

»Franziskanische« Frauenklöster als Orte dynastischer Selbstrepräsentation und »reginaler« Handlungsspielräume

Das Beispiel der Kapetinger in Frankreich und der Anjou in Süditalien
(circa 1250–1350): eine Fallstudie

Cristina Andenna (Graz)

»Wir lassen alle, die diesen Brief lesen, wissen, dass unser sehr verehrter und heiliger Vater, der Herr König Ludwig, unsere Klosterkirche gegründet und mit seiner eigenen Hand den ersten Stein zur Gründung gelegt hat. Und die Königin Margarete, seine Frau, legte den zweiten Stein, und ihr erstgeborener Sohn Ludwig legte den dritten Stein. Isabelle, seine [Ludwigs IX.] gute Schwester und unsere heilige Mutter, hat dann den vierten Stein gelegt. In diesem Augenblick, als sie dies taten, ließen sich an diesem Ort drei weiße Tauben nieder. Als Königin Margarete dies sah, sagte sie zu Isabelle, der Schwester des Königs: ›Sehen Sie, gute Schwester, drei weiße Tauben, die anzeigen, dass die Heilige Dreifaltigkeit am Beginn unseres Vorhabens steht‹¹).

Die Äbtissin Agnes von Harcourt († 1291) verfasste am 4. Dezember 1282 dieses Schreiben, in dem sie an die Gründungszeremonie ihres Konvents Longchamp erinnerte, die 26 Jahre zuvor durchgeführt worden war. Der Bericht ist in einem Brief enthalten, der neben zahlreichen anderen Dokumenten die geplante Heiligsprechung Ludwigs IX. († 1270) unterstützen sollte. Anhand dieser Mitteilung wird klar ersichtlich, dass, entgegen der bisherigen Forschungsmeinung, die Gründung von Longchamp als ein Werk der gesamten königlichen Familie, vor allem aber als gemeinsame dynastische Unternehmung Ludwigs IX. und seiner Schwester Isabelle († 1270), anzusehen ist².

1) Agnes von Harcourt, *The Writings of Agnes of Harcourt. The Life of Isabelle of France and the Letter on Louis IX and Longchamp*, hg. von Sean L. FIELD (*Notre Dame Texts in Medieval Culture*), Indiana 2003, hier *Letter on Louis IX*, S. 46 (Übersetzung des Zitats C. A.). Eine solche Zeremonie, bei der alle Mitglieder der Stifterfamilie nacheinander die Grundsteine legten, ist auch für die Errichtung der Klosterkirche von Colchester am Ende des 11. Jahrhunderts überliefert, vgl. Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge v. 800–v. 1200*, Paris 2012, S. 569.

2) Die Gründung von Longchamp wird in der bisherigen Forschung ausschließlich Isabelle zugeschrieben, siehe aus dieser historiographischen Tradition vor allem Gaston DUCHESNE, *Histoire de l'abbaye royale de Longchamp (1255 à 1789)*, Paris ²1906; Albert GARREAU, *Bienheureuse Isabelle de France* (Editions Franciscaines), Paris 1943; DERS., *Bienheureuse Isabelle de France, soeur de saint Louis* (Editions Franciscaines), Paris 1955; Eugene LANGEVIN, *La bienheureuse Isabelle de France, sœur de saint Louis*, Paris 1944 und Beth LYNN, *Clare of Assisi and Isabelle of Longchamp. Further Light on the Early Development of the Franciscan Charism*, in: *Magistra* 3 (1997), S. 71–98.

Wie die Äbtissin berichtet, legte der französische König bei der Gründungszeremonie den Grundstein, was seiner höfischen Vorrangstellung entsprach. Folgt man ihrer Erzählung weiter, so war Ludwig auch beim Einzug der Nonnen in das Kloster Longchamp persönlich anwesend und noch dazu derjenige, der die Schwestern symbolisch in die Klausur einschloss³⁾.

Nicht nur in der genannten, mit Blick auf den Kanonisationsprozess verfassten Erzählung von Agnes von Harcourt wird die enge Kooperation König Ludwigs mit seiner jüngeren Schwester Isabelle bei diesem Klosterprojekt betont, auch andere Quellen werfen ein Licht auf die wichtige Funktion und Beteiligung des kapetingischen Herrschers. Isabelle war als Initiatorin des monastischen Unternehmens anerkannt und verfasste sogar einen eigenen, päpstlich approbierten Regeltext für Longchamp, was vor ihr bekanntlich nur Klara von Assisi († 1253) getan hatte. Währenddessen sah man – wie verschiedene päpstliche Briefe und Isabelles Lebensbeschreibung zeigen – in ihrem königlichen Bruder einen aktiven Mitgestalter: Ludwig fungierte als Ansprechpartner für die Belange des Klosters und kümmerte sich um das materielle und spirituelle Wohlergehen der Schwestern. Auch die Gemahlin des Königs, Margarete († 1295), war nicht nur an der Zeremonie als Ehefrau des Königs mitbeteiligt, sondern nahm eine wichtige Rolle in dem von Agnes berichteten Gründungsgeschehen ein: Sie habe das Erscheinen der drei weißen Tauben beobachtet und als Zeichen des göttlichen Beistands für das dynastische Unternehmen gedeutet⁴⁾.

Das angeführte Beispiel verdeutlicht einmal mehr, dass Klöster, und insbesondere Frauenklöster, während des gesamten europäischen Mittelalters als Kristallisationspunkte für das Selbstverständnis adliger und hochadliger Familien anzusehen und ihre Grün-

3) Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), hier *Letter on Louis IX*, S. 46.

4) Zur Gründung der Abtei siehe Gertrud MEYNARCYK, Ein Franziskanerinnenkloster im 15. Jahrhundert. Edition und Analyse von Besitzinventaren aus der Abtei Longchamp (Pariser Historische Studien 23), Bonn 1987, S. 34–36. Über die Bedeutung von Longchamp für die Dynastie siehe auch Sean FIELD, *Isabelle of France. Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century*, Notre Dame 2006, passim; Anne-Hélène ALLIROT, *Filles de roy de France. Princesses royales, mémoire de saint Louis et conscience dynastique (de 1270 à la fin du XIV^e siècle)*, Turnhout 2011, hier bes. S. 268–271; Angelica HILSEBEIN, Prag – Longchamp – Königsfelden. Das Kloster als Residenz dynastischer Frauen im späten Mittelalter, in: Pfalz – Kloster – Klosterpfalz. St. Johann in Müstair, historische und archäologische Fragen, hg. von Hans Rudolf SENNHAUSER (Acta Müstair. Kloster St. Johann 2), Zürich 2011, S. 253–266; Sean FIELD, *Franciscan Ideals and the Royal Family of France (1226–1328)*, in: *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, hg. von Michel ROBSON (Cambridge Companions to Religion), Cambridge 2012, S. 208–223; Cristina ANDENNA, *Lo »spazio della parola« come luogo di incontro fra il chiostro e la corte*, in: *Spazio e mobilità nella »Societas Christiana«*. Spazio, identità, alterità (secoli X–XIII). Atti del Convegno internazionale, Brescia, 17–19 settembre 2015, hg. von Giancarlo ANDENNA/Nicolangelo D’ACUNTO/Elisabetta FILIPPINI (Le settimane internazionali della Mendola. Nuova Serie 5), Mailand 2017, S. 245–262.

dung und Protektion als Form eines dynastischen Zusammenwirkens zu verstehen sind⁵⁾. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts führte im französischen Königreich die enge Kooperation zwischen hochadligen Familien und Mitgliedern des Franziskanerordens zu einer besonderen Konstellation: Neu gegründete, den Franziskanern nahestehende Frauenklöster wurden einerseits Orte dynastischer Selbstrepräsentation, andererseits besondere Räume, in denen die weiblichen Mitglieder der Herrscherfamilien einen starken Einfluss auf das Klosterleben ausübten.

Die Gründung von Frauenklöstern als eine Form herrscherlicher Stiftungstätigkeit, die auch der Pflege der familiären und dynastischen Memoria dienen sollte, hatte während des Mittelalters eine lange Tradition und wurde in der Geschichtsforschung der letzten Jahrzehnte als der quasi einzige Handlungs- und Zuständigkeitsbereich hochadligler Frauen, Fürstinnen und Königinnen interpretiert⁶⁾. Neuere Studien haben sich intensiver mit der Rolle der Königinnen sowie anderer weiblicher Adliger beschäftigt und sind zu einem komplexeren Bild gelangt. Adligen Frauen, vor allem den weiblichen Mitgliedern der herrschenden Familien, werden heute weitere Wirkungsfelder zuerkannt, die über das Feld des Religiösen hinausweisen: Sie waren eingebunden in das höfische Zeremoniell, fungierten als herrschernahe Ratgeberinnen und nahmen Anteil an den Regierungsgeschäften ihrer Ehegatten oder Verwandten, mit denen sie oftmals dialektisch, funktional und komplementär zusammenwirkten⁷⁾. Um eine solche Kooperation und die Mitwirkung der Frauen an der Herrschaftsausübung zu benennen, haben Raphaela Averkorn und Theresa Earenfight mit Bezug auf die Reiche der Iberischen Halbinsel ab

5) Die unter dem Begriff Memoria subsumierten Denkformen und soziokulturellen Praktiken gelten als konstitutives Element für das Selbstverständnis mittelalterlicher Adelskreise; vgl. hierzu Otto Gerhard OEXLE, *Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters*, in: *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, hg. von Joachim HEINZLE (Insel-Taschenbuch Geschichte 2513), Frankfurt am Main 1999, S. 297–323, bes. S. 312–315; Arnold ANGENENDT, *Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 101)*, Münster 2014, S. 265–268; Elisabeth van HOUTS, *Memory and Gender in Medieval Europe, 900–1200*, Basingstoke 1999, S. 6–11.

6) Vgl. Patrick Joseph GEARY, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton 1996, S. 51–73 und Erin Lynn JORDAN, *Women, Power, and Religious Patronage in the Middle Ages (The New Middle Ages)*, New York 2006, S. 61–85.

7) *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.–14. Jahrhundert)*, hg. von Claudia ZEY (VuF 81), Ostfildern 2015, siehe hier besonders die Einleitung von Claudia ZEY, *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.–14. Jahrhundert) – Zur Einführung*, in: ebd., S. 9–33 und Christine REINLE, *Was bedeutet Macht im Mittelalter?*, in: ebd., S. 35–72. Vgl. auch Jörg ROGGE, *Nur verkaufte Töchter? Überlegungen zu Aufgaben, Quellen, Methoden und Perspektiven einer Sozial- und Kulturgeschichte hochadeliger Frauen und Fürstinnen im deutschen Reich während des späten Mittelalters und am Beginn der Neuzeit*, in: *Principes. Dynastien und Höfe im späten Mittelalter. Interdisziplinäre Tagung des Lehrstuhls für allgemeine Geschichte des Mittelalters und Historische Hilfswissenschaften in Greifswald in Verbindung mit der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen vom 15.–18. Juni 2000*, hg. von Cordula NOLTE/Karl-Heinz SPIESS/Ralf-Gunnar WERLICH (Residenzenforschung 14), Stuttgart 2002, S. 235–276.

der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts die königlichen Eheleute als ein »Arbeitspaar« definiert⁸⁾. Für denselben geographischen Raum hat Nikolas Jaspert kürzlich aufgezeigt, dass eine Handlungsmacht (»Agency«) und Mitregierung der hochadligen Frauen schon seit dem 12. Jahrhundert deutlich erkennbar sei und diese sich in verschiedene Bereiche hinein erstreckt habe⁹⁾: Neben »reginaler Herrschaft« und »reginaler Administration« benennt Jaspert als dritten möglichen Handlungsspielraum von Königinnen das traditionelle Feld des Religiösen, von ihm als Handlungsbereich der »reginalen Frömmigkeit« bezeichnet¹⁰⁾. In seiner Analyse stellte Jaspert zudem fest, dass bei den iberischen Königinnen im späten 13. und während des 14. Jahrhunderts ein besonderes Profil zu erkennen sei: Ihre spirituelle Tendenz war demnach deutlich vom Einfluss der Bettelorden geprägt, sie förderten nachhaltig bevorzugt den Franziskanerorden und dessen weiblichen Zweig und stifteten religiöse Einrichtungen, Konvente und Klöster, die zur franziskanischen Ordensgemeinschaft gehörten oder dieser sehr nahestanden¹¹⁾. Jene stark auf das Franziskanertum ausgerichtete Religiosität der iberischen Herrscherinnen ist laut Jaspert jedoch nicht ausschließlich der Sphäre ihrer privaten Devotionspraktiken zuzuordnen, sondern war vielmehr Teil eines komplementären Handelns in Regierungsaufgaben und zählte zu den Varianten einer indirekten politischen Agency. Somit lasse sich schlussfol-

8) Raphaela AVERKORN, Das Arbeitspaar als Regelfall. Hochadlige Frauen in den Außenbeziehungen iberischer Frontier-Gesellschaften des Spätmittelalters, in: *Das Geschlecht der Diplomatie. Geschlechterrollen in den Außenbeziehungen vom Spätmittelalter bis zum 20. Jahrhundert*, hg. von Corina BASTIAN/Eva Kathrin DADE/Hillard von THIESSEN/Christian WINDLER (Externa. Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven 5), Köln/Weimar/Wien 2014, S. 16–26; DIES., La participation des femmes au pouvoir au Bas Moyen Age. L'exemple des reines et princesses de Castille et d'Aragón, in: *Reines et princesses au Moyen Age. Actes du cinquième colloque international de Montpellier*, Université Paul-Valéry, 24–27 novembre 1999, hg. von Marcel FAURE (Les cahiers du CRISIMA 5), Montpellier 2001, Bd. 1, S. 215–232; Theresa EARENIGHT, Without the Persona of the Prince. Kings, Queens and the Idea of Monarchy in Late Medieval Europe, in: *Gender & History* 19 (2007), S. 1–21, hier S. 8; DIES., The King's Other Body. María of Castile and the Crown of Aragon, Philadelphia 2010, S. 142–144.

9) Nikolas JASPERT, Indirekte und direkte Macht iberischer Königinnen im Mittelalter. »Reginale« Herrschaft, Verwaltung und Frömmigkeit, in: *Frauen (wie Anm. 7)*, S. 73–130.

10) Ebd., S. 110–123. Für das Feld des Religiösen vgl. Ana María RODRÍGUEZ LÓPEZ, La preciosa transmisión. Memoria y curia regia en Castilla en la primera mitad del siglo XIII, in: *La construcción medieval de la memoria regia*, hg. von Pascual MARTÍNEZ SOPENA/Ana María RODRÍGUEZ LÓPEZ, Valencia 2011, S. 293–322. Zum Begriff »reginal« und seiner Verwendung, vgl. Sebastian ROEBERT, Die Königin im Zentrum der Macht. Reginale Herrschaft in der Krone Aragón am Beispiel Eleonores von Sizilien (1349–1375) (Europa im Mittelalter 34), Berlin 2020, insbesondere Kap. II, S. 23–28. Zur reginalen Administration vgl. DERS., »... que nos tenemus a dicto domino rege pro camera assignata.« The Development, Administration and Significance of the Queenly Estate of Elionor of Sicily (1349–1375), in: *Anuario de Estudios Medievales* 46 (2016), S. 231–268.

11) JASPERT, *Macht* (wie Anm. 9), S. 115–119.

gern, dass »Spiritualität und Mendikantennähe [...] durchaus in das Feld des Politischen« gehörten¹²⁾.

Insgesamt zeigen Jasperts Untersuchungen, dass sich vor allem im östlichen Teil des iberischen Raumes, etwa in den Königreichen Aragón und Mallorca, die »reginale Frömmigkeit« besonders intensiv entfalten konnte und dabei in erster Linie auf den Franziskanerorden bezogen war. Diese Nähe der Königinnen und hochadligen Frauen zu den Franziskanern betraf einerseits die materielle Ausstattung ihrer Stiftungen und die liturgische Pflege der Memoria, andererseits beförderte das enge Verhältnis einige besondere Ausprägungen in ihrer Frömmigkeitspraxis, in ihren Gebetsgewohnheiten und ihren Bestattungswünschen und mündete oft in der Unterstützung speziell des »weiblichen Franziskanertums«¹³⁾. Von den östlichen Herrschaftsgebieten ausgehend habe sich,

12) Ebd., S. 120; vgl. auch DERS., *Mendicants, Jews and Muslims at Court in the Crown of Aragon. Social Practice and Inter-Religious Communication*, in: *Cultural Brokers at Mediterranean Courts in the Middle Ages*, hg. von Marc von der HöH/Nikolas JASPERT/Jenny Rahel OESTERLE (Mittelmeerstudien 1), Paderborn 2013, S. 107–147; Dieter BERG, *Königshöfe und Bettelorden. Studien zu den aragonesischen und kastilischen Herrscherhöfen im 13. Jahrhundert*, in: *Imperios sacros monarquías divinas. Heilige Herrscher, göttliche Monarchien. Primer Coloquio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica »Religión, Poder y Monarquía«*, Castello de la Plana–Vinaròs (España), 19, 20 y 21 de noviembre de 2001, hg. von Carles RABASSA/Ruth STEPPER (Col·lecció Humanitas 10), Castelló de la Plana 2002, S. 129–160. Ein ähnliches Zusammenwirken zwischen Gründungen von Zisterzienserinnenklöstern und dynastischen Interessen dank der Intervention von Königinnen und weiblichen Mitgliedern von Königsfamilien ist auch für das 12. Jahrhundert in verschiedenen europäischen Höfen bewiesen, siehe das Kloster de las Huelgas in Burgos, vgl. Miriam SHADIS, *Berenguela of Castile (1180–1246) and Political Women in the High Middle Ages*, New York 2009, S. 39–44 und Carlos Manuel REGLERO DE LA FUENTE, *Las »señoras« de las Huelgas de Burgos: infantas, monjas y encomenderas*, in: *E-Spania 24* (2016), <http://e-spania.revues.org/25542> (19.04.2019), aber auch das von Yolanda von Ungarn gegründete Kloster Vallbona de les Monges, vgl. Annette BLATTMACHER, *Grabmäler in katalanischen Zisterzienserklöstern bis 1400. Beispiele aus Santes Creus, Poblet, Vallbona de les Monges und Vallsanta*, in: *Cîteaux 56* (2005), S. 147–198. Für die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts vgl. das Beispiel von Blanche von Castilien, siehe unten Anm. 46, aber auch Esclaramonde von Foix, die Mutter von Sancha von Neapel, welche zusammen mit der Gründung und Unterstützung von Klarissenklöstern in Perpignan, Las Palmas und Montpellier auch eine ausgeprägte zisterziensische Religiosität nachzuweisen hat, vgl. Cristina ANDENNA, *»Francescanesimo di corte« e santità francescana a corte. L'esempio di due regine angioine fra XIII e XIV secolo*, in: *»Monasticum regnum«. Religione e politica nelle pratiche di governo tra Medioevo ed Età moderna*, hg. von Giancarlo ANDENNA/Laura GAFFURI/Elisabetta FILIPPINI (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 58), Münster 2015, S. 139–180, hier bes. S. 157–159.

13) Nikolas JASPERT, *El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV. Santidad, franciscanismo y profecías*, in: *La Corona de Aragón en el centro de su historia (1208–1458). La Monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, hg. von José Ángel SESMA MUÑOZ (Colección Garba 4), Zaragoza 2010, S. 183–218; siehe jüngst auch DERS., *Testaments, Burials and Bequests. Tracing the »Franciscanism« of Aragonese Queens and Princesses*, in: *Queens, Princesses and Mendicants. Close Relations in a European Perspective*, hg. von Nikolas JASPERT/Imke JUST (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 75), Münster/Berlin 2019, S. 85–134. Zu Konstanze von Sizilien und der Gründung des Klarissenklosters in Messina vgl. Daniela SANTORO, *Monarchia e fondazioni clariane*.

vermittelt durch das Wirken der aragonesischen Prinzessinnen, jene religiös-spirituelle Tendenz zum Franziskanertum auch an den anderen Höfen des iberischen Raumes verbreitet, quasi als eine »Sonderform dynastischen, reginalen Transfers«¹⁴). Somit konnte Jaspert am Beispiel der Königtümer der Iberischen Halbinsel resümieren, dass auch und gerade auf dem Feld der »reginalen Frömmigkeit« »sowohl [...] komplementäre als auch mitunter alternative Aspekte reginaler Herrschaft zum Vorschein« kommen und individuelle Gestaltungsmöglichkeiten der Dynastinnen erkennen lassen¹⁵).

Die Nähe zu den Bettelorden und insbesondere zu den Franziskanern war aber kein Proprium der Iberischen Halbinsel. Ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts fanden zahlreiche Mitglieder insbesondere des Franziskaner- und des Dominikanerordens einen Zugang zu verschiedenen europäischen Adelshöfen und übernahmen dort diverse religiöse sowie politische Aufgaben als Beichtväter, Gesandte oder Ratgeber. Eine vorrangig am Franziskanertum orientierte Religiosität des Hochadels erscheint daher als ein Phänomen, das verschiedene europäische Dynastien gleichermaßen erfasste¹⁶). Ein ausge-

Due monasteri a Messina (secoli XIII–XIV), in: *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, hg. von Gemma Teresa COLESANTI/Blanca GARÍ/Núria JORNET-BENITO (Reti Medievali E-book 31), Florenz 2017, S. 145–172, http://www.rmoa.unina.it/4778/1/Clarisas_y_dominicas-Santoro.pdf (19.04.2019). Zum Begriff und der Bedeutung eines »weiblichen Franziskanertums« vgl. Maria Pia ALBERZONI, Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile, in: *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, hg. von Attilio BARTOLI LANGELI/Emanuela PRINZIVALLI (Biblioteca Einaudi 1), Torino 1997, S. 203–235.

14) JASPERT, Macht (wie Anm. 9), S. 119; siehe auch DERS., Zwei Mal Konstanze. Die staufisch-aragonesischen Verbindungen und die Möglichkeiten reginaler Herrschaft in der Fremde, in: *Civiltà a contatto nel Mezzogiorno normanno-svevo. Economia, società, istituzioni*, hg. von Maria BOCCUZZI/Pasquale CORDASCO (Atti del Centro di Studi Normanno-Svevi 21), Bari 2018, S. 131–168. Die Bedeutung der Königinnen innerhalb des Kulturtransfers an den europäischen Höfen unterstreicht Karl-Heinz SPIESS, Fremdheit und Integration der ausländischen Ehefrau und ihres Gefolges bei internationalen Fürstenheiraten, in: *Fürstenthöfe und ihre Außenwelt. Aspekte gesellschaftlicher und kultureller Identität im deutschen Spätmittelalter. Josef Fleckenstein zum 85. Geburtstag*, hg. von Thomas ZOTZ (Identitäten und Alteritäten 16), Würzburg 2004, S. 267–290; DERS., European Royal Marriages in the Late Middle Ages. Marriage Treaties, Questions of Income, Cultural Transfer, in: *Majestas 13* (2005), S. 7–21.

15) JASPERT, Macht (wie Anm. 9), S. 124.

16) Friedrich Albert GROETEKEN, Die Franziskaner an Fürstenhöfen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, Münster 1915; Könige, Landesherren und Bettelorden. Konflikt und Kooperation in West- und Mitteleuropa bis zur Frühen Neuzeit, hg. von Dieter BERG (Saxonia Franciscana 10), Werl 1998; Roberto PACIOCCO, Angioini e »Spirituali«. I differenti piani cronologici e tematici di un problema, in: *L'État Angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII^e et XIV^e siècles. Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome, Rome–Naples, 7–11 novembre 1995* (Collection de l'École Française de Rome 245. Nuovi studi storici 45), Rom 1998, S. 253–287; I Francescani e la politica (secc. XIII–XVII). Atti del Convegno internazionale di studi, Palermo, 3–7 dicembre 2002, hg. von Alessandro Musco/Giuliana MUSOTTO (Franciscana 13), Palermo 2007. Zur Rolle der Dominikaner im Königreich Sizilien-Neapel vgl. Jean-Paul BOYER, Sacre et théocratie. Le cas des rois de Sicile Charles II (1289) et Robert (1309), in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 81 (1997), S. 561–607 und DERS., La »foi monarchique«.

prägender Einfluss der Religiösen bei Hofe lässt sich besonders für die weiblichen Dynastienmitglieder feststellen, deren Stiftungstätigkeit, Frömmigkeitspraxis und religiöser Alltag oftmals stark von den mendikantischen spirituellen Vorstellungen geprägt wurden. Diese spezielle Form der »reginalen Frömmigkeit« fand auch in anderen europäischen Räumen und teilweise sogar früher als auf der Iberischen Halbinsel ihre Ausdrucksformen, wie ich im Folgenden zeigen möchte¹⁷⁾.

Ich werde mich auf zwei geographische Räume konzentrieren: Frankreich und das Königreich Sizilien-Neapel, in einer Zeitspanne von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Anhand dieser Beispiele werde ich versuchen, die Beobachtungen von Jaspert auf andere Räume auszudehnen und gleichzeitig mit weiteren inhaltlichen Elementen anzureichern. Zuerst werde ich mich – stellvertretend für das französische Königreich – der eingangs erwähnten Gründung des Klarissenklosters Longchamp widmen, an deren Beispiel die Kooperation König Ludwigs IX. und seiner Schwester Isabelle sowie auch der Familie und der gesamten kapetingischen Dynastie deutlich wird. Mit Bezug auf das Königreich Neapel möchte ich sodann die Errichtung des neapolitanischen Klarissenklosters S. Corpus Christi einer genaueren Betrachtung unterziehen. An der Konzipierung und Realisierung des neapolitanischen Klosterprojekts war Königin Sancha († 1345) maßgeblich, jedoch nicht allein beteiligt: Einfluss auf die Gestaltung und Entwicklung des Klosters nahmen auch ihr Ehemann, König Robert von Neapel († 1343), und mit ihm einige andere Mitglieder der königlichen Familie, ebenso wie Papst Johannes XXII. (1316–1334), dem als vormaligem sizilischem Kanzler die besondere Religiosität des Königspaares vertraut war, sowie unterschiedliche Gruppen von Franziskanern. Die involvierten Akteure verfolgten jeweils eine eigene Agenda, was die Interaktion zwischen

Royaume de Sicile et Provence (mi-XIII^e–mi-XIV^e siècle), in: *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale, Trieste, 2–5 marzo 1993*, hg. von Paolo CAMMAROSANO (Collection de l'École Française de Rome 201), Rom 1994, S. 85–110.

17) Für die iberische Halbinsel siehe Raphaela AVERKORN, *Adlige Frauen und Mendikanten im Spannungsverhältnis zwischen Macht und Religion. Studien zur Iberischen Halbinsel im Spätmittelalter*, in: *Imperios* (wie Anm. 12), S. 219–268; Maria DEL MAR GRAÑA CID, *Queens, Infantas and Court Ladies at the Origin of Castilian Mendicant Nuns (c. 1222–1316). Spiritual Sponsorship and Fernale Religious Movement*, in: *Women's Networks of Spiritual Promotion in the Peninsular Kingdoms (13th–16th Centuries)*, hg. von Blanca GARÍ, Rom 2013, S. 19–42. Am Beispiel der Eleonore von Sizilien ist die impulsgebende Initiative der Königin zur Gründung einiger Klarissenklöster anzuerkennen, auch wenn es dem Herrscherpaar zugeschrieben wird, vgl. Sebastian ROEBERT, *Leonor de Sicilia y santa Clara de Teruel. La fundación reginal de un convento de Clarisas y su primer desarrollo*, in: *Anuario Estudios Medievales* 44 (2014), S. 141–178, hier S. 150 f. und im Falle der Wiedererrichtung des Klosters von Calatayud DERS., »Idcirco ad instar illius Zerobabell templum domini rehedificantis«. *La politica monastica di Eleonora di Sicilia*, in: *Edad Media. Revista de historia* 18 (2017), S. 49–74, hier S. 50. Ein Beispiel aus Großbritannien bietet Michel ROBSON, *Queen Isabella (c.1295/1358) and the Greyfriars. An Example of Royal Patronage based on her Accounts for 1357/1358*, in: *Franciscan Studies* 65 (2007), S. 325–348. Für einen europäischen Gesamtüberblick über das Zusammenspiel zwischen Mendikanten, Königinnen und Klarissenklöstern ist der kürzlich erschienene Sammelband *Queens* (wie Anm. 13) heranzuziehen.

Kloster und Welt in unterschiedlicher Weise prägte. Beide Beispiele zeigen, wie die Nähe der Herrscherfamilien zu den Franziskanern zur Gründung von besonderen Klarissenklöstern führte, deren Bedeutung nicht auf die Sphäre des Religiösen beschränkt blieb, sondern sich zugleich auf den Bereich des Politischen erstreckte. Die Stiftung dieser neuen Klösterräume erscheint als Ergebnis der komplementären Zusammenarbeit eines dynastischen »Arbeitspaares«, worunter hier Eheleute ebenso wie Geschwisterpaare verstanden werden sollen.

Darüber hinaus veranschaulichen beide Beispiele im Vergleich mit der Situation auf der Iberischen Halbinsel weitere Aspekte hinsichtlich der Gestaltungsmöglichkeiten und der individuellen Ausdrucksformen einer solchen »regionalen Frömmigkeit«. Sowohl Isabelle als auch Sancha führten selbst ein religiös inspiriertes Leben, jede mit sehr unterschiedlichen Gestaltungsmöglichkeiten in starker Abhängigkeit von ihrer jeweiligen politisch-sozialen Rolle am Hof. Beide Frauen wirkten, begünstigt vom intensiven Austausch mit ihren franziskanischen Beratern bei Hofe, als aktive Gestalterinnen des Klosterlebens, welches sie normativ maßgeblich beeinflussten. Sie prägten die Klöstergemeinschaften durch eine eigene besondere Interpretation des »weiblichen Franziskanertums« und formten das Konventsleben im Sinne ihrer persönlichen Frömmigkeit¹⁸⁾.

I. DAS BEISPIEL LONGCHAMP UND DIE KAPETINGISCHE DYNASTIE

I.1. Ein Netzwerk von Franziskanern um die königliche Familie

Isabelle, die einzige Schwester König Ludwigs IX. von Frankreich, stand in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts im Mittelpunkt eines hochrangigen Eheprojekts: Die geplante Verheiratung Isabelles mit dem Kaisersohn und erwählten römisch-deutschen König Konrad IV. († 1254) sollte ein dynastisches Band zwischen den Herrscherhäusern der Kapetinger und Staufer knüpfen und gleichzeitig den Weg für eine Beilegung des

18) Zu Isabelle siehe FIELD, *Ideals* (wie Anm. 4), S. 208–223. Über Sancha und ihre Idee eines »weiblichen Franziskanertums« siehe ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 139–180 und DIES., *Zwischen Kloster und Welt. Deutungen eines weiblichen franziskanischen Lebens im 14. Jahrhundert am Beispiel Sanchas von Neapel*, in: *Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen. Beiträge einer deutsch-russischen interdisziplinären Tagung in Vladimir und Suzdal*, hg. von Ludwig STEINDORFF/Oliver AUGE (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Moskau 4), Berlin 2016, S. 145–160. Grundleger sind daneben auch die Studien von Mario GAGLIONE, *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli fino agli Statuti per il monastero di S. Chiara*, in: *La Chiesa e il convento di Santa Chiara. Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca*, hg. von Francesco ACETO/Stefano D'OVIDIO/Elisabetta SCIROCCO (Quaderni 6), Battipaglia 2014, S. 27–128; DERS., *Francescanesimo femminile a Napoli. Dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo*, in: *Frate Francesco 79* (2013), S. 29–95.

Kaiser-Papst-Konflikts ebnet¹⁹). Nach ihrer Entscheidung, trotz der nachdrücklichen Bitten Papst Innozenz' IV. nicht in das kapetingisch-staufische Eheprojekt einzuwilligen und stattdessen keusch zu bleiben, verbrachte Isabelle die folgenden Jahre am Hof ihres Bruders, wo sie intensiv einer streng asketischen Lebensweise nachging, die von Fasten und Enthaltbarkeit sowie Gebeten und frommen Übungen geprägt war. Ihre religiösen Praktiken hinderten sie gleichwohl nicht daran, als am Hof lebende adlige Prinzessin auch weiterhin aktiv am politischen Geschehen im Königreich zu partizipieren²⁰): Insbesondere widmete sie sich der karitativen Unterstützung von Armen und Kranken, die sie mit ihren eigenen Händen versorgt und mit Almosen reich beschenkt haben soll²¹). Nachdem ihre Mutter Blanca von Kastilien im November 1252 verstorben war und die allgemeine politische Lage während der Abwesenheit Ludwigs IX. wegen des Kreuzzugs unsicher schien, suchte Isabelle offenbar Rückhalt bei der päpstlichen Kurie. Innozenz IV. gewährte ihr am 22. Juli 1253 die offizielle Anerkennung ihres Status als keusche, in der Welt lebende Frau. In seinem Brief *Sanctae virginitatis propositum* bezeichnete der Papst die jetzt von ihm gebilligte Entscheidung für die Jungfräulichkeit als gottgewollt und setzte Isabelle mit einer *sponsa Christi* gleich²²). Dieser für Isabelles Entwicklung wichtige Schritt wird in den neueren Forschungen mit dem immer engeren Kontakt ihres königlichen Bruders Ludwig zu verschiedenen Mitgliedern des Franziskanerordens in Verbindung gebracht, die spätestens seit 1248 mit dem Hof in engerer Beziehung standen: Schon in dem besagten Jahr hatten Franziskanerbrüder den König beraten und ihm bei den Vorbereitungen der Kreuzzugsexpedition geholfen. Auf dem Weg zur Einschiffung in Aigues-Mortes hatte der König zusammen mit zwei seiner Brüder, Karl († 1285) und Alfons († 1271), das Generalkapitel der Franziskaner in Sens besucht, wo er seine Familie den Gebeten des Ordens anvertraut hatte²³).

Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass seit den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts am französischen Hof mehrere Mitglieder der verschiedenen Mendikantenorden präsent

19) Zu diesem sowie früheren Verheiraturplänen siehe FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 13–35.

20) Über Isabelles Anteilnahme am politischen Leben des Königshofes während der 1240er Jahre schweigen die Quellen weitgehend, gleichwohl besteht kein Zweifel, dass sie in wichtige Vorgänge involviert war; vgl. hierzu ebd., S. 42 f.

21) Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), S. 22; siehe auch FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 40–42. Die karitative Tätigkeit gegenüber den Armen ist auch ein besonderes Charakteristikum für das Handeln König Ludwigs IX., vgl. dazu Priscille ALADJIDI, Roi, père des pauvres. France, XIII^e–XV^e siècle, Rennes 2009 und DIES., L'idéal politique du roi »père des pauvres«, in: Une histoire pour un royaume, XII^e–XV^e siècle. Actes du colloque Corpus regni, organisé en hommage à Colette Beaune, hg. von Anne-Hélène ALLIROT/Murielle GAUDE-FERRAGU/Gilles LECUPPRE/Elodie LEQUAIN/Lydwine SCORDIA/Julien VÉRONÈSE, Paris 2010, S. 88–101.

22) *Sanctae virginitatis propositum* (22. Juli 1253), abgedruckt bei Sean FIELD, New Evidence for the Life of Isabelle of France, in: Revue Mabillon N. S. 13 (2002), S. 117–131, hier S. 128 f., Nr. 1. Siehe hierzu auch ebd., S. 120–122.

23) FIELD, Ideals (wie Anm. 4), S. 209–211.

waren, die bald in sehr engem und fruchtbarem Austausch mit dem König, dessen Familie und der höfischen Entourage standen. Vielfach handelte es sich um namhafte Intellektuelle, die Paris wegen der wachsenden Relevanz der örtlichen *studia* aufsuchten und deren Tätigkeit bei Hofe sowohl spirituell als auch politisch bedeutsam wurde²⁴). Aus dieser Gruppe möchte ich nur die Namen einiger bekannter Persönlichkeiten erwähnen: Unter den Dominikanern ragen Wilhelm von Chartres († um 1280)²⁵, Vinzenz von Beauvais († 1264)²⁶ und Gottfried von Beaulieu († 1274)²⁷ heraus, unter den Franziskanern Gilbert von Tournai († 1284)²⁸, Eudes Rigaud († 1275)²⁹, Wilhelm von Saint-Pathus († vor 1315)³⁰ und der spätere Generalminister Bonaventura († 1274)³¹. Die Mitglieder dieser religiösen Netzwerke kümmerten sich am Hof nicht nur um die pastoralen und spirituellen Bedürfnisse der laienadligen Gesellschaft, sondern übernahmen zudem Aufgaben, die dem Feld des Politischen zuzuordnen sind: Sie erhielten Ämter und Funktionen am

24) Für die engen Verflechtungen zwischen Ludwig IX. und den Franziskanern vgl. auch Carola FÖLLER, *Königskinder. Erziehung am Hof Ludwigs IX. des Heiligen von Frankreich* (AKG. Beiheft 88), Wien 2018, bes. S. 30–57.

25) Seit 1248 Kleriker und Kaplan Ludwigs IX., den er auf den Siebten Kreuzzug begleitete und dort als *thesaurarius* des Königs wirkte. Er trat in den Dominikanerorden ein und gehörte am Hof zusammen mit Gottfried von Beaulieu zu den engsten Beratern und Mitarbeitern des Königs; vgl. Thomas KÄPPEL, Guillaume de Chartres, in: DHGE 22 (1988), Sp. 877.

26) Am Hof Ludwigs IX., wo er ab 1247 nachweisbar ist, wirkte Vinzenz von Beauvais als Bibliothekar und Prinzenzieher. Siehe zu seinem Leben und Wirken die Beiträge in »Lector et compilator«. Vincent de Beauvais, frère et prêcheur. An intellectuel et son milieu au XIII^e siècle, hg. von Serge LUSIGNAN/Monique PAULMIER-FOUCART (Rencontres à Royaumont 9), Paris/Nancy/Montreal 1997.

27) Der Dominikanerbruder wird 1248 als Beichtvater Ludwigs IX. genannt. 1272 erhielt Gottfried von Papst Gregor X. (1271–1276) den Auftrag zum Verfassen einer Lebensbeschreibung des kürzlich verstorbenen Königs; vgl. Xavier DE LA SELLE, *Le service des âmes à la cour. Confesseurs et aumôniers des rois de France du XIII^e au XV^e siècle* (Mémoires et documents de l'École des Chartes 43), Paris 1995, S. 261 und Marcel AUBERT, Geoffroy de Beaulieu, in: DHGE 20 (1984), Sp. 534 f.

28) Franziskaner und Theologe, Verfasser mehrerer didaktischer Schriften, unter ihnen eine *Eruditio regum et principum*, sowie Autor von mystischen und exegetischen Werken und zahlreichen Predigten; sine nomine, Guibert de Tournai, in: DHGE 22 (1988), Sp. 770 f.

29) Seit 1236 Mitglied des Franziskanerordens, Magister der Theologie und ab 1248 bis zu seinem Tod Erzbischof von Rouen. Er war Berater Ludwigs IX. und in die Vorbereitungen zum Siebten Kreuzzug eingebunden, an dem er auch selbst teilnahm; Adam J. DAVIS, *The Holy Bureaucrat. Eudes Rigaud and Religious Reform in Thirteenth-Century Normandy*, Ithaca 2006.

30) Franziskaner, Beichtvater der Gemahlin Ludwigs IX., Margarete von Provence. Nach 1297 verfasste er auf Aufforderung von Blanche de la Cerda, Tochter des Königspaares, ein Werk mit einer Sammlung von Ludwig zugeschriebenen Wundern, vgl. Guillaume de Saint-Pathus, *Les miracles de Saint Louis*, hg. von Percival B. FAY (Les Classiques français du moyen âge 70), Paris 1931 und zu seiner Person Marcel AUBERT, Guillaume de Saint-Pathus, in: DHGE 22 (1988), Sp. 1013 f.

31) Vgl. Timothy J. JOHNSON, *The Soul in Ascent. Bonaventure on Poverty, Prayer, and Union with God*, St. Bonaventure 2012 und Raoul MANSELLI, *Bonaventura da Bagnoregio, santo*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 11 (1969), S. 612–619, [http://www.treccani.it/enciclopedia/bonaventura-da-bagnoregio-santo_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bonaventura-da-bagnoregio-santo_(Dizionario-Biografico)/) (19.04.2019).

Hof, wobei sie häufig in Verwaltungsangelegenheiten und anderen politischen Rollen als Vermittler und Berater wirkten. Ein Beispiel ist der königsnahe Franziskaner Eude Rigaud (1200–1275), der das wichtige Amt des Erzbischofs von Rouen übernahm und trotz seiner aktiven Reformtätigkeit in der Normandie die Oberhoheit der französischen Krone durchsetzte, zudem sei auch an die gerade erwähnten Dominikanerbrüder Vinzenz von Beauvais und Wilhelm von Chartres erinnert³². Mit ihren ethisch-politischen Traktaten und ihren Predigten über Wesen und Aufgaben des Herrscheramtes trugen die Mendikanten am Hof maßgeblich zur Erarbeitung einer neuen Idee der Regalität bei³³. Die wachsende Bedeutung der Bettelordensbrüder an der Seite des französischen Königs deutet sich in dem 1243 erteilten päpstlichen Dispens für Ludwig IX. an, seinen Beichtvater unabhängig von dem zuständigen Diözesanpriester (wie es Kanon 21 des Vierten Laterankonzils vorsah) frei wählen zu dürfen. Im Jahre 1256, nach Ludwigs Rückkehr vom Kreuzzug, erweiterte Papst Alexander IV. (1254–1261) das Privileg seines Amtsvorgängers Innozenz entscheidend durch die Bestimmung, dass es dem König freistehe, entweder einen Säkularkleriker oder einen Priester aus dem Religiosenstand zu seinem Beichtvater zu wählen³⁴.

Derartige Vernetzungen mit dem mendikantischen Religiosentum betrafen nicht allein den König, sondern schlossen auch die Mitglieder seiner Familie mit ein und prägten deren Spiritualität. Schon 1254 hatte Innozenz IV. den Provinzialminister der französischen Ordensprovinz, Gottfried von Brie³⁵, über Isabelles Wunsch nach einem Franziskanermönch als spirituellem Betreuer informiert und ihn beauftragt, dieser Bitte zu entsprechen³⁶. Die in Isabelles persönlichem Umfeld tätigen Brüder versuchten, die Religiosität der Königsschwester auf ein monastisches Projekt hinzulenken, die Gründung eines neuen Klosters, wo sie ihr Leben in Klausur hätte verbringen sollen. Dies geschah wahr-

32) Vgl. oben Anm. 25 und 26.

33) ANDENNA, »spazio« (wie Anm. 4), S. 208–223; FIELD, *Ideals* (wie Anm. 4), S. 245–262, aber auch FÖLLER, *Königskinder* (wie Anm. 24), S. 192 f.

34) DE LA SELLE, *service* (wie Anm. 27), S. 37–42; Groupe de La Bussière, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983; Georges MINOIS, *Le confesseur du roi. Les directeurs de conscience sous la monarchie française*, Paris 1988, S. 162–165. Über die Bedeutung dieses Zugeständnisses vgl. ANDENNA, »spazio« (wie Anm. 4), S. 251–253. Siehe den Text des Privilegs von 1243 in: *Privilèges accordés à la couronne de France par le Saint-Siège*, hg. von Adolphe TARDIF (*Collection de documents inédits sur l'histoire de France* [23]. Sér. 1: *Histoire politique*), Paris 1855, S. 7, Nr. 9. Das Privileg Alexanders IV. befindet sich ebd., S. 14, Nr. 19.

35) Francesca J. MAPELLI, *L'amministrazione francescana in Inghilterra e Francia. Personale di governo e strutture dell'Ordine fino al Concilio di Vienne (1311)* (*Medioevo* 7), Rom 2003, S. 400 f.

36) *Bullarium franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continentibus Ordinibus Minorum, Clarissarum et Poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora*, 4 Bde., hg. von Johannes Hyacinthus SBARALEA, Rom 1759–1768 und Bde. 5–6, hg. von Konrad EUBEL, Rom 1898–1904, im Folgenden abgekürzt als BF, hier BF 1, S. 737, Dokument 551.

scheinlich im Einklang mit den Interessen des neuen Papstes, Alexanders IV., der als Kardinalprotektor des Franziskanerordens enge Kontakte zu den am französischen Königshof wirkenden Minoriten besaß³⁷⁾. Gewiss nicht zufällig schrieb der Pariser Franziskanertheologe Gilbert von Tournai gegen Mitte der 1250er Jahre einen langen Brieftraktat, adressiert an Isabelle. In dieser spirituellen Abhandlung stellte er der Prinzessin die wichtigsten Tugenden für eine Laienfrau vor, die irdischen Verstrickungen entsagen und einer religiösen Lebensweise nachgehen wolle: Neben Reinheit und Ehrlichkeit des Verhaltens nehmen Demut und jungfräuliche Keuschheit eine zentrale Stellung ein. Letztere wurde von Gilbert in eine enge Verbindung mit Ring und Schleier gebracht, den unverzichtbaren Symbolen für die Annahme eines monastischen Lebens. Der franziskanische Theologe beabsichtigte vermutlich, Isabelle nahezu legen, die Welt endgültig zu verlassen, ein Keuschheitsgelübde abzulegen und im Kloster ein gottgeweihtes Leben als Nonne zu führen³⁸⁾. In einem Brief an Isabelle, datiert auf den 12. Juni 1256, lobte Alexander IV. die Empfängerin seines Schreibens als *prudens virgo*, die er mit der Jungfrau Maria verglich und deren religiöse Tugendhaftigkeit er zum Vorbild für andere Frauen erklärte. Der Papst vergaß bei dieser Gelegenheit nicht, auch die Franziskaner als Berater und Unterstützer an der Seite der Prinzessin hervorzuheben. Zugleich wurde Isabelle mit diesem Brief von Papst Alexander ein individueller Sündenablass erteilt. Grund hierfür war, wie es heißt, sowohl ihr Keuschheitsgelübde als auch ihr Vorhaben (*propositum*), sich in den Dienst Gottes zu stellen³⁹⁾. Wie Sean Field vermutet, könnte es sich bei dem Hinweis auf das *famulatus celestis propositum* eventuell schon um eine indirekte Zustimmung für Isabelles Plan zur Einrichtung eines Klosters gehandelt haben, der von päpstlicher Seite als einzige Möglichkeit gesehen wurde, einerseits die Jungfräulichkeit der Prinzessin selbst, andererseits aber auch die der um sie versammelten adligen Frauen zu bewahren⁴⁰⁾.

Wann genau Isabelle den Entschluss zur Gründung eines Klosters fasste, ist nicht mehr feststellbar. Es liegt aber nahe, dass es zwischen 1254 und 1256 geschah, bald nachdem Isabelle von Innozenz IV. die Erlaubnis erhalten hatte, als ihren Beichtvater ein Mitglied

37) Zur Figur des Kardinalprotektors der Franziskaner vgl. Cristina ANDENNA, Il cardinale protettore. Centro subalterno del potere papale e intermediario della comunicazione con gli ordini religiosi, in: Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen. Bd 2: Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts, hg. von Cristina ANDENNA/Gordon BLENNEMANN/Klaus HERBERS/Gert MELVILLE (Aurora 1/2), Stuttgart 2013, S. 229–260.

38) Sean L. FIELD, Gilbert of Tournai's Letter to Isabelle of France. An Edition of the Complete Text, in: Mediaeval Studies 65 (2003), S. 57–98 und DERS., Isabelle (wie Anm. 4), S. 49–53.

39) *Benedicta filia tu*, 12. Juni 1256, siehe FIELD, Evidence (wie Anm. 22), S. 122–125 und 129–131, Nr. 2 (Edition); DERS., Isabelle (wie Anm. 4), S. 53–56. Über die Bedeutung einer Ablasspolitik siehe Lukas WÖLFINGER, König Ludwig der Heilige und die Genese fürstlicher Ablasspolitik. Beobachtungen zur Heilsökonomie weltlicher Herrschaft im Spätmittelalter, in: Economia della salvezza e indulgenza nel Medioevo, hg. von Étienne DOUBLIER/Jochen JOHRENDT (Ordines. Studi su istituzioni e società nel Medioevo europeo 6), Mailand 2017, S. 149–182.

40) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 56.

des Franziskanerordens wählen zu dürfen. Die Wahl fiel auf den franziskanischen Theologen Eudes von Rosny († ungefähr 1272)⁴¹⁾, der wahrscheinlich zusammen mit anderen prominenten Persönlichkeiten des Ordens Berichte über die ausgeprägt religiös-asketische Lebensführung der französischen Prinzessin an die päpstliche Kurie übermittelt hatte⁴²⁾.

I.2. Longchamp als gemeinsames herrscherliches Projekt und als Raum der Präsentation dynastischer Heiligkeit

In der hagiographischen Beschreibung des Lebens und Wirkens Isabelles gewährt die Vitenautorin Agnes von Harcourt einige Einblicke in den allmählich einsetzenden Prozess, der schließlich zur Klostergründung in Longchamp führen sollte. Wie die Äbtissin schildert, genügte es Isabelle von Frankreich nicht mehr, die üblichen Praktiken adliger Wohltätigkeit auszuüben, wie die Finanzierung von Rittern zur Unterstützung des Kreuzzuges oder die Versorgung von Armen und Kranken. Diese anfänglich von ihr praktizierte Frömmigkeit hatte ihr den Ruf tugendhafter Barmherzigkeit eingebracht. Jetzt wollte sie ihren Wunsch, Gott zu dienen, vollständig erfüllen⁴³⁾. Auf Empfehlung ihres Beichtvaters – zu diesem Zeitpunkt noch kein Franziskaner, sondern Aimericus de Veire, der Kanzler von Notre-Dame in Paris – entschloss sich Isabelle, anstelle der zunächst geplanten Gründung eines Hospitals (nach dem Vorbild anderer hochadliger Frauen wie Elisabeth von Thüringen und Agnes von Böhmen⁴⁴⁾) die Einrichtung eines Klosters vorzunehmen, in dem eine Gemeinschaft von *sorores minores* leben sollte. Dieses Vorhaben, finanziert aus Isabelles Mitgift, schien ihrem Beichtvater besser geeignet, weil es einen doppelten Dienst an Gott erlaubte: Einerseits werde in einem Kloster durch die Gebete der versammelten Nonnen das Gotteslob gefeiert, andererseits könnten zugleich gottgefällige Werke der Barmherzigkeit vollbracht werden, indem die im Konvent zusammenlebenden Schwestern in gegenseitiger Liebe einander dienten⁴⁵⁾.

41) Eudes von Rosny, Franziskaner und Theologe, Schüler des Eudes Rigaud. Er war Beichtvater von Isabelle und Verfasser verschiedener Predigten sowie eines Kommentars zu den Sentenzen des Petrus Lombardus; vgl. ebd., S. 49 und Nicole BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, 2 Bde., Paris 1998, hier Bd. 2, S. 762 f.

42) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 64 f.

43) Ebd., S. 63 f. und Agnes von Harcourt, *Writings* (wie Anm. 1), hier *Life of Isabelle*, S. 64, § 21.

44) Vgl. Maria Pia ALBERZONI, Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen. Das franziskanische Modell der Nachfolge Christi diesseits und jenseits der Alpen, in: Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. 3. Thüringer Landesausstellung »Elisabeth von Thüringen – eine Europäische Heilige«, Wartburg–Eisenach, 7. Juli bis 19. November 2007, hg. von Dieter BLUME/Matthias WERNER, Petersberg 2007, S. 47–55.

45) Agnes von Harcourt, *Writings* (wie Anm. 1), hier *Life of Isabelle*, S. 64, §22; FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 63–65.

Wie der eingangs zitierten Passage aus Isabelles Lebensbeschreibung zu entnehmen ist, blieb die Prinzessin nicht die einzige an dem monastischen Projekt beteiligte Person, denn auch ihr Bruder Ludwig IX. übernahm bei dessen Realisierung eine gewichtige Rolle. Ludwigs Mitwirkung an der Einrichtung von Frauenklöstern war weder außergewöhnlich noch neu: Seine Mutter, Blanca von Kastilien, hatte bereits in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts die Gründung zweier Zisterzienserinnenklöster, Maubuisson und Lys, initiiert sowie die Reform der Gemeinschaft von Saint-Antoine-des-Champs in Paris veranlasst⁴⁶). Bei ihren klosterpolitischen Maßnahmen hatte Blanca den finanziellen Beistand ihres Sohnes in Anspruch genommen, aber auch stark von Ludwigs Engagement bei den Verhandlungen mit kirchlichen Amtsträgern profitiert. Sie selbst ließ sich, bekleidet mit dem Habit der Zisterzienserinnen, im Chor der Nonnen in der Klosterkirche Maubuisson begraben⁴⁷). Die Beziehungen Ludwigs IX. speziell zu jener religiösen Frauengemeinschaft bestanden weit über Blancas Tod und Beisetzung hinaus fort: Er besuchte die Nonnen von Maubuisson in politisch wichtigen Situationen während seiner Herrschaft und erwarb den spirituellen Beistand der Zisterzienserinnen in Form ihrer Gebete. In der Kirche des Klosters hatte er sein Kreuzzugsgelübde abgelegt und 1270, vor der Abfahrt zur zweiten Expedition ins Heilige Land, versicherte er sich bei der Verabschiedung von den Nonnen nochmals ihrer Fürbitten⁴⁸).

So wie Blanca benötigte zwei Jahrzehnte später auch Isabelle die Mitwirkung und Unterstützung Ludwigs bei der Durchführung ihres eigenen Klosterprojekts. Für die politische wie auch die materielle Absicherung eines solch groß angelegten Vorhabens musste sie bis zur Rückkehr ihres Bruders aus dem Orient im Sommer 1254 warten⁴⁹). Die enge Zusammenarbeit von Isabelle und Ludwig bei Gründung und Bau des Klarissen-

46) Georges MINOIS, *Blanche de Castille*, Paris 2018. Zur zisterziensischen Gründung von Maubuisson und Lys vgl. Alexandra GAJEWSKI, *The Patronage Question under Review. Queen Blanche of Castile (1188–1252) and the Architecture of the Cistercian Abbeys at Royaumont, Maubuisson, and Le Lys*, in: *Reassessing the Roles of Women as Makers of Medieval Art and Architecture*, 2 Bde., hg. von Therese MARTIN (*Visualising the Middle Ages* 7), Leiden 2012, hier Bd. 1, S. 197–244. Zur Gemeinschaft von Saint-Antoine-des-Champs in Paris vgl. Cristina ANDENNA, *Il fenomeno delle «convertite». Reti di comunità di *sorores penitentes* e esperimenti di organizzazione istituzionale fra Europa, Terra Santa e Italia meridionale nel secolo XIII*, in: *Vita religiosa al femminile (secoli XIII–XIV)*, Pistoia, 19.–21. Mai 2017, Pistoia 2019, S. 55–75 und Constance HOFFMANN BERMAN, *Cistercian Nuns and the Development of the Order. The Abbey at Saint-Antoine-des-Champs outside Paris*, in: *The Joy of Learning and the Love of God. Essays in Honor of Jean Leclercq*, hg. von Ellen Rozanne ELDER (*Cistercian Studies Series* 160), Kalamazoo (Michigan) 1995, S. 121–156.

47) ALLIROT, *Filles* (wie Anm. 4), S. 294 f.

48) Ebd.

49) FIELD, *Isabelle* (wie Anm. 4), S. 65; William Chester JORDAN, *Louis IX and the Challenge of the Crusade. A Study in Rulership*, Princeton 1979, S. 91 f.; DERS., *Cutting the Budget. The Impact of the Crusades on Appropriations for Public Works in France*, in: *Ideology and Royal Power in Medieval France. Kingship, Crusade and the Jews*, hg. von DEMS. (*Variorum Collected Studies Series* 705), Aldershot 2001, S. 307–318.

klosters veranschaulicht, wie der entstehende sakrale Raum einerseits Bedeutung als von Papst und Franziskanern empfohlener Rückzugsort für Isabelle und die von ihr inspirierten Frauen besaß, seine Funktion aber andererseits auch in einer Sakralisierung und mithin religiösen Legitimierung der kapetingischen Dynastie lag.

Die aktive Mitwirkung des Königs blieb nicht auf reiche materielle Schenkungen beschränkt: Ludwig IX. agierte, wie schon für seine Mutter, auch für seine Schwester Isabelle als Vermittler in der Kommunikation mit kirchlichen Instanzen und insbesondere mit der päpstlichen Kurie, bei der er sich für die Sicherung der päpstlichen Privilegierungen engagierte. Das Kloster erhielt während der ersten Monate des Jahres 1259 parallel zu seiner baulichen Vollendung eine Reihe päpstlicher Privilegien, die das Leben der Gemeinschaft und ihre Beziehungen zur Außenwelt regelten⁵⁰). Von herausragender Bedeutung war zweifellos die Approbation jener Klosterregel, die Isabelle in Kooperation mit einigen namhaften Mitgliedern des Franziskanerordens für ihre Gründung verfasst hatte und die von Papst Alexander IV. am 10. Februar 1259 bestätigt wurde⁵¹).

Das neue Kloster war der Demut der Jungfrau Maria (*monasterio humilitatis beatae Mariae Virginis*) geweiht und hier sollte in strengster Klausur eine Gemeinschaft von »Schwestern des Ordens der demütigen Mägde der seligen und glorreichen Jungfrau Maria« (*sorores ordinis humilium ancillarum beatissimae Mariae Virginis gloriosae*) leben⁵²).

Die Rolle Ludwigs IX. für die Gemeinschaft von Longchamp war allerdings nicht die eines Außenstehenden, dessen Engagement zugunsten des Klosters aus der Ferne erfolgte. Am 22. Februar 1259 erteilte ihm Alexander IV. eine spezielle Dispensierung, die eine deutliche Ausnahme von den normativen Vorschriften der kurz zuvor approbierten Regel darstellte: Das päpstliche Privileg *Inter alia sacra* gestattete es dem König, nach Belieben mit einer kleinen und angemessenen Gruppe von vertrauten Begleitern die Klausur des Klosters zu betreten und die Schwestern zu besuchen. Dies war eine Sondererlaubnis,

50) Alexander IV. gestattete dem Konvent von Longchamp, ehrbare Personen von außerhalb des Klosters zur Beisetzung in der Abtei zuzulassen (*Cum a nobis petitur*, 24. Februar 1259, zitiert bei FIELD, Isabelle [wie Anm. 4], S. 203 f., Anm. 21) und bestätigte die unmittelbare Unterstellung der Klostersgemeinschaft unter den Apostolischen Stuhl; somit war die Exemption von den lokalen kirchlichen Mächten gewährleistet (*Etsi universe orbis*, 25. Februar 1259, ediert in: Ferdinand-M. DELORME, En marge du Bullaire franciscain, in: La France franciscaine. Documents de théologie, philosophie, histoire 3^e Série 21 [1938], S. 1–45, hier S. 20–22).

51) 1765 druckte Giovanni Giacinto Sbaraglia erstmals die Bulle *Sol ille verus* mit dem inserierten Regeltext nach einer Handschrift aus dem Franziskanerkloster S. Croce in Florenz ab: BF 3 (wie Anm. 36), S. 64–68, Anm. b. Diesen Text gab sein Ordensbruder Flaminus Annibali (de Latera) 15 Jahre später im Supplementband zum Bullarium Franciscanum neu heraus: *Sol ille verus* (10. Februar 1259), in: Ad Bullarium Franciscanum [...] supplementum, hg. von Flaminus Annibali DE LATERA, Rom 1780, S. 122–132, Dokument 39. Im Folgenden wird stets nach dieser Ausgabe zitiert. – Ausführlich hierzu FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 70–72 und 75–78.

52) Ebd., S. 66–73.

welche es dem Herrscher ermöglichte, durch das Überschreiten der Klausurgrenze nicht nur spirituell, sondern auch physisch beziehungsweise unmittelbar persönlich am religiösen Leben der Klarissengemeinschaft teilzunehmen. In seinem Schreiben hob der Papst die Besonderheit dieser Dispensierung vom Zutrittsverbot hervor und merkte an, dass diese dem König nicht wegen seiner Verdienste als Klosterstifter gewährt wurde, sondern aufgrund seiner Tugenden und der Wirkung, die seine Anwesenheit auf die klösterliche Gemeinschaft entfalten werde⁵³). Diese spezielle Ausnahmegenehmigung floss später in die revidierte Fassung von Isabelles Regeltext ein und erlangte durch deren päpstliche Bestätigung dauerhafte Gültigkeit⁵⁴).

Die Bedeutung des neuen Klosters wuchs nach dem Tod Isabelles und ihres Bruders Ludwig, als die königliche Familie im Zusammenwirken mit den Franziskanern die ersten Schritte zum Nachweis der Heiligkeit beider Geschwister unternahm⁵⁵). Longchamp wurde dank des Engagements seiner Äbtissin Agnes von Harcourt ein wichtiger Ort der Memoria und ein Reflexionsraum, der nicht nur Isabelles Heiligkeit mit ihrer semi-religiösen, ausgeprägt mendikantischen Spiritualität und asketischen Lebensführung dienen sollte⁵⁶); hier fand zugleich der König, aus der Perspektive der Nonnen und der Dynastie, einen Ort, an dem er seine Heiligkeit zeigen konnte. Insbesondere in ihrem 1282 verfassten Bericht erinnerte Agnes von Harcourt an die Aufenthalte Ludwigs IX. und Isabelles im Kapitel der Schwestern. Für die Autorin bot die Beschreibung dieser Besuche eine Möglichkeit, auf die Demut des Königs hinzuweisen: So erwähnt sie etwa, Ludwig habe im Kapitelsaal einen Platz auf Augenhöhe mit den Nonnen eingenommen. Zudem pflegte Ludwig bei diesen Anlässen auch Predigten zu halten, wie Agnes berichtet, und seine erbaulichen Worte bezogen sich thematisch auf Franziskus, Klara und andere Heilige als Modelle religiöser Vollkommenheit⁵⁷). Ludwig ermutigte die Schwestern, in Nachahmung der ihnen präsentierten Vorbilder nach Perfektion zu streben, sodass sie selbst zu Verhaltensmodellen werden könnten – nicht nur perspektivisch für kommende Generationen von Nachfolgerinnen in ihrem Kloster, sondern darüber hinaus als Muster auch für alle anderen weiblichen Religiösen im Königreich. Laut Agnes' Beschreibung predigte Ludwig IX. vor der im Kapitelsaal versammelten Schwesterngemeinschaft und führte erbauliche Gespräche mit den Nonnen, übernahm also eine Funktion, die sonst

53) *Inter alia sacra* (22. Februar 1259), ediert in: DELORME, En marge (wie Anm. 50), S. 19 f.

54) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 104 und ANDENNA, »spazio« (wie Anm. 4), S. 259 f.

55) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 147–149.

56) Über die Heiligkeit Isabelles vgl. ebd., S. 2–4 und 139–165, aber auch ANDENNA, »spazio« (wie Anm. 4), S. 245–262. Zu den Klöstern als Orte der Verhandlung und der Vermittlung verschiedener Lebensmodelle vgl. Eva SCHLOTHEUBER, Hildegard von Bingen und die konkurrierenden spirituellen Lebensentwürfe der *mulieres religiosae* im 12. und 13. Jahrhundert, in: Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute, hg. von Rainer BERNDT/Maura ZATONYI (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte 12), Münster 2015, S. 323–365.

57) Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), hier *Letter on Louis IX*, S. 46–49.

ausschließlich monastischen oder kirchlichen Amtsträgern vorbehalten war. Bei der Ausübung dieser Tätigkeit demonstrierte der gesalbte Herrscher sinnfällig die sazerdotale Dimension seiner ihm von Gott übertragenen königlichen Würde. Seine Worte wiesen ihn als *rex sapiens* aus, mit seinem gelebten Beispiel gab er der klösterlichen Gemeinschaft ein erbauliches und demutsvolles Vorbild – ganz so, wie es von Papst Alexander IV. gewünscht worden war, als er dem König 1259 die Erlaubnis zum Betreten des Klausurberreichs erteilt hatte⁵⁸). Wie Jacques Le Goff betont hat, war Ludwig IX. in besonderem Maße ein sprechender König, und die von dem Kapetinger überlieferten (oder ihm zugeschriebenen) Reden erfüllten oftmals eine moraldidaktische Funktion, basierend auf der Verwendung von *exempla* gemäß dem zeitgenössischen Predigtstil der Bettelorden. Die Weisheit Ludwigs IX., erlangt durch die Kenntnis der Heiligen Schrift und der Lebensbeschreibungen der Väter und Heiligen⁵⁹), wird von Agnes bewusst in engen Zusammenhang mit einer anderen Tugend gebracht – der Demut, die dem Königtum aus mendikantischer Perspektive zu eigen sein sollte⁶⁰).

An dieser Stelle sei kurz darauf hingewiesen, dass die Korrelation der beiden Tugenden *sapientia* und *humilitas* auch in anderen Textstellen der auf Ludwig bezogenen hagiographischen Produktion auftaucht. Anders als in Longchamp ist Ludwig IX. in diesen Fällen nicht aktiver Protagonist, sondern Nutznießer oder vielmehr Schüler: Folgt man dem Bericht des Franziskanermönchs und Beichtvaters der Königin, Wilhelm von Saint-Pathus, so betrat der König die zur inneren Klausur gehörigen Räumlichkeiten von Männerklöstern, um dort demütig in geistlichen Dingen unterrichtet zu werden⁶¹).

Ludwigs Besuche im Kloster Longchamp bezweckten die praktische Ausübung auch weiterer christlicher Herrschertugenden neben Demut und Weisheit. Er sorgte, so heißt es im Brief der Äbtissin Agnes von Harcourt, für die materielle Absicherung von Kloster und Konvent und stellte seine Barmherzigkeit unter Beweis, indem er es sich zur Gewohnheit machte, bei Aufhalten in der Klausur kranke Nonnen zu besuchen. Nach dem Tod seiner Schwester, deren Leichnam in der Klosterkirche aufgebahrt wurde, habe der König persönlich den Zugang zur Klausur vor ungebetenen Besuchern geschützt. Der um die adlige Klosterstifterin trauernde Konvent erfuhr zudem von Ludwig tröstenden

58) ANDENNA, »spazio« (wie Anm. 4), S. 259–261. Über das Predigen von Laien vgl. Carlo DELCORNO, La predicazione nell'età comunale, Florenz 1974; Roberto RUSCONI, La Predicazione. Parole in Chiesa, Parole in Piazza, in: Lo Spazio Letterario del Medioevo. Teil 1: Il Medioevo Latino. Bd. 2: La Circolazione del Testo, hg. von Guglielmo CAVALLO/Claudio LEONARDI/ENRICO MENESTÒ, Rom 1994, S. 571–603. Über die Predigtstätigkeit des Königs siehe Darleen N. PRYDS, The King Embodies the Word. Robert d'Anjou and the Politics of Preaching (Studies in the History of Christian Thought 93), Leiden 2000 und Suzanne F. CAWSEY, Kingship and Propaganda. Royal Eloquence and the Crown of Aragon c.1200–1450 (Oxford Historical Monographs), Oxford 2002.

59) Jacques LE GOFF, Saint Louis, Paris 1996, S. 814–817.

60) Ebd., S. 679–689 und 692.

61) Während seiner Besuche in dem Zisterzienserkloster von Chaalis nahm Ludwig an den monastischen Ritualen teil; siehe ebd., S. 699; vgl. auch ANDENNA, »spazio« (wie Anm. 4), S. 260 f.

Zuspruch, wie Agnes aus ihrer Erinnerung berichtet⁶². Barmherzigkeit und Nächstenliebe stellen zusammen mit der Demut, die Ludwig IX. im Umgang mit den Nonnen zeigte, in dem Schreiben der Äbtissin von Longchamp einen Teil jenes hagiographischen Repertoires dar, das die persönliche Heiligkeit des Königs beweisen sollte. Es handelt sich um Tugenden, die in kirchlicher Tradition zur Ausstattung eines idealen weltlichen Herrschers gehörten und deren öffentliche Sichtbarmachung für Ludwig IX. nach seiner Rückkehr vom Kreuzzug zunehmend wichtiger wurde⁶³. Seine stark ritualisierten Verhaltensweisen waren vor allem an Bußpraktiken orientiert, die ihrerseits einen deutlichen Einfluss der monastischen Sphäre erkennen lassen: Kleidungs- und Nahrungsskese, Gebetsroutine und devotionale Handlungen ergeben zusammen mit Formen karitativer Wohltätigkeit das Gesamtbild einer deutlich mendikantisch geprägten, christuszentrierten Frömmigkeit des Königs, besonders in dessen späteren Lebensjahren⁶⁴. Er institutionalisierte die Almosenverwaltung, traf beim Besuch von Hospitälern oder anderen karitativen Einrichtungen regelmäßig notleidende Menschen, pflegte die Gastfreundschaft an seinem Hof und führte dort auch den Ritus der Fußwaschung ein⁶⁵.

In dem bereits mehrfach erwähnten Bericht der Agnes von Harcourt sind die Beziehungen Ludwigs zur Klostersgemeinschaft der Abtei Longchamp durch eine ausgesprochene Reziprozität charakterisiert: Der König kümmert sich mildtätig um das Wohlergehen der Nonnen, im Gegenzug beten die Schwestern für die königliche Familie und stehen Ludwig IX. mit ihren Andachten in entscheidenden politischen Situationen, wie zum Beispiel während des Kreuzzugs, bei⁶⁶.

62) Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), hier *Letter on Louis IX*, S. 46–49.

63) Das Argument einer zu mendikantisch geprägten Frömmigkeit Ludwigs IX. wird als zusätzlicher Kritikpunkt von dem Weltkleriker Wilhelm von Saint-Amour im sogenannten Bettelordensstreit an der Pariser Universität vorgebracht; vgl. FIELD, *Ideals* (wie Anm. 4), S. 213.

64) An dieser Stelle sei daran erinnert, dass in den Jahren, in denen das Klosterprojekt Longchamp am Hof Gestalt annahm, neben anderen angesehenen Vertretern der Mendikantenorden auch einige prominente Mitglieder des Franziskanerordens in Anwesenheit des Königs gepredigt hatten, unter ihnen der Generalminister Bonaventura. In seinen Predigten, die Jacques-Guy Boucherol analysiert hat, geht es um die an den König gerichtete Einladung, die Jungfrau Maria und Jesus Christus in Armut, Barmherzigkeit und tiefer Demut nachzuahmen: Jacques Guy BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le roi Saint Louis*, in: *Sanctus Bonaventura 1274–1974*. Bd. 2: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus*, Rom 1973, S. 469–493; vgl. ANDENNA, »spazio« (wie Anm. 4), S. 261. Für die enge Verbindung des Königs zu den Franziskanern, die am Hof als politische Berater und Vermittler tätig waren, wie Eudes Rigaud, der Provinzialminister Gottfried von Brie, Gilbert von Tournai, Eustache von Arras, Wilhelm von Ligny und Mansuetus von Castiglione Fiorentino vgl. FIELD, *Ideals* (wie Anm. 4), S. 210–213.

65) Über die Barmherzigkeit des Königs als Herrschertugend siehe ALADJIDI, *Roi* (wie Anm. 21) und DIES., *Les modèles antiques de la charité royale dans les Miroirs des princes à la fin du Moyen Âge*, in: *L'Antiquité entre Moyen Âge et Renaissance. L'Antiquité dans les livres produit à nord des Alpes entre 1350 et 1520*, hg. von Chrystèle BLONDEAU/Marie JACOB, Paris 2010, S. 343–360.

66) Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), hier *Letter on Louis IX*, S. 46–49.

Eine tragende Rolle im Prozess der Konstruktion kapetingischer Dynastieheiligkeit übernahm neben dem Papst und den Nachfolgern Ludwigs IX. auch Karl von Anjou, Ludwigs und Isabelles jüngerer Bruder, der 1266 von Clemens IV. mit dem *Regnum Siciliae* belehnt worden war. Parallel zu den Bemühungen um den Vollzug der Kanonisation Ludwigs IX. suchte Karl die Anerkennung der Heiligkeit seiner Schwester Isabelle zu erreichen. Wahrscheinlich um 1282/83 beauftragte der sizilische König die dritte Äbtissin von Longchamp, Agnes von Harcourt, mit der Abfassung eines hagiographischen Werkes über Isabelles heiligmäßigen Lebenswandel; ausdrücklich ist im Prolog des wohl 1285 fertiggestellten Textes von der vorangegangenen Bitte König Karls als *causa scribendi* die Rede⁶⁷. Sean Field hat deutlich gemacht, dass Karl in diesen Jahren ein besonders großes Interesse an der Geltendmachung seiner Zugehörigkeit zur *beata stirps* der Könige Frankreichs haben musste: Die Aura dynastischer Heiligkeit besaß das Potenzial, Karls prekäre Position in dem im Frühjahr 1283 ausgebrochenen Machtkampf mit Peter III. von Aragón († 1285) um die sizilische Krone zu verbessern, insofern sie ihm zusätzliche religiös-politische Legitimation gegen die konkurrierenden Herrschaftsansprüche des exkommunizierten Hauses Aragón verschaffte⁶⁸.

Das Klarissenkloster Longchamp stellte nicht allein für König Ludwig IX. und dessen Geschwister Isabelle und Karl einen wichtigen Ort der Legitimationsstiftung dar. Andere Familienmitglieder förderten ebenfalls die monastische Gemeinschaft, traten mit den Nonnen in direkten Kontakt und suchten dort spirituelle Unterstützung bei politischen Aktionen oder einen Rückzugsort vom Alltag am Hof.

Schon im Jahre 1267 hatte Isabelle in Vorbereitung auf ihr Ableben sichergestellt, dass ihrer gesamten Familie nach ihrem Tod durch einen päpstlichen Dispens Zugang zum

67) Ebd., hier *Life of Isabelle*, S. 52: »Nous avons proposé d'ecrire la vie de nostre sainte et benoite dame et mere madame Yzabeau de France, a la requeste de monseigneur le roy de Cecile son frere germain [...].«

68) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 147–149 und Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), S. 9–15. Über die politische Situation in Süditalien vgl. Cristina ANDENNA, *Cesarea oder viperea stirps?* Zur Behauptung und Bestreitung persönlicher und dynastischer Idoneität der späten Staufer in kurialen und adligen Diskursen des 13. Jahrhunderts, in: Idoneität – Genealogie – Legitimation. Begründung und Akzeptanz von dynastischer Herrschaft im Mittelalter, hg. von Cristina ANDENNA/Gert MELVILLE (Norm und Struktur 43), Köln 2015, S. 189–256 und DIES., Idoneität und Performanz im Kontext umstrittener Herrschaftslegitimation, in: Die Performanz der Mächtigen. Rangordnung und Idoneität in höfischen Gesellschaften des späten Mittelalters, hg. von Klaus OSCEMA/Cristina ANDENNA/Gert MELVILLE/Jörg H. PELTZER (Rank. Politisch-soziale Ordnungen im mittelalterlichen Europa 5), Ostfildern 2015, S. 33–54. Zum Begriff der *beata stirps* vgl. André VAUCHEZ, »Beata stirps«. Sainteté et lignage en Occident aux XIII^e et XIV^e siècles, in: *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, hg. von George DUBY/Jean LE GOFF (Collection de l'École Française de Rome 30), Rom 1977, S. 397–406 und Gabór KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge 2002, S. 298–331.

Kloster gewährt würde, um an der Begräbniszeremonie teilnehmen und ihr Grab besuchen zu können⁶⁹.

Philipp IV. († 1314), der selbst durch Gebete an die *fundatrix* Isabelle von einem Fieber befreit worden sein soll, besuchte auch später das Kloster und das Grab seiner Großtante⁷⁰ und trug darüber hinaus zur Verbreitung der in Longchamp geltenden Regel bei, die er in dem von ihm gegründeten Klarissenkloster Moncel einführen ließ⁷¹. Auch sein Sohn und Nachfolger Philipp V. († 1322) scheint enge Beziehungen zu Longchamp gepflegt zu haben: Seine jüngste Tochter Blanca war hier 1319 Nonne geworden und lebte bis zu ihrem Tod 1358 im Konvent⁷². Im Herbst des Jahres 1321 zog sich der erst 28-jährige König schwerkrank in die Abtei zurück, in der sein Vater als Kind auf wundersame Weise geheilt worden war, um hier entweder selbst Genesung zu finden oder friedlich sterben zu können. Philipp V. starb am 3. Januar 1322 in Longchamp, sehr wahrscheinlich in demselben Gebäude, das bereits seine Urgroßtante Isabelle bis zu ihrem Tod bewohnt hatte⁷³.

Longchamp besaß also für die männlichen Familienmitglieder eine wichtige Bedeutung. Das Klarissenkloster wurde aber auch ein wichtiger Raum für die weiblichen Angehörigen der Dynastie. So erschöpfte sich die Beziehung von Ludwigs Gemahlin, Königin Margarete, zu Longchamp nicht in ihrer aktiven Beteiligung an der Zeremonie der Grundsteinlegung, auf die schon verwiesen wurde⁷⁴. Die Königin übernahm vielmehr Verantwortung hinsichtlich der finanziellen Angelegenheiten des Klosters und stattete den Ordensschwestern wiederholt Besuche ab. Im Zentrum der Gespräche mit den Nonnen standen zweifellos die Heiligkeit Isabelles und die von ihr vollbrachten Wunder – ein solches hatte Margarete selbst wohl erlebt, als sie ihren erkrankten Enkelsohn Philipp zum Grabmal ihrer Schwägerin gebracht haben und der Thronfolger daraufhin umge-

69) *Digne nos agere* (10. September 1267), abgedruckt bei FIELD, Evidence (wie Anm. 22), S. 131, Nr. 3; siehe dazu DERS., Isabelle (wie Anm. 4), S. 129.

70) DERS., Isabelle (wie Anm. 4), S. 150 f.; vgl. auch Elisabeth A. R. BROWN, The Prince is Father of the King. The Character and Childhood of Philip the Fair of France, in: Elisabeth A. R. BROWN, The Monarchy of Capetian France and Royal Ceremonial (Variorum Collected Studies Series 345), Aldershot 1991, Teil 2, S. 282–334, hier S. 327 sowie Anja RATHMANN-LUTZ, »Images« Ludwigs des Heiligen im Kontext dynastischer Konflikte des 14. und 15. Jahrhunderts (Orbis mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 12), Berlin 2010, S. 53 f.

71) MEYNARCZYK, Franziskanerinnenkloster (wie Anm. 4), S. 264; FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 151.

72) Vgl. ANDENNA, Kloster (wie Anm. 18), S. 1, aber besonders Anne-Hélène ALLIROT, Longchamp et Lourcine, deux abbayes féminines et royales dans la construction de la mémoire capétienne (fin XIII^e–I^{re} moitié du XIV^e siècle), in: Revue d'histoire de l'église de France 94 (2008), S. 23–38, hier S. 32 f.

73) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 151, aber auch Elisabeth A. R. BROWN, The Cerimonial of Royal Succession in Capetian France. The Funeral of Philipp V., in: Monarchy (wie Anm. 70), Teil 8, S. 266–293, hier S. 271.

74) Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), hier *Letter on Louis IX*, S. 46.

hend genesen sein soll⁷⁵). Margaretes Spiritualität und Frömmigkeit waren in viel stärkerem Maße als bei ihrem Gemahl Ludwig, der religiöse Impulse auch von anderen Mendikantenorden empfing, durch die Nähe zu ihren franziskanischen Beichtvätern wie Johannes von Mons und Wilhelm von Saint-Pathus geprägt. Letzterer übernahm eine wesentliche Rolle bei den Vorbereitungen auf den Kanonisierungsprozess des Königs⁷⁶).

Trotz dieser generationenübergreifenden Verbundenheit blieb Longchamp nicht die einzige für die königliche Familie bedeutsame Klarissengründung. Schon kurz nach dem Tod ihres Ehemannes konzentrierte sich Margarete auf ein weiteres Klosterprojekt in Lourcine, das zu einem nach dem Hl. Marcellus benannten *faubourg* von Paris am linken Seineufer gehörte. Ausgangspunkt für dieses Projekt war der Wunsch von Gillette de Sens, einer früheren Erzieherin der Kinder von Ludwig und Margarete, der Welt zu entsagen und zusammen mit anderen religiös inspirierten Frauen an einem festen Ort nach der in Longchamp geltenden Klosterregel leben zu können, die sie selbst als Nonne dieses Konvents kennengelernt hatte. Über die älteste Tochter des Königspaars, Isabelle, gelangte die Bitte an deren Gemahl Theobald II. (1238–1270), König von Navarra und Graf von Champagne, der 1270 zu diesem Zweck einige Gebäude vor den Toren der Stadt Troyes zur Verfügung stellte. Hier versammelte Gillette de Sens eine kleine Gruppe von zwölf Klarissen um sich, allerdings starb der mit Ludwig IX. zum Kreuzzug aufgebrochene Theobald noch im selben Jahr, und Isabelle, die ihren Ehemann nach Tunis begleitet hatte, überlebte ihn nur um wenige Monate. Beide wurden in der Kirche des 1248 von Theobalds Vater gegründeten Franziskanerkonvents in Provins beigesetzt. Offenbar übernahm nach den rasch aufeinanderfolgenden Toden Theobalds II. und Isabelles von Navarra die Königinwitwe Margarete die Rolle der Schutzherrin und setzte sich insbesondere dafür ein, die Gemeinschaft in die Nähe von Paris zu verlagern⁷⁷). Unterstützung erhielt sie hierbei von ihrer Schwiegertochter Maria, seit 1274 mit Philipp III. verheiratet, sowie auch von der Gemahlin ihres Enkelsohnes Philipp IV., Johanna von Navarra: Im März 1288 bestätigte Papst Nikolaus IV. die Einrichtung eines neuen Klosters in Saint-Marcel bei Paris – auf Bitten der drei Königinnen Margarete, Maria und Johanna⁷⁸) (von denen die beiden ersten zu diesem Zeitpunkt verwitwet waren) und ermöglicht durch vorangegangene Stiftungen des Galienus von Pisa, Kanoniker in Saint-Omer und Paris mit engen Beziehungen zu den Franziskanern am französischen Königshof⁷⁹). Margarete

75) Siehe oben Anm. 72 und 73.

76) FIELD, *Ideals* (wie Anm. 4), S. 216.

77) Théobald DE COURTOMER, *Les cordelières de Saint Marcel-lez-Paris*, in: *Études franciscaines* 20 (1908), S. 561–621, hier S. 563.

78) Ebd., S. 570.

79) ALLIROT, *Longchamp* (wie Anm. 72), S. 28 f. 1289 hatte Johanna von Navarra die päpstliche Erlaubnis erhalten, mit einem Gefolge von vier Soldaten und sechs Hofdamen in die Klausur des Klosters einzutreten. Einen ähnlichen Dispens erhielt die verwitwete Maria von Brabant am 2. Juni 1291; vgl. ebd., S. 31, aber auch DE COURTOMER, *cordelières* (wie Anm. 77), S. 571 f.

war wiederum die treibende Kraft bei der Umsiedlung der Nonnen von Troyes nach Lourcine im darauffolgenden Jahr. Durch die Entsendung einiger Nonnen aus Longchamp wurde in dem neuen Konvent die Lebensweise nach der Regel Isabelles eingeführt. Und auch die räumliche Nähe Margaretes zu den klausurierten Schwestern in Lourcine weist Parallelen zu Isabelle und Longchamp auf: Die Königinwitwe bezog ein dem Kloster benachbartes Wohnhaus, in dem sie bis zu ihrem Tod am 20. Dezember 1295 residierte. Ihr Grab fand Margarete aber weder in Lourcine noch in Longchamp, sondern neben ihrem Ehemann Ludwig in der Kirche von Saint-Denis, der traditionellen Grablege der Könige von Frankreich⁸⁰). Nach Margaretes Tod zeichnete ihre Tochter Blanca für die weitere Förderung der Klarissengemeinschaft verantwortlich. Als Witwe des 1275 jung verstorbenen kastilischen Infanten Ferdinand de la Cerda war Blanca an den Pariser Hof zurückgekehrt, wo sie eine wichtige Rolle bei der hagiographischen Fixierung des Andenkens an ihren Vater spielen sollte. Ihre Witwenschaft verbrachte sie sowohl in Longchamp als auch in Lourcine⁸¹), spirituell begleitet von dem Franziskaner Wilhelm von Saint-Pathus. Da Wilhelm ein enger Vertrauter der Königsfamilie war, beauftragte Blanca ihn um 1302 mit der Abfassung einer neuen Darstellung von Ludwigs Leben und Wundern, in der er einen auffallend starken Akzent auf das familiäre Umfeld des Herrschers legte⁸²). Etwa zur selben Zeit, als Blanca mit dem Wunsch nach einer Lebensbeschreibung ihres Vaters an Wilhelm von Saint-Pathus herantrat, bat die amtierende französische Königin Johanna von Navarra einen früheren Weggefährten Ludwigs IX., Jean de Joinville, ein Buch der Worte und Taten des 1297 heiliggesprochenen Königs zu verfassen. Dieses Werk, dessen Fertigstellung 1309 die Auftraggeberin nicht mehr erlebte, war zur Belehrung und Erbauung der Kronprinzen intendiert und wurde von Jean de Joinville speziell Johannas erstgeborenem Sohn Ludwig, dem späteren Ludwig X., zugeeignet⁸³). Kehren wir aber zu Blanca, der verwitweten Tochter Ludwigs des Heiligen, zurück: Auch sie wählte Lourcine zu ihrem Alterssitz und förderte die Entwicklung des Klarissenkonvents durch eine intensive Stiftungstätigkeit. In der noch zu ihren Lebzeiten baulich vollendeten Klosterkirche wurde Blanca 1320 begraben. Jahrzehnte später knüpfte Isabelle von Valois († 1383), eine Halbschwester Philipps VI., an diese Tradition an: Die Witwe des 1356 in der Schlacht von Poitiers gefallenen Herzogs Peter von Bour-

80) SEAN, *Ideals* (wie Anm. 4), S. 216; RATHMANN-LUTZ, »Images« (wie Anm. 70), S. 44 f.

81) DE COURTOMER, *cordelières* (wie Anm. 77), S. 574. Das Kloster als Residenz für die Königinnen in der Zeit ihrer Witwenschaft behandelt ANNE FOERSTER, *Die Witwe des Königs. Zu Vorstellung, Anspruch und Performanz im englischen und deutschen Hochmittelalter* (Mittelalter-Forschungen 57), Ostfildern 2018, bes. S. 119–124.

82) ALLIROT, *Filles* (wie Anm. 4), S. 99–106.

83) Ebd., S. 106–110; BRIGITTE STARK, »La Vie de saint Louis« von Jean de Joinville, in: 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit, hg. von ANDREAS SPEER/DAVID WIRMER (Miscellanea Mediaevalia 35), Berlin 2010, S. 237–266.

bon zog sich ebenfalls in das Frauenkloster Lourcine zurück, wo sie auch beigesetzt wurde⁸⁴).

Zwar engagierten sich die französischen Königinnen Maria von Brabant und Johanna von Navarra, wie erwähnt, zusammen mit Margarete für die Klostergründung in Saint-Marcel, ihre letzte Ruhestätte fanden sie allerdings nicht hier, sondern im Pariser Minoritenkonvent. Für die Familie Philipps V. ist eine besondere Hinwendung zu Longchamp feststellbar: Philipp selbst verschied in dieser königlichen Gründung, wo seine Tochter Blanca wenige Jahre zuvor ihre Profess abgelegt hatte, und Philipps Gemahlin Johanna von Burgund († 1330) verfügte testamentarisch, dass ihre Eingeweide posthum nach Longchamp zu bringen seien. Als Begräbnisort für ihren Leichnam bevorzugte die Königin wiederum das Kloster der Franziskaner⁸⁵).

I.3. Longchamp als Handlungsraum für die Schwester eines Königs

Die Besonderheit der semi-religiösen Lebensführung Isabelles am Hof war nicht die einzige Dimension der individuell ausgeprägten Frömmigkeit, die die Schwester des Königs durchzusetzen vermochte. Denn das Kloster, das sie zusammen mit Ludwig IX. gegründet hatte, stellte gleichsam ein normatives »Laboratorium« für eine besondere Interpretation »weiblichen Franziskanertums« dar, nach der Isabelle ihre Klostersgemeinschaft gestalten wollte. Am 10. Februar 1259 bestätigte Alexander IV. den in Longchamp lebenden *sorores Ordinis Humilium Ancillarum beatissimae Mariae Virginis gloriosae* eine eigene Regel, initiiert von Isabelle und entstanden in einem langen und anspruchsvollen Redaktionsprozess, wie es der Erzählung der Äbtissin Agnes von Harcourt über Isabelles Leben zu entnehmen ist: Die Prinzessin habe eine Reihe schon vorhandener Privilegien mit großer Sorgfalt studiert, viele Bestimmungen daraus in ihre Regel übernommen, andere Punkte als potenzielle Konfliktquellen hingegen ausgeschlossen. Agnes spricht in ihrer Beschreibung von *privileges*, mit größter Wahrscheinlichkeit handelte es hierbei also um jene normativen Texte, die die Päpste Gregor IX. und Innozenz IV. für den *Ordo Sancti Damiani* in Form von Privilegien erlassen hatten⁸⁶). Unter diesen Rechtstexten war speziell die von Innozenz IV. im August 1247 offiziell in Umlauf gebrachte *forma vitae* wichtig, denn diese Ordensregel diente für Isabelles eigenen normativen Text als Vorlage⁸⁷). Eingehend schildert Agnes in ihrem hagiographischen Bericht

84) ALLIROT, Longchamp (wie Anm. 72), S. 33 f.; FIELD, Ideals (wie Anm. 4), S. 217.

85) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 151; Elisabeth A. R. BROWN, Death and the Human Body in the Later Middle Ages. The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse, in: Monarchy (wie Anm. 70), Teil 6, S. 221–270, hier S. 258; Murielle GAUDE-FERRAGU, Queenship in Medieval France, 1300–1500, New York 2016, S. 142 und 144.

86) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 54.

87) MEYNARCZYK, Franziskanerinnenkloster (wie Anm. 4), S. 36–40, hier S. 39.

die schrittweise Entstehung des Regeltextes und rückt Isabelles aktive Rolle, näherhin ihre *diligentia*, in den Vordergrund – und erwähnt dabei, dass sich die Textgenese in ständiger persönlicher Anwesenheit eines Franziskanertheologen vollzog und überdies von einer Kommission hochrangiger Gelehrter des Ordens begleitet wurde⁸⁸). Namentlich genannte Mitglieder dieser Expertengruppe waren der amtierende franziskanische Generalminister Bonaventura, der Vorsteher der Ordensprovinz *Francia*, Guillaume d’Harcembourg († 1270)⁸⁹) sowie Geoffroy de Vierzon⁹⁰), Guillaume de Méliton († 1260)⁹¹) und Isabelles Beichtvater, Eudes de Rosny. Es ist freilich nicht auszuschließen, dass auch einer der engsten Vertrauten Ludwigs IX., der Franziskaner Eudes Rigaud, seinen Einfluss geltend machte, ebenso wie Gilbert von Tournai, Autor des erwähnten Brieftraktakts *Epistola ad dominam Isabellam*.

Die Regel für Longchamp stellt in mehrfacher Hinsicht eine Ausnahme von den üblichen Formen der Ordensgesetzgebung dar. Einerseits war schon die Teilnahme einer Frau, die selbst keine Profess abgelegt hatte und mithin nicht zum Religiosenstand gehörte, am Prozess der Abfassung eines solchen normativen Textes sehr außergewöhnlich. Vor Isabelle war lediglich Klara von Assisi eine solche Ausnahme gestattet worden und auch dies nur mit großen Schwierigkeiten, obwohl sie zu diesem Zeitpunkt als Äbtissin ihrer Gemeinschaft amtierte. Isabelle war bestrebt, das Klosterleben der von ihr gegründeten Gemeinschaft zu organisieren und die *moniales* so weit wie möglich der spirituellen und administrativen Betreuung durch den Franziskanerorden zu unterstellen. Mehr noch als das Wirken einer adligen Laienfrau im Bereich monastischer Gesetzgebung besaß die Entstehung der Longchamp-Regel in kirchenrechtlicher Dimension Ausnahmecharakter:

88) Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), hier *Life of Isabelle*, S. 64–67, § 23. Zu Isabelles Anteil am Entstehungsprozess der Regel vgl. FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 66–68; weitere Informationen bei Livarius OLIGER, De origine regularum Ordinis s. Clarae, in: Archivum Franciscanum Historicum 5 (1912), S. 181–209 und 413–447, hier S. 149. Siehe auch Maria Pia ALBERZONI, *Sorores minores e autorità ecclesiastica fino al pontificato di Urbano IV*, in: Chiara e la diffusione delle clarisse nel secolo XIII. Atti del Convegno di Studi in occasione dell’VIII Centenario della Nascita di Santa Chiara, Manduria, 14–15 dicembre 1994, hg. von Giancarlo ANDENNA/Benedetto VETÈRE (Pubblicazioni del Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all’Età Contemporanea dell’Università degli studi di Lecce 39), Galatina 1998, S. 165–194, hier S. 191; Giulia BARONE, La regola di Urbano IV, in: Clara claris praeclara. L’esperienza cristiana e la memoria di Chiara d’Assisi. Atti del Convegno internazionale in occasione del 750 anniversario della morte, Assisi, 20–22 novembre 2003 (Convivium Assisiense NS 6/1), Assisi 2004, S. 83–95, hier S. 94.

89) Provinzialminister der Provinz *Francia* zwischen 1257 und 1261; André CALLEBAUT, Les provinciaux de France au XIII^e siècle, in: Archivum Franciscanum Historicum 10 (1917), S. 328–333.

90) Magister der Theologie zwischen 1257 und 1260. Er handelte wahrscheinlich als Testamentsvollstrecker von Ludwigs Bruder Alfons von Poitiers im Jahre 1249, vgl. FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 68.

91) Antoine CÔTÉ, William of Melitona on Divine Beatitude, in: Franciscan Studies 60 (2002), S. 17–38; Willibrord VAN DIJK, Guillaume de Middletown, in: Dictionnaire de spiritualité 6 (1967), Sp. 1221–1224; André CALLEBAUT, L’anné de la mort de Fr. Guillaume de Melitona, in: Archivum Franciscanum Historicum 19 (1926), S. 431–434.

Das Vierte Laterankonzil hatte 1215 der als zunehmend unübersichtlich wahrgenommenen Ordensvielfalt bekanntlich das Verbot der Einrichtung neuer religiöser Gemeinschaften entgegengesetzt, sofern diese nicht bereit waren, sich einer der approbierten traditionellen Regeln des Basilius, Benedikt oder Augustinus anzuschließen⁹². Als Papst Alexander IV. in der Bulle *Sol ille verus* die ihm vorgelegte Klosterregel für Longchamp bestätigte⁹³, hob er ausdrücklich hervor, mit seiner Approbation König Ludwig und dessen Schwester Isabelle ein spezielles Privileg zu gewähren, da die geltenden Konzilsvorschriften die Schöpfung neuer Regeln für Orden und Klöster eigentlich strikt untersagten⁹⁴.

Anders als Klara, die die absolute Armut für ihre Gemeinschaft zur Richtschnur bestimmt hatte, wählte Isabelle die Tugend der Demut als grundlegendes Element auch ihrer eigenen, franziskanisch orientierten Spiritualität. Mit dem Einverständnis des Papstes war das neue Kloster der Demut der Jungfrau Maria gewidmet. In seiner Approbation der Klosterregel vermied Alexander IV. es allerdings, der von Isabelle gewünschten Bezeichnung⁹⁵ folgend die Nonnen des Konvents als *sorores minores* zu titulieren⁹⁶. Aus seiner jahrzehntelangen Tätigkeit als Protektor des Minoritenordens kannte der Papst die insbesondere normativen Schwierigkeiten, welche mit der Entwicklung des weiblichen Franziskanertums in den ersten drei Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts einhergegangen waren, und er wusste auch um den starken Widerstand der Minderbrüder gegen die Übernahme der *cura animarum* für den weiblichen Ordenszweig⁹⁷. Da eine Benennung der in Longchamp versammelten Frauen als »Minderschwestern« (*sorores minores*) hohe Symbolkraft besaß und die direkte Zuordnung des neuen Hauses zum Franziskanerorden implizierte, nahm Alexander IV. von dieser Titulatur Abstand; stattdessen gab er den Nonnen einen Namen, der von ihrem Kloster abgeleitet war⁹⁸.

Trotz dieser Einschränkungen führte die neugeschaffene Regel von Longchamp einige grundlegende Neuerungen ein, die deutliche Unterschiede gegenüber den anderen päpstlichen *formae vitae* zeigen und beweisen, dass der Regeltext stärker von der Hand-

92) Siehe FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 75–77 und ANDENNA, »spazio« (wie Anm. 4), S. 251 f.

93) *Sol ille verus* (wie Anm. 51), S. 122–132, Dokument 39. Hierzu auch FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 70–72 und 75–78.

94) *Sol ille verus* (wie Anm. 51), S. 122; vgl. FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 77.

95) Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), hier *Life of Isabelle*, S. 66, § 24.

96) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 77 f.

97) Siehe Cristina ANDENNA, *Secundum regulam datam sororibus ordinis Sancti Damiani*. Sancia e Aquilina: due esperimenti di ritorno alle origini alla corte di Napoli nel XIV secolo, in: *Franciscan Organisation in the Mendicant Context. Formal and Informal Structures of the Friars' Lives and Ministry in the Middle Ages*, hg. von Michael ROBSON/Jens RÖHRKASTEN (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 44*), Berlin 2010, S. 139–178, bes. S. 144–156 und DIES., »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 139–180, hier S. 149–153; siehe auch den Beitrag von Maria Pia ALBERZONI im vorliegenden Sammelband.

98) Vgl. FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 75.

schrift der Prinzessin als von den sie beratenden Franziskanerbrüdern geprägt ist. Neben dem Interesse, ihrem Klosterprojekt eine franziskanische Prägung zu geben, versuchte Isabelle zugleich, den Charakter einer königlichen Stiftung mit Verbindungen zum Hof und dessen adliger Elite auch für die Zukunft zu bewahren. Was die franziskanische Prägung betraf, so sicherte sie, nach dem Modell der *forma vitae* des Jahres 1247, die direkte Unterstellung der weiblichen Gemeinschaft unter den Generalminister der Franziskaner, welcher das Recht zur jährlichen Visitation und zur Bestätigung einer neu gewählten Äbtissin persönlich oder durch Stellvertreter ausübte⁹⁹). Darüber hinaus waren die Nonnen in Longchamp aber viel stärker auf das Gebot der Klausur, der strengen räumlichen und spirituellen Abschottung von der Außenwelt, verpflichtet, als dies in anderen normativen Texten für franziskanisch orientierte Frauengemeinschaften der Fall war. Das Versprechen, bis zum Tod in der klösterlichen Klausur zu leben, bildete einen konstitutiven Teil der Professformel, die die Schwestern in die Hände der Äbtissin zu leisten hatten¹⁰⁰). In diesem Punkt ging die Position Isabelles gewiss konform mit den Interessen des Papsttums, das die Klausur als unverzichtbare Grundlage für weibliche monastische Lebensentwürfe propagiert hatte. Zur seelsorgerlichen Betreuung der Nonnen sollten dem Konvent vom General- oder dem Provinzialminister Beichtväter zugewiesen werden, wobei die Präzisierung, dass zu diesem Zweck bevorzugt auf Franziskanerbrüder zurückzugreifen sei, erst in der nachfolgend vorzustellenden Revision der Klosterregel erfolgte¹⁰¹).

Auf die besondere Intervention Isabelles sind die administrativen und rechtlichen Schritte zurückzuführen, die die Klostersgemeinschaft von Longchamp anderen adligen Stiftungen gleichstellten. Kurz nach der Regelapprobation wurde es den Schwestern durch Alexander IV. gestattet, mit Ausnahme feudaler Rechte jene Besitzungen, die ihnen bei einem Verbleib in der Welt als Erbe zugefallen wären, von ihren laikalen Verwandten einfordern, annehmen und behalten zu dürfen¹⁰²). Die freie Wahl eines Prokurators zur Verwaltung dieser materiellen Güter eröffnete der Äbtissin und ihrer Klostersgemeinschaft einen breiten Handlungsspielraum¹⁰³).

99) *Sol ille verus* (wie Anm. 51), S. 128–130.

100) Ebd., S. 123 f.

101) Einen detaillierten Vergleich zwischen der 1259 approbierten Klosterregel und ihrer revidierten Fassung von 1263 bietet FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 75–84; siehe aber auch Sean FIELD, Introduction, in: Isabelle de France, soeur de Saint Louis. Une princesse mineure, hg. von Jacques DALARUN/Sean FIELD/Jean-Baptiste LEBIGUE/Anne-Françoise LERQUIN-LABIE, Paris 2014, S. 29–104; DERS., Isabelle of France, Alexander IV, and the 1259 Rule for the Order of Humble Maidservants of the Blessed Glorious Virgin Mary: An Elite Framework for Female Franciscan Life, in: *Virtuosos of Faith. Monks, Nuns, Canons, and Friars as Elites of Medieval Culture*, hg. von Gert MELVILLE/James D. MIXON (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 78), Wien 2020, S. 171–188.

102) *Devotionis vestre precibus* (3. März 1259), ediert in: DELORME, En marge (wie Anm. 50), S. 2.

103) *Sol ille verus* (wie Anm. 51), S. 130.

Die päpstliche Verweigerung des Namens *sorores minores* für die weiblichen Religionen in Longchamp bedeutete für Isabelle vermutlich eine herbe Enttäuschung, denn in der Benennung verdichtete sich gewissermaßen ihre Vision von der Stellung dieses Frauenklosters und dem dort zu etablierenden Lebensentwurf. Agnes von Harcourt weiß sogar zu berichten, Isabelle sei schwer erkrankt, was vor dem Hintergrund eines kräftezehrenden Ringens mit Alexander IV. um die Anerkennung ihrer Ideen gesehen werden muss und von Agnes auch unmittelbar mit der offenen Frage der Namensgebung in Zusammenhang gebracht wird. Um das gewünschte Ziel doch noch zu erreichen, änderte Isabelle offenbar ihre Vorgehensweise: Sie verzichtete auf jedwede direkte Intervention beim Papst – für Agnes von Harcourt ein Ausweis von Isabelles großer Demut – und ließ ihre Angelegenheit an der Kurie durch ihren Bruder Ludwig IX. vertreten¹⁰⁴). Dessen Einfluss führte schließlich zum Erfolg: Papst Urban IV. setzte am 27. Juli 1263 eine revidierte Fassung der Klosterregel in Kraft, die den erst wenige Jahre zuvor von seinem Amtsvorgänger approbierten Regeltext ablöste¹⁰⁵). Ohne Isabelles Namen zu erwähnen, entsprach Urban nun dem dringlichen Wunsch der Prinzessin nach einer offiziellen Bezeichnung der Schwestern als *sorores minores*. Er bestätigte damit letztlich, wie Sean Field aufzeigen konnte, einen Kollektivnamen für die Nonnen des Klosters, der zuvor schon in den Sprachgebrauch eingegangen war¹⁰⁶). Dieser also bereits gebräuchlichen Titulatur wurde zusätzlich, aber gewiss nicht zufällig, das Attribut *inclusae* hinzugesetzt, um den kurialen Standpunkt zum Ausdruck zu bringen, dass die *sorores minores* trotz ihrer franziskanischen Identität und Zugehörigkeit ein streng klausuriertes Leben zu führen hatten¹⁰⁷). Die Außergewöhnlichkeit des päpstlichen Zugeständnisses wird indes erst vollends deutlich, wenn man bedenkt, dass etwa zeitgleich zur Überarbeitung der ersten Longchamp-Regel der Kardinalprotektor des Franziskanerordens, Johannes Gaetano Orsini, und der Generalminister Bonaventura gemeinschaftlich einen neuen Grundlagentext für den heterogenen weiblichen Ordenszweig vorbereiteten. Dessen päpstliche Approbation markierte am 13. Oktober 1263 mit der Bulle *Beata Clara virtute clarens* den Anfang des *Ordo sanctae Clarae*. Ziel dieser neuen Regel war es, eine Vereinheitlichung der unterschiedlichen Formen weiblichen franziskanischen Religiosentums herbeizuführen. Das sollte durch den Versuch geschehen, alle nach dem Vorbild Klaras von Assisi lebenden oder in anderer Art und Weise an den frühen Franziskanern orientierten religiösen Frauengemeinschaften in einem einzigen Orden der Heiligen Klara zusammenzuschließen¹⁰⁸).

104) Agnes von Harcourt, Writings (wie Anm. 1), hier *Life of Isabelle*, S. 66 f., § 25 und FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 101 f.

105) *Religionis augmentum* (27. Juli 1263), in: BF 2 (wie Anm. 36), S. 477–486, Dokument 77; hierzu FIELD, Introduction (wie Anm. 101), S. 63–65.

106) Vgl. FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 111.

107) Ebd., S. 95 f., 99–103.

108) Giancarlo ANDENNA, Urbano IV e l'istituzione dell'ordine delle clarisse, in: *Regulae – Consuetudines – Statuta*. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II

Vor diesem ordenspolitischen Hintergrund entwarf Isabelle, unterstützt von den genannten franziskanischen Theologen, für die Gemeinschaft in Longchamp einen bemerkenswerten Sonderweg, indem sie speziell über die Namensgebung sowie über die Organisation der *cura monialium* eine enge Bindung ihres Klosters an den Franziskanerorden proklamierte. Damit stellte sie sich gegen die aktuelle Tendenz zur Lockerung der institutionellen Bindungen zwischen männlichem und weiblichem Zweig, wie sie in der Regel Urbans IV. zu finden ist. Der überarbeitete Regeltext bildete die Basis für ein kleines Netzwerk von Klarissenklöstern, für deren Gründung hauptsächlich Mitglieder der Königsdynastie verantwortlich zeichneten, doch strahlte die Wirkung der Regel von Longchamp über Frankreich hinaus bis nach England, Italien und auf die Iberische Halbinsel¹⁰⁹.

Wie Sean Field zu Recht angemerkt hat, spielten politische Interessen des Papsttums möglicherweise eine ausschlaggebende Rolle für die Berücksichtigung von Isabelles noch verbliebenen Wünschen durch Urban IV. Ein Erbe aus dem Pontifikat seines Amtsvorgängers war der Kampf gegen die staufischen Herrschaftsansprüche im *Regnum Siciliae*, der sich zu Beginn der 1260er Jahre ganz auf die Entmachtung König Manfreds von Sizilien (1232–1266) konzentrierte. Urban IV. war auf der Suche nach einem geeigneten Kandidaten für die zu erobernde sizilische Krone und in seinem Auftrag verhandelte Kardinal Simon de Brion, der spätere Papst Martin IV., am französischen Hof über die Möglichkeit, dass Karl von Anjou, Ludwigs Bruder, diese Rolle übernehmen könnte¹¹⁰. Simon de Brion wirkte zudem als Vermittler und Revisor der neuen Klosterregel für Longchamp. Dass Urban IV. seine Approbation zu einem Zeitpunkt gewährte, an dem sich die Verhandlungen mit Ludwig IX. und Karl von Anjou über einen Feldzug gegen den Staufer Manfred in ihrer entscheidenden Phase befanden, stellt gewiss keinen Zufall dar: Die Bereitwilligkeit des Papstes, in Isabelles Vorstellungen einzuwilligen, war von dem Interesse geleitet, dem französischen König und dessen Familie auf diesem Wege entgegenzukommen und sich so Ludwigs Unterstützung bei der geplanten Beseitigung der Herrschaft Manfreds in Süditalien zu sichern¹¹¹.

Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi, Bari/Noci/Lecce, 26–27 ottobre 2002/Castiglione delle Stiviere, 23–24 maggio 2003, hg. von Cristina ANDENNA/Gert MELVILLE (*Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen* 25), Münster 2005, S. 539–568. Der Text der Regel Urbans IV. ist transkribiert in: BF 2 (wie Anm. 36), S. 509–521, Dokument 98.

109) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 116–120; vgl. auch summarisch Antonio BLASUCCI, *Clarisse isabelle o minoresse*, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 2 (1975), Sp. 1146.

110) Burkhardt ROBERG, *Martin IV.*, in *Lex.MA* 6 (1993), Sp. 342 und Simonetta CERRINI, *Martino IV.*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* 71 (2008), [http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-martino-iv_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/papa-martino-iv_(Dizionario-Biografico)) (08.06.2019).

111) FIELD, Isabelle (wie Anm. 4), S. 102 f. Über die politische Situation in Süditalien vgl. ANDENNA, *Cesarea* (wie Anm. 68), S. 189–256 und DIES., *Idoneität* (wie Anm. 68), S. 33–54.

II. DAS BEISPIEL NEAPEL UND DAS KLARISSENKLOSTER S. CORPUS CHRISTI

Am 20. Juni 1312 gab Papst Clemens V. (1305–1314) Sancha, der Königin von Neapel, die schriftliche Erlaubnis, in ihrem Herrschaftsgebiet an geeignetem Ort ein Frauenkloster zu gründen und dieses mit 100 Schwestern aus dem *Ordo sanctae Clarae* zu besetzen, welchem die Königin besonders große Verehrung entgegenbrachte¹¹²⁾. Schon fünf Jahre später hatte sich, dank der Investition eines beträchtlichen Teils von Sanchas Vermögen, die weibliche religiöse Gemeinschaft erfolgreich an der Kirche S. Corpus Christi in Neapel angesiedelt und die vorgesehene personelle Stärke bereits deutlich überschritten. Um eine adäquate spirituelle und sakramentale Betreuung des mittlerweile wohl auf 112 Nonnen angewachsenen Klarissenkonvents zu gewährleisten, gestattete Papst Johannes XXII. im Januar 1317 auf Wunsch der Königin die Angliederung einer Gemeinschaft von 50 *fratres minores*, die ihren eigenen Wohnbereich innerhalb der Klosteranlage erhielten¹¹³⁾.

Das von Clemens V. als »frommes und lobenswertes Vorhaben« (*pium et laudabile propositum*) bezeichnete Projekt der Königin von Neapel stellt nach dem Fallbeispiel des Klosters Longchamp einen weiteren besonders interessanten Gegenstand für die Untersuchung der Einflussnahme adliger Stifter auf das Klosterleben dar: Einerseits muss die Gründung des S. Corpus Christi-Klosters innerhalb einer herrschaftlichen Agenda verortet werden, wonach die Klosteranlage als neuer zentraler Repräsentationsraum der Anjou-Dynastie in der Stadt Neapel sowie als Ort der Pflege ihrer dynastischen Memoria konzipiert war. Andererseits entwickelte sich das Klarissenkloster zu einem der aktivsten Zentren und »Laboratorien« einer besonderen Interpretation »weiblichen Franziskanertums«¹¹⁴⁾. Hierbei sind eine Sonderrolle der Königin Sancha und unerwartet große Gestaltungsspielräume für ihre Person deutlich zu erkennen.

II.1. Eine den Franziskanern nahestehende Dynastie

Ähnlich wie um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Frankreich waren im 14. Jahrhundert auch am angevinischen Hof in Neapel die Franziskaner nicht nur sehr aktiv, sondern standen sowohl Sancha als auch Robert von Anjou sehr nahe. Sancha knüpfte ihre Verbindungen zu den Franziskanern aber nicht erst in Neapel. Als Tochter König Jakobs II. († 1311) von Mallorca war sie am Hof ihres Vaters einerseits unter dem Einfluss einiger

112) BF 5 (wie Anm. 36), S. 87 f., Dokument 200.

113) Ebd., S. 103, Dokument 237. Über das Kloster S. Corpus Christi in Neapel vgl. ANDENNA, *Secundum regulam datam* (wie Anm. 97), bes. S. 157–170 und DIES., »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 158 f.

114) DIES., »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 156–176, vgl. aber auch GAGLIONE, *primordi* (wie Anm. 18), S. 27–128 und DERS., *Francescanesimo* (wie Anm. 18), S. 29–95.

südfranzösischer Franziskaner-Spiritualen erzogen und andererseits von der tiefen Religiosität ihrer Mutter Esclarmonde († wohl 1315) geprägt worden. Neben Sancha und ihren Eltern waren auch andere Familienmitglieder stark beeinflusst von den franziskanischen Idealen und Frömmigkeitspraktiken: Der älteste Bruder Jakob († 1330) verzichtete auf seinen Sukzessionsanspruch, um in den Franziskanerorden einzutreten, während der jüngste Bruder, Philipp († 1342/43), nach einer kurzen klerikalen Karriere freiwilliger Büsser im dritten franziskanischen Ordenszweig wurde und, angeleitet von Angelo Clarenno († 1337), zur radikalen Gruppe der Spiritualen stieß. In Perpignan wurde Sancha im Jahre 1304 mit Robert von Anjou vermählt, dem verwitweten Herzog von Kalabrien, der fünf Jahre später die Nachfolge seines Vaters, Karl II. († 1309), im Königreich Neapel-Sizilien antreten und in Avignon gekrönt werden würde¹¹⁵). Die Familie von Sanchas königlichem Gemahl zeichnete sich ebenfalls durch eine große Nähe zur franziskanischen Bewegung aus: Roberts Großvater, Karl von Anjou, ein Bruder Ludwigs des Heiligen, hatte nach seiner Machtübernahme im zuvor staufischen Königreich Sizilien sowohl in Neapel als auch in den restlichen Gebieten seines Territoriums die Ausbreitung des Franziskanerordens vorangetrieben¹¹⁶) und dessen weiblichem Zweig mehrfach Unterstützung gewährt¹¹⁷). Als weiterer Beleg für die sich festigende Position der Ordensbrüder

115) Vgl. Cristina ANDENNA, *Women at the Angevin Court Between Naples and Provence*, in: *Queens* (wie Anm. 13), S. 29–51, wo die aktuellere Literatur über Sancha zu finden ist. Wichtige Arbeiten sind die unveröffentlichte Dissertation von Matthew J. CLEAR, *Piety and Patronage in the Mediterranean. Sancia of Majorca (1286–1345). Queen of Sicily, Provence and Jerusalem*, unpublished PhD Thesis University of Sussex 2000 sowie besonders die Aufsätze von Mario GAGLIONE, *Sancia d’Aragona-Maiorca tra impegno di governo e »attivismo« francescano*, in: *Studi Storici* 4 (2008), S. 931–984 und DERS., *Sancia d’Aragona-Maiorca. Da regina di Sicilia e Gerusalemme a monaca di Santa Croce*, in: *Archivio per la storia delle donne* 1 (2004), S. 27–49.

116) Karl I. war an der Restaurierung der Franziskanerkirche San Lorenzo Maggiore in Neapel beteiligt; siehe Cornelia BERGER-DITTSCHIED, *S. Lorenzo Maggiore in Neapel. Das gotische »Ideal«-Projekt Karls I. und seine »franziskanischen« Modifikationen*, in: *Festschrift für Hartmut Biermann*, hg. von Andreas CHRISTOPH/Maraike BÜCKLING/Roland DORN, Weinheim 1990, S. 41–64; Klaus KRÜGER, *S. Lorenzo Maggiore in Neapel. Eine Franziskanerkirche zwischen Ordensideal und Herrschaftsarchitektur. Studien und Materialien zur Baukunst der ersten Anjou-Zeit (Franziskanische Forschungen 31)*, Werl 1985. Eine historische Studie über den Konvent stammt von Rosalba DI MEGLIO, *Il Convento francescano di San Lorenzo di Napoli. Regesti dei documenti dei secoli XIII–XV (Documenti per la storia degli Ordini mendicanti nel Mezzogiorno 2)*, Salerno 2003. Karl I. zeigte auch besonderes Interesse für andere weibliche religiöse Lebensformen, die im Umfeld der Mendikanten entstanden, vgl. Joseph Matthias Hyacinthe ALBANÉS, *La Vie de Sainte Douceline Fondatrice des Béguines de Marseille*, Marseille 1879, S. 34–37, Kap. 4, 10–14; S. 80 f., Kap. 9, 16–17; S. 154–159, Kap. 11, 4–9.

117) Vgl. beispielsweise die Interventionen Karls I. für das Kloster S. Spirito in Salerno, S. Maria Donna-regina in Neapel und eine Niederlassung auf der Insel Capri. Karl II. knüpfte an die Tradition seines Vaters an, vgl. Marco ESPOSITI, *Damianite e Clarisse nel Regnum. I monasteri di Campania, Calabria e Basilicata nel Duecento*, in: *Collectanea franciscana* 88 (2018), S. 147–186, passim. Seiner Gemahlin, Maria von Ungarn, ist die Reform einiger Klarissenklöster in Neapel zuzuschreiben, vgl. ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 147–156.

am Hof der Anjou mag gelten, dass die Krönungszeremonie Karls II. von Neapel und seiner Gemahlin Maria von Ungarn († 1323) am 21. Mai 1289 wahrscheinlich in der Franziskanerkirche zu Rieti stattfand¹¹⁸). Franziskaner und Dominikaner trugen, wie Jean Paul Boyer gezeigt hat, mit ihrer intensiven Predigtstätigkeit aktiv zur Entfaltung und Propagierung neuer Vorstellungen über die besondere Sakralität des angevinischen Königtums bei¹¹⁹). Das mendikantische Lebensmodell übte auf einige Familienmitglieder offenkundig eine starke Faszination aus: Es genügt hier zu erwähnen, dass Roberts älterer Bruder Ludwig († 1297) nach dem Verzicht auf die sizilische Krone zugunsten Roberts¹²⁰) in den Franziskanerorden eingetreten war und dass die Franziskaner nach Ludwigs frühem Tod im Rang eines Bischofs von Toulouse mit der tatkräftigen Unterstützung des neapolitanischen Königshofes seine Heiligsprechung anstrebten, die 1317 erreicht wurde¹²¹).

Die enge Verbundenheit von Robert und Sancha mit den Franziskanern zeigte sich beispielsweise, als das Herrscherpaar das Generalkapitel des Ordens, welches 1316 im neapolitanischen Franziskanerkonvent San Lorenzo stattfand, nicht nur finanziell unterstützte, sondern der Versammlung auch persönlich beiwohnte. Bei dieser Gelegenheit konnte Sancha für sich und ihren königlichen Gemahl insofern eine spezielle spirituelle Affiliation mit dem Orden erreichen, als die versammelten Ordensoberen einwilligten, in allen Konventen für die politischen Aktivitäten des Königs und die Prosperität seines Reichs beten zu lassen¹²²).

118) ANDREAS KIESEWETTER, Die Anfänge der Regierung König Karls II. von Anjou (1278–1295). Das Königreich Neapel, die Grafschaft Provence und der Mittelmeerraum zu Ausgang des 13. Jahrhunderts (Historische Studien 451), Husum 1999, S. 198 f. und PACIOCCO, Angioini (wie Anm. 16), S. 253–287.

119) BOYER, *Sacre* (wie Anm. 16).

120) Siehe zu Robert Samantha KELLY, King Robert of Naples (1309–1343) and the Spiritual Franciscans, in: *Cristianesimo nella storia* 20 (1999), S. 41–80; DIES., The New Solomon. Robert of Naples (1309–1343) and fourteenth-century Kingship (The Medieval Mediterranean 48), Leiden 2002; PRYDS, King (wie Anm. 58).

121) ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 155. Ausführlich Otfried KRAFFT, Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstlichen Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch (AfD. Beiheft 9), Köln 2005, S. 702–731.

122) GAGLIONE, Sancia d’Aragona-Maiorca tra impegno (wie Anm. 115), S. 955. Mendikantische Kirchen und Klöster waren nicht die einzigen religiösen Institutionen, die das Königspaar und seine Familie förderten, vgl. dazu CLEAR, *Piety* (wie Anm. 115), S. 116–198; Caroline Astrid BRUZELIUS, *Le pietre di Napoli. L’architettura religiosa nell’Italia angioina, 1266–1343*, Rom 2005 und für die Anfänge des Kartäuserklosters San Martino, deren Bau von Karl von Kalabrien initiiert war, vgl. GAGLIONE, Sancia d’Aragona-Maiorca. Da regina (wie Anm. 115), S. 36 f. Über die Gründung von Johanna I. von Anjou vgl. auch Paola VITOLO, *La chiesa della regina. L’Incoronata di Napoli, Giovanna I. d’Angiò e Roberto di Oderisio*, Rom 2008. Unterstützt von einigen eifrigen Franziskanerbrüdern widmete sich Sancha auch der Bekehrung von Prostituierten. Für sie gründete die Königin zwei *receptacula*, S. Maria Maddalena und S. Maria Egiziaca, die dann später in Klöster umgewandelt wurden, vgl. dazu Rosalba DI MEGLIO, *Ordini mendicanti, monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII–XV*, Raleigh 2013, S. 65–70. Der Be-

II.2. Das Kloster S. Corpus Christi als dynastisches Kooperationsprojekt Sanchas, König Roberts und seiner Familie

Obleich sie in den frühen päpstlichen Dokumenten zum Corpus Christi-Kloster als exklusive Gestalterin erscheint, handelte Sancha, wie auch Isabelle von Frankreich, selbstverständlich nicht allein bei der Konzipierung und Verwirklichung des monastischen Projekts. Anhand der überlieferten Quellen wird vielmehr ersichtlich, dass Robert von Anjou seiner Gemahlin für die Finanzierung der Bauarbeiten und die Versorgung der Schwesterngemeinschaft umfangreiche Geldmittel gewährte und ihr die Verwendung ihrer Heiratsgüter und feudalen Rechte zugestand, die eine Königin üblicherweise erst nach dem Tod ihres Ehemannes nutzen konnte¹²³). Die finanzielle Unterstützung war aber keineswegs der einzige Beitrag des Königs zu dem Unternehmen: In einigen von Papst Johannes XXII. am 13. November 1319 bestätigten Dokumenten erinnerte Robert nicht nur an seine vermögensrechtliche Mitbeteiligung an dem klösterlichen Projekt, sondern verwies zudem unmissverständlich auf die Kooperation zwischen ihm und seiner Gemahlin, oder mehr noch: auf ihrer beider komplementäres Zusammenwirken¹²⁴). Man erfährt aus den königlichen Schreiben zum Beispiel, dass Sancha kraft Roberts Verfügung (*ex nostra dispositione*) das Corpus Christi-Kloster gegründet und erbaut habe, um gemäß Roberts Willen zum Gedeihen der religiösen Stätten im Königreich beizutragen¹²⁵). In einem Schreiben vom 24. Oktober 1317 bezeichnete Robert das Kloster als gemeinsames Werk »von unserer Hand und der Königin Sanchas« (*opus quidem nostrarum manuum et Sancie reginae*)¹²⁶).

Roberts enge Bindung an das Kloster S. Corpus Christi zeigte sich nicht zuletzt darin, dass er die Klosterkirche zu seiner Begräbnisstätte wählte. Noch in seinem Testament sprach Robert von seinem und dem Kloster der Königin (*sui et reginali monasterio*), in dem er bestattet zu werden wünsche. Für die Realisierung seines letzten Willens hatte Robert einige besondere Almosen vorgesehen, die laut testamentarischer Verfügung pri-

kehrung und Rehabilitation von Exprostituierten widmeten sich schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts Blanca von Kastilien und Ludwig IX., vgl. das Beispiel Saint-Antoine-des-Champs, ANDENNA, fenomeno (wie Anm. 46) und HOFFMANN BERMAN, Nuns (wie Anm. 46), S. 121–156.

123) Mario GAGLIONE, La basilica e il monastero doppio di Santa Chiara a Napoli in studi recenti, in: Archivio per la storia delle donne 4 (2008), S. 127–201, hier S. 130.

124) Ebd., S. 127–130, bes. Anm. 7–10 und DERS., Sancia d’Aragona-Maiorca. Da regina (wie Anm. 115), S. 43–49.

125) [...] *ex nostra dispositione* [Robert] iam [Sancia] *fundavit et construi fecit solemnem monasterium Hostia Sanctae vocabulo insignitum* [...] *in augmentum religiosorum locorum nostra dispositione precipue fundatorum; Quae in religiosis favorem* (13. November 1319), in: Annales minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum, 25 Bde., hg. von Luke WADDING, Rom ²1931–1964, hier Bd. 6, S. 606–612, hier S. 608; dazu vgl. GAGLIONE, Basilica (wie Anm. 123), S. 129, Anm. 8 und DERS., Sancia d’Aragona-Maiorca. Da regina (wie Anm. 115), S. 44, Anm. 103.

126) GAGLIONE, Basilica (wie Anm. 123), S. 129, Anm. 10.

mär von seiner Frau Sancha und an zweiter Stelle von seinen Testamentsvollstreckern verwaltet werden sollten¹²⁷.

Karl von Kalabrien († 1328), Roberts ältester Sohn aus erster Ehe und während Roberts Abwesenheit Vikar im Königreich Sizilien-Neapel, bestätigte am 23. August 1318 die dem Corpus Christi-Kloster von seinem Vater gewährten Privilegien. Dabei nannte er die Einrichtung des Klarissenklosters eine gemeinsame Tat des Königspaares (*opus utique manum prefati domini genitoris nostri ac inclitae principisse domine Sancie*)¹²⁸. Als Mitglied der königlichen Familie trat Karl selbst als Wohltäter der Klarissen in Erscheinung: In seiner Funktion als königlicher Stellvertreter bestätigte er dem Konvent jene Verfügungen, die sein Vater und Sancha getroffen hatten, und bedachte das Kloster daneben auch mit eigenen Schenkungen¹²⁹. Nach seinem Tod im Alter von 30 Jahren wurde er 1328 in der Kirche des Klosters begraben und wenige Jahre später fand auch seine zweite Frau, Maria von Valois († 1332), dort ihre letzte Ruhestätte¹³⁰. Die kunsthistorische Bedeutung der klösterlichen Grablege und ihre Funktion bezüglich des Legitimationsbedarfs und der Herrschaftsrepräsentation einer *beata stirps* ist von Tanja Michalsky eingehend analysiert worden¹³¹.

Die Klosterkirche war nicht nur ein Ort der dynastischen Memoria, sie diente auch während der Herrschaftszeit Roberts als Raum für Zeremonien des Hofes. Noch nach Roberts Tod fungierte sie als politisches Zentrum des Königreichs: Seine Enkeltochter Johanna I. († 1382) leistete hier 1343 zusammen mit ihrem Gemahl Andreas von Ungarn († 1345) ihre Lehnshuldigung gegenüber den päpstlichen Legaten – die Voraussetzung, um in der Nachfolge Roberts die Krone des Königreichs Neapel empfangen zu können¹³².

127) Siehe Jean Paul BOYER, Sancia per la grâce de Dieu reine Jérusalem et de Sicile, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge 129/2* (2017), S. 1–48, hier S. 6 und Anm. 33, wo der noch unedierte Text zitiert wird: *Voluit et ordinavit corpus suum sepeliri in ecclesia monasterii sui et reginalis Sancti Corporis Christi de Neapoli, ubi provideatur propterea de certa speciali elemosina sicut serenissime domine regine Sancie consorti sue, principaliter, et aliis executoribus infrascriptis sui testamenti hujusmodi visum erit*. An gleicher Stelle verweist Boyer auf einen wenig zuverlässigen Abdruck des Herrschertestaments bei Johannes Christianus LÜNIC, *Codex Italiae diplomaticus [...]*, Bd. 2, Frankfurt/Leipzig 1726, sectio 2, Dokument 82, Sp. 1101–1110.

128) GAGLIONE, *Basilica* (wie Anm. 123), S. 129, Anm. 10.

129) CLEAR, *Piety* (wie Anm. 115), S. 299, Dokument 15.

130) Seine Frau Katharina von Habsburg († 1323) wurde in der Franziskanerkirche San Lorenzo in Neapel begraben; Werner MALECZEK, Katharina von Österreich (1295–1323), Tochter König Albrechts I., Ehefrau Prinz Karls von Kalabrien, in: *QFIAB 92* (2012), S. 33–84.

131) Tanja MICHALSKY, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 157), Göttingen 2000, S. 115–151 und DIES., *Die Repräsentation einer beata stirps. Darstellung und Ausdruck an den Grabmonumenten der Anjous*, in: *Die Repräsentation der Gruppen*, hg. von Otto Gerhard OEXLE/Andrea von HÜLSEN-ESCH (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 141), Göttingen 1998, S. 187–224.

132) GAGLIONE, *Francescanesimo* (wie Anm. 18), S. 77.

Die Kirche des Corpus Christi-Klosters bot somit unbestreitbar einen Raum für die königliche Herrschaftsinszenierung und -repräsentation. Doch der angevinische König von Sizilien, seine Gemahlin und auch die übrigen Mitglieder der Herrscherfamilie strebten über diese Indienstnahme des Klosters hinaus eine direkte Teilnahme am religiösen Leben der Schwesterngemeinschaft und der Gruppe der sie betreuenden Franziskanerbrüder an. Hierbei setzten sich die Adligen, wie es Ludwig IX. zuvor in Longchamp getan hatte, mit päpstlicher Billigung über die Grenzen der Klausur hinweg: Am 15. Mai 1317 bekam Maria von Ungarn, Mutter König Roberts – und seit der Kanonisation ihres Sohnes Ludwig wenige Wochen zuvor auch die Mutter eines franziskanischen Heiligen –, von Papst Johannes XXII. die Genehmigung, in Begleitung ihrer Töchter, Schwiegertöchter – sicher ist hier vor allem an Sancha zu denken – und weiterer Verwandter sowie eines kleinen Gefolges ihrer Hofdienerinnen den inneren Klausurbereich zu betreten, wo sie an hohen Festtagen der Feier der Liturgie beiwohnen durften. Außerdem erteilte der Papst seine Zustimmung, dass sie mit ihren Begleiterinnen in den Klausurgebäuden übernachten durfte – jedoch nicht im Schwesterndormitorium – und dass es ihr erlaubt sei, dreimal pro Jahr die Mittags- und Abendmahlzeit mit den *sorores* einzunehmen¹³³. Ein Jahr später wurde Königin Sancha die Genehmigung erteilt, mit einer kleinen Gruppe von erwachsenen und ehrbaren (*maturae et honestae*) Frauen die Klausur zu betreten und ebenfalls an drei Tagen im Jahr dort zu übernachten¹³⁴. Das Leben in Klausur gehörte schon seit 1317 zu den bindenden Gelübden, auf die sich die Klarissen des Corpus Christi-Klosters beim Ablegen ihrer Profess verpflichteten, und Sancha selbst hatte frühzeitig Maßnahmen zur Einhaltung des Klausurprinzips getroffen¹³⁵. Befreiungen vom Zutrittsverbot, wie sie oben bereits angesprochen wurden, standen auf den ersten Blick in scharfem Kontrast zu den geltenden Regelvorschriften der Klarissen bezüglich der strikten Klausur. Indes waren päpstliche Dispense, die den Zugang insbesondere adliger Laien zum Kloster gestatteten, keine wirkliche Seltenheit und ein Phänomen, das auch für andere Adelshöfe Europas ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und mehr noch im 14. Jahrhundert festzustellen ist. Solche Transgressionen führten nicht nur zu einem intensiveren Austausch zwischen Kloster und Welt¹³⁶. Sie ermöglichten den adli-

133) BF 5 (wie Anm. 36), S. 120 f., Dokument 269. Einen ähnlichen Dispens, der ihr den Zugang zum Kloster Santa Maria Donnaregina erlaubte, hatte Maria am 29. November 1316 erhalten: ebd., S. 100 f., Dokument 231. Zu diesen Dispensen siehe ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 155.

134) BF 5 (wie Anm. 36), S. 103 f., Dokument 239 und S. 137, Dokument 300. Am 24. Februar 1337 bekam Sancha erneut die Erlaubnis, bis zu ihrer Genesung in der Klausur des Klosters zu bleiben: BF 6 (wie Anm. 36), S. 43, Dokument 53. Zwei Jahre später, am 31. Oktober 1339, erlaubte der Papst Sancha, bis zu ihrer Genesung im Kloster Santa Croce zu bleiben: BF 6 (wie Anm. 36), S. 173, Dokument 117. Siehe hierzu ANDENNA, Kloster (wie Anm. 18), S. 150 f. und DIES., »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 173. 135) ANDENNA, Kloster (wie Anm. 18), S. 154.

136) Ebd., S. 150 f.; ich erlaube mir an dieser Stelle ferner, auf meinen Beitrag hinzuweisen: Cristina ANDENNA, *Sancha, Queen of Naples and soror Clara: A Life between Secular Responsibilities and Religious*

gen Klosterstiftern und deren Familien auch die Zugehörigkeit zu beiden Lebenswelten, stärkten durch einen exklusiven Zugang zur religiös-sakralen Sphäre den Prozess der persönlichen Selbstheiligung und symbolisierten gegenüber den adligen Standesgenossen und den Untertanen die Auserwähltheit der Dynastie als von Gott zur Herrschaft prädestiniert. Die dem weiblichen Zweig der Königsfamilie gewährte Erlaubnis, sich über die Grenzen der monastischen Klausur hinwegsetzen und an wichtigen Momenten des alltäglichen und liturgischen Geschehens im Kloster partizipieren zu dürfen, erscheint somit als Signum einer immer engeren spirituellen und individuellen Bindung der Dynastie an die Klarissen. Die Königin, ihre Familie und ihre Hofdamen wurden hierdurch, zumindest idealiter, gleichsam ein Teil der religiösen Gemeinschaft.

Die genannte Sondergenehmigung galt aber nicht nur für die weiblichen Mitglieder der königlichen Familie, sondern auch für König Robert: Genau wie seinem Großonkel Ludwig IX. von Frankreich, dem der Zugang zur Klausur des Klarissenklosters Longchamp erlaubt worden war, wurde Robert die persönliche Anteilnahme am Leben der Schwesterngemeinschaft und der *fratres minores* gestattet. 1324 erhielt Robert von Johannes XXII. ein ähnliches Privileg wie zuvor seine Mutter Maria und seine Frau Sancha: Sooft er dies aus frommen Gründen (*devotionis causa*) wünsche, dürfe er zusammen mit zwölf ausgewählten Gefolgsleuten und vier jener Franziskanerbrüder, die für die Seelsorge des Frauenklosters zuständig seien, das Innere des Klosters betreten. Einschränkend war es König Robert allerdings strikt verboten, im Klausurbereich zu speisen und zu übernachten¹³⁷⁾.

Nach den heftigen Konflikten zwischen dem Papsttum und der Gruppierung der Franziskaner-Spiritualen – Spannungen, die wegen der Nähe Roberts und insbesondere Sanchas zu den radikalsten Exponenten dieser Bewegung auch ein Echo am angevinischen Königshof in Neapel gefunden hatten – erfuhr das Corpus Christi-Kloster von päpstlicher Seite zahlreiche Restriktionen, welche den Einfluss der Königin auf das innere Leben einschränkten und die gesamte normative Verfasstheit sowie die Privilegien des Klosters stark revidierten¹³⁸⁾. Diese Maßnahmen beeinflussten auch gleichzeitig den Zugang Roberts zum Kloster. Aus einer päpstlichen Bulle Benedikts XII. (1334–1342) erfahren wir, dass der König aus der ihm gewährten Sondergenehmigung von 1324 nach wie vor den Anspruch herleitete, sich die Klausur als öffentlichen Raum für sein religiöses Handeln anzueignen. Dies führte 1337 zur Exkommunikation Roberts, nachdem er am Jahrestag der Überführung der Gebeine seines 1317 heiliggesprochenen Bruders Ludwig eine Predigt im Kloster gehalten hatte¹³⁹⁾. Nicht die Predigtaktivität des Königs an sich,

Desire, in: *Franciscan Women: Medieval and Beyond*, hg. von Lezlie KNOX/David B. COUTURIER, St. Bonaventure 2020, S. 115–132.

137) BF 5 (wie Anm. 36), S. 262, Dokument 529.

138) ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 168 f.

139) Am 10. Januar 1339 nahm der Papst die Supplik des Königs an und befreite ihn von der kanonischen Strafe; BF 6 (wie Anm. 36), S. 55 f., Dokument 81. Über die Predigtaktivität Roberts vgl. PRYDS, King (wie

die nach den Untersuchungen von Darleen Pryds und Jean-Paul Boyer als Form politischer Kommunikation zu gelten hat, sondern die Öffnung des Klausurbereichs für die profane Außenwelt und die Überschreitung seiner Grenzen mit einem zu großen Gefolge weltlicher und geistlicher Zuhörer der Predigt gaben den Anlass für den päpstlichen Bannfluch¹⁴⁰). Noch 1342 erwirkte Sancha von Papst Clemens VI. (1342–1352) für zwei Töchter ihres Stiefsohnes Karl, die zukünftige Königin Johanna I. und deren Schwester Maria († 1366), einen Dispens, der es den Schwestern gestattete, mit weiblichem Gefolge die Klausur verschiedener Klöster des *Ordo sanctae Clarae*, darunter auch das Corpus Christi-Kloster, zu betreten¹⁴¹).

Im Jahre 1321 approbierte Johannes XXII. einige normative Bestimmungen, die Königin Sancha mit dem Einverständnis ihres Mannes und unterstützt von einigen ihr nahestehenden Franziskanern verfasst hatte¹⁴²). In diesen Bestimmungen tritt ein anderer interessanter Aspekt des Klosterprojekts hervor: Nur ein Fünftel der Gesamtzahl der Schwestern solle, gemäß Sanchas Wunsch, aus der Stadt Neapel stammen, das restliche Kontingent aber aus den verschiedenen Provinzen des *Regnum*. Damit war die Gemeinschaft der Nonnen im Corpus Christi-Kloster gewissermaßen Spiegel und Verkörperung des ethnisch und sprachlich facettenreichen angevinischen Königreichs und seines Hofes¹⁴³).

Gerade in der Liturgie zeigte sich, dass die königliche Familie im Kloster nicht nur physisch, das heißt durch die Überschreitung der Klausur, real präsent, sondern auch spirituell-symbolisch in das tägliche Leben der Klostersgemeinschaft integriert war. Die Klarissen und die Franziskaner begleiteten die königliche Familie, den Papst und auch das gesamte Königreich mit ihren Fürbitten und Gebeten. Repräsentiert wurde diese Gesamtheit in der Gemeinschaft der Schwestern, die durch ihre unterschiedlichen Provenienzen alle Teile des *Regnum* vertraten. Im Chor beteten die Nonnen für das spirituelle und materielle Wohlergehen der gesamten Christenheit, des Königspaares und ihrer Herkunftsfamilien, um so eine gerechte, friedliche und gottgefällige Herrschaft im Königreich zu sichern¹⁴⁴).

Anm. 58), S. 109–111 und DIES., Clarisses, Franciscans, and the House of Anjou. Temporal and Spiritual Partnership in Early Fourteenth-Century Naples, in: Clare of Assisi, a Medieval and Modern Woman. Clarefest Selected Papers, hg. von Ingrid J. PETERSON, St. Bonaventure 1996, S. 99–114, bes. S. 112 f.

140) PRYDS, King (wie Anm. 58), S. 109–111 und BOYER, Sancia (wie Anm. 127), S. 6.

141) GAGLIONE, Francescanesimo (wie Anm. 18), S. 77 f., Anm. 179.

142) Es handelt sich um die *Ordinationes* vom 26. Februar 1321, welche der Papst in dem Privileg *Speciosus forma* bestätigte; die Transkription des Textes in *Annales minorum* (wie Anm. 125), Bd. 6, S. 631–646, Dokument 99.

143) Ebd., S. 635. Vgl. dazu ANDENNA, Women (wie Anm. 115), S. 41 f., aber auch Rosalba DI MEGLIO, Istanze religiose e progettualità politica nella Napoli angioina. Il monastero di Santa Chiara, in: chiesa (wie Anm. 18), S. 7–26, hier S. 18 f.

144) *Annales minorum* (wie Anm. 125), Bd. 6, S. 636 f.; vgl. GAGLIONE, primordi (wie Anm. 18), S. 80–84.

Auch in den fünf täglichen Gottesdiensten, zwei *missae cantatae*, eine vom Chor der Brüder, die andere von den Schwestern gesungen, und drei *submissa voce*, war die Dynastie präsent. In den drei Gottesdiensten *submissa voce* war eine exklusive Andacht für den König, seinen designierten Nachfolger und die Königin vorgesehen. Die zweite Messfeier widmete man den Verstorbenen beider königlicher Familien, während die dritte zelebriert werden sollte, um die lebenden und abgeschiedenen Stifter und Wohltäter der klösterlichen Gemeinschaft zu ehren¹⁴⁵. Im Falle des Ablebens von Papst, König oder Königin waren dieselben liturgischen Riten zu befolgen wie bei einer Totenmesse für verstorbene Angehörige des Konvents – auch dies ein Zeichen der engen Bindung des königlichen Ehepaares und des Kirchenoberhauptes an die Gemeinschaft der Klarissen und Franziskaner¹⁴⁶. Wie Mario Gaglione betont hat, beteten die Nonnen noch Mitte des 19. Jahrhunderts für das Seelenheil Roberts und Sanchas an deren jeweiligem Todestag und hielten außerdem die Verpflichtung aufrecht, sechsmal am Tag beide Stifter beim Rezitieren des Psalms *de profundis* in Erinnerung zu rufen¹⁴⁷.

Wie aus dem bislang Gesagten hervorgeht, war das Neapolitaner Kloster S. Corpus Christi ein von der angevinischen Königsdynastie geschaffener Raum, in dem Religion und Politik sich bis zur Unauflöslichkeit wechselseitig durchdrangen. Als Ergebnis einer engen, komplementären Kooperation von Sancha und Robert, die sowohl gemeinschaftlich als auch als Einzelpersonen die Gründung und Förderung des Klarissenkonvents verantworteten, war das neapolitanische Kloster ein materielles Zeugnis für die Auserwähltheit der süditalienischen Anjou-Dynastie und seine Kirche der Ort ihrer dynastischen Memoria.

An der erfolgreichen Schaffung dieses Raumes hatten freilich auch weitere Akteure Anteil: Neben und zusammen mit der königlichen Familie wirkte Papst Johannes XXII., der vor seiner auf Roberts Betreiben erfolgten Wahl zum Papst das Amt des Erzkanzlers im Königreich Sizilien ausgeübt hatte und als solcher zum inneren Herrschaftszirkel gehörte, weshalb ihm die besondere Religiosität Roberts und seiner Gemahlin Sancha bekannt war¹⁴⁸. Die wichtige Rolle des Papstes für das Corpus Christi-Kloster spiegelt sich markant darin wider, dass der erste der drei *submissa voce* zu feiernde und dem Leib Christi gewidmete Gottesdienst Gebete speziell für Johannes XXII. vorsah. Begründet wird dies in Sanchas *Ordinationes* mit der Entstehung des Klosters in der Zeit seines

145) *Annales minorum* (wie Anm. 125), Bd. 6, S. 641 f.; vgl. GAGLIONE, *Francescanesimo* (wie Anm. 18), S. 57–59.

146) *Annales minorum* (wie Anm. 125), Bd. 6, S. 642; vgl. GAGLIONE, *Francescanesimo* (wie Anm. 18), S. 59 f.

147) GAGLIONE, *Francescanesimo* (wie Anm. 18), S. 59, Anm. 112.

148) ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 146; vgl. auch Louis DUVAL-ARNOULD, Jean XXII, in: *Dictionnaire historique de la papauté*, hg. von Philippe LEVILLAIN, Poitiers 1994, S. 943–947 und Melanie BRUNNER, Zwischen Kurie und Königshof. Jacques Duèse, Bischof von Fréjus, sizilianischer Kanzler und künftiger Papst, in: 1308 (wie Anm. 83), S. 439–457, bes. S. 449–456.

Pontifikats sowie der Gewährung zahlreicher apostolischer Privilegien und Freiheiten, weshalb die Klarissen auch täglich zu Vesper und Matutin dafür beten sollten, dass Gott ihren päpstlichen Wohltäter beschütze und ihn zum Wohl der Gläubigen und der Kirche noch lange am Leben erhalte¹⁴⁹⁾. Nicht zuletzt aber waren es jene Franziskaner, die dem Herrscherpaar und anderen Mitgliedern der Familie besonders nahestanden, die dabei halfen, dem auf die Initiative Sanchas zurückgehenden Projekt eine besondere spirituelle Prägung zu verleihen.

II.3. Das Corpus Christi-Kloster als privilegierter Raum einer »reginalen Frömmigkeit«

Vom 20. Juni 1312 – dem selben Tag, an dem Clemens V. die königliche Gründung eines Klarissenklosters genehmigte – datiert eine weitere päpstliche Urkunde für Königin Sancha. Papst Clemens bewilligte darin Sanchas Wunsch, dauerhaft zwei vom Generalminister auszuwählende Nonnen aus dem *Ordo sanctae Clarae* um sich haben zu dürfen. Diese Sondergenehmigung stellt gewissermaßen ein komplementäres Gegenstück zu dem späteren Privileg von 1318 dar: Es war der Königin nicht nur erlaubt, mit ihrem engeren Gefolge von Hofdamen den sonst streng geschützten Klausurbereich des Corpus Christi-Klosters zu betreten, umgekehrt wurden zwei Klarissen von der *vita communis* dispensiert, um Sancha ein »quasi« semi-religioses Leben bei Hofe zu ermöglichen. Gewiss darf man diese bemerkenswerten Privilegien als Ausdruck der reginalen Intention verstehen, am frommen Leben der Ordensschwester teilzuhaben: Sie holte die klösterliche Sphäre direkt an den Hof, indem sie in ihren privaten Gemächern ein eigenes, quasi privates Kloster nachbildete¹⁵⁰⁾.

Sanchas religiöses Streben ging indes noch über die Transformation ihres Hofes in ein Kloster hinaus. Es steigerte sich um 1316/17 zu dem Wunsch, der Welt zu entsagen. In einem Brief an die Herrscherin lobte Johannes XXII. zwar ihre Hinwendung zu einem religiösen Leben, erinnerte sie aber mehrfach an die Unauflöslichkeit der Ehe und ermahnte die Königin daher, an ihrem jetzigen Status festzuhalten. Das Ablegen eines Keuschheitsgelübdes war nach Vollzug der Ehe nur mit der Zustimmung des Gatten möglich. Papst Johannes rief Sancha ins Gedächtnis, dass es innerhalb der Ehe ihre Aufgabe war, ihren Gemahl in jeder Beziehung zu unterstützen und den ehelichen Ver-

149) *Annales minorum* (wie Anm. 125), Bd. 6, S. 641; vgl. GAGLIONE, *Francescanesimo* (wie Anm. 18), S. 58 f.

150) BF 5 (wie Anm. 36), S. 87, Dokument 199; ANDENNA, *Kloster* (wie Anm. 18), S. 150 und DIES., »*Francescanesimo*« (wie Anm. 12), S. 158. Sancha hatte die päpstliche Erlaubnis, eine geweihte Hostie in einer kleinen privaten Kapelle neben ihrem Zimmer im Palast Castelnuovo in Neapel aufzubewahren, und sie konnte sich dorthin frei zum Beten zurückziehen; vgl. *Annales minorum* (wie Anm. 125), Bd. 7, S. 140 f. Religiösen als ständige Begleitung um sich zu haben, scheint im Laufe des 14. Jahrhunderts eine ziemlich verbreitete Praxis geworden zu sein; dazu ANDENNA, *Sança* (wie Anm. 136), S. 115–132.

pflichtungen nachzukommen, das hieß vor allem Kinder zu gebären und ihren Ehemann durch ihre Enthaltbarkeit nicht zu außerehelichen Beziehungen zu veranlassen¹⁵¹).

Die päpstlichen Ermahnungen zwangen Sancha für den Moment, ihre Pflichten als königliche Gemahlin zu akzeptieren und ihr Ziel, den Klostereintritt, auf einen späteren Zeitpunkt nach dem Tod Roberts zu verschieben. Zumindest aber hatte Sancha sich 1317 in einigen Königsurkunden das Einverständnis ihres Mannes offiziell verbriefen lassen, nach seinem Tod in eine *vita religiosa* eintreten und ihr Heiratsgut beziehungsweise Wittum für monastische Zwecke verwenden zu dürfen¹⁵². Von diesem Zeitpunkt an kümmerte sich Sancha tatkräftig nicht nur um die patrimonialen Belange des Klarissenklosters, sondern wirkte zusammen mit den Franziskanern und dem Papst auch an der Organisation des monastischen Lebens der Klarissen mit.

Im Februar 1321 bestätigte Papst Johannes XXII. das *Instrumentum super constructione, dotatione et ordinatione*, mit dem die Königin die finanzielle Versorgung des Klarissenklosters S. Corpus Christi bis ins Detail regelte. Der Text, der normativen und organisatorischen Charakter besitzt, ist in erster Person von Sancha (*nos Sancha*) geschrieben und anschließend von Robert beglaubigt worden. Einerseits spricht die Ratifizierung durch Robert für die Interaktion des königlichen Ehepaars in den Angelegenheiten des monastischen Projekts; gleichzeitig jedoch verweist die Verwendung der »Wir-Form« meines Erachtens auf die ausschlaggebende Intervention der Königin, der sich in diesem Bereich ein deutlich größerer Spielraum für eigene Initiativen und die Verfolgung persönlicher Interessen bot. Die *pia et provida ordinatio* stellt eine Reglementierung dar, mit der Sancha die Richtlinien der *vita religiosa* im Corpus Christi-Kloster vorgab, die die dort lebenden Ordensschwwestern zu realisieren hatten¹⁵³. Sancha griff auch in alle wichtigen wirtschaftlichen und organisatorischen Angelegenheiten des alltäglichen monastischen Lebens regulierend ein: Der Eintritt in das Kloster, die Wahl der Äbtissin und anderer Funktionsträgerinnen, Vorschriften über das Noviziat und die Arbeit im Kloster als auch über die Kompetenzbereiche der *procuratores* und *sindici* bei der Verwaltung des klösterlichen Besitzes sowie die Regelung der Liturgie bilden zentrale Punkte von Sanchas *instrumentum*. Mit dieser Schwerpunktsetzung scheint Sancha sich am Beispiel der Anordnungen Isabelles von Frankreich für das Klarissenkloster Longchamp orientiert zu haben¹⁵⁴. Ihre *Ordinationes* waren indes eine Ergänzung zu den bestehenden Regelvorschriften, galten aber nicht, wie im Fall von Longchamp, als Regeln einer neuen Gemeinschaft. Sancha scheint hier, wie mehrere andere adlige Frauen und Prinzessinnen

151) Romolo CAGGESE, Roberto d'Angiò e i suoi tempi, 2 Bde., Florenz 1922–1930, hier Bd. 2, S. 13 und Benedetto SPILA, Un monumento di Sancia in Napoli, Neapel 1901, S. 52 f.; vgl. GAGLIONE, Sancia d'Aragona-Maiorca. Da regina (wie Anm. 115), S. 31 f., Anm. 27 und 28.

152) GAGLIONE, Sancia d'Aragona-Maiorca. Da regina (wie Anm. 115), S. 31–33.

153) Annales minorum (wie Anm. 125), Bd. 6, S. 631–646, bes. S. 632.

154) ANDENNA, Kloster (wie Anm. 18), S. 152–157; vgl. auch GAGLIONE, primordi (wie Anm. 18), S. 27–128, bes. S. 62–66.

(insbesondere Elisabeth von Thüringen, Agnes von Böhmen und Isabelle von Longchamp), auf die normative Gestaltung der von ihr gegründeten Gemeinschaft Einfluss genommen zu haben. Genauso wie ihre Vorgängerinnen scheint sie gegenüber den Päpsten und den lokalen kirchlichen Autoritäten ihre Ideen von franziskanischem beziehungsweise weiblichem franziskanischem Leben verteidigen zu wollen.

Ein origineller Aspekt von Sanchas Intervention betrifft die normativ-institutionelle Ebene: Auf ihren ausdrücklichen Wunsch hin sollten die Schwestern nach der von Innozenz IV. im Jahre 1247 verfassten und approbierten Regel der *Sorores Ordinis Sancti Damiani* ihre Profess ablegen¹⁵⁵. Sancha setzte sich also mit dem komplizierten Problem der noch immer andauernden Formierung eines einheitlichen *Ordo sanctae Clarae* auseinander, wie ihn die römische Kurie seit 1263 erwartete und verlangte.

Sanchas Präferenz der Innozenz-Regel stand im Einklang mit der Ordenspolitik des früheren Papstes Bonifaz VIII. (1294–1303), der bereits in einem Schreiben von 1296 die Einheit der beiden Orden proklamiert¹⁵⁶ und dabei die spirituelle und materielle Verantwortung für die Klarissenklöster wieder in den Zuständigkeitsbereich des Generalministers beziehungsweise der jeweiligen Provinzialminister der Franziskaner zurückgeführt hatte. Wie den *Ordinationes* zu entnehmen ist, war das Corpus Christi-Kloster in Neapel direkt dem Provinzialminister unterstellt. Außerdem lebte dort seit 1317 zusammen mit den Schwestern auch eine vom Papst autorisierte Gemeinschaft von Franziskanerbrüdern, die für die liturgischen und materiellen Bedürfnisse der Nonnen zuständig war¹⁵⁷.

In diesem Sinne ging die Vorstellung der neapolitanischen Königin konform mit den neueren Vorgaben der päpstlichen Kurie. Wie ich in einem rezenten Beitrag deutlich gemacht habe, war das Corpus Christi-Kloster in dieser Hinsicht keine Ausnahme, denn damals nahmen auch andere Klarissenklöster in Süditalien die Innozenz-Regel von 1247 an. Nicht wenige dieser Ordenshäuser waren Gründungen von adligen Damen, die zu jenen höfischen Netzwerken gehörten, in deren Mittelpunkt die neapolitanische Königin stand. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Gräfin Aquilina von Monteserico, die sich im näheren Umfeld Sanchas und ihres Hofes bewegte. Für ihr gerade gegründetes Klarissenkloster in Genzano wählte Aquilina die von Innozenz geschriebene Ordensregel, was

155) *Annales minorum* (wie Anm. 125), Bd. 6, S. 632. Der Regeltext Innozenz' IV. (*Cum omnis vera religio*) aus dem Jahre 1247 ist abgedruckt in: BF 1 (wie Anm. 36), S. 476–483, Dokument 228.

156) ANDENNA, Kloster (wie Anm. 18), S. 148 f. und DIES., »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 148–152 und 163 f.

157) Über einen möglichen Kreis von Klöstern mit diesem normativen Design vgl. ANDENNA, Women (wie Anm. 115), S. 39–41 und zum Fallbeispiel des Klosters Barletta siehe DIES., *Il monastero femminile di Santa Chiara di Barletta. Spazio di interazione fra vita politica e religiosa in un contesto urbano dell'Italia meridionale del secolo XIV*, in: *Tra Oriente e Occidente. Istituzioni religiose a Barletta nel medioevo (secoli XI–XV)*. Convegno internazionale, Barletta, 25–26 novembre 2016, hg. von Elisa DEROSA/Francesco PANARELLI/Victor RIVERA-MAGOS (Aufidus 3), Bari 2018, S. 153–174, hier bes. S. 167–174.

Papst Johannes XXII. im Jahre 1327 bestätigte¹⁵⁸. Was das Neapolitaner Kloster zum Ausnahmefall machte, war die Erlaubnis des Papstes, neben dem Klarissenkloster auch eine Gemeinschaft von 50 Franziskanern, die innerhalb der Klostermauern lebten, einzurichten. Die *Ordinationes* wurden auf Sanchas Wunsch hin in den folgenden Jahren immer wieder seitens der römischen Kurie korrigiert und ergänzt¹⁵⁹.

Diese sorgfältige Arbeit an der Gestaltung des Klosterlebens wurde mit Sicherheit von den am Anjou-Hof wirkenden Minderbrüdern begleitet, die Sancha beeinflussten und sie in ihrer eigenen Interpretation des Franziskanertums bestärkten. Man könnte gewissermaßen von einem Experiment sprechen, bei dem Sancha und ihre franziskanischen Berater ein Zusammenwirken der Franziskaner mit dem neuen weiblichen Zweig des Ordens erproben wollten. Innerhalb der immer heftigeren Auseinandersetzungen zwischen den Spiritualen und dem Papsttum, die die zwanziger und dreißiger Jahre des 14. Jahrhunderts bewegten¹⁶⁰, ergriff Sancha – deutlicher als ihr Ehemann Robert, der auf der Seite der konventualen Franziskaner blieb – für die radikalsten Strömungen der Spiritualen offen Partei und verteidigte die Originalität und die Treue zur Regel des Franziskus und seinem Testament ebenso wie das Konzept der absoluten Armut¹⁶¹.

Infolge der starken Einflussnahme der Königin von Sizilien-Neapel wurde das Corpus Christi-Kloster zum Zentrum eines vielgestaltigen Franziskanertums. Viele Vertreter der spiritualistischen Strömungen sammelten sich um das Kloster, das als Gemeinschaft von *homines diversarum sectarum* zunehmend in Verruf geriet¹⁶². Umstrittene radikale Persönlichkeiten wie zum Beispiel Andrea von Gagliano – Hofkaplan, Berater der Königin und Verantwortlicher für die *cura animarum* im Klarissenkloster – machten die Abtei zu

158) ANDENNA, *Secundum regulam datam* (wie Anm. 97), S. 139–143 und 170–175; DIES., *Aristocrazia regnicola e impegno religioso. Il gruppo comitale dei Sanseverino, i fratres minores e l'ordo sanctae Clarae in territorio lucano*, in: *Il monachesimo femminile nel Mezzogiorno peninsulare e insulare (XI–XVI secolo)*. Fondazioni, ordini, reti, committenza, hg. von Gemma COLESANTI/Maria Giuseppina MELONI/Stefania PAONE/Patrizia SARDINA (Collana Europa e Mediterraneo. Storia e immagini di una comunità internazionale 22), Cagliari 2018, S. 579–619, hier bes. S. 593–604; DIES., *monastero* (wie Anm. 157), S. 162–167.

159) Siehe GAGLIONE, *Francescanesimo* (wie Anm. 18), S. 62–72.

160) Jürgen MIETHKE, *Der »theoretische Armutsstreit« im 14. Jahrhundert. Papst und Franziskanerorden im Konflikt um die Armut*, in: *Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, hg. von Heinz-Dieter HEIMANN/Angelica HILSEBEIN/Bernd SCHMIES/Christoph STIEGEMANN, Paderborn 2012, S. 243–284.

161) Siehe Samantha KELLY, *Robert of Naples* (wie Anm. 120), S. 41–80 und Ingrid WÜRTH, *Altera Elisabeth. Königin Sancia von Neapel (1286–1345) und die Franziskaner*, in: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag*, hg. von Enno BÜNZ/Stefan TEBRUCK/Helmut G. WALTHER (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe 24), Köln 2007, S. 517–542.

162) PACIOCCO, *Angioini* (wie Anm. 16), S. 282.

ihrer Wirkungsstätte¹⁶³). In den folgenden Jahren ergriffen die Päpste die ersten normativen Maßnahmen, die den Einfluss auch der spiritualistisch geprägten Minderbrüder im Neapolitaner Kloster begrenzen sollten. Im Jahre 1332 wurde das Kloster von Johannes XXII. der direkten Verfügungsgewalt des Papsttums unterstellt, um die Einrichtung den massiven administrativen Eingriffen der Königin zu entziehen¹⁶⁴. Sanchas *instrumentum* wurde schrittweise korrigiert und im Jahre 1338 von Benedikt XII. endgültig außer Kraft gesetzt. Im selben Jahr wurde die Gemeinschaft der dort lebenden Franziskanerbrüder auf nur noch sechs Brüder reduziert¹⁶⁵. Damit war das neapolitanische Klarissenkloster wieder vollständig den traditionellen Regelungen des *Ordo sanctae Clarae* unterworfen und hatte seine einzigartige Stellung verloren.

Unterstützt von ihren franziskanischen Beratern und Beichtvätern ließ sich die Königin von den päpstlichen Interventionen jedoch nicht entmutigen. 1338 machte Sancha dann einen neuen Anfang in Neapel mit der Gründung des Klarissenklosters Santa Croce¹⁶⁶. Dieses zweite neapolitanische Klarissenkloster etablierte sich als Zentrum einer neuen experimentellen Lebensführung. Die Zuneigung zu den Spiritualen hatte die Königin immer mehr zur Orientierung an den Ursprüngen des Franziskanertums geführt. Ihr Ideal bestand daher nicht nur in einer authentischen Nachahmung des Lebens des heiligen Franziskus, sondern beinhaltete auch, den Spuren Klaras und ihrem religiösen Lebensentwurf zu folgen. Dieses Mal bat Sancha den Papst um die Erlaubnis, die Äbtissin und einige Nonnen aus dem von Klara gegründeten Kloster in Assisi nach Santa Croce holen zu dürfen, mit dem klaren Ziel, in dem neuen Kloster eine unverfälschte *disciplina* nach dem Vorbild der heiligen Ordensgründerin einzuführen¹⁶⁷. Einige Jahre später bestätigte Clemens VI. (1342–1352) dem Konvent von Santa Croce die Annahme jener Re-

163) Edith PÁSZTOR, Il processo di Andrea da Gagliano (1337–1338), in: *Archivium Franciscanum Historicum* 48 (1955), S. 252–297 und Rosalba DI MEGLIO, »Singulariter requisiti, concorditer responderunt«. I processi ad Andrea da Gagliano come espressione del francescanesimo alla corte angioina, in: Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini. Atti del Convegno internazionale di studio per il VII centenario della canonizzazione (1317–2017), Napoli–S. Maria Capua Vetere, 3–5 novembre 2016, hg. von Teresa d'URSO/Alessandra PERRICCIOLI SAGGESE/Daniele SOLVI (*Medioevo francescano* 3. Figure e temi francescani 7), Spoleto 2017, S. 51–66.

164) PACIOCCO, Angioini (wie Anm. 16), S. 282; BF 5 (wie Anm. 36), S. 544–546, Dokument 1016 und Bullarii franciscani epitome sive summa bullarum in eisdem bullarii quattuor prioribus tomis relatarum addito supplemento [...], Ad Claras Aquas 1908, S. 317 f., Dokument 13.

165) PACIOCCO, Angioini (wie Anm. 16), S. 282–284; BF 6 (wie Anm. 36), S. 42 f., Dokument 52.

166) Schon ein Jahr zuvor hatte Sancha die päpstliche Erlaubnis zur Gründung eines Klosters in Aix-en-Provence erhalten: BF 6 (wie Anm. 36), S. 48, Dokument 63; vgl. Florian MAZEL, Piété nobiliaire et piété princière en Provence sous la première maison d'Anjou (vers 1260–vers 1340), in: *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du moyen âge. Actes du colloque international organisé par l'Université d'Angers, Angers–Saumur, 3–6 juin 1998*, hg. von Noël COULET/Jean-Michel MATZ (*Collection de l'École Française de Rome* 275), Rom 2000, S. 527–551. Vgl. auch ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 168–173 und GAGLIONE, *Francescanesimo* (wie Anm. 18), S. 72–82.

167) BF 6 (wie Anm. 36), S. 56, Dokument 84 und *Annales minorum* (wie Anm. 125), Bd. 7, S. 572.

gel, die Innozenz IV. 1253 an Klaras Sterbebett allein für das Kloster San Damiano approbiert hatte¹⁶⁸) und von der Sancha sich mit dem Einverständnis des Papstes in Assisi eine Kopie hatte anfertigen lassen¹⁶⁹). Entsprechend dieser Regel der Heiligen Klara wurde in Santa Croce ein strengeres Armutskonzept eingeführt, das Schenkungen von Kapital- und Zinserträgen und Gütern an das Kloster untersagte¹⁷⁰). Ein Jahr nach dem Tod ihres Mannes setzte Sancha ihren langgehegten Wunsch, die Welt zu verlassen und selbst Nonne zu werden, in die Tat um. Mit der Zustimmung des Papstes trat sie nicht in die dynastische Gründung, das Corpus Christi-Kloster, ein, sondern in das Kloster Santa Croce, wo Sancha den höchst symbolischen Namen *soror Clara* annahm¹⁷¹). Von Santa Croce aus bat Sancha als einfache Klostersnonne wieder um Sondergenehmigungen, die ihr die Grenzüberschreitung der monastischen Klausur erlauben sollten. Kraft päpstlichen Dispenses durfte sie die Klausur des Klosters in Begleitung von zwei, später vier Klarissen verlassen, um ihre anderen religiösen Gründungen zu besuchen. Umgekehrt wurde ihr gestattet, im Kloster in Gemeinschaft mit zehn weltlichen Personen, darunter auch ihrem persönlichen Arzt und Familiaren, zu leben und sich ihren eigenen Beichtvater frei zu wählen¹⁷²).

Die politische und religiöse Rolle der Königin Sancha wurde explizit im Bildprogramm ihres Grabmals in Santa Croce dargestellt. Zwei Bildwerke, die, wie das gesamte Grabmonument, heute nicht mehr erhalten sind, veranschaulichten die beiden Dimensionen, die das Leben der Herrscherin charakterisierten: einerseits Sancha als Königin, auf einem Thron sitzend und flankiert zu ihrer Rechten von einer Gruppe kniender Franziskaner, zu ihrer Linken von ebenfalls knienden Klarissen. Mittels einer Reihe von Details wurde diese Darstellung zu der dynastischen Heiligkeit anderer Mitglieder der süditalienischen Angevinen in eine gedachte Kontinuität gesetzt. Vermittelt werden sollte damit das Bild einer privilegierten weiblichen Herrscherfigur als Bewahrerin der beiden Zweige des Ordens. Die zweite Dimension war die von Sancha als *soror*. In diesem Fall zeigte ein Relief an ihrem Sarkophag die Königin im Ordensgewand der Klarissen; die Krone ist zu ihren Füßen abgelegt, was Sanchas Entscheidung symbolisiert, die Welt zu verlassen und sich der freiwilligen Armut in der Nachfolge Christi zuzuwenden. Sie wurde dargestellt als zentrale Figur in einer Abendmahlsszene im Kreise ihrer geistlichen Schwestern – dies musste den Betrachter unmittelbar an das letzte Abendmahl Christi erinnern. Den Sar-

168) BF 6 (wie Anm. 36), S. 97 f., Dokument 163.

169) *Le suppliche di Clemente VI*, hg. von Teresa GASPARRINI LEPORACE (*Regesta chartarum Italiae* 32), Rom 1948, Bd. 1, S. 195, Nr. 461; dazu siehe auch ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 170 f. und GAGLIONE, *Francescanesimo* (wie Anm. 18), S. 83. Über die Kopie der Regel von Klara vgl. jetzt auch Werner MALECZECK, *Vent'anni dopo. L'autenticità del Testamento di Chiara: una questione chiusa?*, in: *Franciscana* 20 (2018), S. 51–134, bes. S. 81 f. und 117–119.

170) BF 6 (wie Anm. 36), S. 97 f., Dokument 163.

171) ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 171–175.

172) Ebd., S. 174 f., bes. Anm. 187 und 188.

kophag mit den Gebeinen von *soror Clara* stützten zwei Statuen, welche die für Sanchas ›Heiligkeit‹ auf den Spuren von Klara und Franziskus wichtigen religiösen Tugenden personifizierten: Armut und Nächstenliebe¹⁷³).

III. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Longchamp nahe Paris und S. Corpus-Christi in Neapel – diese beiden hier vorgestellten Beispiele machen deutlich, wie zwischen der Mitte des 13. und der Mitte des 14. Jahrhunderts das enge Zusammenwirken franziskanischer Ordensbrüder sowohl mit der Kapetingerdynastie in Frankreich als auch mit deren angevinischem Zweig im Königreich Neapel zur Gründung von den Franziskanern spirituell wie administrativ-juristisch besonders nahestehenden Frauenklöstern führte. Solche Klosterprojekte, denen sich weitere zur Seite stellen ließen, sind als ein gemeinsames Unternehmen sowohl des Herrscherpaares als auch weiterer Familienmitglieder zu verstehen. Sie waren als dynastiebezogener Raum konzipiert, der über Gebetsleistungen und die Pflege der Memoria hinaus den Stiftern auch einen Reflexionsraum eröffnete. Dieser gewährleistete der Dynastie den für ihre politische Legitimation wichtigen Zugang zum Sakralen¹⁷⁴: Als Orte der sakralen Herrschaftsrepräsentation leisteten die Klostergründungen der Kapetinger und der Anjou einen signifikanten Beitrag zur Inszenierung und weiteren Festigung der Auserwähltheit und der Heiligkeit ihrer Dynastie als einer *beata stirps*.

Andererseits war die geschilderte besondere Nähe zu den Franziskanern speziell im Fall der weiblichen Dynastiemitglieder ausschlaggebend für individuelle Ausdrucksformen spiritueller Vorstellungen und persönlicher Frömmigkeitspraxis, die sie sowohl in der Welt als auch in den von ihnen gegründeten Klöstern aus- und vorlebten¹⁷⁵. Königinnen, Prinzessinnen und adlige Damen aus ihrem Umfeld trugen zur Unterstützung von existierenden religiös-karitativen Einrichtungen bei, finanzierten die Gründung mendikantischer Ordenshäuser und engagierten sich für die Realisierung neuer Klosterprojekte für die weiblichen Zweige eines Ordens, oft mit einer deutlichen Präferenz für Klarissenklöster¹⁷⁶. Insofern besitzen die Beobachtungen Nikolas Jaspers zu den Ausprägungen »reginaler Frömmigkeit« über die iberischen Königreiche des 14. Jahrhunderts hinaus auch für andere europäische Räume Gültigkeit, wie am Beispiel von Frankreich und Neapel deutlich zu sehen ist.

173) ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 176–180 und MICHALSKY, Memoria (wie Anm. 131), S. 135–140.

174) Zum Begriff Reflexionsraum vgl. SCHLOTHEUBER, Hildegard (wie Anm. 56), S. 323–365.

175) Die Genese und Entwicklung der Beziehungen zwischen Franziskanerorden und französischer Königsdynastie skizziert FIELD, Ideals (wie Anm. 4), S. 208–223. Für das Königreich Sizilien-Neapel vgl. ANDENNA, Kloster (wie Anm. 18), S. 145–160.

176) Siehe Anm. 17.

Das Klarissenkloster Longchamp zeigt exemplarisch die Mechanismen des Zusammenwirkens eines (in diesem Fall: geschwisterlichen) »Arbeitspaares« bei der Realisierung eines Klosterprojekts, die in steter Wechselwirkung mit den am Königshof als Prediger, Beichtväter und Berater tätigen Franziskanern erfolgte. Longchamp sollte ein Ort sein, an dem religiös inspirierte Frauen nach Isabelles Wunsch als »Minderschwestern« eine besondere Ausprägung »weiblichen Franziskanertums« leben konnten. Zugleich war das Nonnenkloster als politischer Raum gedacht, in dem Ludwig IX., seine Schwester Isabelle sowie die gesamte königliche Familie zusammen mit der Schwesterngemeinschaft an der Konstruktion des Bildes einer *beata stirps* arbeiteten¹⁷⁷). Diese Aufgabe wurde dann nach dem Tod der beiden Geschwister Ludwig und Isabelle von den übrigen Mitgliedern der Dynastie übernommen, die durch dem Hof nahestehende Brüder des Franziskanerordens unterstützt wurden. In auffallender Weise waren es vorrangig die weiblichen Familienangehörigen – Ludwigs Witwe Margarete, ihre Töchter Isabelle von Navarra und Blanca de la Cerda sowie die Gemahlinnen der Nachfolger Ludwigs –, die in Kooperation mit ihren jeweiligen Ehemännern andere Klarissenklöster gründeten und in diesen die für Longchamp geschriebene Regel einführten. In diesen Neugründungen oder gar in Longchamp selbst verbrachten die genannten Königinnen und Prinzessinnen bevorzugt ihren Lebensabend¹⁷⁸). Longchamp und die am Lebensmodell dieser Klarissengemeinschaft orientierten Gründungen wurden, wie Anne-Hélène Alliot in ihrer umfassenden Studie zum Status der »Filles de roy de France« im 13./14. Jahrhundert herausgearbeitet hat, zu wichtigen Orten für das Fortdauern der Erinnerung an die Heiligkeit Ludwigs IX., aber auch für die seiner Schwester Isabelle. In den Klöstern widmeten sich die Prinzessinnen der weiteren Etablierung und Propagierung jener *beata stirps*, zu der sie selbst qua Abstammung oder Einheirat gehörten. Somit sind sie, um einen Ausdruck von Anne-Hélène Alliot zu verwenden, gleichsam als »gardiennes de la mémoire dynastique« zu bezeichnen¹⁷⁹). Darüber hinaus behielt Isabelle in Longchamp einen besonderen Gestaltungsraum: Sie arbeitete zusammen mit einer vom Papst bestimmten Kommission an einem neuen Regeltext, der eine besondere Interpretation eines »weiblichen Franziskanertums« mitprägte.

Die enge Kooperation des neapolitanischen Königspaares bei der Gründung und Ausstattung des Klarissenklosters S. Corpus Christi zeigt exemplarisch, wie Religion und Politik sich bis zur Unauflöslichkeit wechselseitig durchdringen konnten. Das Klosterprojekt war als besonderer Legitimationsraum konzipiert, in dem die seit zwei Generationen in Neapel herrschende Dynastie sowohl ihre Memoria liturgisch feiern ließ als auch ihr Auserwähltsein als Teil einer *beata stirps* zu zeigen vermochte. Auf dem Feld der »reginalen Frömmigkeit« schuf sich Königin Sancha von Neapel eine Sonderrolle, die

177) ANDENNA, »spazio« (wie Anm. 4), S. 261 f.

178) Vgl. FOERSTER, Witwe (wie Anm. 81), S. 95–221.

179) ALLIROT, Filles (wie Anm. 4), S. 173, 213 und 220 f.

über die traditionellen Stiftungsaktivitäten hochadliger Frauen deutlich hinausging: Das Corpus Christi-Kloster als Manifestation der religiösen und zugleich politischen Auserwähltheit der Anjou-Dynastie, in die Sancha eingeheiratet hatte, wurde maßgeblich von ihr mitgestaltet. Wenn man so will, prägte sie, noch stärker als Isabelle von Longchamp, der entstehenden mendikantischen Frauengemeinschaft ihren Stempel einer besonderen Interpretation des Franziskanertums auf. Ihre Sonderrolle tritt in ihrer letzten Gründung, dem Kloster Santa Croce, noch deutlicher hervor. Mit der Übernahme der 1253 vom Papst approbierten Regel band sie die neue neapolitanische Gemeinschaft an das Kloster Santa Chiara von Assisi an und setzte damit sich selbst und ihre Gründung in die direkte Nachfolge Klaras. Wie der Rückgriff auf bestimmte Regeltexte zeigt, orientierte sich diese Deutung minoritischer *vita religiosa* – beeinflusst auch von Vertretern radikaler Strömungen im Franziskanerorden – an einer Rückkehr zu den gedachten Ursprüngen weiblichen und männlichen franziskanischen Lebens.

Das Bild einer den Franziskanern besonders nahestehenden Königin, die den Orden beschützte und sich mit aller Kraft für die Treue zur Franziskusregel einsetzte, wurde etwa drei Jahrzehnte nach Sanchas Tod in der *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum* mitgeprägt¹⁸⁰). Um Sanchas Rolle einer Ordenspatronin zu untermauern, fügte der Chronikautor einen Brief in den Text ein, den die Königin 1334 an das franziskanische Generalkapitel adressiert hatte und in dem sie sich auf drei frühere Schreiben an die Führungsebene des Ordens bezog. In diesen Briefen hob Sancha nachdrücklich eine quasi genealogische Zugehörigkeit ihrer Familie und der ihres Mannes zu den Franziskanern hervor¹⁸¹). Diese seit Generationen bestehende enge Bindung zum Orden stärkte die Legitimation der Regierung Roberts und verlieh seiner Herrschaft und der seiner Familie eine heilsgeschichtliche Perspektive. Zweifelsohne lag es dabei ebenso in der Absicht des franziskanischen Chronisten zu unterstreichen, dass die Herrscherfamilie nur dank der Zusammenarbeit mit den Franziskanern eine rechte und gottgefällige Regierung ausüben konnte. Religion und Politik, so wird deutlich, gehörten auch in der historiographischen Darstellung untrennbar zusammen.

180) Maria Teresa DOLSO, *La Chronica XXIV generalium. Il difficile percorso dell'unità nella storia francescana* (Centro Studi Antoniani 40), Padua 2003, S. 150 f. und 221–233; vgl. ANDENNA, »Francescanesimo« (wie Anm. 12), S. 180.

181) Vgl. Ronald G. MUSTO, *Queen Sancia of Naples (1286–1345) and the Spiritual Franciscans*, in: *Women of the Medieval World. Essays in Honour of John H. Mundy*, hg. von Julius KIRSHNER/Suzanne F. WEMPLE, Oxford 1985, S. 179–214 mit einer Übersetzung des gesamten Briefes vom 25. Juli 1334 ebd., S. 207–214. Zu Sanchas Briefen an den Franziskanerorden und deren jeweiligen Kontexten siehe WÜRTH, Elisabeth (wie Anm. 161).

SUMMARY: »FRANCISCAN« NUNNERIES AS PLACES OF DYNASTIC SELF-REPRESENTATION
AND »REGINAL« ACTION. THE EXAMPLES OF THE CAPETIANS IN FRANCE
AND THE ANGEVINS IN SOUTHERN ITALY

The origins of the nunneries Longchamp near Paris, founded by the Capetian dynasty, and S. Corpus Christi in Naples, established by its Angevinian branch, exemplify the politically highly significant cooperation of members of the most important European courts with Franciscan brothers from the mid-thirteenth to the mid-fourteenth century. Both in France and the Kingdom of Naples, such collaboration brought about the establishment of female convents that were spiritually and institutionally close to the Franciscans in particular and whose role was not limited to the sphere of piety but extended to the field of politics.

These monastic projects were joint enterprises undertaken together by the queen, or other family members, with the king. The new nunneries were conceived as spaces with an intimate connection to the dynasty. In addition to offering prayers for the ruling house and cultivating its memoria, they also guaranteed to the founding dynasty the access to the sacred that was important for its political legitimation. As places of the sacred representation of power, these female monastic projects made a significant contribution to the self-representation of the dynasty as a *beata stirps* and its claim of exceptionality and holiness.

Moreover, the special closeness to the Franciscans was crucial for female dynasty members like Isabelle of France and Sancha of Naples to give their ideas of spirituality and piety individual expression with their own lives both in the secular world and in the monasteries they had founded. Queens, princesses, and noble ladies of the court supported religious and charitable institutions and were personally involved in the realization of new monastic projects for the mendicant orders, in particular their female branches. Both the sister of Louis IX, Isabelle of Longchamp, and the Queen of Naples, Sancha, are prominent examples for women in the European ruling houses who reserved for themselves an active role that allowed each of them to participate in molding their distinctive interpretation of a »female Franciscanism«.