



ERUDIRI SAPIENTIA

---

Studien zum Mittelalter und zu seiner Rezeptionsgeschichte

Im Auftrag des  
Hugo von Sankt Viktor-Instituts Frankfurt am Main  
herausgegeben von Rainer Berndt SJ

Band XII

# *UNVERSEHRT UND UNVERLETZT*

---

Hildegards von Bingen Menschenbild  
und Kirchenverständnis heute

Herausgegeben von Rainer Berndt SJ  
in Verbindung mit Maura Zátonyi OSB

Einbandvignette: Paris, Bibliothèque nationale de France,  
lat. 11508, f. 54 (12. Jh.): Illustration zu Jesus Sirach 1,1  
(„Omnis sapientia a Deo Domino est  
et cum illo fuit et est ante aevum“)

Bildarchiv Foto Marburg, Archivnummer: 163.829

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des  
Verbandes der Diözesen Deutschlands

© 2015 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

Satz: Christiane Storeck

(Hugo von Sankt Viktor-Institut mit TUSTEP)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier 

ISSN 1615-441X

ISBN 978-3-402-10440-8

## INHALTSVERZEICHNIS

M. CLEMENTIA KILLEWALD OSB Geleitwort	5
Hinführung	
RAINER BERNDT SJ/MAURA ZÁTONYI OSB Leitlinien	15
RAINER BERNDT SJ »Unversehrt und unverletzt«. Die Weisung Hildegards von Bingen als Modell christlicher Anthropozentrik	23

### PHILOSOPHISCHE ANFRAGEN AN EINE UNGEWÖHNLICHE AUTORIN DES MITTELALTERS

STEPHAN ERNST Die Tugendethik Hildegards von Bingen im Kontext ihrer Zeit – Ein Vergleich mit der Konzeption des Radulfus Ardens	49
ORTRUN RIHA Anthropologische Grundlinien hildegardischer Naturkunde	77
STEFAN MORENT »Komponieren« bei Hermannus Contractus (1013–1054) und Hildegard von Bingen (1098–1179)	89
MAURA ZÁTONYI OSB »Tempus praesens« – Benediktinische Entwürfe aus dem 12. Jahrhundert über das Verhältnis des Menschen zur Zeit	99
VIKI RANFF Die »incomprehensibilitas Dei« im Werk Hildegards. Zur Bedeutung negativer Formulierungen in der Theologie	121
MARCO RAININI OP Ildegarda, l'eredità di Giovanni Scoto e Hirsau. »Homo medietas« e mediazione	139
CONSTANT J. MEWS Male-female spiritual partnership in the twelfth century: the witness of Abelard and Heloise, Volmar and Hildegard	167
MARGOT FASSLER Angels and Ideas – Hildegard's Musical Hermeneutic as Found in <i>Scivias</i> and Reflected in <i>O splendidissima gemma</i>	189

## GESCHICHTLICHE KONTEXTUALISIERUNG

- ANDRÉ VAUCHEZ  
La sainteté d'Hildegarde dans la perspective médiévale 215
- TILO ALTENBURG  
Hildegards gesellschaftliches Ideal und die Verrechtlichung des  
Zusammenhaltens 227
- LAURENCE MOULINIER  
Aspekte des Nachlebens der Hildegard von Bingen in Nordfrankreich  
und im heutigen Belgien 239
- MICHAEL EMBACH  
Der *Illuminierte Scivias*  
(olim Nassauische Landesbibliothek Wiesbaden, Hs 1). Eingangsminiatur,  
Reproduktionsgeschichte und kodikologische Beschreibung 259
- ANETTE LÖFFLER  
Zur Unversehrtheit von Texten Hildegards von Bingen und ihres  
Umfeldes in der Pariser Abtei Sankt Viktor 283
- BEVERLY M. KIENZLE  
Hildegard of Bingen and the Public Voices of Women in Medieval Society 309
- EVA SCHLOTHEUBER  
Hildegard von Bingen und die konkurrierenden spirituellen Lebensentwürfe  
der *mulieres religiosae* im 12. und 13. Jahrhundert 323

## THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

- KARL KARDINAL LEHMANN  
Größe und Elend des Menschen in der Schöpfung nach der heiligen  
Hildegard von Bingen 369
- DIRK ANSORGE  
Kirche und Synagoge in der Heilsgeschichte bei Bernhard von Clairvaux  
und Hildegard von Bingen 385
- HILDEGARD GOSEBRINK  
Unbefleckte Empfängnis Mariens? Marianische Dimensionen  
hildegardischer Christologie 421
- JOSÉ LUIS NARVAJA SJ  
La imagen del sol, la luna y las estrellas en el *Comentario al Credo atanasiano* –  
La recepción de los Padres de la Iglesia en la obra de Hildegard de Bingen 433

FABRIZIO MANDREOLI	
Il significato della riflessione sulla fede e della prassi credente di Ildegarda di Bingen per l'odierna teologia fondamentale	445
HANNS PETER NEUHEUSER	
Vision und Vorwissen. Zur ekklesialen Grundlegung des Liturgieverständnisses bei Hildegard von Bingen	479
GIAN LUCA POTESTÀ	
I tempi finali e la venuta dell'Anticristo secondo Ildegarda	517
ANNELIESE MEIS	
Die Menschwerdung Gottes nach Hildegard – Verheißung und Auftrag	533
PETER WALTER	
Zwischen den Papstkonzilien des Hohen Mittelalters und dem 2. Vaticanum – Anmerkungen zur Ekklesiologie Hildegards von Bingen	571
HELMUT FÖLLER	
»Im Namen der Lilie« – Nachklang eines Konzertes mit dem Ensemble Cosmedin in der Krypta des Mainzer Domes	587

BIBLIOGRAPHIE

Quellensammlungen und Werkausgaben	603
Quellen	
1. Werke Hildegards von Bingen	604
2. Andere Quellen	608
Abhandlungen	625
Abbildungsverzeichnis	702

REGISTER

Heilige Schrift	705
Autoren und Werke	708
Personen	720
Orte	726
Handschriften	728

# Hildegard von Bingen und die konkurrierenden spirituellen Lebensentwürfe der *mulieres religiosae* im 12. und 13. Jahrhundert

VON EVA SCHLOTHEUBER

Die Anfänge dynastischer Familienbildung waren im europäischen Mittelalter vielfach mit der Gründung von geistlichen Institutionen, insbesondere mit der Gründung von Frauenklöstern verbunden. Bereits daran lässt sich die große politische, soziale und religiöse Bedeutung der Klöster für das Selbstverständnis der Familien aber auch für die generationenübergreifende Verankerung von Macht und Einfluss im Raum erkennen.<sup>1</sup> Die Konvente übernahmen als klassische Aufgaben die Gebetsverpflichtung, das Totengedenken und die *memoria* der Familien, die Klöster dienten als Besitzzentren, Familiengrablagen und Orte der Herrschaftsrepräsentation.<sup>2</sup> Insbesondere die Frauengemeinschaften übernahmen aber als eine wichtige Aufgabe auch die Erziehung und Ausbildung des weiblichen und im Frühmittelalter bisweilen auch des männlichen Nachwuchses. Durch diese spezifischen Aufgaben blieben sie generationenübergreifend den Stifterkreisen eng verbunden. Die Klöster dienten freilich nicht nur als Erinnerungsort, sondern – wenn man so will – auch als eine Art ›Reflexionsraum‹, der den geistlichen wie den laikalen Familienmitgliedern die Möglichkeit bot, die verschiedenen Rollenmodelle und Vorstellungen gemeinsam zu verhandeln, zu tradieren oder der eigenen Zeit anzupassen. Die Stifter haben auch vielfach eine entscheidende Rolle für die Wahl der Lebensregel oder der Ordenszugehörigkeit gespielt, abhängig von ihren mit der Gründung verbundenen Intentionen oder ihrer sozialen Orientierung.<sup>3</sup> Die Gemeinschaften entwickelten sich deshalb stets im Wechselspiel mit den religiösen und den sozialen Bedingungen und Bedürfnissen ihrer Zeit. Umgekehrt wirkten ihre religiösen Lebensentwürfe auf die Gesellschaft zurück, da die geistlichen Gemeinschaften durch die besondere Lebensform eine Vorbildfunktion in der mittelalterlichen Gesellschaft ausübten. Die vielschichtigen Beziehungen und Interdependenzen zwischen dem ›Sonderraum‹ Kloster und der Laiengesellschaft erhellen deshalb in besonderer Weise Neuansätze oder Wandel der mittelalterlichen Gesellschaft.<sup>4</sup> In der Umbruchszeit des 12. und 13. Jahrhunderts entfalteten sich unter

---

1 Vgl. zu den ›Gründungsmustern‹ der einzelnen Klosterlandschaften RÖCKELEIN 2008. Sowie ALTHOFF 2014.

2 Vgl. ALTHOFF 2003, S. 29–44; und die Beispiele bei COOMAN 2006.

3 Vgl. für das Frühmittelalter CRUSIUS 2008; und aufschlussreich für die individuellen Intentionen und Gestaltungsmöglichkeiten hochadeliger Stifterinnen ANDENNA 2012, S. 65–101.

4 SCHLOTHEUBER 2014b, S. 89f.

dem Einfluss der großen religiösen Armuts- und Laienbewegung neue und konkurrierende Ideale für die möglichen Lebensformen geistlicher Frauen.<sup>5</sup> Gleichzeitig verfestigte sich entscheidend die innere Verfassung der Kirche, und mit der Ausformung der Amtskirche musste auch den geistlichen Frauen ein neuer Platz innerhalb der Kirche zugewiesen werden.<sup>6</sup> Beide eng miteinander verflochtenen Entwicklungen veränderten signifikant die Stellung der geistlichen Frauen innerhalb der Kirche und der mittelalterlichen Gesellschaft insgesamt. In diese Zeit des gesellschaftlichen, religiösen und institutionellen Umbruchs, die zugleich eine Blütezeit des weiblichen Religiosentums war, wurde Hildegard von Bingen geboren.<sup>7</sup> Die Forschung hat vielfach dazu geneigt, Hildegard von Bingen als exzeptionelle Autorin, Visionärin und Theologin zu erfassen und hervorzuheben.<sup>8</sup> Aber die Äbtissin war natürlich eingebunden in die lange Bildungs- und Wissenstradition der früh- und hochmittelalterlichen Frauengemeinschaften und entwickelte die eigenen Vorstellungen und Neuentwürfe auch mit Blick auf die Bedürfnisse ihres sozialen Umfelds. Um die damit verbundenen Fragen soll es im Folgenden gehen: nämlich um die sich wandelnde Aufnahme- und Ausbildungspraxis in den Frauenklöstern und das Selbst- und Fremdbild der Nonnen, die kirchlichen Voraussetzungen für den Zugang zu gelehrter Bildung und das veränderte Verhältnis zum Klerus. Die weitere Entwicklung des 13. Jahrhunderts war maßgeblich von den aufstrebenden Bettelorden geprägt, die in Konkurrenz zu den der Benediktsregel verpflichteten Gemeinschaften neue spirituelle Konzepte wie das radikale Armutsideal der *sancta paupertas* der Franziskaner und Clarissen oder neue soziale Zugangsmodelle wie der Dominikanerorden entwickelten. In diesem größeren Kontext lässt sich möglicherweise die Position und Bedeutung Hildegards von Bingen, der »konservativen Revolutionärin«,<sup>9</sup> im vielgestaltigen Ringen um die angemessene religiöse Lebensform deutlicher erfassen.

#### I. DIE AUFNAHME- UND AUSBILDUNGSPRAXIS IN DEN FRÜHMITTELALTERLICHEN FRAUENKLÖSTERN

Die religiöse Bewegung des 11. und 12. Jahrhunderts reagierte auf eine ganz überwiegend von adeligen Stifterkreisen geprägte Frauenklosterlandschaft.<sup>10</sup> Die Kritik der Hirsauer Reformier richtete sich im Wesentlichen auf folgende Punkte: 1. die ständische Exklusivität der Frauenkonvente, 2. die unzureichende

<sup>5</sup> GRUNDMANN 1977.

<sup>6</sup> SCHLOTHEUBER 2014b; FELTEN 2011, S. 23–42; GRUNDMANN 1977.

<sup>7</sup> FELTEN 2001b, S. 29.

<sup>8</sup> Vgl. aber die historische Kontextualisierung in HAVERKAMP 2000b; den Beitrag von FELTEN 2001b, S. 27–86 sowie HAVERKAMP 1984.

<sup>9</sup> FELTEN 2001b, S. 84.

<sup>10</sup> FELTEN 2001b hat versucht, dieses Bild zu relativieren, aber trotz der stets angebrachten Notwendigkeit zur Differenzierung scheinen die Stifterkreise, die die soziale

Einhaltung der Regel und die Frage der Klausur, 3. die Aufnahme zukünftiger Konventsmitglieder im Kindesalter, die sogenannte Oblation.<sup>11</sup> Die Oblation als Rekrutierungspraxis war aus der Genese und gesellschaftlichen Aufgabe der frühmittelalterlichen Frauenklöster und vor allem aus der Notwendigkeit erwachsen, den eigenen Nachwuchs aufgrund fehlender alternativer Bildungsinstitutionen im Kloster selbst zu erziehen.<sup>12</sup> Die Mitglieder des ottonischen Herrscherhauses hatten im 10. Jahrhundert zahlreiche Frauenklöster vor allem in ihren Besitzzentren gegründet. In Essen, Gandersheim oder Quedlinburg leiteten über Generationen Mitglieder der ottonischen Königsfamilie die überwiegend hochadeligen Gemeinschaften, in Süddeutschland übernahm das hochadelige Geschlecht der Agilolfinger diese Gründer- bzw. Stifterfunktion. Auch das Kloster auf dem Rupertsberg war eine solche Familienstiftung. Als die altadelige Familie von Bermersheim mit der Generation Hildegards in männlicher Linie ausstarb, wurde der Stammsitz der Familie an die von der Tochter geleitete Neugründung gegeben.<sup>13</sup> Typisch für die Entwicklung dieser Frauengemeinschaften ist, dass im 10. und beginnenden 11. Jahrhundert oftmals keine klare Trennung zwischen monastischer und stiftischer Lebensform der *sanctimonialia* möglich ist.<sup>14</sup> Für die Gemeinschaft auf dem Rupertsberg macht erst die Urkunde des Mainzer Erzbischofs Arnold von Selenhofen 1158 unzweifelhaft deutlich, dass die Nonnen jetzt der Benediktsregel folgten.<sup>15</sup> Auf dem Disibodenberg hatte die Klausur, die eine zentrale Forderung der Reform darstellte, für die Frauen jedenfalls keine entscheidende Rolle gespielt.<sup>16</sup> Für Hildegard, die sich von dem asketisch-spirituellen Ideal ihrer *magistra Jutta* offenbar abzugrenzen suchte, stellte die Benediktsregel die ideale Regel dar, wie nicht zuletzt auch ihr Regelkommentar deutlich macht.<sup>17</sup> Die Annahme bzw. Durchsetzung der Benediktsregel war in jedem Fall typisch für die Reform der Frauengemeinschaften.

---

Zusammensetzung der Konvente maßgeblich bestimmten, im Früh- und Hochmittelalter in der Regel adelig gewesen zu sein; vgl. auch CRUSIUS 2008 und zuletzt für Norddeutschland den umfassenden Überblick von RÖCKELEIN 2013. Vgl. grundlegend zur Reformbewegung im 12. Jahrhundert CONSTABLE 1996.

<sup>11</sup> Vgl. zu den Reformgruppen im Mainzer Erzbistum STAAB 1992; zur Reform der Frauenklöster KÜSTERS 1991; MEWS 2000b; GRIFFITHS 2007; MEWS 2013.

<sup>12</sup> LAHAYE-GEUSEN 1991; DE JONG 1996; zuletzt HALLIDAY 2008.

<sup>13</sup> *Vita Hildegardis* 1998a, S. 20. Vgl. zum Leben der Hildegard von Bingen FÜHRKÖTTER 1979; HAVERKAMP 2000b; die Einführung von BERNDT 2012, S. 10–12. Zur *Vita Hildegardis* vgl. NEWMAN 1997. GRIFFITHS 2014; zuletzt den Forschungsstand zusammenfassend KIENZLE e. a. 2014.

<sup>14</sup> CRUSIUS 2001. VONES-LIEBENSTEIN 2001, S. 222f.

<sup>15</sup> Ebd. S. 223f.

<sup>16</sup> FELTEN 2014, S. 31–33. Vgl. zu Hildegards Regelkommentar und Klausurverständnis MUSCHIOL 2008, S. 263–272.

<sup>17</sup> FELTEN 2014, S. 33.

Da die Nonnen Lesen und Schreiben und Latein beherrschten und damit zu der im Früh- und Hochmittelalter noch kleinen Gruppe der Schriftkundigen gehörten, bewahrten die gelehrten Frauen oftmals auch die Erinnerung an Herkunft und Taten der Stifterfamilien.<sup>18</sup> Als Mitglieder des Hochadels waren sie »zur Herrschaft berechtigt« und standen den oft weit ausgedehnten Klostergrundherrschaften vor – eine Aufgabe, die mit strenger Klausur gar nicht zu vereinbaren war. Ihre Stimme hatte sichtlich politisches Gewicht, und sie griffen in besonderen Situationen auch aktiv in die politischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit ein.<sup>19</sup> Die Heiratspolitik der Familien legte eine frühe Bindung der Töchter an das Klosterleben nahe, da die Aufwendungen für eine standesgemäße Heirat um ein Vielfaches höher waren als die Aufwendungen für einen Klostereintritt.<sup>20</sup> Die Lebensbeschreibungen und Chroniken vermitteln uns einen Einblick, wie intendierte Bindungen zwischen Familien und den Gemeinschaften generationenübergreifend realisiert werden konnten. 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 mit Eintritt in die Volljährigkeit, also mit 12 Jahren, das Äbtissinnenamt.<sup>21</sup> Die fünfjährige Hathumod hatten die liudolfingischen Eltern in das hochadelige Stift Herford gegeben, wo sie von ihrer Großmutter Aedila erzogen und zur Nonne geweiht wurde.<sup>22</sup> Auch sie übernahm bereits zwölfjährig als erste Äbtissin das Leitungsamt der Familienstiftung Gandersheim. 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. Die Tochter Kaiser Ottos II., Sophie, war vier Jahre alt, als der Vater sie im Jahr 979 dem Stift Gandersheim übergab. »Am Tag der Übergabe« der Tochter (»in die oblationis«) schenkte der Herrscher dem Kloster reichen Besitz. In der Urkunde wird als Begründung ausdrücklich auf die ausgezeichnete literate Ausbildung verwiesen, die Sophie in Gandersheim erhalten würde.<sup>23</sup> Gandersheim war für das hohe Niveau antik-christlicher Bildungstraditionen berühmt, und die Kanonissen übernahmen, wie es üblich war, den Unterricht des klostereigenen Nachwuchses selbst.<sup>24</sup>

18 ALTHOFF 2003; KLUETING, 2010.

19 Ebd.

20 SPIESS 1993, KLAPISCH-ZUBER 2000.

21 *Annales Quedlinburgenses* 2004, ad a. 955, S. 468; vgl. dazu mit weiteren Beispielen SCHLOTHEUBER 2008a, S. 39–49.

22 AGIUS CORBEIENSIS *Vita Hathumodae* 1841, 9, S. 169.

23 *Diplomata Ottonis II.*, DO II 201, S. 228 (»sacrae scripturae literas ut ibi ediscat«).

24 BODARWÉ 2003; BODARWÉ 2004; EL-KHOLI 1997.

Der Klostereintritt der Kinder war somit das wichtigste Bindeglied zwischen Kloster und Familie. Von Seiten der Familien erschien es sinnvoll, die Mädchen im minderjährigen Alter für das Klosterleben zu verpflichten, um unerwünschte Heiraten zu unterbinden oder den Mädchen eine literate Ausbildung und ein standesgemäßes Leben zu ermöglichen. Auch von Seiten der Konvente lag ein Klostereintritt im lern- und formfähigen Alter zwischen fünf und sieben Jahren nahe, nicht zuletzt weil den Mädchen die Lateinschulen verschlossen blieben und der Gebrauch des gelehrten Lateins am besten von Kindheit an vermittelt wurde.<sup>25</sup> Da die Erziehung und Ausbildung der Mädchen oftmals sechs bis acht Jahre umfasste, war sie mit einem großen personellen Einsatz der Nonnen und erheblichem Aufwand verbunden. Diese Anstrengung sollte möglichst nur für den eigenen Nachwuchs aufgebracht werden. Für einen Klostereintritt im minderjährigen Alter sah das Kirchenrecht prinzipiell zwei Möglichkeiten vor: Die »Übergabe« durch die Eltern (Oblation) oder die *professio tacita*, die »stillschweigende Profess«.<sup>26</sup> 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. Dabei wurde die Hand des Kindes mit den Opfern Brot und Wein im feierlichen Rahmen einer Messe (des Hochamtes) in ein geweihtes Altartuch 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 zweite kirchenrechtlich vorgesehene Möglichkeit war die *professio tacita*, die in der Regel als Weihe des Habits vollzogen wurde und in den Quellen deshalb »Einkleidung« genannt wird. Sie kam für Kinder in Frage, die bereits das Alter der *pueritia* erreicht hatten, also sechs oder sieben Jahre alt waren. Die Übergabe des geweihten Habits bedeutete den Übertritt in den geistlichen Stand – allerdings mit dem Vorbehalt, dass die »stillschweigende Profess« von den Heranwachsenden bestätigt werden musste. Als Bestätigung diente oftmals die im Alter der Volljährigkeit abgelegte Profess. Auch Hildegard wurde früh von den Eltern für ein geistliches Leben bestimmt. Die Übergabe erfolgte vermutlich in der Form der »Einkleidung«, da die Vita ganz charakteristisch von der Übergabe des »Gewandes der Demut und Unschuld« (»veste humilitatis et innocentie«) im Alter von sieben Jahren (im 8. Lebensjahr) spricht und von einem »Fortschreiten« auf dem einmal eingeschlagenen Weg, ehe sie mit dem Erreichen der Volljährigkeit

25 SCHLOTHEUBER 2004, S. 222–234. Möglicherweise spiegelt sich die Schwierigkeit des Bildungserwerbs für Mädchen in der in den *Acta inquisitionis* berichteten Wundergeschichte, bei der Hildegard den »Betrug« des Mädchens Gertrud entdeckte, das sich als Scholar verkleidet hatte (»se transmutaverat in scholare«), *Acta inquisitionis* 1883, S. 121.

26 SCHLOTHEUBER 2004, S. 175–221.

die monastischen Gelübde ablegte.<sup>27</sup> Anlässlich einer Untersuchung der von Hildegard von Bingen bewirkten Wunder wurde über ihren Klostereintritt 1233 zu Protokoll gegeben:

Quod parentes eius admirantes et alienos mores ab aliis hominibus eam habere cernentes, eam monasterio includere disposuerunt: quam octavo aetatis suae anno cuidam inclusae, Juttae nomine, sorori comitis de Spanheim, commendantes, sub beati Benedicti regula eam servire domino in monte sancti Disiboti obtulerunt.<sup>28</sup>

Interessanterweise ist bereits in den frühen Viten des 10. Jahrhunderts bezeugt, dass die Eltern die Veranlagung (»morum qualitas«) der Kinder sorgfältig beobachteten und prüften, bevor sie in der Regel bei Eintritt in die *pueritia* die Entscheidung über den weiteren Lebens- und Ausbildungsweg trafen.<sup>29</sup> Wie bei Hildegard wird die Befähigung der Kinder zum weltlichen oder eben zum geistlichen Leben als Entscheidungsbasis aufgerufen. 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 übernahm deshalb der Konvent bzw. im Fall Hildegards die *magistra* Jutta von Sponheim.<sup>30</sup>

Diese Rekrutierungspraxis, die ein Klosterleben für Frauen bestimmten Familienkreisen vorbehielt<sup>31</sup> und für eine selbständige Entscheidung der Heranwachsenden wenig Platz ließ, geriet im 11. und 12. Jahrhundert zunehmend in die Kritik, vor allem weil die als Kinder Aufgenommen ihr religiöses Leben später oftmals ablehnten und die Klosterdisziplin Schaden nahm.<sup>32</sup> Der 1063 in Cluny eingetretene Ulrich von Zell († 1093) übersandte kurz nach 1079 seinem

27 *Vita Hildegardis* 1998a, I 1, S. 86: »Cumque iam fere esset octo annorum consepe-lienda Christo, ut cum ipso ad immortalitatis gloriam resurgeret, recluditur in monte sancti Disibodenberg cum pia Deoque dicata femina Juttha, que illam sub humilitatis et innocentie veste diligenter instituebat et carminibus tantum Daviticis instruens in psalterio dechacordo iubilare premonstrabat.« Demnach wäre Hildegard 1106 am Disibodenberg aufgenommen worden. In ihrem um 1170 geschriebenen Brief sagt sie von sich selbst: »[...] admono ut caritatem habeatis inter vos, sicut ego mater vestra a pueritia mea vos admonui [...]«. *HILDEGARDIS Epistolarium* 1991–2001, Ep. 195R, S. 445–447, hier S. 446. Vgl. dagegen *Vita Juttae* 1997, S. 69–81. Vgl. dazu FELTEN 2001, S. 66.

28 *Acta inquisitionis* 1883, S. 125.

29 Vgl. z. B. ODO CLUNIACENSIS *Vita Geraldi* 1853, Sp. 644: »Natus vero, et ablactatus, cum ad illam aetatulam pervenisset in qua solet in parvulos morum qualitas explorari, quaedam placens indoles in eos subutilabat, per quam diligenter inspicientes virum hanc virtutis futurum esse coniciebat.« Zu den Lebensentscheidungen für die Kinder vgl. SCHLOTHEUBER 2008b, S. 48f.

30 FELTEN 2014.

31 Vgl. dazu FELTEN 2001b; FELTEN 2012.

32 SCHLOTHEUBER 2004, S. 194–196.

Jugendfreund Wilhelm von Hirsau († 1091) die *consuetudines* von Cluny und erinnerte ihn an ihr Gespräch über die Laien, die, wenn ihr Haus mit Kindern gefüllt sei, ihre überzähligen Söhne und Töchter, lahme und verkrüppelte oder sonst für das Klosterleben ungeeignete, ins Kloster gaben. Obwohl auch sein Briefpartner Wilhelm von Hirsau als Kind dem Kloster übergeben worden war (»quanquam ipse nutritus sis in monasterio«),<sup>33</sup> könnte Ulrichs Kritik kaum beißender ausfallen: Von denen ganz zu schweigen, denen es an körperlicher Gesundheit gebreche, hätten gerade die gesunden und starken Oblaten, wenn sie in der Überzahl waren, jeden Konvent fest im Griff – und dann, wie man nur zu gut wüßte, sei es um das religiöse Leben und die Regeltreue schlecht bestellt.<sup>34</sup> Auch Hildegard von Bingen hat sich mit der in monastischen Kreisen wichtigen Frage der Oblationspraxis auseinandergesetzt und damit die Kritik der Reformbewegung aufgegriffen. Sie warnt um 1140/1141 eindringlich davor, den von ihren Eltern dargebrachten Kindern gegen deren Willen ein geistliches Leben aufzuzwingen, das die Eltern selbst nicht ertragen könnten.<sup>35</sup> Ein Kind, das so streng bewacht und eingeschlossen würde, dass es sich vom Druck seines widerstrebenden Willens nicht befreien könne, erscheine vor Gott mit allen seinen seelischen und körperlichen Früchten aufgrund seiner Gefangenschaft, die ihm ungerechterweise auferlegt wird, wie ausgedörrt.<sup>36</sup> »Wie konntest du es wagen«, läßt sie Gott den Menschen vorwerfen, »den, der mir übergeben und mir in der Taufe geweiht worden ist, so unbesonnen zu zwingen, daß du ihn

33 UDALRICUS CLUNIACENSIS *Epistola* 1853, Sp. 637; dazu GRUNDMANN 1976, S. 32f. Vgl. auch die Kritik Guiberts von Nogent († 1124): »Sed ab illis potissimum detinebantur ecclesiae, qui, in eisdem parentum devotione contraditi ab ineunte nutriebantur aetate. Qui quanto minorem super suis, quae nulla sibi videbantur egisse, malis metum habebant, tanto intra coenobiorum septa remissiore studio victitabant« (GUIBERTUS DE NOVIGENTE *De vita sua* 1907, I 8, S. 23).

34 UDALRICUS CLUNIACENSIS *Epistola* 1853, Sp. 636: »Ergo ut taceam de his qui non carent sanitate corporali et membrorum integritate, ab his ipsis qui sunt ita semihomines vel ita semivivi, qualia saepius experti sumus perpetrari; [...] quanto minus ab illis qui bonae sunt valetudinis, ubicunque tanti sunt congregati, tantaeque potentiae, ut habitudo monasterii sit in illorum manu? Equidem quae ibi sit vita, qui vigor disciplinae regularis, omnes sciunt, quicumque sciunt id genus monachorum ibi regnare.«

35 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 5, S. 213: »Unde et illi qui infantes suos eidem passioni in humilitatis conversatione subicere voluerint, hoc non in praesumptione praecipitationis imprudenter faciant, sed sapienter in examinatione discretionis, non cogentes illos absque consensu voluntatis suae hoc adire quod nec ipsi ferre possunt.« Vgl. HERWEGEN 1912; FELTEN 2001, S. 66 f., SCHLOTHEUBER 2004, S. 196f.

36 HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 5, S. 214: »Si autem tu, o homo, in tam magna custodia corporalis districtiois puerum illum concludis, quod se a pressura repugnantis voluntatis suae absolvere non possit, tunc in omnibus fructibus tam corporis quam animae propter capturam illam quae sine consensu eius ipsi iniuste illata est, aridus mihi apparet.«

ohne seinen Willen der Fessel der härtesten Gefangenschaft übergibst, um mein Joch zu tragen, wodurch er weder dürr noch fruchtbar wurde, so daß er weder für die Welt gestorben ist noch für die Welt lebt? Und weshalb hast du ihn so unterdrückt, daß er zu keinem von beiden taugt?«<sup>37</sup> Hildegards eindrückliche Analyse erwuchs vermutlich nicht zuletzt aus eigener Erfahrung. Als alternativen Zugang zum geistlichen Leben schlägt sie vor: Wenn ein Vater oder eine Mutter ihr Kind dem Kloster opfern wollten, sollten sie vor der Präsentation des Kindes beides: »Ich verspreche Gott, dass ich mein Kind bis zum entscheidungsfähigen Alter in sorgsamer Bewachung halten werde, es anflehend, bittend und ermahnend, daß es demütig im Dienst für Gott ausharre. Und wenn es mir zustimmen wird, werde ich es unverzüglich dem Dienst an Gott opfern; aber wenn es mir die Zustimmung nicht gewähren wird, möge ich vor den Augen des Herrn unschuldig sein.«<sup>38</sup> Eltern sollten ihr Kind nicht gegen dessen Willen Gott opfern und zu einer Knechtschaft (*servitus*) zwingen, die sie selbst weder auf sich nehmen noch erfüllen wollten.<sup>39</sup> Ihre Hingabe an Gott (*devotio*) hätten sie auf diese Weise schon gezeigt, soweit es in ihrer Macht stünde und damit rechtens wäre. Indem Hildegard klar zum Ausdruck bringt, dass ein frommer Wunsch der Eltern, der dem Kind Zwang auferlegte, Unrecht sei, formulierte sie die in ihrer Zeit wohl grundlegendste und scharfsichtigste Kritik an der Oblationspraxis der Frauenklöster. Allerdings sollte das Kind beständig darin gestärkt werden, die elterliche Entscheidung zu akzeptieren und einem religiösen Leben zuzustimmen. Entscheidend blieb letztlich aber der eigene Entschluss der Heranwachsenden, die nach dem Willen Hildegards mit dem Erreichen der Volljährigkeit den Übertritt in den geistlichen Stand ablehnen konnten.

Als untere Altersgrenze für den Übertritt in den geistlichen Stand hielt Hildegard deshalb das Erreichen der Volljährigkeit mit 12 Jahren für angemessen.

37 Ebd., S. 214 f.: »Et quomodo audebas dedicatum et sanctificatum mihi in baptismo tam temere tangere ut eum absque voluntate sua in artissimam captionem ligaturae ad ferendum iugum meum traderes, unde nec aridus nec viridis effectus est, ita quod nec saeculo mortuus est nec saeculo vivit? Et cur eum ita oppressisti quod ad neutrum valet?«

38 Ebd., S. 215: »Quod si aliquis scilicet pater aut mater puerum suum ad servitium meum offerre voluerit, antequam eum repraesentet, dicat: »Promitto deo ut puerum meum sollerti custodia usque ad intellegibilem aetatem eius custodiam, scilicet supplicando, deprecando, exhortando eum, quatenus in servitio dei devote permaneat. Er si mihi consenserit, festinanter eum ad servitium dei offero; vel si mihi assensum non praebuerit, insons coram oculis maiestatis eius sim.«

39 Ebd.: »Si autem parentes pueri eum his modis usque ad intellegibilem aetatem suam persecuti fuerint et si tunc idem puer se avertens illis consentire noluerit, tunc et ipsi quia devotionem suam in illo quantum valebant ostenderunt, eum sine voluntate illius non offerant, nec eum ad servitum illam pervenire cogant, quam nec ipsi ferre nec adimplere volunt.«

In diesem Alter wurde die spätere Küsterin Beatrix auf dem Rupertsberg vermutlich zu den geschilderten Modalitäten aufgenommen:

[...] quod, cum esset annorum XII, oblata eidem monasterio [Rupertsberg] fuit et aliquo tempore cum beata Hildegarde vixit.<sup>40</sup>

Hildegard von Bingen versuchte offensichtlich nicht ohne Mühe, das Einverständnis der Eltern zu erwirken, um in ihrer Gründung eine möglichst selbstbestimmte Eintrittsform durchzusetzen und den Mädchen dennoch die notwendige Ausbildung im Kloster zu ermöglichen.

## 2. DAS SELBST- UND FREMDBILD DER GEISTLICHEN FRAUEN UND DIE KIRCHLICHEN VORAUSSETZUNGEN FÜR DEN ZUGANG ZU GELEHRTER BILDUNG

Denn ganz unzweifelhaft sah auch Hildegard von Bingen keine Alternative zu einer Erziehung und Ausbildung der zukünftigen Nonnen von Kindheit an im Kloster. Dieser Ausbildung fiel im klösterlichen Alltag eine zentrale Rolle zu. Nur eine eingehende Unterweisung vermittelte den Heranwachsenden die theologischen Grundlagen ihres religiösen Lebens als eine unverzichtbare Voraussetzung für den sinnerfüllten Vollzug der liturgischen Aufgaben. Diese Ausbildung umfasste zunächst offenbar wie bei der Grundausbildung der Kleriker die *septem artes liberales*, die den Frauen zugleich das klassische und patristische Erbe eröffneten und ihnen eine Rezeption der gelehrten theologischen Diskurse der Zeit ermöglichten.<sup>41</sup> Dass die gelehrte Bildung geistlicher Frauen im Mittelalter trotz zahlreicher Zeugnisse von großer Gelehrsamkeit und intensiver Handschriftenproduktion in der Forschung lange nur wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, liegt nicht zuletzt an dem Selbst- und Fremdbild der Nonnen. Vor allem seit der Reformbewegung des 12. Jahrhunderts tritt uns in den Quellen das Ideal einer Nonne entgegen, die ihr Leben in strenger Klausur dem Gebet und der Fürbitte sowie der Meditation widmet. Dieses Selbst- und Fremdbild der Nonnen, das sich über die innere Hinwendung zu Gott und nicht über eine theologische Ausbildung definierte, ließ wenig Raum für gelehrte Bildung oder für umfassend ausgestattete Konventsbibliotheken, die sich – wie in den Männerklöstern – am universitären Curriculum, den sieben freien Künsten, an Philosophie, Kirchenrecht und Theologie orientierten. Die Vorstellung eines von Keuschheit, Kontemplation und Gebet geprägten Lebens in Klausur, das keiner besonderen intellektuellen Voraussetzung bedurfte, rechtfertigte die hohe religiöse und gesellschaftliche Stellung der Nonnen als besondere Mittlerinnen zwischen Gott und der Welt. Ihre spezielle, gleichsam körperlich verstandene Gottesnähe wurde durch ihre Stellung als Bräute des höchsten Königs (*sponsa Christi*), zum Ausdruck gebracht. Die »Abschließung

<sup>40</sup> *Acta inquisitionis* 1883, S. 120.

<sup>41</sup> BODARWÉ 2003.

von der Welt, also die Klausur, und die Verpflichtung zur Keuschheit ermöglichte den Nonnen die *imitatio Christi* im Sinne einer inneren Angleichung an den himmlischen Bräutigam und autorisierte damit letztlich ihren religiösen Ausdruck. Das wirkmächtige Bild des »Begrabenwerdens mit Christus« (»consepelienda Christo«) ruft auch Hildegard von Bingen für ihren Übertritt in den geistlichen Stand und damit als Beginn ihres »neuen« Lebens auf.<sup>42</sup>

Die innere Ausrichtung auf den Bräutigam Christus wurde in erster Linie als eine Frömmigkeitsform und beständige Frömmigkeitsübung verstanden, die auf den ersten Blick keine theologischen Kenntnisse im engeren Sinne voraussetzte. Aber den Frauen war natürlich vollkommen bewusst, dass ein Gemeinschaftsleben so vieler Frauen auf eng begrenztem Raum in besonderer Weise ein tiefergehendes Verständnis des eigenen Handelns erforderte. Darüber hinaus stellte eine ganzjährige materielle Versorgung der Nonnen und der Klosterfamilia eine anspruchsvolle Aufgabe dar, die ein besonderes organisatorisch-wirtschaftliches Wissen erforderte.<sup>43</sup> Der dafür notwendige Wissenserwerb konnte freilich auf ganz verschiedene Weise thematisiert werden – oder eben auch als »Beweis göttlicher Gnade« verdeckt bleiben.<sup>44</sup> Zu Beginn ihres *Liber viarum dei* berichtet die Benediktinerin Elisabeth von Schönau (um 1129–1164), wie sie in einer Vision von einem Engel auf eine Wiese geführt wird, auf der ein Zelt aufgeschlagen ist.<sup>45</sup> Unter dem Zeltdach findet sie zahllose Bücher ausgebreitet – nämlich alle bereits geschriebenen und die noch zu schreibenden Werke: »Siehst Du jene Bücher?« fragt der Engel, »Sie müssen alle noch vor dem Tag des Jüngsten Gerichts verfasst werden. Eines dieser Bücher hob er aber auf und sagte: »Dies ist das Buch der Wege zu Gott, das durch Dich zu offenbaren ist [...].«<sup>46</sup> Mit diesem ebenso ungewöhnlichen wie eindrücklichen Bild rechtfertigt Elisabeth ihre Autorenschaft<sup>47</sup> und veranschaulicht zugleich ihren engen Bezug zum Schreiben und zur Theologie als ihrer Lebensaufgabe. Es ist aber nicht die eigene oder die vermittelte Bildung, sondern die göttliche Gnade, die ihr die Geheimnisse des Glaubens eröffnet und ihr den für die eigene literarische Tätigkeit notwendigen Überblick über die bereits geschriebenen – und

42 *Vita Hildegardis* 1998a, I 1, S. 86. Vgl. oben Anm. 27.

43 SCHLOTHEUBER 2014a, S. 309–348.

44 MEIER 2004, S. 235f.

45 Vgl. zum Verhältnis von Elisabeth von Schönau und Hildegard von Bingen zuletzt HEINZER 2014.

46 Die Visionen (1886), S. 91: »Hec idcirco dicebat, quoniam in anno priore die quadam, cum essem in spiritu, duxerat [sc. angelus meus] me quasi in pratum quoddam, in quo fixum erat tentorium, et introivimus illuc. Et ostendit mihi congeriem magnam librorum illic repositorum ait: Vides libros istos? Omnes adhuc ante diem iudicii dictandi sunt. Elevans autem unum ex eis dixit: »Hic est liber viarum dei, qui per te relevandus est [...].«

47 Vgl. CARLEVARIS 1998; MEIER 2004, S. 235f.

die noch zu schreibenden Werke – verschuf. Auch Hildegard von Bingen fundierte den eigenen religiösen Ausdruck in der göttlichen Gnade, die ihr die theologischen Wahrheiten und noch weitergehend auch die profane Literatur *quorundam philosophorum* erschloss, so dass sie diese ohne menschliche Unterweisung verstand.<sup>48</sup>

Das Buch in den Händen der geistlichen Frauen, wie wir es häufig auf mittelalterlichen Altarretabeln oder Grabsteinen abgebildet finden, symbolisiert deshalb weniger theologisches Wissen oder Sprachkompetenz, sondern vielmehr Meditation und innere Hinwendung zu Gott.<sup>49</sup> Im Vergleich dazu verweist die Darstellung eines Bischofs mit Buch, so Enno Bünz, auf seine Lehr-, Predigt- und Jurisdiktionsbefugnis und somit auf seine bischöflichen Kompetenzen.<sup>50</sup> Das Selbstverständnis der Nonnen erscheint damit in gleicher Weise wie das Selbstverständnis des höheren Klerus durch die Stellung und Aufgaben geprägt, die Kirche und Gesellschaft ihnen zuwies. Die Kirche verbot den Frauen das Lehramt und öffentliche Äußerungen zu religiösen Fragen, es sei denn, göttliche Offenbarung legitimierte ihr Tun. Wenngleich die Frauen aufgrund ihrer Schwäche, der *infirmitas*, von den klerikalischen Ämtern ausgeschlossen blieben, prädestinierte sie aber eben diese Schwäche um so mehr für die göttliche Gnade. Auf dieser Basis entwickelte Hildegard von Bingen ihre Autorschaft maßgeblich aus der Vorstellung der eigenen Schwäche heraus, wie Christel Meier eindrucksvoll herausgearbeitet hat: Die weibliche *infirmitas*, die eigene Schwäche und »Selbstverkleinerung« als *paupercula* gab dem göttlichen Wort in ihr sozusagen den notwendigen Raum.<sup>51</sup> Christel Meier hat in ihrer Studie »Prophetische Inauguration und kirchliches Amt« Hildegards Autorisierung zu öffentlicher Rede in zwei »Inszenierungsschritten« zusammengefasst: »erstens einer Berufung zur Prophetin, zweitens einer Prüfung und Bestätigung durch mehrere Instanzen der kirchlichen Hierarchie vom Abt des eigenen Klosters bis zu Synode und Papst, die zuletzt die Genehmigung der Lehrbefugnis gaben.«<sup>52</sup> Wenngleich Umstände und Ablauf der Autorisierung durch Synode und Papst aufgrund der nachträglichen Bearbeitung der Quellen nicht mehr rekonstruierbar sind, muss eine Erlaubnis zur öffentlichen Lehre in

48 MEIER 1985, S. 472. NEWMAN 1997. Zuletzt mit einem Fokus auf den Zusammenhang von Autorisierung und Wissen, aber praktisch ohne die Diskussion der Forschungsliteratur zur Kenntnis zu nehmen CLASSEN 2012, S. 15–22; STOVER 2014.

49 GRAF 2002.

50 BÜNZ 2014, S. 41.

51 MEIER 1998. Zum Zusammenhang von Vision und Schrifthermeneutik vgl. ZÁTONYI 2012, S. 53–77. Zur Theologie der Vision BERNDT 2001b.

52 CHRISTEL MEIER: »Prophetische Inauguration und kirchliches Amt. Zur Funktion informeller Autorisierungen in der mittelalterlichen Kirche bei Hildegard von Bingen, Rupert von Deutz und Wilhelm von Saint-Thierry«, in *Rituale der Amtseinssetzung*, hg. von GERD ALTHOFF, HELENE BASU (in Vorbereitung), S. 96. Ich danke Christel Meier für die Vorabesicht in den Aufsatz. Vgl. auch MEIER 2013.

irgendeiner Form (vielleicht mündlich) erfolgt sein.<sup>53</sup> Zunächst einmal war die Grundvoraussetzung für ein Sprechen im öffentlichen Raum jedoch die Beherrschung des gelehrten Lateins. Welche Haltung hatte die Kirche bezüglich des Erwerbs gelehrter Bildung bei den Frauen?

Bei genauerem Hinsehen lässt sich nämlich auch bei Hildegard noch eine zweite Autorisierung zur Unterweisung erkennen, die hier interessant ist, weil sie nicht nur eine individuell mit göttlicher Gnade begabte Persönlichkeit, sondern gleichsam ›institutionell‹ das Amt der Vorsteherin, der *magistra*, betraf. Hildegard betont in den Briefen die Unterweisung der Nonnen, ihrer geistlichen Töchter, als ihre besondere Aufgabe. In dem um 1170 verfassten Brief (Ep. 195R) an die eigene Gemeinschaft, der sich als eine Art Vermächtnis Hildegards an den Konvent liest, fasste sie beide Aspekte – ihrer Schwäche als *paupercula* und ihre Verpflichtung zur Unterweisung, die aus ihrer ›Mutterrolle‹ erwuchs – eindrucksvoll zusammen:

O, meine Töchter, heißt es hier, die ihr mir aus Liebe zur Keuschheit gefolgt seid und die ihr mich arme kleine Frau (»*paupercula*«) in der Demut der Unterwerfung wegen der himmlischen Erhöhung zur Mutter erwählt habt, nicht aus mir heraus, sondern aus göttlicher Weisung durch die mütterlichen Eingeweide sage ich Euch [...].<sup>54</sup>

Sie, die Äbtissin und Mutter, so formulierte es 1995 Elisabeth Gössmann, schuldet ihren geistlichen Töchtern die Lehre.<sup>55</sup>

Gibt es also einen konkreten Zusammenhang zwischen der von Hildegard aufgerufenen Mutterrolle und der Lehre als Form der Wissensvermittlung? Die Zuordnung von Wissen zu bestimmten sozialen Gruppen, aber eben auch zu den Geschlechtern war ein wirkmächtiger Teil der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaftsordnung. Für den Wissenszugang war es deshalb entscheidend, welche Aufgaben und Kompetenzen die Kirche den Frauen zuwies. Eine prinzipielle Unterscheidung zwischen laikalen und geistlich lebenden Frauen war dabei nicht notwendig, denn kirchenrechtlich galten auch geweihte Nonnen als Laien.<sup>56</sup> Thomas von Aquin (1225–1274) erklärt in aller wünschenswerten Klarheit die Stellung der Frau in Bezug auf Kirchenlehre und

<sup>53</sup> Vgl. die überzeugende Quellenkritik VAN ENGEN 2000, S. 379–392 (The Myth of Authorization).

<sup>54</sup> HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, Ep. 195R, S. 445–447: »O filiae quae vestigia Christi in amore castitatis subsecutae estis et quae me pauperculam in humilitate subiectionis propter supernam exaltationem vobis in matrem elegistis, non ex me, sed ex divina ostensione per materna viscera vobis dico [...].« Vgl. zum Briefcorpus KLAES 1997.

<sup>55</sup> GÖSSMANN 1995, S. 105.

<sup>56</sup> Vgl. ANGENENDT 2000, S. 266, sowie mit umfassenden Quellenbelegen zu den kirchenrechtlichen Entscheidungen, die die Stellung der Frauen betreffen, MÜLLER 1999, S. III–III3.

Predigt.<sup>57</sup> Die »Gnade der Predigt der Weisheit und der Wissenschaft« (»gratia sermonis sapientiae et scientiae«, Is 11 1–3), sagt Thomas von Aquin, kommt auch den Frauen zu und von dieser Gnade ist die Lehre (»doctrina«) abhängig. Auch die Lehre steht demnach der Frau zu, wofür er begründend den Spruch Prv 4 heranzieht: »Der einzige Sohn war ich meiner Mutter und sie lehrte mich«. Also, so folgert der Dominikaner, kommt die Gnade der Lehre auch der Frau zu.<sup>58</sup> Im nächsten Schritt geht Thomas von Aquin auf die Autorisierung der Lehre (»doctrina«) ein, die grundsätzlich unterteilt wird in die prophetische Gnade und in die »gelehrte Rede« (»sermo«). Dabei steht die »Gnade der Prophetie« (»gratia prophetiae«) grundsätzlich über der Gnade der gelehrten Rede, also der Predigt. Da, wie anhand einer Reihe biblischer Beispiele erläutert wird, den Frauen die Gabe der Prophetie gegeben ist, kommt der Frau auch die Gnade der Predigt, der Unterweisung der theologischen Wahrheiten zu.<sup>59</sup> Dagegen steht freilich das vielzitierte Gebot des ersten Paulusbriefes: »Die Frauen mögen in der Kirche schweigen« (»mulieres in ecclesiis taceant«, 1 Cor 14) (»docere mulieri non permitto«, 1 Tm 2). Thomas von Aquin formuliert dann als *responsum* eine äußerst wirkmächtige Unterscheidung, die die Kirche bezüglich der Stellung der Frau getroffen hatte und die ihr – vermutlich in Analogie zu der Stellung der Ehefrau – »das Haus« als einen spezifischen Wirkungsrahmen zuwies: Die gelehrte Rede, so sagt Thomas von Aquin, kann von jedem Menschen in zweifacher Weise ausgeübt werden, erstens im »vertraulichen Gespräch« (»familiariter colloquendo«) und zweitens in der öffentlichen Rede (»publice alloquendo«). Privat zu einem oder zu wenigen zu reden, komme den Frauen zu,<sup>60</sup> denn es ist die private Lehre (»doctrina privata«), mit der die Mutter den Sohn unterweist (Prv 4).<sup>61</sup> Damit war implizit auch die Unterweisung der Gemeinschaft durch die Äbtissin autorisiert, die den Nonnen wie eine Mutter ihren Töchtern vorstand. Die öffentliche Lehre hingegen war den

57 THOMAS AQUINAS *Summa Theologie*, II-II, 177, a. 2; allgemein zur Stellung der Frau bei Thomas von Aquin, SCHLOTHEUBER 2014c, S. 112–118.

58 THOMAS AQUINAS *Summa Theologie*, II-II, 177 a. 2 arg. 1, S. 741: »Videtur quod gratia sermonis sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est. Sed docere competit mulieri, dicitur enim Prov. IV, »unigenitus fui coram matre mea, et docebat me.« Ergo haec gratia competit mulieribus.«

59 Ebd. q. 177 a. 2 arg. 2, S. 741: »Praeterea, maior est gratia prophetiae quam gratia sermonis, sicut maior est contemplatio veritatis quam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus [...].«

60 Ebd. q. 177 a. 2 ra, S. 741: »Respondeo dicendum quod sermone potest aliquis uti dupliciter; uno modo, private ad unum vel paucos, familiariter colloquendo. Et quantum ad hoc, gratia sermonis potest competere mulieribus.«

61 Ebd. q. 177 a. 2 ad 1: »Ad primum ergo dicendum quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.«

Frauen nicht gestattet. Drei Gründe führt der Dominikaner dafür an, die später etwas modifiziert immer wieder aufgegriffen wurden: Erstens und grundsätzlich aufgrund der Stellung des weiblichen Geschlechts, das dem Manne untertänig sei (Gn 3), und weil öffentlich in der Kirche zu lehren, nicht den Untergebenen, sondern nur den Vorstehern, den Prälaten, zukomme.<sup>62</sup> Zweitens damit die Seelen der Menschen nicht zur Ausschweifung angereizt werden (unter Verweis auf Eccl 9: »Die Unterredung mit ihr ist wie ein brennendes Feuer«) und drittens, Aristoteles folgend, weil die Frauen in der Weisheit nicht vollendet sind, so dass ihnen geziemlicherweise die öffentliche Lehre nicht anvertraut werden kann.<sup>63</sup> Während es bezüglich der Gabe der Prophetie, die von Gott gegeben ist, keine Unterscheidung der Geschlechter gibt, so gibt es, wie Thomas von Aquin ausführt, sehr wohl einen Unterschied bezüglich der Unterweisung durch die gelehrte Rede (»gratia sermonis«). Die Wissensvermittlung gehörte der irdischen Gesellschaftsordnung an und war deshalb im konkreten Gebrauch standesgemäßen Reglementierungen unterworfen. Thomas' Schlussfolgerung lautet, dass die Frauen, wenn sie die Gnade der Weisheit und des Wissens haben, diese in der Privatlehre ausüben können, nicht aber in der öffentlichen Lehre.<sup>64</sup> Dem *status glorie* durch göttliche Vision steht die Frau hingegen prinzipiell aber näher als der Mann, wenn sie in »mütterlicher« Liebe entflammt ist:

Simul etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriae pertinet, nullum detrimentum patietur sexus femineus, sed, si matri caritate fervebunt, maiori etiam gloria ex visione divina potentur, eo quod mulieres, quae dominum arctius amaverunt, in tantum ut ab eis sepulcro discipulis etiam recedentibus, non recedant, primo viderunt dominum in gloriam resurgentem.<sup>65</sup>

62 Ebd. q. 177 a. 2 ad 1, S. 741: »Alio modo, publice alloquendo totam ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem, et principaliter, propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. III. docere autem et persuadere publice in ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad praelatos. Magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subiectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter supervenienti.«

63 Ebd.: »Secundo, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccli. IX, »colloquium illius quasi ignis exardescit.« Tertio, quia, ut communiter, mulieres non sunt in sapientia perfectae, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.« Die Vorstellung der *ratio inferior* der Frau geht auf Aristoteles zurück, eine Vorstellung, die die mittelalterlichen Theologen mit der Einschätzung der Frau als »Sinnenwesen« übernahmen, SCHLOTHEUBER 2004, S. 105–107 und unten S. 340–343.

64 THOMAS AQUINAS *Summa Theologie*, II-II, 177 a. 2 ad 3, S. 741: »[...] Unde mulieres, si gratiam sapientiae aut scientiae habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam. Vgl. auch ebd., IIIa q. 55 a. 1, ra 3, S. 854: Ad tertium dicendum quod mulieri non permittitur publice docere in ecclesia, permittitur autem ei privatim domestica aliquos admonitione instruere.«

65 Ebd., IIIa, q. 55 a. 2 ra 3, S. 854.

Die Unterscheidung zwischen öffentlicher Lehre und Privatlehre erlaubte den geistlichen Frauen nicht nur prinzipiell die Vermittlung gelehrten Wissens an die eigene Gemeinschaft, sondern vor allem war damit aber die Erlaubnis zum Erwerb gelehrter Bildung an sich eröffnet. Die »Lehrbefugnis« der Vorsteherinnen bzw. der Ämterinhaberinnen gegenüber der eigenen Gemeinschaft können wir in den Quellen vielfach greifen, institutionell im Amt der *magistra*, aber auch in den Kapitelspredigten der Äbtissinnen.<sup>66</sup> Damit verbunden war auch die Mahn- bzw. Korrekturgewalt der Vorsteherin im »häuslichen Rahmen«:

Ad tercium dicendum quod mulieri non permittitur publice docere in ecclesia, permittitur autem ei privatim domestica aliquos admonitione instruere.<sup>67</sup>

Interessanterweise formuliert auch Hildegard von Bingen explizit die »Lehre« (»doctrina«) und die Korrektur- oder »Ermahnungsgewalt« als wesentliche Aufgaben der Vorsteherinnen.<sup>68</sup> Auf dem Disibodenberg war das Amt der *magistra* und das der Vorsteherin ja auch in eins gefallen.<sup>69</sup> In dem Antwortschreiben Hildegards an die Äbtissin von St. Glodesindis in Metz um 1173 weist sie unmissverständlich daraufhin, dass der Äbtissin die *doctrina* zustehe. Lehre und Gehorsam seien der »natürliche« Schutz der Vorsteherinnen und Vorsteher, so wie die Hügel und Berge in der Schlacht Schutz gegen die Widersacher bieten:

Nam sicut montes plurimis ad defensionem inimicorum suorum sunt, sic etiam qui in magisterio stant, per doctrinam et per oboedientiam que in Deo eis exhibetur defensio multorum ab insidiis inimicorum suorum sunt.<sup>70</sup>

Die Briefe der Äbtissinnen lassen aber nicht zuletzt erkennen, wie verantwortungsvoll und konflikträftig das Amt der Klostervorsteherinnen alten Zuschnitts sein konnte. »Unter diesem Vorbehalt [daß der Wortlaut der Briefe trotz der Überarbeitungen verlässlich ist],« so Franz J. Felten, »gewinnt man den Eindruck, Probleme in der Amtsführung bzw. der Wunsch, dieser Last zu entfliehen, sei im 12. Jahrhundert das zentrale Anliegen der Oberen gewesen [...].«<sup>71</sup>

66 Vgl. bspw. die Kapitelspredigt der Caritas Pirckheimer SCHLOTHEUBER 2005, S. 100–102.

67 THOMAS AQUINAS *Summa Theologie* 1980, IIIa, 55 a. 2 rad 3, S. 854.

68 Auch in dem Brief 195R an die eigene Gemeinschaft wird auf die beständige Ermahnung als Teil der Unterweisung hingewiesen. HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, Ep. 195R, S. 446f: »Quapropter, o filiae dei, admonéo ut charitatem habetis inter vos sicut ego, mater vestra, a pueritia mea vobis admonui [...].«

69 VONES-LIEBENSTEIN 2001, S. 226.

70 HILDEGARDIS *Epistolarium*, Ep. 174R S. 396f. Die Äbtissin von Glodesindis hatte in ihrem Brief auf die große Verantwortung gegenüber der ihr anvertrauten Gemeinschaft hingewiesen, von der sie nicht wisse, ob sie sie erfüllen könne: »[...] nolumus vos latere quod in periculo magno posite sumus, dum multorum animas regere cogimur que nobis non sufficimus.«

71 FELTEN 2001b, S. 56.

Zu den für das Amt der Äbtissin benötigten Fähigkeiten gehörte vor allem die *discretio*, die Unterscheidungskraft, die zu erlernen notwendig ist, wie Hildegard die Äbtissin Elisabeth von St. Thomas an der Kyll ermahnt. Sie erwuchs Hildegard zufolge aus der *doctrina* und stellte die »Mutter aller Tugenden« dar.<sup>72</sup> Die *discretio*, so Christel Meier, wägt kritisch ab, unterscheidet Gut und Schlecht und präformiert so das Handeln mit der Wahl des Guten.<sup>73</sup> Sie ist als Vernunftgewalt, so Margot Schmidt, letztlich ein »Bildungselement,«<sup>74</sup> das zur Selbstbeherrschung beiträgt. Die »Mutterrolle« im Sinne einer Verpflichtung zu Unterweisung und Ermahnung nahm Hildegard nicht nur dem eigenen Konvent gegenüber ein, sondern auch gegenüber den Äbtissinnen, die mit ihr in Briefkontakt standen und die sie um Rat und Hilfe baten. Die Äbtissinnen wiederum akzeptieren sie in dieser Rolle und nahmen ihrerseits die Position der Töchter ein. Die Äbtissin Hazzecha schrieb um 1161 an Hildegard:

Nam, mi mater et domina, omnis spes et securitas, et refugium ac tutela mea in vestra post Deum maternitate dependet; ideoque ad vos solam recurro et me consilio et auxilio vestro post Christum committo.<sup>75</sup>

Die weitgehend autonome Stellung der Vorsteherinnen der Stifte und Benediktinerinnenklöster alten Zuschnitts bot große Freiheiten, sie konnte aber auch gerade in Zeiten des Umbruchs zu einer großen Herausforderung werden. Im 12. Jahrhundert entfaltete und differenzierte sich die mittelalterliche Gesellschaft in einem vorher nicht gekannten Maße aus, wodurch natürlich auch das regionale Machtgefüge komplexer und anspruchsvoller wurde. Vermutlich wurde auch die innere und äußere Organisation der Konvente aufgrund der zunehmenden Durchsetzung des Kirchenrechts und einer sich verdichtenden Verwaltung der Bistümer bzw. Erzbistümer und der päpstlichen Kurie erheblich komplizierter. Die weitgehenden Machtbefugnisse der Äbtissinnen wurde im 11. und 12. Jahrhundert in den Reformklöstern jedenfalls durch die Einführung von Pröpsten sukzessive beschnitten, aber die dadurch bewirkte Aufgabenteilung führte eben auch zu einer Entlastung der Vorsteherinnen.<sup>76</sup>

72 In dem Mahnschreiben an die Äbtissin Elisabeth von St. Thomas an der Kyll, HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, Ep. 198, S. 450f.: »[...] discite ut discretionem habeas que in celestibus et terrestribus mater omnium virtutum existit, quoniam per ipsam anima regitur et corpus [...]«

73 MEIER 2012, S. 135.

74 SCHMIDT 1983; GÖSSMANN 1995, S. 109.

75 HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, Ep. 160, S. 357.

76 SCHLOTHEUBER 2014c, S. 118–124.

### 3. DIE VERÄNDERTE STELLUNG DER GEISTLICHEN FRAUEN IN DER KIRCHENREFORM

Die Durchsetzung bzw. strengere Einhaltung der Benediktsregel in den Frauenklöstern gehörte ebenfalls zu den zentralen Zielen der hochmittelalterlichen Klosterreform. Die Frauen sollten sich wieder ihren vornehmsten Aufgaben, der Einhaltung der Horen, dem Gebet und der Fürbitte widmen. Nicht die dynastischen Aufgaben, die Verwaltung des klösterlichen Grundbesitzes oder der Gütererwerb, die politischen Interessen der Familie oder die Machterweiterung der Verwandten sollte ihr Denken und Handeln bestimmen, sondern vielmehr die Ordensregel den Maßstab ihres Lebens bilden. Das neu gefasste Ideal entsprach als Aufruf zur Umkehr offenbar so tiefgreifend den Bedürfnissen der Zeit, dass bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts fast alle Kanonissenstifte reguliert und in Benediktinerinnenklöster umgewandelt wurden.<sup>77</sup> Da die Nonnen weltliche Belange, wie die Leitung der Klostergüter, die sie zu Reisen zu den Klosterhöfen und der persönlichen Aufsicht der Maier zwangen, nicht mehr selbst übernehmen sollten, wurden ihnen Kleriker zur Seite, oder besser »voran«-gestellt.<sup>78</sup> Die Äbte benachbarter Konvente oder eigens eingesetzte Pröpste sollten das regeltreue Leben der Frauen »bewachen«, sie in religiösen und weltlichen Dingen anleiten und ihnen die notwendige Literatur vermitteln. Den Pröpsten wuchs als geistlichen und weltlichen Betreuern der Frauen im Kontext der Reform zunehmende Bedeutung, gleichsam die Rolle eines Vormunds zu. Die Reformklöster kann man also auch an der starken Stellung der Pröpste bzw. betreuenden Kleriker erkennen, die die autonome Stellung der Äbtissinnen beschnitten.<sup>79</sup> Vielfach wurden die Konventsvorsteherinnen nach der Reform deshalb auch Priorinnen genannt, vermutlich um diesen Unterschied sichtbar zu machen.<sup>80</sup> Vor allem aber wurden die Frauenkonvente über die Pröpste oder Äbte enger in die Kirchenhierarchie eingebunden. Die männlichen Vorsteher übten eine Art »Scharnierfunktion« zwischen Kloster und Amtskirche aus und wurden zu einer neuen Kontrollinstanz zwischen den Bischöfen und den Nonnenkonventen.<sup>81</sup>

77 Vgl. die aufschlussreiche Übersichtskarte bei MARTI 2005, S. 309.

78 Zur Frage der veränderten Rolle der Pröpste bzw. der männlichen Vorsteher vgl. SCHLOTHEUBER 2014c, S. 118–124; GRIFFITHS 2004; HOTCHIN 2001.

79 Vgl. die Verhältnisse der Frauenklöster in der Erzdiözese Rouen, wo es nicht zu einer durchgreifenden Klosterreform kam und sich der Erzbischof Odo Rigaldus in jährlichen Visitationen mit großem persönlichen Einsatz, aber eben oftmals erfolglos um eine gewisse Regeltreue der Frauengemeinschaften bemühte, SCHLOTHEUBER 2014c, S. 123–144.

80 PARISSE 1992, S. 489.

81 Vgl. zu den großen Schwierigkeiten, die die Bischöfe hatten, wenn sie versuchten, in den weitgehend autonomen Frauenstiften ihre Aufsichtsfunktion oder eine Korrekturgewalt durchzusetzen MÄRTL 1995.

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 berechnete sie zur Bibelexegese, 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. Scharfsichtig nennt Hildegard von Bingen dieses Vorrecht des Klerus »den Schlüssel des Wissens« (»*clavis scientie*«), womit sie nicht nur die Exklusion, sondern auch die Bedeutung der theologischen Ausbildung als Zugangsbeschränkung auf den Punkt brachte.<sup>82</sup> John Van Engen hat betont, dass Hildegard lebenslang kritisierte, dass die Bischöfe die mit der *clavis scientiae* verbundenen Aufgaben der Unterweisung und Ermahnung des Volkes nicht ausreichend nachkamen, so dass sie, die den »Schlüssel der Bildung« eben nicht besaß, diese schmerzliche Lücke mit Briefen und Predigten, Visionen und Unterweisungen ausfüllen musste.<sup>83</sup> Als man die Zugangsvoraussetzungen für die Lehrautorität und die Sakramentspendung innerhalb der Kirchenhierarchie in der ersten Hälfte des 12. Jh. genauer definierte, verschlechterte sich die Stellung der geistlichen Frauen spürbar. Kirchenrechtlich galten auch geweihte Nonnen als Laien – und das wurde jetzt entscheidend, denn um die klare Trennung von Klerus und Laien rang man existentiell in den Zeiten des Investiturstreites. 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 einherging, wurde den Nonnen auf dem Zweiten Laterankonzil 1139 das gemeinsame Gebet mit den Klerikern und sogar das Betreten des Altarraums verboten, der den Klerikern vorbehalten blieb.<sup>84</sup> Die veränderte Stellung der geistlichen Frauen manifestierte sich jetzt auch im Raum: Es entstanden die für das Spätmittelalter so typischen Westemporen der Frauenklöster. Die Nonnen wurden aus dem Chorraum verbannt, der jetzt den Klerikern vorbehalten blieb, da die räumliche Nähe ihres Chorgestühls zum Hochaltar nun offenbar unangemessen erschien. Für sie wurde im Westen der Kirche, dem traditionellen Bereich der Laien, ein eigener

82 Vgl. die Anklagen an den Klerus in HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, Ep. 15R (Hildegardis ad pastores ecclesiae) S. 34–44.

83 VAN ENGEN 2000, S. 387.

84 Concilium Lateranense II (1139) c. 27 = COD, S. 179; vgl. FELTEN 2001b, S. 47; KLUETING 2005, S. 57; Vgl. MUSCHIOL 2001 sowie ihre (noch nicht publizierte) Habilitationsschrift Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert, Münster (2005).

Raum geschaffen, die sogenannten Nonnenemporen: Gegenüber den Laien erscheint ihre Stellung somit erhöht, aber deutlich abgegrenzt vom Sakralraum der Kleriker im Osten mit dem Hochaltar im Chor.<sup>85</sup> Die Exklusion nicht berechtigter Kreise, der Laien und der Nonnen, vom sakralen Raum und der Spendung des Eucharistiesakraments war somit als neue Ordnung im mittelalterlichen Alltag direkt erfahr- und ablesbar.<sup>86</sup>

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 erhabensten Teil der Seele, möglich war. 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.<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup> 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 *ratio*, bedurften, so bedurfte ganz selbstverständlich das weibliche Geschlecht der Lenkung durch das männliche.<sup>89</sup> Andererseits eröffnete gerade die weibliche Schwäche, die *infirmitas*, wie wir gesehen haben, neue Räume, da sie die Frauen für die besondere Gnade Gottes prädestinierte. Auf dieser Basis wandte Hildegard von Bingen die weibliche Schwäche in Stärke, vermutlich nicht zuletzt als einen Gegenentwurf zu der wachsenden Bedeutung der rationalen Theologie.<sup>90</sup> 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

85 MUSCHIOLO 2001; JÄGGI 2006.

86 SCHLOTHEUBER 2014b, S. 94–95.

87 Ebd.

88 THOMAS AQUINAS *Summa theologiae* 1980, I, 7, 93, S. 322–323; vgl. dazu BOERRESEN 1996.

89 GÖSSMANN 1979, S. 288.

90 STOVER 2014, S. 130–135: »In Scivias [3 II, 381–389]: ›Sed nunc catholica fides in populis vacillat et evangelium in eisdem hominibus claudicat, fortissima etiam volumina quae probatissimi doctores multo studio enucleaverant in turpi taedio diffluunt et cibus vitae divinarum scripturarum iam tepefactus est: unde nunc loquor [...]‹ »in this vision, from Hildegard's earliest work, she sees her own visionary activity as a response to the failure of the schools [...].«

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 zu einer eigenen Bewegung, der großen religiösen Frauen- und Laienbewegung, die sich einen neuen Platz in einer strenger definierten Hierarchie erkämpfte.<sup>91</sup>

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 († 1155) 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 nicht widerstehen kann.<sup>92</sup>

Es ist also sicher kein Zufall, dass gerade in der Mitte des 12. Jahrhunderts das Bild des »zerbrechlichen Gefäßes« als Metapher für die (Schwäche der) Frau aufkam, auf das auch der Dekan Philipp der Kölner Diözese um 1163 in einem Brief an Hildegard von Bingen zurückgriff:

[...] in maximam admirationem ducti sumus pro eo quod Deus in tam fragili vase, in tam fragili sexu hominis tanta mira secretorum suorum operatur.<sup>93</sup>

Indem die hochmittelalterlichen Theologen die Frauen von der vernunftmäßigen Gotteserkenntnis, also der Gotteserkenntnis über die *ratio* ausschlossen, 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 an Gott über die verstandesmäßige Einsicht, über die *ratio* entscheidend war, erreichten die Frauen nach diesen Vorstellungen die größtmögliche Annäherung an die sakrale Sphäre über ihre unberührte Körperlichkeit,

91 Immer noch grundlegend dazu GRUNDMANN 1977.

92 HUYGENS 1980, c. 361 p. 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.«

93 HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, Ep. 15, S. 33.

über die Jungfräulichkeit (*virginitas*) nach dem Vorbild Mariens. 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.<sup>94</sup> Die Nonnen begegneten somit der zunehmenden Verwissenschaftlichung der Theologie und einer rechtlich strenger definierten Kirchenhierarchie, die sie von allen Amtsfunktionen ausschloss, indem sie auf der Basis der Jungfräulichkeit ein spezifisches Selbstverständnis weiblichen geistlichen Lebens entwickelten. Die potentielle Gottesnähe über die unberührte Körperlichkeit wurde tiefergehend zu einer »Brautenschaft Christi« ausgestaltet, wobei die Vorstellung der Nonne als Braut des höchsten Königs ihnen ein gleichsam intimes Verhältnis zum Gottessohn ermöglichte. Ebenso wie bei der *infirmitas* entfaltete Hildegard ihr besonderes Potential also auch hier auf der Basis anerkannter theologischer Vorstellungen.<sup>95</sup> Die spezielle Nähe Hildegards, die *familiaritas*, mit Gott, entsprach ihrem hohen *status* als Braut Christi; die besondere Gabe der Vision machte sie dann freilich zu einer herausragenden Protagonistin, die vor allen anderen mit Gott vertraut war (*familiarem pre ceteris*).<sup>96</sup> Die prinzipiellen Möglichkeiten, die der im spirituellen Sinne verstandenen »körperlichen« Nähe der Nonnen 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, wobei Maria, die Erste der Jungfrauen, als Rollenmodell für das neue religiöse Fremd- und Selbstverständnis der Nonnen diene.

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. In typisch mittelalterlicher Verschränkung geistlicher und weltlicher Hierarchien entsprach die herausgehobene geistliche Stellung als Bräute des höchsten Königs ihrer oft adeligen Herkunft.<sup>97</sup> 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. Insgesamt umrissen Begriffe

94 SCHLOTHEUBER 2004, S. 157.

95 Zur Rolle Mariens in der Theologie Hildegards von Bingen vgl. GOSEBRINK 2004a.

96 VAN ENGEN 2000, S. 410.

97 FELTEN 2000. FELTEN 2011, S. 23–42.

wie Keuschheit und Gehorsam, Disziplin und Regeltreue die neue Ausrichtung. Durch die Einführung der strengen Klausur und die Leitung der männlicher Vorsteher, die in den Reformklöstern den Kontakt mit der Außenwelt übernahmen, traten die Nonnengemeinschaften in den Hintergrund, wurden gleichsam unsichtbar.

Wenngleich Hildegard von Bingen sich in besonderer Weise das spirituelle Potential zu eigen machte, das in der gleichsam körperlich verstandenen Nähe der Nonne als Braut Christi lag, hat sie einer weitgehenden Unterordnung unter die Kleriker, wie sie in den Reformklöstern üblich wurde, nicht zugestimmt. In ihrer Neugründung auf dem Rupertsberg richtete sie Präbenden für 50 Nonnen, zwei Priester und sieben für arme alte Präbendarinnen ein. Wir hören im Zusammenhang mit ihren Neugründungen nichts von einem Propst oder Provisor,<sup>98</sup> der wie in Lippoldsberg der Frauengemeinschaft als *Paedagogos* vorstand und als Vormund fungieren konnte. Lippoldsberg wurde um 1100 nach Hirsauer Vorbild reformiert und folgte seitdem der Benediktsregel.<sup>99</sup> Die *cura animarum* auf dem Rupertsberg wurde vielmehr einem Priestermonch aus Disibodenberg übertragen. Die äußeren Angelegenheiten übernahm zeitweise ihr Bruder, der Mainzer Domkantor Hugo.<sup>100</sup> Die »Freiheit des eigenen Regiments« wollte Hildegard auf dem Rupertsberg sichtlich eher verwirklichen oder vervollkommen als aufgeben.<sup>101</sup>

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«.<sup>102</sup> Grund und Vorbild 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

98 *Vita Hildegardis* 1998a, Kanonisationsakten S. 266. Vgl. FELTEN 2000, S. 229. Vgl. zu Hildegards Klostergründung Eibingen jetzt SCHMANDT 2014.

99 Julie HOTCHIN: »Dilecto fratri Gunthero. Provost Gunther of Lippoldsberg and the reception of Hugh of St. Victor in northern Germany«, in *Texte in Kontexten*. Studien zur Abtei Sankt-Viktor und den Viktorinern, hg. von Matthias M. Tischler (in Vorbereitung). Der Autorin danke ich für die Einsichtnahme in den Text, da der Band bislang leider noch nicht erschienen ist.

100 VONES-LIEBENSTEIN 2001, S. 232f.

101 In einem Brief an die eigene Gemeinschaft rechtfertigt sie die Trennung der Nonnen von den Mönchen auf dem Disibodenberg mit der »Freiheit« des Klosters: »[...] scilicet ne locus noster nec etiam predium elemosynarum loci nostri ab illis esset ligatum, sed solum, querens tamen ibi in opportunitate utilitatis saluationem animarum nostrarum et sollicitudinem regularis distinctionis. Et hanc libertatem cum promissione codicis omnes mihi constituerunt.« HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, Ep. 195R, S. 445–446.

102 Zur Liturgie, zum Ritus und der Bedeutung der Nonnenkrönung vgl. SCHLOTHEUBER 2004, S. 156–174; AMSTUTZ 2004, S. 1–112.

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. Die Nonnenkrönung (»benedictio virginum«) stellte die offizielle Anerkennung der Jungfräulichkeit durch die Kirche dar und durfte deshalb im Rahmen der sogenannten »Jungfrauenweihe« nur vom Bischof vollzogen werden.<sup>103</sup> Das Ritual der Jungfrauenweihe war dem weltlichen Hochzeitsritual nachempfunden, 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.«<sup>104</sup> Die Nonnenkrone hatte somit Verweischarakter auf die zukünftige Krönung der Jungfrauen im Himmel nach dem Vorbild Mariens, als Auszeichnung für ihr Gelübde der Keuschheit, für ihr unblutiges Martyrium.<sup>105</sup> Es ist somit 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, bei der fünf rote Kreuze die Wundmale Christi symbolisierten.<sup>106</sup> Und Tenxwind von Andernach gibt uns jene wertvolle Beschreibung der Nonnenkronen, die in dem Konvent der Hildegard von Bingen getragen wurden: Über dem offenen Haar trugen sie Nonnenkronen, in die Goldfäden eingewebt und auf denen kostbare Medaillons appliziert waren, die an den Seiten Engel und vorne und hinten ein Lamm Gottes zeigten.<sup>107</sup> Eine solche mit Medaillons geschmückte Nonnenkrone des 12. Jahrhunderts aus feinen gemusterten Seidenborten und mit Goldfäden verziert, wurde 2007 im Rahmen einer Tagung in Sammlung historischer Textilien der Abegg-Stiftung auf dem Riggisberg (Schweiz) entdeckt.<sup>108</sup> (Abb. 1) Die gestickten Medaillons zeigen

103 Vgl. *Pontificale Guillelmi Durandi* 1940, S. 416; METZ 1954 und jetzt AMSTUTZ 2004, S. 71–112.

104 *Pontificale Guillelmi Durandi* 1940, S. 416: »Accipe signum Christi in capite, ut uxor eius efficiaris et si in eo permanseris, in perpetuum coroneris.«

105 Zum Zusammenhang zwischen der Nonnenkrone und der Marienkrone vgl. jetzt BYNUM 2015.

106 McLAUGHLIN 1956, S. 282: »Vela uero earum non de serico, sed de tincto aliquo lineo panno fiant. Duo autem uelorum genera esse uolumus ut alia sint scilicet uirginum iam ab episcopo consecratarum, alia uero minime. Quae uero praedictarum sunt uirginum crucis sibi signum habeant impressum quo scilicet ipsae integritate quoque corporis ad Christum maxime pertinere monstrentur et sicut in consecratione distant a caeteris, ita et hoc habitus signo distinguantur quo et quique fidelium territi magis abhorreant in concupiscentiam earum exardescere. Hoc autem signum uirginalis munditiae in summitate capitis candidis expressum filis uirgo gestabit, et hoc nullatenus antequam ab episcopo consecratur gestare praesumat. Nulla autem alia uela hoc signo insignita sint.«

107 HAVERKAMP 1984, S. 543.

108 SCHLOTHEUBER 2010, S. 146–147; zur Deutung der Ikonographie WETTER 2012.

ein *Agnus Dei*, einen Engel mit Lilienzepter, einen Cherub oder Seraph und das Brustbild König Salomons mit erhobenen Händen sowie auf dem Scheitel einen roten Stern. Indem König Salomon auf das Hohelied verweist und der rote Stern wohl die Gestirne symbolisiert, gehört das Bildprogramm der Riggisberger Nonnenkrone eindeutig in den Ideenkontext der Marienähnlichkeit.<sup>109</sup> Der außergewöhnliche Fund dieser kostbaren Nonnenkrone des 12. Jahrhunderts ermöglicht uns eine bessere Vorstellung des bei Tenxwind und von Hildegard selbst beschriebenen Kopfschmucks der Rupertsberger Nonnen. In *Scivias* ist es die »hochadelige Jungfräulichkeit«, die mit einem goldenen Reif über dem weißen Schleier geziert wird.<sup>110</sup> Hildegard von Bingen sah für sich und ihre Gemeinschaft offenbar keinen Grund, sich zu verstecken. Die herausgehobene spirituelle Stellung der Nonnen als Bräute Christi sollte vielmehr als Faktum der gottgewollten irdischen Ordnung sichtbar bleiben. Dass die mit der Jungfrauenweihe verbundenen Nonnenkronen die besondere und herausgehobene Stellung der geistlichen Frauen kennzeichneten, war den Zeitgenossen wohl bewusst. Als die Dominikaner Anfang des 13. Jahrhundert mit großem Erfolg die *nova religio* der Dominikanerinnen propagierten, verbanden sie die *vita activa* als tätige Nächstenliebe mit strenger Klausur und einer sozialen Öffnung der Konvente.<sup>111</sup> Interessant ist, dass der dominikanische Ordensgeneral Humbert von Romans in den Mitte des 13. Jahrhunderts verfassten Konstitutionen der Dominikanerinnen eigens darauf verwies, dass der hl. Dominikus ihnen eine Nonnen- oder Jungfrauenweihe untersagt hatte, weil »diese Art von Weihe einigen [Schwestern] die Gelegenheit zu geben [pflegte], dass sie sich über andere erheben.«<sup>112</sup> Hier wird unmittelbar deutlich, dass die Nonnenkrone für ein spezifisches, exklusives Ideal weiblichen geistlichen Lebens stand. Wenn die Nonnenkrone tatsächlich erst im 12. Jahrhundert in den Frauenklöstern alter Prägung aufkam, dann setzte sie sich in dem Moment durch, als das alte Ideal der *vita contemplativa* Konkurrenz erhielt.

<sup>109</sup> WETTER 2012, S. 140.

<sup>110</sup> HILDEGARDIS *Scivias* 1978, II 5, S. 323–333: »[...] lucidiorum sole [...], qui omnes miro modo auro et gemmis ornati sunt: hoc est quod ardentissimis amplexibus nobilissimam virginitatem praecipuus chorus virginum circumplectitur [...] Quapropter et quidam illorum in capitibus suis velati candidis velaminibus aurea zona circumornati sunt.«

<sup>111</sup> SMITH 2009. Siehe auch den Band *Liturgical Life and Latin Learning at Paradise bei Soest, 1300–1425: Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent*, ed. by JEFFREY HAMBURGER, EVA SCHLOTHEUBER e. a., Münster (im Druck).

<sup>112</sup> HUMBERTUS A ROMANIS *Constitutiones sororum* 1897, 16, S. 343: »Nolumus autem quod aliquae sorores benedicantur, cum beatus Dominicus hoc ordinasse dicatur circa illas que fuerunt in suo tempore, et huiusmodi benedictio solet aliquibus esse occasio ut super alias se extollant.«

Hildegard von Bingen und ihre Gemeinschaft waren nicht Teil der von Hirsau geprägten Reformkreise, zu denen auch Springiersbach und Andernach gehörten, sie stand im Gegenteil den neuen religiösen Lebensentwürfen dieser Reformkreise kritisch gegenüber.<sup>113</sup> Die maßgeblichen Kritikpunkte der Reform hat sie sehr wohl verstanden, doch daraus andere und ganz eigenständige Folgerungen gezogen. Der Propst von Hameln spricht sie deshalb in einem Brief auch lobend als »Christi vere sponse, regulari quoque discipline informate« an.<sup>114</sup> Hildegard gehörte der zweiten Reformgeneration an, die bereits auf die gewandelten Verhältnisse reagierte. Während sie auf der einen Seite die ständische Exklusivität der Frauenklöster verteidigte, hat sie sich, wie wir gesehen haben, auf der anderen Seite entschieden für einen selbstverantworteten Klostertritt ausgesprochen, den auch die Hirsauer Reformer einforderten. Auch das zentrale Anliegen der Regeldisziplin hat Hildegard von Bingen fraglos befürwortet und im eigenen Konvent durchgesetzt. In der *Vita* wird deutlich, dass sie einige Mühe aufwenden musste, um die Rupertsberger Nonnen im Sinne der Benediktsregel zu disziplinieren und die alte freiere Lebensform im Konvent in diesem Sinne zu regulieren:

Ich aber habe ihnen [nämlich den Nonnen, zu eitlen Nichtigkeiten neigten] dies gemäß göttlicher Weisung kundgetan und habe sie mit den Worten der heiligen Schrift sowie durch die Zucht der Regel und durch guten Lebenswandel von allen Seiten geschützt und gefestigt. Aber einige Einige von ihnen blickten mich mit finsternen Augen an, zerfleischten mich heimlich mit Worten und sagten, dass sie den unerträglichen Druck von Zucht und Regel, mit der ich sie einschnüren wolle, nicht ertragen könnten.<sup>115</sup>

113 FELTEN 2001b, S. 37–51. HAVERKAMP 1984, S. 541–548. Zu den Reformvorstellungen für die Frauenkonvente vgl. zuletzt GRIFFITHS 2007; weiter aufschlussreich HOTCHIN 2001. Zuletzt versuchte MEWS eine Abgrenzung Hildegards zu den Hirsauern und zu den Zisterziensern. MEWS 2014, S. 83: »From an organizational perspective, the Cistercian order would be much more successful than the Hirsau reform because it provided a relatively unified structure that transcended local loyalties. Hildegard could never have been part of such an organized vision of reformed monastic life.«

114 HILDEGARDIS *Epistolarium* 1991–2001, Ep. 114, S. 285 (Provisor ad Hildegardem, a. 1173).

115 *Vita Hildegardis* 1998a, II 12, S. 160: »At ego per ostensionem Dei eis hoc innotui ipsasque verbis sanctarum scripturarum et regulari disciplina bonaque conversione circumfodi et munivi. Sed quedam ex eis torvis luminibus me aspicientes verbis occulte me laniabant dicentes, quod importabilem strepitum regularis discipline, quo eas constringere vellem, sufferre non possunt.« Hildegard selbst erwähnt, dass sich einige adelige Nonnen – vermutlich aus diesem Grund – von ihr trennten: »Alie etiam quedam nobiles puelle similiter fecerunt se a me separantes, ex quibus quedam postea tam negligenter vivebant, quod multi dixerunt, quia opera eorum ostenderent, quod in Spiritum sanctum et in hominem, qui de Spiritu sancto loquebatur, peccassent.« Ebd. II 5, S. 142.

In diesem Punkt blieb Hildegard hart, einige hochadelige Nonnen wie Adelheid von Sommerschenburg verließen daraufhin ihre Gemeinschaft. Adelheid wurde 1152 Äbtissin des Stifts Gandersheim und übernahm 1160 zusätzlich die Leitung des Kanonissenstiftes Quedlinburg.<sup>116</sup> In dem sich im 12. Jahrhundert entfaltenden Panorama der Frauenkonvente stand Hildegard somit gewissermaßen in der Mitte zwischen der alten stiftischen Lebensform, die vor der Reform offenbar auch in vielen Benediktinerinnenklöstern üblich war, und den Reformklöstern Hirsauer Art, die unter der Leitung eines Propstes ein Leben in strenger Klausur führten.<sup>117</sup> Das entspricht auch ihrem sonst erkennbaren Bemühen, eine Mittelweg zwischen den ›Extremen‹ zu finden. Hildegard hat auf der Basis der anerkannten theologischen Anschauungen ihrer Zeit für die anstehenden Fragen differenzierte Lösungsmodelle entwickelt, die sie rhetorisch gewandt in anspruchsvollen Sprachbildern und mit besonderem Sprachwitz öffentlich kommunizierte.<sup>118</sup> Die Rezipientinnen und Rezipienten ihrer Schriften gehörten deshalb sicher zur gelehrten Elite, bei der sie in ihrer Zeit weithin Gehör und viel Zustimmung fand. Aber das ausgehende 12. und beginnende 13. Jahrhundert brachte nicht zuletzt eine Emanzipierung neuer Schichten wie der Ministerialen und des städtischen Patriziats mit sich. Auf ihre Bedürfnisse war das religiöse Ideal, das Hildegard von Bingen lebte und propagierte, nicht zugeschnitten. Hildegards Neuentwurf war vielleicht zu eigenwillig und zu exklusiv, um für die zukünftigen großen gesellschaftlichen Herausforderungen modellbildend zu wirken.

#### 4. DIE *nova religio* DER DOMINIKANERINNEN UND DIE RELIGIÖSE ARMUTSBEWEGUNG DER CLARISSEN IM 13. JAHRHUNDERT

Das streng gefasste Ideal der Nonne als *sponsa Christi*, die sich im Dienst an Gott der Selbstheiligung, also der *vita contemplativa*, verschrieb, blieb vor allem für die alten Orden gültig. Nicht nur die mit der Nonnenkrone verbundenen Vorstellungen, sondern auch das anspruchsvolle 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. Dieses exklusive Rollenmodell weiblichen Lebens wurde gegen Ende des 12. Jahrhunderts aber immer weniger als ausreichend erachtet.<sup>119</sup> Die religiöse Laien- und Frauenbewegung formte gegen das exklusive Rollenmodell der *vita contemplativa* ein neues Ideal, das die Nachfolge Christi (*imitatio Christi*) als ein apostelgleiches Leben in der Welt in persönlicher Armut und im Dienst am Nächsten (*vita activa*) verstand. Im

<sup>116</sup> Ebd. S. 142 Anm. 30.

<sup>117</sup> BEACH 2005.

<sup>118</sup> EMBACH 2010b.

<sup>119</sup> BERTELSMEIER-KIERST 2007; FELSKAU 2006.

12. Jahrhundert hatten sich breitere Bevölkerungskreise, die die Beherrschung des Lateins als Zugangsvoraussetzung für das geistliche Leben immer mehr in Frage stellten, auch in religiöser Hinsicht emanzipiert und forderten, dass eine »Umkehr« (»conversio«) Menschen jeden Standes und in jedem Lebensalter möglich sein sollte. Diese Forderungen griffen insbesondere die Dominikanerbrüder für die ihnen unterstellten Frauengemeinschaften auf: Ein geistliches Leben in der Nachfolge Christi sollte allen Frauen jederzeit als Option offenstehen und keiner expliziten materiellen oder intellektuellen Voraussetzungen bedürfen. An dem »Gegenentwurf« der Dominikaner kann man erkennen, dass sie mit großem Engagement versuchten, auf die drei eingangs genannten Grundfragen ganz neue Lösungen zu finden: nämlich (1.) die Frage der ständischen Zusammensetzung, (2.) der Regelstrenge und der Klausur und (3.) der Zugangsbeschränkungen, die speziell in den Frauenklöstern eine Frage des Eintrittsalters war. Dass es sich dabei »programmatisch« um einen Neuanatz handelte, lässt sich daran ablesen, dass die Dominikaner bereits in ihren ersten Anfängen ein neues und stark vereinfachtes Eintrittsritual abweichend von den monastischen Traditionen entwickelten.<sup>120</sup>

Der Dominikanerorden unterstützte und förderte in besonderer Weise die soziale »Öffnung« der Klöster in Bezug auf Alter und Stand der eintretenden Frauen und versuchte mit allen Kräften, der damit verbundenen Schwierigkeiten Herr zu werden. Wie die Anweisungen des Provinzialpriors der Teutonia (Mitte 13. Jahrhundert, vermutlich Hermann von Minden) für die ihm unterstellten Frauenklöster zeigen, ging man von Seiten des Ordens prinzipiell von dem Eintritt erwachsener oder auch bereits in hohem Alter stehender Frauen aus.<sup>121</sup> Hermann von Minden (?) diskutiert interessanterweise auch die wirtschaftlichen und organisatorischen Probleme, die entstanden, wenn Frauen oder Mädchen mit sehr unterschiedlichen materiellen Voraussetzungen, mit oder auch ohne jegliche Versorgung ins Kloster eintraten.<sup>122</sup> Diese ungewöhnliche Aufnahmepraxis hat ein Colmarer Dominikaner-Chronist in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts eindrucksvoll beschrieben:

Die Dominikanerbrüder haben einige Frauenklöster in der Teutonia errichtet, die sich lobenswert in allen Dingen entwickelten. Das wurde auf folgende Weise begonnen, wie von den Vätern erzählt wurde. Als die Brüder zuerst nach »Deutschland« kamen, fanden sie dort einige Frauen vor, die sich bei Kapellen eingeschlossen hatten. Diese Frauen

<sup>120</sup> Vgl. zur frühen Professablegung der Dominikaner TUGWELL 1983; zur Entwicklung der Profess bei den Dominikanerinnen s. Anm. 111.

<sup>121</sup> RITZINGER/SCHEEBEN 1941, S. 27 (»ut puta quia adulte vel senes ingresse sunt monasterium«).

<sup>122</sup> RITZINGER/SCHEEBEN 1941, S. 18. Auch der Colmarer Dominikaner-Chronist erwähnt den Umgang mit dem Eigentum der Frauen *De rebus Alsaticis* 1861, S. 234: »Procuratricem habebant, que omnia, que dabantur que solvebantur, que recipiebantur, que expendebantur, fideliter conscribebat, et quo devenerint reddidit rationem.«

haben sie vervielfacht und [diese Gemeinschaften] in Frauenklöster umgewandelt. Irgendwann haben sie auch arme Schwestern, das heißt irgendwelche Weiblein, die irgendeine Art von religiöser Kleidung trugen, aufgenommen und in einem Ort zusammengeführt und mit ihnen ein Frauenkloster errichtet. In der Zwischenzeit haben sie auch Witwen, Jungfrauen, Adelige und Reiche aufgenommen, die in der Religion, in Bezug auf den materiellen Reichtum und in Bezug auf die Ehre in allen Dingen lobenswert fortgeschritten sind.<sup>123</sup>

»Solange die Frauengemeinschaften arm waren,« so fasst der Chronist zusammen, »haben sie Frauen mit Geld aufgenommen, als sie aber reich geworden waren, haben sie Personen ohne Geld aufgenommen.«<sup>124</sup> Die Dominikaner trafen in Süddeutschland auf die aufblühende religiöse Frauenbewegung, und unter ihrer Leitung entwickelte sich eine neue Form weiblichen monastischen Lebens, die die bestehende Frauenklosterlandschaft gleichsam revolutionierte.

Insgesamt war diese soziale ›Öffnung‹ der Klöster aber kein leichtes Unterfangen, denn nicht nur die materiellen Voraussetzungen waren höchst unterschiedlich, sondern natürlich auch die intellektuellen Voraussetzungen der Frauen. Der Orden musste also auch in Bezug auf die religiösen Aufgaben und die Ausbildung neue Wege suchen. Wenn der Klostereintritt schriftkundigen und schriftunkundigen Schwestern in gleicher Weise offenstehen sollte, musste man zwangsläufig nicht nur die Bildungsvoraussetzungen flexibel gestalten, sondern auch die Bewertung von Bildung für das geistliche Leben im Kloster insgesamt in neuer Weise fassen, um den illiteraten Frauen eine gleichberechtigte Teilhabe an dem religiösen Leben zu ermöglichen. In diesem Kontext wird auch verständlich, warum der Orden mit der deutschen Mystik die Rolle der Volkssprache für den religiösen Ausdruck in den süddeutschen Dominikanerinnenklöstern förderte, der eine eigene ›neue‹ Dignität zugewiesen wurde.<sup>125</sup> Offenbar versuchten die Dominikaner den mit der sozialen Öffnung verbundenen Schwierigkeiten mit einer doppelten Strategie zu begegnen: einerseits, indem man den religiösen Ausdruck in neuen volkssprachlichen Frömmigkeitsformen fundierte, womit der gelehrten Bildung in den Dominikanerinnen-

123 *De rebus Alsaticis* 1861, S. 234: »Fratres etiam Praedicatorum quaedam mulierum claustra in Theotonia construxerunt, que postea laudabiliter in omnibus profecerunt. Haec autem hoc modo inchoata a patribus referuntur. Fratres Praedicatorum cum primitus in Theuthoniam pervenissent, invenerunt quasdam mulierculas inclusas prope capellas, quas multiplicarunt et in mulierum claustra mutaverunt. Aliquando etiam pauperes sorores, hoc est mulierculas aliquas, que aliqualem habitum religionis deferebant, acceperunt easque in locum aliquem posuerunt et cum eis claustra monialium construxerunt. Interdum etiam viduas, virgines nobiles divites acceperunt et cum eis nobilia construxerunt. Ea autem, que inchoaverunt, in religione, divitiis et honore et in omnibus aliis laudabiliter processerunt.« Vgl. dazu GRUNDMANN 1961, S. 221.

124 *De rebus Alsaticis* 1861, S. 234: »Quamdiu pauperes fuerunt, dominas cum pecunia receperunt, quando vero ditate fuerunt, personas sine pecunia receperunt.«

125 BÜRKLE 1999, S. 57–104 hier insbesondere S. 66f. mit weiterer Literatur.

klöstern ein nachrangiger Stellenwert zugewiesen wurde. Andererseits tolerierte **man** zunächst ausdrücklich einen deutlich unterschiedlichen Bildungsstand der **Schwestern** innerhalb der Gemeinschaft, versuchte dann aber im klostereigenen **Unterricht**, möglichst die notwendige Bildung zu vermitteln. Aber auch wenn **die** Dominikanerbrüder in den Jahrzehnten des religiösen Aufbruchs bereit **waren**, hier neue Wege zu beschreiten, blieb die Frage der Bildungsvoraussetzungen in jedem Fall eine Gratwanderung, denn für den Chordienst waren das **gelehrte** Latein und für die innere Durchdringung der eigenen Lebensform **theologische** Kenntnisse unumgänglich.

Im Ringen der Kirche um Integration der religiösen Bewegung ohne die **Vormachtstellung** in Glaubensangelegenheiten aufzugeben, kam dem Kampf der Clara von Assisi (1293/1294–1253) zu Beginn des 13. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung zu. Sie dehnte die von der Kirchenhierarchie den religiösen Frauen zugestandenen Grenzen in einer Weise aus, dass sie für einen Großteil der religiösen Frauenbewegung annehmbar wurden. Die wichtigste Grundlage ihrer Lebensweise bildete dabei die religiös konnotierte *heilige Armut*.<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup> 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 für die Gemeinschaften vielfach schwierigen Funktion, den adeligen oder patrizischen Nachwuchs aufnehmen zu müssen.<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup> 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 angemessene Lebensregel hervorgehen.

<sup>126</sup> Vgl. jetzt umfassend zum franziskanischen Armutsideal HEIMANN 2012.

<sup>127</sup> MALECZEK 2012; bezogen auf die Klarissen SCHLOTHEUBER 2011, S. 81–88.

<sup>128</sup> Vgl. ebd. zu der Schwierigkeit, die strenge Klausur mit dem Armutsideal zu vereinbaren.

<sup>129</sup> SCHWEIZER 2003.

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. Bedingt durch die Wurzeln vieler dominikanischer und franziskanisch geprägter 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. Damit eröffnete diese Lebensform neue soziale und religiöse Räume: Im Dominikanerinnenkloster Adelhausen (Freiburg im Br.), in Unterlinden in Colmar 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 der *conversio*, nämlich ein gemeinsames Leben in der Nachfolge Christi und in persönlicher Armut zu führen. Der Gebrauch der Volkssprache ermöglichte dabei auch den Lateinunkundigen einen eigenständigen religiösen Ausdruck, so wie die *vita activa* mit dem Kopieren von Büchern oder Handarbeiten (begrenzte) Alternativen zu dem Erwerb von Grundbesitz für den Unterhalt der Frauen eröffnete.

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 wie Elisabeth von Thüringen im Laienstand verblieben, konnten ein Leben in der Art der Geistlichen führen, *religiosae* wie die Clarissen oder Dominikanerinnen vermochten, wenngleich durch die Klausur eingeschränkt, im Sinne der *vita activa* Aufgaben »in der« oder vielleicht besser »für die Welt« zu übernehmen. Diese vielfältigen neuen Antworten auf die alten Fragen und konkurrierenden neuen spirituellen Entwürfe ließen das anspruchsvolle Ideal Hildegards von Bingen in den Hintergrund treten, sie gehörte einer anderen Zeit an. Hier liegen möglicherweise die Schwierigkeiten begründet, auf die ihr Kanonisierungsprozess stieß.<sup>130</sup> Auffallenderweise treten in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts 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, Macht und Reichtum 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 Kirche 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

<sup>130</sup> Vgl. dazu MAY 1998.

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 semi-religiösen 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.



Abbildung 1:  
Nonnenkrone mit gestickten Medaillons (12. Jahrhundert),  
Riggisberg, Abegg-Stiftung

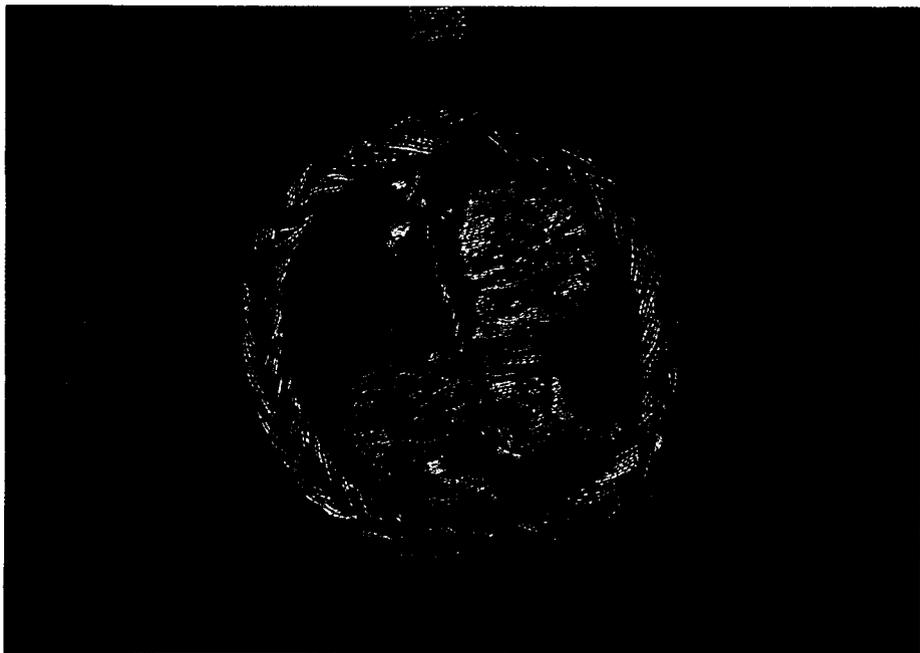


Abbildung 2:  
Stirnmedaillon mit Agnus Dei

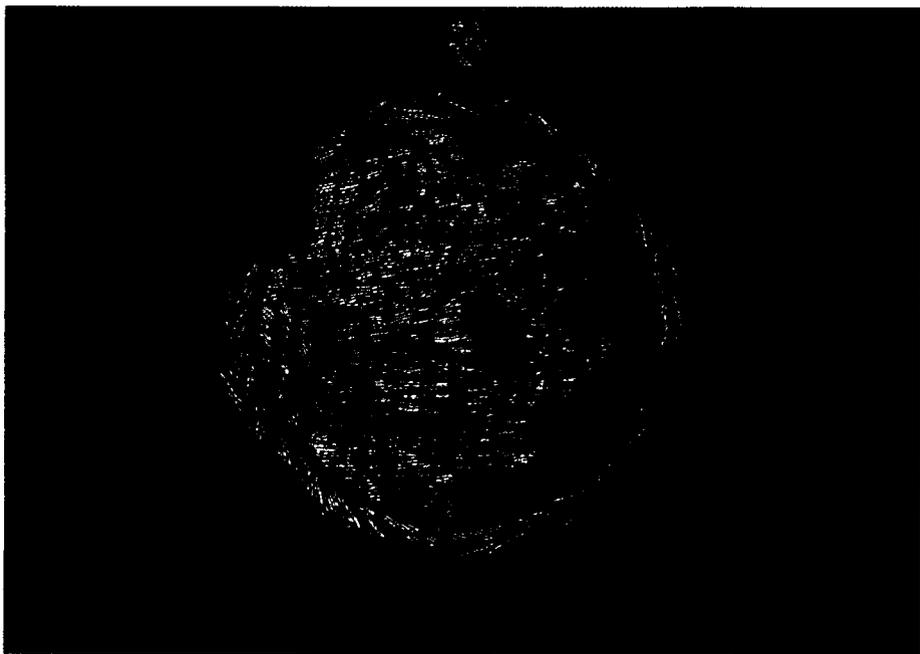


Abbildung 3:  
Stirnmedaillon Engel mit Lilienzepter

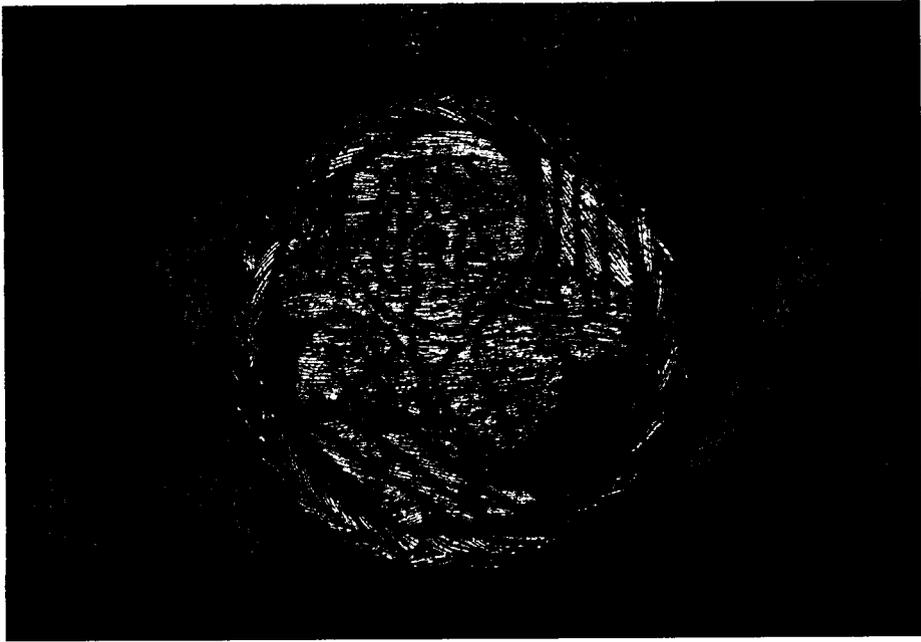


Abbildung 4:  
Stirnmedaillon mit Cherub



Abbildung 5:  
Stirnmedaillon mit König Salomon

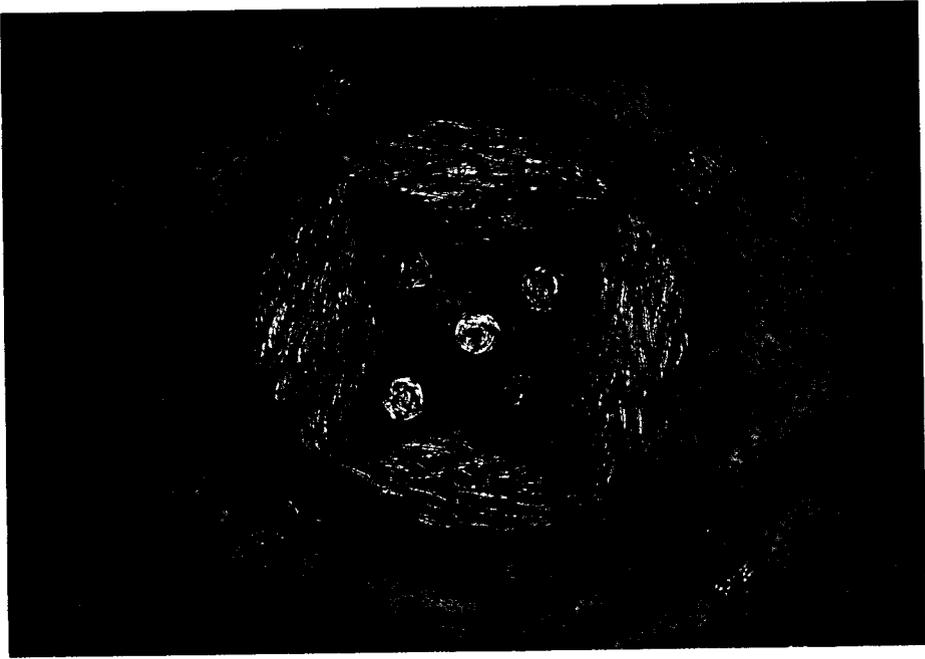


Abbildung 6:  
Scheitelmedaillon mit rotem Stern