

# Frauen – Kloster – Kunst

Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters

Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005  
anlässlich der Ausstellung »Krone und Schleier«

hrsg. von Jeffrey F. Hamburger, Carola Jäggi, Susan Marti und Hedwig Röckelein  
in Kooperation mit dem Ruhrlandmuseum Essen

BREPOLS

DIE DRUCKLEGUNG WURDE  
ERMÖGLICHT DURCH DIE



Alfried Krupp von Bohlen  
und Halbach-Stiftung

✓ HES 015 324 700

28

ling

420

h 199



Redaktion: Susan Marti

Abbildung auf dem Buchumschlag:

Szenen aus dem Leben und Sterben der hl. Odilia, Odilia-Teppich aus dem Straßburger Frauenstift St. Stephan, Teil 2, Straßburg, um 1460/70, Wirkerei, Musée de l'Œuvre Notre-Dame, Straßburg (Depositum des Collège Saint Etienne) (Foto: Musées de Strasbourg, E. Bacher).

© Brepols Publishers 2007

D/2007/0095/157

ISBN 978-2-503-52357-6

Printing and binding

by Grafikon, Oostkamp, Belgium

All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

---

---

## INHALTSVERZEICHNIS

---

---

Vorwort .....	9
Carola Jäggi	
Einleitung .....	11
Renate Kroos	
Frau und Kunstgeschichte – Frauen und Kunst.....	15
Nikolaus Gussone	
Die Jungfrauenweihe in ottonischer Zeit nach dem Ritus im <i>Pontificale Romano-Germanicum</i> ....	25
Eva Schlotheuber	
Klostereintritt und Übergangsriten. Die Bedeutung der Jungfräulichkeit für das Selbstverständnis der Nonnen der alten Orden.....	43

### BILDUNG UND WISSEN

Hedwig Röckelein	
Einleitung .....	59
Katrinette Bodarwé	
»Schadet Grammatik der Frauenfrömmigkeit?« .....	63
Marlis Stähli, Zentralbibliothek Zürich	
Das Zürcher Fraumünster und der Archidiakon von Metz. Text- und Bücherbeschaffung im Mittelalter .....	75
Nigel F. Palmer	
Daughters of Salem. The Literary Culture of Cistercian Nuns in South-West Germany.....	85

### KUNSTPRODUKTION

Jeffrey F. Hamburger	
Introduction .....	101
Mateusz Kapustka	
Das Entfalten der Lektüre von imitatio. Ein Passionsaltärchen aus dem mittelalterlichen Klarenstift in Breslau als performatives Bilderwerk .....	105

Christine Sauer	
Zwischen Kloster und Welt: Illuminierte Handschriften aus dem Dominikanerinnenkonvent St. Katharina in Nürnberg.....	113
Hans-Walter Stork	
Eine Gruppe von Medinger Handschriften in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg ...	131

## REFORMEN

Jeffrey F. Hamburger	
Introduction .....	143
Fiona Griffiths	
The Trouble with Churchmen. Warning against Avarice in the <i>Garden of Delights</i> .....	147
Gudrun Gleba	
Reform und Kunst in westfälischen Frauenklöstern im 15. Jahrhundert .....	155
Martina Backes und Barbara Fleith	
Zur Funktion von Heiligenviten in Text und Bild in elsässischen und südwestdeutschen Frauenklöstern des Mittelalters am Beispiel des Odiliakultes .....	165
June L. Mecham	
Katharina von Hoya's Saint Anne Chapel. Female Piety, Material Culture, and Monastic Space on the Eve of the Reformation .....	177
Anne Winston-Allen	
»Es [ist] nit wol zu gelobind, daz ain frowen bild so wol kan arbeiten«. Artistic Production and Exchange in Women's Convents of the Observant Reform .....	187
Ulrike Bodemann-Kornhaas	
Von Schwestern für Schwestern. Miniaturenzyklen der Klarissin Sibylla von Bondorf und ihre Funktion .....	197

## KLOSTER UND WELT

Susan Marti	
Einleitung .....	213
Kristin Böse	
Weltbezug und Weltabkehr als Paradigma der Bildausstattung von Oblatinnen- und Terziarinnengemeinschaften des späten Mittelalters und der Frührenaissance .....	217
Regina Scherping	
Der »Nonnenstaub« aus dem Klarissenkloster zu Ribnitz, Mecklenburg-Vorpommern .....	229
Susanne Ruf	
Stift und Welt – St. Maria im Kapitol zu Köln und die Stiftungen der Familie Hardenrath .....	237

Tanja Kohwagner-Nikolai  
 Bildteppiche – weit mehr als nur Schmuck. Themen und Funktionen niederdeutscher  
 Klostersticharbeiten des Mittelalters ..... 247

Sarah Romeyke  
 »pactum pacis« – Der *Tristan* im Kloster Wienhausen ..... 255

Katharina Krause  
 Stationäre Romfahrt und Repräsentation der Familie. Die Basilikenbilder und andere  
 Stiftungen im Augsburger Katharinenkloster..... 265

PATRONE

Hedwig Röckelein  
 Einleitung ..... 277

Barbara Eggert  
 Textile Strategien der Grenzüberschreitung. Der Gösser Ornat der Äbtissin Kunegunde II.  
 (amt. 1239–1269) ..... 281

Ralph Andraschek-Holzer  
 »Appellative« Dichtung im Frauenkloster: Die Nonnen von St. Bernhard und ihre  
 Gründungsgeschichte. .... 289

Marius Winzeler  
 »Thesaurus Mariaestellensis« – ein Heiltum, sein Stifter und deren Bedeutung für die  
 Schwesterngemeinschaft ..... 299

RAUM

Carola Jäggi  
 Einleitung ..... 315

Gordon Blennemann  
 Raumkonzept und liturgische Nutzung: Eine Spurensuche zur Frühgeschichte der Metzger  
 Frauenklöster Sainte-Glossinde und Saint-Pierre-aux-Nonnains ..... 319

Claudia Mohn  
 Beichte und Kommunion in mittelalterlichen Frauenklöstern. Liturgische und bauliche  
 Besonderheiten am Beispiel fränkischer Frauenzisterzen ..... 327

Margit Mersch  
 Programmatische Ordensarchitektur bei Zisterzienserinnenklöstern ..... 337

Olaf Siart  
 Der Kreuzgang des Klosters Himmelkron. Liturgie, Fürbitte und adlige Selbstdarstellung im  
 Spiegel der künstlerischen Ausstattung. .... 347

Björn Statnik	
Die Wandmalereien in der Vorhalle der ehemaligen Marien-Pfarrkirche des Passauer Klosters Niedernburg. Eine Umdatierung im historischen und stilistischen Kontext .....	357

Kathryn M. Rudy	
How to prepare the bedroom for the bridegroom.....	369

## DOPPELKLÖSTER

Susan Marti	
Einleitung .....	379

Michèle Gaillard et Anne-Marie Héluetius	
Production de textes et réforme d'un monastère double. L'exemple de Remiremont du VII <sup>e</sup> au IX <sup>e</sup> siècle.....	383

Elsanne Gilomen-Schenkel	
Der Guta-Sintram-Codex als Zeugnis eines Doppelklosters .....	395

Stefanie Seeberg	
Spuren der Nonnen in den Illustrationen der Admonter Predigthandschriften.....	403

Edeltraud Klüeting	
Die Petersfrauen im Doppelkonvent an St. Peter in Salzburg .....	413

Abbildungen in Schwarzweiß .....	421
Farbtafeln .....	477
Register der Orte und Personen .....	511
Register der Handschriften und Archivalien .....	523

---

---

# KLOSTEREINTRITT UND ÜBERGANGSRITEN

## DIE BEDEUTUNG DER JUNGFRÄULICHKEIT FÜR DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER NONNEN DER ALTEN ORDEN

EVA SCHLOTHEUBER

---

---

Die himmlische Krönung Mariens war mit der Erhöhung der jungfräulichen Mutter durch ihren Sohn Christus Ursprung und Vorbild der Krönung der Nonnen. Die Krone der Nonnen verkörperte als Signum ihrer Christusnähe einen wesentlichen Bestandteil des Selbstverständnisses der geistlichen Frauen. Ebenso wie für Maria bedeutete sie auch für die geistlich lebenden Frauen eine Erhöhung und wurde als Belohnung für das Keuschheitsgelübde verstanden, das als »unblutiges Martyrium« bezeichnet wurde. Die Jungfräulichkeit erscheint somit als Fundament weiblichen geistlichen Lebens von besonderer Bedeutung; sie erst ermöglichte die konkrete Vorstellung von der *sponsa*, der Braut Christi. Unermüdlich und mit großer Selbstverständlichkeit wiederholen mittelalterliche Bild- und Textquellen die aufgrund ihrer Keuschheit herausgehobene Stellung der geistlichen Frauen, doch stellt sich für uns die Frage nach dem spezifischen Unterschied ihres religiösen Lebens zu dem der Männer. Die Bedeutung und Rolle der Jungfräulichkeit lassen sich vor allem am Klostereintritt und an den damit verbundenen Ritualen ablesen, dem als Zugang der Frauen zur sakralen Sphäre eine besondere Bedeutung zukam. Der Weg von der Aufnahme eines Mädchens in eine geistliche Gemeinschaft bis zur Chorfrau mit Sitz und Stimme im Kapitel zog sich häufig über viele Jahre hin, und insbesondere die zeremonielle Ausgestaltung des Übergangsritus in

den geistlichen Stand lässt als Fremd- und Selbstbestätigung das Selbstverständnis der Nonnen klar hervortreten.<sup>1</sup>

### 1. *Der Zugang der Frauen zur sakralen Sphäre*

Nach mittelalterlicher Auffassung waren Leib und Seele prinzipiell getrennt, auch wenn ihr Verhältnis zueinander immer wieder neu durchdacht und modifiziert wurde. Die Seele entstammte der himmlischen Sphäre, weshalb die Erforschung von Beschaffenheit und Konstitution der Seele als Aufgabe der Theologie verstanden wurde und die Behandlung aller damit verbundenen Fragen dem gebildeten Klerus vorbehalten war. Der Körper gehörte prinzipiell der sterblichen, der irdisch vergänglichen Welt an, wenngleich er am Jüngsten Tag auferstand und deshalb bezüglich der Heilserwartung eine gewisse Rolle spielte. Seine Bewertung fiel dementsprechend durchaus unterschiedlich aus: Er konnte einerseits negativ als irdisches Gefängnis der Seele oder positiv als Tempel für den Geist aufgefasst werden.<sup>2</sup> Die Seele dagegen wurde als Abbild des Göttlichen, als *imago dei*, verstanden, die von sich zu ihrem Schöpfer zurückstrebte. Der einflussreichste Theologe und Philosoph der Scholastik, Thomas von Aquin (1224/25–1274), präziserte diese Vorstellung von

1. Vergleiche zur Bedeutung der Übergangsriten Arnold van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt a.M. 1986 (Originaltitel: *Les rites de passage*, Paris 1909), S. 162.

2. Vergleiche Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 2. überarb. Aufl. Darmstadt 2000, S. 255–261.

der Seele: Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen lag in seiner Ähnlichkeit (*similitudo*) mit Gott begründet, die den Menschen zur Gotteserkenntnis erst befähigte. Der Mensch überrage die übrigen Kreaturen aber nur durch seinen Intellekt oder Verstand, woraus er schloss, dass das Abbild Gottes ausschließlich in der *anima intellectiva*, in den zur Erkenntnis fähigen Teilen der Seele zu finden sei.<sup>3</sup> Diese besondere Bedeutung des erhabensten Teiles der Seele, der *ratio*, für die Gotteserkenntnis stellte in der Folgezeit einen festen Bestandteil der philosophisch-theologischen Grundauffassungen dar. Auch der Philosoph und Kardinal Nikolaus von Kues griff diese Vorstellung im 15. Jahrhundert mit dem Bild des Menschen als »lebendiger Spiegel Gottes« auf: Die menschliche Erkenntnis gründe sich auf der Fähigkeit der Angleichung an Gott, der *assimilatio*, weil die menschliche Seele Gott um so klarer erkenne, je vollständiger sie sich der himmlischen Sphäre zuwende.<sup>4</sup> Der Mensch könne erst dann die göttlichen Dinge und die höchsten Wahrheiten klar erkennen, wenn er die Seele von körperlichen Begierden und irdischen Verstrickungen befreit habe. Die Vernunft musste deshalb durch Kontemplation und ein Studium der Theologie geschult werden. In diesen Zusammenhang des generellen Bestrebens, sich aus irdischen Bindungen zu lösen,

gehörte auch die alte Forderung an die Religiösen, den eigenen Willen aufzugeben (*abnegatio propriae voluntatis*), um dem Willen Gottes folgen zu können.

Die intellektuellen Fähigkeiten der Frau wurden jedoch von Natur aus geringer und zu klarer Erkenntnis weniger fähig eingeschätzt, so dass ihr die Fähigkeit einer Annäherung an Gott über die *ratio* prinzipiell abgesprochen wurde. Zwar ging die scholastische Theologie davon aus, dass die Seelen von Mann und Frau gleichen Ursprungs und somit gleich beschaffen waren, doch konnte sich die Seele im weiblichen Körper im Allgemeinen aufgrund der körperlichen Schwäche (*infirmitas*) der Frau weniger klar entwickeln. Diese Vorstellung gründet bereits in der Antike, und Augustin hatte ihr folgend dem Mann die höhere Vernunft, die *ratio superior*, und der Frau die geringere, die *ratio inferior*, zugeordnet.<sup>5</sup> Diese Einteilung schien die bestehende soziale Ordnung als naturgegeben zu bestätigen, da die Frau unter der Vormundschaft des Mannes (*mundus*) stand und nur eingeschränkte Rechtsfähigkeit besaß. So wie die Sinne der Lenkung durch die *ratio* bedurften, so bedurfte ganz selbstverständlich auch das weibliche Geschlecht der Lenkung durch das männliche. Diese Einschränkungen bezogen sich auf die rationale Gotteserkenntnis, verwehrten der Frau

3. *Thomae Aquinatis Opera omnia I-III*, hrsg. von Robert Busa, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, Bd. 2: *Summa theologiae* I,7,93, S. 322 f. Zur »intellektualistischen Verkürzung« der *similitudo* des Menschen mit Gott vergleiche Eberhard Schockenhoff, *Bonum hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (Tübinger Theologische Studien 28), Mainz 1987, S. 90–93. Markus Schulze, *Leibhaftig und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des hl. Thomas von Aquin* (Studia Friburgensia N.F. 76), Freiburg/Schweiz 1992.
4. »Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium« (Nikolaus von Kues, *De venatione sapientie. Die Jagd nach Weisheit [lateinisch - deutsch]*, auf der Grundlage der Ausg. von

Paul Wilpert neu hrsg. von Karl Bormann, Hamburg 2003, c. XVII [50.1], S. 70; entstanden 1462/63). Vergleiche Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a.M. 1998, S. 614–616; Eva Schlottheuber, »Nullum regimen difficilius et periculosius est regimine feminarum«. Die Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilö mit den Nonnen in der *Devotio Moderna*«, in: *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, hrsg. von Berndt Hamm und Thomas Lentz (Spätmittelalter und Reformation, NR 13) Tübingen 2001, S. 46–84, 82 f.

5. Vergleiche dazu Elisabeth Gössmann, »Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach den Summen und Sentenzen des 13. Jahrhunderts«, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Halbbd. 1, hrsg. von Albert Zimmermann, Berlin/New York 1979, S. 218–297.



aber nicht die mit dem religiösen Leben verbundene Selbstheiligung. Von Christus in gleicher Weise wie der Mann erlöst, stand ihr prinzipiell ebenso die Möglichkeit offen, ihr Menschsein spirituell zu entfalten. Zu einer wirklichen Gleichwertigkeit als geistlich lebende Person konnte die Frau aber nur durch die von Gott gewährte Gnade gelangen, dessen Unterstützung bei der wesentlich schwächeren Konstitution der Frau entsprechend stärker ausfallen musste.

Die Möglichkeiten der rationalen Gotteserkenntnis und die argumentative Vorgehensweise bei der Wahrheitsfindung diskutierten die Theologen seit der Entwicklung der scholastischen Methode im 12. Jahrhundert intensiv. An den gelehrten Diskursen hatten die Frauen aktiv praktisch keinen Anteil. Da die Theologen ihnen die Fähigkeit zum souveränen Gebrauch der *ratio* absprachen, war ihnen die Lehre und die eigenständige Behandlung dogmatischer Fragen untersagt. Das religiöse Leben der Frauen entfaltete sich somit auf einem grundsätzlich anderen Fundament als das der Männer. Der Annäherung der Männer an die göttliche Sphäre über die *ratio* entsprach im Fall der Frauen eine Angleichung über ihre unberührte Körperlichkeit nach dem Vorbild Mariens.<sup>6</sup> Das Lüneburger Ceremoniale bringt diesen Grundgedanken in den Vorbemerkungen zur Nonnenkrönung klar zum Ausdruck: Die *virginitas* mache die Nonnen im Fleisch Christus »ähnlicher« beziehungsweise »vertrauter« (*familiaris*), weil ihr Fleisch wie das Christi unverletzt sei, keine *corruptio* kenne, was sie zu ihrem durchaus im rechtlichen Sinne verstandenen Status als Braut

Christi, also zu besonderer Christusnähe, prädestiniere.<sup>7</sup> Dieser Grundgedanke stütze sich auf die apostolische Autorität des Paulus: »Die Jungfrau erkennt die Dinge, die Gottes sind, dass sie heilig sei in Körper und Geist« (»*virgo cogitat, quae domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu*«), »die verheiratete Frau aber sorgt sich um die irdischen Dinge, wie sie nämlich dem Mann gefalle« (»*quae autem nupta est, cogitat, quae sunt mundi, quomodo placeat viro*«; 1. Kor. 7, 34). Als die scholastische Theologie seit dem 12. Jahrhundert die Möglichkeiten der rationalen Gotteserkenntnis systematisierte und intellektuell durchdrang, wurde auch der Zugang zur sakralen Sphäre in einem institutionell verfestigten Lehrgebäude deutlicher definiert. Das musste Auswirkungen auf die Stellung derjenigen Kreise haben, die wie die Laien und die geistlichen Frauen prinzipiell davon ausgeschlossen blieben. Die vielfach beobachtete Verschlechterung der Stellung geistlich lebender Frauen im 12. und 13. Jahrhundert hängt wohl damit zusammen. Sie wurden aus dem sakralen Raum verdrängt, der den Klerikern vorbehalten blieb.<sup>8</sup> Wir erfassen diesen Vorgang vor allem als einen Rationalisierungsprozess, der einer um Systematik bemühten Theologie und einem zunehmend institutionalisierten Verständnis von geistlichen Hierarchien entsprang, aber er bedeutete gleichzeitig den willentlichen Ausschluss nicht legitimer Personen. Die ausgeschlossenen Kreise formierten sich zu einer eigenen Bewegung, der religiösen Frauen- und Laienbewegung, die sich einen neuen Platz in einer strenger definierten Hierarchie erkämpfte. Das war vielfach verbunden

6. Eva Schlotheuber, *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, S. 104–110.

7. Klosterarchiv Lüne, Hs. 14, fol. 32r: Die Jungfräulichkeit und gewissermaßen deren Schutz in der Klausur waren Voraussetzung und Zentrum der Nonnenkrönung.

8. Vergleiche, mit einem etwas anderen Erklärungsansatz,

Gisela Muschiol, »Men, Women and Liturgical Practice in the Early Medieval West«, in: *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300–900*, hrsg. von Leslie Brubaker und Julia Mary Howard Smith, Cambridge 2004, S. 198–216; Angenendt 2000 (wie Anm. 2), S. 266; und die Zusammenstellung der kirchenrechtlichen Bestimmungen zu dieser Frage bei Ludwig Gerhard Müller (Hrsg.), *Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.

mit einer Hinwendung zur Volkssprache, die sich unübersehbar von dem gelehrten Latein absetzte und in der Mystik ihren ganz eigenen Ausdruck fand.<sup>9</sup> Dem nun deutlicher formulierten Ausschluss von der rationalen Gotteserkenntnis begegneten die Nonnen, indem sie ein positives Selbstverständnis auf der Grundlage der Gottesnähe über die Jungfräulichkeit entwickelten, das in der konkreten Vorstellung der Brautschaft Christi einen angemessenen, symbolisch überhöhten Ausdruck fand. Nicht zufällig gewann in jener Zeit im Leben der religiösen Frauen die Einhaltung der Klausur immer größere Bedeutung, und um 1140 entstand auch das *Speculum virginum*, in dessen Zentrum die Begründung und Rechtfertigung der Jungfräulichkeit steht.<sup>10</sup> Bei den Nonnen der alten Orden stand die *vita contemplativa* im Vordergrund, aber daneben hatte – als ein gleichsam konkurrierendes Rollenverständnis – auch das Ideal der karitativ in der Welt tätigen geistlichen Frauen Bestand, das die Beginnen und Magdalenschwestern verkörperten.

Der Grundgedanke der Gottesnähe über die Jungfräulichkeit bestimmte Formen und Rituale des Klostereintritts, also den konkreten Zugang der Frauen zur *vita contemplativa* und der sakralen

Sphäre. Die schrittweise Annäherung der Eintretenden an den Status einer Chorfrau war mit einer Konditionierung für ihre spezielle Lebensform in strenger Klausur und einer besonderen Ausbildung für ihre geistlichen Aufgaben verbunden. Diese entscheidende Lebensphase erstreckte sich nicht selten über zehn Jahre und wurde durch verschiedene Aufnahmearten in einzelne Phasen gegliedert.

## 2. Der Klostereintritt: Das Eintrittsalter

In vielen Heiligenviten und in Quellen aus spätmittelalterlichen Benediktinerinnen- und Zisterzienserinnenklöstern wird erkennbar, dass die Nonnen bereits als Kinder, manchmal seit dem Säuglingsalter, im Kloster lebten.<sup>11</sup> Handelte es sich beim Klostereintritt im Kindesalter um eine Ausnahme oder die Regel? Bei dieser Frage müssen die gesellschaftlichen Bedingungen berücksichtigt werden, in die die mittelalterlichen Frauenklöster eingebunden waren. Die Bindungen der geistlichen Frauen zu ihren Familien waren deutlich enger als die der religiös lebenden Männer.<sup>12</sup>

9. Peter Dinzelbacher, »Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen«, in: *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, hrsg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer (Beihefte der Kulturgeschichte 28), Köln/Wien 1988, S. 14–34. Herbert Grundmann, *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*, 2. verb. und erw. Aufl. Darmstadt 1961 (Neudruck 1977, Historische Studien 267), S. 452–475.

10. *Speculum virginum*, hrsg. von Jutta Seyfarth (Corpus Christianorum Mediaevalis 5), Turnhout 1995; vergleiche dazu Constant J. Mews (Hrsg.), *Listen Daughter: the Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages* (The new Middle Ages), New York 2001; und zuletzt Bruno Reudenbach, »Bild – Schrift – Ton. Bildfunktionen und Kommunikationsformen im ›Speculum virginum‹«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 37 (2003), S. 25–45.

11. Bei den weiblichen Zweigen der Bettelorden ist ein viel weiteres Altersspektrum der Eintretenden zu beobachten. Vermutlich noch bedingt durch die Wurzeln vieler dominikanischer und franziskanischer Frauengemeinschaften in den Sammlungen von Reuerinnen oder Magdalenschwestern spielte die körperliche Unberührtheit beim Klostereintritt keine so entscheidende Rolle wie bei den alten Orden. Aber neben Witwen, ehemaligen Beginnen oder getrennt lebenden Frauen treffen wir auch Kinder und eine spezielle »kind maisterin« in den Konventen an; vergleiche dazu Eva Schlotheuber, »Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden«, in: *Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland*. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenchiemsee, hrsg. von Eva Schlotheuber, Helmut Flachenecker und Ingrid Gardill (erscheint demnächst in der Reihe Studien zur Germania Sacra).

12. Christine Kleinjung, »Geistliche Töchter – abgeschoben oder unterstützt? Überlegungen zum Verhältnis hochadliger Nonnen zu ihren Familien im 13. und 14. Jahrhun-

Den Frauengemeinschaften fielen eine Reihe spezifischer Aufgaben zu: Für die Familien waren die Grabstätten in den Frauenklöstern attraktiv, da das Gebet der unberührten Jungfrauen als besonders wirkmächtig galt. Die weiblichen Familienmitglieder beteten hier für das Seelenheil der Verstorbenen und der Lebenden und hielten damit die memoria der Familie wach. Damit übernahmen sie wichtige identitätsstiftende Aufgaben, die freilich bedingten, dass möglichst immer ein Mitglied dem Konvent angehörte. Einer Aufnahme der Töchter im Kindesalter kam entgegen, dass die Eltern für die Töchter eine frühe verbindliche Entscheidung über den zukünftigen Stand (geistlich oder weltlich) anstrebten. Da die Mitgift für eine standesgemäße Hochzeit gegebenenfalls sehr kostspielig war, lag es im Sinne der Familienpolitik nahe, die Heiratserlaubnis der Mädchen zu begrenzen, zumal die verheirateten Töchter den Familienbesitz im Erbfall in fremde Hände brachten.<sup>13</sup> Die entsprechenden Regelungen für die nächste Generation trafen adlige und patrizische Kreise in der Regel am Ende der *pueritia*, wenn die Kinder sechs oder sieben Jahre alt waren – ehe sie nämlich zur Ausbildung in benachbarte Städte an Verwandte oder Freunde, an andere Höfe, in Klöster oder Stifte übergeben wurden.<sup>14</sup>

der Eltern oder Verwandten, die Entscheidung über den weiteren Lebensweg der Kinder im Alter von sieben Jahren zu treffen, verweist in der Mitte des 14. Jahrhunderts der Regensburger Domherr Konrad von Megenberg in seiner *Ökonomik (Yconomica / Oeconomica)*. *Die Werke des Konrad von Megenberg*, hrsg. von Sabine Krüger (Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften des späteren Mittelalters 3), Leipzig 1973, Bd. 1, Kap. 15, S. 91. Vergleiche allgemein Klaus Arnold, *Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance*, Paderborn 1980, S. 24 f.; Nicolas Orme, *Medieval Children*, New Haven 2001, S. 212–229; ders., »The Education of the Courtier«, in: *English Court Culture in the Later Middle Ages*, hrsg. von Vincent John Scattergood und James W. Sherborne, London 1983, S. 63–85, 63 und 72.

13. Karl-Heinz Spieß, *Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters. 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts* (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte; Beihefte 111), Stuttgart 1993, S. 327 f. Vergleiche zum städtischen Erbrecht Brigitte Klosterberg, *Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter* (Kölner Schriften zur Geschichte und Kultur 22), Köln 1995, S. 222.

14. Auf die in allen gesellschaftlichen Kreisen übliche Praxis

Dementsprechend treffen wir die Mädchen vielfach im Alter von sechs oder sieben Jahren im Kloster an. Auf die geschilderten Bedürfnisse der laikalen Gesellschaft nahmen selbst die überzeugten Klosterreformer des 15. Jahrhunderts Rücksicht, wenn die Reformstatuten des Benediktinerinnenklosters Lüne das Mindestalter für die Aufnahme im Kloster auf fünf Jahre festlegten.<sup>15</sup> Die Vertreter der Reformbewegung müssen dem niedrigen Mindestalter schließlich zugestimmt haben, obwohl diese Praxis im Grunde ihrer Intention widersprach, die eigene Entscheidung der Konventualen zu stärken, um die innere Hinwendung zum geistlichen Leben zu gewährleisten. Die reformierten Benediktinerinnen in Lüne befolgten im Allgemeinen regeltreu ihre Statuten, in einigen Fällen jedoch, in denen ein verwandtschaftliches Verhältnis zum Propst oder zu einer der Amtsfrauen vermutet werden kann, nahmen sie auch wesentlich jüngere Mädchen auf.<sup>16</sup> Den Frauenkonventen kam andererseits eine Aufnahme der Kinder in lernfähigem Alter entgegen, da sie für die Ausbildung des Konvents Nachwuchses in der Regel selbst zu sorgen hatten. Die Lateinschulen blieben den Mädchen verschlossen, aber ausreichende Kenntnisse in der gelehrten Sprache waren für den sinnvollen Vollzug der Liturgie unerlässlich. Dabei übernahmen die Non-

15. Klosterarchiv Lüne, Hs. 14, fol. 20r.

16. Schlotheuber 2004 (wie Anm. 6), S. 133 f.

nen – auch wenn man das vielfach liest – keinesfalls selbstverständlich die Ausbildung der für eine spätere Heirat bestimmten Mädchen.<sup>17</sup> Eine Ausbildung der Laienkinder entsprach auch nicht ihrer primären Aufgabe innerhalb der Gesellschaft, die von den Nonnen vorrangig Gebete und Fürbitten erwartete. Die exklusive Erziehung für das geistliche Leben förderte somit gleichzeitig eine frühe verbindliche Bestimmung der Standeswahl, denn die Investition einer langen und intensiven Erziehung konnte und sollte nur für den eigenen Nachwuchs aufgewendet werden. Noch in der Mitte des 15. Jahrhunderts wies der franziskanische Reformator Johannes Kapistran (1386–1465) die Klarissen an, keine Mädchen aufzunehmen, die älter als 14 Jahre seien, es sei denn, die Kandidatin sei bereits sehr gelehrt: »Wenn sie das Chorgebet nicht selbstständig lesen könne, sei sie als Chorfrau untauglich.«<sup>18</sup> Der enge Zusammenhang zwischen Aufnahmealter und Ausbildung war ihm selbstverständlich. Der Unterricht im Kloster war vollständig auf die zukünftigen Aufgaben der Chorfrauen ausgerichtet und mit fünf bis sieben Jahren recht lang. Neben dem lateinischen Chorgebet wurde den Mädchen ein theologisch vertieftes Verständnis ihres Lebens als gottgeweihte Jungfrauen vermittelt, doch zielte die Erziehung nicht zuletzt auf eine Disziplinierung für ein Leben in Klausur mit ausgedehnten liturgischen Pflichten.<sup>19</sup>

Die integrative Erziehung des Nachwuchses war auch deshalb von elementarer Bedeutung, weil die Frauen in der Regel bis zu ihrem Tod auf engstem Raum zusammenlebten. Eine gemeinsame Ausbildung in der Zeit der *pueritia*, zwischen sieben und 14 Jahren, entschied nicht zuletzt über die Fähigkeiten und Einstellungen der nächsten Generation. Die Schwierigkeiten der Nürnberger Klarissen vor der Reform lassen die weit reichenden Folgen erahnen, wenn eine solche Erziehung fehlschlug. Die Damen hatten hier zu Beginn des 15. Jahrhunderts den Nachwuchs aus der Verwandt- und *frundtschaft* einzeln und nach eigenem Gutdünken unterrichtet. Bald zeigte sich, dass dem Konvent nicht nur ein gemeinsamer geistiger Hintergrund als Basis seiner Lebensgemeinschaft fehlte, sondern vor allem alte Feindschaften und weit zurückreichende Meinungsverschiedenheiten als ein kaum zu bewältigendes Erbe tradiert wurden.<sup>20</sup>

### 3. Schritte ins Kloster

#### 3.1. Die Aufnahme

Das frühe Eintrittsalter der Mädchen bedingte auch einen von den männlichen Kandidaten abweichenden Verlauf der Aufnahme. Zunächst einigten sich Propst und Familie intern über die

17. Ebda., S. 111–120.

18. *Bijdragen tot de geschiedenis der Nederlandsche Klarissen en Tertiarissen voor de Hervorming*, hrsg. von David de Kok, Utrecht 1927, S. 65. Den lateinischen Kommentar Johannes Kapistrans zu der Klarissenregel Innozenz' IV. besaßen die niederländischen Klarissen in einer Übersetzung.

19. Vergleiche Eva Schlotheuber, »Ebstorf und seine Schülerinnen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts«, in: Falk Eisermann/Eva Schlotheuber/Volker Honemann (Hrsg.), *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 14.–26. Februar 1999*, Leiden/Boston 2004, S. 169–223. Zum Bildungsstand in den Dominika-

nerinnenklöstern Marie-Luise Ehrenscheidtner, *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert* (Contubernium 60), Stuttgart 2004, die den Aspekt der Lateinkenntnisse jedoch unterbewertet; aufschlussreich dagegen Burkhard Hasebrink, »Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion«, in: *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts*, hrsg. von Martin Kintzinger, Sönke Lorenz und Michael Walter (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 42), Wien 1999, S. 187–216, 191 f.

20. Johannes Kist, *Das Klarissenkloster in Nürnberg bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts*, Nürnberg 1929, S. 161. Die Frauen wandten sich 1410 um Hilfe an den Rat, weil im Konvent »kriß« herrsche.

Aufnahme eines Kindes, ehe das zukünftige Konventsmitglied den Amtsfrauen präsentiert wurde. Einige Monate später erfolgte die Aufnahme im Kloster mit seiner Einführung in die Gemeinschaft (*susceptio* beziehungsweise *introductio*).<sup>21</sup> Obwohl die Mädchen von nun an überwiegend im Kloster wohnten, behielten sie ihren Laienstatus bei, der sich in der Bezeichnung »Laienkind« (*laicus puer*) spiegelt. Allerdings ersetzte man jetzt ihre weltlichen Kleider durch ein ungeweihtes Habit, um ihre Option auf ein Klosterleben deutlich zu machen. Im Benediktinerinnenkloster Lüne überreichte man den Mädchen außerdem die weißen, zwei Finger breiten Stoffstreifen, die kreuzweise über den Kopf gelegt wurden – die Nonnenkronen. Die Nonnenkronen, die als geweihte Kronen die höchste Auszeichnung der Kirche für das Keuschheitsgelübde bedeuteten, wurden zu diesem frühen Zeitpunkt jedoch ebensowenig wie das Habit geweiht, so dass jetzt in kirchenrechtlicher Hinsicht noch keine irreversible Entscheidung fiel. Aber auch ohne das verbindliche Element einer Weihe sollten die der Klostergemeinschaft neu Zugeführten äußerlich soweit als möglich den Nonnen angepasst und ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft durch die Kleidung kenntlich gemacht werden. Denn obgleich man auf verbindliche Weihehandlungen noch verzichtete, war weder dem Konvent noch der Familie an einer Rückkehr des Kindes in die Welt gelegen. Deshalb war bereits die Aufnahme ins Kloster ein Grund zum Feiern: Die Mutter der Elisabeth Nyburg spendete zu diesem Anlass drei Schafe, ein Fässchen Bier und gewürztes Brot.<sup>22</sup> Innerhalb

der folgenden als Probejahr (*annus probationis*) bezeichneten Zeit konnten die Kandidatinnen das Kloster theoretisch ohne rechtliche Konsequenzen wieder verlassen, doch scheint das nur sehr selten vorgekommen zu sein. Wenn die Viten heiliger Frauen das vorbildliche Leben ihrer Protagonistin mit einer Kindheit im Kloster beginnen lassen, entsprach dies somit einer weithin üblichen Praxis.

### 3.2. Die verbindliche Entscheidung: Oblation und Einkleidung

Nach der in der Regel ein- bis dreijährigen Probezeit folgte der verbindliche Übertritt in den geistlichen Stand. Da die Mädchen vielfach noch minderjährig waren, konnte dieser entscheidende Schritt nicht durch das Professgelübde vollzogen werden. Für einen Klostereintritt im minderjährigen Alter sah das Kirchenrecht zwei Möglichkeiten vor: Die Oblation und die stillschweigende Profess. Bei der Oblation leisteten die Eltern das Gelübde für ihr minderjähriges Kind, indem sie es an den Altar der betreffenden geistlichen Gemeinschaft schenkten beziehungsweise opferten. Bereits die Benediktsregel legte den Oblationsritus fest, nach dem die Hand des Kindes mit den Opfergaben Brot und Wein in ein geweihtes Altartuch eingehüllt wurde, während die Eltern das rechtskräftige Gelübde für das Kind leisteten.<sup>23</sup> Die Oblation war mit einer Weihe des Kindes verbunden und bedurfte im Prinzip keiner Bestätigung durch die Heranwachsenden. In der Forschung wird die Oblation allein dem Früh- und Hochmittelalter zugeordnet,<sup>24</sup> doch entsprach sie

21. Vergleiche zum folgenden Schlotheuber 2004 (wie Anm. 6), S. 127–134.

22. Klosterarchiv Lüne, Hs. 23 (Amtsbuch der Sacrista), fol. 63r. Elisabeth brachte auch ein Bett, Kissen und Leinen, einen Kessel, zwei Pelze und eine Kanne ins Kloster und leistete so ihren Beitrag zum Unterhalt ihrer Tochter.

23. Adalbert de Vogüé (Hrsg.), *La règle de saint Benoît*, 2 Bde. (Sources Chrétiennes 181/182), Paris 1972, Bd. 2, c. 59, S. 632 f.

24. Vergleiche für die frühmittelalterliche Oblationspraxis Mayke de Jong, *In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West*, Leiden/New York/Köln 1996; für den spanischen und den französischen Bereich den Aufsatz von Jean Marchal, der die materielle Seite der Oblation besonders berücksichtigt, Jean Marchal, *Le droit d'oblat. Essai sur une variété de pensionnés monastique* (Archives de la France Monastique 49), Poitiers 1955 und José Orlandis, »La oblacion de niños a los monasterios en la España visigótica«, in: *Estudios sobre instituciones*

den Bedürfnissen der mittelalterlichen Gesellschaft so weitgehend, dass sie trotz zyklisch auftretender Kritik bis zum Tridentinischen Konzil ein kirchlich legitimer Weg ins Kloster blieb.<sup>25</sup> Als die Klosterreform des 12. Jahrhunderts die Praxis der Kinderschenkungen problematisierte, bewirkte diese Kritik letztlich nur die Aufnahme einer Zusatzbestimmung in die 1234 promulierte Kirchenrechtssammlung des *Liber extra*: Ein offener artikulierter Widerspruch des Oblaten beziehungsweise der Oblatin im Moment der Weihe sollte die verbindliche Wirkung der Oblation aufheben können. Allerdings erweiterte diese Ausnahmebestimmung den Handlungsspielraum der Oblaten kaum, da ihnen diese Widerspruchsmöglichkeit nicht mitgeteilt werden musste. Vermutlich bot diese Modifizierung eher den Konventen die Möglichkeit, einen unwilligen oder wirklich ungeeigneten Kandidaten abzulehnen. Die Oblation war insbesondere in den spätmittelalterlichen Frauenklöstern weit verbreitet. Im Braunschweiger Zisterzienserinnenkloster Heilig-Kreuz traten alle Mädchen zwischen 1484 und 1507 auf diese Weise ein. Im mittelalterlichen Alltag bot die Oblation für die religiösen Gemeinschaften und die Familien den entscheidenden Vorteil, dass das Eintrittsalter sehr flexibel gehandhabt werden konnte. Gegebenenfalls nahmen die Konvente zukünftige Mitglieder vom Säuglingsalter bis spätestens zur Mündigkeit mit dem vollendeten 12. Lebensjahr verbindlich auf. Wenn der Tod der Eltern, die Geburt oder der Tod weiterer Kinder eine neue Familienordnung oder eine Änderung der Rollenzuweisung erforderten, ließen sich auf diese Weise unvorhergesehene Entwicklungen leichter bewältigen.

Die frühe irreversible Bindung der Mädchen an den geistlichen Stand »entwertete« die Profess,

*monasticos medievales*, hrsg. von dems., Pamplona 1971, S. 53–68.

25. Vergleiche dazu Schlothuber 2004 (wie Anm. 6), S. 175–221.

die der sakralen Stellung der Mädchen nichts mehr hinzufügen konnte. Die Profess wurde später im Alter der Mündigkeit in die Hand eines Ordensvertreters abgelegt. Die Bedeutung des Gelübdes verlagerte sich eher auf das Gehorsamsversprechen gegenüber dem Orden. Mit der Profess musste auch das Noviziat entscheidend an Bedeutung verlieren, das damit seine Funktion als Probezeit vor der Profess einbüßte. Tatsächlich spielte das Noviziat im Konventsalltag der anonymen Autorin, die ihren Alltag im Braunschweiger Zisterzienserinnenkloster Heilig-Kreuz über 20 Jahre beschrieb, praktisch keine Rolle.<sup>26</sup> Nach der Oblation war für sie erst die Professfeier wieder erwähnenswert. Die gewandelte Bedeutung der Profess hatte im Heilig-Kreuzkloster sogar zu einer konkurrierenden Begrifflichkeit geführt. In den innerkonventualen Quellen wird die Ablegung des Gelübdes nicht wie üblich als *professio*, sondern als *dies mansacionis* bezeichnet. Das Wort *mansatio* ist eine Neuschöpfung, abgeleitet von *mansare* – »verweilen« (ein seltenes Frequentativum von *manere* »bleiben«). Gemeint war damit der Tag, an dem das nun vollwertige Mitglied der Gemeinschaft eine Zelle bezog und der in der Regel mit der Ablegung der Profess zusammenfiel. Die Nonnen charakterisierten mit ihrer sprachlichen Neuschöpfung eindrucksvoll den nun wichtigsten Aspekt der Professfeier, der eben nicht mehr im spirituellen, sondern vielmehr im praktischen Bereich lag. Durch die Oblation hatte sich der Charakter der Profess verändert, praktische Aspekte wie Sitz und Stimme im Kapitel oder der Bezug einer eigenen Zelle rückten im Konventsalltag in den Vordergrund.

Die zweite kirchenrechtlich vorgesehene Möglichkeit für den Eintritt Minderjähriger war die »stillschweigende« Profess (*professio tacita*).<sup>27</sup> Sie

26. Ebda., S. 152 f.

27. Dominicus Michael Meier, *Die Rechtswirkungen der klösterlichen Profess: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profess und ihrer Rechtswirkungen unter*

wird in den Quellen in der Regel Einkleidung genannt, weil sie als Weihe des Habits vollzogen wurde. Mit dieser Weihe wurde der Übertritt in den geistlichen Stand vollzogen. Ihr kam die gleiche rechtlich bindende Wirkung zu wie der Oblation, allerdings fehlte bei der Einkleidung das Gelübde eines rechtsfähigen Erwachsenen, das bei der Oblation von den Eltern geleistet wurde. Deshalb musste der mit der Einkleidung vollzogene Übertritt in den geistlichen Stand später von den Heranwachsenden selbst bestätigt werden. Als Bestätigung konnte allerdings ebenso das widerspruchslose Tragen des Habits wie auch das nach einigen Jahren abgelegte Professgelübde gewertet werden.

Als Übergangsriten in den geistlichen Stand kamen sowohl der Einkleidung als auch der Oblation für alle Beteiligten höchste Bedeutung zu.<sup>28</sup> Zur Vorbereitung der Einkleidungsfeierlichkeiten kam in Lüne der Propst zum Kapitel der Nonnen hinzu und wies in einer Ansprache (*collatio*) auf die Strenge der Regel hin, die immerwährende Klausur, den Verzicht auf Privateigentum, die vollständige Trennung von den Eltern (*oblivio parentum*), sowie die Aufgabe des eigenen Willens (*abnegatio proprie voluntatis*). Die Einkleidungsfeier wurde im Rahmen eines Hochamtes vollzogen, das den sakralen Charakter des Schrittes zum Ausdruck brachte. Den Reformstatuten zufolge durften die Eltern und Verwandten des Mädchens nur zu diesem Anlass den Nonnenchor betreten, da sie dem Übertritt ihrer noch unmündigen Kinder in den geistlichen Stand als Zeugen beiwohnen mussten. Wenn der Propst dabei die beiden Hände der Kandidatin umfasste, bedeutete die Kommendationsgeste die vollständige Unterwerfung des Mädchens unter seine Rechtsgewalt, da

die Mädchen nun aus der *munt* der Eltern in die des Propstes übertraten. Bei der Zeremonie wirkten der Konvent, die Familie und die kloster-eigenen Kleriker zusammen. Im Jahr 1508 wurde Mechthild von Elten im Benediktinerinnenkloster Lüne eingekleidet.<sup>29</sup> Die Priester betraten zu diesem Anlass die Klausur der Frauen und zogen – die Antiphon *Regnum benedictum* singend – durch den Kreuzgang. An der Spitze der Prozession stiegen sie, gefolgt von den laikalen Verwandten des Mädchens, zum Nonnenchor empor. Die *sponsa [Christi]* Mechthild von Elten und der Konvent empfingen hier den Propst und seine Kleriker. Nach der Feier des Hochamtes führte die Priorin das Mädchen an die Altarstufen, wo es niederkniete, während der Propst zur Vorbereitung der Feierlichkeiten das *Veni sancte spiritus* anstimmte. Als der Propst Mechthild von Elten das Obergewand (*toga*) abnahm, sprach er das aus dem Professritus bekannte *Exuat te dominus*. Die Nonnenkrone (*vitta*), die das Mädchen seit seiner Ankunft in Lüne getragen hatte, wurde ihm nun wieder abgenommen und bis zur Krönung vor der Statue des Klosterpatrons hinterlegt. Der Sinn der zere-moniellen, in sakraler Hinsicht aber bedeutungs-losen Übergabe und Wiederabnahme der unge-weihten Stoffbänder ist offenkundig: Die durch die Krone symbolisierte vorläufige Bindung bei der Aufnahme konnte jetzt durch eine rechtskräf-tige in Form des geweihten Habits ersetzt werden. Die Nonnenkrone wurde dem Mädchen erst spä-ter bei seiner Nonnenkrönung durch den Bischof als geweihte Krone wieder aufgesetzt. Der Propst weihte nun das Habit und legte es dem Mädchen mit dem *Induit te dominus* zusammen mit der Kordel (*cingulum*) wieder um. Anschließend bedeckte er seinen Kopf mit einem Tuch und

Berücksichtigung des Staatskirchenrechts (Europäische Hochschulschriften 23; 486), Frankfurt a.M. 1993, S. 239 f.; Émile Jombart, Art. »Profession religieuse«, in: *Dictionnaire de droit canonique*, Bd. 7, Paris 1965, Sp. 347.

28. Vergleiche zur Einkleidung in den Frauenklöstern Schlot-heuber 2004 (wie Anm. 6), S. 134–146.

29. Die Einkleidung der Mechthild von Elten wird im so genannten »Amtsbuch der Sacrista« ausführlich geschildert, Klosterarchiv Lüne, Hs. 23, fol. 77v.

schnitt ihm die Haare.<sup>30</sup> In dem Prozessionale des Zisterzienserinnenklosters Marienstern ist diese Szene in einer Miniatur festgehalten worden: Während der Propst die Zöpfe abschneidet, winkt dem Mädchen oberhalb der Szene eine (himmlische) Krone als Belohnung für diesen Schritt.<sup>31</sup> In Lüne führte die Priorin die Kandidatin Mechthild von Elten danach aus dem Chor und traf die Vorbereitungen für das gemeinsame Festmahl.

Die tiefere Bedeutung der Oblation und der Einkleidung als Übergangsritus ließ eigene rituelle Formen entstehen. In einer Streitschrift, der *Questio de puellis offerendis ad sanctam religionem*, verteidigten die Wienhäuser Zisterzienserinnen gegenüber den Visitatoren um 1502 ihre seit langem beobachtete *consuetudo* der Altarsetzung bei der Oblation.<sup>32</sup> Die Eltern geleiteten dabei das Mädchen im Rahmen eines Hochamtes zum Altar, hoben es mit einer brennenden Kerze in den Händen hinauf und übergaben das Kind unter Jubelgesang der Nonnen in die Hand des Klosterpropstes. Vergleichbar mit dem Kommendationsgestus bei der Einkleidung ging das Mädchen mit diesem Akt von der Vormundschaft der Eltern in die *munt* des Propstes über, der den himmlischen Bräutigam vertrat. Die Altarsetzung der Mädchen bei der Oblation verteidigten die Nonnen in Wienhausen und auch im thüringischen Frankenhausen gegen das geltende Kirchenrecht, das auch geistlichen Frauen das Berühren des Altars verbot. Die Visitatoren bestanden darauf, dass die Non-

nen die Oblation gemäß dem in der Benediktsregel vorgeschriebenen Ritus vollziehen sollten. Die Bestimmungen der Benediktsregel formulierten die Übergabe der Kinder als eine feierliche Tradierung im Rahmen einer Messfeier. Im 59. Kapitel heißt es: »Wenn vielleicht ein Adelliger seinen Sohn Gott im Kloster opfern will und wenn das Kind noch minderjährig ist, sollen dessen Eltern eine *petitio* verfassen, wie wir oben gesagt haben, und diese *petitio* und die Hand des Knaben mit der Opfergabe in das Altartuch einhüllen und ihn so opfern.«<sup>33</sup> Die *petitio* bezeichnet hier dasselbe wie bei der Profeß in der freien Selbsttradition der Erwachsenen. Die *petitio* sollten die Eltern mit der Hand des Knaben und den eucharistischen Opfergaben, Brot und Wein, in ein geweihtes Altartuch (*palla altaris*) einhüllen und das Kind so darbringen. Doch in der Frage der rituellen Ausgestaltung konnten sich die Herren nicht gegen die tradierten Bräuche der Nonnen durchsetzen. Die Altarsetzung der Mädchen symbolisierte für die Familie und den Konvent die feierliche Übergabe der Tochter an den Bräutigam Christus, so dass die Nonnen nicht auf sie verzichten wollten. Zudem gründete sich die Altarsetzung bei der Oblation auf eine mindestens bis ins Hochmittelalter zurückreichende Tradition. In der frühen Gratian-Handschrift des Augustinerchorherrenstifts Schäftlarn wird die Unwiderruflichkeit der elterlichen Entscheidung behandelt (Causa 20) und die Oblation im Bild bereits durch Altarsetzung zweier Kinder kenntlich gemacht.<sup>34</sup>

30. Das Haarschneiden entsprach der Tonsur der Männer; die Frauen haben die abgeschnittenen Zöpfe später oft aufbewahrt; vergleiche Claudia Märkl, »pos verstockt weyber? Der Streit um die Lebensform der Regensburger Damenstifte im ausgehenden 15. Jahrhundert«, in: *Regensburg, Bayern und Europa. Festschrift für Kurt Rein-del zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Lothar Kolmer und Peter Segl, Regensburg 1995, S. 365–405, 383, Anm. 62; als die Braunschweiger Zisterzienserinnen 1493 ihr Kloster während einer Fehde verließen, um in der Stadt Zuflucht zu finden, fanden die Scholaren in ihren Kammern die abgeschnittenen Zöpfe; Schlotheuber 2004 (wie Anm. 6), S. 406.

31. Vergleiche die Abbildung in *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, Ausstellungskatalog Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, und Ruhrlandmuseum Essen, München 2005, S. 43.

32. Schlotheuber 2004 (wie Anm. 6), S. 234–267.

33. Vogüé 1972 (wie Anm. 23), Bd. 2, c. 59, S. 632 f.

34. Vergleiche die Abb. bei Anthony Melnikas, *The Corpus of the Miniatures in the Manuscripts of Decretum Gratiani*, 3 Bde. (Studia Gratiana 16–18), Rom 1975, Bd. 2/2, S. 630–654.



### 3.3. Die geistliche Hochzeit

Die Bezeichnung der Mädchen als Bräute Christi und die anschließenden Festessen zeigen, dass man mit der Einkleidung und der Oblation die geistliche Hochzeit feierte. Ebenso wie bei einer weltlichen Vermählung beging man gemeinsam mit den Eltern und Verwandten diesen Wendepunkt im Leben der Mädchen mit Essen und Tanz. Wie bei einer weltlichen Hochzeitsfeier erhielten die »Bräute Christi« nach der Weihe kleinere oder auch größere Geschenke: Die Medinger Äbtissin Elisabeth I. von Elver, die 1518 ihren beiden Nichten anlässlich deren Einkleidung in Lüne schrieb, begrüßte diese in ihrem Brief selbstbewusst als »Mitbürger der Engel und Bräute Christi« (»con-cives angelorum ac sponse Christi«) und beglückwünschte sie zu ihrem Brauttag.<sup>35</sup> Sie übersandte den Mädchen – reformbewusst schlicht – einen Krug mit einem Glas, einen Schleier und ein kleines Marienbild. Andere Mütter schenkten den Töchtern Statuen vorbildhafter weiblicher Heiliger, die einst, um ein geistliches Leben führen zu können und nicht heiraten zu müssen, von zu Hause geflohen waren und eigene Gemeinschaften gegründet hatten.<sup>36</sup> Die Kölnerin Anna von Weinsberg erhielt zu ihrer Einkleidung bei den observanten Klarissen von St. Maria-Bethlehem Mitte des 16. Jahrhunderts eine aufwändig ausgestattete Jesusfigur, die einst einem Ritter gehört hatte.<sup>37</sup>

Krönender Abschluss der geistlichen Hochzeitsfeier war das gemeinsame Festessen mit den

Nonnen, zu dem Freunde und Verwandte geladen waren. Das *Ulmer Rote Buch* verbot den Bürgern, beim Eintritt eines Kindes in das Söflinger Klarissenkloster zu mehr als sechs Gängen zu laden, und bestimmte generell, dass man sich bei den Feierlichkeiten an die bei anderen Hochzeiten geltende Ordnung zu halten habe.<sup>38</sup> Die Familien bestellten an diesem Tag ihre Köche und Bediensteten mit den vorzubereitenden Speisen in die Klosterküche. Bisweilen spielten Lautenschläger auf, und es wurde getanzt. Als Feigen von Weinsberg eingekleidet wurde, heißt es, »da hat min moder fast frunde dahin geladen und kosten angelacht, waren froilich, danzten und sprongen, alle geistlich und weltlich.«<sup>39</sup> Für die Kosten der Hochzeit kamen die Eltern der Braut – also die Familien – auf, so dass bei den Oblations- oder Einkleidungsfeiern auch Standesunterschiede sichtbar wurden. Alle weiteren Feierlichkeiten, die mit dem Eintritt zusammenhingen, finanzierte dann der Konvent, und hier wurden keine Unterschiede mehr gemacht.

### 3.4. Die Nonnenkrönung

Die fröhlichen Feste im Kreise der Laien waren den Klosterreformern ein Dorn im Auge. Da die vorgeschriebene Liturgie eigentlich erst die Nonnenkrönung als Trauungsritual und gleichsam als Abschluss und Höhepunkt der Eintrittsfeierlichkeiten ausgestaltete, wollten die Lüne Reformstatuten nicht die Einkleidung, bei der man auf eine

35. Briefkopiar, Klosterarchiv Lüne, Hs. 31, fol. 128v.

36. Schlothuber 2004 (wie Anm. 6), S. 144 f.

37. *Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert*, bearb. von Konstantin Höhlbaum, 5 Bde., Leipzig 1886 (Neudruck 2000), Bd. 1, S. 151 (Vom Jesus): »Der Jesus hat fast gekost, min hausfrau hatz verlacht und mir noch nit gerechent. Darnach umb 5 uren nach der vesper sint die frunde uff der brut kamer gegangen und da ir erlich iren tag geleist.« Im Anschluss werden detailliert die Kosten für das Einkleidungsmahl im Kloster aufgelistet und für das Zubehör, das die Familie aufbringen musste, ebda., S. 166 f. Eine Neuedition ist im Rahmen des DFG Projektes von Prof. Dr. Manfred Gro-

ten und Prof. Dr. Thomas Klein (Universität Bonn) geplant, vergleiche dazu Manfred Groten, *Die autobiographischen Aufzeichnungen des Kölner Bürgers Hermann Weinsberg (1518–1597), Digitale Erfassung, historische Auswertung und sprachgeschichtliche Analyse*, in: *Seitenblicke 1* (2002), Nr. 2 [20.12.2002], URL: <<http://www.zeitenblicke.historicum.net/2002/02/groten/index.html>> (4. Dez. 2005).

38. *Das rote Buch der Stadt Ulm*, hrsg. von Carl Mollow (Württembergische Geschichtsquellen 8), Stuttgart 1905, S. 122.

39. Buch Weinsberg (wie Anm. 37), Bd. 2, S. 80.

Beteiligung der Laien nicht verzichten konnte, sondern erst die Nonnenkrönung als geistliche Vermählung verstanden wissen. Aber die Reformen konnten sich auch in diesem Punkt nicht durchsetzen, die geistliche Hochzeit ließ sich nicht von dem entscheidenden Übertritt in den geistlichen Stand trennen. Die Bedürfnisse der Nonnen und der Familien erwiesen sich auch hier als stark und formend.

Die besondere Nähe der Nonnen zu Gott war zugleich Legitimation, Sinn und Belohnung für die lebenslange Klausur und für ihre Tradierung an einen Altar. Die Nonnenkrönung (oder auch Jungfrauenweihe) stellte die offizielle Anerkennung der Jungfräulichkeit durch die Kirche dar<sup>40</sup> und war aus diesem Grunde dem Bischof vorbehalten. Dennoch blieb sie lediglich eine Auszeichnung und war kein rechtlich konstitutiver Bestandteil des Klostereintritts. Deshalb war die Nonnenkrönung auch keineswegs überall üblich, sondern wurde regional unterschiedlich nur in bestimmten Orden und Klöstern vor allem Norddeutschlands gefeiert. Für den Besuch des Bischofs »sammelte« man häufig mehrere Kandidatinnen, um die Kosten zu senken, denn die bischöfliche Weihe war teuer: Der Hildesheimer Bischof erhielt neben der üblichen Verpflegung Geschenke und verlangte darüber hinaus für jedes zu krönende Mädchen noch einen Gulden.

Der verbindliche Übertritt in den geistlichen Stand musste der Nonnenkrönung jedoch vorausgegangen sein. War das mit der Einkleidung oder der Oblation bereits geschehen, konnte die Krönung durchaus auch vor der Profess gefeiert werden. Allerdings sahen die Klosterreformer in dem Vorziehen der Nonnenkrönung vor die Profess einen Verstoß gegen den vorgesehenen Ablauf, zumal man vor der Reform sogar noch unmündigen Mädchen die Jungfrauenweihe gespendet hatte. Die Visitatoren untersagten den Wöltingeroder und Wienhäuser Nonnen deshalb streng ein

Vorziehen dieser Zeremonie. Aber auch in diesem Punkt wollten selbst die reformtreuen Nonnen nicht von der lange geübten Praxis abweichen. Allerdings wartete man in den reformierten Konventen, bis die Mädchen das Alter der Mündigkeit erreicht hatten. Von der Aufnahme der Mädchen bis zur Ablegung der Profess vergingen nicht selten zehn Jahre, zumal die Profess erst erfolgen konnte, wenn eine Zelle frei wurde. Diese lange Übergangsphase legte es nahe, den Mädchen in überschaubaren Abständen durch bestimmte Riten ihre Annäherung an den Status einer vollgültigen Chorfrau mit Sitz und Stimme im Kapitel deutlich zu machen, damit der Wille im Wartestand nicht ermüdete.

Als sichtbares Zeichen ihrer Jungfräulichkeit besaß die Krone für die Nonnen den höchsten Stellenwert. In einigen Klöstern wurden an den vier Seiten und am Scheitelpunkt auf die ungeweihten weißen Stoffstreifen fünf rote Seidenkreuze genäht, die die Wundmale Christi symbolisierten. Als Signum ihrer Christusnähe trugen die Braunschweiger Zisterzienserinnen ihre Kronen sogar nachts: In ihrer Angst, so heißt es im Braunschweiger Konventstagebuch, sei eine Mitkonventualin, als nachts ein Feuer auf dem Renneberg ausbrach, in Nachkleidung mit Kappe und Krone, wie sie im Bett gelegen hatte, aus der Klausur gerannt.<sup>41</sup> Die geweihte Nonnenkrone verwies auf ihre Krönung durch Christus, die den Nonnen als Lohn ihrer Jungfräulichkeit zustand. Ebenso wie die den Lünen Mädchen bei der Aufnahme überreichte ungeweihte Krone nur eine Option auf ein geistliches Leben bedeutete, blieb sie auch als geweihte Nonnenkrone nur die Vorwegnahme der im Jenseits zu erwartenden himmlischen Krönung. Vorläufig wurden die Nonnen dadurch jedoch für alle sichtbar zu Gemahlinnen des höchsten Königs geweiht – und diese hohe Stellung innerhalb der geistlichen Hierarchie sicherte ihnen auch innerhalb der mittelalterlichen Gesell-

40. Schlottheuber 2004 (wie Anm. 6), S. 156–166.

41. Ebda., Edition S. 379.

schaft in eine herausragende Stellung zu. Ihr Platz an der Seite des höchsten Herrschers versetzte sie, wenn man so will, in den Stand des »geistlichen Hochadels«. Mit großer schöpferischer Kraft entfalteten die Frauen somit ein eigenes, deutlich vom

mönchischen Selbstbild unterschiedenes, positiv gefasstes Ideal weiblichen religiösen Lebens, das in entsprechenden Riten und Formen seinen ganz speziellen Ausdruck fand.