

ANNE CONRAD

DIE KÖLNER URSULAGESELLSCHAFT  
UND IHR „WELTGEISTLICHER STAND“ –  
EINE WEIBLICHE LEBENSFORM IM KATHOLIZISMUS  
DER FRÜHEN NEUZEIT

„Welche mehr der clerisey, als der münche und nonnen stand ähnlich leben“<sup>1</sup> – weniger den Mönchen und Nonnen also, als vielmehr dem Klerus ähnlich, so wird um 1645 der Stand der Frauen, die der Kölner Ursulagesellschaft angehörten, von einem Jesuiten beschrieben. Eine Formulierung, die aufhorchen läßt. Frauen und Kleriker, Weiblichkeit und Klerus – dies gilt in der katholischen Kirche gemeinhin als unüberwindbarer Gegensatz. War dies im 17. Jahrhundert anders? Gab es eine „klerikale“ Lebensform für Frauen? Und welche Konsequenzen hatte dies für das Selbstverständnis von Frauen im Katholizismus der frühen Neuzeit?

Die Norm, an der sich katholische Frauen im Zeitalter der Konfessionalisierung zu orientieren hatten, war „keusch, still und gehorsam“,<sup>2</sup> eine Norm, die von vielen, vor allem männlichen, Zeitgenossen formuliert wurde, eine Norm aber auch, die bis in die Gegenwart von Historikern als Deutungsmuster für Frauenleben jener Zeit übernommen worden ist. Je weiter jedoch die Forschungen der Frauen- und Geschlechtergeschichte vorangetrieben werden, um so deutlicher wird, wie wichtig es ist, zwischen Norm und Realität, zwischen Frauenbild(ern) und den vielfältigen Formen von Frauenleben zu unterscheiden.<sup>3</sup> Der „andere Blick“<sup>4</sup> auf die Geschichte hat die Ambivalenzen der weiblichen Realität offengelegt: die Normen und Zwänge einerseits,

<sup>1</sup> Histori und Jahrgeschichten der Ehrb. und Loblichen Gesellschaft S. Ursulae zu Collen (Historisches Archiv der Stadt Köln, Geistl. Abt. 222, fol. 1<sup>r</sup>-23<sup>r</sup>; im folgenden abgekürzt: Histori), fol. 18<sup>r</sup>. Grundlage der folgenden Darstellung sind Forschungen im Rahmen meiner Dissertation: *Anne Conrad, Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Religionsgeschichte, 142), S. 102-169.

<sup>2</sup> *Suzanne W. Hull, Chaste, Silent and Obedient*. English Books for Women. 1475-1640, San Marino 1982; *Sherrin Marshall, Introduction*, in: *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Private and Public Worlds*, hg. v. *ders.*, Bloomington, Indianapolis 1989, S. 2.

<sup>3</sup> Vgl. *Heide Wunder, „Er ist die Sonn’, sie ist der Mond.“ Frauen in der frühen Neuzeit*, München 1992; *Geschichte der Frauen*, Bd. 3: Frühe Neuzeit, hg. v. *A. Farge / N. Z. Davis*, Betreuung der dt. Ausg. v. *H. Wunder / R. Habermas*, Frankfurt am Main, New York 1994.

<sup>4</sup> *Claudia Opitz, Der „andere Blick“ der Frauen in die Geschichte. Überlegungen zu Analyse- und Darstellungsmethoden feministischer Geschichtsforschung*, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 7 (1984), Heft 11, S. 61-70.

die Chancen und (oft subversiven) Aufbrüche andererseits und nicht zuletzt auch – zwischen allen Extremen – den selbstbewußten und selbstverständlichen Anspruch der Frauen, an den gesellschaftlichen (politischen und religiösen) Entwicklungen ihrer Zeit teilzuhaben.

Während nicht nur das Frauenbild, sondern auch der faktische Anteil der Frauen an Reformation und protestantischer Konfessionenbildung inzwischen verstärkt zum Gegenstand der Forschung geworden ist,<sup>5</sup> ist die Rolle katholischer Frauen im Zeitalter der Konfessionalisierung bislang noch weit weniger im Blick.<sup>6</sup> Daß Frauen jedoch faktisch eine maßgebliche Rolle zukam, wird vor allem dort deutlich, wo es um die praktische Umsetzung all dessen ging, was mit Konfessionalisierung verbunden war. Sowohl im Fürsorge- und Hospitalwesen als auch im sich allmählich entwickelnden Schulwesen – zwei der wichtigsten Bereiche, in denen die Kirchen in der frühen Neuzeit ihren Einfluß geltend machten – spielten Frauen eine wesentliche Rolle.

Beispiele dafür sind die im 16. und 17. Jahrhundert neugegründeten katholischen Frauenvereinigungen, jene Gemeinschaften, von denen sich ein Teil zu kirchlich anerkannten (Lehr-)Orden entwickelten – am bekanntesten sind Ursulinen, Englische Fräulein, Visitantinnen, Welschnonnen –, die aber zum größeren Teil eine besondere Form des ordensähnlichen Religiosentums, des „Semireligiosentums“,<sup>7</sup> darstellten. Wesentlich für sie war der Praxisbezug, das Tun der „Werke der Barmherzigkeit“, verbunden mit einem dezidiert konfessionalistischen Impetus. Darüber hinaus scheinen sich mit der besonders für den nachtridentinischen Katholizismus charakteristischen Klerikalisierung für die Frauen der katholischen Reformbewegung auch im geistlichen

<sup>5</sup> Vgl. *Alice Zimmerli-Witschi*, *Frauen in der Reformationszeit*, Zürich 1981; *Joyce Irwin*, *Society and Sexes*, in: *Reformation Europe. A Guide to Research*, hg. v. *S. Ozment*, St. Louis 1982; *Merry E. Wiesner*, *Nuns, Wives, and Mothers. Women and the Reformation in Germany*, in: *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*, a.a.O., S. 8–28; *Angelika Nowicki-Pastuschka*, *Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten Augsburg und Nürnberg zwischen 1517 und 1537*, Pfaffenweiler 1990; *Silke Halbach*, *Argula von Grumbach als Verfasserin reformatorischer Flugschriften*, Frankfurt am Main 1992 (= *Europäische Hochschulschriften*, 468); *Siegrid Westphal*, *Frau und lutherische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg, 1542–1614*, Frankfurt am Main 1994 (= *Europäische Hochschulschriften*, 594).

<sup>6</sup> Bibliographische Angaben bei: *Kathryn Norberg*, *The Counter-Reformation and Women. Religious and Lay*, in: *Catholicism in Early Modern History*, hg. v. *J. W. O'Malley*, St. Louis 1988 (= *Reformation Guides to Research*, 2), S. 133–146. Außerdem für Frankreich: *Elisabeth Rapley*, *The Dévotes. Women and Church in Seventeenth Century France*, Montreal u. a. 1990; sowie die Beiträge in: *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*, a.a.O.

<sup>7</sup> Für das Mittelalter: *Kaspar Elm*, *Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Ausstellung zum 750. Todestag der hl. Elisabeth*, hg. v. der Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981, S. 7–28.

Bereich neue Möglichkeiten eröffnet zu haben. Es bildete sich ein „mittlerer“ Stand heraus, dessen Angehörige sich als Geistliche „zwischen Kloster und Welt“, vergleichbar den männlichen Klerikern, verstanden.

### *Die Entwicklung einer neuen Ordensform*

Frauen wie Männer suchten nach einer neuen religiösen Lebensform. Nicht mehr die Betonung der *Vita contemplativa* und der Rückzug ins Kloster waren das Ziel, sondern die religiöse und missionarische Hinwendung zur „Welt“, die *Vita activa* und das Apostolat. Dem entsprach eine neue Ordensform, die weder durch strenge Klausurvorschriften noch durch die *Stabilitas loci*, also die enge lokale Bindung an eine bestimmte Gemeinschaft, noch durch den Formalismus regelmäßiger Gebetsverpflichtungen und eines ritualisierten Tagesablaufs beeinträchtigt war. Im Vordergrund stand vielmehr die Konzentration auf den sozialkaritativen, seelsorgerischen und schulischen Bereich. Das bekannteste und einflußreichste (männliche) Beispiel für die neuen Orden sind die Jesuiten. Die gleiche Tendenz findet sich auch bei Theatinern, Barnabiten und Oratorianer sowie bei den Reformzweigen älterer Orden wie den Kapuzinern und den Unbeschuhten Karmeliten.<sup>8</sup>

Im Unterschied zu den traditionellen Orden hatten die neugegründeten Männerorden keinen weiblichen Zweig, lehnten diesen sogar ausdrücklich ab. Die Gründe dafür sind vielschichtig: Zum einen stand die stark klerikale Ausrichtung der Orden, deren Mitglieder meist zugleich Priester waren, einer einfachen Übertragung der Lebensform auf Frauen entgegen. Dazu kam die für die frühe Neuzeit charakteristische Tendenz eines wachsenden „Puritanismus“.<sup>9</sup> Und nicht zuletzt boten sich Frauen andere Möglichkeiten in der parallelen Entstehung reiner Frauenvereinigungen. Daß die Ablehnung eines weiblichen Zweigs jedoch keineswegs unumstritten war, zeigt das Beispiel der Jesuiten, die erst nach langwierigen Auseinandersetzungen durchsetzen konnten, daß sich ihnen keine Frauen anschlossen.<sup>10</sup>

Von den unabhängig von und parallel zu den neuen Männerorden entstandenen weiblichen Vereinigungen wurden vor allem jene Gemeinschaften bekannt, die mit der Zeit als eigentliche Orden aner-

<sup>8</sup> Vgl. *John Patrick Donnelly*, *Religious Orders of Men, Especially the Society of Jesus*, in: *Catholicism in Early Modern History*, a.a.O., S. 147–162.

<sup>9</sup> *Wolfgang Reinhard*, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977), S. 226–252, hier: S. 236; grundlegend *Michel Foucault*, *Sexualität und Wahrheit*, 3 Bde., Frankfurt am Main 1977 und 1986.

<sup>10</sup> Zu dem ambivalenten Verhältnis des Ignatius zu Frauen und zur Frauenseelsorge vgl. *Hugo Rahner*, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Freiburg i. Br. 1956. Ähnliche Auseinandersetzungen gab es bei Theatinern und Barnabiten.

kannt wurden und die – meist als Lehrorden – bis in die Gegenwart Bestand haben. Dazu gehören an erster Stelle die Ursulinen, die 1535, also fast zeitgleich mit den Jesuiten, aber völlig unabhängig von ihnen, im Kontext der stark laikal geprägten italienischen Reformbewegung von Angela Merici (1470/74–1540) gegründet wurden.<sup>11</sup> Sie breiteten sich vor allem nach Trient sehr schnell aus und entwickelten sich zum bedeutendsten katholischen Frauenorden der frühen Neuzeit. Ursprünglich eine rein religiös-spirituell orientierte Vereinigung von Frauen, die ohne *Vita communis* allein oder in ihren Familien lebten, entwickelten sie sich seit Mitte des 16. Jahrhunderts zu einer als Orden organisierten Gemeinschaft, deren Mitglieder sich vor allem dem Katechismusunterricht, später dem Schulunterricht überhaupt, widmeten.

Im gleichen Bereich engagiert wie die Ursulinen waren die auf das Jahr 1571 zurückgehenden Katharinerinnen Regina Protmanns (1552–1613), die von Alix Le Clerc (1576–1622) und Pierre Fourier (1565–1640) 1598 gegründete „Congrégation de Notre-Dame“, im deutschsprachigen Raum als Welschnonnen oder Notre-Dame-Schwestern bekannt, und die von Mary Ward (1585–1645) 1611 gegründeten Englischen Fräulein.<sup>12</sup> Allen gemeinsam war die Ausrichtung auf das Apostolat als Grund und Ziel ihrer Gemeinschaft, verstanden als Seelsorge in all jenen Bereichen, die für die katholische Reform im konfessionellen Zeitalter wichtig waren: Glaubensverkündigung, Engagement im sozialfürsorglichen Bereich (ursprünglich besonders in den Hospitälern), Mission und Katechese.

Den Angelpunkt bildete dabei die christliche Unterweisung, die „Christenlehre“. Die neuen Frauenvereinigungen widmeten sich dabei besonders der religiösen Unterweisung von Frauen und Mädchen, die als Mütter und Hausfrauen wichtige Multiplikatoren des religiösen Bekenntnisses waren. Aus der regelmäßigen Katechese entwickelten sich Schulen, in denen die Grundlehren des christlichen Glaubens, verbunden mit einer Elementarbildung, zum Teil auch mit einer höheren Mädchenbildung, vermittelt wurden, meist sogar mit dem Hinweis, daß in diesen Schulen Mädchen „das gleiche“ gelehrt werden sollte, wie Jungen es bei den Jesuiten lernten.<sup>13</sup> Grundvoraussetzung für diese apostolische Tätigkeit war wie bei den entsprechenden Männervereini-

<sup>11</sup> Zur Geschichte der Ursulinen: *Anne Conrad*, *Mit Klugheit, Mut und Zuversicht. Angela Merici und die Ursulinen*, Mainz 1994.

<sup>12</sup> Vgl. *Conrad*, *Zwischen Kloster und Welt*, S. 75–101; dort auch ausführliche Literaturangaben. Zu Mary Ward außerdem: *Henriette Peters*, *Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut*, Innsbruck, Wien 1991.

<sup>13</sup> Vgl. *Anne Conrad*, „Katechismusjungfrauen“ und „Scholastikerinnen“. Katholische Mädchenbildung in der Frühen Neuzeit, in: *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, hg. v. *H. Wunder / C. Vanja*, Frankfurt/M. 1991, S. 154–179.

gungen der Bruch mit der traditionellen Ordensform: Die neuen Frauengemeinschaften lehnten, sofern sie überhaupt ein gemeinsames Leben führten, die Klausur, ein monastisch-kontemplatives Leben hinter Klostermauern, ausdrücklich ab und erhoben den Anspruch, „in der Welt“ als religiöse Gemeinschaft tätig zu sein. Vorbild dafür waren, vor allem seit Ende des 16. Jahrhunderts, die Jesuiten. Die Orientierung an ihnen spiegelt sich in der konkreten Tätigkeit der Frauen ebenso wie in ihren Regeln und Konstitutionen. Folgerichtig wurden die Frauen von ihren Zeitgenossen als weibliche Entsprechung zu den Jesuiten gesehen und als „Jesuitinnen“ bezeichnet.<sup>14</sup>

Das jesuitische Selbstverständnis der Frauen kollidierte allerdings mit den Vorschriften des Konzils von Trient. Religiöse Frauenvereinigungen waren demnach zur Klausur verpflichtet und außerdem jurisdiktionell dem Ortsbischof unterstellt. Eine strenge Klausur schien jedoch mit den seelsorgerischen Aufgaben der Frauen nicht vereinbar. Die Unterordnung unter den Diözesanbischof war vor allem für jene Gemeinschaften ein Problem, die wie die Jesuiten eine zentralistische Organisation anstrebten mit einer Generaloberin an der Spitze und alleiniger Unterstellung unter den Papst. Die Englischen Fräulein, die in diesen Punkten am kompromißlosesten waren, wurden 1631 verboten. Andere Frauenvereinigungen paßten sich formell an, versuchten aber trotzdem, ihre Schulen aufrechtzuerhalten und Aufgaben in der Seelsorge zu übernehmen. Meist bewegten sie sich dabei in einer kirchenrechtlichen Grauzone. Dies gilt auch für die zahlreichen semireligiösen jesuitischen Frauenvereinigungen.

Vor diesem Hintergrund möchte ich im folgenden ausführlicher auf eine jener wenig bekannten Vereinigungen eingehen. Ihre Mitglieder rechneten sich selbst dem „dritten“, „mittleren“, „weltgeistlichen“ Stand zu und verstanden sich faktisch als weibliche Geistliche – ein Phänomen, dem bislang kaum Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, das mir aber für die Umbruchzeit des 16./17. Jahrhunderts charakteristisch zu sein scheint und das die Möglichkeiten und Grenzen von

<sup>14</sup> Die Jesuiten selbst hatten dabei ein äußerst zwiespältiges Verhältnis zu Frauen bzw. religiösen Frauengemeinschaften. Einerseits hatte bereits Ignatius von Loyola ausdrücklich einen weiblichen Ordenszweig abgelehnt und versucht, auch die seelsorgliche Betreuung von Frauen durch die Gesellschaft Jesu möglichst einzuschränken. Distanz gegenüber Frauen wurde den Jesuiten durch ihre Oberen daher immer wieder eingeschärft. Andererseits gab es meist gute Kontakte und eine intensive Zusammenarbeit der Jesuiten vor Ort mit Frauen oder auch jesuitischen Frauengemeinschaften. Vgl. auch *Anne Conrad*, Ursulinen und Jesuiten. Formen der Symbiose von weiblichem und männlichem Religiosentum in der frühen Neuzeit, in: *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter*, hg. v. *K. Elm / M. Patrisse*, Berlin 1992 (= *Berliner Historische Studien*, 18; *Ordensstudien*, 8), S. 213–238.

Frauen im Kontext der katholischen Konfessionalisierung besonders im Hinblick auf das Verhältnis Klerus/Laien deutlich macht.

### *Jesuitisches Semireligiosentum – Devotessen und Jesuitinnen*

Semireligiöse Vereinigungen – Bruderschaften, Sodalitäten, Gesellschaften zur gegenseitigen sozialen und religiös-geistlichen Unterstützung – sind seit dem Mittelalter wichtiger Bestandteil des religiösen Lebens.<sup>15</sup> Im Katholizismus der frühen Neuzeit, besonders unter dem Einfluß der nachtridentinischen Reformbewegung erhielten sie einen neuen Impuls: Neben den üblichen Frömmigkeitsübungen gewannen Seelsorge und religiöse Unterweisung, das Apostolat „in der Welt“, immer mehr an Bedeutung.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bildete sich auch ein spezifisch jesuitisches Semireligiosentum heraus. Der Ursprung lag bei den Marianischen Kongregationen, ursprünglich der Zusammenschluß von Schülern und Studenten an den Jesuitenkollegien.<sup>16</sup> 1587 wurde die Erlaubnis, unter der Leitung der Jesuiten solche Kongregationen zu errichten, allgemein auf Gemeinschaften „frommer Christgläubiger“ – also nicht nur Schüler und Studenten, sondern Laien überhaupt – ausgedehnt.<sup>17</sup> Frauen waren von diesen jesuitischen Kongregationen ausdrücklich ausgeschlossen,<sup>18</sup> und das Verbot, Frauen in die Sodalitäten aufzunehmen, wurde von den Ordensoberen immer wieder eingeschärft. Gleichzeitig gibt es jedoch zahlreiche Beispiele für die Gründung jesuitischer Frauensodalitäten – meist mit Unterstützung der Jesuiten vor Ort.<sup>19</sup> Von den Zeitgenossen wurden diese Frauen als

<sup>15</sup> Vgl. *Gabriel Le Bras*, *Etudes de sociologie religieuse*, 2 Bde., Paris 1955/56; *Ludwig Remling*, Bruderschaften als Forschungsgegenstand, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, N. F. 3 (1980), S. 89–112; *Gerhard Krause / Robert Stupperich*, Bruderschaften / Schwesterschaften / Kommunitäten (Alte Kirche – 19. Jahrhundert), in: *Theologische Realenzyklopädie*, hg. v. G. Krause / G. Müller, Bd. 7., Berlin–New York 1981, S. 195–207; *Bernhard Schneider*, Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit; in: *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, hg. v. H. Molitor / H. Smolinsky, Münster 1994 (= *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung*, 54), S. 65–87.

<sup>16</sup> 1563 erstmals in Rom gegründet, 1584 von Gregor XIII. kanonisch errichtet. Vgl. *Louis Châtellier*, *L'Europe des dévots*, Paris 1987.

<sup>17</sup> Ein Beispiel ist die nach dem Vorbild der Marianischen Kongregation 1608 in Köln gegründete „Bürgersodalität“ unter dem Patronat der Heiligen Drei Könige. Vgl. *A. Müller*, *Die Kölner Bürger-Sodalität 1608–1908*, Paderborn 1909; *Hansgeorg Molitor*, Mehr mit den Augen als mit den Ohren glauben. Frühneuzeitliche Volksfrömmigkeit in Köln und Jülich-Berg, in: *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, a.a.O., S. 89–105.

<sup>18</sup> Erst 1751, also fast 200 Jahre später, wurde es auch Frauen erlaubt, Mitglied in einer Marianischen Kongregation zu werden.

<sup>19</sup> Vgl. die zahlreichen Beispiele bei *Bernhard Duhr*, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1907–1921. Es spricht einiges für die Vermutung (eine breit angelegte Untersuchung dazu fehlt), daß überall dort, wo es

„Virgines devotae“, „Devotessen“, „Jesuitessen“ oder „Jesuitinnen“ bezeichnet.

Ein Beispiel für eine solche semireligiöse jesuitische Frauenvereinigung ist die von der Witwe Ida Schnabels, geborene Dulmans,<sup>20</sup> und neun weiteren Frauen 1606 in Köln an der Kirche Sankt Ursula gegründete „Gesellschaft der heiligen Ursula“, die „Sodalitas Sanctae Ursulae“ oder „Ursulasodalität“.<sup>21</sup> Von den in Italien gegründeten Ursulinen war diese Ursulagesellschaft unmittelbar nicht beeinflusst, aber auch nicht von den verschiedenen Ursulabruderschaften, die in Köln, dem Zentrum der Ursulaverehrung,<sup>22</sup> eine lange Tradition hatten.<sup>23</sup> Die von Ida Schnabels gegründete Gesellschaft setzte sich deutlich von diesen spätmittelalterlichen Gründungen ab. Sie war verwurzelt im Milieu der „disputier- und reformierfreudigen“ Jesuitinnen, von denen

Jesuitenkollegien gab, auch Frauen in jesuitische Männerkongregationen aufgenommen wurden (oft als „Wohltäterinnen“, die die Jesuiten auch finanziell unterstützten) oder selbst ähnliche Vereinigungen gründeten.

<sup>20</sup> Ihre Lebensdaten sind nicht bekannt. Nach einem Bericht des Nuntius Martino Alfieri (vgl. unten) hatte sie früher in Aachen gelebt und war 1602 auf der Flucht vor der Pest nach Köln gekommen. In den Kölner Bürgerbüchern werden unter dem Datum vom 8. Mai 1645 zwei Frauen namens Ida Snaßelß und Gertrud Dulmans als Neubürgerinnen mit der Qualifikation „zum Schrein“ (d. h. die Bürgerschaft wurde aufgrund eines in Köln erworbenen Grundstücks verliehen) verzeichnet; vgl.: Kölner Neubürger 1356–1798, bearb. 1356–1577 von H. Stehkämper, 1578–1798 unter Benutzung umfangreicher Vorarbeiten von H. Kirchner / B. Diemer durch G. Müller, Teil 2, Köln 1975 (= Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, 62), S. 52, Nr. 118 und 119.

<sup>21</sup> Ausführlich zu Quellen und Literatur zur Ursulagesellschaft vgl. Conrad, Zwischen Kloster und Welt, S. 109–113. Überliefert sind insbesondere Aufzeichnungen eines (oder mehrerer) Jesuiten über die Geschichte der Ursulagesellschaft bis Mitte der 1640er Jahre: neben den bereits zitierten Histori die lateinische Informatio sive Historia Sodalitatis Ursulanae (Historisches Archiv der Stadt Köln, Geistl. Abt. 222, fol. 24r–40v; im folgenden abgekürzt: Informatio) sowie eine handschriftliche Sammlung der wichtigsten Dokumente der Gesellschaft mit dem Titel: Die Copey, oder Abschrift deren Reglen, Gesätz, Bräuch, und Gewohnheiten, Welche in der, von den Gott verlobten Jungfrauen, und Witwen, zu Cölln angefangne, von Sanct Ursula, und ihre mitgenossen, Ermennte Sodalitet, oder Gesellschaft, angeordnet seyn, und gehalten werden (Historisches Archiv des Erzbistums Köln, Köln PfA Ursula A II, 10; im folgenden abgekürzt: Kopienbuch).

<sup>22</sup> In Köln hatten gemäß der Legende die heilige Ursula und ihre elftausend Jungfrauen das Martyrium erlitten. Zur Ursulaverehrung: Frank Günter Zehnder, Sankt Ursula. Legende, Verehrung, Bilderwelt, Köln 1985.

<sup>23</sup> Vgl. Paul Heusgen, Ursulabruderschaften in Köln, in: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 20 (1936), S. 164–175; André Schnyder, Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts, Bern, Stuttgart 1986 (= Sprache und Dichtung, N. F., 34). Schnyder unterscheidet aus Unkenntnis bzw. in Fehldeutung der Quellen die Ursulasodalität von den Jesuitinnen und ordnet sie falsch ein (a.a.O., S. 45, Anm. 48); kritisch dazu schon Anton Arens, Friedrich Spee und die „Jesuitinnen“ von Köln. Zur Entstehungsgeschichte des „Gülden Tugend-Buches“, in: Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst, hg. v. K. Hillenbrand / M. Kehl, Würzburg 1990, S. 405–436, hier: S. 415.

schon Hermann Weinsberg in seiner Familienchronik um 1578 berichtet. Dort heißt es: „Elisabeth Horns, meines Bruders Frau, und die Jungfern von Delft, welche aus Holland nach Köln geflüchtet waren und bei mir sich eingemietet hatten, waren gut jesuitisch, lagen morgens früh in der Kirche, besuchten viel die Predigten, lasen viel, hatten stets über Tisch zu disputieren und zu reformieren.“<sup>24</sup> Gerade durch diese „gut jesuitsche“ Ausrichtung erhielt die Ursulasodalität, die sich selbst als „andächtige Gesellschaft und geistliche Schwesterschaft“<sup>25</sup> bezeichnete, eine neue Qualität.

Eine formelle Anerkennung der Ursulasodalität als „Confraternitas“ – der Begriff „Bruderschaft“ wurde auch auf weibliche Gemeinschaften angewendet – erfolgte 1611 durch einen päpstlichen Ablassbrief und 1612 durch die Approbation seitens des Kölner Generalvikars Otto Gereon.<sup>26</sup> In dem Ablassbrief hieß es über die Zielsetzung der Gemeinschaft, ihre Mitglieder widmeten sich „den Werken der Frömmigkeit und der Nächstenliebe“ und lehrten „Unwissende die Gebote Gottes und was zum Heil gehört“.<sup>27</sup> Konkret bedeutete dies, daß die Frauen in Zusammenarbeit mit den Jesuiten Katechismusunterricht für Kinder erteilten und in der Frauenseelsorge tätig waren.

Die Regel der Gesellschaft, die mit dem Schreiben des Generalvikars approbiert wurde, enthielt in elf Punkten – entsprechend der für die Ursulaverehrung symbolischen Zahl elf – die religiösen Pflichten der Mitglieder sowie Vorschriften über ihre regelmäßigen Zusammenkünfte, die gegenseitige Unterstützung und ihre praktische Tätigkeit.<sup>28</sup> Das Jesuitische kommt bereits darin zum Ausdruck, daß als besondere Frömmigkeitsübungen die Austeilung der „Monatspatrone“ genannt wird, ein auf Francisco Borgia zurückgehender Brauch, der in allen jesuitischen Vereinigungen üblich war.<sup>29</sup> Bemerkenswert ist, daß in der Approbationsurkunde des Generalvikars betont wird, daß dies in der

<sup>24</sup> Weinsberg, Gedenkbuch, III, fol. 66; zit. nach *Ludwig Ennen*, Geschichte der Stadt Köln, Bd. 5, Düsseldorf 1880, S. 430. Vgl. auch *Gérald Chaix*, De la piété à la dévotion. Le conseiller de Cologne Hermann Weinsberg entre mère et bellesœur (1518-1597), in: *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, hg. v. *J. Delumeau*, Paris 1992, S. 157-172.

<sup>25</sup> Vgl. Kopienbuch, S. 7.

<sup>26</sup> Beide Dokumente sind in lateinischer Abschrift und deutscher Übersetzung im Kopienbuch enthalten.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 18f: „cuius [= confraternitatis] Consorores quamplurima pietatis, et charitatis opera exercere consueverant, . . . ignorantes praecepta Dei, et qua ad salutem sunt docuerint.“

<sup>28</sup> Ausführlich dazu: *Conrad*, Zwischen Kloster und Welt, S. 115-117.

<sup>29</sup> Bei der monatlichen Versammlung erhielt jedes Mitglied einen Zettel mit Name und Bild eines Heiligen des Monats sowie einer bestimmten „Tugend“ oder „Intention“, die in diesem Monat besonders geübt bzw. für die gebetet werden sollte. Außerdem war bei der Ursulasodalität der Name einer Mitschwester verzeichnet, derer man im Gebet gedenken sollte.

Ursulagesellschaft genauso vonstatten gehen sollte wie in den Marianischen Kongregationen der Jesuiten.<sup>30</sup> Die Analogie zur männlichen und den Frauen nicht offenstehenden Marianischen Kongregation erschien ihm also keineswegs verdächtig.

Als ihre vorrangige Aufgabe sahen die Frauen der Ursulagesellschaft die „Kinderlehr in den Catechismus“.<sup>31</sup> Sie lagen damit im Trend der Zeit: 1610 hatte Papst Paul V. in einer Bulle allen, die sich der Katechese und Christenlehre widmeten, Ablass verliehen. Unter Berufung darauf wurde auch von den Kölner Diözesansynoden 1612 und 1627 die Notwendigkeit der Katechese betont.<sup>32</sup> Die Jesuiten sowie die unter ihrem Einfluß gegründete Sodalitäten, angefangen bei den Marianischen Kongregationen über die verschiedenen Bürgersodalitäten bis hin zur Ursulasodalität in Köln, sahen denn auch in der Christenlehre eine ihrer wichtigsten Aufgaben.

Insgesamt ist diese erste Regel der Gesellschaft wenig aufsehenerregend. Sie zeigt die Ursulasodalität als typisch jesuitische weibliche „Bruderschaft“. Seit 1614 wurden jedoch von den Frauen Veränderungen und Erweiterungen vorgenommen, die zu einer neuen Regel führten, deren Endfassung 1640 vorlag.<sup>33</sup> Diese „Regulae Schnabelianae“<sup>34</sup> weisen eine eigenartige Parallelität zum jesuitischen Selbstverständnis auf, und zwar sowohl zu den Marianischen Kongregationen als auch zur Gesellschaft Jesu selbst.<sup>35</sup> Im Zusammenhang mit diesen neuen Regeln kam es innerhalb der Gesellschaft, vor allem aber in der kirchlichen Öffentlichkeit, mit Jesuiten und Generalvikar, zu heftigen Auseinandersetzungen, die 1646 mit der Amtsenthebung Ida Schnabels' und der anderen Leiterinnen der Gesellschaft und der Aufkötroyierung einer bischöflich anerkannten „reformierten Regel“ nur ein vorläufiges

<sup>30</sup> Kopienbuch, S. 10: „ad exemplum Sodalitatis B. Mariae Virginis“.

<sup>31</sup> Histori, fol. 4<sup>r</sup>. Vgl. auch Kopienbuch, S. 11: „et puerorum institutioni quantum cuilibet pro qualitate sui status, et conditionis vacare poterit, undequaque adesse, eandemque promovere“.

<sup>32</sup> Vgl. *Concilia Germaniae*, hg. v. J. F. Schannat u. a., neuhg. v. A. Neissen, Bd. 9, Köln 1771, S. 172–175 und 406–412. Zur Durchführung der Christenlehre in Kurköln vgl. Thomas Paul Becker, *Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583–1761*, Bonn 1989 (= Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn, 43), S. 192–196.

<sup>33</sup> Bis 1631 entstanden eine zweite und dritte Fassung, 1640 dann die vierte, nochmals überarbeitete und wesentlich ergänzte Version; vgl. *Informatio*, fol. 28<sup>r</sup>–32<sup>r</sup>. Die Regel von 1640 ist im Kopienbuch wiedergegeben.

<sup>34</sup> So die Bezeichnung in der *Informatio* für die erste Überarbeitung von 1614. Sie bringt zum Ausdruck, daß tatsächlich in erster Linie Ida Schnabels (und nicht ein männlicher Seelsorger oder Berater) für die Neufassungen verantwortlich war.

<sup>35</sup> Mit dieser Weiterentwicklung einher ging eine stetige Vergrößerung der Gesellschaft, 1614: 50 Mitglieder, 1615: 102, dann wurden weniger Mitglieder pro Jahr aufgenommen, jedoch immerhin soviel, daß die Gesellschaft in den 1640er Jahren um die 200 Mitglieder umfaßte.

Ende fanden. Innerhalb der Gesellschaft wie auch unter den Jesuiten kam es zu Parteibildungen, deren Auswirkungen noch im 18. Jahrhundert spürbar waren. Anstoß erregte zum einen das geistlich-„klerikale“ Selbstverständnis der Frauen, mehr aber noch die wachsende Autorität der Oberin Ida Schnabels, die für sich das Recht beanspruchte, ohne Einflußnahme von außen, unabhängig von Jesuiten und Bischof, die Ursulasodalität zu leiten.

*„In der welt nit weltlich leben“ – das geistliche Selbstverständnis*

Vorbild für das von der Ursulasodalität angestrebte geistliche Leben waren die Jesuiten. Gemäß der Regel von 1640 sahen sich die Frauen – ganz wie eigentliche Religiöse – als „Gespons Christi“, als „Braut Christi“ also, im „Stand der Vollkommenheit“. Im Unterschied zu Klosterfrauen wollten sie sich jedoch nicht von der Welt zurückziehen und auch kein gemeinsames Leben führen. Ihr Ziel war es vielmehr: „in der Welt nit weltlich zu leben.“<sup>36</sup> Voraussetzung für die Aufnahme in die Gesellschaft waren „der feste Entschluß“ zur Keuschheit sowie, um eine äußerliche „Gleichförmigkeit“ zu erlangen, das Tragen einer dunklen, einfachen Kleidung, die zwar nicht als Ordenskleid, aber als „geistliche“ Kleidung – ähnlich dem Gewand des Priesters – verstanden wurde.<sup>37</sup>

Der geistliche Stand selbst wurde originell interpretiert: Sowohl aus den Satzungen der Marianischen Kongregationen als auch aus den Jesuitensatzungen wurden Teile übernommen, so daß der Charakter einer semireligiösen Vereinigung, wie es die Marianischen Kongregationen waren, einerseits erhalten blieb, andererseits durch die enge Orientierung an der Gesellschaft Jesu eine große Ähnlichkeit zum (Regular-)Klerus erreicht wurde. *Nicht* angestrebt wurde – im Unterschied zu Ursulinen, Englischen Fräulein, Katharinerinnen und den anderen Lehrorden – der Status von eigentlichen Religiösen. So gab es weder die Verpflichtung zu einem gemeinsamen Leben noch ein Armuts- oder Gehorsamsgelübde.

In Anlehnung an die Jesuiten wurden verschiedene Stufen der Zugehörigkeit zur Gesellschaft unterschieden: Zunächst eine einfache Zugehörigkeit ohne Gelübde; Voraussetzung dazu war ein Aufnahmegebet, das fast wörtlich der in den Marianischen Kongregationen gebräuchlichen Weiheformel nachgebildet war.<sup>38</sup> Nach einer gewissen Zeit wurde dann normalerweise das Gelübde der ewigen Keuschheit abge-

<sup>36</sup> Kopienbuch, S. 60.

<sup>37</sup> Gerade an der Frage nach der Änderung der Kleidung eskalierte der Streit. Vgl. *Conrad*, Zwischen Kloster und Welt, S. 121–123.

<sup>38</sup> Vgl. Kopienbuch, 71f. Zur in der Marianischen Kongregation üblichen Formel vgl. *J. B. Kettenmeyer*, Die Anfänge der Marianischen Sodalität in Köln, 1576–1586, Münster 1928 (= *Kath. Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, 2), S. 8.

legt. Für „Bruderschaften“ war dies absolut unüblich. Allenfalls wurde in weiblichen semireligiösen Gemeinschaften für eine gewisse Zeit ein Keuschheitsgelübde abgelegt. Die Gelübdeformel der Ursulagesellschaft entsprach dabei wörtlich dem Gelübde, das die jesuitischen Scholastiker ablegten; weggelassen wurde lediglich die Verpflichtung zu Armut und Gehorsam.

Wichtigste Aufgabe der Mitglieder der Ursulasodalität war die „Kinderlehr“, also der Katechismusunterricht, und zwar ausdrücklich in Zusammenarbeit mit den Jesuiten und nicht mit Geistlichen anderer Orden. Gemäß der Regel „soll die Christliche Lehr, daß ist die Underweisung der kinder, und Jugendt, so von der Societet Jesu in Sanct Ursulen kirche, oder sunst anders wo gehalten wurd, auch dieser Ursulanscher Geselschafft sonderlich, als ein löblicher, und der Cöllnischer Gemeindt sehr nutzliches, ia notwendiges ding, anbefohlen sein: also daß sich alle, und iede, so viel muglich, understehen, daßelbig werck zur ehren Gottes, unnd der Seelen heil angestellt, ohn verdros, mit Christlicher Lieb, unnd einfalt, zu befondern, unnd auff sulche weiß den seelen eyfer ihrem Standt gemäß erzeigen.“<sup>39</sup>

Einzelheiten über die Organisation dieses Unterrichts geben die *Litterae annuae* der Kölner Jesuiten.<sup>40</sup> Die Jesuiten hatten in mehreren Pfarrkirchen Kölns eine am Sonntagnachmittag stattfindende regelmäßige Katechese eingeführt, in der nach einer bestimmten Methode,<sup>41</sup> meist im Wechsel von Frage und Antwort, die elementaren Glaubensinhalte, die wichtigsten Gebete, die Zehn Gebote, Kenntnisse über die Sakramente sowie Erzählungen aus der Bibel oder über Heilige nahegebracht werden sollten. Zur Motivation der Kinder sollten Prämien beitragen, aber auch eine möglichst interessante Gestaltung des Unterrichts durch Lieder und dem Jesuitentheater vergleichbare Katechismusspiele.<sup>42</sup> Aus der Kirchenkatechese entwickelten sich schon recht bald Schulen, in denen über die katechetischen Inhalte hinaus auch die „weltlichen“ Elementarfächer – Lesen, Schreiben, Rechnen, Handarbeit – unterrichtet wurden. Für Mädchen bildeten diese Schulen ein Pendant zum Jesuitengymnasium, wenn auch meist wohl auf geringe-

<sup>39</sup> Kopienbuch, S. 78f.

<sup>40</sup> Vgl. *Andreas Schüller*, Die Volkskatechese der Jesuiten in der Stadt Köln (1586–1773), in: *Niederrheinische Annalen* 114 (1929), S. 34–86.

<sup>41</sup> Vgl. *Herbert Vossebrecher*, Die Bildungs- und Erziehungsmethoden der deutschen Jesuiten in Katechese und Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, in: *Beiträge zur Didaktik und Erziehungswissenschaft*, hg. v. *J. Tymister*, Paderborn 1971, S. 181–188.

<sup>42</sup> Vgl. *Theodor G. M. van Oorschot*, Die Kölner Katechismusspiele. Eine literarische Sonderform aus der Zeit der Gegenreformation, in: *Gegenreformation und Literatur. Beiträge zur interdisziplinären Erforschung der katholischen Reformbewegung*, hg. v. *J.-M. Valentin*, Amsterdam 1979 (= Beihefte zum *Daphnis*, 3), S. 217–243.

rem Niveau.<sup>43</sup> In den *Litterae annuae* ist mehrfach von der Gründung solcher Mädchenschulen, die „frommen Jungfrauen“ anvertraut wurden, die Rede.

In der Regel Ida Schnabels' wird im Zusammenhang mit der „Kinderlehr“ auch betont, daß dabei niemand ohne Erlaubnis der Oberin mit anderen Geistlichen als den Jesuiten zusammenarbeiten dürfe.<sup>44</sup> Über einen solchen Konflikt mit „anderen Geistlichen“ um den Katechismusunterricht, nämlich mit den Franziskanern um die Katechese am Dom, berichten die *Litterae annuae* der Kölner Jesuiten für das Jahr 1641.<sup>45</sup>

Die Priorität, die der Unterricht gegenüber anderen geistlichen Verpflichtungen für die Ursulagesellschaft mit der Zeit gewann, ist auch im Kopienbuch dokumentiert. Gemäß der Regel sollten die Frauen „nach altem brauch, im weissen habit, oder Todtemkleidt“<sup>46</sup> an der Kölner Gottesdracht teilnehmen, einer theophorischen Prozession, die am Freitag nach dem Weißen Sonntag stattfand. Seit den 1620er Jahren ging die Ursulagesellschaft als geschlossene Gruppe im „Totenkleid“ mit, das heißt in einem linnenen Kleid mit nackten Füßen und verhülltem Gesicht.<sup>47</sup> Mit dem Ausbau des Katechismusunterrichts wurde es jedoch wichtiger, auch die Teilnahme der Schülerinnen und Schüler zu organisieren. Die Frauen der Ursulasodalität hatten nun die Aufgabe, als Lehrerinnen ihre „Katechismusklassen“ in der Prozession zu begleiten. Dies wurde ausdrücklich als wichtiger angesehen als die Teilnahme „im Totenkleid“.<sup>48</sup>

Der Katechismus- und Schulunterricht behielt für die „Devotessen“ in den folgenden Jahrzehnten über alle Streitigkeiten hinweg seine Bedeutung. Ihre Mädchenschulen wurden in Köln, aber auch in zahlreichen anderen Städten zu einer festen Institution.<sup>49</sup> Die im Auftrag des Generalvikars verfaßte „reformierte Regel“ von 1646 trägt dem ausführlich Rechnung. Dort heißt es:<sup>50</sup>

<sup>43</sup> Über die Inhalte des Unterrichts sind für die frühe Zeit mehr allgemeine Umschreibungen als konkrete Details überliefert.

<sup>44</sup> Vgl. Kopienbuch, S. 79.

<sup>45</sup> Vgl. *Schüller*, S. 65.

<sup>46</sup> Kopienbuch, S. 79.

<sup>47</sup> Vgl. *Informatio*, fol. 28<sup>v</sup>.

<sup>48</sup> Vgl. Kopienbuch, S. 84.

<sup>49</sup> Vgl. *Josef Kuckhoff*, Das Mädchenschulwesen in den Ländern am Rhein im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Erziehung und des Unterrichts* (= Neue Folge der Mitteilungen der Gesellschaft für Erziehungs- und Schulgeschichte) 22 (1932), S. 1–35.

<sup>50</sup> Diese Regel ist in einem Druck von 1674 erhalten: *Regulen, Statuten und Satzungen der löblichen Gesellschaft der heiligen Jungfrauen und Martyrinnen Ursulae*. Köln 1674 (ein Exemplar befindet sich im Archiv des Ursulinenklosters Köln; im folgenden abgekürzt: *Regulen*), S. 18f.

... sollen sie auch mit allem fleiß die Christliche Lehr / welche von den Patribus Societatis JESU an unterschiedlichen Oertern in der Statt Cölln löblich gehalten wird / mit unzertreter Einhelligkeit / und demütiger Unterweisung der Jugend / befördern helfen / und dieses der gantzen Christenheit so hoch nothwendiges Werck / nach Anordnung gemelter Patrum Societatis JESU / mit sonderem Eyffer fortsetzen / und dafür dem Exempel ihrer Patronin der H. Ursulae insonderheit gemäß seye; dadurch sie auch GOTT dem HERRN gefällig / den Menschen gar nützlich / und ihnen selbst hochverdienstlich sein werden. Und weil under andern Mitteln deß Seelen-Eyffers / insonderheit der Jugend zu helfen / das beste Mittel ist / Schulhalten / und mit täglichem unterweisen die schwache Kinder anführen / so werden die Jungfrauen und Wittiben gewißlich am fürtrefflichsten ihrem Beruff nachkommen / wan sie im schreiben / lesen / und andern standmässigen Künsten / sich selbst ersten wol üben / und dieselbige nachmals auch andern in den Schulen sampt der Gottesforcht mitzuthailen understehen / nach dem exempel ihrer Patronin S. Ursulae / welche auff gesagte Weiß ihre eilff tausent Jungfrauen hat zum Glauben und Dienst Christi fleissig angeführt.

Aus der sonntäglichen Katechese war nun ein tägliches „Schulhalten“ und ein Unterricht in den Elementarfächern geworden.

„O armselige Sinne . . .“ – Die Autorität der Oberin

Anstoß erregte vor allem die am Vorbild der Jesuiten orientierte Organisation und Ämterverteilung in der Ursulagesellschaft.<sup>51</sup> Das höchste Amt hatte die Oberin, die „Obriste“, inne, die in der Leitung der Gesellschaft von einem siebenköpfigen „Rat“ unterstützt wurde. Der Oberin gegenüber waren die Mitglieder zum Gehorsam verpflichtet. Zweithöchste Amtsinhaberin war die „Underobriste“, die zugleich auch als die „besondere Vermahnerin“ der Oberin diese auf Fehler und Mängel der Amtsführung hinweisen sollte. Auch in den Konstitutionen der Jesuiten ist eine solche Funktion vorgesehen; der entsprechende Amtsinhaber wird dort als „Admonitor“ bezeichnet. Die dem Rat angehörenden „Beisitzerinnen“ hatten lediglich beratende Funktion; die Entscheidungskompetenz lag nahezu uneingeschränkt bei der Oberin. Diese konnte nicht grundlos durch die Gesellschaft abgesetzt werden und auch nicht auf eigenen Wunsch zurücktreten. Möglich war dies nur, wenn ein besonderer Grund vorlag und der Rat zustimmte.

Dem Verfasser der „Histori“ erscheint dies als skandalöse Anmaßung: Ida Schnabels habe „ein Regiment bekommen, welches ihr fester anklebte als einig weltlich oder geistlich Regiment auf Erden“,

<sup>51</sup> Vgl. *Conrad*, Zwischen Kloster und Welt, S. 151–154; zur Organisation der Gesellschaft Jesu: Ignatius von Loyola, Satzungen der Gesellschaft Jesu, übers. v. *P. Knauer*. Als Manuskript gedruckt, 3., erneut durchgesehene Aufl., Frankfurt 1980.

selbst „alle Kaiser und Könige, ja auch Päpste“<sup>52</sup> könnten von sich aus ihr Amt niederlegen, nur die Oberin der Ursulagesellschaft könne dies angeblich nicht. Er übersah dabei allerdings die Parallelität zu den Jesuitensatzungen. Auch dort heißt es, daß der Obere auf Lebenszeit gewählt wird und nicht von sich aus, ohne Zustimmung der Gesellschaft Jesu, zurücktreten kann. Bei den Jesuiten wie auch bei der Ursulagesellschaft war dies jedoch möglich, wenn gute Gründe vorlagen und die Gesellschaft bzw. die „Beisitzerinnen“ dies wünschten. Insbesondere beanspruchte die Oberin der Ursulasodalität alleinige Autorität in allem, was die Gesellschaft als ganze und ihre Mitglieder anging. Besonders moniert wurde vom Generalvikar denn auch, „daß sich die Frau hette lassen verlauten, als wan sie hette Macht Regeln zu machen, aufzusetzen und abzustellen, auszulegen und zu verändern, welches einer Frauperson viel zu hoch ist, ohn Rat und Zutun der geistlichen Obrigkeit“.<sup>53</sup>

Bemerkenswert ist, daß die Ursulagesellschaft trotz der engen Zusammenarbeit im Bereich der Katechese ausdrücklich auch die Unabhängigkeit von den Jesuiten betonte. Ein Jesuit hielt zwar regelmäßig „Exhortationen“ und wurde dazu von seinem Oberen „auff der Gesellschaft anhalten und begehren“ bestimmt, besaß aber sonst keine Autorität; er hatte, wie es heißt, „sunst nichts in dieser Gesellschaft Administration, und Regierung zu verwalten, oder zu versorgen“.<sup>54</sup> Es sei daher auch nicht notwendig, daß immer der gleiche Jesuit mit diesen Exhortationen betraut werde, „sondern kan nun diese nun iene persohn nach seiner Obrigkeit gutachten dazu gebraucht werden“. Damit war einerseits der jesuitischen Vorschrift, keine regelmäßige und verbindliche Seelsorge von Frauen zu übernehmen, Genüge getan, andererseits verringerte ein öfterer Wechsel der Patres auch deren Einflußmöglichkeiten. So wurde seitens der Ursulagesellschaft auch eigens betont, dies sei „iedoch alles zu verstehen ohn verpflichtung so wol gemelter Societet [= der Gesellschaft Jesu], als dieser Gesellschaft: weil sie einander in diesen, wie auch in andern dergleichen Wercken, zu verrichten, durch auß nit obligieret, noch verbunden sein“.<sup>55</sup> Zwischen der Ursulagesellschaft und den Jesuiten bestanden also keinerlei Verpflichtungen.

Problematisch war darüber hinaus, daß für Ida Schnabels und die Ursulasodalität aus der Sicht ihrer Kritiker noch nicht einmal die Unterordnung unter den Diözesanbischof selbstverständlich war. Nach Darstellung der „Histori“ beanspruchte die Ursulagesellschaft, allein dem Papst unterstellt, also exemt zu sein. Als Grund würde Ida Schna-

<sup>52</sup> Histori, fol. 7<sup>v</sup>.

<sup>53</sup> Ebd., fol. 12<sup>v</sup>.

<sup>54</sup> Kopienbuch, S. 138.

<sup>55</sup> Ebd.

bels anführen, daß die Gesellschaft kurz vor der bischöflichen Bestätigung durch den Generalvikar einen päpstlichen Ablaßbrief erhalten hatte und damit vom Papst anerkannt worden sei. Dieser Darstellung widerspricht jedoch, daß im Kopienbuch auf die rechtliche Unterstellung unter den Bischof trotz des zeitlich früheren Ablaßbriefes eigens hingewiesen wird.<sup>56</sup> Möglich ist allerdings, daß im Laufe der weiteren Entwicklung und mit wachsender Autorität Ida Schnabels' die Unterordnung unter den Bischof tatsächlich in Frage gestellt wurde. Der Kommentar des Verfassers der „Histori“ dazu: „O armselige Sinne, kan man darüber woll sagen, und solche personen, in die Küche und an das Spinnrad weißen.“<sup>57</sup>

Folgt man dem Verfasser der „Histori“, so erregte die Unabhängigkeit der Ursulasodalität oder umgekehrt die Frage, wer als die (männliche) geistliche und juristische Autorität der Frauen zu gelten habe, die Gemüter mehr als heftig. Nicht gerade originell, dafür aber in „bester“ theologischer Tradition berief er sich auf das Schweigegebot im ersten Korintherbrief (1. Kor 14,34f: „Die Frauen sollen in der Versammlung schweigen . . .“) und den Epheserbrief (Eph 5,22f: „ihr Frauen ordnet euch euren Männern unter“) und folgerte daraus, daß auch die Ursulagesellschaft unbedingt eine männliche Obrigkeit brauche. Da sie aufgrund ihrer Lebensform und ihres Selbstverständnisses am ehesten den Klerikern, und zwar sowohl dem Welt- als auch dem Regularklerus, genauer: den Jesuiten, vergleichbar sei, müsse sie auch beiden untergeordnet sein, also sowohl dem Bischof (als dem Oberen des Weltklerus) als auch den Jesuiten (als Regularklerikern). Da die Jesuiten grundsätzlich keine jurisdiktionelle Leitung von Frauengemeinschaften übernahmen, liege diese beim Bischof, während die Jesuiten für die geistliche Führung zuständig seien.

Die Brisanz der in der Regel der Gesellschaft vorausgesetzten „Führungslosigkeit“ der Frauen wird auch deutlich in der im Auftrag des Generalvikars verfaßten „reformierten Regel“. Dort wurde nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die letzte Kompetenz in allen Dingen bei dem Beichtvater der Gesellschaft liege. Dieser, der in den Regeln Ida Schnabels' lediglich im Zusammenhang mit der Spendung der Sakramente vorkommt, ist in der „reformierten Regel“ allgegenwärtig; in fast jedem Kapitel wird auf ihn mindestens mit der Bemerkung verwiesen, er solle in Zweifelsfällen um Rat gefragt und nichts solle ohne seine Erlaubnis getan werden. Es wurde zwar Gehorsam gegenüber der Oberin verlangt „in Sachen so die Gesellschaft betreffen“, doch „am allermeisten gegen den Beichtvatter / welcher die Seel und Gewissen regieret“; ohne sein „Wissen / Willen / und Rath“ dürfe nichts

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 17.

<sup>57</sup> Histori, fol. 19<sup>v</sup>.

Wichtiges „oder daran etwas gelegen“ getan werden.<sup>58</sup> Die Verleugnung des eigenen Willens, zum Ausdruck gebracht in der Unterordnung unter den Beichtvater, sei notwendige Voraussetzung, um die geistliche Vollkommenheit zu erreichen und „auch den innerlichen Frieden und Ruhe deß Hertzens zu besitzen / welche ohn Leitsamkeit eines Vatters oder Priesters nit können erlangt / oder erhalten werden“.<sup>59</sup> Wegen der „beständigen Einigkeit“ sollten zudem die Beichtväter der Frauen aus der Gesellschaft Jesu gewählt werden.<sup>60</sup>

Gleichzeitig wurde die Autorität der Oberin eingeschränkt: Sie sollte nun jedes Jahr neu gewählt werden und insgesamt höchstens sechs Jahre im Amt bleiben. An der Verfassung und Struktur der Gesellschaft durfte sie nichts verändern, bei allen wichtigen Entscheidungen mußte sie die Zustimmung des Beichtvaters „und dessen Oberen“, also etwa des Rektors des Jesuitenkollegs einholen.<sup>61</sup> Eine Regel- oder Verfassungsänderung war dagegen nur mit Einverständnis des „vicarius in spiritualibus“ erlaubt, der im Auftrag des Bischofs die eigentliche Jurisdiktion über die Gesellschaft ausübte.

#### *Weibliche Geistliche – Klerikerinnen?*

Interessant an der kontroversen, in der „Histori“ ausführlich wiedergegebenen Diskussion darüber, welcher männlichen Obrigkeit die Ursulagesellschaft zu- und untergeordnet wird, ist aber auch, wie selbstverständlich die Frauen selbst von ihren Kritikern in Analogie zu den männlichen Klerikern gesehen wurden. Der Verfasser der „Histori“ argumentiert dabei folgendermaßen: Die Frauen legten ein Keuschheitsversprechen ab, das mit einem Zölibatversprechen gleichzusetzen sei. Dieses sei das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen „Geistlichen“ und „Weltlichen“: „Geistliche seind die mit dem gelübt der Keuschheit sich Gott verlobt haben: weltliche seind die diß nicht getan und anders gesinnet sein.“<sup>62</sup> Die Mitglieder der Ursulagesellschaft seien daher ohne Frage Geistliche. Bei männlichen Geistlichen sei nun zwischen Mönchen und Klerikern zu differenzieren. Charakteristisch für letztere sei, daß sie sich der Seelsorge widmeten. Auch dies treffe für die Ursulagesellschaft zu.

Die Gruppe der (männlichen) Kleriker wiederum zerfalle in Regularkleriker und Weltkleriker. Im Unterschied zu den Weltklerikern führten die Regularkleriker meist ein gemeinsames Leben und seien

<sup>58</sup> Vgl. Regulen, S. 12f.

<sup>59</sup> Ebd., S. 13.

<sup>60</sup> Die Frauen „... sollen alle ordinarie den Patribus Societatis JESU (welche von uns zu dieser Gesellschaft Beichtvätern gnädigst verordnet und bestimmt werden) beichten“ (ebd., S. 17).

<sup>61</sup> Vgl. ebd., S. 36f.

<sup>62</sup> Histori, fol. 10<sup>r</sup>.

auf eine Regel und die Evangelischen Räte verpflichtet. Ihnen zuzurechnen seien etwa die Jesuiten. Die Ursulagesellschaft gehöre einerseits zweifellos auf die Seite der (Welt-)Kleriker, denn ihre Mitglieder lebten zölibatär und betätigten sich in der Seelsorge, näherhin in der Katechese:<sup>63</sup>

... wie auch die Personen, welche in diese Gesellschaft S. Ursulae aufgenommen werden meisten theils seind solche geistlichen, welche mehr der clerisey, als der münche und nonnen stand, ähnlich leben, allweil sie wie die weltliche Clerisey, mit dem einzigen Gelübdt der keuschheit Gott verbunden sein und auß ihres standts arth und anstellungh zur seelen Hülft, under den frawpersonen, seindt angeordnet, und durch ihre Regel dazu gehalten werden, wie man diß dan alle wochen, ja Tage des jahrs, in der Stadt in Schulen und Catechismus sehen kann.

Für den Vergleich mit den Weltklerikern spreche auch, daß sie kein Armuts- und Gehorsamsgelübde ablegten und kein gemeinsames Leben führten. Andererseits hätten sie in ihren Regeln soviel von den Jesuiten übernommen, daß man sie auch den Regularklerikern zuordnen könnte:<sup>64</sup>

Wie wohl aber die geistlichen Jungfr. und Witwen, welch in diese Gesellschaft S. Ursulae leben, wegen ihres einfachen Gelübds der Keuschheit, freyheit in gelth und güter besitzung und der gleichen mehr stücken, ein ansehen haben, als solten sie mehr gehören zu der weltlichen Clerisey (wie derselben mithülfferinnen in beforderung der Seelen Heil) als zu einer Regulier Clerisey, weil obgesagte geistliche Jungfr. und Witwen nicht leben in einer Gemeind, under dem Gehorsam, und gewisser Armut, so hat es doch wegen etlicher anderer Puncten bedencken, mit ihnen eine besondere meinung und verstandt, allweil sie auch etwaß von der Regulier Clerisey, insonders von den patribus der Societet Jesu genommen haben in ihren standt und lebensform ob deren ansehen, sie eben auch zu der Regulier Clerisey als deroselben Mithülfferinnen, sollen und mogen gerechnet werden.

Hervorzuheben ist die Selbstverständlichkeit, mit der Frauen hier als Geistliche in Analogie zu den Klerikern gesehen werden, wenn auch die Zuordnung zu einer der beiden Gruppen – Welt- oder Regularklerikus – nicht eindeutig möglich ist. Abgesprochen wird ihnen zwar aufgrund ihres Geschlechts die Unabhängigkeit von männlicher Leitung, denn es sei „klar daß unser lieber Herr, keiner Frauperson ob sie schon geistlich und heilig ist, eine geistliche Obermacht in geistlichen Sachen habe zugelassen“,<sup>65</sup> nicht in Frage gestellt wird jedoch ihr Engagement in der Seelsorge und ihre „klerikale“ Lebensform.

<sup>63</sup> Ebd., fol. 18<sup>r</sup>.

<sup>64</sup> Ebd., fol. 18<sup>v</sup>. Aus diesem „Zwischenstatus“ leitet der Autor dann ab, daß sowohl dem Bischof als auch den Jesuiten Leitungsfunktionen zukommen müssen.

<sup>65</sup> Ebd., fol. 10<sup>r</sup>.

Daß auch die Frauen der Ursulagesellschaft selbst sich als Geistliche verstanden, kommt am deutlichsten in ihren liturgischen Gebräuchen zum Ausdruck. Den Höhepunkt in ihrem religiösen Leben bildete die Feier der Liturgie am Gründonnerstag<sup>66</sup> – inhaltlich eine eigenwillige Mischung aus der Gründonnerstags- und der Karfreitagssliturgie des römischen Missale.<sup>67</sup> Wichtige Elemente der Feier, an der ausschließlich Frauen und kein männlicher Geistlicher teilnahmen, waren das Vorlesen der Passionsgeschichte durch die „Underobriste“, die Fußwaschung durch die Oberin, die Kreuzverehrung und am Schluß das Austeilen eines „gesegneten Mandelbretzlein“. Die Frauen nahmen dabei Funktionen wahr, die Laien grundsätzlich verboten waren (wie z. B. das Vorlesen des Evangeliums) und für die normalerweise (gemäß dem Missale Romanum) sogar die Diakonweihe erforderlich war (z. B. die Zeremonie der Fußwaschung). Unübersehbar ist nicht zuletzt, daß das gesegnete Mandelgebäck – ungeachtet seiner Herkunft aus dem rheinischen Brauchtum<sup>68</sup> – seine Entsprechung im eucharistischen Brot hat.<sup>69</sup> Die Liturgie als ganze wurde als „geistliches Abendmahl“ bezeichnet, dessen sinnfälliger Ausdruck eben das von der Oberin überreichte gesegnete Gebäck sein sollte: „damit auch die Sinnlichkeit etwaß sinnlich von diesem Geistlichen Abendmahl genieße“.<sup>70</sup>

Kritiker der Gesellschaft warfen ihr denn auch folgerichtig vor, daß solche Zeremonien für Frauen ganz und gar unschicklich seien, daß sie sich wie Kleriker verhielten, kirchliche Handlungen nachahmten und

<sup>66</sup> Vgl. ausführlich dazu *Conrad*, Zwischen Kloster und Welt, S. 164–168.

<sup>67</sup> Das Tridentinum hatte die überarbeitete Fassung des Missale Romanum generell vorgeschrieben. Ausgenommen von dieser Verpflichtung waren nur jene Kirchen, bei denen bereits seit mindestens 200 Jahren ein eigenes Missale in Gebrauch war. In Köln, das zu diesen Ausnahmen gehörte, war 1625 ein eigenes Missale herausgegeben worden, das kölnisches Sondergut wahrte, darüber hinaus aber weitgehend an das Missale Romanum angepaßt war. Längerfristig setzte sich allerdings auch in Köln das Missale Romanum immer mehr durch. Ein wesentlicher Grund dafür war, daß auf dieses die Regularkleriker, besonders die Jesuiten, verpflichtet waren. Um dennoch die Kölner Eigenheit zu wahren, gab der Erzbischof 1648 ein Proprium Coloniense zum römischen Missale heraus. Im Einführungsdekret klagte er über „die verworrene Lage der Liturgie in Köln, die Nichtachtung seiner Verordnungen und die Vernachlässigung des Kultes der Kölner Heiligen“; *Franz Joseph Peters*, Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Meßliturgie. Untersuchungen über die gedruckten Missalien des Erzbistums Köln, Köln 1951 (= Colonia Sacra, 2), S. 33.

<sup>68</sup> Das Austeilen von Brot oder Gebäck am Gründonnerstag war im Rheinland weithin üblich. Der Tag selbst wurde auch „Mendel-“ oder „Mandeltag“ genannt, abgeleitet von „Mandatum“ (Gebot) oder „Mende“ (Freude); vgl. *Thomas Schäfer*, Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der Lateinischen Liturgie, Beuron 1956, S. 107f; *F. Eckstein*, Osterbrot und Ostergebäck, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. v. *H. Bächtold-Stäubli*, Bd. 6, Berlin, Leipzig 1934/35, Sp. 1317f.

<sup>69</sup> Allgemein zum Zusammenhang von Eucharistie und der Verwendung von gesegnetem Brot im (außerkirchlichen) Brauchtum vgl. *Walter Hartinger*, Religion und Brauch, Darmstadt 1992, S. 144–146.

<sup>70</sup> Kopenbuch, S. 144.

daß die Oberin sich wie eine „diaconissa“ benehme.<sup>71</sup> Die Tatsache, daß die liturgischen Gewohnheiten der Gesellschaft bis in alle Einzelheiten durchkomponiert erscheinen und – wie das Kopienbuch zeigt – sorgfältig überliefert wurden, ist jedoch ein Hinweis darauf, daß sie trotz der Kritik Bestand hatten.

Ebenfalls liturgisch gestaltet wurde das Patronatsfest, das Fest der heiligen Ursula und ihrer 11 000 Jungfrauen am 21. Oktober. Auch hierfür ist die Zeremonie im Kopienbuch festgehalten. Im wesentlichen bestand sie in einer von Gesängen<sup>72</sup> begleiteten feierlichen Kerzendarbringung. Die Frauen zogen in einer Prozession in die Kirche ein, versammelten sich im Chor um den Hochaltar und stellten dort brennende Kerzen auf. Auch an dieser Feier nahmen offenbar keine männlichen Geistlichen teil. Bezeichnend ist, daß die Feier im Chorraum stattfand, zu dem normalerweise nur Geistliche und Ordensleute Zutritt hatten. Der Anspruch der Ursulagesellschaft, sich dort aufzuhalten, führte denn auch immer wieder zu Konflikten mit dem Ursulastift als „Hausherrn“ der Kirche. Mehrmals forderte das Stiftskapitel, daß der Chor von den „Jesuitessen“ freizuhalten sei.<sup>73</sup>

Die Frauen der Ursulagesellschaft beanspruchten für sich also Rechte und Pflichten, die für den Klerikerstand charakteristisch waren: den Zölibat, eine geistliche Kleidung (jedoch keine Ordenstracht), Zutritt zum Chorraum, das Recht auf die den Klerikern und Ordensleuten vorbehaltene „Wortverkündigung“ und schließlich sogar geistliche Funktionen, die eigentlich die (für Frauen nicht erlaubte) Diakonweihe voraussetzten.

Kirchenrechtlich mündete dies in unvereinbaren Gegensätzen. Voraussetzung für den Klerikerstand war (und ist) das männliche Geschlecht; Frauen konnten also unmöglich „Geistliche“ in diesem Sinn sein. Andererseits wird an dem Selbstverständnis der Ursulagesellschaft aber auch deutlich, daß das Leben in und mit einer solchen semireligiösen Vereinigung für Frauen von weit größerer Tragweite sein konnte als für Männer: Für Frauen bot es einen Ersatz für den

<sup>71</sup> Vgl. *Informatio*, fol. 29r; *Conrad*, Zwischen Kloster und Welt, S. 168, Anm. 187. Zur ebenfalls umstrittenen Frage der Diakonissen in den calvinistischen Gemeinden vgl. *Heinz Schilling*, Calvinistische Presbyterien in Städten der Frühneuzeit – Eine kirchliche Alternativform zur bürgerlichen Repräsentation? (Mit einer quantifizierenden Untersuchung zur holländischen Stadt Leiden), in: *Städtische Führungsgruppen und Gemeinden in der werdenden Neuzeit. Köln–Wien 1980*, S. 385–444, hier: S. 400f. Nur in einigen rheinischen Gemeinden in der Umgebung von Wesel konnte sich demnach im 16. Jahrhundert das Amt eines weiblichen Diakons für eine kurze Zeit durchsetzen; auch hier wurde darauf gedrungen, daß die Diakonissen männlicher Aufsicht unterstellt waren.

<sup>72</sup> U. a. wurde das von Friedrich von Spee verfaßte Lied „O ihr Heiligen Gottesfreund“ gesungen; vgl. *Kopienbuch*, S. 148.

<sup>73</sup> Vgl. *Gertrud Wegener*, Geschichte des Stiftes St. Ursula in Köln, Köln 1971 (= Veröffentlichungen des Kölner Geschichtsvereins, 31), S. 134.

ihnen vorenthaltenen Beruf des Priesters und Seelsorgers, das Pendant zum – ausschließlich auf Männer beschränkten – Klerikerstand.

*Die Ursulagesellschaft im Blickfeld der Nuntiatur*

Wie ging die „Umwelt“ damit um? Interessant ist, daß bei der Kritik, die an der Ursulagesellschaft geübt wurde, nicht die „klerikalen“ Gebräuche im Vordergrund standen,<sup>74</sup> sondern ihre „Herrenlosigkeit“, ihr Anspruch, keiner Autorität außer der Oberin und dem Papst untergeordnet zu sein. Als eine Parallele dazu erscheint die Auseinandersetzung um Mary Ward und die Englischen Fräulein. Auch sie erregten letztlich mehr noch als durch die Ablehnung der Klausur durch ihre zentralistische, der Jurisdiktion des Diözesanbischofs entzogene Organisation mit einer Generaloberin an der Spitze Anstoß.<sup>75</sup>

Die Autoritätsfrage war schließlich auch bei der Ursulagesellschaft der Punkt, der über die Kölner Nuntiatur die römischen Behörden auf den Plan rief. Bereits um 1620 hatte der Kölner Nuntius Antonio Albergati versucht, die Ursulagesellschaft auf eine andere Regel zu verpflichten.<sup>76</sup> Mit dieser Regel, die 1615 in Köln im Druck erschienen war,<sup>77</sup> war 1614 in Lüttich eine Ursulagesellschaft eingerichtet und von Albergati approbiert worden. Die Lütticher Gesellschaft wies gemäß dieser Regel viele Parallelen zur Kölner Ursulasodalität auf: Ihre Mitglieder führten ein ordensähnliches Leben, waren zu bestimmten religiösen Übungen verpflichtet (Gebet, Fasten, Sakramentenempfang), legten aber weder ein Armuts- noch ein Gehorsamsgelübde ab. Bedingung für die Aufnahme war der „feste Vorsatz“ zur Keuschheit, der auch mit einem privaten Gelübde verbunden werden konnte. Ihre Haupttätigkeit bestand wie in Köln im Schulunterricht. In der Regel hieß es, daß die „Schwestern / welche mit der gnad zu lehren begabet weren eine schul anstellen“ und für Mädchen kostenlosen Unterricht erteilen sollten, damit diese „mit der milch der kindheit die Catholische religion eindrincken lerneten“.<sup>78</sup> Die ausführliche Begründung spiegelt die gegenreformatorische Tendenz wider: Die Mädchen sollen

<sup>74</sup> Diese sind – abgesehen von der kurzen Erwähnung in *Histori und Informatio* – kein Thema. In der 1648 vom Bischof aufgezwungenen „reformierten Regel“ heißt es lediglich, daß die Abdankung und Neuwahl der Amtsinhaberinnen am Gründonnerstag „ohn alle ungewöhnliche Ceremonien schlecht [= schlicht] und einfeltig / wie in andern Bruderschaften geschicht / zugehen und verricht soll werden“ (*Regulen*, S. 48f).

<sup>75</sup> Vgl. *Paul Wesemann*, *Die Anfänge des Amtes der Generaloberin*. Dargestellt an der verfassungsrechtlichen Entwicklung des Instituts der Englischen Fräulein bis zur Konstitution Papst Benedikts XIV. „*Quamvis iusto*“ vom 30. 4. 1749, München 1954 (= *Münchner theologische Studien*: III. Kanonistische Abt., 4).

<sup>76</sup> Vgl. *Informatio*, fol. 35<sup>r</sup>, 36<sup>v</sup>.

<sup>77</sup> Regel der Gesellschaft Sanct Ursulae, Köln 1615 (ein Exemplar der Regel befindet sich in der Erzbischöflichen Diözesanbibliothek Köln, Sign. Aa 533).

<sup>78</sup> Ebd., S. 75f.

sowohl selbst gegen die „ketzerey“ der Lutheraner und Calvinisten geübt sein als auch später andere wieder zur „Catholischen religion“ zurückbringen können.

Der Grund, weshalb Ida Schnabels und ihre Anhängerinnen sich weigerten, diese Lütticher Regel anzunehmen, lag wohl darin, daß in Lüttich nicht die Oberin Leiterin der Gesellschaft war, sondern ein Priester, der als „general director und oberster vorsteher“ von der Gesellschaft für drei Jahre gewählt wurde. Bei diesem lag die geistliche und organisatorische Leitung wie auch die Entscheidung, welche Frauen überhaupt in die Gesellschaft aufgenommen würden.

Daß Ida Schnabels sich hier Albergati widersetzen konnte, wertete sie noch zwanzig Jahre später im Streit mit dem Kölner Generalvikar als Erfolg. Zugleich leitete sie für die Ursulagesellschaft daraus das Recht ab, auch weiterhin selbständig und unabhängig zu bleiben und nichts an ihren Satzungen zu ändern. Unterstützung hatte sie zunächst wohl auch von den Kölner Jesuiten erhalten, die zu Albergati, der bei seinen Reformbestrebungen die Franziskaner den Jesuiten vorzog, ein gespanntes Verhältnis hatten.<sup>79</sup>

Der vergebliche Vorstoß des Nuntius scheint Rom zunächst nicht weiter beschäftigt zu haben.<sup>80</sup> Erst Ende der 30er Jahre war die Ursulagesellschaft wieder Thema der Nuntiaturkorrespondenz. 1638 und 1639 berichtete Martino Alfieri, Nuntius von 1634 bis 1639, ausführlich über die Ursulagesellschaft.<sup>81</sup> Anlaß waren jedoch nicht die Auseinandersetzungen innerhalb der Ursulasodalität, sondern die Aktivitäten Mary Wards, deren Kölner Niederlassung 1630 verboten und aufgelöst worden war, die sich jetzt aber wieder um die Einrichtung einer Schule in Köln bemühte. Vor diesem Hintergrund erhielt Alfieri aus Rom den Auftrag, Nachforschungen anzustellen, wie es mit den „Jesuitinnen“ in Köln stehe. In seinem Bericht über die Ursulagesellschaft Ida Schnabels' ging er ausführlich auf Fragen der Organisation und Leitung der Gesellschaft ein. Er führte aus, daß die Jesuiten die geistlichen Betreuer der Gesellschaft seien und die „Generalessa“ keine außergewöhnlichen Amtbefugnisse beanspruche. Ihre Autorität er-

<sup>79</sup> Vgl. *Wolfgang Reinhard*, *Katholische Reform und Gegenreformation in der Kölner Nuntiatur 1584–1621*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Bd. 66 (1971), S. 8–65, hier: S. 51.

<sup>80</sup> So hielt Pier Luigi Carafa, Nuntius von 1624 bis 1636, die Ursulasodalität im Zusammenhang mit den Jesuitinnen nicht für erwähnenswert. 1629 schrieb er nach Rom, außer den Englischen Fräulein in Lüttich, Köln und Trier gebe es in seinem Bezirk keine Jesuitinnen; vgl. *Joseph Grisar*, *Maria Wards Institut vor römischen Kongregationen*, Rom 1966 (= *Miscellanea Historicae Pontificiae*, 27), S. 642.

<sup>81</sup> Vgl. *Joseph Grisar*, „Jesuitinnen.“ Ein Beitrag zur Geschichte des weiblichen Ordenswesens von 1550–1650, in: *Reformata Reformanda*, hg. v. *E. Iserloh / K. Repgen*, Bd. 2, Münster 1965, S. 70–113, hier: S. 100–106; *Conrad*, *Zwischen Kloster und Welt*, S. 123–125.

strecke sich auch nur auf die Kölner Gemeinschaft, nicht auf Jesuitinnen in anderen Städten. Alles in allem war dies für Rom offenbar nicht besorgniserregend, so daß von dort aus keine Maßnahmen gegen sie eingeleitet wurden.

### *Ein Beispiel für viele*

Der Bericht Alfieris macht deutlich, daß die Existenz jesuitischer Frauenvereinigungen inzwischen weithin selbstverständlich geworden war. Nach dem Kölner Vorbild waren u. a. Ursulasodalitäten in Neuss,<sup>82</sup> Aachen<sup>83</sup> und Emmerich<sup>84</sup> gegründet worden. Weitere Vereinigungen bestanden in anderen Städten, in denen es Jesuiten gab.<sup>85</sup> Alle diese Jesuitinnen verstanden sich als „weltgeistliche“ Frauen, als weibliche „Geistliche in der Welt“. Im Unterschied zu den Kölner Frauen scheinen sie jedoch „angepaßter“ gewesen zu sein (etwa im Sinne der Lütticher Regel) und die Leitung durch die „geistliche Obrigkeit“ – Jesuiten und Bischof – nicht in Frage gestellt zu haben. In dieser Form wurden die Jesuitinnen als Multiplikatoren der katholischen Reformmaßnahmen nicht nur toleriert, sondern auch gefördert. Besonders verbreitet waren die semireligiösen Frauenvereinigungen im niederrheinischen Raum, wo sie von ihrer Lebensform und ihrem „weltgeistlichen“ Selbstverständnis her ähnlich wie die „Kloppen“ oder „Kloppjes“ in gewisser Weise die Tradition der Beginen fortführten.<sup>86</sup> Sie unterschieden sich von den Beginen, die meist den Bettelorden nahestanden, jedoch durch ihre ausgeprägte jesuitische Spiritualität.

Der Grad ihrer Akzeptanz ist ablesbar an den Schriften, die für die „welt-geistlichen“ Jesuitinnen von renommierten Jesuiten verfaßt wurden. Die wichtigsten Beispiele für Köln sind Friedrich von Spees „Gül-

<sup>82</sup> Vgl. *Litterae annuae*. Die Jahresberichte des Neusser Jesuitenkollegs. 1616–1773, übers. und erl. v. P. Stenmans, Neuss 1966 (= Schriftenreihe des Stadtarchivs Neuss, 4).

<sup>83</sup> Vgl. *Duhr*, Bd. II/2, S. 87; K. Neufeind, Die Neugründung klösterlicher Erziehungsanstalten in Aachen im Zeitalter der Gegenreformation, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 56/58 (1935/37), S. 61–104/57–103, hier: 56, S. 69f.

<sup>84</sup> Eine kurze Geschichte der Ursulasodalität von Emmerich ist an *Histori und Informatio* angefügt (*Historisches Archiv der Stadt Köln, Geistl. Abt.* 222, fol. 55<sup>r</sup>–56<sup>r</sup>).

<sup>85</sup> Beispiele in: *Conrad*, *Zwischen Kloster und Welt*, S. 107; vgl. auch *Anton Arens*, *Jesuiten und „Jesuitinnen“*, in: *Für Gott und die Menschen. Die Gesellschaft Jesu und ihr Wirken im Erzbistum Trier*, Mainz 1991, S. 81–99.

<sup>86</sup> Vgl. *Eugenia Theissing*, *Over Kloppjes en Kwezels*, Utrecht 1935; *Elisja Schulte van Kessel*, *Geest en Vlees in Godsdienst en Wetenschap. Vijf Opstellen over Gezagsconflicten in de 17de Eeuw*. Introduction, Summary and Epilogue in English (*Spirit and Flesh in Faith and Learning. Five Essays on Authority Conflicts in the 17th Century*), 's-Gravenhage 1980; *Florence Koorn*, *Women without Vows. The Case of the Beguines and the Sisters of the Common Life in the Northern Netherlands*, in: *Women and Men in Spiritual Culture. XIV–XVII Centuries*, hg. v. E. Schulte van Kessel, 's-Gravenhage 1986, S. 135–147.

denes Tugendbuch<sup>87</sup> und Hermann Busenbaums „Lilien unter Dörneren“.<sup>88</sup> Busenbaum bezeichnet sein Buch in der Vorrede als „Schutzschrift“ für jene, die „an etlichen oertern Jesuitessen / oder an andern Jesuiter Jungfrauen genennet werden“. Er lobt ihren „ehr und tugend-samen Stand“, vergleicht sie mit den Jungfrauen und Märtyrerinnen der alten Kirche und verteidigt sie gegen jene, die an ihrer „welt-geistlichen“ Lebensweise Anstoß nehmen. Diesen Kritikern hält er entgegen, daß der Spruch „Aut virum, aut murum / ein Closter oder ein Ehe“<sup>89</sup> nicht für alle Frauen gelten könne. Viele wollten vielmehr aus unterschiedlichen Gründen weder in ein Kloster eintreten noch heiraten, sondern in der Welt nach dem Vorbild der Jüngerinnen Jesu geistlich tätig sein. Ihre vorrangige Aufgabe sieht auch er in der Seelsorge und im Katechismus- und Schulunterricht.<sup>90</sup> Er fügt hinzu, daß man früher – in der alten Kirche – solche Frauen „Presbyterae und Diacnissae“ genannt habe.<sup>91</sup> Auch Busenbaum sieht also, mit Berufung auf die christliche Tradition, die Parallelität zu den Klerikern.

Die Jesuitinnen als weibliche Kleriker also? Kirchenrechtlich ließ sich ein solcher Status zwar nicht rechtfertigen, in der pastoralen Praxis hatten die „welt-geistlichen“ jesuitischen Jungfrauen mit ihrer „gemischten Lebensweise“ jedoch bis ins 18. Jahrhundert ihren festen Platz.

Die Kölner Ursulagesellschaft ist ein in mancher Hinsicht eigenwilliges Beispiel dafür, wie Frauen im konfessionellen Katholizismus für sich einen Weg suchten und fanden. An ihr kristallisiert sich aber auch

<sup>87</sup> Theodor G. M. van Oorschot, Friedrich Spees Güldenes Tugend-Buch, Bd. 1: Text mit Lesarten und Anmerkungen, Bd. 2: Literarhistorische Abhandlung, Nijmegen 1968. Es handelt sich bei dem „Güldenen Tugend-Buch“ um eine Sammlung von Texten, die 1627/28 während Spees Tätigkeit in Köln entstanden und 1645 erstmals im Druck erschienen sind; ihre Adressatinnen waren Ida Schnabels und die Ursulasodalität. Zur Entstehungsgeschichte: Arens, Friedrich Spee und die „Jesuitinnen“ von Köln, a.a.O. Auch etliche Lieder von Spees „Trutznachtigall“ wurden wohl für die Ursulagesellschaft geschrieben. Vgl. auch Theodor G. M. van Oorschot, Neue Frömmigkeit in den Kirchenliedern Friedrich Spees (1591–1635), in: Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, hg. v. D. Breuer, Amsterdam 1984 (= Beihefte zum Daphnis, 2), S. 156–171.

<sup>88</sup> Hermann Busenbaum, Lilien unter den Doerneren / daß ist / Gott verlobter Jungfrauen unnd Witwen Welt-geistlicher Standt, Köln 1660 (ein Exemplar befindet sich in der Erzbischöflichen Diözesanbibliothek Köln, Sign. Aa 861). Dazu auch: Matthäus Bernards, Kölns Beitrag zum Streit um die religiöse Frauenfrage im 17. Jahrhundert, in: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, Heft 177 (1975), S. 76–91. Busenbaum war 1640–1644 in Köln tätig und scheint seine damaligen Erfahrungen mit der Ursulasodalität in seinem Buch verarbeitet zu haben. In den Litterae annuae der Kölner Jesuiten wird 1660 auf das Buch hingewiesen: Die Kölner Jesuiten hätte es für die Devotessen drucken lassen, deren Zahl weiter wachse (vgl. Schüller, S. 71).

<sup>89</sup> Busenbaum, S. 2.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., S. 16–18.

<sup>91</sup> Ebd., S. 18.

das für die frühe Neuzeit charakteristische Spannungsverhältnis zwischen Klerus und Laien, die Diskrepanz zwischen dem wachsenden Selbstbewußtsein der Laien (und damit auch der Frauen) einerseits und der (gleichzeitigen) zunehmenden Klerikalisierung andererseits.

Im Katholizismus der frühen Neuzeit waren zunächst, ähnlich wie in der reformatorischen Bewegung, ebenfalls die Laien die treibenden Kräfte gewesen. Die zahllosen italienischen Gründungen semireligiöser Vereinigungen mit ihrem großen Anteil an Frauen (aus denen auch die Ursulinen hervorgegangen sind) sprechen für sich. Die kontrovers-theologische Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit der Reformation brachte jedoch eine Wende. Im Gegenzug zur reformatorischen Ablehnung des Klerus wurde von den Katholiken dessen Bedeutung bewußt betont und zu einem katholischen Unterscheidungsmerkmal stilisiert. Die Kritik am Klerus – mit ein Grund für die Reformation – findet sich im 16. Jahrhundert zwar auch bei den katholischen Reformern; anders als bei den Protestanten wurde jedoch nicht der Klerus schlechthin abgelehnt, sondern nur der Klerus in seiner überkommenen Form. Den „schlechten“ Klerikern, wie sie vor allem im Pfarrklerus zu finden waren, wollte die Reformbewegung „bessere“, etwa aus den neuen Orden und Regularklerikervereinigungen, entgegenseetzen. Die kritische Einstellung gegenüber dem Klerus war damit zugleich der Anstoß für die wachsenden Klerikalisierungstendenzen. Es gab zwar weiterhin eine starke Laienbewegung und eine enge Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien; die Leitung der Laien sollte jedoch, besonders nach Trient, immer bei Klerikern liegen. Die Anbindung an den Klerus wurde damit zum Angelpunkt jeglichen kirchlichen Engagements.

Für Frauen, die an der Neugestaltung des kirchlichen Lebens teilhaben wollten, ergaben sich damit unauflösbare Widersprüche. Frauen gehörten einerseits per se zu den Laien und hatten keinerlei Möglichkeit, diesen Status zu verändern. Andererseits wurden die Klerikalisierungstendenzen von vielen von ihnen als bewußten Katholikinnen mitgetragen, mehr noch: Wie es das Beispiel der Kölner Ursulagesellschaft zeigt, übernahmen sie die Lebensform der männlichen Kleriker und verstanden sich selbst als „Klerikerinnen“ – als Pendant zu den Regularklerikern mit einem entsprechenden geistlich-klerikalen Selbstverständnis. Dies wurde jedoch, wenn überhaupt, nur so lange toleriert, wie sie sich nicht von männlicher Einflußnahme und Jurisdiktion unabhängig zu machen versuchten. Die in der Ursulagesellschaft zusammengeschlossenen Kölner Jesuitinnen sind dafür ein extremes Beispiel, es wäre jedoch ein Fehlschluß, sie als kuriose Ausnahmeerscheinung anzusehen. Semireligiöse jesuitische Frauenvereinigungen waren weit verbreitet und repräsentieren eine für einen bedeutenden Teil der katholischen Frauen typische Lebensform im konfessionellen Zeit-

alter. Die Kölner Gesellschaft hatte zeitweise über 200 Mitglieder und initiierte zahlreiche weitere Gründungen in anderen Städten. Andere semireligiöse jesuitische Frauenvereinigungen entstanden unabhängig von Köln. Durch ihre Tätigkeit im Katechismusunterricht, in Mädchenschulen und in der Frauenseelsorge blieben die Jesuitinnen – wenn auch langfristig auf das den Kirchenoberen genehme Maß zurechtgestutzt und mit mehr oder weniger „Druck von oben“ in das kirchliche System integriert – über alle Auseinandersetzungen hinweg ein wichtiges und typisches Instrument der katholischen Konfessionalisierung. Ihre Spuren verlieren sich erst Ende des 18. Jahrhunderts. Sie finden ihre Nachfolgerinnen in den neuen Orden und Säkularinstituten des 19. Jahrhunderts.