

Auszug aus

RELIGION UND POLITIK

Herausgegeben vom
Exzellenzcluster „Religion und Politik“
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

www.religion-und-politik.de

Band 7

„Als Mann und Frau schuf er sie“

Religion und Geschlecht

Herausgegeben von

Barbara Stollberg-Rilinger

ERGON VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Exzellenzclusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder.

Umschlagabbildung:
Ausschnitt aus der Schöpfungsgeschichte, Schedelsche Weltchronik, 1493, wikipedia.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2014 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Umschlaggestaltung: Exzellenzcluster „Religion und Politik“ / Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISSN 2195-1306
ISBN 978-3-95650-011-4

Inhaltsverzeichnis

<i>Barbara Stollberg-Rilinger</i> Einleitung.....	9
<i>Ann-Catbrin Harders</i> Eine Frage von Herrschaft. Religion und Geschlecht im alten Rom	17
<i>Sita Steckel</i> Perversion als Argument. Sex und Geschlechterordnung in innerkirchlichen Polemiken des lateinischen Hoch- und Spätmittelalters.....	47
<i>Eva Schlotbeuber</i> Neue Grenzen und neue Möglichkeiten. Religiöse Lebensentwürfe geistlicher Frauen in der Umbruchzeit des 12. und 13. Jahrhunderts.....	87
<i>Manuel Borutta</i> Kulturkampf als Geschlechterkampf? Geschlecht als Grenze der Säkularisierung im 19. Jahrhundert	109
<i>Werner Freitag</i> Trösterin der Betrübten, Jungfrau, Mutter und Möhne. Pastorale Konzepte und weibliche Frömmigkeit im Bistum Münster um 1900	139
<i>Christina von Braun</i> Fundamentalismus und Geschlecht	165
<i>Bijan Fateb-Moghadam</i> Religiös-weltanschauliche Neutralität und Geschlechterordnung. Strafrechtliche Burka-Verbote zwischen Paternalismus und Moralismus.....	181
<i>Titia Loenen</i> Women, Law and Religion. Dealing with (Potential) Conflicts between Freedom of Religion and Gender Equality from a Human Rights Perspective	215
<i>Khola Maryam Hübsch</i> Zwischen Gewaltopfer und Haremsphantasie. Zum Selbst- und Fremdbild der muslimischen Frau.....	227

Elisa Klapbeck

Frauen im Rabbinat.

Feministische Aufbrüche im Judentum

von der ersten Rabbinerin Regina Jonas bis heute267

Marianne Heimbach-Steins

„... nicht mehr Mann und Frau“ (Gal 3,28).

Geschlecht und Geschlechterverhältnisse –

Provokation für Kirche und Theologie279

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren..... 295

Neue Grenzen und neue Möglichkeiten

Religiöse Lebensentwürfe geistlicher Frauen in der Umbruchzeit des 12. und 13. Jahrhunderts

Eva Schlottheuber, Düsseldorf

Die mittelalterlichen Frauenklöster waren seit den frühchristlichen Anfängen ein besonderer Lebensraum. Das Klosterleben bot den geistlichen Frauen einerseits große Entfaltungsmöglichkeiten, so durch den Erwerb literater Bildung, war aber andererseits auch in besonderer Weise begrenzt. Zu den Begrenzungen zählte vor allem die strenge Klausur, die schon Caesarius von Arles († 542) in seiner „Regel für die heiligen Jungfrauen“ (*Regula Sanctarum Virginum*) für die Gemeinschaft seiner Schwester Caesaria gefordert hatte. Die Einschließung der Frauen sollte die Grundvoraussetzungen für ihr geistliches Leben garantieren: Keuschheit, persönliche Armut und die Kenntnis des gelehrten Lateins für ihren Vollzug der Liturgie.¹ Durch diese von der laikalen Welt deutlich unterschiedenen Lebensbedingungen wurden die Frauenklöster zu einem ‚Sonderraum‘, zu einer von den Frauen wie von den Familien geschätzten Alternative zu Familie und Heirat.

Trotz der getrennten Lebensbereiche waren die Klostersgemeinschaften eng mit der mittelalterlichen Gesellschaft verbunden. Hinter den Frauenkonventen standen in der Regel nicht nur die Gründerfamilien, sondern auch die mit ihnen durch Heirat oder Lehnsbande verbundenen Kreise – die *frunde* –, deren weibliche Mitglieder oft über Generationen in den Konventen vertreten waren. Die Bindungen der Familien zu den Frauenklöstern waren oft wesentlich enger als zu den Männerkonventen. Hier kam man zu hohen Festtagen zusammen, hier feierte man gemeinsam und nicht selten mit großem Aufwand die geistliche Heirat der Töchter, wenn sie den Schleier nahmen.² Durch die Schenkungen der Familien beim Eintritt der Töchter und die Stiftungen für die Verstorbenen vergrößerte sich stetig der Grundbesitz der Konvente: Die Frauenklöster wurden ebenso wie die Männerkonvente zu sozialen, ökonomischen und religiösen Zentren. Zwar begrenzten die Klostermauern den physischen Aktionsradius der Frauen, doch hatten sie als hochangesehene Vermittlerinnen zwischen Gott und der Welt, über ihre Literaturnetze, ihre engen Beziehungen zu den einflussreichen regionalen Familien und über ihre wirtschaftliche Bedeutung, erheblichen Einfluss auf die Laiengesellschaft.

Die innere Ausformung ihres geistlichen Lebens, die religiösen Vorstellungen, Rollenmodelle und das Selbstverständnis der Frauen blieben jedoch über die Jahrhunderte nicht gleich: Sie entwickelten sich vielmehr im Wechselspiel mit den

¹ S. *Caesarii Arelatensis episcopi Regula Sanctarum Virginum*; vgl. *Muschiol*, *Famula dei*.

² *Schlottheuber*, *Klostereintritt und Bildung*, 140–145.

religiösen und den sozialen Bedingungen und Bedürfnissen ihrer Zeit. Umgekehrt wirkten ihre religiösen Lebensentwürfe auf die Gesellschaft zurück, da die geistlichen Frauen durch die besondere Lebensform eine Vorbildfunktion in der mittelalterlichen Gesellschaft ausübten. Die vielschichtigen Beziehungen und Interdependenzen zwischen dem ‚Sonderraum‘ Kloster und der Laiengesellschaft erhelten deshalb in besonderer Weise den Wandel der mittelalterlichen Gesellschaft. Auch die heute übliche Vorstellung, dass die Nonnen ein zurückgezogenes Leben in Klausur führten, ein einheitliches Ordenshabit trugen und unter der Obhut eines Propstes lebten, ist das Ergebnis eines historischen Prozesses. Es ist deshalb interessant, welche gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen diesen speziellen geistlichen Lebensentwurf geformt haben und welche konkurrierenden Möglichkeiten sich neben und in Konkurrenz zu diesem Ideal etablierten.

Bereits im Frühmittelalter entstand im römisch-deutschen Reich eine vielfältige Frauenklosterlandschaft vorwiegend in den königsnahen Landschaften.³ Die Mitglieder des ottonischen Herrscherhauses stifteten im 10. Jahrhundert zahlreiche Frauenklöster vor allem in ihrem Besitzzentrum um den Harz. In Essen, Gandersheim oder Quedlinburg leiteten Mitglieder der ottonischen Königsfamilie die überwiegend hochadeligen Gemeinschaften, in Süddeutschland übernahm das hochadelige Geschlecht der Agilofinger diese Gründer- bzw. Stifterfunktion.⁴ Die Nähe zum Herrscherhaus ermöglichte diesen Frauenkommunitäten einen erheblichen politischen Einfluss und führte dazu, dass die Nonnen besondere Aufgaben für ihre Familien übernahmen. Sie leisteten Fürbitte und das Gebetsgedenken für die verstorbenen Mitglieder der Familie (*memoria*), sie übernahmen die Ausbildung der zunächst meist hochadeligen Mädchen und Frauen und zum Teil auch der Söhne. Die Klöster dienten als Zentren des Besitzes und als besondere Orte der Herrschaftsrepräsentation. Durch die Übernahme der *memoria* und ihre Fähigkeit, lesen und schreiben zu können, bewahrten die gelehrten Frauen zugleich die Erinnerung an Herkunft und Taten der Stifterfamilien. Die königsnahen Konvente dienten damit in gewisser Weise als ‚Gedächtnis ihrer Herrschaft‘ und diese wichtige gesellschaftliche Funktion bestimmte grundlegend ihre soziale Stellung innerhalb der Gesellschaft. Da sie als Mitglieder des Hochadels auch ‚zur Herrschaft berechtigt‘ waren, führten und überwachten sie die oft weit ausgedehnte Klostergrundherrschaft und griffen in besonderen politischen Situationen auch aktiv in die politischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit ein.

Aber eben diese enge Verbindung von Reichspolitik und geistlichem Leben stieß im Laufe des Investiturstreits um die Wende zum 12. Jahrhundert zunehmend auf Kritik. Die Reformkreise formulierten Aufgabe und Selbstverständnis der geistlichen Frauen jetzt grundlegend neu. Sie kritisierten die mit dem politischen Eingreifen verbundene Überschreitung der Klausurvorschriften, die Auflösung des Gemeinschaftslebens und die Geringachtung der Ordensregel insgesamt.

³ Röckelein, Klostergründungen im Vergleich.

⁴ Althoff, Ottonische Frauengemeinschaften.

Gleichzeitig wurde die Stellung der geistlichen Frauen in einer strenger hierarchisch geordneten Kirche neu bestimmt und ihr Handlungsspielraum für die Zukunft tiefgreifend beschnitten. Als Reaktion darauf entstanden mit der religiösen Bewegung des 12. und 13. Jahrhunderts neue Formen weiblichen geistlichen Lebens wie die Zisterzienserinnen oder die weiblichen Zweige der Bettelorden und semireligiöse Gemeinschaften wie die Beginen mit neuen Frömmigkeitsformen. Sie erzwangen konkurrierend zur tradierten Form der in Klausur lebenden Nonnen neue und flexiblere Formen religiösen Lebens, angepasst an eine sich ausdifferenzierende Gesellschaft. Die Entwicklung in der Umbruchzeit des 12. Jahrhunderts ist besonders interessant, weil sich jetzt ein spezifisches Selbstverständnis weiblichen geistlichen Lebens entwickelte, das sich in bedeutsamer Weise von den Aufgaben und dem Zuschnitt der Mönchsgemeinschaften unterschied. Die Erziehung und Ausbildung der zukünftigen Nonnen spiegeln dabei wie in einem Prisma das intendierte religiöse Ideal, also die weiblichen Rollenmodelle der Zeit. Eine Reform oder Neuformulierung ihres religiösen Lebens war über kurz oder lang mit einer neu gewichteten Erziehung der Eintretenden verbunden, um die nächste Generation im Sinne der eigenen Vorstellungen formen zu können. Der Aufnahme und Ausbildung der Mädchen, die für ein religiöses Leben bestimmt waren, kommt deshalb besonderes Gewicht zu. Als Schnittstelle zwischen Kloster und laikaler Gesellschaft können die rechtlichen Formen und Rituale des Klostereintritts besonderen Aufschluss darüber geben, welche Erwartungen die Familien mit einem geistlichen Leben ihrer Töchter verbanden.

1 Ausbildung und Erziehung in den ottonischen Frauenkonventen

Die Lebensbeschreibung (*vita*) der Hathumod von Gandersheim, der ersten Äbtissin des im 9. Jahrhundert von den Liudolfingern gegründeten Hausstifts, bietet einen seltenen Einblick in den Ausbildungsweg und die Erziehung der für den geistlichen Stand bestimmten Mädchen.⁵ Die fünfjährige Tochter Hathumod hatten die Eltern in das hochadelige Stift Herford gegeben, wo sie von ihrer Großmutter Aedila erzogen und zur Nonne geweiht wurde. Die Ausbildung im regelstrengen Herford muss recht gut und tief fundiert gewesen sein, denn die Klosterschülerin erwarb hier ein umfangreiches Wissen, das sie später an die eigene Gemeinschaft weitergab. Hathumod lernte rasch und aus eigenem Antrieb, wozu andere, wie der Biograph bemerkt, mit Schlägen getrieben werden mussten. Als sie 852 mit zwölf Jahren volljährig wurde, übernahm sie das Äbtissinnenamt in der elterlichen Klosterstiftung. Hathumod regierte 22 Jahre lang eine ständig wachsende Gemeinschaft, ehe sie nach längerer Krankheit erst vierunddreißigjährig starb. Die junge Äbtissin erwies sich als begabte Lehrerin, die auf die individuellen Fähigkeiten der ihr anvertrauten Mädchen einzugehen verstand:

⁵ *Agius von Corvey*, *Vita Hathumodae*, 165–189; *Reyer*, *Die Prosavita der Hathumod*.

Eifrig widmete sie sich selbst dem Lesen der (heiligen) Schriften, und liebte mit großer Zuneigung die ebenfalls Eifrigen; die Nachlässigeren aber, die, wie es schien, dennoch einige Fortschritte machen konnten, zwang sie eher durch weniger Vertraulichkeit als durch körperliche Züchtigung (*disciplina*), zum Lernen. Beim Zuhören, Vorlesen und Verständnis der Schrift vermochte fast niemand in dieser Zeit größere Sorgsamkeit, einen lebendigeren Sinn und tiefere Einsicht an den Tag zu legen als sie. Wenn sie irgendetwas, wie es üblich ist, fragen musste, behandelte sie alles so klar und unterschieden, dass sie durch ihre Frage eher zu belehren als zu fragen schien.⁶

Die Lebensbeschreibungen und Chroniken vermitteln uns einen Einblick in die Grundbedingungen von Klostereintritt und Ausbildung: Die Mädchen kamen nicht selten im Kindesalter mit etwa fünf oder sechs Jahren ins Kloster, die Entscheidung für ein geistliches Leben ging auf den Wunsch der Eltern zurück. Mathilde, die 955 geborene Tochter König Ottos I. und erste Äbtissin von Quedlinburg, kam sehr jung – vielleicht direkt nach ihrer Geburt – nach Quedlinburg und übernahm dort elfjährig das Äbtissinnenamt.⁷ Die Tochter Ottos II., Sophie, war vier Jahre alt, als der Vater sie dem Stift Gandersheim übergab. „Am Tag der Übergabe“ bzw. ‚Opferung‘ der Tochter (*in die oblationis*) schenkte der Herrscher dem Kloster reichen Besitz. In der Urkunde wird ausdrücklich auf die gute literate Ausbildung verwiesen, die Sophie in Gandersheim erhalten konnte.⁸ Gandersheim war für das hohe Niveau antik-christlicher Bildungstraditionen berühmt, und die Kanonissen übernahmen den Unterricht des klostereigenen Nachwuchses in der Regel selbst.⁹ So beschrieb auch die berühmte Dichterin Hrotsvit von Gandersheim († 975) die eigene Lehrerin Rikkardis als „äußerst weise und liebenswürdig“ (*sapientissime atque benissime Rikkardis magistre*).¹⁰

Die innermonastischen Quellen bestätigen die frühe Standesfestlegung der Kinder – geistlich oder weltlich – im Alter von fünf bis sieben Jahren. Da die Mädchen, wie auch Sophie von Gandersheim, beim Klostereintritt in der Regel noch minderjährig waren, stellte sich die Frage, wie die Heranwachsenden an den elterlichen Willen gebunden werden konnten. Die Profess konnten sie erst mit dem Erreichen der Volljährigkeit leisten, dann aber auch ohne Einwilligung der Eltern das Kloster verlassen und heiraten. Für einen Klostereintritt im minderjährigen Alter sah das Kirchenrecht prinzipiell zwei Möglichkeiten vor: Die ‚Opferung‘ durch die Eltern (Oblation) oder die *professio tacita*, die ‚stillschweigende Profess‘. Bei der Oblation leisteten die Eltern das Gelübde für ihre minderjährigen Kinder, die sie mit diesem Akt gleichsam an den Altar einer geistlichen Gemeinschaft schenkten bzw. opferten. Dabei wurde die Hand des Kindes mit den Opfergaben Brot und Wein im feierlichen Rahmen einer Messe (des Hochamtes) in ein geweihtes Altar-

⁶ *Agius von Corvey*, Vita Hathumodae, cap. 9, 169 [Übers. E.S.].

⁷ Die Annales Quedlinburgenses, ad annum 955, 468, Anm. 829.

⁸ Die Urkunden Ottos II., Nr. 201, 228 (*sacrae scripturae literas ut ibi ediscat*).

⁹ *Bodarwé*, Sanctimonialia litteratae (2004).

¹⁰ *Hrotsvit*, Opera omnia, Praefatio Liber primus, 2; vgl. auch *Bodarwé*, Sanctimonialia litteratae (2002).

tuch eingewickelt, wodurch der irreversible Akt der Weihe des Kindes vollzogen wurde. Die auf diese Weise an den Altar geschenkten Kinder, die Oblaten, waren in sakraler Hinsicht den Professmönchen bzw. Chornonnen gleichgestellt. Das war bis zur Reformation eine weitverbreitete Aufnahmepraxis insbesondere in den Frauenklöstern. Die Lateinschulen oder Universitäten blieben den Mädchen verschlossen, aber für den sicheren Gebrauch des gelehrten Lateins mussten sie von Kindheit an geschult werden, so dass ein Eintritt im lernfähigen Alter zwischen fünf und sieben Jahren naheliegend erschien. Üblicherweise war dem irreversiblen Akt der Oblation eine Probezeit von ein bis drei Jahren vorgeschaltet. Die Mädchen lebten in dieser Zeit bereits bei dem Konvent und empfangen auch ein ungeweihtes Habit, um ihre Option auf ein geistliches Leben zu verdeutlichen. Bis zur Feier der Oblation konnten die Kandidatinnen das Kloster jedoch ohne rechtliche Konsequenzen wieder verlassen und sich für ein Leben ‚in der Welt‘ entscheiden.

Neben der Oblation war die zweite kirchenrechtlich vorgesehene Möglichkeit die *professio tacita*, die in der Regel als Weihe des Habits vollzogen wurde und in den Quellen deshalb ‚Einkleidung‘ genannt wird. Sie war mit dem Schneiden der Haare verbunden, was der Tonsur der Männer entsprach. Die Übergabe des geweihten Habits bedeutete den Übertritt in den geistlichen Stand – allerdings mit dem Vorbehalt, dass die ‚stillschweigende Profess‘ später von den Heranwachsenden bestätigt werden musste. Als Bestätigung konnte freilich schon das ‚widerspruchslose Tragen‘ des Habits gelten. Sowohl die Oblation als auch die ‚stillschweigende Profess‘ bedeutete den Übertritt in den geistlichen Stand, weshalb die Mädchen mit diesem Schritt auch in rechtlicher Hinsicht den Familienverband verließen und Teil der Klostersgemeinschaft wurden. Die weitere Erziehung und Ausbildung der Kandidatinnen übernahm deshalb der Konvent. Dazu gehörten, neben der eingehenden Kenntnis der Liturgie und manuellen Fertigkeiten, die Beherrschung des gelehrten Lateins und eine Kenntnis der Sieben freien Künste, der *artes liberales*.

Der Ausbildung der zukünftigen Konventsmitglieder fiel eine zentrale Rolle im klösterlichen Alltag zu. Nur eine eingehende Unterweisung vermittelte den Heranwachsenden die theologischen Grundlagen ihres religiösen Lebens als eine unverzichtbare Voraussetzung für den sinnerfüllten Vollzug ihrer liturgischen Aufgaben. Lesen und Schreiben lernte man anhand des Lateins, und die geistlichen Frauen gehörten somit zusammen mit den Klerikern zu der kleinen privilegierten Gruppe der Schriftkundigen. *A primaevio inventutis* – „seit ihrer frühesten Jugend“, heißt es von Gerburg, der Tochter des Meißenischen Markgrafen Rikdag (982–985), hatte sie bereits die *artes liberales* erlernt, als sie 1022 in Quedlinburg noch als Schülerin starb.¹¹ Auch Burgareda starb sehr jung im Jahr 1023, nachdem sie durch die Sorgfalt ihrer Lehrerinnen, der *magistrae*, aufs Beste ausgebildet worden war.¹² Die *artes liberales*, die auch zur Grundausbildung der Kleriker gehörten, um-

¹¹ Die *Annales Quedlinburgenses*, ad annum 1022, 569f.

¹² Ebd., ad annum 1023, 570.

fassten zunächst im Trivium eine Unterweisung in Grammatik, Logik und Rhetorik und dann im Quadrivium Rechnen, Musiktheorie, Geometrie und Astronomie. Das Quadrivium spielte nach der Reform der Frauenklöster möglicherweise keine so große Rolle mehr. Die Notiz einer Essener Stiftsschülerin an ihre *magistra* Felhin aus dem 10. Jahrhundert vermittelt einen Eindruck von dem Schulalltag der Mädchen:

Frau Lehrerin Felhin, gebt mir die Erlaubnis, in dieser Nacht zusammen mit der Lehrerin Adalu zu wachen, und ich bestätige und schwöre euch mit beiden Händen, dass ich die ganze Nacht deklinieren oder lesen oder für unseren Herrn singen will. Lebt wohl und gestattet, worum ich bitte.¹³

Die von anderer Hand hinzugefügte bejahende Antwort lautet: „Gehe mit Gott“. Diese so lebensnah wirkende Notiz war möglicherweise Teil des klösterlichen Schulunterrichts. Auch aus späteren Jahrhunderten kennen wir solche Bitten als Memorierhilfen, die auf den Rand des Pergaments geschrieben wurden und zugleich den richtigen Ausdruck in der Fremdsprache einübten.

Die gelehrte Sprache erschloss den Nonnen nicht nur die mittelalterliche Geisteswelt, sondern auch das kulturelle Erbe der Antike. Die Werke der Hrotsvit von Gandersheim dokumentieren in eindrucksvoller Weise ein breites, an der klassischen Literatur geschultes Wissen. Katrinette Bordarwé konnte für die sächsischen Frauenstifte Essen, Gandersheim und Quedlinburg neben den Grammatikern Donat und Priscian eine eindrucksvolle Zahl antiker Autoren nachweisen: Boethius, Avians Fabeln, Lucans *De bello civili*, Vergil und seinen Kommentator Servius, Terenz, Flavius Josephus und Vegetius.¹⁴ Neben der oft hochadeligen Abstammung wird nicht zuletzt diese Bildung zu dem beeindruckend selbstbewussten Auftreten der Damen in der Öffentlichkeit beigetragen haben. Die Äbtissin Mathilde von Quedlinburg begleitete Kaiser Otto II. nicht nur auf seinen Italienzügen, sondern fungierte als tatkräftige Stellvertreterin Ottos III. in Sachsen, wobei sie sich nicht zuletzt als Leiterin von Stammestagen bewährte.¹⁵ Auch Sophie von Gandersheim besaß einen spürbaren Einfluss auf die Reichspolitik und begleitete den Bruder, Otto III., im Jahr 996 in den Süden. Die Klosterregel oder die Klausur schienen sie nicht einzuschränken. Diese Einbindung der Religiösen in das öffentliche Leben, in Herrschaftsausübung und Politik entsprach in den Augen der Klosterreformer des 11. Jahrhunderts aber keinesfalls ihren Aufgaben. In den Auseinandersetzungen des Investiturstreits entwarf die vor allem mit dem Kloster Hirsau verbundene Reformbewegung ein grundlegend neues Ideal geistlichen Lebens, um dessen Durchsetzung man in der Folgezeit mit allen Kräften rang.

¹³ Zitiert nach: Krone und Schleier, 237.

¹⁴ *Bordarwé*, Bibliotheken in sächsischen Frauenstiften.

¹⁵ *Althoff*, Ottonische Frauengemeinschaften, 41f.

2 *Die Klosterreform des 12. Jahrhunderts und die Stellung der Frau in der Kirche*

Die Frauen, so wollte es die Reformbewegung um die Wende zum 11. Jahrhundert, sollten sich wieder ihren vornehmsten Aufgaben, dem Gebet und der Fürbitte widmen. Nicht der klösterliche Gütererwerb oder die Machterweiterung der Verwandten sollte ihr Denken und Handeln bestimmen, sondern vielmehr die Klosterregel den Maßstab ihres Lebens bilden. Dieses neu gefasste Ideal entsprach als Aufruf zur Umkehr offenbar so tief greifend den Bedürfnissen der Zeit, dass bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts fast alle alten Kanonissenstifte, die eine freie Lebensform und persönlichen Besitz erlaubten, reformiert bzw. zu Benediktinerinnenklöstern mit strenger Klausur reguliert wurden. Auch sollten die Nonnen die Durchsetzung ihrer weltlichen Belange, wie die Leitung der Klostergüter, nicht mehr selbst übernehmen, die sie zu Reisen zu den Klosterhöfen und der persönlichen Aufsicht bzw. der Kontrolle der Maier zwangen. Für diese Aufgaben wurden den Frauen nun Kleriker, die Pröpste, zur Seite, oder besser ‚voran‘-gestellt, die es den Nonnen ermöglichen sollten, die strenge Klausur einzuhalten. Die Pröpste sollten das regeltreue Leben der Frauen ‚bewachen‘, sie in religiösen Dingen anleiten und ihnen die notwendige Literatur vermitteln – ihnen fielen jetzt also umfassende Vermittlungsaufgaben zu. Deshalb wuchs den Pröpsten, als geistlichen Betreuern der Frauen, im Kontext der Reform zunehmende Bedeutung, gleichsam die Rolle eines Vormunds zu.¹⁶ Über die Pröpste wurden die zuvor weitgehend autonomen Frauenkonvente zugleich enger in die Kirchenhierarchie eingebunden. Sie übten eine Art ‚Scharnierfunktion‘ zwischen Kloster und Welt aus und wurden zu einer neuen Zwischeninstanz zwischen den Bischöfen als Vertretern der Amtskirche und den Nonnenkonventen.

Gleichzeitig änderte sich die Stellung der geistlich lebenden Frauen entscheidend durch die zunehmend rationale Durchdringung des Glaubens mit der beginnenden Scholastik, die mit einer wachsenden Bedeutung des kanonischen Rechts einherging. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts formte sich als Folge des Investiturstreits eine strenger gefasste Kirchenhierarchie aus. Die Ausbildung der Kleriker an den Domschulen und Universitäten befähigte und berechtigte sie zur Bibellexegese, zur Predigt und zur Spendung der Sakramente, während das Kirchenrecht den Frauen diese Dinge verbot. Das Verbot war freilich so alt wie die Kirche selbst, doch wurden diese Vorschriften nun im Alltag der Nonnen auch tatsächlich durchgesetzt. Das war ein mühsames Unterfangen, hatten die mächtigen Äbtissinnen zuvor doch vieles selbst übernommen. Noch 1210 musste Papst Innozenz III. den Äbtissinnen energisch ein für alle Mal untersagen, Weihen zu spenden, die Beichte abzunehmen, das Evangelium zu lesen oder zu predigen.¹⁷ Als man die

¹⁶ Hotchin, *Female Religious Life*; Schlotbeuber, *Libertas proprii regiminis*.

¹⁷ Schlotbeuber, *Klostereintritt und Bildung*, 107.

Voraussetzungen für die Sakramentenspendung und die Zuständigkeiten innerhalb der Kirchenhierarchie rechtlich genauer definierte, verschlechterte sich die Stellung der geistlichen Frauen spürbar. Kirchenrechtlich galten auch geweihte Nonnen als Laien¹⁸ – und das wurde jetzt entscheidend, denn um die klare Trennung von Klerus und Laien rang man existentiell in den Zeiten des Investiturstreits. Die Ausbildung und Ausdifferenzierung der Kirchenhierarchie war verbunden mit einem Ausschluss nicht berechtigter Kreise, nämlich der Laien und der religiösen Frauen, von den wesentlichen Aufgaben der Kleriker. Im Zuge dieser veränderten Auffassungen, die mit einer überhöhten Bedeutung des sakralen Raums einhergingen, wurde den Nonnen jeglicher Altardienst und sogar das Betreten des Altarraums verboten, der den Klerikern vorbehalten blieb.¹⁹ Infolgedessen manifestierte sich die veränderte Stellung der geistlichen Frauen auch im Raum: Es entstanden die für das Spätmittelalter so typischen Westemporen der Frauenklöster. Die Nonnen wurden aus dem Chorraum, der jetzt den Klerikern vorbehalten blieb, verbannt, da die räumliche Nähe ihres Chorgestühls zum Hochaltar nun offenbar unangemessen erschien. Für sie wurden im Westen der Kirche, dem traditionellen Bereich der Laien, ein eigener Raum geschaffen, die sogenannten Nonnenemporen: Gegenüber den Laien erscheint ihre Stellung somit erhöht, aber deutlich abgegrenzt vom Sakralraum der Kleriker mit dem Hochaltar im Chor. Die neue Ordnung und die Exklusion nicht berechtigter Kreise, der Laien und der Nonnen, vom sakralen Raum war somit im mittelalterlichen Alltag direkt erfahr- und ablesbar.

Als Begründung für den Ausschluss und der damit verbundenen Minderstellung der Frau verwiesen die Theologen auf die geringere Fähigkeit zur Gotteserkenntnis, die nach mittelalterlicher Vorstellung nur der *ratio*, also dem erhabens-ten Teil der Seele, möglich war.²⁰ Einer Gotteserkenntnis über die Vernunft stand bei den Frauen jedoch entgegen, dass ihre intellektuellen Fähigkeiten als von Natur aus geringer und zu klarer Erkenntnis weniger fähig eingeschätzt wurden. Diese Vorstellungen hatte man bereits aus der Antike übernommen und formte sie nur unter christlichen Vorzeichen weiter aus. So hatte der Kirchenvater Augustinus in Anlehnung an Aristoteles dem Mann die *ratio superior* – also den höheren Verstand, und der Frau die *ratio inferior* zugeordnet. Die Schwäche der Frauen (*infirmitas*), so fasst später der einflussreiche Theologe Thomas von Aquin die gängige Lehrmeinung der Kirche zusammen, führt dazu, dass sich die Seele im weiblichen Körper weniger klar entwickeln kann. Die soziale Unterordnung der Frau unter die *munt*, die Vormundschaft des Mannes, schien diese Auffassung wie naturgegeben zu bestätigen: So wie die Sinne der Lenkung durch den Verstand, die

¹⁸ *Thomas von Aquin*, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, quaestio 38, 1.3, 71: „Virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur“; vgl. *Börresen*, Subordination and Equivalence.

¹⁹ Mit etwas anderem Erklärungsansatz, nämlich bezogen auf die ‚Unreinheit‘ der Frau, *Muschiol*, Liturgie und Klausur; vgl. auch *Muschiol*, Klausurkonzepte.

²⁰ Vgl. zum Folgenden *Schlottheuber*, Klostereintritt und Bildung, 104–111.

ratio, bedurften, so bedurfte ganz selbstverständlich das weibliche Geschlecht der Lenkung durch das männliche.²¹

Die geistige und körperliche Minderstellung der Frau, ihre *infirmitas*, wurde von den Theologen auch mit Rückgriff auf die Genesis, auf die Erschaffung des Menschen, begründet, als Gott Adam seinen Atem einhauchte. Eva zog er hingegen aus der Rippe des schlafenden Adam (1. Mose 2,21), weshalb die Frau als nicht unmittelbar von Gott erschaffen angesehen wurde. Als die Möglichkeiten der rationalen Gotteserkenntnis durch die scholastischen Theologen im 12. Jahrhundert systematisiert und intellektuell immer tiefer durchdrungen wurden, wurde auch der Zugang zum Klerikeramt in dem sich institutionell verfestigten Lehrgebäude der universitären Ausbildung klarer definiert. Das musste Rückwirkungen auf die Stellung der geistlichen Frauen und der Laien haben, die davon prinzipiell ausgeschlossen blieben. Die ausgeschlossenen Kreise formierten sich in der Folgezeit zu einer eigenen Bewegung, der *religiösen Frauen- und Laienbewegung*, die sich einen neuen Platz in einer strenger definierten Hierarchie erkämpfte.²² Das war vielfach verbunden mit einer Hinwendung zur Volkssprache, die sich unübersehbar von dem gelehrten Latein des Klerus absetzte und die in der Mystik ihren ganz eigenen Ausdruck fand.

Die vielfach beobachtete Verschlechterung der Stellung geistlich lebender Frauen im 12. und 13. Jahrhundert ist auf diese Entwicklungen zurückzuführen. Der Regensburger Domscholaster und Verfechter der Reformideen Idung von Prüfening diskutierte um die Mitte des 12. Jahrhunderts ausführlich Stellung und Aufgaben der Nonnen. Eine weitgehende Unterordnung der geistlichen Frauen unter ihre geistlichen Betreuer, die sie anleiten und ihr kontemplatives Leben ‚bewachen‘ sollten, steht für ihn außer Frage. Von allen weltlichen Ränken abgeschnitten, sollten sie ihren religiösen Dienst unter der Aufsicht der Pröpste ausüben. Der hl. Benedikt habe mit Bedacht keine Regel für die Frauen geschrieben, und das sei auch nicht notwendig gewesen, weil sie in jenen Tagen allein der Weisungsbefugnis der Äbte unterstanden hätten.

Diesem Geschlecht ist es nämlich nicht zuträglich, die Freiheit des eigenen Regiments zu gebrauchen, einmal aufgrund ihrer natürlichen Veranlagung zum Wankelmut, dann aufgrund der Versuchungen, die sie von außen anfechten, denen die weibliche Schwäche (*muliebris infirmitas*) nicht widerstehen kann.²³

Ausgeschlossen von der vernunftmäßigen Gotteserkenntnis entfaltete sich das religiöse Leben der Frauen in der Folgezeit deshalb auf einem grundsätzlich anderen Fundament als das der Männer. Während bei den Männern die Annäherung

²¹ Gössmann, Anthropologie und soziale Stellung der Frau.

²² Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter.

²³ Le moine Idung et ses deux ouvrages, cap. 361, 75: „Nullam vero regulam sacris virginibus scripsit nec scribere necesse fuit, quia virginum monasteria illis temporibus tantum sub abbatum regimine custodiebantur. Et consulte! Non enim expedit illi sexui proprii regiminis uti libertate, tum propter eius naturalem mutabilitatem, tum propter temptationes extrinsecus advenientes, quibus muliebris infirmitas non sufficit resistere.“

an Gott über die verstandesmäßige Einsicht, über die *ratio*, entscheidend war, erreichten die Frauen die größtmögliche Annäherung an die sakrale Sphäre über ihre unberührte Körperlichkeit, über die Jungfräulichkeit (*virginitas*) nach dem Vorbild Mariens. Das Ceremoniale des Benediktinerinnenklosters Lüne (15. Jahrhundert) bringt diesen Grundgedanken klar zum Ausdruck: Die *virginitas* mache die Nonnen im Fleisch Christus ‚ähnlicher‘ oder ‚vertrauter‘ (*familiaris*), weil ihr Fleisch wie das Christi keine *corruptio* kenne, was sie zu ihrem Status als Braut Christi prädestiniere.²⁴ Die Nonnen begegneten somit der zunehmenden Verwissenschaftlichung der Theologie und einer rechtlich strenger definierten Kirchenhierarchie, die sie von allen Amtsfunktionen der Kleriker ausschloss, indem sie auf der Basis der Jungfräulichkeit ein spezifisches Selbstverständnis weiblichen geistlichen Lebens entwickelten. Die potentielle Gottesnähe über die unberührte Körperlichkeit wurde in der Folgezeit zu einer ‚Brautschaft Christi‘ ausgestaltet, wobei die Vorstellung der Nonne als Braut des höchsten Königs, als *sponsa Christi*, ihnen ein gleichsam intimes Verhältnis zum Gottessohn ermöglichte. Die Möglichkeiten, die der im spirituellen Sinne verstandenen ‚körperlichen‘ Nähe zu Christus innewohnten, entfalteten die Theologen des 12. Jahrhunderts eindrucksvoll durch die viel diskutierte Verinnerlichung des Glaubens. Insbesondere die Mystik des Zisterziensers Bernhard von Clairvaux († 1153) vertiefte in theologischer Hinsicht das spirituell-intime Verhältnis der Maria zu Christus. Sie führte auch zu einer neuen Bildsprache, die dieses intime Verhältnis visuell ausdrückte und überhöhte.²⁵ Maria, die Erste der Jungfrauen, diente als Rollenmodell für das neue religiöse Fremd- und Selbstverständnis der Nonnen.

Die besondere Stellung der Nonnen innerhalb der geistlichen Hierarchie fand somit ihren angemessenen symbolischen Ausdruck in der Vorstellung ihrer Vermählung mit Christus. Möglicherweise kompensierte ihre Unterordnung unter die Verfügungsgewalt der Kleriker die überhöhte spirituelle Stellung der Nonnen als Bräute des höchsten Königs. Als *Bräute Christi* waren sie für ihre spezifische Aufgabe als Mittlerinnen zwischen Gott und den Menschen geradezu prädestiniert. Ihren Gebeten und ihrer Fürsprache kam in den Augen der Zeitgenossen die höchste Wirksamkeit zu. Die Jungfräulichkeit wurde als unblutiges Martyrium verstanden, wodurch die Nonnen den Märtyrern gleichgestellt waren. Der „Jungfrauenspiegel“ (*Speculum virginum*) veranschaulicht mit der neunzigfachen Frucht ihrer Gebete eindrucksvoll diese hohe Bedeutung und Wertschätzung der from-

²⁴ Klosterarchiv Lüne, Hs. 14, Ceremoniale, fol. 29v.

²⁵ Seeberg, Illustrations in the Manuscripts of the Admont Nuns. Sie belegt anhand der Ikonographie, die in dem Reformkontext des 12. Jahrhunderts im Doppelkloster Admont entstand, den hohen Stellenwert, der besonders der körperlichen Nähe von Christus und Maria beigemessen wurde. Interessant ist in diesem Kontext die im Admonter Nonnenbrevier dargestellte *dextrarum iunctio*, das Verbinden der rechten Hände von Bräutigam und Braut, das schon im römischen Hochzeitsritus die Eheschließung besiegelte. Die *dextrarum iunctio* bringt hier als rechtsrelevante Symbolhandlung die Heirat Christus‘ mit Maria zur Anschauung.

men Werke der geistlichen Frauen.²⁶ In typisch mittelalterlicher Weise entsprach die herausgehobene geistliche Stellung als Bräute des höchsten Königs ihrer oft hochadeligen Herkunft. Doch war dieser Aspekt für die in Klausur lebenden Frauen jetzt nicht mehr mit den Möglichkeiten unmittelbarer politischer Machtausübung verbunden, sondern blieb auf die spirituelle Ebene beschränkt.

Untrennbar verbunden mit der Vorstellung der Nonne als Braut Christi war die Betonung ihrer körperlichen Unberührtheit. Und nicht zufällig entstand eben jener „Jungfrauenspiegel“ (*Speculum virginum*) in den Jahren um 1140, in dessen Zentrum die Begründung und Rechtfertigung der Jungfräulichkeit steht.²⁷ Die verstärkte Bedeutung, die der Keuschheit in diesem Zusammenhang zukam, schien eine strenge Klausur gleichsam zu fordern. Insgesamt umrissen Begriffe wie Keuschheit und Gehorsam, Disziplin und Regeltreue die neue Ausrichtung. Möglicherweise war damit auch eine gewisse Normierung des Habits verbunden. Die neue innere Haltung der Nonnen, so jedenfalls will es Idung von Prüfening, finde ihren überzeugenden Ausdruck im äußerlich demütig-schlichten Erscheinungsbild der frommen Frauen: Die heilige Jungfräulichkeit zeigte sich durch Anzeichen, die sozusagen aus dem Innersten des Menschen hervorscheinen:

Sie [die keuschen Nonnen] sind blass von Angesicht und von Magerkeit gezeichnet, schamhaftig in der Rede, gehorsam beim Zuhören, sparsam in der Speise, enthaltsam beim Trinken, würdig im Gang, ärmlich in der Kleidung. Sie haben eine vom härenen Gewand schmutzige Haut, nicht durch Bäder sorgfältig gepflegt.²⁸

Für das prachtvoll-selbstbewusste und ihrem Stand angemessene repräsentative Auftreten der ottonischen Stiftsdamen war in diesem Ideal kein Platz. Die geforderte Demut und fragile Jungfräulichkeit, so Idung, gelte es vielmehr durch strenge Klausur zu schützen. Infolgedessen kommt er im Zuge der Erörterung, ob Nonnen oder Mönche in gleicher Weise die Klausur einhalten müssten, zu dem Schluss, dass, wenn man frage, welches Gefäß mehr Schutz und Aufsicht benötige, ein gläsernes oder ein goldenes, für die geistlich lebende Frau bildlich gesprochen sozusagen beides zutreffe, Schutz und Aufsicht dementsprechend doppelt ausfallen müssten. Die Lippoldsberger Reformnonnen scheinen in ihrem Dedikationsbild ihres Evangeliars (entst. zwischen 1150 und 1170) diesem geforderten Ideal in Habit und Haltung gut zu entsprechen.²⁹

Die spirituelle Überhöhung der geistlichen Frauen als Bräute des höchsten Königs wurde – in einer für die mittelalterliche Gesellschaft typischen Weise – symbolisch kenntlich gemacht, mit der sogenannten ‚Nonnenkrone‘, die für einige Orden wie die Benediktinerinnen oder Prämonstratenserinnen üblich wurde. Die Birgittinnen tragen bis heute die Nonnenkrone über dem Schleier. Grund und Vorbild

²⁶ *Speculum virginum*, fol. 42v.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ *Le moine Idung et ses deux ouvrages*, cap. 357, 71f. [Übers. E.S.].

²⁹ Lippoldsberger Evangeliar, 2 Ms. Theol. 59, fol. 73v: Widmungsbild mit dem hl. Georg, umgeben von Nonnen des Klosters Lippoldsberg und ihrem Propst Gunther.

für die Krönung der Nonnen war die himmlische Krönung Mariens mit der Erhöhung der jungfräulichen Mutter durch ihren Sohn Christus. Die Nonnenkrone verkörperte als *signum* ihrer Christusnähe einen wesentlichen Bestandteil des Selbstverständnisses der geistlichen Frauen. Sie bestand aus zwei Finger breiten weißen Stoffstreifen, die kreuzweise über den Kopf gelegt wurden und durch ein weißes Band abgeschlossen wurden. An den Kreuzungspunkten befanden sich rote Kreuze als Symbol der Wundmale Christi oder auch Medaillons. Die Nonnenkrönung (oder auch Jungfrauenweihe) stellte die offizielle Anerkennung der Jungfräulichkeit durch die Kirche dar und durfte deshalb nur vom Bischof im Rahmen der so genannten ‚Jungfrauenweihe‘ vollzogen werden.³⁰ Das Ritual der Jungfrauenweihe des *Pontifikale romanum* war dem weltlichen Hochzeitsritual nachempfunden. Die Nonne wurde damit zur *sponsa Christi*, wobei der Bischof in der Zeremonie als Stellvertreter des Bräutigams Christus fungierte. Er legte der Nonne die Krone mit den Worten auf das Haupt: „Empfange das Zeichen Christi, damit Du zu seiner Gemahlin wirst, und, wenn Du in dem heiligen Stand der Jungfräulichkeit bleibst, in Ewigkeit gekrönt wirst.“³¹ Die Nonnenkrone verwies als irdisches Symbol auf die zukünftige Krönung der Jungfrauen im Himmel nach dem Vorbild der Maria, als Auszeichnung für ihr Gelübde der Keuschheit, für ihr unblutiges Martyrium.

Es ist kein Zufall, dass die ersten Belege für Nonnenkronen aus dem 12. Jahrhundert stammen, also zu der Zeit, als sich das neue Ideal ausformte. Abaelard (1079–1142) erwähnt die Nonnenkrone in seiner Regel für Heloise, die bei der Weihe der Nonnen durch den Bischof überreicht wurde und auf der Kreuze aufgenäht waren.³² Und Tenxwind von Andernach gibt uns jene wertvolle Beschreibung der Nonnenkronen, die in dem Konvent der Hildegard von Bingen getragen wurden: Sie trugen ihre Nonnenkronen über dem offenen Haar, in die Goldfäden eingewebt waren und kostbare Medaillons appliziert, die auf beiden Seiten Engel und vorne und hinten ein *Agnus dei* zeigten.³³ Eine solche mit Medaillons geschmückte Nonnenkrone des 12. Jahrhunderts hat sich in der Sammlung historischer Textilien der Abegg-Stiftung auf dem Riggisberg (Schweiz) erhalten, die gut zu der Beschreibung der im Rupertsberger Kloster getragenen Kronen passt.³⁴

Da strenge Klausur und Abgeschiedenheit von der Welt seit der Reform des 12. Jahrhunderts den Handlungsspielraum der Frauen entscheidend beschränkten, erfahren wir über das innere Leben in den Konventen weniger als zuvor. Die ein-

³⁰ *Schlotheuber*, Klostereintritt und Bildung, 167–174.

³¹ *Andrieu*, Le Pontifical Romain au Moyen Âge, 416: „Accipe signum Christi in capite, ut uxor eius efficiaris et si in eo permanseris, in perpetuum coroneris.“

³² *Metz*, La couronne et l'anneau.

³³ *Haverkamp*, Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen, 543.

³⁴ Abegg-Stiftung, Inv. Nr. 5257; *Wetter*, Mittelalterliche Textilien, Kat. Nr. 1; *Wetter*, Von Bräuten und Vikaren Christi. Die hochmittelalterliche Nonnenkrone wurde im Rahmen einer Tagung über mittelalterliche Kleidung entdeckt, vgl. *Schlotheuber*, Best Clothes and Everyday Attire, 146.

zelen Nonnen treten gleichsam hinter dem Idealbild zurück. Ihre Ausbildung veränderte sich und erhielt eine neue Ausrichtung. Sie blieb aber dennoch auf hohem Niveau. Das Bewusstsein, den Neuanfang selbst mitzugestalten, setzte bei den Frauen große Kräfte frei, um die theologischen, aber auch die kirchen- und machtpolitischen Grundlagen des Neuanfangs selbständig zu erfassen. Ihnen wurde jetzt vielfach das Kopieren von Handschriften als neue angemessene Aufgabe übertragen und ihre Bibliotheken füllten sich mit der anspruchsvollen Literatur, die von der neuen verinnerlichten Mystik geprägt war.³⁵ Einen lebendigen Einblick von dem geistigen Leben und den engen persönlichen Verbindungen zu den Reformkonventen der Männer vermitteln die Briefe, die der gelehrte Reinhardsbrunner Bibliothekar Sindold an die Lippoldsberger Nonnen richtete (zwischen 1156 und 1168 zusammengestellt), in dem auch drei seiner Schwestern lebten. In vielen Briefen geht es um Literatur und die Möglichkeiten ihrer Beschaffung, aber zwischen den Zeilen lassen sich auch die tiefen persönlichen Bindungen und der Kampf für die gemeinsamen Ziele erkennen.³⁶

Das neue Ideal weiblichen geistlichen Lebens entwickelte enorme Anziehungskraft. Zwar war die Zeit der mächtigen Äbtissinnen aus königlichem oder fürstlichem Geschlecht in Quedlinburg und Gandersheim, in Niedermünster in Regensburg oder in Frauenchiemsee vorbei, in deren Händen die reichspolitischen Fäden zusammenliefen, doch zog das neue Ideal fast unvorstellbar viele Frauen aus allen Schichten an. Gegenüber den vorangegangenen Jahrhunderten verdoppelte sich allein in der Zeit von 1100 bis 1250 die Zahl der Frauenklöster. Allenthalben sah man neue Gemeinschaften entstehen – „zahlreich wie die Sterne des Himmels“, schreibt um 1220 der kluge und engagierte Förderer der Frauen, Jakob von Vitry.³⁷ Es war eine Blütezeit der religiösen Frauenbewegung unter neuen Vorzeichen.

3 Die religiöse Armutsbewegung des 13. Jahrhunderts

Das streng gefasste Ideal der Nonne als *sponsa Christi*, die sich im Dienst an Gott der Selbsteheiligung, also der *vita contemplativa*, verschrieb, blieb vor allem für die alten Orden gültig. Nicht nur die mit der Nonnenkrone verbundenen Vorstellungen, sondern auch das hohe und exklusive Bildungsideal, das eigentlich eine Entscheidung für ein geistliches Leben im Kindesalter erforderte, machen deutlich, dass diese religiöse Lebensform auf die mittelalterliche Oberschicht zugeschnitten war und wesentlich auf einer strengen Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre basierte. Dieses exklusive Rollenmodell weiblich geistlichen Lebens wurde gegen Ende des 12. Jahrhunderts immer weniger als ausreichend erachtet. Die religiöse Laien- und Frauenbewegung erkämpfte sich, wie bereits erwähnt, um die

³⁵ Beach, *Women as Scribes*.

³⁶ Die Reinhardsbrunner Briefsammlung, insbes. Nr. 34, 35f.

³⁷ Degler-Spengler, *Zahlreich wie die Sterne des Himmels; Felskau, Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus*.

Wende zum 13. Jahrhundert einen neuen Platz in einer strenger gefassten Kirchenhierarchie, die immer weniger Integrationsmöglichkeiten bot. Sie formte gegen das exklusive Rollenmodell der *vita contemplativa* ein neues Ideal, das in Anlehnung an das Leben Christi (*imitatio Christi*), ein Leben in der Welt in persönlicher Armut und im Dienst am Nächsten (*vita activa*) propagierte. Die religiöse Laien- und Frauenbewegung fand mit der volkssprachlichen Mystik ihre eigene spirituelle Ausdrucksform, die sich nicht durch lateinische Bildungstraditionen autorisierte, sondern auf der vollständigen inneren Hinwendung zu Gott, der individuellen Gottesschau, beruhte. Im 12. Jahrhundert waren breitere Bevölkerungskreise nicht zuletzt in den Städten wohlhabend geworden, die sich jetzt auch in religiöser Hinsicht emanzipierten. Sie stellten die Beherrschung des Lateins als Zugangsvoraussetzung für das geistliche Leben in Frage und entwickelten mit der *unio mystica* die Vorstellung eines besonderen Gotteszugangs, bei der sich die Seele durch göttliche Gnadeneinwirkung mit Gott vereinigte. Sie entwickelten also einen Gotteszugang, der im Prinzip nicht der Vermittlung oder Bestätigung durch die Kirchenhierarchie bedurfte.

Wie bei dem monastischen spielte auch bei diesem neuen religiösen Ideal die Körperlichkeit eine große Rolle. Eine tief gehende Verachtung des eigenen Körpers und seiner Bedürfnisse war maßgeblicher Bestandteil der Weltverachtung, die die apostolische Nachfolge (*imitatio Christi*) kennzeichnete. Dementsprechend formulierte die Mystik die Missachtung des eigenen Körpers als eine Voraussetzung für Christusnähe. Charakteristischer Bestandteil des neuen Frömmigkeitsideals – gleichsam als Gegenentwurf zu der elterlichen Entscheidung für den geistlichen Stand im Kindesalter – war der eigene Impetus und eine gewisse intellektuelle ‚Voraussetzungslosigkeit‘. Bei charismatischen Ordensgründern wie bei Franz von Assisi ersetzte die radikale innere Hinwendung zu Gott gleichsam die gelehrte Bildung. Jakobus de Voragine († 1298) gibt unzählige Beispiele dafür in der von ihm zusammengestellten *Legenda aurea* – unter anderem in der Vita der hl. Elisabeth. Die Lebensbeschreibung zeigt die Flexibilität dieses neuen Frömmigkeitsideals, weil die Protagonistin nicht in den geistlichen Stand übertritt.³⁸ Am Königshof inmitten von weltlichem Luxus aufgewachsen, verachtet die kaum Siebenjährige jeglichen Tand und jegliche Ablenkung (*omnia puerilia*). Als Vorbilder und Patrone wählt sie sich stattdessen – weit über ihr Alter hinaus einsichtig – Maria und Johannes, eine Wahl, die das ‚richtige‘ Streben (als *imitatio Christi* begriffen) verdeutlicht. Elisabeth kennzeichnet eben die Ablehnung der ihr von der Umgebung angebotenen traditionellen hochadeligen Erziehung, womit sie die übliche

³⁸ *Iacopo da Varazze*, *Legenda aurea*, Bd. 2, cap. CLXIV [De sancta Elisabeth], 1296 sowie 1298: „¹⁵Dum puella regalibus nutrita deliciis omnia puerilia aut omnino contempneret aut eadem in dei obsequium manciparet ut liquido clareat tenera eius infantia, quanta simplicitate uiguit, quam dulci deuotione incepit! ¹⁶Extunc siquidem cepit bonis assuescere studiis, ludos spernere uanitatis, successus prosperos frangere mundi [...]. ²⁵Nam beatam uirginem dei genitricem in sui patronam et aduocatam et beatum Iohannem euangelistam in sue castitatis custodem elegit.“ *Rener*, *Semina in vallibus iactata*.

höfische Prachtentfaltung und Zerstreuung verneint, die ihre Standesgenossinnen erstrebten. Obgleich des Lesens nicht mächtig, täuscht das Mädchen bei geöffnetem Psalter eifrige Lektüre vor, „damit sie, die Beschäftigte, niemand störe“.³⁹ Hier schwingt nur im Hintergrund die Vorstellung mit, dass die göttliche Botschaft auch dann heilsbringend zu wirken vermag, wenn die Rezipienten sie nicht verstehen. Das Hauptaugenmerk dieser fast lebensnah wirkenden Szene liegt vielmehr darauf, dass die richtige Wahl und Ausübung echter Frömmigkeit keiner besonderen intellektuellen Ausbildung, nicht einmal der Schriftkundigkeit bedurfte. In guter Intention täuscht die zukünftige Heilige erfolgreich ihre Umwelt, die sich damit trotz ihrer Bildung und Lebenserfahrung als ‚dumm‘ erweist.

Dass die ‚richtige Lebensführung‘ keiner besonderen intellektuellen Ausbildung bedurfte, wird in der Vita der heiligen Hedwig (1174–1243) noch deutlicher. Die Andechser Grafentochter und Herzogin von Schlesien mit dem ‚altersweisen Herz in der Kinderbrust‘, unterrichtet der Heilige Geist selbst.⁴⁰ Dahinter treten die Bedeutung der von den Eltern bestellten Erzieher und ihre im Kloster Kitzungen erworbenen Lateinkenntnisse erkennbar zurück. Deren Bemühungen für ihr Kind repräsentieren gleichsam ein konkurrierendes Modell der Lebensbewältigung. Diese Grundgedanken, die mit der Legendenbildung den Charakter der Vorbildlichkeit erhalten, waren zur Entwicklung eines Rollenmodells geeignet, das die Trennung zwischen weltlichem und geistlichem Stand ebenso überwinden konnte wie die Grenzen der mittelalterlichen Ständegesellschaft, die sich im Spätmittelalter unter der Vorherrschaft des Adels immer weiter zu verfestigen begannen. Dennoch war auch für die Kirche unübersehbar, dass die exklusiven Formen monastischen Lebens für Frauen, für die vornehmlich die Benediktinerinnen standen, nicht mehr ausreichend waren für die Anforderungen einer zunehmend urbanen Gesellschaft. Im Ringen der Kirche um Integration dieser religiösen Bewegung ohne die Vormachtstellung in Glaubensangelegenheiten aufzugeben, kam dem Kampf der Clara von Assisi zu Beginn des 13. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung zu.⁴¹ Sie dehnte die den religiösen Frauen von der Hierarchie zugestandenen Grenzen in einer Weise aus, dass sie für einen Großteil der religiösen Frau-

³⁹ *Iacopo da Varazze*, *Legenda aurea*, 1296: „Et licet litterarum peritiam non haberet, tamen coram suis oculis sepe psalterium expandebat ut quodammodo se legere fingeret ne uelut occupatam eam aliquis impeditet.“

⁴⁰ *Legenda maior und minor und Genealogie*, 3: „A sua namque pueritia cor gerens senile sathagebat, levitates vitando, bonos assuescere mores et insolencias fugere iuueniles. [...] In omnibus hiis et aliis operibus suis preter homines, quos sibi deputatos a progenitoribus suis ad bonorum informationem morum rectores habebant, eruditorem habuit spiritum sanctum, qui ab infantio ipsam timere deum docuit et abstinere ab omni peccato. [...] Nam in etate puerili in claustris Kicingo sacras litteras didicit, quarum studio et tempus in iuuentute expendit utiliter ac in earum intellectu postmodum consolacionis interne et devocionis hausit gratiam affluenter.“ Das „altersweise“ Herz in der Kinderbrust verweist auf die berühmte Beschreibung Benedikts von Nursia in den *Dialogi Gregors I.*; vgl. *Gregorius I Magnus Papa*, *Dialogi*, lib. II, cap. 1, 126.

⁴¹ *Leben und Schriften der heiligen Klara von Assisi*.

enbewegung annehmbar wurden. Die wichtigste Grundlage ihrer Lebensweise bildete die religiös konnotierte *heilige Armut*.⁴² Die Kernbestimmung dieses eigentümlichen Vorrechts besagte, dass die Frauen von niemandem gezwungen werden durften, Besitz anzunehmen. Die *heilige Armut* eröffnete Clara von Assisi in Anlehnung an Franziskus einen besonderen Zugang zu Gott, sie wird zur maßgeblichen Voraussetzung für die Gotteserkenntnis. In der Regel lebten die geistlichen Frauen von Besitzungen, die ihnen beim Klostereintritt eines Mädchens übertragen wurden und die im Laufe der Zeit die Grundlage für den Reichtum und die Machtstellung der Klöster wurden. Dieser Entwicklung wollte Clara von Assisi vorbeugen, aber offensichtlich auch der Funktion insbesondere der Frauenklöster, den adeligen oder patrizischen Nachwuchs aufnehmen zu müssen, um den übrigen Töchtern einer Familie eine standesgemäße Heirat zu ermöglichen.⁴³ Um die Nähe zur ‚Armut Christi‘ und ihre religiöse Gemeinschaft vor diesen sozialen Einbindungen zu bewahren, wollte sie ausschließlich von den freiwilligen Spenden der Gläubigen leben. Claras Kampf um eine Anerkennung ihrer Lebensform gestaltete sich zu einem echten Ringen mit der Kirchenhierarchie. Sie beugte sich auch nicht der Regel, die Papst Innozenz IV. 1245 ihrer Gemeinschaft gab, weil sie den Frauen gemeinsames Eigentum gestattete.⁴⁴ Aber die Achtung, die die Äbtissin dem Papst mit ihrer ernsten und in diesem Punkt kompromisslosen Haltung abnötigte, ließ sie am Ende als Siegerin aus diesem Ringen um eine ihren Bedürfnissen angepasste Lebensregel hervorgehen.

Kennzeichnend für die religiöse Bewegung, der sich so viele Frauen in der zweiten Hälfte des 12. und im 13. Jahrhundert anschlossen, war somit, die Zugangsvoraussetzungen zum geistlichen Leben nicht auf den sozialen Stand und die elterliche Entscheidung im Alter der Unmündigkeit zu beschränken. Ein Übertritt in den geistlichen Stand, eine *conversio*, sollte prinzipiell in jedem Lebensalter möglich sein. Bedingt durch die Wurzeln vieler dominikanischer und franziskanischer Frauengemeinschaften in den Sammlungen von Reuerinnen oder der Magdalenenschwestern spielte die körperliche Unberührtheit beim Eintritt in einen Bettelordenskonvent deshalb zunächst keine Rolle und man kannte offensichtlich auch keine Altersbeschränkungen bei der Aufnahme. Im Dominikanerinnenkloster Adelhausen (Freiburg i. Br.) oder in Engelthal bei Nürnberg fand sich ein bunt gemischtes Völkchen zusammen, dort war von ehemaligen Beginen, getrennt lebenden Ehefrauen und Witwen bis zu Kindern alles vertreten. Sie verband der Wunsch, ein gemeinsames Leben in der Nachfolge Christi und in persönlicher Armut zu führen. Der Gebrauch der Volkssprache ermöglichte dabei einen eigenständigen religiösen Ausdruck, so wie die *vita activa* (begrenzte) Alternativen zu dem Erwerb von Grundbesitz für den Unterhalt der Frauen eröffnete.

⁴² Vgl. zum franziskanischen Armutsideal: *Heimann* [u.a.] (Hrsg.), *Gelobte Armut*.

⁴³ Vgl. zu der Schwierigkeit, die strenge Klausur mit dem Armutsideal zu vereinbaren: *Schlottheuber*, *Armut, Demut und Klausur*.

⁴⁴ *Schweizer*, *Lebensform einer armen Schwester*.

Dieser in mehrfacher Hinsicht standesübergreifende Ansatz der im 12. und 13. Jahrhundert geformten neuen Frömmigkeitsmodelle eröffnete neue Handlungsfreiräume, die ein Überschreiten sozialer Rollen in beide Richtungen ermöglichten: Frauen, die im Laienstand verblieben, konnten ein Leben in der Art der Geistlichen führen, *religiosae* wie die Klarissen oder Dominikanerinnen vermochten, wengleich eingeschränkt, Aufgaben ‚in der Welt‘ zu übernehmen. Auffallender Weise treten in diesen Jahrzehnten viele adelige Frauengestalten in den Vordergrund, die wie die heilige Elisabeth von Thüringen, die heilige Agnes von Prag oder die heilige Hedwig ein Leben in den vorgesehenen Grenzen ihres Standes negierten und neue Wege suchten. Sie konnten – ungeachtet der Schwierigkeiten, auf die sie individuell stießen – mit einer prinzipiellen gesellschaftlichen Akzeptanz rechnen und wurden bald zu gültigen Vorbildern neuer weiblicher Rollenmodelle.

Indem jedoch nicht zuletzt die Kirchenhierarchie sie zu Heiligen, also zu Vorbildern mit übermenschlichen Zügen, stilisierte, integrierte sie zwar die nicht zu unterdrückenden religiösen Bedürfnisse der Zeit, begrenzte aber zugleich das gesellschafts- und kirchenkritische Potential, das in ihren Lebenswegen und in ihren Lebensentscheidungen verborgen lag. Sie wurden zu unerreichbaren Vorbildern, die von Christus direkt berufen worden waren. Im Laufe des 13. Jahrhunderts, als sich die Wucht der Bewegung abzuschwächen schien, ging man dann in aller Ruhe daran, die zahlreichen semireligiösen Gemeinschaften und wilden Formen des religiösen Gemeinschaftslebens zu regulieren, also einer approbierten Ordensregel zu unterwerfen und ihr Leben mit Professverpflichtung und der Unterstellung unter die Pröpste in die gewohnten Bahnen zu lenken.

Archivalische Quellen

Kassel, Landesbibliothek und Murhardische Bibliothek der Stadt Kassel, Lipoldsberger Evangeliar, 2 Ms. Theol. 59.
Lüne, Klosterarchiv, Hs.14, Ceremoniale.

Gedruckte Quellen

Agius von Corvey, Vita Hathumodae, hrsg. v. Georg Heinrich Pertz (MGH SS 4), Hannover 1841.
Andrieu, Michel, Le Pontifical Romain au Moyen Âge, Bd. 3: Le Pontifical de Guillaume Durand (Studi e Testi 88), Città del Vaticano 1940.
Annales Quedlinburgenses, hrsg. v. Martina Giese (MGH rer. Germ. 72), Hannover 2004.
Gregorius I Magnus Papa, Dialogi, hrsg. v. Adalbert de Vogüé (Sources Chrétiennes 260), Paris 1979.

- Hrotsvit*, Opera omnia, hrsg. v. Walter Berschin, München 2001.
- Iacopo da Varazze*, Legenda aurea. Con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf, 2 vol., testo critico riveduto e commento a cura di Giovanni P. Maggioni, Florenz 2007.
- Leben und Schriften der heiligen *Klara von Assisi*, hrsg. von Engelbert Grau [u.a.], Kevelaer ⁸2001.
- Legenda maior und minor und Genealogie, in: *Scriptores rerum Silesiacarum* oder Sammlung schlesischer Geschichtsschreiber, Bd. 2, hrsg. v. Gustav Adolf Harald *Stenzel*, Breslau 1839, 1–114.
- Le moine Idung et ses deux ouvrages: „Argumentum super quattuor questionibus“ et „Dialogus duorum monarchorum“, hrsg. v. Robert B.C. *Huygens* (Biblioteca di Studi Medioevali 11), Spoleto 1980.
- Reinhardtsbrunner Briefsammlung (Collectio Reinheresbrunnensis), hrsg. v. Friedel *Peek* (MGH Epp. sel. 5), Weimar 1952.
- S. Caesarii Arelatensis episcopi* Regula Sanctarum Virginum, hrsg. v. Germanus *Morinus*, Bonn 1933.
- Speculum virginum, hrsg. v. Jutta *Seyfabrt* (CC Cont. Med. 5), Turnhout 1990.
- Thomas von Aquin*, Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII, Bd. 12, Tertia pars summae theologiae supplementum, Rom 1906.
- Die Urkunden Ottos II., hrsg. v. Theodor *Sickel* (MGH DD regum et imperatorum Germaniae 2,1) Hannover 1888.

Literatur

- Althoff*, Gerd, Ottonische Frauengemeinschaften im Spannungsfeld von Kloster und Welt, in: Essen und die sächsischen Frauenstifte im Frühmittelalter (Essener Forschungen zum Frauenstift 2), hrsg. v. Jan Gerchow [u.a.], Essen 2003, 29–44.
- Beach*, Alison I., Women as Scribes. Book Production and Monastic Reform in Twelfth-Century Bavaria, Cambridge 2003.
- Bodarwé*, Katrinette, Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung im ottonischen Essen, in: Herrschaft, Bildung und Gebet. Gründung und Anfänge des Frauenstiftes Essen, hrsg. v. Günter Berghaus / Thomas Schilp / Michael Schlagbeck, Essen 2002, 101–117.
- Bibliotheken in sächsischen Frauenstiften, in: Essen und die sächsischen Frauenstifte im Frühmittelalter, hrsg. v. Jan Gerchow / Thomas Schilp (Essener Forschungen zum Frauenstift 2), Essen 2003, 87–128.
 - Sanctimoniales litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg (Quellen und Forschungen 10), Münster 2004.

- Børresen*, Kari E., Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas, Washington 1981.
- Degler-Spengler*, Brigitte, „Zahlreich wie die Sterne des Himmels“. Zisterzienser, Dominikaner und Franziskaner vor dem Problem der Inkorporation von Frauenklöstern, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 4 (1985), 37–50.
- Felskau*, Christian F., Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zu Einheit und Vielfalt der ‚religiösen Frauenbewegung‘ des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Fromme Frauen – Unbequeme Frauen, hrsg. v. Edeltraut Klüeting, Hildesheim 2006, 67–103.
- Gössmann*, Elisabeth, Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach den Summen und Sentenzen des 13. Jahrhunderts, in: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, 1. Halbbd., hrsg. v. Albert Zimmermann, Berlin/New York 1979, 218–297.
- Grundmann*, Herbert, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (Historische Studien 267), 2. verb. und erw. Aufl., Darmstadt 1961 (ND 1977).
- Heimann*, Heinz-Dieter [u.a.] (Hrsg.), Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart, Paderborn [u.a.] 2012.
- Haverkamp*, Alfred, Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei ‚Weltanschauungen‘ in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. v. Lutz Fenske / Werner Rösener / Thomas Zotz, Sigmaringen 1984, 515–548.
- Hotchin*, Julie, Female Religious Life and the Cura Monialium in Hirsau Monasticism, c. 1080–1150, in: Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages, hrsg. v. Constant Mews, New York 2001, 68–97.
- Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, hrsg. v. der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen, bearb. v. Jutta *Frings* (Katalogbuch zur Doppelausstellung: Bonn, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, und Essen, Ruhrlandmuseum, 19.3.–3.7.2005), München 2005.
- Metz*, René, La couronne et l’anneau dans la consécration des vierges. Origine et évolution des deux rites dans la liturgie latine, in: La femme et l’enfant dans le droit canonique médiéval, hrsg. v. ders. (Collected Studies Series 222), London 1985, 113–132.
- Muschiol*, Gisela, Famula dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 41), Münster 1994.

- Liturgie und Klausur. Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenemporen, in: Studien zum Kanonissenstift, hrsg. v. Irene Crusius (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 167, Studien zur Germania Sacra 24), Göttingen 2001, 129–148.
- Klausurkonzepte. Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert, Münster 2005.
- Renner, Monika*, „Semina in vallibus iactata“. Der prägende Einfluß religiöser Unterweisung, dargestellt am Beispiel der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: Mittellateinisches Jahrbuch. Internationale Zeitschrift für Mediävistik und Humanismusforschung 29,2 (1994), 43–54.
- Die Prosavita der Hathumod des Agius von Corvey. Ein Beispiel karolingischer Hagiographie, in: Scripturus vitam. Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart, Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Dorothea Walz, Heidelberg 2002, 769–780.
- Röcklein, Hedwig*, Bairische, sächsische und mainfränkische Klostergründungen im Vergleich (8. Jahrhundert bis 1100), in: Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland, hrsg. v. Eva Schlotheuber [u.a.] (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 335, Studien zur Germania Sacra 31), Göttingen 2008, 23–58.
- Schlotheuber, Eva*, Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs‘ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 24), Tübingen 2004.
- Best Clothes and Everyday Attire of Late Medieval Nuns, in: Fashion and Clothing in Late Medieval Europe / Mode und Kleidung im Europa des späten Mittelalters, hrsg. v. Regula Schorta [u.a.], Basel 2010, 139–154.
- Armut, Demut und Klausur. Zur Geschichte des weiblichen Ordenszweiges, in: Franziskus. Licht aus Assisi (Katalog zur Ausstellung im Diözesanmuseum Paderborn, 9.12.2011–6.5.2012), hrsg. v. Christoph Stiegemann [u.a.], München 2011, 81–88.
- Libertas proprii regiminis and the Role of the Prepositi in the Female Religious Communities in 12th and 13th Century, in: Brothers and Sisters in Christ: Men, Women, and the Religious Life in Germany, c. 1100–1500, hrsg. v. Fiona Griffiths / Julie Hotchin, New York (im Druck).
- Schweizer, Christian*, Lebensform einer armen Schwester und Nonnenpolitik eines Papstes. Aufbau und Organisation der Klarissenkonvente nach den Regeln der hl. Klara (1253) und des Papstes Urban IV. (1263), in: Helvetia Franciscana 32 (2003), 159–177.
- Seeberg, Stefanie*, Illustrations in the Manuscripts of the Admont Nuns from the Second Half of the Twelfth Century. Reflections on Their Function, in: Manuscripts and Monastic Culture. Reform and Renewal in Twelfth Century Germany, hrsg. v. Alison Beach (Medieval Church Studies 13), Turnhout 2007, 99–121.

-
- Wetter, Evelin, Mittelalterliche Textilien, Bd. 3: Stickerei bis um 1500 und figürlich gewebte Borten (Textilsammlung der Abegg-Stiftung 6), Riggisberg 2012.*
- Von Bräuten und Vikaren Christi. Zur Konstruktion von Ähnlichkeit im sakralen Initiationsakt, in: *Similitudo. Konzepte von Ähnlichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. v. Martin Gaier [u.a.], München 2012, 129–146.

