



Universität zu Köln

Philosophische Fakultät

Bachelorarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades
Bachelor of Arts

Katharina von Siena und das Konzept eines "third gender"

Lehramt an Gymnasien und Gesamtschulen
Unterrichtsfach Geschichte

Erstgutachter*in: Prof.*in Dr.*in Sabine von Heusinger

vorgelegt von:

Merit Elisa Busch



Inhalt

Einleitung	3
1. Modelle zur Untersuchung weiblicher Heiliger	8
1.1 Ein binäres Modell einer <i>female spiritual authority</i>	8
1.2 Eine genderzentrierte Diskursöffnung: Das Konzept eines <i>third gender</i>	13
1.3 Eine genderzentrierte Diskursöffnung: Ein transsexueller Zugang	16
2. Katharina von Siena	19
2.1 Gesellschaftliche Rollen und Transgressionen	20
2.2 Raimund von Capuas <i>Legenda Maior</i> als Gegenstand der Untersuchung	24
3. Eine exemplarische Analyse ausgewählter Passagen der <i>Legenda Maior</i>	28
3.1 Leitmotive und Tugenden einer <i>female spiritual authority</i>	29
3.2 Transgressionen der Weiblichkeit	38
Fazit	44
Quellen- und Literaturverzeichnis	49

Einleitung

„It is the policy of the United States to recognize two sexes, male and female. These sexes are not changeable and are grounded in fundamental and incontrovertible reality.”¹ Mit diesen Worten beschloss Donald Trump, der derzeit amtierende Präsident der USA, am 20.01.2025 ein Dekret, das offiziell nur zwei Geschlechter anerkennt: männlich und weiblich. Damit deklariert Trump eine universelle binäre Geschlechterordnung, was nur der Auftakt für eine massive Einschränkung der Rechte US-amerikanischer Transpersonen und Menschen, die sich als non-binär identifizieren, sein mag. Doch nicht nur Trump kritisiert Diskurse rund um Genderidentitäten als realitätsfern. Auch innerhalb feministischer Kreise werden immer wieder Stimmen laut, die das Hinterfragen und Aufbrechen einer binären Geschlechterordnung als einen „Trend“ bezeichnen.²

Diese Stimmen nimmt die folgende Arbeit zum Anlass, um aufzuzeigen, dass Gender³ eine historisch gewachsene und performative Kategorie ist und dass Aushandlungen über das soziale Geschlecht abseits normativer und binärer Ordnungen auch im Mittelalter Teil gesellschaftlicher Diskurse waren. Einen dieser mittelalterlichen Diskurse nimmt die zeitgenössische Auseinandersetzung um die Heilige Katharina von Siena ein. Katharina von Siena (1347–1380) hat aufgrund ihrer vielfältigen gesellschaftlichen Rollen, ihrer politischen und geistlichen Aktivitäten sowie einer zu Lebzeiten wie auch heute starken Rezeption eine besondere Stellung innerhalb der italienischen Geschichte. In ihrer von Raimund von Capua verfassten Vita heißt es: *Jnsuper erga salutem proximorum tam uehementer accendetur cor tuum, quod proprij sexus oblita (...)*⁴. Das vorangegangene Zitat schreibt Katharina eine Nächstenliebe zu, die so stark sei, dass sie ihr eigenes Geschlecht vergisst. Es zeigt damit deutlich, dass Geschlecht als Kategorie diskutiert wurde, die ausgehandelt und außer Kraft gesetzt werden konnte. Diskurse um das Gender der

¹ The White House: Defending Women from Gender Ideology Extremism and Restoring Biological Truth to the Federal Government, Executive Order, 20.01.2025, URL: <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/defending-women-from-gender-ideology-extremism-and-restoring-biological-truth-to-the-federal-government/> (abgerufen am 28.01.2025).

² Vgl. unter anderem Alice Schwarzers Position in folgendem Artikel: o.A.: „Trans zu sein, ist Mode – und gleichzeitig die größte Provokation“. Alice Schwarzer über das Selbstbestimmungsgesetz, in: SPIEGEL-online (22.8.2023), URL: <https://www.spiegel.de/kultur/alice-schwarzer-ueber-selbstbestimmungsgesetz-soll-ich-kuenftig-an-diesen-stinkenden-pissoirs-vorbeigehen-a-986a4bfb-9a0a-4f20-aebb-3e0fa05142ed> (abgerufen am 28.01.2025).

³ Die folgende Arbeit verwendet die Begriffe *sex* als biologisches Geschlecht und *gender* als soziales Geschlecht, um die Differenz zu verdeutlichen und die Performativität von *gender* zu berücksichtigen. Vgl. dazu Butler: Das Unbehagen der Geschlechter.

⁴ von Capua: *Legenda Maior*, Teil 2, Kap. 5, 165, übers. mit: „Zudem wird dein Herz so leidenschaftlich für das Heil deiner Nächsten entflammt, dass du das eigene Geschlecht vergisst...“.

Heiligen Katharina von Siena scheinen also durchaus ein Bestandteil ihrer Hagiographie zu sein. Trotz dessen und obwohl Hagiographien gegenwärtig ein wichtiger Gegenstand der mittelalterlichen *Trans Studies* sind, zeichnet sich die bisherige Forschung zu Katharina von Siena durch andere Schwerpunkte aus.

So vielfältig und komplex, wie sich Katharinas Vita liest, ist auch die Forschung über die Heilige und die Rezeption ihrer Person zu charakterisieren. Während auf der einen Seite sowohl ihr Leben als religiöse Frau außerhalb des Ordens als auch ihre besondere Nächstenliebe und christliche Lebensweise hervorgehoben werden, widmen sich andere Studien Katharinas Wirken in der Öffentlichkeit, ihrer politischen Handlungsfähigkeit und den ihr zugesprochenen Schriften. Dass sie dabei unter anderem als feministisches *role model* gehandelt wird,⁵ zeigt die Aktualität der Diskurse. Die jüngere Forschung konzentriert sich in besonderem Maße auf Katharinas *agency*, ihre Handlungsfreiheit und Wirkmächtigkeit, die einen Ausdruck in ihrem politischen Handeln auf der einen und ihrer Rolle als religiöse Frau auf der anderen Seite fand.

Grundlegend für die folgende Arbeit sind unter anderem die Untersuchungen Don Brophy, der sich in seinem Werk besonders auf Katharinas öffentliches Leben fokussiert, und Thomas Luongos, der Katharinas politisches Wirken differenziert untersucht.⁶ Für die Einordnung der Heiligen als religiöse Frau bietet der Sammelband „Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods“ relevante Perspektiven,⁷ die in besonderem Maße durch die Forschung Elizabeth Petroffs zur Verbindung von Körper und Seele in der Mystik ergänzt werden.⁸ Da sich die folgende Arbeit auf Katharinas Heiligenvita fokussiert, sind auch die Ausführungen John Coakleys, der die Beziehung von Katharina und ihrem Beichtvater und Verfasser der Vita Raimund von Capua genauer in den Blick nimmt, von besonderer Bedeutung.⁹ Die vielfältige Forschung zu Katharinas Wirken zeigt die Vielschichtigkeit ihrer Person und doch wird Katharina in der Forschung konsequent als weiblich gelesen und ihre Genderidentität nicht hinterfragt.

Die umfassende Forschung zur Heiligen Katharina von Siena lässt sich unter anderem durch eine besondere Quellenlage erklären. Auf der einen Seite steht ein Korpus an Schriften, bei deren Entstehung Katharina selbst mitgewirkt haben soll; darunter befinden

⁵ Vgl. Brophy: Catherine of Siena, S. 236.

⁶ Vgl. Brophy: Catherine of Siena und Luongo: The Sainly Politics of Catherine of Siena.

⁷ Vgl. Fraeters/ de Gier: Mulieres Religiosae.

⁸ Vgl. Petroff: Body and Soul.

⁹ Vgl. Coakley: Women, Men, and Spiritual Power.

sich Briefe, Gebete und zwei Bücher.¹⁰ Zwar werden die Autor*innenschaft und die Verbreitung und Bedeutung dieser Schriften in der Forschung kritisch diskutiert¹¹ – trotzdem oder gerade deshalb sind sie ein produktiver Untersuchungsgegenstand. Eine weitere grundlegende Quelle, die Hauptgegenstand dieser Arbeit sein wird, ist Katharinas Hagiographie, die von ihrem Beichtvater Raimund von Capua mit dem Ziel einer Heiligspredigung kurz nach ihrem Tod verfasst wurde und unter dem Titel *Legenda Maior* erschienen ist.¹²

Die *Legenda Maior* zeigt die Vielfalt und Komplexität der Rollen, die Katharina zu Lebzeiten einnahm und die Grenzen, die sie überschritt. Diese Darstellungen ihrer Grenzüberschreitungen verdeutlichen ein Leben außerhalb von Kategorien: Die Klassifizierung der Forschung, Katharina konsequent als weiblich zu lesen, mag daher hinterfragt werden. Ist die Einordnung in ein binäres Gendersystem nicht zu vereinfachend für die Darstellung ihrer Person? War Katharina möglicherweise sogar fähig, feste Geschlechterkategorien zu überschreiten und ein Leben jenseits der gängigen Geschlechterrollen zu führen? Und inwiefern erweiterte Raimunds Darstellung ihrer Lebensweise möglicherweise die Grenzen der Geschlechtsidentität und -rollen ihrer Zeit?

Auf diese Fragen soll die folgende Arbeit Bezug nehmen mit dem Ziel, zu untersuchen, welche Bedeutung Katharinas Gender in der Darstellung ihrer Heiligkeit in der Heiligenvita *Legenda Maior* einnimmt. Konkreter soll analysiert werden, welche Chancen und Grenzen sich bei der Analyse der Darstellung ihrer weiblichen Heiligkeit ergeben und welche Perspektiven eine genderzentrierte Diskursöffnung bietet. Unter der Berücksichtigung, dass das Leben einer Heiligen als „lived narrative“¹³ bezeichnet werden kann und somit zahlreichen Umschreibungen und Interpretationen unterliegt, kann die folgende Arbeit lediglich die Darstellung Katharinas in der edierten Quelle untersuchen und strebt keine Einordnung der historischen Person an.

¹⁰ Vgl. unter anderem folgende aktuelle Editionen: Caterina von Siena. Sämtliche Briefe, Band 1–6 hg. von Werner Schmid; Caterina von Siena. Der Dialog, hg. von Werner Schmid; Caterina von Siena. Die Gebete: 1376–1380, hg. von Werner Schmid.

¹¹ Vgl. von Heusinger: Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin, S. 23–25, die in ihren Untersuchungen die Unklarheit über Katharinas Bildung und Autorinnenschaft für die ihr zugesprochenen Schriften sowie die zahlreichen Bearbeitungen dieser betont; vgl. dazu auch Levorato: Redekunst im Brief, S. 100, die Katharina „als eine der einflussreichsten und erfolgreichsten Kommunikatorinnen und produktivsten Autorinnen ihrer Zeit“ bezeichnet.

¹² Die Arbeit wird folgende Edition der Quelle verwenden: Die *Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis)* des Raimund von Capua, ed. nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV, 74, übersetzt und kommentiert von Jörg Jungmayr, Band 1, Berlin: Weidler, 2004.

¹³ Rubin: *Cults of Saints*, S. 489.

In einem ersten Teil wird die Arbeit drei Modelle zur Untersuchung weiblicher Heiliger vorstellen. Einerseits wird ein binäres Modell einer *female spiritual authority*¹⁴ erläutert, das ein Konzept der Machtlegitimation und -ausübung religiöser Frauen beschreibt. Ausdifferenziert werden die Erlangung geistlicher Autorität und die Legitimation dieser durch bestimmte Leitmotive und Tugenden. Inwiefern diese Autorität religiöse Frauen zu einer Führungsrolle ermächtigte und die Bildung von Netzwerken und Kulturen beeinflusste, soll ebenso berücksichtigt werden wie das Spannungsverhältnis zu männlichen geistlichen Autoritäten. Es stellt sich die Frage, inwiefern die Untersuchung der weiblichen Heiligkeit in einem binären Modell an ihre Grenzen stößt. Dies soll durch eine Diskursöffnung mithilfe zweier Modelle aus den *Gender Studies* weiter vertieft werden. Das Konzept eines *third gender* kann Möglichkeiten zur Untersuchung von Menschen bieten, die durch ihr Verhalten oder ihre Art zu leben von den heteronormativen und kulturell konstruierten Geschlechterrollen abzuweichen scheinen.¹⁵ Für eine zweite Diskursöffnung bietet ein Zugang der *Trans Studies* interessante Perspektiven, der Aushandlungen von Identität abseits normativer Vorstellungen von binärem *sex* und *gender* beschreibt. Der Begriff der Transgression, also der Grenzüberschreitung, steht hierbei im Fokus, genauso wie die Frage, inwiefern Heilige „beyond gender“¹⁶ angesiedelt werden können.

Auf Grundlage dieser theoretischen Vorüberlegungen widmet sich der zweite Teil der Arbeit der Heiligen Katharina von Siena. Eine Skizze ihrer Vita soll ihre diversen gesellschaftlichen Rollen und Grenzüberschreitungen erläutern. Mit der Vorstellung und kritischen Einordnung der von Raimund von Capua verfassten *Legenda Maior* leitet die Arbeit in die Analyse über. Zur Untersuchung der aufgeworfenen Fragestellung werden in ausgewählten Passagen exemplarisch zunächst die Darstellung der Leitmotive und Tugenden einer *female spiritual authority* analysiert und auf Chancen und Grenzen des Modelles hingewiesen. Transgressionen der Weiblichkeit, die dort bereits sichtbar werden, sollen in einem zweiten Analysekapitel näher untersucht und mithilfe des Konzeptes eines *third gender* und Perspektiven der *Trans Studies* eingeordnet werden.

¹⁴ Der Begriff *female spiritual authority* beschreibt in der Forschung ein Konzept der Machtlegitimation und -ausübung religiöser Frauen. Er findet sich unter anderem in Fraeters / de Gier: *Mulieris Religiosae*, bei Wand: *Neither ex officio nor ex gratia* und bei Griffiths / Hotchin: *Women and Men in the Medieval Religious Landscape*. Da die grundlegende Literatur der weiteren Ausführungen den englischen Begriff verwendet, wurde in dieser Arbeit von einer deutschen Übersetzung abgesehen, um einer Interpretation entgegenzuwirken und eine differenzierte Erläuterung zu ermöglichen.

¹⁵ Vgl. Murray: *One Flesh, Two Sexes, Three Genders*, S. 34–51.

¹⁶ van Dijk: *Epilogue*, S. 272.

Ziel der Arbeit ist es, aufzuzeigen, welche Möglichkeiten und Grenzen die verschiedenen Modelle zur Untersuchung und Einordnung der Darstellung der historischen Person Katharina von Siena bieten. In der Analyse sollen die verschiedenen Modelle in Beziehung zueinander gesetzt und Gemeinsamkeiten sowie Widersprüche und mögliche Ergänzungen aufgedeckt werden. Dabei wird nicht angestrebt, eine „historical truth“¹⁷ zu formulieren, sondern aufzuzeigen, wie produktiv und erkenntnisbringend eine multiperspektivische Vorgehensweise sein kann und wo diese an Grenzen stößt. Die Analyse soll Erkenntnisse über die Darstellung von Katharinas Gender für die Legitimierung ihrer Heiligkeit bringen und zeigen, dass Aushandlungen von Gender nicht nur in aktuellen, sondern auch in historischen Diskursen einen Platz einnehmen.

¹⁷ Spencer-Hall/ Gutt: Introduction, S. 19.

1. Modelle zur Untersuchung weiblicher Heiliger

1.1 Ein binäres Modell einer *female spiritual authority*

Verschiedene Modelle bieten Zugang zur Untersuchung weiblicher Heiligkeit. Ein breit rezipiertes Modell, das einige Chancen sowie auch Herausforderungen bietet, ist das binäre Modell der *female spiritual authority*. Es beruht auf der Vorstellung, dass weibliche Heilige ihren Status auf eine besondere Weise legitimieren mussten, die sie von männlichen Heiligen abgrenzt. Das Konzept beinhaltet demnach die Legitimation und Praktizierung einer spezifisch weiblichen geistlichen Autorität sowie den daraus resultierenden Führungsanspruch religiöser Frauen. Das Konzept soll nicht als statisches Modell, sondern vielmehr als dynamischer Prozess verstanden werden, der sich räumlich und zeitlich veränderte und im Folgenden an die Darstellung der Heiligen Katharina von Siena angepasst wird.¹⁸

Im folgenden Kapitel soll erläutert werden, inwiefern religiöse Frauen geistliche Autorität erlangen konnten und wie sie diese durch bestimmte Leit motive und Tugenden legitimierten. Anschließend wird die sich dadurch ergebende Führungsrolle sowie die Entstehung von Netzwerken und Kulturen thematisiert. Im Besonderen sollen die Bedeutung und Abhängigkeit von männlichen Autoritäten herausgearbeitet werden. Abschließend wird dargestellt, an welchen Stellen das Konzept einer *female spiritual authority* bei der Untersuchung weiblicher Heiliger an Grenzen stößt.

Da ein Spannungsverhältnis zwischen einer weiblichen und einer männlichen geistlichen Autorität das Christentum schon lange kennzeichnet,¹⁹ stellt sich zunächst die Frage, inwiefern Frauen im Spätmittelalter eine geistliche Autorität erlangen konnten. Im Jahr 1290 führte der an der Pariser Universität praktizierende Theologe und Philosoph Heinrich von Gent die Unterscheidung zwischen der Erlangung geistlicher Autorität *ex gratia* und *ex officio* ein.²⁰ *Ex officio*, übersetzt „von Amtes wegen“ oder „aus dem Amt heraus“, beschreibt dabei eine von der Kirche offiziell sanktionierte Autorität in Form der Ausübung eines klerikalen Amtes. Da dies für Frauen nicht möglich war, mussten religiöse Frauen ihre geistliche Autorität auf andere Weise legitimieren. Das 13. und 14. Jahrhundert ermöglichte religiösen Frauen neue Formen eines spirituellen Lebens und eine religiöse Erfahrung *ex gratia*, also „aus der Gnade“: Geistliche Autorität konnte nun nicht mehr ausschließlich durch ein offizielles Amt erlangt werden, sondern auch durch eine

¹⁸ Auch Bynum erläutert, dass es nicht sinnvoll ist, eine „aus der Symbolik abgeleitete Lebensgeschichte für religiöse Frauen zu konstituieren“. Vgl. Bynum: Die Frau als Körper und Nahrung, S. 143.

¹⁹ Vgl. Diem: The Gender of the Religious, S. 435.

²⁰ Vgl. Fraeters/ de Gier: Introduction: Shaping Female Spiritual, S. 3.

direkte Beziehung zu Gott, die sich unter anderem in mystischen Erfahrungen ausdrücken konnte.²¹ Mit dieser Entwicklung ging eine „Modernisierung der Heiligkeit“²² einher, die die Entwicklung zu einer größeren Pluralität der religiösen und sozialen Rollen der Heiligen beschreibt, wie Coakley argumentiert.²³ Um eine religiöse Autorität abseits eines offiziellen Amtes und *ex gratia* zu legitimieren, konnten verschiedene Leitmotive genutzt und Tugenden ausgelebt werden.

Die Leitmotive dieser *female spiritual authority* betreffen sowohl den Körper als auch den Geist der Frauen und lassen sich einteilen in aktive Praktiken auf der einen und „außergewöhnliche Manifestationen der Macht“²⁴ auf der anderen Seite. Für die Legitimation der Heiligkeit ist zudem die anschließende Produktion von Texten und die Schaffung eines Kultes relevant, wobei Hagiographien eine wichtige Rolle spielen. Die Grundlage der im Folgenden ausdifferenzierten Leitmotive bilden verschiedene Tugenden, die mit einer *female spiritual authority* einhergehen. Van Dijk fokussiert sich in ihren Ausführungen über weibliche Führung und Autorität auf die drei Tugenden Demut, Gehorsam und Nächstenliebe.²⁵ Wand erwähnt zusätzlich noch Unterwerfung und sinnliche oder affektive Spiritualität.²⁶

Diese Tugenden fanden unter anderem in aktiven religiösen Praktiken ihren Ausdruck, zu denen Gebete, Kontemplation, die Beichte und Askese zählen. Als Beispiele der weiblichen Askese, also der religiös motivierten Enthaltensamkeit, lassen sich individuelle Erfahrungen während des Fastens anführen.²⁷ Zu den aktiven Praktiken zählen ebenfalls karitative Tätigkeiten, beispielsweise Krankenpflege oder Armenfürsorge, die im Besonderen die Tugend der Nächstenliebe zum Ausdruck bringen. Eine wichtige Rolle im religiösen Ausdruck der Frauen nimmt ihr Körper mitsamt seiner theologischen Bedeutung ein. Coakley zeigt, dass im Besonderen der weibliche Körper als Identifikation mit der Passion Christi und als ein Ort der Pflege und des Leidens genutzt werden konnte. Religiöse Frauen konnten ihren angeblich schwächeren und unterlegenen Körper nutzen, um Christus' mystische Gegenwart und göttliche Offenbarungen zu empfangen.²⁸ Auch Bynum

²¹ Vgl. Griffiths/ Hotchin: *Women and Men in the Medieval Religious Landscape*, S. 3.

²² Vgl. die Prägung des Begriffs durch Vauchez: *Sainthood in the Later Middle Ages*.

²³ Vgl. Coakley: *Women, Men, and Spiritual Power*, S. 7.

²⁴ Vgl. Petroff: *Body and Soul*, S. 162, wo es „extraordinary manifestations of power“ heißt. Dieses Zitat wurde in der Arbeit mit dem Ausdruck „außergewöhnliche Manifestationen der Macht“ übersetzt. Um kenntlich zu machen, dass es sich um eine Kategorisierung Petroffs handelt, wird der übersetzte Ausdruck auch im Folgenden in Anführungszeichen gesetzt.

²⁵ Vgl. van Dijk: *Female Leadership and Authority in the Sisterbook of Diepenveen*, S. 255.

²⁶ Vgl. Wand: *Neither ex officio nor ex gratia*, S. 266.

²⁷ Vgl. Petroff: *Body and Soul*, S. 165.

²⁸ Vgl. Coakley: *Women, Men, and Spiritual Power*, S. 10.

argumentiert für eine weibliche *imitatio christi* durch Körperlichkeit.²⁹ Sie betont „das ausgeprägte Interesse an Körperlichkeit und die enge Verknüpfung von Frau, Körper und Nahrung, das die spätmittelalterliche Kultur auszeichnet“³⁰. Bynum bestimmt Formen der weiblichen Frömmigkeit und Askese, wozu auch ein besonderer Umgang mit Körperflüssigkeiten zählte: Heilige Frauen, so hieß es, würden weder essen, noch exkrementieren, noch menstruieren.³¹ Berücksichtigt werden muss stets die besondere Verbindung von Körper und Geist religiöser Frauen, die im Folgenden näher erläutert werden soll.

Eine weitere Ebene der Autoritätslegitimation, die als „außergewöhnliche Manifestationen der Macht“³² definiert wird, ist geprägt durch Visionen, mystische Begegnungen und wundersame körperliche Veränderungen. Nach Petroff führten die besonderen Lebensbedingungen der religiösen Frauen zu Visionen, die ihnen wiederum eine Stimme und Selbstvertrauen zu sprechen gaben.³³ Das Argument ausführend schreibt Petroff, dass mystische und visionäre Erfahrungen Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft eine Autorität verliehen, die sie aufgrund des Mangels anerkannter Führungsrollen sonst nicht besessen hätten.³⁴ In Hagiographien lassen sich bestimmte Themenschwerpunkte der visionären Erfahrung religiöser Frauen ausmachen, zu denen die Bedeutung von Seelen sowie öffentliche, politische oder kirchliche Angelegenheiten und christliche Lehren zählen.³⁵ Neben Visionen kann auch die Vollbringung von Wundern religiösen Frauen eine *female spiritual authority* zuschreiben.³⁶ Wunder werden im Folgenden im Sinne Rentz’ verstanden: als Eingriffe Gottes in die Welt durch Heilige.³⁷ Die Kategorie der Wunder lässt sich über Heilungen oder Bildung breit ausdifferenzieren und wird in der späteren Analyse bezogen auf die Handlungen Katharinas näher ausdifferenziert. Es lässt sich festhalten, dass für religiöse Frauen wundersame körperliche Veränderungen von besonderer Bedeutung waren und auch schon oft die geistliche Leitung anderer von männlichen Biographen als ein Wunder dargestellt wurde.³⁸

²⁹ Vgl. Bynum: Die Frau als Körper und Nahrung, S. 118; Bynum bezeichnet die *imitatio christi* als den „Versuch zum leidenden und nährenden Körper am Kreuz zu werden“ vgl. ebd. S. 143.

³⁰ Ebd., S. 142. Zum Zusammenhang von Religiosität und Ernährung vgl. weiterführend Bynum: Holy Feast and Holy Fast.

³¹ Vgl. Bynum: Die Frau als Körper und Nahrung, S. 141.

³² Petroff: Body and Soul, S. 162.

³³ Vgl. ebd., S. 8.

³⁴ Vgl. Petroff: Body and Soul, S. 139 und S. 156.

³⁵ Vgl. Coakley: Women, Men, and Spiritual Power, S. 11.

³⁶ Rentz differenziert die Wunder Heiliger näher aus. Da er aber keine Gender-Spezifizierung macht, und sich die Arbeit auf die Heiligkeit Katharinas fokussiert, wird seine Forschung nicht näher ausgeführt.

³⁷ Vgl. Rentz: Inszenierte Heiligkeit, S. 53.

³⁸ Vgl. Petroff: Body and Soul, S. 167.

Die erläuterte spezifische Legitimation der Autorität ermöglichte Frauen die geistliche Leitung einer Anhängerschaft. Die Bildung von „Freundschaftsnetzwerken“³⁹ bildete einen wichtigen Pfeiler für die Legitimation und Ausübung einer Laienspiritualität. Eine notwendige Eigenschaft für die geistliche Leitung einer Anhängerschaft war die eigene Entwicklung zu einer geistlichen Vollkommenheit.⁴⁰ Diese ist relevant, da es zu den Aufgaben der Führungspersonen gehörte, ihre Mitmenschen zur Vollkommenheit zu führen.⁴¹ Frauen mit einer geistlichen Führungsrolle konnten zu „revered models of piety“⁴² innerhalb ihrer Gemeinschaft werden und ihrer Anhängerschaft einen Zugang zum Göttlichen ermöglichen.⁴³ Besonders bezogen auf die geistliche Führung anderer stellen sich Fragen nach der Bedeutung von Persönlichkeit und Charisma der Frauen.⁴⁴ Mulder-Bakker stellt an dieser Stelle die „power of persuasion“⁴⁵ heraus, durch die autoritätsausübende Frauen als Vermittlerinnen agieren konnten und durch Argumente sowie Persönlichkeit überzeugen konnten. Es ist von einer Wechselbeziehung von Persönlichkeit und Autorität auszugehen, die die Führungsposition legitimierte. Die Autorität geistlicher Frauen schließt auch die Verbreitung von Kulturen mit ein und es wurden Modelle für weibliche Heiligkeit geschaffen, die auf Heroentum, geistlicher Führung und oft auch Bildung beruhten.⁴⁶ Wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben, können die mit einer geistlichen Autorität ausgestatteten Frauen nicht isoliert von ihrer Umwelt betrachtet werden und es stellen sich unter anderem Fragen nach Abhängigkeiten von Netzwerken und weiteren Autoritäten. Besonders interessant zu untersuchen ist, welchen Einfluss männliche Autoritäten und ein patriarchales Gesellschaftssystem auf die *female spiritual authority* der religiösen Frauen nahmen. Erler und Kowaleski zeigen deutlich, wie produktiv eine Untersuchung weiblicher Autorität durch das Betrachten der Beziehung der Frauen zu männlichen Autoritäten ist. In ihrem Sammelband verdeutlichen sie die Performativität weiblicher Macht, die erst durch ein geschlechtsspezifisches Machtverhältnis gebildet werde.⁴⁷ Zweifellos war männliche Autorität ein auffälliger Faktor im Leben spätmittelalterlicher geistlicher Frauen und wurde auf verschiedene Weisen ausgeübt. Einerseits

³⁹ Karl: Mitsprechen, S. 97.

⁴⁰ Vgl. van Dijk: Female Leadership and Authority in the Sisterbook of Diepenveen, S. 255.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 260.

⁴² Vgl. Fraeters/ de Gier: Introduction, S. 3.

⁴³ Vgl. ebd., S. 14: „They themselves became a portal for others to take towards God rather than being the portal taken by God.“

⁴⁴ Vgl. Coakley: Women, Men, and Spiritual Power, S. 23.

⁴⁵ Mulder-Bakker: The Soft Face of Power, S. 155.

⁴⁶ Vgl. Griffiths/ Hotchin: Women and Men in the Medieval Religious Landscape, S. 3.

⁴⁷ Vgl. Erler/ Kowaleski: Introduction: A New Economy of Power Relations, S. 5–6.

konnten Kleriker eine geistliche Autorität über die Frauen beanspruchen, indem sie ihnen das Potential, welches sie zur Heiligkeit befähigte, zusprachen.⁴⁸ Coakley definiert eine offizielle Autorität des Mannes und inoffizielle Autorität der Frau, die in einem Gleichgewicht miteinander stünden und in ihren geschlechtsspezifischen Formen koexistieren und aufeinander aufbauen konnten.⁴⁹ Andererseits darf auch die potentielle Gefahr nicht ausgelassen werden, die die Legitimation einer geistlichen Autorität außerhalb eines klerikalen Amtes für die männliche Autorität *ex officio* darstellte.⁵⁰ Deshalb wurde um 1300 das religiöse Leben von Frauen zunehmend reguliert, beschränkt und ihre individuelle religiöse Erfahrung *ex gratia* hinterfragt. Frauen, die eine *female spiritual authority* besaßen, sahen sich unter Umständen sogar der Häresie verdächtig.⁵¹ Das Phänomen einer geistlichen Autorität verschob sich daraufhin zu Frauen, die Teil von Gemeinschaften waren und das Ideal der *imitatio christi* in festen Rollen vertreten konnten.⁵² Die Frage nach der Beziehung religiöser Frauen zu männlichen klerikalen Autoritäten stellt sich demnach als komplex heraus und sollte differenziert, womöglich sogar individuell, gestellt werden. Männliche Autoritäten spielten auch im Leben Katharina von Sienas eine wichtige Rolle. So wird sich die Arbeit in einem späteren Teil auf die Untersuchung der Beziehung Katharinas zu ihrem Beichtvater und Verfasser der Heiligenvita Raimund von Capua konzentrieren.

Die vorangegangenen Ausführungen zur Bestimmung einer *female spiritual authority* gehen von einer binären Geschlechterkonzeption aus, die jedoch bei der Untersuchung weiblicher Heiliger an ihre Grenzen stößt. Denn Transgressionen – also die Überschreitung sozialer Normen – spielen bei der Untersuchung weiblicher Heiliger eine entscheidende Rolle, die in der Forschung als „transgressors“⁵³ oder Grenzgängerinnen bezeichnet werden. Wenn man Heiligkeit also als etwas Transgressives begreift, das Kategorien und Grenzen außer Kraft setzen kann, müssen diese Kategorien unbedingt hinterfragt werden.⁵⁴ Die Darstellung weiblicher Heiliger erweist sich als deutlich komplexer und vielfältiger, als es ein binäres Konzept der Behauptung religiöser Autorität von Frauen zulässt.⁵⁵ Wenn sich die Arbeit dem Leben und Wirken der Heiligen Katharina von Siena

⁴⁸ Vgl. Coakley: *Women, Men, and Spiritual Power*, S. 2.

⁴⁹ Ebd., S. 4.

⁵⁰ Vgl. Coakley: *Women, Men, and Spiritual Power*, S. 17.

⁵¹ Vgl. Fraeters/ de Gier: *Introduction*, S. 7.

⁵² Vgl. ebd., S. 14.

⁵³ Petroff: *Body and Soul*, S. 161.

⁵⁴ Vgl. Klinger: *Als sei Ich ein Anderer*, S. 96.

⁵⁵ Vgl. Wand: *Neither ex officio nor ex gratia*, S. 282.

widmet, wird schnell klar, dass auch ihr Wirken und Handeln eine bedeutende Herausforderung für das binäre Modell weiblicher Heiligkeit darstellen.⁵⁶ Auch Luongo stellt heraus, dass eine Reduzierung von Katharinas Person auf ihre Rolle als Heilige und religiöse Frau ihre weiteren Rollen und Facetten schnell vergessen ließe.⁵⁷ Deshalb soll im folgenden Teil der Arbeit der Diskurs geöffnet werden, indem zwei Konzepte der *Gender-* und *Queer Studies* vorgestellt und ihre Chancen und Grenzen für die Untersuchung weiblicher Heiliger herausgearbeitet werden.

1.2 Eine genderzentrierte Diskursöffnung: Das Konzept eines *third gender*

Die Problematisierung des binären Modells einer *female spiritual authority* hat gezeigt, dass eine genderzentrierte Diskursöffnung sinnvoll und nötig ist, um weibliche Heilige in ihrer Komplexität differenzierter begreifen zu können. Trotzdem soll betont werden, dass auch binäre Ansätze zur Theoretisierung von Geschlecht historisch gewachsen sind und ihre Berechtigung soll ihnen nicht abgesprochen werden. In der späteren Analyse wird der binäre Ansatz nicht verworfen, sondern kritisch hinterfragt und durch eine Diskursöffnung möglicherweise ergänzt.

Die *Gender Studies* der vergangenen Jahrzehnte haben die Übereinstimmung von biologischem Geschlecht (*sex*) und sozialem Geschlecht (*gender*) wiederholt hinterfragt und besonders Judith Butlers Konzept der Performativität von *gender* – der Konstruktion und Verstärkung von Geschlecht durch wiederholte soziale Praktiken – ist Grundlage der folgenden Ausführungen.⁵⁸ Die harmonische Binarität von *sex* und *gender* wird in aktuellen Diskursen als zu vereinfachend und undynamisch kritisiert, um die menschliche Komplexität differenziert zu erfassen.⁵⁹ Die Loslösung von biologischem Geschlecht und sozial konstruiertem Geschlecht ermöglicht auch eine differenziertere Bewertung der mittelalterlichen Darstellung von Geschlecht. Allerdings stellt sich die Frage, inwiefern zeitgenössische Vorstellungen und Konzepte der Heteronormativität und -sexualität auf das Mittelalter angewendet werden können.

Thomas Laqueur, Joan Cadden und Gilbert Herdt prägen unter anderem die Forschung rund um historische *sex* und *gender* Aushandlungen und Entsprechungen.⁶⁰ Obwohl sich

⁵⁶ Vgl. Webb: *Catherine of Siena's Heart*, S. 814.

⁵⁷ Vgl. Luongo: *The Saintly Politics of Catherine of Siena*, S. 54.

⁵⁸ Vgl. Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*.

⁵⁹ Vgl. Murray: *One Flesh, Two Sexes, Three Genders*, S. 34.

⁶⁰ Auf die einzelnen Modelle kann im Detail nicht eingegangen werden – für diese Arbeit relevant ist, dass sie einen möglichen Raum für drei oder mehr Gender im Mittelalter aufzeigen. Vgl. weiterführend dazu:

die Arbeit auf *gender* im Sinne eines sozialen und performativen Geschlechts und nicht auf *sex* im Sinne eines biologischen Geschlechts konzentriert, muss die Einflussnahme und Wechselwirkung der Kategorien *sex* und *gender* berücksichtigt werden. Im Detail darauf einzugehen ist an dieser Stelle nicht möglich – die entsprechende Forschung kann aber die durchlässigen und dynamischen Vorstellungen von Geschlechterdifferenzen im Mittelalter aufzeigen und verdeutlichen, dass zwei soziale Geschlechter nicht die zwangsläufige Folge körperlicher Differenzen sind.⁶¹ Statt einer Binarität kann viel eher von einem *sex/ gender*-Kontinuum ausgegangen werden, in dem Individuen sich bewegen können. Die Forschung legt die These eines Spektrums geschlechtlicher Unterschiede nahe und verdeutlicht, dass es weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit eine allumfassende biologische und soziale Geschlechternormativität gibt.⁶² Van Dijk resümiert: „We need messiness rather than fixed categories.”⁶³

In mittelalterlichen Quellen lässt sich an bestimmten Begriffen erkennen, dass es einen Raum für Vorstellungen abseits eines normativen binären *gender* gab. Es existierte durchaus ein Vokabular für Menschen, die sich nicht eindeutig in ein binäres Geschlechtersystem, sondern viel eher entlang eines Kontinuums einordnen ließen. Diese wurden unter anderem als *hermaphroditus* oder *androgynus* bezeichnet.⁶⁴ Der Begriff des „Hermaphrodit“ bleibt zwar uneindeutig und wird in aktuellen Diskursen eher als stigmatisierend und marginalisierend angesehen, aber die Verwendung in einer Vielzahl von Texten zeigt laut DeVun, dass das Nachdenken über nicht-binäres Geschlecht eine Konstante in mittelalterlichen Diskursen war.⁶⁵

Wenn man die Relevanz einer Sprengung binärer Geschlechtergrenzen begreift, bietet das Konzept eines *third gender* für die mediävistische Forschung spannende Perspektiven. Der Begriff des *third gender* kann dabei zur Bezeichnung von Personen genutzt werden, die durch Verhalten, Aussehen oder Lebensweise von den üblichen binären Geschlechterrollen abzuweichen scheinen.⁶⁶ Murray argumentiert für eine mittelalterliche Weltanschauung, in der multiple Identitäten innerhalb einer dominanten binären Norm

Laqueur: *Making Sex*; Cadden: *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages*; Herdt: *Third Sex, Third Gender*.

⁶¹ Vgl. Herdt: *Third Sex, Third Gender*, S. 26.

⁶² Vgl. Wingard: *The Trans Middle Ages*, S. 944 und vgl. LaFleur/ Raskolnikov/ Kłosowska: *Introduction: The Benefits of Being Trans Historical*, S. 13.

⁶³ van Dijk: *Epilogue*, S. 276.

⁶⁴ Vgl. Rolker: *Der Hermaphrodit und seine Frau*. Rolker verdeutlicht die Uneindeutigkeit des Gebrauches des Wortes *hermaphroditus* und die Schwierigkeit einer eindeutigen Übersetzung. Für diese Arbeit relevant ist die Erkenntnis, dass Diskurse um non-binäres Gender auch im Mittelalter versprachlicht wurden.

⁶⁵ Vgl. Wingard: *The Trans Middle Ages*, S. 944 und vgl. DeVun: *The Shape of Sex*, S. 4.

⁶⁶ Vgl. Murray: *One Flesh, Two Sexes, Three Genders*, S. 34.

existieren konnten und schlussfolgert, dass der konzeptionelle Rahmen zur Entwicklung eines *third gender* im Mittelalter vorhanden war.⁶⁷ Durch einen Forschungsüberblick kategorisiert sie verschiedene Gruppen, die unter anderem ein *third gender* im Mittelalter gebildet haben könnten:⁶⁸ Zu diesen zählen politisch einflussreiche Frauen im England des 13. Jahrhundert,⁶⁹ Eunuchen,⁷⁰ Kleriker,⁷¹ und keusche Menschen.⁷² Im Anschluss wirft Murray die Frage auf, wie viele verschiedene *third gender* bestimmt werden können, damit der Begriff nützlich und sinnvoll bleibe, um mittelalterliche gesellschaftliche und religiöse Strukturen zu erklären.⁷³

Besonders die Gruppe der keuschen Menschen als mögliches *third gender* ist für die spätere Analyse ein interessanter Ausgangspunkt. Da *sex* und *gender* eng mit der Fortpflanzung verbunden sind, schließt nach Murray eine Öffnung der Geschlechtergrenzen nicht-reproduktive sexuelle Handlungen mit ein.⁷⁴ Zudem waren nicht-normative Aushandlungen von Identität und Geschlecht im Mittelalter oft mit Religion verbunden.⁷⁵ Eine entscheidende Rolle für den religiösen Diskurs rund um ein *third gender* kann somit das Keuschheitsgelübde einnehmen. Darüber hinaus konnte dieses möglicherweise Dominanz und Hierarchie zwischen den Geschlechtern verringern, da sich aus religiösen Motiven keusche Menschen nach Murray als „oneflesh of creation“⁷⁶ begriffen. Die Relevanz eines *sex/ gender*-Kontinuums im christlichen Kontext begründet sie mit der These, dass religiöse Frauen und besonders weibliche Heilige, sich mit einer zunehmenden Religiosität stärker dem männlichen Pol eines *sex/ gender*-Kontinuums annäherten.⁷⁷ Dass auch männliche und weibliche Heilige ein *third gender* gebildet haben könnten, verdeutlicht sie mit folgendem Satz: „The holy person was a type of ist own, a person in whom sex and gender binaries were erased, (...)“⁷⁸.

Ob die Einordnung der von der binären Norm abweichenden Menschen in ein *third gender* nicht erneut zu begrenzend ist und schlussendlich sogar ein binäres System stützt,

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 48.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 34–35.

⁶⁹ Vgl. Mitchell: Portraits of Medieval Women.

⁷⁰ Vgl. Ringrose: Living in the Shadows.

⁷¹ Vgl. Swanson: Angels Incarnate und Cullum: Clergy, Masculinity and Transgression in Late Medieval England.

⁷² Vgl. McNamara: Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours.

⁷³ Vgl. ebd., S. 35–36.

⁷⁴ Vgl. Murray: One Flesh, Two Sexes, Three Genders, S. 38.

⁷⁵ Spencer-Hall/ Gutt: Introduction, S. 12.

⁷⁶ Vgl. Murray: One Flesh, Two Sexes, Three Genders, S. 51.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 46.

⁷⁸ Ebd., S. 48.

muss kritisch hinterfragt werden. Fest steht jedoch, dass es in mittelalterlichen Gesellschaften den Raum für drei oder mehr *gender* gab.⁷⁹ Die bisherigen Erkenntnisse sollen im Folgenden durch Perspektiven der *Trans Studies* erweitert werden.

1.3 Eine genderzentrierte Diskursöffnung: Ein transsexueller Zugang

Neben dem Konzept eines *third gender* bieten auch die *Trans Studies* interessante Möglichkeiten für die Untersuchung und Einordnung der Transgressionen Heiliger. Bevor die *Trans Studies* im Folgenden als Ergänzung zu einem Konzept des *third gender* gesehen werden und durch andere Schwerpunktsetzungen neue Perspektiven ermöglichen, muss eine Begriffssensibilisierung vorgenommen werden. Der Begriff Transgender bezeichnet in einer gegenwärtigen Definition Menschen, die sich nicht mit dem bei ihrer Geburt zugewiesenen Geschlecht identifizieren. In dieser Arbeit soll der Begriff analytisch verwendet werden, wobei genderqueere, genderfluide und nicht-binäre Identitäten abseits normativer Vorstellungen von binärem *sex* und *gender* berücksichtigt werden.⁸⁰ Bychowski verwendet *trans* als ein Verb, das ein „doing beyond just a state of being“⁸¹ beschreiben könne. Als ein Handeln, das über den Zustand des Seins hinausginge, bezeichnet Transgender damit selbst die Möglichkeit von Transgressionen und Sprengungen normativer Grenzen.⁸² Die *Trans Studies* regen dazu an, Geschlecht zu historisieren und Personen, die die Grenzen eines binären Geschlechtersystems überschreiten, in die Forschung einzubeziehen. Die zuvor erläuterte angenommene Geschlechtervarianz kann dabei als ein „trans-historical phenomenon worthy of analysis“⁸³ betrachtet werden. Der Annahme, dass Transidentitäten eine moderne Erscheinung sind, soll entgegengewirkt und die Natürlichkeit und Historizität von Trans-Erfahrungen sichtbar gemacht werden.⁸⁴ Es geht keineswegs darum, alternative feministische oder queere Forschungsperspektiven zu ersetzen, sondern diese zu erweitern und ergänzen. Dabei werden bestimmte Schwerpunkte gesetzt wie die *agency* und Subjektivität der Individuen.⁸⁵ Dadurch kann das Potential der Handlungsfähigkeit und Wirkmächtigkeit mittelalterlicher Transpersonen und ihrer

⁷⁹ Vgl. Bennett/ Karras: *Women, Gender, and Medieval Historians*, S. 2.

⁸⁰ Vgl. Spencer-Hall/ Gutt: *Introduction*, S. 11.

⁸¹ Bychowski: *Trans textuality*, S. 320.

⁸² Vgl. Spencer-Hall/ Gutt: *Introduction*, S. 11.

⁸³ Wingard: *The Trans Middle Ages*, S. 945.

⁸⁴ Vgl. La Fleur/ Raskolnikov/ Kłosowska: *Introduction*, S. 14.

⁸⁵ Vgl. Wingard: *The Trans Middle Ages*, S. 946.

Netzwerke aufgezeigt und die Wechselbeziehung zwischen *sex* und *gender*-Transgressionen verdeutlicht werden.⁸⁶

Seit einigen Jahren widmet sich die mediävistische Transforschung der Untersuchung von Heiligen. Da sich Heilige durch ihre Andersartigkeit und Transgressivität auszeichnen, bieten die *Trans Studies* relevante Perspektiven. Unter anderem wird dafür argumentiert, Heilige „beyond gender“⁸⁷, also jenseits des Geschlechts, anzusiedeln, da sie auch Geschlechterkategorien überschreiten würden. Um Aushandlungen um nicht-normatives *gender* mit Darstellungen von Heiligkeit in Verbindung zu setzen, kann die Untersuchung von Heiligenviten aufschlussreich sein. Hagiographien können nach Spencer-Hall und Gutt als Erzählungen des Werdens, der Möglichkeit und der Immanenz definiert werden. Sie verdeutlichen ein mittelalterliches Geschlechtsspektrum und -kontinuum und zeigen, dass auch andere Einflüsse wie der soziale Stand, die Lebensweise oder sogar Persönlichkeit auf die Position einer Person innerhalb dieses Spektrums wirkten.⁸⁸ Die Quellen zeigen, dass Vorstellungen über *gender*-Transgressionen in mittelalterlichen Diskursen möglich waren. Dies näher zu untersuchen, bietet die Chance, nicht nur die Protagonist*innen näher zu erforschen, sondern auch auf die Leser*innenschaft und das Gesellschaftssystem zu schließen. Denn wie die Forschung gezeigt hat, reflektierten Heilige die Ideen, Praktiken und Gefühle ihres Umfeldes.⁸⁹ Auch Miri Rubin stellt klar, dass besonders die Untersuchung von Heiligenkulten mehr Erkenntnisse über die kollektive Rezeption von Heiligkeit als über die heilige Person als Individuum brächte und dass die Hagiographie im Spätmittelalter sowohl für Laien als auch für Ordensleute eine breit rezipierte Lektüre darstellte.⁹⁰ Die Thematik der Genderfluidität in Hagiographien zeigt die Konstanz des Diskurses bereits im Mittelalter und ermöglicht auch ein neues Verständnis unserer Gegenwart: eine Offenheit für Instabilität und Aufhebung von Binaritäten.⁹¹

Reflektiert werden soll allerdings, dass die Frage nach Transsexualität im Mittelalter bewusst gestellt werden muss. Es besteht die Gefahr, dass Historiker*innen den Quellen marginalisierte Identitäten entnehmen und als „historical truth“⁹² formulieren. Diese Arbeit hat nicht den Anspruch, eine historische Wahrheit zu formulieren, sondern soll durch

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 946.

⁸⁷ Vgl. van Dijk: Epilogue, S. 272.

⁸⁸ Vgl. Spencer-Hall/ Gutt: Introduction, S. 27.

⁸⁹ Vgl. van Dijk: Epilogue, S. 268.

⁹⁰ Vgl. Rubin: Cults of Saints, S. 481 und S. 489.

⁹¹ Vgl. van Dijk: Epilogue, S. 276.

⁹² Vgl. Spencer-Hall/ Gutt: Introduction, S. 19.

das Aufzeigen verschiedener Forschungsansätze die Möglichkeiten einer diversitätssensiblen historischen Forschung ausloten.

Für eine schlüssige und differenzierte Quellenanalyse ist es sinnvoll, bestimmte Gendermarkierungen⁹³ hervorzuheben, dessen Transgressionen in der Erforschung von Hagiographien im Rahmen der *Trans Studies* relevant sind. Auch wenn eine Loslösung von *sex* und *gender* erstrebenswert ist, sollten die Kategorien zusammen gedacht und ihre Wechselwirkung berücksichtigt werden. Deshalb stellt eine zentrale Gendermarkierung der menschliche Körper dar. Hartnell vergleicht diesen mit einer Bühne, auf der diverse sexuelle, religiöse und herkunftsbezogene Identitäten aufgeführt werden könnten.⁹⁴ Da der Körper ebenfalls viele Möglichkeiten bietet, Transgressionen sichtbar zu machen, spielt er für die *Trans Studies* eine wichtige Rolle. Die Forschung hat Beispiele von Frauen aufgezeigt, die auf dem Weg zur Heiligkeit physiologische Veränderungen vollzogen. Dazu zählen unter anderem die Anwendung bestimmter Methoden, um die Körperwärme zu erhöhen.⁹⁵ Auch die bereits erwähnte, von vielen weiblichen Heiligen praktizierte, Askese konnte als Mittel der Transgression dienen. Teilweise wurde sie so lange und intensiv praktiziert, bis sich die Menstruation der Frauen einstellte.⁹⁶ Körperhaare können ebenfalls eine Transgression von Geschlechtergrenzen anzeigen, wie die Erzählungen von bärtigen weiblichen Heiligen zeigen.⁹⁷ Kleidung kann als weitere Markierung für die Zuordnung zu einem oder Abgrenzung von einem *gender* bestimmt werden. Der für die *Queer*- und *Trans Studies* bedeutende Sexualwissenschaftler Magnus Hirschfeld definiert in seinem Werk „Die Transvestiten“ Kleidung als die „unbewusste Projektion der Seele“⁹⁸ und „sinnfällige[s] beabsichtigte[s] Zeichen eines inneren Strebens“⁹⁹. Eine Transgression im Bereich des *gender* kann durch sogenanntes *cross-dressing*, also dem Tragen gegengeschlechtlicher Kleidung, vollzogen werden. Montesano erklärt in ihren Ausführungen über *transvestite saints*, *cross-dressing* als Möglichkeit, die Heiligkeit der Figuren zu betonen. Die „falsche Identität“ würde als wundersam gefeiert, weil die Heiligkeit die Genderdifferenzen aufheben würde.¹⁰⁰

⁹³ Für eine bessere Übersichtlichkeit und Einheitlichkeit wird in der Analyse *gender* als deutscher Begriff „Gender“, synonym für soziales Geschlecht, verwendet.

⁹⁴ Vgl. Hartnell: *Medieval Bodies*, S. 289.

⁹⁵ Vgl. Murray: *One Flesh, Two Sexes, Three Genders*, S. 41.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 46.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 47.

⁹⁸ Hirschfeld: *Die Transvestite*, S. 274.

⁹⁹ Ebd., S. 258.

¹⁰⁰ Vgl. Montesano: *Cross-dressing in the Middle Ages*, S. 71.

Die Kategorien Körper, Haare und Kleidung sind ein sinnvoller Ausgangspunkt für die spätere Analyse, verweisen jedoch nur auf äußerlich sichtbare Merkmale. Welche Transgressionen im Bereich des Gender die Heilige Katharina von Siena auch abseits äußerlicher Merkmale vollzieht, gilt es nach einer Analyse ihrer *female spiritual authority* differenziert der *Legenda Maior* zu entnehmen. Um die vorgestellten Konzepte innerhalb der *Legenda Maior* untersuchen zu können, muss die Quelle zuvor mit einer Skizzierung von Katharinas Vita sowie einer Kontextualisierung ihrer Hagiographie eingeordnet werden.

2. Katharina von Siena

Katharina von Siena muss als komplexe historische Figur betrachtet werden, die durch diverse Rollen charakterisiert werden kann. Betont werden muss an dieser Stelle, dass der Anspruch der Arbeit nicht die Formulierung einer historischen Wahrheit von Katharinas Lebensweg ist. Die Quellen, auf die sich das Wissen über ihr Leben stützt, können lediglich Auskunft über die Darstellung und Inszenierung der Heiligen geben.

Ihrer Hagiographie zu entnehmen, wurde Katharina im Jahr 1347 als Kind der Wollfärber und -händler Jacopo di Benincasa und Lapa di Puccio Piagente in Siena geboren. Ihre Familie gehörte zu den herrschenden Magistraten der Stadt.¹⁰¹ Den Überlieferungen zufolge lebte Katharina zwischen 1362 und 1368 zurückgezogen in ihrem Elternhaus, zeichnete sich durch besondere Frömmigkeit aus und suchte bereits als Kind die Nähe zum Dominikanerorden. Sie widerstand dem familiären Druck zu heiraten und begann ihr Leben als religiöse Frau mit dem Eintritt in das Mantellat¹⁰² im Jahr 1364/65. Ihr darauffolgendes Wirken in der Öffentlichkeit zwischen 1367 und 1370 zeichnete sich durch karitative Tätigkeiten wie der Hinwendung und Unterstützung von Armen und Bedürftigen, der Krankenpflege und Sündenbekehrung aus. Ihre karitativen Tätigkeiten verfolgte sie vor allem im Ospedale della Scala und im Leprosium San Lazzar.¹⁰³ Auch wenn sie dabei Verleumdungen und Anfeindungen ausgesetzt war, führte sie ihren „Liebesdienst“¹⁰⁴ weiter fort. Eine Zäsur stellte das Jahr 1370 dar, in welchem sie einen mystischen Tod erlitt, verbunden mit dem Auftrag, in der Welt zu wirken. Daraufhin begann ihre politische Aktivität, die mit diversen Reisen und Korrespondenzen zu geistlichen und weltlichen

¹⁰¹ Vgl. Mulder-Bakker: *The Soft Face of Power*, S. 153.

¹⁰² Mit ihrem Eintritt in das Mantellat, wurde Katharina Teil einer Gemeinschaft frommer Frauen, die dem Dominikanerorden nahestanden. Vgl. dazu von Heusinger: *Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin*, S. 16. Ihre Rolle als *mantellata* wird im folgenden Kapitel näher erläutert.

¹⁰³ Vgl. von Heusinger: *Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin*, S. 16.

¹⁰⁴ von Hauff: *Die Mystikerin Katharina von Siena*, S. 40.

Herrschern einherging. Die schon zu Lebzeiten Verehrte starb am 29.4.1380 im Alter von 33 Jahren.¹⁰⁵ Ein Jahr später gelangte ihr Haupt nach Siena, wo schon früh ein lokaler Kult einsetzte.¹⁰⁶ Stein-Kecks spricht in diesem Zuge von einer „heilige[n], cateriniani-sche[n] Prägung der Stadt“¹⁰⁷. Am 15. Juni 1461 folgte ihre Heiligsprechung durch Papst Pius II. und ein Jahr später die Ernennung als Schutzpatronin Sienas.¹⁰⁸ Der observante Zweig des Dominikanerordens förderte nach ihrem Tod ihren Kult in Europa.¹⁰⁹

2.1 Gesellschaftliche Rollen und Transgressionen

Die kurze Skizze ihrer Vita zeigt deutlich, dass Katharina von Siena eine komplexe historische Figur ist, die sich nicht auf eine Rolle reduzieren lässt, sondern verschiedene gesellschaftliche Rollen zugleich einnahm. Luongo bezeichnet sie als Heilige, religiöse Reformerin, kanonische Figur sowie Schafferin italienischer Prosa.¹¹⁰ Hamburger und Signori nennen Katharina von Siena eine Prophetin, Mystikerin, Friedensstifterin und Kirchenkritikerin.¹¹¹ Durch das Aushandeln und Überschreiten ihrer verschiedenen Rollen, die selbstverständlich auch miteinander in Beziehung standen, bezeichnet Luongo die Verletzung von Kategorien als ein Katharina definierendes Merkmal.¹¹² Unter Berücksichtigung, dass auch durch einen differenzierten Blick niemals die historische Figur in ihrer gesamten Komplexität erfasst werden kann und die zeit-, standort- und interessen-gebundenen Quellen den Blick auf die Heilige bestimmen, soll Katharina im Folgenden in den für ihre Vita und die Fragestellung dieser Arbeit besonders relevanten Rollen charakterisiert werden. Dazu zählen ihre Rolle als *mulier religiosa*¹¹³, als politische Akteurin und als Führungsperson eines Netzwerkes.

Katharina lässt sich zum einen als religiöse Frau charakterisieren. Dabei ist die Kategorie der religiösen Frau an sich bereits ein kulturelles Konstrukt, das durch Hagiographien produziert sowie von der Gesellschaft reproduziert wurde und historisch gewachsen ist. Kategorisierungen wie diese haben durchaus Vorteile. Einerseits können sie zur Ordnungsbildung und Orientierung dienen, reduzieren jedoch andererseits komplexe

¹⁰⁵ Vgl. Petroff: *Body and Soul*, S. 17–19.

¹⁰⁶ Vgl. Stein-Kecks: *Die Stigmatisierung der Heiligen Katharina von Siena*, S. 146–147.

¹⁰⁷ Ebd., S. 146.

¹⁰⁸ Vgl. Wegner: *The rise of Saint Catherine of Siena as an intercessor for the Sieneese*, S. 174.

¹⁰⁹ Vgl. von Heusinger: *Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin*, S. 30.

¹¹⁰ Vgl. Luongo: *The Sainly Politics of Catherine of Siena*, S. 2.

¹¹¹ Vgl. Hamburger/ Signori: *The Making of a Saint*, S. 1.

¹¹² Vgl. Hamburger/ Signori: *The Making of a Saint*, S. 21.

¹¹³ Der Begriff *mulier religiosa* findet sich unter anderem bei Fraeters/ de Gier: *Introduction und Duval: Mulieres Religiosae and sorores Clausae* und wird im Folgenden näher erläutert.

Sachverhalte und bergen das Risiko, durch zu starke Verallgemeinerungen individuelle Besonderheiten zu tilgen. Die religiöse Erfahrung von Frauen muss immer auch in den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kontext der Zeit eingebettet und als vielschichtig und dynamisch betrachtet werden. Im Folgenden wird der in der jüngeren Forschung verbreitete Begriff der *mulieres religiosae* verwendet, um das Phänomen der Ausbreitung weiblicher Netzwerke im Spätmittelalter zu beschreiben, die Frauen ein religiöses Leben ohne das Ablegen eines Ordensgelübdes ermöglichten. Die Unterscheidung zwischen einer Ordensfrau und einer Laiin war nicht immer eindeutig im spätmittelalterlichen Italien und wurde innerhalb des Dominikanerordens erst 1405 durch eine offizielle Drittordensregel eindeutig geklärt.¹¹⁴ Auch Katharinas Status bewegte sich zwischen dem einer Laiin und einer Ordensfrau. Denn mit ihrem Eintritt in das Mantellat im Jahr 1364/65 wurde sie Teil einer Gemeinschaft frommer Frauen, die dem Dominikanerorden nahestanden.¹¹⁵ Die *mantellate* müssen im Kontext weiterer *mulieres religiosae* und damit einer Bewegung gesehen werden, die im Spätmittelalter Laiinnen die Praktizierung eines apostolischen Lebens außerhalb eines Ordens ermöglichte und im Norden Europas als Beginenwesen bezeichnet wird. In Siena wurde diese Gruppe der *mulieres religiosae* wegen der schwarzen Mäntel, die sie trugen, *mantellate* genannt.¹¹⁶ Durch ihren Status als *mantellata* war Katharina nicht kanonisch an die religiösen Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams gebunden und konnte eine Unabhängigkeit von der Kirche wahren, die ihr eine gewisse Handlungsfreiheit erlaubte. Innerhalb dieser Handlungsfreiheit widmete sie, wie auch andere *mulieres religiosae*, ihrem geistlichen Leben so viel Zeit wie möglich und kümmerte sich auf geistlicher, aber auch materieller Ebene um ihre Mitbürger*innen.¹¹⁷ Neben einer religiösen Lebensweise ermöglichte ihr die Rolle als *mantellata* eine soziale und politische Mobilität, die sich als bedeutend für Katharinas Karriere herausstellte.

Dies führt zu einer weiteren Rolle, die Katharina zu Lebzeiten einnahm: Die einer politischen Akteurin. Da Katharina ihre kirchenpolitischen Handlungen stets mit religiösen Intentionen – im Auftrag von und in der Liebe zu Christus – versah, erweist es sich nicht als sinnvoll, die politische Ebene von der religiösen abzugrenzen.¹¹⁸ Katharinas politische Tätigkeit wird innerhalb der Forschung als klug, weitsichtig und einflussreich

¹¹⁴ Vgl. Duval: *Mulieres Religiosae and sorores Clausae*, S. 193–195.

¹¹⁵ Vgl. von Heusinger: *Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin*, S. 16.

¹¹⁶ Vgl. Brophy: *Catherine of Siena*, S. 32.

¹¹⁷ Vgl. Mulder-Bakker: *The Soft Face of Power*, S. 160.

¹¹⁸ Vgl. Poppenborg: *Das Leben der heiligen Katharina von Siena*, S. 30.

charakterisiert und zeichnete sich durch eine besondere Mobilität aus.¹¹⁹ Nach Luongo überschritt Katharina durch ihre Reisen in Mittelitalien, aber auch nach Avignon, die geschlechtsspezifischen Grenzen des sozialen Raumes.¹²⁰ Ihre Mobilität ermöglichte ihr den Status einer in kirchenpolitischer Hinsicht einflussreichen Frau. Besonders hervorheben lassen sich ihre Bemühungen der Vermittlung zwischen Papst Gregor XI. und Florenz unmittelbar vor dem Ausbruch des Großen Abendländischen Schismas, ihr Engagement für die Rückverlegung der päpstlichen Kurie nach Rom und ihre klare Positionierung für die Rechtmäßigkeit Urbans VI während des Schismas.¹²¹ Während das tatsächliche Ausmaß ihres Einflusses aufgrund der Quellenlage umstritten ist, wird jedoch die Energie und Zeit, die Katharina in ihre Tätigkeit steckte, genauso wenig angezweifelt wie die Außergewöhnlichkeit ihrer Kontakte und Themen.¹²² Helbling schreibt ihr deshalb ein „entspanntes soziales Selbstbewusstsein“¹²³ zu.

Zur Kontextualisierung von Katharinas Vita und für die spätere Quellenanalyse ist es nötig, eine kritische Einordnung der Quellen vorzunehmen, die zur Untersuchung der Heiligen vorliegen. Zum Quellenkorpus zählen einerseits Schriften, deren Autor*innenschaft Katharina selbst zugesprochen werden. In dem 1378 fertiggestellten visionären Buch, das unter dem Titel *Libro di divina dottrina* oder *Dialogo* bekannt ist, werden die Grundgedanken ihrer religiösen Anschauung dargelegt.¹²⁴ Darüber hinaus sind diverse Gebete und mehr als 380 Briefe überliefert. Dies ist eine der größten Sammlungen von Briefprosa des Mittelalters und die größte von einer Frau adressiert.¹²⁵ Die Briefe richteten sich an Päpste, Könige, Königinnen und weitere geistliche sowie weltliche Würdenträger. Ungewiss bleibt aber der tatsächliche Wirkungsgrad von Katharinas Briefen. Denn der Fakt, dass kein Antwortschreiben des Papstes an Katharina überliefert ist, lässt Zweifel aufkommen, welchen Einfluss sie tatsächlich auf die Rückkehr des Papstes nach Rom hatte.¹²⁶ Eine weitere Forschungskontroverse tut sich rund um Katharinas Lese- und Schreibfähigkeiten auf.¹²⁷ Dadurch bleibt die Frage nach der Autor*innenschaft unklar. Luongo spricht Katharina selbst die Autor*innenschaft zu, allerdings unter

¹¹⁹ Vgl. Poppenborg: Das Leben der heiligen Katharina von Siena, S. 30.

¹²⁰ Vgl. Luongo: The Sainly Politics of Catherine of Siena, S. 3.

¹²¹ Vgl. Poppenborg: Das Leben der heiligen Katharina von Siena, S. 9.

¹²² Vgl. Karl: Mitsprechen, S. 94.

¹²³ Helbling: Katharina von Siena, S. 9.

¹²⁴ Vgl. Poppenborg: Das Leben der heiligen Katharina von Siena, S. 28.

¹²⁵ Vgl. Luongo: The Sainly Politics of Catherine of Siena, S. 2.

¹²⁶ Vgl. von Heusinger: Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin, S. 24.

¹²⁷ Vgl. unter anderem Helbling: Katharina von Siena, S. 9, der die Ungewissheit über Katharinas Bildungsgrad genauer ausführt.

Berücksichtigung, dass die Texte in Zusammenarbeit mit ihrem Umfeld entstanden und ihren Sekretären diktiert worden seien.¹²⁸ Von Heusinger plädiert in diesem Zuge dafür, den Fokus auf die *agency* Katharinas bei der Produktion ihrer Texte zu legen.¹²⁹

Auch wenn Katharina eine außergewöhnliche *agency* zugesprochen werden kann, geschah ihr Handeln immer in Abhängigkeit von ihren Mitmenschen.¹³⁰ Neben der Beziehung zu ihrem Beichtvater Raimund von Capua widmet sich die jüngere Forschung dem Einfluss von Katharinas Familie und im Besonderen der Rolle ihrer Mutter Lapa.¹³¹ Um die Dimensionen ihres geistlichen und politischen Wirkens begreifen zu können, darf Katharina deshalb nicht als Einzelperson gedacht werden, sondern muss in Netzwerke eingebettet werden, in denen sie zum Teil eine Führungsrolle einnahm. Auch dies kann als ein Kennzeichen der *mulieres religiosae* gesehen werden, die unter anderem als geistliche Führerinnen und Beraterinnen wirkten und als Vorbilder für die christliche Gemeinschaft fungieren konnten.¹³² Durch ihr Wirken wurde Katharina schnell ein Vorbild für viele Frauen im italienischen Raum.¹³³ Auch die Forschung Gabriela Zarris zeigt deutlich, welchen Einfluss Katharina auf verschiedene weibliche Netzwerke in urbanen Räumen hatte und inwiefern sie Frauen aus diversen Kontexten inspirierte.¹³⁴ Scott betont aber trotzdem die Bedeutung des weiblichen Netzwerkes, das Katharina in ihrer Nachbarschaft in Siena führte.¹³⁵ Ihre Anhängerschaft setzte sich darüber hinaus aus Menschen unterschiedlichen Geschlechts und sozialer Herkunft zusammen. Der engste sie umgebende Kreis bestand größtenteils aus *mantellate*, gefolgt von zahlreichen Dominikanerbrüdern und Laien, wie Politikern, Adeligen oder Handwerkern.¹³⁶ Die Diversität ihrer Anhängerschaft ist bezeichnend: So folgten ihr politisch aktive Söhne sienesischer Adelsfamilien genauso wie Gegner des herrschenden Regimes.¹³⁷ In ihren Briefen bezeichnete Katharina sich selbst als Braut Christi und geistliche Mutter ihrer Anhängerschaft, der *famiglia*, von der sie

¹²⁸ Vgl. Luongo: The Saintly Politics of Catherine of Siena, S. 98.?

¹²⁹ Vgl. von Heusinger: Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin, S. 24.

¹³⁰ Vgl. Karl: Mitsprechen, S. 95.

¹³¹ Vgl. Luongo: The Saintly Politics of Catherine of Siena, S. 48–54 und vgl. Luongo: Cloistering Catherine, S. 48–53. Luongo stellt erstmals die Unabhängigkeit von Katharinas Mutter Mona Lapa und die Autorität, die sie über ihre Tochter ausübte, heraus.

¹³² Vgl. Fraeters/ de Gier: Introduction, S. 6.

¹³³ Vgl. Duval: Mulieres Religiosae and sorores Clausae, S. 198.

¹³⁴ Vgl. Zari: Catherine of Siena and the Italian Public.

¹³⁵ Vgl. Scott: Urban Spaces, S. 112.

¹³⁶ Vgl. Brophy: Catherine of Siena, S. 78.

¹³⁷ Vgl. Luongo: The Saintly Politics of Catherine of Siena, S. 1.

wiederum *mater* genannt wurde.¹³⁸ Die spätere Quellenanalyse wird die Darstellung dieser besonderen Führungsrolle genauer in den Blick nehmen.

Die Komplexität von Katharinas Lebensweg und ihrer diversen sozialen Rollen ist bereits deutlich geworden. Grenzüberschreitungen auf politischer, sozialer, religiöser und kultureller Ebene kennzeichnen die Person, deren Leben Handlungsspielräume für Frauen im Spätmittelalter aufzeigen kann.¹³⁹ Katharinas „category-defying life“¹⁴⁰ zeigt, dass sie durch die Reisen und Schriften selbst mit ihren Rollen und Bezeichnungen experimentierte und ihre *female spiritual authority* in ständiger Aushandlung mit ihren religiösen und politischen Handlungen stand. Katharina erwies sich neben weiteren religiösen Frauen ihrer Zeit als sehr einflussreich in der Ausweitung der Möglichkeiten für das religiöse Leben von Frauen im Spätmittelalter.¹⁴¹ Um die Darstellung von Katharinas Transgressionen in ihrer Hagiographie genauer zu untersuchen, ist eine Einordnung und Kontextualisierung dieser nötig.

2.2 Raimund von Capuas *Legenda Maior* als Gegenstand der Untersuchung

Eine der bedeutendsten Quellen zur Untersuchung der Heiligen Katharina von Siena ist ihre Heiligenvita mit dem Titel *Legenda Maior*, die zwischen 1385 und 1395 von Katharinas Beichtvater Raimund von Capua verfasst wurde. Fünf Jahre nach Katharinas Tod, als Raimund Generalmeister der römischen Observanz des Dominikanerordens war, schrieb er ihre Vita mit dem Ziel einer Heiligsprechung.¹⁴² Grundlage des Geschriebenen waren Raimunds eigene Aufzeichnungen und Zeug*innenberichte – im Besonderen jene der Dominikaner Tommaso della Fonte und Nicolao Bartolomeo Dominici. In der Vita wird mehrfach die Glaubwürdigkeit des Geschriebenen betont und am Ende eines jeden Kapitels auf die verwendeten, meist mündlichen, Quellen verwiesen.¹⁴³ In der Quellenvielfalt und -zuverlässigkeit besteht eine Fortschrittlichkeit dieser Hagiographie, die ihre Gattung in den folgenden Jahrhunderten prägte.¹⁴⁴ Die erste Edition der Vita erschien

¹³⁸ Vgl. Luongo: *The Saintly Politics of Catherine of Siena*, S. 15. und vgl. von Heusinger: *Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin*, S. 19.

¹³⁹ Vgl. von Heusinger: *Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin*, S. 30.

¹⁴⁰ Vgl. Luongo: *The Saintly Politics of Catherine of Siena*, S. 7.

¹⁴¹ Vgl. Griffiths/ Hotchin: *Women*, S. 19.

¹⁴² Vgl. Coakley: *Women, Men, and Spiritual Power*, S. 170.

¹⁴³ Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Prolog 2, 21: Mit folgendem Satz erklärt der Autor, dass das Buch nichts Erfundenes oder Unwahres enthält: *Protestor autem cuilibet, qui leget, hunc librum, quod teste ipsa ueritate, que nec fallit nec fallitur; nil fictum, nil adiunctum in eo scripsi nec saltem in substancia rei geste, quantum mea fragilitas inuestigare potuit, quomodolibet falsum.*

¹⁴⁴ Vgl. Brophy: *Catherine of Siena*, S. 233.

1553 in Köln, wurde in viele Sprachen übersetzt und verbreitete schnell Katharinas Bekanntheit im christlichen Europa.¹⁴⁵ An die *Legenda Maior* anschließende Quellen sind das Supplementum *legenda prolixae*, in dem Tommaso di Antonio Caffarini im Jahr 1418 Ergänzungen vornahm, sowie Kürzungen der *Legenda Maior* durch denselben, die in der *Legenda Minor* ihre Umsetzung fanden.¹⁴⁶

Die Heiligenvita kann als spezifische Form einer Hagiographie als relevante Quelle für die Darstellung von Wundern und Heiligen begriffen werden.¹⁴⁷ Hagiographien können nach Wogan-Browne als ermächtigende und exemplarische Biografien gesehen und dazu genutzt werden, die alltägliche und kontinuierliche Präsenz von Frauen in ihrer eigenen, aber auch der Geschichten anderer zu betonen.¹⁴⁸ Die angesprochene spätmittelalterliche Entwicklung der Heiligkeit ermöglichte auch den Hagiographen neue Darstellungsmöglichkeiten und die individuelle göttliche Erfahrung der Heiligen rückte stärker in den Fokus.¹⁴⁹ Coakley verdeutlicht, dass die Verfasser als „interested mediators between the women their public“¹⁵⁰ die Macht über die Darstellung und Erinnerung der Heiligen hatten. Hagiographien können demnach als ein entscheidender Faktor in der Untersuchung der Autoritätsausübung männlicher Kleriker gesehen werden und mögliche Intentionen und Definitionen von Frömmigkeit müssen stets berücksichtigt werden.¹⁵¹ Petroff argumentiert darauf: „The female protagonists are not the subject of their own lives, for they are captured by the rhetoric that inscribes them in a patriarchal mentality.“¹⁵² Auch bei der Untersuchung der *Legenda Maior* müssen die Einflüsse der männlichen Verfasser und Bearbeiter innerhalb eines patriarchalen Gesellschaftssystems thematisiert werden, die die geschriebenen Worte filterten.¹⁵³ Es lassen sich diverse männliche Kleriker anführen, die durch Erzählungen und Bearbeitungen Einfluss auf die historische Darstellung Katharinas nahmen. Der Fokus soll im Folgenden in dem wohl entscheidendsten Filter für die *Legenda Maior* liegen – ihrem Verfasser Raimund von Capua.

Die Beziehung von Katharina zu ihrem Beichtvater Raimund ist als vielschichtig zu charakterisieren. Der Dominikaner übernahm zwischen 1374 und 1378 die Rolle als Katharinas Beichtvater, begleitete sie unter anderem auf Reisen und stand ihr beratend zu

¹⁴⁵ Vgl. Brophy: Catherine of Siena, S. 233.

¹⁴⁶ Vgl. Poppenborg: Das Leben der heiligen Katharina von Siena, S. 32–34.

¹⁴⁷ Vgl. Rentz: Inszenierte Heiligkeit, S. 15.

¹⁴⁸ Vgl. Wogan-Browne: Powers of Record, Powers of Example, S. 71 und S. 93.

¹⁴⁹ Vgl. Coakley: Women, Men, and Spiritual Power, S. 10.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 2.

¹⁵¹ Vgl. van Dijk: Female Leadership and Authority in the Sisterbook of Diepenveen, S. 247.

¹⁵² Vgl. Petroff: Body and Soul, S. 177.

¹⁵³ Vgl. Brophy: Catherine of Siena, S. 22.

Seite.¹⁵⁴ Don Brophy bezeichnet die beiden als „close friends and vocational colleagues“¹⁵⁵ und charakterisiert Raimund als kultivierten, politisch gebildeten und vernetzten Begleiter, der gleichzeitig Katharina und ihre Religiosität achtete.¹⁵⁶ Die Bedeutung der Beichte, die Elliott als „center of female spirituality“¹⁵⁷ und Garí als „Raum für Individualisierung“¹⁵⁸ bezeichnet, ist hierbei zu berücksichtigen, da der männliche Beichtvater und die religiöse Frau sich gegenseitig in ihren Rollen legitimierten.¹⁵⁹ Eine Ausdifferenzierung der Beziehung unter den Fragen, inwiefern die *mantellata* und ihr Beichtvater Autorität aufeinander ausübten und Einfluss auf das Wirken der jeweils anderen Person nahmen, wäre ein interessanter Ausgangspunkt für weiterführende Untersuchungen. Neben der *Legenda Maior* geben auch Katharinas Briefe, die sich zum Teil auch an Raimund richteten, Aufschluss über die komplexe Beziehung der beiden. Unter anderem forderte sie ihn darin auf, sich mutiger für die Kirche einzusetzen. Ihr eigenes Handeln führt Katharina dabei als Beispiel voran.¹⁶⁰ In dem letzten Brief, der an Raimund gerichtet ist, nutzt Katharina ihre Autorität und Führungsrolle, um ihn dazu aufzurufen, sich nach ihrem Tod für die heilige Kirche einzusetzen.¹⁶¹ Für den Hagiographen hingegen stellte sich die Frage, wie er in der *Legenda Maior* Katharinas Autorität im Verhältnis zu seiner eigenen positionieren sollte, die sich aus seinem Status als Amtsträger in der Kirche ergab. Eine Erkundung der Grenzen der offiziellen Autorität und das Nachdenken über die Beziehungen zu heiligen Frauen sind im Allgemeinen kennzeichnend für Hagiographen des 13. und 14. Jahrhunderts.¹⁶² Auch Raimund war sich seiner Autorität und Rolle bewusst, was sich in seiner besonderen Selbstdarstellung in der *Legenda Maior* zeigt. Coakley argumentiert, dass Raimund darin seine Autorität durch Unterwerfung behauptete: Indem er sich als unterlegen gegenüber Katharina darstellte, verfolgte er seine Intentionen, Katharina als Heilige zu inszenieren. An diversen Stellen fügt Raimund seine eigene Person als Figur ein und kommentiert die Ereignisse. Dabei stellt er sich selbst als Teilnehmer an Interaktionen mit Katharina dar, wobei ihr Zugang zum Göttlichen Defizite bei ihm ausgleichen würde.¹⁶³ Raimunds Unterlegenheit wird beispielsweise deutlich, als er

¹⁵⁴ Vgl. von Heusinger: Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin, S. 19.

¹⁵⁵ Brophy: Catherine of Siena, S. 246.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 98.

¹⁵⁷ Elliott: Women and Confession, S. 31–51.

¹⁵⁸ Garí: Geistliche Viten und Beichtpraktiken, S. 230.

¹⁵⁹ Vgl. Erler/ Kowaleski: Introduction, S. 1–16.

¹⁶⁰ Vgl. Webb: Catherine of Siena's Heart, S. 811. und vgl. den Brief Katharina von Sienas an Raimund von Capua, ed. Schmid, Nr. 333, S. 200–204.

¹⁶¹ Vgl. den Brief Katharina von Sienas an Raimund von Capua, ed. Schmid, Nr. 373, S. 229.

¹⁶² Vgl. Coakley: Women, Men, and Spiritual Power, S. 215.

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 218.

beschreibt, wie sein Geist dem Katharinas unterlegen war und er in Gesprächen über Gott mit ihr einschläft.¹⁶⁴ Für die Leser*innen wird deutlich, dass Katharina durch die allgegenwärtige Perspektive Raimunds betrachtet wird. Es ist ein Paradox zwischen persönlicher Zurückhaltung und gleichzeitiger Allgegenwart im Text auszumachen, wie es Coakley formuliert.¹⁶⁵ Ausführend schreibt Coakley, dass sich ein Spannungsverhältnis aus Macht und Kontrolle auf der einen und Faszination und Unterwerfung auf der anderen Seite ergebe, welches die *Legenda Maior* entscheidend prägte.¹⁶⁶ Die Ausführungen zeigen, dass Hagiographien wichtige Erkenntnisse über die Aushandlung der Autorität zwischen männlichen Klerikern und weiblichen Heiligen bringen können.¹⁶⁷ Die *Legenda Maior* als „hagiographical account of a holy woman and her confessor“¹⁶⁸ stellte für darauf folgende verfasste Hagiographien ein wichtiges Modell dar.

Um die *Legenda Maior* angemessen zu kontextualisieren, soll auf mögliche Intentionen Raimunds verwiesen werden, die den Text konstituieren. Das Ziel von Katharinas Heiligsprechung steht hierbei klar im Fokus. Brophy bezeichnet die *Legenda Maior* als „more of an argument for sainthood than a chronology of her life.“¹⁶⁹ Möglicherweise hatte Raimund im Sinn, Katharinas Vita zu einem „model of Dominican sainthood“¹⁷⁰ zu machen. Dabei nutzte er vor allem ihre paranormalen körperlichen Erfahrungen und Visionen, um einen Beweis der Heiligkeit zu erbringen und einen Heiligenkult zu etablieren.¹⁷¹ Die Transgressionen ihrer Rollen konnten für Raimund ein Problem darstellen, denn weibliche Heiligkeit war mit einem autonomen Handeln in der Öffentlichkeit nicht vereinbar.¹⁷² Auch Luongo argumentiert, dass Raimund es vermied, Katharinas öffentliches Handeln weiter auszuführen und Probleme, ihre Religiosität betreffend, aussparte.¹⁷³ Stattdessen betonte er ihr religiöses Leben und somit liegt ein weiterer inhaltlicher Schwerpunkt des Geschriebenen auf Katharinas ausgiebigem Fasten und die dadurch

¹⁶⁴ Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 6, 62: (...) *quod frequenter ipsa loquente mecum de Deo ac de eius altissimis misterijs profundius disserente sermo protendebatur in longum et ego, qui longissime distabam amente sua carnisque mole nimium aggrauabar, arripiebar a somno.*, übers. mit: „(...) häufig, während sie mit mir über Gott und seine abgründigen Geheimnisse sprach, wurde das Gespräch in die Länge gezogen, und ich, der ich weit entfernt war, von der Liebe zu ihm und der Schwere des Körpers zu stark belastet, wurde von meinem Schlaf übermannt.“

¹⁶⁵ Vgl. Coakley: *Women, Men, and Spiritual Power*, S. 218.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., S. 215.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 188.

¹⁶⁸ Ebd., S. 170.

¹⁶⁹ Brophy: *Catherine of Siena*, S. 233.

¹⁷⁰ Vgl. Webb: *Catherine of Siena's Heart*, S. 811.

¹⁷¹ Vgl. Scott: *Mystical Death, Bodily Death*, S. 136.

¹⁷² Vgl. Scott: *Urban Spaces*, S. 108.

¹⁷³ Vgl. Luongo: *Cloistering Catherine*, S. 26–27.

erlangten ekstatischen oder todesähnlichen Zustände.¹⁷⁴ Scott argumentiert, der Hagiograph hätte sich für die Wirkungen der Mystik auf den Körper der Frau mehr interessiert als für die Frau selbst.¹⁷⁵

Jungmayr arbeitet neben der Kanonisierung Katharinas noch weitere Intentionen Raimunds für das Verfassen der *Legenda Maior* heraus. Dazu zählen vor allem kirchenpolitische Ziele wie die Unterstützung des römischen Papstes Urban VI, eine Reform des Dominikanerordens bezüglich einer strikten Observanz und eine finale Anerkennung des dominikanischen Laienordens.¹⁷⁶ Das Interesse Raimunds, Katharinas Heiligsprechung für eine observante Reform zu nutzen, macht auch von Heusinger klar, indem sie Katharina als „perfect embodiment of observant ideas and concepts“¹⁷⁷ bezeichnet.

Die Arbeit wird wie bereits erwähnt die „Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis) des Raimund von Capua“ in der Edition nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV, 75 nach Jörg Jungmayr aus dem Jahr 2004 verwenden. Jungmayr kontextualisiert die Quelle differenziert und erläutert die diversen Fassungen, Bearbeitungen und Übersetzungen des Textes. In der folgenden Analyse dient die Übersetzung Jungmayrs als Orientierung, wird jedoch kritisch hinterfragt.

3. Eine exemplarische Analyse ausgewählter Passagen der *Legenda Maior*

Die folgende Analyse ausgewählter Passagen der von Raimund von Capua verfassten *Legenda Maior* soll Aufschluss darüber geben, inwiefern die Heilige Katharina von Siena sich mit einem Modell einer *female spiritual authority* identifizieren lässt und welche Chancen und Grenzen eine genderzentrierte Diskursöffnung bietet. Die Intentionen des Verfassers der Quelle und die ständige Aushandlung seiner geistlichen Autorität mit der Katharinas müssen ebenso berücksichtigt werden, wie die Bearbeitungen und Anpassungen der verwendeten Edition der Quelle. Da die Arbeit keine vollständige Analyse der Hagiographie anstreben kann, werden besonders prägnante und für die Fragestellung aussagekräftige und relevante Passagen exemplarisch ausgewählt und untersucht.

Für eine bessere Struktur und Übersicht wird im Folgenden kurz das Vorgehen der Analyse skizziert. In einem ersten Teil wird die Darstellung von Katharinas weiblicher Heiligkeit anhand der herausgearbeiteten Leitmotive und Tugenden einer *female spiritual*

¹⁷⁴ Vgl. Webb: Catherine of Siena's Heart, S. 802.

¹⁷⁵ Vgl. Scott: Mystical Death, Bodily Death, S. 137.

¹⁷⁶ Vgl. Jungmayr, Jörg: Die *Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis)* des Raimund von Capua, S. 27–28.

¹⁷⁷ von Heusinger: Catherine of Siena and the Dominican Order, S. 50.

authority untersucht. Die Untersuchung von Katharinas aktiven Praktiken sowie außergewöhnlichen Leistungen, die sie zu ihrer Führungsrolle ermächtigten, zeigt bereits deutliche Transgressionen in der Darstellung ihrer Lebensweise, die es näher zu untersuchen gilt. Anschließend geht die Arbeit auf die explizite Nennung und Einordnung ihrer Weiblichkeit in der *Legenda Maior* ein, um Widersprüche auf der einen und die Relevanz der folgenden Diskursöffnung auf der anderen Seite aufzuzeigen. Im Zuge dieser sollen in einem zweiten analytischen Teil Transgressionen im Kontext von Katharinas Gender analysiert werden. Die Arbeit konzentriert sich auf Passagen der *Legenda Maior*, in denen Katharina weiblich gelesene Gendermarkierungen ablehnt, männlich gelesene Gendermarkierungen annimmt und in denen sich ihr Gender außerhalb eines binären Systems zu bewegen scheint. Das Konzept eines *third gender* und die *Trans Studies* sollen hierbei als Angebote einer Einordnung dienen.

3.1 Leitmotive und Tugenden einer *female spiritual authority*

Wie herausgearbeitet werden konnte, bilden in besonderem Maße die Tugenden Demut, Gehorsamkeit und Nächstenliebe die Grundlage für die Legitimation einer *female spiritual authority*. Daher gilt es, diese während der gesamten Analyse zu berücksichtigen. Auf Passagen, an denen die Tugenden explizit genannt und Katharina zugeschrieben werden, wird jedoch gesondert referiert. Bereits im ersten Prolog der *Legenda Maior* benennt Raimund eine *kathena uirtutum*¹⁷⁸, eine „Kette der Tugenden“, in Katharinas Wirken. Das Bild der Kette verdeutlicht nach Raimund die Verbundenheit der Tugenden miteinander, die wie die Glieder einer Kette zusammenhängen und trotzdem eine individuelle Charakteristik bewahren würden.¹⁷⁹ Er bezeichnet Katharina als *magistra uirtutum*¹⁸⁰, als „Lehrerin der Tugenden“, und schreibt ausführend: (...) *aduerto humilitatem, fidem, spem et reginam omnium, caritatem* (...) ¹⁸¹. Damit werden Katharina ausdrücklich die Tugenden Demut, Glaube, Hoffnung und Liebe, beziehungsweise Nächstenliebe, zugeschrieben und durch anschließende Erzählungen belegt. Die verschiedenen Tugenden begleiten die

¹⁷⁸ von Capua: *Legenda Maior*, Prolog 1, 14.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., Prolog 1, 10–11.

¹⁸⁰ Ebd., Prolog 1, 14.

¹⁸¹ Ebd., Prolog 1, 14, übers. mit „(...) ich richte meinen Blick auf die Demut, den Glauben, die Hoffnung und der Königin von allem, der Nächstenliebe, (...)“.

gesamte Vita bis zu Katharinas Tod, den Raimund zum Anlass nimmt, nochmals resümierend einen Blick auf diese zu werfen.¹⁸²

In der Analyse der aktiven Praktiken, die Raimund von Capua in die *Legenda Maior* einfließen lässt, wird sich die Arbeit sowohl auf religiöse Praktiken, die den Geist betreffen, als auch auf solche, die den Körper betreffen, fokussieren. Die Analyse wird zeigen, dass Körper und Geist der Heiligen nicht getrennt werden können und erst das Zusammenspiel sowie die Wechselwirkung dieser Katharina zu besonderen Werken der Nächstenliebe befähigten. Eine besondere Relevanz kommt in der *Legenda Maior* jenen religiösen Praktiken zu, die Katharinas Geist stärkten, wozu auch das Gebet zählt. Schon in der Beschreibung von Katharinas Kindheit vermerkt ihr Beichtvater, dass sie als Kind lieber betete, als zu spielen.¹⁸³ Auch in den folgenden Ausführungen wird vor allem die Häufigkeit ihres Betens betont: So heißt es beispielsweise: *Sed semper fixa in oracione manebat.*¹⁸⁴ und (...) *semper tamen deuote oracionis et continue non oblita (...)*¹⁸⁵. Auch werden verschiedene Gründe für die Bedeutung des Gebets deutlich. Raimund bezeichnet das Gebet als *refugium*, „Zuflucht“, und *refrigerium*, „Trost“, für Katharina.¹⁸⁶ Auch an anderer Stelle wird beschrieben, wie Katharina in das Gebet floh.¹⁸⁷ Zudem heißt es, dass das Gebet ihr dabei half, die körperlichen Qualen, die eine zentrale Rolle spielten und noch weiter ausgeführt werden, zu ertragen.¹⁸⁸ Darüber hinaus lässt sich zudem eine Verknüpfung mit Katharinas Tugenden herstellen: So heißt es, dass das Gebet ihre Tugenden wachsen und gedeihen lassen würde.¹⁸⁹ Auch über das Gebet hinaus spielten religiöse Praktiken eine entscheidende Rolle in Katharinas Leben, denen sich nach Raimund die Heilige bereits im Alter von fünf Jahren widmete.¹⁹⁰ Als weitere Praktiken beschreibt er Betrachtungen und Buße¹⁹¹, sowie diverse auferlegte Gelübde, darunter das Armuts-, das

¹⁸² Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 3, Kap. 1, 331: *Ex quibus clare concluditur ipsam in hac ualle lacrimarium tales et tantas ascensiones uitutum Dei gracia mediante disposuisse in corde suo amore diuino pleno (...)*, übers. mit „Es wird klar, dass sie mit Hilfe der göttlichen Gnade in diesem Tal der Tränen einen hohen Grad an Tugenden erreichte, die sie in ihrem Herzen voller göttlicher Liebe versammelte.“

¹⁸³ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 2, 31.

¹⁸⁴ Ebd., Teil 1, Kap. 11, 106, übers. mit „Aber sie blieb immer fest im Gebet.“

¹⁸⁵ Ebd., Teil 2, Kap. 2, 125, übers. mit „(...) jedoch immer fromm im Gebet und nie vergessend (...)“.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 5, 169: (...) *solum oraciones refugium sibi refrigerium erat*, übers. mit „nur das Gebet war für sich Zuflucht und Erholung“.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 7, 229: (...) *ad oracionis refugium festina cucurrit (...)*, übers. mit „(...) rasch eilte sie in die Zuflucht des Gebets (...)“.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., Teil 3, Kap. 2, 347: (...) *quanto magis orabat, tanto acrius sustinebat.*, übers. mit „(...) je mehr sie betete, desto stärker ertrug sie.“

¹⁸⁹ Vgl. ebd., Teil 3, Kap. 4, 360: (...) *quod ad ipsa oracione omnes virtutes recipiunt incrementum et vigorem (...)*, übers. mit „(...) weil durch das Gebet alle Tugenden Wachstum und Stärke erhalten.“

¹⁹⁰ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 2, 28.

¹⁹¹ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 4, 46: (...) *meditacionibus et penitencie (...)*.

Schweige- und das Keuschheitsgelübde.¹⁹² Auch die Bedeutung des Sakraments des Abendmahls wird wiederholt betont.¹⁹³ Dies zeigt, dass in der Darstellung der *Legenda Maior* Katharina ihren Geist durch religiöse Praktiken stärkte.

Doch nicht nur der Geist, sondern auch ihr Körper wird von Raimund von Capua als Teil der religiösen Erfahrung Katharinas verstanden.¹⁹⁴ Da Katharinas Körper und Geist nicht voneinander getrennt werden können, muss sich die Arbeit nun mit der damit verbundenen Schwächung des Körpers auseinandersetzen. Denn wie Raimund von Capua zusammenfasst: (...) *quia crescente spiritu carnem est necesse defficare tamquam superatam ab eo.*¹⁹⁵ Es sei auf Coakley verwiesen, der den weiblichen Körper als eine mögliche Identifikation mit der Passion Christi und einen Ort für Pflege und Leiden charakterisiert.¹⁹⁶ Die bewusste Schwächung des Körpers zeigt sich in der Vita von Katharina von Siena vor allem in den Bereichen Essen und Selbstgeißelung. Zur gleichen Zeit, in der das Mädchen damit begann, ihr Leben nach Gott auszurichten, begann sie ebenfalls damit, ihre Ernährung zu beschränken. Nach den Schilderungen Raimunds nahm eine Enthaltbarkeit beim Essen und Trinken bereits in ihrer Kindheit ihren Anfang, die sich in ihrer Vita steigerte, sodass sie irgendwann nur noch rohes Gemüse zu sich nahm.¹⁹⁷ Von Qualen, die ihr das Essen bereitete, berichtet Raimund und dass sie dieses nur unter Tränen zu sich nahm.¹⁹⁸ Katharinas Magen wurde untauglich, sodass sie nicht mehr in der Lage war zu essen und große Qualen erleiden musste.¹⁹⁹ Raimund schreibt, dass sich Katharinas Leiden, ausgelöst durch die Aufnahme von Nahrung, nicht beschreiben ließe: *Non est fas exprimere calamo, quantas et quam frequenter substintuerit penas propter cibi sumpcionem hec sacra uirgo.*²⁰⁰ Dass trotz der radikalen Essgewohnheiten Katharinas Lebenskraft nicht schwand, erklärt Raimund durch das Wirken Gottes.²⁰¹ Die

¹⁹² Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 9, 81: *Paupertatem autem ita perfecte seruauit (...)* und vgl. ebd., Teil 1, Kap. 9, 82: *Proposuit igitur pro puritate melius obseruanda artissimum tenere silencium nec alicui loqui (...)* und vgl. ebd., Teil 1, Kap. 3, 36: (...) *in septimo uero uotum sibi uirginitatis emisit.*

¹⁹³ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 1, 124: *Propter quod uolens semper magis ac magis vniri amoris sui obiecto tam nobili sacram decreuit comunione, quam valeret, sepius frequentare.*, übers. mit „Weil sie immer mehr mit dem Objekt ihrer Liebe verbunden sein wollte, beschloss sie, so oft wie möglich zur heiligen Kommunion zu gehen.“

¹⁹⁴ Vgl. Noffke: *The Physical in the Mystical Writings of Catherine of Siena*, S. 109–129.

¹⁹⁵ Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 6, 66, übers. mit „(...), weil der Geist wächst, ist es notwendig, dass das Fleisch schwächer wird, als ob es von ihm überwunden wird.“

¹⁹⁶ Vgl. Coakley: *Women, Men, and Spiritual Power*, S. 10.

¹⁹⁷ Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 2, 31 und Teil 1, Kap. 6, 58.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 4, 44 und Teil 1, Kap. 9, 83.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 5, 176.

²⁰⁰ Ebd., Teil 2, Kap. 5, 167, übers. mit „Es ist nicht möglich, mit der Feder auszudrücken, wie viele und wie oft diese heilige Jungfrau Qualen wegen des Essens erlitten hat.“

²⁰¹ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 6, 59.

Verweigerung des Essens kann auch als ein Akt der Selbstbestimmung über den eigenen Körper und als eine Ablehnung der gesellschaftlichen, familiären Normen gelesen werden.²⁰² Möglicherweise bot das selbstgewählte Fasten der religiösen Frau die Möglichkeit, ihren individuellen christlichen Glauben zu leben.²⁰³

Eine weitere Möglichkeit, ihren Körper zu strafen, fand Katharina in diversen Selbstgeißelungen. Auch damit begann sie in der Darstellung der *Legenda Maior* im Kindesalter, indem sie ihren Körper mit einem Strick schlug.²⁰⁴ Selbstverletzendes Verhalten spielt auch in weiteren Erzählungen eine Rolle, wenn beispielsweise berichtet wird, dass Katharina sich drei Mal täglich mit der Kette schlug. Ein eindrückliches Exempel bietet der Bericht davon, wie Katharinas Mutter mit ihr ein Bad nehmen möchte, woraufhin diese sich kochendes Wasser über ihre Haut laufen ließ, um ihren Körper inmitten des Vergnügens zu quälen.²⁰⁵ Auch von einem *ignis miraculum*²⁰⁶, einem „Wunder des Feuers“, wird berichtet, als Katharinas Körper unversehrt blieb, obwohl sie mehrere Stunden auf glühenden Kohlen gelegen haben soll. Auch ihr defizitärer Schlaf wird vielfach thematisiert: Es heißt, sie hätte in Ketten auf einem Bett aus Brettern geschlafen und sei mit einer halben Stunde Schlaf in zwei Tagen ausgekommen.²⁰⁷ Immer wieder wird betont, in welchem Maße Katharina die Qualen Vergnügen bereiteten, die sie im Namen Gottes ertrug.²⁰⁸ (...) *nulla res exterior eam tantum in hac uita refrigerabat quantum tribulaciones et passionēs (...)*²⁰⁹. Denn wie bereits erwähnt hingen das körperliche Leiden und die Stärkung ihres Geistes eng zusammen. In der Vita heißt es, dass ihr Leiden die Liebe in ihrem Herzen gesteigert und der Zerfall ihrer Kräfte ihre Seele wachsen lassen hätte.²¹⁰ Die aktiven Praktiken, sowohl Katharinas Geist als auch ihren Körper betreffend, ermöglichen die Werke ihrer Nächstenliebe, die Raimund als alle anderen Taten übertreffend charakterisiert.²¹¹ Im Besonderen zählen dazu ihre Tätigkeiten in der Krankenpflege und der Armenfürsorge.

²⁰² Vgl. Erler/ Kowaleski: Introduction, S. 12.

²⁰³ Vgl. Bennet/ Karras: Women, Gender, and Medieval Historians, S. 13.

²⁰⁴ Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 2, 31.

²⁰⁵ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 7, 70: *Inuenit siquidem modum nouum corpus proprium inter delicias affligendi.*

²⁰⁶ Ebd., Teil 2, Kap. 2, 126.

²⁰⁷ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 6, 61.

²⁰⁸ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 11, 109.

²⁰⁹ Ebd., Teil 1, Kap. 11, 104, übers. mit: „(...) keine äußere Sache erfrischte sie in diesem Leben so sehr wie Leiden und Schmerzen (...)“.

²¹⁰ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 6, 212 und vgl. ebd. Teil 3, Kap. 2, 347.

²¹¹ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 2, 130.

Im Detail berichtet Raimund von Capua über Katharinas Liebe zu Kranken, von ihren Besuchen bei Aussätzigen und betont, dass sie keine Berührung gescheut hätte.²¹² Besonders in der Ausübung der Krankenpflege zeigt sich wiederholt das Zusammentreffen von Katharinas Tugenden. Raimund beschreibt mehrfach ihre *caritas, humilitas, patientia* und *spes*²¹³ – begleitet von einer *clare fidei certitudo*, also einer „klaren Gewissheit des Glaubens“. Eine weitere Tugend, die unter anderem mit Katharinas Wirken in der Pflege in Verbindung gebracht wird, ist die Unterwerfung. So heißt es: *Nec umquam sine subiectione vivere voluisset usque ad transitus sui horam (...)* ²¹⁴. Auch ihre Fürsorge für die Armen nimmt eine präzise Stellung in der Quelle ein und zeigt deutlich, wie sie verschiedene Tugenden miteinander vereinen konnte. Im Vordergrund steht erneut ihre Nächstenliebe, wenn geschrieben wird, wie sie Almosen austeilte und sogar ihre Kleidung mit Notleidenden teilte.²¹⁵ Katharinas Werke für den oder die Nächsten fasst Raimund wie folgt zusammen: *(..) conuersiones omnium malorum, profectum et augmentum bonorum siue bene dispositorum, roboraciones informorum, consolaciones desolatorum siue tribulatorum, ammoniciones spiritualium periculorum, (...)* ²¹⁶.

Die dargestellten aktiven Praktiken reichen alleine nicht aus, um Katharina eine *female spiritual authority* zuzusprechen, weshalb im Folgenden die Darstellungen ihrer sogenannten „außergewöhnlichen Manifestationen der Macht“²¹⁷ untersucht werden. Wichtig zu betonen ist, dass diese Kategorisierung nicht trennscharf ist und es Überschneidungen und Beeinflussungen gibt. Viele der bereits genannten Praktiken und Taten können als außergewöhnlich gesehen und als Wunder betitelt werden. Trotzdem soll im Folgenden gesondert auf ihre Visionen, Prophezeiungen und die vollbrachten Wunder eingegangen werden, die einen großen Raum in der *Legenda Maior* einnehmen. Bereits mit sechs Jahren erfuhr die Heilige ihre erste Vision, in der ihr Christus erschien und sie segnete, woraufhin Katharina in einen entrückten Zustand geriet.²¹⁸ Im Laufe der Erzählung nehmen Katharinas Visionen zu und es kann nicht im Einzelnen auf sie eingegangen werden. Entscheidend ist, dass sie dazu beitragen, Katharinas sich intensivierende Verbindung zu

²¹² Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 2, Kap. 4, 143.

²¹³ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 4, 146, übers. mit Liebe/ Nächstenliebe/ Wohltätigkeit, Demut, Geduld und Hoffnung.

²¹⁴ Vgl. ebd., Prolog 1, 13, übers. mit: „Sie hätte es nicht gewollt, bis an das Ende ihrer Tage ohne Unterwerfung zu leben.“

²¹⁵ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 3, 131 und Teil 2, Kap. 3, 135.

²¹⁶ Ebd., Teil 2, Kap. 7, 239, übers. mit „Wandlungen aller Übel, Fortschreiten und Wachstum des Guten oder des gut Geordneten, Stärkung der Schwachen, Trostspenden der Verlassenen oder Gequälten und Mahnungen vor geistlichen Gefahren“.

²¹⁷ Vgl. Petroff: *Body and Soul*, S. 162.

²¹⁸ Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 2, 29–30.

Gott darzustellen. Mit der Intensivierung der göttlichen Verbindung erwies Gott sich ihr als *amicus*²¹⁹, als ein „Freund“, der Katharina in aller *familiaritas*²²⁰, „Vertrautheit“, begegnen würde. Diese besondere Verbindung fand einen Höhepunkt in der Vereinigung ihrer Seele mit der göttlichen nach dem Abendmahl.²²¹ Katharinas Visionen sind in der *Legenda Maior* stets begleitet von einer körperlichen Ekstase, beschrieben durch den Ausdruck *excessus mentis*²²², also einer „Überschreitung des Geistes“. Mehrfach wird geschildert, dass Katharina in einen entrückten Zustand geriet, der nochmals die Verbindung von Katharinas Körper und Geist verdeutlicht.²²³ Auch Katharinas prophetischer Gabe wird eigens ein Kapitel gewidmet und somit ihre Außergewöhnlichkeit stark gemacht.²²⁴

Die Außergewöhnlichkeit der *mulier religiosa* findet ebenfalls Ausdruck in der Darstellung verschiedener Wunder, die sie zu ihrer Lebzeit vollbrachte. Die Wunder ihren eigenen Körper betreffend wurden bereits ausführlich dargelegt. Aber auch in Bezug auf ihre Mitmenschen lassen sich einige als Wunder bezeichnete Taten in der *Legenda Maior* finden. Eine sehr zentrale Form des Wunders, welches auch eine Verknüpfung zu den für Katharinas Leben relevanten Themen Krankenpflege und Körper darstellt, sind Heilungen. Allein durch Berührung schien es Katharina möglich, Schmerzen zu lindern. Ihre Kräfte reichten weiter bis zum Wiederbeleben von Toten, wie das Beispiel der Heilung ihrer Mutter Lapa zeigt.²²⁵ Auch wenn im Einzelnen weitere spezifische geistige und körperliche Wunder, Sakraments- und Reliquienwunder geschildert werden, muss deutlich gemacht werden, dass die bisher analysierten Praktiken und Lebensweisen alle als außergewöhnlich und wunderbar gelesen werden können. So schreibt Raimund von Capua: *Cum tamen clare uiderent non modo miracula, sed totam uitam suam fore miraculum.*²²⁶, wonach Katharinas gesamtes Leben als ein Wunder zu verstehen sei.

Die beschriebenen und analysierten aktiven Praktiken, sowie die „außergewöhnlichen Manifestationen der Macht“²²⁷ befähigten Katharina zu einem weiten Leitmotiv der *female spiritual authority*: Der Ausübung einer Führungsrolle. In den bisherigen

²¹⁹ von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 11, 112.

²²⁰ Ebd. Teil 1, Kap. 11, 112.

²²¹ Vgl. ebd. Teil 2, Kap. 6, 192.

²²² Ebd. Teil 2, Kap. 6.

²²³ Vgl. ebd. Teil 2, Kap. 6, 178.

²²⁴ Vgl. ebd. Teil 2, Kap. 10.

²²⁵ Vgl. ebd. Teil 2, Kap. 8, 251 und Teil 2, Kap. 8, 244.

²²⁶ Ebd., Teil 1, Kap. 9, 80, übers. mit „Als sie aber nicht nur ein Wunder klar sahen, sondern dass ihr ganzes Leben ein Wunder sein würde.“

²²⁷ Vgl. Petroff: *Body and Soul*, S. 162.

Erläuterungen zu einer weiblichen Führungsrolle stellte sich die Frage, welche Bedeutung ihre individuelle Persönlichkeit dabei einnimmt. In Katharinas Fall legitimierte sich ihr Führungsanspruch durch ihr außergewöhnliches Leben, der jedoch erst durch bestimmte charakterliche Eigenschaften ausgeübt und geltend gemacht werden konnte. Raimund beschreibt Katharinas Besonnenheit und Klugheit und definiert zudem eine besondere Kraft, die von ihr ausgegangen sei.²²⁸ Mehrfach wird auch ihre einzigartige Freude hervorgehoben, die alle angesteckt hätte.²²⁹ Ihren Vorbildcharakter erfüllte Katharina, indem sie selbst nach vollkommenem Glauben gestrebt hätte, wie es an mehreren Stellen heißt.²³⁰ Nach Raimund erreichte sie auch den höchsten Grad an Vollkommenheit im Leben.²³¹ Dies zeigt, dass Katharina verschiedene Eigenschaften einer Führungsperson vereinen konnte, die von einer Anhängerschaft geschätzt wurden.

Die Berichte über diese Anhängerschaft beginnen in der *Legenda Maior* erneut in Katharinas Kindheit. Raimunds Erzählungen zufolge versammelten sich *puelle*, „Mädchen“, *conuicine*, „Nachbarinnen“, und *coetaneae*, „Altergenossinnen“, um Katharina zuzuhören und ihre Taten nachzuahmen.²³² Diese Benennung der ihr folgenden Menschen, die auch als *proximi*²³³, „Nächste“, bezeichnet werden, kreiert eine Nähe und Authentizität zwischen Katharina und ihrer *famiglia* und suggeriert eine Beziehung auf Augenhöhe. Auf der anderen Seite wird Katharinas Sonderstellung innerhalb des Netzwerkes betont, wenn sie als *doxtrix*²³⁴, „Lehrerin“, bezeichnet wird. In der *Legenda Maior* wird deutlich, dass es ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Katharina und ihren Gefolgsleuten gab: Während Katharina aus den Gesprächen Erholung und Energie zog, profitierten diese auf einer geistlichen Ebene von den Interaktionen.²³⁵ Die Heiligkeit der Sieneserin verbreitete sich unter den Menschen und Raimund berichtet von einem Ereignis, bei dem tausende Menschen aus den Gegenden rund um Siena herbeikamen, um Katharina zu hören und zu

²²⁸ Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 2, 27.

²²⁹ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 2, 27 und Teil 2, Kap. 7, 240.

²³⁰ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 12, 114 und Teil 2, Kap. 3, 131.

²³¹ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 2, 130.

²³² Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 2, 31; In der Übersetzung Jungmayrs werden diese Bezeichnungen mit dem Wort „Freundinnen“ und „Gespielinnen“ übersetzt, was eine starke Interpretation der Quelle ist.

²³³ Ebd., Teil 2, Kap. 14, 154.

²³⁴ Ebd., Teil 1, Kap. 10, 101.

²³⁵ Ebd., Teil 2, Kap. 4, 154: (...) *et spiritalem fructum non paruum producere proximorum noua* (...), übers. mit „(...) und eine neue, nicht kleine, geistliche Frucht bei den Nächsten hervorbringen (...)“.

sehen.²³⁶ Deutlich wird, dass sich bereits zu Lebzeiten ein Kult um Katharina bildete und sie über die Grenzen ihrer Stadt, ihres Geschlechts und ihrer Konfession hinaus wirkte. Zu berücksichtigen ist zudem die Bezeichnung, die ihr ihre Anhänger*innen verliehen: *'O mater', sic enim eam omnes uicitabamus, (...)*²³⁷. Ihre Bezeichnung als Mutter erscheint nach der Analyse von Katharinas *female spiritual authority* schlüssig und ist doch ebenso irritierend, da Katharina die Rolle einer Mutter in der Darstellung auf vielen Ebenen überstieg. Doch auch hier gilt es erneut, Katharina als vielschichtigen Charakter zu begreifen und ihre Bezeichnung als Mutter einer Anhängerschaft als ein Puzzleteil aus dem Gesamtkomplex ihrer Person zu begreifen.

Neben der Bezeichnung als *mater* lassen sich weitere prägnante Passagen finden, in denen Katharinas Gender explizit benannt und gegebenenfalls kommentiert und bewertet wird. Ihre diversen Benennungen in der Hagiographie könnten ein interessanter Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen sein. Für diese ist Ausführungen relevant, dass sie verschiedene gendermarkierende Namen und Rollen erhält. Dazu zählen neben *mater* auch *virgo*²³⁸, *sororis de penitencia beati Dominici*²³⁹, *ancilla christi*²⁴⁰, *filia*²⁴¹, *sponsa*²⁴², *martyr et regina*²⁴³. Die verschiedenen Rollen, die sie als Frau einnahm, werden wiederholt thematisiert und können als Betonung ihrer Weiblichkeit auf der einen und Komplexität ihrer Person auf der anderen Seite gedeutet werden. Häufig kommt es zudem vor, dass ihr Gender mit bestimmten Eigenschaften verknüpft wird. So wird sie bereits im Prolog als *femina sexu fragilis*²⁴⁴, also als eine Frau, die dem schwachen Geschlecht angehörte, bezeichnet. Im Anschluss führt Raimund allerdings aus, dass Gott vorzugsweise in diesem weiblichen, schwächeren Geschlecht einen *habundanciam graciaram*, einen „Überfluss an Gnaden“, hervorbrachte.²⁴⁵ Damit zieht er eine klare Verbindung zwischen den für die Heiligkeit so relevanten Tugenden und ihrer Weiblichkeit. Doch es lassen sich auch zahlreiche ähnliche „Selbstbezeichnungen“ Katharinas in der Vita finden. Inwiefern

²³⁶ von Capua: *Legenda Maior*, Teil 2, Kap. 7, 239: *Vidi ego aliquando mille uel eo amplius utriusque sexus homines simul de montanis et alijs regionibus comitatus Senensis adeam uidendam et audiendam tuba uocante inuisibili concurrisse (...)*.

²³⁷ Ebd., Teil 1, Kap. 10, 99, übers. mit: „Oh Mutter“, denn so riefen wir sie alle, (...)“.

²³⁸ Ebd., Prolog 1, übers. mit „Jungfrau“.

²³⁹ Ebd., Prolog 1, übers. mit „die Schwester der Buße des seligen Dominikus“ oder „Laienschwester des heiligen Dominikus“.

²⁴⁰ Ebd., Teil 1, Kap. 5, 52, übers. mit „Magd Christi“.

²⁴¹ Ebd., Teil 1, Kap. 11, 103, übers. mit „Tochter“.

²⁴² Ebd., Teil 1, Kap. 11, 104, übers. mit „Braut“.

²⁴³ Ebd., Teil 1, Kap. 12, 116, übers. mit „Märtyrerin und Königin“.

²⁴⁴ Ebd., Prolog 1, 5.

²⁴⁵ Ebd., Prolog 1, 5.

der Begriff „Selbstbezeichnung“ an dieser Stelle passend ist, in einer von ihrem Beichtvater verfassten Quelle, muss hinterfragt werden. Wenn man allerdings die Hagiographie als kommunikativen Akt begreift, der gesellschaftliche Diskurse spiegelt, ist es aufschlussreich, wenn Katharina sich darin als arm und gebrechlich oder schwach bezeichnet.²⁴⁶ Sie formulierte deutlich: *Sexus enim contradicit (...)*, also dass ihr Geschlecht widersprechen würde und sie nicht befähigen würde zu lehren. Gott erwiderte ihr daraufhin: *Non est apud me masculus et femina (...), sed cuncta sunt equalia coram me*²⁴⁷. Diese Selbst- und Fremdbezeichnungen Katharinas scheinen allerdings nicht vollständig mit dem Bild, das ihre Vita, ihre Selbstzeugnisse und ihr Kult schaffen, übereinzustimmen. Die ihr zugesprochene Rolle als arme und schwache Frau steht in Kontrast zu ihren Taten, Wundern und hebt ihre Außergewöhnlichkeit deutlich hervor. Dass sie ihre Wunder trotz und nicht wegen ihres Gender vollbringt, wird bereits als Wunder wahrgenommen. Die Analyse konnte zeigen, dass Katharina von Siena in der Darstellung der *Legenda Maior* diverse Leitmotive und Tugenden erfüllte, die ihr eine *female spiritual authority* ermöglichten. Diese wiederum befähigte sie zu einer führenden Position und Außergewöhnlichkeit, die in der *Legenda Maior* genutzt werden konnte, um Katharinas Heiligkeit zu legitimieren. Die Analyse hat aber ebenfalls deutlich gemacht, dass die Heilige das Konzept einer *female spiritual authority* an bestimmten Stellen überschreitet. Besonders in den Passagen, in denen ihr Gender klar thematisiert wird, wird deutlich, dass die Komplexität der Heiligen über die Einordnung in ein binäres System hinausgeht. Die Untersuchungen haben gezeigt, dass Katharinas Leben sich durch Transgressionen auszeichnete und das Konzept einer *female spiritual authority* keine ausreichenden Möglichkeiten der Einordnung dafür bietet. Deshalb sollen im Folgenden Katharinas Transgressionen im Kontext des ihr zugesprochenen weiblichen Gender näher untersucht werden.

²⁴⁶ von Capua: *Legenda Maior*, Teil 2, Kap. 1, 121: (...) *ego misella et omni ex parte fragilis esse utilis animabus?*.

²⁴⁷ Ebd., Teil 2, Kap. 1, 122, übers. mit „Es gibt bei mir weder Mann noch Frau (...), alles ist gleich vor mir (...)“.

3.2 Transgressionen der Weiblichkeit

Die Analyse von Katharinas *female spiritual authority* konnte diverse Grenzüberschreitungen aufzeigen. Im Folgenden wird die Arbeit sich auf Transgressionen in der Kategorie ihres Gender konzentrieren und in einem ersten Schritt Passagen untersuchen, in denen eine Ablehnung weiblicher Gendermarkierungen und eine Annahme männlicher Gendermarkierungen stattfindet. Besonders aussagekräftig erscheint der Bericht davon, wie irrelevant für Katharina das Streben nach einer weiblichen Schönheit war: Nur ihre Schwester konnte sie dazu bewegen, sich der Zurechtmachung zu widmen.²⁴⁸ Doch auch das hatte nach Raimund keine nachhaltige Wirkung und Katharina wirkte sogar aktiv dagegen, indem sie sich ihre Haare und damit eine weibliche Gendermarkierung abrasierte.²⁴⁹ Zudem beharrte Katharina auf ihrem Keuschheitsgelübde und weigerte sich, einer Hochzeit mit einem Mann zuzustimmen. Jungmayr übersetzt aus der *Legenda Maior*, dass sie generell wenig Interesse an Männern gezeigt hätte.²⁵⁰ Katharinas Beharren auf dem Eintritt in das Mantellat könnte diese Interpretation stützen. Sie widmete damit ihr Leben Gott und wich deutlich von den weiblichen Rollenvorstellungen ihrer Zeit ab. Ihr Leben als *mantellata* böte durchaus Möglichkeiten, sie in die Kategorie eines *third gender* einzuordnen.

Das Ablehnen weiblicher Gendermarkierungen geht in Katharinas Vita einher mit dem Annehmen männlicher Gendermarkierungen. Diese konstituieren sich unter anderem aus der engen Beziehung zum Dominikanerorden. Der Heilige Dominikus, der Katharina als Vorbild diente, ist prägend für ihre Vita. Die besondere Beziehung zu dem Orden und ihr Respekt zeigen sich in Passagen wie jener, in der sie die Fußspuren der an ihrem Haus vorbeilaufenden Dominikaner küsst.²⁵¹ Raimund beschreibt ausdrücklich Katharinas Verlangen, in den Orden einzutreten.²⁵² Dass sie als weiteres Vorbild die Heilige Eufrosina auserkor, zeigt, dass sie die Möglichkeit eines Ordensbeitrittes ernsthaft in Betracht zog. Eufrosina, deren Beinamen Katharina schon als Mädchen trug, gab sich als Mann aus,

²⁴⁸ von Capua: *Legenda Maior*: Teil 1, Kap. 14, 42: (...) *e qua pluries superius facta est mencio, aduocauit mandans ei, quod sororem suam omnino induceret, vt ornatui corporali iuxta patrie morem intenderet ac faceret (...)*.

²⁴⁹ Ebd., Teil 1, Kap. 4, 47: (...), *mox arripiens forfices capillos, in quibus tam graviter se peccasse putabat quosque nimium odiebat, (...)*.

²⁵⁰ Ebd., Teil 1, Kap. 4, 45: (...) *nec tamen propter hoc numquam fieri potuit, quod cor virginis in genere uel in specie ferretur ad homines aut eciam voluntarie hominibus vortus suum ostenderetur, licet oracionis feruor et meditacionis assiduitas tepescendo remicteretur.*

²⁵¹ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 3, 38.

²⁵² Ebd., Teil 1, Kap. 3, 38: *Hinc creuit in mente eius desiderium maximum intrandi ordinem illum, ut posset cum alijs fratribus animarum saluti prodesse.*

um in ein Mönchskloster einzutreten.²⁵³ Eine dritte Gruppe, die Katharina als Vorbild diente und an der sie ihr Leben orientieren wollte, sind die Wüstenväter, deren Eremitentum Katharina wohl inspirierte. Als es in der Vita zu einem Vergleich mit heiligen, verheirateten Frauen kommt, wird dieser schnell abgetan und wirkt dadurch perspektivlos.²⁵⁴ Dass Katharina nach Raimunds Darstellung ihr Leben an den Wüstenvätern, dem Heiligen Dominikus und der Heiligen Eufrosina orientieren wollte, zeigt deutlich ihr Streben nach einem transgressiven und kategorienverweigernden Leben.

Das Annehmen männlich gelesener Gendermarkierungen ihr Aussehen betreffend wird ebenfalls in der *Legenda Maior* thematisiert. In diversen Passagen verändert sich Katharinas Aussehen und sie erhält männliche Attribute. Raimund schildert, wie Katharinas Gesicht sich in das eines bärtigen Mannes verwandelte, welches er als Gesicht des Herrn identifiziert.²⁵⁵ Ebenso wird Katharina in weiteren Visionen in den Herrn umgewandelt. Über ihre erste Vision heißt es, dass sie sich in jenen verwandelte, den sie voll Freude anblickte.²⁵⁶ Auch die Kleidung spielt eine wichtige Rolle und Raimunds Berichten zufolge verfolgte Katharina lange das Vorhaben, sich nach dem Vorbild der Heiligen Eufrosina des *cross-dressings* zu bedienen und als Mann verkleidet in einen Orden einzutreten.²⁵⁷ Raimund beschreibt Katharinas *desiderius*, ihre „Sehnsucht“ oder ihr „Verlangen“, das Habit der Predigerbrüder zu tragen.²⁵⁸ In einer weiteren aufschlussreichen Passage wird beschrieben, dass sie ihre Kleidung an Bedürftige verschenkte, wodurch ein Vergleich zum Heiligen St. Martin gezogen wird.²⁵⁹

Auch in weiteren Bereichen zeigen sich deutlich Transgressionen von Katharinas Weiblichkeit und sie nimmt männlich dominierte Räume ein. Dazu zählen in der *Legenda Maior* im Besonderen ihr Wissen sowie ihr politisches Handeln in der Öffentlichkeit, das

²⁵³ Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 3, 38; zur Heiligen Eufrosina als Exempel für das Motiv des *cross-dressings* vgl. weiterführend Montesano: *Cross-dressing in the Middle Ages*, S. 53–54.

²⁵⁴ Vgl. ebd., Teil 1, Kap. 11, 105: *Quod si desideras Deo placere, numquid non et sancte nupserunt? Saram considera, Rebecham pariter et Rachelem.*

²⁵⁵ Ebd., Teil 1, Kap. 9, 90: *Eratque facies oblonga etatis medie non prolixam habens barbam coloris triticei magestatemque perferens in aspectu, ex qua se manifeste dominum ostendebat nec aliam protunc ibi faciem discernere poteram preter illam.*

²⁵⁶ Ebd., Teil 1, Kap. 2, 30: (...) *quod mox mente rapta et franformata in eum, quem cum tanta delectatione videbat (...).*

²⁵⁷ Ebd., Teil 1, Kap. 3, 38: *Sic ista remotas ad partes accedens, ubi esset ignota, fingendo se masculinum ordinem predicatorum intraret, vbi posset subuenire pereuntibus animabus.*

²⁵⁸ Ebd., Teil 1, Kap. 5, 53: *Ceterum hoc ipso tempore cepit quoddam desiderium in mente virginis sancte cottidie magis succrescere, quod tamen fuerat, ut superius dictum est, in sua infancia inchoatum et nunc propter tuicionem sue uirginitatis extitit renouatum, accipiendi scilicet et induendi habitum ordinis fratrum predicatorum, cuius beatissimus Dominicus fuit dux et institutor et pater.*

²⁵⁹ Ebd., Teil 2, Kap. 3, 138: (...), *que inoccultis elemosinis beatissimi sequens Nicolai uestigia, in propriarum uestium dono glorioso assimilata Martino suorum operum comprobacionem meruit non tantum per uisionem saluatoris et quam acceptacionem uerbalem percipere, (...).*

sich durch eine ungewöhnliche Mobilität auszeichnet. Als Raimund Katharinas außergewöhnliche Bildung thematisiert, wird ihr Gender deutlich hinterfragt. Über ihr verfasstes Buch heißt es: (...), *quis possit imaginari aut credere illum factum per feminam?*²⁶⁰. An anderer Stelle wird Katharinas *sapientia in tam exiguo et paruo suviecto*²⁶¹, also ihre „Weisheit in ihrem kleinen und bescheidenen Zustand“, als außergewöhnlich betont. Einher mit der Erkenntnis, dass Katharinas Wissen untypisch für ihr Gender war, gehen Vergleiche mit dem männlichen Gender. Raimund schreibt beispielsweise, dass Katharina lesen konnte, wie ein *doctissimus*, ein „Gelehrter“.²⁶²

Eine weitere Transgression der Weiblichkeit ist ihrem aktiven politischen Wirken in der Öffentlichkeit zu sehen, das verbunden war mit einer außergewöhnlichen Mobilität. Auch wenn die Untersuchung von Katharinas Machtausübung in privaten versus öffentlichen Räumen auf eine möglicherweise zu starke Dichotomie fußt, erscheint Katharinas *agency* in der Öffentlichkeit durchaus besonders.²⁶³ Die Vielzahl an Reisen, die Katharina an verschiedenste Orte unternahm, wird in der *Legenda Maior* wiederholt thematisiert.²⁶⁴ Die Reisen werden dabei im Auftrag Gottes gesehen und betonen Katharinas Intention, den Menschen zu helfen.²⁶⁵ Auffällig ist, dass ihr Handeln als politische Akteurin vergleichsweise wenig Raum einnimmt. Die Berichte über ihre Reisen werden immer verbunden mit Erzählungen über vollbrachte Heilungen und Wunder. Dass sie sich unter anderem für einen Kreuzzug einsetzte, wird erwähnt, jedoch auch um über ihre prophetische Gabe zu berichten.²⁶⁶ Daraus lässt sich schließen, dass Katharinas Mobilität und öffentlichkeitswirksames Handeln als Transgressionen benannt, aber weiterhin mit den Leitmotiven einer *female spiritual authority* verknüpft werden.

Nachdem dargestellt wurde, in welchen Bereichen Katharina in der Darstellung Raimund von Capuas weibliche Gendermarkierungen ablegte beziehungsweise ablehnte und männlich Gendermarkierungen annahm, soll nun der Blick auf Passagen gelenkt werden, in denen Katharinas Attribute geschlechtsunspezifisch scheinen. Exemplarisch soll auf Passagen verwiesen werden, in denen sie einen Raum außerhalb der binären Vorstellung

²⁶⁰ von Capua: *Legenda Maior*; Prolog 1, 8, übers. mit „Wer könnte sich vorstellen, dass es das Werk einer Frau ist?“.

²⁶¹ Ebd., Teil 1, Kap. 3, 40.

²⁶² Ebd., Teil 1, Kap. 11, 113: (...) *omnem sciuit litteram legere tam velociter et expedite sicut quicumque doctissimus*.

²⁶³ Vgl. Erler/ Kowaleski: Introduction, S. 5.

²⁶⁴ von Capua: *Legenda Maior*, Teil 2, Kap. 4, 153: (...) *ui eam comitabamur itinerando per diuersas muni partes, ubi nusquam prius fueramus* (...).

²⁶⁵ Ebd., Teil 3, Kap. 1, 333: (...) *quia ex obediencia Dei et vicarij sui ac pro salute animarum iui, quocumque iui*.

²⁶⁶ Vgl. ebd., Teil 2, Kap. 10, 290–293.

einnehmen konnte. Passagen, in denen Katharina ihres Gender enthoben wird, zeigen sich vor allem, wenn die Liebe zu Gott im Mittelpunkt steht. Über eine Seele, die ihren Schöpfer liebt, sagt Katharina an einer Stelle, dass diese sich keines geschaffenen Wesens entsinne.²⁶⁷ An anderer Stelle heißt es, dass durch die Liebe das Herz so stark entbrennen würde, dass sie ihr eigenes Geschlecht dadurch vergessen würde.²⁶⁸ An mehreren Stellen erscheint das Herz als ein Symbol, das für die Auseinandersetzung mit Katharinas Transgressionen wichtig erscheint. Eine Schlüsselsequenz ist die *cordis miraculosam mutationem*²⁶⁹, die „wundersame Veränderung des Herzens“, nach der Katharina eine neuartige Reinheit und Demut in sich verspürte.²⁷⁰ Diese Veränderung oder Erneuerung des Herzens, die mit der Trennung von Katharinas Körper und Seele einherging, wird detailliert geschildert und Raimund schreibt, dass er einen solchen Vorgang nirgendwo über einen oder eine Andere gelesen habe.²⁷¹ Die Subjektivität und Individualität der transgressiven Erfahrung, die die *Trans Studies* als Schwerpunkt setzen, bieten an dieser Stelle einen sinnvollen Anknüpfungspunkt. In den gezeigten Passagen konnten zudem Katharinas besondere *agency* und diverse Transgressionen, durch die sie sich außerhalb binärer Geschlechtergrenzen bewegt, deutlich werden.

Besonders aufschlussreich und erkenntnisbringend sind die Erzählungen über die Keuschheit der Heiligen. Ein ganzes Kapitel innerhalb der Hagiographie widmet sich ihrem Versprechen, Jungfrau zu bleiben. Dort heißt es, dass sie bereits mit sieben Jahren ihr *uotus uirginitatis*²⁷² ablegte. Die Keuschheit ist ein wiederkehrendes Motiv in Katharinas Vita und hob sie von ihren Mitmenschen ab. Bei ihrem Eintritt in das Mantellat wurde ihre jungfräuliche Keuschheit sogar mit jener der anderen verwitweten Bußschwestern verglichen und als noch reiner charakterisiert. Katharinas Keuschheit zeigte sich auch in ihrer Kleidung und Raimund argumentiert, dass sie das Gewand der *mantellate* aufgrund

²⁶⁷ von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 10, 100: (...) *quod talis anima nec se nec aliquam creaturam uidet nec diligit nec sui nec alicuius creature penitus memoratur.*

²⁶⁸ Ebd., Teil 2, Kap. 5, 165: *Insuper erga salutem proximorum tam uehementer accendetur cor tuum, quod proprij sexus oblita quasi ex toto conuersacionem preteritam omnino mutabis hominumque ac feminarum consorcium, prout asooles, non uitabis, ymo pro salute animarum ipsorum et ipsarum teipsam expones pro uiribus ad omnes labores. (...).*

²⁶⁹ Ebd., Teil 2, Kap. 6, 182.

²⁷⁰ Ebd., Teil 2, Kap. 6: *Existo ardore producitur inmente mea quedam renouacio puritatis simul et humilitatis in tantum, (...).*

²⁷¹ Ebd., Teil 3, Kap. 1, 331: *Quod luce clarius patuit, quando, ut diffuse in secunde partis capitulo recitauit, ex diuini amoris uehementia cor eius scissum est a summo usque dorsum et anima eius a corpore separata, quod nusquam de alio uel de alia recolo me legisse.*

²⁷² Ebd., Teil 1, Kap. 3, 36: (...) *in septimo uero uotum sibi uirginitatis emisit.*

ihrer jungfräulichen Unschuld mit größerer Berechtigung trug.²⁷³ Kleidung als Symbol von Katharinas Keuschheit wird durch Ausdrücke wie *puritas vestis*²⁷⁴ beschrieben und deutlich, als sie ihr Oberkleid nicht an Bedürftige gab, da dieses ihre Jungfräulichkeit symbolisierte.²⁷⁵ Katharinas Jungfräulichkeit und Keuschheit bieten aus gendertheoretischer Sicht spannende Perspektiven. Klinger deutet diese vor dem Hintergrund einer nicht binär-oppositär Geschlechterdifferenz als „Reinigung vom minderen Geschlecht“ und Möglichkeit der „Übernahme von Attributen religiöser Autorität und Autonomie“²⁷⁶. Auch Lifshitz verdeutlicht in ihrem Aufsatz die besondere Rolle, die religiöse Frauen durch ihre Jungfräulichkeit und Keuschheit einnehmen konnten.²⁷⁷ Daran anschließend wäre eine weitere Option, Katharinas Keuschheit in das Konzept eines *third gender* einzuordnen, das einen Raum für Lebensentwürfe abseits der binären Norm schafft.

Ein weiterer Gegenstand, den es bei der Untersuchung der Darstellung Katharinas abseits von weiblichen und männlichen Gendermarkierungen zu thematisieren gilt, ist die Darstellung ihres Körpers. Besonders prägnant erscheinen die Passagen, in denen geschildert wird, wie die Heilige sich in Ekstase befand und ihr Körper mit einer sogenannten Entrückung auf die Überschreitung des Geistes reagierte. Raimund beschreibt Katharinas versteifende Glieder und einen Körper ohne jegliches Bewusstsein.²⁷⁸ Die Begegnung mit Gott in der erlebten Entrückung wird von Klinger als „Herzstück der Mystik“²⁷⁹ bezeichnet und konstituiert erst ein mystisches Subjekt zwischen einer dies- und einer jenseitigen Realität. Darüber hinaus wird immer wieder berichtet, wie sich Katharinas Gesicht verklärte. Raimund beschreibt einen *claritas vultus*, also einen „Glanz des Gesichtes“, der Katharina ihrer Erscheinung enthob.²⁸⁰ Auch die bereits betonte Enthaltensamkeit während des Essens und die Selbstgeißelungen führten zu körperlichen Transgressionen. Besonders die *Trans Studies* können den transgressiven Charakter Katharinas Körpers bestimmen und ermöglichen eine Einordnung abseits binärer Geschlechtergrenzen.

Die Analyse der Darstellungen der Transgressionen von Katharinas Weiblichkeit konnten verdeutlichen, dass Aushandlungen rund um das Gender der Heiligen eine Rolle in der

²⁷³ von Capua: *Legenda Maior*, Teil 1, Kap. 7, 76: *Jpsa enim propius apciusque ac dignius habitum illum portabat quam omnes ipse.*

²⁷⁴ Ebd., Teil 1, Kap. 3, 37.

²⁷⁵ Ebd., Teil 2, Kap. 3, 136: *Vere, karissime, si liceret michi absque tunica hac remanere, libentissime traderem eam tibi.*

²⁷⁶ Klinger: *Als sei Ich ein Anderer*, S. 99–100.

²⁷⁷ Lifshitz: *Priestly Women, Virginal Men*, S. 87–102.

²⁷⁸ von Capua: *Legenda Maior*, Teil 2, Kap. 6, 178: (...) *omnes sensus corporei proprio actu pro tunc erant priuati.*

²⁷⁹ Klinger: *Als sei Ich ein Anderer*, S. 83.

²⁸⁰ Vgl. von Capua: *Legenda Maior*, Teil 2, Kap. 12, 316.

Legenda Maior spielen und ihre Außergewöhnlichkeit verdeutlichen. Es konnte gezeigt werden, dass Katharina unter anderem weibliche Gendermarkierungen ablehnte und männliche Gendermarkierungen annahm. Diese Passagen gehen einher mit Erzählungen und Formulierungen, die Katharina jenseits jeglicher Gendermarkierungen ansiedeln. Einzelne Aspekte wie die Keuschheit Katharinas bieten Anknüpfungspunkte, sie in ein *third gender* einzuordnen. Da dieses aber eine binäre Vorstellung stützt und die Komplexität des Gender-Diskurses in der *Legenda Maior* darüber hinausgeht, wurde deutlich, dass die Darstellungen Katharinas sich schlussendlich durch eine Kategorienverweigerung und Transgressivität auszeichnen, die sie zu einer Heiligen „beyond gender“²⁸¹ machen.

²⁸¹ van Dijk: Epilogue, S. 272.

Fazit

Die vorliegende Arbeit hatte zum Ziel, anhand drei verschiedener Konzepte die Darstellung und Relevanz des Gender der Heiligen Katharina von Siena in der von Raimund von Capua verfassten Heiligenvita *Legenda Maior* zu untersuchen. Das vorgestellte binäre Konzept einer *female spiritual authority* beschreibt, wie religiöse Frauen ihre geistliche Autorität legitimieren und praktizieren konnten. Dies stellte eine Voraussetzung für eine geistliche Führungsrolle dar und konnte auch zur Legitimation weiblicher Heiligkeit dienen. Leitmotive dieser *female spiritual authority* konnten untergliedert werden in aktive Praktiken und „außergewöhnliche Manifestationen der Macht“²⁸². Die Bedeutung von Netzwerken wurde ebenso deutlich wie die Existenz von Spannungsverhältnissen zu männlichen geistlichen Autoritäten. Dabei konnte gezeigt werden, dass dieses Modell, das sich innerhalb eines binären Gendersystems bewegt, für die Einordnung Heiliger, die sich maßgeblich durch Transgressivität auszeichnen, an seine Grenzen stößt.

Auf Grundlage der Erkenntnis, dass es auch im Mittelalter Aushandlungen von und Räume für zwei oder mehr Gender gegeben hat, wurde der Diskurs um zwei Konzepte der *Gender Studies* erweitert. Das Konzept eines *third gender* bietet die Möglichkeit der Einordnung von Menschen, die von den normativen, binären Geschlechterordnungen abzuweichen scheinen. Eine für die Untersuchung Heiliger interessante Perspektive bot die Frage, inwiefern religiöse Menschen ein sogenanntes drittes Geschlecht im Mittelalter gebildet haben könnten. Deutlich wurde aber auch, dass sich das Konzept eines *third gender* innerhalb eines dominanten binären Diskurses bewegt und zudem zur Sicherung und nicht zwangsläufig Öffnung der binären Geschlechtergrenzen beitragen kann. Mit diesem Wissen konnte der Diskurs durch Perspektiven der *Trans Studies* erweitert werden. *Trans* wurde dabei als analytischer Begriff verstanden und nach Bychowski als ein „doing beyond just a state of being“²⁸³. Dies beinhaltet eine Transgression und Überwindung sozialer Normen, die im Kontext der Kategorie Gender genderqueere, -fluide und non-binäre Menschen einbezieht. Damit zeigte sich die Relevanz der *Trans Studies* für die Mediävistik. Insbesondere bildeten die Untersuchung von Heiligen und die Analyse von Hagiographien einen spannenden Ausgangspunkt für Trans-Historizität, der in die Frage mündete, inwiefern Heilige durch ihre transgressive Lebensweise „beyond gender“²⁸⁴ anzusiedeln sind.

²⁸² Vgl. Petroff: *Body and Soul*, S. 162.

²⁸³ Bychowski: *Trans textuality*.

²⁸⁴ van Dijk: *Epilogue*, S. 272.

Um die Ergebnisse der späteren Analyse richtig deuten und einordnen zu können, wurde die Heilige Katharina von Siena in ihren verschiedenen gesellschaftlichen Rollen, die sie zu Lebzeiten einnahm, vorgestellt. Ihr Leben als *mulier religiosa*, geistliche Leiterin einer Anhängerschaft, politische Akteurin sowie Produzentin verschiedener Schriften verdeutlichen ihre außergewöhnliche *agency* und ein „category-defying life“²⁸⁵. Trotzdem muss Katharinas Abhängigkeit von Begleiter*innen und klerikalen Autoritäten deutlich gemacht und der Kult um ihre individuelle Person kritisch hinterfragt werden. Als besonders relevant stellte sich die Beziehung Katharinas zu ihrem Beichtvater und dem Verfasser ihrer Hagiographie Raimund von Capua heraus. Wenn also in der Analyse die Darstellung von Katharinas Gender untersucht wurde, so muss der männliche Filter des Verfassers ebenso berücksichtigt werden wie seine Absicht, Katharina als „model of Dominican sainthood“²⁸⁶ zu inszenieren. Ausblickend wäre es deshalb sicher erkenntnisbringend, die Analyse auf einen weiteren Quellenkorpus auszuweiten, beispielsweise die von Katharina verfassten Briefe oder Bücher.

Eine Analyse der Heiligenvita *Legenda Maior* sollte Erkenntnisse über die Darstellung von Katharinas Gender mithilfe der vorgestellten Konzepte bringen. In einem ersten Teil wurde die Darstellung von Katharinas *female spiritual authority* anhand der ausdifferenzierten Leitmotive und Tugenden näher untersucht. Es konnte gezeigt werden, dass Katharina durch aktive religiöse Praktiken (regelmäßiges Beten, die Beichte und einen besonderen Einsatz in der Krankenpflege und Armenfürsorge) sowie „außergewöhnliche Manifestationen der Macht“²⁸⁷ (Visionen, Prophezeiungen und Wunder) die Leitmotive erfüllte, die ihr eine *female spiritual authority* verliehen. Auch die Tugenden der Demut, der Unterwerfung und im Besonderen der Nächstenliebe vereinte Katharina laut der Darstellung Raimund von Capuas in außergewöhnlicher Art und Weise. Sie konnte zudem eine Führungsrolle innerhalb eines geistlichen Netzwerkes einnehmen. Die Analyse von Katharinas *female spiritual authority* verdeutlicht Raimunds Intention, Katharina zu einem Vorbild dominikanischer Heiligkeit zu inszenieren und lassen ihre weiteren gesellschaftlichen Rollen sowie ihre besondere *agency* in männlich dominierten Räumen als weniger relevant erscheinen. Dennoch wurde im ersten Teil der Analyse deutlich, dass zahlreiche Grenzüberschreitungen, unter anderem Katharinas Gender betreffend, eine Rolle in der *Legenda Maior* spielen. Auch in Passagen, in denen Katharinas weibliches

²⁸⁵ Vgl. Luongo: *The Sainly Politics of Catherine of Siena*, S. 7.

²⁸⁶ Vgl. Webb: *Catherine of Siena's Heart*, S. 811.

²⁸⁷ Vgl. Petroff: *Body and Soul*, S. 162.

Gender eindeutig benannt wird, werden Widersprüche deutlich und eine eindeutig weibliche Identifikation ihrer Person erscheint damit zu vereinfachend. Die Untersuchung der Darstellung von Katharinas *female spiritual authority* konnte schließlich Gender-Transgressionen sichtbar machen, bot aber in dieser Hinsicht nicht ausreichend differenzierte Perspektiven und Einordnungsmöglichkeiten.

In einem zweiten Teil der Analyse wurden die Grenzüberschreitungen im Bereich des Gender genauer in den Blick genommen. In exemplarischen Passagen konnte gezeigt werden, wie Katharina auf verschiedenen Ebenen weibliche Gendermarkierungen ablehnte und männliche Gendermarkierungen annahm. Dies geschah sowohl auf einer äußerlichen Ebene durch *cross-dressing*, der Darstellung Katharinas als bärtige Frau oder dem Abrasieren ihrer Haare. Darüber hinaus nahm Katharina eine hohe *agency* in gesellschaftlich männlich dominierten und öffentlichen Räumen ein. Dies zeigen die Beschreibungen ihrer Mobilität, Bildung, der politischen Aktivität und geistlichen Führungsrolle. Als erkenntnisbringend stellten sich ebenfalls Passagen heraus, in denen Katharinas Gender jenseits einer männlichen oder weiblichen Einordnung erscheint. Dazu zählen Beschreibungen ihres entrückten Körpers, ihres Herzens und ihrer Keuschheit.

Die Analyse hat gezeigt: Katharinas Leben zeichnet sich in der *Legenda Maior* durch Grenzüberschreitungen aus. Die Betrachtungen ihrer *female spiritual authority* verdeutlichen Grenzüberschreitungen im Kontext von Katharinas Gender, für die das Konzept des *third gender* und die *Trans Studies* Einordnungsmöglichkeiten geben. Es stellt sich die Frage, ob von einer Wechselwirkung zwischen Katharinas *female spiritual authority* und ihren Transgressionen auszugehen ist: Waren die Grenzüberschreitungen nur aufgrund ihrer religiösen Autorität möglich oder erhielt sie diese nur in Einbeziehung der Transgressionen? Gerade wenn man die Möglichkeit einer wechselseitigen Beziehung von religiöser Autorität und Grenzüberschreitung in Erwägung zieht, werden die Chancen, die die Untersuchung einer *female spiritual authority* bringt, deutlich. Doch auch die Konzepte der *Gender Studies* bieten produktive Perspektiven und Einordnungsmöglichkeiten. So scheint argumentativ plausibel, Katharina aufgrund ihrer alternativen Lebensweise und im Besonderen aufgrund ihrer Keuschheit in die Kategorie eines *third gender* einzuordnen. Die Anwendung dieses Konzeptes bot die Möglichkeit, Katharinas Leben abseits von gesellschaftlichen Normen zu verdeutlichen. Berücksichtigt werden muss aber erneut, dass auch diese Kategorisierung mit einer Beschränkung einhergeht. Es stellt sich die Frage, inwiefern eine Konzentration auf Katharinas Keuschheit der aufgezeigten Komplexität ihrer dargestellten Lebensweise gerecht wird. Ein großes Potential bieten

darüber hinaus die *Trans Studies*, die Katharina aufgrund ihrer Grenzüberschreitungen eine Transgressivität im Sinne der Sprengung gesellschaftlicher Normen zusprechen und Katharinas besondere *agency* verdeutlichen. Als besonders erkenntnisbringend stellte sich die Betrachtung der Darstellung von körperlichen Transgressionen heraus. Grenzüberschreitungen in der Kategorie des Gender konnten in der Analyse ebenso aufgezeigt werden, wie auch der Blick für weitere Transgressionen geöffnet werden konnte.

Trotzdem muss kritisch reflektiert werden, dass sich diese Arbeit dem Leben einer bekannten, breit rezipierten und viel erforschten Frau widmet und es nicht erstrebenswert ist, ausschließlich die Geschichten einzelner, teilweise sehr privilegierter Persönlichkeiten sichtbar zu machen.²⁸⁸ In Zukunft ist es nötig, den Blick zu öffnen und auch die Geschichten unbekannter und marginalisierter Identitäten zu schreiben. Die Arbeit hatte nicht den Anspruch, eine historische Wahrheit über Katharina von Siena zu formulieren, sondern anhand der Darstellung ihrer Heiligkeit gesellschaftliche Gender-Diskurse im Mittelalter sichtbar zu machen und aufzuzeigen, dass Vorstellungen über ein Leben jenseits der gängigen Geschlechterrollen existierten. Es wurde deutlich, dass Transgressionen die *Legenda Maior* durchziehen und dass Katharinas Gender-Transgressionen nur ein Teil davon sind. Katharina von Siena wird in der *Legenda Maior* nicht durch ihr Gender charakterisiert, sondern durch ihre Außergewöhnlichkeit: Sie erscheint als Grenzgängerin mit einer außergewöhnlichen *agency*. Für die Legitimation ihrer Heiligkeit kann ihre *female spiritual authority* in der *Legenda Maior* zwar genutzt werden, aber Katharina wirkte darüber hinaus. In der Hagiographie erscheint sie als eine Heilige „beyond gender“²⁸⁹. In dem ihrer Vita entnommenen Zitat aus der Einleitung heißt es, dass Katharina ihr Geschlecht vergessen soll. Da die Aushandlungen über ihr Gender die *Legenda Maior* prägen, lässt sich zwar möglicherweise nicht Katharinas Geschlecht vergessen – die Darstellung ihrer Person kann aber durchaus in Teilen jenseits des ihr zugewiesenen weiblichen Geschlechts angesiedelt werden. Ob sie in der Darstellung weibliche Gendermarkierungen ablehnte, männliche Gendermarkierungen annahm oder geschlechtslos erschien, ob ihre Weiblichkeit explizit thematisiert wurde oder sie eine *female spiritual authority* auslebte – All das ergibt ein komplexes Bild eines außergewöhnlichen Menschen, welches jedoch nicht mit der realen historischen Person als identisch gesehen werden darf, sondern immer noch ein „lived narrative“²⁹⁰ ist. Dieses komplexe Bild zeigt aber,

²⁸⁸ Vgl. Bitel: Introduction, S. 10.

²⁸⁹ van Dijk: Epilogue, S. 272.

²⁹⁰ Rubin: Cults of Saints, S. 489.

dass Genderdiskurse, Trans-Erfahrungen und Non-Binarität weder „Trends“ noch realitätsfern sind. Es gab sie im Mittelalter, es gibt sie heute und es soll sie auch in Zukunft geben. Marginalisierte Identitäten müssen in der Geschichte sichtbar gemacht werden, um Diskriminierungen und Stigmatisierungen Einhalt zu gebieten und ein Zeichen für Vielfalt und Toleranz zu setzen.

Quellen- und Literaturverzeichnis

a) Quellen

o.A.: „Trans zu sein, ist Mode – und gleichzeitig die größte Provokation“. Alice Schwarzer über das Selbstbestimmungsgesetz, in: SPIEGELonline (22.8.2023), URL: <https://www.spiegel.de/kultur/alice-schwarzer-ueber-selbstbestimmungsgesetz-soll-ich-kuenftig-an-diesen-stinkenden-pissoirs-vorbeigehen-a-986a4bf9-9a0a-4f20-ae3e0fa05142ed> (abgerufen am 28.01.2025)

Brief Katharina von Sienas an Raimund von Capua, in: Caterina von Siena. Sämtliche Briefe. An die Männer der Kirche I, hg. von Werner Schmid, Kleinrain: Verlag St. Josef 2005, Nr. 333, S. 200–204.

Brief Katharina von Sienas an Raimund von Capua, in: Caterina von Siena. Sämtliche Briefe. An die Männer der Kirche I, hg. von Werner Schmid, Kleinrain: Verlag St. Josef 2005, Nr. 373, S. 220–229.

Caterina von Siena. Der Dialog: Gespräch mit Gott über seine Vorsehung, bearb. von Claudia Reimüller und hg. von Werner Schmid, Kleinrain: Verlag St. Josef 2017.

Caterina von Siena. Die Gebete: 1376–1380, hg. von Werner Schmid, Kleinrain: Verlag St. Josef 2019.

Die Legenda Maior (*Vita Catharinae Senensis*) des Raimund von Capua, ed. nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV, 74, übersetzt und kommentiert von Jörg Jungmayr, Band 1, Berlin: Weidler, 2004.

The White House: Defending Women from Gender Ideology Extremism and Restoring Biological Truth to the Federal Government, Executive Order, 20.01.2025, URL: <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/defending-women-from-gender-ideology-extremism-and-restoring-biological-truth-to-the-federal-government/> (abgerufen am 28.01.2025).

b) Literatur

Bennett, Judith/ Karras, Ruth: Women, Gender, and Medieval Historians, in: Bennett, Judith/ Karras, Ruth (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Oxford: Oxford University Press 2013, S. 1–18.

Bitel, Lisa M.: Introduction. Convent Ruins and Christian Profession. Toward a Methodology for the History of Religion and Gender, in: Bitel, Lisa M./ Lifshitz, Felice: *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press 2008, S. 1–15.

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 23. Aufl., Berlin: Suhrkamp 2023.

Brophy, Don: *Catherine of Siena. A Passionate Life*, London: Darton, Longman and Todd Ltd 2011.

- Bychowski, M.W.: *The Authentic Lives of Transgender Saints: Imago Dei and imitatio Christi in the Life of St Marinos the Monk*, in: Spencer-Hall, Alicia/ Gutt, Blake (Hrsg.): *Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2021, S. 245-266.
- Bychowski, M.W.: *Trans Textuality: Dysphoria in the Depths of Medieval Skin*, in: *postmedieval: a journal of medieval cultural studies* 9 (2018), S. 318–333.
- Bynum, Caroline Walker: *Die Frau als Körper und Nahrung*, in: Menke, Bettine/ Vinken, Barbara (Hrsg.): *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift*, München: Wilhelm Fink Verlag 2004, S. 113–144.
- Bynum, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: University of California Press 1987.
- Coakley, John W.: *Women, Men, and Spiritual Power*, Columbia: Columbia Univ. Press 2006.
- Cullum, Patricia H.: *Clergy, Masculinity and Transgression in Late Medieval England*, in: Hadley, Dawn M. (Hrsg.): *Masculinity in Medieval Europe. Women and Men in History*, London: Longman 1999, S. 178–196.
- DeVun, Leah: *The Shape of Sex. Nonbinary Gender from Genesis to the Renaissance*, Columbia: Columbia University Press 2021.
- Diem, Albrecht: *The Gender of the Religious: Wo/Men and the Invention of Monasticism*, in: Bennett, Judith/ Karras, Ruth (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Oxford: University of Oxford Press 2013, S. 432–446.
- Duval, Sylvie: *Mulieres Religiosae and sorores Clausae: The Dominican Observant Movement and the Diffusion of Strict Enclosure in Italy from the Thirteenth to the Sixteenth Century*, in: Fraeters, Veerle/ de Gier, Imke (Hrsg.): *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Turnhout: Brepols 2014 (Europa Sacra 12), S. 193–218.
- Elliott, Dyan: *Women and Confession: From Empowerment to Pathology*, in: Erler, Mary/ Kowaleski, Maryanne (Hrsg.): *Gendering the Master Narrative. Women and Power in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press 2003, S. 31–51.
- Erler, Mary/ Kowaleski, Maryanne: *Introduction*, in: Erler, Mary/ Kowaleski, Maryanne (Hrsg.): *Women and Power in the Middle Ages*, Athen: University of Georgia Press 1988, S. 1–17.
- Erler, Mary/ Kowaleski, Maryanne: *Introduction: A New Economy of Power Relations: Female Agency in the Middle Ages*, in: Erler, Mary/ Kowaleski, Maryanne (Hrsg.): *Gendering the Master Narrative. Women and Power in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press 2003, S. 1–16.

- Fraeters, Veerle/ de Gier, Imke: Introduction: Shaping Female Spiritual Authority in Europe from the High Middle Ages to the Early Modern Period, in: Fraeters, Veerle / de Gier, Imke (Hrsg.): *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Turnhout: Brepols 2014 (Europa Sacra 12), S. 1–16.
- Gari, Blanca: Geistliche Viten und Beichtpraktiken. Zur Produktion und Überlieferung spiritueller (Auto-) Biographien von Frauen auf der Iberischen Halbinsel und in der Neuen Welt, in: Mommertz, Monika/ Opitz-Belakhal, Claudia (Hrsg.): *Das Geschlecht des Glaubens. Religiöse Kulturen Europas zwischen Mittelalter und Moderne*, S. 229–256.
- Griffiths, Fiona J./ Hotchin, Julie: Women and Men in the Medieval Religious Landscape, in: Griffiths, Fiona J / Hotchin, Julie (Hrsg.): *Partners in Spirit. Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100–1500*, Turnhout: Brepols 2014 (Medieval Women: Texts and Contexts 24), S. 1–46.
- Hamburger, Jeffrey F./ Signori, Gabriela: The Making of a Saint: Catherine of Siena, Tommaso Caffarini, and the Others – Introduction, in: Hamburger, Jeffrey F./ Signori, Gabriela (Hrsg.): *Catherine of Siena. The Creation of a Cult*, Turnhout: Brepols 2013 (Medieval Women: Texts and Contexts 13), S. 1–24.
- Hartnell, Jack: *Medieval Bodies. Life, Death and Art in the Middle Ages*, London: wellcome collection 2019.
- Helbling, Hanno: *Katharina von Siena. Mystik und Politik*, München: C.H. Beck 2000.
- Herdt, Gilbert (Hrsg.): *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, New York: Zone 1994.
- Hirschfeld, Magnus: *Die Transvestiten. Eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb mit umfangreichem casuistischen und historischen Material*, 2. Aufl., Leipzig: Verlag „Wahrheit“ Ferdinand Spohr 1925.
- Karl, Katharina: Mitsprechen. Katharina von Siena als Laiin und Frau in der Kirche, in: Roth, Cornelius (Hrsg.): „Seien Sie kein Säugling, seien Sie ein Mann!“. Zur Aktualität von Katharina von Siena (1347–1380), Linz 2022 (Studien zur Theologie der Spiritualität 6), S. 93–99, URL: https://theologie-der-spiritualitaet.de/wp-content/uploads/2023/02/Studien-zur-Theologie-der-Spiritualitaet-Band-6_Fuenfte-Fassung_2023-01-10.pdf (abgerufen am 20.02.2025).
- Klinger, Judith: „Als sei Ich ein Anderer“: Mystisches Subjekt, Geschlecht und Autorisierung bei Caterina von Siena, in: Klinger, Judith/ Thiemann, Susanne (Hrsg.): *Geschlechtervariationen. Gender-Konzepte im Übergang zur Neuzeit (Potsdamer Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung. Neue Folge 1)*, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam 2006, S. 83–130.
- LaFleur, Greta/ Raskolnikov, Masha/ Kłosowska, Anna: Introduction: The Benefits of Being Trans Historical, in: LaFleur, Greta/ Raskolnikov, Masha/ Kłosowska, Anna

(Hrsg.): *Trans Historical. Gender Plurality before the Modern*, Ithaca: Cornell University Press 2021, S. 1–24.

Levorato, Maria Chiara: *Redekunst im Brief. Katharina von Siena als selbstbewusste Autorin*, in: Roth, Cornelius (Hrsg.): „Seien Sie kein Säugling, seien Sie ein Mann!“. Zur Aktualität von Katharina von Siena (1347–1380), Linz 2022 (*Studien zur Theologie der Spiritualität* 6), S. 100–116, URL: https://theologie-der-spiritualitaet.de/wp-content/uploads/2023/02/Studien-zur-Theologie-der-Spiritualitaet-Band-6_Fuenfte-Fassung_2023-01-10.pdf (abgerufen am 20.02.2025).

Lifshitz, Felice: *Priestly Women, Virginal Men. Litanies and Their Discontents*, in: Bitel, Lisa M./ Lifshitz, Felice (Hrsg.): *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2008, S. 87–102.

Luongo, F. Thomas: *Cloistering Catherine: Religious Identity in Raymond of Capua's *Legenda Maior* of Catherine of Siena*, in: *Studies in Medieval and Renaissance History* (2006) 3, S. 25–69.

Luongo, F. Thomas: *The Saintry Politics of Catherine of Siena*, Ithaca: Cornell University Press 2006.

McNamara, Jo Ann: *Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours*, in: Mitchell, Kathleen/ Wood, Ian (Hrsg.): *The World of Gregory of Tours (Cultures, Beliefs and Traditions: Medieval and Early Modern Peoples 8)*, Leiden: Brill 2002, S. 199–209.

Mitchell, Linda: *Portraits of Medieval Women: Family, Marriage, and Politics in England, 1225–1350*, New York: Palgrave 2003.

Montesano, Marina: *Cross-dressing in the Middle Ages*, London/ New York: Routledge 2025.

Mulder-Bakker, Anneke: *The Soft Face of Power: Jeanne de Valois and Female Authority in the Middle Ages*, in: Fraeters, Veerle/ de Gier, Imke (Hrsg.): *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Turnhout: Brepols 2014 (*Europa Sacra* 12), S. 151–168.

Murray, Jaqueline: *One Flesh, Two Sexes, Three Genders?*, in: Bitel, Lisa M./ Lifshitz, Felice (Hrsg.): *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2008, S. 34–51.

Noffke, Suzanne: *The Physical in the Mystical Writings of Catherine of Siena*, in: *Annali d'Italianistica* 13 (1995), S. 109–129.

Petroff, Elizabeth Alvilda: *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*, Oxford: Oxford University Press 1994.

Poppenborg, Annette: *Das Leben der heiligen Katharina von Siena. Untersuchung und Edition einer mittelniederdeutschen Legendenhandschrift*, Bielefeld: Verlag für

Regionalgeschichte 1999 (Westfälische Beiträge zur niederdeutschen Philologie 9).

- Rentz, Andreas: Inszenierte Heiligkeit. Soziale Funktion und symbolische Kommunikation von lebenden Heiligen im hohen Mittelalter, in: Dinzelbacher, Peter/ Schmitz-Esser, Romedio (Hrsg.): Beihefte zur Mediävistik 24, Berlin: Peter Lang 2019.
- Ringrose, Kathryn M.: Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium, in: Herdt, Gilbert (Hrsg.): Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York: Zone 1994, S. 85–109.
- Rolker, Christof: Der Hermaphrodit und seine Frau. Körper, Sexualität und Geschlecht im Spätmittelalter, in: Historische Zeitschrift 297 (2013), S. 593–620.
- Rubin, Miri: Cults of Saints, in: Bennett, Judith/ Karras, Ruth (Hrsg.): The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe, Oxford: Oxford University Press 2013, S. 480–495.
- Scott, Karen: Mystical Death, Bodily Death. Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God, in: Mooney, Catherine M. (Hrsg.): Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999, S. 136–167.
- Scott, Karen: Urban Spaces, Women's Networks, and the Lay Apostolate in the Siena of Catherine Benincasa, in: Matter, E. Ann/ Coakley, John (Hrsg.): Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1995, S. 105–119.
- Spencer-Hall, Alicia/ Gutt, Blake: Introduction, in: Spencer-Hall, Alicia/ Gutt, Blake (Hrsg.): Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography, Amsterdam: Amsterdam University Press 2021, S. 11–40.
- Stein-Kecks, Heidrun: Die Stigmatisierung der heiligen Katharina von Siena und die Verehrung der Croce dipinta aus Pisa, in: Beck, Andrea/ Herbers, Klaus/ Nehring, Andreas (Hrsg.): Heilige und geheiligte Dinge. Formen und Funktionen (Beiträge zur Hagiographie 20), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2017, S. 143–168.
- Swanson, R.N.: Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation, in: Hadley, Dawn M. (Hrsg.): Masculinity in Medieval Europe. Women and Men in History, London: Longman 1999, S. 160–177.
- Van Dijk, Mathilde: Epilogue: Beyond Binaries: A Reflection on the (Trans) Gender(s) of Saints, in: Spencer-Hall, Alicia/ Gutt, Blake (Hrsg.): Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography, Amsterdam: Amsterdam University Press 2021, S. 267–280.
- Van Dijk, Mathilde: Female Leadership and Authority in the Sisterbook of Diepenveen, in: Fraeters, Veerle/ de Gier, Imke (Hrsg.): Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods, Turnhout: Brepols 2014 (Europa Sacra 12), S. 243–264.

- Vauchez, André: *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- von Hauff, Adelheid: Die Mystikerin Katharina von Siena (1347–1370). Ihr politisches, diakonisches und missionarisches Wirken, in: Herrmann, Volker (Hrsg.): *Diakonische Aussichten. Festschrift für Heinz Schmidt*, Heidelberg 2003 (DWI-Info Nr. 35), S. 36–59.
- von Heusinger, Sabine: Catherine of Siena and the Dominican Order, in: Ascheri, Mario (Hrsg.): *Siena e il suo Territorio nel Rinascimento 3*, Siena 2000 (Documenti di Storia 36), S. 43–51.
- von Heusinger, Sabine: Katharina von Siena als Zeitgenossin und Autorin, in: Roth, Cornelius (Hrsg.): „Seien Sie kein Säugling, seien Sie ein Mann!“. Zur Aktualität von Katharina von Siena (1347–1380), Linz 2022 (Studien zur Theologie der Spiritualität 6), S. 12–37, URL: https://theologie-der-spiritualitaet.de/wp-content/uploads/2023/02/Studien-zur-Theologie-der-Spiritualitaet-Band-6_Fuenfte-Fassung_2023-01-10.pdf (abgerufen am 20.02.2025).
- Wand, Ping-Yuan: Neither ex officio nor ex gratia: The Brussels Visitandienes' Discourses of Authority and the Collective Self, 1668–99, in: Fraeters, Veerle/ de Gier, Imke (Hrsg.): *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Turnhout: Brepols 2014 (Europa Sacra 12), S. 265–285.
- Webb, Heather: Catherine of Siena's Heart, in: *Speculum* Bd. 80 (2005), S. 802–817.
- Wegner, Susan E.: The Rise of Saint Catherine of Siena as an Intercessor for the Sieneese, in: Jenkins, Alton Lawrence (Hrsg.): *Renaissance Siena. Art in Context*, Pennsylvania: Penn State University Press 2005 (Sixteenth Century Essays & Studies 71), S. 173–193.
- Wingard, Tess: The Trans Middle Ages: Incorporating Transgender and Intersex Studies into the History of Medieval Sexuality, in: *The English Historical Review* 138 (2023), S. 933–951.
- Wogan-Browne, Jocelyn: Powers of Record, Powers of Example: Hagiography and Women's History, in: Erler, Mary/ Kowaleski, Maryanne: *Gendering the Master Narrative. Women and Power in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press 2003, S. 71–93.
- Zarri, Gabriela: Catherine of Siena and the Italian Public, in: Hamburger, Jeffrey F./ Signori, Gabriela (Hrsg.): *Catherine of Siena. The Creation of a Cult*, Turnhout: Brepols 2013 (Medieval Women: Texts and Contexts 13), S. 69–82.

Versicherung an Eides Statt (Abgabe Abschlussarbeit)

Ich,

Vor- und
Nachname:

Merit Elisa Busch

Straße, Hausnr.:

PLZ, Stadt:

Matrikelnummer:

versichere an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne die Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe.
Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht.
Die Arbeit ist in gleicher oder ähnlicher Form oder auszugsweise im Rahmen einer anderen Prüfung noch nicht vorgelegt worden.
Falls meine Prüfer*in von mir zu Begutachtungszwecken zusätzlich zur elektronischen Fassung der Arbeit eine Druckfassung erhält, versichere ich, dass letztere vollständig mit der eingereichten elektronischen Fassung übereinstimmt.

Die Strafbarkeit einer falschen eidesstattlichen Versicherung ist mir bekannt, namentlich die Strafdrohung gemäß § 156 StGB mit bis zu drei Jahren Freiheitsstrafe oder Geldstrafe bei vorsätzlicher Begehung der Tat bzw. gemäß § 163 Abs. 1 StGB mit bis zu einem Jahr Freiheitsstrafe oder Geldstrafe bei fahrlässiger Begehung.

Köln, 26.02.2025

Ort, Datum

Unterschrift