

## Formen des Diskurses über den Stand der Vollkommenheit semireligiöser Frauen in der Frühen Neuzeit

Zur Historie des sogenannten Semireligiosentums gehört wesentlich der Wechsel von Duldung und Verbot. Beim Semireligiosentum handelt es sich um eine Lebensweise von Frauen und Männern zwischen Kloster und Welt, zwischen dem Sanktimonialen- und dem Laienstand. Oftmals lehnten sich die Semireligiosen institutionell wie spirituell eng an einen Orden an, bisweilen agierten sie aber auch mit einem hohen Maß an Selbstbestimmung. Von der Amtskirche wurde ihre Lebensweise bestenfalls als unkonventionell, eher jedoch als häresieverdächtig eingestuft. Dies resultierte aus der Problematik, dass ein *mittlerer* Stand im Kirchenrecht schlicht nicht vorgesehen war, obwohl sich die Lebensweise historisch bis in die Anfänge des Christentums zurückverfolgen lässt. Bekannt sind die *diaconissae*, die Witwen und die Jungfrauen der Alten Kirche. Eine Klärung der Statusfrage bleibt bis heute schwierig, denn die Debatten über kirchenrechtliche Verortung wie auch spirituelle Spezifika der Lebensweise wurden in verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte überaus kontrovers geführt<sup>1</sup>. Während die bisherige Forschung ihren Fokus auf die kirchenrechtliche wie auch moraltheologische Debatte richtete, blieben frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte wie etwa die spirituelle Identität weitgehend außen vor. Doch mit dieser Identität verband sich eine ebenfalls mit dem lateinischen *status*-Begriff bezeichnete Lebensweise, die von Befürwortern des Semireligiosentums als *vollkommene* gedeutet wurde. Die noch ausstehende Analyse dieses Sachverhalts hängt wohl wesentlich mit der als äußerst starr angenommenen Ständevorstellung des Mittelalters zusammen, die in ihrer Komplexität und Prozesshaftigkeit noch nicht in Gänze erfasst ist. Dass der prozessuale Charakter insbesondere für das Christentum gilt, konstatiert O.G. Oexle: »Es

1 Die Grundlagenstudie zur rechtlichen Verortung des mittelalterlichen Semireligiosentums bildet bis zuletzt Kaspar ELM, *Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums*, in: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 39), hg. v. František ŠMAHEL, München 1998, 239–273. – Eine weitere profunde Monographie mit Quellenanhang, die bis zuletzt im deutschen Sprachraum unberücksichtigt blieb, liegt vor von Eutimio SASTRE SANTOS, *La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos. 1139–1917* (Publicaciones del instituto español de historia eclesiástica. Monografías 40), Rom 1997. – Zwei wichtige neuere Studien zur frühneuzeitlichen kirchenrechtlichen Debatte liegen vor von Susanne SCHULZ, *Seelsorge in der Tradition* Friedrich Spees. Hermann Busenbaums *Lilien unter den Dörneren*, in: *Spee-Jahrbuch 17/18* (2010/2011), 139–160 und DIES., *Der Diskurs über den welt-geistlichen Stand. Überlegungen zur rechtlichen Lage semireligiöser Gemeinschaften*, in: *Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum* (KLK 73), hg. v. Anne CONRAD, Münster 2013, 25–60. Wie sich die Frauen selbst in den Diskurs einbrachten, wird darin nicht berücksichtigt. Daher knüpft die vorliegende Untersuchung an diese grundlegenden Studien an und erweitert sie um das Moment des Frauendiskurses.

gibt im Christentum eine fundamentale Dynamik der Konstituierung von Ständen und ihrer Aufhebung zugleich<sup>2</sup>.

Semireligios lebende Frauen lösten nicht erst in der Frühen Neuzeit eine Debatte um ihren Stand aus. Jedoch wurde die Debatte im Zusammenhang mit sozialdisziplinierenden und spirituell reglementierenden Vorgaben in Folge des Konzils von Trient (1545–1563) erneut heftig geführt. Durch das tridentinische Klausurgebot für religiöse Frauenvereinigungen schien eine unklausurierte, semireligiöse Lebensweise von Frauen bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt. Denn an der Debatte um die Frauenklausur wurde auch die Frage nach dem kanonischen und somit erlaubten oder widerrechtlichen Status semireligios lebender Frauen festgemacht. Zudem bildeten sich zahlreiche unregulierte Frauengemeinschaften in Analogie zur Gesellschaft Jesu und orientierten sich identifikatorisch am Stand der *clerici saeculares*<sup>3</sup>, was einen Affront gegen das klerikale Selbstverständnis der Weltpriester darstellte.

Am Diskurs beteiligten sich neben Kirchenoberen sowie Rechts- und Moraltheologen auch die betroffenen Frauen selbst. Neben den rechtlichen Überlegungen männlicher Theologeneliten sind daher auch die spirituellen Texte, Selbstzeugnisse oder zeichenhaften Handlungsweisen<sup>4</sup> insbesondere der Frauen von Interesse. Diese unterschiedlichen Quellen sind im Folgenden näher auf ihren Umgang mit dem *Stand*, und zugespitzt dem *Stand der Vollkommenheit* zu befragen. Daraus ergeben sich zudem die hier zu untersuchenden und sich in vielerlei Hinsicht überschneidenden *Formen* des Diskurses<sup>5</sup>: Diskurse können *verbal* oder *nonverbal* zeichenhaft sein. Sie wirken entweder *repressiv/restruktiv* durch Verknappung der Aussagemöglichkeiten, oder drücken sich in ihrer systematischen Formung von Sachverhalten sogar *produktiv* bis *performativ* aus. Als Diskurs erkennbar wird die Frage nach dem Stand der Vollkommenheit insbesondere durch speziell in der Frühen Neuzeit hervortretende diesbezügliche »Verschiebungen, Bruchstellen und Verwerfungen«<sup>6</sup> in der Argumentation. Lohnend ist die Betrachtung dieses Themas auch als Antwort auf die »tendenziell zu geringe Berücksichtigung der Religion«<sup>7</sup> in der historischen Diskursanalyse, denn es geht nicht nur um eine sozial-institutionelle Statusfrage, sondern mehr noch um die theologisch-eschatologisch bedeutsame Qualifizierung dieses Standes hinsichtlich der *Vollkommenheit*. Nach der historischen Spurensuche zu Debatten, ob die *vollkommene* religiöse Lebensweise nur einer kirchlichen Elite zugänglich sei oder auch dem Laienstand zugestanden werden könne, folgt endlich eine Analyse des frühneuzeitlichen Diskurses über den ordensähnlichen Stand der semireligiösen Frau. Da sich sowohl Form als auch Inhalt und Zielrichtung des Diskurses der Männer von dem der Frauen deutlich unterscheiden, müssen sie separat betrachtet werden.

2 Otto G. OEXLE, Stände und Gruppen. Über das Europäische in der europäischen Geschichte, in: Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs, hg. v. Michael BORGOLTE, Berlin 2001, 39–48, hier: 44.

3 Vgl. Anne CONRAD, Ein »mittlerer Weg«. Welt-geistliche Frauen im konfessionalisierten Katholizismus, in: Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum (KlK 73), hg. v. Anne CONRAD, Münster 2013, 7–23, hier: 13.

4 Dazu gehören z. B. performative Körper- und Frömmigkeitsrituale.

5 Bezogen auf methodische Überlegungen zur historischen Diskursanalyse folge ich Achim LANDWEHR, Historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 4), Frankfurt a. M. 2009.

6 Ebd., 98.

7 Ebd., 162.

## 1. Historische Verortung

Was ist ein christlicher Stand und welcher Stand ist ein vollkommener? Diese Fragen wurzeln insbesondere in Umbrüchen seit dem 12. Jahrhundert, die von laikalen und semireligiösen Strömungen angestoßen wurden und sich gegen die Etablierung eines von weltlichen Bindungen freien Kirchenpersonals richteten<sup>8</sup>. Grund der Revolte war, dass dadurch »selbstbewußte religiöse Laiengruppen im rechtlich definierten System der Kleruskirche keinen Platz hatten«<sup>9</sup>. Ein Stand zeichnete sich durch zwei Aspekte aus: durch Dauerhaftigkeit und eine dem Stand entsprechende Lebensweise<sup>10</sup>. Beide Aspekte mussten im Rechtsbereich festgelegt und mittels einer *petitio* beweisrechtlich abgesichert sein<sup>11</sup>. Die Profess wurde im Laufe des 12. und 13. Jahrhunderts zu einem gleichzeitig spirituellen wie juristischen Akt. Ein im Herzen geschlossenes oder rein mündlich ausgesprochenes Gelübde entsprach nicht dem feierlichen Gelübde<sup>12</sup>, begründete folglich keinen neuen Stand und besaß nicht die gleiche Stellung wie der vollkommene. Da zudem im Mittelalter nicht die individuelle (religiöse) Haltung identitätsstiftend war, sondern Identität sich auf Gruppenzugehörigkeiten bezog, die sich aus äußeren Dingen wie dem Ablegen von Gelübden vor einem Kleriker, der *professio regularis*, und dem Tragen eines Habits ablesen ließ<sup>13</sup>, musste der *Zwischenstand* der Semireligiösen erst konstruktiv mittels eines Diskurses entwickelt werden. Semireligiöse lebten also in einem rechtsunsicheren Raum zwischen dem Stand der Religiösen (also dem Stand der Vollkommenheit) und dem Laien- bzw. Ehestand (dem Stand der »Unvollkommenheit«). Die scharfe kirchenrechtliche Trennung in Klerus und Laien sah eine rechtlich verortete koinobitische Religionsausübung von welt-geistlich gesinnten Frauen nicht vor. Dennoch entwickelten sich bereits im Laufe des Mittelalters ungeahnt innovative Bewegungen, die eben dieses Ideal welt-geistlicher Lebensweise in Kommunitäten verwirklichten<sup>14</sup>. Dazu zählen das Bruderschaftswesen, die Tertiärinnen und Tertiären der großen Bettelorden, die Kanonissen, die Beginen und Begarden Nordeuropas und die den Beginen vergleichbaren *bea-*

8 Vgl. Hellmut ZSCHÖCH, Die Christenheit im Hoch- und Spätmittelalter. Von der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts zu den Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts (Zugänge zur Kirchengeschichte 5), Göttingen 2004, 110.

9 Ebd., 111.

10 Vgl. Verteidigung des Institutes der Englischen Fräulein durch P. Edward BURTON SJ, (Lüttich, 1617–1618), in: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645, Bd. 1 (Corpus Catholicorum 45), hg. v. Ursula DIRMEIER, Münster 2007, 367–400 (Nr. 167), hier: 391.

11 Vgl. Lars-Arne DANNENBERG, Das Recht der Religiösen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts, Berlin 2008, 152.

12 Im 12. Jahrhundert bildete sich in Abgrenzung zum *votum simplex* (ein bereits vom Kirchenrechtler Gratian [?–1160] verwendeter Terminus) das *votum solemne* heraus. Erste Anfänge eines privat-nichtöffentlichen und eines feierlich-öffentlichen Gelübdes liegen freilich bereits in der Spätantike, bezogen auf den Jungfrauenstand. Hier kannte man die öffentliche *virgo velata* und die nicht-öffentliche *puella nondum velata*. Vgl. DANNENBERG, Recht der Religiösen (wie Anm. 11), 155.

13 Und hierbei ist auch wichtig, dass Ordensstand und Ehestand die gleichen Lebensentwürfe sind, das Verständnis des Ordensstandes sogar kanonistisch vom Ehestand her entwickelt wurde. Vgl. DANNENBERG, Recht der Religiösen (wie Anm. 11), 169.

14 Teilweise blieb ihnen nichts anderes übrig, da religiös suchende Frauen und Frauenzusammenschlüsse oftmals von etablierten Orden abgewiesen wurden. Vgl. Norbert OHLER, Frauen im Leben der Kirche. Quellen und Zeugnisse aus 2000 Jahren Kirchengeschichte, Münster 2015, 144 (Text E 180).

tas oder *pinzocchere* Südeuropas. Die spirituelle Kraft solcher Bewegungen wurde bald auch von der Amtskirche erkannt. Die Folge war: Sie wurden strukturell ins bestehende System integriert und verloren ihre innovativen Handlungsräume<sup>15</sup>. Der »ursprüngliche Gedanke eines religiösen Lebens in den Strukturen der Laienwelt«<sup>16</sup> verblasste wieder, denn die von Laien geübte apostolische Lebensweise wurde verboten oder sukzessive klerikalisiert. Nach dem Verbot verschiedener Beginengemeinschaften auf dem Konzil von Vienne (1311/12) gingen diese entweder in weiblichen Drittordensgemeinschaften mit Auferlegung der Klausur auf, oder die wenigen verbleibenden beginischen Gemeinschaften schlossen sich den Bewegungen der *Devotio moderna* an. Dennoch blieb auch eine rechtliche Grauzone bestehen, und das trotz des von Bonifaz VIII. (1294–1303) im Dekret *Periculoso* (1298) ausgesprochenen Klausurgebots. So steht in *Cum de quibusdam mulieribus* in Dekret 15 des Konzils von Vienne eine ergänzende Passage, eine sogenannte *Clausula salutaris*<sup>17</sup>, die zwar eine Approbation semireligiöser Frauen ausschloss, ihnen aber durch Duldung oder Bestätigung Spielräume eröffnete, die diese konstruktiv für sich nutzten. Bezogen beispielsweise auf die Kanonissen wird vermerkt:

»Ferner müssen nach unserer Vorschrift jene Frauen, die man im Volkstum weltliche Kanonikerinnen nennt und die wie weltliche Kanoniker leben, d. h. des Eigentums nicht entsagen und keine Profess ablegen, [...] visitiert werden. Dadurch beabsichtigen wir freilich nicht, ihren Stand, ihre Regel oder ihren Orden zu approbieren«<sup>18</sup>.

Die Reaktion der Amtskirche gegenüber der Haltung der fortbestehenden und relativ autonom agierenden Devoten war stets von großem Misstrauen geprägt. Doch auch die durch die Reformation eingeleiteten juristischen, theologischen und spirituellen Umbrüche sowie die erneute Klausurvorschrift für Frauenklöster in Dekreten des Konzils von Trient konnten gleichfalls nicht verhindern, dass sich eine erneuerte weltgeistliche Gesinnung in Frauen- und Männergemeinschaften Bahn brach. »Über der erzwungenen und klassischen Gemeinschaft von Klausur, feierlichem Gelübde und Chorgebet schwebte der Zweifel«<sup>19</sup>, zumal das Konzil die Klausur lediglich für *religiosae* (*sanctimoniales*) im Vollsinn vorschrieb<sup>20</sup>. Eine rechtliche Unsicherheit ergab

15 V. a. durch Innozenz III. (1198–1216).

16 ZSCHUCH, *Christenheit* (wie Anm. 8), 115.

17 Zum Aspekt der Ausnahmeregelungen zu *Periculoso* vgl. ausführlicher Michaela BILL-MRZIGLOD, Luisa de Carvajal und ihre »Gesellschaft Mariens«. Spiritualität, Theologie und Konfessionspolitik in einer semireligiösen Frauengemeinschaft des 17. Jahrhunderts (Studien zur Kirchengeschichte 21), Hamburg 2014, 58–61.

18 Konzil von Vienne, Dekret 15. Anordnung für Frauenklöster, in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), hg. v. Joseph WOHLMUTH, Paderborn u. a. 2000, 373: *Illas quoque mulieres quae vulgo dicuntur canonicae saeculares et, ut saeculares canonici, vitam ducunt, non renunciantes proprio nec professionem aliquam facientes, per locorum ordinarios, si exemptae non fuerint, sua, si vero exemptae fuerint, apostolica autoritate praecipimus visitari, per hoc tamen non intendentes earum statum, regulam seu ordinem approbare.*

19 SASTRE SANTOS, *La condición jurídica* (wie Anm. 1), 143: »Sobre la obligada y clásica compañía de clausura, voto solemne y coro, se cernía la duda.« (Übers. ins Deutsche von Michaela Bill-Mrziglod, im Folgenden abgekürzt durch MBM).

20 Vgl. Konzil von Trient, Sektion 25, *Decretum de regularibus et monialibus*, Kap. 5, in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Konzil von Trient (1545–1563), Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Zweites Vatikanisches Konzil, hg. v. Joseph WOHLMUTH, Paderborn u. a. 2002, 777f.: »In Erneuerung der Konstitution *Periculoso* Bonifaz' VIII. schreibt die heilige Synode den gesamten Bischöfen unter Beschwörung des göttlichen Gerichts und unter Androhung

sich für alle anderen und insbesondere weltlichen Formen gemeinschaftlichen religiösen Lebens, über die nicht beratschlagt wurde. Im Gegenteil setzte das Konzil die vom Bischof ratifizierte seelsorgliche Tätigkeit auch von Frauen(gemeinschaften) außerhalb der Klöster unkommentiert voraus<sup>21</sup>. Da die Mitarbeit semireligiöser Frauen in der Krisenzeit von Reformation und Konfessionalisierung dringend notwendig war, wurden ihre karitativ-apostolischen Tätigkeiten vielerorts geduldet, wenn auch nicht approbiert<sup>22</sup>.

Auf spiritueller Ebene wurden die Argumente der *Devotio moderna* bedeutend und befruchteten argumentativ insbesondere den Diskurs der frühneuzeitlichen semireligiösen Frauen. Zum spätmittelalterlichen Reformprogramm gehörten nämlich die Bevorzugung und Höhergewichtung einer *theologia mystica* in Abgrenzung zur Schultheologie<sup>23</sup>. Dem *einfachen* Laien sei die religiöse Wahrheit in mystischer Beschauung klarer zugänglich als dem mit abstrakten Begrifflichkeiten argumentierenden gebildeten Theologen. Die praxisorientierte *devotio* sei demnach *vollkommener* als die Frömmigkeitstheorie oder rechtliche Fixierungen. Vorbedingung mystischer Erwehlung sei die Einfachheit der Urkirche und der Aspekt der Niedrigkeit, vor allem diejenige der Frau<sup>24</sup>. »Was die Stellung der Laien überdies aufwertete, war die Vergegenwärtigung urchristlicher Bildungs- und Sozialverhältnisse. Sich an diese zu erinnern, trug [...] dazu bei, die theologische Legitimität einer Klerikerkirche, die ihre Führungspositionen ausschließlich Nachfahren adliger Familien vorbehält, in Frage zu stellen«<sup>25</sup>. Damit gerieten normative Vorgaben geistlicher Eliten generell auf den Prüfstand.

Die ehemals rein monastische Spiritualität sollte im Verlauf des Mittelalters auch für Laien attraktiver werden. Spätestens die Umbrüche, die mit der *Devotio moderna* einhergingen, machten die verinnerlichte mystische Frömmigkeit auch in Laienkreisen populär. Diese Frömmigkeit trat also zusehends aus dem klösterlichen Umfeld heraus, darf

ewiger Verdammnis vor, in allen Klöstern, die ihnen unterstellt sind, kraft ordentlicher oder in anderen Klöstern kraft apostolischer Vollmacht mit aller Kraft dafür zu sorgen, daß die Klausur der Nonnen [*clausuram sanctimonialium*], wo sie verletzt wurde, gewissenhaft wiederhergestellt wird und daß sie dort, wo sie unverletzt ist, erhalten bleibt. Die Ungehorsamen und Widerspenstigen weisen sie durch kirchliche Zensuren und andere Strafen unter Ausschluß jeglicher Appellation und nötigenfalls sogar unter Zuhilfenahme des weltlichen Arms in die Schranken. [...] Keiner Nonne ist es erlaubt, nach der Profeß das Kloster auch nur für kurze Zeit – gleich unter welchem Vorwand – zu verlassen, außer aus einem rechtmäßigen, vom Bischof zu billigenden Grund, und zwar ungeachtet aller Indulte und Privilegien.«

21 Konzil von Trient, Sektion 25, *Decretum de regularibus et monialibus*, Kap. 18, in: WOHLMUTH, *Dekrete der ökumenischen Konzilien* Bd. 3 (wie Anm. 20), 780: »In Klöstern oder Häusern [*monasteriis seu domibus*] von Männern oder Frauen, denen neben der Seelsorge für die Angehörigen der Hausgemeinschaft jener Klöster und Orte auch für die Weltleute obliegt, gilt: Ordens- und Weltpersonen, die mit dieser Seelsorge betraut sind, unterstehen in allen Fragen der Seelsorge und der Sakramentenverwaltung unmittelbar der Jurisdiktion, der Visitation und Zurechtweisung des Bischofs, in dessen Diözese die Klöster liegen.«

22 Vgl. hierzu die bereits vorgestellte mittelalterliche *clausula salutaris*.

23 Vgl. zu den folgenden Ausführungen zur spätmittelalterlichen Reformfrömmigkeit den Aufsatz von Klaus SCHREINER, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20), hg. v. Klaus SCHREINER, München 1992, 1–77.

24 Vgl. ebd., 51.

25 Ebd.

dabei aber gleichzeitig nicht als Laienfrömmigkeit<sup>26</sup> verstanden werden. Die Menschen versuchten, Mystik ins alltägliche Leben zu integrieren<sup>27</sup>. Unterstützt wurde dies durch ein enormes Anwachsen entsprechend konzipierter Schriften und deren Rezeption durch engagierte Semireligiose wie auch Laien, und dies konfessionsübergreifend. In der Frühen Neuzeit waren es vornehmlich die Reformorden, die die Frömmigkeitsübung auch der Laien steuerten und erneut zu reglementieren versuchten<sup>28</sup>.

## 2. Der *vollkommene Stand* welt-geistlicher Frauen im Diskurs der kirchlich-theologischen Elite

Die Beantwortung der Frage nach der kirchenrechtlichen Stellung des vollkommenen Standes bewegte sich in der Frühen Neuzeit zwischen einem restriktiven und einem produktiven Pol. Die Analyse der Quellen fokussiert auf Texte, die sich hauptsächlich auf zwei exemplarische Frauengemeinschaften beziehen: Die von der Spanierin Luisa de Carvajal y Mendoza (1566–1614) ca. 1606 in London gegründete und missionarisch ausgerichtete *Compañía de la Soberana Virgen María, Nuestra Señora* sowie das von Mary Ward (1585–1645) 1610 in St. Omer gegründete *Institutum Beatae Mariae Virginis* (»Englische Fräulein«), beide Pendant zur Gesellschaft Jesu.

Da Luisa de Carvajal in ihrer Lebensweise den semireligios lebenden *beatas* Spaniens vergleichbar ist und sie bereits vor ihrer gegenreformatorisch intendierten Missionsreise nach England einem *beaterio*<sup>29</sup> in Madrid und Valladolid vorstand, ist auch ein Blick in den Umgang spanischer zeitgenössischer Theologen mit dem weitverbreiteten Phänomen spanischer *beatas* geboten.

Diego Pérez de Valdivia (1520–1589), Schüler des Kirchenlehrers Juan de Ávila (1499–1569), spricht in seinem dezidiert an die spanischen *beatas* gerichteten *Aviso de gente recogida* von ihrem Jungfrauenstatus. Er ordnet sie so in eine lange – wenn auch rechtlich nicht ganz eindeutig einem Stand zuzuordnende – Tradition religiöser Lebensweise inmitten der Welt ein:

„Der hohe und alte Stand der Jungfrauen ist ein höherer Stand als derjenige der Ehefrauen, Witwen oder keusch lebenden Frauen: und es erweist sich, dass die *Beatas*, sollten sie auch kein feierliches Gelübde abgelegt haben, auf ihre Weise einen Stand inne haben<sup>30</sup>. [...] Also gibt es innerhalb der Menge und der Lebensweise derjenigen

26 Der Begriff *Laienfrömmigkeit* ist nach wie vor abwertend konnotiert, da er meist auf Frömmigkeitspraktiken breiter Laienschichten des Mittelalters bezogen wird und dadurch eine implizite Wertung als pseudoreligiöse Handlung erhält. Da es sich bei der Frömmigkeit devoter Laien vom Begriff her durchaus auch um eine *Laienfrömmigkeit* handelt, da sie eben gerade nicht von geistlichen Personen praktiziert wird, jedoch keineswegs als Aberglaube gelten kann, wird von dem negativ konnotierten Terminus im Folgenden Abstand genommen.

27 Prominente Fürsprecher und Vorbilder dieser auch im Alltag verorteten Frömmigkeit sind Teresa von Ávila (1515–1582) und François de Sales (1567–1622).

28 Vgl. Michaela BILL-MRZIGLOD, *Spiritualität im Semireligiosentum – Frömmigkeitsformen, Literarische Zeugnisse und Lektürepraxis*, in: *Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum* (KlK 73), hg. v. Anne CONRAD, Münster 2013, 61–92.

29 Ein *beaterio* ist die Wohn-, Arbeits- und Gebetsstätte koinobitisch lebender, semireligiöser *beatas*.

30 Diego PÉREZ DE VALDIVIA, *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios. En el qual se dan consejos, y remedios contra los peligros y tentaciones, que en el camino del cielo*

Beatas, die es in unserem heutigen Spanien gibt, diejenigen, die weder Nonnen noch Ordens-Laienschwestern/Tertiärinnen [*beatas reglares*] sind, und die auch von sich selbst behaupten, den Jungfrauenstatus inne zu haben«<sup>31</sup>.

Er argumentiert durch den Verweis auf die lange historische Tradition mit einem Prinzip, das ich gerne als *Sukzessionsprinzip*<sup>32</sup> bezeichnen möchte. Als dezidierte Vorbilder aus der gesamten kirchlichen Tradition benennt er in kontinuierlicher Abfolge unter anderem Maria, die Mutter Jesu, Maria Magdalena, Katharina von Alexandrien (287–305), Elisabeth von Thüringen (1207–1231) und Katharina von Siena (1347–1380). Zudem stützt er seine Thesen auf die Selbstbezeichnung der Frauen und ihre Identität. Im Gesamt seines Werkes drückt sich dennoch eine sehr ambivalente Haltung gegenüber diesen sehr eigenständig agierenden Frauen aus. Eine vollkommene Lebensweise sei für sie daher nur möglich, wenn sie geistliche Lehrmeister hätten und sich im Gehorsam einem Beichtvater unterstellen würden<sup>33</sup>. Dieses Buch war im Besitz Luisa de Carvajal y Mendozas<sup>34</sup>.

Dass es sich bei Luisas Lebensweise um eine Art mittlerer Stand zwischen dem höchsten und damit *vollkommenen* Ordensstand sowie dem niedrigsten, dem »*unvollkommenen*« Ehestand gehandelt habe, wird deutlich in ihrer von dem Laien Luis Muñoz (?–1646) verfassten Biographie. In seiner Auseinandersetzung mit zeitgenössischen kirchlichen Positionen zu dieser rechtlichen Grauzone konstatiert er: »Denn wenn man nicht zum höchsten Grad aufsteigen kann, wird man gezwungen, zum untersten hinabzusteigen, während man doch zulässigerweise in der Mitte bleiben kann«<sup>35</sup>. Er partizipiert hierbei an der zeitgenössischen juristischen Debatte und stellt deren klassische Positionierung eines *aut murus, aut maritus* in Frage. Auch Muñoz wendet das Sukzessionsprinzip an<sup>36</sup> und deklariert die Obligation der Nonnenklausur für nicht schriftgemäß<sup>37</sup>. Als historische Beispiele dienten ihm der Stand der *viduae* und derjenige der *virgines* der Antike. Zudem spielte die Heilige Schrift selbst auf Personen an, die zur Ehe nicht fähig seien und dennoch in der Welt blieben (vgl. Mt 19,12; 1 Kor 7,7). Als weitere Vorbilder benennt er Maria, die Mutter Jesu, Maria Magdalena, alle vom Kirchenvater Hieronymus (347–420)

se suelen offercer. Y se da orden de vida para qualquier estado de persona en todos los tiempos del año. Compuesto por el muy Reuerendo Padre Doctor Diego Perez Cathedratico de scriptura en la Vniuersidad de Barcelona, Barcelona 1585, 1 r: [...] *alto y antiguo estado [...] delas Virgines [...] es mas alto estado, que el delas Casadas, o Biudas, o Continentes: y se prueua como las Beatas, aunque no tengan hecho uoto solemne, tienen en su manera estado.* (Übers. ins Deutsche von MBM).

31 Ebd., 1 r: *De manera que en su tãto, y su modo, las beatas que ahora ay en nuestra España, que no son monjas, ni tampoco son beatas reglares, tambiẽ se dirã tener estado de virgines.* (Übers. ins Deutsche von MBM).

32 Diese Argumentationsweise wurde wohl bewusst in Analogie zum irenäischen Modell der *continuata successio* des Bischofsamtes entworfen, um das mit der Sukzession zusammenhängende Traditionsprinzip – das von den Reformatoren in Frage gestellt war – auch im Bereich der allgemeinen Identitäts- und Standesfrage wiedererstarren zu lassen.

33 Vgl. ebd., 104 r.

34 Auf die Lektüre dieses Buches weist sie in einem Brief hin, vgl. Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Epistolario y poesías* (Biblioteca de Autores Españoles 179), hg. u. eingel. v. Camilo M.<sup>a</sup> ABAD, Madrid 1965, 136.

35 Luis MUÑOZ, *Vida y virtudes de la venerable virgen Doña Lvisia de Carvaial y Mendoça. Su jornada a Inglaterra, y sucessos en aquel Reyno. Van al fin algunas poesias espirituales suyas, parto de su devocion, y ingenio. Al Rey Nvestro Señor, Madrid 1632, 39 v: Porq por no poder ascãder al grado superior, las obligarã a baxar al infimo, pudiendo licitamẽte quedar en el medio.* (Übers. ins Deutsche von MBM).

36 Vgl. ebd., 16 r, 37 v, 83 r.

37 Vgl. ebd., 37 v.

geförderten Frauen, Katharina von Alexandrien, Elisabeth von Thüringen, Katharina von Siena und Teresa von Ávila (1515–1582). Letztgenannte wurde zeitgenössisch nicht als die rein kontemplativ und klausuriert lebende Mystikerin erfahren, sondern vielmehr als im öffentlichen Raum wirkende Frau, die die Grenzen der Klausur bisweilen spielerisch auszuweiten wusste und den Semireligiosen nicht selten als Vorbild diente. Teresa von Ávila hatte selbst mehrere Jahre das Leben einer *beata* in einem *beaterio* in Ávila geführt<sup>38</sup>. Luisa de Carvajal habe sich also in die Reihe derjenigen gestellt, die ein Leben zwischen Kloster und Welt in der langen Tradition der Kirchengeschichte verwirklicht hatten. Sie könne darüber hinaus sogar als Apostelin gelten, ein Amt, das sich ebenfalls bis in die Urkirche zurückverfolgen ließe<sup>39</sup>, und daher auch gemäß paulinischer Theologie (vgl. 1 Kor 11,5) die Lehr- und Predigtätigkeit der Frau erlaube<sup>40</sup>.

Insgesamt gestaltete sich der Diskurs um die Lebensweise und den Stand Luisa de Carvajals – auch wenn sie zu Lebzeiten durchaus Anfeindungen ausgesetzt war – vornehmlich produktiv.

Die Debatten um den Stand der *Englischen Fräulein* Mary Wards waren deutlich zwiespältiger. Hierzu liegen bereits einige aussagekräftige Studien vor<sup>41</sup>, weshalb an dieser Stelle nur die Kernaspekte des Diskurses reflektiert werden. Ein frühes befürwortendes Votum über das Institut der *Englischen Fräulein* verfasste der Jesuit Leonhard Lessius (1554–1623), ein bedeutender Moraltheologe der Frühen Neuzeit. Seine Argumentation ist ambivalent, denn einerseits betont er die Verschiedenheit des Instituts von traditionellen Frauenorden, um die Ungebundenheit von einer päpstlichen Approbation sowie das Recht auf Klausurlosigkeit hervorzuheben. Andererseits betont er gerade bezogen auf den Aspekt des Standes die hohe innere Wesensähnlichkeit mit der monastischen und insbesondere spirituellen Lebensweise. Gleichzeitig überbiete das Institut sogar die traditionelle Ordensform aufgrund der Apostolizität: statt einseitiger *contemplatio* und Orientierung an tradierten Vorgaben werde die Erfüllung des Willens Gottes in der Welt gesucht<sup>42</sup>. Hier wird die spirituelle Lebensweise höher gewichtet als das bestehende Recht. Da das Gelübde der Keuschheit auf Ewigkeit angelegt sei, könne auch der Status der Frauen als *firmus et immobilis*<sup>43</sup> angesehen werden<sup>44</sup>. Es verpflichte ebenso auf Lebenszeit wie ein Eheversprechen. Zudem sei das Institut durch die beiden weiteren Gelübde

38 Vgl. Emmanuel RENAULT, Die heilige Teresa von Avila und die mystische Erfahrung, übers. aus dem Franz. v. Elisabeth HAAS, Trier 2012, 44.

39 Vgl. MUÑOZ, Vida y virtudes (wie Anm. 35), 83 v, 122 v, 123 r.

40 Vgl. ebd., 123 r – 125 v.

41 Vgl. Joseph GRISAR, Das Urteil des Lessius, Suarez und anderer über den neuen Ordentyp der Mary Ward, in: Gregorianum 38 (1957), 658–712. – SCHULZ, Seelsorge (wie Anm. 1); SCHULZ, Diskurs über den welt-geistlichen Stand (wie Anm. 1).

42 Vgl. GRISAR, Das Urteil des Lessius (wie Anm. 41). – Joseph GRISAR, Die ersten Anklagen in Rom gegen das Institut Maria Wards (1622) (Historiae Pontificae 22), Rom 1959, 13–47. – Einführung zum Votum des P. Leonhard Lessius SJ über das Institut der Englischen Fräulein, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 235.

43 Votum des P. Leonhard LESSIUS SJ über das Institut der Englischen Fräulein, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 234–242 (Nr. 110), hier: 240.

44 In seiner Argumentation folgt Lessius hierbei dem Wortlaut seines unter Pseudonym verfassten Buches über den Stand derer, die eine welt-geistliche Lebensweise führen: Leo HUBERTINUS, De bono status eorum qui vovent et colunt castitatem in saeculo, Köln 1615. Dieses Buch wurde 1618 und 1622 in flämischer Sprache in Antwerpen herausgegeben, 1621 von J. W[ilson] P[riest] ins Englische übersetzt und mit einem Vorwort versehen: *The treasure of vowed chastity*.

der Armut und des Gehorsams *in modo religionis*<sup>45</sup>, und daher sei der entsprechende Lebensstand – so seine Konklusion – auch ein vollkommener: *Itaque non solum est status sed etiam status perfectionis, proxime ad statum Religionis accedens eique non impar, si perfectio votorum, exercitiorum et meritorum spectetur*<sup>46</sup>.

Seinem Urteil schlossen sich 1615/16 Bischof Jacques Blaes von Saint-Omer (?–1618)<sup>47</sup> sowie 1617/18 der Jesuit Edward Burton (1585/86–1623) weitestgehend an. Letztgenannter verteidigte in seinem Gutachten nicht nur die *Englischen Fräulein* Mary Wards, sondern gleichzeitig auch die Gemeinschaft Luisa de Carvajal y Mendozas. Bischof Blaes folgte der Argumentation des Lessius bezüglich der Befolgung der drei traditionellen evangelischen Räte, die einem *stabilem vitae statum*<sup>48</sup> trotz *vita [...] mixta*<sup>49</sup> entsprächen. Die Lebensweise müsse somit als ordensähnlich (*certam vitae normam in modum Religionis*<sup>50</sup>) anerkannt werden, wozu die bischöfliche Approbation genüge. Zur Untermauerung seiner These, dass diese Lebensweise erlaubt sei und einen eigenen Stand der Vollkommenheit neben dem traditionellen Ordensstand generiere, bedient auch er sich des bereits vorgestellten Sukzessionsprinzips.

Kritik erfuhren Lessius und Blaes ausgerechnet im Gegenvotum<sup>51</sup> des einstigen Lehrers von Lessius, Francisco Suárez (1548–1617)<sup>52</sup>. Hauptargumente gegen die Lebensweise der *Englischen Fräulein*, die keinen eigenen Stand konstituiere, sei die Missachtung des Klausurgebots sowie die apostolische Tätigkeit, die der paulinischen Theologie widerspreche<sup>53</sup>. Es handele sich um eine fromme Gemeinschaft, nicht um einen neuen Orden, zu deren Fortbestehen allein die bischöfliche Approbation – wie Blaes argumentiert hatte<sup>54</sup> – nicht ausreiche. Daher begründeten ihre zwar einfachen und zugleich ewigen Gelübde aufgrund der noch ausstehenden päpstlichen Approbation keinen Religiosenstand. Das Votum des Suárez argumentiert rein kanonistisch, nicht moraltheologisch wertend, da er die Lebensweise selbst als fromm und gut erachtete und deren Erlaubtheit nicht kategorisch ausschloss, sie vielmehr allein an die zukünftige päpstliche Sicht und Approbation band.

Bereits 1621 fiel eine Information des dritten und letzten Erzpriesters von England, William Harrison (ca. 1553–1621), über die *Englischen Fräulein* an den Papst<sup>55</sup> deutlich

45 LESSIUS, Votum (wie Anm. 43), 241.

46 Ebd.

47 Verteidigungsbrief des Bischofs Jacques BLAES von Saint-Omer, Saint-Omer, 19. März 1615, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 247–257 (Nr. 114). – Bischof Jacques BLAES von Saint-Omer an Nuntius (Ascanio Gesualdo), (Saint-Omer, Mitte 1616), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 329–335 (Nr. 148).

48 BLAES, Verteidigungsbrief (wie Anm. 47), 249.

49 BLAES, Brief an Nuntius Gesualdo (wie Anm. 47), 333.

50 BLAES, Verteidigungsbrief (wie Anm. 47), 241.

51 Votum des P. Francisco SUAREZ SJ über das Institut der Englischen Fräulein (Coimbra, 5. Juni 1615), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 265–274 (Nr. 118).

52 Francisco Suárez gehörte als Professor für Philosophie und Theologie in Avila, Segovia, Valladolid und Rom zu den berühmtesten Theologen und Kanonisten seiner Zeit.

53 Konkret gemeint ist das Redeverbot für Frauen in Versammlungen, wie es in 1 Kor 14,34 und 1 Tim 2,11–12 wiedergegeben ist. Darauf bezog sich eine Jahrhunderte währende Tradition trotz gegensätzlicher Passagen in den Paulusbriefen wie z. B. 1 Kor 11,5, auf die sich die Befürworter des weiblichen Semireligiosentums stützten.

54 BLAES, Verteidigungsbrief (wie Anm. 47), 241.

55 Information des Erzpriesters William HARRISON für den Papst (England, nach dem 11. Mai 1621), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 521–528 (Nr. 240).

restriktiver aus. Er ging von der Unmöglichkeit einer päpstlichen Bewilligung des Instituts aus. Dabei argumentierte er größtenteils moraltheologisch. So sei die Lebensweise für Frauen, die zudem in der Kirche zu schweigen hätten und dem Klausurgebot unterlägen, ungeeignet und gefährlich, da sie leicht Häresien anheim fielen. Als Beispiele nennt er die Beginen<sup>56</sup> sowie die Waldenser. Zudem hätten die Englischen Fräulein einen schlechten Ruf, was einen Skandal für die Kirche darstelle. Die Anschuldigungen Harrisons bleiben insgesamt sehr allgemein und folgen eher dem misogynen Diskurs als einer stichhaltigen biblischen wie kirchenrechtlichen Argumentation.

Eine bislang von der Forschung unberücksichtigte, jedoch sehr aussagekräftige Verteidigung der Englischen Fräulein liegt vor von Edward Burton SJ (1585–1623)<sup>57</sup>. Er stützt seine Ausführungen auf Lessius und widerspricht Suárez. In Anwendung des Sukzessionsprinzips nennt er erstmals auch Beispiele für Missionarinnen: Thekla von Kitzingen (?–790), Lioba von Taubersbischofsheim (ca. 700–782), Walburga (ca. 710–779), Kunigunde von Luxemburg (ca. 980–1033) und als zeitgenössische Referenz Luisa de Carvajal y Mendoza<sup>58</sup>. Dem Sukzessionsprinzip fügt er noch das Prinzip der historischen Kontextualisierung kirchlicher Rechtssetzungen hinzu, die – so seine These – einen gewissen Spielraum bei der Definition eines Standes und einer bestimmten Lebensweise zulasse, da die historischen Prämissen stets mit zu berücksichtigen seien<sup>59</sup>. Somit geht er äußerst produktiv mit dem Sachverhalt der Konstruiertheit und Kontextuiertheit des Standesdiskurses um. Beim Stand der auf Dauer ausgelegten Jungfräulichkeit inmitten der Welt<sup>60</sup> unter »moralischer Klausur«<sup>61</sup> handele es sich um einen »vollkommenen Stand«<sup>62</sup>. Die Vollkommenheit des Standes generiere sich grundlegend aus dem völlig ausreichenden *votum simplex perpetuum*<sup>63</sup> der absoluten Keuschheit<sup>64</sup>, der Armut und des Gehorsams. Dies bezeugten bereits Schrift und Kirchenväter: *Probatum quia ut colligitur ex scriptura et doctoribus status perfectionis est conditio vitae immobilis tendens ad imitationem Christi, et perfectionem charitatis. Hoc autem per tria vota paupertatis, castitatis, et obedientiae efficitur*<sup>65</sup>. Nicht die rechtlichen Grundsätze seien das entscheidende Moment, sondern eine karitative und an den evangelischen Räten ausgerichtete Nachfolge-Spiritualität. Für diesen Stand genüge es, dass er vom Apostolischen Stuhl erlaubt sei, einer Approbation bedürfe es nicht<sup>66</sup>.

56 Nicole Priesching mahnte in ihrer Untersuchung zu frühneuezeitlichen Beginen eine Analyse an, inwiefern die Beginen in den frühneuezeitlichen Diskurs über den »mittleren Weg« einbezogen wurden. Vgl. Nicole PRIESCHING, Gehören Beginen zum »Semireligiosentum«? Laienfrömmigkeit und Ordensideale, in: Welt-geistliche Frauen in der Frühen Neuzeit. Studien zum weiblichen Semireligiosentum (KLK 73), hg. v. Anne CONRAD, Münster 2013, 141–163, hier: 162. Hier ist ein erster Hinweis zu finden, dass die mittelalterlichen Beginen in den frühneuezeitlichen Überlegungen durchaus eine Rolle spielten.

57 Verteidigung des Institutes der Englischen Fräulein durch P. Edward BURTON SJ (Lüttich, 1617–1618), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 367–400 (Nr. 167).

58 Vgl. ebd., 389.

59 Vgl. ebd., 371–385.

60 Vgl. ebd., 391: *Dico Institutum hoc in sensu proprio et stricto statum esse, easque Virgines quae id profitentur, post vota emissa suscipisse statum vitae stabilem et perpetuam.*

61 Ebd., 387: *clausura moralis.*

62 Ebd., 394: *Certum etiam est hunc statum perfectionem esse statu virginitatis in saeculo.*

63 Ebd.

64 Ebd., 393: *tamen quia castitatem absolute non vovent perfectionis statum non habent.*

65 Vgl. ebd., 392.

66 Vgl. ebd., 393. Vgl. hierzu wiederum die mittelalterliche *Clausula salutaris.*

Einige Jahrzehnte nach den ersten kirchenrechtlichen Debatten und dem Verbot der *Englischen Fräulein* 1628 sollte ein weiterer Vorstoß unternommen werden, die weltgeistliche Lebensweise insbesondere der Kölner Ursulagesellschaft mit einem Bezug zu den spanischen *beatas* im Allgemeinen sowie Luisa de Carvajal und Mary Ward im Besonderen zu postulieren<sup>67</sup>. Für den Verfasser der diesbezüglichen *Schutzschrift*, Hermann Busenbaum (1600–1668), handelt es sich bei der unklausurierten Lebensweise dieser Frauen und Frauengemeinschaften um einen mittleren Stand, der jedoch dem Religiosenstand äußerst nahe komme. Bereits der Titel *gottverlobter Jungfrauen unnd Wittwen Welt=geistlicher Standt*<sup>68</sup> rückt die Frauen in die Nähe der *clerici saeculares*. Und er führt weiter aus:

*Uhralt und vilfaeltig ist der Schein und herrliche Glantz dises Stands/demnach die Canonissae, so jemahlen Sanctimoniales vnd Clericales Virgines genant worden/danoch keinem Ordens=Gehorsams verpflichtet/Gott ihre Jungfrauschafft verlobt/und im uebrigen ihre freygelassene Lebens=Art gleich disem Stand in aller Gottseeligkeit gehalten haben [...]*<sup>69</sup>.

Es handele sich zudem um *wahrhaftig geistliche Ordenspersonen*<sup>70</sup> im Stand der Vollkommenheit, wenn auch dem Religiosenstand nicht in Gänze vergleichbar. Die Argumentation bleibt bis zuletzt etwas unklar, was die Schwierigkeit von Konstruktionsprozessen offenlegt, die zu inhaltlichen Verschiebungen in klassischen Terminologien führen sollen:

*[D]enen welche schlechlich die keuschheit geloben/wie wohl auch öffentlich/mit einiger veraenderung der Kleyderen vnnnd annehmung eines Weyels wie es auch jetzund bey etlichen Witwen vnd Jungfrauen geschicht/welche der gemeine Mann Beatas nennet. Also redet Suarez loco cit. Wobey kuertzlich anzumercken daß die bey vns devoten/oder Gott verlobte Jungfrauen/bey den Spaniern Beatae genennet werden. Auß welchem allem klaerlich als gewiß geschlossen wird/daß in der ersten Kirchen theils Jungfrauen/theils Witwe gewesen/welche schlechthin/wiewohl auch bißweilen mit einem zufaelligen gepraeng vnd veraenderung der Kleyder/das geluebd der keuschheit allein gethan haben/vnnnd deßwegen keine wahre/vnd in engerem verstand genommen/Religiosen gewesen. Daß aber ein solche weiß zu leben ein stande der vollkommenheit/vnnnd auch in einem weiteren verstandt ein Religioser standt/bezeuget Suarez tom. 3. I., i. c. i. & I. 2. G. 2. & c. 10. welches von vns auch oben im 4. Cap. deutlich ist dar gethan worden*<sup>71</sup>.

Busenbaum versuchte also, die Ambivalenz des ungesicherten Status durch höchstmögliche Annäherung an kirchenrechtlich abgesicherte Räume wie den Ordensstand zu lösen und dennoch die *mittlere* Stellung zu berücksichtigen.

Sämtliche befürwortenden Stellungnahmen konnten letztlich nicht verhindern, dass semireligiose Gesellschaften schließlich größtenteils in klausurierte Orden umgestaltet oder in bereits bestehende inkorporiert wurden.

67 Vgl. Hermann BUSENBAUM, *Lilien under den Doernerer/daß ist/Gott verlobter Jungfrauen vnnnd Wittwen Welt=geistlicher Standt*. Mit gruendlichem bericht vnd Schutzschrift erklært Durch R. P. Hermannvm Bvsenbaum der Gesellschaft Jesu, Cölln 1660, 65–67, 82f.

68 Vgl. Titel des Buches (wie Anm. 67).

69 BUSENBAUM, *Lilien* (wie Anm. 67), 100.

70 Ebd.

71 Ebd., 82f.

### 3. *Vollkommenheit* in Frauenzeugnissen

Im Zentrum der Untersuchung stehen nun die verbalen Textzeugnisse Mary Wards und Luisa de Carvajals, die gleichzeitig auf nonverbale, ritualisierte Handlungsformen verweisen, deren Berücksichtigung überaus lohnend ist. Voraussetzung des Strebens nach Vollkommenheit ist bei Mary Ward nicht die Zugehörigkeit zum Religiosenstand, sondern eine Haltung, die sich in der Verbindung von *actio* und *contemplatio* artikuliert. Zugang zur Vollkommenheit in der Welt erhalte man nicht automatisch durch die feierliche Profess und schon gar nicht durch eine rein kontemplative und auf das eigene Seelenheil ausgerichtete Lebensweise, sondern in der Zuwendung zum Nächsten, die Gott dem Individuum ins Herz einpflanze<sup>72</sup>. Dies ähnelt den Argumenten der spätmittelalterlichen Devoten, bezogen auf ihre Bevorzugung einer *theologia mystica* und einer praktischen Spiritualität. Deutlich wird dies in Ansprachen Mary Wards:

*Ihr müst liebe reich seyn gegen alle/und dises muß seyn aus purer Lieb Gottes/wofern ihr aber dises nit seyet/so werdet ihr armseelig in euch selbst seyn. [...] Welche Vereinigung/und Erhöhung zu Gott zwar in anderen Gott verlobden Ständen das Zihl/und End seye/in dem Stand ihres Instituts aber/allwo man auch um das Heyl des Nächsten arbeiten müsse/wohl ein Verhindernus seyn könne<sup>73</sup>.*

Weder die Zugehörigkeit zum Stand der *sanctimoniales* noch die Geschlechtsfrage seien daher Maßstab zur Festlegung dessen, was Vollkommenheit sei, denn es gelte allein Gottes Vorsehung. Der Stellenwert, den Mary Ward dem Thema beimaß, wird deutlich in einer hohen Anzahl an Kommentaren, von denen einige exemplarisch angeführt werden:

*It is not veritas hominum verity of men nor veritie of weomen but veritas Domini and this veritie wemen may have as well as men, if we fayle it is for want of this verity and not because we are weomen<sup>74</sup>.*

*I would to god that all men would understand this veritie that weomen if they will may be perfect, and if they would not make us believe we can doe nothing, and that we are but weomen, we might doe great maters<sup>75</sup>.*

*[D]ivers Religious also booth men and wemen have lost ther fervor because they have ben unmindfull of this preventing grace which is a guift of god and a singe of predestination [...]<sup>76</sup>.*

*God [...] him self moved me to begin; that all good comes from him; that my will to know and doe his ys necessary to bring to perfection the good he will have wrought in my soule<sup>77</sup>.*

72 Vgl. Mary WARD, Exerzitienaufzeichnungen, Lüttich, (10.) Oktober 1619, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 468–477 (Nr. 213), hier: 475.

73 Bruchstücke aus Ansprachen Mary WARDS, in: Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645, Bd. 3 (Corpus Catholicorum 47), hg. v. Ursula DIRMEIER, Münster 2007, 538–540 (Nr. 1531 F), hier: 539. Die Ansprache ist im deutschen Wortlaut wiedergegeben in der *Tugendschul* Markus Fridls.

74 Drei Ansprachen Mary WARDS (Mitschrift), (Saint-Omer), Dezember 1617, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 357–366 (Nr. 166), hier: 358.

75 Ebd.

76 Ebd.

77 Mary WARD, Gebetsaufzeichnungen, in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 495f. (Nr. 225 A), hier: 495.

In diesen Stellungnahmen steht Mary Ward gänzlich in der Argumentation der Devoten<sup>78</sup> des späten Mittelalters. Dies impliziert zudem, dass Vollkommenheit auch nicht durch das Ablegen von Gelübden oder die unhinterfragte Unterstellung unter einen Beichtvater erlangt werden könne:

*An other cause of loose of fervour may be that many Religious after they have made their vows thinke they are secure: with you it is not so: for after you have made yours: you may be put fourth if you be not as you should be. For though sum superiours will pamper them and seek by all meanes to preserve them, the providence of god will ever be such, that they will endanger to put themselves out. I besech you all for gods love to love verity and true dependence and not to adhere to this superior, to this Father or this creature for affection so that if they be loost all is loost<sup>79</sup>.*

Das Wirken der Frauen werde also entscheidend durch ein falsches und konstruiertes Geschlechts- und Standesverständnis der Männer begrenzt und sei schädlich für alle. Damit verweist sie zugleich auf die von Menschen forcierte Differenzierung sowie die kulturelle wie gesellschaftliche Markierung der Kategorien Geschlecht oder Stand, die jedoch nicht der Wahrheit Gottes entspreche. Allein Gott bestimme, was religiöse Vollkommenheit ausmache, denn es sei sein *donum perfectum: from whom all vocations to religious perfection must come and not from man, [...] and that God, and not man should give vocations*<sup>80</sup>.

Diese Sicht beinhaltet eine Kritik am bestehenden Kirchenrecht. Den Fokus ihrer eigenen Argumentation setzt Mary Ward stattdessen auf spirituelle Aspekte der Lebensweise, die kontemplative Verinnerlichung mit aktiv betriebenen Apostolat zu verbinden sucht<sup>81</sup>:

- *Prayer – spiratall etc.* (mystische Kontemplation): *Leavinge my self, and all in him and his will.*
- *Exteriour etc.*: Seelsorge, Apostolat, Caritas
- *Corporall etc.*: äußeres Erscheinungsbild (Habit), Nachtwachen, *disciplin*<sup>82</sup> und Mortifikation.

Interessant ist die Verknüpfung nicht nur von Kontemplation und Aktion<sup>83</sup>, sondern die zusätzliche Hervorhebung des zeichenhaft-körperlichen Aspekts dieser Haltung. Die

78 Als Devoten werden hier die Anhänger der Devotio moderna bezeichnet, die nicht mit den frühneuzeitlichen Devotessen zu verwechseln sind, die sich durch eine bestimmte parteipolitische Orientierung oder durch einen speziell in Adelskreisen vorzufindenden frommen Lebensstil auszeichneten. Zu Letzteren liegt eine Untersuchung vor von 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 (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 31), hg. v. Heinz SCHILLING u. Marie-Antoinette GROSS, Berlin 2003, 191–214.

79 WARD, Gebetsaufzeichnungen (wie Anm. 77), 359.

80 Mary WARD, Gründe, weshalb die Englischen Fräulein ihre Lebensweise nicht ändern können (Rom, 1622 Jahresanfang), in: DIRMEIER, Mary Ward. Quellen Bd. 1 (wie Anm. 10), 603–605 (Nr. 301), hier: 604.

81 WARD, Exerzitienaufzeichnungen (wie Anm. 72), 469–471.

82 In der Frühen Neuzeit meint *disciplina* nicht nur eine asketische Übung, sondern wird zugleich synonym mit der (Selbst-)Geißelung verwendet oder deutet auf das Instrument, die Geißel, hin. Vgl. Jean LECLERCQ, Art. Askese. A. Christliche Askese, in: LMA 1, 1980, Sp. 1112–1115, hier: 1114.

83 Allein auf diese Verbindung richtete die bisherige Semireligiosenforschung ihr Augenmerk.

Lebenshaltung wird veräußerlicht, theatralisiert und somit auch ritualisiert. Der Körper wird zum nonverbalen Medium des Diskurses über den Stand der Vollkommenheit. Die gewählte Form der körperlichen Askese wird hier nicht in erster Linie als Akt der büßenden Reinigung gesehen, wie es die traditionelle Deutung suggeriert, sondern sie dient vor allem dem *Kampf* um Akzeptanz, anschaulich gemacht im Kampf gegen den eigenen Körper. In Anlehnung an Niklaus Largiers Untersuchung zur Theatralität des asketischen Martyriums in der Alten Kirche überzeugt seine These vom Marker des Übergangs von der *alten* zur *neuen* Natur/Schöpfung des Menschen, indem die Zerstörung körperlicher Integrität zur Figuration des Neuen führe<sup>84</sup>. Wendet man diese These auf Mary Ward – wie auch auf Luisa de Carvajal – an, symbolisiert die (radikal-) körperliche Askese der frühneuzeitlichen semireligiösen Frauen den Übergang vom Laienstand zum Stand der Vollkommenheit, weshalb das Ritual sowohl diskursiv wie zugleich performativ wirkt. Grundlegendes Paradigma hierbei sei – so P. Burschel – das Martyrium<sup>85</sup>, das gerade im Reformstreben der frühneuzeitlichen Semireligiösen einen breiten Raum einnimmt.

Mit ihrer Frauengemeinschaft, der *Compañía de la soberana Virgen María, Nuestra Señora*, strebte auch Luisa de Carvajal nach einem »Leben der Vollkommenheit«<sup>86</sup>, das sich an den evangelischen Räten ausrichtete, und zwar an den für die Gesellschaft Jesu relevanten<sup>87</sup>. Eine klausurierte Lebensweise lehnte sie ab, denn das Vollkommenheitsideal wollte sie »mit öffentlichem Beispiel«<sup>88</sup> in der Welt leben, und dennoch »ähnlich einem Kloster«<sup>89</sup>. Die Vollkommenheit gedachte sie auf verschiedenen Ebenen zu erreichen: durch die Imitation der Urkirche<sup>90</sup>, die Einübung in die Tugenden und ins Gebet<sup>91</sup> sowie die Befolgung der evangelischen Räte, »zumindest das [Gelübde] der Armut und Keuschheit«<sup>92</sup>. Es fällt an dieser Stelle die Nachgewichtung des Gehorsamsgelübdes auf, was signifikant für ihren stets ambivalenten Umgang mit Autoritäten ist.

Den Begriff der Vollkommenheit setzte Luisa de Carvajal mit dem Terminus der »heroischen Tugend«<sup>93</sup> in eins und sprach von ihrer Gemeinschaft als einer »Gesellschaft der Tugendhaftesten«<sup>94</sup>, also auch der *Vollkommenen*. Dies wiederum lässt die Schlussfolgerung zu, dass sie die Frauen ihrer ordensähnlichen Vereinigung implizit dem *Stand der Vollkommenheit* zuordnete. Sie untermauerte den Sachverhalt quasi-rechtlich, indem

84 Vgl. Niklaus LARGIER, Das Theater der Askese. Gewalt, Affekt und Imagination, in: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit (Transformationen der Antike 14), hg. v. Werner RÖCKE u. Julia WEITBRECHT, Berlin/New York 2010, 207–221.

85 Vgl. ebd., 207. P. Burschel spricht treffend von einer frühneuzeitlichen Kultur des Martyriums: Peter BURSCHEL, Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit, München 2004.

86 CARVAJAL Y MENDOZA, Epistolario y poesías (wie Anm. 34), 256: *vida de perfección* (Übers. ins Deutsche von MBM).

87 Dazu gehörten neben Armut, Keuschheit und Gehorsam noch das vierte der direkten Unterstellung unter den Papst.

88 CARVAJAL Y MENDOZA, Epistolario y poesías (wie Anm. 34), 300 und 333: *con público ejemplo* (Übers. ins Deutsche von MBM).

89 Ebd., 333: *como un monesterio* (Übers. ins Deutsche von MBM). »Como« wird hier übersetzt mit »ähnlich«, denn es handelte sich eben nicht um ein Kloster im traditionellen Sinn.

90 Vgl. ebd., 276.

91 Vgl. ebd., 399.

92 Ebd., 333: *a lo menos de pobreza y castidad* (Übers. ins Deutsche von MBM).

93 Ebd., 399: *virtud heroica* (Übers. ins Deutsche von MBM).

94 Ebd., 399: *compañía de las más virtuosas* (Übers. ins Deutsche von MBM).

sie vor ihrem Beichtvater ein »Gelübde der höchsten Vollkommenheit«<sup>95</sup> ablegte, worunter sie die spirituelle Praxis der *Unterscheidung der Geister* verstand. Sie konstatierte: Müsse in Eile eine (Gewissens)Entscheidung getroffen werden, so obliege es ihr selbst, mit ihrem eigenen Verstand eine Entscheidung zu treffen. Nur wenn sie von Zweifeln geplagt würde, obliege es ihrem Beichtvater, für sie die richtige Entscheidung zu treffen. Der Handlungsspielraum, den sie hier durch die erstgenannte Möglichkeit für sich selbst eröffnete, war enorm. Sie nutzte dies auch zur Festlegung dessen, was Vollkommenheit bedeute, wenn sie in ihrer Regel für ihre lediglich ordensähnliche Gemeinschaft schreibt: »Jedoch versichere ich euch, dass es für die göttliche Majestät akzeptabel sein wird, wenn ihr wirklich nach der höchstmöglichen Perfektion hier in England strebt«<sup>96</sup>. Allein der göttliche Wille und das innere Streben nach dessen Erfüllung zählten, nicht äußerliche Kriterien wie die kirchenrechtlich abgesicherte Zugehörigkeit zum Ordensstand.

Auch eine bestimmte Frömmigkeitsübung sei maßgeblich zur Erlangung der Vollkommenheit, nämlich die Selbstkasteiung als bereits im Leben realisierte Form des höchsten christlichen Ziels: das Martyrium. Hierzu legte sie ein eigenes »Martyriumsgelübde«<sup>97</sup> ab und machte körperliche Bußübungen in ihrer *Regel* verpflichtend für ihre Gefährtinnen<sup>98</sup>. Hauptziel der Gemeinschaft Luisas war die katholische Mission in gegenreformatorischer Ausrichtung, die letztlich im Martyrium enden sollte: »Hoffentlich können wir unseren Weg mit einem gewaltsamen und glückseligen Tod beenden zum Zeugnis für den heiligen katholischen Glauben!«<sup>99</sup>

(Körper)Asketische Ritualität kann also auch bei Luisa de Carvajal als performativ-diskursiver Beitrag der Frauen zum Thema der Vollkommenheit gelten, da sie erstens eine weithin gelebte Praxis in Frauenklöstern seit dem Mittelalter darstellte, die nach außen dem Heiligkeitideal Vorschub leistete. Je mehr sich die Frauen kasteiten, als umso frommer, heiliger und auch vollkommener wurden sie betrachtet. Zweitens handelte es sich um eine den Frauen mögliche Form, Aufmerksamkeit zu erregen und Gehör zu finden, da ihr Schriftschaffen grundsätzlich unter dem Generalverdacht der Häresie stand. Die Körpersprache vermochte es hingegen, eine enorme Kraft zu entfalten, wie sie für uns heute nicht mehr allzu leicht zugänglich ist. Vielleicht können die verschärften Askesepraktiken in Frauengemeinschaften mit ungesichertem Status auch als Kompensationsversuch für die gefährdete Lebensweise in der Welt gesehen werden, wie sie in einem klausurierten Orden nicht bestand. Das Ritual wird hierbei zum nonverbalen diskursiven Symbol einer spirituell-asketischen Haltung, die als höherwertig als der tatsächliche und kirchenrechtlich abgesicherte Stand gedeutet wurde.

95 Vgl. Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos de la Venerable doña Luisa de Carvajal y Mendoza*, hg. v. Juan FLORS, eingel. u. komm. v. Camilo M.<sup>a</sup> ABAD, Barcelona 1966, 243f., voto de mayor perfección (Übers. ins Deutsche von MBM). Aus dieser Edition liegen in einer deutsch-spanischen Quellenedition folgende Texte vor: Testament und Kodizill, Die Regel für die »Gesellschaft Mariens« und die Gelübde, in: BILL-MRZIGLOD, *Luisa de Carvajal y Mendoza* (wie Anm. 17), 502–532.

96 CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos* (wie Anm. 95), 324: *mas yo os aseguro que será muy acceptable a la Majestad divina, si tratareis de veras de toda la perfección posible aquí en Inglaterra* (Übers. ins Deutsche von MBM).

97 Vgl. ebd., 245: *voto de martirio* (Übers. ins Deutsche von MBM).

98 Vgl. ebd., 329.

99 Ebd., 319: *¡Ojalá rematasemos nuestro camino con violenta y dichosa muerte, por la confesión de la santa fe católica!* (Übers. ins Deutsche von MBM).

#### 4. Konklusion

Der Diskurs der Männer über den (semireligiösen) Stand der Vollkommenheit unterscheidet sich wesentlich von dem der Frauen. Während es den männlichen Befürwortern um eine juristische Absicherung des Standes bei moraltheologischer Hervorhebung der Bedeutung der Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams gegenüber dem Beichtvater ging, betonten die Frauen ihre Autonomie von Autoritäten außer derjenigen Gottes. So bemühten sich die Männer in erster Linie um die Integration der Frauengemeinschaften ins traditionelle klösterliche Umfeld mit den dazugehörigen rechtlichen Rahmenbedingungen, die Frauen hingegen forcierten eine spirituell begründete dezidierte Abgrenzung zum klassischen Ordensmodell. Der Diskurs über den Stand sei – so argumentieren insbesondere die Frauen – ein von Menschen hervorgebrachter und entsprechend zu hinterfragen. Ihre spirituell-theologische Argumentation zusammen mit einer ritualisierten, körperlich-asketischen Frömmigkeitspraxis, zielte schließlich auf Ordens- und Kirchenreformen. Die Frauen schalteten sich damit äußerst konstruktiv in den frühneuzeitlichen Diskurs ein, indem sie den Aspekt der Vollkommenheit aufs Engste mit dem Ineinander von geistlicher Gesinnung und praktischer Lebensweise verknüpften.

Der Stand der Vollkommenheit wurde entgegen den starren gesetzlichen Regelungen und Festschreibungen sowohl von den befürwortenden Männern als auch den Frauen, jedoch in unterschiedlichen Graden, dynamisch gedacht. Die Bestimmung des vollkommenen Standes war handlungsorientiert und nicht mehr alleine an rechtliche Normierungen wie Klausur und feierliche Gelübde geknüpft. Stattdessen wurden die Wechselwirkung von *contemplatio* (Mystik) und *actio* (Mission, Mädchenerziehung, Katecheseunterricht, karitatives Engagement, Apostolat) sowie die *Lebenshaltung* statt des *Lebensstandes* betont. Dies untermauert die anfänglich vorgestellte These einer nicht starren Ständeordnung<sup>100</sup>, wie sie die präskriptiven Quellen suggerieren. Vielmehr lässt sich anhand des hier vorgestellten Diskurses um den Stand der Vollkommenheit die komplexe prozessuale Charakteristik mentaler und gesellschaftsverändernder Umbrüche ablesen. Nonverbale Zeichenhandlungen wie asketische Körperrituale erweisen sich darüber hinaus neben den Wortäußerungen als bedeutende Zeugnisse und verdienen als performativer Beitrag zum Diskurs hohe Beachtung.

Der frühneuzeitliche Diskurs über den Stand der Vollkommenheit offenbart die Historizität und Konstruiertheit dieses Gegenstandsbereiches der frühneuzeitlichen Gesellschaft, der diskursiv hervorgebracht wurde und dessen *Naturgegebenheit* bereits zeitgenössisch in Frage gestellt war.

<sup>100</sup> Vgl. die zu Beginn bereits vorgestellten Überlegungen von OEXLE, Stände und Gruppen (wie Anm. 2).