

UTE STRÖBELE

Klösterliche Lebenswelten

Vorderösterreichische Franziskanerinnenkonvente im späten 18. Jahrhundert

»Klösterliche Lebenswelten im späten 18. Jahrhundert« – dieses Thema mag zunächst etwas verwundern, denn klösterliche Einrichtungen sahen sich in der Zeit der Aufklärung mit zunehmender Kritik und massiven Legitimationsproblemen konfrontiert. Im Gegensatz zur sogenannten »monastischen Blütezeit« im Mittelalter gerieten die Klöster mit ihrer kontemplativ ausgerichteten Lebensform in immer stärkeren Konflikt mit den sich in Staat und Gesellschaft ausbreitenden aufklärerisch-utilitaristischen Strömungen. Die monastische Lebensweise wurde als »unnützlich«, weil unproduktiv angesehen und den Klöstern – auch im Nachhinein – ein gewisser Funktionsverlust attestiert¹. Insbesondere in den vorderösterreichischen, territorial zersplitterten Landesteilen des Habsburgerreiches wurde durch die antimonastische Politik Kaiser Josephs II. die Autonomie der Klöster nicht nur stark eingeschränkt, sondern deren Existenz generell in Frage gestellt. Paradoxerweise entfaltete sich zeitgleich in manchen südwestdeutschen Abteien – man denke nur an St. Blasien – ein reger Wissenschaftsbetrieb, der dem Monarchen die »Nützlichkeit« und damit die klösterliche Daseinsberechtigung vor Augen führen sollte. Nichtsdestotrotz mündeten die kaiserlichen Restriktionen, wie z.B. die Umstrukturierung der Ordensprovinzen, die Heraufsetzung des Professalters, das Aufnahmeverbot für Novizinnen, in einer 1782 einsetzenden rigorosen Klosteraufhebungspolitik des Kaisers². Für Vorderösterreich war das erste große Aufhebungsdekret vom 12. Januar 1782 entscheidend, welches am gleichen Tag in Kraft treten sollte und verfügte: *dass von nun*

1 Vgl. Peter HERSCHE, Die südwestdeutschen Klosterterritorien am Ende des 18. Jahrhunderts, in: Geistliche Staaten in Oberdeutschland im Rahmen der Reichsverfassung. Kultur – Verfassung – Wirtschaft – Gesellschaft. Ansätze zu einer Neubewertung, hg. v. Wolfgang WÜST (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 10), Epfendorf 2002, 53–65. – Joachim KÖHLER, Habsburgische Kirchenpolitik in Vorderösterreich, in: Vorderösterreich. Nur die Schwanzfeder des Kaiseradlers? Die Habsburger im Südwesten. (Ausstellungskatalog), Stuttgart 1999, 224–236. – Uwe SCHARFENECKER, Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwestdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: RJKG 9, 1990, 235–246. – Konstantin MAIER, Auswirkungen der Aufklärung in den schwäbischen Klöstern, in: ZKG 86, 1975, 329–355.

2 Ute STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt. Die Aufhebung südwestdeutscher Frauenklöster unter Kaiser Joseph II. (Stuttgarter Historische Forschungen 1), Köln u.a. 2005. – DIES., Eine große Remedur? Die Klosteraufhebungen Kaiser Josephs II. in den österreichischen Vorlanden, in: Alte Klöster – Neue Herren. Die Säkularisation im deutschen Südwesten 1803. Große Landesausstellung Baden-Württemberg 2003 in Bad Schussenried, hg. v. Volker HIMMELEIN u. Hans Ulrich RUDOLF, 3 Bde., Ostfildern 2003, Bd. 2/1, 99–114. – Franz QUARTHAL, Die vorderösterreichischen Klöster in der Zeit des Josephinismus, in: Zwischen Josephinismus und Frühliberalismus. Literarisches Leben in Südbaden um 1800, hg. v. Achim AURNHAMMER u. Wilhelm KÜHLMANN, Freiburg 2002, 49–98.

an alle Ordenshäuser, Klöster, Hospitien, oder wie diese geistlichen Versammlungshäuser sonst Namen haben mögen, vom männlichen Geschlecht der Karthäuser, Kamaldulenserorden und die Eremiten oder sog. Waldbrüder, dann vom weiblichen Geschlecht die Karmeliterinnen, Klarissen, Kapuzinerinnen und Franziskanerinnen aufgehoben werden sollten. In Vorderösterreich waren von diesem Dekret, abgesehen von der ohnehin krisengeschüttelten Kartause in Freiburg, vor allem weibliche, insbesondere franziskanische Ordensgemeinschaften betroffen. Dabei handelte es sich neben den Klarissen in Freiburg und Villingen, vor allem um 17 Franziskanerinnenklöster, die zum sogenannten Regulierten Dritten Orden der Franziskaner gehörten und auch als Terziarinnen bezeichnet werden. Deren Klöster lagen mehrheitlich im heutigen Oberschwaben, d.h. in Altdorf/Weingarten, Reute, Waldsee, Warthausen, Saulgau, Moosheim, Umlingen, Munderkingen, Riedlingen, Krockental/Ehingen, Gorheim, Laiz, Günzburg, aber auch am Bodensee und Hochrhein in Sipplingen und Säckingen, sowie in Rottenburg am Neckar³.

Diese Ordensgemeinschaften standen in der historischen Forschung häufig im Schatten der großen Frauenabteien, obwohl sie rein zahlenmäßig betrachtet zu den bedeutendsten weiblichen Niederlassungen in der Diözese Konstanz zählten. Laut dem Konstanzer Diözesan-Schematismus von 1769 stellten die Franziskanerinnen mit 50 Niederlassungen den weitaus größten Teil der Frauenklöster, gefolgt von den Dominikanerinnen, den Zisterzienserinnen und Benediktinerinnen, den Klarissen und den Augustinerinnen sowie den Ursulinen⁴.

Obwohl die Franziskanerinnen mit fast doppelt so vielen Niederlassungen vertreten waren wie die Dominikanerinnen, Zisterzienserinnen und Benediktinerinnen, existiert über diese sogenannten Drittordensgemeinschaften bisher nur wenig Literatur; Brigitte Degler-Spengler formulierte daher den Forschungsstand zu diesen Gemeinschaften in der »*Helvetia Sacra*« folgendermaßen:

»Der regulierte Dritte Orden aber, der aus jener [Gemeinschaft des Dritten Ordens der Weltleute, d. Verf.] dadurch entstanden ist, daß sich Männer und Frauen in Kommunitäten zusammentaten, die klösterlichen Gelübde ablegten und mit der Zeit die kirchliche Anerkennung ihres Status als eines Ordens erhielten, ist weniger bekannt. Dieser Sachverhalt spiegelt sich auch in der Literatur zu den beiden Instituten: während die Bibliographien zum weltlichen Dritten Orden eine stattliche Anzahl Titeln zählen, existiert zu dem regulierten Zweig bisher nur wenig Schrifttum. [...] Die Frauengemeinschaften, die unter der Jurisdiktion von regionalen Oberen des Ersten Ordens oder von Bischöfen standen, werden darin kaum gestreift. Über sie unterrichten bis heute nur wenige Zeilen in Handbüchern und Lexika, und aus diesen wird der Grund des Mangels auch sofort klar: die allzu verschiedenen Existenzformen, die sich für die einzelnen Terziarinnenklöster von Anbeginn herausgebildet haben. Jedes Haus befolgte neben der Drittordensregel eigene Statuten [...]. Bei solcher Vielfalt im Einzelnen ist dem Thema »von oben her« schlecht beizukommen, und die Forschung zögert es anzugehen, solange fundierte Darstellungen über einzelne Terziarinnenklöster fehlen und Überblicke über deren gemeinsame Geschichte in den einzelnen Ordensprovinzen nicht hergestellt sind«⁵.

3 STRÖBELE, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 2), 60ff., 75ff.

4 *Catalogus personarum ecclesiasticarum et locorum dioecesis constantiensis*, Konstanz 1769.

5 Brigitte DEGLER-SPENGLER, *Die regulierten Terziarinnen in der Schweiz*, in: HS V/1, *Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz*, Bern 1978, 609–702, hier: 609f. Zum aktuellen Forschungsstand mit eigenem Beitrag zur Forschungsliteratur siehe: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland, hg. v. Eva SCHLOTHEUBER, Helmut FLACHENECKER u. Ingrid GARDILL (Studien zur Germa-

Warum über diese Frauengemeinschaften, von lokaler Publikation abgesehen, bisher »nur wenig Schrifttum« existiert, mag mit der unbefriedigenden archivalischen Überlieferung zusammenhängen, aber auch daran liegen, dass sie im Gegensatz zu den »reichen«, als gesellschaftlich-politisch einflussreich geltenden Abteien und Klöstern als arm und daher unbedeutend angesehen wurden. Durch ihre spezifische klösterliche Lebenswelt – sie entzogen sich über lange Phasen ihrer Existenz der Klausur – wurden sie auch innerhalb der ordensgeschichtlich geprägten Literatur häufig mit Verfallserscheinungen in Verbindung gebracht. Ende des 18. Jahrhunderts wird ihnen teilweise ein gewisses inneres Auflösungspotential bescheinigt und die Aufhebung einzelner Einrichtungen, z.B. des Franziskanerinnenklosters Obere Klause in Rottenburg 1782, als mehr oder weniger gerechtfertigt interpretiert⁶.

Obwohl man Ende des 18. Jahrhunderts einen gewissen Funktionsverlust der Klöster im Gegensatz zur Blütezeit der monastischen Kultur im Mittelalter konstatieren muss, lassen sich die im Zeitalter der Klosterkritik hervorgehobenen Krisenerscheinungen für diese Frauenklöster möglicherweise relativieren und der partiell konstatierte »Verfall« konterkarieren. Hier möchte der Beitrag ansetzen, denn paradoxerweise erlaubt gerade das im Zuge der Aufhebung entstandene Aktenmaterial punktuelle Einblicke in die monastische Lebenswelt dieser Terziarinnen. Durch die Überlieferung sogenannter »Ego-Dokumente« lassen sich dabei aus einer gewissen Binnenperspektive heraus Erkenntnisse über die innere Befindlichkeit der Klosterfrauen gewinnen⁷. Dieser Perspektivenwechsel führt möglicherweise zur Überwindung des in Bezug auf diese Klöster teilweise vorherrschenden Paradigmas von »Bedeutungslosigkeit« und »Verfall« und lässt so eine Neubewertung dieser Frauenkommunitäten zu. Es stehen dabei nicht die klassischen Fragen der Ordensgeschichtsschreibung nach Einhaltung der Ordensdisziplin oder der geistig-spirituellen Bedeutung der Konvente im Mittelpunkt, sondern es wird versucht, auch aus einer geschlechtergeschichtlichen Perspektive heraus diese Klöster als »weibliche Lebenswelt« zu erfassen⁸. Dabei werden zunächst die diese monastische Lebensform determinierenden Faktoren – die Baulichkeiten, die sozio-demographische Zusammensetzung der Konvente – definiert, um dann über die partielle Rekonstruktion der materiellen Lebenswirklichkeit auf die innere Befindlichkeit der Klosterfrauen einzugehen.

Was den »äußeren Raum« und damit die baulichen Gegebenheiten dieser Terziarinnenklöster anbelangt, so finden sich bauliche Überreste bzw. ehemalige Klostergebäude häufig in der Nähe von Pfarrkirchen. Diese zentrale Lage ist typisch für viele Drittordensklöster, die teilweise nicht einmal über eine Klosteranlage im eigentlichen Sinne verfügten, sondern aus einfachen Häuserkomplexen bestanden, wie das Beispiel Riedlingen zeigt. Bei dem heute noch erhaltenen Gebäude handelt es sich um das ehemalige Konventsgebäude, welches sich nicht als mehrflügelige Anlage, sondern als schlichter

nia Sacra 31), Göttingen 2008. – Bettelorden in Mitteleuropa – Geschichte, Kunst, Spiritualität, hg. v. Heidemarie SPECHT u. Ralph ANDRASCHKE-HOLZER (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 15), St. Pölten 2008.

6 Zu den einzelnen Klöstern siehe: Württ. Klosterbuch. – KÖHLER, Habsburgische Kirchenpolitik (wie Anm. 1), 233.

7 Zum Begriff »Ego-Dokumente« siehe: Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte, hg. v. Winfried SCHULZE (Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte 2), München 1995.

8 Kloster als Lebens- und Handlungsraum siehe: Janine Christina MAEGRAITH, Das Zisterzienserinnenkloster Gutenzell. Vom Reichskloster zur geduldeten Frauengemeinschaft (Oberschwaben – Geschichte und Kultur 15), Epfendorf 2006, 79ff.

Fachwerkbau in unmittelbarer Nachbarschaft zur Pfarrkirche entpuppt. Nach einer Beschreibung von 1782 umfassten die Räumlichkeiten des Klosters sechs Stockwerke, u.a. einen kleinen Betsaal im ersten Stock, Krankenzimmer und Küche im dritten und 13 Zellen im vierten Stock. Den Gottesdienst besuchten die Nonnen in der angrenzenden Pfarrkirche, wo ihnen ein eigener Chor zur Verfügung stand, damit sie sich nicht *in etwaiger Unanständigkeit unter den übrigen Pöbel einmischen müssen*⁹. Ähnlich verhielt es sich in Warthausen, Laiz, Unlingen und Moosheim; hier gelangten die Klosterfrauen teilweise über einen eigenen Gang aus ihren Konventsgebäuden in den Nonnenchor der Pfarrkirche¹⁰. Von wenigen Ausnahmen abgesehen ist die Lage in unmittelbarer Nachbarschaft zu einer Pfarrkirche typisch für die meist aus Frauenkläusen entstandenen Gemeinschaften und historisch-funktional bedingt. Sie besaßen in ihren Anfängen keinen eigenen Kirchenraum und waren in der geistlichen Betreuung auf die Pfarrkirche angewiesen. Aus dieser Konstellation heraus ergaben sich zwangsläufig enge Bindungen an die Gemeinde. So waren die Laizer Nonnen für die Mesnerdienste, die Unlinger für die musikalische Gestaltung der Gottesdienste zuständig. Obwohl die Terziarinnenklöster durch eine Welle von Neubauten im 17. und 18. Jahrhundert am süddeutschen ›Klosterbauboom‹ partizipierten und ihre Anlagen sukzessive, auch mit Kapellenbauten, erweiterten, blieben diese häufig schlichte Gebäudekomplexe, die nicht immer auf den ersten Blick als klösterliche Niederlassungen zu identifizieren sind¹¹. Wie aktiv die Terziarinnen in Sachen Klosterbau noch zum Ende des 18. Jahrhunderts agierten, belegt das Beispiel Horb. Hier versuchten die Klosterfrauen noch in der Zeit der josephinischen Klosterreformen mit großem Engagement, ihr altes, marodes Klostergebäude durch einen Neubau zu ersetzen, scheiterten aber an der antimonastischen Einstellung der josephinischen Beamten¹².

Mögen die hartnäckigen Anstrengungen eines einzelnen Konvents in Sachen Klosterneubau nur ein kleines Indiz für die Vitalität der Frauengemeinschaften in dieser Zeit sein, so zeigt die quantitative Analyse der Konvente ebenfalls eine positive demographische Entwicklung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Wie die Erfassung des Personalbestandes belegt, lebten in den 15 Klöstern insgesamt 243 Schwestern, so dass die durchschnittliche Konventsstärke rund 16 Personen betrug. Die größten Konvente bildeten mit 23 bzw. 20 Mitgliedern Krockental und Säckingen, gefolgt von Rottenburg mit 19 Frauen. Ebenfalls leicht über dem Durchschnitt lagen die Klöster Gorheim und Warthausen mit jeweils 18 Mitgliedern. Die Mehrzahl der Klöster, Reute, Moosheim, Saulgau, Unlingen, Laiz, Altdorf, Waldsee und Munderkingen, lagen mit 17–14 Nonnen im Mittelfeld, während Riedlingen und Sipplingen mit nur elf bzw. sieben Konventsmitgliedern das Schlusslicht bildeten. Krockental bei Ehingen wies dabei mit einer Konventsstärke von 23 fast so viele Schwestern auf wie die mit 24 Nonnen besetzte Frauenzisterze Wald¹³.

Trotz der restriktiven Klosterpolitik Josephs II. hatten die Terziarinnenklöster 1782 deutlich mehr Insassinnen als in den Zeiten davor. Offensichtlich konnten die ursprünglich auf die Aufnahme von 10–12 Frauen angelegten Einrichtungen durch wirt-

9 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 130. – Württ. Klosterbuch, 401.

10 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 60ff., 75ff. Allgemein zur Architektur von Bettelorden: Wolfgang SCHENKLUHN, Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa, Darmstadt 2000, 85–102.

11 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 133ff.

12 Ebd., 31ff.

13 Ebd., 137ff. – Maren KUHN-REFUS, Das Zisterzienserinnenkloster Wald (GS NF 30), Berlin 1992, 91.

schaftliche und bauliche Expansion ihre Aufnahmekapazitäten Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts ausbauen. So stellte Josef Wekenmann für Warthausen in den Jahrhunderten zuvor eine durchschnittliche Konventsanzahl von 13–15 Schwestern fest; Mitte des 18. Jahrhunderts (1754–1765) stieg diese auf 21¹⁴. Krockental galt bereits 1580 mit 16 Mitgliedern im Vergleich zu den anderen Einrichtungen als besonders *stark besetzt* und vergrößerte sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts noch einmal um ein Drittel, so dass hier zeitweise zwischen 23 und 26 Schwestern lebten. Obwohl nicht für alle Klöster durchgängiges Zahlenmaterial vorliegt, lässt sich doch gerade für die Phase vor der Aufhebung eine Tendenz zu steigenden Insassenzahlen feststellen. Die hier skizzierte personelle Entwicklung deutet – abgesehen von Sipplingen – auf keine klosterinternen Selbstaflösungsmomente hin. Während sich einzelne Männerkonvente, wie die Kartause in Freiburg, bereits vor der eigentlichen Aufhebung selbst auflösten oder wie die Chorherren des Stiftes in Waldsee ihre eigene Aufhebung beantragten, erfreuten sich die Drittordensgemeinschaften eines regen Zuspruchs und setzten sich im Zuge dessen auch über den ordensintern vorgegebenen Numerus Fixus von zwölf Schwestern hinweg¹⁵. Sie hatten trotz des schwierigen zeitgenössischen Umfeldes teilweise einen historischen Höchststand ihres Mitgliederaufkommens zu verzeichnen. Auf die absolute Zahl der Konventsmitglieder hatte sich die Beschneidung der klösterlichen Rekrutierungsmodalitäten durch Joseph II. noch nicht gravierend ausgewirkt. Die negativen Konsequenzen konnten durch die zahlreichen Klosterintritte in den Jahren zuvor offensichtlich kompensiert werden, sie machten sich allerdings in der dramatisch gesunkenen Anzahl der Novizinnen und dadurch indirekt im Durchschnittsalter der Konvente bemerkbar. Aufgrund des kaiserlichen Aufnahmeverbotes befanden sich 1782 unter den 243 Klosterfrauen nur noch vier Novizinnen, davon zwei in Gorheim und jeweils eine Novizin in Krockental und Laiz¹⁶.

Das durchschnittliche Alter der Schwestern betrug 47,6 Jahre, dabei zählten Laiz, Munderkingen und Riedlingen mit einem Durchschnittsalter von 42–43 Jahren zu den »jüngeren« Konventen, während Rottenburg, Unlingen, Altdorf, Gorheim und Reute mit 49–53 Jahren eine vergleichsweise höhere Altersstruktur aufwiesen. An der Spitze der Alterspyramide stand die Rottenburger Kommunität mit einem Durchschnittsalter von 53 Jahren. Die zunehmende Überalterung ist jedoch – wie bereits erwähnt – weniger auf einen Mangel an potentiellen Anwärterinnen als vielmehr auf die restriktiven staatlichen Maßnahmen zurückzuführen.

14 Josef WEKENMANN, Das Franziskanerinnenkloster Warthausen 1387–1782, wiss. Zulassungsarbeit, Tübingen 1972/73, 189.

15 Karl Suso FRANK, Das Ende der Freiburger Kartause, in: FDA 100, 1980, 378–401. – MAIER, Auswirkungen (wie Anm. 1), 348.

16 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 137ff, 140.

| Kloster | Novizinnen | Durchschnittsalter |
|----------------------------|------------|--------------------|
| Rottenburg | | 53,6 |
| Unlingen | | 50,5 |
| Altdorf | | 49,4 |
| Gorheim | 2 | 49,1 |
| Reute | | 49,0 |
| Säckingen | | 48,6 |
| Warthausen | | 48,1 |
| Waldsee | | 48,0 |
| Krockental | 1 | 46,4 |
| Moosheim | | 46,2 |
| Saulgau | | 45,4 |
| Sipplingen | | 43,8 |
| Riedlingen | | 43,0 |
| Laiz | 1 | 42,6 |
| Munderkingen | | 42,2 |
| Durchschnittsalter: | | 47,6 |

Altersstruktur der Konvente (Quelle: EAF A 4 Nr. 22; GLAK 79 P 10 Nr. 435)

Neben dem Lebensalter kann für fast zwei Drittel der Konventsmitglieder auch die geographische Herkunft und damit die klösterlichen Einzugsgebiete nachgewiesen werden. Hier zeichnet sich ein eindeutiger Trend zur Rekrutierung auswärtiger Frauen ab. Nur in Rottenburg, Altdorf und Saulgau stammten die Konventsmitglieder mehrheitlich aus der unmittelbaren Umgebung. Bei den meisten Konventen dominierten die auswärtigen Mitglieder. In Krockental bei Ehingen kamen von 23 Frauen nur vier aus Ehingen, zehn aus Tirol, namentlich aus Kufstein, Bozen, Rattenberg, Brixen und Innsbruck, sowie neun Frauen aus den bayerisch-schwäbischen Gebieten um Augsburg und Memmingen. In Unlingen, Gorheim und Laiz erstreckte sich die geographische Herkunft ebenfalls auf Gebiete in Bayerisch-Schwaben und Tirol¹⁷. Die hier untersuchten Kommunitäten lassen sich daher nur bedingt als »Versorgungsanstalten« für Bürgerstöchter der unmittelbaren Umgebung definieren bzw. erweisen sich bei näherer Betrachtung als Einrichtungen, die durchaus auf große, auch südlich der Alpen liegende Rekrutierungsgebiete zurückgriffen. Der primäre Einzugsraum erstreckte sich auf die Region zwischen Augsburg im Norden, Ammersee im Osten und Nesselwang im Süden, wiewohl sich einige Konvente, z.B. Gorheim, Säckingen, Warthausen und insbesondere Krockental, auch durch eine starke Affinität zu Tirol auszeichneten. Diese transalpine Beziehung zu Tirol erklärt sich nur bedingt durch die Zugehörigkeit zur dortigen Ordensprovinz, denn Gorheim, der Straßburger Ordensprovinz zugehörig, wies ebenfalls einen hohen tirolischen Frauenanteil auf. Wahrscheinlicher dürfte daher der die geistliche Betreuung der Konvente berücksichtigende Erklärungsansatz sein, d.h. möglicherweise orientierten

¹⁷ Ebd., 141ff.

sich die Frauenklöster bei der Rekrutierung an den für sie zuständigen Franziskanerklöstern. So spiegelt sich die Struktur des größtenteils aus Tirolern und Südbayern bestehenden Ehinger Franziskanerkonvents auch in den von diesem betreuten Klostergemeinschaften in Krockental und Warthausen wider¹⁸.

Als Nebenbefund der demographischen Analyse kann außerdem eine Konzentration auf ein und dieselben Herkunftsorte innerhalb eines Konventes festgehalten werden, was zu ausgeprägten »landsmannschaftlichen« Konstellationen führte. In Laiz stammten von 15 Klosterfrauen vier aus Mehring; in Gorheim waren fünf von 16 Frauen aus Salzburg bei Hall. Da die genannten Konvente ein größeres Einzugsgebiet und dadurch bedingt eine heterogene geographische Zusammensetzung aufwiesen, ließe dies den Schluss zu, dass die Frauen, sobald sie in entfernt gelegene Klöster eintraten, verstärkt darauf achteten, diesen Schritt nicht als Einzelperson, sondern paarweise oder wenn möglich als Gruppe zu realisieren. Offensichtlich trugen persönliche Beziehungen oder Netzwerke nicht unerheblich zur Steigerung der Mobilität bei. Die sich primär aus der näheren Umgebung rekrutierenden Konvente in Reute und Altdorf weisen bezeichnenderweise keine identischen Herkunftsorte oder gar Familiennamen auf¹⁹.

Während die geographische Herkunft für die Mehrzahl der Klosterfrauen eruiert werden kann, ist ihr sozialer Hintergrund nur in Einzelfällen feststellbar. Ende des 18. Jahrhunderts scheint hier das ganze Spektrum bürgerlich-bäuerlicher Herkunft – von der höheren Beamtentochter bis zur Tochter eines Torwärters – abgedeckt worden zu sein. Entsprechend breit gefächert war die Höhe der Mitgift, die gleichzeitig ein Indiz für den sozialen Hintergrund der Klosterfrauen liefert; je nach Einrichtung konnte sich diese zwischen 200 und 2000 Gulden bewegen. Diese breite Streuung bestätigt die soziale Heterogenität mancher Kommunitäten²⁰.

Wie die sozio-demographische Auswertung zeigt, wurden die Franziskanerinnenklöster trotz des aufklärerisch-antimonastischen gesellschaftlichen Umfeldes nach wie vor als Rückzugsraum von Frauen aus städtischen und ländlichen Schichten genutzt, so dass sich hier auch die Frage nach der Attraktivität dieser monastischen Lebensform stellt. Dieser versucht sich der Beitrag u.a. über die partielle Rekonstruktion der materiellen Lebenswirklichkeit anzunähern. Einen zentralen Schlüssel zur Erschließung dieser Sachkultur bieten die im Zuge der Klosteraufhebung 1782 angefertigten Inventare, die sich für einzelne Klöster erhalten haben: *Aufschreibung deren Kleyder Stuecken, und anderen Geräthschaften, welche sich in denen zellen deren Kloster Schwestern vorgefunden haben*²¹. Diese sogenannten *Zellbeschriebe* geben nicht nur Aufschluss über den persönlichen Besitz, den die Klosterfrauen in ihren Zellen aufbewahrten, sondern auch über das ihnen zur Verfügung stehende Barvermögen. Bei ihrem Eintritt ins Kloster brachten viele Terziarinnen neben ihrer eigentlichen Mitgift eigene Einkünfte in Form von Leibgedingen und Erbschaften mit, die sie offensichtlich weiterhin selbst verwalteten und die klosterintern als *Säckelgelder* bezeichnet wurden. So verfügten im Reuter Konvent rund zwei Drittel, nämlich 12 Klosterfrauen, über eigene Kapitalien, deren Gesamtsumme sich auf insgesamt 1030 Gulden belief, so dass jede dieser Frauen durchschnittlich 90 Gulden ihr Eigen nennen konnte. Diese Summe stammte teils aus Erbschaften, teils aus eigenem Verdienst. Eine Schwester begründete ihr Barvermögen damit, dass sie *an dem in jeder Woche zu selbst arbeit frey gehalten Tag verdiente*

18 Ebd., 143. – Württ. Klosterbuch, 219.

19 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 142–145.

20 Ebd., 145ff.

21 ÖStA Wien, AVA Alter Kultus Nr. 825.

zusammengespart [hat]²². Als eine Haupteinnahmequelle wurde im Kloster Reute die *hierzulande nun so sehr bekannte Mußelin Stickerey* angeführt. Die daraus erwirtschafteten Verdienste wie auch *abgefallene Trinkgelder* durften die Frauen als Privateigentum behalten. Dies ermöglichte ihnen, trotz des Armutsgelübdes, die Ansammlung eines bescheidenen Privatkapitals. Die Klosterfrau Johanna Zott konnte auf insgesamt 350 Gulden Barvermögen zurückgreifen; 250 Gulden hatte sie von ihrem Vater, dem Dekan und Pfarrer zu Mengen, geerbt, 100 Gulden durch eigenen Verdienst erworben²³.

Außer diesen eigenen Einkünften, die von Konvent zu Konvent, aber auch innerhalb der Konvente stark variierten, brachten die Klosterfrauen einiges an persönlichen Gegenständen – Kleidung, Möbel, Geschirr und Bücher – mit.

Obwohl in einer schriftlichen Regelfassung für Gorheim von 1631 die *gleiche Ausstattung der Zellen* festgeschrieben und den Schwestern jeglicher Luxus und persönliches Eigentum verboten worden war, offenbart der Einblick in die individuelle Wohn- und Ausstattungssituation Ende des 18. Jahrhunderts eine deutliche Diskrepanz zwischen Ordensideal und klösterlicher Realität.

In Saulgau bestand der persönliche Besitz vor allem aus Textilien und Möbeln. So war die Zelle der Mutter Klara Gässlerin mit einem Bett, zwei Kleiderkästen, zwei kleinen Tischen, zwei Sesseln und einem Kästchen mit einem *Altärle* ausgestattet. Die sonstige Habe beschränkte sich auf Kleidungsstücke, Bettwäsche und Textilien wie z.B. acht Leintücher, zwölf Tischservietten, 24 Weyel (Schleier), 18 Kehltücher, sechs Paar Strümpfe, drei Paar Schuhe, drei Waschtücher, sechs Schnupftücher, zwölf Schürzen, einen Mantel samt Chorpelz sowie drei Habite. Daneben nannte sie noch ein silbernes Besteck, eine *hängende Uhr*, sechs Zinnteller und Bargeld in Form von zwei französischen Louisidor und einem bayerischen Taler ihr Eigen. Mit einem Sessel, einer hängenden Uhr sowie zwei Kleiderschränken wies die Zellenausstattung der Mutter einen deutlich gehobenen Wohnstandard auf, der sich in den Zellen der anderen Konventsmitglieder so nicht fand. Auffällig im Vergleich zu anderen Klöstern ist das Fehlen jedweder Art von Büchern und Gegenständen der Volksfrömmigkeit – von dem obligatorischen *Altärle* einmal abgesehen²⁴.

Die Franziskanerinnen in Altdorf besaßen eine stärker ausdifferenzierte materielle Kultur, vor allem was ihre Kleidung anbelangte. Neben den üblichen drei Habitensorten und einem Mantel befanden sich im Besitz der Altdorfer Mutter 24 Paar Strümpfe, 29 Hemden, ein Mieder, drei Unterröcke, ein Pelzrock, 55 *stirnen tüchle*, 53 Kehltücher und zwölf einfache *Häublein* und eine Unmenge an Tisch- und Betttextilien. Auch Gegenstände der Esskultur waren vertreten, darunter zwölf Porzellanteller und ein silbernes Besteck sowie ein mechanisches Gerät in Form eines *Parometers*. Die Ausstattung war im Vergleich zu Saulgau umfangreicher, zudem verfügten die Altdorfer Schwestern über private Bücherbestände sowie zahlreiche Kult- und Kunstgegenstände in ihren Zellen. Exzeptionell war auch der Besitz eines Barometers, da bei den Frauenklöstern gewöhnlich das Fehlen jeglicher physikalischer und mathematischer Geräte konstatiert wurde²⁵.

Generell lässt die Auswertung der *Zellbeschriebe* auf eine individualisierte Wohn- und Sachkultur schließen, die von Arbeitsgeräten, wie einem Spinnrad und einer Bändel-Maschine, bis zu Luxusgegenständen in Form von *Caffekanten* und *Caffeschalen* reichte. Nicht jede Zelle war allerdings so individuell ausgestattet, wie die der Alaidis

22 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 164.

23 Ebd., 164f.

24 Ebd., 166f.

25 Ebd., 167.

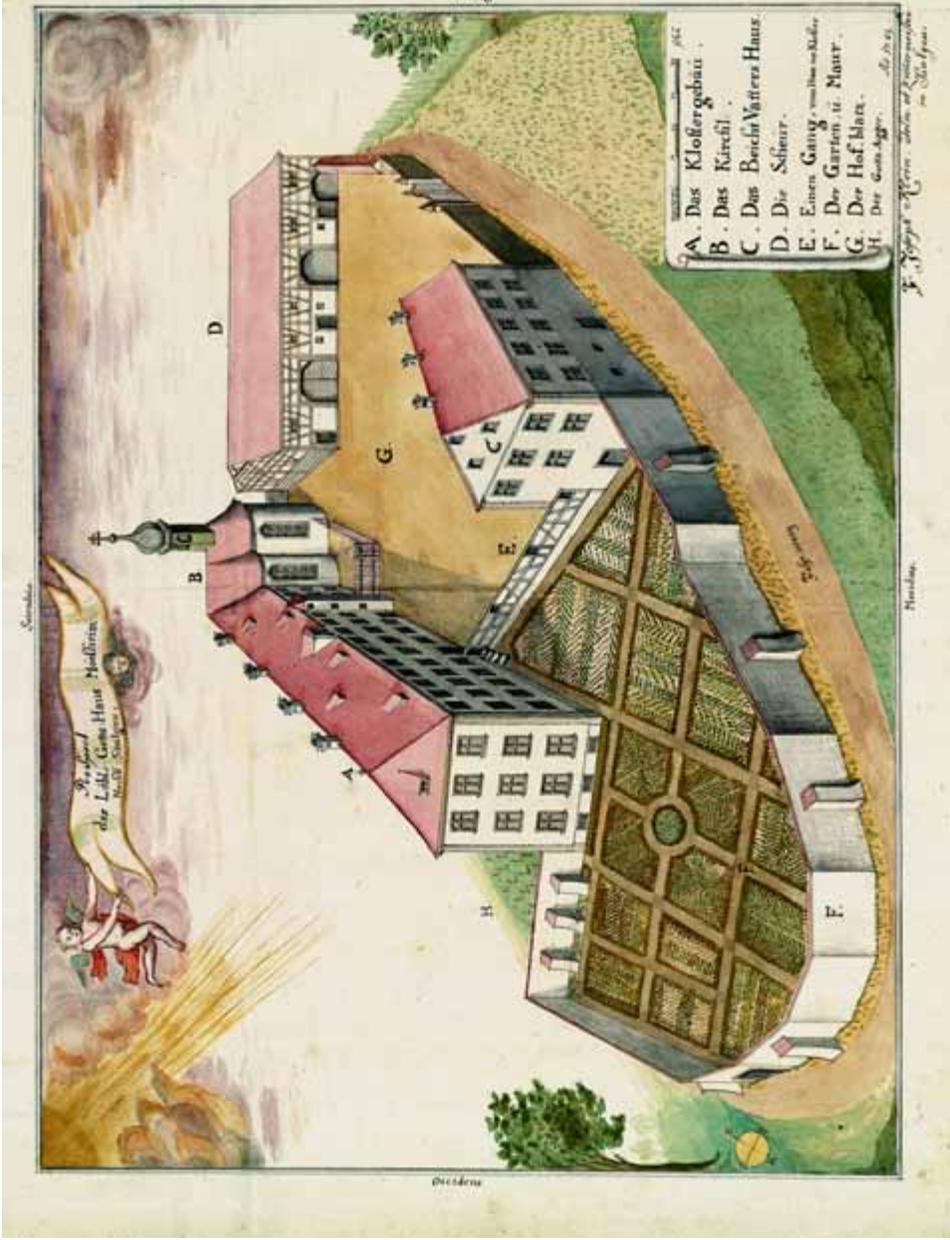


Abb. 1 Das Franziskanerinnenkloster Moosheim bei Saulgau mit Konventsbau, Scheuer und »Beicht Vatters« Haus (C), welches durch einen Gang mit dem Gebäude der Schwestern verbunden ist. Federzeichnung von J. Klein, 1782. Landesarchiv Baden-Württemberg HStAS B 51 Bü 477d



Abb. 3 Ansicht der ehemaligen Klosteranlage in Unlingen nach der Restaurierung mit Kapelle, Pfarrkirche und dem im ehemaligen Gast- und Handwerksgebäude untergebrachten Rathaus, 2000.
Vorlage: Gemeinde Unlingen



Abb. 4 Franziskanerinnenkloster Obere Klause in Rottenburg, Gouache um 1830. Stadtarchiv und Museen Rottenburg am Neckar.

Geiss, welche einen Hammer, eine Zange, ein Beil, eine Säge und *allerlei Gerümpel* aufbewahrte²⁶.

Monastisches Leben in einem Terziarinnenkloster bedeutete also keineswegs den Verlust des individuellen Lebensraumes. Es war den Klosterfrauen durchaus möglich, einen selbstbestimmten und in einem gewissen Rahmen auch individuellen Wohnstil zu pflegen. Signifikant ist die Vielzahl von privaten Andachtsobjekten in den einzelnen Klosterzellen. In Altdorf scheint eine ausgeprägte Marienverehrung stattgefunden zu haben, gleichzeitig lässt sich aber ebenso wie in Gorheim eine große Zahl von Jesusfiguren, darunter viele »Prager Kindl«, feststellen. Das in der Prager Karmeliterkirche verehrte »Prager Jesulein« erfreute sich von allen Jesuskindlein der größten Beliebtheit. Es wurde im Jahre 1628 von Fürstin Polyxena von Lobkowitz als Hochzeitsgeschenk aus Spanien nach Prag gebracht und den dortigen Karmelitern geschenkt. Schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war seine Verehrung in ganz Europa verbreitet, dazu gehörte vor allem die Berührung der Jesulein mit dem Prager Original, welches Christus im Alter von fünf bis sechs Jahren darstellt. Die Nachbildungen des »Prager Jesulein« befanden sich in zahlreichen Frauenklöstern und wurden häufig mit kostbaren Textilien verziert²⁷. Eine andere Form von Jesuskind-Devotionalien waren die sogenannten »Fatschenkinder« oder Wickelkinder. Offensichtlich entwickelten einige Terziarinnenkonvente eine ausgeprägte Vorliebe für solche Jesuskindfiguren und die damit verbundenen Frömmigkeitspraktiken. In Saulgau, Munderkingen oder Riedlingen waren vor allem *Altärle* und Kruzifixe vorherrschend. Diese individuelle Ausstattung lässt auf konventsspezifische Erscheinungsformen der barocken Andachts- und Verehrungspraxis schließen, die in hohem Maße auch von den religiösen Interessen der einzelnen Frauen geprägt waren.

Die für die großen Frauenabteien charakteristische Klostermusik spielte bei den Terziarinnen eine untergeordnete Rolle. Eine musikalische Ausbildung und der Besitz von Musikinstrumenten waren nur wenigen Nonnen vorbehalten, während sich Bücherbesitz bei zwölf der 15 untersuchten Klöster nachweisen lässt. Keinerlei Hinweise auf Bücher finden sich bisher für die Gemeinschaften in Riedlingen, Rottenburg und Saulgau. Am umfangreichsten ausgestattet war das Gorheimer Kloster mit einer Sammlung von ca. 345 Bänden, welche allerdings in ihrem Kernbestand auf die Stiftung eines Kaplans zu Beginn des 18. Jahrhunderts zurückging. Altdorf und Warthausen konnten auf über 100, Munderkingen auf ca. 50 Bände zurückgreifen²⁸. Die Bücherbestände waren weder besonders umfangreich noch wurden sie von den Aufhebungskommissären für besonders wertvoll erachtet: *verdienen beynabe nicht einmal beschrieben zu werden*. Entsprechend diesem Urteil erfolgte in den Bücherverzeichnissen eine rudimentäre Titelaufnahme bzw. die Mehrzahl der Bände werden als *Bet- und Betrachtungsbücher* charakterisiert; in einigen Fällen befinden sich auch mehrere Historienbücher, zwei lateinische Werke, ein *Trost- und Krankenbuch* und ein Wallfahrtsbuch darunter²⁹. Dennoch werfen die Stellungnahmen der Aufhebungskommissäre ein eher bescheidenes Licht auf die Bücherausstattung dieser Klöster und bestärken zunächst einmal das Vorurteil über die »bildungsfernen« weiblichen Bettelordensklöster, deren Bildung von den Ordensoberen, wie Eva Schlotheuber für die Dominikanerinnen des Mittelalters konstatierte, in Frage gestellt wurde bzw. deren Ausbildung sich auf Singen und Lesen beschränken und keine wei-

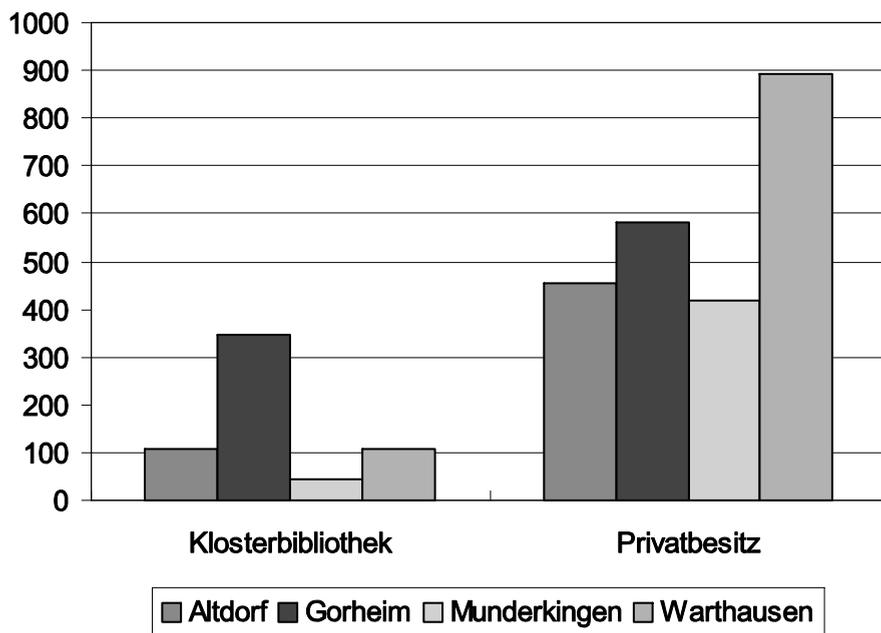
26 Ebd., 170.

27 Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 2), 383, Abbildung des »Prager Jesulein« aus Gutenzell. – STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 171.

28 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 172ff.

29 Ebd., 173.

tergehende Unterweisungen beinhalten sollte³⁰. Für die Franziskanerinnen muss dieses Urteil, zumindest was den Umfang der Bestände anbelangt, relativiert werden. Die Auswertung der *Zellbeschriebe* macht deutlich, dass der Schwerpunkt des Bücherbesitzes im privaten Bereich lag, wie unten stehendes Diagramm für die Klöster in Altdorf, Gorheim, Munderkingen und Warthausen veranschaulicht.



Buchbesitz in vier Franziskanerinnenklöstern³¹

Den umfangreichsten Privatbestand mit insgesamt 893 Bänden besaßen die Schwestern in Warthausen, die im Durchschnitt mit 50 Bänden die höchste Pro-Kopf-Quote aufwiesen. In Altdorf gehörte jeder Nonne eine kleine Handbibliothek von 20 bis 54 Gebets- und Lehrbüchern. In Gorheim lassen sich für 16 Frauen 582 Werke und damit ein Durchschnittsbesitz von 32 Exemplaren pro Person feststellen. Der aus 14 Frauen bestehende Munderkingener Konvent brachte es auf insgesamt 420 Bücher. Die umfangreichste Sammlung mit 50 Bänden gehörte auch hier nicht der Kloostervorsteherin, sondern der Konventsschwester Maria Anna Grossin. Im Vergleich zur Klosterbibliothek war der Bestand an Privatbüchern ungleich größer bzw. konnte teilweise das 10-fache

30 Eva SCHLOTHEUBER, *Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden*, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen* (wie Anm. 5), 241–262, hier: 244ff.

31 ÖStA Wien, AVA Alter Kultus Nr. 825, Stiftungsbuchhaltung Nr. 360, Nr. 361; GLAK 79 P 18 Bü 571; HStAS B 60 Bü 1664.

des gemeinsamen klösterlichen Buchbesitzes umfassen. Lassen die bescheidenen Klosterbibliotheken auf eine eher rudimentäre Schrift- und Lesekultur schließen, so muss mit Blick auf die privaten Lesebestände einiger Nonnen diese doch sehr stereotype Einschätzung relativiert werden³². Generell wird das Spektrum der weiblichen Büchersammlungen, obwohl in Inhalt, Quantität und Qualität sehr unterschiedlich, als geschlechtsspezifisch charakterisiert, weil sich die Bestände auf Andachtsliteratur, Bibeltexte, theologische Werke und Predigtliteratur konzentrierten und nicht den Umfang und die Wissenschaftlichkeit der männlichen Klosterbibliotheken aufwiesen. Allerdings haben neuere Forschungen zur Bibliotheksgeschichte von Frauenklöstern gezeigt, dass hier durchaus auch lateinische Buchbestände sowie Fachliteratur in Form von Handbüchern des Kirchenrechts aufgekauft wurden. Möglicherweise muss das vorherrschende Bild der ausschließlich aus deutschsprachiger, kontemplativer Frömmigkeitsliteratur geprägten Büchersammlungen neu überdacht werden³³.

Der hier skizzierte Einblick in den »äußeren Lebensraum Terziarinnenkloster« mit Schwerpunkt auf der materiellen Sachkultur und der sozio-demographischen Situation der Konvente soll zum Schluss ergänzt werden durch den Versuch, die »innere Lebenswelt« der Klosterfrauen zu beleuchten. Gerade im Zuge der josephinischen Klosterreformen und des anschließenden Aufhebungsprozesses entstanden Dokumente, die nicht nur eine Annäherung an das Selbstverständnis der Ordensfrauen als Terziarinnen ermöglichen, sondern auch Rückschlüsse auf Motive für den Klostereintritt, auf das klösterliche Zusammenleben bestimmende Mechanismen sowie die innere Befindlichkeit einzelner Schwestern ermöglichen.

Im Gegensatz zu den Frauenklöstern der Zisterzienser und Benediktiner weisen die Terziarinnen keine ausdifferenzierte Klostersgemeinschaft auf, d.h. nur ein sehr geringer Prozentsatz der Konvente konnte zur Aufrechterhaltung des Klosterhaushaltes auf Laienschwestern zurückgreifen. Folglich war der Konvent in seiner Gesamtheit in nicht unerheblichem Maße in die klösterliche Alltagsbewältigung involviert und zu seiner Existenzsicherung häufig zu einem kommerziellen Nebenerwerb motiviert. Obwohl einige Klöster im 18. Jahrhundert ihren strengen Bettelordenscharakter abgelegt und in bescheidenem Rahmen Grundbesitz und Vermögen angesammelt hatten, waren die Klöster bei ihrer wirtschaftlichen Existenzsicherung nicht nur auf die Mitgift ihrer Mitglieder, sondern auch auf deren Arbeitsleistung innerhalb der klösterlichen Eigenwirtschaft und auch außerhalb des Klosters, z.B. im Bereich des Wachshandels oder der Textilproduktion, angewiesen³⁴.

In einigen Konventen bestimmte die ökonomische Eigenverantwortung und die damit verbundene Öffnung nach außen, gepaart mit höherer Arbeitsbelastung, das klösterliche Leben, so dass die Vorsteherin von Rottenburg 1782 resigniert schrieb: *unser Kloster siehet vielmehr einem ordentlichen Arbeit[s]- als Gotteshaus gleich*³⁵. Allerdings lässt sich diese Aussage nicht verallgemeinern; die unterschiedliche Intensität der Erwerbstätigkeit war von ökonomischen Notwendigkeiten bestimmt und diese variierten von Kloster zu Kloster, von Epoche zu Epoche. Dennoch dürften sich die Klosterfrauen wohl in einem permanenten Spannungsfeld zwischen geistlich-spirituellen Anspruch

32 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 173ff. Allgemein zum Bücherbesitz siehe: Magda FISCHER, Geraubt oder gerettet? Die Bibliotheken säkularisierter Klöster in Baden und Württemberg, in: Alte Klöster – Neue Herren (wie Anm. 2), Bd. 2/2., 1263–1296, hier: 1265.

33 FISCHER, Geraubt oder gerettet? (wie Anm. 32), 1266. – SCHLOTHEUBER, Bücher und Bildung (wie Anm. 30), 262.

34 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 147–157.

35 DAR A 12c Nr. 142.

und notwendiger Alltagsbewältigung bewegt haben. Eine ausreichende wirtschaftliche Basis und damit die Möglichkeit, Alltagsgeschäfte zu delegieren, waren jedoch unabdingbare Voraussetzungen für die Klausur.

Die wiederholten Versuche der Tiroler Ordensleitung, die Einschließung der Frauen im 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts durchzusetzen, stießen in den meisten Klöstern auf Widerstand bzw. ließen sich für Krockental 1724 zwar umsetzen, aber nur temporär. So lehnten einige Nonnen die Einführung strenger Klausurvorschriften mit der Begründung ab: *P. Seyfried Buech sey gar zu starkh, er wolle aus ihnen Klarissen machen*³⁶. Die Terziarinnen betonten hier selbstbewusst den Unterschied zwischen den Drittordensklöstern und dem zweiten Orden der Klarissen und waren offensichtlich nicht bereit, ihr auch auf Außenkontakten basierendes klösterliches Dasein zu Gunsten der Klausur aufzugeben. Die Versuche einer Einschließung scheiterten nicht nur an fehlenden ökonomischen Gegebenheiten, sondern im 18. Jahrhundert auch am monastischen Selbstverständnis der Frauen, die möglicherweise aufgrund ihrer spezifischen historischen Entstehungsbedingungen das Nicht-Eingeschlossen-Sein als integralen Bestandteil des klösterlichen Lebens betrachteten³⁷. Aus geschlechterspezifischer Sicht bedeutete schließlich die Einführung der Klausur nicht nur religiöse Erneuerung und Reform, sondern auch Verlust von Selbstständigkeit und Selbstbestimmung. Sie war im Umkehrschluss auch ein Machtinstrument der Ordensleitung, um die Frauen aus ihrer wirtschaftlichen Selbstständigkeit hinauszudrängen, wie es Maren Kuhn-Refus für das Zisterzienserinnenkloster Wald feststellte³⁸. So bedeutete die Einführung der Klausur 1629 im Kloster St. Anna in Munderkingen offensichtlich eine Einschränkung der bisherigen Rolle der Schwestern im gesellschaftlichen und religiösen städtischen Leben: *dass man den pfärlichen Processionen und Opffer nit mehr sol beywohnen, [...] dass man die Leith keine Weschen mehr laß auff unseren Gang hencken [...] dass man die Clausur nach Möglickait halten sol, 3. dass man nit mehr zu den Krancken gebe*³⁹.

In einer Zeit, in der die monastische Lebensform in Frage gestellt wurde und die Orden auf die zunehmende Klosterkritik auch mit einer Straffung der Ordensdisziplin reagierten, zogen die Terziarinnenklöster mit ihrer teilweise ostentativen Außenbezogenheit nicht nur die Aufmerksamkeit der Ordensleitung, sondern auch der staatlichen Behörden auf sich. Jedes nicht im klassischen Sinne »klosterkonforme« Verhalten wurde seismographisch registriert und instrumentalisiert, so dass die Aufhebung 1782, so überraschend sie für die Betroffenen war, letztendlich nur die logische Konsequenz der kaiserlichen Klosterpolitik darstellte. Der Aufhebungsvorgang selbst war in seiner Durchführung weitaus brutaler als die Säkularisationsvorgänge zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Seine Radikalität stellte die Klosterfrauen vor existentielle Herausforderungen, für die sie bestimmte Bewältigungsstrategien entwickelten, welche wiederum Rückschlüsse auf den inneren Zustand der Konvente und die Befindlichkeit der einzelnen Frauen zulassen⁴⁰.

Die 277 Terziarinnen durften nicht, wie die Ordensangehörigen bei der Säkularisation 1803/06, in ihren Klöster verbleiben, sondern wurden nach einer 5-monatigen Übergangsfrist gezwungen, ihren gewohnten klösterlichen Lebensraum zu verlassen. Für ihre

36 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 160f.

37 Ebd., 157–164.

38 KUHN-REFUS, Zisterzienserinnenkloster Wald (wie Anm. 13), 267–281.

39 Chronik der St. Anna-Klaue Munderkingen, bearb. v. Winfried NUBER. Mit Regesten zu den Urkunden der St. Anna-Klaue, bearb. von Jörg MARTIN (Documenta Suevica. Quellen zur Regionalgeschichte zwischen Schwarzwald, Alb und Bodensee 7), Konstanz 2005, 82f.

40 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 56ff., Kapitel 8, 178–282.

nachklösterliche Existenz standen den Frauen drei alternative Lebensmodelle bzw. sogenannte *Lebensarten* zur Wahl: 1. der Eintritt in ein anderes Kloster, 2. der Übertritt in ein *Neues Institut*, 3. der Austritt *in die Welt*. Mit dem Übertritt in ein sogenanntes *Neues Institut* war de facto der Eintritt in eine Art Absterbekloster gemeint, in welchem die Frauen nach einer »weltlichen« Hausordnung zusammen leben sollten⁴¹. Unter der Bezeichnung *in die Welt* gehen wurde kein säkulares Leben verstanden, sondern die Frauen mussten auf Wunsch der Kirche ihr Gelübde beibehalten und sollten sozusagen als Einzelperson, unter Einhaltung der Gelübde und mit einer Pension versehen ein »klösterliches« Leben im weltlichen Raum führen⁴². Die Erklärungen über ihre zukünftige *Lebensart* wurde von ca. 277 Nonnen abgegeben und überraschenderweise entschieden sich 69 Prozent für ein Leben *in der Welt*, 25 Prozent für ein *neues Institut*, nur 6 Prozent für ein anderes Kloster⁴³. Die Diskursanalyse zeigt allerdings, dass bei der Entscheidung der Frauen nicht das Bedürfnis nach einem säkularen Leben eine Rolle spielte, sondern vielmehr die Angst vor einer neuen Gemeinschaft sie zu diesem Schritt *in die Welt* motivierte. Die Schwestern äußerten extreme Vorbehalte gegenüber dem Eintritt in eine neue Gemeinschaft, weil sie das einvernehmliche Zusammenleben und Zusammenwachsen als Kommunität als immensen Kraftakt empfanden, den viele – vor allem im Alter und im Krankheitsfall – nicht mehr zu leisten bereit waren: *die zerschiedene unangewohnte Humoren, und eine ganz neue unbekannte Einrichtung nach so viblen Jahren frisch anzufangen, allerdings mir für meine zukünftigen Lebensstage mehrerer hinderniß als Beförderung des Heils scheinen dürfte*⁴⁴. Erschwerend kam hinzu, dass sich in den Terziarinnenkonventen der Status der einzelnen Klosterfrau primär durch die in jungen und gesunden Jahren erbrachte Arbeitsleistung definierte, die gleichzeitig auch die Solidarität der Mitschwester im Alter garantierte. Diese Art »Generationenvertrag« existierte in den neuen Einrichtungen nicht. Zudem befürchteten viele Schwestern, aufgrund ihrer klösterlichen Sozialisation in einem Drittordenskloster den religiös-geistlichen Ansprüchen anderer Orden nicht zu genügen, oder wie es Antonia Erathin formulierte: *So könnte sie auch in diesem Orden keine dienste leisten, folglich würde sie sich nur in die Gefahr begeben von denen übrig gering gehalten und verachtet zu werden*⁴⁵.

Es waren daher wider Erwarten eher jüngere Konventsschwester, die eine Bereitschaft für den Übergang in ein anderes Kloster signalisierten und sich einen klösterlichen Neuanfang zutrauten. Das Gros der Frauen wählte für ihre nachklösterliche Existenz zwar einen »weltlichen« Bezugsrahmen, aber nur aus dem Wunsch heraus, die Kontinuität des kollektiven Zusammenlebens – sozusagen im Privaten – fortzusetzen. Da dies durch die staatlichen Vorgaben nicht möglich war, ergriffen sie die Initiative und gründeten zu zweit, zu dritt »Wohn- und Lebensgemeinschaften«, die ihnen im Alter und Krankheitsfall eine Versorgung garantierten. Die mit dem Eintritt in die klösterliche Gemeinschaft eingegangene Bindung und die daraus resultierende Solidarität hatten so in vielen Fällen über die Aufhebung des Klosters hinaus Bestand und deuten auf eine durchaus intakte Klostergemeinschaft hin⁴⁶.

41 Ebd., Kapitel 8.5., 248–272.

42 Ebd., Kapitel 8.4., 215–247.

43 EAF A 4 Nr. 22.

44 EAF A 4 Nr. 25.

45 EAF A 4 Nr. 25. STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), 212ff; Kapitel 8.4., 215–247.

46 STRÖBELE, Zwischen Kloster und Welt (wie Anm. 2), Kapitel 8.4., 215–247.

Als Fazit lässt sich daher festhalten, dass sich für die Mehrzahl der Terziarinnenklöster Ende des 18. Jahrhunderts kaum Indizien für eine »Klostermüdigkeit« oder gar Selbstauflösungsmomente, wie sie z.T. für die Männerklöster überliefert sind, feststellen lassen. Während die männlichen Klöster Ende des 18. Jahrhunderts als Versorgungs- und Aufstiegsinstitution zu einem Auslaufmodell wurden, präsentieren sich diese weiblichen Kommunitäten als attraktiver Rückzugsraum für Frauen, die neben der dominierenden Mutter- und Ehefrauenrolle einen alternativen Lebensentwurf suchten. Von den ca. 240 Frauen wollten sich nach der Aufhebung nur ein geringer Prozentsatz säkularisieren lassen, d.h. der in der Epoche der Aufklärung weit verbreitete Topos der ins Kloster gezwungenen Nonne trifft hier kaum zu⁴⁷. Die Terziarinnenklöster offerierten den Frauen aufgrund ihrer spezifischen Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte eine monastische Lebensform, die nicht zwangsläufig ein völliges Eingeschlossensein beinhaltete, sondern durch karitative wie auch wirtschaftliche Aktivitäten eine Außenbezogenheit ermöglichte. Mit der individuellen Ausprägung klösterlicher Strukturen, die sich auch in der materiellen Sachkultur widerspiegelt, stellten die Klöster sozusagen ein niederschwelliges Angebot für eine breite Schicht von Frauen dar, die ein eigenes – noch genauer zu untersuchendes – Selbstverständnis als Terziarinnen entwickelten.

Die Praxis einiger Ex-Klosterfrauen, mit ihrem Klosternamen und nicht – wie von staatlicher Seite verlangt – mit ihrem bürgerlichen Namen ihre Testamente zu unterschreiben, signalisiert auch die Kontinuität dieses Selbstverständnisses über die Klosterauflösung hinweg. Die 1819 – immerhin vierzig Jahre nach der Klosteraufhebung – verstorbene Ex-Nonne Elisabeth Debay brachte dies in ihrer Grabinschrift folgendermaßen zum Ausdruck: *Schon hier hieß ich des Himmels Braut, Das Grab hat mich mit ihm getraut*⁴⁸.

47 Ebd., Kapitel 8.2.2. – Vgl. Hierzu: HERSCHE, Klosterterritorien (wie Anm. 1), 60. – Jo Ann Kay McNAMARA, *Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia*, Cambridge, London 1998, 547. – Hans-Wolf JÄGER, Mönchskritik und Klostersatire in der deutschen Spätaufklärung, in: *Katholische Aufklärung. Aufklärung im katholischen Deutschland*, hg. v. Harm KLUETING, Norbert HINSKE, Karl HENGST (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 15), Hamburg 1993, 192–207. – Wolfgang PROSS, Mönch und Nonne in der europäischen Literatur des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Der Wandel ihres Bildes bei Denis Diderot, Matthew Lewis, Ernst Theodor Amadeus Hoffmann und Alessandro Manzoni, in: *RJKG* 6, 1987, 31–42. – STRÖBELE, *Zwischen Kloster und Welt* (wie Anm. 2), Kapitel 8.2.2.

48 Theodor SELIG, *Geschichte des ehemaligen Frauenklosters zu Unlingen*, in: *DAS* 8, 1905, 113–123; 2, 1909, 17–23; 3, 1909, 39–44; 5, 1909, 70–77; 10, 1909, 153–160, hier: 158.