

Gisela Muschiol

Das „gebrechlichere Geschlecht“ und der Gottesdienst

Zum religiösen Alltag in Frauengemeinschaften des Mittelalters

Fragen an das Thema

In der wissenschaftlichen Literatur findet sich häufig die Behauptung, Nonnen und Stiftsdamen, letztlich alle weiblichen Religiösen, hätten zur täglichen Feier ihrer Gottesdienste immer einen oder mehrere Kleriker benötigt.¹ Eine solche Aussage ist in ihrer Universalität zu pauschal und daher zu bestreiten. Erst eine zeitliche und funktionale Differenzierung aller liturgischen Feiern, die in einer religiösen Frauengemeinschaft stattfanden, wird eine zutreffendere Aussage über die etwa notwendige Anwesenheit männlicher Kleriker in weiblichen Gemeinschaften ermöglichen. Damit ist der erste Themenbereich meines Vortrags genannt: Differenzierung der Gottesdienste in religiösen Frauengemeinschaften zumindest für die Zeit des frühen und hohen Mittelalters.

In der anfangs genannten Behauptung steckt aller Bestreitung zum Trotz allerdings eine Erfahrung, die die Liturgie, zumindest der katholischen Kirche, seit Jahrhunderten und bis heute prägt: Frauen können gewisse Funktionen und Dienste innerhalb einer bestimmten Form liturgischer Feier, nämlich innerhalb der Messe, nicht in gleicher Weise wahrnehmen wie Männer. Diese Beschreibung von Ungleichheit führt zu einem zweiten Thema: zu der Frage nach möglichen Gründen dieser Ungleichheit und zu der Frage, welche Auswirkungen eine solche Ungleichheit auf die Praxis liturgischer Feiern des Mittelalters, auf den religiösen Alltag der Frauen hatte.²

In einem dritten Schritt schließlich soll die Frage nach den konkreten Vorstellungen im Hinblick auf die Liturgie in der *Institutio sanctimonialium* gestellt werden.

I. Liturgie und Frauenklöster

Frauenklöster und Kanonikerinnenstifte³, wie übrigens auch Männerklöster und Kanonikerstifte, verdanken im gesamten Mittelalter ihre Gründung und Förderung in der Regel einem frommen Anliegen: Bischöfe, adelige Sippen oder adelige Einzelpersonen wünschensich einen Ort, an dem ihrer Familie und ihrer

Anliegen im Gebet gedacht wird, auch über den Tod der Gründerin oder des Gründers hinaus. Dieses Gebet soll nicht nur in frommer Zwiesprache des oder der einzelnen mit Gott geschehen, sondern soll öffentliches und geprägtes Gebet sein, kirchlich eingebunden und kirchlich sanktioniert. Sahen die ersten klösterlichen Gemeinschaften gleich welchen Geschlechts, die sich in der Antike zusammenfanden, vor allem in der Askese und in der Selbsteheiligung ihrer Mitglieder ihre Existenzberechtigung, so änderte sich dieses Selbstverständnis spätestens mit den Klostergründungen im gallischen Raum in der Spätantike und im frühen Mittelalter. Caesarius, Bischof von Arles von 502-542, drückt es in seiner Klosterregel, die er zusammen mit seiner Schwester Caesaria für das von ihnen gegründete Frauenkloster in Arles verfaßt, unmißverständlich aus: Euch aber, allerfrömmste Schwestern, bitte ich vor Gott, unserm Herrn, daß ihr meiner Niedrigkeit und eurer heiligen Mutter, daß ihr unser als Gründer des Klosters und Verfasser der Regel gedenkt, daß ihr für uns Tag und Nacht fürbittend Wache haltet, daß ihr sowohl im öffentlichen Gebet als auch in täglichen oder nächtlichen Feiern unserer gedenkt ...⁴

Neben Selbsteheiligung und Askese tritt damit im frühen Mittelalter als wesentliches Moment der Gründung eines Klosters die Suche nach dem fürbittenden Gebet.⁵ Allerdings wird schon für die ersten Gründungen in Gallien deutlich, daß Fürbitte ohne Askese nicht von Interesse ist, ja, daß Askese erst der Fürbitte die Wirksamkeit verleiht. Schon Gregor der Große stellt fest, daß das Wesen einer frommen Frau Christus näher sei, als dies einem Mann möglich wäre, daher eine Bitte aus ihrer jungfräulichen Existenz heraus eine weit höhere Wirksamkeit haben muß.⁶ So konnten auch das tägliche Gotteslob und die tägliche Askese der Jungfrauen einen direkteren Weg zu Gott bieten als etwa die Gebete der Mönche.⁷ Es liegt nahe, aus diesem Verständnis von größerer Nähe zu Gott einen „praktischen“ Schluß zu ziehen: Die geistlichen „Leistungen“ waren es, die die Gründung von Frauenklöstern, oder später Frauenstiften, sowohl für Bischöfe als auch für weibliche oder männliche Adelige und nicht zuletzt für ganze Adelsfamilien attraktiv

machten.⁸ Diese hohe Wertschätzung des Gebets der Jungfrauen bietet auch eine Erklärung für die Tatsache, daß Frauenklöster oder Frauenstifte häufig als Grabklöster gestiftet wurden, das heißt, daß alle Verstorbenen einer Adelsfamilie ihr Grab in oder bei der gestifteten Klosterkirche fanden. Das die Toten begleitende Gebet der asketischen Jungfrauen galt als eine Art Versicherung für die Aufnahme in den Himmel.

Wenn aber das Gebet der Frauen, vor allem der Jungfrauen, im frühen Mittelalter für wirksamer gehalten wurde als das Gebet der Mönche, so stellt sich die Frage, welche Rolle in dieser Liturgie überhaupt Kleriker spielen konnten. Besonders für das frühe, aber auch noch für das hohe Mittelalter ist daher der Gottesdienst in den religiösen Gemeinschaften deutlich in Stundenliturgie und Messe zu scheiden.

Stundenliturgie ist in ihren Anfängen Laienliturgie. Das Stundengebet der Nonnen und Mönche in den Klöstern hat seine Wurzeln in den Gebetsversammlungen der Urgemeinde, wobei die Urgemeinde wiederum die jüdischen Gebetstraditionen aufgriff. Sowohl der Inhalt der Gebete – vor allem Psalmen – als auch die Gebetszeiten finden sich im Judentum wie bei den frühen Christen. Für das Ende des 4. Jahrhunderts überliefert die pilgernde Nonne Egeria, daß der Klerus Jerusalems sich bei den Gebetszeiten erst zum Ende hin einfindet: zur *collecta*, dem „sammelnden Gebet“ am Schluß.⁹ Die Überlieferungsstränge, aus denen sich dann in Rom und in Gallien, also im Westen der damaligen Kirche, die Stundenliturgie entwickelte, können hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Für die gallischen Frauenklöster seit dem 5. und bis ins 8. Jahrhundert aber ist festzuhalten, daß das Stundengebet in der Regel ohne Kleriker gefeiert wurde, daß die Äbtissin die geweihte Vorsteherin der Liturgie war, die, ebenso wie der Abt eines Männerklosters, das Recht hatte, jene offiziellen Schlußgebete zu sprechen, die außerhalb von Klöstern dem jeweiligen Bischof zustanden.¹⁰ Der Äbtissin als der Vorsteherin der Stundenliturgie standen Lektorinnen und Sängerinnen zur Seite; sowohl die Regeln für die gallischen Frauenklöster als auch Synodentexte und Heiligenviten überliefern diese Dienste. Diakone oder Kleriker anderer Weihegrade waren für die Feier der Stundenliturgie nicht notwendig. Ihre eigentliche Stiftungsaufgabe, das fürbittende Gebet, erfüllten die Frauen im Kloster ohne männliche Hilfe, ja, möglicherweise hätte, angesichts der Hochschätzung ihrer jungfräulich-asketisch legitimierten Fürbitte, klerikale Unterstützung den Wert ihres Gebets eher gemindert.

Jene Tradition des selbständig gefeierten Stundengebets findet sich nicht nur im merowingischen Frühmittelalter, sondern auch in fränkischen und sächsischen Frauenklöstern und -stiften des hohen Mittelalters und in ganz Deutschland bis weit in die Neuzeit hinein. Von Lioba, der Missionarin aus England und Weggefährtin des Bonifatius, Äbtissin in Tauberbischofsheim, ist aus ihrer Vita zu erfahren, wie sehr sie sich um die würdig und regelmäßig vollzogene Stundenliturgie in ihrem Kloster sorgte. Ähnliches gilt von Walburga, zusammen mit Lioba auf den Kontinent gekommen und schließlich Äbtissin des Doppelklosters in Heidenheim.¹¹ Ob Gerberga von Gandersheim, Adelheid von Vilich oder andere Nonnen oder Kanonikerinnen, von denen Lebensbeschreibungen überliefert sind: Ihre Sorge um die Erfüllung des Stundengebets ist nicht nur Topos, sondern zeigt vor allem auch die Verantwortung, die sie als Äbtissinnen für die klösterliche Liturgie übernommen hatten. Für das hohe Mittelalter sei nur auf Hildegard von Bingen, Heloisa oder die Nonnen des Doppelklosters Admont verwiesen. In allen Gemeinschaften sind zwar Kleriker vorhanden, die Stundenliturgie jedoch feiern die Schwestern allein unter dem Vorsitz ihrer Äbtissin.¹²

Ein anderes Bild klösterlicher Liturgie zeigt sich jedoch, wenn der Blick auf die Messe gelenkt wird. Noch die Regel des Magisters, ein wichtiges Vorbild für die Benediktsregel, kennt nur den sonntäglichen Gang der Mönche zum jeweiligen Gemeindegottesdienst, denn das Kloster des Magisters ist eine reine Laiengemeinschaft. Benedikt dann nimmt zwar Priester in sein Kloster auf, doch haben diese sich dem Abt, der weiterhin Laie bleibt, unterzuordnen. Auch für Benedikt läßt sich nicht mehr als eine Eucharistiefeier an Sonn- und Feiertagen nachweisen.¹³ Ähnlich halten es die Regeln für die gallischen Frauenklöster. Bestimmte Klausurvorschriften machen es den Nonnen im Caesariuskloster in Arles zwar unmöglich, zur Messe eine Gemeindegemeinschaft aufzusuchen, aber dennoch kommen Priester und Diakone nicht mehr als einmal in der Woche zur Eucharistie ins Kloster.¹⁴ Dieser regelmäßige, aber nicht häufige Besuch von Klerikern in einer religiösen Frauengemeinschaft ist nun nicht gerade das, was man sich unter „Abhängigkeit“ für die Feier der Gottesdienste vorstellt. Für das hohe Mittelalter hat Jean Leclercq sogar nachgewiesen, daß es priesterlose Kommunionfeiern in Frauenklöstern gab, in denen von den Nonnen bzw. der Äbtissin selbst die Gebete vor und nach der Kommunion gesprochen wurden und in denen die Schwestern die Eucharistie unter beiderlei Gestalt empfangen.¹⁵



*Kleriker und Nonnen halten Totenwache an einem Sarg,
nach Geschlechtern getrennt
(Lateinisches Stundenbuch, um 1140/1450, fol 109^v; nach:
Andachtsbücher des Mittelalters aus Privatbesitz,
bearbeitet von J.M. Plotzek, 1987)*

Was das Verhältnis von Frauengemeinschaft und Klerus zueinander verändert, ist nicht etwa der Wunsch der Nonnen nach häufigerer Meßfeier, sondern der Bedeutungswandel der Eucharistie seit dem 8. Jahrhundert. Dieser Bedeutungswandel hat seine Wurzeln im Gebetsbund von Attigny (762) und wirkt sowohl auf Frauen- als auch auf Männerklöster ein. In Attigny wird, von Erzbischof Chrodegang initiiert, ein vertragliches Versprechen geistlicher Gebetshilfe abgegeben. Jeder der bald fünfzig verbrüdereten geistlichen Würdenträger, vor allem Bischöfe und Äbte, jeweils mit ihren Kapiteln und Konventen, verpflichtet sich, beim Tod eines Bischofs bzw. Abtes mit hundert Messen oder Psaltern, beim Tod eines Klerikers mit je dreißig Messen oder Psaltern dem Verstorbenen das geistliche Totengeleit zu geben.¹⁶ Zwar ist in Attigny noch der Psalter als Gebetshilfe vorgesehen, doch schon bald verschiebt sich in folgenden Gebetsbünden die zu erbringende Leistung ganz hin zur Feier der Eucharistie. Das geschieht nicht von ungefähr. Stellt man einem Psalter, d. h. der Gesamtheit der 150 Psalmen, die Messe gegenüber, so wird deutlich, daß zwar das Gebet des

Psalters die gleiche Gebetswirkung wie die Eucharistie verspricht, daß aber erheblich mehr Zeit für die gleiche Leistung benötigt wird. Wenn in den folgenden, immer neuen und immer größeren Gebetsbünden, die im Mittelalter zahllose Bischöfe, Äbte, Äbtissinnen, Kleriker, Konvente und adelige Laien zu gegenseitiger Gebetshilfe quer durch alle Regionen des Reiches einen, wenn in diesen Gebetsbünden schließlich beim Tode eines Gebetsbruders oder auch einer Gebetsschwester tausende von Gebetsverpflichtungen fällig werden, so ist schon aus pragmatischen Gründen die Feier der Messe gegenüber dem Beten des Psalters im Vorteil. Der „Wert“ einer Messe steigt geradezu ins Unermeßliche, so schwierig eine solche Aussage theologisch auch sein mag. Können die Frauengemeinschaften das Psaltergebet noch selbst leisten, so sind sie dann bei der Feier der Eucharistie – und besonders bei der massenhaften Feier – auf die Hilfe nicht mehr nur eines Klerikers, sondern meist einer ganzen Klerikergemeinschaft angewiesen. Denn der Eucharistie dürfen Frauen nicht vorstehen.

Ein solcher Bedeutungswandel der Messe hat nun nicht nur Auswirkungen auf etwaige Abhängigkeiten weiblicher Konvente von männlichen Klerikern, sondern wirkt sich auch aus auf die Wertschätzung weiblicher Konvente allgemein. Findet sich in karolingischer und ottonischer Zeit, gerade auch im sächsischen Raum, zwar noch eine große Zahl von Memorialgründungen für weibliche Gemeinschaften, so werden spätestens nach dem Jahr 1000 sowohl von den Adligen als auch von den Herrschern des Reiches männliche Stifte und Klöster als Grabkirchen bevorzugt.¹⁷ Zu fragen wäre, ob eine solche Entwicklung im Zusammenhang steht mit der sich verändernden Wertschätzung von Messe und Stundenliturgie – oder ob diese Veränderung nicht schon hundert Jahre zuvor, d. h. zu Beginn des 10. Jahrhunderts abgeschlossen ist. In jedem Fall wird deutlich: Die Feier der Messe am Grab der Stifter(innen) genießt höhere Wertschätzung als die Feier der Stundenliturgie; Männerkonvente – und vor allem Priesterkonvente – können die Erwartungen der Stifter in höherem Maße erfüllen als Frauenkonvente. Selbst wenn ein Klerikerkonvent zur Unterstützung einer Frauengemeinschaft existiert, so ist dieser in der Regel kleiner als ein selbständiger Männerkonvent¹⁸ – und er ist von den Frauen finanziell und materiell zu unterhalten, ein nicht zu unterschätzender Nachteil im Ringen der Frauen um geistliche Anerkennung.

II. Annäherung an das Heilige, oder: Reinheit und Gefährdung

Liegt ein wesentlicher Nachteil der religiösen Frauen also in der Messe bzw. in der Tatsache, daß sie die Messe nicht selbständig feiern können? Die Frage ist uneingeschränkt zu bejahen, aber diese Antwort reicht noch nicht aus, um bestimmte generelle Ungleichheiten von Männern und Frauen im Rahmen der Liturgie zu erklären. Selbst die Rolle der Äbtissinnen als Vorsteherinnen der Liturgie in ihren Klöstern ist in gewissen Zusammenhängen ja nicht unangefochten. Und auch die Feier des Stundengebets, so zeigen es die Quellen, versucht man immer wieder Reglementierungen zu unterwerfen, die durchaus geschlechtsspezifisch sind. Seit der Spätantike finden sich im Osten und im Westen der Kirche Synodenbeschlüsse und Entscheidungen einzelner Bischöfe, die Frauen von bestimmten Vollzügen in der Liturgie ausschließen sollen oder ihnen bestimmte Verbote bezüglich des Kirchenraums auferlegen wollen.

Dionysius von Alexandrien († 265) schreibt vor, daß menstruierende Frauen dem Gottesdienst fernzubleiben haben. Ca. 100 Jahre später wird Timotheus von Alexandrien noch deutlicher: Eine Frau „dieses Zustands“ darf eine Kirche nicht betreten, eine etwa geplante Taufe der Frau ist aufzuschieben, sie darf ihr neugetauftes Kind nur im Notfall stillen. Auch ist es ihr, allerdings ebenso wie dem Mann, verboten, „nach ehelichem Verkehr am folgenden Tag die Eucharistie zu empfangen“. ¹⁹ Die Strafe für eine Frau, die entgegen dem Verbot es wagt, während ihrer Menstruation eine Kirche zu betreten oder gar dem Priester die Hand zu küssen, soll drakonisch sein: sieben Jahre Fasten bei Wasser und Brot, bis zum Ende des Lebens keine Kirche mehr betreten, Exkommunikation bis zum Lebensende. Vergleichbare Strafen gibt es in dieser Zeit nur noch für Mord oder Häresie. Doch es finden sich auch andere Zeugnisse der Spätantike. Sowohl die *Didascalia Apostolorum* (Mitte 3. Jh.) als auch die *Apostolischen Konstitutionen* (Ende 4. Jh.) betonen das Gegenteil, daß nämlich „die Frau zur Zeit der Menstruation, der Mann nach der Pollution und die Eheleute nach dem ehelichen Umgang auch ohne Waschung beten dürfen und rein sind“ ²⁰, allerdings mit einer Entschiedenheit, die dahinter einen Streit um die richtige Haltung vermuten läßt. In den gleichen Fragenbereich fällt ein Gesetz des Kaisers Licinius, erlassen zwischen 320 und 324, das den Männern verbietet, gleichzeitig mit den Frauen beim Gottesdienst zu erscheinen. Damit es nicht zu Verwirrungen kommt, soll das weibliche Geschlecht darum die „ehrwürdigen Lehrstätten der Tu-

gend“ gar nicht mehr besuchen, eine Lösung, die durch den Kirchenhistoriker Eusebius überliefert wird.

Der Westen kennt seit dem Frühmittelalter ganz ähnliche, miteinander im Widerstreit liegende Vorstellungen. ²¹ Augustin von Canterbury, von Papst Gregor dem Großen nach England entsandter Missionar, fragt in einem Brief beim Papst an, ob menstruierende Frauen eine Kirche betreten oder kommunizieren dürften. Gregor argumentiert in seiner überlieferten Antwort, den *Responsa Gregorii*, daß gerade keine persönliche Schuld oder bewußte Sünde bei einer Frau vorliege, sondern eben ein natürlicher Vorgang. Deshalb könne es Frauen weder verboten sein, Kirchen zu betreten, noch, die Kommunion zu empfangen. Gregor stellt den Frauen frei, wie sie sich jeweils verhalten wollen. ²² Doch hat sich die Position Gregors gerade nicht durchgesetzt. Zahlreiche frühmittelalterliche Bußbücher enthalten wiederum die gegenteiligen Bestimmungen: Menstruierenden Frauen ist es verboten, sowohl die Kirche zu betreten als auch zu kommunizieren. ²³ Und gerade in den Bußbüchern werden geweihte Frauen in diese Verordnung eingeschlossen. Die *Institutio Sanctimonialium* legt 816 eine ähnliche Bestimmung für Kanonikerinnen fest, auch wenn sie keine Weihe empfangen. Auf diese Entscheidung wird noch zurückzukommen sein. 828 konstatiert Jonas, Bischof von Orleans, in seiner Schrift über den Laienstand, daß in den meisten westlichen Kirchenprovinzen Frauen in der Zeit ihrer „fleischlichen Unreinheit“ die Kirche nicht betreten. Im gleichen Zeitraum, wohl um 820, legt Haito, Abt der Reichenau und Bischof von Basel, in seinen Diözesanstatuten fest, daß Frauen den Altar nicht berühren sollen, daß auch geweihte Frauen in keinem Fall mit irgendeinem Altardienst betraut werden dürfen. Selbst die Altartücher haben Kleriker zu entfernen, sollen sie dann allerdings den Frauen zur Wäsche übergeben. Sogar die Opfergaben geweihter Frauen sind an den „Schranken des Altars“ entgegenzunehmen und dann von Klerikern zum Altar zu bringen. Ähnliche Bestimmungen finden sich 829 in den Entscheidungen der Synode von Paris und auch bei Benedictus Levita. Zwar greift zum Beispiel eines der Bußbücher des 9. Jahrhunderts, das *Poenitentiale Merseburgense*, die Entscheidung Papst Gregors wieder auf, doch handelt es sich hier um einen Einzelfall.

Die Vorstellungen der Karolingerzeit sind damit eindeutig: Blut macht unrein, auch kultisch unrein, menstruierende Frauen müssen von allen Bereichen der Kirche abgesondert werden. Ja mehr noch, Frauen

*Männer und Frauen verfolgen, durch eine tragbare Trennwand aus Stoff getrennt, die Predigt des hl. Bernhardin von Siena auf der Piazza del Campo, Siena (Gemälde von Neruccio di Bartolomeo, Siena, Palazzo Pubblico; nach: W.J. Sheils / D. Wood [Hg.], *Woman in the Church* [Studies in Church History 27], 1990)*



sind generell vom Zentrum der Heiligkeit, dem Altar fernzuhalten, selbst geweihte Frauen fallen unter dieses Diktum.

Und diese Vorstellungen werden tradiert. Nicht nur Haimo von Basel oder die Synode von Paris, sondern auch der dreihundert Jahre später lebende Abaelard schreibt in seiner Regelutopie vor, daß die Sakristanin in Heloisas Kloster zwar den Schlüssel zu den Schränken mit Altargerät aufbewahren darf, anfassen aber dürfen weder die Sakristanin noch eine andere Nonne „die Reliquien, die Altargefäße und auch die Altardecken, ... es sei denn, sie wären ihnen zum Waschen übergeben worden“²⁴. Heloisas Regel für ihre Gemeinschaft jedoch, die ebenfalls überliefert ist, kennt keinerlei derartige Ausschlußbestimmungen, weder die Liturgie noch andere Lebensbereiche ihrer Schwestern betreffend. Auch Hildegard von Bingen, die in manchen theologischen Fragen sehr wohl Kind ihrer Zeit ist, verbindet mit ihren Erörterungen über Reinheit und Unreinheit keinesfalls einen Ausschluß der Frauen von der Kirche oder vom Zutritt zum Altar.²⁵ Das *Decretum Gratiani* wiederum jedoch steht ganz in der Tradition der karolingischen Entscheidungen, Abaelards und zahlreicher anderer Autoren und wiederholt die Verbote ohne jede Einschränkung.²⁶ So lassen sich

für das Mittelalter nicht nur geschlechtsspezifische Ausschlußbestimmungen hinsichtlich der Liturgie finden, sondern auch die Zuweisung dieser Bestimmungen ist wiederum geschlechtsspezifisch: Nur Männer oder männlich geprägte Institutionen wie Synoden legen diese Ausgrenzungen fest, während Frauen in ihren Texten keinerlei liturgische Absonderungen aufgrund kultischer Reinheitsvorstellungen kennen.

Überlegungen zur kultischen Reinheit, oder genauer, zur kultischen Unreinheit von Frauen sind damit seit der Spätantike im Osten und durch das Mittelalter hindurch im westlichen Christentum präsent. Zu verweisen ist darauf, daß die Frage der kultischen Reinheit nicht genuin christlich ist, sondern, wie Mary Douglas in ihrem vielzitierten Werk „Reinheit und Gefahr“ nachweist, ein in religiösen Gruppen immer wieder wellenartig sichtbares Phänomen.²⁷ Dabei ist aber zu beachten, daß jenes Regelwerk von Unreinheit und Heiligkeit, von Reinheit und Tabu, das jede religiöse Gemeinschaft und jede Gesellschaft für sich neu definieren muß, ursprünglich im Christentum auf den Kopf gestellt ist. Die Unreinheit von Dingen oder erst recht die Befleckung von Menschen durch Dinge wird strikt negiert.²⁸ Reinheit und Unreinheit sind einzig spirituell zu verstehen, böse Gedanken machen unrein,

nicht aber der Genuß irgendwelchen Fleisches oder eben die Befleckung durch Blut. Die sogenannten Reinheitsgesetze nach Leviticus 11 – 15 finden keine Fortsetzung im Neuen Testament, damit auch nicht die Bestimmungen über die Unreinheit der Frauen in Lev 15, 19-33. Gerade der Gedanke der Befleckung durch Blut scheint zumindest in der abendländischen Kirche für Jahrhunderte verlorengegangen zu sein.²⁹ Aber dieser „Verlust“ ist nicht von Dauer, im Gegenteil, nachdem gewisse Reinheitsvorstellungen wieder theologisch und religiös präsent werden, bleiben sie bis in die Neuzeit hinein erhalten.³⁰ Im Blick auf Nonnen verbinden sich Fragen der Reinheit mit dem gesamten Komplex von Jungfräulichkeit und Klausur. Und diese Zusammenhänge bleiben nicht etwa auf geweihte Frauen beschränkt, sondern betreffen ebenso auch jene nicht geweihten, aber religiös lebenden Stiftsdamen, beispielsweise in Essen.

III. Liturgie nach der *Institutio sanctimonialium*

Wenn die Karolingerzeit massive Einschränkungen für Frauen in den Kirchenräumen durchzusetzen versucht, d. h. weibliche Zugänge zu liturgischen Feiern verschließen will, so ist doch kaum ein Zeitabschnitt des frühen Mittelalters gerade im sächsischen Raum reicher an Kloster- oder Stiftsgründungen für Frauen. Karolinger, Liudolfinger respektive Ottonen, aber auch adelige Familien kleinerer Reichweite gründen Essen, Herford, Gandersheim, Quedlinburg, Vreden, Borgorhorst, Metelen, Nottuln, Freckenhorst, Herzebrock, Schildesche, Herdecke, Neuenheerse, Meschede, Liesborn, um die ganze Breite von Kloster und Stift aufzuzählen.³¹ Von Frauen gefeierte Stundenliturgie genießt weiterhin hohes Ansehen bei Stiftern oder Stifterinnen, wenn auch die Messe als Memorialleistung sich in den Vordergrund schiebt. Trotz dieser Wertschätzung weiblicher Fürbitte ist auch die 816 verabschiedete und vermutlich in Essen – und in vielen anderen der eben aufgezählten Orte – gültige *Institutio sanctimonialium* geprägt von Fragen kultischer Reinheit, von der liturgischen Absonderung der Kanonikerinnen.

Schon die ersten sechs Kapitel der *Institutio*, die fast ausschließlich Zitate aus der Väterliteratur enthalten und vom Umfang her fast die Hälfte der Kanonikerinnenregel bilden, setzen eine deutliche Norm. Hieronymus, Cyprian, Caesarius von Arles und Pseudo-Athanasius werden mit ihren einschlägigen Schriften über die Jungfräulichkeit zitiert.³² Die Auswahl der Texte ist geradezu programmatisch zu nennen: Es geht um Bewahrung der Jungfräulichkeit, um die Tugenden der Jungfrauen und der Witwen, letzteren werden wort-

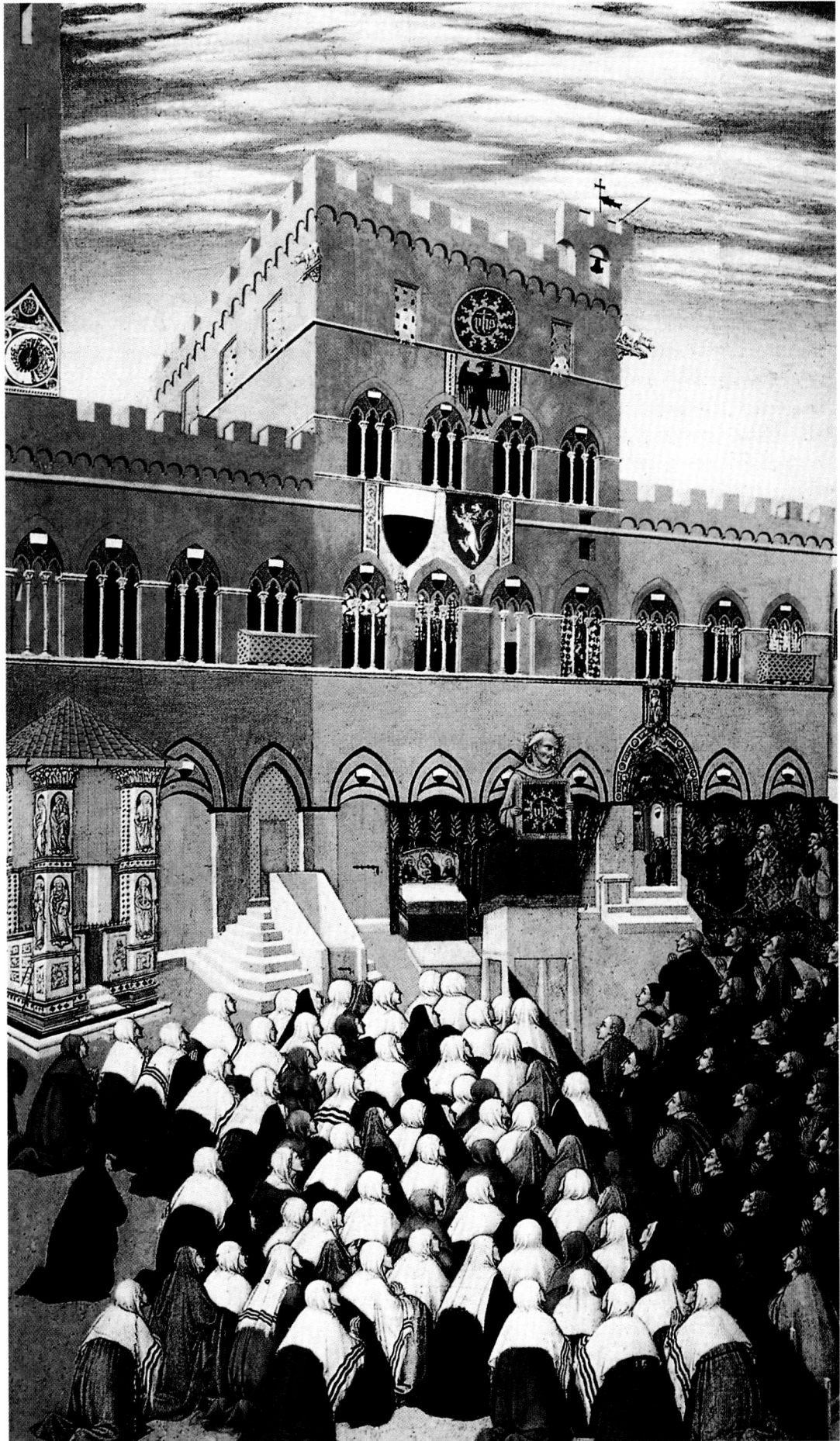
reich die Nachteile einer zweiten Ehe und demgegenüber die Vorteile der Keuschheit in einer klösterlichen Gemeinschaft geschildert. In zahlreichen Varianten findet sich die Kombination von Jungfräulichkeit und Unversehrtheit des Körpers. Zwar wird sowohl von Hieronymus als auch von Caesarius die Bedeutung des „unversehrten Herzens“, des „jungfräulichen Geistes“ betont, ja die Jungfräulichkeit des Geistes zur wichtigsten Tugend stilisiert. Daß es aber allen Autoren letztlich um die Bewahrung körperlicher Jungfräulichkeit geht, als Reinheit, Engelgleichheit oder Heiligkeit bezeichnet, verdeutlicht ein Satz, der aus dem Brief des Hieronymus an Eustochium übernommen wird: „Ich will einmal ein kühnes Wort sprechen. Wenn auch Gott alles kann, einer gefallenen Jungfrau kann er die Jungfräulichkeit nicht wiedergeben.“³³

Der Propagierung jener körperlichen Jungfräulichkeit und ihrer Bewahrung dienen dann auch konkretere Anweisungen, beispielsweise in den Zitaten aus Cyprian oder aus Pseudo-Athanasius: Die richtige Kleidung verhilft zur Erhaltung der jungfräulichen Reinheit³⁴, Haupt und Hände, Augen und Ohren, Zunge und Füße sollen rein gehalten werden³⁵. Jungfräulichkeit und Reinheit dienen dem Gebet der Frauen, dem rechten Umgang mit der Heiligen Schrift und machen sie den Aposteln gleich, die für Gott ihren Körper in Heiligkeit bewahrten.³⁶ Nicht zuletzt ist die Bewahrung der Jungfräulichkeit mehrfach eng verknüpft mit konkreten Forderungen, die Jungfrauen vor der Welt zu schützen und abzuschließen, einem Verfahren also, welches herkömmlicherweise mit dem Begriff Klausur verbunden wird.³⁷

Eine derartig massive Propagierung jungfräulicher Reinheit als Ideal und Ziel in den ersten Kapiteln der *Institutio* ist nicht ohne Auswirkungen auf die eher an konkreten Lebensanweisungen interessierten restlichen Bestimmungen geblieben. Und natürlich wird ein solches Ideal nicht ohne Grund an den Anfang eines normierenden Textes gesetzt; die Verfasser der *Institutio* wollen nicht nur für geweihte Frauen, sondern auch für Kanonikerinnen Jungfräulichkeit als Grundlage der religiösen Existenz festschreiben. In diesem Zusammenhang sei nur kurz darauf verwiesen, daß *Institutio* und Benediktsregel bemerkenswerterweise mit den gleichen Worten beginnen: Höre, meine Tochter – Höre, mein Sohn; in beiden Fällen ein Zitat aus Ps 44 und aus dem Brief des Hieronymus an Eustochium.³⁸

Fragt man nach den *canones*, in denen die Verfasser der *Institutio* jene Ideale von Jungfräulichkeit, Reinheit und Klausur konkretisieren, so stößt man auffälligerweise auf Bestimmungen im Kontext von Gebet und Liturgie. Die tägliche Stundenliturgie wird zwar eher

*Sano di Pietro predigt
auf der Piazza del
Campo in Siena,
Männer und Frauen
verfolgen die Predigt
voneinander getrennt*
(Scala, Florenz; nach:
W.J. Sheils / D. Wood
[Hg.], *Woman in the
Church* [Studies in
Church History 27],
1990)

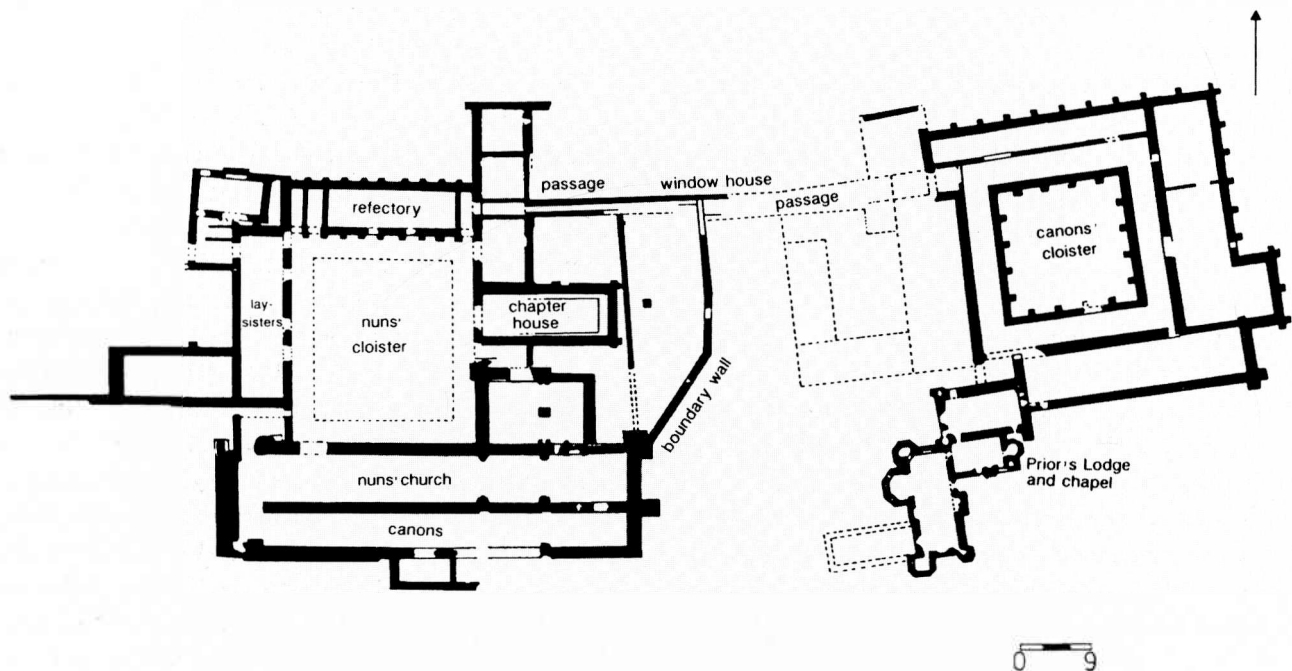


beiläufig behandelt, konkrete Inhalte sind nicht zu erfahren, auch die Feier der Messe ist nur indirekt erwähnt.³⁹ Doch zeigt der Kontext des Kapitels 10 deutlich, daß es die Kanonikerinnen selbst sind, die die Stundenliturgie beten, nicht etwa die für die Feier der Messe benötigten Kleriker.⁴⁰ Weitere Bestimmungen bestärken diese Auffassung: Gebet, Lesung und Arbeit sollen dem Müßiggang der Jungfrauen entgegenwirken; unverzüglich haben die Kanonikerinnen dem Zeichen zum Chorgebet Folge zu leisten (übrigens eine der Benediktsregel entnommene Bestimmung) und sich ehrfürchtig im Gotteshaus zu verhalten, denn eine Kanonikerin, die das Offizium vernachlässigt, verfällt dem schweren Tadel oder sogar der Strafe der Absonderung im Chorgebet.⁴¹ Bis dahin also finden sich in der *Institutio* im Vergleich mit den älteren Regeln der Merowingerzeit keine Neuerungen für den liturgischen Alltag.

det sich im Kontext der Regelungen über den Kontakt mit den für die Gemeinschaft tätigen Priestern.

In Kapitel 15 wird Tadel für die angekündigt, die das Stundengebet versäumen⁴², allerdings mit einer Ausnahme: Diejenigen, die an einer gewissen Krankheit oder Unpäßlichkeit des Körpers leiden, sollen sich beim Besuch des Stundengebets zurückhalten.⁴³ Mit dem Begriff einer „gewissen Unpäßlichkeit des Körpers“ umschreibt die *Institutio* einen Zustand, der auch in anderen Entscheidungen der Karolingerzeit besondere Regelungen für Frauen zu erfordern scheint: die Menstruation. Was Bußbücher, Synodalentscheidungen oder Kapitularien für Frauen generell festsetzen, erwartet die *Institutio* auch von den Kanonikerinnen: liturgische Enthaltensamkeit zur Zeit der Menstruation.

Kapitel 27 enthält eine Bestimmung, die von ihrem Grundsatz her eine ähnliche Ausrichtung hat. Ihr Zusammenhang ist folgender: Die Kleriker, die für die Eu-



Grundriß des gilbertinischen Doppelklosters Watton (Humbshire / England):

Die Kirche ist durch eine Mauer unterteilt, die Nonnen und Kanoniker voneinander trennt. Das kleine Fenster im Osten der Wand diente dazu, den Nonnen die Pax (Friedensgruß) und die Kommunion zu reichen (nach: R. Gilchrist, *Gender and Material Culture, The Archaeology of Religious Woman*, 1994)

Zwei Bestimmungen jedoch im Umfeld der liturgischen Regelungen, die den Rahmen liturgischen Handelns betreffen, sind im Vergleich zu den älteren Regeln für Frauenklöster und im Vergleich zum bisherigen Brauch in weiblichen Gemeinschaften neu und bemerkenswert. Die erste Bestimmung, in Kapitel 15, steht im Zusammenhang mit dem regelmäßigen Besuch des Stundengebets, die zweite, in Kapitel 27, fin-

charistiefeier im Stift zuständig sind, werden in ihrem Aufenthalt dort zeitlich und räumlich eng begrenzt, sie sollen möglichst wenig in Kontakt mit den Jungfrauen kommen, vor allem nicht unkontrolliert; selbst die Beichte hat in Sichtweite von Mitschwestern zu geschehen.⁴⁴ Wie weit diese Einschränkungen gehen, macht nun die fragliche Bestimmung deutlich: „Nachdem der Vorhang zugezogen worden ist, wie es Sitte ist, sollen

die Sanktimonialen nämlich das Stundengebet und die Messe feiern.⁴⁵ Ihre Liturgie sollen die Kanonikerinnen also an einem abgetrennten Ort feiern, von den übrigen in der Kirche Anwesenden, Kleriker eingeschlossen, durch einen Vorhang abgeschirmt.

Diese Absonderung korrespondiert mit zahlreichen Bestimmungen zur Klausur in der *Institutio*, sowohl in bezug auf die Kanonikerinnen als auch in bezug auf die Kleriker.⁴⁶ Nicht zuletzt greift die Bestimmung einen Satz des Caesarius aus dem programmatischen Kapitel 5 auf, wo es heißt: „Was nützt es der Jungfrau, die Unversehrtheit des Körpers zu bewachen, wenn sie die Begierden der Augen nicht vermeiden will?“⁴⁷ Es ist nur konsequent, dieser Begierde der Augen angesichts männlicher Kleriker in der Kirche einen Vorhang vorzuziehen.

Diese Absonderung der Kanonikerinnen durch einen Vorhang läßt sich nun nicht nur in den Aachener Gesetzen finden, die übrigens diesen Kanon vermutlich aus der *Admonitio generalis* übernommen haben, sondern sie ist auch in älteren Texten, Inventarverzeichnissen oder durch archäologische Befunde nachzuweisen. Schon Johannes Chrysostomos besteht auf Trennung in der Kirche angesichts der gefährvollen Existenz zweier Geschlechter: „Es ist besser für Männer, blind zu sein, als ihre Augen in der Kirche durch Blicke auf Frauen zu mißbrauchen“ und „Es ist daher richtig, daß in der Kirche eine Mauer sein soll, die euch von den Frauen trennt“.⁴⁸ Richtet sich Chrysostomos noch an die Männer in der Kirche, so verändert sich im frühen Mittelalter die Blickrichtung: Frauen sind es, die angesprochen und ausgeschlossen werden. Aus englischen Frauenklöstern des frühen Mittelalters sind sowohl Vorhänge als auch hölzerne, tragbare Schranken überliefert. Weiteste Verbreitung jedoch hatten, sowohl im mittelalterlichen England als auch auf dem Kontinent nachweisbar, Mauern in der Kirche, gemauerte Wände, die die Nonnen vom Blick auf die Kleriker und damit vom Blick auf den Altar abhielten.⁴⁹ In jedem Fall ging es um eine strikte Absonderung, die sogar dazu führen konnte, daß die Nonnen nicht einmal die Elevation der Hostie in der Eucharistiefeier verfolgen konnten, wie in Watton (Yorkshire). Dort gab es in der Wand lediglich ein kleines Fenster, durch das die Pax (Friedenskuß) und die Kommunion empfangen wurden. Ähnliche architektonische „Lösungen“ sind nicht nur aus dem frühen Mittelalter, sondern auch aus dem 12. und 13. Jahrhundert beispielsweise für die Benediktinerinnen von Admont in Österreich⁵⁰, für die Zisterzienserinnen von

Coyroux⁵¹ in Frankreich und für den Klarissenkonvent von Neapel⁵² überliefert. Auch die Entstehung der Nonnen- oder Kanonikerinnenemporen im deutschsprachigen Raum dürfte im Kontext liturgischer Abtrennungen zu erklären sein, ich habe die Genese dieser Emporen in anderem Rahmen versucht nachzuzeichnen.⁵³ Nicht zuletzt geben auch die beiden spätmittelalterlichen *Libri Ordinarii* aus dem hier im Mittelpunkt stehenden Stift Essen und aus Köln, St. Ursula, noch Zeugnis von Formen der Absonderung vom Altar. Wenn auch der Essener Ordinarius für den Kanonikerkonvent und nicht für die Kanonikerinnen geschrieben worden ist, so werden doch bereits Tendenzen sichtbar: An ca. 40 von 100 jährlichen Prozessionen nehmen die Essener Damen teil, jedoch nur bei sechs dieser Prozessionen dürfen die Damen den Altarraum betreten.⁵⁴ Die Kölner Kanonikerinnen nehmen nur an sieben Prozessionen teil und sind nur einmal, in der Osternacht, am Altar zu finden. Dann allerdings nicht einmal zur Feier der Eucharistie, sondern zur Mitgestaltung eines liturgischen Osterspiels.⁵⁵

Die Verfasser der *Institutio* kommentieren am Ende ihrer einführenden Kapitel den Gebrauch und die Absicht der von ihnen verwendeten Vätertexte: Sie haben die Schriften der heiligsten und gelehrtesten Männer zitiert, um deren Anliegen, die Bewahrung der keuschen Reinheit unter allen Umständen, auch zu ihrem Hauptanliegen zu machen.⁵⁶ Dieses Hauptanliegen soll gerade für jenen Teil des Alltags umgesetzt werden, von dem sich Gründer und Wohltäter den größten Effekt erhoffen: Gebet und Liturgie der reinen und keuschen Jungfrauen. Folgerichtig finden sich also in den Bestimmungen für die Feier der Liturgie Anordnungen, die man eher für klösterlich lebende Nonnen als für Kanonikerinnen erwarten würde. Aber für die Verfasser der *Institutio* sind nicht etwaige Unterschiede oder Gleichheiten zwischen Benediktinerinnen und Kanonikerinnen entscheidend, sondern einzig das Geschlecht ihrer Zielgruppe: Es handelt sich um Frauen. Und für die gilt, so in Kapitel 18 der *Institutio* zu lesen: „Um so gebrechlicher nämlich dasselbe Geschlecht ganz offensichtlich ist, desto größere Bewachung muß ihnen gegenüber angewandt werden.“⁵⁷

Wie die Essener und andere Frauen mit dieser Grundeinstellung umgegangen sind, ob sie die strikten Vorschriften zur Trennung und Abschließung auch in der Liturgie beachtet haben, ob sie ihnen gar selbstverständlich waren wie im 12. Jahrhundert beispielsweise den Nonnen in Admont – das alles steht auf einem anderen Blatt.

