

Gisela Muschiol

„Ein jammervolles Schauspiel...“? Frauenklöster im Zeitalter der Reformation

Am 27. April 1525 schreibt Konrad Mutian, Kanoniker und Humanist in Gotha, an den Kurfürsten Friedrich den Weisen: *Ein jammervolles Schauspiel gewähren die umherziehenden Nonnen und Priester, die nicht freiwillig, sondern aus Furcht, von den Tempelschändern gesteinigt zu werden, ihre heiligen Wohnsitze verließen.* (Vgl. Perthes 1903, S. 52) Diese Klage entspricht so gar nicht der traditionellen Vorstellung, daß mit der wachsenden Ausbreitung der Reformation Scharen von Nonnen (und von Mönchen, aber um die geht es hier nur in zweiter Linie), befreit von den drückenden Gelübdern, voller Freude die Klostermauern hinter sich gelassen hätten. *Aus Furcht vor der Steinigung* sind sie geflohen, so Mutian. Steckt in diesem Satz auch ein tüchtiges Stück Polemik, die der anfangs von Luther wohl begeisterte Mutian im Laufe der Zeit gegen die eher revolutionären Züge der Reformation entwickelte, so ist die Klage wohl dennoch zutreffend. Im allgemeinen Bewußtsein steht allerdings ein anderes Bild: Katharina von Bora, mit elf Klostergefährtinnen in Fässern eines Kaufmanns kurz vor Ostern des Jahres 1523 aus dem Zisterzienserinnenkloster Nimbschen fliehend, weil sie und ihre Schwestern von der neuen Lehre angetan waren. Durch ihre spätere Heirat mit Martin Luther wurde Katharina von Bora zum Prototyp einer Nonne in der Reformationszeit: dem Kloster entflohen, erfolgreich verheiratet, das neue Ideal der Pfarrfrau prägend.

Wenn jedoch ein Ergebnis historischen Forschens schon im vorhinein feststeht, dann dieses: Die historische Wirklichkeit war immer etwas differenzierter und auch komplizierter, als es die Bilder dieser Wirklichkeit, die natürlich nicht ohne bestimmte Interessen verbreitet worden sind, zulassen wollen. Und so möchte ich im folgenden von manchen der Bilder bestimmte Übermalungen entfernen.

Zum ersten werde ich Ihnen die „alten“ Klöster und Stifte vorstellen: Nonnen vieler Gemeinschaften und nicht zuletzt Stiftsdamen, die Situation in ihren Klöstern am Vorabend der Reformation und dazu jene Kräfte, die von außen auf die Klöster einwirkten und ihr Schicksal in erheblichem Maße mitbestimmten. Zum zweiten wird es darum gehen, diese Frauenklöster und ihr Verhalten im Zuge der Reformation selbst darzustellen, auch die Rolle, die Männerklöster in diesem Zusammenhang eingenommen haben. Zum dritten sollen die „neuen“ Orden von Frauen und für Frauen in den

Blick genommen werden, die sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts in Europa bilden und auch in das Land der Reformation hinein Wirkung haben. Schließlich sind die Entscheidungen des Konzils von Trient darzustellen, ihre Auswirkungen auf alte und neue Frauenorden. Und nicht zuletzt ist die Frage nach Geschlecht und Konfessionalisierung zu stellen, die Frage nach der Rolle der Frauengemeinschaften für die Jahrhunderte nach der Reformation.

Die „alten“ Klöster und Stifte

Das späte Mittelalter hat eine bunte und vielfältige Ordenslandschaft aufzuweisen. Neben den traditionellen Häusern der Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen sowie der Kanonikerinnen in Stiften haben im Verlauf des Mittelalters auch die Bettelorden weibliche Zweige ausgebildet, oft gegen den Widerstand der männlichen Ordensmitglieder. Dominikanerinnen, Klarissen und Nonnen der Augustinerregel gehörten zu den besonders in Städten weit verbreiteten Gemeinschaften. Daneben existierten aber auch Klöster der Birgittinen und der Prämonstratenserinnen, dann besonders in Norddeutschland zahlreiche Häuser der Schwestern vom gemeinsamen Leben, Süsternhäuser genannt, nicht zuletzt gab es auch an der Wende zum 16. Jahrhundert noch Beginengemeinschaften, vor allem im niederdeutschen und niederländischen Raum und im Rheinland. Klosterfrauen gehörten zum vertrauten Bild einer Stadt und einer Landschaft, das Kloster war eine selbstverständliche und wählbare Lebensform für Frauen des Bürgertums und des Adels, weniger für Frauen der städtischen und ländlichen Unterschichten.

Die Geschichtsschreibung hat bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein ein selten zutreffendes Bild der Frauenklöster an der Wende zum 16. Jahrhundert gezeichnet. Es war bestimmt durch die Übernahme jener Stereotypen und Topoi, die ursprünglich sowohl durch die reformatorische als auch durch die tridentinische Beurteilung von Klöstern geprägt wurden. Ohne Zweifel hat gerade auch die nationalprotestantische Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts an der Tradierung des Musters vom „rückständigen Frauenkloster“ mitgewirkt, paßte diese Vorstellung doch ganz zu der Rolle, die von den meisten Historikern allem Katholischen zugedacht war: für eine gewisse Rückständigkeit und vor allem Fremdbestimmtheit zu stehen. Doch selbst in der Tradition katholischer Wissenschaft führten diese beliebten Stereotypen trotz ihrer Langlebigkeit kaum zu wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Gegenstand „Frauenkloster“ für die fragliche Zeit. Frauenklöster waren, so erkennen wir heute, keineswegs Horte der Unmoral und des Sittenverfalls, gerade das 15. Jahrhundert findet viele Frauenge-

meinschaften in Reformverbänden. Benediktinerinnen- und Zisterzienserinnenklöster sind Mitglieder der Bursfelder Kongregation, die vor allem im Norden und Westen Deutschlands die wichtigste Reformgruppe des 15. Jahrhunderts war. Zwei Chroniken des Klosters Ebstorf beispielsweise, gegen Ende des 15. Jahrhunderts entstanden, geben Kenntnis von der Reformzeit im Kloster: Das gemeinschaftliche Leben wird wieder eingeführt, eine gemeinsame Küche gebaut (vorher wirtschaftete offensichtlich jede Nonne für sich), ein neues Sprechfenster zeigt den Beginn einer strikteren Klausurierung an, die Liturgie wird reformiert. Die zweite der Chroniken legt besonders auf diese Reform des Chorgebets Wert und macht die Bildung der Nonnen, besonders den Lateinunterricht, zur notwendigen Voraussetzung für ein verstehendes und damit sinnerfülltes religiöses Leben. Zwischen den Zeilen klingen auch die Schwierigkeiten der Reform an, die jedoch, glaubt man der Schreiberin, gemeinschaftlich überwunden wurden. Auch wenn eine Gemeinschaft sich nicht der Bursfelder Kongregation anschloß, wie zum Beispiel die Damen des Stifts Quernheim im Bistum Osnabrück, so zeigen erhaltene Quellen, in diesem Fall die Geld-, Korn- und Salzregister und weitere Wirtschaftsverzeichnisse vom Anfang des 16. Jahrhunderts, daß man sich strikt an Fastenzeiten hielt, liturgische Handschriften anfertigte und verkaufte, daß Quernheim immerhin als vorbildlich genug galt, um junge Mädchen zur Ausbildung aufzunehmen, daß freundschaftliche Kontakte und erklärte Gebetsgemeinschaft mit insgesamt achtzehn verschiedenen geistlichen Häusern bestanden, nämlich mit mehreren Damenstiften, mit Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen, vor allem aber mit diversen Susterhäusern der Augustinerinnen. Quernheim verstand sich, obwohl vor allem Damen des niederen Adels zu ihm gehörten, nicht als Versorgungsinstitut, sondern als geistliche Gemeinschaft. Mit Nachdruck ist darauf hinzuweisen, daß die zeitgenössischen Quellen einen Begriff wie den des „Versorgungsinstituts“ oder einen Gedanken vergleichbarer Bedeutung überhaupt nicht kennen. Ebstorf und Quernheim sind nur zwei Beispiele geistlicher Häuser, die sich vermehren ließen. Ein Großteil dieser reformierten und strikt nach ihren Regeln lebenden Frauenklöster gehört zu den Gemeinschaften, die sich später der Einführung der Reformation energisch widersetzen sollten, die durchaus theologisch argumentierten und damit in ihrem Sinne auch Erfolge verbuchen konnten.

Welchen Weg jedoch ein einzelnes Frauenkloster ging, war von einer Vielzahl von Bedingungen abhängig. Wie sind die Zusammenhänge solcher Bedingungsgeflechte zu beurteilen, welche äußeren Einflüsse spielten eine Rolle?

Frauenklöster und Obrigkeit

Entscheidend für ihren Bestand oder ihre Auflösung war für viele Frauenklöster das Verhältnis zum Landesherrn oder zur städtischen Obrigkeit. Frauenklöster waren sehr viel stärker als Männerklöster auf ihren Unterhalt durch Grundbesitz angewiesen, z.B. hatten selbst die Frauenkonvente der Bettelorden im Gegensatz zu den meisten Männerkommunitäten eigenen Grundbesitz. War es den männlichen Niederlassungen nach ihren Regeln sogar verboten, Grund und Boden zu eigen zu haben, wurden weibliche Gemeinschaften ohne einen Mindestbesitz gar nicht in den Orden inkorporiert. In der Regel verwalteten Frauenkommunitäten diesen Besitz nicht allein, sondern die jeweilige Obrigkeit stellte ihnen einen Vogt, Verwalter oder Pfleger, der die fälligen Einkünfte und Zinsen für das Kloster eintrieb und weitere wirtschaftliche Aufgaben übernahm. Seit ihren Anfängen waren beispielsweise die Klöster der Klarissen und Dominikanerinnen – wie auch die Konvente ihrer Ordensbrüder – eng an die jeweilige städtische Obrigkeit, den Rat oder ein vergleichbares Gremium, angebunden. Aber auch die Konvente von Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen existierten häufig in Städten – und nicht, wie die Häuser der männlichen Ordensangehörigen, in idyllischen Tälern oder weit auf dem Land. Die meisten Frauenkonvente waren dem jeweiligen Ortsbischof unterstellt, standen aber meist auch unter dem Einfluß adeliger Familien oder fürstlicher Obrigkeiten oder nicht zuletzt unter der Aufsicht des jeweiligen Stadtrates. Exemte oder reichsfreie Frauenkonvente waren selten. Zum grundsätzlichen Verhältnis zwischen Kloster und Obrigkeit ist festgestellt worden, daß Auflösung und Fortbestand eines Konvents sowohl von den Machtbefugnissen in vorreformatorischer Zeit als auch von den Verflechtungen des Klosters mit den umgebenden Trägergruppen abhängig waren.

Wie sehr die Existenz gerade der Klarissen oder Dominikanerinnen von der jeweiligen städtischen Obrigkeit bestimmt wurde, zeigt sich in der Auseinandersetzung mit der Reformation. Für Männerkonvente lag ein Konfliktpotential im Gegensatz zwischen der „Perspektive der regionalen Gewalten“ und der „nicht territorial oder regional strukturierten Orden“. Dieses Konfliktpotential war für die Frauengemeinschaften kaum gegeben, weil gerade sie in der Regel sehr eng mit den regionalen Gewalten verbunden waren, übrigens nicht immer zu ihrer Zufriedenheit und nicht immer zu ihrem Vorteil. So konnte eine Reform durch die Obrigkeit im 15. Jahrhundert für manche Frauenklöster den ersten Schritt auf dem späteren Weg zur Einführung der Reformation bedeuten, sie konnte aber auch die Grundlage für mehr oder weniger erfolgreichen Widerstand gegen Reformationsbestrebungen sein. Das Verhältnis von Reform und Widerstand, von Reform und

Reformation ist aber bisher für Frauengemeinschaften nur unzureichend untersucht, zahlreiche Einzelstudien zu Klöstern oder vergleichende Arbeiten für städtische oder territoriale Klosterreformationen sind noch notwendig. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang weiter, daß die fortschreitende Konfessionalisierung eines Territoriums auch eine Verschärfung der Situation verbliebener Klöster mit sich brachte. Katholische Klöster in evangelischen Städten oder Landschaften konnten meist nicht lange überleben. Andererseits lösten nicht nur evangelische Obrigkeiten, sondern auch katholische Herren Klöster aus verschiedensten Motiven auf, nicht zuletzt dürfte der Besitz der Klöster eine Rolle gespielt haben.

Frauenklöster und Gesellschaft

Die Frage nach dem Stellenwert oder der Wertigkeit eines Frauenklosters an der Wende zum 16. Jahrhundert, sowohl vor der Reformation als auch im Gefolge der Reformation und in der Zeit der Konfessionalisierung, ist noch weitgehend ungeklärt. Frauenklöster wurden ursprünglich immer gegründet als Stätten des Gebets, der Buße und der Fürbitte, in der Regel besonders als Ort der Fürbitte für eine Stifterfamilie oder einen Gründerbischof. Diese Grundidee hatte sich seit dem Frühmittelalter nur wenig gewandelt. Gebet war die vornehmste Aufgabe der Nonnen oder Damen, auch im Sinne der mittelalterlichen Vorstellung von den drei *ordines*. Nach dieser Vorstellung war die Gesellschaft einer funktionalen Dreiteilung unterworfen. Es gab die *oratores*, die *bellatores* und die *laboratores*, also die *Beter*, die *Krieger* und die *Bauern*. Jede dieser Gruppen leistete ihren Dienst für die anderen beiden, die Beter sorgten für das Seelenheil der Krieger und Bauern, die ihrerseits Schutz bzw. Nahrung für die jeweils anderen bereitzustellen hatten. Auch die Frauenklöster waren, vielleicht mehr noch als die Männerklöster, in diese Funktionalisierung einbezogen.

Selbst für die Frauenklöster der Bettelorden blieb das Gebet als Aufgabe und Existenzsicherung. Zu dieser Grundaufgabe kam im Laufe der Zeit der Aspekt der „Versorgung“ weiblicher Familienmitglieder hinzu, zuerst aus der Gründerfamilie, dann auch aus anderen adeligen oder bürgerlichen Familien, je nach Stand eines Konvents. Der Versorgungsaspekt eines Klosters wird in Forschungsarbeiten in der Regel negativ bewertet. Seine offensichtlich notwendige Funktion für die mittelalterliche und auch weiter für die frühneuzeitliche Gesellschaft ist aber noch nicht grundlegend untersucht worden. Auch die in diesem Kontext interessierenden Motive für den Klostereintritt von Frauen sind noch nicht erforscht. Statt dessen wird bei gleichzeitiger Kritik am Versorgungsgedanken mit diesem entweder die Auflösung von Konventen oder das geduldete Bestehen begründet. Damit

verfehlt jedoch die Kritik einen entscheidenden Fragehorizont: den der sozialgeschichtlichen Einordnung religiöser Institutionen, die für die unverheirateten Töchter adeliger Familien sowohl eine angemessene Ausbildung als auch eine notwendige Lebensaufgabe boten. Nicht zuletzt gewährte die für die Institutionen notwendige Aufschwörung, d. h. die öffentliche Darstellung der Familienabkunft, damit also die Feststellung der Stiftsfähigkeit und der Nachweis der Adeligkeit, für die Familie als Ganze religiösen **und** gesellschaftlichen Rückhalt. War eine adelige Tochter in ein hochadeliges Stift aufgenommen, so galten auch ihre Brüder als hochadelig und heiratsfähig in festgelegten Adelskreisen. In der frühen Neuzeit bezogen sich zahlreiche Eheverhandlungen für junge Männer auf genau jene „Versorgungsinstitutionen“, in denen ihre Schwestern aufgenommen wurden. Doch schon die Zeitgenossen bewerteten offenbar den Gedanken des Unterhalts für Frauen anders als den der Versorgung von Männern. Frauenklöster wurden durchaus unter Hinweis auf die negative „Versorgungsmentalität“ selbst schon vor der Reformation aufgelöst, während Bischofssitze, die die gleiche Versorgungsfunktion für junge Männer des hohen Adels erfüllten, keineswegs abgeschafft, sondern auch von den Reformatoren in diesem Sinne verwendet wurden. Die Frage der „Versorgung“ wäre daher sozialgeschichtlich zu entmoralisieren, ohne dabei die religiöse Funktion der Klöster aus dem Blick zu verlieren. Gerade letztere zeigt, darauf war bereits hingewiesen worden, daß das Selbstverständnis der geistlichen Gemeinschaften keine Anzeichen einer Versorgungsmentalität kennt.

Insgesamt sind daher die Rolle und der Wert geistlicher Frauen für die Gesellschaft und auch im Blick auf ihr Selbstverständnis noch zu untersuchen. Nicht zuletzt ist in diesem Kontext die vergleichende Frage nach Ausstattung und Dotierung der Männer- und Frauenkonvente zu stellen. Die Höhe der Stiftungen variierte bereits im Mittelalter erheblich, die Frauenkonvente waren, bis auf ganz wenige Ausnahmen, fast immer ärmer als vergleichbare Männerkonvente. Setzte sich dieser Unterschied in der materiellen Ausstattung im Zuge der Konfessionalisierung fort, oder verschärfte er sich im Hinblick auf unterschiedliche Aufgaben eher noch? Nicht zuletzt wäre die Rolle des Besitzes in seiner Bedeutung für den unterschiedlichen gesellschaftlichen Einfluß von Männer- und Frauenklöstern zu thematisieren.

Frauenklöster und Reformation

Die Konfrontation mit der Reformation zeigt für die Frauen in den Klöstern eine ganze Bandbreite von Auswirkungen. Eine beträchtliche Anzahl von Frauen verließ – ähnlich wie die Mönche – die Klöster, um ein „evangeli-

umsgemäßeres Leben“ zu führen. Das prominenteste Beispiel ist sicher Katharina von Bora mit ihren elf Mitschwestern, die freiwillig und bewußt ihren Konvent verließen, um ein neues Leben, in der Regel als Ehefrau und Mutter, zu beginnen. Aber auch Ursula von Münsterberg, die ihr Kloster in Freiberg/Sachsen verließ, ging freiwillig und verfaßte darüber hinaus eine gelehrte theologische Abhandlung, gerichtet an ihre Oheime, die sächsischen Herzöge, um ihnen die Gründe für ihren Austritt zu erläutern: *Die andere Ursache, darum wir Klosterleben verlassen müssen, ist diese, die weil wir, wie oben angezeigt, aus göttlicher Schrift nun erkennen, daß der Glaube das einige Werk unserer Seligkeit ist; desgleichen auch der Unglaube die einige Ursache unserer Verdammniß. So sind wir aus dem würdigen Wort Gottes auch deß bericht, daß der Glaube im Herzen nicht genug ist zur Seligkeit, sondern es muß auch dabei sein ein öffentlich Bekenntniß ...* (Vgl. Münsterberg 1996, S. 50) Dieses öffentliche Bekenntnis legte Ursula von Münsterberg mit ihrem Austritt ab.

Ein Teil der Konvente, vermutlich der geringere Teil, wurde zwangsweise aufgelöst, einige der Nonnen heirateten, andere legten zwar den Habit ab, lebten aber weiterhin als Gemeinschaft in Städten zusammen. Lyndal Roper hat diese erzwungene Schließung der Frauenklöster für die Stadt Augsburg detailliert untersucht. Zwei Nonnen, die 1537 das Sternkloster in Augsburg verlassen mußten, lebten als geistliche Gemeinschaft bis 1553 in einem Haus in der Jakobervorstadt. Von insgesamt zweiundzwanzig Nonnen, deren Namen noch bekannt sind und die freiwillig das Sternkloster verließen, heirateten jedoch nur sieben, fünf waren bis zum Ende ihres Lebens unverheiratet, von den übrigen ist nichts weiter bekannt. (Vgl. Roper 1995, S. 193) Auf andere Art und Weise liefert das Kloster der Klarissen in Nürnberg ein Beispiel der erzwungenen Schließung. Unter seiner Äbtissin Charitas Pirckheimer, der gelehrtesten und vielleicht auch bekanntesten Nonne der Reformationszeit, widersetzt es sich allen Bekehrungs- und Schließungsversuchen des Nürnberger Rates. Einige wenige Nonnen werden von ihren Verwandten aus dem Kloster entführt, der Konvent jedoch darf weiterbestehen. Aber die Gemeinschaft darf keine neuen Schwestern mehr aufnehmen. Die Schließung geschieht also nicht augenblicklich, sondern durch langsames Aussterben. Aus Genf ist die *Kleine Chronik* der Jeanne de Jussie überliefert, die die Leiden ihres Konventes, auch einer Klarissengemeinschaft, im Gefolge der Einführung der Reformation in Genf beschreibt. Von den Schwestern tritt nur eine freiwillig aus dem Orden aus, die anderen bleiben trotz fast militanter Bedrohung bei ihrem Gelübde. Da jedoch das Ideal des einheitlichen Glaubens für ein öffentliches Gebilde wie eine Stadt auch in Genf herrschte, blieb den Schwestern schließlich nur der geschlos-

sene Auszug aus der Stadt in das Gebiet des Herzogs von Savoyen, der ihnen als neue Wohnstatt ein aufgegebenes Kloster in Annecy zuwies.

Ein weiterer Teil von Klöstern blieb, wie oben schon angedeutet, trotz aller Reformationsversuche katholisch oder wurde nach zwischenzeitlichen protestantischen Einflüssen rekatholisiert. Auch die katholisch bleibenden Nonnen verfassen Schriften und rechtfertigen sich gegenüber der Verwandtschaft. Die Augsburgerin Katharine Rem und ihre Nichte schreiben gemeinsam an den Bruder bzw. Vater Bernhart Rem, der sie zum Austritt aus dem Kloster aufgefordert hat. Die Reaktion der beiden Nonnen auf dieses Ansinnen ist deutlich: *Mein brüder Bernhart, du haßt unns gewünscht die recht erkanntnus Jhesu Christi, darumb wir dir dancken, wir hoffen, wir haben die rechten erkantnuß von got. Got will uns festen und bestetten, in dem das ihm von uns ain lob und ain gefallen ist. Du hast uns zwen Sendbrieff geschickt, schick ich dir wider. Wann wir achten dich für der falschen Propheten ainen darvon uns Jesu Christi gewarnet im hayligen Ewangelio. ... Du darfft nit gedencken, das wir so thoret seyen, das wir unser hoffnung ins Closter und in unser werck setzen, sunder in got setzen wir unser hoffnung. Der ist der recht herr und beloner aller ding, dem wol wir gern willigklichen im closter dienen lieber dann in der welt, mit der gnad und hilf gottes.* (Vgl. Rem 1996, S. 28) Die Antwort des Bruders ist ebenso deutlich: Er habe ihren Brief mit wenig Freude empfangen, so gibt er ihnen kund. Aber letztlich setzen sich die beiden Frauen durch, auch wenn der Bruder ihre Lebensform nach der neuen Lehre als „Müßiggang“ oder „Abgöttere“ verurteilt.

Schließlich hat eine größere Gruppe von Frauenkonventen, vor allem im norddeutschen Raum, zwar die Lebensform beibehalten, aber die Konfession gewechselt: Zahlreiche Frauenklöster und Kanonikerinnenkonvente wurden in protestantische Damenstifte umgewandelt. Manche dieser Konvente existieren heute noch, zum Beispiel die Stifte in Fischbeck, Ebstorf oder Bassum. Im Zuge dieser Umwandlung entsteht dann auch eine vierte Gruppe von Frauengemeinschaften: simultane Stifte, in denen die Plätze der einzelnen Frauen nach einem bestimmten Konfessionsproporz zu besetzen waren, z. B. das Klarissenkloster Clarenberg in Dortmund, das Prämonstratenserinnenstift Elsey bei Hagen, das sogar dreikonfessionell besetzt war, die Zisterzienserinnenklöster Fröndenberg und Gevelsberg und zahlreiche weitere Konvente. Manche Stifte wiesen geradezu abenteuerliche Zusammensetzungen auf, so gleichermaßen katholische, lutherische und reformierte Damen, oder auch nur katholische und reformierte Jungfern. Selbst derartige Simultanstifte existieren in Norddeutschland noch immer, zu nennen ist vor allem Stift Börstel im Kreis Osnabrück.

Diese unterschiedlichen „Lösungen“ der Konfrontation mit der Reformation, also freiwilliger Austritt, erzwungene Auflösung, katholische Beharung, Beibehaltung der Lebensform bei Konfessionswechsel oder Entstehung gemischt-konfessioneller Konvente, lassen sich bei einem Überblick über die Literatur zu einzelnen Konventen gewinnen. Genauere Übersichten mit der Zahl der generell betroffenen Konvente oder der prozentualen Verteilung von Auflösung oder Weiterexistenz fehlen. Zu fragen wäre natürlich nach den Gründen von Auflösung oder Weiterexistenz: Gibt es typische Merkmale katholisch gebliebener Klöster? Existierten sie z. B. in einem Machtvakuum und unterstanden damit nicht einer interessierten Partei, oder hatten sie eine erfolgreiche Reform im 15. Jahrhundert hinter sich, verbunden mit relativer Unabhängigkeit von einer einzelnen Obrigkeit? Gibt es Charakteristika für die als evangelische Stifte überlebenden Konvente, waren sie womöglich mit dem regional ansässigen Adel eng verflochten, oder hatten sie besondere Protektoren? Welches Verhältnis entwickelten die Reformatoren und die späteren Kirchenleitungen zu den protestantischen Stiften? Welche Bedeutung für die weitere Existenz der Konvente hatte die Tatsache, daß ausgetretene Mönche entweder als Prediger der Reformation dienen oder sich einem Handwerksberuf zuwenden konnten, für ausgetretene Nonnen aber nur das neue Ideal der „Hausfrau und Mutter“ blieb, das zumindest einer großen Zahl von älteren und lange zölibatär lebenden Nonnen nicht unbedingt zugesagt haben dürfte? Zudem waren die Möglichkeiten für alleinstehende Frauen – und solche wären ausgetretene und nicht verheiratete Nonnen gewesen –, einen eigenen Hausstand zu gründen, jedenfalls in evangelischen Städten deutlich eingeschränkt. Der evangelischen Auffassung, was einer Frau geziemte, widersprachen schon die Produktionstätigkeiten der Frauenkonvente, wie viel mehr dann jegliche selbständige Berufstätigkeit einer einzelnen Frau. Im katholischen Köln gab es wohl vor der Reformation eigenständige Werkstätten von Frauen und Gilden für Frauen, hier hätten auch ehemalige Klosterfrauen selbständig wirken können. Wie sich jedoch auch in katholischen Regionen das Frauenbild unter dem Einfluß der Reformation veränderte, ist noch nicht ausreichend untersucht.

Nicht zu vergessen ist schließlich auch die reichsrechtliche Stellung aufgelöster Frauenkonvente. Etliche Klöster bzw. deren Obrigkeiten klagten nach 1555 auf Erhalt oder Restitutierung. Zu den Klostergutsprozessen, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts die Reichsgerichtsbarkeit lähmten, gehört auch die Klage des Reuerinnenklosters St. Maria Magdalena in Straßburg. Zudem ist zu fragen, wem der Besitz der aufgelösten Frauenkonvente zugute kam. Männerorden waren am Gut der verkleinerten, aufgehobenen oder „ausgestorbenen“ Frauenklöster sehr interessiert, wollten mit diesem Besitz

aber nicht unbedingt neue weibliche Niederlassungen gründen. Die Rede war dann immer von einer „effizienteren Verwendung“ des Klostersguts. Für Freiburg schlug beispielsweise ein Dominikaner vor, den Dominikanerinnenkonvent Adelhausen aufzulösen, die dort noch lebenden Schwestern auf die anderen Dominikanerinnenklöster zu verteilen und den Besitz Adelhausens für ein Ausbildungs- und Studienhaus des männlichen Zweiges zu verwenden. (Vgl. Frank 1990, S. 457f.; ähnliches gilt auch für das aufgehobene Nürnberger Dominikanerinnenkloster, vgl. ebd. S. 464f.)

Geschlechtergeschichtlich zugespitzt wäre zu fragen: Profitierten auch Frauen und Mädchen vom Klostervermögen, z.B. in Schulen, Hospitälern oder Armenhäusern, oder gaben nur männliche Konvente die Gewähr einer „effizienteren“ Verwendung? Einige wenige territorialgeschichtliche oder stadtgeschichtliche Arbeiten der letzten Jahre enthalten anregende Ergebnisse zu einigen dieser Fragen, aber erst eine intensivere regionale Erfassung der Ereignisse um Reformation und Frauenkonvente kann ein Gesamtbild der Verhältnisse für das alte Reich liefern. Für die Zeit der katholischen Reform sind weitere Studien notwendig, die das Weiterleben der „alten“ Frauenorden, ihre Kämpfe um „Lebensberechtigung“, ihre Reformbemühungen, ihre soziale Zusammensetzung, ihr geistliches Leben und eine Vielzahl weiterer Zusammenhänge beschreiben. Die Bedeutung dieser Klöster für die bald einsetzende Konfessionalisierung im katholischen Raum ist noch nicht erforscht.

Nicht zuletzt ist im Zusammenhang mit der Konfrontation von Frauenklöstern und Reformation die Frage nach bemerkenswerten Persönlichkeiten zu stellen. Dabei fällt in der Regel zuerst der schon genannte Name Charitas Pirkheimer, aber bereits dem Leben ihrer Schwestern Sabina und Euphemia Pirkheimer, die als Äbtissinnen von Bergen bei Neuburg eine Charitas vergleichbare Rolle spielten, ist bisher keine neuere Studie gewidmet. Ähnliches gilt für protestantische Persönlichkeiten: Es gibt nur wenige Arbeiten über Äbtissinnen oder Klosterfrauen und ihre Rolle bei der Einführung der Reformation. Äbtissin Margarete von Boldensen, die die Reformation im Kloster Isenhagen bei Hannover einführte und damit dem Konvent die Lebensform, allerdings unter lutherischer Konfession, erhielt, ist nur eine dieser Frauen.

Die „neuen“ Orden und religiösen Gemeinschaften

Gründungen religiöser Gemeinschaften von Frauen und für Frauen im 16. und 17. Jahrhundert haben in den letzten Jahren in der Forschung reichere Beachtung erfahren. Zu den neuen Frauen„orden“ sind sowohl grundlegende Einzelstudien über Gemeinschaften und Persönlichkeiten als auch ver-

gleichende Arbeiten erschienen. Die gemeinsamen Kennzeichen dieser neuen Frauengemeinschaften hat Craig Harline zumindest für die Niederlande herausgestellt; seine Analyse läßt sich vermutlich auf andere Regionen übertragen, muß aber von Fall zu Fall kritisch geprüft werden. Harline betont, daß nicht zuerst Krankenfürsorge, nicht Erziehung von Mädchen, nicht die Ablegung lediglich einfacher Gelübde, auch nicht die Zähigkeit der Gründerinnen bei der Durchsetzung ihrer Ideen die Hauptkennzeichen der neuen Frauengemeinschaften seien, obwohl alle diese Aspekte ihre eigene Bedeutung hätten. In erster Linie sei es die Ausschließlichkeit der Hingabe beispielsweise für Erziehungsaufgaben oder für Seelsorge an Frauen. Diese Tätigkeiten werden nicht Nebensache etwa neben Gebetsverpflichtungen, sondern Hauptaufgabe der Frauen. Diese Hauptaufgabe ermöglicht es den meisten Gemeinschaften, ähnlich wie den Jesuiten, allgemeine Gottesdienstverpflichtungen zu vermeiden. Daher ist in diesen Kongregationen in der Regel auch ein neues Verständnis der eigenen Spiritualität anzutreffen: Nicht mehr allein Gebet für andere, wie in den traditionellen Frauenorden, bestimmt das geistliche Selbstverständnis, sondern vor allem die Tätigkeit für andere, ob Kinder, Arme, Kranke oder Ungebildete, ist der Mittelpunkt des alltäglichen Lebens, allerdings eingebunden in das Gebet. Zu fragen ist jedoch, ob diese abstrakte Ausschließlichkeit der Hingabe im Dienst für andere zu den motivierenden Anfängen einer Gemeinschaft gehört oder ob nicht doch eine sehr konkrete Aufgabe, begründet in örtlichen und regionalen Bedürfnissen, am Anfang der Gründungen steht. Ob also die neuen Gemeinschaften in erster Linie praktisch orientiert waren, um den existierenden Mißständen abzuhelpfen, oder ob sie eher geistlich orientiert waren und eine neue geistliche Lebensform initiieren wollten, das müßte von Fall zu Fall neu untersucht werden.

Einzelne Gemeinschaften und Persönlichkeiten

Die Zahl der sich neu formierenden Frauengemeinschaften ist beeindruckend. Die ersten Gründungen finden sich bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in der Regel in Italien, Spanien und Frankreich, jedenfalls nicht im Deutschen Reich. Sie entstehen entweder als selbständige Gemeinschaften, d.h. nicht als weiblicher Zweig eines bereits existierenden männlichen Ordens, oder sie sind deutlich beeinflusst durch die Gesellschaft Jesu und ihre Lebensform. Zu nennen sind Angela Merici und die aus ihrer Gemeinschaft in Brescia entstehenden Ursulinen, Teresa von Avila und die von ihr betriebene Reform des Karmelitenordens in Spanien und nicht zuletzt Mary Ward und ihre Gemeinschaft der „Englischen Damen“. Im 17. Jahrhundert findet sich häufig ein „Gründerpaar“, d.h., zusammen mit ei-

nem Priester als notwendigem Wegbereiter auf manchen Pfaden durch die Hierarchie agiert eine sozial tätige geistliche Frau, auf deren Inspiration die Gemeinschaft häufig beruht. So sind es Alix Le Clerc und Peter Fourier, die die „Congrégation de Notre Dame“ in Frankreich gründen, in Deutschland Welschnonnen oder Notre-Dame-Schwwestern genannt. Louise von Marillac und Vinzenz von Paul gründen die „Filles de Charité“, nicht zuletzt haben Johanna Franziska von Chantal und Franz von Sales große Bedeutung mit ihrem Orden der Visitandinnen, der Gemeinschaft von der Heimsuchung Mariae.

Die einzelnen Kommunitäten sind unterschiedlich intensiv erforscht. Besonders gründliche und umfangreiche Arbeiten liegen zu den Ursulinen vor, dann auch zu Teresa von Avila und der Reform der Karmelitinnen in Spanien, aber inzwischen sind auch Jesuitinnen bzw. jesuitisch inspirierte Frauengesellschaften durch einige anregende Aufsätze dem Vergessen entrissen worden. Eine solche jesuitisch geprägte Gemeinschaft ist die Kölner Ursulagesellschaft (nicht zu verwechseln mit den Ursulinen). *Welche mehr der clerisey, als der münche und nonnen stand ähnlich leben* (Vgl. Conrad 1995, S. 271), so beschreibt sie ein Kölner Jesuit. Diese klerikalen Damen der Ursulasodalität leben gut jesuitisch, lesen sehr viel, besuchen täglich die Kirche und zahlreiche Predigten und verstehen sich aufs theologische Disputieren. Die Sodalität war formell als *confraternitas* anerkannt, als *Bruderschaft* also, 1611 durch einen päpstlichen Ablaßbrief, 1612 durch den damaligen Kölner Generalvikar. Gesellschaften dieser Art hat es vermutlich außer in Köln auch in anderen Städten des Reiches gegeben, sie wären noch zu entdecken. Die Kapuzinerinnen harren gleichfalls einer neueren Studie, besser untersucht ist die Vielzahl der sich in Frankreich bildenden Gemeinschaften und Orden, die ich bereits genannt habe. Ebenso sind Mary Ward und ihr durch viele Schwierigkeiten gerettetes Institut der Englischen Fräulein Gegenstand einiger Arbeiten; Studien zu einzelnen Niederlassungen des Ordens könnten allerdings das Bild erheblich vervollständigen. Über diese bekannteren Gemeinschaften hinaus gibt es weitere Gruppierungen oder auch einzeln lebende religiöse Frauen. Mit den *klopjes* hat jüngst Albericus Meijer eine typische Erscheinung der niederländischen Kirche des 16. bis 19. Jahrhunderts vorgestellt. *Klopjes* wurde in den Niederlanden eine Gruppe augustinisch geprägter *filiae spirituales*, geistlicher Töchter, genannt, die sich weder als Laien verstanden noch einem festen Orden angehörten oder in Klöstern lebten. Sie führten zu Hause oder in kleinen Wohngemeinschaften ein religiöses Leben, widmeten sich dem Gottesdienst, der religiösen Erziehung von Kindern und Jugendlichen und kümmerten sich um die Armen und Kranken innerhalb der katholischen Bevölkerung, durchaus den Beginen vergleichbar. Die *klopjes* übernahmen besonders seit 1581 eine

kaum zu unterschätzende Rolle, nachdem in den nördlichen Niederlanden durch die protestantische Regierung allmählich jegliche katholische Religionsausübung verdrängt worden war. Zweifellos zeigt sich hier ein Grundzug der neuen geistlichen Gemeinschaften: Mit ihrer Arbeit für Arme und Kranke sowie in den sich allmählich entwickelnden Schulen spielten Frauen damit eine wesentliche Rolle in jenen zwei Bereichen, in denen die Kirchen in der frühen Neuzeit besonders ihren Einfluß geltend machten, in denen also „Konfessionalisierung“ geschah.

Ähnliche „Entdeckungen“ historischer Lebensformen und ihrer Bedeutung wünschte man sich in größerer Zahl. Daß solche Entdeckungen durch beharrliches Archivstudium durchaus zu machen sind, beweisen eben jene Kölner Ursulasodalität und die niederländischen *klopjes*; von beider Existenz war vor zehn Jahren noch kaum etwas bekannt.

Probleme der Durchsetzung der neuen Orden

Mit den Aufgaben von Erziehung und Krankenfürsorge, denen sich die neuen Gemeinschaften widmeten, entsprachen sie einem Bedürfnis der Zeit. Nicht nur ihre rasche Ausbreitung, sondern auch das Interesse einiger Bischöfe lassen das erkennen. Die Probleme der Durchsetzung lagen also nicht in der Akzeptanz von seiten der potentiellen Mitglieder, der Frauen mit geistlich-tätiger Berufung, sie lagen auch nicht im Desinteresse oder gar in der Weigerung der kirchlichen Hierarchie, diese Kommunitäten für ihre Bistümer zuzulassen. Die Probleme lassen sich in einem einzigen Stichwort bündeln: Klausur. Die Entscheidungen des Konzils von Trient zur Regularienreform, auf die noch einzugehen ist, waren besonders für die neuen Frauengemeinschaften einschneidend: Aktives Apostolat ließ sich mit der Verpflichtung zu strenger Klausur und monastischer Zurückgezogenheit nicht vereinbaren. Die Möglichkeiten der Lösung dieses Konflikts, ob Auswege oder Rückzüge, sind im Zusammenhang mit einzelnen Gemeinschaften zum Teil untersucht, notwendig wäre weiter ein Vergleich von Strategien und Handlungsweisen der betroffenen Frauen.

Verhältnis zu den alten Orden

Ob die neuen Frauenkongregationen auf die alten Frauenklöster Einfluß hatten, wie sich dieser Einfluß äußerte – in Konkurrenz, in Reformanstößen, in Abschottung –, dazu gibt es bisher keine Untersuchungen. Zumindest in größeren Städten haben jedoch alte und neue Frauenorden nebeneinander existiert, es muß also Berührungspunkte gegeben haben. Auch die Frage, ob

und wie die neuen Gemeinschaften ihre Wurzeln in den alten Konventen sahen oder jeden Zusammenhang mit dem bisherigen Frauenordenswesen negierten, steht noch zur Beantwortung an. Wie verhielt es sich mit den Kontakten beispielsweise der Englischen Fräulein, die 1752 nach Mainz kamen, zu den Damen des Altmünsterklosters oder zu den Zisterzienserinnen von Maria Dalheim? Warum beispielsweise die Augustiner-Chorfrauen vom Heiligen Grab, die seit 1654 in der Stadt waren, schon bald darauf Mainz wieder verließen, ist unbekannt. Über mögliche Gründe wurde spekuliert: Pest, Tod des schützenden Erzbischofs Johann Philipp von Schönborn? Oder könnte es mangelnde Akzeptanz am Ort, nicht nur bei den Bürgern, sondern auch bei den ansässigen Ordensschwestern, gewesen sein? Jenen kurze Zeit danach, 1679, in die Stadt geholten Welschnonnen erwuchs eigentliche Konkurrenz erst mit der Ankunft der Englischen Fräulein. Daß es jedoch auch Kontakte zu den traditionellen Gemeinschaften gab, die nicht zufriedenstellend verliefen, zeigte sich kurz vor der endgültigen Auflösung aller Frauenkonvente: Als die Welschnonnen 1781 die Schwestern aus Reichklara aufnahmen, führte das zu Unfrieden und Disziplinschwierigkeiten im eigenen Haus.

Das Konzil von Trient und die Folgen

Mit Kanon 5 der Sessio 25 des Konzils von Trient beginnt für alle religiösen Frauengemeinschaften, ob alter oder neuer Prägung, nicht nur im Reich, sondern in der gesamten katholischen Kirche ein neuer Abschnitt in der Geschichte religiöser Lebensformen für Frauen. Niemals zuvor ist mit solcher Entschiedenheit die Klausur zum Kernthema weiblicher Gemeinschaften gemacht worden, niemals zuvor auch war die Entschlossenheit zahlreicher verantwortlicher Personen und Gruppierungen so groß, diese Bestimmungen der tridentinischen Ordensreform durchzusetzen.

Die heilige Synode erneuert die Konstitution Bonifatius' VIII., die mit dem Wort Periculoso beginnt, und schreibt sämtlichen Bischöfen unter Beschwörung des göttlichen Gerichts und unter Androhung ewiger Verdammnis vor, daß sie besonders dafür sorgen sollen, daß in sämtlichen ihnen unterstehenden Klöstern durch die bischöfliche Autorität, in anderen Klöstern aber durch die Autorität des apostolischen Stuhles die Klausur der Sanctimonialen, wo sie verletzt worden ist, sorgfältig wiederhergestellt wird und, wo sie unverletzt ist, bewahrt wird. (Concilium Tridentinum, S. 1080³⁹⁻⁴³) Mit diesen Worten beginnt jener Kanon 5 der Sessio 25, der vor allem die Bischöfe für die Einführung bzw. Wiederherstellung der Klausur verantwortlich macht. Das gesamte Dokument enthält zahlreiche weitere Bestimmungen, die für alte und neue Frauengemeinschaften von Belang waren:

Kirchenstrafen für die Übertretung der Klausurbestimmungen, Altersgrenzen für die Aufnahme in den Konvent und für die Wahl zur Äbtissin, die Aufforderung an die Bischöfe, alle Frauenklöster außerhalb von Städten in das Gebiet innerhalb der Stadtmauern zu verlegen, Visitationsverpflichtungen, Häufigkeit des Sakramentenempfangs. Eine Untersuchung zur Wirkung dieser Bestimmungen auf die Frauengemeinschaften alter und neuer Prägung liegt noch nicht vor, ebenso gibt es keinen Vergleich der Bestimmungen für Männer- und Frauenklöster sowie keine Studie darüber, ob diese mit vergleichbarer Konsequenz durchgesetzt worden sind.

Bezeichnend scheint es mir zu sein, daß in Trient keine neue und damit zeitgemäße Lösung für die Klausur der Frauenkommunitäten entwickelt wurde, sondern daß die Konzilsväter fast wörtlich auf die Bulle Papst Bonifatius' VIII. von 1298 zurückgriffen. Diese Bulle mit dem Titel *Periculoso* war schon am Ende des 13. Jahrhunderts ein Versuch, neue Entwicklungen mit alten Lösungen zu verhindern. Eine durch die Reformation völlig veränderte religiöse Welt mit veränderten religiösen Bedürfnissen und Notwendigkeiten scheint nicht im Blick der Konzilsväter gewesen zu sein, als sie ihre Entscheidungen – übrigens in ziemlicher Hast am Ende des gesamten Konzils – trafen. Eher scheint hier ein universales Frauenbild im Hintergrund zu stehen, welches für alle Zeiten und für alle unterschiedlichen Regionen von einem immer gleichen „Wesen der Frau“ ausging.

Jener Wortlaut der folgenreichsten Bestimmung der tridentinischen Reform über die Klausur der Frauenklöster war jedoch nicht eindeutig gefaßt; das zeigte sich an einer großen Zahl von Eingaben und Anfragen, die die von Pius V. eingerichtete Konzilskongregation gerade zur Klausur erhielt. Eine Folge dieser Anfragen waren zwei päpstliche Entscheidungen Pius' V. (*Circa Pastoralis*, 1566) und Gregors XIII. (*De sacris virginibus*, 1572), die durch strikteste Auslegung der Konzilsentscheidungen, ergänzt um Bestimmungen zu einfachen und feierlichen Gelübden, alle Unklarheiten beseitigen sollten. Die Wirkungsgeschichte dieser Bullen ist bisher kaum untersucht. Folgt man den vorliegenden Einzelarbeiten über neue Frauengemeinschaften, so sind gerade um die Bestimmungen zu den Gelübden und zur strengen Klausur die meisten Kämpfe zwischen Kirchenhierarchie und Ordensvertreterinnen ausgefochten worden. Einen Widerschein davon bieten die wenigen bisher edierten Visitationsberichte der Katholischen Reform. Visitationsberichte für Frauenklöster sind, sieht man von einigen Akten belgischer Visitationen und der Visitation der Dominikanerprovinz Teutonia aus den Jahren 1617 bis 1619 ab, bisher kaum ausgewertet. Ebenso ist die Frage der generellen oder partiellen Durchsetzung der Trienter Kanones in Frauenklöstern nur in Ansätzen untersucht.

Geschlechterfrage und katholische Konfessionalisierung

Noch kaum erforscht und damit in jedem Fall zu thematisieren ist die Frage nach dem Verhältnis der Frauen- und Männerorden im 16. und 17. Jahrhundert zueinander. Auch diese Frage betrifft, wie schon andere, sowohl die alten Konvente als auch die neuen Kongregationen der Frauen. Engagieren sich Männerorden für Frauengemeinschaften, oder bleiben sie eher auf Distanz? Seit den Anfängen der Zisterzienser, der Franziskaner und auch der Dominikaner findet sich an der Spitze jedes Ordens im Mittelalter traditionell die Weigerung, Seelsorge für einen weiblichen Zweig zu leisten, während die Basis (d.h. die einzelnen Ordenshäuser) häufig recht pragmatisch die Seelsorge für die Frauenkonvente übernahm. Zumindest von den Jesuiten sind ähnliche Mechanismen überliefert, aber noch nicht generell erforscht. Welche Wirkungen der Kontakt zu Frauengemeinschaften für Jesuiten oder auch Kapuziner zeitigte – beide spielten eine wesentliche Rolle als Trägergruppe der Konfessionalisierung –, ist ebenso zu untersuchen wie die Frage, in welcher Form die modernen Orden sich mit weiblicher Spiritualität verbunden haben. Ebenso fehlen noch ausführliche Studien zur Rolle des „geistlichen Vaters“ oder „geistlichen Direktors“ der Kongregationen sowie zu den Personen, die diese Rolle ausgefüllt haben. Auch für die traditionellen Frauenorden stellt sich die Frage nach geistlicher Begleitung im Zeitalter der Konfessionalisierung. Waren hier beispielsweise die Benediktiner für die Benediktinerinnen zuständig, oder wurden auch für diese Seelsorge die nahezu omnipräsenten Jesuiten herangezogen? Der Vorbildcharakter der Jesuitenregel für viele neue Frauengemeinschaften ist unbestritten und mehrfach festgestellt worden, aber gab es andererseits auch Vorbildfunktionen der Frauenkongregationen für sich neu findende oder sich reformierende männliche Orden? Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang nur an die Bedeutung, die die Reform der Karmelitinnen durch Teresa von Avila für den männlichen Zweig der Karmeliten in Spanien gewann.

Darüber hinaus ist im Zusammenhang mit der Wiedereinführung oder Verschärfung der Klausurbestimmungen die Eliminierung geistlicher Frauen, besonders der traditionellen Gemeinschaften, aus der Öffentlichkeit festzustellen. Das zeigt sich an einem Beispiel aus Münster. Das dortige Beginenhaus Ringe wollten die Franziskanerobservanten 1613 durch Besetzung mit Klarissen reformieren und klausurieren. Sowohl die Beginen, überwiegend Töchter des münsterschen Bürgertums, als auch der Rat machten gegen die Reform mobil. Auf der anderen Seite stand Fürstbischof Ferdinand von Bayern, der ausdrücklich die Reform wünschte. Gestritten wurde insbesondere um die neuen Klausurregeln. Der Rat betonte, es sei herkömmliche Gewohnheit der Beginen, die Gottesdienste in St. Ludgeri zu

besuchen und sich dabei zwanglos unter die Mitbürger zu mischen; das Beginnenhaus Ringe sei niemals ein Kloster gewesen, und so sei auch jetzt dort keine Klausur einzuführen. Im übrigen sei das Bürgerrecht der Beginnen betroffen, wenn sie keinen freien Ausgang in die Stadt mehr hätten. Der Streit, in den auch die schon lange in Münster ansässigen Minoriten als geistliche Betreuer der Beginnen hineingezogen wurden, endete mit einem Kompromiß: Die Beginnen sollten zwar Ordenskleidung tragen und Klausurregeln befolgen, aber bestimmte herkömmliche Gewohnheiten, so den Kirchgang in St. Ludgeri, durften sie beibehalten.

In welchem Ausmaß sich eine solche Verbannung aus der Öffentlichkeit bemerkbar machte, ob sie möglicherweise durch das Auftreten und die Tätigkeiten der „neuen“ Ordensfrauen kompensiert wurde, auch dies ist noch zu untersuchen.

„Ein jammervolles Schauspiel...“? Versuch einer Bilanz

Konrad Mutian hatte die Ereignisse um die Frauenklöster in der Zeit der Reformation ein jammervolles Schauspiel genannt. War es denn nun wirklich so jammervoll, was sich bei näherer Betrachtung des Gegenstandes darbot?

Jammervoll war in jedem Fall der Umgang mit dem Willen und den Wünschen der Frauen, und zwar sowohl von katholischer als auch von protestantischer Seite aus. Freier Wille und freie Wahl des Evangeliums waren nur für diejenigen vorgesehen, die das Kloster verlassen wollten. Wenn einzelne Nonnen oder ganze Konvente katholisch bleiben wollten, galten weder die Berufung auf die Bibel noch auf das Gewissen noch auf die Freiheit des Evangeliums viel. Wenig jammervoll scheint mir der Blick auf die vielfältigen Möglichkeiten zu sein, die die religiösen Frauen sich „dennoch“ ertretzten, erkämpften oder erbeteten – denn daß ihre geistliche Lebensform an sich nicht so schlecht für alle gewesen sein kann, zeigen jene sich neu formierenden protestantischen Damenstifte. Und daß die Frauen selbst neue Modelle geistlichen Lebens entwickelten, scheint mir der auffälligste Gewinn jenes großen Umbruchs zu sein, der durch den Begriff „Reformation“ markiert wird.

Jedoch wirft die Beschäftigung mit den Frauenklöstern in der Reformationszeit eine sehr viel weiter gehende Frage auf, die Frage nach dem Frauenbild der „Altgläubigen“ und der „Neugläubigen“, wie sie zeitgenössisch genannt wurden. Daß hier sehr viel mehr Übereinstimmungen bestehen als gemeinhin angenommen wird, zeigt sich an der Zurückdrängung der Frauen aus der Öffentlichkeit. Ob nun unterwürfige und gehorsame Ehefrau, wie es sich im Frauen- und Eheideal zahlreicher protestantischer Theologen formulierte, oder unterwürfige und gehorsame Klosterfrau, wie es sich im triden-

tinischen Klausurideal zahlreicher katholischer Bischöfe und Patres äußerte, jene selbständige Äbtissin oder Handwerksmeisterin, jene theologisch gebildete Klosterfrau oder Adelige, wie sie das Mittelalter selbstverständlich kennt, sie kommen in den nachreformatorischen Idealvorstellungen nicht vor. Daß es solche selbstbewußten Damen in der Realität auch des konfessionellen Zeitalters gegeben hat, das läßt diese Zeit dann doch nicht so jammervoll aussehen.

Quellen- und Literatúrauswahl

- CONCILIUM TRIDENTINUM Sessio 25, Decretum de regularibus et monialibus c. 5, ed. Stephan Ehses, Concilii Tridentini Actorum. Pars Sexta, Freiburg 1924, S. 1079-1085.
- CONRAD, ANNE (HG.): „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59), Münster 1999.
- CONRAD, ANNE: Die Kölner Ursulagesellschaft und ihr „weltgeistlicher Stand“ - eine weibliche Lebensform im Katholizismus der frühen Neuzeit, in: Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198), Gütersloh 1995, S. 271-295.
- DOSE, HANNA: Evangelischer Klosteralltag. Leben in Lüneburger Frauenkonventen 1590-1710, untersucht am Beispiel Ebstorf (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 35. Quellen und Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte Niedersachsens in der Neuzeit 12), Hannover 1994.
- EBERL, IMMO: Stiftisches Leben in Klöstern. Zur Regeltreue im klösterlichen Alltag des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, in: Irene Crusius (Hg.), Studien zum Kanonissenstift (Veröffentlichungen des MPI für Geschichte 167. Studien zur Germania Sacra 24), Göttingen 2001, S. 275-315.
- FRANK, ISNARD W.: Zur nachtridentinischen Erneuerung der deutschen Dominikaner, in: Manfred Weitlauff, Karl Hausherr (Hg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Fs. für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag, St. Ottilien 1990, S. 443-476.
- GLEBA, GUDRUN: Reformpraxis und materielle Kultur. Westfälische Frauenklöster im späten Mittelalter (Historische Studien 462), Husum 2000.

- HSIA, RONNIE PO-CHIA: Gesellschaft und Religion in Münster 1535-1818, hg. von Franz-Josef Jakobi (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster NF 13), Münster 1989.
- JEANNE DE JUSSIE: Kleine Chronik. Bericht einer Nonne über die Anfänge der Reformation in Genf, hg. von Helmut Feld (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Abt. Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 40), Mainz 1996.
- KLUETING, EDELTRAUD: Damenstifte im nordwestdeutschen Raum am Vorabend der Reformation, in: Irene Crusius (Hg.), Studien zum Kanonissenstift (Veröffentlichungen des MPI für Geschichte 167. Studien zur Germania Sacra 24), Göttingen 2001, S. 317-348.
- KÜPPERS-BRAUN, UTE: Frauen des hohen Adels im Kaiserlich-Freiweltlichen Damenstift Essen (1605-1803). Eine verfassungs- und sozialgeschichtliche Studie, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Stifte Thorn, Elten, Vreden und St. Ursula in Köln (Quellen und Studien 8), Münster 1997.
- LINNEMEIER, BERND-WILHELM: Stift Quernheim: Untersuchungen zum Alltagsleben eines Frauenkonvents an der Schwelle zur Reformation, in: Westfälische Zeitschrift 144, 1994, S. 21-88.
- MCLAUGHLIN, ELEONOR L.: Male and Female in Christian Tradition: Was There a Reformation in the Sixteenth Century?, in: Ruth T. Barnhouse, Urban T. Holmes (Hg.), Male and Female. Christian Approaches to Sexuality, New York 1976, S. 39-52.
- MEIJER, ALBERICUS K. DE: Augustinian *Filiae Spirituales* in Amsterdam during the Seventeenth Century, in: *Analecta Augustiniana* 60, 1997, S. 49-80.
- MÜNSTERBERG, URSULA VON: Christliche Ursach des verlassenen Klosters zu Freiberg, in: Merry Wiesner-Hanks (Hg.), *Convents Confront the Reformation: Catholic and Protestant Nuns in Germany (Women of the Reformation 1)*, Milwaukee 1996, S. 40-63.
- MUSCHIOL, GISELA: Die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen. Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschließung, in: Anne Conrad (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59), Münster 1999, S. 172-198.
- PERTHES, F.: Bilder aus dem kirchlichen und sozialen Leben im Bereich des jetzigen Herzogtums Gotha zur Zeit unmittelbar vor und bei Beginn der Reformation, in: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte NF 13, 1903, S. 1-104.

- REINHARD, WOLFGANG; SCHILLING, HEINZ (HG.): Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198), Gütersloh 1995.
- REM, KATHERINE: Antwort zweyer Closter frauen im Katheriner Closter zu Augspurg an Bernhard Remen Und hernach seyn gegen Antwort, in: Merry Wiesner-Hanks (Hg.), *Convents Confront the Reformation: Catholic and Protestant Nuns in Germany (Women of the Reformation 1)*, Milwaukee 1996, S. 28-37.
- ROPER, LYNDAL: Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation, Frankfurt/Main 1995.
- SCHWERDTFEGER, REGINA E.: Frauenklöster in Mainz. Ein Überblick, in: Ingrid Adam, Horst Reber (Hg. im Auftrag des Landesmuseums Mainz), *1300 Jahre Altmünsterkloster in Mainz. Abhandlungen und Ausstellungskatalog*, Mainz 1993, S. 36-52.
- UFFMANN, HEIKE: Die Ebstorfer Klosterreform im Spiegel von Chronistik und Tischlesung, in: „In Treue und Hingabe“. 800 Jahre Kloster Ebstorf, Ebstorf 1997, S. 213-224.
- WIESNER, MERRY: *Gender, Church and State in Early Modern Germany*, London 1998.
- WIESNER-HANKS, MERRY (Hg.): *Convents Confront the Reformation: Catholic and Protestant Nuns in Germany (Women of the Reformation 1)*, Milwaukee 1996.