

Spätmittelalter und Reformation

Neue Reihe

begründet von Heiko A. Oberman

herausgegeben von Berndt Hamm
in Verbindung mit Johannes Helmrath,
Jürgen Miethke und Heinz Schilling

15



Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis

herausgegeben von

Berndt Hamm und Thomas Lentes

Mohr Siebeck

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis / Hrsg.:
Berndt Hamm ; Thomas Lentjes. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2001
(Spätmittelalter und Reformation ; N.R., 15)
ISBN 3-16-147414-7

© 2001 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Pfäffingen aus der Bembo-Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0937-5740

Inhalt

Vorwort	V
THOMAS LENTES	
Die Deutung des Scheins: Das symbolische Verhalten im Spätmittelalterbild (1830–1945)	1
PETRA SEEGETS	
Leben und Streben in spätmittelalterlichen Frauenklöstern	24
EVA SCHLOTHEUBER	
„Nullum regimen difficilius et periculosius est regimine feminarum.“ Die Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilo mit den Nonnen in der Devotio moderna	45
CHRISTOPH BURGER	
Direkte Zuwendung zu den ‚Laien‘ und Rückgriff auf Vermittler in spätmittelalterlicher katechetischer Literatur	85
BERNDT HAMM	
Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge	111
HANS-MARTIN KIRN	
Contempus mundi – contempus Judaei? Nachfolgeideale und Antijudaismus in der spätmittelalterlichen Predigtliteratur	147

Textbeilagen:

1. JOHANNES HEROLT (Dominikaner, gest. 1468)	
Sermo zum 10. Sonntag nach Trinitatis	
Ediert von Hans-Martin Kirn	181
2. STEPHAN FRIDOLIN (Franziskaner, gest. 1498)	
Lehre für angefochtene und kleinmütige Menschen	
Ediert von Petra Seegets	189
Die Autorinnen und Autoren des Bandes	197
Personenregister	199
Sachregister	205

„Nullum regimen difficilius
et periculosius est regimine feminarum“

Die Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilo
mit den Nonnen in der *Devotio moderna*

EVA SCHLOTHEUBER

Es war bei den Schwestern vom gemeinsamen Leben üblich, daß ein Beichtvater bei dem Konvent lebte, der gemeinsam mit der *mater* oder Priorin die Leitung des Konvents übernahm.¹ Er wurde deshalb nicht nur als *confessor*, sondern auch als *rector* bezeichnet. Zu den Aufgaben, die mit der geistlichen Leitung zusammenhingen, der Predigt, dem Meßamt, der Beichte und der Wahrung der Disziplin im Kapitel, wurde dem Beichtvater auch die Vertretung des Konvents in weltlichen Angelegenheiten anvertraut. Ein gewisses Maß an Bildung und vor allem ein vorbildlicher Lebenswandel galten als Voraussetzung für die Übernahme des Beichtamtes, gerne gesehen war, wenn möglich, auch ein relativ fortgeschrittenes Alter. Großer Wert wurde in den der *Devotio moderna* nahestehenden Konventen auf die Ausbildung der Brüder gelegt,² sie unterhielten gute Bibliotheken,³ und viel-

¹ Vgl. GERHARD REHM: Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der *Devotio moderna* und des weiblichen Religiosentums, Berlin 1985 (= Berliner Historische Studien 11; Ordensstudien 5), S. 190–203. Vgl. auch KASPAR ELM: Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit, in: *Ons Geestelijk Erf* 59, 1985, S. 470–496.

² Vgl. GEORGETTE EPINEY-BURGARD: Die Wege der Bildung in der *Devotio Moderna*, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hrsg. von Hartmut Boockmann, Bernd Moeller und Karl Stackmann, Göttingen 1989 (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Kl. 3. F., Nr. 179), S. 181–200. Vgl. zum Bildungsideal der Brüder vom gemeinsamen Leben ANDREAS BERIGER: Rutger Sycamber von Venray: Rede zum Lob der Brüder vom gemeinsamen Leben (1501), in: *Ons Geestelijk Erf* 68, 1994, S. 129–143. Vgl. auch MICHAEL SCHOENGEN: Die Schule von Zwolle von ihren Anfängen bis zum Auftreten des Humanismus, Diss. Phil. Freiburg/Schweiz 1898.

³ Vgl. THOMAS KOCK: Die Buchkultur der *Devotio moderna*: Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels, Frankfurt a.M. 1999 (= Tradition – Reform – Innovation 2).

fach kopierten die Brüder Bücher professionell als Auftragsarbeiten.⁴ Bei den Schwestern vom gemeinsamen Leben lag der Schwerpunkt auf der Handarbeit, mit der sie ihren Unterhalt bestritten, auch nachdem um die Mitte des 15. Jahrhunderts mit der Annahme einer Ordensregel, der Augustinusregel oder der Tertiarinnenregel der Franziskaner, in vielen Konventen das monastische Element verstärkt wurde.⁵ Mit der Entscheidung, nach einer Ordensregel zu leben, waren die Einführung der Klausur verbunden und eine Erweiterung der religiösen Pflichten, vor allem des Chorgebets.⁶ Nur etwa eine halbe Stunde zweimal in der Woche war in den Schwesternhäusern als Zeit für die eigene Lektüre vorgesehen.⁷ Aber auch die Windesheimer Statuten für Frauenklöster, die innerhalb der *Devotio moderna* eine stark monastische Ausrichtung repräsentierten, erwähnen keine besondere Ausbildung der geistigen Fähigkeiten der Mädchen und Frauen.⁸ Der

⁴ Vgl. NIKOLAUS STAUBACH: Der Codex als Ware. Wirtschaftliche Aspekte der Handschriftenproduktion im Bereich der *Devotio moderna*, in: Der Codex im Gebrauch, hrsg. von Christel Meier, Dagmar Hüpper und Hagen Keller, München 1997 (= Münstersche Mittelalter-Schriften 70), S. 143–163.

⁵ Großes Augenmerk auf die Bildung zu legen, hätte dem devoten Ideal der Schwesternhäuser, ohne Gelübde freiwillig in Armut, Keuschheit und Gehorsam zu leben, widersprochen. Diese Ausrichtung der Häuser blieb auch nach der Annahme einer Regel prägend. Rehm konstatiert: „Aus den Schwesternhäusern hervorgegangene Tertiarinnen- oder Augustinerinnenklöster zeigen nach allem, was wir wissen, in ihrer spirituellen Ausrichtung und den Idealen ihres Gemeinschaftslebens eine wesentlich größere Affinität zu der *Devotio moderna* als zu zwar die gleiche Regel befolgenden, aber in gänzlich anderem Umfeld entstandenen älteren Klöstern. Als Tertiarinnen lehnten sie sich nicht an die Franziskaner an, als Augustinerinnen blieben sie weiterhin den Fraterherren verbunden, auch wenn die Bedeutung der Windesheimer Chorherren zunahm.“ REHM (wie Anm. 1), S. 37f. In den lateinischen Statuten für die Schwesternhäuser in Herford, Lemgo, Detmold, Eldagsen und Meringhausen von 1461 heißt es: *Studium earum non sit multa legere sed talia sicut principaliter convenit exercere*. Gemeinsame Gespräche über geistliche Themen waren diesen Statuten zufolge aber vorgesehen: *Cum aliquando mater licenciam dat, ut sorores simul in collatione de sacra scriptura vel aliis utilibus materiis ac proficuis ad suum profectum loquantur, tunc nulla cum proposito silere debet [...]*; ebd. Anlage III, S. 259 und S. 262. Eine eigene Handschriftenproduktion und der Aufbau einer Konventsbibliothek setzte im Kloster Nazareth bei Geldern zu dem Zeitpunkt ein, als die Schwestern vom gemeinsamen Leben dort die Augustinusregel annahmen; vgl. MONIKA COSTARD: Predigthandschriften der Schwestern vom gemeinsamen Leben. Spätmittelalterliche Predigtüberlieferung in der Bibliothek des Klosters Nazareth in Geldern, in: Die deutsche Predigt im Mittelalter, hrsg. von Volker Mertens und Hans-Jochen Schiewer, Tübingen 1992, S. 206.

⁶ Vgl. Nikolaus Staubach und Anne Bollmann (Hgg.): Schwesternbuch und Statuten des St. Agnes-Konvents in Emmerich, Emmerich 1998, S. 10. Sie benennen als Hauptaspekte dieser Entwicklung den „Rückzug aus der Welt, Unabhängigkeit der geistlichen Versorgung und eine Sublimierung des asketisch-devoten Leistungs- und Vollkommenheitsideals“.

⁷ Vgl. CATHERINE LINGIER: Boekengebruik in vrouwenkloosters onder de invloed van de Moderne Devotie, in: Boeken voor de eeuwigheid, Amsterdam 1993 (= Nederlandse literatuur en culture in de middeleeuwen 3), S. 280–294.

⁸ RUDOLPHUS TH. M. VAN DIJK: De constituties der Windesheimse vrouwenkloosters voor 1559: bijdrage tot de institutionele geschiedenis van het Kapitel van Windesheim. 2,

Beichtvater besaß also in Bezug auf die religiöse Unterweisung der Schwestern ein großes Gewicht.⁹ Er stellte vielfach die Tischlektüre zusammen, unterwies und korrigierte die Schwestern in der Beichte, in dem alle zwei Wochen abgehaltenen Schuldkapitel und in der Predigt. Dementsprechend sind es diese Fähigkeiten, die in dem 1503 von der Schwester Mechtild Smeeds¹⁰ fertiggestellten Emmericher Schwesternbuch an dem zweiten Beichtvater Peter van Gendt (gest. 1484)¹¹ lobend hervorgehoben werden: *Seer voel guedes leerden hi den susteren in den capittel, in der bicht ende in der colacien, ende dit was hem alle wege bereit in [...].¹² Voel gueder gewonten hevet hi geordeniert, als bi sonder hevet hi gemaect een regiester, woe dat men alle wege die heilige sriefte leesen sal, ellick in synre tijt, op sijn geschiechte steede, op dat gheen boecken en waren, daer die susteren geen proffit af en hadden. [...] Hi ordenierden die lexxen, woe men die leesen solde des avents op et coer ende hi scref si ons oec selver.¹³ So waren es neben dem guten Einfühlungsvermögen bei der Beichte, seiner Präsenz im Konvent und einem regeltreuen Lebenswandel vor allem anregende Predigten über für sie wichtige Themen, die die Schwestern an ihrem Beichtvater schätzten.*

Nimwegen 1986 (= *Middleleeuwse studies* 3). Ein spezielles Kapitel über die Ausbildung des Nachwuchses fehlt hier (zum Amt der *armaria* vgl. ebd. S. 773f.), ebenso wie in den lateinischen und den niederdeutschen Statuten der Schwestern vom gemeinsamen Leben; vgl. REHM (wie Anm. 1), Anlage III und IV, S. 256–310.

⁹ Eine weitere Quelle religiöser Unterweisung waren Predigten auswärtiger Prediger, wie z.B. die des Franziskaners Johannes Brugman, der auch im Emmericher Schwesternhaus gepredigt und großen Eindruck hinterlassen hatte, vgl. STAUBACH: *Schwesternbuch* (wie Anm. 6), S. 11. Seine Predigten besaß auch das Kloster Nazareth in Geldern; vgl. COSTARD: *Predigthandschriften* (wie Anm. 5), S. 210.

¹⁰ Das Emmericher Schwesternbuch ist anonym überliefert. Nikolaus Staubach und Anne Bollmann konnten als Schreiberin aber Mechtild Smeeds identifizieren, die von 1491 bis 1504 die Leitung des Konvents innehatte. Staubach beurteilt sie als eine „trotz ihrer Sympathie für geistliche Einfalt und Humilitas durchaus gebildete, lebenskluge und urteilssichere Frau, die, mit literarischen Konventionen vertraut, in Prolog und Epilog über ihre Rolle als Autorin und den Charakter ihres Werkes reflektiert und durch zahlreiche offene und versteckte Zitate eine ausgedehnte Belesenheit verrät“. Vgl. STAUBACH: *Schwesternbuch* (wie Anm. 6), S. 20f. Zum Emmericher Schwesternbuch vgl. auch unten S. 51f.

¹¹ Peter van Gendt kam aus dem Heer Florenz-Haus der Brüder vom gemeinsamen Leben aus Deventer, aus dem die ersten drei Beichtväter der Emmericher Schwestern stammten, deren Viten den Anfang des Emmericher Schwesternbuchs bilden. Vgl. ebd. S. 44 Anm. 1. Der reformorientierte Geistliche Peter van Gendt betrieb von Anfang an sehr energisch die Annahme der Ordensregel, durch die das Schwesternhaus 1463 in ein Augustinerinnenkloster umgewandelt wurde. Es ist daher kein Zufall, daß besonders an Peter van Gendt die Bemühungen hinsichtlich der geistlichen Unterweisung der Schwestern hervorgehoben wurden. Vgl. auch ebd. S. 44 (fol. 5v): *Ende in der leeringe gaf hem onse lieue Here sijn sunderlinge genade, want hi gaf hem claer verlicht verstant dat hi in corter tijt volleert wart ende wart een meijster in der sriefte.*

¹² Ebd. S. 50 (fol. 11r).

¹³ Ebd. S. 52 (fol. 12r).

Die Beichtväter waren nicht fest auf längere Zeit an einen Konvent gebunden, obwohl in der Regel ein stabiles Verhältnis von beiden Seiten angestrebt wurde. Denn Grundlage für die Ausübung des Beichtamtes war ein gegenseitiges Vertrauensverhältnis. Wurde es zerstört oder konnte es erst gar nicht hergestellt werden, löste man die Verbindung wieder, wodurch sich die vielfach zu beobachtende Fluktuation der Beichtväter erklärt. Sowohl die Brüder vom gemeinsamen Leben als auch die Chorherren der Windesheimer Kongregation, die Frauenkonvente betreuten, betrachteten das Beichtamt häufig eher als Last, als *iugum*, eben wegen der Nähe zu den Frauen und der weitgehenden Trennung vom eigenen Kloster.¹⁴ Wie beispielsweise das Ansinnen des Lübecker Bischofs, einen der Brüder als Beichtvater für eine Schwesternkongregation gehen zu lassen, im Konvent aufgenommen wurde, zeigen die Annalen der Brüder vom gemeinsamen Leben des Lüchtenhofes bei Hildesheim¹⁵: „Im Jahr 1496 nach dem Fest Visitatio Marie¹⁶ schickte uns der ehrenwerte Herr Dietrich Arndes, Bischof von Lübeck und Dekan des Hildesheimer Doms,¹⁷ einen Bittbrief, damit wir den Schwestern in Plön¹⁸ einen Beichtvater überließen, – worüber die Brüder, Verschiedenes

¹⁴ Vgl. REHM (wie Anm. 1), S. 139. Die Brüder vom gemeinsamen Leben des Lüchtenhofes bei Hildesheim weigerten sich mehrfach, einem um 1476 entstandenen Nachtrag zur Chronik des Peter Dieburg zufolge, 1464 den Bitten des Windesheimer Chorherrn Johannes Busch nachzukommen, ihren Mitbruder Wilhelm von Sutlon als Beichtvater in einen Schwesternkonvent zu schicken – auch weil er für die Brüdergemeinschaft als nützlich und notwendig angesehen wurde. Später wurden die Pestfälle im Konvent von einigen Brüdern mit dieser Weigerung in Verbindung gebracht und als Strafe Gottes dafür angesehen. Der Schreiber des Nachtrags faßt die Episode mit einem Kommentar zum grundsätzlichen Problem der Entsendung von Beichtvätern zusammen: Der wohlbekannten Gefahr für das Seelenheil des jeweiligen Bruders (auch durch seine Trennung vom Konvent) stand die Verpflichtung zur Betreuung der Schwesternhäuser gegenüber: *Hec tamen non scribo, ut ex facili causa persone emittantur, quoniam et ibi periculum est, set ut discrete fiat et sciamus omnes, nos esse populum domini et oves pastoris*. Vgl. R. DOEBNER (Bear.): Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim, Hannover/Leipzig 1903 (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 9), S. 51.

¹⁵ PETER DIEBURG, der Verfasser der Annalen, war von 1476–1494 Rektor der Brüder vom gemeinsamen Leben des Lüchtenhofes in Hildesheim. Vgl. zum Konvent der Hildesheimer Brüder W. Leesch/E. Persoons/A. G. Weiler (Hgg.): *Monasticon fratrum vitae communis*, Bd. 2: Deutschland bearb. v. W. J. Alberts, 1979 (= Archief- en Bibliotheekswezen in Belgie, Extranr. 19), S. 83–93.

¹⁶ 2. Juli 1496.

¹⁷ Dietrich Arndes, Bischof von Lübeck 1492–1596. Er hatte außerdem die Dekanate an St. Blasien in Braunschweig und am Dom zu Hildesheim inne. Vgl. Erwin Gatz (Hg.): *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448–1648*. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1996, S. 26.

¹⁸ Das Schwesternhaus in Plön (*conventus sanctorum decem milium militum*) war vom Michaeliskonvent aus in Lübeck 1468 gegründet worden. Bischof Albrecht von Lübeck bestätigte den Schwestern 1472 die Annahme der Augustinusregel und unterstellte sie dem Prior der Brüder vom gemeinsamen Leben in Segeberg. Vgl. MONASTICON WINDESEMENSE, hrsg. von Wilhelm Kohl/ Ernest Persoons und Anton G. Weiler, Bd. 2: Deutsches Sprachgebiet, Brüssel 1977 (= Archives et Bibliothèques de Belgique, Extranr. 16), S. 405.

bedenkend, sehr bestürzt waren. Und weil er aufgrund des Dekanats für die Vergabe der Altarpfründe des heiligen Anthonius verantwortlich war, scheuten wir uns, es ihm abzuschlagen, damit er nicht, einmal verärgert, diese einem anderen übertrüge und wir so des vollen Rechts am Kasten¹⁹ beraubt würden, an dem wir uns jetzt erfreuen. Schließlich einigten wir uns nach vielen Beratungen und schickten unseren geliebten Bruder, Heinrich Göttingen dorthin, der ausreichend vorsichtig und von ehrenwertem Lebenswandel war, damit er es für einige Zeit versuche. Obwohl dieser sich damit sehr schwer tat und kaum dazu zu bewegen war, willigte er schließlich ein, indem er sich der göttlichen Weisung anvertraute, behielt sich aber vor, daß er die Möglichkeit habe zurückzukehren, wenn er erkennen könnte, daß es dem Heil der Seele oder des Körpers schade.“²⁰

Gleichzeitig scheint aber die Funktion des Beichtvaters bei den Nonnenkonventen Teil der internen Ordenskarriere gewesen zu sein, mögliche Voraussetzung also für die Übernahme eines leitenden Amtes. Aufgrund der vielfältigen weltlichen Pflichten, die bei Schwesternhäusern mit dem Beichtamt verbunden waren, ließ es sich jedoch nur schwer mit einer eher zurückgezogenen Lebensweise und kontemplativer Frömmigkeit verbinden. Auf der anderen Seite gab es jedoch auch Brüder, die dieses Amt wegen der damit verbundenen Freiheiten gerne übernahmen, wobei dann möglicherweise aber der erwünschte Effekt auf die Schwesternkongregation verfehlt wurde.²¹ So konnte es vorkommen, daß sich ein Beichtvater, wie Arnold von Deventer im niederländischen Schwesternhaus Wamel,²² *turpiter et inhoneste* verhielt, sich auf eine ländliche Pfarrstelle absetzte und zudem eine der Schwestern dorthin mitnahm.²³ Die Schwierigkeit, geeignete Beichtvä-

¹⁹ 1453 war dem Rektor des Hildesheimer Brüderhauses die Verwaltung des Antonius-Altars in der Antoniuskapelle des Doms übertragen worden; vgl. LEESCH: *Monasticon vitae communis* (wie Anm. 15), S. 91.

²⁰ Vgl. DOEBNER: *Annalen* (wie Anm. 14), S. 133f.: *Anno domini 1496 post Visitacionis misit ad nos graciosus dominus Theodericus Arndes episcopus Lubicensis ac decanus ecclesie maioris Hildensemensis litteras supplicatorias pro confessore concedendo sororibus in Ploen, de quo multum fuerunt fratres consternati varia pensantes. Et, quia racione decanatus fuit collator altaris sancti Anthonii, timuimus eum offendere, ne exacerbatus conferret alteri et sic privaremur omni iuri(!) conservatorii, quo nunc gaudemus. Tandem post varios tractatus consensimus et misimus illum fratrem nostrum dilectum Hinricum Gottingen satis providum et honestum in moribus, ut probaret ad tempus aliquod. Qui licet fuerit valde difficilis ad hoc et vix posset induci, acquieuit tamen resignans se ordinacioni divine, reservans sibi facultatem redeundi, si videret sibi posse obesse ad salutem anime vel corporis. Weiter heißt es: *Quem utique semper volumus recipere cum omni caritate, quandocumque rediret et solitam fraterne dileccionis bonitatem impendere cum graciaram actione, quod sic posuerit animam suam pro fratribus in casu tali, ubi nobis evenire magnum periculum et indignacio dominorum nostrorum posset.**

²¹ Vgl. dazu REHM (wie Anm. 1), S. 140f.

²² Das Schwesternhaus Wamel war von dem Buijskenshaus in Deventer gegründet, die Neugründung aber durch Schwestern des St. Agnes Klosters in Emmerich verstärkt worden; STAUBACH: *Schwesternbuch* (wie Anm. 6), S. 9, Anm. 25.

²³ Vgl. REHM (wie Anm. 1), S. 198.

ter zu finden, war in der Struktur der Betreuung der Schwesternhäuser angelegt: Zum einen wurden die Männerkongregationen zahlenmäßig und materiell belastet, zum anderen brachte die relativ unabhängige Stellung der Beichtväter eine Gefahr für ihr Seelenheil, die Disziplin und den Lebenswandel mit sich.

Die Beichte selbst bestand aus dem Bekennen der Sünden, der Korrektur und der Auflage von Bußleistungen sowie der vom Priester gesprochenen Absolution. Sie war insofern auch mit der Kommunion direkt verbunden, da sie ihr vorausgehen sollte. 1215 hatte das 4. Laterankonzil unter Papst Innozenz III. die jährliche Pflichtbeichte für Laien eingeführt,²⁴ und dem Priester kam dabei seit der Scholastik eine vermittelnde Funktion zwischen Gott und dem Sünder zu. Die Schlüsselgewalt der Kirche verhalf ihm zur Erkenntnis des Gewissenstandes, ermächtigte zur Bußauflage und zur Absolution. Hinzu kam noch die deprekative Bitte des Priesters um Vergebung für den Büsser. Die Pflichtbeichte der Laien war in der Regel wohl eine „einseitige“ und stark formalisierte Angelegenheit.²⁵ Im monastischen Bereich aber, woher sie stammte, hatte die Beichte eine viel weitergehende Funktion. Sie diente zur permanenten Erziehung und Vervollkommnung der Religiösen. Der Windesheimer Fraterherr und Beichtvater Frederik van Heilo (gest. 1455) schrieb über die Funktion der „wahren“, verinnerlichten Beichte: „Die wahre Beichte aus reuiger und demütiger Seele erlöst die Schuldigen und reinigt das Hartnäckige, und das, was befleckt und beschwert, weil es gegen die Vernunft, gegen das Recht, gegen die Disziplin und die Ordnung durch den hartnäckigen Willen herausgepresst worden ist“.²⁶ Die Beichte der Laien wurde in der Regel öffentlich in der Kirche

²⁴ Vgl. MARTIN OHST: *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter*, Tübingen 1995 (= Beiträge zur historischen Theologie 89), S. 41–47. Die komplizierte Entwicklung der Beichte und der Bußpraxis wird hier vor allem anhand der normativen Quellen, insbesondere der *Summa angelica* des Angelus de Clavasio (gest. 1495), sorgfältig dargelegt.

²⁵ Das lassen auch die detaillierten, vorformulierten Fragebeispiele der Beichtsummen erkennen, denen jeweils entsprechende Bußauflagen zugeordnet sind, wodurch die persönliche Einschätzung der Beichte durch den Priester normiert und vielleicht auch nachvollziehbar gemacht werden konnte. Von einem weitgehend formalen Charakter der Beichte ist wohl auszugehen, obwohl an die Beichtväter den Beschlüssen des 4. Laterankonzils zufolge der Anspruch gestellt wurde, die näheren Umstände der Sünde und des Sünders genau zu erforschen, also die dahinterliegende Intention zur Sünde, um zu finden, welchen Rat er geben und welches Mittel er anwenden müsse, „um den Kranken zu heilen“; vgl. ARNOLD ANGENENDT: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000 (2. überarb. Aufl.), S. 651.

²⁶ FREDERIK VAN HEILO: *Tractatus contra pluralitatem confessorum et de regimine sororum*, Universitätsbibl. Amsterdam, Cod. IE 26, fol. 18r: *Vera confessio ex animo contrito et humiliato absolvit reos et mundat contentiosa, et [quae] contra rationem, contra ius, contra disciplinam ac ordinem de pertinaci voluntate extorta inquinat et gravat*. Zu der Hs. vgl. unten Anm. 50. Zu Frederik van Heilo vgl. unten S. 53f. Die „Wahrheit“ war, Berndt Hamm zufolge, ein „Leitbegriff“ der nach innen strebenden spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie. „Gegenüber der Veräußerlichung und Vermaterialisierung der kirchlichen Frömmigkeitsformen

abgenommen, indem das Beichtkind vor dem Priester kniend diesem seine Sünden bekannte.²⁷ In den Nonnenklöstern begann schon im 13. Jahrhundert eine Entwicklung, die dem direkten körperlichen Kontakt bei der Beichte ein Ende setzte, gleichzeitig aber die Beichte aus dem öffentlichen Raum in eine privatere Sphäre verlegte, in den sogenannten Beichterker. Getrennt durch ein meist mit einem Tuch verhängtes Holzgitter war die Seite der Nonnen von der Klausur aus zugänglich, die Seite des Priesters dagegen von außen, manchmal direkt von der Straße.²⁸ Die Beichterker sollten sicherstellen, daß bei häufigem Beichten zwischen dem Priester und der beichtenden Nonne kein Sicht – und kein Körperkontakt entstehen konnte. Der Ausschluß der Öffentlichkeit und die Abgeschlossenheit des Raums ermöglichten auch eine größere Konzentration auf die Beichte und eine intimere Atmosphäre. Vorgeschrieben war die Beichte in den Frauenkonventen zweimal im Monat, wie es sowohl die Statuten der Windesheimer Kongregation als auch die der Schwesternhäuser festlegten.²⁹ Die Beschreibungen des Emmericher Schwesternbuchs lassen aber erkennen, daß bei Bedarf oder in Notfällen in der Praxis wesentlich häufiger gebeichtet werden

suchte man eine Tiefendimension der Echtheit geistlichen Lebens, ‚wahre‘ Frömmigkeit, ‚wahre‘ Reue etc.“; vgl. BERNDT HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes Paltz und seinem Umkreis, Tübingen 1982 (= Beiträge zur Historischen Theologie 65), S. 233.

²⁷ Vgl. dazu für das Spätmittelalter das Altarretabel Rogiers van der Weyden (Antwerpen, königliches Museum), das die sieben Sakramente darstellt (entst. um 1453–1455). Vgl. ODILE DELENDAS: Rogier van der Weyden. Das Gesamtwerk des Malers, Stuttgart/Zürich 1988, S. 134. Ein Detailausschnitt ist bei MARTIN DAVIES: Rogier van der Weyden, London 1972 Nr. 56 zu finden. Es zeigt einen Mann, der im Seitenschiff der Kirche vor einem Priester kniet, der ihm die Beichte abnimmt. Daneben wartet eine Frau, um ebenfalls die Beichte abzulegen. Das Bild zeigt also die Beichtpflicht von Männern und Frauen, aber sozusagen verkürzt, da Männer und Frauen wohl nicht gleichzeitig vor dem Priester anzufragen waren, sondern verschiedene Beichttermine hatten.

²⁸ Ein solcher Beichterker ist noch in der Stadtkirche St. Michael in Jena erhalten, einer ehemaligen Zisterzienserkirche; vgl. FRIEDRICH MÖBIUS: Nonnen im Beichterker, in: H. Scieur (Hg.): Eros – Macht – Askese: Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur, Trier 1996 (= Literatur, Imagination, Realität 14), S. 25–76, mit Abbildungen des Beichterkers in Jena.

²⁹ Vgl. VAN DIJK: De constituties (wie Anm. 8), S. 815. Auch die Statuten der nieder-rheinischen Schwesternhäuser schrieben die Abnahme der Beichte im Abstand von 14 Tagen vor; vgl. REHM (wie Anm. 1), S. 291. Diese Bestimmung war aber nur ein „Anhaltswert“. Vor hohen Feiertagen, in der Advents- und in der Fastenzeit wurde entsprechend häufiger gebeichtet und die Kommunion empfangen. Vgl. auch PETER BROWE: Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938, S. 92–96. Johannes Busch, der in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vielleicht den besten Einblick in die Gepflogenheiten der Frauenklöster hatte, die der *Devotio moderna* bzw. der Klosterreform nahestanden, schreibt in seinem *Liber de reformatione monasteriorum: In omnibus enim pene monialium monasteriis reformatis ad morem ordinis nostri de quindena in quindena in Saxonia solent communicare, nisi propter notabile festum communicatio earum differretur seu preveniretur*. Vgl. JOHANNES BUSCH. *Liber de reformatione monasteriorum*, hrsg. von Karl Grube, Halle 1886 (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 19), S. 637. Vgl. zu Johannes Busch unten Anm. 31.

konnte. Nicht nur für das religiöse Empfinden der Einzelnen hatte die Beichte eine wichtige Funktion, sondern auch für die Atmosphäre im gesamten Konvent. Die *mater* des Tertiärinnenkonvents Nazareth in Beverwijk³⁰ wandte sich aus diesem Grund auch an Johannes Busch³¹: „Die Priorin dort sagte mir, daß sie es gerne sähe, daß ihren Schwestern jeweils im Abstand von fünfzehn Tagen die Beichte abgenommen würde und sie die Kommunion empfangen, weil sie durch nichts anderes besser als durch die heilige Kommunion und die häufige Beichte jene in gutem Frieden und in klösterlicher Disziplin zu halten vermöchte“.³²

Durch Korrektur und Selbstreflexion, die zur permanenten Erziehung und Vervollkommnung dienten, entstand hier zwischen dem Beichtvater und dem „Beichtkind“ offensichtlich leicht eine persönliche Beziehung, in manchen Fällen eine besondere Nähe. Ging alles gut, konnte sich zum Konvent insgesamt ein gegenseitiges Vertrauensverhältnis einstellen, zumal wenn der Beichtvater, wie bei den Schwesternhäusern üblich, ständig bei der Gemeinschaft wohnte – wenn auch in eigenen Räumlichkeiten. Aus dieser Konstellation ergab sich ein Problem von Nähe und Distanz, das nicht allein räumlich verstanden und empfunden wurde.³³ Eine Auflösung

³⁰ Vgl. MONASTICON WINDESHEMENSE (wie Anm. 18), Bd. 3: Niederlande, Brüssel 1980, S. 172f. Vgl. auch H. J. J. Scholtens: De koorzusters van Nazareth in Beverwijk, in: Bijdragen voor de geschiedenis van het bisdom Haarlem, Tome 62, 1950, S. 19–31.

³¹ Vgl. C. MINIS: Art. Johannes Busch, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1, Berlin/New York 1978, Sp. 1140–1142. Vgl. auch NIKOLAUS STAUBACH: Das Wunder der Devotio moderna. Neue Aspekte im Werk des Windesheimer Geschichtsschreibers Johannes Busch, in: Windesheim 1395–1995. Kloosters, Teksten, Invloeden, hrsg. von A. J. Hendrikman / P. Bange / R. Th. M. van Dijk, Nijmegen 1996, S. 170–185.

³² Vgl. JOHANNES BUSCH: Liber de reformatione (wie Anm. 29), S. 654: *Priorissa ibidem mihi dixit, quod libenter haberet, ut sorores suae de quindena in quindenam confiterentur et communarent; quia per nullam rem melius quam per sacram dominici corporis communionem et frequentem confessionem eas in bona pace et claustrali disciplina posset conservare.* Dem Bericht des Johannes Busch zufolge hatte der Schwesternkonvent die Windesheimer Chorherren in Sion (*Domus beate Marie*) bei Beverwijk, wo sich Busch aufhielt, gebeten, die geistliche Betreuung des Klosters zu übernehmen: *Patres tamen nostri in monasterio Syon vocato in Beverwijk consilio et auxilio presertim in spiritualibus eas gubernant, videlicet in confessionibus audiendis, in consiliis dandis, in adversitatibus eas defendendis et in similibus.* Vgl. ebd. Zu dieser Nachricht paßt, daß der Windesheimer Chorherr Frederik van Heilo die geistliche Betreuung der Schwestern des Kloster Nazareth bei Beverwijk übernommen hatte; vgl. zu Frederik van Heilo unten S. 53f. Zur *Domus beate Marie* in Sion vgl. MONASTICON WINDESHEMENSE (wie Anm. 18), Bd. 3, S. 159–174. SCHOLTENS: De koorzusters (wie Anm. 30), S. 20 bestätigt das und weist daraufhin, daß die Schwestern 1430 durch bischöfliche Anweisung dem Regularkanonikerhaus in Sion für die geistliche Betreuung unterstellt worden seien.

³³ Gleich auf ihrer ersten Versammlung 1433 hatten die in Münster versammelten Fraterherren, die ebenso wie das Zwoller Kolloquium einen Zusammenschluß von Brüderhäusern bildeten, Beschlüsse gefaßt, die das Zusammenleben von Beichtvater und Nonnen regelten. Die räumliche Trennung von Beichtvaterwohnung und Schwesternräumen wurde gefordert, und die Schwestern sollten auch auf keinen Fall das Paterhaus betreten, der Beichtvater seinerseits die Konventsgebäude nur in dringenden Notfällen: *Eo-*

des Verhältnisses von Beichtvater und Nonnenkonvent durch eine der beiden Seiten führte deshalb leicht zur Verbitterung. Als die Doesburger Schwestern sich weigerten, weiterhin einen der Fraterherren als Beichtvater anzunehmen, reagierten diese äußerst empfindlich und kleideten ihre Kritik in das abgewandelte Bibelwort: *Filias educavi et enutrivivi, ipse autem spreverunt me*,³⁴ und der Windesheimer Chorherr Frederik van Heilo gibt als eine Redensart wieder, die in den Konventen kursierte: *Gratia nulla perit nisi gratia sola sororum*. Und er fügt hinzu: *Sic fuit, est et erit, ondank in fine laborum*.³⁵

Im Emmericher Schwesternbuch wurden neben den Viten von 64 Schwestern auch die Lebensbeschreibungen der ersten drei Beichtväter des Konvents mitaufgenommen. Das Schwesternbuch sollte geistlichen Lektürestoff bieten, „der die Tugenden des devoten Gemeinschaftslebens durch eindrucksvolle Beispiele zu befördern vermochte“ und, wie Nikolaus Staubach und Anne Bollmann weiter ausführen, „(es) bietet nicht eine Sammlung entrückter, idealer und unerreichbar scheinender Tugendmuster, sondern die konkreten Lebensläufe von Angehörigen einer geistlichen Gemeinschaft, die in ihnen die Geschichte ihres eigenen Hauses und die Erinnerung an ihre Ursprünge, Fortschritte und Prüfungen vor Augen hat“.³⁶ Die Beschreibungen der Beichtväter spiegeln ihre Rolle im Konvent aus der Sicht der Schwestern wider und die idealen Eigenschaften, die den Schwestern an den Beichtvätern besonders wichtig waren, die sie rühmten und schätzten.³⁷ Idealerweise verband den Beichtvater mit dem Konvent die *vaderlicke mynne*. So heißt es über den von den Schwestern sehr verehrten ersten Beichtvater Wilhelm Blijfer (gest. 1464)³⁸: *Hi hadde soe vaderlike mynne totten susteren, dat hi*

dem anno [1433] fuit diffinitum, quod infra annum confessores sororum debent suas habitaciones sic disponere, ut non sit contigua domui sororum, ad vitandum pericula et diffamiam, et quod habeant socium secum et, si posset fieri, quod non haberent necesse transire per domum sororum, quando celebrabunt missam, et quod nullo modo sorores intrent domum confessoris et nec confessor nec aliquis vir sine notabili et evidenti necessitate ingrediatur domum sororum, et si omnino necesse esset ingredi domum, quod predicatur sororibus, ut fugiant et caveant se, nec confessor nec aliquis permittatur solus ingredi sine socio. Doebner: *Annales* (wie Anm. 14), S. 255. Vgl. REHM (wie Anm. 1), S. 139.

³⁴ Jes 1,2 *filios enutrivivi et exaltavi ipsi autem spreverunt me*. Vgl. REHM (wie Anm. 1), S. 193. Zu den Doesburger Fraterherren vgl. ebd. S. 17.

³⁵ Vgl. Cod. I E 26 (wie Anm. 50) fol. 78 v.

³⁶ Vgl. STAUBACH: *Schwesternbuch* (wie Anm. 6), S. 17. Zu dem 1419 von Deventer aus in Emmerich gegründeten Schwesternhaus vgl. ebd. S. 8–10. Vgl. auch sehr einleuchtend zur Einordnung des Schwesternbuchs in die literarische Tradition ebd. S. 18f. Vgl. zur Gründung des Konvents auch REHM (wie Anm. 1), S. 63.

³⁷ Als „typische“ Eigenschaften kann man z. B. das immer wiederkehrende *sachtmoedigh, oetmoedich* etc., aber auch die Wendung *hi had soe groete gracie [...]* in *biecht toe hoeren* bezeichnen, zu dem Ausdruck *gracie* vgl. unten Anm. 70. Daneben lassen die Beschreibungen aber auch ganz realistische Züge erkennen; ein Eindruck, der durch die Wiedergabe kleiner Episoden aus dem täglichen Leben verstärkt wird, aber auch dadurch, daß immer wieder einzelne Redewendungen der Beichtväter in direkter Rede eingefügt wurden.

³⁸ Wilhelm Blijfer stammte aus Doesburg und war in das von Florenz Radewijns gegründete Haus der Brüder vom gemeinsamen Leben in Deventer eingetreten. Der Rektor

si duck heiten ‚mijn kijnder‘, gelick als oec dede die heilighe sancte Johannes ewangelist, die sijn discipellen plach toe heiten sijn kijnder,³⁹ want dat wort ‚kijnt‘ is suet ende mijnlick in den oeren des ondersaten toe hoeren witten monde sijns oerfsten.⁴⁰ Die väterliche Fürsorge des zweiten Beichtvaters Peter van Gendt (gest. 1484)⁴¹ umfaßte, dem Bericht des Schwesternbuchs zufolge, die vollständige Verantwortung für das Seelenheil der Schwestern: *Hi plach to seggen: „Kijnnder, sijt vrie tot mij, wes v aen comt van bij(n)en of van butten, ontsiet v niet, ic salt v helpen dragen, ic salt v staen als een vaste muere. Ia, ic sal den Here rekeninge voer v doen in den daghe des oerdels.“*⁴² Eine bemerkenswerte Aussage, nach der Peter van Gendt die Gemeinschaft mit den Frauen als eine Gemeinschaft in Leben und Tod betrachtete. Ganz konkret lobten die Schwestern an ihm die ständige Bereitschaft, für den Konvent zur Verfügung zu stehen. Notfalls war er bereit, die Beichte Tag und Nacht, früh oder spät, abzunehmen: *Hi en ontsach geen tijt in der bicht, dach noch nacht, vroe noch lat, wie daer sijne begerden, ende daer en was hi geen wtnemer, mer alre mallik bereit, en(de) plach toe seggen: [...] Want ic sijn daer om hier ende dijst is myn ampt, dat ic bicht hoere ende den susteren diene, hier heb ic die kost ende kleder vor.*⁴³ Das Verhalten des Beichtvaters bei der Beichte und seine

des Fraterhauses Gotfried Toern van Moers schickte ihn um 1429 als Beichtvater in das Emmericher Schwesternhaus, dem er eine ungewöhnlich lange Zeit mehr als 30 Jahre lang vorstand; vgl. STAUBACH: Schwesternbuch (wie Anm. 6), S.39 Anm. 1.

³⁹ 1. Joh 18, 36.

⁴⁰ Vgl. STAUBACH: Schwesternbuch (wie Anm. 6) S. 41 (fol. 3r). Auch noch an anderer Stelle wird über ihn gesagt, daß er die Nonnen wie die eigenen Kinder liebte: *Hi had soe groete liefde tot sijnnen ondersaten, dat hi sy al mynden, als of et syn natuerlicke kinder hadden gheweest.* Vgl. ebd. S. 40 (fol. 2r).

⁴¹ Peter van Gendt wurde dem ersten Beichtvater Wilhelm Blijfer um 1462 zur Seite gestellt, als dieser erkrankte. Vgl. auch oben Anm. 11. Unter seiner Leitung wurde die Umwandlung des Schwesternhauses in ein Augustinerinnenkloster vollzogen. Sein Interesse an geistlicher Literatur und Bildung lassen auch die Beschreibungen des Schwesternbuchs erkennen. Er hinterließ (verlorengegangene) Aufzeichnungen über visionäre Erlebnisse und eine noch erhaltene Vita des 1461 gestorbenen Matthias van Zupthen aus dem Fraterhaus in Deventer (Brüssel, Bibliothèque Royale, 8849–59, fol. 60r–66r). Vgl. STAUBACH: Schwesternbuch (wie Anm. 6), S. 44 Anm. 1.

⁴² Vgl. ebd. S. 48 (fol. 9r). Diese Verbundenheit mit den Schwestern kommt noch an einer anderen Stelle zum Ausdruck, wo der Eindruck einer bewußten Tradition dieser Verbindung durch den Ordensoberen vermittelt wird: *Ende dit hevet mij (PETER VAN GENDT) oec mijn guede pater heer Ebbert (Egbert ter Beeck, 5. Rektor des Heer Florenz-Hauses 1450–1483) geleert, doe hi mij hier sant ende oerdenierden mij pater. Want doe seide hi tot mij: ‚Peter, broeder, siet daer toe, dat gi et soe mact, wanneer gi comt in den hemel voer den ogen Gades, dat gi dan v mijnste susterken mede brengt, of wee v in der ewicheit.‘ Ebd. S. 49 (fol. 10v).*

⁴³ Vgl. ebd. S. 48 fol. 9r. An diesen Beschreibungen wird deutlich, daß die vierzehntägige Abnahme der Beichte nur einen ganz allgemeinen Richtwert darstellte, aber es kommt auch der hohe Stellenwert zum Ausdruck, der dem Beichtbegehren der Schwestern eingeräumt wurde. Das war für den Beichtvater mit ganzem körperlichen Einsatz verbunden. Im Winter schlug er im unbeheizten Beichtker nach dem Hören der Beichte die Hände gegeneinander und trat mit dem einen Fuß auf den anderen, um sich zu wärmen: *Hi hevet oec duck in den wijnter geseten ende hoerden bicht, dat hi groete kelde leet, ia dat hi nauwe en voelden, dat hi hande of voete hadde. Ende als hi dan op stont, soe plach hi den enen*

ständige Präsenz waren ein offensichtlich sehr wichtiges Moment, das immer wieder aufgegriffen wird. Bei dem Beichtvater Wilhelm Blijfer ist es sein „sanftmütiges und gutmütiges“ Eingehen auf die Schwestern, wobei er sich durch kein gebeichtetes Vergehen verdrießen ließ, wodurch er das enge Vertrauensverhältnis zu den Schwestern bewahrte: *Hi had die gracie in bicht toe hoeren, dats hem niet en verdroet, want hij was baven maeten sachtmoedich ende verbeidende, seer guettelick, soe dat hem nijemant ontsien en droeft* [niemand brauchte sich zu fürchten] *in enighen dyngen toe belien* [bekennen] *of toe apenbaeren, woe danich dat si oec waren. Want hi was soe rechte vaderlick, dat hi altoes begherden mit guettelicheit den menschen toe trecken van sijnen sunden ende ondochden. Hi en spaerden hem selven niet in der bichten vroe noch late, mer was altoes bereit ende willich.*⁴⁴ Zwei im Schwesternbuch besonders augenfällige Eigenschaften treten deutlich hervor: einerseits der auf Verständnis und Einfühlungsvermögen basierende, aufopferungsvoll „dienende“ Einsatz für das Seelenheil der Schwestern,⁴⁵ andererseits die Schutzfunktion, die in seiner Rolle als väterlicher Berater zum Ausdruck kommt.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie die Beichtsituation in den Schwesternhäusern aus der Sicht eines Beichtvaters wahrgenommen wurde. Der Regularkanoniker Frederik van Heilo⁴⁶ hat in seinen Schriften

voet op den anderen toe treden ende syn hande toe samen toe wriuen ende toe slaen, op dat hi sich soe wat veruermiden. Vgl. ebd. S. 49 (fol. 10r).

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 40 (fol. 1v). So auch über Peter van Gendt: *Hij had soe groete gracie van onsen lieven Here ontfangen in bicht toe hoeren, dat sijns ghelicke nauwe en was. Ende hi konde enen ijegelicken genoch wesen, want hi had alsoe doer geloopen alle die hocken enre crancker concencie, dat die geen, die daer bichten, geloven mochten dat hi alle dingen sach ende dat hi in allen dingen onder vonden was. Hi was in der bicht oetmoedich van herten, suet ende mijnlick van woorden [...].* Ebd. S. 48 (fol. 8v). Zu dem auch von Frederik van Heilo verwandten Begriff der *gratia* vgl. unten Anm. 70.

⁴⁵ Dementsprechend heißt es auch von Peter van Gendt, vgl. ebd. S. 48 (fol. 9r): *Hi had in ghewonten, dat hi niet hast nader missen en wolde spreken, op dat sijn herte toe langer becommert solde sijn mit godlicken dijngen; ende dit plach hi der moeder toe seggen, op dat si hem hier geen hijnder in wesen en solde avermits enijgen wtwendigen dijngen, mer hi seide: „Ist sake, dat mij ijemant van den susteren begeert, die laet vrilick toe mij comen, want ic sijn hoere alre knecht“.*

⁴⁶ Vgl. zu Frederik van Heilo H. J. J. SCHOLTENS: Art. ‚Frederik van Heilo‘, in: Dictionnaire de Spiritualité 5, 1964, Sp. 1188f. Frederik van Heilo (gest. am 11. Oktober 1455) wurde Ende des 14. oder zu Beginn des 15. Jahrhunderts in Heilo bei Alkmaar geboren. Über sein Leben vor dem Eintritt in das Brüderhaus und seine Ausbildung ist weiter nichts bekannt. Vgl. auch R. R. POST: The modern devotion. Confrontation with Reformation and Humanism, Leiden 1968 (= Studies in Medieval and Reformation Thought 3), S. 490–492. Ohne Angabe von Gründen vermutet Post in ihm einen Säkularpriester, der erst nachdem er sein Beichtvateramt aufgegeben hatte, um 1445 in das zur Windesheimer Kongregation gehörende Regularkanonikerklöster Haarlem eintrat. Diese Annahme kann aber nur wenig Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen, da vor allem seine Briefe, die er als Beichtvater an befreundete Fraterherren schrieb, ihn als Mitglied eines Konvents zu erkennen geben, worauf auch Pool ausdrücklich hinweist. Vgl. JAN C. POOL: Frederik van Heilo en zijn schriften, Amsterdam 1866, S. 87. In seiner Grabschrift (vgl. unten Anm. 51) wird die Wendung *huius conventus donatus* gebraucht. Möglicherweise hat er einem der Konvikte angehört, in denen Schüler und Studenten von den Brüdern vom gemeinsamen

einen ungewöhnlich tiefen Einblick in die Situation eines Beichtvaters gegeben. Seine persönlichen und entschiedenen Stellungnahmen zu seiner Situation als Beichtvater und seine innere Haltung gegenüber den Schwestern verdienen eine etwas sorgfältigere Betrachtung, als ihnen bislang zuteil wurde.⁴⁷ Frederik van Heilo gehörte dem Windesheimer Kloster Maria-Visitatie zu Haarlem⁴⁸ an und war Beichtvater nacheinander in drei verschiedenen Frauenklöstern, vermutlich bei Schwestern vom gemeinsamen Leben in Warmond, in Leiden und bei den Tertiärinnen des Nazarethklosters in Beverwijk.⁴⁹ Von dort ist er 1451 in seinen Heimatkonvent zurückgekehrt. Frederik van Heilo hat mehrere Schriften verfaßt,⁵⁰ von denen sich

Leben betreut wurden, und ist später dann in den Haarlemer Konvent eingetreten. Ein solcher Lebenslauf war nicht ungewöhnlich, die Jugendlichen sollten sich nach der Schul Ausbildung mit etwa 14 oder 15 Jahren für ein religiöses Leben entscheiden können (*secundum scientiam et discretionem*). Vgl. EPINEY-BURGARD (wie Anm. 2), S. 182 und 193. Vgl. auch BERIGER (wie Anm. 2), S. 129–134.

⁴⁷ So nur ganz summarisch die Darstellung bei Post (wie Anm. 46), S. 490–492. Pool (wie Anm. 46) gibt zu seiner – teilweise aus dem Zusammenhang gerissenen – Wiedergabe der Texte Interpretationen und stellt auch die einzelnen Äußerungen Frederiks in einen theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Er konnte ihn jedoch kaum in seinem religiösen Umfeld und als Windesheimer Chorherr fassen, vor allem aufgrund des damaligen Forschungsstands.

⁴⁸ Vgl. MONASTICON WINDESHEMENSE (wie Anm. 18), Bd. 3 S. 241–253. Die Regularkanoniker des Domus Beate Marie prope Haerlem wurden 1407 in die Windesheimer Kongregation aufgenommen.

⁴⁹ Zum Nazarethkloster in Beverwijk vgl. oben Anm. 30. Vgl. SCHOLTENS: De koorzusters (wie Anm. 30), 23f. Pool (wie Anm. 46), S. 9f. vermutet in den anderen beiden Häusern das Hieronymushaus in Leiden (seit 1448 lebten die Schwestern dort nach der Augustinusregel) und das Ursulakloster in Warmond. Nach REHM (wie Anm. 1), S. 200f. Anm. 56 kann diese Zuweisung aber nicht überzeugen, da es in Leiden und Warmond jeweils mehrere Frauenkonvente gab, die unter dem Einfluß der Devotio moderna standen und so von einem Windesheimer betreut werden konnten.

⁵⁰ Eine Handschrift, die aus dem Sion-Kloster bei Beverwijk stammt und um 1534 geschrieben worden ist, enthält alle Schriften, die von ihm überliefert sind: *Opuscula aliquot domini Frederici de Heylo* (Universitätsbibliothek Amsterdam, Catalogus der Handschriften II, Amsterdam 1902, Nr. 610 (Codex IE 26), S. 107). Aus diesem Codex zitiere ich die Texte Frederiks van Heilo (im folgenden: Cod. IE 26). Diese Hs. liegt auch der Teiledition von J. C. Pool zugrunde. Im Codex enthalten sind folgende Schriften: *Tractatus contra pluralitatem confessorum et de regimine sororum* (fol. 3r–68v); *Epistola eiusdem de modo et forma regendi sorores sive quomodo sorores sint dirigende et gubernande* (fol. 68v–73v); *Alia epistola eiusdem* (fol. 73v–81r); *Formula eiusdem quedam vite religiose* (fol. 81r–90r); *Apologia eiusdem super resignatione regiminis sororum* (fol. 90r–99r); *Tractatus eiusdem de peregrinantibus sive contra peregrinantes* (fol. 99r–107r); *Copulata pro confessore sororum a domino Theoderico de Haixen* (fol. 107r–119v) und die Chronikfragmente *Ex libro domini Frederici de fundatione domus regularium prope Haerlem* (fol. 129r–139v). Die Schrift *De pluralitate confessorum et de regimine sororum* enthält auch die Handschrift 49 der Landesbibliothek Wiesbaden; vgl. GOTTFRIED ZEDLER (Bearb.): Die Handschriften der Nassauischen Landesbibliothek zu Wiesbaden, Leipzig 1931, S. 58f (15. Jh.). Diesen Traktat, ein „Handbuch“ für Rektoren bzw. Beichtväter der Schwesternkonvente, hat er während seiner Zeit als Beichtvater in Beverwijk geschrieben: *Explicit tractatus de pluralitate confessorum et de regimine sororum a venerabili viro domino Frederico confessore monialium in Beverwic editus*; vgl. ebd. Dieser Traktat ist noch ein

vor allem der *Tractatus contra pluralitatem confessorum*, mehrere Briefe und eine *Apologia* mit dem Amt und der Amtsführung des Beichtvaters befassen. Er war offensichtlich ein sensibler und, wie es der Niederländer Jan Carel Pool bezeichnete, ein sehr skrupulöser Mensch, jedoch mit scharfer Wahrnehmung. Mit einer langsamen oder vielleicht zögerlichen Sprechweise (*eloquium tardum*) ausgestattet – wie die Inschrift auf seinem Grabstein besagt –, besaß er jedoch eine angeborene Begabung zum Schreiben, sowohl in Versen als auch in Prosa.⁵¹ Nachdem er lange Zeit versucht hatte, in den drei Frauenkonventen den Anforderungen, die an einen Beichtvater gestellt wurden, gerecht zu werden, resignierte er schließlich vor dieser Aufgabe, die zu tief in sein Leben eingegriffen und seine religiösen Intentionen aus dem Gleichgewicht gebracht hatte. Der lange und offensichtlich ernsthafte Versuch, die ihm gestellte Aufgabe zu lösen, bildet den Hintergrund der Äußerungen Frederiks. Hinzu kam die für ihn schwierige Situation, in der er sich als Priester und einziger Mann einer Gemeinschaft von Frauen gegenübergestellt sah, für deren Seelenheil und friedliches Zusammenleben er die Verantwortung zu tragen hatte. Sein Bemühen, seine Situation mit dem Verstand, der *ratio*, zu durchdringen und dadurch zu verbessern, schlägt sich in mehreren Briefen und vor allem in dem *Tractatus contra pluralitatem confessorum* nieder, worin er sich mit der Beichtsituation und der *natura feminarum* auseinandersetzt. Allgemeine Auffassungen von der *natura feminarum* wer-

weiteres Mal überliefert zusammen mit der *Apologia super regimine sororum* in der Hs. 11817–40 (15. Jahrhundert) Brüssel, Bibliothèque Royale; vgl. J. VAN DER GHEYN (Bearb.): *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, Brüssel 1903, Tome 3, Nr. 1691, S. 83–87.

Die meisten seiner Schriften sind nicht erhalten, im Beverwijker Codex werden insgesamt 19 Titel erwähnt. Vgl. auch POOL (wie Anm. 46), S. 34f. Vgl. auch MONASTICON WINDESEMENSE (wie Anm. 18), Bd. 3 S. 246. Die Angaben dort zu den bei Pool veröffentlichten Schriften sind fehlerhaft. Pool hat die *Apologia* ganz ediert (Pool, S. 69–85) und kurze Auszüge aus dem Traktat: *Epistola domini Frederici contra pluralitatem confessorum et de regimine sororum* und aus dem Brief: *Epistola domini Frederici de modo et forma regendi sorores* (ebd., S. 42–56) wiedergegeben. Außerdem ist bei Pool der Traktat: *De peregrinantibus sive contra peregrinantes* (ebd. S. 116–129) abgedruckt, der sich gegen die Pilgerfahrten der Religiösen zum Jubeljahr 1450 nach Rom und den Erwerb von Ablassbriefen richtet. Weiterhin die erhaltenen Fragmente der Klosterchronik des Konvents in Haarlem, in der u. a. auch von dem Besuch des Nikolaus von Kues im Kloster berichtet wird (ebd., S. 133–162, 162–165, 166–167).

⁵¹ Vgl. ebd. S. 9. In der um 1534 wohl in Beverwijk entstandenen Einleitung zur Hs., Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 1v wird Frederik van Heilo in der Einleitung zu seinen Schriften wie folgt charakterisiert: [...] *vir devotus ac literatus, poeta, rhetor et theologus, quem admodum ex scriptis eius probatur. Edidit autem multa opuscula, que in predicto conventu et in diversis monasteriis habentur [...]*. Die Aufschrift seines Grabsteins wird in der Hs. ebenfalls wiedergegeben (*Sequitur epitaphum quod habetur super sepulchrum eius et precedit iste versus*), vgl. ebd. fol. 2r–2v: *Hoc tumulto dominus requiescit iam Fredericus / ex Heylo genitus, vere virtutis amicus / huius conventus donatus, qui fuit aptus / tranquillus, castus, studiosus, corde quietus / mente columbinus, devotus, pectore dulcis / Christum quesivit, Christo frequenter inhesit / [...] Qui licet eloquio tardus foret in referendo / attamen ingenti scribendi predictis arte / nunc per dictata, nunc fecit per metra compta / tractatus pulchros, sermones atque libellos [...]*.

den dabei aufgegriffen, Frederik van Heilo fügt diesen aber seine persönlichen, häufig schmerzlichen Erfahrungen mit den Schwestern hinzu. Doch sind an seinen Beschreibungen nicht nur seine Beobachtungen der weiblichen Natur interessant, sondern auch die Dimension der Begegnung zwischen Beichtvater und Nonne.

Sinn und Ziel des religiösen Lebens bestand nach der Auffassung Fredericks van Heilo im *perfectus*⁵². Der *perfectus* betraf den inneren Menschen: „[...] der aus zwei Teilen besteht, freilich aus dem Intellekt und dem Affekt, die in uns allen sehr verdorben sind, aber besonders bei den Frauen, welche zu verbessern und zu korrigieren die Mühsal dieser Zeit ist“.⁵³ Dabei war es allgemeiner Auffassung nach der Verstand, der durch das Erkennen des Besseren den Affekt leiten sollte, und das war, nach dem Urteil Frederiks, bei den Frauen schwer zu erreichen, „die nur selten durch den Gebrauch der Vernunft geleitet werden“ (*que raro usu rationis ducuntur*).⁵⁴ Frederik van Heilo dachte in dieser Hinsicht ganz in den Bahnen der mittelalterlichen Tradition von den prinzipiellen Fähigkeiten der Frau. Die männliche Daseinsweise wurde für die volle Verwirklichung des Menschseins gehalten, die weibliche dagegen für eine verminderte oder abgeschwächte.⁵⁵ Wenn

⁵² Ebd. fol. 25v: *Quamvis autem finis vite presentis caritas non perfectus dicendus sit [...] malui tamen perfectum quam charitatem appellare quod per religionem intenditur, quia sanitas huius vite non est in aliquo statu vite sed in progressu [...]*.

⁵³ Ebd. fol. 25v, *Interior autem homo qui consistit in duobus, scilicet (fol. 26r) in intellectu et affectu, qui multum corrupti sunt in omnibus nobis, sed precipue in feminis, quas emendare et corrigere huius temporis labor est.*

⁵⁴ Ebd. fol. 26v in dem „Handbuch“ für Beichtväter, dem *Tractatus contra pluralitatem confessorum et de regimine sororum*, im sechsten Kapitel unter der Überschrift *De natura feminarum*. Dieses Kapitel besteht aus einer kleinen Zusammenstellung der grundsätzlichen Eigenschaften der Frauen – offensichtlich unter dem Gesichtspunkt zusammengefaßt, warum ihre geistliche Betreuung die Beichtväter häufig an den Rand ihrer Möglichkeiten bringt. Seine Auffassung von der Natur der Frauen bringt er auch in einem Brief an einen befreundeten Bruder zum Ausdruck, der sich wohl anschickte, das Beichtamt in einem Schwesternkonvent zu übernehmen: *Non enim viros regere sed feminas instituire tui officii erit, que utique sicut a viris condicione diverse sunt, ita et more et mente valde dissimiles sunt, ut non ea forma et regula regi possint qua fratres gubernantur. [...] Mollis enim et multum passibilis est ipsarum animus, qui affectionibus potius ducitur quam aliquo consilio et ratione.* Vgl. ebd. fol. 68v–69r. Die Hierarchie der Begriffe *sensus* und *ratio* war durch die grundlegende theologisch-philosophische Literatur im Prinzip festgelegt, so z. B. in der *Consolatio philosophiae* des BOETHIUS, auf die sich Frederik van Heilo auch an anderer Stelle bezieht. Die Wahrnehmung stellte sich bei Boethius als viergliedrige Stufenfolge der Erkenntnis dar, vom *sensus* – der Sinnlichkeit oder Fähigkeit zu sinnlicher Wahrnehmung, – über die nächst höhere Stufe, die *imaginatio* – die Fähigkeit, sich etwas sinnlich Wahrnehmbares vorzustellen, – bis zur *ratio*, dem Verstand oder der Fähigkeit zur Abstraktion, durch die eine Gotteserkenntnis möglich war, während die *intelligentia*, die Vernunft oder die Schau reiner Grundformen, nach Boethius allein Gott vorbehalten war.

⁵⁵ Vgl. ELISABETH GÖSSMANN: Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzen des 13. Jahrhunderts, in: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, hrsg. von Albert Zimmermann, Halbbd. 1, Berlin 1979, S. 283. Sie weist in diesem Zusammenhang daraufhin, daß die biblischen Stellen über das Mann-Frau-Ver-

der Unterschied der Geschlechter in erster Linie im körperlichen, vor allem im sexuellen Bereich gesehen würde, und die scholastische Theologie davon ausging, daß die Seele der Männer und der Frauen gleichen Ursprungs und somit gleich beschaffen waren, so führte doch die körperliche Schwäche der Frauen dazu, daß sich die Seele in ihr weniger gut entfalten konnte, – eine Vorstellung, die aus der Antike herrührte.⁵⁶ Elisabeth Gössmann weist daraufhin, daß diese Einschränkungen für die Frau aber nicht in Hinblick auf ihr religiöses und geistliches Leben galten: „Denn Mann und Frau sind, wie es heißt, in gleicher Weise von Christus erlöst und haben infolgedessen auch in gleicher Weise die Möglichkeit, ihr Menschsein kraft der Gnade spirituell zu entfalten“.⁵⁷ Die Frau konnte zu einer wirklichen Gleichstellung als geistlich lebende Person aber nur durch die ihr von Gott gewährte Gnade gelangen, dessen Unterstützung bei der wesentlich schwächeren Konstitution der Frau entsprechend stärker ausfallen mußte. Einer Annäherung Gottes über die *ratio* stand bei der Frau entgegen, daß ihre intellektuellen Fähigkeiten als von Natur aus geringer und weniger klar eingeschätzt wurden,⁵⁸ eine Haltung, die ja auch bei Frederik van Heilo deutlich zum Ausdruck kommt.⁵⁹ Aus der Analogie Augustins, der dem Mann die *ratio superior* und

hältnis mit aristotelischen Begriffen interpretiert wurden, aber auch die augustinisch-neuplatonische Denkweise Wesentliches zur Ausbildung der hochscholastischen Anthropologie der Geschlechter beitrug. Vgl. auch ANGENENDT (wie Anm. 25), S. 265.

⁵⁶ Vgl. GÖSSMANN (wie Anm. 55), S. 292. Eine der wenigen Äußerungen einer Frau zu diesem Thema verdanken wir der italienischen Humanistin Isotta Nogarola (um 1420–1466). 1451 verfaßte sie einen Dialog „De pari aut impari Evae atque Adae peccato“ (S. 187–221) und eine *Questio* zu dem gleichen Thema: „Quaestio, utrum Adam vel Eva magis peccaverit“ (S. 240–257). Feinsinnig argumentierend, – obwohl, wie sie entschuldigend sagt, *non hoc opus femineum est* (S. 191) – geht sie ganz selbstverständlich von der angeborenen weiblichen Schwäche und Inferiorität der Frau aus: *Deus quum hominem creavit, ab initio creavit illum perfectum et animae eius potentias perfectas, et dedit ei maiorem veritatis rationem et cognitionem, maiorem quoque sapientiae profunditatem [...]*. Vgl. Isotae Nogarolae Veronensis opera quae supersunt omnia accedunt Angelae et Zenerverae Nogarolae epistolae et carmina collegit Alexander Comes Appongi, hrsg. von Eugen Abel, Bd. 2, Wien 1886, S. 199. Vgl. zu Isotta Nogarola Rinaldina Russell (Hrsg.): *Italian Women Writers. A Bio-Biographical Sourcebook*, 1999, S. 313–323. Vgl. auch ERICH MEUTHEN: *Der Frauenanteil an der literarischen Produktion im deutschen 15. Jahrhundert und im italienischen Quattrocento. Ein Vergleich*, in: *Studien zur Geschichte des Mittelalters*. Jürgen Petersohn zum 65. Geburtstag, hrsg. von Matthias Thumser, Annegret Wenz-Haubfleisch und Peter Wiegand, Stuttgart 2000, S. 321f.

⁵⁷ Vgl. GÖSSMANN (wie Anm. 55), S. 283.

⁵⁸ WILHELM VON AUXERRE schreibt um 1215 in seiner weit verbreiteten *Summa aurea*, als zweiten unter den drei Gründen, weshalb die Gottbildlichkeit der Frau hinter der des Mannes zurückstehe: *Quia vir perspicaciorem intellectum habet naturaliter quam mulier et secundum ordinem naturae mulier debet ei subici*. WILHELM VON AUXERRE: *Summa aurea*, hrsg. von Phillip Pigouchet für Nicolaus Valtier und Durand Gerlier, Paris 1501 (ND Frankfurt 1964), fol. 58v. Grundlegend war I Cor 11, 5–8. Vgl. auch GÖSSMANN (wie Anm. 55), S. 283f.

⁵⁹ Er bezieht sich mehrfach nachdrücklich auf diese allgemein verbreitete Auffassung, so z. B. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 8r: *In feminis enim non est aliqua firmitas aut constancia ex se propter defectum rationis et propter vehementia passionis, et* (fol. 8v) *ideo oportet quod ab uno*

der Frau die *ratio inferior* zuordnete, entwickelte sich eine Identifizierung der Frau als „Sinnenwesen“ und des Mannes als „Vernunftwesen“. Von diesem Standpunkt aus gesehen, faßt Elisabeth Gössmann zusammen, „erschien die bestehende soziale Ordnung als naturgegeben, wobei die Realität des Menschseins ganz in den Hintergrund trat. Denn wie die Sinne der Lenkung durch die *ratio* bedurften, so bedurfte ganz selbstverständlich auch das weibliche Geschlecht der Lenkung durch das männliche“.⁶⁰

Der Überzeugung Frederiks van Heilo zufolge reichten einfach übernommene Lehrmeinungen der Autoritäten allerdings nicht aus, um die für den *profectus* des inneren Menschen notwendigen Inhalte zu vermitteln, – nur eine selbst errungene innere Überzeugung vermochte ihrerseits andere tiefgehend zu verändern: „Was nämlich aus dem eigenen Verstand und der Empfindung hervorgebracht wird, ist lebendig und wirkungsvoll, und überzeugt leicht durch eben diese Gemütsbewegung und die Empfindung des Redenden. Wer aber von anderen nehmen will, was er anderen lehren will, wird davon wiederum andere nicht unterrichten können, wovon er selbst nicht geformt worden ist“.⁶¹ Wenn das Empfinden der Seele (*sensus animi*) nicht davon durchdrungen worden ist, heißt es weiter, ist es nicht die eigene Rede, sondern die einer Vorlage, und eine solche Ermahnung habe keine Überzeugungskraft. Hier wird, ungewöhnlich präzise formuliert, ein ganz bestimmter Bildungsanspruch sichtbar, der im 15. Jahrhundert allgemein zu beobachten ist: Die suchend gefundene eigene Haltung und die Ausstrahlungskraft der so zum Besseren geformten eigenen Seele sollen (als *exemplum*) überzeugen, die gelebte Frömmigkeit mitreißen.⁶² Die von zwei

regnantur ac firmentur per quem habent modum et spem vite, ipse habent se ad suum superiorem sicut materia ad formam.

⁶⁰ Vgl. GÖSSMANN (wie Anm. 55), S. 288.

⁶¹ Vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 33r: *Quod enim de proprio intellectu ac sensu promittitur, vividum et efficax est et ipso motu et affectione dicentis facile persuasibile. Qui vero ex aliis sumet quod alios docebit, non poterit de illo alios informare, de quo nondum ipse formatus est. Quicquid memoriter aliquis tenet ex dictis sanctorum, de quo non est imbutus et formatus proprius animi sensus, non est suum dicendum sed illius de quo id sumptum est. Ac ita ammonicio talis pocius mortui est quam viventis, quia non est illius qui illam dicit sed (fol. 33v) qui primo illam scripsit, nec habet alacritatem neque efficacem virtutem, quia de proprio sensu non processit.*

⁶² Zum hohen „moraldidaktischen Wert des Exempels“ in seiner schriftlichen Form vgl. STAUBACH: Das Wunder (wie Anm. 31), S. 180f. In humanistischen Kreisen wurde ebenfalls „statt des wissenschaftlich Allgemeinen das lehrende Exempel favorisiert“; Peter Schulthess und Rudi Imbach (Hgg.): *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*, Düsseldorf/Zürich 1996, S. 287. Frederik van Heilo selbst kommt mehrmals darauf zurück: *Stabilius et efficacius est testimonium vite quam lingue [...]*; Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 40v und: [...] *quia plus movent corda hominum bona exempla quam verba*; ebd. Auch im Emmericher Schwesternbuch wird das „beispielhaft geführte Leben“ des Beichtvaters (Wilhelm Blijfer) neben das Wort gestellt und als Form der Vermittlung propagiert: *Ende hier en hevet hi hem selven niet mede verneedert, mer voel meer vermeeret ende verheven in den oghen Gades ende in den herten der menschen, den hi gaf een exempel der volcomenre oetmoedicheit en(de) daer hi oec in bewijst, dat hi niet en leerden mit worden, hi en dede dat ierst mitten werken, ghelick als dede onse lieve here Ihesus*

Seiten her begriffene Bildung, durch das belehrende Wort und durch das vorbildhaft geführte Leben, war auch in ihrer pädagogischen Ausrichtung typisch für die Haltung der Brüder vom gemeinsamen Leben.⁶³ Angestrebt war, wie es auch Frederik van Heilo zum Ausdruck bringt, eine die ganze Lebenseinstellung umfassende, innere Weiterbildung mit dem Ziel der vollständigen Ausrichtung der Seele auf Gott.

Die Auffassung, daß er selbst mit dem eigenen Verstand die Bibel oder die Kirchenväter durchdringen müßte, um sich die gelesenen Gedanken „zu eigen“ zu machen,⁶⁴ führte bei Frederik van Heilo zu einem sehr persönlichen Zugriff auf die überlieferten Zeugnisse: „So sollte es der Leser, der sie hochschätzt, mit den einzelnen Teilen der heiligen Schrift machen, was auch immer Eigentum eines anderen gewesen ist, mache er zu dem seinen, um es gut zu erkennen und sich einzuverleiben, ja um sich zu bilden; davon könnte er ermuntern, reden und erklären, in dem er nicht auf die Autoritäten achtet, was dieser oder jener gesagt hat; sondern [darauf] was seine eigene Wahrnehmung von den heiligen Lektionen durchtränkt ihm eingeben wird“.⁶⁵ Er zog die Lektüre der Bibel selbst als einen „Weg zu Gott“ sogar einer Vermittlung religiöser Inhalte durch die Kirchenväter, die *auctores*, vor. In der Formulierung des Ziels seiner Bemühungen, dem „Einswerden“ mit Gott, kommt mystisches Gedankengut durch: „Das göttliche Wort nämlich, das im Herzen des Vaters verbleibend alles erneuert; errichtet, ordnet und

Christus ende oec sijn dijscipellen leerden to doen. Vgl. Vgl. STAUBACH: Schwesternbuch (wie Anm. 6), S. 41 (fol. 2v).

⁶³ Zur Bedeutung des Exempels vgl. auch EPINEY-BURGARD (wie Anm. 2), S. 189.

⁶⁴ Er legt diesen Gedanken in dem *Tractatus contra pluralitatem confessorum* dar, und zwar im siebten Kapitel unter der Überschrift *Informatio quedam generalis ad confessores*, die die didaktische Zielsetzung der Schrift zum Ausdruck bringt: *Operam dare debemus, ut quod legimus vel audimus ab aliis non paciamur manere aliorum, sed ut illis assentiendo fideliter et immutando per propriam ingenii virtutem nostram faciamus, sicut cibus, qui corpori alienus est, per digestionem proprie nature sibi connaturalis efficitur.* Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 33v. Dem Vergleich liegt event. Ez 1, 3 zugrunde.

⁶⁵ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 33v: *Sic de singulis passibus sacre scripture diligens lector facere debet, ut quicquid alterius fuerat bene intelligendo et sibi incorporando, immo informando efficiat suum; de quo possit exhortari, loqui ac disserere, non respiciendo ad auctores, quid ille vel ille dixerit, sed quid proprius sensus per sacras lectiones imbutus sibi suggererit.* Der Begriff der „Inkorporation“ wird im gleichen Zusammenhang, nämlich in Bezug auf das Lesen der biblischen Schriften, auch im Emmericher Schwesternbuch verwandt. Über den zweiten Beichtvater Peter van Gendt heißt es dort: *Daer hevet hi sich gegeven tot alre gehoersamheit ende onderdanicheit sijnre oerfsten, en(de) tot willighe bereitheit sijnre medebruderen, [...] ende altoes die heilige schriefft toe leesen ende toe incorporieren [...].* Vgl. STAUBACH: Schwesternbuch (wie Anm. 6), S. 44 (fol. 5v). Bemerkenswert ist auch seine Beurteilung von Gebet und Lektüre im Hinblick darauf, was als der beste Weg zur Vermittlung verinnerlichter Religiosität anzusehen ist. Im zehnten Kapitel: *Qualiter ipsarum affectus sunt sanandi* heißt es: *Quapropter iudicio meo sorores plus exhortande sunt ad devotam lectionem sacre scripture quam ad orationem precipue illorum auctorum quorum doctrina redolet pietatem. [...] Secundum qualitatem lectionis mens formatur. Et ideo cavendum est, ne lectio ipsarum (sc. sororum) habeat aliquid vanum aut curiosum, quod illis nequaquam expedit.* Vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 50r.

im Sein erhält, senkt sich und fließt durch die heilige Schrift zu uns herab und lenkt unseren Geist auf die Wege des Heils und erneuert ihn von aller Gebrechlichkeit und führt ihn zurück zu Gott, damit wir eins sein werden mit Gott, und himmlische Söhne Gottes sind, an die die Rede Gottes gerichtet ist.“⁶⁶

In seinem „Handbuch“ für Beichtväter in Schwesternkonventen,⁶⁷ dem *Tractatus contra pluralitatem confessorum et de regimine sororum*, wendet sich Frederik van Heilo in 13 ausführlichen Kapiteln dagegen, daß zwei gleichberechtigte Beichtväter in einem Schwesternkonvent lebten, weil die Schwestern sie dann gegeneinander ausspielten. Vermutlich war diese, von Seiten der Oberen ins Auge gefaßte Maßnahme ein Versuch gewesen, den Beichtvätern die Situation zu erleichtern und möglicherweise eine gewisse gegenseitige Kontrolle zu bewirken.⁶⁸ Im Zuge seiner Argumentation beschreibt Frederik auch das Wesen der Schwestern: „Sie sind in der Lage, aus einem Verdacht lange Geschichten zusammenzuspinnen. Sie sind freilich schwankend und wankelmütig, können nicht in Ruhe und ohne Tätigkeit sein.“⁶⁹ Und sie streben auch nicht zu irgendjemandem mit Verstand und Mäße-

⁶⁶ Ebd. fol. 90r: *Nam verbum divinum, quod in corde patris manens omnia innovat, instituit, ordinat et in esse conservat, per sacram scripturam descendens ac manans ad nos, dirigit mentem nostram per semitas salutis et innovat eam ab omni vetustate ac reducit in deum, ut unum simus cum deo, et filii dei excelsi sunt(!), ad quos sermo dei factus est.* Vgl. auch ebd. fol. 50r: *Lectio enim sancta sensum sanctorum cordi inserit legentis. Et facit cum sanctis non solum intellectum conformem sed etiam (fol. 50v) consimilem habere affectum.* Seine Auffassung macht zugleich klar, wie individuell der Weg aufgefaßt ist – trotz aller allgemein formulierter Anleitung, und daß er so verstanden im Prinzip einer theologisch gebildeten Elite vorbehalten war.

⁶⁷ Frederik van Heilo geht in diesem Text auf die wichtigsten Bereiche ein, bei denen der Beichtvater in einem Schwesternkonvent gefordert ist, und gibt ihnen auch, teilweise in die direkte Rede verfallend, regelrecht Argumentationshilfen bei Auseinandersetzungen mit den Schwestern. Aus dem „Handbuchcharakter“ der Schrift ist es auch zu erklären, warum diese in drei Handschriften überliefert ist; vgl. oben Anm. 50. Da das „Handbuch“ von POOL (wie Anm. 46) kaum berücksichtigt wird, möchte ich den Text in einer Edition zugänglich machen.

⁶⁸ Das Münstersche Kolloquium hatte bereits 1431 bei seinem ersten Zusammentreten beschlossen, daß dem Beichtvater ein „socius“ zur Seite gestellt werden sollte, möglichst ein Priester. Vgl. DOEBNER: *Annalen* (wie Anm. 14), S. 256. Frederik van Heilo wendet sich hier aber ausdrücklich nicht gegen diese Regelung, sondern dagegen, daß beide Priester mit gleichen Befugnissen ausgestattet werden.

⁶⁹ Was Frederik van Heilo von einer solchen Gesteshaltung hält, erfährt man aus einem Brief, den er an einen seiner Brüder richtet, damit [...] *etiam absque me habeas, secundum que interdum animi tui mores componas ac cursum vite tue dirigas, que presens tibi aliquotiens insinuare curavi*; Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 81r. In diesem Brief heißt es, vgl. ebd. fol. 84v: *Qui linguam suam nescit regere et cohibere, diabolo prostituit domum mentis. Inquietum malum est plenum veneno mortifero, quo multi inficiuntur. Multa mala operatur et facit consuetudo fabulandi, facit hominem inopem interius et exhaurit omnem devotionem. Inclinat ad multas levitates, ad odium discipline et negligentiam statutorum. Non libet illi orare, non legere, non studere, cui semper libet fabulari. Nescit consistere in cella, chorus sibi carcer est, divinum officium (fol. 85r) longum.* In seinem „Handbuch“ für Beichtväter geht er ausführlich darauf ein, wie wichtig das Schweigen vor allem für den inneren Frieden der Klostergemeinschaft sei; vgl. ebd. fol. 43r–44v.

gung, sondern im Ansturm der Gefühle werden sie davongetragen, welche sie nicht mit Verstand verdauen, sondern nach vollzogener Vollstreckung zurückblasen. Und so ist es nicht zu verwundern, wenn Zwietracht und Verwirrung der Schwestern unter verschiedenen Beichtvätern und vielen Begleitern entstehen, sondern es wäre vielmehr ein Wunder, wenn Friede und Eintracht gewahrt werden könnten. Dergestalt ist nämlich die Natur der Frauen, daß sie sich schnell zu irgendeinem Mann hingezogen fühlen, dem sie durch irgendeine Lebensführung verbunden sind, indem sie häufig nicht beachten, wieviel Gnade er besitzt, sondern wie er von Gestalt ist.⁷⁰ Während er weiter ausführt, daß die Frauen ihre Zuneigung nicht nach verstandesgemäßer Einsicht, sondern dem Gefühl nach verteilen und sich dann auch noch in dieser Gefühlszuweisung als äußerst beharrlich erweisen – nicht ohne darauf hinzuweisen, daß das in einem gewissen Gegensatz zu ihrem sonstigen wankelmütigen Verhalten steht –, fährt er über die Natur der Frauen fort: „Zu wem sie sich hingezogen fühlen, der handelt niemals schlecht in ihren Augen, und jenem, von dem sie sich abgewendet haben,

⁷⁰ Ebd. fol. 7v: *Sciunt enim ex suspicione longas fabulas contexere. Instabiles quippe et mobiles sunt, nescientes quiescere et sine molitionibus diversis esse. Nec ratione aut modestia quicquam tentant, sed impetu feruntur affectionum, quas non digerunt consilio sed executione facta respirant, nec mirum est si sub diversis confessoribus ac pluribus sociis seu familiaribus discordia et turbatio surgant sororum, sed si pax et concordia servarentur potius esset mirandum. Illa denique natura feminarum est, quod cito afficiuntur circa aliquem virum quadam sibi conversatione convinctum, in quo frequenter non respiciunt id quod gratie est sed quod nature. Frederik van Heilo verwendet den Begriff *gratia* für die durch den göttlichen Geist beseelten Bestandteile des Menschen, und zwar als eine Art Gegenbegriff zu *natura*, die die körperliche, von Affekten beherrschte Seite des Menschen bezeichnet. Die *mens* war für beides empfänglich, sie konnte von der geistlichen, aber auch von der affektiven Seite her beeinflusst werden: *Mens enim cum difficultate in superiis rebus tenetur, sed statim suo pondere concidit*. Ebd. fol. 50v. Es wird deutlich, daß hier die Vorstellung ganz sinnlich mit der materiellen Schwere des Körpers und der Leichtigkeit der nach oben weisenden Geistigkeit eng verbunden war. Das implizierte für den geistlichen lebenden Menschen eine gewollte Leibfeindlichkeit. Vermutlich wurde der Begriff *gratia* in ähnlichem Sinne auch im Emmericher Schwesternbuch gebraucht (vgl. oben S. 53), nämlich als eine geistige Fähigkeit, die durch das religiöse Leben vergrößert werden konnte. Das kommt auch in einem dem dritten Beichtvater Coernelius van Mechelen (gest. 1494) zugeschriebenen „Zitat“ zum Ausdruck: *Ende daer heb ic dit gevoelen van [wenn sich die Schwestern von den Beichtvätern unterweisen und beraten lassen], dat si alre best toe vreden sijn in hoere conciencon ende dat sij alle dage meer toe nemen in dochden ende in gracion*. Vgl. STAUBACH: Schwesternbuch (wie Anm. 6), S. 61 (fol. 20v). Johannes Gerson definiert die *gratia* als einen *habitus* des Geistes, der von Gott übernatürlich in den Menschen eingegossen ist, ihn belebt und *formaliter* würdig macht, unmittelbar Handlungen hervorzubringen, die Gott gefällig sind und als Verdienste gelten. Vgl. SVEN GROSSE: Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit, Tübingen 1994. (= Beiträge zur Historischen Theologie 85), S. 115, Anm. 366. So auch generalisierend BERNDT HAMM: Von der Gottesliebe des Mittelalters zum Glauben Luthers. Ein Beitrag zur Bußgeschichte (Festschrift Hans Schumm), in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 64, 1997, S. 353 (mit Anmerkungen abgedruckt in: Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung 65, 1998, S. 19–44).*

wissen sie auch bei recht Getanem nicht die Gunst zu bewahren, gleichsam als besäße eine Tat oder eine Anordnung nicht ein eigenes Gewicht des Lobenswerten, sondern als hinge sie ab von der Würde oder der Anerkennung des Handelnden. Sie wissen nämlich nicht zu prüfen, was gemacht wird, sondern [nur] von wem es gemacht wird“.⁷¹ Die Liste der weiblichen Unzulänglichkeiten ist noch länger; die Nonnen, sagt er, verdrehen die Worte der Priorin und des Beichtvaters, murmeln murrend miteinander und „verklappen alle geheimen“, wie der Niederländer Pool es ausdrückt.⁷² Hier sind ganz offensichtlich schlechte Erfahrungen mit im Spiel gewesen.

Wir erfahren aus Frederiks' *Tractatus contra pluralitatem confessorum* aber auch noch von einem anderen Punkt, der in der Beichtsituation eine Rolle gespielt hat: die Neigung zum Selbstmord. Für den Beichtvater stellte sich damit zugleich auch die Frage, wie mit einer Situation, in der eine Schwester dem Selbstmord nahe scheint, umgegangen werden kann. Diesem offensichtlich für die Beichtväter nicht unerheblichen Punkt widmet er ein ganzes Kapitel unter der Überschrift *Doctrina contra eas que sibimet vite pericula parant*.⁷³ Dort heißt es: „Zunächst ist es gleichsam ein Zeichen vorgetäuschter Versuchung, daß sie offen sind vor anderen in Bezug auf diese Versuchung, deshalb gerne davon reden, und andere gleichsam in Schrecken versetzend so etwas über sich erzählen [...]. Die Melancholischen aber, die Traurigen, Schwermütigen, Schweigsamen, die die Winkel und die Einsamkeit lieben, verheimlichen die Leiden, und weil sie nicht freiwillig davon reden wollen, wenn sie von dieser Passion ergriffen werden, muß man sich um sie fürchten, und sie sind zu beobachten, damit sie nicht irgendetwas Schlechtes gegen sich unternehmen, wie es schon einige Männer und Frauen im religiösen Kleid getan haben [...]. Jene sind liebenswürdiger zu behandeln und es muß ihr Eifer geweckt werden, damit sie gegen diese Passion kämpfen, damit sie nicht mit dem gegenwärtigen Leben das Ewige verlieren [...]“.⁷⁴ Hier wird deutlich, wie zu den theologischen Gesichtspunk-

⁷¹ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 8r: *Ad quem afficiuntur, nunquam agit male in oculis ipsarum, et ad eum quem declinant etiam in beneactis nesciunt servare favorem, tanquam actio aut ordinatio non haberet proprium pondus laudis sed penderet de dignitate seu estimatione agentis. Nesciunt enim examinare quod fit sed a quo fit. [...] Et non solum exhortande sunt, sed etiam cogende, ut totam mentis affectionem ad unum convertant!*

⁷² Vgl. POOL (wie Anm. 46), S. 56.

⁷³ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 21r -25v.

⁷⁴ Ebd. fol. 21v: *Primo enim quasi quoddam fite tentationis indicium est, apertas coram aliquibus de tali tentatione esse, inde libenter loqui ac alias quasi terrendo tale aliquid de se commemorare. Insuper garrule, leves aut ira fervide, etiam agilem ac vivacem (fol. 22r) habentes naturam, de tali tentatione non sunt multum curande. In quibus licet posset surgere quidam motus aut appetitus necis, non tamen in illis propter nature levitatem figitur, sed pertranseunte hora aut die, dum per alia occupantur, solvitur fantasia et ad sensum proprie nature redeunt, quam cum sentiunt nudatam de tali affectu, adire non possunt. Verum melancholice, tristes, graves, taciturne, angulos ac solitudinem amantes, dissimulantes passiones nec inde loqui libenter volentes, si ista passione contingantur, timende sunt ac observande, ne quid in se malum moliantur, sicut iam nonnulli viri femineque habitu religiosi fece-*

ten der Seelsorge psychologische fast unmerklich hinzutreten und wie, anders als bei dem weitgehend einseitigen Abnehmen der Beichte bei den Laien, dem Beichtvater hier eine viel weitergehende Sorge und Einsicht in die Seele des Einzelnen zukam, entspringend aus seiner Verantwortung für den inneren *profectus* der Schwestern. In einem derartigen Verhältnis war ein gewisses „Aufeinandereingehen“, ein – wenn auch sicherlich ungleicher – Austausch schon mitangelegt, wie ja auch im Emmericher Schwesternbuch das Verhältnis des Beichtvaters zu den Nonnen als ein Lehrer – Schülerinnen Verhältnis charakterisiert wird. Daß das Verhältnis tatsächlich von einem gegenseitigen Einfluß geprägt war, verschweigt Frederik van Heilo ganz und gar nicht. In seiner „*Apologia super resignatione regiminis sororum*“, die er an seinen Prior, vermutlich Nikolaus Paep,⁷⁵ richtet, um seine definitive Aufgabe des Beichtamtes zu erklären, heißt es: „Das heftige Verlangen nach Liebenswürdigkeit erhöht die Schwierigkeit beim Hören der Beichte. Deshalb ist es notwendig, daß, wenn ein Mann vorsichtig und ein Wächter seines Gewissens sein will, er sich nicht auf eitle Geschichten mit ihnen einläßt und sie nicht neugierig über ihre Schwächen und Abschweifungen befragt. Ihr Gewissen wollen einige aus Scham, andere aus Berechnung nicht offenbaren. Sie schweigen und wollen ihre Sünden nicht erzählen, damit sie durch Schweigen die Möglichkeit zu sprechen vorbereiten, damit nämlich der Beichtvater Gelegenheit hat zu fragen [...]. Wenn er schmeichelnd und liebenswert ist, provoziert er eine Zuneigung der einen zum anderen, und er kann jene nicht von sich fernhalten, sondern sie verschaffen sich stets durch irgendeine Kunst seine Anwesenheit, aus dem Wunsch sich zu unterhalten.“⁷⁶ Wenn er streng und unnachsichtig ist, heißt es weiter, murren und

runt. [...] *Iste blandius tractande sunt et ad alacritatem exhortande, ut contra passionem vigilant, (fol. 22v) ne cum presenti vita eternam amittant, [...] ne perdant illam dulcem societatem sanctorum.*

⁷⁵ Vgl. MONASTICON WINDEHEMENSE (wie Anm. 18), S. 253.

⁷⁶ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 93v: *Auget quoque audiende confessionis difficultatem vehemens desyderium affabilitatis, quo fit ut, si vir cautus et custos sue conscientie esse voluerit, ne vanas cum eis fabulas misceat, ne de fragilitatibus ipsarum aut excessibus curiose scrutetur. Conscientiam suam alique ex pudore, alique ex arte aperire nolunt. Tacent (fol. 94r) nec eloqui culpas volunt, ut silentio fandi copiam comparent, ut confessor occasionem habeat interrogandi. [...] Qui si blandus et affabilis est, alterius in alterum provocabit affectum et a se illas avertere non poterit, sed semper presentiam sui arte quadam colloquendi cupiditate parabunt. Si vero rigorosus fuerit et zelo quodam ac serio peditus, graves nihilominus erunt, que detrahendo, susurrando et murmurando causabuntur, apud quasdam minus sibi quam ceteris fieri.* Für die jeweils angemessene Art, die Sünden zu erfragen, gaben die Beichtsummen genaue Richtlinien. Die *Summa de paenitentia* des Raimund von Pennaforte z. B. gibt zahlreiche Beispiele für den Priester in dem Kapitel *Sequitur utrum sint faciende interrogationes in confessione a sacerdote, et de quibus, et qualiter*. Vgl. S. RAIMUNDUS DE PENNAFORTE. *Summa de Paenitentia*, hrsg. von X. Ochoa und A. Diez, Rom 1976 (= *Universa Bibliotheca Iuris, I Tomus B*), Sp. 827f. Von einer im Beichtverhältnis bestehenden „gegenseitigen Einwirkung“ gehen die Beichtsummen aber nicht aus. Thematisiert werden deshalb mögliche „Folgen“ des Beichtgesprächs nicht auf der „emotionalen“, sondern nur auf einer informationsbezogenen Ebene, und zwar in zweierlei Hinsicht: Einmal bezogen auf die beichtende Person, damit nicht unfreiwillig durch die Fragen die einschlägige Kenntnis des Sünders erweitert bzw. seine Neugier geweckt

murmeln sie untereinander, oftmals muß er, statt ihre Schuld zu tadeln, – sie trösten. Bisweilen muß er eine zur Kommunion auffordern oder diese wenigstens gestatten, wenn sie sich eigentlich ihrer enthalten müßte. „Schwierig ist es“, sagt er weiter, „das rechte Maß und die Mitte zu finden. Wenn sie vom Empfang des göttlichen Geschenkes abgehalten werden, macht es Kummer. Wenn sie zugelassen werden, ist es bedenklich. Wenn sie bei der Beichte für ihre Delikte getadelt werden, wollen sie in Zukunft nicht beichten oder sie verheimlichen etwas, wenn sie beschwichtigt werden, nehmen sie aus der Nachsicht den Mut zu sündigen“.⁷⁷ Auf eine solche Dimension gegenseitiger „Einwirkung“ war das Beichtgespräch im Grunde nicht angelegt.⁷⁸ Wenn auch im monastischen Bereich der Schwerpunkt der Beichte prinzipiell eher auf der Erforschung des Gewissens und dem inneren *profectus* lag, und damit verbunden, wie es das Emmericher Schwesternbuch ausdrückt: auf der Zunahme „*in dochden ende in gracien*“,⁷⁹ so wird durch die Schilderungen Frederiks van Heilo aber ein weiterer Aspekt deutlich: das Beichtgespräch erscheint nicht unerheblich von den zwischenmenschlichen Beziehungen und auch den jeweiligen emotionalen Bedürfnissen geprägt. Die Formulierung *auget quoque audiende confessionis difficultatem vehemens desiderium affabilitatis* [...] ⁸⁰ läßt diese Dimension der Beichte gut erkennen. Die Rolle des Beichtvaters bei den Schwesternhäusern⁸¹ wirkte wohl in die Beichtsituation hinein und ließ sich davon kaum trennen. Gerade seine Einsicht in die einzelnen Persönlichkeiten konnte jedoch zu einem Problem werden, denn die Beichte und die Reaktion des Beichtvaters wurde so auf eine persönlichere, und damit zugleich subjektivere Ebene gezogen.

wurde, und andererseits bezogen auf die Person des Beichtvaters, dessen Seelenheil bei zu ausführlichen Schilderungen in Gefahr geraten konnte. MARTIN OHST weist darauf hin, daß dabei sexuelle Handlungen gemeint gewesen waren, der Priester also in der Beichtsituation vor solchen Äußerungen geschützt werden sollte. Vgl. OHST: Pflichtbeichte (wie Anm. 24), S. 246.

⁷⁷ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 94r: *Difficile est temperamentum et medium invenire. Si avertuntur a perceptione divini muneris, (fol. 94v) egritudinem facit; si admittuntur, scrupulosum est. Si iurgantur in confessione pro delictis, in futuro confiteri nolunt vel dissimulant; si mulcentur, ausum et licentiam ex indulgentia capiunt peccandi.*

⁷⁸ Als „wirkliche Sinnmitte des (Buß-)Verfahrens“ bezeichnet OHST die Absolution, deren Voraussetzung neben Beichte und Reue auch die prinzipielle Bereitschaft zur Übernahme von Satisfaktionen ist; vgl. OHST: Pflichtbeichte (wie Anm. 24), S. 264. Von diesem Standpunkt aus sollte der Beichtvater sein Verhalten regulieren, dem auch bei der Beichte der Laien sehr weitgehend die Verantwortung für das Gelingen des Beichtgesprächs zugesprochen wurde.

⁷⁹ Vgl. oben Anm. 70.

⁸⁰ Vgl. oben Anm. 76.

⁸¹ Bei den Dominikanerinnen wird die Rolle des Beichtvater als „persönlicher Berater“ und als „eine Art dogmatische Kontrollinstanz“ beschrieben; vgl. BÉATRICE W. A. ZIMMERMANN: Gott im Denken berühren. Die theologischen Implikationen der Nonnenviten, Freiburg/Schweiz 1993, S. 50. Die hier beschriebenen Beziehungen der Beichtväter zu den Dominikanerinnen in Töss und Adelhausen tragen ganz ähnliche Züge, wie die Beschreibungen der Schwestern vom gemeinsamen Leben.

Frederik van Heilo erkannte durchaus die Schwierigkeit. Es war seiner Ansicht nach nicht möglich, das Amt des Beichtvaters angemessen auszuführen und gleichzeitig in einem engen Vertrauensverhältnis mit den Nonnen zu stehen: „Den reinen und keuschen Beichtvater (*confessorem purum*), der die Krankheiten der Seele nicht kennt, weisen sie als unnützlich und unkundig zurück, weil er für sich und nicht für andere leben sollte. Den freimütigen und offenen, häufig unkeuschen, der unter einem gewissen Mantel der Notwendigkeit und um das Geständnis herauszulocken seiner Unkeuschheit bei der Befragung folgt, umschlingen sie als den Mann ihrer Seele.“⁸² Vielleicht standen Frederik van Heilo als angemessene innere Haltung bei der Beichte die Vorgaben des Kanzlers der Pariser Universität Johannes Gerson (gest. 1438) vor Augen, dessen Schriften in der *Devotio moderna* weite Verbreitung gefunden hatten und dessen Begriff vom *confessor purus* er hier aufgreift. In Gersons Traktat *De arte audiendi confessiones* heißt es gleich zu Beginn unter den ersten grundsätzlichen Vorbemerkungen: „Der Beichtvater möge vor allem anderen dafür sorgen, daß er rein (*purus*) ist. [...] Er versetze sich in die Höhe oder in das Licht der Vernunft, indem er in sich selbst, so viel er kann, von dem äußeren Menschen abrückt, sowohl bei sich als bei den anderen, so daß er im Geist wandle und nicht im Fleisch, damit nicht möglicherweise die Verlockung durch die Formen der Körper bei ihm selbst zur Schlinge des Verderbens wird; er sei ganz darauf bedacht, die Beschaffenheit der Seelen geistig zu durchschauen und beachte (dabei) den Unterschied der Geschlechter oder der Formen nicht. Was nützt es ihm im übrigen, wenn er die ganze Welt gewönne, aber Schaden an der eigenen Seele erleide.“⁸³ Johannes Gerson fordert hier von dem Beichtvater, daß er in der Lage sein sollte, bei der Beichte den Verstand von der sinnlichen Wahrnehmung so weit wie möglich zu trennen, und zwar ganz deutlich nicht nur hinsichtlich seiner Würdigung des jeweils Beichtenden, sondern auch damit das Seelenheil des Priesters nicht in Gefahr geriet, auf dessen Schutz er mit dem Matthäuszitat unmißverständlich hinweist.⁸⁴ Eine solche

⁸² Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 94v: *Purum confessorem et pudicum quasi morbos anime ignorantem tamquam inutilem et imperitum respuunt, qui sibi debeat et non aliis vivere. Liberum vero et apertum; plerumque et impudicum, qui quodam necessitatis et eliciende confessionis pallio impuritatem suam in scrutando sequitur, ut virum anime sue amplectuntur.*

⁸³ Mt 16,26. Vgl. P. GLORIEUX (Bearb.): Johannes Gerson, *Opera omnia*, Paris 1968, Bd. VIII, 401, S. 10: *Provideat autem ante omnia confessor purus esse, quia purgandis animabus invigilat. [...] Collocet se confessor in arce seu specula rationis, abstrahens semetipsum quantum poterit ab homine exteriori, tam in se quam in aliis, ut spiritu ambulet et non carne, ne forte illicet formis corporum fiat ipse laqueus perditionis sibi ipsi; totus in animarum perspicienda qualitate spiritaliter invigilet, non attendens discretum sexuum vel formarum; alioquin quid ei proderit si universon mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur.*

⁸⁴ Vgl. BRIAN PATRICK MCGUIRE: *Sexual Control and Spiritual Growth in the Late Middle Ages: The case of Jean Gerson*, in: Nancy van Geusen (Hg.): *Tradition and Ecstasy: The Agony of the Fourteenth Century*, Ottawa 1997, S. 128–131. Er weist auf die ausgefeilte psychologische Haltung hin, die Gerson dem Beichtvater vorschreibt, wobei ganz

innere Haltung scheint Frederik van Heilo als Ideal bei der Beichte angestrebt zu haben, wobei er in gleicher Weise wie Johannes Gerson die damit verbundene Berücksichtigung des eigenen Seelenheils hervorhebt. Die äußeren Umstände, in denen er sich befand, erschwerten allerdings ganz immens die klare innere Trennung von *affectus* und *ratio*. Es wird vor diesem Hintergrund leicht verständlich, wenn er weiter schreibt: „Wenn dem Erfahrenen geglaubt wird, ist kein Regiment (wenn es gewissenhaft geführt wird) schwieriger und gefährlicher als das über die Frauen, welche den Aufrechten, Gerechten und Integeren nicht lieben, sondern den schmeicheln, der durch eine gewisse Gemeinschaft und das tägliche Leben leicht Zuneigung weckt und fühlt, der zu ihrer Wahrnehmung gebeugt werden kann. Schneller wird er nämlich durch die Frau hinuntergezogen, als jene durch den Mann aufgerichtet. Schneller wird er verweichlicht, als jene gestärkt wird. Deshalb geschieht es, daß sie häufig keine strengen und frommen Rektoren haben, sie, die obgleich sie gute empfangen, ihnen aber nicht erlauben, gut zu bleiben, sondern sie weichen allmählich die männliche Ernsthaftigkeit auf, so daß der Mann durch die Leichtfertigkeit der Seele und andere Verführungen des Lebens eine Frau wird“.⁸⁵ Dieses Problem der mangelnden Distanz, das sich aus seiner engen Verbindung zum Konvent oder zu einzelnen Nonnen ergab, war für Frederik van Heilo mit einem weiteren Problem verbunden: Das Aufeinandertreffen der Geschlechter. Die andersartige Beschaffenheit der weiblichen Sensualität, aber auch unterschiedliche Bedürfnisse waren es seinem Bericht zufolge, die die Verständigung zwischen Männern und Frauen erschwerten. Der spezifische Unterschied der Frauen zu den Männern lag, so sagt Frederik van Heilo – der Mönch –, in der Art und Weise, mit der Frauen zugleich mit dem Verstand immer auch ihre Sinne befragten, Denken und Fühlen miteinander verbanden oder vielleicht besser gesagt nicht trennten.⁸⁶ So faßten sie ihre Umwelt fast zwangsläufig auch anders auf und reagierten dementsprechend auch anders auf sie. Daß er dabei sehr differenziert die männlichen und weiblichen Eigenschaften der Menschen nicht unbedingt als auf das biologische Geschlecht festgelegt ansah, zeigt sein abschließender Vorschlag an seinen Prior, wie ein geeigneter Beichtvater für Nonnen beschaffen sein mußte: „Er möge etwas von der weiblichen Sanftmut haben, die ihn süß und liebens-

deutlich wird, daß für Gerson durch die Beichte eine grundlegende moralische Erziehung vor allem der Jugend intendiert war.

⁸⁵ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 95v: *Si experto creditur, nullum regimen (si debite fiet) difficilium et periculosius est regimine feminarum, que rectum, iustum et integrum non diligunt sed blandum, qui communiione quadam et usu vite cito afficit et afficitur, qui ad sensum illarum inflecti potest. Cicius quippe per feminam vir destituitur quam illa per virum instituitur. Cicius ille effeminatur quam illa vigoretur. Quo fit, ut graves frequenter et devotos non habeant rectores, que, licet bonos accipiant, bonos non sinunt permanere sed passim gravitatem virilem (ut vir femina levitate animi et aliis corruptelis vite fiat) emolliunt.*

⁸⁶ Vgl. auch ebd. fol. 95r: *Hoc dico quod valde impure et infecte earum receptiones sunt, que cupiditate nimia ardent et non tam spiritualis boni respectu quam corporalis aguntur.*

wert mache, und etwas von der männlichen Festigkeit, damit er sich nicht über das hinaus, was ihnen nützt, zu ihnen herablasse; damit er durch das, was weiblich ist, ihnen gefalle, so daß er ihnen beistehen und mit seinen Ratschlägen gehört und angenommen werden könne, und durch das, was männlich ist, die Autorität der Leitung wahre, so daß er vom Urteil der Vernunft, welche freilich der Gelegenheit anzupassen ist, nicht abweiche. „⁸⁷

Am interessantesten für unser Thema ist vielleicht die von Frederik van Heilo konstatierte, mit der intimeren Kenntnis einhergehende Übernahme spezifisch weiblicher Auffassungsweisen; von ihm als „Verweiblichung“ beschrieben. Je nach Charakter und Empfindung der Zeiten konnte das von seinen Beichtväterkollegen aber auch als positive Erweiterung des eigenen Denkens empfunden werden, wobei man an die bekannten engen Beziehungen zwischen Beichtvätern und Dominikanerinnen in der Mystik denken könnte. Es war im Grunde ein altes, aber immer wieder neu aufgefaßtes Problem, das Brian P. McGuire zusammengefaßt hat: „Religious women were both an inspiration and a threat to clerical men in the medieval church“.⁸⁸

Frederik van Heilo geht in seinem Rechtfertigungsschreiben an den Prior aber auch auf die Art der Beziehung ein, die er sich idealerweise zu seiner Umwelt vorstellen konnte und möglicherweise wünschte, – die geistige Freundschaft. 1444 war sein Haus bei Haarlem auf den gemeinsamen und einhelligen Wunsch der *Patres* in ein geschlossenes Kloster umgewandelt worden,⁸⁹ und die Neigung der Chorherren zu einem gemeinschaftlichen, von der Außenwelt weitgehend abgeschnittenen Leben entsprach seiner Meinung nach wohl den notwendigen Voraussetzungen für eine „Freundschaft im Geiste“. Ein solches Gemeinschaftsgefühl, basierend auf der Einheit der Herzen (*conformitas cordium*) war im 15. Jahrhundert für das Lebens- und Verbundenheitsgefühl der neuen geistlichen Gemeinschaften und der von ihnen ausgehenden Reform konstituierend. Aber gerade die hier in der Theorie angestrebte Form geistlicher Freundschaft und geistigen Austausches war, Frederik zufolge, mit Frauen nur sehr eingeschränkt möglich: „Weil also Eintracht die Gleichheit der Herzen bedeutet, freilich gleichartig sowohl in der Seele als auch im Sinn zu sein, geht der Mann, wenn sie einträchtig sein sollen, von sich weg zur weiblichen Empfindung, weil diese nur schwer aufsteigt zur männlichen Seele und zum männlichen Sinn, so daß sie dem Aufrechten und in heilsamer Meinung Verharrenden zustimmt. [...] Indem der Mann dem Weiblichen allmählich zustimmt, wird der Mann also

⁸⁷ Ebd. fol. 98v: *Habeat aliquid femineae placiditatis, quae dulcem faciat et amabilem, et aliquid virilis constantiae, ne ultra quam expedit eis condescendat, ut per id quod femineum est eis placeat, ut succurrere et in consiliis audiri et recipi possit, et per id quod virile est auctoritatem (regiminis) servet, ut a iudicio rationis, quae tamen temporis attemperanda est, non recedat.*

⁸⁸ BRIAN P. MCGUIRE: Late Medieval Care and Control of Women: Jean Gerson and his Sisters, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 92, 1997, S. 6.

⁸⁹ MONASTICON WINDESEMENSE (wie Anm. 18), S. 250.

verweiblicht und legt seine männliche Beständigkeit ab, weicht die Festigkeit der Seele auf und gibt sich Kindereien und Geringfügigkeiten hin.“⁹⁰ Es ist durchaus möglich, daß Frederik van Heilo hier von dem Tugendbegriff der Stoiker beeinflusst wurde, – in ähnlicher Weise verstanden, wie dieser in die humanistischen Kreise Eingang fand.⁹¹ Berndt Hamm definiert das Verständnis von stoischer Tugendlehre im 15. Jahrhundert als „ein eklektisches Phänomen, wie es schon für Cicero und sein Verständnis von ‚virtus‘ charakteristisch ist: d.h. ein Zusammenfließen platonischer, aristotelischer, kynischer und stoischer, auch epikureischer Traditionen unter einer gewissen Dominanz popularisierter stoischer Vorstellungen von Autarkie und rationaler Affektbeherrschung des Weisen. Die ursprüngliche Rigorosität des stoischen Tugendideals wird dabei durch die aristotelische Idee der vernünftigen, den Extremen feindlichen Mäßigung gedämpft.“⁹²

In dieses Bild fügt sich der Freundschaftsbegriff Frederiks van Heilo gut ein – ein Freundschaftsbegriff, der reflektiert und an der klassischen Literatur herausgebildet war. In seiner Argumentation verweist er auf Aristoteles: „Freundschaft entsteht nämlich aus der Ähnlichkeit und wird durch Gleich-

⁹⁰ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 97r: *Cum ergo concordia est conformitas cordium, parilem scilicet habere et sensum et animum, si concordessent, vir vadit a se ad sensum muliebrem, quia illa difficilius ascendit ad animum et sensum virilem, ut consentiat erecto et in sententia salubri perseveranti. [...].* (fol. 97v) *Effeminatur ergo sensim femine consentiendo vir et virilem deponit constantiam et rigorem animi emollit ludicrisque et levitatibus sese impendit.*

⁹¹ Die Beziehungen zwischen den humanistischen Kreisen und der *Devotio moderna* sind vielfach diskutiert worden; vgl. REINHARD MOKROSCH: Das Verhältnis der *Devotio moderna* zu Humanismus und Reformation, in: TRE 8, 1981, S. 609–612. Gegen einen direkten Einfluß humanistischer Gedanken auf die Schriften Frederiks van Heilo spricht eigentlich die Zeit, – in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts waren sie nördlich der Alpen wohl noch nicht weit verbreitet. REINHOLD MOKROSCH formuliert aber vorsichtig: „Zur Zeit Grootes und auch noch lange danach fühlte sich die „Intelligenzija“ dank seiner unmittelbaren Schüler von Studien in Bann gezogen (...). Noch vor den Humanisten wandten sie sich dem Quellenstudium zu und haben so möglicherweise in den Niederlanden Voraussetzungen für die Aufnahme humanistischer Denkweise geschaffen, noch bevor es zum Austausch mit den geistigen Strömungen Italiens kam“. Vgl. ebd. S. 608.

⁹² Vgl. BERNDT HAMM: Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs), in: *Augustine, the Harvest, and Theology (1300–1650)*, hrsg. von Kenneth Hagen, Leiden/New York/Kopenhagen, 1990, S. 183. Seneca wird, HAMM zufolge, zum „Sprachrohr stoischer Moralphilosophie“. So bezeichnet auch Frederik van Heilo Seneca als *moralis philosophus* (Cod. IE 26, fol. 92r) und er zitiert ihn am Schluß der *Apologia* mit den Worten: *Seneca reprehendit eos qui in huius vite brevitate supervacua discunt et inutilia sequuntur, cum veris et necessariis totum tempus non sufficiat.* Vgl. ebd. fol. 98v. Auch den mit der stoischen Auffassung verbundenen Tugendkanon (vgl. HAMM: Hieronymus-Begeisterung S. 184f.) von *ratio et modus, temperantia, modestia, continentia, constantia, patientia, gravitas* und „den Rückzug in die Einsamkeit“ (*solitudo*), kann man unter Fredrik van Heilos Begriff von ‚virtus‘ versammelt sehen. Hieronymus (*beatus et expertus Hieronimus*) zufolge können, so sagt Frederik van Heilo, die zentralen Eigenschaften *castitas* und *continentia* nicht den Frauen selbst zugeschrieben werden, sondern sie müssen von den Männern dazu angeleitet werden. Vgl. ebd. fol. 96r–96v.

artigkeit der Bestrebungen bewahrt. Sich an den gleichen Dingen erfreuen, die gleichen Dinge zu lieben und zu tun, ist, wie der Philosoph in seiner Ethik⁹³ sagt, der Ursprung und die Wirkung der Freundschaft. Nicht bleibt aber (der Mann) der Freund der Frau, der das nicht liebt, von dem jene will, daß es geliebt wird, der nicht tut und macht, wie jene wünscht, daß es geschehe. Der Rückzug der Körper voneinander folgt also häufig auf die Verschiedenheit der Seelen. Deshalb habe auch ich mich von jenen zurückgezogen, weil ich ihnen nicht in allem gehorchen und ihrem Willen zustimmen wollte.“⁹⁴ In seiner Argumentation ist aber ein deutlicher Bruch: Der Freundschaftstheorie stellt er seine eigenen – schlechten – Erfahrungen gegenüber. Wieder werden unterschiedliche Intentionen und Bedürfnisse genannt, die ein Begegnen von Männern und Frauen auch bei der Seelenfreundschaft verhindern: Die Nonnen haben offensichtlich eine andere Auffassung von einem ihnen „freundschaftlich“ verbundenen Beichtvater, so wie diese Beziehung ja auch im Emmericher Schwesternbuch in ihrer optimalen Form als unaufhörliche und unverbrüchliche väterliche „Minne“ beschrieben wird, die Tag und Nacht im Dienst an den Schwestern aufgeht und keine Trennung nach verschiedenen Interessen zuläßt. Frederik van Heilos radikale Konsequenz, weil die Unterschiede zum Denken und Handeln der Frauen für ihn zu groß sind, nun auch körperlich die Trennung von den Nonnen zu vollziehen, entspringt aber noch aus einer anderen Wurzel. Daß er einen solchen Schritt gegen den Wunsch seiner Oberen tun und in dieser Art und Weise begründen konnte, liegt in seiner Vorstellung eines Zusammenhangs zwischen der Liebe zu den anderen und der Liebe zu sich selbst begründet, die vielleicht auch auf Aristoteles zurückgeht.⁹⁵ Aristoteles führt detailliert aus, daß die wahre Liebe zum anderen aus der Liebe zu sich selbst entspringt. Dementsprechend stellt Frederik van Heilo grundsätzlich gleich zu Beginn der *Apologia* klar: „So, Vater, so habe ich zu meinem Schaden und zum Gewinn für andere gehandelt, so zu dienen und für andere nützlich zu leben, ist verkehrt und gegen die Ordnung der Nächstenliebe, welche bei einem selbst beginnt, wenn freilich auch in der Seelsorge und bei der Leitung der Seelen allein das Heil der Seelen gesucht wird“.⁹⁶ Der Widerspruch zwischen beiden Lebensauffassungen, bei denen

⁹³ ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea* VIII, 3–5; Aristoteles Latinus. *Ethica Nicomachea*. Translatio Grosseteste. Textus recognitus, hrsg. von Renatus A. Gauthier, Leiden 1973, Bd. 4, S. 530f.

⁹⁴ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 97v: *Amicitia enim ex similitudine oritur et paritate studiorum conservatur. Consimilibus quippe delectari, similia diligere et operari (ut Philosophus multipliciter in Ethicis probat) amicitie causa est et effectus. Non ergo cum feminis amicus manet, qui non diligit quod illa vult diligi, qui non agit nec operatur ut illa cupit fieri. Sequitur ergo frequenter differentiam animorum recessus ab invicem corporum. Recessi ergo et ipse ab illis, quia nolebam in omni parere et ipsarum assentire voluntati.*

⁹⁵ ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea* (wie Anm. 93) IX, 8.; S. 554.

⁹⁶ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 91v: *Sic, Pater, sic detrimento mei lucra aliis feci, sic servire*

einerseits die Sorge um das Seelenheil der Schwestern im Vordergrund stand und andererseits das Bestreben, die eigenen religiösen Intentionen zu verfolgen und zu vervollkommen, war praktisch unauflösbar⁹⁷ – und hinter den zugrundeliegenden Ideen standen in beiden Fällen in seiner Zeit gültige moraltheologische Forderungen.

Im Grunde genommen war es also sein „Selbstbewußtsein“ im Sinne des Wortes, sein an der Lektüre geformtes und von ihm bewußt wahrgenommenes Selbst, das er in Gefahr sah.⁹⁸ Er möchte auch im Dienst bei den Schwestern die eigene Identität gewahrt wissen, will verhindern, daß er langsam von sich entfremdet wird, *sensim a se alienatur*.⁹⁹ „Ich habe mich von ihnen zurückgezogen, Vater“, schrieb er an seinen Prior, „damit ich zu mir komme, ich habe jene verlassen, damit ich mich (wieder)finde.“¹⁰⁰ Den Konflikt berührte er auch in einem Brief an einen befreundeten Beichtvater: „Dies schreibe ich Dir, mein geliebter Freund, indem ich mich mit Dir ermahnen will; daß wir vorsichtig wandeln, weil dies schlechte Tage sind, damit nicht wir, die wir anderen als Führer des Weges gesetzt worden sind, von den Pfaden der Tugend abirren und so fremde Wunden heilen, die eigenen aber vernachlässigen“.¹⁰¹ Er war sich offenbar der Gefahr durchaus bewußt, daß der enge Kontakt und die Belehrung der Frauen so sehr erfüllen kann, daß man sich selbst und den Zustand der eigenen Seele vergaß. Bei der Warnung vor dem „selbstlosen“ Helfen blieb Frederik van Heilo jedoch

et vivere aliis (quamvis) utiliter et non servire sibi preposterum est et contra ordinem charitatis, que incipit (fol. 92r) a seipso, si tamen in cura et regimine animarum sola animarum salus queritur.

⁹⁷ Frederik van Heilo war nicht der einzige, der hier einen Widerspruch empfand. Nach REHM (wie Anm. 1), S. 120, ging es auch bei den Brüdern des Lüchtenhofes bei Hildesheim (vgl. oben Anm. 14) „im Grunde bei diesem Konflikt um die Frage nach dem Verhältnis von Selbstheiligung und Sorge für den Nächsten“.

⁹⁸ Dieses „Ernstnehmen der eigenen Gefühle“ ist vermutlich ein Gesichtspunkt, den er mit den humanistisch geprägten Zeitgenossen gemeinsam hat. So schreibt P. O. KRISTELLER: Gegenüber der Antike wies das Denken der Humanisten eine neue Dimension auf, „die Neigung, die eigenen persönlichen Gefühle und Erlebnisse, Meinungen und Ansichten ernst zu nehmen. Ein Zug von Subjektivität durchdringt alle humanistische Literatur“. Vgl. Paul OSKAR KRISTELLER: Der italienische Humanismus der Renaissance und seine Bedeutung, in: DA 43, 1987, S. 172.

⁹⁹ Vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 93v.

¹⁰⁰ Ebd. fol. 97v–98r: *Recessi ergo, Pater, ab eis, ut ad me accederem, reliqui eas, ut me invenirem.* Daß er mit dem Abschied von den Schwestern zu sich und seinen religiösen Zielen zurückfinden möchte, durchzieht die gesamte Abhandlung: *Et tantum a me et a pristino sensu recessi, quod difficillimum erat quod sui reverti;* ebd. fol. 91v. Und nochmals: *Recessi itaque a sororibus, non ut haberem plura commoda corporis, sed ut haberem plures causas salutis.* Vgl. ebd. 98r.

¹⁰¹ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 73r: *Hec tibi, Charissime, scribo me tecum commonens ut caute ambulemus, quoniam dies mali sunt, ne nos, qui aliis duces itineris constituti sumus, a semitis (fol. 73v) virtutis aberremus et sic curemus vulnera aliena, ne (!) negligamus propria.* Im *Tractatus contra pluralitatem confessorum* geht er nochmals etwas abstrakter auf diesen Punkt ein: *Potius igitur cogitandum est, ut integra maneat nostra voluntas, quam ut integra eorum vita sit. Non enim est alienum malum nostrum sed proprium.* Vgl. ebd. fol. 41v.

nicht stehen. Vielleicht hatte er versucht, die Motivation und Einstellung der Menschen zum Helfen zu ergründen, denn er warnt an anderer Stelle explizit vor der unbewußten Selbsttäuschung, die mit der Belehrung und dem Dienst an anderen verbunden sein kann: „Und wir kommen deshalb selten zu einem gesunden Zustand, weil wir nicht wissen, daß wir krank sind. Wir glauben nämlich, daß wir gesund sind und daß die Krankheit der Ungeduld durch eine fremde Sünde entstanden ist und nicht durch unsere eigene. Und deshalb wünschen wir, andere zu verbessern, und wir erhoffen durch die Gesundheit der anderen die eigene wiederzugewinnen“.¹⁰² Diese Einsichten setzen eine ausgeprägte Reflexion des eigenen Selbst voraus, die sich, so scheint es, in erster Linie auf seine religiöse Existenz bezog.

Eine solche innere Abgrenzung war jedoch kaum mit den Anforderungen zu vereinbaren, die die Schwestern an die Person des Beichtvaters stellten. Die Frauen konnten seiner Einschätzung nach die Ebenen von *ratio* und *affectus* nicht trennen, sie betrachteten mit den *beneficia* der Seele die des Körpers gleich mit. Ließ sich der Mann auf diese Vermischung der Ebenen von *ratio* und *affectus* ein, so der Schluß Frederiks, wird er als Beichtvater unbrauchbar, denn dann ist für ihn auch ein körperliches Begehren der Frauen die natürliche Folge. Was die Folgen einer mangelnden Trennung beider Bereiche betrifft, daß nämlich auch der Beichtvater in seine Gefühle verwickelt werden könnte, so kommt er zu demselben Schluß, den Johannes Gerson in seinem Beichttraktat auf abstrakter Ebene formuliert hat. Der *sensus*, die sinnliche Wahrnehmung, bewirkten dann leicht vom Verstand, der *ratio*, den *consensus*, schon sieht sich der Mann mitten ins Feuer gestellt, *in igne positus*, und soll nicht brennen, und ... – na, da bedurfte es schon eines dafür zu Recht bewunderten heiligen Bernhards, um dem zu widerstehen.¹⁰³ An diesem Punkt greift er auf eine traditionelle Begründung des Entstehens der Sünde im Menschen zurück, die sich auf die bei Gen. 3 erzählte „Ursituation der Sünde“ stützt.¹⁰⁴ Die Schlange wird beim Sünden-

¹⁰² Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 41v: *Et ideo raro ad sanitatem venimus, quia nos egrotare nescimus. Opinamur enim nos sanos esse et impatentie egritudinem de alieno fore vicio et non de nostro. Et ideo optamus alios emendari et sanitate aliorum speramus propriam recuperare.* Zu dem Thema fügt er noch hinzu: *Si enim nosmetipsos secundum voluntatem nostram habere non possumus, quanto minus alios habere poterimus. [...]* *Nemo enim corrigi et emendari potest, nisi velit.* Ebd. fol. 34r – 34v. Später hat man für dieses Phänomen die Bezeichnung „Helfersyndrom“ geprägt.

¹⁰³ Ebd. fol. 93r: *Et licet sensus delectationis sine consensu peccatum non est, tamen quod in carne est blandimento quodam ad mentem progreditur, ut sensus consensus fiat. [...]* *Maius miraculum beatus Bernardus ducit in materia fertili voluptatis (fol. 93v) incorruptum manere quam mortuos suscitare.*

¹⁰⁴ Den Untersuchungen der ELISABETH GÖSSMANN zufolge läßt sich diese Deutung im Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin (gest. 1274), aber vor allem in den franziskanischen Interpretationen, in der Summe des Alexander von Hales (gest. 1245) sowie im dem Sentenzenkommentar Bonaventuras (gest. 1274) verfolgen; vgl. GÖSSMANN (wie Anm. 55), S. 293.

fall mit der *sensualitas* verglichen, die versucht, die Frau zu verführen, indem sie die *ratio inferior* im menschlichen Individuum zu einer Handlung antreibt.¹⁰⁵ „Die Frau verführt den Mann, wenn die *ratio inferior* auch die *ratio superior* dazu bringt, der Sünde zuzustimmen, wodurch erst das *peccatum gravissimum et moralissimum* entsteht“. Elisabeth Gössmann faßt weiter zusammen: „Also hat die „Frau“ im Menschen nach dieser psychologischen-allegorischen Denkweise die entscheidende Mittlerfunktion beim Zustandekommen einer schweren Schuld, und das Bild von der Frau als einer gefährlichen Verführerin, der keinerlei Verantwortlichkeit im sozialen Leben zuzutrauen ist, kann sich festigen“.¹⁰⁶

Die intime Kenntnis der Frauen, die durch die Beichte ermöglicht wurde, trug laut Frederik nicht unerheblich dazu bei, körperliches Begehren zu wecken: „Ihre Beschmutzung wird vom Beichtvater abgewaschen, und wie den Dreck aus der Kloake, so zieht er aus jenen die Begierde, und ihre Gemütsbewegung und Leidenschaft durchdringen das Herz des Hörenden. Wie ein Tuch nämlich, mit dem ein unsauberes Gefäß gereinigt wird, allen Dreck des gereinigten Gefäßes in sich aufnimmt, so werden wir vielfach, während wir jene durch die Beichte und die Absolution gereinigt haben, selber durch das Gehörte und anderes verdorben. Deshalb verhalte sich der Beichtvater sehr vorsichtig, wenn er als Arzt zu den wankelmütigen Mädchen und Frauen gerufen wird, damit er nicht, während er jene von den Wunden heilen muß, selbst durch den Pfeil der Liebe verwundet, damit er nicht mit dem Speer der Begierde durchbohrt wird, damit nicht die Flamme die Blüten der Keuschheit verbrenne, damit er so ihnen Ratschläge für das Leben gibt, daß er dem eigenen Heil nicht schade“.¹⁰⁷ Frederik van Heilo benennt hier zwei Faktoren, die sich für ihn bei der Beichte in den Frauenkonventen zu einer echten Belastung auswuchsen: Einerseits die Aufgabe des Beichtvaters, die Dinge zu beseitigen, die das Verhältnis zwischen Gott und dem Sünder stören konnten, und die den Beichtvater zum „Auffang-

¹⁰⁵ Diesen traditionellen Vergleich, die Frau mit einer Schlange gleichzusetzen, greift Frederik van Heilo auch auf, wenn er auf die sexuelle Anziehung zu sprechen kommt, die von den Frauen bei den Männern hervorgerufen wird gerade durch die intime Einsicht, die sie ihnen in der Beichtsituation gewähren: *Sed non est tutum diu habitare cum serpente* (gemeint ist das Zusammenleben mit den Schwestern), *mordet enim in silentio, et sensus voluptatis qui est in carne leviter complacens progreditur ad animi consensum. Blanda res est et que cito figitur in animo et suaviter occupat et penetrat viscera mentis, ut is qui non multum cautus in talibus est, facilliter transeat in affectum carnis. [...] Nemo sibi de sua virtute confidat, in hac re fortior est natura quam gratia.* Vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 72v-73r.

¹⁰⁶ Vgl. GÖSSMANN (wie Anm. 55), S. 293.

¹⁰⁷ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 92v: *Sordes ipsarum a confessore abluuntur et, sicut sentina immundiciam, ita ex ipsis trahit cupiditatem, et ipsarum motus atque affectus audientis pectus penetrant. Sicut enim pannus, quo immundum vas tergitur, in se capit omnes vasis detergi sordes, ita frequenter, dum illas per confessionem et absolutionem mundamus, ex auditis et aliis contaminamur. Quapropter diligentissime sibi assit confessor, dum lubricis puellis vel feminis medicus advocatur, ne, dum ipsarum debet curare vulnera, ipse Veneris iaculo vulneretur, (fol. 93r) ne telo saucietur libidinis, ne flamma exurat flosculos castitatis, ut sic illarum vite consulat, ut proprie non obsit saluti.*

becken“ für die gebeichteten Sünden werden ließen. Andererseits benennt er die Gefahr der emotionalen und sexuellen Anziehungskraft, die sich bei dem intensiven Kontakt leicht entwickelte. In Bezug auf den ersten Punkt wuchsen im Spätmittelalter ganz allgemein die Erwartungen, die an die Beichtväter gestellt wurden, weil die Kirche mehr und mehr den Anspruch erhob, den Einzelnen von der Verantwortung für sein jenseitiges Ergehen zu entlasten.¹⁰⁸ Das Phänomen, das Frederik van Heilo hier beschreibt, daß nämlich durch seine vermittelnde Stellung zwischen Gott und dem Sünder die gebeichteten Sünden sozusagen bei ihm verblieben, kam in der Pflichtbeichte der Laien in diesem Ausmaß aber gar nicht zum Tragen. Die Kirche ging wohl davon aus, daß mit der Absolution des Sünders auch die gebeichteten Sünden „verschwunden“ waren. In den Bußanleitungen wurde deshalb gar nicht thematisiert, welche Auswirkungen der Inhalt eines Beichtgesprächs auf den Priester haben konnte. Nur mögliche rechtliche Folgen seines im Beichtgespräch erworbenen Wissens, nämlich wann und unter welchen Umständen ein Priester das Beichtgeheimnis brechen durfte, wurden diskutiert.¹⁰⁹

Je näher und persönlicher die Beziehungen zwischen Beichtvater und seinem Gegenüber waren, je intensiver und tiefgründiger das Gewissen durchforscht wurde,¹¹⁰ um so größer war wohl auch der Einblick des Beichtvaters in die Persönlichkeit seines Gegenübers. Das barg potentiell die Gefahr in sich, daß die geistige Nähe in körperliche Anziehungskraft umschlug. Diese Problematik wurde immer dann – wenngleich von Seiten der Kirche nur vorsichtig – thematisiert, wenn geistlich lebende Personen beiderlei Geschlechts nicht streng von einander getrennt lebten. In den Anfängen des Mönchtums, als die monastischen Lebensformen noch nicht voll ausgebildet waren, weist Basilius von Cäsarea¹¹¹ auf die Gefahr hin, daß für die Jungfrau nichts schlimmer wäre, als ihre Liebe zu den reinen Worten des Evangeliums mit der zu dem Mann zu verwechseln, der sie ausspricht: „Es

¹⁰⁸ Vgl. OHST: Pflichtbeichte (wie Anm. 24), S. 287.

¹⁰⁹ Ebd. S. 284f. Das Problem spiegelt sich aber möglicherweise in der Sorgfalt, mit der die Beichtsummen versuchen, durch die Limitierung auf Todsünden und besondere Fragenkataloge das Beichtgespräch nicht ausufern zu lassen. Nach Astesanus de Ast OFM (gest. 1330) sollte ganz konkret nur nach Sünden gefragt werden, nicht nach *fabulis vel aliis mundanis*; vgl. ebd. S. 246 Anm. 59.

¹¹⁰ So lehrte auch der Emmericher Beichtvater Peter van Gendt die Nonnen bei der Beichte „offen“ zu sein: *Hi plach soe guetelich de susteren toe leeren, woe si bichten solden ende sunderlinge den iongen ende onbekenden ende riet hem, dat si altoes apen solden wesen in hoere bichten. En(de) seide: „Wildi God ende den menschen behagen, soe halt v concienie reijn“*. STAUBACH: Schwesternbuch (wie Anm. 6), S. 48 fol. 9r.

¹¹¹ Unter den Schriften des BASILIUS VON CÄSAREA (gest. 379) ist ein Traktat überliefert, der vor dem Jahr 358 entstanden sein muß, der vielleicht BASILIUS VON ANKYRA zugeschrieben werden kann. Über dessen Person ist sonst nicht viel bekannt, dieser Traktat fand allerdings weite Verbreitung; vgl. FRANCO CAVALLERA: Dictionnaire de Spiritualité 1, 1953: Art. ‚Basile d’Ancyre‘, Sp. 1283.

gibt in der Tat irgendwelche [Frauen], die sich uneingedenk des Grundsatzes verhalten, die Diener ebenso lieben wie den Bräutigam; indem sie dies tun, lieben sie gottlos“.¹¹² Eine Diskussion dieser Problematik läßt sich wiederum im 13. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Betreuung der religiösen Frauengemeinschaften durch die Bettelordenspriester erkennen, und zwar diesmal auch im Zusammenhang mit der Beichte, dem jetzt engsten Berührungspunkt zwischen Frauen und Männern. Deutlich wird es beispielsweise in der Adelhauser Chronik der Dominikanerin Anna von Munzigen zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Über die Schwester Metzke Tüschlin heißt es dort: *Die selbe swester tet einest ganze bichte eime brediger, und der brediger tet ir güetlich mit worten, die giengen ir in ze liebi. In einem nächtlichen Traumgesicht wird ihr gezeigt, daß ihr aus der Truhe ihr kostbarstes Kleinod entwendet wird: Da wundret si sich sere, was das were; da wart ir zu verston geben, daz es were irs hertzen minne. Und si kerte wider und zoch ir hertze von irme bichter und von allen menschen.*¹¹³ Hier wird nicht nur „das Keuschheitsgebot sublimiert, um auch unbewußte affektive Bindungen an andere Menschen zu unterbinden“,¹¹⁴ sondern es wird auch vor der Gefahr gewarnt, die aus einer solchen emotionalen Bindung zum Beichtvater erwachsen kann. Das sexuelle Moment wird in diesen Äußerungen noch nicht gesondert erfaßt. Unter dem Ausdruck der *caritas carnis* wird die emotionale und die sexuelle Zuneigung subsumiert und vielleicht auch zusammen begriffen.

Außerhalb des Klosters war im 14. Jahrhundert die Verbindung von Sexualität und Beichte der säkularen Welt durchaus ein Begriff. In den „Mären“ wird eindringlich vor der Gefahr gewarnt, die aus der Intimität der Beichte erwuchs.¹¹⁵ Besonders deutlich greift das Thema eine Kleinepik mit dem Titel „Der Guardian“ auf: Ein Barfußermönch überredet eine

¹¹² Vgl. PG 30, c. 36, 741 A; vgl. auch c. 37, 744 B. Herzlich bedanken möchte ich mich bei Prof. Dr. H. Castritius, TU Braunschweig, für die Übersetzung aus dem Griechischen. Explizit geht Basilius auf die körperliche Liebe als Folge dieser Verwechslung ein, spricht sich aber bezeichnenderweise noch nicht für eine vollständige Trennung der Geschlechter aus: „Sie [= die Jungfrau] soll ja nicht eingesperrt und von diesen [= den Dienern ihres Bräutigams, nämlich Christus] isoliert werden“; vgl. ebd. C. 36, 740 D. Vgl. SUSANNA ELM: „Schon auf Erden Engel“: Einige Bemerkungen zu den Anfängen asketischer Gemeinschaften in Kleinasien, in: *Historia* 45, 1996, S. 495–496, die allerdings Basilius ungenau zitiert und seine Aussagen zusammenzieht. Vgl. auch HUBERTUS LUTTERBACH: *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. und 12. Jahrhunderts*, Köln 1999 (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 43).

¹¹³ Vgl. ANNA VON MUNZIGEN: ‚Chronik‘ von Adelhausen, hrsg. von J. König, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 13, 1880, S. 161–162.

¹¹⁴ So OTTO LANGER: *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, München 1987, S. 103.

¹¹⁵ So auch „Die drei Mönche zu Kolmar von Nieman“, vgl. Heinrich Niewöhner (Hg.): *Neues Gesamtabenteuer. Das ist Fr. H. von der Hagens Gesamtabenteuer in neuer Auswahl. Die Sammlung der mitteldeutschen Mären und Schwänke des 13. und 14. Jahrhunderts*, 2. Aufl. hrsg. von Werner Simon, 1967, S. 202–208.

Witwe eine ihrer beiden Töchter in ein Kloster zu geben.¹¹⁶ Als diese kurze Zeit später schwanger wurde, erzählt sie, zur Rede gestellt: „*Ei, er sprach, er saß an gotes stat und mocht pinden und enpinden, und ob ich genad wolt vinden; so scholt ich mich an den rüek legen, und wes er mit mir wolt pflegen, das ich das gedultlickichen lid, da püsset ich all mein sünd mit.*“¹¹⁷ Nicht nur das Ausnutzen der Beichtsituation kommt hier zur Sprache, sondern es schwingt ganz deutlich auch der Mißbrauch geistlicher Gewalt mit. Uneinsehbar und kaum nachprüfbar für die Nichteingeweihten war die Stellung der Priester mit einer Gewalt verbunden, die hier zusammen mit sexueller Gewalt als Ohnmacht der Frau vorgestellt wird. Zusätzliche Spannung erhält die Szene dadurch, daß der Guardian sie zuvor zu einem Leben als Nonne überredet hatte, wodurch Keuschheit und Sexualität schärfer kontrastiert erscheinen und die Nonne als noch weitergehender der Verfügungsgewalt des Priesters „auf Gedeih und Verderb“ unterworfen beschrieben wird. Die Verse drücken dies in den Worten des Priesters aus: „[...] *und wil die auch nach meim willn leben, ich bring sie an der engel schar*“¹¹⁸, und sie spiegeln damit sicher das Bewußtsein einer Gefahr wieder, wie es die säkulare Gesellschaft – auch angesichts der teilweise massenhaften Eintritte von Frauen ins Kloster – empfunden hat.

Frederik van Heilo berührt diesen heiklen Punkt zunächst auch ganz im Rahmen der auch von Basilius von Cäsarea aufgezeigten Erklärung: Die geistige Nähe konnte durch die – unzulässige – Übertragung der religiösen Gefühle auf die Persönlichkeit des Gegenübers leicht in körperliche Liebe umschlagen. Unter diesen Umständen mußte die Beichte dem Seelenheil mehr schaden als es fördern. Vor allem die bewußte oder unbewußte Kompetenzüberschreitung bei der Beichte trug dazu bei, die wieder, traditionell in der Suche der Beweggründe, von der Frau ausgehend gedacht wird: „Von dem Beichtvater ist zu verlangen, daß er die Sünden hört, feststellt und bestraft, sowie die Absolution erteilt. Wer in der Beichte etwas anderes fordert, liebt den Beichtvater und nicht die Beichte, er füttert nämlich seine Sinnlichkeit, gegen die die Beichte eingeführt worden ist. Wie könnte also eine solche Beichte von Sünden befreien, die die Sünden nicht beschneidet sondern hegt?“¹¹⁹

¹¹⁶ Der Franziskaner wird mit den Worten zitiert: „*Völgz meiner leer, so kumpt ir zu grosser eer, und volget meinem rat: dem höchsten, den di werlt hat, dem schült ir [die Witwe] doch di einen [eine der Töchter] geben, und wil die auch nach meim willn leben, ich bring sie an der engel schar, die imer wert on ende gar.*“ Vgl. Hanns Fischer (Hrsg.): Die deutsche Märendichtung des 15. Jahrhunderts, München 1966 (= Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 12), S. 259.

¹¹⁷ Ebd. S. 266. Die Geschichte endet mit den vielsagenden Worten: „[...] *und hüt man sich, das ist mein rat, vor dem wolf, der in der schwarzen kuttin gat. Das rat ich auf di treue mein allen gotes scheflein, wenn das sie wölln peichten sich, das sie denn gedenken an dich und peichten, das man es sech [sehe], das in nit als dir geschech.*“ Ebd. S. 267.

¹¹⁸ Vgl. unten Anm. 116.

¹¹⁹ *Confessor expetendus est qui audiat, destinat, puniat et absolvat culpas. Qui aliud querit in*

Frederik van Heilo, der sich etwa tausend Jahre nach Basilius von Cäsarea an seine Beichtväterkollegen wendet, faßt die Dynamik der Gefühle in ihrer ganzen Bandbreite aber schon schärfer und er kann die sexuelle Komponente von der emotionalen trennen und benennen. Vor allem weicht er in diesem Punkt von dem traditionellen Begründungsschema der Frau als Ursache der Verführung ab und kann erstmals auch eine aktive Rolle der Männer erkennen: „Wer [von den Beichtvätern] nämlich dergleichen Heimlichkeiten hören will, nicht um ihres [sc. der Schwestern] Heils, sondern um der eigenen Leichtfertigkeit willen, weil er dergleichen wissen will, sündigt deshalb mehr, weil er das Sakrament des Seelenheils der Sünde willfährig macht. Und so beschmutzt er sich sehr, während er jene zu reinigen sucht. Einige freilich machen sich vor, dies um die Beichte zu entlocken zu tun, die, wenn sie sorgfältig die eigene Absicht erforschten, erkennen könnten, daß sie eher durch die eigene Begehrlichkeit als durch die Liebe zur Beichte gelenkt werden.“¹²⁰ Gerade dieses Abweichen vom traditionellen Begründungsschema deutet darauf hin, daß er sich in diesem Fall auf seine eigenen Beobachtungen stützt. Diese Unterscheidungskraft und die doch ganz erstaunlichen psychologischen Einsichten sind möglicherweise ein Ergebnis der intensiven Gewissenserforschung, die im 15. Jahrhundert zunehmend und besonders in der *Devotio moderna* eine so große Rolle gespielt hat. Die Gewissenserforschung hätte somit ganz entscheidend dazu beigetragen, zu einer differenzierteren Kenntnis der Beweggründe des eigenen Handelns zu gelangen, und sie wäre dann ein ganz wichtiger Faktor in dem Prozeß der Individualisierung. Das würde auch erklären können, warum das traditionelle Grundschema vom Entstehen der Sünde und der Rolle der Frau von Frederik van Heilo zwar ganz selbstverständlich tradiert, aber gleichzeitig grundlegend überschritten wird. Es ist als ein Versuch anzusehen, differenzierter empfundene Verhältnisse zu fassen, sowohl was die eigene innere Haltung anbelangte, als auch das Verhältnis der Geschlechter zueinander.

Was die Beichte betrifft, weist Frederik van Heilo mehrfach unmißverständlich darauf hin, daß durch diese Konstellationen die Beichtsituation ad

*confessione confessore non confessionem diligit, sed nutrit sensualitatem contra quam confessio est instituta. Igitur qua ratione poterit talis confessio culpas emendare que culpas non resecat sed fovet. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 17r. Im dritten Kapitel des *Tractatus contra pluralitatem confessorum* geht er unter dem Gesichtspunkt darauf ein, daß sich die Schwestern in einigen Fällen weigerten, bei dem ihnen zugewiesenen Beichtvater zu beichten. Seine Argumentation lautet, daß wer mehr von der Beichtsituation fordert, als jeder beliebige Beichtvater zu geben in der Lage ist, nämlich das Hören der Beichte, Feststellen, Bestrafen und die Absolution der Sünde, eher den Beichtvater liebt als die Beichte. Das grundsätzliche Problem der beiderseitigen Nähe ist in seinen Äußerungen unüberhörbar.*

¹²⁰ Ebd. fol. 72r: *Qui enim talia occulta vult audire, non propter earum salutem sed propter propriam petulantiam, quia talia libet scire, eo magis peccat, quo sacramentum salutis trahit in obsequium voluptatis. Et (fol. 72v) valde se contaminat, dum eas purgare querit. Nonnulli tamen sibi fingunt hoc facere causa eliciende confessionis qui si caute intentionem propriam perpenderent, viderent se potius duci propria libidine quam confessionis amore.*

absurdum geführt ist. Auch wenn er seine Leser nicht so definitiv damit konfrontiert, ist seine Kritik an der Beichtsituation ganz grundsätzlicher Art. Da die emotionale Ebene nicht grundsätzlich ausgeschaltet werden kann, müssen sich fast zwangsläufig aus seiner Sicht das Seelenheil gefährdende Beziehungen zwischen den Priestern und den Frauen ergeben. Wie er mehrfach betont, gelingt es dem Menschen auch bei äußerster Anstrengung „im Geist zu leben“ (*in arce rationis*) im allgemeinen nicht, sich vom Körper und dessen Gesetzen zu befreien, oder wie er es formuliert – *in hac re fortior est natura quam gratia*.¹²¹

Wenn man bedenkt, wie groß die psychologische Bedeutung der Beichte gerade für die in Klausur lebenden Nonnen und Mönche gewesen sein muß, wenn sie beispielsweise mit der Neigung zum Selbstmord kämpften, dann wird deutlich, wie leicht die Grenzen bei der Beichte überschritten werden konnten und wie viel der Beichtvater gegebenenfalls aufzufangen in der Lage sein mußte – zumal sich ernsthafte innere Konflikte Einzelner vermutlich schnell auf den ganzen Konvent ausweiten konnten. Von Seiten der Beichtväter kamen auf dieser Ebene dann häufig eigene Bedürfnisse und Sehnsüchte direkt oder indirekt zum Tragen: *Difficile est audire carnalia sine sensu carnalitatis, tractare aut audire lubrica sine lubricitate*¹²², lautet Frederiks Begründung. Die vermittelnde Stellung des Beichtvaters wurde also wohl vor allem in der Hinsicht zu einem Problem, daß der Beichtvater – war er sich dessen erst einmal bewußt geworden – mit dem Gehörten und von anderen Gelebten, ihren Ängsten und Sehnsüchten, nun seinerseits fertig werden mußte. Das Verhältnis zu den Schwestern wurde auf der anderen Seite wiederum belastet, wenn dies nicht gelang. Eine Möglichkeit für den Beichtvater, den inneren Konflikt zu umgehen, war vielleicht der Versuch, diese ganze Problematik zu ignorieren, indem das eigene Selbst weitgehend ausgeschaltet und „selbstloser“ Dienst am Nächsten geübt wurde. Ein sicher vielfach gewählter Weg, der zudem von den Nonnen positiv gewürdigt wurde, den Frederik aber als Verlust der eigenen religiösen Identität fürchtete.

Selbstkritisch auf diese Problematik anspielend formuliert er also in Bezug auf seine Funktion im Frauenkloster an seinen Prior: „Ich füge also hinzu, daß, weil die weibliche Natur, wie Cicero in seiner Rhetorik sagt, unbesonnen ist,¹²³ vorsichtig mit ihnen gehandelt, gesprochen und umgegangen werden muß, damit nicht der Mann, der ihnen eine Richtschnur im guten Handeln sein sollte, der sie festhalten und durch die Vorschriften des frommen Lebens anleiten könnte, für sie zum Grund des Untergangs (*causa ruine*) wird, so daß er die Begierden vergrößert, welche zu mindern er gehalten ist, damit er nicht die Seele durch Schmeicheleien und Verführungen ent-

¹²¹ Vgl. oben Anm. 105.

¹²² Vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 58v–59r.

¹²³ Rhetorica ad Herennium IV, 23, 16, hrsg. von T.E. Page, London 1954, S. 286.

flammt, er, der jene zur Mäßigung ermahnen sollte“.¹²⁴ Bezeichnend ist, daß Frederik van Heilo in der *Apologia* von sich ausdrücklich als Mann (*vir*) spricht und nicht die allgemein übliche Bezeichnung für Beichtväter wählt: nämlich Vater (*pater*), eine Bezeichnung, die das eigene Geschlecht eher zu verbergen versucht. Dementsprechend bezeichnet er sein Gegenüber auch nicht als „sein Beichtkind“ oder „seine Tochter“, sondern als Frauen und Mädchen. Er stellt durch die von ihm gewählte Bezeichnung die Beziehung zu ihnen also gleichsam klar, und es wird verständlich, daß er infolgedessen Spannungen zwischen den Geschlechtern erkennen und sie zum Ausdruck bringen kann, wenn er diese nicht sogar durch seine innere Haltung noch gefördert hat. Die Illusion der geschlechtslosen quasi-Verwandtschaft (wie z.B. daß häufig wiederkehrende: ein Beichtvater liebe die Nonnen wie die „eigenen Töchter“¹²⁵) nimmt er möglicherweise bewußt heraus, denn das Verhältnis Vater – Tochter beinhaltet ja auch eine sehr weitgehende und möglicherweise in bestimmter Art und Weise übernommene Verantwortung für sie, so vielleicht wie Peter van Gendt sein Beichtamt verstand. Frederik van Heilo beschreibt seine Stellung und Aufgabe bei den Nonnen gegenüber einem anderen Beichtvater als *nos, qui aliis duces itineris constituti sumus*,¹²⁶ woraus klar hervorgeht, daß er sich seiner Verantwortung bewußt war. Auf welchem Weg allerdings das Ziel, die Nonnen zu einem Klosterleben nach den Vorstellungen der Observanz zu führen, am besten verwirklicht werden konnte, darüber konnte man sehr verschiedener Auffassung sein. Frederik van Heilos innere Einstellung beruhte auf einer sehr entschiedenen Auffassung vom „freien Willen“: „Niemand kann meinen Willen außer mir ändern, sonst wäre es nicht mein eigener. Also kann ich gut sein, wenn ich will, und ich kann schlecht sein, wenn ich will.“¹²⁷ Er sah es offensichtlich nicht als den geeigneten Weg an, die Nonnen vollständig von ihrer Verantwortung für sich und ihr Handeln zu befreien, sondern er wollte sie wohl (wie der heilige Hieronymus) dazu aufzufordern, sich selbst für das eignes Seelenheil einzusetzen. Diese Haltung kommt in dem *Tractatus contra pluralitatem confessorum* in Form einer direkten Ansprache an eine anonyme

¹²⁴ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 95r: *Addo tamen quod, cum mulieris natura, ut Cicero in sua dicit Rhetorica, inconsiderata sit, caute cum eis agendum, loquendum et conversandum est, ne vir qui eis esse debet bene agendi ratio, qui illas continere et per pie vite instituta dirigere possit, fiat eis causa ruine, ut augeat cupiditates, quas minuere tenetur, ne blandimentis et ludicris animum inflammet, qui eas ad temperantiam (fol. 95v) debet exhortari.*

¹²⁵ Vgl. oben Anm. 40.

¹²⁶ Vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 73r.

¹²⁷ Ebd. fol. 41v: *Nemo potest voluntatem meam propriam preter me mutare, alioquin propria non esset. Ergo quando volo possum esse bonus, et quando volo possum esse malus.* In diesem Punkt stimmte seine Haltung mit der des NIKOLAUS VON KUES überein: *Quisque enim homo liberum habet arbitrium velle scilicet et nolle.* Vgl. EDUARD ZELLINGER: *Cusanus-Konkordanz* unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke, München 1960, S. 245, Sermo 18, 22 und Sermo 71, 106.

Schwester¹²⁸ – allerdings wiederum in Form eines schweren Vorwurfs – zum Ausdruck: „Du täuschst dich, du Unglückliche, du täuschst dich. Du willst dich entschuldigen, die du allein schuldig bist. Du klagst die Natur an. Du hast jene verdorben. Du hast dir aus schlechter Gewohnheit Schlingen geknüpft, aus welchen du dich nur schwer zu befreien vermagst, welche so wie sie einzig aus deinem Willen gewunden worden sind, so auch von keinem anderen Willen außer dem deinem gelöst werden können. Und wie keiner für dich gesündigt hat, so darf keiner für dich gegen die Sünde kämpfen. Verschaffe du dir die Kräfte. Ein großer und unversehrter Wille kann großen und schweren Sünden widerstehen. Die Gewohnheit lenkt und bestimmt, aber ohne deine Zustimmung treibt sie nicht zur Sünde“.¹²⁹ Die Vorstellung, daß die aus dem „falschen“ Willen gewundenen Bande zu einem Netz schlechter Gewohnheiten wurden, das die an sich zum Guten strebende Natur gleichsam fesselt, hat Frederik van Heilo wohl bei Augustin in den *Confessiones* gefunden.¹³⁰ Für die Art der Ansprache, die ihm vermutlich als ein sehr effektiver Weg für den *profectus* der Nonnen erschien, konnte er auf die Briefe des Hieronymus zurückgreifen; in denen die Frauen ganz ähnlich direkt angesprochen und mit ihrem „Fehlverhalten“ konfrontiert wurden.¹³¹

Frederiks hier vorgestellte Haltung gibt zunächst Rätsel auf. Wie kommt ein devoter Beichtvater dazu, seine Beichttätigkeit abzulehnen, weil er um seine (religiöse) Identität fürchtet? Woher nimmt er das „Selbstbewußt-

¹²⁸ Dieser Einschub könnte eventuell auf einen Brief zurückgehen, den FREDERIK VAN HEILO an eine der Schwestern gerichtet und für den *Tractatus* ins Lateinische übersetzt hatte.

¹²⁹ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 19v: *Falleris, o Misera, falleris. Te excusare vis, que sola in culpa es. Naturam accusas. Illam tu corrupisti. Tibi ex mala consuetudine vincula nexuisti, quibus difficulter careas, que, sicut de sola tua voluntate nexa sunt, ita nulla alia nisi tua voluntate solvi possunt. Et sicut nullus pro te peccavit, ita pro te nullus certare contra peccatum debet. Tu tibi vires arroga. Magnis et gravibus peccatis magna et integra voluntas resistere potest. Consuetudo inclinat ac disponit, sed sine tuo assensu non impellit ad peccatum.*

¹³⁰ Augustinus: *Confessiones* VIII, V, 10, CCSL XXVII, Turnhout 1981, S. 119: *Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis – unde catenam appelavi – tenebat me obstrictum dura servitus. Der Gewohnheit schreibt Frederik van Heilo eine ähnlich wichtige Rolle zu: *Omnia ex consuetudine pendent; hoc sumus quod agere et cogitare consuevimus. Et quod in nobis ex mala consuetudine viciosum est, per bonam consuetudinem denuo mutari et emendari potest.* Vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 82r–82v.*

¹³¹ Vgl. z.B. CSEL 54, 1910, *Epistolae pars I*, S. 323–328 *Ad Asellam* und S. 466–485 *Ad Furiam de viduitate servanda*. In diesen Zusammenhang fügt sich gut ein, daß der *Tractatus contra pluralitatem confessorum* in der Wiesbadener Handschrift mit dem Brief des Hieronymus *Ordo vivendi deo ad Eustochium* (Hs. 49, fol. 88–122) zusammengebunden worden ist. Vgl. zu der Wiesbadener Hs. oben Anm. 50. Da der Einband der Handschrift aus dem 15. Jahrhundert stammt, kann man wohl davon ausgehen, daß die Traktate ursprünglich so zusammengestellt wurden.

sein“, den Frieden seiner Seele gegen das Seelenheil vieler anderer abzuwägen – und sich dann auch noch für sich selbst zu entscheiden? Hinter Frederik van Heilos innerer Haltung stand jedoch nicht das neuzeitliche „Erkenne dich selbst“. Er kann in der Bewegung vor dem Hintergrund der stark verinnerlichten, aus der mystischen Tradition der *Devotio moderna* Impulse schöpfenden Theologie gesehen werden,¹³² mit ihrer „Betonung der menschlichen Entscheidungsfähigkeit, der Satisfaktions- und Verdienstmöglichkeiten durch innere geistliche Aktivität [...]“.¹³³ Die Fragen nach seinem „Selbstbewußtsein“ lassen sich möglicherweise dann befriedigend beantworten, wenn man berücksichtigt, daß sich Frederik van Heilo möglicherweise philosophisch-theologischen Überzeugungen zu eigen gemacht hat, die auch Nikolaus von Kues vertrat.¹³⁴ Ihn hatte Frederik van Heilo auf seiner Legationsreise 1451 auch in seinem Kloster bei Haarlem getroffen, und war von diesem Mann sehr beeindruckt zurückgeblieben.¹³⁵ Nikolaus von Kues war ein bedeutender und integrativer Vertreter einer verinnerlichten Theologie. Seine Philosophie, auf der Schwelle zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher stehend, faßte den Menschen „als lebendigen

¹³² Vgl. HAMM: Hieronymus-Begeisterung (wie Anm. 92), S. 139. Dieses ‚Eintreten in sich selbst‘, das in der augustinischen Tradition stehend aus Interesse am *homo interior* herührte (vgl. HAMM: Frömmigkeitstheologie, wie Anm. 26, S. 233), faßt Frederik van Heilo als ein „in sich zuhause“ sein auf: *Nusquam domi est qui animi sui possessor non est*. Vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 24r.

¹³³ HAMM: Hieronymus-Begeisterung (wie Anm. 92), S. 142.

¹³⁴ Er vertrat auch hinsichtlich des Ablasses die Ansichten des NIKOLAUS VON KUES; vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 131v–132v. Es gibt allerdings keine Hinweise darauf, daß er dessen komplizierten metaphysischen Vorstellungen des nur in der Negation zu begreifenden Gottes gefolgt ist; vgl. BURKHARD MOJSISCH: *Nichts und Negation*. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Burkhard Mojsisch und Olaf Pluta, Amsterdam 1991, Bd. II, S. 675–693, bes. S. 687–692. Vgl. zum Verhältnis der *Devotio moderna* zu den philosophischen Strömungen der Zeit ILARIO TOLOMIO: *La Filosofia spirituale della „Devotio moderna“*, in: *Medioevo* 8, 1982, S. 205–228.

¹³⁵ Vgl. Erich Meuthen (Hrsg.): *Acta Cusana: Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Bd. I, 3b (1451 Sep. 5–1452 März), 1996, S. 1125–1131. Er beschreibt den Aufenthalt des Kardinals in seinem Haarlemer Konvent vom 11.–13. September 1451 und dessen sorgfältige Suche nach ihm unbekanntem Büchern: *Itaque venit ad domum nostram [...] susceptus atque ad ecclesiam deductus est. Qui eodem die cenam suam cum (fol. 136r) fratribus in refectorio fecit, adeo quietus et deditus sibi ac lectioni mense, ut unus e fratribus putaretur. Erat quippe literarum studiosissimus cultor. Unde et librariam nostram invisens et libros diligenter revolvens querebat, si forte aliquid novi inveniret, ex quo scientie sue lumen quoddam accederet. Hinc quoque in libraria Egmonde dum diligenter scrutaretur, invenit librum rabbi Moysi de interpretatione quarundam dictionum, que apud Hebreos obscure et ambigue sunt, diu desyderatum et in omnibus librariis quas visitabat quesitum, de quo cum commisisset abbati quod suis illum expensis pro domino apostolico excubiri faceret, ille exactissime in optima litera proprio precio descriptum domino pape graciosum munus offerri fecit. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 135v–136r. Frederik van Heilo beschreibt auch die Reaktion auf eine *collatio*, die Nikolaus von Kues im Konvent hielt: *Quod quidem verbum, postquam latius prosecutus fuit, reverendissimus pater dominus legatus de eterna sapientia, que integram et sanam sacre religionis observantiam prestat, resumpsit, in quo ita omnes vi sue exhortationis commovit, ut audientes ardenti sacre religionis impleret affectu*. Vgl. ebd. fol. 137r.*

Spiegel Gottes auf, den er, der Mensch, in seiner Selbstreflexion zu erfassen versucht. Der Mensch wird sich dabei seiner Selbst bewußt und macht sich die Funktion des Subjekts (also seiner selbst) im Erkennen deutlich“,¹³⁶ aber nur bezüglich auf die Kräfte seines Selbst, die zur Gotteseerkenntnis beitragen können (*ratio, sensus animi* etc.). Nikolaus von Kues vertrat eine Philosophie der Selbstentfaltung des Geistes bzw. des Intellekts. Mittelalterlich war die Auffassung, daß er das Sein als Erkennen (*intelligere*) interpretierte, in die Neuzeit wies hingegen die als Voraussetzung mit der Gotteseerkenntnis verbundene Selbstreflexion und Selbstbestimmung.

Daß diese Anschauung des Menschen als „lebendiger Spiegel Gottes“¹³⁷ dem Denken Frederik van Heilos zugrunde lag, läßt sich nicht nur mittelbar aus seiner inneren Haltung erschließen, die er ja ungewöhnlich offen darlegt. Er hat sie auch in Worte gefaßt: „Unsere Seele ist wie ein Spiegel, weil sie in sich die Bilder der Dinge aufnimmt, auf welche sie gerichtet wird. Wenn sie zum Höchsten gerichtet wird, dann verbleibt sie in ihrer natürlichen Würde und aus ihr scheinen die himmlischen und göttlichen (Dinge) zurück und sie wird wirklich geistlich gemacht. Wenn sie aber nach unten gerichtet wird, so gleicht sie dem unverständigen Vieh und wird ihm gleich“.¹³⁸ Seine Auffassung vom Menschen bedingte aber, daß nur der Teil des menschlichen Selbst begriffen und anerkannt werden konnte, der nämlich, der sich in Beziehung zur Gotteseerkenntnis setzen ließ. Die Sexualität, seine gesamte Existenz als Mann, mußten in Bezug auf dieses Ziels als unwichtig bzw. noch eher als störend betrachtet werden. Indem die Nonnen Frederik van Heilo aber, wie sie es gewohnt waren, als ganzen Menschen forderten, offensichtlich auch als Mann bewerteten und ansprachen, wurde er sich wohl erst über ganze Ausmaß dieses inneren Widerspruchs gewahr. Die innere Trennung, die er anstrebte, um „im Geist zu wandeln“, wie es Johannes Gerson formuliert hatte, wurde jedoch durch ständige Gemeinschaft mit den Frauen zwangsläufig teilweise rückgängig gemacht, auf seinem Weg zur möglichst klaren Erkenntnis Gottes empfand Frederik dies subjektiv als Rückschritt.

¹³⁶ SCHULTHESS: Die Philosophie (wie Anm. 62), S. 292f.

¹³⁷ Vgl. NICOLAUS VON KUES. *De venatione sapientie*, ed. von Raymund Klibansky: Opera omnia XII, 1982, S. 47: *Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium.*

¹³⁸ Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 83r: *Anima nostra est velut speculum, quia earum rerum in se recipit imagines, quibus applicatur. Si applicatur ad summa, tunc manet sibi sua naturalis dignitas et relucet ex illa celestia et divina et efficitur vere spiritualis. Si vero applicatur ad infima, tunc comparatur iumentis insipientibus, et similis fit illis.* Dieses Bild vom „Menschen als Spiegel Gottes“ war auch sonst im Mittelalter bekannt, es kann daraus also nicht sicher der Schluß gezogen werden, daß Frederik van Heilo wirklich mit den Schriften des Nikolaus von Kues vertraut gewesen ist. Aber die Konsequenz, mit der es vertreten wird, scheint mir auf eine gemeinsame geistige Strömung und geistliche Intention zurückzugehen, was angesichts der Verbindung des Nikolaus von Kues zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben auch gut denkbar ist.

Die Texte Frederiks van Heilo prägt die Spannung zwischen den philosophisch-moralischen Idealen, die er vertrat, und seiner Lebensrealität. Sein ernsthafter Versuch, durch einen inneren geistigen Fortschritt hier zu einer Übereinstimmung zu kommen, führte, zumindest außerhalb des schützenden Bereichs seines Haarlemer Klosters, zu unübersehbaren Diskrepanzen. Eine entwickelte und möglichst klare, von den Affekten befreite *ratio* stellte für ihn, wie auch für Nikolaus von Kues, den Zugang zur Gotteserkenntnis dar. Wenn man bedenkt, daß Frauen an der jahrhundertelangen Diskussion um die Beschaffenheit und die Möglichkeiten der *ratio* aktiv praktisch keinen Anteil gehabt hatten und ihnen die Fähigkeit zu ihrem souveränen Gebrauch im allgemeinen auch abgesprochen wurde, wird deutlich, in welchem gänzlich anderen Zusammenhang ihr religiöses Leben gesehen werden konnte.¹³⁹ Eine genauere Kenntnis des religiösen Selbstverständnisses der verschiedenen Frauenkonvente wäre deshalb um so interessanter, weil sie von diesem Zugang zu Gott kaum oder nur mittelbar geprägt worden sind. Erst als im Zuge der Reformation der Aufstieg der Seele aus eigenen Kräften zu Gott grundsätzlich in Frage gestellt wurde und „die kleinen Leitern in den Himmel“¹⁴⁰ und mit ihnen die Zugangsklauseln wegbrachen, konnte eine grundsätzlich neue Situation geschaffen werden. Den hier so hell ans Licht gebrachten Konflikt jedoch „nur“ als einen zwischen den Geschlechtern bestehenden zu begreifen, wäre aber, sozusagen mit Frederik van Heilo, zu kurz gegriffen. Die hier beschriebene „weibliche Sensualität“ und die männlichen Vorstellungen vom Gebrauch der *ratio* scheinen mir eher zu den Polen religiöser Vorstellungen und Lebensauffassungen zu gehören, die das 15. Jahrhundert prägten und die durch die Ernsthaftigkeit, mit der sie gelebt und weitergegeben wurden, auch innerhalb der Gesellschaft zu großen Spannungen führen konnten oder mußten.

¹³⁹ Ganz grundsätzlich war Frederik van Heilo der Meinung, von den Frauen werde in dieser Hinsicht einfach „zu viel verlangt“: *Plus enim nostro tempore a feminis exigitur, quam apostolica est institutio, qui mulierem in ecclesia noluit loqui – cum venia loquor – qui propter notam animi infirmitatem, qua inepte sunt ad spirituales theorias, earum salutem constituit in filiorum generatione.* 1. Kor 14,34. Vgl. Cod. IE 26 (wie Anm. 50), fol. 28v. Im Versuch der Frauen überhaupt ein geistliches Leben zu führen, sah er den Grund der für ihn unlösbaren Problematik – und auf der anderen Seite gleichzeitig die Lösung: Das Seelenheil sei von den Frauen nicht im monastischen Leben zu gewinnen (weil die *ratio* nicht dementsprechend ausgebildet sei), sondern liege in der Geburt der Nachkommenschaft. Dem ganz ähnlich fällt später die protestantische Kritik am Klosterleben der Frauen aus: *Ir kündigt nitt speculieren vnd ain rechts anschawlichs leben fieren, dann jr seyrt nit gelert, ir höret die hailigen geschrift nitt [...].* Auch die Schlußfolgerung in diesem Sendbrief des BERNHARD REM von 1523 an die Klosterfrauen zu Sankt Katharina und Sankt Niklas in Augsburg ist eindeutig und verläuft in den Bahnen des nun tatsächlich von den Lutheranern eingeschlagenen Weges: die Heirat wird als einzige Möglichkeit für die Frauen propagiert, der Bestimmung Gottes wirkliche Folge leisten zu können. Vgl. BERNHARD REM. Ein Sendbrief an etlich Klosterfrauen zu Sant Katharina und Sant Niclas in Augsburg 1523, hrsg. von Hans-Joachim Köhler, Flugschriften der frühen Reformationszeit, Microfiche-Edition, Fiche 225, Nr. 632, B1a.

¹⁴⁰ Vgl. HAMM: Von der Gottesliebe (wie Anm. 70), S. 357–360.