

GISELA MUSCHIOL

## Versorgung, Unterdrückung, Selbstbestimmung? Religiöse Frauengemeinschaften als Forschungsfeld

### 1. Verortung

Ein Blick in das Literaturverzeichnis des Katalogs zu »Krone und Schleier« bringt es schnell an den Tag: Es gibt kaum ein Thema im Forschungsfeld »Religiöse Frauengemeinschaften«, zu dem in den letzten zwanzig Jahren nicht geforscht worden wäre. Es gibt Untersuchungen über Schrift und Schriftlichkeit in Frauengemeinschaften, über Architektur der Klosterkirchen, über Netzwerke verschiedenster Art – Netzwerke mit Familien, mit der Stadtbevölkerung, Netzwerke durch Ordensbeziehungen, durch Reliquien, durch Briefe –, es gibt Untersuchungen über Kunstwerke und ihre Herstellung, über Liturgie, über die Normen des Frauenklosterlebens, über mystische Texte aus Frauengemeinschaften und vieles mehr. Gibt es tatsächlich noch Forschungsbedarf zu Frauenklöstern?<sup>1</sup>

Selbstverständlich ist diese Frage rhetorisch. Denn es gilt: Auch wenn tatsächlich die letzten zwanzig, fünfundzwanzig Jahre eine Fülle an Forschungsergebnissen hervorgebracht haben, gibt es weiterhin weiße Flecken in der Forschungslandschaft. Die Weingartener Tagung hatte sich als Aufgabe gestellt, einen solchen »weißen Fleck« farbig werden zu lassen: Über »Religiöse Frauengemeinschaften in Südwestdeutschland«, damit über Frauengemeinschaften in einem geographisch wie auch immer definierten Raum, ist bislang kaum gearbeitet worden – das gilt nicht allein für Südwestdeutschland, sondern das gilt grundsätzlich in landesgeschichtlicher Perspektive. Auf solcherart regional orientierte Forschung wird noch einzugehen sein.

Gleichzeitig ist festzuhalten: Trotz zahlreicher differenzierter Untersuchungen in den letzten beiden Jahrzehnten ist die Rezeption dieser Arbeiten offensichtlich noch nicht gelungen. Selbst in manchen Aufsätzen des insgesamt hervorragenden und einen Meilenstein der Forschung bildenden Katalogs zur Ausstellung »Krone und Schleier« feiert die inzwischen überzeugend in Frage gestellte Hochadeligkeit der Frauenkonvente fröhliche Urständ<sup>2</sup>, werden wirtschaftliche Tätigkeiten im Frauenkloster als »kleinere

1 Der vorliegende Beitrag versteht sich als Skizze und als Anregung zur Diskussion, als solcher war er von der Tagungsleitung angefragt worden. Insofern sind weder die Erörterung des Themas noch die Anmerkungen umfassend, sie verstehen sich als exemplarisch. Die gemeinsame Diskussion mit Kolleginnen und Kollegen hat inzwischen zum Forschungsprojekt »Geistliche Frauen im europäischen Mittelalter« geführt, das im TransCoop-Programm der Alexander-von-Humboldt-Stiftung finanziell gefördert wird. Eine erste internationale Tagung zur Frage der Identitäten in Frauengemeinschaften hat bereits im März 2008 stattgefunden, vgl. <http://www.agfem.org>.

2 Vgl. Werner RÖSENER, Haushalt und Gebet – Frauenklöster des Mittelalters als Wirtschaftsorganismen, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Katalog zur Ausstellung in Essen und Bonn 2005, München 2005, 78–87, hier: 83. Vgl. dazu Franz J. FELTEN, Wie adelig waren Kanonissenstifte (und andere weibliche Konvente) im frühen und hohen Mittelalter?

Arbeiten hauptsächlich zur Vermeidung von Müßiggang<sup>3</sup> verstanden. Ebenso führt die redaktionelle Lektüre zahlreicher Beiträge zum derzeit entstehenden »Nordrheinischen Klosterbuch«<sup>4</sup> zu der Frage, in welcher Form aktuelle Untersuchungen rezipiert werden – so häufig müssen in den Artikeln über Frauengemeinschaften undifferenziert Begriffe wie »Verfall« oder »Versorgung« korrigiert werden. Nun ist es nicht Aufgabe der Forschung, für ihre eigene Rezeption zu sorgen, aber es scheint offensichtlich zu sein, dass insbesondere im Hinblick auf Frauengemeinschaften wissenschaftliche Vorurteile eine außerordentlich lange Haltbarkeit haben. Welche Schlussfolgerungen nun daraus zu ziehen sind, wäre zu diskutieren, aber es ist vermutlich nicht falsch, in dem Faktum mangelnder Rezeption eine gewisse Marginalisierung des Forschungsfeldes zu sehen.

Abgesehen von dieser durchaus nicht unwichtigen Frage nach der Bedeutung eines Forschungsgebietes scheint es, bei kritischer Lektüre der jüngeren Veröffentlichungen, mehrere Bereiche zu geben, in denen grundlegende analytische Untersuchungen für die gesamte Forschung erhebliche Fortschritte brächten. Vorläufig sollen diese Bereiche mit drei Chiffren bezeichnet werden: Begriffe, Identitäten, Regionen – es ist keinesfalls sicher, ob sie sich fein säuberlich trennen lassen.

## 2. Begriffe

Im Grunde ist es eine banale Forderung: Begriffe sollten eindeutig definiert sein, um einen historischen Erkenntniswert zu haben. Dennoch gibt es im Forschungsfeld »religiöse Frauengemeinschaften« eine Vielzahl von Begriffen, die weder eine eindeutige Definition haben noch in eindeutiger Weise gebraucht werden, die möglicherweise deswegen nicht eindeutig gebraucht werden können, weil sie in historischen Zusammenhängen bereits in unterschiedlichen semantischen Formationen verwendet werden.

Ein erster Begriff und seine Verwendung: »Norm« oder »Normierung« geschieht im Kloster oder in einer religiösen Gemeinschaft zumeist durch eine Regel. Aber Regeln sind keine überzeitlichen Werke, sondern ein je gleicher Text ist auf seine unterschiedliche Wahrnehmung, Auslegung und Normierungsfunktion hin chronologisch zu differenzieren. Die Aachener Regel für Kanonikerinnen von 816/817 ist vermutlich eines der interessantesten Objekte dieser historisch differierenden Lesarten<sup>5</sup>. Aus der geschriebenen Regel lassen sich beispielsweise längere Abwesenheitszeiten der *sanctimoniales* nicht unmittelbar ableiten, während solche zeitweilige Abwesenheit in der frühen Neuzeit durchaus als noch regelgetreue Lebensart verstanden wurde. Die wissenschaftlich nivellierende Wirkung der Untersuchung Karl Heinrich Schäfers aus dem Jahr 1907<sup>6</sup> macht sich im Hinblick auf das Verständnis dieser Regel und ihrer höchst unterschiedlichen

in: Studien zum Kanonissenstift, hg. v. Irene CRUSTUS (Studien zur Germania Sacra 24), Göttingen 2001, 39–128.

3 RÖSENER, Haushalt und Gebet (wie Anm. 2), 80.

4 Vgl. <http://www.lvr.de/kultur/regionalgeschichte/klosterbuch/> – Der erste Band des Nordrheinischen Klosterbuches befindet sich inzwischen im Druck und wird 2009 erscheinen.

5 Grundlegend zur Aachener Regel vgl. Thomas SCHILP, Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Mittelalter. Die *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis* des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten (Studien zur Germania Sacra 21), Göttingen 1998.

6 Vgl. Karl Heinrich SCHÄFER, Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem altchristlichen Sanktimonialentum (Kirchenrechtliche Abhandlungen 43/44), Stuttgart 1907.

Interpretation tatsächlich bis in den »Krone und Schleier«-Katalog des Jahres 2005 bemerkbar<sup>7</sup>. Auch gleichlautende Normen stehen jeweils in zu unterscheidenden semantischen Funktionen und Ordnungssystemen – und werden ungleich verstanden, produzieren also ungleiche Wirklichkeiten und wirken sich damit wiederum auf die Normierung aus. Ebenso ist zu bedenken, dass neue Regeln sich auf alte Regeln durchaus berufen, dass Regelwerke historisch wachsen und ihre Normierungen in diesem Prozess einen historischen Wandel durchlaufen<sup>8</sup>.

»Versorgung« ist ebenfalls einer jener Begriffe, für den allerdings nicht allein eine Differenzierung angebracht wäre, sondern an dessen Abschaffung intensiv zu arbeiten wäre. Susan Marti und Jan Gerchow haben in ihrem grundlegenden Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Frauengemeinschaften aufgezeigt, wie deutlich ein begrenztes System in einer begrenzten Zeit, nämlich die Lebensform der Damenstifte in der frühen Neuzeit, den Begriff der »Versorgung« allgemein negativ geprägt hat und damit zur Projektionsfläche moderner Vorstellungen zu Frauenklöstern und Frauengemeinschaften schlechthin wurde<sup>9</sup>. Irene Crusius hat für die königlichen Frauenstifte des frühen und hohen Mittelalters ihre Funktion zur Stabilisierung der Königsherrschaft aufgezeigt und jegliche Versorgungsfunktion negiert<sup>10</sup>. Ute Küppers-Braun hat die Damenstifte der frühen Neuzeit als Bestandteil adeliger Netzwerke vorgestellt, die u.a. die standesgemäße Heirat von Söhnen und Brüdern der Kanonikerinnen legitimieren konnten: Versorgung wäre also in diesem Fall zu definieren als die standesgemäße Unterbringung der Männer in angemessenen Eheverhältnissen<sup>11</sup>.

Doch statt dieses erweiterten Versorgungsbegriffs wird ein weiblich konnotierter und negativer Versorgungsbegriff spätestens seit dem 18. Jahrhundert<sup>12</sup> bis in die Gegenwart hinein für nahezu alle Frauengemeinschaften angewandt, mögen sie für die Zeit des 8. oder des 15. Jahrhunderts untersucht werden. In dieser Form gebraucht, impli-

7 Vgl. Gabriela SIGNORI, Wanderer zwischen den »Welten« – Besucher, Briefe, Vermächnisse und Geschenke als Kommunikationsmedien im Austausch zwischen Kloster und Welt, in: Krone und Schleier (wie Anm. 2), 131–141, hier: 132 (mit unkommentiertem Verweis auf Schäfer): »Stiftsdamen hatten das Recht, für mehrere Wochen, zum Teil auch Monate, ihre Verwandten zu besuchen.«

8 Vgl. in diesem Zusammenhang die ersten sechs Kapitel der Aachener Regel für Sanctimonialen, die bewusst und explizit die einschlägige Kirchenväterliteratur zitieren. Die normierende Funktion dieser Zitate in der Karolingerzeit ist bislang nicht untersucht, vgl. Gisela MUSCHIOL, *Hoc dixit Ieronimus*. Monastische Tradition und Normierung im 12. Jahrhundert, in: Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, hg. v. Andreas HOLZEM, Darmstadt 2004, 109–125.

9 Vgl. Jan GERCHOW/Susan MARTI, »Nonnenmalereien«, »Versorgungsanstalten« und »Frauenbewegungen« – Bausteine einer Rezeptionsgeschichte der mittelalterlichen Religiösen in der Moderne, in: Krone und Schleier (wie Anm. 2), 142–154, hier: 149.

10 Vgl. Irene CRUSIUS, Im Dienst der Königsherrschaft. Königinnen, Königswitwen und Prinzessinnen als Stifterinnen und Äbtissinnen von Frauenstiften und -klöstern, in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21.–23. September 2005 in Frauenchiemsee, hg. v. Eva SCHLOTHEUBER, Helmut FLACHENECKER u. Ingrid GARDILL (Studien zur Germania Sacra 31), Göttingen 2008, 59–77, hier: 76.

11 Vgl. Ute KÜPPERS-BRAUN, Macht in Frauenhand. 1000 Jahre Herrschaft adeliger Frauen in Essen, Essen 2002, 54ff.

12 Vgl. dazu Edeltraud KLUETING, *Damenstifter sind Zufluchtsörter, wo sich Fräuleins von adel schicklich aufhalten können*. Zur Säkularisation von Frauengemeinschaften in Westfalen und im Rheinland 1773–1812, in: Reform – Reformation – Säkularisation. Frauenstifter in Krisenzeiten, hg. v. Thomas SCHILP, Essen 2004, 177–200.

ziert der Begriff selbstverständlich eine Fülle von Vorurteilen – aber er führt auch, hat man diese Vorurteile einmal durchschaut, zu zahlreichen Fragen, die für zukünftige Forschung fruchtbar sein dürften. Wenn Versorgung die Unterbringung derjenigen Frauen im Kloster meint, die auf dem Heiratsmarkt chancenlos waren oder sich auf diesem Markt erst gar nicht einfinden wollten<sup>13</sup>, was sagt das dann über Heiratsmarkt und Heiratsmöglichkeiten aus, über Ehe als vermeintlich einziges gesellschaftlich zulässiges Modell weiblicher Existenz? Wäre dies ein typisch lutherisch geprägtes Frauenbild – damit per se unanwendbar für die vorlutherische Zeit? Oder wäre es nicht sogar eher das Frauenbild einer Gruppe (protestantischer?) Historiker des 19. Jahrhunderts? Und was sagt der geschlechterdifferenz benutzte Begriff der Versorgung eigentlich über Kanoniker in Kollegiatstiften und Domkapiteln, bzw. was bedeutet die außerordentlich seltene Nutzung dieses Begriffs für männliche Gemeinschaften?<sup>14</sup> Und nicht zuletzt fragt die Begriffspaare Versorgung/Heirat nach der Universalität von Frauenbildern, jenseits der aktuellen Lebensform. Der Begriff der Versorgung wird auch im Zusammenhang mit der Frage nach Identität im Konzept weiblichen Klosterlebens noch einmal aufzugreifen sein.

Dass das Begriffspaar »Verfall« und »Reform« und die damit verbundenen Dichotomien dringend auf den Prüfstand gehören, ist wohl inzwischen Konsens der Forschung. Ob ein Ersatz des Wortes »Verfall« durch das Wort »Krise« zu einer Begriffsklärung führt, sei dahingestellt. Verbunden mit »Verfall« und »Reform« sind Wortpaare wie »weltlich-geistlich«, die nicht als neutrale Begriffe benutzt werden, sondern um Werturteile abzugeben. Wenn jedoch ein privates Gebetbuch im »Buch der Reformacio Predigerordens« als weltlich gilt, weil nur die gemeinschaftlichen Gebetbücher den Ansprüchen Johannes Meyers und der Observanz zu genügen scheinen und in rechter Form »geistliche« Bücher sind<sup>15</sup>, dann wird deutlich, wie quellenkritisch mit jeglicher Form von Reformsemantik umzugehen ist.

»Bildung« ist letztlich ein moderner Begriff. Doch was bedeutet es für Frauengemeinschaften im 7. oder im 11. oder im 15. Jahrhundert, Bücher zu besitzen? Was bedeutet es für die Mitglieder der Konvente, lesen und schreiben zu können und diese Fähigkeiten auch anzuwenden? Martin Kintzinger zeigt in seinem anregenden Buch »Wissen wird Macht« jene Entwicklung von Bildung auf, die in der monastischen Kultur wurzelt – doch der geschilderte Zusammenhang von Bildung, Gelehrsamkeit, Wissen, Bibliotheken ist auch im Erscheinungsjahr des Buches, 2003, ein rein männlicher Kontext<sup>16</sup>. Welchen Wert Tradierung von Bildung in Frauenkonventen hatte, wie die Veränderungen der Bildungslandschaft im 12. und 13. Jahrhundert auf die Frauengemeinschaften wirkten, ob beispielsweise Mystik in Frauengemeinschaften eine Alterna-

13 Letzteres ist übrigens eine wissenschaftliche Option, die erst das späte 20. Jahrhundert entdeckt hat – dies nur als Randbemerkung zum Verhältnis von Erkenntnis und Interesse.

14 Grundlegend zu den Themen der Stiftsforschung vgl.: Studien zum weltlichen Kollegiatstift, hg. v. Irene CRUSIUS (Studien zur Germania Sacra 18), Göttingen 1995.

15 Vgl. SIGNORI, Wanderer zwischen den Welten (wie Anm. 7), 140. Zur Notwendigkeit der differenzierten Wahrnehmung von Reformkontexten vgl. Martina BACKES/Barbara FLEITH, Zur Funktion von Heiligenviten in Text und Bild in elsässischen und südwestdeutschen Frauenklöstern des Mittelalters am Beispiel des Odiliakultes, in: Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung »Krone und Schleier«, hg. v. Jeffrey F. HAMBURGER, Carola JÄGGI, Susan MARTI u. Hedwig RÖCKELEIN, Turnholz 2007, 165–175.

16 Vgl. Martin KINTZINGER, Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter, Ostfildern 2003.

tive zur wissenschaftlichen Theologie sein wollte oder konnte<sup>17</sup> – Bildung wird kaum als geschlechterdifferentes Thema erkannt<sup>18</sup>. Zudem bleibt der Bildungsbegriff weitgehend eingeschränkt: Bildung ist, was Männerklöster und Domschulen tradierten. In dieser begrifflichen Bestimmung scheint es dann sogar folgerichtig, dass im 15. Jahrhundert »das im Kloster vermittelte Wissen primär eines [blieb], das der sittlichen und religiösen Erziehung der Mädchen diene«<sup>19</sup>. Aus einem solchen Satz muss zweierlei geschlossen werden: Zum einen scheint sittliche und religiöse Erziehung keine Bildung zu sein, zum anderen ist offensichtlich die Rekonstruktion von Klosterbibliotheken in Frauenklöstern noch immer nicht sehr weit präsent, denn die vorhandenen Untersuchungen dazu werden übersehen<sup>20</sup>.

Nicht zuletzt scheint »Klausur« ein ähnlich schillernder Schlüsselbegriff zu sein, dessen reale, ideelle und mentale Anteile herauszufiltern wären. Kann Klausur einerseits die totale Abschließung eines Konvents mit Mauern, Gittern, Vorhängen und Drehklappen bedeuten, einschließlich der Kleidung somit ein »Netz von Klausuren« bilden, so meint sie in anderen Fällen die Entscheidung der Äbtissin darüber, welche Schwester das Kloster in welcher wirtschaftlichen Angelegenheit verlassen darf<sup>21</sup>. Und mehr noch: Klausur kann nicht nur Realitäten benennen, sondern steht als Symbol für Ordnungskonzepte, als Symbol für Reformen, wird benutzt in Diskursen zur Begründung von Weiblichkeitskonzepten<sup>22</sup>. Schwestern eines westfälischen Zisterzienserinnenklosters übrigens wehren sich im 15. Jahrhundert vehement gegen strenge Klausurierung dadurch, dass sie auf ihre angestammten Traditionen und die von ihnen immer eingehaltene *clausura honestatis* verweisen – welche Klausur auch immer sich hinter diesem Begriff verbergen mag<sup>23</sup>.

17 Vgl. Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, hg. v. Béatrice W. ACKLIN ZIMMERMANN (Dokimion 15) Freiburg/Schweiz 1994.

18 Einige (nicht konsequent durchgeführte) Ansätze dafür inzwischen in: Kloster und Bildung im Mittelalter, hg. v. Nathalie KRUPPA u. Jürgen WILKE (Studien zur Germania Sacra 28), Göttingen 2006. Grundlegend und differenziert zum Thema vgl. Eva SCHLOTHEUBER, Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des »Konventstagesbuchs« einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24), Tübingen 2004; sowie Christina LUTTER, Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 43), München 2005; spezifisch zu Zisterzienserinnen vgl. Nigel F. PALMER, Daughters of Salem. The Literary Culture of Cistercian Nuns in South West Germany, in: Frauen – Kloster – Kunst (wie Anm. 15), 85–97.

19 Vgl. SIGNORI, Wanderer zwischen den Welten (wie Anm. 7), 133.

20 Vgl. Alison BEACH, Women as Scribes. Book Production and Monastic Reform in Twelfth-Century Bavaria, Cambridge 2004. – Katrinette BODARWÉ, Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg, Münster 2004. – Marie-Luise EHRENSCHWENDTNER, Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert (Contubernium 60), Stuttgart 2004. – Anne WINSTON-ALLEN, Convent Chronicles. Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages, Pennsylvania 2004.

21 Vgl. Gisela MUSCHIOL, Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert, Habilitationsschrift, Münster 2000, erscheint 2009.

22 Vgl. zu Ordnungskonzepten Idung von Prüfening MUSCHIOL, *Hoc dixit Ieronimus* (wie Anm. 8), 120–123.

23 Vgl. Manfred WOLF, Art. Gravenhorst – Zisterzienserinnen, in: Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, Bd. 1, hg. v. Karl HENGST, Münster 1992, 370–375.

Es gäbe eine Vielzahl weiterer Begriffe, die einer historisch-semantischen Untersuchung bedürften. Martina Wehrli-Johns hat mit ihrem Aufsatz über Herbert Grundmann und den Begriff der »religiösen Bewegung« einen Versuch unternommen, auf Begriffsverstrickungen aufmerksam zu machen<sup>24</sup>. Weitere Desiderate wären Untersuchungen zum Gebrauch solcher Begriffe wie »Frömmigkeit«, *virginitas*<sup>25</sup>, »Keuschheit«, *honor*<sup>26</sup> und vieler mehr. Nicht Eindeutigkeit der Begriffe wäre also anzustreben, sondern historisch differenzierte Mehrdeutigkeit in ihrem jeweilig zeitgenössischen Diskurs – vermutlich nähme diese Differenzierung manchem Begriff seine negative Spitze und würde nicht zuletzt der methodischen Überprüfung eigener Vorstellungen dienen.

### 3. Identitäten

Mit der Frage nach Identitäten im weiblichen religiösen Gemeinschaftsleben wird ein Fragenkomplex angesprochen, der angesichts vorhandener, bekannter und ausgewerteter Quellen nicht unproblematisch ist. Doch mit der Titeltrias »Versorgung – Unterdrückung – Selbstbestimmung« ist just jene Frage nach Selbstverständnis und Fremdbild, nach Identität und Identitäten angesprochen. Herkömmlicherweise wurden diese drei Begriffe übrigens bestimmten Gemeinschaften zugesprochen: Frauenstifte standen für Versorgung, klausurierte Klöster für Unterdrückung und Beginen für Selbstbestimmung. Von Teilen dieser Zuordnung hat sich die Literatur zwar inzwischen verabschiedet, aber zumindest die Beginen bleiben weiterhin Projektionsfläche moderner Wünsche, sie haben den Schritt in das 21. Jahrhundert als Prototyp selbstbestimmter Frauenwohngemeinschaften geschafft<sup>27</sup>.

Identität lebt von einer Fülle von Kontexten: Die soziale Situation und die Herkunft spielen eine Rolle, die wirtschaftliche Grundlage und die Bibliotheksausstattung einer Gemeinschaft, Kontakt und Kommunikation zur Familie, zur näheren oder weiteren Umgebung, nicht zuletzt die Rolle, die eine geistliche Leitung innerhalb eines Klosters spielen kann. Eine geistliche Identität war nicht unbedingt Voraussetzung eines Eintritts, sondern konnte durch Leben und Bildung im Konvent geformt werden – wie sonst wäre die gerade in Frauengemeinschaften nicht unbedeutende Rolle der Oblation

24 Vgl. Martina WEHRLI-JOHNS, Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns »Religiösen Bewegungen«, in: *MIÖG* 104, 1996, 286–309.

25 Seit John BUGGE, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, The Hague 1975, ist keine grundlegende Studie über Jungfräulichkeit und ihr Verständnis im Mittelalter mehr erschienen. Einige Überlegungen bei Eva SCHLOTHEUBER, Klostereintritt und Übergangsriten. Die Bedeutung der Jungfräulichkeit für das Selbstverständnis der Nonnen der Alten Orden, in: *Frauen – Kloster – Kunst* (wie Anm. 15), 43–55. Es gibt allerdings eine Fülle von Beiträgen zu Wandel und Funktion von Jungfräulichkeit in der Antike, vgl. jüngst Kate COOPER, *The Virgin as Social Icon. Perspectives from Late Antiquity*, in: *Saints, Scholars, and Politicians. Gender as a Tool in Medieval Studies*. Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of her sixty-fifth Birthday, hg. v. Mathilde van Dijk, Turnhout 2005, 9–24.

26 Dank gilt Sigrid Schmitt, Trier, für den Hinweis auf den zentralen Begriff *honor* in klösterlichen Zusammenhängen und für anregende Diskussionen.

27 Vgl. beispielsweise den Netzauftritt <http://www.dachverband-der-beginen.de>; zur Realität beginalen Lebens vgl. Letha BÖHRINGER, Kölner Beginen im Spätmittelalter. Leben zwischen Kloster und Welt, in: *Geschichte in Köln* 53, 2006, 7–34.

zu verstehen<sup>28</sup>. Identitätsfindung war aber auch ein konventueller Prozess, der auf Traditionen und Bilder zurückgriff, die seit der Spätantike zum gesamtmonastischen Kontext gehörten<sup>29</sup>. Insbesondere für das spätere Mittelalter scheint Identität auch, zumindest in Reformkonventen, einen höheren Anteil an persönlicher Reflexion hinzuzugewinnen, doch ist selbstverständlich nicht heutige Individualität das Ziel der Frage nach Identität. Eva Schlottheuber hat mit »Klostereintritt und Bildung« zwei zentrale Aspekte von Identitätsbildung in Konventen des Spätmittelalters hervorgehoben<sup>30</sup>.

Identitäten gerade in Frauengemeinschaften erhalten durch eine bestimmte Gattung von Texten auch einen normativen Aspekt. Die ersten Kapitel der Aachener Regel entwerfen auf der Grundlage ausgewählter Kirchenvätertexte ein Modell für geistliche Identität, dessen eventuelle Wirkung ebenso wenig untersucht worden ist wie die Rezeption und Umdeutung dieser Kompilation im hohen Mittelalter. Geistliche Schriften z.B. des 12. Jahrhunderts, etwa die Briefe Osberts von Clare an Nonnen des Klosters Barking, Abaelards Brief 7 an Heloisa, das *Speculum virginum* oder bestimmte Briefe Hildegards von Bingen, sie alle entwerfen weibliche Idealbilder und fordern zum Eintritt in diese Bilder auf<sup>31</sup>. Es sind Bilder, die allgemeine weibliche Lebensformen aufgreifen und sie spirituell umdeuten: Die geistlichen Frauen werden als Jungfrauen und Bräute Christi, als Mutter des Erlösers in der Nachfolge Mariens, ja sogar als Witwen Christi angesprochen<sup>32</sup>. Welchen Einfluss insgesamt solche geistlichen Rollenmodelle auf religiöse Identitäten ausgeübt haben, wie sie religiöses Selbstverständnis geformt haben und in welchem Verhältnis ein solches Selbstverständnis zu anderen Anteilen von Identität gestanden hat, scheint mir eine der spannendsten, aber aufgrund der Quellenlage sicher auch schwierigsten Fragen zu sein. Unmittelbar in diesen Zusammenhang gehört gleichfalls die Frage nach dem Zusammenhang von geistlicher Leitung und Geschlecht in einer weiblichen Gemeinschaft<sup>33</sup>.

Bei kritischer Lektüre entdeckt man, dass viele Quellen und der größere Teil der Literatur jenen Männern, die in eine religiöse Gemeinschaft eintreten, fast ungefragt spirituelle und religiöse Gründe unterstellen, während für Frauen fast ebenso selbstverständlich vor allem Versorgungsabsichten angenommen werden<sup>34</sup>. Den Zusammenhang

28 Vgl. Mayke DE JONG, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West, Leiden 1996. – Maria LAHAYE-GEUSEN, Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im hohen Mittelalter (Münsteraner Theologische Abhandlungen 13), Altenberge 1991. – Gisela MUSCHIOL, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (BGAM 41), Münster 1994, 300–312. Zu Eintrittsriten im späten Mittelalter vgl. SCHLOTHEUBER, Klostereintritt und Bildung (wie Anm. 18), 121–174, zur Oblation ebd., 175–267.

29 Vgl. Karl BRUNNER, »Quae est ista, quae ascendit per desertum«. Aspekte des Selbstverständnisses geistlicher Frauen im 12. Jahrhundert, in: MIOG 107, 1999, 271–310.

30 Vgl. SCHLOTHEUBER, Klostereintritt und Bildung (wie Anm. 18), 90–103.

31 Vgl. Guidance for Women in Twelfth-Century Convents, hg. v. Vera MORTON u. Jocelyn WOGAN-BROWNE, Woodbridge 2003, 15–49, 121–138 zu Osbert. – MUSCHIOL, Klausurkonzepte (wie Anm. 21) Kap. 3 zu Abaelard und Heloisa, Kap. 5 zu Hildegard. – *Speculum virginum*, Jutta SEYFARTH (ed.), (CCM 5), Turnholt 1990.

32 Zu einigen dieser Rollenmodelle vgl. LUTTER, Geschlecht & Wissen (wie Anm. 18), 126–166.

33 Vgl. Fiona GRIFFITHS, Men's Duty to Provide for Women's Needs: Abelard, Heloise, and their Negotiation of the *Cura Monialium*, in: Journal of Medieval History 30, 2004, 1–24. – DIES., The Cross and the *Cura Monialium*: Robert of Abrissel, John the Evangelist, and the Pastoral Care of Women in the Age of Reform, in: Speculum 83, 2008, 303–330. Die Bedeutung der Äbtissin für ihren Konvent, der Bedeutungswandel dieser Leitungsfunktion und ihre etwaige Leitungskonkurrenz gehören zu den deutlichen Desideraten der Frauenklosterforschung.

34 Mit solchen Zuschreibungen arbeitet selbst Karl Leyser, dessen Forschungen für die sächsi-

von geistlichem Selbstverständnis und »Versorgung«, von spiritueller und wirtschaftlicher Grundlage klösterlicher Frauen zu untersuchen, scheint mir ein besonderes Desiderat zu sein. Es gibt eine Vielzahl wirtschaftsgeschichtlicher Dissertationen aus den 50er und 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, die zur Interpretation religiöser Zusammenhänge bislang so gut wie nicht herangezogen worden sind<sup>35</sup>. Wenn die Hypothese richtig ist, dass Frauengemeinschaften in der Regel wirtschaftlich schlechter gestellt waren als Männergemeinschaften gleichen Ranges, dann wäre auch der »Verfallstopos« zu differenzieren – geistliches Leben mit leerem Bauch dürfte seine eigenen Probleme mit sich gebracht haben<sup>36</sup>.

Nicht zuletzt gehören Identitäten und Ordenszugehörigkeit in den zukünftigen Fragehorizont. Für Männergemeinschaften liegt, so suggeriert es die Forschung, hier ein zentraler Punkt der Differenzierung. Schaut man dagegen auf die Untersuchungen zu Frauengemeinschaften, so bleibt das Bild diffus. Ordenshistoriker haben, insofern sie meist Männer waren, eher zu Männergemeinschaften denn zu den weiblichen Zweigen gearbeitet – die Quellen und Studien zur Geschichte des Dominikanerordens beispielsweise enthalten seit Erscheinungsbeginn Anfang des 20. Jahrhunderts gerade eben vier Bände, die sich mit Dominikanerinnen beschäftigen<sup>37</sup>. Während Männerkommunitäten immer gesondert im Hinblick auf ihre Ordenszugehörigkeit untersucht werden, werden Frauengemeinschaften zumeist summarisch behandelt. Die Artikel im Württembergischen Klosterbuch bilden dafür übrigens ein sprechendes Beispiel<sup>38</sup>. Zu fragen ist, ob tatsächlich die Frauengemeinschaften qua Geschlecht größere Gemeinsamkeiten aufweisen, als sich Unterschiede durch die Ordenszugehörigkeit zeigen. Ist die Benediktinerin der Dominikanerterziarin in ihrer Lebensform näher als dem Benediktiner – und für welchen Zeitraum gelten solche Übereinstimmungen oder Differenzen – und wer beschreibt diese mit welcher Absicht? Nicht zuletzt ist zu fragen, welche Rolle die Stifter und Stifterinnen eines Konventes bei der Wahl der Ordenszugehörigkeit spielten und ob diese Wahl etwa geschlechterspezifisch erfolgt ist<sup>39</sup>. Schließlich ist die Frage nach Ordenszugehörigkeit und Architektur auch für Frauengemeinschaften zu stellen, ganz einfach dürfte sie nicht zu beantworten sein, wenn man gleichermaßen normative, erzählende, kunsthistorische und archäologische Quellen zu berücksichtigen hat<sup>40</sup>.

schen Frauenkonvente die Grundlagen schlechthin liefern: Karl J. LEYSER, *Herrschaft und Konflikt. König und Adel im ottonischen Sachsen* (VMPIG 76), Göttingen 1984, 106–110.

35 Beispielhaft sei eine Studie zu einem Frauenkonvent genannt, daneben wären zahlreiche Arbeiten zu Männerklöstern vergleichend heranzuziehen: Anneliese MÜLLER, *Studien zur Besitz- und Sozialgeschichte des Dominikanerinnenklosters St. Katharinental bei Dießenhofen*, Diss. phil. Tübingen 1971.

36 Vgl. dazu das Projekt »Ökonomie und Heiligkeit« des Lehrstuhls für Mittelalterliche Geschichte der Universität Mannheim (Annette Kehnel, Sabine von Heusinger, Maria Magdalena Rückert) sowie Gertrud THOMA, *Ökonomie und Verwaltung in mittelalterlichen Frauenkonventen Süddeutschlands*, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen* (wie Anm. 10), 297–313.

37 Vgl. dazu die »Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland« mit den Bänden der Alten Reihe 11, 24, 31, 34, hinzu kommt die Edition von »Johannes Meyers Buch der Reformatio Predigerordens« in den Bänden 2 und 3 der Reihe.

38 Vgl. *Württembergisches Klosterbuch. Klöster, Stifte und Ordensgemeinschaften von den Anfängen bis in die Gegenwart*, hg. v. Wolfgang ZIMMERMANN u. Nicole PRIESCHING, Ostfildern 2003.

39 Vgl. Gabriele SCHLÜTER-SCHINDLER, *Die bayerischen Herzöge als Gründer von Frauenkonventen*, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen* (wie Anm. 10), 105–122.

40 Vgl. Carola JÄGGI, *Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert*, Petersberg 2006.

Einige weitere Aspekte, auf die nicht mehr ausführlich eingegangen werden kann: Dass symbolische und soziale Ordnungen einer Gesellschaft für die Identität von Personen und Personengruppen von Bedeutung sind, ist Allgemeingut. Wie jedoch solche Ordnungsmodelle grundsätzlich auf geistlich-klösterliche (weibliche) Identitäten einwirkten, ist bislang nicht untersucht. Ebenso grundsätzlich ist der Kontext von Identität und Sprache in geistlichen Gemeinschaften: In den Veränderungen des 15. Jahrhunderts steht Latein für Reform und Observanz, aber welche Rolle wird in diesem Zusammenhang der Muttersprache zugewiesen?<sup>41</sup> Welche Funktion übernimmt das Lateinische – steht es für den liturgischen Alltag oder ist mit ihm auch die Kenntnis theologischer oder klassischer Texte verbunden? Die Nonnen von Admont beherrschen im 12. Jahrhundert Latein als Sprache für den theologischen Gebrauch, indem sie Predigten mit-schreiben und exegetische Werke notieren<sup>42</sup>. Was aber bewirkt dieser Zusammenhang von Sprache und Theologie für ihre geistliche Identität?

Nicht zuletzt, sondern vielmehr an entscheidender Stelle geht es in Klöstern um den Zusammenhang von Liturgie und Identität. Mit Sicherheit ist *memoria* das zentrale Stichwort<sup>43</sup>, doch welche Entfaltung gewinnt Identität durch die Feier der Liturgie, durch die Abschrift und die Präsenz liturgischer Bücher und liturgischer Geräte, durch die Anfertigung und Benutzung liturgischer Textilien? Liturgie ist dabei gerade kein frauenfernere Thema, schon die frühen Regeln zeigen liturgische Möglichkeiten weiblicher Amtsträger, frühe Viten bestätigen und erweitern solche Möglichkeiten in deutlichem Maß. Eintrittsriten im 15. Jahrhundert und Aufgabenbücher für die Sakristanin aus dem gleichen Zeitraum zeigen Optionen und Grenzen liturgischen Handelns an<sup>44</sup>. Einige der Beiträge zur Ausstellungstagung im Zusammenhang mit »Krone und Schleier« haben für den Kontext von Liturgie und Identität hochinteressante Verbindungen aufgezeigt, die zu systematisieren wären<sup>45</sup>.

41 Die Vielzahl germanistischer Arbeiten scheint überwiegend nur an Texten orientiert zu sein, eher weniger an Fragen der Rolle und Funktion der im Kloster gesprochenen Sprachen, grundlegend jedoch Anne WINSTON-ALLEN, *Convent Chronicles* (wie Anm. 20); vgl. auch Katrinette BODARWÉ, *Schadet Grammatik der Frauenfrömmigkeit?* in: *Frauen – Kloster – Kunst* (wie Anm. 15), 63–73.

42 Vgl. BEACH, *Women as Scribes* (wie Anm. 20), 65–103.

43 Vgl. MUSCHIOL, *Famula Dei* (wie Anm. 28), 178–191. – DIES., *Zeit und Raum – Liturgie und Ritus in mittelalterlichen Frauenkonventen*, in: *Krone und Schleier* (wie Anm. 2), 40–51; jüngst dazu Gabriela SIGNORI, *Totenrotel und andere Medien klösterlicher memoria im Austausch zwischen spätmittelalterlichen Frauenklöstern und -stiften*, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen* (wie Anm. 10), 281–296.

44 Vgl. SCHLOTHEUBER, *Klostereintritt und Bildung* (wie Anm. 18). – Gerhard WEILANDT, *Alltag einer Küsterin. Die Ausstattung und liturgische Nutzung von Chor und Nonnenempore der Nürnberger Dominikanerinnenkirche nach dem unbekanntem »Notel der Küsterin« (1436)*, in: *Kunst und Liturgie. Choranlagen des Spätmittelalters – ihre Architektur, Ausstattung und Nutzung*, hg. v. Anna MORAHT-FROMM, *Ostfildern 2003*, 159–187.

45 Zu nennen sind besonders: Barbara EGGERT, *Textile Strategien der Grenzüberschreitung. Der Gösser Ornat der Äbtissin Kunegunde II. (amt. 1239–1269)*, in: *Frauen – Kloster – Kunst* (wie Anm. 15), 281–288. – Gordon BLENNEMANN, *Raumkonzept und liturgische Nutzung. Eine Spurensuche zur Frühgeschichte der Metzger Frauenklöster Sainte-Glossinde und Saint-Pierre-aux-Nonnains*, in: ebd., 319–326. – Claudia MOHN, *Beichte und Kommunion in mittelalterlichen Frauenklöstern. Liturgische und bauliche Besonderheiten am Beispiel fränkischer Frauenzisterzen*, in: ebd., 327–335. – Stefanie SEEBERG, *Spuren der Nonnen in den Illustrationen der Admonter Predighandschriften*, in: ebd., 403–412.

Schließlich sei, nicht von ungefähr im Anschluss an das Thema Liturgie, an Fragen nach Körper und Identität erinnert. Was kann für eine Nonne des 15. Jahrhunderts die Altarsetzung bei ihrer Profess bedeuten, wenn gleichzeitig der Altar zumindest in den Texten, aber wohl auch in der Wirklichkeit, verbotenes Territorium für Frauen qua Geschlecht war?

#### 4. Regionen

Neue Aufmerksamkeit verdient m. E. auch eine geographisch-historische Perspektive, wie sie die Tagung in Weingarten versucht hat. Wie auch immer zwischen Landesgeschichte oder Regionalgeschichte eventuelle Unterschiede definiert werden, entscheidend ist, dass offenbar unterschiedliche regionale Herrschaftsstrukturen auch stilbildend waren für klösterliche Entwicklungen. Bemerkenswertes Ergebnis einer solchen Fragestellung mit regionaler Perspektive ist der schon mehrfach zitierte Band zu religiösen Frauengemeinschaften in Süddeutschland<sup>46</sup>. Insgesamt kann am Anfang solcher Untersuchungen sehr wohl eine bloße Erfassung von Gemeinschaften stehen, wie das »Westfälische Klosterbuch«<sup>47</sup> oder das »Württembergische Klosterbuch«<sup>48</sup> es versucht haben und wie im Gefolge dieser Erfassung weitere Klosterbücher in Arbeit sind: für Thüringen<sup>49</sup> und Brandenburg<sup>50</sup> beispielsweise, aber auch für die nicht historisch gewachsene, aber gegenwärtig bestehende Region »Nordrhein«, die sich schlicht über den Verwaltungsbezirk des Landschaftsverbands Rheinland innerhalb Nordrhein-Westfalens definiert – ob ein solcher Zugang konstruiert sein mag oder nicht<sup>51</sup>. Er dient in erster Linie regionaler Erfassung und könnte in einem weiteren Schritt zur Diskussion sogenannter »Klosterlandschaften« führen.

Im Jahr 2004 veranstaltete das Institut für Landesgeschichte der Universität Mainz eine Tagung zu »Klosterlandschaften«. Trotz historisch bemerkenswerter Erkenntnisse ist der Begriff »Klosterlandschaft« weiterhin etwas unscharf geblieben. Doch könnte dieser Ansatz durchaus vielversprechend sein, wenn man ihn denn nicht nur regional, sondern auch zeitlich differenziert und dabei weiterhin Geschlecht als maßgebende Differenzkategorie beibehält: Die Rolle der sächsischen Frauenklöster, die Karl Leyser erstmals betont hat und die im Vergleich durch Hedwig Röckelein aufgenommen worden ist<sup>52</sup>, scheint immer noch nicht zureichend ausgelotet. Was bedeutet es beispielsweise für ein neugegründetes Bistum wie das münstersche, dass dort über ca. 300 Jahre lang, abgesehen vom Domstift, nur Frauengemeinschaften gegründet wurden?<sup>53</sup> Welcher

46 Vgl. Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen (wie Anm. 10).

47 Vgl. Karl HENGST, Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, 2 Bde., Münster 1992/1994, Bd. 3: Institutionen und Spiritualität, Münster 2003.

48 Vgl. Württ. Klosterbuch.

49 Vgl. <http://www.uni-erfurt.de/monasticon/ingang.htm>.

50 Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Stifte, Klöster und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, 2 Bde., hg. v. Heinz-Dieter HEIMANN, Klaus NEITMANN u. Winfried SCHICH, Berlin 2007.

51 Vgl. Anm. 4.

52 Vgl. Anm. 34 sowie jüngst dazu im Vergleich Hedwig RÖCKELEIN, Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100), in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen (wie Anm. 10), 23–55.

53 Vgl. Wilhelm DAMBERG/Gisela MUSCHIOL, Das Bistum Münster. Eine illustrierte Geschichte

Kontext beispielsweise von Frauenkloster und Christianisierung lässt sich erschließen? Ist die Existenz von Schwesternsammlungen und von Terziarinnengemeinschaften ein typisches Kennzeichen des südwestdeutschen Raumes? Beginen scheinen eine regional eindeutig zuzuordnende Gruppe zu sein, aber sagt ihre intensive Verbreitung in wirtschaftlich prosperierenden Gebieten etwas über die religiösen Ideen der Frauen? Gibt es spezifische soziale Ordnungen, die für diese Frauen relevant sind – jenseits jener immer noch durch die Literatur geisternden spinnenden und webenden Beginen, wie sie von Johannes Asen stilisiert worden sind?<sup>54</sup> Oder werden Klosterlandschaften für Frauengemeinschaften ganz anders konstituiert? Filiationen oder Reformübernahmen, wie sie beispielsweise für Admont überliefert sind, konfigurieren ein geistliches Netzwerk womöglich intensiver, als es eine regionale Herrschaft vermag. Zu fragen ist also auch beispielsweise nach den Wechselwirkungen von regionaler Struktur und Reformkonzept, wie es Sigrid Schmitt für Straßburg und die dortigen Dominikanerinnen getan hat<sup>55</sup>. Und nicht zuletzt sind regionale Strukturen immer auch wirtschaftliche Strukturen, Abhängigkeiten und Verpflichtungen der geistlichen Frauen sind nicht losgelöst von den wirtschaftlichen Strukturen ihrer Nachbarn. Auch hier wäre ein landesgeschichtlicher Zugang außerordentlich vielversprechend.

## 5. Weitere Forschungsfelder

Zum Abschluss dieser Skizze seien noch einige grundsätzliche Forschungsbereiche genannt, die das bisher zugrunde gelegte Schema von Begriff – Identität – Region übersteigen. Die Untersuchung des musikalischen Schaffens in Frauenklöstern hat erstaunlicherweise soeben erst begonnen, angesichts der zentralen Bedeutung der Musik für die tägliche Liturgie ein erstaunliches Phänomen. In diesem Kontext bleibt noch eine Fülle von Themen zu bearbeiten<sup>56</sup>.

Auffällig ist, dass zwei historische Perioden der Existenz von Frauengemeinschaften in eher geringem Umfang erforscht sind. Dabei handelt es sich um die Zeit der Reformation und um die Zeit der Säkularisation geistlichen Besitzes nach 1803, damit um zwei Krisenperioden klösterlichen Lebens. Zwar gibt es beispielsweise gerade für Württemberg das schon 1884 erschienene und nicht nur im Titel hochapologetische Werk Konrad Rothenhäuslers »Standhaftigkeit der altwürttembergischen Klosterfrauen im Reformationszeitalter«, zwar ist für den badischen Bereich 1980 ein Überblicksband

805–2005, Münster 2005, 33–42. – Edeltraud BALZER, Adel – Kirche – Stiftung. Studien zur Geschichte des Bistums Münster im 11. Jahrhundert (Westfalia Sacra 15), Münster 2006.

54 Vgl. Letha BÖHRINGER, Johannes Asen und die Erforschung der Kölner Semireligiosen, in: AHVN 206, 2003, 33–49. – DIES., Beginen als Konkurrentinnen von Zunftgenossen? Kritische Bemerkungen am Beispiel Kölner Quellen des späten Mittelalters, in: Vielfalt der Geschichte. Lernen, Lehren und Erforschen vergangener Zeiten. Festgabe für Ingrid Heidrich zum 65. Geburtstag, hg. v. Sabine HAPP, Ulrich NONN u. Matthias BECHER, Berlin 2004, 182–197.

55 Vgl. Sigrid SCHMITT, Geistliche Frauen und städtische Welt. Kanonissen – Nonnen – Beginen und ihre Umwelt am Beispiel der Stadt Straßburg im Spätmittelalter (1250–1525), Habilitationsschrift Mainz 2001.

56 Vgl. Linda Maria KOLDAU, Musik in den Frauenklöstern des Alten Reichs, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 91, 2007, 7–24. – DIES., Frauen – Musik – Kultur. Ein Handbuch zum deutschen Sprachgebiet der Frühen Neuzeit, Köln 2005 (mit Ausblicken in die Zeit des Mittelalters in Teil III: Musik in Frauenklöstern und religiösen Frauengemeinschaften, 583–964).

zur Säkularisation der Klöster in Baden<sup>57</sup> vorgelegt worden, jedoch fehlen weithin neuere Forschungen, die die speziellen Probleme geistlicher Frauen angesichts der Auflösung ihrer Konvente beschreiben. In den letzten Jahren sind insgesamt drei Bände erschienen, die die Situation der alten und neuen Orden im Reich während des 16. und 17. Jahrhunderts handbuchartig zu erfassen versuchen<sup>58</sup>.

Insbesondere für die Frauenorden jedoch ergibt sich die Schwierigkeit, weder auf ausreichend erschlossene Quellen noch überhaupt auf Literatur zu den fraglichen Perioden zurückgreifen zu können<sup>59</sup>. Gleichzeitig gibt es eine Vielzahl hochinteressanter Quellen – die Durchsicht protestantischer Visitationsberichte des 16. Jahrhunderts für weiterexistierende katholische Frauenklöster in den Bistümern Halberstadt und Magdeburg zeigt außerordentlich selbstbewusste Nonnen, die die Visitatoren mit deren eigener Begrifflichkeit schlugen, wenn sie ihnen mitteilen, sie hätten die Gnade zum Übertritt zur neuen Lehre noch nicht empfangen und wollten wohl um diese Gnade beten, wüssten aber nicht, ob sie würdig seien<sup>60</sup>. Um 1610 ist einem Zisterzienserinnenkonvent die Doppelnutzung seiner Klosterkirche zusammen mit der protestantischen Ortsgemeinde derartig lästig, dass die wirtschaftlich offenbar gut situierten Frauen für die Protestanten im Dorf eine eigene Kirche bauen lassen<sup>61</sup>. Gleichzeitig ist aus anderen Regionen des Reiches die Vergeblichkeit weiblichen Widerstands gegen die Auflösung des eigenen Klosters hinlänglich bekannt, man denke nur an die wohl bekannteste Gegnerin der Reformation, Caritas Pirckheimer, und ihren Konvent in Nürnberg<sup>62</sup>.

Ein ähnliches Forschungsdefizit gilt für das Ereignis der Säkularisation: Der Bamberger Katalog zur Säkularisationsausstellung ist kein Einzelfall, wenn er intensiv die Existenz von Männerklöstern im 18. Jahrhundert und deren Auflösung im Gefolge des Reichsdeputationshauptschlusses beschreibt, den beiden Bamberger Frauenklöstern aber insgesamt nicht mehr als zehn Seiten eines 530seitigen Bandes widmet, von einem Beitrag über die spezifischen Probleme der Frauenkonvente ganz zu schweigen<sup>63</sup>.

Grundlegend für die weitere Forschung scheint mir auch die schon unter dem Stichwort Identität angesprochene Überlegung, ob Frauenklöster qua Geschlecht mehr Gemeinsamkeiten haben, als ihre Zuordnung qua Orden aufweisen kann. Gibt es überhaupt schon eine ausreichende Zahl von Untersuchungen, die Vergleiche ermöglichen, um eine solche Feststellung treffen zu können? Was für die Architektur im Spätmittelalter anscheinend gilt, dass nämlich ordensübergreifende Gemeinsamkeiten bei Frauen-

57 Vgl. Hermann SCHMID, *Die Säkularisation der Klöster in Baden 1802–1811*, Überlingen 1980.

58 Vgl. *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und Katholischer Reform*, 3 Bde., hg. v. Friedhelm JÜRGENSMEIER (KlK 65/66/67) Münster 2005–2007.

59 Vgl. Gisela MUSCHIOL, *Die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen: Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschließung*, in: *Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform*, hg. v. Anne CONRAD (KlK 59), Münster 1999, 172–198.

60 Vgl. *Die Visitationen der katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die evangelischen Landesherren 1561–1651. Theologische Gutachten, Visitationsprotokolle und andere Akten*, hg. v. Franz SCHRADER (RST 99), Münster 1969, 99–101.

61 Vgl. Franz SCHRADER, *Die ehemalige Zisterzienserinnenabtei Marienstuhl vor Egelu. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen und der nachreformatorischen Restbestände des Katholizismus im ehemaligen Herzogtum Magdeburg* (Erfurter Theologische Studien 16), Leipzig 1965, 62–64.

62 Vgl. *Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer*, hg. v. Frumentius RENNER, St. Ottilien 1982.

63 Vgl. *Bamberg wird bayerisch. Die Säkularisation des Hochstifts Bamberg 1802/1803. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung*, hg. v. Renate BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, Bamberg 2003, 37, 169, 173–177, 186, 188, 315.

gemeinschaften überwiegen<sup>64</sup>, muss für Konvente des 12. Jahrhunderts nicht notwendigerweise ebenso gelten. Falls Ordenszugehörigkeiten für Frauengemeinschaften weniger wichtig sein sollten, bleibt die Frage, warum die Differenzierung des männlichen Ordenswesens überhaupt auch für die Frauengemeinschaften attraktiv war. Warum gründeten sich Frauengemeinschaften als Dominikanerinnen und nicht als Klarissen? Warum wählten in Westfalen bestimmte Schwesterngemeinschaften, als sie reguliert werden sollten, nahezu geschlossen die Nähe zu den Augustinereremiten? Zu erfragen wäre beispielsweise in diesem Zusammenhang, ob für Frauen mehr Ordenswechsel nachzuweisen sind als für Männer und welche Begründungen für diese Entscheidung angeführt werden.

Nicht zuletzt bleibt es eine forschungsgeschichtlich noch nicht bearbeitete Frage, wie es zu bestimmten Negativbildern und Verzeichnungen einer jahrhundertlang anerkannten Lebensform kommen konnte. War es die aufklärerische Vorstellung von weiblicher Frömmigkeit, die die historischen Urteile des 19. Jahrhunderts bestimmte? War es die im 19. Jahrhundert sich formierende Frauenbewegung, deren Erscheinung so bedrohlich wirkte, dass auch in historischer Perspektive alle eher eigenständig agierenden Frauen bedrohlich wurden und daher abgewertet werden mussten?<sup>65</sup>

Letztlich muss auch für die Erforschung religiöser Frauengemeinschaften immer wieder die Frage der universalen Zuschreibung eines weiblichen Wesens thematisiert werden: Auch vermeintlich überzeitliche Frauenbilder sind nicht ahistorisch, sondern haben ihren Kontext und sind historisch zu lesen. »Die« überzeitliche, universale geistliche Frau gibt es nicht – höchstens in der Phantasie gewisser (nicht nur) geistlicher Männer.

64 Vgl. JÄGGI, Frauenklöster (wie Anm. 40).

65 Vgl. Karl BÜCHER, Die Frauenfrage im Mittelalter, Tübingen <sup>2</sup>1910; vgl. dagegen Relinde MEIWEES, Arbeiterinnen des Herrn. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert (GuG 30), Frankfurt 2000, die in der Arbeit der Religiosenkongregationen in bestimmter Hinsicht ein Vorgängermodell weiblicher Berufstätigkeit entdecken kann.

