

ANDREA LÖTHER

Grenzen und Möglichkeiten weiblichen Handelns im 13. Jahrhundert

Die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden

»Sie förderte aber so leidenschaftlich und mutig das genannte Kloster [Montargis], daß sie, als sich viele Brüder widersetzten, und sie vom Dominikanerorden die Erlaubnis zur Klostergründung nicht erhielt, persönlich einige Male zur päpstlichen Kurie ging und höchst wirkungsvolle Privilegien erhielt, um ihren Wunsch zu erfüllen«¹. Die Frau, die sich hier vehement für das Kloster Montargis einsetzt, war Amicie von Joigny, Tochter des Grafen Simon Montfort². Amicie war so begeistert vom Dominikanerorden, dem schon ihr Vater nahegestanden hatte, daß sie ihren Sohn Gaucher dazu bewegte, in den Orden einzutreten. Über Amicie selbst berichtet die Chronik: »Weil sie – wie gesagt wird – nicht Mönch werden konnte, da sie kein Mann war, gründete sie das Nonnenkloster Montargis und stattete es gut aus, damit sie wenigstens Nonne würde«³.

Amicie gehörte zu den vielen Frauen, die in auffällig starker Weise an der religiösen Armuts- und Laienbewegung teilhatten und von denen im 13. Jahrhundert viele Anschluß an die Franziskaner und Dominikaner suchten. Auch die schwierige Aufnahme in den Dominikanerorden ist kein Einzelfall des Klosters Montargis. Nachdem die Bettelorden zunächst bereitwillig religiöse Frauen gefördert hatten – das erste von Dominikus gegründete Kloster war 1206 das Nonnenkloster Prouille –, widersetzten sie sich seit den zwanziger und dreißiger Jahren. Dennoch wurden viele Klöster gegründet; 1277 gab es 58 dominikanische Nonnenklöster, davon allein 40 in der deutschen Ordensprovinz, während der Schwerpunkt der franziskanischen Nonnen Italien war, wo es 1253 68 Klöster gab, insgesamt 111⁴. Trotz oder gerade wegen der Attraktivität, die Bettelorden auf religiöse Frauen ausübten, waren die ersten fünfzig Jahre dieser Beziehung von Konflikten um die Nonnenseelsorge geprägt. 1228 faßten die Dominikaner, wie auch die Zisterzienser, einen Beschluß, der die weitere Aufnahme von Nonnenklöstern in den Orden verbot. Ähnliche Beschlüsse der Generalkapitel folgten, die

1 *Fuit autem tanti fervoris animi in domus praedictae promotione, quod cum Fratribus multis se opponentibus licentiam construendi illam habere non posset aliquomodo ab ordine, in propria persona multotiens ivit ad curiam papae, & obtinuit litteras efficacissimas ad suum desiderium consummandum.* Chronicon vulgo Dictum Humberti V magistri ordinis, in: *Scriptores Ordinis Praedicatorum* 1, Turin 1961, Nd. der Ausgabe von 1719, 69–70. Soweit nicht anders vermerkt, eigene Übersetzung.

2 Simon v. Montfort (um 1165–1218), übernahm 1209 die Führung im Kreuzzug gegen die Albigenser, 1214 als Graf v. Toulouse anerkannt. Seine Tochter, die verwitwete Gräfin Amicie v. Joigny gründete vor 1245 das Dominikanerinnenkloster Montargis.

3 *Ipsa quoque sicut dixit quia homo non erat, nec esse Frater poterat ut saltem Soror fieret, fecit domum Sororum de Monte Argis & bene dotavit.* Chronicon (wie Anm. 1) 69.

4 Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1970³, 312–313. – Lazaro IRIARTE, *Der Franziskanerorden*, Altötting 1984, 319.

jedoch aufgrund des gegenteiligen Verhaltens von lokalen Mönchskonventen und wegen päpstlicher Anweisungen zur Seelsorge keinen Erfolg zeigten. Ein erster Höhepunkt der Auseinandersetzung war 1245/46 die päpstliche Inkorporation von 32 Klöstern in den Predigerorden allein in Deutschland und von 14 Frauenklöstern in den von Franziskanern betreuten Damiansorden. Dagegen erreichten die Dominikaner 1252 von neuem die Entbindung von der Seelsorge, nachdem entsprechende Privilegien der früheren Jahrzehnte wirkungslos geblieben waren. Die neue Situation führte zu Verhandlungen des Kardinals Hugo von St. Cher⁵, in deren Folge der Orden 1254 endgültig die Seelsorge übernahm. Auch der Franziskanerorden stellte 1261 wiederum die Verpflichtung zur Nonnenseelsorge in Frage, ein Konflikt, der ebenfalls zwei Jahre später in der Weise gelöst wurde, daß die Franziskaner fortan den Klarissenorden seelsorgerisch betreuten.

Der Konflikt ist bekannt und bereits 1935 umfassend von Herbert Grundmann untersucht worden. Er kam damals zu dem Ergebnis: »In beiden Bettelorden sind also im Laufe des 13. Jahrhunderts alle Versuche gescheitert, sich der Verpflichtung gegenüber den Frauenklöstern zu entziehen. Die religiöse Frauenbewegung und ihr Verlangen nach organisatorischer Leitung und Seelsorge durch die Orden hatte sich als mächtiger erwiesen als die ablehnende Politik der Bettelorden«⁶. Bei einer solchen Interpretation drängt sich die Frage auf, weshalb sich die Nonnen, trotz ihrer untergeordneten Position als Frauen, langfristig durchsetzen konnten. Die Darstellung Herbert Grundmanns bleibt hierauf eine Antwort schuldig. Zwar zeigte schon Brigitte Degler-Spengler, daß die Bettelorden die Seelsorge nicht prinzipiell ablehnten; lediglich um deren Bedingungen sei gestritten worden⁷. Trotz dieser Erkenntnis bietet die Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge Ansatzpunkte, um nach weiblichen Handlungsmöglichkeiten und deren Grenzen zu fragen. Mit welchen Mitteln gelang es dominikanischen und franziskanischen Nonnen, »ihr Verlangen nach organisatorischer Leitung und Seelsorge« durchzusetzen? Auf welche Widerstände und Einengungen ihres Handelns stießen sie und wie reagierten sie hierauf?

Diese Fragestellung ermöglicht es, Frauen nicht als Opfer historischer Verhältnisse, sondern als handelnde Subjekte wahrzunehmen, auch wenn geschichtlich gewachsene Strukturen das Handeln von Frauen einschränkten. Es kommt darauf an, die dadurch gegebenen Grenzen auszuloten und zu ermitteln, wie Frauen diesen Handlungsspielraum nutzen und mitgestalteten. Die frauen- und geschlechterspezifische Perspektive bietet die Möglichkeit, neue Antworten zu einem vieldiskutierten ordens- und kirchenpolitischen Thema zu erhalten. Unter einem neuen Blickwinkel sollen deshalb nochmals die Quellen bearbeitet werden, die schon Herbert Grundmann für seine grundlegende Untersuchung heranzog: päpstliche

5 Hugo v. St. Cher OP (1190–1263), trat 1220 in den Dominikanerorden ein, 1230–35 Magister theol. an der Pariser Universität, 1244 erster dominikanischer Kardinal, 1251–53 päpstlicher Legat in Deutschland, vermittelte im Mendikantenstreit, ab 1256 Amt des Großpönitars. John FISHER, Hugh of St. Cher and the Development of Mediaeval Theology, in: *Speculum* 31, 1956, 57–69. – Robert LERNER, Poverty, preaching and eschatology in the commentaries of »Hugh of St. Cher«, in: Katharine WALSH, *The Bible in the medieval World* (Festschrift für Beryl Smalley), Oxford 1965, 109–129.

6 GRUNDMANN (wie Anm. 4) 311. Zur Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge der Bettelorden: Otmar DECKER, Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen (1207–1267), Vechta 1935. – Micheline PONTENAY DE FONTETTE, Les religieuses à l'âge classique du droit canon: Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres, Paris 1967. – John B. FREED, Urban Development and the »Cura Monialium« in the Thirteenth-Century Germany, in: *Viator* 3, 1972, 311–327. – Brigitte DEGLER-SPENGLER, »Zahlreich wie die Sterne am Himmel«. Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern, in: *RJKG* 4, 1985, 37–50. – Isabell GRÜBEL, Bettelorden und Frauenfrömmigkeit im 13. Jahrhundert. Das Verhältnis der Mendikanten zu Nonnenklöstern und Beginen am Beispiel Straßburg und Basel, München 1987.

7 DEGLER-SPENGLER (wie Anm. 6) 47–48.

Urkunden für beide Orden, Ordensregeln und -beschlüsse, Briefe der Ordensgeneräle, die Viten Klaras und Franziskus' und ähnliches. Im folgenden werden zunächst das Handeln der Nonnenklöster und die Ziele, die sie verfolgten, untersucht. In einem zweiten Schritt stehen die Bettelorden und ihr Einwirken auf den Konflikt im Vordergrund.

Nur wenige Quellen belegen explizit die Ziele der Nonnen. Im Zusammenhang mit der Unterstellung des Klosters St. Agnes in Bologna 1226 unter die Seelsorge des Dominikanerordens zitiert deren zweiter Ordensgeneral Jordan von Sachsen⁸ aus einem Brief der Klostergründerin Diana von Andalo⁹, mit der er in regem Briefwechsel stand. Diana habe nicht sterben wollen, *quod domus sanctae Agnetis non fuit sub ordine stabilita et confirmata*¹⁰. Im Vordergrund stand für Diana die institutionelle Absicherung des Klosters. Klara benannte in ihrem Testament als Ziele für das Damianskloster in Assisi die Durchsetzung des franziskanischen Armutsideals und die Betreuung der Nonnen durch den Franziskanerorden¹¹. Außer diesen beiden Quellen sind die Ziele der Nonnen nur indirekt aus den Inkorporationsurkunden zu ermitteln. Dabei ist zu bedenken, daß in diese Urkunden Vorstellungen einfließen, die die Kurie in Bezug auf die Nonnenseelsorge verfolgte¹². Es ist dennoch erkennbar, daß die in den Urkunden angesprochenen Nonnen durchgängig nach seelsorgerischer Betreuung durch Bettelmönche strebten. Die spezielle Ausrichtung auf die Bettelorden wird ersichtlich bei den Madrider Nonnen, die 1236 im Konflikt mit den Dominikanern Weltgeistliche für die Messe riefen, sich jedoch weigerten, von diesen Sakramente und geistliche Leitung zu empfangen¹³. Der Wunsch nach seelsorgerischer Betreuung durch die Bettelorden steht im Zusammenhang mit deren allgemeinen Attraktivität, die sich unter anderem aus der desolaten Seelsorgesituation in den Städten des frühen 13. Jahrhunderts ergab. Die sicherste Lösung für die seelsorgerische Betreuung war die Inkorporation in den Orden, allerdings gab es auch die Möglichkeit, daß den Bettelorden die Seelsorge lediglich anvertraut (*committere*) war¹⁴. Als weitere Ziele finden sich vereinzelt die weltliche Verwaltung der Nonnenklöster durch Bettelmönche und der Genuß der Ordensprivilegien¹⁵. Ein Blick auf die Inkorporationsprivilegien macht deutlich, welche seelsorgerischen Leistungen die *cura monialium* beinhaltete: Zentral waren Visitation, Beichtamt und Sakramentenverwaltung, bei den Franziskanern kamen Predigt und kultische Aufgaben hinzu. Streitpunkt der Auseinandersetzung war die Gewährleistung dieser seelsorgerischen Leistungen durch die Bettelorden.

Mit Hilfe der Betreuung durch Bettelmönche wollten die Nonnen ein religiöses Leben

8 Jordan v. Sachsen OP (Ende des 12. Jahrhunderts–1237), trat 1220 als Theologiestudent in den Dominikanerorden ein, 1221 Provinzial der Lombardei, 1222 Ordensgeneral, Autor von Briefen, Predigten und dem »Libellus de initiis Ordinis Praedicatorum«.

9 Diana v. Andalo OP (gestorben 1236), Gründerin des Dominikanerinnenklosters St. Agnes/Bologna (1223).

10 Berthold ALTANER, Die Briefe Jordans v. Sachsen, des zweiten Dominikanergenerals (1222–37), Leipzig 1920, 26.

11 Leben und Schriften der heiligen Klara. Einführung, Anmerkungen, Übersetzung von P. Engelberg GRAU, Werl 1960³, 109–115.

12 Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum ..., ed.: Thomas RIPOLL, Bd. I, Rom 1729, 148. – Bullarium Franciscanum sive Romanorum Pontificum Constitutiones, Epistolae, Diplomata tribus Ordinibus Minorum, Clarissarum, Poenitentium ..., ed.: Joa. Hyac. SBARALEA, Bd. I, Rom 1759, 413.

13 Die Nonnen waren gezwungen, *pro earum custodia ad se vocare sacerdotes seculares, a quibus etsi cum devotione Divina audiant Officia, renuunt tamen sacramenta & directionem spiritualem suarum animarum suscipere*. BOP I, 87.

14 Auch bei den Zisterzienserinnenklöstern befolgten viele die Ordensregeln, ohne zum Zisterzienserorden zu gehören: Frederick STEIN, The Religious Women of Cologne 1120–1320, Diss. Yale University 1977, 130, 136–137.

15 BOP I, 148. – BF I, 226.

verwirklichen. Im Gegensatz zum Früh- und Hochmittelalter standen Frauen zu Beginn des 13. Jahrhunderts mehr religiöse Rollen zur Verfügung. Neben dem Klosterleben in verschiedenen Orden war ein Leben als Begine, als Rekluse oder als Tertiärerin sowie der Anschluß an Gruppen, die von der Kirche der Häresie beschuldigt wurden, möglich¹⁶. Diese Rollen standen jedoch Frauen aus dem Hochadel, dem Patriziat oder Handwerkerfamilien nicht gleichermaßen offen; je tiefer die Frauen auf der sozialen Leiter standen, desto geringer waren ihre Wahlmöglichkeiten. Doch zeigt Frederick Stein gegen die ältere Forschung am Beispiel Köln, daß Beginengemeinschaften nicht deshalb entstanden, weil Frauen aus unteren Schichten der Zugang zu Klöstern verschlossen war. Vielmehr stellte das Beginenleben eine Alternative zu konventionellen Formen religiösen Lebens gerade für Frauen aus dem Patriziat und dem niederen Adel dar¹⁷. Bei aller Einschränkung durch Stand und ökonomische Ressourcen kann deshalb von Wahlmöglichkeiten gesprochen werden, die Frauen im 13. Jahrhundert bei der Verwirklichung eines religiösen Lebens hatten.

Die Wahl einer bestimmten religiösen Lebensform implizierte die Anerkennung unterschiedlicher kirchenrechtlicher Normen. Alle religiösen Frauen, die als Nonne oder Begine im orthodoxen Rahmen blieben, erkannten das männliche Monopol der kirchlichen Sakramentenverwaltung und den Ausschluß der Frauen von Weihen, Predigt und Beichtamt an¹⁸. Weiter akzeptierten die franziskanischen und dominikanischen Nonnen den Anschluß an männliche Orden. Dies entsprach dem päpstlichen Bestreben, die religiösen Frauengemeinschaften durch die Eingliederung in Orden auch in die Gesamtkirche einzubinden, wie es im vierten Laterankonzil zum Ausdruck kommt¹⁹. Dennoch gab es im 13. Jahrhundert auch außerhalb der Orden die Möglichkeit, ein religiöses Leben zu führen, ohne gegen das Kirchenrecht zu verstoßen. Beginengemeinschaften lebten vielfach unter der geistigen Leitung und in räumlicher Nähe der Bettelorden; sie waren nicht einem Orden angeschlossen und damit offener in ihrer Lebensgestaltung, insbesondere in Bezug auf die Klausur und das Gelübde. Wegen ihrer Stellung zwischen Kloster- und weltlichem Leben standen Beginen aber unter der Gefahr des Häresieverdachts. Weiter gab es prämonstratensische und zisterziensische Nonnenklöster, die zwar von Mönchen der Orden seelsorgerisch betreut wurden, jedoch nicht nach Eingliederung in einen Orden strebten. Stein erwähnt vier Klöster in Köln, die erst 30 bis 40 Jahre nach ihrer Gründung in den Zisterzienserorden inkorporiert wurden beziehungsweise die trotz spiritueller Führung durch Prämonstratenser die Kontrolle über die weltliche Verwaltung behielten²⁰. Diese Beispiele zeigen, daß es innerhalb der kirchlichen und monastischen Rechtsordnung möglich war, vorgegebene Normen in höchst unterschiedlicher Weise auszugestalten. Die franziskanischen und dominikanischen Nonnen akzeptierten die seelsorgerische Betreuung durch männliche Kleriker und Anbindung an einen Orden. Aber auch innerhalb dieser Grenzen gab es eigene Gestaltungsmöglichkeiten, um die es den Nonnen in der Auseinandersetzung über die Nonnenseelsorge ging.

Wie haben aber Nonnen unter den Bedingungen der gesetzten kirchenrechtlichen Normen ihre Ziele durchgesetzt? Eine Untersuchung, die das Handeln von Frauen ins Zentrum stellt, stößt dabei auf Quellen, die eher Männer als Frauen in den Vordergrund rücken²¹, oder

16 Caroline W. BYNUM, *Religious Women in the Later Middle Ages*, in: *Christian Spirituality*, London 1987, 122–126.

17 STEIN (wie Anm. 14) 240.

18 René METZ, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, in: *La Femme. Recueils de la Société Jean Bodin* 12, Bruxelles 1962, 59–113.

19 DEGLER-SPENGLER (wie Anm. 6) 40.

20 STEIN (wie Anm. 14) 139–147.

21 Die Chronistin des Dominikanerinnenklosters St. Agnes in Bologna beschreibt kaum weibliche Akteure, obwohl Frauen eine wichtige Rolle bei der Verbreitung dominikanischer Ideale in Bologna

abschließende Entscheidungen, nicht aber den Entscheidungsprozeß dokumentieren. So werden päpstliche Beschlüsse oft mit Formulierungen wie *vestris iustis postulationibus clementer annuimus* oder *Nos eorum precibus inclinati*²² eingeleitet, ohne daß ersichtlich ist, auf welchem Wege diese Forderungen an die Kurie gelangten. Um dem Quellenproblem Rechnung zu tragen, frage ich nicht nach individuellem Handeln, sondern nach allgemeineren Handlungsmustern. Es geht um die Rekonstruktion regelmäßig wiederkehrender Handlungen, die sich aus der Verbindung von einzelnen Quellenbelegen und verschiedenen Quellenarten – päpstlichen Urkunden und erzählenden Quellen – herauschälen lassen. Der Begriff Handlungsmuster meint Regelmäßigkeit, ohne den Nonnen bewußtes, planvolles oder gar taktisches Handeln unterstellen zu wollen.

Innozenz IV. (1243–54) fertigte 1245/46 einer Vielzahl von franziskanischen und dominikanischen Klöstern Inkorporationsurkunden aus, die alle formelhaft die Intervention der Nonnen bei der Kurie erwähnen. Das Kloster Montargis inkorporierte der Papst am 8. April 1245 mit den Worten: »*Nos eorum precibus inclinati*«. Schon bei Spannungen um die Seelsorge der dominikanischen Klöster Prouille und Madrid 1236 zitiert die Urkunde für Prouille ein Gesuch der Nonnen: »*Sane lecta coram Nobis earum petitio continebat*«. Ebenso finden sich solche Formulierungen bei den Urkunden zugunsten der franziskanischen Nonnen²³. In der Urkunde für Montargis, dessen Inkorporation die Welle 1245/46 auslöste, wird die Intervention bei der Kurie genauer faßbar. Dort heißt es, daß die Inkorporation auf Bitten von Amicie von Joigny und ihrem Sohn Gaucher geschah²⁴. Eine Ordenschronik führt genauer aus, daß die Adelige Amicie von Joigny, Gründerin des Klosters Montargis, sich mehrmals persönlich beim Papst für ihr Kloster einsetzte²⁵. Ihr Vater, der Graf Simon von Montfort, hatte 1209 bis 1218 den Krieg gegen die Albigenser geführt und in dieser Zeit die ersten Schritte von Dominikus im Languedoc durch Schenkungen gefördert. Wegen dieser Bindung hatte wohl auch Amicie Möglichkeiten, auf den Dominikanerorden einzuwirken. Außer für Montargis intervenierte sie zugunsten des Klosters St. Agnes/Straßburg, während ihr Sohn Gaucher die Eingliederung der Klöster Offenburg und Husern bei Basel bewirkte, und ihr Vetter Johann I. von Montfort sich für die Klöster St. Markus/Straßburg, St. Margarethe/Eckbolsheim und ein weiteres Kloster einsetzte²⁶.

Generell erwies sich die Einschaltung von Adelligen oder einflußreichen Verwandten als erfolgversprechend. Nach einer elsässischen Chronik rieten die Straßburger Dominikaner den von ihnen betreuten Nonnen, »daß sie möglichst schnell mit Briefen ihrer Verwandten zum Papst eilen mögen«, um die Angliederung an den Orden zu erreichen²⁷. Ebenso war gemäß einem Brief Hugos von Cher vom 23. März 1254 der Einfluß von Verwandten sowohl bei der Inkorporationswelle 1245 bis 1250 als auch nach der Entbindung der Dominikaner von der Seelsorge 1252 entscheidungsrelevant. Über die Ereignisse nach 1252 schreibt Hugo, daß die adeligen Verwandten der Nonnen Anstoß an der für diese unerwarteten Veränderung, der

spielten, sondern stellt das Handeln der Dominikaner und vor allem Dominikus selbst als entscheidend für die Etablierung des Nonnenklosters dar. Dahinter läßt sich die Intention erkennen, die Zugehörigkeit des Klosters zum Orden zu beweisen. Die Chronik ist ediert in: *Analecta Sancti Ordinis Fratrum Praedicatorum I*, 1893, 181–184. – DECKER (wie Anm. 6) 52–53.

22 BF I, 386. – BOP I, 148.

23 BOP I, 148. – BOP I, 86. – BF I, 388, 413.

24 »*ad supplicationem dilecte in Christo filie nobilis mulieris Amicie, Domine de Jovignaco, & Galchethi nati ejus*«. BOP I, 148.

25 *Chronicon* (wie Anm. 1) 70.

26 BOP I, 178. – GRUNDMANN (wie Anm. 4) 248–249.

27 »*ut ad papam cum litteris cognatarum suarum quam citius festinarent*«. *De rebus alsaticis ineuntis saec. XIII*, in: MGH (SS) XVII, 235.

Beendigung der Seelsorge, genommen und dem Papst deshalb einflußreiche Gesuche vorgebracht hätten²⁸. Der elsässische Chronist berichtet zudem über eine ungewöhnliche Intervention der Straßburger Nonnen. Sie zogen persönlich zur Kurie, die 1245 in Lyon weilte: »*de quolibet pene clauastro due ad eundem perrexerunt*«. Bereits 1239 waren zwei Schwestern des Klosters Ötenbach mit einem Leutpriester nach Rom gezogen, wo sie allerdings nur ein Schutzprivileg erhalten hatten²⁹. Diese persönliche Intervention war wohl selten, da sie nicht im Einklang mit der Klausur stand; der elsässische Chronist billigt sie aber. Insgesamt läßt sich als Handlungsmuster der Nonnen die Intervention bei der Kurie, vor allem über adelige und einflußreiche Verwandte, herauschälen.

Es fällt auf, daß sich die Nonnen kaum an die Leitungsgremien der jeweiligen Orden wandten. Lediglich 1228, in einer frühen Phase der Auseinandersetzung, bat Diana von Andalo den Dominikanergeneral Jordan von Sachsen um Hilfe, weil sie befürchtete, der Generalkapitelsbeschuß desselben Jahres, der die Aufnahme weiterer Nonnenklöster verbot, könne auf das Kloster St. Agnes/Bologna angewandt werden³⁰. Diana stand jedoch schon seit 1222 in Kontakt mit Jordan, so daß ihr Appell nicht an den Ordensgeneral, sondern eher an den Seelsorger Jordan von Sachsen gerichtet war. In der Anfangszeit des Klosters war er der Ansprechpartner der Bologneser Nonnen, der für sie Auseinandersetzung und Ausgestaltung der Seelsorge regelte. Nach 1227 trat Diana allerdings auch an die Kurie heran³¹. Die Hinwendung an die Ordensleitung blieb spätestens seit 1228 versperrt, da die Generalkapitel beider Orden – ebenso wie das Generalkapitel der Zisterzienser – wiederholt Beschlüsse gegen die Nonnenseelsorge faßten. Der Weg über die Kurie eröffnete dagegen die Möglichkeit, diese Beschlüsse zu unterlaufen und außer Kraft zu setzen.

In diesen Vorgehensweisen deuten sich unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten der Nonnenklöster auf der einen und der Bettelorden auf der anderen Seite an. Während die Nonnen fast nur die Möglichkeit hatten, sich an die Kurie zu wenden, waren die Handlungsmuster der Bettelorden vielfältiger. Auch sie erwirkten päpstliche Privilegien, die jeweils den gesamten Orden von seelsorgerischen Aufgaben befreiten³². Darüberhinaus verfügten die Mönchsorden über eigene Instanzen, die Beschlüsse fassen und ausführen konnten. Die Orden besaßen in dem Generalkapitel ein Instrument, das das Handeln der Mönche reglementieren, konkret einzelnen Mönchen die Förderung der Seelsorge verbieten konnte. Schließlich waren einzelne Mönche und Konvente vor Ort in der Seelsorge tätig und konnten diese gewähren oder verweigern. Ihre Weigerung beruhte in einigen Fällen auf Ordensbeschlüssen, die 1236 die dominikanischen Mönche in Prouille zur Legitimation ihres Handelns heranzogen. Gleiches gilt für die Franziskaner, die nach dem Tod des Papstes Alexander IV. (1254–61), Protektor des Franziskaner- und Damiansordens zusammen, die Beziehungen zu den Nonnenklöstern beendeten³³. Es kam jedoch auch vor, daß Mönche den Ordensbeschlüssen zuwiderhandelten. Jordan erläuterte in Briefen an Diana von Andalo und den Provinzialprior der Lombardei, daß das Verbot von 1228, weitere Nonnenklöster aufzunehmen, vor allem gegen Mönche in den deutschen Provinzen gerichtet sei. Diese würden Frauen zu leicht in den Orden aufnehmen³⁴. Weiter belegt auch die Chronik »*De rebus alsaticis*«, daß insbesondere

28 »*ad Instantiam tamen magnam, & urgentem parentum earundem Sororum valde nobilium, & plurimorum, qui super hujusmodi mutatione insperata, & incredibili vehementer offensi, Domino Nostro summo Pontifici suas preces nuper affectuosas, & validas porrexerunt*«. BOP VII, 33.

29 De rebus alsaticis (wie Anm. 27) 235. – GRUNDMANN (wie Anm. 4) 244–245, Anmerkung 106.

30 ALTANER (wie Anm. 10) 48.

31 Chronik von St. Agnes (wie Anm. 21) 183.

32 BOP I, 161, 217. – BOP VII, 33. – BF I, 619. – BF II, 67.

33 BOP I, 86. – BF II, 574.

34 ALTANER (wie Anm. 10) 48–49.

deutsche Dominikaner in den zwanziger und dreißiger Jahren Nonnen und religiöse Frauen förderten³⁵. Schließlich griff der Dominikaner Humbert von Romans³⁶ 1253 in die Verwaltung des Klosters Montargis ein, obwohl Innozenz IV. ein Jahr zuvor die Inkorporationen der vierziger Jahre rückgängig gemacht und den Dominikanerorden von der Seelsorge entbunden hatte³⁷.

Die unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten erklären sich aus der Organisationsstruktur, in die die Mönchs- beziehungsweise Nonnenklöster eingebunden waren. Gerade die Dominikaner und Franziskaner hatten in Gestalt von Provinzial- und Generalkapitel Entscheidungs- und Vollzugsinstanzen für den Gesamtorden aufgebaut. Der Zusammenhalt der franziskanischen und dominikanischen Nonnenklöster beruhte hingegen nicht auf zentralen Leitungsgremien, sondern auf dem Bekenntnis zu einer gemeinsamen Regel. Der Unterschied wird im Vergleich der Konstitutionen sichtbar. Die Konstitutionen der Dominikanerinnen übertrugen die aktuelle dominikanische Gesetzgebung auf Nonnenklöster. Diese übernahmen mit der *distinctio I* die Kapitel der Regel, die die innerklosterliche Lebensweise und die Strafen betrafen. Dagegen fehlen die meisten Kapitel der *distinctio II*, die Zusammensetzung und Ablauf der Provinzial- und Generalkapitel, Wahl und Aufgabe der Provinziale und des Ordensgenerals und weitere Ordensfunktionen regelten. Ebenso wie die Regeln der franziskanischen Nonnen enthielten die Konstitutionen der Dominikanerinnen nur klosterinterne Instanzen: Wahl und Aufgaben der Priorin, Ämter wie Pförtnerin oder Subpriorin und ähnliches³⁸. Den Nonnenklöstern fehlten formalisierte Entscheidungs- und Kommunikationsstrukturen, die ein Handeln als Gesamtheit – als Organisation – möglich gemacht hätten. Nachweisen lassen sich jedoch informelle Beziehungen zwischen den einzelnen Klöstern. Erwähnt sei hier nur die Entsendung von Nonnen in neugegründete Klöster oder der Briefkontakt Klaras mit Agnes von Prag, der Nonne Ermentrudis von Brügge und ihrer Schwester Agnes³⁹. Auf der formalen Ebene jedoch konnten die Bettelorden mit ihren zentralen Leitungsorganen Einfluß auf das Leben der Nonnen nehmen, während die Nonnenklöster dem nichts Vergleichbares entgegensetzen konnten. Da die päpstliche Autorität den Orden übergeordnet war, stellt die Hinwendung zur Kurie ein Handlungsmuster der Nonnen dar, das den Mangel an eigenen Handlungsmöglichkeiten ausglich.

Gemeinhin wandten sich beide Konfliktparteien also an die Kurie als Vermittlerin und übergeordneter Autorität, die aber auch eigene Vorstellungen zur Nonnenseelsorge verfolgte. Ihr lag vor allem daran, die religiöse Frauenbewegung in kirchliche Bahnen zu lenken. Die Kurie reagierte auf die Anforderungen, indem sie einerseits die Orden grundsätzlich von der Nonnenseelsorge entband. Andererseits unterstellte sie immer wieder – quasi als Ausnahme von der generellen Freistellung – einzelne Nonnenklöster der Seelsorge der Orden. Dieses Lavieren zwischen beiden Parteien kommt besonders 1252 gegenüber dem Dominikanerorden zum Ausdruck. Nach der Entbindung des Ordens von der Nonnenseelsorge sei

35 De rebus alsaticis (wie Anm. 27) 234.

36 Humbert v. Romans OP (1200–1277), trat 1224 dem Dominikanerorden bei, 1240–44 Provinzial der römischen, 1244–54 der französischen Ordensprovinz, 1254–63 Ordensgeneral. E. BRETT, Humbert of Romans, Toronto 1984.

37 R. CREYTENS, Les constitutiones primitives des sœurs dominicaines de Montargis (1250), in: AFP 17, 1947, 83–84.

38 A. H. THOMAS, De oudste constituties van de domincanen, Leuven 1965, 340–359. – Institutiones sororum sancti Sixti de urbe (Institutiones), in: André SIMON, L'ordre des Pénitentes de S. Marie Magdaleine en Allemagne au XIII siècle, Fribourg 1918, 153. – Constitutiones ordinis fratrum Praedicatorum, in: Analecta Sancti Ordinis Fratrum Praedicatorum III, 1897, 98–122. – Constitutiones sororum ordinis fratrum Praedicatorum, in: Analecta Sancti Ordinis Fratrum Praedicatorum III, 1897, 346, 348.

39 BF I, 264. – Chronik von St. Agnes (wie Anm. 21) 182. – Leben und Schriften (wie Anm. 11) 116–128, 147–148.

Innozenz IV., schreibt Hugo von Cher, so durch Bitten beider Seiten bedrängt worden, »daß er nicht das, was er auf Bitten der Brüder zugestanden hatte, sofort widerrufen wollte. Er wollte aber auch so guten und vielen Bitten und Flehen seine Zustimmung nicht verwehren. Es schien nämlich nach längerer Beratung, daß nicht nur den genannten Schwestern, sondern auch den Brüdern und dem Orden nicht wenig Schaden entstehe«⁴⁰. Diese Haltung deutet zum einen auf Gruppen- und Fraktionsbildung innerhalb der Kurie hin, läßt sich zum anderen dahingehend verstehen, daß die Kurie situationsbedingt und von Fall zu Fall entschied.

Während die Kurie in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts massiv in die Auseinandersetzung eingriff, dabei aber widersprüchliche Entscheidungen traf, hält sie sich bei der endgültigen Schlichtung des Konflikts in den fünfziger und sechziger Jahren auffällig zurück. In der Frage der dominikanischen Nonnenklöster führte Kardinal Hugo von Cher, der selbst dem Dominikanerorden entstammte, nach 1253 Verhandlungen mit der Ordensleitung und erreichte, daß das Generalkapitel mit ordensinternen Entscheidungen das Problem löste. Die Generalkapitelbeschlüsse der Jahre 1254 bis 1257 legten fest, daß der Orden die Seelsorge für die ihm unterstellten Nonnenklöster übernahm, im Gegenzug eine strenge Klausur, eine einheitliche Regel und die Festlegung der Zahl der Nonnen pro Kloster durchsetzte sowie die Entscheidungsgewalt über die Aufnahme neuer Klöster dem Generalkapitel übertrug⁴¹. Ein ähnlicher Kompromiß wurde in den sechziger Jahren für den Franziskanerorden gefunden. Zudem ließen sich die Franziskaner von den Nonnenklöstern Erklärungen geben, nach denen aus den Seelsorgeleistungen, die die Franziskaner »*de facto seu liberalitate sua vel mera gratia exhibebunt*«, keine Rechtsansprüche zum Vorteil der Nonnen erwachsen können⁴². Gegenüber den päpstlichen Eingriffen der vierziger Jahre war die Beendigung des Konflikts in Form von Ordensbeschlüssen konsens- und damit durchsetzungsfähiger innerhalb der Bettelorden. Zugleich betonte diese Lösung die Ordensautonomie und bewirkte einen Zentralisierungs- und Vereinheitlichungsschub. Die betroffenen Nonnen nahmen jedoch an den Verhandlungen und der Schlichtung nicht teil. Da zu diesem Zeitpunkt keine Inkorporationen stattfanden, waren die Einwirkungsmöglichkeiten der Nonnen gekappt. Indem die franziskanischen Nonnen überdies erklären mußten, keine Schritte zu unternehmen, um die Seelsorge als Rechtsanspruch durchzusetzen, entsagten sie sich zukünftiger Handlungsmöglichkeiten. Paradoxerweise bewirkte die Rücknahme eigenen Handelns seitens der Nonnenklöster, daß eine dauerhafte Lösung der Nonnenseelsorge gefunden wurde.

Die Handlungsmöglichkeiten der dominikanischen und franziskanischen Nonnen waren auf der formellen Ebene eingeschränkt. Untersucht werden sollen deshalb nun Handlungsmuster, die außerhalb institutionalisierter Formen liegen. Zunächst lassen sich an dem schon mehrfach erwähnten Beispiel der Madrider Nonnen im Jahr 1236 Handlungsbefugnisse erkennen, die sich aus Kompetenzen im Kloster und aus der rechtlichen Stellung der Äbtissin ergaben. Die Nonnen stellten auf eigene Verantwortung Weltgeistliche ein; zugleich verweigerten sie jedoch die seelsorgerische Betreuung durch diese Kleriker⁴³. Daneben wandten sie sich an die Kurie und erwirkten ein päpstliches Privileg, das den Dominikaneror-

40 »*nolens, quod ad petitionem Fratrum concesserat, tam subito retractare, nec valens bono modo tot, & tantorum petitionibus, & obsecrationibus non prebere consensum, post diutinam deliberationem, quia non solum sepedictis Sororibus, sed & ipsis Fratribus, & Ordini detrimentum non modicum generari videbatur.*« BOP VII, 33.

41 GRUNDMANN (wie Anm. 4) 289–303. – DEGLER-SPENGLER (wie Anm. 6) 46–47. – Heinrich FINKE, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1891, 53–54.

42 Zepyrinus LAZZARI, Documenta controversiam inter fratres minores et clarissas spectantes (1262–1297), in: AFH 3, 1910, 678–679.

43 BOP I, 87.

den anwies, die Seelsorge zu gewähren. Das Handlungsmuster, angebotene Leistungen zu verweigern, kann am Beispiel von Klara von Assisi weiterverfolgt werden. Im Kloster St. Damian kam es zum Konflikt, als Gregor IX. (1227–41) in der Bulle »*Quo elongati*« vom 28. September 1230 den Zutritt von Franziskanern in Nonnenklöstern von der apostolischen Zustimmung abhängig machte. Klara schickte daraufhin die franziskanischen Almosensammler, die die in Klausur lebenden Nonnen versorgten, fort. Ihre Handlungsweise begründete sie: »Er soll uns übrigens alle Brüder [d.h. auch die franziskanischen Almosensammler] wegnehmen, nachdem er uns die Spender des Lebensbrottes [d.h. die seelsorgerische Betreuung] weggenommen hat«⁴⁴. Klara setzte die Verweigerung der Nahrung als Druckmittel ein. In ihrer Untersuchung über das Fasten von religiösen Frauen stellt Caroline W. Bynum dar, daß der Zusammenhang bei der Fastenpraxis, der Verteilung von Essen und der Eucharistieverehrung von Frauen im gemeinsamen Bezug auf Nahrung liegt. Gerade in vormodernen Gesellschaften war Nahrung eng mit der Frage nach Leben und Tod verbunden und hatte als Tisch- oder Abendmahlgemeinschaft eine soziale Funktion. Caroline W. Bynum zeigt, »that food is particularly a woman-controlled resource«⁴⁵. In Form von Fasten oder Verteilung von Essen gewannen Frauen Kontrolle über ihre soziale und religiöse Umwelt. Fasten konnte die Verweigerung der familiären Tischgemeinschaft, also eine Zurückweisung der Familie, bedeuten und mit der Verteilung von Essen, erinnert sei an Elisabeth von Thüringen, wurden Frauen als Almosengeberin aktiv⁴⁶. Auch im Leben Klaras spielt Fasten als religiöse Askese eine wichtige Rolle. Im Konflikt um die seelsorgerische Betreuung nutzte sie Nahrungsverweigerung jedoch nicht, um vorrangig individuelle religiöse Ziele zu verfolgen. Klara setzte die Weigerung der Nahrungsaufnahme vielmehr als Mittel ein, um eine andere Person zu einer Verhaltensänderung zu bewegen: Sie tritt quasi in den »Hungerstreik«. Während ihr der Zugang zu formalisierten Machtmitteln fehlte, eröffnete ihr der Bezug auf die Ressource Nahrung Handlungsmöglichkeiten auf einer anderen Ebene.

Im Streit um das Armutsideal ließ sich Klara ein zweites Mal auf einen Konflikt mit der Kurie ein. Gregor IX. versuchte Klara zur Annahme von Besitztümern zu bewegen, indem er ihr anbot: »Wenn du wegen des Gelübdes fürchtest, so entbinden wir dich davon«. Klara wandte dagegen ein: »Heiliger Vater, auf gar keine Weise will ich in Ewigkeit von der Nachfolge Christi befreit werden«⁴⁷. Gregor setzte auf seine Amtsgewalt, während Klara mit ihrer persönlichen, religiös motivierten Entscheidung, in Unmittelbarkeit zu Gott, argumentierte. Klara und Gregor führen hier eine Auseinandersetzung über theologische Positionen. Mit Max Weber läßt sich aber auch sagen, daß sich das Amtsscharisma eines Papstes und das persönliche Charisma einer religiösen Frau gegenüberstehen⁴⁸. Der Bezug auf Weber gibt einen Anhaltspunkt, weshalb Klara mit ihrem Handeln erfolgreich war. Amtsscharisma ist eine Form der Veralltäglichsung und Versachlichung des Charismas, die Weber insbesondere am Beispiel der mittelalterlichen Kirche aufzeigt. Davon ausgehend ist anzunehmen, daß der

44 »*Omnes nobis auferat de caetero Fratres, postquam vitalis nutrimenti nobis abstulit praebitores*«. Thomas v. Celano, *Vitae S. Clarae*, in: AASS, Aug. II, 762. Übersetzung: Leben und Schriften (wie Anm. 11) 66.

45 Caroline W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast*, Berkeley 1987, 189.

46 BYNUM, *Holy Feast* (wie Anm. 45) 220–244.

47 »*Ad quam respondente Pontificice. Si votum formidas, nos te a voto absolvimus: Sancte pater, ait, nequaquam a Christi sequela in perpetuum absolvi desidero*«, Thomas v. Celano, *Vitae S. Clarae* (wie Anm. 44) 758. Übersetzung: Leben und Schriften (wie Anm. 11) 48.

48 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 51976, 674–675, 692–693. – Zur Anwendung der weberschen Terminologie auf mittelalterliche Frauenfrömmigkeit: Caroline W. BYNUM, *Mystik und Askese im Leben mittelalterlicher Frauen*. – Einige Bemerkungen zu den Typologien von Max Weber und Ernst Troeltsch, in: Wolfgang SCHLUCHTER (Hg.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt/M. 1988, 355–382.

Bezug auf persönliches Charisma der mittelalterlichen Kirche inhärent war und in bestimmten Fällen eine höhere Legitimationskraft für sich in Anspruch nehmen konnte als die Amtsgnade und Amtsheiligkeit des Papstes. Klara berief sich in ihrem Handeln auf Werte, die im Rahmen der Kirche nicht nur akzeptiert, sondern letztlich höherwertig waren, auch wenn sie von den Amtsträgern aktuell nicht verwirklicht wurden.

Die Nutzung nebeneinander bestehender und tendenziell widersprüchlicher Wertesysteme scheint ebenfalls bei familiären Konflikten auf, die in Heiligenviten erzählt werden. Mit einer Analyse dieser Konflikte lassen sich die bisherigen Ergebnisse vertiefen. Die Hagiographen benutzten den Widerstand der Eltern als Topos, um die Heiligkeit der Frauen zu beweisen⁴⁹. Dennoch kann der Konflikt zwischen religiöser Berufung der Frauen und weltlichen Zielen der Eltern als real existierend gesehen werden. Die dramatischen Ereignisse beim Klostereintritt Klaras und ihrer Schwester Agnes sollen hier nicht von neuem ausgebreitet werden⁵⁰. Auch Diana von Andalo, die schon mehrmals erwähnte Gründerin des Dominikanerinnenklosters in Bologna, mußte gegen den Widerstand ihrer Eltern kämpfen. Zunächst bewegte sie ihren Vater dazu, mit einem Grundstück die Ansiedlung der Dominikaner in Bologna zu fördern. Als Diana selbst nach einem religiösen Leben strebte, widersetzte sich ihre Familie. Diana trat deshalb gegenüber der Umwelt standesgemäß auf, trug jedoch heimlich Büsserkleidung und praktizierte asketische Übungen. Indem sie einen Besuch vortäuschte, flüchtete sie in ein Kloster. Die Familie holte sie mit Gewalt zurück, mußte jedoch letztlich resignieren und ihre Ziele – wahrscheinlich Heiratspolitik und standesgemäßes Verhalten – aufgeben⁵¹.

In der Durchsetzung des religiösen Lebens tritt wiederum ein Moment der Verweigerung auf: Die Frauen verweigerten die Zustimmung zur Heirat und zu dem für sie vorgesehenen Leben. Vor allem aber wird sichtbar, daß sie zwischen den normativen Erwartungen der Familie und denen eines religiösen Lebens standen. Dies waren zwar widersprüchliche, zum Teil sich gegenseitig ausschließende Werte, doch waren religiöse Werte letztlich auch Bestandteil des familiären Normensystems. Dies macht nicht zuletzt die Förderung der Dominikaner durch den Vater von Diana deutlich. Zu Konflikten konnte es kommen, wenn Familienmitglieder diese, in der Distanz bewunderten religiösen Werte verwirklichen wollten. Zudem wandte sich der Widerstand der Eltern nicht so sehr gegen den Klostereintritt an sich – das Kloster betrachteten Familien in diesen Schichten als angemessene Lebensform für ihre Töchter, die nicht verheiratet werden konnten –, sondern eher dagegen, daß Klara oder Diana den Klostereintritt selbständig entschieden hatten. Legitimieren konnten die beiden Frauen eigene Entscheidungen und eigenständiges Handeln mit dem Bezug auf widersprüchliche, aber nebeneinander geltende Werte.

Auch bei der Auseinandersetzung um die Nonnenseelsorge trafen verschiedene Wertesysteme aufeinander, so daß sich Freiräume für religiöse Frauen ergaben. Die Kurie stand bei ihren Entscheidungen zwischen der Anerkennung des religiösen Lebens der Nonnen und der Förderung der Bettelorden. Da die Nonnen von institutionalisierten Entscheidungsbefugnissen ausgeschlossen waren, blieb ihr Handlungsrahmen eingeschränkt. Dagegen konnten sie auf informelle Wege zurückgreifen. An Hand einiger Quellen wurde als Handlungsmuster die Verweigerung angebotener Leistungen – Nahrung oder seelsorgerische Betreuung – herausgearbeitet. Es wäre notwendig, solche Handlungsmöglichkeiten umfassender zu analysieren und in Verbindung zu entsprechendem Verhalten von Männern zu setzen. In der Gegenüberstellung von Amtsharisma und persönlichem Charisma als Legitimation des Handelns bezog sich

49 Claudia OPIITZ, *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien im 13. und 14. Jahrhundert*, Weinheim 1985, 100.

50 *Leben und Schriften* (wie Anm. 11) 41, 57.

51 *Chronik von St. Agnes* (wie Anm. 21) 181.

Klara auf Werte, die zwar im Widerspruch zur »Amtskirche« standen, aber von der Kurie und den Orden anerkannt, ja hoch bewertet wurden. Amtsscharisma versus persönliches Charisma und formelles versus informelles Handeln verbinden sich in diesen Beispielen mit geschlechtsspezifischer Zuordnung in der Weise, daß Frauen qua Geschlecht keinen Zugang zum Amtsscharisma und zu formellen Handlungsmöglichkeiten hatten. Um diese Zuordnung genauer zu fassen, müßte geprüft werden, inwieweit und mit welchem Unterschied zu Frauen Männer von den beiden alternativen Handlungs- und Legitimationsmöglichkeiten Gebrauch machten.

Zur Beantwortung der Frage, weshalb Nonnen sich im Konflikt um die Seelsorge gegenüber den Bettelorden durchsetzen konnten, muß in einem zweiten Schritt ein Blick auf die andere Seite des Konflikts, die Bettelorden, geworfen werden. Es muß also die Position der Bettelorden zur Nonnenseelsorge untersucht werden. Schon Brigitte Degler-Spengler arbeitete gegen Herbert Grundmann heraus, daß weder Franziskaner und Dominikaner noch Zisterzienser sich grundsätzlich dem Anschluß von Frauenklöstern widersetzen. Nach ihr bestand das Problem vielmehr im starken Anwachsen der Nonnenklöster bei fehlendem Personal und im Andrang aus allen Schichten. Schon die »unverbindlichere« Form der Inkorporation, in der die Urkunden der Inkorporationswelle 1245 bis 1250 abgefaßt waren, ermöglichte es den Orden, die Seelsorge und die Wirtschaftsführung an ordensfremde Priester abzugeben. Weiter konnten wegen der strengen Klausur und der festgelegten Zahl an Nonnen pro Kloster nur wirtschaftlich starke Klöster Zugang zu den Orden finden⁵². Die Klausur wirkte so als sozialer Selektionsmechanismus.

Die Nonnenseelsorge war innerhalb der Orden umstritten. Vor Ort – im direkten Kontakt – betreuten die Bettelmönche oft begeistert religiöse Frauen und förderten ihren Anschluß an die Orden. Dies ist vor allem für die Dominikaner der deutschen Ordensprovinzen belegt⁵³. Auch der Ordensgeneral Johannes von Wildeshausen⁵⁴, der als Gegner der Nonnenseelsorge angesehen wird⁵⁵, weil er unter anderem die Betreuung der römischen Nonnen beenden ließ, wirkte bei der Einkleidung der Schwestern des süddeutschen Klosters Kirchberg bei Sulz, 1241/42 und an der Gründung des Klosters Paradies bei Soest 1252 mit⁵⁶. Die Generalkapitel, die die Gesamtheit der Orden repräsentierten, verfolgten dagegen eine prinzipiellere und ablehnende Haltung. Für beide Orden läßt sich verfolgen – beim Franziskanerorden allerdings nur im Spiegel der Papsturkunden –, wie sich die Ablehnung der Nonnenseelsorge zunehmend radikalisierte. In den zwanziger und dreißiger Jahren war die Nonnenseelsorge noch eine von mehreren Aufgaben, durch die sich der Dominikanerorden belastet fühlte. Es ging zu diesem Zeitpunkt vor allem um ein Leitbild des Dominikaners, der Kleriker, gebildet und mindestens 18 Jahre alt sein sollte⁵⁷. Die Aufnahme von Laienbrüdern, ehemaligen Häretikern oder zu jungen oder ungebildeten Männern, aber auch die Arbeitsbelastungen durch Nonnenseelsorge oder Kirchenvisitationen wurden als Hindernisse empfunden⁵⁸. Nach den päpstlichen Inkorporationen 1245/46 und infolge des großen Andrangs spitzten sich die Generalkapitelbeschlüsse und die Anfragen an die Kurie in den fünfziger und sechziger Jahren dagegen

52 DEGLER-SPENGLER (wie Anm. 6) 47–48.

53 De rebus alsaticis (wie Anm. 27) 234. – ALTANER (wie Anm. 10) 48.

54 Johannes v. Wildeshausen OP (1180–1252), 1241–52 Ordensgeneral.

55 So BREIT (wie Anm. 36) 65.

56 GRUNDMANN (wie Anm. 4) 238, Anmerkung 93 und 285, Anmerkung 192.

57 William HINNEBUSCH, The History of the Dominican Order. Origins and Growth to 1500 1, New York 1965, 283–288.

58 Kapitelsbeschlüsse der Jahre 1233–1240, in: Acta Capitorum Generalium Ordinis Praedicatorum 1 (1220–1303), Stuttgart/Rom 1898, 3–4, 17. – BOP I, 107.

zunehmend auf die Nonnenseelsorge zu⁵⁹. Brigitte Degler-Spengler erklärt den harten Standpunkt der Ordensleitungen, daß diese zumindest verbal ihre Ablehnung scharf vertreten mußten, um in der Konkurrenz mit anderen Orden zu verhindern, daß zu viele Frauenkonvente ihrem Orden angeschlossenen würden⁶⁰. Die widersprüchliche Haltung der Orden zur Nonnenseelsorge liegt jedoch nicht nur in solch pragmatischen und taktischen Überlegungen begründet. Vielmehr äußerten sich schon die Ordensgründer in ambivalenter Weise zu religiösen Frauen und der Nonnenseelsorge, eine Ambivalenz, die sich aus Widersprüchen zwischen einer stereotypen Wahrnehmung von Frauen und der Bewunderung weiblicher Religiosität erklärt.

Dominikus förderte religiöse Frauen: er gründete drei Frauenklöster – Prouille, Madrid und St. Sixtus/Rom – und setzte dort Mönchsgemeinschaften ein, die die Nonnen betreuen sollten. Auch der Kontakt zu Diana, der Gründerin des Klosters St. Agnes, und anderen Frauen in Bologna belegt, daß er den Anschluß religiöser Frauen an den Orden befürwortete. Dagegen steht die Aussage Jordans von Sachsen, daß Dominikus auf dem Sterbebett seine Mitbrüder dazu »ermahnte, den Umgang vor allem mit jungen Frauen zu meiden«⁶¹. Im Gegensatz zu Herbert Grundmann und Kaspar Elm⁶² scheint es mir treffender, das Zitat nicht als Wandel der Einstellung Dominikus gegenüber Frauen, vor allem nicht gegenüber religiösen Frauen und Nonnen, zu interpretieren. Vielmehr sehe ich diese Aussage gegen den Umgang mit Frauen als Geschlechtsstereotyp an, das im Kontrast zu Einstellungen und Verhalten gegenüber konkret bekannten, religiösen Frauen steht.

Das Konzept der Geschlechtsstereotype entstammt der Forschung zur geschlechtsspezifischen Sozialisation⁶³. Diese unterscheidet zwischen Geschlechtsstereotypen, Fremd- und Selbstbild sowie Verhalten. Geschlechtsstereotype sind geschlechtsspezifische Normen, die generalisierte Verhaltenserwartungen und Eigenschaftszuschreibungen an Männer oder Frauen beinhalten. Hiervon abgegrenzt werden Fremd- und Selbstbild. Die Selbstwahrnehmung beziehungsweise die Wahrnehmung konkreter anderer Individuen bewirkt die Selektion aus einem Gesamtspektrum von Verhaltensweisen, Persönlichkeitszügen und Fähigkeiten, die beiden Geschlechtern zugänglich sind. Geschlechtsstereotype und geschlechtsspezifische Normen werden also in der Wahrnehmung einer konkreten Person modifiziert. Schließlich kann im konkreten Verhalten und Handeln von Stereotypen und Fremd- und Selbstbild abgewichen werden, so daß die Kategorien nicht notwendig zusammenfallen, auch wenn eine Beziehung und Beeinflussung zwischen ihnen besteht. Dieser Ansatz ist differenzierter als Rollenkonzepte oder das Modell des Frauenbildes.

Die durch Jordan überlieferte Aussage von Dominikus läßt sich, unter Anwendung des vorgestellten Konzeptes, als Geschlechtsstereotyp interpretieren, nach dem der Umgang mit Frauen gefährlich sei. Für eine solche Interpretation spricht, daß Dominikus seine Mahnung

59 BOP I, 217. – BF I, 420. – BF II, 574.

60 DEGLER-SPENGLER (wie Anm. 6) 49.

61 »admonens feminarum maxime juvenularum suspecta vitare consortia«. Jordan v. Sachsen, *De initiis*, zit. nach GRUNDMANN (wie Anm. 4) 214, Anmerkung 33.

62 GRUNDMANN (wie Anm. 4) 215. – Kaspar ELM, *Die Stellung der Frau im Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in: *St. Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige*, hg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, 7–28; 12.

63 Carol HAGEMANN-WHITE, *Sozialisation: weiblich – männlich*, Opladen 1984, 58–90. – Regine GILDEMEISTER, *Geschlechtsspezifische Sozialisation*, in: *Soziale Welt* 39, 1988, 486–503. – Sigrid METZ-GÖCKEL, *Geschlechterverhältnis, Geschlechtssozialisation und Geschlechtsidentität*, in: *Zeitschrift für Sozialisationsforschung und Erziehungssoziologie* 2, 1988, 85–97. – Ruth RUSTEMEYER, *Geschlechtsstereotype und ihre Auswirkung auf das Sozial- und Leistungsverhalten*, in: *Ebd.* 115–129.

mit der Verführungskunst des weiblichen Geschlechts begründete⁶⁴. Im konkreten Umgang mit religiösen Frauen änderte er die Wahrnehmung – die Eigenschaft Verführung spricht er dem weiblichen Geschlecht allgemein (*genus*) zu.

Noch sichtbarer wird der Bruch zwischen genereller Zuschreibung von Eigenschaften und der Bewertung von bekannten Frauen bei Franziskus. In seinen Regeln warnte Franziskus vor dem Umgang mit Frauen, und auch Thomas von Celano⁶⁵ teilt diese Einstellung mit⁶⁶. Am deutlichsten ist jedoch ein Bericht von Thomas von Pavia⁶⁷. Dieser schreibt, daß die Übernahme der Seelsorge für den Damiansorden durch einen Mönch aus der Gemeinschaft von Franziskus diesen erzürnen ließ und er große Gefahren für die Mönchsgemeinschaft sah: »Bis jetzt saß uns die Fistel im Fleisch und es war noch Hoffnung auf Heilung; nun aber ist sie in die Knochen gedrungen und wird unheilbar sein«⁶⁸. Weiter weiß Thomas von Pavia zu erzählen, daß Franziskus mit keiner Frau Umgang haben wollte, »nur für die heilige Klara schien er Zuneigung zu haben«⁶⁹. Wie schon dieses Zitat andeutet, wich Franziskus gegenüber Klara von seiner negativen Einschätzung und von seinen eigenen Verhaltensanweisungen ab. Thomas von Celano ist sich der Widersprüchlichkeit von Franziskus bewußt, wenn er dessen Verhalten gegenüber der römischen Reklusin Praxedis folgendermaßen beschreibt: »Denn er nahm sie, was er bei keiner anderen Frau tat, zum Gehorsam auf, und ob ihrer frommen Hingabe an Gott gestattete er ihr das Ordenskleid, nämlich Habit und Strick«⁷⁰. Weiter schildert Thomas die Beziehung zu der römischen Adligen Jakoba von Settesoli. Franziskus erbat ihre Anwesenheit an seinem Sterbebett. Bei ihrer Ankunft soll er ausgerufen haben: »Gepriesen sei Gott, der Herrin Jakoba, unseren Bruder, (*»dominam Iacobam fratrem nostrum«*) zu uns geschickt hat; öffnet ihr die Pforten, laßt sie eintreten und führt sie herein; denn nicht gilt für Bruder Jakoba (*»pro fratre Jacoba«*) das für die Frauen geltende Gesetz«⁷¹.

Diese Zitate geben Hinweise, weshalb Franziskus seine negative Bewertung nicht auf religiöse Frauen bezog. Meine These ist, daß Franziskus und Dominikus religiöse Frauen in einem bestimmten Aspekt – nämlich in Bezug auf Sexualität, wie unten zu zeigen sein wird – nicht als geschlechtsbestimmte Subjekte wahrnahmen. Zur Verdeutlichung sei noch einmal

64 »*quoniam hoc genus illecebrosus est nimis et efficax illaqueandis animabus nondum ad purum excocis*«. Jordan v. Sachsen, De initiis, zit. nach GRUNDMANN (wie Anm. 4) 214, Anmerkung 33.

65 Thomas v. Celano OFM (gestorben nach 1260), zog 1221 mit Caesarius v. Speyer nach Deutschland, 1227 nach Assisi zurückgekehrt, Autor der Franziskus- und Klara-Viten.

66 Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, hg. von Kajetan ESSER/Lothar HARDICK, Werl 1963³, 63–64, 88. – Thomas v. Celano, Vita Secunda S. Francisci, in: *Analecta Franciscana* 10, Florenz 1941, 196–197.

67 Thomas v. Pavia OFM (um 1212–1280), lehrte in Parma, Bologna und Ferrara Theologie, seit ca. 1260 Provinzial der Provinz Toskana.

68 »*Huc usque fistula fuit in carne, spesque curationis erat; ex nunc autem in ossibus radicata incurabilis prorsus erit*«. Thomas v. Pavia, Codex S. Antonii de Urbe, membr. saec. XIV, in: L. OLIGER, De origine regularum ordinis S. Clarae, in: AFH 5, 1912, 413–447; 419, Übersetzung: GRUNDMANN (wie Anm. 4) 263.

69 »*quod beatus Franciscus nulli mulieri familiaris esse volebat, nec familiares mulieres mulieribus (besser: nec familiaritates muliebres a mulieribus) acceptabat; ad solam beatam Claram videbatur affectum habere*«, Thomas v. Pavia, 418–419. Verbesserung nach OLIGER (wie Anm. 68).

70 »*Nam quod nulli feminae alteri fecit, ad obedientiam eam suscepit, pia devotione concedens ei religionis habitum, tunicam videlicet atque chordam*«, Thomas v. Celano, Trac. de miraculis, in: *Analecta Franciscana* 10, Florenz 1941, 324. Übersetzung: Thomas v. Celano, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi. Einführung, Übersetzung, Anmerkung von Engelbert GRAU, Werl 1964, 511.

71 »*Benedictus, inquit, »Deus, qui dominam Iacobam fratrem nostrum direxit ad nos! Aperite, ait, portas, et intrantem eam conducite, quia non est pro fratre Jacoba decretum de mulieribus observandum!*«, Thomas v. Celano, Trac. de miraculis (wie Anm. 70) 287. Übersetzung: Thomas v. Celano, Leben (wie Anm. 70) 461.

Thomas von Pavia zitiert. Über die Beziehung von Franziskus zu Klara berichtet er: »Wenn er mit ihr [Klara] sprach, nannte er sie nicht bei ihrem Namen, sondern Christin«⁷². Ebenso wie im Gespräch gegenüber Jakoba spielt der Name eine wichtige Rolle: Klara wird nur in ihrem Christentum gesehen, und indem Jakoba zweimal als Bruder angesprochen wird, steht auch bei ihr die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft im Vordergrund, eine Zugehörigkeit, die nur als Mann möglich ist. Weil Franziskus – ähnlich läßt sich der Bruch bei Dominikus erklären – religiöse Frauen in ihrer Religiosität wahrnimmt und die Geschlechtlichkeit der Frauen auslöscht, wird das Stereotyp, nach dem der Umgang mit Frauen gefährlich war, nicht auf sie bezogen.

Diese Interpretation läßt sich überprüfen, indem die Argumentation für und wider die Nonnenseelsorge analysiert wird. Ein Argumentationsmuster zugunsten der Nonnenseelsorge bildet das Herkommen: Über einen langen Zeitraum gewährte Seelsorge und, noch besser, eine durch Franziskus oder Dominikus vorgenommene Klostergründung legitimierte den Anspruch auf seelsorgerische Betreuung. Zum anderen wurden die Nonnen und ihre Frömmigkeit als Erscheinungsform und Bestandteil der religiösen Bewegung beschrieben, der sich die Bettelorden zugehörig fühlten. In unserem Zusammenhang ist jedoch das Argument wichtig, demzufolge psychische und körperliche Schwäche sowie intellektuelles Unvermögen der Nonnen deren seelsorgerische Betreuung forderten. Humbert von Romans, der von 1254 bis 1263 dominikanischer Ordensgeneral war, nennt in einer Predigt drei Gründe für die Nonnenseelsorge. Die Nonnen benötigten aufgrund ihrer schwach ausgebildeten Vernunft Männer, die ihre Angelegenheiten führen. Ebenso bedürften sie sie für die wirtschaftliche Verwaltung des Klosters, zum einen wegen ihrer eigenen Unfähigkeit zu Geschäften, zum anderen weil solche Geschäfte zu Kontakten mit weltlichen Männern führen würden und deshalb unangemessen seien⁷³. Humbert führt also geschlechtsspezifische Defizite und Gefährdungen von Frauen – ihre Schwachheit – an, um Kapläne und Kleriker, an die sich die Predigt richtete, von der Notwendigkeit der Nonnenseelsorge zu überzeugen.

Auch andere Quellen verweisen auf die intellektuellen und physischen Schwächen des weiblichen Geschlechts, um bestimmte Vorgehensweisen und Entscheidungen zu begründen. In einer Inkorporationsurkunde für ein dominikanisches Nonnenkloster von 1245 heißt es, die Kurie müsse den Nonnen umso geneigter sein, »je größere Hilfe sie bekanntermaßen wegen der Schwachheit ihres Geschlechts benötigen«⁷⁴. Urban IV. (1261–64) fragte 1261 in einem Brief, der den Franziskanerorden zur Wiederaufnahme der Nonnenseelsorge bewegen sollte, rhetorisch: »*Quid autem contingeret si, quod absit, manum ab eis soliti retraheretis auxilii?*« Nach ihm ist von der Schwachheit des Geschlechts (»*de sexu fragilitate*«) nichts zu erwarten, wenn die Korrektur fehle⁷⁵. Nicht Eigenschaften und Fähigkeiten speziell der Nonnen, sondern allgemein weibliche Schwäche ist der Ausgangspunkt der Argumentation. Auch zugunsten der Nonnenseelsorge bleibt eine solche Begründung ambivalent, da sie Vorurteile verfestigt und die Notwendigkeit seelsorgerischer Betreuung von Frauen durch Männer bestätigt. Während die Ordensgründer die Vorstellung der verführerischen Frau nicht auf religiöse Frauen anwendeten, wird das Stereotyp der weiblichen Schwachheit auch auf Nonnen bezogen. Die weibliche Schwachheit wurde als Defizit in verschiedenen Bereichen

72 »*Nec enim, quando cum ipsa [Klara] loquebatur, eam suo nomine nominebat, sed christianam appellabat eam*«. Thomas v. Pavia, in: OLIGER (wie Anm. 68) 419.

73 Humbert v. Romans, *De modo prompte cudendi sermones*, in: *Maxima bibliotheca veterum patrum*, ed. von M. DE LABIGNE, Lyon 1677, Bd. 25, Pt. 1, Nr. 53, S. 483, zitiert und ins Englische übersetzt bei BRETT (wie Anm. 36) 70. Das lateinische Original konnte ich leider nicht einsehen.

74 »*quanto majori propter fragilitatem sexus indigere suffragio dinoscuntur*« BOP VII, 32. Vgl. »*ac gratiam earum, & predicti Monasterii lesionem*«. BOP I, 143.

75 LAZZARI (wie Anm. 42) 672.

gesehen: administrative und wirtschaftliche Verwaltung, religiöse Betätigung und moralische Tugend. Sie begründete allgemein die untergeordnete Position von Frauen, wobei Sexualität von Frauen nur im dritten Punkt von Humberts Rede durchschimmert. Doch treten hier Frauen nicht als Verführerinnen von Männern auf, sondern umgekehrt bedeutet der Kontakt mit Männern eine Gefahr für die Nonnen.

Auch gegen die Nonnenseelsorge wird nicht mit dem Hinweis, daß Frauen Verführerinnen und Gefahren besonders für Mönche seien, argumentiert. Beide Orden nennen vorrangig ihre Arbeitsüberlastung durch die Betreuung von Nonnen. Als Gregor IX. 1239 den Predigerorden von verschiedenen Aufgaben entband, erklärte er dies damit, daß der Orden von der Ausübung der wichtigsten Aufgaben abgehalten werde⁷⁶. Solche waren die Predigt für die Dominikaner, die Kontemplation für die Franziskaner, wie 1246 spezifiziert wird⁷⁷. In Konstitutionen und Regeln beider Orden finden sich zwar Ermahnungen, die vor dem Umgang mit Frauen warnen. Diese Mahnungen stehen aber nicht im Zusammenhang mit der Nonnenseelsorge, nur Franziskus selbst stellt mit seinen Regeln eine Ausnahme dar⁷⁸. Wichtigstes Argument gegen die Nonnenseelsorge ist die Arbeit der Mönchsorden, die Begründung richtet sich nicht gegen die Nonnen an sich oder gegen den Umgang mit Frauen. Das Fehlen des Geschlechtsstereotyps »Verführerin« und die Anwendung desjenigen der »weiblichen Schwachheit«, das auch, aber nicht zentral auf weibliche Sexualität bezogen ist, lassen sich dahingehend zusammenfassen, daß Geschlechtsstereotype, die in Beziehung zu Sexualität stehen, nicht für Nonnen galten. Nonnen waren als jungfräulich lebende Frauen⁷⁹ durch das Fehlen von Sexualität definiert, so daß sie in dieser Beziehung nicht als Frauen wahrgenommen werden.

Wie Eigenschaftszuschreibungen das Leben und die Handlungsmöglichkeiten der Nonnen beeinflussten, soll abschließend am Beispiel der weiblichen Bildung im Orden gezeigt werden. Das hohe Bildungsniveau in Nonnenklöstern des Mittelalters ist allgemein bekannt⁸⁰. Umso erstaunlicher ist es, daß auf der normativen Ebene die Bildung von Nonnen gering geachtet wurde. In den frühesten Konstitutionen, die für dominikanische Nonnen überliefert sind, heißt es: »Über die Arbeit: Die Jungen lernen lesen und singen, damit sie den Gottesdienst ausüben können; es gehört sich aber nicht, Grammatik und Schulbücher zu lernen«⁸¹. Zu dieser Lesart merkt der Herausgeber André Simon allerdings an, daß andere Versionen im Magdalenenorden, als dessen Regel die Konstitutionen überliefert sind, das

76 *»quia per ea, que vobis a Sede Apostolica committuntur, principalis vestri propositi nonnumquam executio impeditur, & non modicum saluti detrahatur animarum«*. BOP I, 107.

77 BOP I, 161. – BF I, 420.

78 Dominikanische Konstitutionen: THOMAS (wie Anm. 38) 334. – Acta (wie Anm. 58) 191, 235, 257. – Franziskus: OLIGER (wie Anm. 68) 419.

79 Zum Jungfräulichkeitsideal: Eleanor McLAUGHLIN, *Equality of Souls, Inequality of Sexes. Women in Medieval Theology*, in: R. RUETHER (Hg.), *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Tradition*, New York 1974, 213–266; 233–236. – Clarissa ATKINSON, *»Precious balsam in a fragile glass«: the ideology of virginity in the later Middle Ages*, in: *Journal of Family History* 8, 1983, 131–143. – Claudia OPITZ, *Hunger nach Unberührbarkeit? Jungfräulichkeitsideal und weibliche Libido im späten Mittelalter*, in: *Feministische Studien* 5, 1986, 1, 59–75.

80 Elisabeth SCHRAUT, *Stifterinnen und Künstlerinnen im mittelalterlichen Nürnberg*, Nürnberg 1987.

81 *»Iuniores discant legere et cantare, ut divinum officium valeant exercere; grammaticalia vero et auctores discere non oportet«*. *Constitutiones Sororum Sancti Sixti de Urbe*, in: SIMON (wie Anm. 38) 165. – Die Statuten des römischen Klosters St. Sixtus wurden in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts verschiedenen deutschen Nonnenklöstern, darunter 1232 dem Magdalenenorden gegeben. Als dessen Regel sind sie in einer Urkunde aus dem Jahr 1291 erhalten. THOMAS (wie Anm. 38) 91–96. – SIMON (wie Anm. 38) 29–38.

Gegenteil besagen⁸². In späteren Konstitutionen der Dominikanerinnen beschränkt sich der Unterricht darauf, daß die Novizinnen Psalmen und die Messe lernen sollen⁸³. Die begrenzte Bedeutung der Wissensvermittlung wird vor allem im Vergleich mit den Mönchen deutlich. Wie der Prolog zu den Konstitutionen besagt, ist der Dominikanerorden explizit auf das Studium ausgerichtet, »damit wir den Seelen der Nächsten nützlich sein können.« Ziel des Studiums ist also Seelsorge und Predigt⁸⁴. Diese Stelle fehlt in den Konstitutionen der Nonnenklöster ebenso, wie an anderer Stelle der Hinweis auf Wissensaneignung durch den allgemeinen Hinweis auf Arbeit ersetzt ist⁸⁵. Aber auch die Ziele, denen weibliche Bildung dienen soll, sind andere. Während das Studium die Dominikaner zu Predigt und Seelsorge befähigen soll, behandeln die Konstitutionen der Nonnen Bildungserwerb unter den Kapiteln »Arbeit« oder »Einweisung der Novizinnen«. Im Franziskanerorden stellte sich das Verhältnis zur Bildung zunächst anders dar, weil Franziskus der Wissenschaft als Quelle von Ungleichheit skeptisch gegenüberstand. Aber schon unter seinen Nachfolgern wurde das Studium zur Hauptbeschäftigung der Brüder⁸⁶. Für die franziskanischen Nonnen ordnete Hugolin von Segn/Gregor IX. 1218/19 an, daß junge Mädchen, die der Äbtissin geeignet erschienen, lesen lernen sollten. Ihnen sollte dafür eine »geeignete und umsichtige Meisterin« zugeordnet werden⁸⁷. Die Urban-Regel von 1263 schränkte dagegen den Unterricht auf Gesang und Gottesdienst ein⁸⁸. Damit näherten sich einerseits die dominikanischen und franziskanischen Mönche in der Ausrichtung auf Wissenschaft und Predigt an, andererseits glichen sich – nicht nur in diesem Punkt – die Regelungen der Nonnen an: Die Tätigkeitsbereiche der Nonnen und der Mönche der Bettelorden driften im 13. Jahrhundert zunehmend auseinander.

Jordan von Sachsen war sich dieser Kluft bewußt. An Diana von Andalo schrieb er: »Wegen mir sei nicht besorgt, weil der, der dich bewacht, während du in Bologna bleibst, mich, wie ich hoffe, bewacht, während ich auf verschiedenen Wegen wandle; ebenso wenn du in Ruhe bleibst und ich in verschiedenen Dingen umherziehe«⁸⁹. Integriert wurden die dominikanischen Nonnen, indem Jordan wiederholt um ihre Gebete für die Arbeit der Mönche bat. Über den unterschiedlichen Arbeiten der Mönche und Nonnen steht die gemeinsame Liebe zu Gott. Jordan entwirft hier, wie in anderen Briefen, eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung innerhalb des Dominikanerordens: den predigenden und wandernden Mönchen stehen die Nonnen, die in strenger Klausur leben und für die Mönche beten, komplementär gegenüber. Im Vergleich zu den früheren Orden traten einerseits die Bettelmönche aus dem Kloster heraus, andererseits galten für die Nonnen Klausurbestimmungen, die erheblich strenger waren als die bisher üblichen. Die Nonnenklausur der Bettelorden, insbesondere der Klarissen, hatte für die weitere Entwicklung des weiblichen Ordenswesens

82 »Die Grammatic und Schulbücher soll man billich lernen«. SIMON (wie Anm. 38) 165, Anmerkung 5.

83 CREYTENS (wie Anm. 37) Montargis, 75, 80. – Constitutiones (1259) (wie Anm. 38) 343.

84 »cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentemque summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse«. THOMAS (wie Anm. 38) 311.

85 »ne fratres devotionem amittant et eorum studium minime impediatur«. THOMAS (wie Anm. 38) 316. – Dagegen SIMON (wie Anm. 38) 158: »ne devocionem sorores amittant, et earum opera minime impediuntur«. Hervorhebung von mir.

86 IRIARTE (wie Anm. 4) 121–123.

87 »Quod si juvenulae aliquae, vel etiam grandiores capaces ingenii, & humiles fuerint, si Abbatissae visum fuerit, faciat eas litteris edoceri, magistram eis deputans idoneam, & discretam«. BF I, 264.

88 BF II, 513.

89 »De me noli esse sollicita, quia ille idem, qui te custodit Bononiae remanentem, ipse, ut spero, me quoque custodiet in diversis itineribus ambulantem; quoniam, quod tu in quiete permanens et quod ego in diversa perambulo«. ALTANER (wie Anm. 10) 10.

Modellcharakter. Am Ende des 13. Jahrhunderts galt sie als allgemein verbindliche Norm für alle Nonnen⁹⁰. In den Konstitutionen werden die Bildungsbeschränkungen und die Klausur nicht begründet. Hinter den unterschiedlichen Arbeitsbereichen und Bildungsmustern für Nonnen und Mönche stehen aber offensichtlich, wenn auch nicht explizit genannte Vorstellungen über Wesen und angemessene Verhaltensweisen von Männern und Frauen. Die Bettelorden beziehen sich aber nicht nur auf herrschende Wahrnehmungsmuster, sondern mit ihrer Arbeitsteilung zwischen Nonnen und Mönchen greifen sie in die Gestaltung der geschlechtsspezifischen Zuweisungen von Tätigkeiten und Eigenschaften ein. Da dies auch in anderen Bereichen geschieht, zu denken ist etwa an den zeitgleichen Bildungsausschluß von Frauen mit den entstehenden Universitäten, stellt sich die Frage, inwieweit im 13. Jahrhundert das Verhältnis zwischen den Geschlechtern neu geordnet wird.

Gebete für die Mönche sind es auch, die Jordan den Nonnen als Alternative zu deren religiösen Askeseübungen anbietet, die er als unmäßig kritisiert. Wiederholt mahnt er in Briefen an Diana zu Mäßigung und wendet sich gegen maßlose Enthaltensübungen⁹¹. Er begründet die Mahnung unter anderem mit dem schwachen Körper der Nonnen, also wieder ein Hinweis auf die Zuschreibung »Schwachheit«. Die Häufigkeit der Mahnung läßt vermuten, daß die Nonnen in Bologna die kritisierte Frömmigkeitspraxis ausübten. Auch Klara wird von Franziskus und dem Bischof von Assisi wegen ihrer exzessiven Askese, insbesondere wegen ihrer Fastenpraxis, kritisiert⁹². Hier prallen eine männliche und eine weibliche Vorstellung über weibliche Frömmigkeit aufeinander. Die männlichen Seelsorger sahen die praktizierte Frömmigkeit als Unmäßigkeit an. Dagegen kritisierten die Frauen, zumindest implizit, mit ihren asketischen Frömmigkeitsübungen die kirchliche Mäßigkeitsforderung, aber auch, nach Caroline W. Bynum, den zweitrangigen Platz von Laien in der Kirche⁹³. In solchen Verhaltensweisen wird erkennbar, wie die Nonnen mit eingeschränkten Handlungsmöglichkeiten umgingen. Zum einen war Askese für Frauen, denen kultische Handlungen oder die Predigt verboten war, eine ihnen offenstehende Form der Religionsausübung. Zum anderen kann diese Frömmigkeitspraxis als eigenständiges Handeln verstanden werden, das Bedingungen wie Klausur nicht in Frage stellte, aber implizit die kirchliche Autorität kritisierte. Nicht zuletzt weil eine solche Frömmigkeit die priesterliche Vermittlung zu Gott relativierte und im Extremfall überflüssig machen konnte, forderte sie den Widerspruch der männlichen Kleriker heraus. Doch bei aller Kritik nötigte die zur Askese motivierende Religiosität der Frauen den männlichen Beobachtern Bewunderung ab.

Hier schließt sich wieder der Kreis zur Frage, weshalb sich die franziskanischen und dominikanischen Nonnen in der Nonnenseelsorge durchsetzen konnten. Die formalen Handlungsmöglichkeiten der Nonnen waren, im Gegensatz zu denen der Bettelorden eingeschränkt. Um den Mangel an eigenen Entscheidungsinstanzen auszugleichen, wandten sich die Nonnenklöster an die Kurie, vermittelt über adelige Verwandte und in Einzelfällen über persönliches Erscheinen. Dies war das wichtigste Handlungsmuster der Nonnenklöster im Konflikt um die seelsorgerische Betreuung. Der Weg war erfolgreich, da sowohl die Kurie als auch die Orden der Religiosität der Nonnen positiv gegenüberstanden. Die Bettelorden waren nicht prinzipiell gegen die Nonnenseelsorge eingestellt, sondern in der Auseinandersetzung des 13. Jahrhunderts ging es insbesondere darum, die Bedingungen auszuhandeln, die zum einen die Einbindung religiöser Frauen in die Kirche gewährleisteten, und zum anderen das Anwachsen der Nonnenklöster begrenzten. So war die Haltung gegenüber den Nonnen

90 Jean LECLERQ, *La clôture: points de repère historiques*, in: *Collectanea Cisterciensia* 43, 1981, 366–376.

91 ALTANER (wie Anm. 10) 15, 26 und an anderen Stellen.

92 Thomas v. Celano, *Vitae S. Clarae* (wie Anm. 44) 758–759.

93 BYNUM, *Holy Feast* (wie Anm. 45) 243.

ambivalent: Während die Orden als Gesamtheit Beschlüsse gegen die Nonnenseelsorge faßten, förderten Mönche im Kontakt mit religiösen Frauen deren Anschluß an die Orden. Für die Ordensgründer konnte diese Ambivalenz als Widerspruch zwischen einem Geschlechtsstereotyp, welches Frauen als verführerisch und gefährlich für Männer ansah, auf der einen Seite und der positiven Wahrnehmung – dem Fremdbild – gegenüber religiösen Frauen auf der anderen Seite herausgearbeitet werden. Dabei wurde sichtbar, daß das Wahrnehmungsmuster »Verführerin«, das in Zusammenhang mit weiblicher Sexualität steht, auf religiöse Frauen nicht angewandt wurde, während das Wahrnehmungsmuster »Schwachheit«, bei dem Sexualität lediglich ein Aspekt in der allgemein untergeordneten Position von Frauen ist, auch als Eigenschaft religiöser Frauen galt. Hieraus ließ sich folgern, daß religiöse Frauen in Bezug auf Sexualität, das ein konstituierendes Element von Geschlechtszugehörigkeit ist, nicht als Frauen wahrgenommen wurden. Schließlich war die Nonnenseelsorge gegenüber den Bettelorden durchsetzungsfähig, da sich religiöse Frauen auf Werte bezogen, die der mittelalterlichen Kirche inhärent waren. Gerade die Aktualisierung dieser Werte durch die religiösen Frauen förderte ihre Bewunderung, aber auch ihre Ausgrenzung und den Wunsch, sie in institutionalisierte Bahnen zu lenken.