

# Die Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie des 12. und 13. Jahrhunderts

Von Kaspar Elm

Der Biograph des im 12. Jh. lebenden englischen Ordensstifters Gilbert von Sempringham vergleicht seinen Orden, dem Männer und Frauen angehörten, mit einem Wagen, dessen vier Räder den Anteil der beiden Geschlechter am Ordensleben verdeutlichen sollen. Zwei verweisen auf die Männer, die Kanoniker und Konversen, die beiden anderen auf die Frauen, die Chorfrauen und Laienschwestern. Die mit ihrem Kernbestand bis in Spätantike und frühes Mittelalter zurückreichende Allerheiligenlitanei läßt in ähnlich strenger Parallelität Männer und Frauen aufeinander folgen. Sie ruft nach den Mönchen und Eremiten die Jungfrauen und Witwen an und stellt in jüngeren Fassungen den großen Ordensstiftern ein weibliches Pendant an die Seite. Gemeinsamkeit von Frau und Mann bei der Suche nach Heil und Vollkommenheit war im Mittelalter keineswegs eine Seltenheit. Die Korrespondenz zwischen Hieronymus und den sich seiner Seelenführung anvertrauenden Damen sowie die Briefe des Bonifazius an die in England zurückgebliebenen weiblichen Verwandten und Freunde sind dafür ebenso beredte Zeugnisse wie die Nähe zwischen Benedikt und Scholastika, Franz und Klara sowie Theresia von Ávila und Johannes vom Kreuz. Freilich war diese Gemeinsamkeit nie so spannungs- und problemlos, wie es Liturgie, Vitenliteratur und bildende Kunst erscheinen lassen. Erst recht kann nicht die Rede davon sein, daß es ohne Schwierigkeiten zur Ausbildung von Orden und Klöstern gekommen sei, in denen die Frau die Möglichkeit gehabt hätte, ihr geistliches Leben in einer Weise zu gestalten, die es erlaubte, das für den Gilbertinerorden geprägte Bild eines harmonischen und gleichberechtigten Miteinanders auf das ganze Ordenswesen auszudehnen.

Was für das gesamte Mittelalter zutrifft, gilt in besonderem Maße für das 12. und 13. Jh., für eine Epoche, die wie keine andere eine Fülle neuer Orden und religiöser Gemeinschaften hervorgebracht hat. Will man sich bei der Beschäftigung mit der Stellung, die die Frau damals in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie einnahm, nicht auf diejenigen *mulieres religiosae* beschränken, die in dieser Zeit großer Umbrüche und tiefgreifender Veränderungen problemlos zu einer Übereinstimmung von individueller Frömmigkeit und institutionellen Vorgegebenheiten gekommen sind, ja zwischen ihnen überhaupt keinen Gegensatz empfanden, dann begegnet man vielen anderen, die bei der Suche nach der für sie geeigneten Form des religiösen Lebens nicht nur mit den für ihre Zeit charakteristischen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten, sondern

darüber hinaus an die ihrem Geschlecht gezogenen Grenzen stießen, was ihnen erschwerte, wie die Männer oder gar gemeinsam mit ihnen den Weg zur *perfectio* zu gehen, den sie für den richtigen hielten.<sup>1</sup>



Seit dem 10. Jh. machten sich an vielen Orten Europas Bestrebungen bemerkbar, das zuerst von Asketen und Wüstenvätern gelebte, durch die Benediktinerregel geordnete Mönchtum zu reformieren und die von den Kirchenvätern aufgestellten Regeln für das gemeinsame Leben der Kleriker wieder zur Geltung zu bringen. Die auf solche Bemühungen zurückgehenden großen Klosterverbände und Orden, die aus der Erneuerung des *ordo monasticus* hervorgegangenen Cluniazenser und Zisterzienser und die für das regulierte Chorherrentum repräsentativen Prämonstratenser, haben angesichts einer die Jahrhunderte überdauernden Stabilität vergessen lassen, daß ihre Gründungsväter Formen der *vita religiosa* suchten und erprobten, die Staunen und Verwunderung hervorriefen. Was bei ihnen durch eine die Anfänge in milderem Licht tauchende Historiographie geglättet wurde, kommt bei anderen deutlicher zutage: bei Nilus von Rossano, Romuald von Ravenna und Johannes Gualberti, bei dem zum Gründer des Kartäuserordens gewordenen Bruno von Köln, vor allem aber bei den apostolischen Wanderpredigern, deren an altchristlichem Asketentum und apostolischer Urgemeinde orientierte Lebensweise die ganze Dynamik und Spontaneität der im 11. und 12. Jh. zu ihrem ersten Höhepunkt kommenden Erneuerungsbewegung erkennen läßt.<sup>2</sup> Was die an der Wende vom 11. zum 12. Jh. im Limousin, in der Bretagne, vor allem aber im Bas-Maine auftretenden Nachfolger Christi für uns wichtig macht, ist die Tatsache, daß sie nicht nur für sich und ihre Geschlechtsgenossen eine adäquate Form christlichen Lebens suchten, sondern auch Frauen an dieser Suche teilnehmen ließen. Robert von Arbrissel, Vitalis von Savigny, Girald von Salles, Bernard von Tiron und Norbert von Xanten sammelten ähnlich wie andere zeitgenössische orthodoxe und häretische Prediger Frauen aus allen Ständen um sich, Jungfrauen, Witwen, von ihren Männern getrennte Ehefrauen und ihres bisherigen Daseins überdrüssige Prostituierte, die sie nicht nur auf ihren Predigtzügen begleiteten, sondern sich ihnen dauernd anzuschließen suchten. Viele Frauen teilten mit den Predigern das strenge Leben der Askese

---

1 Ausführlicher und mit umfangreicheren Anmerkungen und Literaturangaben wird das Thema behandelt in: K. Elm, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth. In: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumente, Katalog. Herausgegeben von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde. Sigmaringen 1981.

2 J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums. Leipzig 1903, 1906. E. Werner, Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums. Leipzig 1956.

und Abgeschiedenheit. Zumindest Robert von Arbrissel und seine Schüler scheinen ein noch engeres Zusammenleben mit Frauen, das Syneisaktentum, gesucht zu haben, um die Krone des weißen Martyriums zu erringen. Andere Frauen verliefen sich oder wurden, wenn sie ihre Existenz nicht mit dem Klosterleben vertauschen wollten, mit ehrbaren Männern verheiratet. Was blieb, waren Klostersiedlungen, in denen sich die Frauen in der Regel der Leitung und Fürsorge einer kleineren Zahl von Männern unterstellten, die für sie die Sakramente verwalteten und die notwendigen Geschäfte besorgten.<sup>3</sup> Ein ähnliches Verhältnis bestand auch in den von Vitalis von Savigny und Girald von Salles gegründeten Klöstern. Als Norbert von Xanten 1120 in Prémontré ein Kloster gründete, brachte auch er innerhalb seiner Mauern einen Teil jener Frauen unter, die er durch seine Predigt angezogen hatte. Sie lebten von den Brüdern räumlich getrennt, nahmen jedoch gemeinsam mit ihnen am Gottesdienst teil und sorgten auf ihre Weise für das Wohlergehen der Gemeinschaft. Eine Priorin stand ihnen vor, dennoch blieb die eigentliche Leitung in der Hand des Abtes oder Propstes: eine Ordnung, die auch in den außerhalb von Prémontré gegründeten »Doppelklöstern« der Prämonstratenser eingeführt wurde.<sup>4</sup>

Robert von Arbrissel, der von sich selbst gesagt hat: »Was ich in dieser Welt getan habe, diente allein zu Nutz und Frommen der geistlichen Frauen, für die ich alle meine Kräfte eingesetzt habe«,<sup>5</sup> schlug einen anderen Weg ein. Das Kloster Fontevrault, das aus einer älteren »Laubhüttenkolonie« gemeinsam lebender Frauen und Männer hervorgegangen war, beherbergte zwei getrennte, in sich wiederum unterteilte Kommunitäten, die rechtlich eine Einheit bildeten, jedoch nicht der Leitung eines Mannes unterstanden. Entsprechend dem Willen Roberts hatten sich vielmehr die Männer bereit erklärt, einer Frau als Äbtissin Gehorsam zu leisten und ihre *plenaria potestas* anzuerkennen. Die Superiorität der Frauen erregte Verwunderung und Mißtrauen bei den Zeitgenossen, dennoch war sie im Ordenswesen des 12. Jh. nicht singulär.<sup>6</sup> Beeinflusst durch das Vorbild Roberts gründete 1131 Gilbert von Sempringham in Lincolnshire einen Konvent für Frauen, der zum Ausgangspunkt für einen Orden wurde, in dem ähnlich wie in Fontevrault dem weiblichen Element größeres Gewicht eingeräumt wurde, als das in den männlicher Leitung unterstellten Doppelklöstern üblich war.<sup>7</sup> Theologisch tiefer begründet, als es bei Robert von Arbrissel der Fall war, machte Abaelard den Vorrang der Frau zur Maxime für das

3 J. Smith, Robert of Arbrissel. Procurator Mulierum. In: Medieval Women (Studies in Church History, Subsidia I). Oxford 1978, S. 175-184.

4 C. Dereine, Les origines de Prémontré. In: »Revue d'histoire ecclésiastique« 42 (1947), S. 352-78. A. Erens, Les soeurs de Prémontré. In: »Analecta Praemonstratensia« 5 (1929), S. 5-26.

5 Vita altera b. Roberti, Migne PL 162, 1059.

6 R. Niderst, Robert d'Arbrissel et les origines de l'ordre de Fontevrault. Rodez 1952.

7 R. Graham, S. Gilbert of Sempringham and the Gilbertines. London 1903.

Ordensleben im Kloster Paraklet in Quincey bei Nogent-sur-Seine. Geleitet von persönlicher Fürsorge für die zur Äbtissin gewordene Héloïse entwarf er eine Ordnung, die das Zusammenleben von Frauen und Männern voraussetzte. Sie stellt die Äbtissin und ihre Schwestern in den Mittelpunkt des Klosterlebens und gibt den Männern auf, ihre *natura fragilior* mit *caritas* und *diligentia* zu umgeben und zu schützen: Die Männer haben den Frauen so zu dienen, wie die Diener eines königlichen Haushaltes, die für die Bedürfnisse der Gemahlin des Herrschers, der *sponsa Christi*, verantwortlich sind.<sup>8</sup>

Die Klosterordnung des Abaelard blieb Episode. Sie wurde auch in Le Paraclet nicht verwirklicht. Fontevrault und seine zahlreichen Tochterklöster gerieten schon am Ende des 12. Jh. in eine Krise. Aus den Klöstern, die für Frauen auch der niedrigsten und verachtetsten Herkunft gegründet worden waren, wurden schließlich »Herbergen« für die Damen des Adels. Die Prämonstratenser machten schon um 1140 dem gemeinsamen Leben ein Ende. »Wegen der gefährlichen Zeiten und der auf die Kirche zukommenden Belastungen« beschloß ihr Generalkapitel, die Doppelklöster aufzuheben und sich damit einer Aufgabe zu entledigen, die Norbert auf sich genommen hatte, als er beschloß, *non solum autem virorum, sed et feminarum cohortes . . . ad Deum convertere*.<sup>9</sup> Was die Prämonstratenser taten, entsprach einer Tendenz, die sich seit der Mitte des 12. Jh. allenthalben bemerkbar machte. Die bis in Spätantike und Frühmittelalter zurückzufolgende Zuordnung von Frauen- und Männergemeinschaften, ja das Zusammenleben der beiden Geschlechter in einer einzigen Klostersiedlung, geriet nach dem Aufschwung, den diese Symbiose durch die Wanderprediger genommen hatte, zunehmend in Mißkredit. Einzelne Klöster und Stifte, aber auch ganze monastische und kanonikale Verbände begannen, eine strenge räumliche und institutionelle Trennung der Geschlechter herbeizuführen. Es entstanden so Frauenklöster, die nur noch locker mit den Männerklöstern verbunden waren und ihren bisherigen, durch gemeinsame Aufgaben und Zielsetzungen geprägten Lebensstil zugunsten eines klausurierten und kontemplativen Lebens aufgaben.<sup>10</sup>

Die Auflösung des gemeinsamen Klosterlebens hatte keineswegs eine Minderung der auf die *vita religiosa* gerichteten Frauenfrömmigkeit oder gar einen Rückgang der Zahl der Klostergründungen zur Folge: Im 12. und 13. Jh. wurden sicher mehr Klöster gegründet als in allen Jahrhunderten zuvor. Die Frauen ließen sich auch nicht entmutigen, bei den Orden die geistige Anregung,

8 T. P. McLaughlin, Abelard's Rule for Religious Women. In: »Mediaeval Studies« 17 (1955), S. 241-291. Ders., Peter Abelard and the Dignity of Women: Twelfth-Century »Feminism« in Theory and Practice. In: Pierre Abélard, Pierre le Vénéralable. Les courants littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Colloque international, Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972. Paris 1975, S. 287-333.

9 Hermannus Monachus, De Miraculis S. Marie Laudunensis, Migne PL 156, 994.

10 Vgl. u. a.: U. Berlière, Les monastères doubles aux 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles. In: Mémoires de l'Académie Royale de Belgique 2<sup>e</sup> Sér. 18, Fasc. 3. Brüssel 1923.

organisatorische Stütze und materielle Hilfe zu suchen, die sie anderswo, etwa beim Weltklerus, nicht finden konnten, auch wenn einige Orden starke Zurückhaltung gegenüber der *cura monialium* an den Tag legten. So kam es denn, daß sich viele Orden an der Seelsorge und Betreuung von Ordensfrauen beteiligten, obwohl sie zuvor die engere Gemeinschaft mit ihnen aufgekündigt hatten. Auch wenn man heute noch nicht mit Sicherheit sagen kann, wie groß denn die Zahl der von den einzelnen Orden betreuten bzw. inkorporierten Frauenkonvente gewesen ist, so steht doch fest, daß im 12. und 13. Jh. die Prämonstratenser und Zisterzienser zumindest in West- und Mitteleuropa diejenigen waren, denen sich die Frauengemeinschaften mit besonderer Vorliebe anschlossen. Es galt als unbestritten, daß sich die Prämonstratenser nach der um 1140 angeordneten Auflösung der Doppelklöster auch der gewöhnlichen *cura monialium* verschlossen hätten, was zu der später vom Generalkapitel getroffenen Entscheidung geführt habe, überhaupt keine Frauen mehr in den Orden aufzunehmen. Erst diese Weigerung habe den Zisterzienserorden veranlaßt, seine bisher ablehnende Haltung gegenüber der Frauenwelt zu revidieren, und damit jene »Efflorescence Cistercienne« ermöglicht, die die Zeitgenossen bewundernd sagen ließ, die Zisterzen der Frauen seien so zahlreich wie die Sterne am Himmel!<sup>11</sup> Neuere Untersuchungen haben diese Auffassung in Zweifel gezogen. Ihre Verfasser weisen nach, daß auch nach 1140 Doppelklöster der Prämonstratenser bestanden und selbst im 13. Jh. noch zahlreiche Frauenkonvente in den Orden aufgenommen bzw. neu gegründet wurden.<sup>12</sup> Sie rufen in Erinnerung, daß nicht allein Molesme, sondern auch Cîteaux mit Frauengemeinschaften verbunden war, und im 12. Jh. sowohl in Frankreich als auch im Gebiet des alten Reiches zahlreiche Frauenzisterzen nachweisbar sind.<sup>13</sup> So berechtigt solche Korrekturen sein mögen, an dem für unsere Überlegungen wichtigen Tatbestand können sie nichts ändern. Den beiden großen Orden des Hochmittelalters gelang es nie, eine eindeutige und konstante Haltung gegenüber den Frauen und Frauenklöstern einzunehmen. Wenn es dennoch weit mehr Frauen- als Männerzisterzen gegeben hat, und die Zahl der weiblichen Klöster des Prämonstratenserordens nicht weit hinter der der Männerklöster zurückblieb, dann war das in erster Linie ein Ergebnis zahlreicher Kompromisse und Konzessionen. Vielfältig wie die Wege, die in die Orden führten, waren auch die Möglichkeiten, sich ihnen anzuschließen. Sie reichten von den zu vollem Recht inkorporierten Klöstern bis zu den Gemeinschaften, die lediglich mit stiller Duldung des Ordens seine Regel,

---

11 S. Roisin, L'efflorescence Cistercienne et le courant féminin de piété au treizième siècle. In: »Revue d'histoire ecclésiastique« 39 (1943), S. 342-78.

12 F. M. Stein, The Religious Women of Cologne: 1120-1320 (Diss. phil. Yale 1977), S. 121-27.

13 B. Degler-Spengler, Zisterzienserorden und Frauenklöster. Anmerkungen zur Forschungsproblematik. In: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband. Köln 1982.

Gewohnheiten und Statuten befolgten. Solche Vielfalt rührte zweifellos daher, daß die Orden und die Klöster ihre Einstellung gegenüber den Frauen abhängig machen mußten von den materiellen und personellen Möglichkeiten, die ihnen zur Bewältigung der »Frauenfrage« zur Verfügung standen.<sup>14</sup> Sie war jedoch auch Folge einer gewissen Unsicherheit und Ausdruck der Furcht, sich selbst und das eigene Ordensideal zu verlieren bzw. aufgeben zu müssen, wenn man allen Wünschen nach Fürsorge und Leitung entsprechen wollte. Wenn ein Kartäuser äußern konnte, sein Orden litte an den mit ihm verbundenen Frauenklöstern wie Christus an seinen fünf Wunden, wie gequält mußte dann einem ähnlich eingestellten Zisterzienser der eigene Orden erscheinen, dem ja unverhältnismäßig mehr Frauenklöster anvertraut waren.<sup>15</sup>

Der Wille zur Nachfolge Christi und zur Erneuerung der Urkirche der schon am Anfang der apostolischen Wanderpredigt gestanden hatte, erreichte im 12. und 13. Jh. in den städtereichen Regionen Italiens und Südfrankreichs unter veränderten sozialen und politischen Umständen einen neuen Höhepunkt. Er ließ auf der einen Seite zahlreiche Gemeinschaften entstehen, die die Legitimität der Kirche in Zweifel zogen, und führte auf der anderen Seite zur Bildung zahlreicher Bettelorden. Mit ihrer Entstehung erhielt die Frage nach der Beteiligung der Frau am Ordensleben neue Aktualität, fühlten sich sehr viel größere Kreise als zuvor von ihr betroffen.

Als Klara von Assisi die Summe ihres Lebens zog, nannte sie den hl. Franz den »Gründer, Pflanze und Helfer«, der sie wie eine »kleine Pflanze« gehegt und gepflegt habe. Klara erinnert damit an eine Nähe zu Franz, die 1211/12 begonnen hatte, als sie der zum Büsser gewordene Sohn des Kaufmanns Pietro Bernadone »wie eine edle Beute der argen Welt abjagte«, und 1225 endete, als sich der kranke Ordensstifter von der Äbtissin von S. Damiano verabschiedete, um in Rieti Heilung zu suchen.<sup>16</sup> Diese Nähe resultierte nicht allein aus gemeinsamer Herkunft und persönlicher Sympathie, sie hatte ihren Grund im Willen Klaras, wie Franz dem Herrn in vollkommener Armut und mit der Bereitschaft zu Mission und Martyrium zu folgen. Wir wissen, daß es ihr und ihren Schwestern nie gelang, ihr Leben so zu gestalten, wie es Franz und seine Brüder trotz allen Widerstandes vermochten. Es kam nie zu der Übereinstimmung in Ordensleben und Ordensorganisation, die 1216 Jakob von Vitry glaubte beobachtet zu haben, als er bewundernd von den *Fratres Minores* und *Sorores Minores* berichtete, die in Umbrien am Tag predigend durch Städte und

---

14 M. de Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres* (Bibliothèque de la Société de l'Histoire ecclésiastique de France). Paris 1967.

15 Dies., *Recherches sur les origines des moniales chartreuses*. In: *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel le Bras*, 2. Paris 1965, S. 1143-51.

16 E. Grau, *Leben und Schriften der heiligen Klara* (Franziskanische Quellenschriften 2). Werl 1976, S. 109, 38. R. B. Brooke/Ch. N. L. Brooke, *St. Clare*. In: *Medieval Women* (wie Anm. 3), S. 275-87.

Dörfer zogen, sich in der Nacht jedoch in getrennten Eremitorien und einsam gelegenen Häusern der Betrachtung und dem Gebet widmeten.<sup>17</sup>

Innozenz IV. hat Klara am 9. 8. 1253, genau zwei Tage vor ihrem Tode, das Privileg erteilt, in S. Damiano mit ihren Schwestern in völliger Armut leben und einer Regel folgen zu dürfen, die weitgehend derjenigen des hl. Franz entsprach. Das war eine pietätvolle Geste am Ende eines Prozesses, der schon wenige Jahre nach der Bekehrung der jungen Frau begonnen hatte und trotz liebevollen Verständnisses mit einer Entfremdung zwischen denen endete, die der Bischof von Akkon *Fratres Minores* und *Sorores Minores* genannt hatte. Als es nämlich 1218/19 darum ging, den Frauen von S. Damiano und ihren anderswo lebenden Mitschwestern eine Regel zu geben, schrieb ihnen Kardinal Hugolino, der Freund und Förderer des hl. Franz, nicht die Befolgung der franziskanischen *formula vitae*, sondern der Benediktinerregel und eigener, von ihm entworfener *observantiae regulares* vor. Das aber bedeutete strenge Klausur, gemeinsamer Besitz und Gliederung des Konventes in *dominae* und *servientes*, also das, was Franz und Klara ursprünglich nicht gewollt hatten. Die Frauen von S. Damiano haben sich dieser Anordnung nicht widerspruchslos gefügt. Die Tatsache, daß Päpste und Kardinalprotektoren zwischen 1219 und 1263 nicht weniger als sechs Regeln prüfen und genehmigen mußten, ist dafür der beste Beweis. Dennoch konnten Klara und ihre Freunde nicht verhindern, daß sich im Laufe der Zeit ihr Ordensleben auf eine Weise entwickelte, die es am Ende nicht mehr wesentlich von dem unterschied, das schon lange vor ihnen geistliche Frauen in Weltabgewandtheit und Kontemplation geführt hatten. Das war nicht nur das Ergebnis einer päpstlichen Politik, die glaubte, so am besten der weiblichen Natur und ihren Bedürfnissen gerecht werden zu können. Auch wenn die Zeichen der Sympathie und Anteilnahme zwischen Franz und Klara nie aufhörten, ist unübersehbar, daß schon zu Lebzeiten des Heiligen eine mehr vom Verstand als vom Herzen diktierte Distanzierung von Klara und ihren Schwestern erfolgte. Sie findet ihren Ausdruck in Beschlüssen, die sich nur schwer in Einklang bringen lassen. Franz hat den armen Frauen von S. Damiano zugesagt, sich immer mit *cura diligens* und *sollicitudo specialis* um sie zu kümmern, und dies dem ganzen Orden zur Pflicht gemacht. Die *Regula Bullata* enthält hingegen ein Kapitel, in dem den Brüdern nur mit päpstlicher Zustimmung erlaubt wird, die Klöster der Nonnen zu betreten, wodurch, wie sich von selbst versteht, die Frauenseelsorge der Franziskaner nicht gerade erleichtert wurde.<sup>18</sup>

Das Verhältnis der Dominikaner zu den Frauen ihrer Zeit war weniger

17 B. B. Huygens, *Lettres de Jacques de Vitry* (1160/1170-1240), *Évêque de Saint-Jean-d'Acre*. Edition critique. Leiden 1960, S. 71-78.

18 Über die frühe franziskanische Frauenfrömmigkeit jetzt: Movimento religioso femminile e Francescanesimo nel secolo XIII. Società internazionale di Studi Francescani. Atti del VII Convegno Internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 1979. Assisi 1980.

persönlich als zwischen Franz und Klara, auch wenn Frauen wie Cecilia Cesarini und Diana d'Andalo größere Bedeutung für die ersten Predigerbrüder gehabt haben dürften, als die Ordensgeschichtsschreibung erkennen läßt. Die »Frauenfrage« stellte sich den in den Hochburgen der Ketzerei zum Kampf für die Orthodoxie angetretenen *praedicatores* in einer Weise, die eher an die apostolischen Wanderprediger als an Franz und seine Gefährtin denken läßt. Sie hatten die von ihnen bekehrten Frauen unterzubringen und ihnen die Fortführung eines religiösen Gemeinschaftslebens zu ermöglichen, das unter häretischem Vorzeichen begonnen worden war. Prouille bei Toulouse, das um 1206 von Dominikus von Caleruega und Diego von Osma zu diesem Zweck gegründet wurde, blieb jedoch nicht nur Versorgungsanstalt für bekehrte Ketzerrinnen. Seine Bewohnerinnen versorgten Dominikus und seine Prediger, ja wurden selbst zu »educatrici« und »predicatrici« im Dienste der Ketzerbekämpfung und Glaubensverkündigung.<sup>19</sup> Ähnlich wie bei Franziskus läßt sich aber auch bei Dominikus schon bald Zurückhaltung gegenüber der Mitarbeit der Frauen beobachten. Wie der eine befürchtete offenbar auch der andere, daß seine Jünger durch ein allzu starkes Eingehen auf die Bedürfnisse der Frauen von ihrer eigentlichen Aufgabe abgelenkt werden könnten. Wie sehr Dominikus diese Aussicht bedrängte, geht daraus hervor, daß er noch auf seinem Sterbebett vor zu enger Gemeinschaft und zu vertrautem Umgang mit ihnen glaubte warnen zu müssen. Schon die übrigen von ihm selbst gegründeten Klöster, erst recht aber die nach seinem Tode entstandenen Frauenklöster hatten einen sehr viel konventionelleren Charakter als die Gemeinschaft von Prouille. Ihre Konstitutionen verbanden mit dominikanischen Elementen Vorschriften aus der Benediktinerregel, was bedeutete, daß das weibliche Ordensleben von Weltabgeschiedenheit und Kontemplation bestimmt wurde, also wenig mit Studium und Seelsorge, den Haupttätigkeiten ihrer Mitbrüder, zu tun hatte. Die Dominikanerinnen teilten nicht nur diese Verengung mit den Klarissen. Wie sie hatten sie hinzunehmen, daß ihr Wunsch nach intensiverer Betreuung und engerer Bindung, erst recht aber nach Ausweitung ihres »Ordenszweiges«, Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen unter ihren geistlichen Brüdern wurde: ein Vorgang, der so oder ähnlich bei den übrigen großen und kleinen Bettelorden zu beobachten ist.<sup>20</sup>

Niemand wird erwarten, daß sich das Ergebnis der im Laufe vieler Jahrzehnte angestellten, von verschiedenen Voraussetzungen ausgehenden und mit immer neuen Impulsen unternommenen Bemühungen um größere Partizipation der Frau am Ordensleben mit ein paar Worten zutreffend beschreiben ließe. Nur die Richtung, in der dieser Prozeß verlief, kann angedeutet werden:

---

19 L. A. Redigonda, *Dominicane*. In: *Dizionario degli Istituti de Perfezione* III. Rom 1976, S. 781.

20 O. Decker, *Die Stellung des Predigerordens zu den Dominikanerinnen 1207-1267* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens 31). Vechta 1935.

Ursprüngliche Nähe und Übereinstimmung führten über freiwillige oder erzwungene Distanzierung zu einem nicht immer von Problemen und Spannungen freien Nebeneinander des männlichen und weiblichen Elementes. Was das Leben der Frauen in den autonom gebliebenen oder einzelnen Orden angeschlossenen Klöstern angeht, so verlief der Prozeß in ähnlicher Weise. Es entfernte sich oft schon in der ersten, meistens jedoch in der zweiten Generation von dem, was man in der Gründungszeit gewollt hatte. An die Stelle eines von den Forderungen des Evangeliums geprägten Lebens trat ein Stil, der über die Grenzen einzelner Klöster und Orden hinweg durch die Klausur, die Konzentration auf Kontemplation und Gebet, durch Beschränkung des aktiven Lebens auf Krankenpflege, Erziehung und Fürsorge sowie eine weitgehende jurisdiktionelle und spirituelle Unterordnung unter männliche Amtsgewalt gekennzeichnet ist. Man neigt heute dazu, in diesem Vorgang eine bedauernswerte »Systematisierung« und »Domestizierung« zu sehen, und beschreibt sein Ergebnis als »eine außerordentlich gut zu einem Ganzen verzahnte und fest untermauerte Organisation zur Herrschaft über Ordensfrauen und zu ihrer geregelten Ausnützung«. <sup>21</sup>

So gut dieses Urteil gegenwärtige Anschauungen widerspiegelt, so wenig wird es der Wirklichkeit der mittelalterlichen Ordensfrauen gerecht. Trotz aller Konvergenz blieb auch im weiblichen Ordenswesen eine große Vielfalt erhalten, die in der jeweiligen Ordensspiritualität und Geschichte, in lokalen Verhältnissen und gesellschaftlichen Umständen begründet war. Sie gewährte den Frauen eine nicht geringe Freiheit ihrer Lebensgestaltung, ohne daß man sie deswegen in die Nähe der von Chaucer meisterhaft beschriebenen Damen rücken müßte, die das Ordensgewand durchaus nicht als Hindernis für ein lockeres Leben ansahen. In aller Legitimität stand neben der dienenden Hospitalschwester und der streng klausurierten Klarissin die weltzugewandte Äbtissin und geschäftstüchtige Priorin, die mit männlicher Energie die Rechte ihres Klosters verteidigte und seine Interessen wahrnahm. Wenn man vorwurfsvoll auf die geistige Domestizierung der mittelalterlichen Klosterfrau hinweist, sollte man nicht vergessen, wie viele Frauen im Kloster als Ordensfrauen im Vollsinn, aber auch als *conversae*, *famulae* und *ancillae*, Versorgung, Sicherheit und Freiheit von der Herrschaft des Vaters oder des Ehemannes fanden. Das Kloster war sicherlich auch mehr als nur ein Ort, in dem Frauen zur Unterwerfung unter den männlichen Willen gezwungen wurden. Hildegard von Bingen, Mechthild von Hackeborn und viele andere bekannte und unbekannt gebliebene Klosterfrauen haben nicht in der Welt, sondern im Kloster, nicht allein, sondern in enger Gemeinschaft mit männlichen Ordensleuten »eine Spiritualität entwickelt, welche eine weibliche Gott-Sprache und Gott-Symbolik bejahte und die psychische und religiöse Erfah-

«rung der Frauen und Männer widerspiegelte», wie es von einer besonnenen Verfechterin der weiblichen Emanzipation formuliert wurde.<sup>22</sup>



Wenn am Ausgang des 12. und in den ersten Jahrzehnten des 13. Jh. wiederholt in den Quellen von *sorores*, *swestriones*, *susteren*, *mulieres devotae*, *virgines continentes*, *mulieres poenitentes*, *sanctae*, *santarellae*, *beatae*, *pinzochere* oder *beginae* die Rede ist, dann sind nicht die Frauen gemeint, die gemeinsam in einem Kloster lebten und als Ordensfrauen angesprochen werden müssen. Es handelt sich bei ihnen weder um Laien noch um Religiösen, sondern um fromme Frauen, von denen die Kanonisten im 13. Jh. sagten, sie bildeten einen eigenen Stand zwischen den Laien und den Ordensleuten, so daß sie nur in weiterem Sinne als Religiösen gelten könnten. Was es mit diesem sogenannten Semireligiosentum auf sich hat, läßt sich am besten am Beispiel der Beginen beschreiben, die seit dem 13. Jh. in Nordwest-, Mittel- und Mitteleuropa ein unübersehbarer Bestandteil des geistlichen Lebens waren.<sup>23</sup> Sie sind seit den ersten Jahrzehnten des 13. Jh. in Städten wie Köln, Mainz, Straßburg und Basel nachweisbar. Neben diesen Metropolen läßt sich eine Vielzahl von Mittel- und Kleinstädten nennen, in denen seit dem 13. Jh. Beginen lebten. Während in ihnen meist nur eine Handvoll Beginenhäuser zustande kam, verfügten Basel und Mainz im 14. Jh. über 22 bzw. 28 Häuser. Das war im Vergleich zu Straßburg und Köln noch wenig. Straßburg zählte 85 Beginensammlungen, Köln hatte nicht weniger als 169 Häuser mit rund tausend Bewohnerinnen in seinen Mauern.

Die meist aus den Städten selbst, oft aber auch aus ihrem Umland stammenden Frauen waren auf die Stadt und ihre Erwerbsmöglichkeiten angewiesen. Soweit sie zusammenwohnten, konnten sie sich nur zum Teil auf ausreichenden Besitz stützen. Abgesehen von gelegentlichem Bettel und hin und wieder angenommenen Schenkungen rührten ihre Einkünfte vielmehr von eigener Tätigkeit her. Sie pflegten Kranke und Sieche, begleiteten Tote zur ewigen Ruhe und kümmerten sich um Gräber und Totengedächtnis, brachten aber auch jungen Leuten Kenntnisse und Fertigkeiten bei. Ihre eigentliche Ein-

---

22 E. McLaughlin, Die Frau und die mittelalterliche Häresie. Ein Problem der Geschichte der Spiritualität, ebd., S. 41 ff.

23 H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Historische Studien 267). Berlin 1935, 4. Aufl. Darmstadt 1977. Ders., Zur Geschichte der Beginen im 13. Jahrhundert. In: Archiv für Kirchengeschichte 21 (1931), S. 296-320. A. Mens, Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging. Verglijkende studie: XII<sup>de</sup>-XIII<sup>de</sup> eeuw. Université de Louvain. Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie III, 30. Löwen 1947. E. W. McDonnell, The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene. New Brunswick 1969.

kunftsquelle aber war die Handarbeit: Sie beschäftigten sich mit Nadel und Faden, kochten und wuschen in Klöstern und Privathaushalten.

Das Leben der außerhalb von Kloster und Stift nach Vollkommenheit strebenden Frauen hatte seine Grundlage weder in Ordensregeln noch in Konstitutionen. Es orientierte sich vielmehr an kirchenrechtlich unverbindlichen Statuten und Hausordnungen, die dem Willen der Gründer, den Bedürfnissen der Frauen und den speziellen Umständen des jeweiligen Hauses entsprachen. Dennoch gibt es Gemeinsamkeiten: Die Frauen, die in den Niederlanden gewöhnlich in Höfen, in Deutschland jedoch meist in einzelnen Häusern lebten, unterstanden einer Leiterin, die häufig als Martha bezeichnet wurde. Sie verpflichteten sich für die Zeit ihres Beginenstandes zu Armut, Keuschheit und Gehorsam und konzentrierten sich auf Gebet und Beschauung, soweit ihnen ihre Arbeit dazu Zeit und Gelegenheit ließ. Ihre geistlichen Übungen sind nur fern mit dem Chorgebet, den Meditationen und Kollationen der Nonnen und Chorfrauen verwandt, die sehr viel stärker als sie aus dem Traditionsgut des Mönchtums schöpften. Bei aller Distanz zu Orden und Klerus wollten die Frauen jedoch keineswegs auf die Unterstützung durch die Geistlichkeit verzichten. Gelegentlich sind es Weltgeistliche, manchmal Mitglieder der Mönchs-, Kanoniker- und Ritterorden, denen sie sich anvertrauten. Am häufigsten suchten sie den Anschluß an die Bettelorden. Nicht nur geistig, sondern auch räumlich gesehen waren deren Klöster Mittelpunkte ihres Lebens. Viele der frommen Frauen wohnten im Schatten ihrer Kirchen und nahmen an ihren Gottesdiensten teil, so daß man von Beginenkolonien in der Nachbarschaft der Prediger- und Minderbrüderklöster sprechen kann. Diese Nähe war nicht selten der Grund für heftige Auseinandersetzungen zwischen Ordensleuten und Pfarrklerus, aber auch zwischen den Bettelorden selbst. Sie mußte hier und da aufgegeben werden, wenn die frommen Frauen – zu Recht oder zu Unrecht – der Ketzerei verdächtigt, verfolgt oder zum Verzicht auf ihren Stand gezwungen wurden.

Die hier nur grob skizzierte Eigenart des Beginentums kann den Eindruck erwecken, es habe sich bei ihm um nichts anderes als um einen auf weniger Begüterte und minder Befähigte zugeschnittenen Ersatz für das eigentliche Ordensleben gehandelt. Dieser Eindruck ist, soweit er das Spätmittelalter betrifft, nicht unberechtigt. Die Beginen rekrutierten in dieser Zeit ihren Nachwuchs vornehmlich aus den niederen Schichten der Bevölkerung. Ihre Tätigkeit war oft so, daß man sie in die Nähe der verfemten Berufe rücken konnte. Die Beginen selbst zählten sich denn auch zu den letzten der im Dienst Gottes und der Kirche stehenden geistlichen Korporationen. Das hinderte sie freilich nicht, ein ausgeprägtes Selbstbewußtsein an den Tag zu legen. Sie rückten ihren Status in die Nähe der Gemeinschaft der um Christus versammelten Jünger und sahen in der Armut und Bescheidenheit ihres Daseins nicht eine Zurücksetzung, sondern eine Auszeichnung, die ihnen von dem verliehen

worden war, der die Herrlichkeit des Himmels verlassen und Knechtsgestalt angenommen hatte.

Die Hinordnung auf das Leben Christi und seiner Jünger ist ein Erbe, das aus der Frühzeit des Beginentums stammt, die um die Wende vom 12. zum 13. Jh. anzusetzen ist. Will man Leben und Zielsetzung der ersten Beginen richtig verstehen, muß man vieles von dem vergessen, was im Spätmittelalter für die frommen Frauen bezeichnend war. Es handelt sich nämlich bei ihnen keineswegs nur um Angehörige sozial niederer Schichten; ihre Armut und Ehelosigkeit waren auch nicht nur durch äußere Umstände bedingt, wie das im Spätmittelalter oft der Fall war, sondern beruhten normalerweise auf freiwilliger Entscheidung. Von intellektueller Beschränktheit und quietistischem Gewährenlassen kann nirgendwo die Rede sein. Die Frauen aus Brabant, Flandern, vom Niederrhein und aus dem Bistum Lüttich, von denen Maria von Oignies und Ivetta von Huy die bekanntesten sind, stammten fast alle aus Adels- und Patrizierfamilien, die den Entschluß ihrer Töchter und Ehefrauen, sich radikal von der Welt abzuwenden, in Armut zu leben, sich von Bettel oder Handarbeit zu nähren, die Hungernden zu speisen, die Aussätzigen zu pflegen, den Sterbenden beizustehen, die Toten zu begraben und durch strenge körperliche Askese am eigenen Leibe die Leiden Christi nachzuvollziehen, nicht ohne Widerstand hingenommen haben.

Voraussetzung dafür war eine geistliche Fülle, die sich sowohl am Vorbild Christi und seiner Jünger als auch an den strengen Bußpraktiken der Mönchs- und Wüstenväter orientierte. Sie nährte sich, wie bei Christina von St. Trond und Margarethe von Ypern zu beobachten ist, aus der Eucharistie und erhielt ihre Formung durch geistliche Seelenführer. Menschliche Kraft und geistliches Feuer machten diese ersten Beginen zum unbestrittenen Mittelpunkt ihrer Kreise und erweckten die Bewunderung nicht zuletzt ihrer Betreuer, eines Jakob von Vitry, Fulko von Toulouse, Thomas von Cantimpré, Hugo von Floreffe, Siger von Lille und Johann von Lier, die von ihnen mehr geführt und geprägt wurden, als daß sie sie geführt und geprägt hätten.<sup>24</sup>

Das Beginentum war kein isoliertes Phänomen. Allenthalben lassen sich seit der Wende vom 12. zum 13. Jh. vergleichbare Erscheinungen beobachten. In Katalonien, Kastilien und Aragon ist von den ohne Regel ein Ordensleben führenden *beatae* die Rede. In der Provence wird Douceline, die Schwester Hugos von Digne, als Béguine zum Mittelpunkt der Dames de Roubaud, die wie viele gleichgerichtete Frauengemeinschaften unter Verzicht auf den Anschluß an einen Orden ein Leben der Keuschheit, der Armut und des

24 G. G. Meersseman, *Les frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII<sup>e</sup> siècle*. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18 (1948), S. 69-130. B. M. Bolton, *Vitae matrum: A further Aspect of the »Frauenfrage«*. In: *Medieval Women* (wie Anm. 3), S. 253-273. Dies., *Mulierum sanctae*. In: *Sanctity and Secularity. The Church and the World* (Studies in Church History 10), Oxford 1973, S. 76-95.

Gebetes führen. In den städtereichen Regionen Italiens entschlossen sich zahlreiche Männer und Frauen, ein bewußteres Christenleben zu führen, ohne deswegen in ein Kloster oder einen Orden einzutreten. Freiwillig begannen sie vielmehr ein Leben, das Gebet, Fasten und vorbildlichen Wandel forderte, den Verzicht auf unrecht erworbenes Gut einschloß, den Dienst an Schwachen, Armen und Kranken zur Verpflichtung machte und die Bereitschaft zu weitgehender sexueller Enthaltbarkeit voraussetzte. Das Büsserleben, das mit einer Verpflichtung gegenüber einem Geistlichen, einem Weltkleriker oder einem Ordensmann begann, und in der Annahme eines Büssergewandes seinen äußeren Ausdruck fand, vollzog sich im eigenen Haus, führte in vielen Fällen aber auch zu bruderschaftlichen Zusammenschlüssen. Im allgemeinen suchten die Büsser die Nähe der Orden und Ordensleute. In manchen Fällen waren es Angehörige anderer Orden, selbst der Ritter- und Hospitalorden, die sich zu ihrer Betreuung bereit erklärten. Normalerweise übernahmen jedoch die Bettelorden die geistliche Leitung der Büssergemeinschaften. Es war daher kein Zufall, daß am Ende des 13. Jh. viele die von den Franziskanern und Dominikanern aufgestellten Drittordensregeln annahmen und sich so auch organisatorisch mit den großen Bettelorden verbanden. Das hat vergessen lassen, daß es sich beim Büssertum um eine Erscheinung handelt, die älter ist als das Mendikantentum und ihrer Genese nach auf eine selbständige, nicht durch das Ordensleben bestimmte christliche Vollkommenheit angelegt war.<sup>25</sup>



In den Berichten über die zu Beginn des 11. Jh. in Frankreich und Italien entdeckten Ketzler wird immer wieder auf die Beteiligung von Frauen hingewiesen.<sup>26</sup> Der Chronist Raoul Glaber gibt an, daß die Verbreitung der Ketzerei in Gallien auf eine aus Italien stammende Frau zurückzuführen sei. Sie habe nicht nur Laien, sondern auch Kleriker für ihre Irrlehre gewinnen können. Ademar von Chabannes weiß von Ketzern zu berichten, die um 1022 in Orléans entdeckt wurden, nachdem sie nicht nur Männer, sondern auch Frauen zum Abfall vom Glauben veranlaßt hatten. Nach dem Bericht Landulfs von Mailand überführte Erzbischof Aribert um 1028 in der Nähe von Turin eine Gruppe von Irrlehrern, der Männer und Frauen angehörten. Sie lebten wie Brüder und Schwestern miteinander und unterstanden der Leitung einer Frau,

---

25 G. G. Meersseman, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII<sup>e</sup> siècle* (Spicilegium Friburgense 7). Freiburg/Schweiz 1961. Ders., *Ordo Fraternalitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, 3 Bde. (Italia Sacra 24-26). Rom 1977.

26 G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln, 11.-14. Jahrhundert* (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte 9). Berlin 1962. G. Gonnet, *La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici*. In: *Movimento religioso* (wie Anm. 18), S. 103-29.

der Gräfin von Monteforte. Was im 11. Jh. nur ein Kuriosum war, beunruhigte im folgenden Jahrhundert, als die Häresie der Katharer Eingang in die lateinische Christenheit fand, Gläubige und Klerus. Aufmerksamen Beobachtern wie Hildegard von Bingen und Bernhard von Clairvaux fiel auf, daß die Frauen den Ketzern nicht nur in Scharen zuliefen, sondern auch ihre Männer veranlaßten, ihnen zu folgen. Sie wurden von den Katharern nicht nur in den Kreis ihrer Sympathisanten, der *credentes*, aufgenommen, sondern gehörten auch zur Gruppe der Eingeweihten, der *perfecti*. Hildegard bemüht sich, dafür eine Erklärung zu finden. Sie meint, die Frauen fänden bei den Ketzern jene Betreuung durch wahre Lehrer, die sie in der Kirche vergeblich suchten.<sup>27</sup> Bernhard hält sich mit Erklärungsversuchen gar nicht erst auf. Das Zusammenleben von Männern und Frauen ist für ihn das entscheidende Symptom für die Irrlehre. Mit Abscheu konstatiert er, daß Frauen ihre Ehemänner und Männer ihre Ehefrauen verlassen, um im Kreise der Ketzler als enthaltsam lebende Männer und Frauen zusammenzuwohnen, gemeinsam zu essen und zu arbeiten. »Will man die Kirche rein erhalten«, so sagt er, »muß man solche Konventikel auflösen, die Frauen vertreiben und die Männer aus der Kirche ausschließen.«<sup>28</sup>

Aus den Protokollen der im 13. Jh. in Südfrankreich tätigen Inquisitoren geht hervor, daß die ein Jahrhundert zuvor drohende Gefahr zu einer Wirklichkeit geworden war, die sich mit den von Bernhard vorgeschlagenen Maßnahmen nicht mehr eindämmen ließ. Die Albigenser, so nannte man die Katharer hier nach einer ihrer Hochburgen, hatten zahlreiche Frauen für sich gewinnen können, die entweder als *amicae* in der Welt blieben oder sich als *indutae* oder *vestitae* auf eine an das Ordensleben erinnernde Weise um Vollkommenheit bemühten. Um sie erreichen zu können, scheinen sie einer ständigen Gemeinschaft mit den männlichen Gliedern der Sekte nicht bedurft zu haben. Sie schlossen sich vielmehr zu Gemeinschaften zusammen, die man nicht zu Unrecht mit Frauenkonventen und Beginengemeinschaften verglichen hat. Gebet, Fasten und Kontemplation bestimmten ihr Leben, Krankenpflege und Kindererziehung gehörten zu ihrer Beschäftigung, sich durch Handarbeit und Bettel den Unterhalt zu verdienen, war nicht ungewöhnlich. Die Frauen, die als Mädchen, Witwen, Geschiedene oder Verlassene der Häresie beitraten, stammten aus allen sozialen Schichten. Die Vornehmste dürfte Esclarmonde von Foix gewesen sein, die man im 19. Jh. zur »inspiratrice visible du mysticisme Cathare« gemacht und als angebliche Herrin von Montségur für das Herz des gegen die Inquisition geleisteten Widerstandes gehalten hat.<sup>29</sup> Dafür gibt es in den Quellen keine Beweise. Was wir von ihr wissen, reicht jedoch aus,

27 S. Hildegardis, Epistolae, Migne PL 197, 251.

28 S. Bernardus, Sermones in Cantica, Migne PL 183, 1092.

29 S. Coinca-Saint Palais, Esclarmonde de Foix dans l'histoire et le roman. In: »Revue de la Gascogne« 52 (1911). S. 60.

um die Gräfin von Foix neben ihre Landsmännin Douceline von Digne und ihre Standesgenossin Elisabeth von Thüringen zu stellen. Esclarmonde schloß sich um 1200, nach dem Tode ihres Gatten, der ihr lediglich eine bescheidene Geldsumme hinterlassen hatte, einem Ketzer als Seelenführer an. Er erteilte ihr die Geisttaufe, das *consolamentum*, und nahm sie damit in den Kreis der *perfecti* auf. Die zur Vorsteherin einer Frauengemeinschaft gewordene Adelige meldete sich 1207 das letzte Mal zu Wort. Sie griff in den Disput ein, den Waldenser und Katharer auf der einen, Dominikus und die Bischöfe von Toulouse und Couserans auf der anderen Seite führten – nicht ohne dabei den Unwillen eines Mönchs zu erregen, der sie anfuhr: »Geht hinweg zu Eurem Spinnrocken, Herrin, es kommt Euch nicht zu, in dieser Versammlung zu sprechen.«<sup>30</sup>

Was die Katharer zuließen, war erst recht bei den Waldensern möglich.<sup>31</sup> Obwohl der reiche Lyoneser Kaufmann Waldes 1177 seine eigene Frau in der Welt zurückgelassen und seine beiden Töchter in einem Kloster des Ordens von Fontevault untergebracht hatte, hegte er keinerlei Bedenken, Frauen, die sich ihm anschließen wollten, an seinem unruhigen Leben als wandernder Prediger teilnehmen zu lassen. Die Quellen reden denn auch ganz selbstverständlich von seinen Anhängern als den »Brüdern und Schwestern«. In der Frühzeit war das Verhältnis der beiden Geschlechter so eng, daß sich eigene Frauengemeinschaften nicht beobachten lassen. Es ist daher kein Wunder, daß Innozenz III. und andere Kritiker den Waldensern vorwarfen, sie zögen nicht nur gemeinsam durch das Land, sondern wohnten auch in denselben Häusern und Hospizen.<sup>32</sup>

Die Frauen, die sich den beiden großen Häresien anschlossen, statt in ein Kloster zu gehen, hatten Gründe, die von Fall zu Fall verschieden waren. Ein Motiv nannten zwei Ketzerinnen, die am Ende des 12. Jh. nach den Gründen für ihren Abfall gefragt wurden: In der Sekte seien sie frei und niemandem unterworfen, hier dürften sie sogar predigen, während sie unter dem Klosterjoch in Elend und Trübsal lebten.<sup>33</sup> Damit hatten sie einen wichtigen Punkt angesprochen. In der Tat bot sich den Frauen in den Anfangsjahren der beiden Häresien die Möglichkeit eines Lebens in enger Gemeinschaft mit den durchs Land ziehenden, öffentlich und verborgen agitierenden Männern. Wichtiger war noch, daß ihnen prinzipiell das gestattet wurde, was die Kirche den Laien, erst recht aber den Frauen, vorenthielt: die öffentliche Predigt und die Verwaltung der Sakramente.<sup>34</sup> Spätestens seit 1182/83 sind unter den Walden-

30 Guillaume de Puylaurens. *Chronique. Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*. Texte éd., trad. et annoté par J. Duvernoy. Paris 1976.

31 K.-V. Selge, *Die ersten Waldenser I (Arbeiten zur Kirchengeschichte 37/1)*. Berlin 1967.

32 Die *Chronik des Propstes Burchard von Ursberg*, MGH SS rer. Ger. hg. von O. Holder-Egger u. B. v. Simson, 2. Aufl. 1916, S. 107.

33 G. Gonnet, *Enchiridion Fontium Valdensium* (Torre Pellice 1958), S. 46.

34 R. Zerfaß, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum*

sern Schwestern nachweisbar, die in aller Öffentlichkeit predigen und disputieren, wofür sie sich durch ein intensives Studium der Heiligen Schrift vorbereiteten. Gleichberechtigung bestand aber nicht nur bei der Predigt, sondern auch im Gottesdienst und bei der Sakramentspendung. Der Dominikaner Stephan von Bourbon sagt, daß es den Waldenserinnen, wenn sie ein gutes Leben führten, erlaubt sei, das priesterliche Amt auszuüben.<sup>35</sup> In der Tat wissen wir, daß sich Frauen aktiv am Aufnahmeeritus ihrer Gemeinschaft beteiligten, daß sie taufte und das Altarsakrament spendeten. Bei den Katharern hatten die *perfectae* nach dem Empfang des *consolamentum* zumindest in Ausnahmefällen das Recht, dieses Sakrament zu spenden, die Beichte der *credentes* zu hören und die Brotbrechung vorzunehmen. Wenn sie auch nur selten in der Öffentlichkeit predigten, wird man dennoch annehmen dürfen, daß sie sich um ein vertieftes Verständnis ihrer Lehre bemühten, hätten sie sonst, wie Esclarmonde, in die Diskussion zwischen Ketzern und Rechtgläubigen eingreifen können?

Die Bereitschaft der Häresien, den Frauen Anteil an den von der Kirche den Männern vorbehaltenen Funktionen zu gewähren, wird gelegentlich als Beweis für ein enges Bündnis zwischen weiblichem Emanzipationsstreben und sozialreligiösem Protest verstanden und als ideologische Basis einer Massenbewegung bezeichnet. Neuere Untersuchungen haben jedoch gezeigt, daß die Offenheit gegenüber dem anderen Geschlecht auch bei den Ketzern lediglich in der Frühzeit bestand und nur wenigen Frauen der Aufstieg in die höheren Ränge der Hierarchie ermöglicht wurde.<sup>36</sup> Die im übrigen weder von den Katharern noch von den Waldensern einmütig gebilligte Partizipation der Frau trat in der Tat in dem Maße zurück, in dem sich die Häresien institutionalisierten. Die Ausbildung einer Amtshierarchie, die nachlassende Mobilität und die schwindende Intensität des religiösen Lebens führten innerhalb der Heterodoxie zu Erscheinungen, die auch in der Orthodoxie zu beobachten sind. An die Stelle großzügig gewährter Entfaltungsmöglichkeiten und relativ weitgehender Gleichberechtigung traten »Klausurierung«, »Domestizierung«, »Subordination« und »Einschränkung der apostolischen Tätigkeit« – also dieselben Verengungen, die man als charakteristisch für die Entwicklung des weiblichen Ordenswesens bezeichnet hat.

Was sich in der Häresie immanent vollzog, wurde den Gruppen von außen zur Auflage gemacht, die sich von ihr lösten und in den Schoß der Kirche

Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. Freiburg 1974.

35 A. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologies*. Mailand 1766-80. I., S. 296.

36 M. C. Barber, *Women and Catharism*. In: »Reading Medieval Studies« 3 (1977), S. 45-62. R. Abel/E. Harrison, *The Participation of Women in Languedocian Catharism*. In: »Mediaeval Studies« 41 (1979), S. 215-51.

zurückkehrten. Als sich zu Beginn des 13. Jh. französische Waldenser mit der Kirche versöhnten, mußten sie versprechen, die Gesellschaft von Frauen zu meiden, nie mehr mit ihnen in einem Hause zu wohnen oder an einem Tische zu essen. Konkret bedeutete dies, daß sich z. B. in Elne mit päpstlicher Erlaubnis eine Gemeinschaft von Klerikern und Laien bildete, in der eine strenge Trennung der Geschlechter durchgeführt wurde, was diese nicht hinderte, gemeinsam ein Xenodochium zu unterhalten, »in dem die Müden und Armen erquickt, Kranke versorgt, von den Müttern verlassene Kinder ernährt, arme schwangere Frauen gepflegt und beim Beginn des Winters Arme mit Kleidern versehen werden sollten«. <sup>37</sup> Einen ähnlichen Weg waren die oberitalienischen Humiliaten gegangen, die 1184 zusammen mit den Waldensern als Ketzer verurteilt worden waren. Als sie sich 1198/99 zur Rückkehr in die Kirche entschlossen, gestattete ihnen Innozenz III., ihre durch das Nebeneinander von Klerikern und Laien, Frauen und Männern gekennzeichnete Organisation beizubehalten, wenn sie gewisse Modifikationen vornähmen. Wie aus ihrem von der Kurie approbierten *Propositum* hervorgeht, gliederte sich seither die Humiliatengemeinde in drei Gruppen oder Orden. Die beiden ersten umfaßten unverheiratete Männer und Frauen, die getrennt lebten und den Status von Ordensleuten einnahmen. Dem dritten Orden gehörten hingegen Laien an, die ihr bisheriges Leben im Kreise ihrer Familien fortführten, jedoch gemeinsam aßen und beteten, sich schlicht kleideten und Gottes Gebote zu befolgen suchten. Als Konzession an ihre ursprünglichen Absichten wurde ihnen gestattet, sich am Sonntag zu versammeln und die Predigt aus dem Munde von Laien zu hören, die durch Glaube und Kenntnis zur Verkündigung geeignet waren. <sup>38</sup>

Der Rekonzilierung der Waldenser und Humiliaten, die in ihrem *Propositum* die später vom hl. Franz im Minoritenorden verwirklichte *trina militia* vorweggenommen hat, war ein Sonderfall. Normalerweise führte die Nähe zwischen Häresie und Orthodoxie nicht zu solchen Kompromissen, sondern zu Verwirrung, Unsicherheit und Verfolgung. Die Vielzahl der im 12. und zu Beginn des 13. Jh. entstandenen religiösen Gemeinschaften machte es nämlich Papsttum und Episkopat schwer, den Überblick über das Ordenswesen zu behalten. Es war fast unmöglich, die in Kleidung und Lebensführung einander ähnlichen Gruppen frommer Frauen und Männer, was Gehorsam und Rechtgläubigkeit anging, gerecht zu beurteilen und so die Schafe von den Böcken zu scheiden, zumal bei ihnen selbst die Einsicht in das Wesen des wahren Glaubens und die Notwendigkeit des Gehorsams sicher nicht so groß war wie in Klöstern, an Hohen Schulen und bei Inquisitoren. Überdies neigten die

---

37 Selge (wie Anm. 31), S. 217.

38 B. Bolton, Innocent III's Treatment of the Humiliati. In: Popular Belief and Practice (Studies in Church History 8). Cambridge 1977, S. 95-103.

Frommen dazu, über theologische Subtilitäten zu disputieren und ohne entsprechende Vorkenntnis die Heilige Schrift auszulegen, was nicht selten dazu führte, daß man gefährlichen Irrtümern zum Opfer fiel.<sup>39</sup> Es bildete sich ein Milieu aus, das nicht nur Abweichungen und Ungehorsam begünstigte, sondern auch Ketzer anzog, die durch die Kraft ihrer Argumente, häufig aber auch durch ihr vorbildliches Leben Gutwillige für sich gewannen und in die Irre führten. Die Furcht, die *religionum diversitas* könne die Kirche in große Verwirrung stürzen, veranlaßte daher schon das IV. Laterankonzil, nicht nur die Gründung neuer Orden, sondern auch einzelner *domus religiosae* zu verbieten, es sei denn, sie nähmen eine der approbierten Ordensregeln an, fügten sich also dem bestehenden Ordenswesen ein. Diese auf dem II. Konzil von Lyon erneuerte Vorschrift machte es denen, die andere als die üblichen Wege gehen wollten, nicht leicht. Wollten sie weder in die Ketzerei abwandern noch sich bestehenden Orden anschließen, bewegten sie sich auf einem schmalen Grat. Was nämlich bis dahin von Klerus und Episkopat noch als tolerabel angesehen wurde, erschien den Theologen und Inquisitoren angesichts der allenthalben sich ausbreitenden Ketzerei als gefährlicher Irrglaube und strafwürdiger Ungehorsam. Erst im Spätmittelalter fand man Rechtsformen und Argumente, die den Semireligiosen nicht nur Rechtssicherheit verschafften, sondern sie auch in dem Bewußtsein bestärkten, ein Leben zu führen, das an Verdienst keineswegs hinter dem der Ordensleute zurückzustehen brauche, ja für die Kirche von gleicher Bedeutung sei wie die *vita regularis*.



Die Intensivierung der Frauenfrömmigkeit und die wachsende Bedeutung der Frau in Ordenswesen und Häresie hängen eng zusammen mit ihrer im 12. und 13. Jh. in allen Lebensbereichen wachsenden Selbständigkeit, die einherging mit einer höheren Einschätzung, wie sie u. a. in der Zunahme der Marienverehrung und der Kultivierung des Minnedienstes ihren Ausdruck findet. Einige Historiker sehen darin ähnlich wie in der Aufwertung der Arbeit und der Armut das wichtigste Charakteristikum des Hochmittelalters. Sie reden, in wohl bewußter Übertreibung, von dem Durchbruch »starker matriarchalischer Unterströmungen«, die zu »Abkehr von sexueller Unterdrückung«, »Emanzipation von der kirchlichen Herrschaft«, »Gleichberechtigung« und verstärktem »sozialem Engagement« der Frau geführt hätten.<sup>40</sup> Um dies erklären zu können, werden viele Gründe angeführt. Man bezeichnet es als

---

39 Vgl. z. B. R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Berkeley 1972.

40 K. Bosl, *Armut, Arbeit, Emanzipation. Zu den Hintergründen der geistigen und literarischen Bewegung vom 11. bis zum 13. Jahrhundert*. In: *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Herbert Helbig zum 65. Geburtstag*, Köln 1976, S. 134-35.

Epiphänomen der gregorianischen Kirchenreform, als Folge zunehmender Verstärkung, als Konsequenz des Frauenüberschusses infolge der Kreuzzüge und der Verschärfung des Zölibates, glaubt Einflüsse von außen feststellen zu können oder sieht in dem ganzen Vorgang einen sich gesetzmäßig vollziehenden Schritt in die Richtung auf äußere und innere Emanzipation nicht nur der Frau, sondern des Menschen schlechthin. Solche Erklärungen lassen gelegentlich verkennen, daß Frauenfrömmigkeit, weibliches Ordensleben und Ketzerei im hohen Mittelalter nicht allein auf gesellschaftliche Prozesse, einen bestimmten ökonomischen Unterbau oder gar auf typisch weibliche, von Männern nur schwer nachvollziehbare Vorstellungen zurückgeführt werden können. Schon bei einer ersten Musterung wird deutlich, daß sich das geistliche Leben der Frau wie des Mannes in erster Linie an der Heiligen Schrift, genauer dem Neuen Testament, orientierte. Ihm öffneten sich beide Geschlechter auf eine neue Weise, indem sie seine Berichte wörtlich nahmen und der Radikalität seiner Ansprüche Genüge zu tun suchten. Wenn sich die Frauen gemeinsam mit den Männern um ein intensiveres geistliches Leben bemühten, bettelnd, ja sogar predigend durch die Lande zogen, ging es ihnen in erster Linie darum, den Spuren Christi und seiner Apostel zu folgen, die, umgeben von Jüngern und Jüngerinnen, durch Judäa und Galiläa gezogen waren. Wenn sich Frauen der Führung von Männern anvertrauten, Männer die Leitungsgewalt von Frauen anerkannten und beide Geschlechter gemeinsam lebten, dann fehlte auch dem nicht eine neutestamentliche Legitimation: Jesus selbst hatte Maria der Fürsorge des Johannes anvertraut und eine Gemeinde hinterlassen, die zunächst nichts anderes war als eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, die, um Maria geschart, den Heiligen Geist empfangen. Wenn schließlich Ordensleute, Theologen und Kanonisten bereit waren, die Frau aktiver als bisher am geistlichen Leben zu beteiligen, hat das seine Gründe nicht zuletzt in dem Rekurs auf die Bibel, genauer auf den Herrn, der sich der Ehebrüchigen und Prostituierten annahm, sich von Frauen die Füße salben ließ und sie zu den ersten Zeugen seiner Auferstehung machte.<sup>41</sup>

Dieses Vorbild wurde auch dort als normativ empfunden, wo man sich nicht mehr im Rahmen der Rechtgläubigkeit bewegte oder der Hierarchie den Gehorsam aufkündigte. Es galt für die Waldenser, die sich um der strikten Befolgung des Evangeliums willen von der Kirche getrennt hatten, traf aber auch für die Katharer zu. Obwohl ihre dualistische Weltauffassung sie eigentlich daran hinderte, der Frau als der besonderen Garantin für den Fortbestand der als Erscheinungsform des bösen Prinzips verstandenen Menschheit den gleichen Rang wie dem Manne zuzuerkennen, argumentierten auch sie mit dem

---

41 M. D. Chenu, Moines, clercs, laics au carrefour de la vie évangélique (XII<sup>e</sup> s.). In: »Revue d'histoire ecclésiastique« 49 (1954), S. 59-89. M. H. Vicaire, L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants. Paris 1966.

Neuen Testament, wenn sie Frauen in ihren Kreis aufnahmen und ihnen die Spendung der Sakramente gestatteten.<sup>42</sup>

Der Versuch, durch den Rekurs auf Evangelien und apostolische Urgemeinde zu einer Revision der Stellung der Frau in Kirche und Ordensleben zu kommen, führte im hohen Mittelalter nur zu geringen Veränderungen der bisherigen Verhältnisse. Man kann dafür allerlei Gründe anführen: die Tatsache der Geschlechtsverschiedenheit und die aus ihr resultierenden Verhaltensweisen, die auf einer faktischen oder auch nur beanspruchten Überlegenheit des Mannes beruhenden gesellschaftlichen Strukturen oder gar die soziologischen Gesetzmäßigkeiten beim Übergang von pneumatischen Bewegungen zu organisierten Institutionen. Für Kleriker und Ordensleute waren wie für die Partizipationsbereitschaft so auch für die Zurückhaltung gegenüber dem weiblichen Geschlecht weniger solche Überlegungen als vielmehr theologische Argumente von Bedeutung. Wenn sie sich bei deren Formulierung auf Patristik und Scholastik, auf Kirchenrecht und Tradition stützten, war das kein Zufall.<sup>43</sup>

Es war letzten Endes die Schrift selbst, die Anlaß zu jenen »Illogismen«, »Kontradiktionen« und »Inkonsequenzen« gab, die über Jahrhunderte das Verhältnis der Kirche zur Frau bestimmten.<sup>44</sup> Angesichts dieses Sachverhaltes ginge man fehl, wollte man in der hier angesprochenen Problematik lediglich ein auf das Hochmittelalter beschränktes Phänomen sehen. Die Frage nach der adäquaten Stellung der Frau in Kirche und Ordensleben hat schon die Spätantike und das Frühmittelalter bewegt, sie hat auch in der Neuzeit nicht an Dringlichkeit verloren. Wie wenig ihre Lösung eine sich durch historische Veränderungen von selbst erledigende Angelegenheit ist, zeigt ein Blick in die gegenwärtig an Zahl zunehmenden Publikationen über diese Variante der »Frauenfrage«: In so gut wie allen christlichen Religionsgemeinschaften diskutieren Theologen und Laien heute noch die Probleme, mit denen Heilige wie Elisabeth und Klara, aber auch viele andere unbekannt gebliebene Frauen innerhalb und außerhalb der Klöster, diesseits und jenseits der Grenze zwischen Orthodoxie und Ketzerei zu tun hatten.

---

42 Selge (wie Anm. 31). A. Borst, *Die Katharer* (Schriften der MGH 12). Stuttgart 1953.

43 Vgl. u. a.: R. Metz, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*. In: *La femme* (Recueils de la Société Jean Bodin 12). Brüssel 1962, II. S. 59-113. M. Th. d'Alverny, *Comment les théologiens et les philosophes voient la femme*. In: »Cahiers de civilisation médiévale« 20 (1977), S. 105-29.

44 Metz (wie Anm. 43), S. 112.