

ANNE CONRAD

Semireligiosentum und Laienspiritualität

Perspektiven jesuitischer Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit

Der Begriff »Semireligiosentum«¹ beschreibt ein epochenübergreifendes Phänomen. Bereits in der Spätantike, dann aber vor allem im Mittelalter finden sich semireligiöse Lebensformen,² und die Gründung der Säkularinstitute im 19. Jahrhundert zeigt, dass auch in der Neuzeit dieses Modell präsent war. Ungeachtet der offenkundigen Kontinuitäten des Phänomens lässt sich jedoch feststellen, dass das Semireligiosentum in der Frühen Neuzeit, mit einer Hochphase in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, eine ganz eigene Kontur gewann – eine Kontur, die nicht zuletzt aus der Perspektive der Genderforschung besonders interessant erscheint.

Grundsätzlich finden sich zwar semireligiöse Lebensformen bei Männern ebenso wie bei Frauen; die bekanntesten Beispiele aus dem Mittelalter sind Beginen und Begarden³. Allerdings zeigte sich immer wieder, verstärkt dann unter den kirchenrechtlichen Bedingungen der Frühen Neuzeit, dass das Semireligiosentum für Frauen eine andere Funktion und Bedeutung erlangen konnte als für Männer; für Frauen eröffneten sich hier Handlungsräume, wie sie sonst für sie nicht gegeben waren. Vor diesem Hintergrund erweisen sich die semireligiösen Lebensformen in der Frühen Neuzeit als ein Modell, das gerade für Frauen eine ganz besondere Attraktivität besaß und von ihnen in einer spezifischen Weise ausgestaltet wurde.

1 Als Forschungsbegriff wurde »semireligios« zunächst für mittelalterliche Gemeinschaften verwendet. Vgl. Kaspar ELM, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige, hg. v. d. Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981, 7–28. – Joyce PENNINGS, Semi-Religious Women in Fifteenth Century Rome, in: *Medelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome* 47, 1987, 115–145. – »Religiose«, abgeleitet von »(status) religiosus« (»Ordensstand«) waren im traditionellen Sprachgebrauch die Angehörigen von Klöstern, Orden und monastischen Gemeinschaften, »Semi-Religiose« jene, die nur »halb« dieser Lebensweise entsprachen. Unterschiede zu den eigentlichen »Religiösen« bestanden in der Frühen Neuzeit vor allem hinsichtlich der Klausurvorschriften und der Ordensgelübde.

2 Vgl. den Überblick: Welt-geistliche Lebensformen von Frauen in der Alten Kirche und im Mittelalter, in: Anne CONRAD, Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts, Mainz 1991, 230–245.

3 Edward Maslin HULME, *The Renaissance, the Protestant Revolution and the Catholic Reformation in Continental Europe*, New York 1915, schrieb im Hinblick auf die Verhältnisse in den Niederlanden: »It was there that the semi-religious bodies of the Beghards and the Beguines arose, associations of men and women who desired to lead a religious and communal life without being irrevocably removed from the world by the vows of monasticism.« Zit. nach der 2. Aufl. 2004, 169. – Ich danke Michaela Bill für den Hinweis auf dieses Zitat.

Die Wurzeln dieses frühneuzeitlichen Semireligiosentums reichen zurück in die spätmittelalterlichen Reformbewegungen. Die *Devotio Moderna* ist hier ebenso zu nennen wie der Evangelismus in Italien oder die durch das 5. Laterankonzil angestoßenen katechetischen Bewegungen, die dann durch das Konzil von Trient einen neuerlichen Auftrieb erhielten⁴. Seit Anfang des 17. Jahrhunderts und mit der wachsenden Bedeutung der Jesuiten formierten sich die semireligiosen Frauengemeinschaften dabei immer deutlicher als »jesuitische« Gemeinschaften, deren Mitglieder als »Jesuitinnen« oder »Jesuitissae« bezeichnet wurden, was insofern besonders bemerkenswert ist, als es zu den Jesuiten eigentlich (formell) kein weibliches Pendant gab und die Jesuiten offiziell keine Frauenseelsorge übernehmen sollten.

In seinen konkreten Ausprägungen repräsentierte das jesuitische Semireligiosentum einen »modernen« Katholizismus im Sinne der katholischen Konfessionalisierung⁵. Dies spiegelt sich in der praktischen Tätigkeit der weiblichen Semireligiosen ebenso wie in ihrer Spiritualität. Die praktische Tätigkeit bezog sich nicht wie meist bei den mittelalterlichen Semireligiosen auf Krankenpflege und Armenfürsorge, sondern primär auf Seelsorge, Glaubensverkündigung und Katechese, woraus sich dann ein Schwerpunkt im Bereich der Mädchenbildung entwickelte. Man könnte also für die Frühe Neuzeit geradezu von einer »Intellektualisierung« des Semireligiosentums sprechen, in Analogie zu den Jesuiten, durch die ja ebenfalls eine »Intellektualisierung« des Ordenswesens durch die »Schulorden« angestoßen worden war. In geistlicher Hinsicht waren die jesuitischen Semireligiosen wesentlich von der ignatianischen Spiritualität geprägt, wie sie in der Gesellschaft Jesu selbst gelebt, aber auch in den jesuitischen Bruderschaften verbreitet wurde. Aus dieser Spiritualität erwuchs ein hohes Selbstbewusstsein einzelner Frauen und ein gewisser »klerikaler« Anspruch, der für sie als Laien keineswegs selbstverständlich und höchst konfliktträchtig war.

Im Folgenden soll dies genauer ausgeführt und problematisiert werden. Es wird dabei zunächst um die äußere Geschichte des weiblichen jesuitischen Semireligiosentums – kurz: der »Jesuitinnen« – gehen, um die Außenwahrnehmung dieser *virgines devotae*, ihre Wirksamkeit und die Konflikte, in die sie verwickelt waren. In einem zweiten

4 Die Bedeutung des 5. Laterankonzils (1512–1517) für die Entwicklung eines allgemeinen (katholischen) Elementarschulwesens im Anschluss an den katechetischen Unterricht kann kaum hoch genug eingeschätzt werden, hat allerdings in der Forschung bislang kaum Berücksichtigung gefunden. Wichtig wurde auch das Dekret Pius' V., *Ex debito pastoralis officii* (1571), über die regelmäßige religiöse Unterweisung von Kindern in den Pfarrgemeinden.

5 Vgl. Wolfgang REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung?*, in: ARG 68, 1977, 226–252. – DERS., *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in: *Die katholische Konfessionalisierung*, hg. v. DEMS. u. Heinz SCHILLING, Münster 1995, 419–451. – Dezierte Kritik an Reinhard's Thesen übt Peter HERSCHE, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg/Br. 2006, hier: Bd. 1, 55–64. Für den hier betrachteten Zusammenhang ist Hersches Argumentation jedoch nicht überzeugend. So verkennt etwa seine These von einem »Rückschlag für die Frauenbildung« durch die Jesuiten (Bd. 1, 208; als Beleg für die Nicht-Modernität) völlig die Kausalitäten. Hersches weitere Beispiele (ebd., 209f.) für die vermeintliche Nicht-Modernität der Jesuiten stammen aus dem späten 18. Jahrhundert, gestützt auf die Beobachtungen des Aufklärers Friedrich Nicolai (ebd., 209). Dass die Jesuiten um 1750, wie Hersche schreibt, als »traditionalistisch« galten (ebd., 204), steht außer Frage (ebenso wie die protestantische Orthodoxie, könnte man hinzufügen). In ihren Anfängen im 16. und frühen 17. Jahrhundert gehörten sie jedoch durchaus zur katholischen Avantgarde. Die Jesuiten vermittelten eine »moderne« Religiosität (basierend auf Bildung, intellektuell-rationaler Reflexion, individueller Gewissensentscheidung) und arbeiteten mit »modernen« Methoden und Medien (Rhetorik, Theater, Musik, Kunst, Literatur, individuelle Begleitung).

Schritt soll das Selbstverständnis dieser Frauen und das, was man als ihre spirituelle geistig-geistliche Grundlage ansehen kann, genauer herausgearbeitet werden. Im Zentrum stehen dabei die »Englischen Fräulein«, eine semireligiöse Frauengruppe um die Engländerin Mary Ward, sowie die Jesuitinnen in Belgien und in den Niederlanden.

Zum Ursprung des jesuitischen Semireligiosentums

Die Frage nach den jesuitischen Frauengemeinschaften setzt zunächst eine Reflexion des Verhältnisses zwischen Jesuiten und Frauen voraus. Die Jesuiten waren und sind ein reiner Männerorden, wenn es auch bereits in der Frühzeit des Ordens Initiativen von Frauen, aber auch von einzelnen Jesuiten gab, einen weiblichen Ordenszweig zu gründen⁶. Dass dieser nicht zustande kam, hatte vielfältige Gründe. Es gab im 16. Jahrhundert eine intensive Diskussion der Geschlechterrollen und des Geschlechterverhältnisses⁷ und einen deutlichen Trend zur Geschlechtertrennung⁸. Hinzu kam das besondere Selbstverständnis der Jesuiten. Auf der höchsten Stufe, die innerhalb der Gemeinschaft zu erreichen war, waren sie geweihte Priester, die sich in besonderer Weise dem Papst verpflichtet fühlten und sich in seinem Auftrag, also unabhängig von den Vorgaben der Ortsbischöfe, klerikalen Aufgaben in Mission und Seelsorge widmeten. Dies machte ein analoges weibliches Pendant von vorneherein problematisch.

Gleichzeitig lässt sich ein intensives Wechselverhältnis zwischen Jesuiten und Frauen feststellen: Frauen waren als Multiplikatoren in den Familien wichtige Adressaten der jesuitischen Seelsorge und umgekehrt stießen die Idee, das Selbstverständnis und die Spiritualität der Jesuiten gerade bei Frauen auf große Resonanz. Die einzelnen Jesuiten-niederlassungen wurden von Frauen maßgeblich organisatorisch unterstützt und finanziell gefördert, so insbesondere bei der Auswahl, Finanzierung und Ausstattung der Grundstücke und Häuser. Dieses weibliche Mäzenatentum blieb nicht ohne Gegenleistung. Die Frauen sahen darin eine Möglichkeit, für sich ein Stück jesuitische Identität zu gewinnen. Sie erhoben Anspruch auf Mitgestaltung der jesuitischen Initiativen und machten in vielen Detailfragen erfolgreich ihren Einfluss geltend⁹. Das Verhältnis zwi-

6 Vgl. dazu den Überblick bei Helmut FELD, Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens, Köln u.a. 2006, 207–222.

7 Dies spiegelt sich auch in der Vielzahl von Eheschriften, die in dieser Zeit entstanden; vgl. dazu Rüdiger SCHNELL, Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und früher Neuzeit, Frankfurt/Main 1998.

8 Diese Tendenz zum »Puritanismus« findet sich in allen Konfessionen (so bereits REINHARD, Gegenreformation [wie Anm. 5], 236), allerdings mit gegensätzlichen Konsequenzen: Im Katholizismus führte sie zu einer Idealisierung des ehelosen Lebens und einem Aufschwung religiöser Gemeinschaften, im Protestantismus wurde sie zur Grundlage der Ehemoral und trug maßgeblich zur Herausbildung der »Geschlechtscharaktere« bei. Wegweisend, wenn inzwischen auch differenzierungsbedürftig, war: Karin HAUSEN, Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen, hg. v. Werner CONZE, Stuttgart 1976, 363–393.

9 Anne CONRAD, Stifterinnen und Lehrerinnen. Der Anteil von Frauen am jesuitischen Bildungswesen, in: Petrus Canisius SJ (1521–1597). Humanist und Europäer, hg. v. Rainer BERNDT, Berlin 2000, 205–224. – Andreas RUTZ, Weibliches Bildungsmäzenatentum in der Frühen Neuzeit. Devotessen als Stifterinnen und Förderinnen des katholischen Schulwesens im Rheinland, in: Bildungsmäzenatentum. Privates Handeln – Bürgersinn – kulturelle Kompetenz seit der Frühen Neuzeit, hg. v. Jonas FLÖTER u. Christian RITZI, Köln u.a. 2007, 85–105.

schen Jesuiten und Frauen war also sehr ambivalent: Offiziell wurde den Jesuiten enger Kontakt zu Frauen, insbesondere ihre regelmäßige geistliche Begleitung als Seelsorger, immer wieder von den Oberen verboten, ungeachtet dessen gab es an der Basis ein intensives und gerade deshalb oft konfliktträchtiges Miteinander von Jesuitenpatres und einzelnen Frauen, aber auch Frauengruppen¹⁰. Das Entstehen jesuitischer Frauengemeinschaften ist ein Produkt dieses Miteinanders.

Das bekannteste und spektakulärste Beispiel war die von der Engländerin Mary Ward 1610 gegründete Gemeinschaft der Englischen Fräulein¹¹. Mary Wards Ziel war es, »das Gleiche« für Frauen zu initiieren, was die Jesuiten für Männer auf den Weg gebracht hatten – bis hin zum Namen: Sie wünsche, »unsere Gesellschaft [...] mit dem Namen Jesu zu bezeichnen«, schrieb sie in einem ihrer Satzungsentwürfe¹². Gemeinsam mit anderen Frauen wollte sie sich der apostolischen Tätigkeit in Mission und Seelsorge widmen; als Engländerin dachte sie dabei vor allem an die Rekatholisierung ihrer Heimat¹³. Unterstützt wurde sie von einzelnen befreundeten Jesuiten, aber auch von anderen einflussreichen Männern und Frauen. Zu nennen wären etwa der Bischof Jacques Blaes von Saint-Omer und die Erzherzogin Isabella von Kastilien. Mary Ward gründete quer durch Europa Niederlassungen ihres noch nicht genehmigten »Ordens«,¹⁴ verfasste mehrere Entwürfe für ihr »Institut«, die weitgehend wörtlich den Jesuitensatzungen entsprachen, und versuchte zielstrebig, energisch und kompromisslos, dafür die Zustimmung des Papstes zu finden. Letztlich musste sie jedoch scheitern. Die Gründe für dieses Scheitern sind vielfältig. Sie reichen von den kirchenrechtlichen Gegebenheiten über das kirchliche Frauenbild bis zur mangelnden Kompromissbereitschaft Mary Wards und einer allgemeinen antijesuitischen Agitation an der Kurie. Dies soll hier nicht im Detail vertieft werden. Wichtig sind für unseren Zusammenhang vor allem zwei Aspekte: Zum einen lässt sich aus der breiten Resonanz der Auseinandersetzungen um die Englischen Fräulein durchaus schließen, dass die Argumentationsmuster und Legitimationsstrategien der Englischen Fräulein über ihren speziellen Fall hinauswiesen und für das Selbstverständnis der jesuitischen Semireligiosen überhaupt als paradigmatisch gelten können. Zum anderen war der Konflikt um die Englischen Fräulein folgenreich

10 Das gleiche gilt vermutlich auch für andere Männerorden wie Theatiner oder Kapuziner. Entsprechende Untersuchungen gehören noch zu den Forschungsdesideraten.

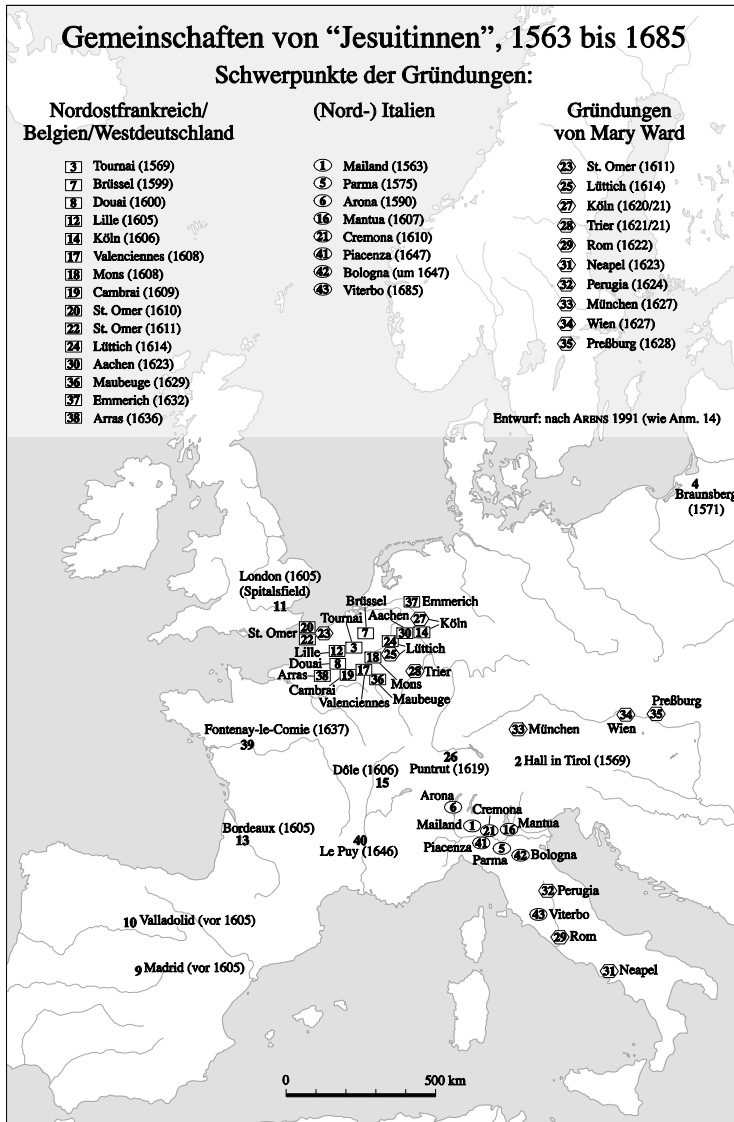
11 Die Quellen zu Mary Ward und den Anfängen der Englischen Fräulein liegen seit kurzem in einer umfangreichen kritischen Edition vor: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645, hg. v. Ursula DIRMEIER, 4 Bde., Münster 2007 (Corpus Catholicorum 45–48). Im Folgenden zitiert als »DIRMEIER«. – Grundlegend auch Josef GRISAR, Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622), Rom 1959. – DERS., Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen, Rom 1966. – Henriette PETERS, Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut, Innsbruck, Wien 1991.

12 So in dem in Analogie zur »Formula Instituti« der Jesuiten formulierten Verfassungsentwurf *Institutum* von 1622, DIRMEIER, Nr. 323 (Bd. I, 625–631, hier: 626).

13 Den historischen Hintergrund bildete die Unterdrückung der Katholiken in England. Das Ausleben der katholischen Frömmigkeit war nur im Untergrund möglich, viele fühlten sich zur Auswanderung gezwungen. Vom europäischen Festland, besonders von Belgien aus versuchten sie, auf eine Rekatholisierung Englands hinzuwirken.

14 Vgl. die auf der Karte eigens ausgewiesenen Gründungen von Mary Ward. Karte aus: Anton ARENS, Jesuiten und »Jesuitinnen«. Das Verhältnis der Gesellschaft Jesu zu religiösen Frauengemeinschaften, in: Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier. Katalog-Handbuch zur Ausstellung, hg. v. Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Trier und der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier, Mainz 1991, 81–99.

für den historiographischen Befund¹⁵: Durch die schillernde und provokative Existenz der Englischen Fräulein in den 1620er Jahren und die gezielte Nachfrage danach, kamen auch die vielen anderen »Jesuitinnen«, die bis dahin kein Aufsehen erregt hatten, in den Blick.



15 Das Quellencorpus, das die schriftliche Dokumentation der Untersuchungen über die Jesuitinnen (Briefwechsel, Stellungnahmen, Selbstdarstellungen) umfasst, ist bislang erst ansatzweise ausgewertet worden.

Die Jesuitinnen im Visier Roms und im Blick der Bischöfe

1628 erließ die 1622 an der Kurie eingerichtete Kongregation *De Propaganda Fidei* ein Dekret, in dem die »Jesuitinnen« – »Jesuitissae«, gemeint waren damit die Englischen Fräulein, die von verschiedener Seite bei der Kurie denunziert worden waren – grundsätzlich verboten wurden¹⁶. Die bereits gegründeten Niederlassungen der Englischen Fräulein sollten sofort aufgelöst werden, und die Nuntien wurden angewiesen, in ihren Bezirken genau nachzuforschen, ob es Jesuitinnen gebe und strikt gegen diese vorzugehen. Dies war der Anlass, dass nun auch andere jesuitische Gemeinschaften in den Blick gerieten.

Das Dekret berief sich auf das Konzil von Trient und die Bulle Pius' V. *Circa Pastoralis*, die für Frauengemeinschaften mit feierlichen Gelübden die Klausur vorgeschrieben hatten, und begründete das Verbot des *Institutum Jesuitissarum* damit, dass die Englischen Frauen ohne Klausur ein gemeinschaftliches Leben führten, Mädchenschulen nach Art der Jesuiten eingerichtet und außerdem, »wie einige sagen«, die Absicht hätten, Mission zu betreiben und, wenn schon nicht die Sakramente zu spenden, so doch das Evangelium zu predigen¹⁷. Speziell angesprochen wurden die Nuntien in Wien und Belgien, in deren Amtsbereich sich Niederlassungen der Englischen Fräulein befanden und die nun beauftragt wurden, in Wien dem Kaiser und der Kaiserin und in Belgien der Infantin Isabella, von denen bekannt sei, dass sie die Jesuitissen begünstigten, dieses Verbot zu übermitteln, denn in der Kirche Gottes gehöre es sich nicht (und werde streng geahndet), wenn Frauen ohne Klausur lebten, Schule hielten, das Evangelium verkündeten und in der Welt herumzögen (*per mundum vagari*¹⁸). Die Nuntien sollten nun in den ihnen unterstehenden Diözesen nachfragen, ob und wo es solche »Jesuitissae« gebe und entsprechend gegen sie vorgehen.

Die Veröffentlichung des Dekrets und der Auftrag, Jesuitinnen ausfindig zu machen, hatte – und das ist der Gewinn für die Historiographie – auch die Folge, dass seit Ende der 1620er Jahre das jesuitische Semireligiosentum (neben den Englischen Fräulein) genauer greifbar wird¹⁹. Die weltliche und kirchliche Obrigkeit befasste sich nun an vielen Orten mit ihnen, wobei das Urteil über sie jeweils abhängig war von dem Nutzen, den man in ihnen sah.

So fragte 1628 der Nuntius von Belgien Lagonissa bei seinen Bischöfen nach, ob in ihren Diözesen »Jesuitinnen« lebten. Erhalten sind die Antwortschreiben der Bischöfe von Antwerpen, Brügge und Tournai. Aus ihnen geht eindeutig hervor, dass es – unter unterschiedlichen Bezeichnungen – zahlreiche jesuitische Vereinigungen gab. Darüber hinaus wird deutlich, dass die Bischöfe von Tournai und Antwerpen große Stücke auf diese Gemeinschaften hielten und sehr darauf bedacht waren, deutlich zu machen, dass

16 Die Propagandakongregation war zuständig für Glaubensverbreitung und Glaubensverteidigung und damit eines der einflussreichsten Gremien an der Kurie. Sie arbeitete selbstständig und musste nur in »wichtigeren« Dingen dem Papst berichten. Das Dekret findet sich in: DIRMEIER, Nr. 783, Bd. II, 335–338. – Im Jahr 1631 erließ dann Papst Urban VIII. eine Bulle, mit der die *Congregatio mulierum seu virginum Jesuitissarum nuncupatarum* auch mit päpstlicher Autorität verboten wurde (DIRMEIER, Nr. 1125, Bd. III, 121–127).

17 [...] *quod ultra vitam communem, qua sine clausura vivunt, scholas quoque puellarum more Patrum Societatis exercent atque etiam, ut aliqui dicunt, missiones facere intendunt, si non quoad Sacramentorum administrationem, saltem quoad praedicationem Evangelii.* (zit. nach DIRMEIER, Nr. 783, hier: Bd. II, S. 337).

18 Ebd.

19 Vgl. die auf der Karte genannten Niederlassungen.

diese mit dem Dekret sicher nicht gemeint seien, es sich also nicht um die darin beschriebenen Jesuitinnen, sondern um andere jesuitische Devoten handele.

Bischof Maximilien Villain (1569–1644, Bischof seit 1615) von Tournai schrieb an den Nuntius, in seiner Diözese gebe es keine solchen Jesuitinnen, sondern nur einzelne Frauen, die vom Volk mit diesem Namen ehrenvoll bezeichnet würden. Es gebe auch eine Gemeinschaft von fünf oder sechs Frauen, die eine schwarze, bescheidene weltliche Kleidung trügen und einen zölibatären Stand (*vitam et statum coelibatus*) gewählt hätten. Mit Unterstützung des Magistrats unterwiesen sie die Mädchen sehr erfolgreich in Lesen und Schreiben, in guten Sitten und in den Grundlagen des christlichen Glaubens. Sonntags unterrichte bei ihnen irgendein Pater der Gesellschaft Jesu, erläutere den Catechismus Romanus und halte eine Versammlung, an der eine große Menge von Männern und Frauen im vorgerückten Alter teilnahmen. Das Haus der Frauen sei ziemlich weitläufig mit einer großen Schule und einer Kapelle, in der häufig Messen gefeiert würden. Vom Heiligen Stuhl hätten sie auch Ablässe erlangt²⁰. Der Bischof Jean Malder von Antwerpen (1563–1633, Bischof seit 1611) betonte ebenfalls, in seiner Diözese gebe es keine Jesuitinnen. Allerdings gebe es eine große Zahl von Devoten (*filiae devotae*), die an verschiedene Orden angegliedert seien. Diese unterstünden jedoch nicht der bischöflichen Jurisdiktion, so dass er als Bischof seinen Einfluss nicht geltend machen könne²¹.

Etwas anders klingt der Bericht des Bischofs Dionysius Stoffels von Brügge (1570–1629, Bischof seit 1623). Er scheut sich nicht, von »Jesuitissae« zu reden, im Gegenteil: In seiner Diözese gebe es ebenso wie in anderen Diözesen viele Jesuitinnen, die alle mit den Jesuiten in Brügge in Verbindung stünden. In deren Hände legten die Frauen das Gelübde ewiger Keuschheit ab, viele auch ein Gehorsamsgelübde. »Widerwärtig und gefährlich« (*odioso et periculose*) sei, dass die Jesuiten den Frauen nahe legten, ihre Lebensweise sei besser als jene der klausurierten Ordensfrauen. Außerdem gingen die Jesuitinnen in die Kirche und zu den Predigten der Jesuiten, mieden aber die Pfarrgottesdienste, was für die Pfarrseelsorge sehr nachteilig sei²². Mehrere jesuitische Frauengemeinschaften gab es auch in der Erzdiözese Cambrai, unterstützt durch Erzbischof Franciscus Vander Burch. Von hier sind mehrere Schreiben erhalten, in denen sich 1629 die Magistrate einzelner Städte (Mons, Maubeuge, Valenciennes, Ath, Cambrai) gegenüber dem Nuntius gegen das Aufhebungsdekret wehrten²³.

Von einer der offenbar zahlreichen semireligiösen Gemeinschaften, nämlich den Katharinenschwestern in Brüssel, wissen wir bereits etwas genauer, dass und wie man gegen sie in diesen Jahren vorging. Es handelte sich um eine Gruppe von sechs Frauen, die in einem Haus gegenüber dem Jesuitenkolleg²⁴ lebten, sich dem Mädchenunterricht widmeten und gemeinhin als »Jesuitinnen« bezeichnet wurden (*vulgo vocantur Jesuitissae*²⁵). Im Januar 1629 erfolgte eine Visitation durch den Nuntius,²⁶ die allerdings nichts Ungewöhnliches und Anstößiges zu Tage brachte: Die Gemeinschaft bestehe seit etwa zwanzig Jahren, die Frauen legten ein einfaches Keuschheitsgelübde ab, trügen Kleider wie die übrigen Devoten, hätten sich in Brüssel durch ihre Schule überaus verdient ge-

20 DIRMEIER, Nr. 828, Bd. II, 379f. (Schreiben vom 19. September 1628). Vgl. auch GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 458f.

21 DIRMEIER, Nr. 818, Bd. II, 370f. (Schreiben vom 22. August 1628).

22 DIRMEIER, Nr. 819, Bd. II, 371f.

23 DIRMEIER, Nr. 933, Bd. II, 489–494; vgl. auch GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 461.

24 [...] *ex opposito Collegii Patrum Societatis Jesu*, DIRMEIER, Nr. 898, Bd. II, 451–453, hier: 452.

25 DIRMEIER, Nr. 872, Bd. II, 412ff., hier: 413.

26 Der Bericht über die Visitation: DIRMEIER, Nr. 872, Bd. II, 412–414; vgl. auch GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 452ff.

macht und würden insbesondere auch durch die Regentin Isabella gefördert. Die Frauen selbst bestritten ausdrücklich, »Jesuitinnen« zu sein. Sie hätten den Namen nie angenommen, auch wenn sie von anderen so genannt würden. Aufgrund ihrer Bedeutung für Stadt und Bistum und wegen der hochrangigen Unterstützung ließ sich das Verbot der Gemeinschaft nicht problemlos durchführen. Ein umfangreicher Briefwechsel zwischen Stadtverwaltung, Nuntius, zuständigem Erzbischof von Mecheln, Erzherzogin Isabella und den jeweiligen Räten und Beamten in Brüssel, Mecheln und Rom zeugt von der intensiven Auseinandersetzung über das Für und Wider²⁷. Im Mai 1626 berichtete der Nuntius nach Rom, dass er nach schwierigen Verhandlungen mit dem Erzbischof endlich das Verbot durchgesetzt habe²⁸. Die Gemeinschaft sei aufgelöst und dürfe auch als Kongregation oder Hausgemeinschaft nicht mehr weiterbestehen. Letzteres ließ sich aber offensichtlich nicht verwirklichen. Weiterhin blieben die Frauen in ihrem Haus wohnen, nun allerdings wohl ausdrücklich als Laiengemeinschaft; sie arbeiteten weiter in ihrer Schule als Lehrerinnen und genossen dabei auch das Wohlwollen von Erzbischof, Regentin und Magistrat²⁹.

Für den Bereich der belgischen Nuntiatur haben wir also eine recht dichte Überlieferung über Jesuitinnen (jesuitische Devoten) in den 1620er Jahren, ebenso für das angrenzende niederrheinische Gebiet, wobei die Untersuchung der Details noch aussteht³⁰. Wie weit sich die Verhältnisse in Belgien auf andere Regionen übertragen lassen, müssten weitere Forschungen prüfen. Viel spricht jedoch dafür, dass sich grundsätzlich im Umfeld der Jesuitenkollegien ähnliche Gemeinschaften finden lassen³¹. In den Territorien des Reichs erlebten die jesuitischen Devoten vor allem nach dem Dreißigjährigen Krieg eine Hochphase. Seit Mitte des 17. Jahrhunderts sind sie jedenfalls deutlich nachweisbar. Zu berücksichtigen ist weiter, dass auch anerkannte Ordensgemeinschaften wie die Ursulinen, Visitandinnen und Welschnonnen in ihren Anfängen einen semireligiösen Charakter und im 17. Jahrhundert eine große Affinität zu den Jesuiten hatten³².

Was an den Auseinandersetzungen über die jesuitischen Frauen in Flandern – dies gilt aber auch für ähnliche Konflikte in Köln, Wien und Italien – in den 1620er Jahren erstaunt, ist, welche öffentliche Bedeutung diesen Gemeinschaften zukam. Die Ausein-

27 Ebd., 452. Vgl. etwa auch DIRMEIER Nr. 897–967, Bd. II, 436–550.

28 Bericht des Nuntius: DIRMEIER, Nr. 901, Bd. II, 455f.

29 GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 499–502. Bericht des Nuntius darüber nach Rom: DIRMEIER, Nr. 873, Bd. II, 414f.; hier wird mehrfach betont, dass die Frauen nun nur noch als »Laien« (*mere laiche*) zusammenlebten.

30 Zum Rheinland vgl. vor allem Andreas RUTZ, *Bildung, Konfession, Geschlecht. Religiöse Frauengemeinschaften und die katholische Mädchenbildung im Rheinland (16.–18. Jahrhundert)*, Mainz 2006. – Zu den aktuellen Forschungsdesideraten auch: DERS., *Der Primat der Religion. Zur Entstehung und Entwicklung separater Mädchenschulen in den katholischen Territorien des Reichs im 17. Jahrhundert*, in: *Säkularisierung vor der Aufklärung? Bildung, Kirche und Religion 1500–1750*, hg. v. Hans-Ulrich MUSOLFF, Juliane JACOBI u. Jean-Luc LE CAM, Köln u.a. 2008, 275–288.

31 Vgl. auch die auf der Karte genannten Gemeinschaften in Italien. Einen Überblick gibt außer ARENS, Jesuiten und »Jesuitinnen« (wie Anm. 14), auch Raphaela PALLIN, *Die Schwestern der »Gesellschaft Jesu«*. Ordensfrauen ignatianischer Spiritualität. »Esclavas del Sagrado Corazon de Jesus«, ungedruckte Diplomarbeit an der Kath.-theolog. Fakultät der Universität Wien, Wien 1992. – Chronologische Liste zwischen 1545 und 1950, ebd., 103–124. Beide in Anlehnung an GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), *passim*.

32 Es fehlen allerdings zu diesem gesamten Themenkomplex noch die Forschungen. Eine wichtige und vermutlich sehr ergiebige Quellengattung, die auf diesen Aspekt hin noch nicht systematisch untersucht worden ist, sind die Jahresberichte (*Litterae annuae*) der Jesuiten.

andersetzung um ihre Existenz entwickelte sich zur »Chefsache«, auf die die obersten Amtsinhaber an der Kurie in Rom, in der Nuntiatur, im Bistum, am Hof und nicht zuletzt im Jesuitenorden viel Zeit, Energie und Tinte verwandten; persönliche Gespräche, ausgedehnte Briefwechsel, Gutachten und Dekrete zeugen davon³³. Was lässt sich daraus schließen? Mindestens soviel, dass es sich bei den Jesuitinnen nicht um ein Randphänomen handelte, sondern um Initiativen, die von den Zeitgenossen ernstgenommen wurden. Die Jesuitinnen repräsentierten eine Lebensweise, die für Kirche und Gesellschaft von Interesse war und mit der man sich auseinandersetzen musste.

Was machte diese Lebensweise nun aus? Was sind die wesentlichen Merkmale ihres Selbstverständnisses? Worin lag ihre gesellschaftliche und kirchliche Bedeutung? Antworten darauf ergeben sich aus der Besonderheit des »welt-geistlichen« Standes sowie aus der Seelsorgepraxis und der jesuitischen Spiritualität der semireligiosen Frauen.

Der »welt-geistliche«, »mittlere« Stand

Die Entscheidung der Frauen für eine jesuitische Lebensweise war in der Regel mit einer intensiven Reflexion ihres »Standes« innerhalb der Kirche verbunden. Es war ihnen – und ebenso auch ihren männlichen Beratern und Freunden – klar, dass es sich weder um den üblichen weltlichen noch um den üblichen geistlichen, sondern um einen »mittleren« Stand und um eine »gemischte« Lebensweise, eine *vita mixta*³⁴, handelte. Was diesen mittleren Stand ausmachte, wie er kirchenrechtlich einzuordnen war und welche Konsequenzen sich im Einzelnen daraus ergaben, war Gegenstand einer intensiven theologischen Diskussion, die sich in etlichen Schriften renommierter Theologen niedergeschlagen hat. Beispiele für solche Schriften sind die Traktate von Leonhard Lessius³⁵ und Hermann Busenbaum³⁶. Auch die Predigten und Schriften Franz' von Sales³⁷ gehören in diesen Zusammenhang. Ein Werk, das den »weltgeistlichen« Stand nicht problematisiert, sondern die »weltgeistlichen« Frauen unmittelbar als Adressaten hat, ist Friedrich Spees »Güldenes Tugend-Buch«, das 1627/28 verfasst wurde, allerdings erst 1649 im Druck erschien³⁸.

33 Vgl. dazu etwa die umfangreiche Zusammenstellung der Quellen in der Kategorie »Verhandlungen bei der Propaganda-Kongregation (1628–1630)« in: DIRMEIER, Bd. II, 299–658.

34 Der Begriff findet sich bereits 1612 in dem ersten Institutsplan (*Schola Beatae Mariae*, DIRMEIER, Nr. 77, Bd. I, 171–184) der Englischen Fräulein als Bezeichnung für ihre Lebensweise: *Proinde vitam Mixtam cogitamus* (ebd., 173).

35 Leonhard Lessius verfasste 1614/15 ein Gutachten über die kirchenrechtliche Legitimität der »gemischten Lebensweise« der Englischen Fräulein (*De statu vitae*, DIRMEIER, Nr. 110, Bd. I, 234–242). Da diese Ausführungen offenbar über den Kreis der Englischen Fräulein hinaus Interesse fanden, veröffentlichte er kurz darauf (1615) in Köln unter dem Pseudonym Leo Hubertinus die Schrift *De bono statu eorum qui vovent et colunt castitatem in saeculo*, die in etlichen weiteren Auflagen gedruckt wurde. Vgl. auch Joseph GRISAR, Das Urteil des Lessius, Suarez und anderer über den neuen Ordentyp der Maria Ward, in: *Gregorianum* 38, 1957, 658–712.

36 Lilien unter den Dörneren daß ist gottverlobter Jungfrauen und Witwen Welt-geistlicher Standt, Köln 1660. Das Buch erschien 1660 erstmals im Druck, ist aber wohl in den 1640er Jahren entstanden.

37 Besonders die Schrift *L'introductio à la vie dévote* von 1609.

38 Friedrich SPEE, Güldenes Tugend-Buch, hg. v. Theo G. M. VAN OORSCHOT, München 1968.

Zur Frage, wie weit die Frauen selbst sich mit diesen Schriften auseinandersetzen und ob sie selbst solche Traktate verfassten, fehlen noch genauere Untersuchungen³⁹. Man kann aber sagen, dass sie schlicht durch ihre Praxis zeigten, was für sie dieser »mittlere Stand« bedeutete. Das Vorbild war dabei die Lebensweise der Gesellschaft Jesu: Wie diese gründeten sie kein Kloster, sondern lebten wie die Englischen Fräulein in einem »Collegium« oder wie die Katharinengemeinschaft in Brüssel einfach in einem »Haus«, in dem sie allerdings für gemeinsame Gottesdienste und geistliche Übungen eine Gebetsstätte (ein Oratorium mit Glockengeläut) eingerichtet hatten; oder aber sie verstanden sich wie die Mitglieder der Kölner Ursulagesellschaft als weibliche Kleriker, die kein gemeinschaftliches Leben führten, sich aber zum Zölibat verpflichtet hatten und sich der Seelsorge (Katechese, Kinderlehre) widmeten. Sie waren nicht auf das tägliche gemeinsame Stundengebet zu festen Zeiten verpflichtet, wohl aber zu individuellen Gebeten und regelmäßigen Treffen der Gemeinschaft. Der Eintritt war mit einem Weihegebet und einem Versprechen oder Gelübde verbunden und wurde durch das »Einschreiben in ein Buch der Gesellschaft«, wie es in Bruderschaften üblich war, dokumentiert.

Wichtig für die Außendarstellung war, dass sie kein Ordensgewand trugen, aber eine geistliche Kleidung, die ebenfalls an den Jesuiten orientiert war. Die Jesuiten trugen kein Mönchsgewand, sondern den üblichen schwarzen Talar der Priester sowie ein Birett. Analog dazu trugen die jesuitischen Frauen ein schlichtes schwarzes Kleid und eine bestimmte Kopfbedeckung; dort, wo dies für Frauen üblich war (etwa am Niederrhein), auch einen Schleier, bei den Kölner Jesuitinnen allerdings ausdrücklich ohne das bürgerliche Standeszeichen⁴⁰. Über die Englischen Fräulein schrieb 1619 ein Jesuit an den Ordensgeneral Vitelleschi, dass sie statt ihrer ursprünglichen Kopfbedeckung, einem Strohhut (*Galerus*), wie er in England vor allem auf Reisen üblich war, nun einen Hut mit einer breiten Krempe trügen, der der Kopfbedeckung der Jesuiten ähnelte und aus dem gleichen Stoff angefertigt sei⁴¹. Festzuhalten ist, dass die semireligiosen Frauen sich äußerlich als »jesuitisch« zu erkennen gaben und damit verdeutlichen wollten, dass sie nicht zum Ordensstand gehörten, also keine »Religiosen« waren, sich dennoch aber als »geistliche« Frauen verstanden. Dies führt zu der Frage nach den Zielen und dem eigentlichen Selbstverständnis der Frauen.

Die Praxis: Katechese, Schule und Seelsorge

Allgemein kann man sagen: Es ging den Frauen (ebenso wie den Jesuiten) durchweg um öffentliche Wirksamkeit im Sinne der Rekatholisierung der Bevölkerung, also um Glaubensverbreitung in all jenen Dimensionen, die notwendig und sinnvoll schienen. Den kirchen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrund bildete die katholische Konfessionalisierung, die durch die Stärkung der katholischen Identität ebenso wie durch anti-

39 Ein Beispiel dafür ist die Spanierin Luisa de Carvajal, die ein umfangreiches literarisches Werk hinterlassen hat. Die Auswertung dieser Texte wird an der Universität des Saarlandes, Saarbrücken, von Michaela Bill im Rahmen eines von der Fritz-Thyssen-Stiftung, Köln, geförderten Projekts zum Europäischen Semireligiosentum vorbereitet.

40 Es blieb auf dem Kopf nur noch ein *kubles kneuffgen*. Man kann dies wohl als eine Analogie zur Tonsur der Kleriker deuten. Vgl. zum Streit um die Kopfbedeckung der Kölner Jesuitinnen: CONRAD, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 121–123.

41 DIRMEIER, Nr. 199, Bd. I, 444–448, hier: 447.

reformatorische Agitation gekennzeichnet war⁴². Das Haupttätigkeitsfeld der semireligiösen Frauen war zunächst die Katechese, dann das Mädchenschulwesen. Es gibt jedoch auch etliche Hinweise, dass die Frauen auch Seelsorge, Mission und Apostolat in einem weiteren Sinn betrieben – oder jedenfalls betreiben wollten. Während die Bedeutung der weiblichen Semireligiösen für das Bildungswesen inzwischen deutlich gesehen wird⁴³, gehört es noch zu den Forschungsdesideraten nach den anderen Formen ihrer geistlichen Betätigung und Seelsorge zu fragen.

Hinweise darauf finden sich in Selbstzeugnissen der Frauen, in den geistlichen Anleitungen, die für sie verfasst wurden, und – besonderes intensiv, aber auch entsprechend kritisch zu würdigen – in den »Anklagen«, die gegen sie formuliert wurden, denn bei Visitationen gehörten Fragen danach, ob die Frauen predigten, missionierten und in der Welt herumzögen (*vagierten*), zum Standardrepertoire. Besonders machte man dies den Englischen Fräulein zum Vorwurf, und entsprechend waren diese Punkte auch in dem Dekret der Propagandakongregation formuliert worden. Im Versuch, sich von den »Englischen Jesuitinnen« zu distanzieren, betonten die Unterstützer der semireligiösen Frauen in Belgien denn auch ausdrücklich, dass diese keineswegs durch die Welt zögen, Missionen einrichteten und das Evangelium Gottes predigten, dass sie aber große Verdienste bei der Erziehung von Mädchen und bei der Rekatholisierung von Frauen hätten⁴⁴. Auch die Englischen Fräulein versuchten sich gegenüber entsprechenden Vorwürfen zu rechtfertigen, was nicht ganz gelang, nicht zuletzt deshalb, weil die Vorwürfe, sieht man von der polemischen Formulierung ab, im Kern wohl sachlich zutreffend waren.

Mary Wards Ziel war es gewesen, ihr Institut dem Papst für alle notwendigen Formen apostolischer Tätigkeit zur Verfügung zu stellen, die Konzentration auf die Mädchenbildung war demnach »nur« eine den aktuellen Möglichkeiten entsprechende Beschränkung. In einer Supplik der Englischen Fräulein an Papst Urban VIII. von 1624⁴⁵ hieß es, ihr Vorbild seien die Schwestern Maria und Martha, und zwar ausdrücklich beide; *vita contemplativa* und *vita activa* sollten also nicht gegeneinander ausgespielt werden. In diesem Geist seien sie bereit, sich »den mittelbaren und unmittelbaren Oberinnen zum Heil der Seelen und zum Dienst an der Kirche Gottes zur Verfügung zu stellen«⁴⁶. In dem letzten Verfassungsentwurf (*Institutum*) findet sich die mit der Jesuitensatzung identische Formulierung: Die Englischen Fräulein seien zum Gehorsam verpflichtet, »sei es nun, dass der Papst es für gut finde, uns zu den Türken oder zu anderen Heiden zu schicken, selbst in jene Länder, die man Indien nennt, oder zu Häretikern, zu Schismatikern oder auch zu irgendwelchen Gläubigen«⁴⁷. Der Flexibilität, was die Auf-

42 Anne CONRAD, Die weiblichen »Devoten« als Instrumente der Konfessionalisierung in Frankreich und Deutschland, in: Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. »Minderheiten« und »Erziehung« im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich. 16.–18. Jahrhundert, hg. v. Heinz SCHILLING u. Marie-Antoinette GROSS (ZHF, Beiheft 31), Berlin 2003, 191–214.

43 Vgl. RUTZ, Bildung (wie Anm 30), passim.

44 So etwa Erzherzogin Isabella in einer Supplik an die Propagandakongregation zur Verteidigung der in Belgien und Burgund verfolgten »Jesuitinnen«. DIRMEIER, Nr. 936, Bd. II, 495–499; vgl. auch GRISAR, Maria Wards Institut (wie Anm. 11), 524.

45 DIRMEIER, Nr. 548, Bd. II, 79f.

46 *At nostra vocatio in qua Martha cum Maria Christo inserviant ad liberam suarum immediatarum et mediatarum Superiorem dispositionem esse debent paratae, ob maiorem animarum profectum, ac Ecclesiae Dei servitium.* (DIRMEIER, Nr. 548, Bd. II, 80.)

47 DIRMEIER, Nr. 323, Bd. I, 625–631; hier I, 628: [...] *sive nos ad Turcas, sive ad quoscumque alios Infideles etiam in partibus quas Indias vocant, sive ad quoscumque haereticos, schismaticos, sive etiam ad quosvis fideles mittendas censuerit exequi teneamur.*

gaben anbelangte, entsprach eine große Mobilität der Englischen Fräulein, wie sie für Frauen in dieser Zeit nicht selbstverständlich war. Besonders Mary Ward und ihre engen Mitarbeiterinnen waren ständig zwischen den einzelnen Niederlassungen – zwischen England und Italien, den Niederlanden und Ungarn – unterwegs, in den Augen der Kritiker war dies ein Vagantentum, das die Frauen moralisch desavouierte.

Glaubensverkündigung, also Predigt, Mission und Seelsorge im Sinne der anti-reformatorischen Rekatholisierung war das eigentliche Anliegen der Jesuitinnen und dazu mussten und wollten sie »in der Welt umherziehen«. Aus Sicht der Kritiker⁴⁸ stand dies nicht nur im Gegensatz zu den Vorschriften des Paulus – gerne zitiert wurden aus dem Neuen Testament 1 Kor 14,34 (»Frauen sollen in den Gemeinden schweigen«) und 1 Tim 2,12 (»ich erlaube es einer Frau nicht zu lehren«) – sondern barg die Gefahr dogmatischer Irrlehren. Wohin dies führe, habe man ja an den Beginen gesehen, die deshalb verurteilt worden seien⁴⁹. Zudem sei das Auftreten der Frauen als Predigerinnen und Gelehrte (*praedicatrices et doctrices*), die öffentlich *in Cathedram* predigten, für die Katholiken ein Skandal und in den Augen der Häretiker einfach lächerlich⁵⁰. Ähnlich schrieb John Bennet, der die Interessen des englischen Klerus in Rom vertrat, 1622 über die Englischen Fräulein, sie seien »sehr lächerlich«, das Volk mache sich über sie lustig, wenn sie wie Gelehrte auf den Plätzen umhergingen, und man nenne sie die Ehefrauen der Jesuiten⁵¹. Man verspottete die Englischen Fräulein als *gallowping Nunns* und *preachers*⁵², als *apostolicae viragines, moniales cursatrices* und *otiosae et garrulae mulierculae*⁵³. Die Jesuitinnen begegneten solchen Vorwürfen sehr selbstbewusst. Ungeachtet ihres unklaren kirchenrechtlichen Status waren sie überzeugt davon, dass ihre Lebensform einer idealen Form des Christentums entsprach. Sie legitimierten sich dabei mit der Berufung auf das Urchristentum und auf den Heiligen Geist.

Die spirituelle Grundlage: Die Orientierung am Urchristentum und das Hören auf den Heiligen Geist

Ein bislang noch wenig untersuchter Aspekt ist die Frage nach der Spiritualität, durch die die Praxis der jesuitischen Semireligiosen motiviert war. Aus den Selbstzeugnissen, den Satzungen der einzelnen Gemeinschaften, den Viten einzelner Frauen, aber auch aus den meist kritischen Berichten über sie geht deutlich hervor, dass sie mit einer spiritualistischen, autoritätskritischen Theologie sympathisierten, die die gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse als reformbedürftig ansah und dabei das Vor-

48 Über die Seelsorge- und Lehrtätigkeit der Englischen Fräulein hieß es: *in cathedram praedicare*.

49 So z.B. die Argumentation des englischen Priesters William Harrison (1553–1621), eines Gegners der Jesuiten, der 1621 einen ausführlichen Bericht für den Papst über die Englischen Fräulein verfasste. DIRMEIER, Nr. 240, Bd. I, 521–528. Die Pauluszitate ebd., 524, der Vergleich mit den Beginen, ebd., 525.

50 Supplik des Benediktiners Robert Sherwood an Papst Gregor XV. von 1622. – DIRMEIER, Nr. 352, Bd. I, 664–666, hier: 665.

51 Schreiben des John Bennett von 1622, DIRMEIER, Nr. 430, Bd. I, 737f., hier: 737: *Sono ridicolosissime, et la gente sene burla del fatto loro quando le veggono andare intorno per le piazze, come se fossero huomini maestri, e le chiamano le moglie delli Giesuiti*.

52 Bericht von Schwester Dorothy von 1623 über ihre Tätigkeit und die Kritik daran; DIRMEIER, Nr. 457, Bd. I, 771–779, hier: 778f.

53 DIRMEIER, Nr. 240, hier: Bd. I, 526.

bild des frühen Christentums, also Jesus, seine Anhängerinnen und Anhänger und die Urgemeinde, vor Augen hatte⁵⁴.

Mary Ward schrieb: »Wir beabsichtigen deshalb eine gemischte Art des Lebens, gleichsam wie jene, die Christus, unser Herr und Meister, seine Erwählten lehrte, und wie sie auch seine seligste Mutter geführt und der Nachwelt hinterlassen hat«⁵⁵. John Gerard, einer der führenden englischen Jesuiten, der Mary Ward nahestand, schrieb über eine unbekanntes jesuitische Semireligiose, sie habe »das Leben unseres Herrn und seiner Heiligen« zum Vorbild für ein »tugendhaftes« Leben genommen und sie sei »aufrichtig entschlossen« gewesen, »die Rolle Marthas und anderer heiliger Frauen aus der Gefolgschaft Christi, die Ihm wie auch Seinen Aposteln gedient, so gut sie konnte, auszufüllen«⁵⁶. In Friedrich Spees »Güldenem Tugend-Buch« wie auch in den Ausführungen anderer Theologen über den »mittleren Stand« findet sich durchgängig die gleiche Argumentation: Die geistliche Lebensweise in der Welt entspreche der Lebensweise Jesu selbst und seiner Anhänger, insbesondere der Lebensweise seiner ersten Jüngerinnen sowie der weiblichen Heiligen der Alten Kirche; ihnen gelte es nachzueifern. Hermann Busenbaum nannte in diesem Zusammenhang explizit die *presbyterae* (Priesterinnen, Priesterfrauen) und *diaconissae* (Diakoninnen) der alten Kirche als Vorbilder⁵⁷. Dies signalisierte eine deutliche Abgrenzung vom Ordensstand und eine weibliche Entsprechung zum männlichen Klerikerstand, genauer: zu den Priestern und Diakonen.

Der andere Aspekt, der für die spirituelle Legitimation ihres Selbstverständnisses kennzeichnend war, war die Berufung unmittelbar auf Gott und den Heiligen Geist sowie darauf, dass es sich hier um eine Gewissensentscheidung handle. Dahinter stand unübersehbar die Spiritualität der ignatianischen Exerzitien. Diese waren inhaltlich am Leben Jesu orientierte geistliche Übungen, mit Hilfe derer man zu einer Gewissheit über den Willen Gottes und daraus folgend zu einer Entscheidung bezüglich des eigenen Lebens kommen sollte – ein emotionaler und intellektueller Prozess, der auf die Erkenntnis des Willens Gottes zielte und auf die je individuelle, vor dem eigenen Gewissen zu verantwortende Entscheidung, allen Widrigkeiten zum Trotz gemäß diesem Willen Gottes zu handeln⁵⁸. Was dies in der Praxis bedeuten konnte, kommt besonders exponiert bei den Englischen Fräulein zum Ausdruck.

Im Zuge der Nachforschungen über die Jesuitinnen wurden die Englischen Fräulein in Lüttich 1630 verhört⁵⁹. Für unseren Zusammenhang ist interessant, wie die Lütticher

54 Vgl. CONRAD, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 190f.

55 So in dem frühen Verfassungsentwurf *Ratio Instituti*; DIRMEIER, Nr.126, Bd. I, 293–303, hier: 295: *Proinde mixtum quoddam vitae genus cogitamus, qualem vitam Christum Dominum ac magistrum nostrum electos suos docuisse, ac Beatissimam eius matrem vixisse, ac posteris reliquisse, ac Sanctas Mariam Magdalenam, Martham, Praxedem, Pudencianam, Theclam, Caeciliam, Luciam, aliasque complures Sanctas virgines, ac viduas accepimus egisse.*

56 John GERARD, *Meine geheime Mission als Jesuit*, Luzern 1954, 186.

57 Hermann BUSENBAUM, *Lilien under den Doernerer / daß ist / Gott verlobter Jugfrauen vnnd Witwen Welt=geistlicher Standt*, Köln 1660, 18.

58 FELD, Ignatius von Loyola (wie Anm. 6), 40f.

59 DIRMEIER, Nr. 1092, Bd. III, 24–70. Das Verhör fand im September 1630 an mehreren Tagen unter dem Vorsitz des Kölner Nuntius Carafa statt. Anlass war die Tatsache, dass trotz der Aufhebung der Lütticher Niederlassung ein Teil der Mitglieder weiterhin als Gemeinschaft zusammenlebte. Befragt wurden fünf Mitglieder des Lütticher Konvents, der trotz der Aufforderung, sich aufzulösen, immer noch bestand, sowie Winefrid Wigmore, die in Begleitung einer weiteren Frau (Mary Wivel) von Mary Ward als Visitatorin nach Lüttich geschickt worden war und die dortigen Frauen in ihrem Widerstand gegen den Aufhebungsbeschluss bestärken sollte. Vgl. auch PETERS, *Maria Ward* (wie Anm. 11), 834–843.

Frauen ihre Zugehörigkeit zum Institut und ihren Widerstand gegen die römische Verordnung begründeten. Sie beriefen sich darauf, dass sie ihren Stand gemäß ihrer eigenen Berufung gewählt hätten und er für sie »sehr angemessen« sei⁶⁰. Die drei Gelübde hätten sie »vor Gott und ihrer Generaloberin« abgelegt⁶¹. Eine der Frauen betonte, sie kenne »keine andere Lebensweise, zu der sie sich mit gutem Gewissen verpflichten könne«⁶², sie fühle sich »im Gewissen verpflichtet, die Gelübde zu halten, und sie glaube nicht, dass der Papst sie dazu zwingen möchte, gegen ihr Gewissen zu handeln«⁶³. Sie glaube vielmehr, »Gott zu beleidigen, falls sie nach der Unterdrückung der Gemeinschaft nicht ihren Gelübden gemäß leben würde«⁶⁴. Der Tenor der Argumentation ist eindeutig: Höchste Priorität für die Frauen hat ihr Gewissen und die unmittelbare Verpflichtung (durch die Gelübde) gegenüber Gott. Als einzige Mittlerinstanz kann die Generaloberin, also Mary Ward, gelten. Dem Papst leisten die Frauen keinen direkten Widerstand; im Gegenteil: ihm fühlten sie sich ja eigentlich besonders verpflichtet. Faktisch ignorieren sie jedoch schlicht seine Autorität durch die Annahme, dass er ganz sicher nichts von ihnen erwarten würde, was ihrer »Gewissensentscheidung« und ihrem durch Gott legitimierten »Willen« entgegenstehe.

Angesichts dessen, dass die Englischen Fräulein sich als jesuitische Frauen dem Papst eng verbunden fühlten, ist erstaunlich, wie souverän sie über die päpstliche Anordnung der Aufhebung ihres Instituts hinweg gingen. Mary Wivel, die Begleiterin Winefrid Wigmore, sagte aus, sie sei »indifferent« gegenüber den Anordnungen des Papstes. Sie habe die drei Gelübde abgelegt und wolle sich weiter daran halten. Sie glaube nicht, dass der Papst ihr die Freiheit nehmen wolle, im Gehorsam gegen ihre Generaloberin zu leben. Diese Lebensweise sei ihre Berufung, es gehe um ihr »Seelenheil«, und dem wolle wohl auch der Papst nicht entgegenstehen⁶⁵. Auch dies deckt sich mit der ignatianischen Spiritualität: Der Generalobere ist Mittler des Willen Gottes⁶⁶ und deshalb ist ihm strikter Gehorsam zu leisten. »Indifferenz« ist ein wichtiger Begriff der ignatianischen Exerzitien⁶⁷ und eines der geistlichen Ziele, die es zu erreichen gilt. Gemeint ist das Freisein von allen materiellen und nicht-geistlichen Dingen.

Einen Höhepunkt des Verhörs bildete die ausführliche Befragung Winefrid Wigmore,⁶⁸ einer der Führungspersönlichkeiten der Englischen Fräulein, die sich in Lüttich als »Visitatorin« aufhielt. Sie wurde unter Eid verpflichtet, die Wahrheit zu sagen. Zu-

60 [...] *quandoquidem haec erat ipsarum vocatio, et quod sua Sanctitas nollet impedire quempiam, quominus maneret in illo statu, quem putaret sibi esse aptissimum* (DIRMEIER, Nr. 1092, hier: Bd. III, 34).

61 Ebd., III, 39: *obligare se Domino Deo, ac Matri generali*. Diese Gelübde seien verbindlich; eine Lösung der Gelübde sei durch die Generaloberin möglich, es sei aber nicht anzunehmen, dass der Papst ihre Gelübde gegen ihren Willen aufheben wolle. Der Papst habe wohl kaum die Absicht, jemanden daran zu hindern, in einem freigewählten Stand zu verbleiben.

62 Aussage der Bridget Heyde, ebd., Bd. III, 43–48, hier: 48: *se non habere aliud genus vivendi, cui se posset bona conscientia addicere, et putare se non facere contra voluntatem Suae Sanctitatis*.

63 Ebd., Bd. III, 46: *respondet non putare se vel Suam Sanctitatem, vel Illustrissimum Dominum Nuncium Apostolicum velle ipsam cogere ad aliquid contra conscientiam suam propriam, et consequenter tollere illa vota, per quae se putat adhuc obligari in conscientia, cum non habeat voluntatem ab iis resiliendi*.

64 Ebd., Bd. III, 46: *respondet se adhuc putare, si aliquid admittat contra vota sua, graviter Dominum Deum offendere*.

65 Verhör der Mary Wivel, ebd., Bd. III, 64–70, besonders: 67f.

66 FELD, Ignatius von Loyola (wie Anm. 6), 73.

67 Ebd., 42.

68 Verhör der Winefrid Wigmore, DIRMEIER Nr. 1092, Bd. III, 49–64.

nächst stellte sie fest, dass sie weder Ordensfrau noch »weltlich« sei, sondern einem »mittleren Stand« angehöre, der durch die drei Gelübde, die sie vor Gott und der Generaloberin abgelegt habe, konstituiert werde. Sie glaube nicht, dass Konzilien und Päpste »gegen den Heiligen Geist handeln« und ihr Institut verbieten wollten. Die Generaloberin Mary Ward sei der Auffassung, dass der Papst und die Kurie nicht ausreichend über die Englischen Fräulein informiert seien, anders sei der Aufhebungsbeschluss nicht zu erklären. Der Papst wolle sie sicher nicht dazu verpflichten, gegen ihr Gewissen zu handeln. Die Berufung in das Institut der Englischen Fräulein komme von Gott, ihm wollten sie treu bleiben, und der Papst wolle sicher nicht gegen den Willen der betroffenen Frauen die Gelübde lösen. Sie sollten zwar dem Papst mehr gehorchen als der Generaloberin, doch sie seien nicht gehalten, Anordnungen von Prälaten zu befolgen, die gegen die Weisungen der Generaloberin gerichtet sind⁶⁹. Insgesamt zeugen diese Aussagen von einer sehr ausgeprägten inneren Unabhängigkeit der Frauen gegenüber den kirchlichen Autoritäten. Sie waren davon überzeugt, auf dem richtigen, von Gott gewollten Weg zu sein, und fühlten sich in letzter Instanz nur ihrem Gewissen verpflichtet.

Diese Haltung ist kein Einzelfall und nicht auf die besonders kompromisslosen Englischen Fräulein beschränkt⁷⁰. Eine ganz analoge Argumentation, die allerdings kirchenpolitisch weniger hohe Wellen schlug, findet sich bei der Kölner Ursulagesellschaft, die ebenfalls wegen ihres jesuitischen Selbstverständnisses und ihrer Ignoranz gegenüber den Anordnungen der kirchlichen Oberen in die Kritik geriet⁷¹.

Dahinter steht die Spiritualität der ignatianischen Exerzitien, die durch die Betonung von Entscheidungsfreiheit, Gewissen, Willen und Indifferenz individuell vielen frühneuzeitlichen Frauen ein hohes (durchaus auch elitäres), geistlich begründetes Selbstbewusstsein vermittelte, das es ihnen möglich machte, ohne allzu viele Rücksichten für sich einen Platz in der Kirche zu beanspruchen.

69 Ebd., Bd. III, 56: *respondet se non locutam esse de Autoritate Summi Pontificis, quia uti Vicarius Dei, quicquid vult, potest, sed dixisse, quod Summus Pontifex in supradictis non vellet aliquam compellere, ut agat contra suam conscientiam, et in quantum mater earum generalis vellet et quamdiu esset voluntas matris generalis, nihil ab ipsis mutari posse, sed potius patiendum, quicquid a Praelatis imponeretur.*

70 Die Berufung auf den Heiligen Geist und das eigene Gewissen – gegen die (vermeintliche) Autorität von Beichtvätern oder auch des Bischofs – lässt sich aber auch bereits hundert Jahre früher belegen, nämlich bei den frühen Ursulinen, der Gründung Angela Mericis, die diese Unabhängigkeit von kirchlichen Mittlerinstanzen in ihrer ersten Regel ausdrücklich festschrieb. Bei diesen frühen Ursulinen, zeitgleich mit, aber unabhängig von den Jesuiten gegründet, handelte es sich ebenfalls zunächst um eine semireligiöse Frauengemeinschaft, die sich deutlich von den traditionellen Orden unterschied und eher den Bruderschaften vergleichbar war. Erst in den folgenden Jahrzehnten entwickelte sich daraus ein Orden, der ins kirchliche System integriert und den üblichen Autoritäten (Papst, Bischöfe, Priester) untergeordnet war. Die Ursulinen sind damit ein Beispiel dafür, dass jene Frauen, die im kirchlichen System reüssieren wollten, Kompromisse eingehen mussten – und damit auch nicht schlecht leben konnten. Vgl. CONRAD, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 19–63.

71 Vgl. Anne CONRAD, Die Kölner Ursulagesellschaft und ihr »welt-geistlicher Stand«. Eine weibliche Lebensform im Katholizismus der frühen Neuzeit, in: Die Katholische Konfessionalisierung, hg. v. Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING, Münster 1995, 271–295. Allgemein zum Verhältnis der semireligiösen Gemeinschaften zur kirchlichen Obrigkeit: Anne CONRAD, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 258–264.

Fazit: »Klerikalisierung der Laien« oder »Priestertum aller Gläubigen«?

Was bleibt als Fazit? Das jesuitische Semireligiosentum scheint in besonderer Weise eine »Klerikalisierung der Laien« befördert zu haben⁷². So lässt sich jedenfalls das (welt-)geistliche Selbstverständnis der Jesuitinnen beschreiben: Sie waren Frauen, also Laien, die sich als Geistliche und »Kleriker« sahen, als ein Pendant zu den Priestern. Diese »Klerikalisierung« der Frauen barg allerdings, anders als man es für den klerikal-hierarchisch verfassten Katholizismus vielleicht erwarten würde, ein beachtliches (»nicht intendiertes«⁷³) emanzipatorisches Potenzial⁷⁴. Denn tatsächlich waren zunächst einmal die Autoritätskritik und die Überzeugung, selbstständig – der Papst und die Generaloberin waren in der Regel geographisch weit entfernt – und in letzter Verantwortung vor Gott und dem eigenen Gewissen den eigenen Weg zu gehen, die charakteristischen Kennzeichen der jesuitischen Semireligiosen.

Wenn man dies berücksichtigt, lässt sich das jesuitische Semireligiosentum aber vielleicht auch noch anders beschreiben, nämlich als eine katholische Entsprechung zum protestantischen »allgemeinen Priestertum aller Gläubigen«. Der Rekurs auf den Heiligen Geist und das eigene Gewissen in seiner extremen Form wäre dann eine katholische Variante des evangelischen Spiritualismus. Die strukturellen und inhaltlichen Parallelen sind hier m. E. unübersehbar. Wie ihre protestantischen Zeitgenossen gerieten die Jesuitinnen aber mit ihrem Anspruch in Konflikt mit der kirchlichen Institution und unter Rechtfertigungs- und Anpassungsdruck. Überleben konnten sie in der Frühen Neuzeit nur, indem sie die Regel eines anerkannten Ordens (meist Ursulinen oder Augustinerinnen), einschließlich der Klausurvorschriften annahmen, oder aber in einer kirchenrechtlichen Grauzone, die erst viel später im 19. Jahrhundert durch die Kongregationen und Säkularinstitute legalisiert wurde. Festzuhalten ist jedoch, dass diese rechtliche Grauzone des jesuitischen Semireligiosentums eine breite Basis hatte: Für viele Zeitgenossen handelte es sich, wie die Auseinandersetzungen um die Jesuitinnen in den 1620er und 1630er Jahren gezeigt haben, keineswegs um eine in Nischen angesiedelte Ausnahmeerscheinung, sondern um eine legitime Variante kirchlichen Engagements von Frauen.

72 Rebekka von MALLINCKRODT, Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung, Göttingen 2005, 151, hat dies für die männlichen jesuitischen Bruderschaften herausgearbeitet.

73 Zu den »nicht intendierten« Folgen der Konfessionalisierung vgl. REINHARD, Was ist katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 5), 429.

74 Man kann dagegenhalten, dass der nachtridentinische Katholizismus ebenso wie die ignatianischen Exerzitien auf eine unbedingte »Konformität mit der hierarchischen Kirche« zielte. (FELD, Ignatius von Loyola [wie Anm. 6], 68) Allerdings beförderte der Weg, auf dem dieses Ziel erreicht werden sollte, tatsächlich einen Nonkonformismus, der dem eigentlichen Ziel zuwiderlaufen konnte. Diese Spannung spiegelt sich in der Geschichte der Jesuiten und Jesuitinnen wie auch in einzelnen Biographien immer wieder.