichen von Unruhe wurden die Arbeiter gehängt (Rodolico 1971).

Unter diesen Arbeiterinnen finden wir die extremsten Formen des Sozialprotestes und die breiteste Zustimmung zu den Ideen der Häretiker (Rodolico 1971: 56–59). Durch das gesamte 14. Jahrhundert hindurch rebellierten die Tucharbeiter, vor allem in Flandern, ständig gegen den Bischof, den Adel, die Kaufleute und sogar gegen die größeren Handwerkszünfte. Als letztere 1348 in Brügge die Macht übernahmen, fuhren die Wollarbeiter darin fort, gegen sie zu rebellieren. In Gent wurde eine Revolte des lokalen Bürgertums 1335 von einem Weberaufstand überflügelt; die Weber versuchten, eine „Arbeiterdemokratie“ durchzusetzen, die auf der Unterdrückung aller Autoritäten beruhen sollte, mit Ausnahme derer, die von ihrer Hände Arbeit lebten (Boissonnade 1927: 310–311). Besiegt von einer eindrucksvollen Koalition (Fürst, Adel, Klerus und Bürgertum), unternahmen die Weber 1378 einen erneuten Versuch. Diesmal gelang ihnen der Aufbau dessen, was

(möglicherweise leicht übertrieben) als die erste „Diktatur des Proletariats“ der Geschichte bezeichnet worden ist. Ihr Ziel bestand Prosper Boissonnade zufolge darin, „die Gesellen gegen die Meister, die Lohnarbeiter gegen die großen Unternehmer und die Bauern gegen die Herren und den Klerus aufzubringen. Es ist gesagt worden, dass sie die Vernichtung der gesamten bürgerlichen Klasse ins Auge gefasst hätten, mit Ausnahme der Kinder unter sechs Jahren, und das gleiche für den Adel“ (Boissonnade 1927: 311). Sie wurden erst durch eine Schlacht auf offenem Feld besiegt, 1382 in Roosebeke, wo 26.000 von ihnen ihr Leben ließen (ebd.).

Bei den Vorfällen in Brügge und Gent handelte es sich nicht um isolierte Ereignisse. Auch in Deutschland und Italien rebellierten die Handwerker und Arbeiter bei jeder Gelegenheit und zwangen das lokale Bürgertum, in einem Zustand ständiger Furcht zu leben. In Florenz ergriffen sie 1379 die Macht, angeführt von den Ciompi, den Tagelöhnern der florentinischen Textilindustrie.²⁸ Auch sie etablierten eine Arbeiterregierung, doch konnte sich diese nur wenige Monate halten, bis sie dann 1382 endgültig besiegt wurde (Rodolico 1971). Die Arbeiter im niederländischen Lüttich waren erfolgreicher. Im Jahr 1384 kapitulierten dort der Adel und die Reichen („die Großen“, wie sie genannt wurden), da sie den Widerstand, den sie über ein Jahrhundert lang geleistet hatten, nicht mehr aufrechterhalten konnten. Von da an „war die Stadt vollständig von den Zünften beherrscht“; sie wurden die Lenker der Stadtverwaltung (Pirenne 1937: 201). Die Handwerker hatten auch die aufständischen Bauern an der flandrischen Küste während ihres von 1323 bis 1328 dauernden Kampfes unterstützt; Pirenne beschreibt diesen Kampf als „genuinen Versuch einer sozialen Revolution“ (Pirenne 1937: 195). Ein flämischer Zeitgenosse, dessen Klassenzugehörigkeit offenkundig ist, sagte, dort sei „die Plage des Aufstands so weit gediehen, dass die Menschen des Lebens überdrüssig geworden sind“ (Pirenne 1937: 196). So ersuchten die „guten Leute“ von Ypern zwischen 1320 und 1332 den König, den inneren Stadtwall, hinter dem sie lebten, nicht der Zerstörung anheim zu geben, schütze er sie doch vor den „gemeinen Menschen“ (Pirenne 1937: 202–203).

Der Schwarze Tod und die Arbeitskrise

Der Schwarze Tod war ein Wendepunkt der mittelalterlichen Kämpfe. Er tötete im Durchschnitt zwischen 30 und 40 Prozent der europäischen Bevölkerung (Ziegler 1969: 230). Dieser präzedenzlose demographische Kollaps folgte auf die Große Hungersnot von 1315 bis 1322, die die gesundheitlichen Abwehrkräfte der Menschen geschwächt hatte (Jordan 1996), und veränderte das soziale und politische Leben Europas zutiefst; im Grunde läutete der Schwarze Tod ein neues Zeitalter ein. Soziale Hierarchien wurden auf den Kopf gestellt, denn die weitverbreitete Morbidität wirkte gleichmacherisch. Die Vertrautheit mit dem Tod unterminierte auch die soziale Disziplin. Angesichts der Möglichkeit ihres plötzlichen Todes kümmerten sich die Men-



Jacquerie. Die Bauern griffen in Flandern 1323, in Frankreich 1358, in England 1381 und in Florenz, Gent und Paris 1370 sowie 1380 zu den Waffen.

schen nicht mehr darum, zu arbeiten und sich an gesellschaftliche und sexuelle Regelungen zu halten. Sie versuchten, ihre Lebenszeit zu genießen, so gut es ging, und feierten, ohne einen Gedanken an die Zukunft zu verschwenden.

Die wichtigste Folge der Pest bestand jedoch in der Verschärfung der vom Klassenkonflikt erzeugten Arbeitskrise. Die Dezimierung der arbeitsfähigen Bevölkerung führte zu extremer Arbeitskräfteknappheit, steigerte den Preis der Arbeit empfindlich und bestärkte die Menschen in ihrer Entschlossenheit, die Ketten der Feudalherrschaft zu sprengen.

Christopher Dyer weist darauf hin, dass die von der Epidemie hervorgerufene Arbeitskräfteknappheit die Machtverhältnisse zugunsten der Unterklassen veränderte. Als das Land knapp gewesen war, hatte man die Bäuerinnen kontrollieren können, indem man ihnen mit Verbannung drohte. Doch nachdem die Bevölkerung dezimiert worden und Land im Überfluss vorhanden war, zeigten die Drohungen der Herren keine nennenswerte Wirkung mehr, denn die Bauern konnten sich nun frei bewegen und ohne weiteres neues Land finden (Dyer 1968: 26). So wurden die Bauern und Handwerker, während die Ernten verdarben und das Vieh frei über die Wälder zog, plötzlich die Herren des Geschehens. Ein Symptom dieser neuen Entwicklung war die Zunahme an Pachtstreiks, die mit der Drohung eines Massene-

xodus auf neue Ländereien oder in die Stadt bekräftigt wurden. In den Aufzeichnungen der Domänen wird lakonisch festgehalten, die Bauern würden „die Zahlung verweigern“ (*negant solvere*). Die Unterlagen erklären auch, die Bauern würden „sich nicht länger an die Sitten halten“ (*negant consuetudines*): Die Befehle der Herren, Häuser zu reparieren, Gräben auszuheben und entflozene Leibeigene zu jagen, würden ignoriert (Dyer 1968: 24).

Bis zum Ende des 14. Jahrhunderts war die Verweigerung der Pacht und der von den Lehnsherren geforderten Dienste zu einer kollektiven Erscheinung geworden. Ganz Dörfer organisierten sich, um die Zahlung von Bußen, Steuern und der Taille einzustellen. Die in Geldleistungen verwandelten Frondienste wurden ebenso wenig anerkannt wie die Aufrufe der Domänen-Gerichtshöfe, die das Hauptinstrument der Feudalmacht waren. In diesem Kontext war das Ausmaß der einbehaltenen Pacht und der verweigerten Dienste weniger bedeutsam als die Tatsache, dass das Klassenverhältnis zersetzt wurde, auf dem die Feudalordnung gegründet hatte. Ein Autor des frühen 16. Jahrhunderts, der den Standpunkt des Adels wiedergibt, fasste die Lage folgendermaßen zusammen:

„Die Bauern sind zu reich [...] und wissen nicht, was Gehorsam ist; sie bedenken das Gesetz nicht und wünschen sich eine Welt ohne Adelige. [...] Und sie würden gern darüber bestimmen, was für eine Pacht wir für unsere Ländereien erhalten.“ (Dyer 1968: 33)

In Reaktion auf die gestiegenen Arbeitskosten und den Zusammenbruch der Feudalrente wurden verschiedene Versuche unternommen, die Ausbeutung der Arbeit zu steigern: durch die Wiedereinführung von Arbeitsdiensten sowie in einigen Fällen durch die Wiederbelebung der Sklaverei. In Florenz wurde 1366 die Einfuhr von Sklaven genehmigt.²⁹ Solche Maßnahmen verschärften jedoch nur den Klassenkonflikt. In England war es ein Versuch des Adels, die Arbeitskosten durch ein die Lohnhöhe beschränkendes Arbeitsstatut einzudämmen, die den Bauernaufstand von 1381 auslöste. Der Aufstand breitete sich von Region zu Region aus, bis schließlich tausende von Bauern von Kent nach London marschierten, „um mit dem König zu sprechen“ (Hilton 1973; Dobson 1983). In Frankreich kam es ebenfalls, zwischen 1379 und 1382, zu einem „revolutionären Sturm“ (Boissonnade 1927: 314). Proletarische Aufstände brachen in Béziers aus, wo vierzig Weber und Schuster gehängt wurden. In Montpellier erklärten die aufständischen Arbeiter, sie würden „bis Weihnachten Christenfleisch für sechs Pence das Pfund verkaufen.“ Revolten brachen in Carcassonne, Orléans, Amiens, Tournai und Rouen, schließlich auch in Paris aus, wo 1413 eine „Arbeiterdemokratie“ die Macht übernahm.³⁰ In Italien war der bedeutendste Aufstand der der Ciompi. Er begann im Juli 1382, als florentinische Tucharbeiter das Bürgertum eine Zeit lang zwingen konnten, sie an der Regierung zu beteiligen und ein Moratorium aller von Lohnempfängern gemachten Schulden zu erklären. Im Anschluss proklamierten sie eine Herrschaft, die im Wesentlichen

eine „Diktatur des Proletariats“ war (des „Volkes Gottes“), obgleich sie schon bald durch einen gemeinsamen Angriff des Adels und Bürgertums zerschlagen wurde (Rodolico 1971).

„Nun ist die Zeit“: Dieser in den Briefen von John Ball wiederholt gebrauchte Satz gibt Einblick in die Haltung des europäischen Proletariats am Ausgang des 14. Jahrhunderts. Damals begann in Florenz das Motiv des Glücksrads auf den Wänden der Tavernen und Werkstätten zu erscheinen: Es symbolisierte die bevorstehende Schicksalswende.

Im Zuge dieser Entwicklung erweiterten sich der politische Horizont und die organisatorische Reichweite der bäuerlichen und handwerklichen Kämpfe. Ganze Regionen revoltierten; sie riefen Versammlungen ein und rekrutierten Heere. Mitunter organisierten sich die Bauern in Banden, um die Schlösser der Herren anzugreifen und die Archive zu zerstören, wo sich die schriftlichen Spuren ihrer Knechtschaft befanden. Bis zum 15. Jahrhundert nahm die Auseinandersetzung zwischen den Bäuerinnen und dem Adel die Form regelrechter Kriege an, etwa des Krieges der Schollenknechte (*Guerra dels Remences*), der von 1462 bis 1486 in Spanien wütete.³¹ Im deutschen Reichsgebiet begann 1476 mit der von Hans Böheim von Niklashausen (dem „Pfeiferhänslein“) angeführten Verschwörung ein Zyklus von „Bauernkriegen“. Dieser eskalierte in vier blutigen Rebellionen, die zwischen 1493 und 1517 vom sogenannten „Bundschuh“ angeführt wurden, bis es schließlich 1522 zu einem größeren, bis 1525 anhaltenden und sich über vier Länder erstreckenden Krieg kam (Engels 1960; Blicke 1975).

In all diesen Fällen begnügten sich die Rebellen nicht mit der Forderung nach einer Beschränkung der Feudalherrschaft; sie verhandelten auch nicht lediglich um bessere Lebensbedingungen. Das Ziel bestand darin, der Macht der Herren ein Ende zu setzen. Wie die englischen Bauern im Bauernaufstand von 1381 erklärten: „Das alte Gesetz muss abgeschafft werden.“ Tatsächlich war bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts, zumindest in England, die Leibeigenschaft so gut wie verschwunden, obgleich die Revolte politisch und militärisch besiegt worden war und man ihre Anführer brutal hingerichtet hatte (Titow 1969: 58).

Was folgte, ist als „goldenes Zeitalter des europäischen Proletariats“ beschrieben worden (Braudel 1985: 197 ff.). Das ist weit entfernt von der kanonischen Darstellung des 15. Jahrhunderts, das ikonographisch als eine im Zeichen des Totentanzes und des *memento mori* stehende Welt verewigt worden ist.

Thorold Rogers hat in seiner berühmten Studie der Löhne und Lebensbedingungen im mittelalterlichen England ein utopisches Bild dieser Epoche gezeichnet. „In keiner Zeit“, schrieb er, „waren die Löhne verhältnismäßig so hoch und niemals die Lebensmittel so wohlfeil“ (Rogers 1906: 257). Die Arbeiter erhielten mitunter für jeden Tag des Jahres einen Lohn, obgleich am Sonntag und an den wichtigsten Feiertagen die Arbeit ruhte. Sie wurden auch



Der Schwarze Tod vernichtete ein Drittel der europäischen Bevölkerung. Er war ein Wendepunkt der europäischen Geschichte, sowohl sozial als auch politisch.

von ihren Arbeitgebern ernährt und erhielten in Form des *viaticums* ihren Arbeitsweg meilenweise bezahlt. Sie verlangten zusätzlich, in Geld bezahlt zu werden, und wollten nur fünf Tage die Woche arbeiten.

Wie wir noch sehen werden, besteht Anlass, diesem Bild des Überflusses skeptisch zu begegnen. Für einen großen Teil der westeuropäischen Bauernschaft war das 15. Jahrhundert jedoch, ebenso wie für städtische Arbeiter, eine Zeit nie dagewesener Macht. Nicht nur, dass die Arbeitskräfteknappheit ihnen die Oberhand gab, sondern das Spektakel der um ihre Dienste konkurrierenden Herren bestärkte sie auch in ihrem Selbstwertgefühl und löschte Jahrhunderte der Erniedrigung und Untergebenheit aus. Dem „Skandal“ der hohen Lohnforderungen entsprach aus Sicht der Arbeitgeber nur die neue Arroganz der arbeitenden Bevölkerung: ihre Weigerung zu arbeiten oder weiterzuarbeiten, nachdem sie ihre Bedürfnisse befriedigt hatte (was sie nun rascher tun konnte, aufgrund der höheren Löhne); die Sturheit, mit der sie sich weigerte, sich für etwas anderes als befristete Aufgaben zur Verfügung zu stellen; ihre Forderung nach zusätzlichen Vergünstigungen, über die hohen Löhne hinaus; ihre prahlerische Kleidung, die sie, wie zeitgenössische Sozialkritiker bemerkten, von den Herren ununterscheidbar machte. „Diener sind nun Herren und Herren Diener“, klagte John Gower in *Mirour de l'omme* (1378): „Der Bauer maßt sich an, die Gepflogenheiten des Freien nachzuahmen, und nimmt mit seiner Kleidung dessen Erscheinung an“ (Hatcher 1994: 17).

Auch die Lebensverhältnisse der Landlosen verbesserten sich nach dem Schwarzen Tod (Hatcher 1994). Dieses Phänomen war nicht auf England beschränkt. Im Jahr 1348 klagten die Domherren der Normandie, es finde sich niemand, der ihre Ländereien für weniger als das sechsfache dessen

bestellen wolle, was man zu Beginn des Jahrhunderts gezahlt habe. Die Löhne verdoppelten und verdreifachten sich in Italien, Frankreich und Deutschland (Boissonnade 1927: 316–320). In der Gegend um Rhein und Donau entsprach der Tageslohn eines ländlichen Arbeiters dem Preis eines Schweines oder Schafes, und diese Löhne galten auch für Frauen, da sich das Gefälle zwischen Männer- und Frauenlöhnen im Gefolge des Schwarzen Todes drastisch verringert hatte.

Für das europäische Proletariat bedeutete das nicht nur einen Lebensstandard, der bis zum 19. Jahrhundert einzigartig blieb, sondern auch den Niedergang der Leibeigenschaft. Bis zum Ende des 14. Jahrhunderts war die Leibeigenschaft so gut wie verschwunden (Marx 1968: 744). Die Leibeigenen wichen überall freien Bauern – Zinslehen- oder Pachtbauern –, die nur gegen eine beträchtliche Vergütung zu arbeiten bereit waren.

Sexualpolitik, der Aufstieg des Staates und die Konterrevolution

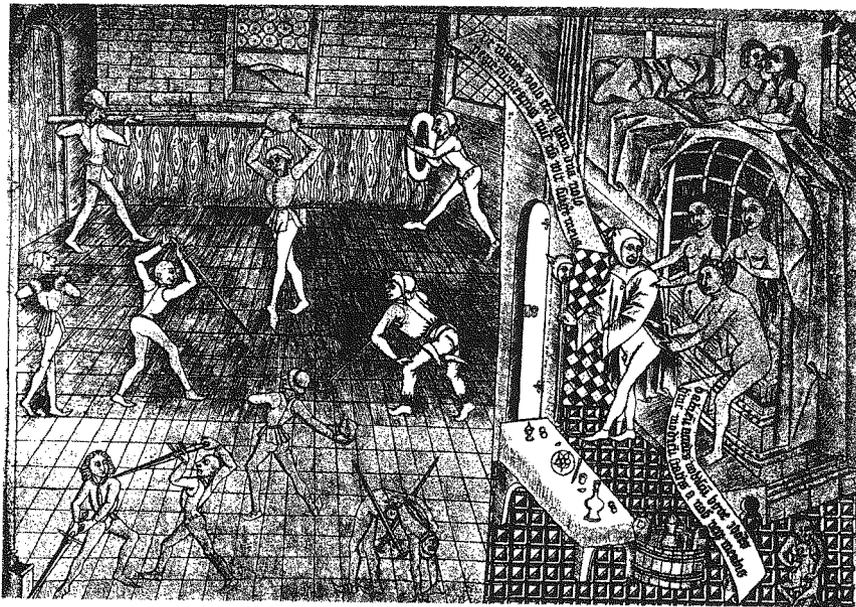
Ende des 15. Jahrhunderts war jedoch bereits auf allen Ebenen des sozialen und politischen Lebens eine Konterrevolution in Gang gekommen. Zunächst bemühten sich die politischen Autoritäten um die Kooptierung der jüngsten und aufsässigen männlichen Arbeiter. Dabei bedienten sie sich einer niederträchtigen Sexualpolitik, die den jungen Männern Zugang zu freiem Geschlechtsverkehr verlieh und den Klassenantagonismus in einen gegen die proletarischen Frauen gerichteten Antagonismus verwandelte. Wie Jacques Rossiaud in *Medieval Prostitution* (1988) gezeigt hat, wurde die Vergewaltigung durch die französischen Gemeindeverwalter faktisch *entkriminalisiert*, sofern es sich bei den Opfern um Frauen aus den Unterklassen handelte. Im Venedig des 14. Jahrhunderts führte die Vergewaltigung einer unverheirateten proletarischen Frau selten zu mehr als einer Verwarnung, auch in den zahlreichen Fällen, in denen es sich um Gruppenvergewaltigungen handelte (Ruggiero 1989: 91–108). In den meisten französischen Städten war die Lage dieselbe. Dort wurde die Gruppenvergewaltigung proletarischer Frauen eine weitverbreitete Praxis, der die Vergewaltiger nachts ganz offen und für alle vernehmbar nachgingen: Sie brachen in Gruppen von zwischen zwei und fünfzehn Männern in die Wohnungen ihrer Opfer ein oder schleppten die Frauen durch die Straße, ohne jeglichen Versuch zu unternehmen, sich zu verstecken oder ihre Identität zu verbergen. Diesem „Sport“ gingen junge Handwerksgesellen und männliche Hausangestellte ebenso nach wie die zeitweilig mittellosen Söhne wohlhabender Familien. Bei den Opfern handelte es sich dagegen um Mädchen aus ärmlichen Verhältnissen, die als Dienstmägde oder Wäscherinnen arbeiteten, wobei es hieß, dass sie von ihren Herren „ausgehalten“ würden (Rossiaud 1988: 22). Im Durchschnitt beteiligte sich etwa die Hälfte der männlichen Jugend einer Stadt zumindest einmal an einem dieser Angriffe. Rossiaud stellt die Vergewaltigungen als eine Form des Klassenprotests dar: Proletarische Männer, die durch ihre wirtschaftlichen Ver-

hältnisse zum jahrelangen Aufschub der Ehe gezwungen gewesen seien, hätten zu diesem Mittel gegriffen, um sich „zu nehmen, was ihnen zusteht“ und um sich an den Reichen zu rächen. Die Folgen waren jedoch für alle Arbeiter und Arbeiterinnen destruktiv, denn die staatlich unterstützte Vergewaltigung armer Frauen unterminierte die Klassensolidarität, die eine Errungenschaft des antifeudalen Kampfes gewesen war. Es überrascht nicht, dass die Autoritäten die aus dieser Politik erwachsenden Belästigungen (die Prügeleien, die Rotten von Jugendlichen, die nachts auf der Suche nach Abenteuer durch die Straßen zogen und dabei die öffentliche Ruhe störten) in Kauf nahmen. Sie betrachteten diese Belästigungen als geringen Preis für die Milderung der sozialen Spannungen, waren sie doch besessen von der Furcht vor städtischen Aufständen und von dem Glauben, dass die Armen, so sie die Oberhand bekamen, ihre Frauen rauben und die Weibergemeinschaft einführen würden (Rossiaud 1988: 13).

Für die von Herren und Knechten gleichermaßen leichtfertig geopfert proletarischen Frauen war der Preis ungeheuer. Einmal vergewaltigt, gab es für sie keine einfache Rückkehr zu ihrer früheren gesellschaftlichen Stellung. Ihr Ruf war vernichtet. Sie verließen die Stadt oder wurden Prostituierte (ebd.; Ruggiero 1985: 99). Doch sie waren nicht die einzigen, die zu leiden hatten. Die Legalisierung der Vergewaltigung schuf ein Klima heftiger Frauenfeindlichkeit, das alle Frauen abwertete, unabhängig von ihrer Klassenzugehörigkeit. Außerdem stumpfte die Bevölkerung gegenüber frauenfeindlicher Gewalt ab. Damit wurde der Boden für die in eben dieser Zeit beginnenden Hexenverfolgungen bereitet. Ende des 14. Jahrhunderts kam es zu den ersten Hexenprozessen, und die Inquisition protokollierte erstmals die Existenz einer rein weiblichen Häresie, einer Sekte von Teufelsverehrerinnen.

Ein weiterer Aspekt dieser entzweierenden Sexualpolitik, die von den Prinzen und Stadtverwaltern betrieben wurde, um die Proteste der Arbeiter und Arbeiterinnen zu entschärfen, war die Institutionalisierung der Prostitution. Sie wurde durch die Eröffnung städtischer Bordelle betrieben, die sich bald in ganz Europa ausbreiteten. Die staatlich verwaltete Prostitution, die durch das damalige Hochlohnsystem ermöglicht wurde, galt als nützliches Hilfsmittel gegen die Unruhe der proletarischen Jugend. In der „*Grande Maison*“ – so hießen die staatlichen Bordelle in Frankreich – erfreuten sich die proletarischen Jugendlichen eines Privilegs, das bis dahin nur ältere Männer genossen hatten (Rossiaud 1988). Das städtische Bordell wurde auch als Mittel gegen Homosexualität begriffen (Otis 1985), die in mehreren europäischen Städten (etwa Padua und Florenz) weitverbreitet war und öffentlich praktiziert wurde, im Gefolge des Schwarzen Todes jedoch als Ursache weiterer Entvölkerung angesehen zu werden begann.³²

So wurden zwischen 1350 und 1450 öffentlich verwaltete, mit Steuergeldern finanzierte Bordelle in allen Städten und Dörfern Italiens und Frankreichs eröffnet; die Zahl dieser Bordelle war höher, als sie es im 19. Jahrhun-



Bordell, aus einem deutschen Holzschnitt des 15. Jahrhunderts. Bordelle galten als Gegenmittel zu Sozialprotest, Häresie und Homosexualität.

dert sein sollte. Allein im Amiens des Jahres 1453 gab es 53 Bordelle. Hinzu kam, dass sämtliche Beschränkungen und Strafen abgeschafft wurden, durch die man zuvor versucht hatte, die Prostitution einzudämmen. Prostituierte konnten nun in jedem Teil der Stadt um Freier werben, selbst vor Kirchen, in denen gerade die Messe abgehalten wurde. Sie mussten sich nicht mehr an bestimmte Kleidungskodizes halten oder besondere Kennzeichen tragen, denn die Prostitution wurde als Dienst am Gemeinwesen angesehen (Rossi-aud 1988: 9–10).

Selbst die Kirche begann die Prostitution als legitime Tätigkeit zu akzeptieren. Staatsverwaltete Bordelle galten als Gegenmittel zu den orgiastischen Sexualpraktiken der häretischen Sekten, als Heilmittel gegen die Sodomie und als Maßnahme zum Schutz des Familienlebens.

Es ist schwierig, rückblickend festzustellen, inwiefern das Ausspielen dieses „Sexualitäts-Trumpfes“ es dem Staat erlaubte, das mittelalterliche Proletariat zu disziplinieren und zu spalten. Sicher ist, dass dieser neue sexuelle „Pakt“ Teil einer weitreichenderen Entwicklung war, die eine Reaktion auf die Zuspitzung des sozialen Konflikts darstellte und zur Zentralisierung des Staates führte. Dieser war schließlich als einziger Akteur dazu in der Lage, sich der Verallgemeinerung des Kampfes entgegenzustellen und das Klassenverhältnis abzusichern.

Im Zuge dieser Entwicklung wurde der Staat, wie wir im Laufe dieser Untersuchung noch sehen werden, der ultimative Verwalter der Klassenver-

hältnisse sowie Aufseher der Reproduktion der Arbeitskraft – eine Funktion, die er bis heute ausübt. In dieser Eigenschaft verabschiedeten die Staatsfunktionäre vieler Länder Gesetze, die den Preis der Arbeit beschränkten (indem sie einen Höchstlohn festsetzten), das Vagabundentum zu einem (nunmehr streng bestrafte) Verbrechen erklärten (Geremek 1988: 77 ff.) und die Arbeiter dazu ermunterten, sich generativ zu reproduzieren.

Letztlich führte der anwachsende Klassenkonflikt zu einem neuen Bündnis zwischen Bürgertum und Adel; ohne dieses Bündnis wären die proletarischen Revolten möglicherweise nicht besiegt worden. Es fällt tatsächlich schwer, die von Historikerinnen oft formulierte Aussage zu akzeptieren, diese Kämpfe hätten keine Aussicht auf Erfolg gehabt, da ihr politischer Horizont zu beschränkt und ihre Forderungen „verworfen“ gewesen seien. Die Wahrheit ist, dass die Ziele der Bauern und Handwerker durchsichtig genug waren. Sie forderten, „dass jeder Mann so viel besitzen sollte wie jeder andere“ (Pirenne 1937: 202). Um dieses Ziel zu erreichen, schlossen sie sich mit all denjenigen zusammen, die „nichts zu verlieren hatten“. Sie handelten in den verschiedensten Regionen einheitlich und scheuten sich trotz ihres Mangels an militärischen Fertigkeiten nicht, es mit den gut ausgebildeten Heeren des Adels aufzunehmen.

Wenn sie besiegt wurden, dann weil die feudalen Mächte – Adel, Kirche und Bürgertum – geschlossen gegen sie vorgingen, trotz aller traditionellen Zwigigkeiten. Was die feudalen Mächte einte, war die Furcht vor einer proletarischen Rebellion. Tatsächlich ist das Bild des Bürgertums, das man uns vermittelt hat, eine Verzerrung: Das Bürgertum befand sich keineswegs in einem dauernden Streit mit dem Adel und schrieb sich keineswegs durchweg die Forderungen nach Gleichheit und Demokratie auf die Fahnen. Gegen Ende des Mittelalters hatte sich das Bürgertum – ganz gleich, wohin wir blicken: ob in die Toskana, nach England oder in die Niederlande – mit dem Adel verbündet, um die niederen Klassen zu unterdrücken.³³ Denn das Bürgertum erkannte in den Bauern und den demokratischen Webern und Schustern seiner Städte einen Feind, der weitaus bedrohlicher war als der Adel: einen Feind, der es für die Bürger sogar erstrebenswert machte, ihre geschätzte politische Autonomie zu opfern. So war es das städtische Bürgertum, das die Macht des Adels wiederherstellte, nachdem es zwei Jahrhunderte lang um uneingeschränkte Souveränität innerhalb der Stadtmauern gekämpft hatte. Die Bürger fügten sich willentlich der Herrschaft des Prinzen. Es war der erste Schritt zum absolutistischen Staat.

Anmerkungen

1. Das beste Beispiel für eine Maroon-Gesellschaft sind die Bacaude, die sich um das Jahr 300 nach Christus Galliens bemächtigten (Dockès 1982: 87). Es ist lohnenswert, sich ihrer Geschichte zu entsinnen. Die Bacaude waren freie Bauern und Sklaven, die sich ob der Schwierigkeiten, unter denen sie aufgrund der Scharmützel zwischen den Anwärtern auf den römischen Kaiserthron zu leiden hatten, mit land-

wirtschaftlichen Geräten bewaffneten und mit gestohlenen Pferden ausrüsteten, um als wandernde Banden von dannen zu ziehen (daher auch ihr Name, der „Bande von Kämpfern“ bedeutet) (Randers-Pehrson 1983: 26). Stadtbewohner schlossen sich ihnen an. Die Bacaude gründeten selbstverwaltete Gemeinschaften, prägten eigene Münzen (auf denen das Wort „Hoffnung“ stand), bestimmten ihre Anführer im Wahlverfahren und praktizierten eine eigene Rechtsprechung. Nachdem Maximilian, der Mitstreiter des Kaisers Diokletian, sie auf offenem Feld besiegt hatte, griffen sie zu „Guerilla“-Taktiken, um dann im 5. Jahrhundert wieder in alter Stärke aufzutreten, wodurch sie zum Hauptziel wiederholter militärischer Kampagnen wurden. Im Jahr 407 nach Christus waren sie die Protagonisten eines „heftigen Aufstands“. Kaiser Konstantin besiegte sie in der Schlacht von Aremorica (Bretagne) (Randers-Pehrson 1983: 124). Die Bacaude sind ein Beispiel dafür, wie „aufständische Sklaven und Bauern eine autonome ‚staatliche‘ Organisation schufen, römische Funktionäre auswiesen, die Grundherren enteigneten, die Sklavenhalter versklavten und ein eigenes Rechtssystem sowie ein eigenes Heer aufbauten“ (Dockès 1982: 87). Trotz der zahlreichen Versuche, sie zu unterdrücken, wurden die Bacaude nie vollständig besiegt. Die römischen Kaiser mussten Stämme „barbarischer“ Eroberer damit beauftragen, sie zu bezwingen. Konstantin ließ die Westgoten aus Spanien zurückkehren und überließ ihnen großzügig gallische Ländereien, in der Hoffnung, dass die Westgoten die Bacaude in Zaum halten würden. Selbst Hunnen wurden rekrutiert, um die Bacaude zu jagen (Randers-Pehrson 1983: 189). Später kämpften die Bacaude jedoch gemeinsam mit den Westgoten und Alanen gegen den näher rückenden Atila.

2. Die *ergastula* waren die Unterkünfte der Sklaven in den römischen Villen. Es handelte sich um „unterirdische Gefängnisse“, in denen die Sklaven angekettet schliefen. Die Fenster waren (der Beschreibung eines zeitgenössischen Grundherrn zufolge) so hoch, dass die Sklaven nicht an sie herankamen (Dockès 1982: 69). *Ergastula* „fanden sich [...] fast überall“ in den von den Römern eroberten Regionen, „wo die Zahl der Sklaven die der Freien weit übertraf“ (Dockès 1982: 208). Im italienischen Strafrecht ist der Begriff „*ergastolo*“ noch in Gebrauch: Er bedeutet „lebenslange Freiheitsstrafe“.
3. So schreibt Marx im dritten Band des *Kapital*, wo er die Leibeigenschaft mit der Sklavenwirtschaft sowie mit der kapitalistischen Wirtschaft vergleicht: „Wieweit der Arbeiter (*self-sustaining serf*) hier einen Überschuss über seine unentbehrlichen Subsistenzmittel gewinnen kann, [...] dies hängt bei sonst gleichbleibenden Umständen ab von dem Verhältnis, worin seine Arbeitszeit sich teilt in Arbeitszeit für ihn selbst und Fronarbeitszeit für den Grundherrn. [...] Unter diesen Bedingungen kann ihnen [den Leibeigenen] die Mehrarbeit für den nominellen Grundeigentümer nur durch außerökonomischen Zwang abgepreßt werden, welche Form dieser auch immer annehme“ (Marx 1983: 798–799).
4. Die Bedeutung der Allmende (*commons*) und der Allmende-Ländereien diskutieren Thirsk (1964), Birrell (1987) und Neeson (1993). Die ökologischen und ökofeministischen Bewegungen haben der Allmende eine neue politische Bedeutung verliehen. Eine ökofeministische Perspektive auf die Bedeutung der Allmende bietet Shiva (1989).
5. Die soziale Schichtung der europäischen Bauernschaft wird bei Hilton (1985: 116–117, 141–151) sowie bei Titow (1969: 56–59) verhandelt. Von besonderer Bedeutung ist die Unterscheidung zwischen *persönlicher* Freiheit und freier *Pacht*. Im ersten Fall war der Bauer kein Leibeigener, obwohl er dennoch verpflichtet sein konnte,

Arbeitsdienste zu leisten. Im zweiten Fall verfügte der Bauer über Land, auf dem keine leibeigenschaftlichen Verpflichtungen „lasteten“. In der Praxis fielen diese beiden Fälle oft zusammen. Dies änderte sich jedoch nach der Umwandlung der Frondienste in Geldleistungen, als die freien Bauern ihren Boden dadurch ausweiteten, dass sie Ländereien erwarben, auf denen leibeigenschaftliche Lasten anfielen. Daher „stoßen wir auf Bauern, deren Status der von Freien (*liberi*) war, die aber über Leibeigenen-Land verfügten, so wie wir auch auf Leibeigene (*villani, nativi*) stoßen, die über freies Grundeigentum verfügten, obgleich beide Fälle selten waren und missbilligt wurden“ (Titow 1969: 56–57).

6. Aus Barbara Hanawalts Untersuchung der Testamente, die im 15. Jahrhundert in Kibworth (England) verfasst wurden, geht hervor, dass „Männer in 41 Prozent der Fälle ihre erwachsenen Söhne begünstigten, während sie ihren Besitz in 29 Prozent der Fälle ihrer Frau oder ihrer Frau und ihrem Sohn vermachten“ (Hanawalt 1986b: 155).
7. Hanawalt betrachtet das Eheverhältnis der mittelalterlichen Bauern als „Partnerschaft“. „Die Bodengeschäfte, die an den Gerichtshöfen der Domänen abgewickelt wurden, verweisen auf eine ausgeprägte Praxis wechselseitiger Verantwortung und gemeinsamer Entscheidungsfindung. [...] Es gab auch Fälle, in denen die Ehefrau und der Ehemann Land kauften oder pachteten, entweder für sich selbst oder für ihre Kinder“ (Hanawalt 1986a: 16). Den Beitrag der Frauen zur landwirtschaftlichen Arbeit und die Verfügung der Frauen über das Mehrprodukt beschreibt Shahar (1983: 239–242). Die außerrechtlichen Beiträge der Frauen zum Haushalt erwähnt Hanawalt (1986a: 12). In England „war das illegale Ährenlesen unter Frauen, die zusätzliches Getreide für ihre Familien benötigten, die am weitesten verbreitete Praxis“ (ebd.).
8. Hierin besteht das Defizit einiger ansonsten hervorragender Studien über mittelalterliche Frauen, die eine neue Generation feministischer Historikerinnen in den letzten Jahren vorgelegt hat. Die Schwierigkeit, ein Thema, dessen empirische Konturen erst noch vollständig rekonstruiert werden müssen, zusammenfassend darzustellen, führt nachvollziehbarerweise zu einer Vorliebe für deskriptive Analysen, die auf die wichtigsten Kategorien des gesellschaftlichen Lebens der Frauen fokussieren („die Mutter“, „die Arbeiterin“, „Frauen in ländlichen Gebieten“). Beim Gebrauch solcher Kategorien wird oft vom sozialen und wirtschaftlichen Wandel sowie von den sozialen Kämpfen abstrahiert.
9. J. Z. Titow schreibt über die englischen Leibeigenen: „Es ist nicht schwer zu erkennen, warum der persönliche Aspekt der Leibeigenschaft die Bauern oft weniger beschäftigte als das Problem der Frondienste. [...] Behinderungen, die auf den eigenen Status als Leibeigene zurückgingen, ergaben sich nur sporadisch. [...] Anders verhielt es sich mit den Frondiensten, insbesondere mit den wöchentlichen Diensten. Sie zwangen Männer, jede Woche an vielen Tagen für ihre Lehnsherren zu arbeiten, und zwar zusätzlich zu weiteren, bei bestimmten Anlässen anfallenden Diensten“ (Titow 1969: 59).
10. „Nehmen wir zum Beispiel die ersten Seiten des Registers von Abbots Langley: Männer wurden mit Bußen belegt, weil sie nicht zur Ernste erschienen, oder weil sie nicht in ausreichender Zahl erschienen; sie kamen zu spät, und als sie dann kamen, erledigten sie die Arbeit schlecht oder auf müßiggängerische Weise. Manchmal war es nicht bloß ein Mann, der nicht erschien, sondern eine ganze Gruppe, so dass die Ernte des Lehnsherrn nicht eingeholt wurde. Andere erschienen zwar, machten sich durch ihr Verhalten aber sehr unbeliebt“ (Bennett 1967: 112).

11. Die Unterscheidung zwischen „Stadt“ und „Marktfleck“ ist nicht immer eindeutig. Für unsere Zwecke ist eine Stadt eine Siedlung mit königlichem Stiftungsbrief, Bistum und Markt, wogegen ein Marktfleck eine Siedlung mit einem regelmäßig abgehaltenen Markt ist; Marktflecken hatten in der Regel weniger Einwohner als Städte.
12. Die folgenden Statistiken vermitteln einen Eindruck von der ländlichen Armut in der Picardie des 13. Jahrhunderts: Bedürftige und Bettlerinnen: 13 Prozent; Besitzer kleiner Parzellen, deren wirtschaftliche Bedingungen derart prekär waren, dass eine schlechte Ernte ihr Überleben bedrohte: 33 Prozent; Bauern mit mehr Boden aber ohne Zugtiere: 36 Prozent; wohlhabende Bauern: 19 Prozent (Geremek 1988: 73–74). In England machten Bauern mit weniger als drei Morgen Land – zu wenig, um eine Familie zu ernähren – 46 Prozent der Bauernschaft aus (ebd.).
13. Das Lied einer Seidenspinnerin vermittelt einen anschaulichen Eindruck von der Armut, in der ungelernete Arbeiterinnen in den Marktflecken lebten: „Allezeit werden wir Seide wirken und deshalb doch nicht besser gekleidet leben. Wir werden allezeit arm und entblößt sein und allezeit Hunger und Durst leiden“ (Geremek 1988: 84). In französischen Stadtarchiven werden Spinnerinnen und andere Lohnarbeiterinnen mit Prostitution in Verbindung gebracht, möglicherweise weil sie allein lebten und über keine Familienstruktur verfügten, die ihnen den Rücken freihält. In den Marktflecken litten die Frauen nicht nur an der Armut, sondern auch am Verlust ihrer Verwandten, der sie für Misshandlungen anfällig machte (Hughes 1975: 21; Geremek 1988: 84–85; Otis 1985: 18–20; Hilton 1985: 212–213).
14. Vgl. zu Frauen in den mittelalterlichen Zünften Kowaleski und Bennett (1989), Herlihy (1995) sowie Williams und Echols (2000).
15. Russell (1972: 136); Lea (1961: 126–127). Die Bewegung der *pastoreaux* wurde auch durch Ereignisse im Osten ausgelöst, in diesem Fall durch die 1249 in Ägypten erfolgte Gefangennahme von König Louis IX. von Frankreich durch Muslime (Hilton 1973: 100–102). Eine Bewegung „niedriger und armer Menschen“ wurde organisiert, um ihn zu befreien, nahm jedoch rasch einen antiklerikalen Charakter an. Im Frühjahr und Sommer des Jahres 1320 tauchten die *pastoreaux* in Frankreich wieder auf. Sie standen nach wie vor „unmittelbar unter dem Eindruck der Kreuzzüge. [...] Da sie keinerlei Aussicht darauf hatten, als Kreuzritter in den Osten zu ziehen, lenkten sie ihre Kräfte auf die Verfolgung jüdischer Gemeinden im Südwesten Frankreichs, in Navarra und Aragon, wobei sie oft die Zustimmung lokaler Konsule genossen, bevor sie von den königlichen Beamten vernichtet oder zerstreut wurden“ (Barber 1992: 135–136).
16. Der Kreuzzug gegen die Albigenser (Katharer aus der Ortschaft Albi in Südfrankreich) war der erste größere Angriff auf die Häretiker und der erste Kreuzzug gegen Europäer. Papst Innozenz III. rief den Kreuzzug nach 1209 in den Regionen von Toulouse und Montpellier aus. In der Folge steigerte sich die Verfolgung der Häretiker dramatisch. Im Jahr 1215 ergänzte Innozenz III. anlässlich des vierten Laterankonzils den Kanon des Konzils um eine Reihe von Maßnahmen, die Häretiker zum Exil verurteilten, die Beschlagnahme ihres Eigentums erlaubten und sie vom bürgerlichen Leben ausschlossen. Später, im Jahr 1224, schloss sich Kaiser Friedrich II. der Verfolgung an, indem er das Edikt *Cum ad conservandum* veröffentlichte. Darin wurde die Häresie als *crimen laesae maiestatis* definiert: als durch den Feuertod zu bestrafendes Verbrechen der Majestätsbeleidigung. Im Jahr 1229 wurde auf dem Konzil von Toulouse verfügt, Häretiker seien als solche zu identifizieren und zu bestrafen. Wer sich erwiesenermaßen der Häresie schuldig gemacht habe, sei auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen; gleiches gelte für Personen, die Häretiker zu

- schützen versuchten. Das Haus, in dem ein Häretiker aufgefunden werde, sei zu zerstören, der Boden zu beschlagnahmen. Häretiker, die ihrem Glauben abschworen, sollten eingemauert werden; Rückfälle seien durch das Feuer zu bestrafen. Zwischen 1231 und 1233 richtete Gregor IX. schließlich ein Sondertribunal ein, dessen Mandat in der Ausmerzung der Häresie bestand: die Inquisition. Im Jahr 1252 autorisierte Papst Innozenz IV. unter Zustimmung der bedeutendsten Theologen der Epoche den Gebrauch der Folter gegen Häretiker (Vauchez 1990: 163–165).
17. André Vauchez führt den „Erfolg“ der Inquisition auf deren Vorgehensweise zurück. Die Verhaftung Verdächtiger wurde unter größtmöglicher Geheimhaltung vorbereitet. Die Verfolgung bestand zunächst in Razzien gegen die Versammlungen der Häretiker; diese Razzien wurden gemeinsam mit den öffentlichen Behörden organisiert. Später, als die Waldenser und Katharer bereits in die Klandestinität getrieben worden waren, wurden Verdächtige ohne Angabe von Gründen vor ein Tribunal zitiert. Die gleiche Geheimhaltung charakterisierte auch die Untersuchung. Den Verteidigern wurde nicht mitgeteilt, wessen sie beschuldigt wurden, und ihre Denunzianten blieben anonym. Verdächtige wurden entlassen, wenn sie ihre Mitäterinnen denunzierten und versprachen, niemandem über ihr Geständnis Mitteilung zu machen. So konnten Häretiker, wenn sie verhaftet wurden, nie wissen, ob nicht jemand aus ihrer Gemeinde gegen sie ausgesagt hatte (Vauchez 1990: 167–168). Italo Mereu weist darauf hin, dass die Tätigkeit der römischen Inquisition in der Geschichte der europäischen Kultur tiefe Narben hinterlassen hat. Sie schuf ein Klima der Intoleranz und des institutionalisierten Verdachts, das das Rechtssystem bis auf den heutigen Tag verdirbt. Das Erbe der Inquisition besteht in einer Kultur der Argwohns, die auf anonymen Beschuldigungen und „Sicherheitsverwahrung“ beruht, und die Verdächtige behandelt, als sei ihre Schuld bereits erwiesen (Mereu 1979).
 18. Erinnern wir uns an die von Friedrich Engels gezogene Unterscheidung zwischen dem häretischen Glauben der Bauern und Handwerkerinnen, der mit ihrer Opposition gegen die feudale Autorität zusammenhing, und dem häretischen Glauben des städtischen Bürgertums, bei dem es sich in erster Linie um einen Protest gegen den Klerus handelte (Engels 1960: 344).
 19. Die Politisierung der Armut führte, zusammen mit dem Aufstieg der Geldökonomie, zu einem entscheidenden Bruch in der kirchlichen Haltung gegenüber den Armen. Bis zum 13. Jahrhundert pries die Kirche die Armut als heiligen Zustand und verteilte Almosen, wobei sie die Bauern dazu aufforderte, sich in ihre Lage zu fügen und die Reichen nicht zu beneiden. Priester sparten in ihren Sonntagspredigten nicht mit Erzählungen wie der vom armen Lazarus, der im Himmel an der Seite Jesu sitze und seinen reichen aber geizigen Nachbarn zusehe, wie sie im Höllenfeuer schmorten. Das Anpreisen der *sancta paupertas* (der „heiligen Armut“) diente auch dazu, die Reichen die Wohltätigkeit als notwendiges Mittel zum Seelenheil ansehen zu lassen. Diese Taktik bescherte der Kirche umfangreiche Boden-, Gebäude- und Geldspenden, von denen die Spender annahmen, dass sie an die Bedürftigen weiterverteilt werden würden. So konnte die Kirche zu einer der mächtigsten Institutionen Europas werden. Als jedoch die Zahl der Armen anwuchs und die Häretiker die Habsucht und Korruption der Kirche anprangerten, gab der Klerus seine Moralpredigten über die Armut auf und führte zahlreiche neue „Unterscheidungen“ ein. Ab dem 13. Jahrhundert lehrte er, nur die freiwillige Armut sei in den Augen Gottes ein Verdienst, da sie ein Zeichen der Demut und der Verachtung materieller Güter sei. In der Praxis bedeutete dies, dass fortan nur noch die „verdienten Armen“ mit

Unterstützung rechnen konnten, also verarmte Adelige, nicht aber jene, die auf den Straßen oder an den Stadttoren bettelten. Letztere wurden zunehmend beargwöhnt und des Müßiggangs oder Betrugs verdächtigt.

Die Waldenser diskutierten kontrovers darüber, wie man seinen Lebensunterhalt bestreiten solle. Der Streit führte im Jahr 1218 auf der Versammlung von Bergamo zu einer Spaltung in zwei Hauptströmungen. Die französischen Waldenser (die Armen von Lyon) entschlossen sich, von Almosen zu leben, während die lombardischen Waldenser zu dem Ergebnis gelangten, dass man von der eigenen Hände Arbeit leben müsse. Die lombardischen Waldenser gründeten in der Folge Kollektive und Kooperativen (*congregationes laborantium*) (di Stefano 1950: 775). Sie behielten auch das Privateigentum (etwa an Häusern) bei; außerdem akzeptierten sie Ehe und Familie (Little 1978: 125).

21. Holmes (1975: 202); N. Cohn (1998: 237–240); Hilton (1973: 124). Die Taboriten waren, wie von Engels beschrieben, der revolutionäre, demokratische Flügel der nationalen Befreiungsbewegung gegen den deutschen Adel in Böhmen (der Hussiten). Engels verrät uns über sie nur, dass „die Kämpfe der freien Bauern gegen die sie mehr und mehr umstrickende Feudalherrschaft“ zusammengefloßen seien „mit den Kämpfen der Leibeigenen und Hörigen um den vollständigen Bruch der Feudalherrschaft“ (Engels 1960: 347). Eine vollständige Darstellung ihrer erstaunlichen Geschichte bietet H. C. Lea (1985: 523–540). Bei ihm ist zu lesen, dass es sich um Bauern und Arme handelte, die keine Adligen oder Männer von Stand in ihren Reihen wünschten und zum Republikanismus tendierten. Sie wurden Taboriten genannt, weil sie sich 1419, als es in Prag zum ersten militärischen Angriff auf die Hussiten kam, auf den Berg Tabor zurückzogen. Dort gründeten sie eine neue Gemeinde, die zu einem Zentrum sowohl des Widerstands gegen den deutschen Adel als auch kommunistischer Experimente wurde. Angeblich stellten die Taboriten nach ihrer Ankunft aus Prag große, offene Truhen auf, in die alle ihren Besitz legen sollten, damit dieser anschließend geteilt werden konnte. Dieses kollektive Arrangement war vermutlich kurzlebig, doch der darin zum Ausdruck kommende Geist lebte noch lange fort (Demetz 2000: 241–244).

Die Taboriten unterschieden sich von den moderateren Kalixtinern dadurch, dass sie auch die Unabhängigkeit Böhmens sowie die Einbehaltung des von ihnen beschlagnahmten Eigentums anstrebten (Lea 1985: 530). Einig waren sich die Taboriten und die Kalixtiner allerdings über die vier Glaubensartikel, die die Bewegung der Hussiten gegenüber ihren ausländischen Feinden einten:

I. Freies Predigen des Wortes Gottes;

II. Kommunion (sowohl des Brotes als auch des Weins);

III. Aufhebung der klerikalen Verfügung über weltliche Besitztümer und Rückkehr des Klerus zum evangelischen Leben Christi und der Apostel;

IV. Bestrafung aller Verbrechen gegen das göttliche Gesetz, ohne Rücksicht auf die Person oder ihre Verhältnisse.

Einigkeit war sehr vonnöten. Um die Revolte der Hussiten auszumerzen, entsandte die Kirche 1421 ein Heer von 150.000 Mann gegen die Taboriten und die Kalixtiner. „Fünf Mal“, schreibt Lea, „eroberten die Kreuzritter 1421 Böhmen, und fünf Mal wurden sie zurückgedrängt.“ Zwei Jahre später beschloss die Kirche auf dem Konzil von Siena, die böhmischen Häretiker sollten, sofern sie nicht militärisch zu besiegen seien, isoliert und durch eine Blockade ausgehungert werden. Doch auch dies gelang nicht, und die Ideen der Hussiten breiteten sich weiter durch das Deutsche Reich, Ungarn und die slawischen Territorien im Süden aus. Im Jahr 1431



Jan Hus stirbt in Gottlieben am Rhein 1413 den Märtyrertod. Nach seinem Tod wurde seine Asche in den Fluss geworfen.

wurde ein zweites Heer, diesmal 100.000 Mann stark, gegen sie entsandt, auch diesmal ohne Erfolg. Dieses Mal flohen die Kreuzritter noch vor Beginn der Schlacht, „sobald sie das Kampfgeschrei des gefürchteten Hussiten-Heers vernahmen“ (ebd.). Was die Taboriten schließlich vernichtete, waren die Verhandlungen zwischen der Kirche und dem gemäßigten Flügel der Hussiten. Die kirchlichen Diplomaten vertieften klugerweise die Spaltung zwischen den Kalixtinern und den Taboriten. So kam es, dass sich die Kalixtiner den im Sold des Vatikans stehenden katholischen Baronen anschlossen, als der nächste Kreuzzug gegen die Hussiten ausgerufen wurde. Auf der Schlacht bei Lipan ermordeten die Kalixtiner am 30. Mai 1434 ihre Brüder. An jenem Tag starben 13.000 Taboriten auf dem Schlachtfeld. Frauen waren in der Bewegung der Taboriten sehr aktiv, wie in allen häretischen Bewegungen. Viele Frauen kämpften 1420 in der Schlacht um Prag. Dort hoben die Frauen einen langen Graben aus, den sie mit Steinen und Heugabeln verteidigten (Demetz 1977).

22. Tatsächlich wurden diese Worte – „der ergreifendste Aufruf zur sozialen Gleichheit in der Geschichte der englischen Sprache“, wie der Historiker R. B. Dobson gesagt hat – John Ball in den Mund gelegt, um ihn zu kriminalisieren und einfältig erscheinen zu lassen. Die Zuschreibung des Zitats erfolgte durch den französischen Chronisten Jean Froissart, der ein strenger Gegner des englischen Bauernaufstands war. Der erste Satz einer von John Ball angeblich oft gehaltenen Predigt lautet: „Ach, ihr braven Leute, es steht nicht gut um England, noch wird es gut um England stehen, bis nicht alles zum Gemeineigentum wird und es keine Leibeigenen und keine Lehnsherren mehr gibt, so dass wir miteinander vereint und die Herren nicht mächtiger sind als wir“ (Dobson 1983: 371).
23. Im Jahr 1210 bezeichnete die Kirche die Forderung nach Abschaffung der Todesstrafe als eine häretische „Abweichung“, die sie den Waldensern und Katharern zuschrieb. Die Kirche hielt so hartnäckig an der Annahme fest, dass es sich bei ihren Gegnerinnen auch um Gegnerinnen der Todesstrafe handeln müsse, dass jeder reuige Häretiker beteuern musste, die weltliche Macht könne, „ohne eine Todsünde zu begehen, die Blutgerichtsbarkeit praktizieren, sofern sie gerecht straft und nicht aus Hass, besonnen und nicht überstürzt“ (Megivern 1997: 101). J. J. Megivern weist darauf hin, dass die Häretiker hier moralisch überlegen waren und „die ‚Orthodoxen‘ ironischerweise zwangen, eine sehr fragwürdige Praxis zu verteidigen“ (Megivern 1997: 103).
24. Zu den Belegen für den Einfluss der Bogomilen auf die Katharer gehören zwei Werke, die „die Katharer Westeuropas von den Bogomilen übernahmen.“ Es handelt sich um *Die Vision Jesajas* und *Das geheime Abendmahl*; Wakefield und Evans nennen sie beide in ihrer Übersicht über die Literatur der Katharer (1969: 447–465).
- Die Bogomilen verhielten sich zur Ostkirche wie die Katharer zur Lateinischen Kirche. Abgesehen vom Manichäismus und Anti-Natalismus der Bogomilen schreckten die byzantinischen Autoritäten vor allem deren „radikaler Anarchismus“, ziviler Ungehorsam und Klassenhass auf. Presbyter Cosmas schrieb in seiner gegen die Bogomilen gerichteten Predigt: „Sie lehren ihre eigenen Leute, den Herren nicht zu gehorchen, sie schmähen die Reichen, hassen den König, verspotten die Alten, verurteilen die Bojaren, sagen von den Königsdienern, sie seien Gott ein Gräuel und verbieten jedem Leibeigenen, für seinen Herrn zu arbeiten.“ Die Häresie übte über lange Zeit einen ungeheuren Einfluss auf die Bauern des Balkans aus. „Die Bogomilen predigten in der Volkssprache, und das Volk verstand ihre Botschaft. [...] Ihre lose Organisationsform, ihre verlockende Lösung des Problems des Bösen und ihr Einsatz für den Sozialprotest machten die Bewegung nahezu unschlagbar“ (Browning 1975: 164–166). Der Einfluss der Bogomilen auf die Häresie zeigt sich noch in dem bis zum 13. Jahrhundert geläufig gewordenen englischen Begriff „buggery“, mit dem erstens Häresie und zweitens Homosexualität bezeichnet wurde (Bullough 1976: 76 ff.).
25. Das von der Kirche ausgesprochene Verbot der klerikalen Ehe sowie des klerikalen Konkubinats war weniger durch das Bedürfnis motiviert, den Ruf der Kirche zu verbessern, als vielmehr durch den Wunsch, das kirchliche Eigentum zu schützen, drohte dieses doch immer weiter aufgeteilt zu werden; auch die Sorge, die Frauen der Priester könnten sich auf ungebührliche Weise in kirchliche Angelegenheiten einmischen, spielte eine Rolle (McNamara und Wemple 1988: 93–95). Der Beschluss des zweiten Laterankonzils bekräftigte eine noch im vorigen Jahrhundert verabschiedete Resolution, die man angesichts des offenen Widerstands, den diese

- Neuerung damals hervorgerufen hatte, nie umgesetzt hatte. Seinen Höhepunkt hatte der Protest im Jahr 1061 erreicht, als eine „organisierte Rebellion“ die Wahl des Bischofs von Parma zum Gegenpapst (Honorius II.) nach sich gezogen hatte. Der nachfolgende Versuch des Gegenpapstes, Rom einzunehmen, war gescheitert (Taylor 1977: 36). Das Laterankonzil von 1123 verbot nicht nur die klerikale Ehe, sondern erklärte auch die bereits geschlossenen Ehen für aufgehoben, was die Familien der Priester und insbesondere ihre Frauen und Kinder in Schrecken und bittere Not versetzte (Brundage 1987: 216–217).
26. Die kirchlichen Reformgesetze des 16. Jahrhunderts wiesen verheiratete Paare an, sich des Geschlechtsverkehrs während der drei Fastenzeiten zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten ebenso zu enthalten wie sonntags, an den Festtagen vor der Kommunion, in der Heiratsnacht, während der Schwangerschaft, der Stillzeit und der Menstruation sowie in Zeiten der Buße (Brundage 1987: 198–199). Diese Beschränkungen waren nicht neu. Sie bekräftigten lediglich kirchliche Weisheiten, die bereits in dutzenden von Bußbüchern standen. Neu war, dass sie nun ins Kirchengesetz Eingang fanden, das „im 12. Jahrhundert zu einem wirksamen Instrument kirchlicher Herrschaft und Disziplin wurde.“ Sowohl die Kirche als auch der Laienstand erkannten, dass eine gesetzliche, mit ausdrücklicher Strafandrohung einhergehende Forderung einen anderen Charakter haben würde als eine vom Beichtvater angeregte Buße. In dieser Zeit wurden die intimsten aller zwischenmenschlichen Beziehungen zu einem Gegenstand für Juristen und Strafrechtler (Brundage 1987: 578).
27. Das Verhältnis der Beginen zur Häresie ist unklar. Einige ihrer Zeitgenossen, etwa Jakob von Vitry – den Carol Neel als „bedeutenden kirchlichen Funktionär“ beschrieben hat –, unterstützten zwar ihre Initiative als Alternative zur Häresie, doch sie „wurden schließlich im Jahr 1312 vom Wiener Konzil aufgrund des Verdachts der Häresie verurteilt, was wahrscheinlich auf die klerikale Unduldsamkeit gegenüber Frauen zurückging, die sich männlicher Kontrolle entziehen.“ Anschließend lösten sich die Beginen auf; sie waren „durch kirchliche Maßregelung zum Verschwinden verurteilt“ (Neel 1989: 324–327, 329, 333, 339).
28. Die Ciompi waren diejenigen, die die Wolle wuschen, kämten und fetteten, damit sie bearbeitet werden konnte. Sie galten als ungelernete Arbeiter und hatten den niedrigsten sozialen Status. „Ciompo“ ist eine abwertende Bezeichnung und meint einen schmutzigen und schlecht gekleideten Menschen; dies geht vermutlich darauf zurück, dass die Ciompi halb entblößt arbeiteten und stets mit Fett und Färbemitteln beschmutzt waren. Ihre Revolte begann im Juli 1382. Auslöser war die Nachricht, ein Ciompo namens Simoncino sei verhaftet und gefoltert worden. Scheinbar hatte man ihn gezwungen auszusagen, die Ciompi hätten eine geheime Versammlung abgehalten, auf der sie sich auf den Mund geküsst und versprochen hätten, sich gegenseitig vor den Übergriffen ihrer Arbeitgeber zu schützen. Als sie von Simoncinos Verhaftung hörten, eilten die Arbeiter zur Zunfthalle der Wollindustrie, dem *Palazzo dell'arte*, und forderten die Freilassung ihres Kollegen. Nachdem diese Forderung erfüllt worden war, besetzten sie die Zunfthalle, schickten eine Patrouille auf den Ponte Vecchio und hängten das Emblem der „kleineren Zünfte“ (*arti minori*) aus den Fenstern der Zunfthalle. Sie besetzten auch das Rathaus, wo sie später behaupteten, einen Raum voller Galgenstricke gefunden zu haben, die für sie bestimmt gewesen seien. Scheinbar die Herren des Geschehens, legten die Ciompi eine Petition vor, in der sie ihre Beteiligung an der Stadtverwaltung forderten. Weiter forderten sie, nicht mehr durch das Abschneiden einer Hand bestraft zu werden,

- wenn sie ihre Schulden nicht bezahlten. Sie forderten schließlich auch eine höhere Besteuerung der Reichen sowie die Umwandlung von Körperstrafen in Geldbußen. In der ersten Augustwoche bildeten die Ciompi eine Miliz und gründeten drei neue Handwerkszünfte. Derweil wurden Wahlen vorbereitet, an denen sich erstmals auch Ciompi beteiligen sollten. Ihre neue Macht hielt jedoch nur einen Monat an, da die Wollmagnaten eine Aussperrung organisierten, aufgrund derer die Ciompi hungern mussten. Nach ihrer Niederlage wurden viele Ciompi verhaftet, gehängt und geköpft. Viele weitere Ciompi mussten die Stadt verlassen: ein Exodus, der den Niedergang der florentinischen Wollindustrie einläutete (Rodolico 1971: *passim*).
29. Im Gefolge des Schwarzen Todes ging jedes europäische Land dazu über, den Müßiggang zu verurteilen sowie das Vagabundentum, die Bettelei und die Arbeitsverweigerung zu bestrafen. England machte mit dem Statut von 1349 den Anfang: Darin wurden hohe Löhne und Müßiggang verurteilt, und es wurde verfügt, dass diejenigen, die nicht arbeiteten und keinerlei Mittel besaßen, um ihren Unterhalt zu bestreiten, jede Arbeit anzunehmen hatten. Ähnliche Verordnungen gab es 1351 in Frankreich: Dort wurde empfohlen, gesunden Bettlern und Vagabundinnen Kost und Unterkunft zu verweigern. Eine weitere Verordnung aus dem Jahr 1354 verfügte, dass diejenigen, die ihre Zeit in Tavernen, beim Würfelspiel oder mit Bettelei verbrachten, jede Arbeit annehmen oder aber sich den Konsequenzen stellen sollten: Wer die Arbeit einmal verweigerte, kam ins Gefängnis und wurde auf Brot und Wasser gesetzt; wer sie ein zweites Mal verweigerte, kam in den Schandstock, und wer ein drittes Mal bei Müßiggang oder Bettelei angetroffen wurde, wurde auf der Stirn gebrandmarkt. In der französischen Gesetzgebung tauchte ein neues Element auf, das Teil der neuzeitlichen Bekämpfung des Vagabundentums werden sollte: die Zwangsarbeit. In Kastilien wurde es Privatleuten 1387 durch eine Verordnung erlaubt, Vagabunden festzuhalten und einen Monat lang zu beschäftigen, ohne ihnen einen Lohn zu zahlen (Geremek 1988: 68–92).
 30. Es mag abstrus erscheinen, solche Regierungsformen als „Arbeiterdemokratie“ zu bezeichnen. Wie sollten jedoch bedenken, dass in den USA, die ja oft als demokratisches Land angesehen werden, bislang noch kein einziger Industriearbeiter das Präsidentenamt ausgeübt hat; die höchsten Ebenen des Regierungsapparats sind sämtlich von Vertretern einer wirtschaftlichen Aristokratie besetzt.
 31. Die *remensas* war eine Steuer, die leibeigene Bäuerinnen in Katalonien entrichten mussten, wenn sie ihre Ländereien verließen. Nach dem Schwarzen Tod wurden den der *remensas* unterliegenden Bauern noch weitere Steuern auferlegt, die als die „fünf üblen Bräuche“ (*los malos usos*) bezeichnet wurden. Diese Steuern hatten früher für die gesamte Bevölkerung gegolten (Hilton 1973: 117–118). Die neuen Steuern und die Auseinandersetzungen um die Nutzung verlassener Ländereien führten zu einem langwierigen Regionalkrieg, im Zuge dessen die katalonischen Bauern aus jedem dritten Haushalt einen Soldaten rekrutierten. Außerdem stärkten sie ihre Bande durch Schwurbündnisse, trafen Entscheidungen auf Bauernversammlungen und stellten auf den Feldern Kreuze und andere bedrohliche Symbole auf, um die Grundherren einzuschüchtern. Während der letzten Phase des Krieges forderten sie die Abschaffung der Pacht und die Einführung bäuerlicher Eigentumsrechte (Hilton 1973: 120–121, 133).
 32. So ging die Ausbreitung öffentlicher Bordelle mit einer Kampagne gegen Homosexuelle einher, die sich sogar bis nach Florenz ausbreitete, wo die Homosexualität ein wichtiger Teil des gesellschaftlichen Lebens war, „zu dem sich Männer jeglichen Alters, Ehestands und sozialen Hintergrunds hingezogen fühlten.“ Die Homosexu-

alität war in Florenz so beliebt, dass weibliche Prostituierte sogar Männerkleidung trugen, um Freier anzulocken. Erste Anzeichen des Wandels waren in Florenz zwei von den Autoritäten im Jahr 1403 beschlossene Initiativen: Die Stadt schloss „Sodomiten“ von öffentlichen Ämtern aus und gründete zweitens eine Überwachungskommission, die sich der Ausmerzung der Homosexualität widmete: das Büro für Anständigkeit. Bezeichnenderweise bestand jedoch der wichtigste von diesem Büro unternommene Schritt in den Vorbereitungen für die Eröffnung eines neuen städtischen Bordells. Bis zum Jahr 1418 waren die Autoritäten somit noch immer auf der Suche nach geeigneten Mitteln, um die Sodomie „in Stadt und Land“ zu beseitigen (Rocke 1997: 30–32, 35). Vgl. zur Förderung der staatlich subventionierten Prostitution als vermeintlichem Mittel gegen Bevölkerungsrückgang und „Sodomie“ auch Richard C. Trexler:

„Wie in anderen italienischen Städten des 15. Jahrhunderts war man auch in Florenz der Ansicht, die von offizieller Seite geförderte Prostitution trage zur Bekämpfung zweier weiterer Übel von weitaus größerer moralischer und gesellschaftlicher Tragweite bei: männlicher Homosexualität – von deren Praxis man dachte, dass sie die Unterscheidung zwischen den Geschlechtern undeutlich mache, und damit auch alle anderen Unterscheidungen und jeglichen Anstand – und des auf eine unzureichende Anzahl von Heiraten zurückgehenden Bevölkerungsrückgangs.“ (Trexler 1993: 32)

Trexler weist darauf hin, dass sich die gleiche Korrelation zwischen Ausbreitung der Homosexualität, Bevölkerungsrückgang und staatlicher Förderung der Prostitution während des späten 14. und frühen 15. Jahrhunderts auch in Lucca, Venedig und Siena findet. Darüber hinaus hätten die steigende Zahl und die Ausweitung der gesellschaftlichen Macht der Prostituierten auch zu einem Backlash geführt, so dass

„Prediger und Staatsmänner [im Florenz des frühen 15. Jahrhunderts] fest davon überzeugt waren, dass keine Stadt lange bestehen konnte, solange Frauen und Männer gleich schienen. [...] [Ein] Jahrhundert später fragten sie sich, ob die Stadt bestehen konnte, wenn sich Frauen aus der Oberschicht nicht mehr von den Prostituierten aus den Bordellen unterscheiden ließen.“ (Trexler 1993: 65)

33. In der Toskana, wo die Demokratisierung des öffentlichen Lebens weiter fortgeschritten war als in irgendeiner anderen europäischen Region, waren bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine Umkehr dieser Tendenz und eine Wiederherstellung der Macht des Adels zu verzeichnen. Diese Entwicklung wurde vom Handelsbürgertum befördert, um dem Aufstieg der Unterklassen Einhalt zu gebieten. Mittlerweile waren die Händlerfamilien durch Eheschließung und geteilte Vorrechte derart mit den Adelsfamilien verschmolzen, dass beide eine organische Einheit bildeten. Das setzte der sozialen Mobilität, die die Haupterrungenschaft der städtischen Gesellschaft und des Gemeinschaftslebens der mittelalterlichen Toskana gewesen war, ein Ende (Luzzati 1981: 187, 206).