

# Das Geschlecht der Klausur – Identitäten im 12. Jahrhundert

*Gisela Muschiol (Bonn)*

Klausur für oder in Frauengemeinschaften bedeutet sowohl im Verlauf des Mittelalters als auch in der europäischen Neuzeit offenbar mehr als nur eine äußere Organisation konventueller Lebenspraxis. Insbesondere aus der Perspektive mittelalterlicher Reformkontexte war Klausur eine Kategorie der Identität – auf jeden Fall für die Reformer<sup>1)</sup>, durchaus auch für die im Konvent lebenden Frauen<sup>2)</sup>, ganz bestimmt aber in der Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts<sup>3)</sup>. Allerdings differierten die Vorstellungen von Klausur und die Energie, die zu ihrer Beachtung aufgewandt wurde, in den unterschiedlichen Epochen des Mittelalters. Der folgende Beitrag möchte Spuren der Identitätsbe-

1) Vgl. hier exemplarisch für den spätmittelalterlichen Kampf um Klausurbedingungen eine Chronik aus dem reformierten Dominikanerinnenkloster Kirchheim unter Teck. Sigrid HIRBODIAN, Gefahr, Entbehren und Rettung aus höchster Not, in: Die Chronik der Magdalena Kremerin im interdisziplinären Dialog, hg. von Sigrid HIRBODIAN/Petra KURZ (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 76), Ostfildern 2016, S. 1–15, hier S. 6.

2) Magdalena Kremerin, die vermutliche Schreiberin der Kirchheimer Chronik, gibt ein sprechendes Beispiel für die Identität durch Einhaltung der Klausur. Im Hochmittelalter beispielhaft eine Urkunde aus dem Benediktinerinnenkloster Lippoldsberg, vgl. Mainzer Urkundenbuch. Bd. 1: Die Urkunden bis zum Tode Erzbischof Adalberts I. (1137), hg. von Manfred STIMMING, Darmstadt 1972, Urkunde Nr. 405, S. 310 f. Jene Texte, die innerhalb eines Konvents für die eigene Gemeinschaft entstehen, müssten im Blick auf die Frage nach Identität durch Klausur noch detaillierter und stärker vergleichend untersucht werden. Sowohl regionale als auch epochale Differenzierungen wären zu beachten. Nicht zuletzt sind Zeugnisse eines innerklösterlichen Klausurdiskurses in Relation zu setzen zur Frage der jeweilig eingeschriebenen Frauenbilder im Blick auf die Verwendung der Dichotomie von Schwäche und Stärke. Vgl. dazu Jo Ann McNAMARA, The »Herrenfrage«. The Restructuring of the Gender System, 1050–1150, in: Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages, hg. von Clara LEES (Medieval Cultures 7), Minneapolis/London 1994, S. 3–29.

3) Vgl. dazu grundlegend Jean LECLERCQ, La clôture. Points de repère historiques, in: Collectanea Cisterciensia 43 (1981), S. 366–377. Seine Periodisierung einer Geschichte der Klausur nimmt ausschließlich Maß an Frauenkonventen, ohne dies aber zu thematisieren, während ansonsten Ordensgeschichte in der Regel am Beispiel von Männerkonventen orientiert ist.

stimmung von Klausur im Blick auf geschlechterdifferente Annahmen und Zuschreibungen nachgehen und dabei insbesondere das 12. Jahrhundert in den Blick nehmen.

### I. KLAUSUR UND GESCHLECHT – HISTORIOGRAPHISCHE EINORDNUNG

In den vergangenen dreißig Jahren hat die Erforschung der weiblichen monastischen Lebensformen vielfältige neue Erkenntnisse gebracht. Langlebige Vorurteile, die vor allem in Frauenbildern der Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts wurzelten, wurden widerlegt<sup>4)</sup>. Sicher ist heute, dass Frauenkonvente sehr wohl Skriptorien unterhielten<sup>5)</sup>, dass Nonnen lesen und schreiben konnten und auch selbständige Werke verfassten<sup>6)</sup>, dass

4) Vgl. dazu vor allem die im Umfeld der Ausstellung ›Krone und Schleier‹ entstandenen Veröffentlichungen: *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*. Katalog, hg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005; *Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters*. Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13.–16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung ›Krone und Schleier‹, hg. von Jeffrey F. HAMBURGER/Carola JÄGGI/Susan MARTI/Hedwig RÖCKELEIN, Turnhout 2007.

5) Vgl. Katrinette BODARWE, *Sanctimoniales Litteratae. Schriftlichkeit und Bildung in den ottonischen Frauenkommunitäten Gandersheim, Essen und Quedlinburg* (Quellen und Studien. Institut für Kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen 10), Münster 2004; Alison BEACH, *Women as Scribes. Book Production and Monastic Reform in Twelfth-Century Bavaria* (Cambridge Studies in Palaeography and Codicology 10), Cambridge 2004.

6) Vgl. *Manuscripts and Monastic Culture. Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, hg. von Alison BEACH (Medieval Church Studies 13), Turnhout 2007; Sigrid HIRBODIAN, ›Töchter der Stadt‹ oder Fremde? Geistliche Frauen im spätmittelalterlichen Straßburg, in: *Kloster und Stadt am südlichen Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit zwischen Einbindung und Absonderung*, hg. von Heinz KRIEG (Das Markgräflerland 2), Schopfheim 2011, S. 52–70; Sigrid HIRBODIAN, *Pastors and Seducers. The Practice of the cura monialium in Mendicant Convents in Strasbourg*, in: *Partners in Spirit. Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100–1500*, hg. von Fiona J. GRIFFITHS/Julie HOTCHIN (Medieval Women. Text and Contexts 24), Turnhout 2014, 303–337; Christina LUTTER, *Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 43), München 2005; Hedwig RÖCKELEIN, *Die Heilige Schrift in Frauenhand*, in: *Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter: exegetische Literatur und liturgische Texte*, hg. von Patrizia CARMASSI (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 20), Wiesbaden 2008, S. 139–209; Hedwig RÖCKELEIN, *Frauen im Umkreis der benediktinischen Reformen des 10. bis 12. Jahrhunderts*. Gorze, Cluny, Hirsau, St. Blasien und Siegburg, in: *Female ›vita religiosa‹ between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, Developments and Spatial Contexts*, hg. von Gert MELVILLE/Anne MÜLLER (Vita religiosa. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 47), Berlin 2011, S. 275–327; Eva SCHLOTHEUBER, *Kloster Eintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter*. Mit einer Edition des ›Konventstagebuchs‹ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation. N. R. 24) Tübingen 2004; Eva SCHLOTHEUBER, *Gelehrte Bräute Christi. Geistliche Frauen in der mittelalterlichen Gesellschaft* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 104), Tübingen 2018; Stefanie SEEBERG, *Die Illustrationen im Admonter Nonnenbrevier von 1180* (Stiftsbibliothek Ad-

sie Kunstwerke selbst herstellten oder mit eigenen Ideen in Auftrag gaben<sup>7</sup>). Dennoch gibt es einige Aspekte weiblichen Klosterwesens, für die sich gewisse (Vor)Urteile hartnäckig halten. Zum Kern dieser Fragen gehört der gesamte Kontext der Klausur in Frauengemeinschaften. Selbst Veröffentlichungen der jüngeren Zeit sprechen eher undifferenziert von der »strengen Klausur« in Frauenkonventen<sup>8</sup>). Doch auch für die Erforschung klösterlicher Klausur gilt, was in anderen Bereichen der Untersuchung mittelalterlicher Lebensformen zu berücksichtigen ist: Im Verlauf des Mittelalters finden sich differenziert zu betrachtende Entwicklungen, selbstverständlich gibt es Ungleichzeitigkeiten, der Gebrauch des Begriffs der Klausur ist sowohl in den Quellen als auch in der Historiographie keineswegs eindeutig<sup>9</sup>). Rechtsgeschichtlich unterschied vor allem die Forschung des 19. und 20. Jahrhundert die Begriffe »aktive« und »passive« Klausur und verstand unter einer passiven Klausur ein Betretungsverbot: das Verbot für Nichtmitglieder eines Konvents, in den inneren Bereich des Konvents einzutreten. Aktive Klausur meinte ein Ausgangsverbot: Mitglieder eines Konvents durften diesen grundsätzlich nicht verlassen<sup>10</sup>). Inhärent war diesen Vorstellungen der Gedanke der Klausur als Ausschluss

mont, Codes 18). Nonnenfrömmigkeit und neue ikonographische Themen in der Brevierillustration, München 2000; Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster, hg. von Gabriela SIGNORI (Religion in der Geschichte 7), Bielefeld 2000; Werner WILLIAMS-KRAPP, Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften, hg. von Kristina FREIENHAGEN-BAUMGARDT/Katrin STEGHERR (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64) Tübingen 2012. Vgl. dazu auch die Aufsatzbände zur Schriftlichkeit in Konventen: Nuns' Literacies in Medieval Europe. The Hull Dialogue, hg. von Virginia BLANTON/Veronica O'MARA/Patricia STOOP (Medieval Women. Text and Contexts 26), Turnhout 2013; Nuns' Literacies in Medieval Europe. The Kansas City Dialogue, hg. von Virginia BLANTON/Veronica O'MARA/Patricia STOOP (Medieval Women. Text and Contexts 27), Turnhout 2015; Nuns' Literacies in Medieval Europe. The Antwerp Dialogue, hg. von Virginia BLANTON/Veronica M. O'MARA/Patricia STOOP (Medieval Women. Text and Contexts 28), Turnhout 2017. 7) Vgl. Jan GERCHOW/Susan MARTI, »Nonnenmalereien«, »Versorgungsanstalten« und »Frauenbewegungen« – Bausteine einer Rezeptionsgeschichte der mittelalterlichen Religiösen in der Moderne, in: Krone (wie Anm. 4), S. 142–154.

8) Vgl. Werner RÖSENER, Haushalt und Gebet – Frauenklöster des Mittelalters als Wirtschaftsorganismen, in: Krone (wie Anm. 4), S. 78–87.

9) Vgl. für das Frühmittelalter zu den Zusammenhängen von Heiligenverehrung und Klausurbereichen die Arbeit von Jane Tibbetts SCHULENBURG, Women's Monasteries and Sacred Space. The Promotion of Saints' Cults and Miracles, in: Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives, hg. von Lisa M. BITEL/Felice LIFSHITZ (The Middle Ages Series), Philadelphia 2008, S. 68–86, 117–122.

10) Grundlegend für die frühe Kirche vgl. Karl Suso FRANK, Klausur, in: Reallexikon für Antike und Christentum 20 (2004), Sp. 1233–1257; zu Kontexten von Klausur in der mittelalterlichen Kirche vgl. LECLERCQ, Clôture (wie Anm. 3). Vgl. auch Jean LECLERCQ/Francesco CUBELLI/Ermanno ANCILLI/Raymond HOSTIE, Clausura, in: Dizionario degli istituti di perfezione 2 (1975), Sp. 1166–1183; Émile JOMBART/Marcel VILLER, Clôture, in: Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique 2 (1953), Sp. 979–1007. Vgl. zu rechtlichen Fragen im Spätmittelalter auf der Basis italienischer Quellen Katherine GILL, *Scandala*. Controversies Concerning *clausura* and Women's Religious Communities in Late Medie-

des jeweils anderen Geschlechts<sup>11</sup>). Unter dieser rechtsgeschichtlichen Kategorisierung findet sich in der Literatur die Periodisierung in drei Abschnitte der Klausurgesetzgebung. Jean Leclercq unterscheidet für den Westen die Entwicklung vom Beginn monastischen Lebens bis zum Ende des 8. Jahrhunderts, dann von der Karolingerzeit bis zum Ende des 13. Jahrhunderts und schließlich eine letzte Periode, an deren Beginn das Dekret *Pericoloso* steht, durch Bonifatius VIII. im Jahr 1298 erlassen<sup>12</sup>). Aus rechtsgeschichtlicher Perspektive mag dieser Periodisierung ausreichen, allerdings greift insgesamt eine rechtsgeschichtliche Perspektive auf das Phänomen der Klausur zu kurz.

Denn zu ergänzen ist der rechtsgeschichtliche Zugang um weitere Kategorien: Zum einen um die Kategorie der Materialität, also um Fragen nach materiellen Ausformungen von Klausurbedingungen, und zum anderen um die Kategorie der Spiritualität, um Fragen eines geistlichen Verständnisses und einer geistlichen Ausformung von Klausur.

Im Blick auf materielle Bedingungen der Klausur wäre insbesondere nach Räumen zu fragen – umbauten Räumen, aber auch geographischen Räumen und den Bedingungen klösterlicher Ortswahl, selbstverständlich auch – gerade für Frauenkonvente – nach Schlüsseln, Gittern, Mauern<sup>13</sup>). Im Blick auf spirituelle Bedingungen klausurierter Lebens ist unmittelbar bei der körperlichen Erfahrung von Klausur anzusetzen, bei einer Klausur der Ohren, einer Klausur der Augen, einer Klausur des Mundes<sup>14</sup>), aber darüber hinaus ist auch, im Zusammenspiel mit der Frage nach räumlichen Strukturen, nach den sozialen Räumen geistlicher Erfahrungen<sup>15</sup>), nach kulturellen Vereinbarungen und nach Räumen zugelassener oder verbotener geistlicher Praktiken im Umgang mit Klausur zu fragen<sup>16</sup>).

val Italy, in: Christendom and its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000–1500, hg. von Scott L. WAUGH/Peter D. DIEHL, Cambridge 1996, S. 177–203.

11) Vgl. Gisela MUSCHIOL, Von Benedikt bis Bernhard – Klausur zwischen Regula und Realität, in: *Regulae Benedicti Studia* 19 (1997), S. 27–42, hier S. 28 f.

12) Vgl. LECLERCQ, *Clôture* (wie Anm. 3), S. 368–371.

13) Vgl. hierzu erste Überlegungen im Blick auf Zisterzienserinnen bei Margit MERSCH, Gehäuse der Frömmigkeit – Zuhause der Nonnen. Zur Geschichte der Klausurgebäude zisterziensischer Frauenklöster im 13. Jahrhundert, in: *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter*, hg. von Falk EISERMANN/Eva SCHLOTHEUBER/Volker HONEMANN (*Studies in Medieval and Reformation Thought* 99), Leiden 2004, S. 45–102.

14) Zum Spätmittelalter vgl. dazu die Überlegungen von Thomas LENTES, Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters, in: *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, hg. von Klaus SCHREINER, München 2002, S. 179–220.

15) Vgl. Susanne RAU, Raum und Religion. Eine Forschungsskizze, in: *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, hg. von Susanne RAU/Gerd SCHWERHOFF, München 2008, 10–37.

16) Die Grundfrage nach religiösen »Räumen« im Anschluss zum Beispiel an Michel de Certeau und seine »Kunst des Handelns« ist bislang kaum erörtert, vgl. dazu die Anregungen von Susanne RAU, *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen (Historische Einführungen 14)*, Frankfurt/New York 2013, S. 112–117. Den Kontext virtueller Räume erörtert in ähnlichem Zusammenhang Kathryn M. RUDY, *Vir-*

Die Frage der Geschlechterdifferenz allerdings scheint dem Begriff der Klausur »eingeschrieben« zu sein. Klösterliche Klausur wurde und wird in der Forschung nahezu ausschließlich im Hinblick auf weibliche Konvente untersucht, während die Frage der Klausur für Männerkonvente kaum erörtert wird. Nicht zuletzt fehlt es häufig an der Unterscheidung zwischen normierenden Vorstellungen zur Klausur einerseits und Zeugnissen konkreter Lebensformen andererseits<sup>17)</sup>. Grundlage aller normierenden Überlegungen zur Klausur in Frauenkonventen scheint jene Regel aus Arles gewesen zu sein, die als Regel des Caesarius gilt, aber vermutlich durch seine Schwester Caesaria mitverfasst wurde<sup>18)</sup>. Die Strenge dieser Regel im Hinblick auf die Klausur ist eindeutig: *usque ad mortem* sollen die Schwestern in ihren Gebäuden verbleiben<sup>19)</sup> – weniger eindeutig dagegen ist die Bedeutung der Arleser Regel für ganz Gallien. Ihr Einfluss muss aus heutiger Perspektive als eher gering und auf wenige Frauenkonvente beschränkt angesehen werden. Weder die Regel des Donatus von Besançon noch die im irischen Gefolge entstehenden Regeln für Frauengemeinschaften übernehmen die strikte Klausurnorm der Regel aus Arles<sup>20)</sup>. Die Gesetzgebung der Merowingerzeit beschäftigt sich gleichermaßen mit der Klausur für Männer- wie für Frauenkonvente, bleibt jedoch in ihrer Reichweite beschränkt. Zwar gibt es einige Versuche, insbesondere die aktive Klausur für Frauengemeinschaften durchzusetzen; bedeutsamer ist aber, dass vor allem die Ausschließung des jeweils anderen Geschlechts für alle Konvente normiert wird<sup>21)</sup>. Dass die Klausur der Caesarius/Caesaria-Regel in ihrer Striktheit einen völlig neuen Aspekt zu den Lebensformen weiblicher Gemeinschaften hinzufügt, haben bereits französische Untersuchungen der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts gezeigt, zuletzt noch einmal umfas-

tual Pilgrimages in the Convent. Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages (*Disciplina Monastica* 8), Turnhout 2011, S. 19–23.

17) Vgl. MUSCHIOL, Benedikt (wie Anm. 11), S. 29 f.; vgl. William E. KLINGSHIRN, Caesarius' Monastery for Women in Arles and the Composition and Function of the ›Vita Caesarii‹, in: *Rev. Ben.* 100 (1990), S. 441–481.

18) Vgl. Gisela MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens 41), Münster 1994, S. 180.

19) [...] *usque ad mortem suam de monasterio non egrediatur* [...], Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines* cc. 2,50, hg. von Adalbert de VOGÜÉ (*Sources Chrétiennes* 345), Paris 1988, S. 180, S. 236. Vgl. dazu auch Cordula NOLTE, *Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur Regula ad virgines des Caesarius von Arles*, in: *Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter*, hg. von Werner AFFELDT/Annette KUHN (*Frauen in der Geschichte* 7), Düsseldorf 1986, S. 257–271.

20) Vgl. zuletzt Albrecht DIEM, *Disputing Columbanus's Heritage: The Regula cuiusdam patris* (with a Translation of the Rule), in: *Columbanus and the Peoples of Post-Roman Europe*, hg. von Alexander O'HARA (*Oxford Studies in Late Antiquity*), Oxford 2018, S. 259–306 sowie DERS./Philippe ROUSSEAU, *Monastic Rules, (Fourth to Ninth Century)*, in: *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Bd. 1, hg. von Alison BEACH/Isabelle COCHELIN, Cambridge 2020, S. 162–194.

21) Vgl. MUSCHIOL, *Famula* (wie Anm. 18), S. 74–80.

send Adalbert de Vogüé im Jahre 1988<sup>22)</sup>. Weder westliche noch östliche spätantike Vätertexte sind Vorbild für die Regel aus Arles. Ganz anders dagegen halten es die Normen der *Institutio Sanctimonialis* von 816, die sich deutlich auf Vätertexte berufen, von ihnen ausgehend aber gerade keine strikten Klausurvorstellungen entwickeln<sup>23)</sup>. Im Anschluss an die Normierungen des Caesarius und seiner Schwester ließe sich die Geschichte weiblicher religiöser Gemeinschaften als Geschichte der Auseinandersetzungen um Reichweite und Gültigkeit von Klausur schreiben. Aus der Sicht der *Institutio* von 816 wäre Klausur gerade kein Konstitutivum für eine Frauengemeinschaft. Diese Normierungen des Frühmittelalters sind bereits in anderem Zusammenhang diskutiert worden<sup>24)</sup>; ebenso sind die Veränderungen unterschiedlicher Jahrhunderte beschrieben worden<sup>25)</sup>. Im vorliegenden Rahmen sollen Entwürfe des 12. Jahrhunderts in den Blick genommen werden, die eine große Varianz von Modellen zur Klausur entwerfen. Es ist kein Diskurs, der hier zu beschreiben ist, sondern eine Vielfalt relativ unverbunden scheinender klösterlicher Texte. Ihre mögliche gegenseitige Rezeption und insbesondere eine etwaige Weiterführung in den Reformstrukturen des späten Mittelalters wäre wiederum gesondert zu untersuchen.

## II. Entwürfe zur Klausur im 12. Jahrhundert

Das Ende des 11. und der Beginn des 12. Jahrhunderts erweisen sich als Zeit monastischer Krisen und monastischen Aufbruchs zugleich. Kirchenpolitische und spirituelle Bedingungen greifen in diesem Zusammenhang ineinander. Zumindest in theoretischen Zusammenhängen ergänzen sich gregorianische Reformideen, die allmähliche Verfestigung kirchenrechtlicher Strukturen und die Versuche, in diesem Kontext auch monastisches Leben neu zu ordnen. Auch und gerade Frauenkonvente scheinen von diesen Verände-

22) Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines* (wie Anm. 19), S. 70 f.

23) Vgl. Thomas SCHILP, Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis* des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 137. Studien zur Germania Sacra 21), Göttingen 1998, S. 86–90; vgl. Gerhard SCHMITZ, Aachen 816. Zu Überlieferung und Edition der Kanonikergesetzgebung Ludwigs des Frommen, in: DA 63 (2007), S. 497–545 sowie jüngst Johannes WINKELER, Die Aachener Regel für Kanonikerinnen von 816/817 – Die theologische Grundlegung der Lebensform (Kap. 1–6), unveröffentlichte Magisterarbeit Bonn 2018.

24) Vgl. Gisela MUSCHIOL, Liturgie und Klausur. Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenchören, in: Studien zum Kanonissenstift, hg. von Irene CRUSIUS (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 167. Studien zur Germania Sacra 24), Göttingen 2001, S. 129–148.

25) Vgl. Eva SCHLOTHEUBER, Neue Grenzen und neue Möglichkeiten. Religiöse Lebensentwürfe geistlicher Frauen in der Umbruchszeit des 12. und 13. Jahrhunderts, in: »Als Mann und Frau schuf er sie«. Religion und Geschlecht, hg. von Barbara STOLBERG-RILINGER (Religion und Politik 7), Würzburg 2014, S. 87–107, hier S. 87 f.

rungen betroffen zu sein, zumindest legt dies die Lektüre kirchlicher Normierungsbestrebungen nahe<sup>26</sup>). Inwiefern diese Normierungen, mitunter als Dekretalen in die neuen Rechtsbücher aufgenommen, tatsächlich ihren Weg an die Basis fanden, erfordert weitere Untersuchungen<sup>27</sup>). Die Theologen des 13. Jahrhunderts lieferten in Ergänzung zu rechtlichen Normierungen eine theologische Grundlegung der deutlich dichotomischen Vorstellungen von Männern und Frauen, von Mönchen und Nonnen, und legitimierten eine Über- beziehungsweise Unterordnung von Männern über Frauen, von Mönchen über Nonnen, von Pröpsten über Äbtissinnen<sup>28</sup>).

Ergänzend zu den hierarchischen Neuordnungen greifen bestimmte spirituelle Veränderungen: Die Hirsauer Reform in cluniazensischer Tradition, die Doppelklöster um Robert von Arbrissel, die Gründungen von Cîteaux, Prémontré, Obazine, Savigny, Sempringham, Klosterrath oder Springiersbach, die sowohl Männer als auch Frauen zu einem neuen religiösen Leben veranlassen, sie alle treffen auch (neue) Entscheidungen im Hinblick auf die Klausur<sup>29</sup>). Deutlich wird in diesen Entscheidungen, dass die Forderung nach strikter Klausur weniger für Mönche als vielmehr für Nonnen erhoben und begründet wird. Am Anfang solcher Begründungen steht der Brief des Ivo von Chartres an die Nonnen von S. Avit-les-Guèpières (nach 1090), mit dem er sie von der Notwendigkeit strenger Klausur zu überzeugen versucht: Die Nonnen sollten sich vor geistiger, besonders aber auch körperlicher Befleckung hüten, so seine Ermahnung. Klausur sei auch eine Frage des Sehens, Bilder könnten besudeln, so dass sich die räumliche Klausur auch als eine Klausur der Augen erweisen müsse<sup>30</sup>). Es beginnt, so schon Jean Leclercq, eine Phase der theoretischen Begründung der praktischen Forderung nach Klausur<sup>31</sup>). Klausur bleibt ein Thema klösterlicher Auseinandersetzungen im 12. Jahrhundert, selbst Konzilien und

26) Vgl. Eva SCHLOTHEUBER, The ›Freedom of their Own Rule‹ and the Role of the Provost in Women's Monasteries of the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: Partners (wie Anm. 6), S. 109–144, hier S. 110 f., S. 118–124.

27) Vgl. Arnold ANGENENDT, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2000, S. 264–266. Vgl. zu den von Maßnahmen im Reich deutlich differierenden Ausprägungen weiblichen klösterlichen Lebens beispielsweise in der Erzdiözese Rouen auch SCHLOTHEUBER, Freedom (wie Anm. 26), S. 124–134.

28) Vgl. dazu einige ausgewählte Beispiele ebd., S. 112 f.

29) Vgl. Details dazu bei Gisela MUSCHIOI, Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert, unveröffentlichte Habilitationsschrift Münster 1999, S. 84–93.

30) Vgl. Ivo von Chartres, Epistola X, in: Yves de Chartres. Correspondance, Bd. 1, ed. Jean LECLERCQ (Les classiques de l'histoire de France au moyen age 22), Paris 1949, S. 42: *Ad hoc enim vobis septa monasterii facta sunt, ne mundi amatores intra castra mundum fugientium recipiatis, ne ad publicum prodeatis, ac de corporali mundi visione, tractis introrsum foedis imaginibus atque expugnata intus virginitate, corpus quoque corruptioni subijci permittatis*. Jüngst zu den Briefen Ivos insgesamt vgl. Christof ROLKER, Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Ser. 4,76), Cambridge/New York 2010, leider ohne Thematisierung von Brief 10.

31) Vgl. LECLERCQ, Clôture (wie Anm. 3), S. 369.



Päpste sind mit Normierungsversuchen befasst<sup>32)</sup>, aber auch Theologen und Theologinnen erörtern Fragen der Klausurierung. Von diesen theologischen Konzepten sollen im Folgenden stichprobenartig einige konturiert werden.

### III. IDUNG VON PRÜFENING UND SEINE STREITSCHRIFT *ARGUMENTUM SUPER QUATUOR QUESTIONIBUS*

Das *Argumentum* ist nur in drei Handschriften überliefert<sup>33)</sup>, eine weite Verbreitung der Konzepte Idungs kann deshalb kaum angenommen werden. Dennoch lässt die Widmung an den Magister Herbord von Bamberg annehmen, dass zumindest für ihn eine Fassung vorgesehen war und vermutlich in dessen Umkreis zu den zugänglichen Handschriften gehörte. In gewisser Weise steht Idung durchaus für zeitgenössische Vorstellungen einer Klausur für Nonnen, daher ist sein Text ein Muster mit hohem Wert.

Idung von Prüfening war Mönch des 12. Jahrhunderts. Über sein Leben ist nur wenig bekannt. Zwischen 1133 und 1142 war Idung *magister scholarum* in Regensburg. Aus seinen Schriften ist zu erfahren, das er – vermutlich spätestens 1144 – in schwerer Krankheit *ad succurrendum* in das Benediktinerkloster Prüfening bei Regensburg aufgenommen wurde. Idung starb allerdings nicht, sondern wurde gesund. Bis circa 1153/1155 lebte er in Prüfening und trat – in jedem Fall nach dem Tod Bernhards von Clairvaux – aus dem Benediktinerkonvent Prüfening aus und in ein Zisterzienserkloster ein<sup>34)</sup>.

Mehr über sein Denken und seine Lebensform erfahren wir aus seinen Schriften. In jedem Fall war er den monastischen Reformen des 12. Jahrhunderts verbunden, mehr noch, er war in Sachen Reform ein streitlustiger Mönch.

Prüfening war ein Kloster hirsauischer Tradition, eine Reformgründung – doch gingen die Reformen Idung offenbar nicht weit genug. Er suchte eine strengere Lebensform – und fand sie nach der Lektüre der Schriften Bernhards von Clairvaux in den zisterziensischen *consuetudines*. Die beiden Schriften, die von Idung überliefert sind, kann man

32) Vgl. *Concilium Lateranense II* 1139, cc. 9, 11, 26, 27, in: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hg. von Giuseppe ALBERIGO/Josepho A. DOSSETTI/Perikle-P. JOANNOU/Claudio LEONARDI/Paulo PRODI, Bologna 1973, S. 198 f., 203, 217 f. Zum *Lateranense* vgl. im Folgenden den Abschnitt IV.1. Zu den Bestimmungen des *Decretum Gratiani* vgl. *Decretum Gratiani II*, C. 20, q. 1, c. 1–4; C. 20, q. 4, c. 1, in: *Corpus Iuris Canonici*, Bd. 1, hg. von Emil FRIEDBERG, Leipzig 1879, ND Graz 1955, S. 843–845, 851. Zum Eingriff Alexanders III. in die Praxis gilbertinischer Klöster vgl. Giles CONSTABLE, Aelred of Rievaulx and the Nun of Watton. An Episode in the Early History of the Gilbertine Order, in: *Medieval Women*, hg. von Derek BAKER (Studies in Church History. Subsidia 1), Oxford 1978, S. 205–226.

33) Vgl. Idung von Prüfening, Le Moine Idung et ses deux ouvrages »*Argumentum super quatuor questionibus*« et »*Dialogus duorum monachorum*«, hg. von Robert B. C. HUYGENS (Studi Medievali. Biblioteca 11). Spoleto 1980, S. 7, 23 f., 30 f.

34) Vgl. Robert B. C. HUYGENS, Zu Idung von Prüfening und seinen Schriften »*Argumentum super quatuor questionibus*« und »*Dialogus duorum monachorum*«, in: DA 27 (1971), S. 544–555.



durchaus als Rechtfertigungsschriften im Dienst von Reformen bezeichnen. Mit seinem ersten Werk, dem *Argumentum super quatuor questionibus*, rechtfertigt er sich für seinen Eintritt in Prüfening gegenüber einem anderen Scholaster, Magister Herbord von Bamberg<sup>35</sup>). Sein zweites Werk, der *Dialogus duorum monachorum*, rechtfertigt seinen Übertritt vom benediktinischen zum zisterziensischen *Ordo* – Idung widmet dieses Werk der ihm verbundenen benediktinischen Äbtissin Kunigunde von Niedermünster in Regensburg<sup>36</sup>). In dieser Widmung werden Idungs enge Beziehungen zu zeitgenössischen Frauenkonventen sichtbar, die weit über die Dedikation einer Kampfschrift hinausgingen. Im *Dialogus* dienen Haltung und Lebenspraxis von *sanctimoniales* mehrfach als abschreckendes oder nachahmenswertes Beispiel. Deutlicher noch wird der regelmäßige Kontakt mit weiblichem Klosterleben im *Argumentum super quatuor questionibus*. Idung erörtert in der dritten Frage des *Argumentum* die Notwendigkeit, benediktinische Frauen- und Männerklöster hinsichtlich der Klausur unterschiedlich zu behandeln<sup>37</sup>). Idung antwortet mit seinem *Argumentum* auf Fragen seines Kollegen, des Magisters Herbord – oder zumindest gibt er diese Fragen als Entstehungsgrund seiner Schrift an. Die Gesamtheit der Fragen und auch die Zitate zeitgenössischer Autoren, die sich im *Argumentum* finden, zeigen an, dass Idung mitten in lebhaften Auseinandersetzungen des 12. Jahrhunderts Stellung bezieht.

### III.1. Die Ungleichheit von Mönchen und Nonnen

Die dritte Frage des *Argumentum* wird durch einen zusätzlich vorgeschalteten Prolog in der Gesamtanlage der Schrift noch einmal betont. Idung äußert sich in Demutsfloskeln und Bescheidenheitstopoi über Beredsamkeit und Sprachlosigkeit, über freiwilliges Schweigen und sündhaftes Reden<sup>38</sup>). Der Bezug zu Kapitel 6 der Benediktsregel ist eindeutig: Im Sprechen schlechthin ist die Tendenz zur Sünde angelegt, so dass es für einen Mönch oder eine Nonne sogar besser sein kann, selbst auf gute Rede zu verzichten, um die Sünde zu vermeiden<sup>39</sup>). Zu fragen ist, wie sich dieser Einschub über die Sünde des Redens im Hinblick auf die Klausur für Mönche und Nonnen einordnen lässt. Idungs Vorstellung ist gut erkennbar: Schweigen hat die Grundhaltung derjenigen zu sein, die nach der Benediktsregel leben. Schweigen ist mehr als nur der Verzicht auf Worte, Schweigen ist eine Form der Abschließung, eine Trennung von der Außenwelt. Idung

35) Vgl. Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 57, 85–88.

36) Vgl. Idung von Prüfening, *Dialogus* (wie Anm. 33), S. 91.

37) Vgl. Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 57–88.

38) Vgl. Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 68 f.

39) Vgl. *Benedicti regula*, hg. von Rudolf HANSLIK (CSEL 75), Wien <sup>2</sup>1977, c. 6.

formuliert in diesem Prolog eine Forderung noch ohne Unterschied zwischen den Geschlechtern – das allerdings wird sich in der Abhandlung der dritten Frage ändern.

### III.2. Das schwächere Geschlecht

Idung benutzt eine Fülle von Zitaten, um darzulegen, dass auch eine *sanctimonialis*, mag sie noch so zurückgezogen leben, Anteil an der Schwäche hat, die das weibliche Geschlecht im Allgemeinen auszeichnet. Daraus konstruiert er in immer neuen Wendungen einen zentralen Gegensatz, den er in allen Abwägungen zur Klausur bedenken wird: Das »schwache Geschlecht« einer Frau steht im Gegensatz zum Ideal der Jungfräulichkeit. Die Konsequenz aus diesem für ihn offenbar problematischen Gegensatz wird schon in den ersten Abschnitten seines Textes formuliert: Einzig strengere Klausur kann den Schutz dieser »Engel« gewährleisten<sup>40</sup>. Auch jenes berühmte Hieronymuszitat, dass eine Jungfrau ihr Geschlecht bereits überwunden habe<sup>41</sup>, verändert die Perspektive in Idungs Entwurf nicht: Der Status der Jungfräulichkeit entbindet nicht von der Tatsache, dass geistlich lebende Frauen grundsätzlich abgeschirmt werden müssen – nicht der Status, sondern das Geschlecht entscheidet. Er formuliert aus diesen Überlegungen übrigens auch die Forderung, dass es daher keine Äbtissinnen geben darf<sup>42</sup>. Idung konstruiert hier klösterliche Geschichte, indem er darauf hinweist, dass es auch historisch niemals Äbtissinnen gegeben habe<sup>43</sup>. Die in Regensburg durch Idung erlebte Realität – alle dortigen

40) Vgl. Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 70: [...] *quod sexus femineus, cum sit fragilis, maiorem custodiam et artiorum clausuram requirit*. Vgl. ebd., S. 71: *His duobus in una persona convenientibus, quis potest vel excogitare condignam custodiam, per quam fragilis sexus quod cepit esse perseveret, scilicet angelus?* Zum Begriff »Engel« im Kontext von Reinheit und Tugend vgl. Paulette L'HERMITE-LECLERQ, Die feudale Ordnung (11. und 12. Jahrhundert), in: Geschichte der Frauen. Bd. 2: Mittelalter, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER, Frankfurt/Paris 1993, S. 213–263, 224.

41) Vgl. Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 71: *Unde Ieronimus ad Principiam Romanam virginem: Sexus, inquit, devoratur a virgine, Christum portat in corpore et iam possidet quod futura est. sicut Nec mirum si hoc dixit Ieronimum. Vivit enim in carne extra carnem, vivit in terra caelesti vita [...]*.

42) Vgl. Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 75: *Non enim expedit illi sexui proprii regiminis uti libertate, tum propter eius naturalem mutabilitatem, tum propter temptationes extrinsecus advenientes, quibus muliebris infirmitas non sufficit resistere*.

43) Vgl. Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 75: *Nullam vero regulam sacris virginibus scripsit nec scribere necesse fuit, qui virginum monasteria illis temporibus tantum sub abbatum regimine custodiebantur*. Idungs Darlegungen stehen deutlich im Zusammenhang mit der Zurückdrängung weiblicher Leitungsfunktionen in Klöstern im Verlauf des 12. Jahrhunderts, vgl. SCHLOTHEUBER, Freedom (wie Anm. 26), S. 112–114, 118–123. Allerdings wäre noch weiter zu untersuchen, in welchen Kontexten und Regionen das Amt der Äbtissin trotz aller Hierarchisierungsbemühungen erhalten bleibt.

Frauenkonvente<sup>44)</sup> leben unter dem Regiment einer (mitunter mächtigen) Äbtissin – beinträchtigt seine Geschichtskonstruktion offensichtlich nicht, denn sie steht im Dienst der angezielten Hierarchisierung von klösterlich lebenden Männern und Frauen.

### III.3. Körperliche und geistige Jungfräulichkeit

Einen größeren Abschnitt seiner Erwägungen widmet Idung der Unterscheidung von körperlicher und geistiger Jungfräulichkeit und den sich aus dieser Unterscheidung ergebenden Konsequenzen. Idung spricht in diesem Zusammenhang Frauen und Männern Jungfräulichkeit zu, unterscheidet aber dann, dass eine Frau »ihre körperliche Jungfräulichkeit durch Gewalt verlieren kann, während die Natur selbst dies bei einem Mann verhindert«<sup>45)</sup>. Jungfräulichkeit wird als eine für Männer und Frauen gleichermaßen wählbare Lebensform betrachtet, aber die Gefahren für die Bewahrung dieser Lebensform sind für beide Geschlechter unterschiedlich. Vordergründig rekurriert Idung durchaus auf die Idee der Jungfräulichkeit als geistiger Haltung (*in mente*), dennoch geht es ihm letztlich allein um die Beschreibung körperlicher Zustände. Jungfräulichkeit im Geiste ist eine bloße Zugabe zur körperlichen Jungfräulichkeit. Ohne körperliche Jungfräulichkeit bleibt alles Bemühen um ein asketisches Leben nichtig. Idung krönt seine Ausführungen mit einem Zitat aus den Briefen des Hieronymus: Gott kann alles, nur einer Jungfrau ihre körperliche Unversehrtheit nicht zurückgeben<sup>46)</sup>. Die Konsequenz aus dieser Erkenntnis ist für Idung wiederum eindeutig: Bewachung der *sanctimonialis* um jeden Preis. Jungfräulichkeit als monastisch-weibliches Ideal, in Verbindung mit Zuschreibungen von Brautschafft, gehört zu den intensiv bearbeiteten Themen der Reformer im 12. Jahrhundert. Exemplarisch sichtbar wird das im sogenannten »Jungfrauenspiegel«, dem *Speculum virginum*, in dem um 1140 – damit nahezu zeitgleich zur Entstehung von Idungs *Argumentum* – in Dialogform die neuen Normierungen für geistliche Frauen

44) Zu den Regensburger Frauenkonventen vgl. Alexandra RISSE, Niedermünster in Regensburg. Eine Frauenkommunität im Mittelalter und Neuzeit (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg. Beibd. 24), Regensburg 2014; Manuela DASCHNER, Alte Traditionen und Vielfalt der Lebensformen. Die Regensburger Frauenklöster und Damenstifte, in: Domspatzen, Bischofshof und Heiligengräber. Zwei Jahrtausende Christentum in Regensburg, hg. von Klaus UNTERBURGER/Karl HAUSBERGER, Regensburg 2014, S. 103–117.

45) Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 70: *Huc accedit quod virginitatem coporis per vim illatam potest perdere, quod in masculino ipsa natura repellit.*

46) Zum Zitat aus dem Brief des Hieronymus an Eustochium (ep. 22,5) vgl. Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 73: *Audenter loquor: dum omnia posset deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidam liberare de pena, sed non vult coronare corruptam.*

vorgestellt werden<sup>47)</sup>. Es gibt allerdings keine Evidenz für eine Kenntnis des Jungfrauen-  
spiegels durch Idung.

#### III.4. Die »Feinde« der Frauen

Um diese konsequente Bewachung nun noch in einem weiteren Zugang zu rechtfertigen, konstruiert Idung – durchaus in Übereinstimmung mit zeitgenössischen Autoren – eine Phalanx von vier Feinden, mit denen alle Frauen zu rechnen hätten. Zwei dieser Feinde finden sich in den Frauen selbst, nämlich »fleischliche Begierde« (*carnalem concupiscentiam*) und »leichtfertige Neugier« (*feminae levitatis curiositatem*), während die beiden weiteren Feinde von außen kommen: Sie sind zum einen in Männern, in deren »verwegener Lüsternheit« (*libidinem temerarium*), zu finden und zum anderen in der Person des Teufels, dessen »nichtsnutzigster Neid« (*nequissimam invidiam*) für Frauen zum Feind wird<sup>48)</sup>. Idung argumentiert einerseits mit seinem Begriff der Natur, die Frauen derartig geschaffen hat, andererseits nutzt er biblische Erzählungen als Beispiele, so die Geschichte der Dina aus Gen. 34. So bleibt angesichts dieser übermächtigen Feinde wiederum nur eine Lösung übrig: *custodia* – strenge Bewachung. An der Praxis dieser Bewachung durch Mauern, Gitter oder Pforten allerdings ist Idung nicht interessiert, konkrete Vorschläge sind von ihm nicht zu erwarten.

#### III.5. Bilder von Frauen – Bilder von Männern?

Idung benutzt im Rahmen seiner Darlegungen eine Fülle von Bildern zur Beschreibung von Frauen und Jungfrauen. Sie sind »zerbrechliche Gefäße« oder »goldene Gefäße« (*vasa fragiliora, aurea vasa*), sie sind »Gefäße des Tempels« (*vasa templi*), sie sind »Engel«, sie sind – in Anlehnung an Verse des Hohen Liedes – eine Mauer, sie sind der wertvollste Schatz, der mit einem Siegel verschlossen ist (*quasi sub sigillo clausam et custoditam esse debere*), damit niemand jemals einen Blick auf diesen Schatz werfen kann. Selbstverständlich nutzt er ebenfalls die Bilder der »himmlischen Braut« oder gar der

47) Vgl. *Speculum virginum*, hg. von Jutta SEYFARTH (CC Cont. Med. 5), Turnhout 1990. Matthäus BERNARDS, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter* (Forschungen zur Volkskunde 36/38), Köln 1955/1957; Constant J. MEWS, *Virginité, Theology, and Pedagogy in the »Speculum virginum«*, in: Listen, Daughter. *The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, hg. von Constant J. MEWS (*The New Middle Ages*), S. 15–40.

48) Vgl. Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 70: *Habet autem femineus sexus, de cuius custodia nunc agitur, quatuor persecutores gravissimos, duos intra se: carnalem concupiscentiam et femineae levitatis curiositatem, duos extra se: masculini sexus libidinem temerarium et diaboli nequissimam invidiam.*

»himmlischen Ehefrau« Christi<sup>49)</sup>. Die Konsequenz aus all diesen Beschreibungen, die Idung formuliert, ist eindeutig: Die Klausurbestimmungen der Benediktsregel reichen nicht aus, um die in solchen Bildern vorgestellten Nonnen unverseht zu bewahren.

Zu fragen ist selbstverständlich nach der Funktion der Abhandlung Idungs. Denn er beabsichtigt zwar, einen Vergleich zwischen Mönchen und Nonnen im Hinblick auf die Klausur diskutieren zu wollen, aber letztlich beschreibt er nur die Nonnen und die ihnen gebührende Klausur, die Rolle der Mönche bleibt völlig am Rande.

Die in aller Kürze vorgestellten Argumente Idungs zeigen nur einen Ausschnitt seiner Überlegungen. Ein Blick auf das Gesamtwerk hilft bei der Einordnung: Idung bleibt in seinen Ausführungen grundlegend theoriebezogen. Ihn treibt nicht die konkrete Reglementierung eines konkreten Konvents – er ignoriert im Gegenteil erlebte Realität Regensburger Frauenkonvente. Idung hat nur indirekt praxisbezogene Absichten mit seinem Text, letztlich interessiert ihn die Einschärfung einer neuen Norm, die Formulierung einer Ideologie. Sein *Argumentum* ist eine Streitschrift, ein publizistisch-polemischer Entwurf.

Sichtbar wird eine solche Kategorisierung auch durch die Analyse seiner Zitate. Indem Idung zahlreiche Argumentationsstränge und Bilder von Hieronymus übernimmt, vertritt er die Überzeugung, dass Frauen auch im 12. Jahrhundert zutreffend mit Begriffen und Vorstellungen aus der Zeit der Kirchenväter beschrieben werden können, dass also – in gegenwärtigen Kategorien formuliert – »das« Wesen »der« Frau universal und folglich ahistorisch ist. Oder, anders betrachtet, die Norm der Väter gibt das Ideal für Idungs Gegenwart vor. An diesen Väternormen hat sich die Reform des monastisch ausgerichteten Lebens zur orientieren<sup>50)</sup>. Dennoch unterscheidet sich Idungs Konzept von dem des Hieronymus. In den Werken des Hieronymus und in seinen konkreten Haltungen im Umgang mit zeitgenössischen religiösen Frauen finden sich zwei durchaus unterschiedliche Tendenzen, die weibliche Lebensgestaltung zu beeinflussen – Tendenzen, die sich zwar einerseits widersprechen, andererseits aber eine Entwicklung anzeigen. Hieronymus forciert zu seiner Zeit auf der einen Seite eine »Radikalisierung der weiblichen Askeseformen« und damit in römischer Zeit die Öffnung neuer Freiräume für Frauen, andererseits bemüht er sich um »Redisziplinierung und gesellschaftskonforme Beschränkung dieser Freiräume«<sup>51)</sup>. Idung übernimmt im 12. Jahrhundert nur noch den zweiten Aspekt der hieronymianischen Ansichten: Er plädiert massiv für die Beschränkung der Freiräume asketisch lebender Frauen durch Einforderung der strengen Klausur. Dabei ist

49) Alle Bilder/Metaphern finden sich so bei Idung von Prüfening, *Argumentum* (wie Anm. 33), S. 70.

50) Vgl. insgesamt dazu Giles CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996.

51) Barbara FEICHTINGER, *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus* (Studien zur klassischen Philologie 94), Frankfurt/Main 1995, S. 319 f. Vgl. auch John W. OPPEL, *Saint Jerome and the History of Sex*, in: *Viator* 24 (1993), S. 1–22; Gisela MUSCHOL, *Hoc dixit Ieronimus. Monastische Tradition und Normierung im 12. Jahrhundert*, in: *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, hg. von Andreas HOLZEM, Darmstadt 2004, S. 109–125.

zu berücksichtigen, dass sowohl die Kommunikationssituation als auch die Strukturen der Gesellschaften, in die hinein Hieronymus und Idung schreiben, unterschiedlich sind. Die erste Differenz zeigt sich im Hinblick auf die Kommunikationssituation: Hieronymus schreibt Briefe an Frauen, die gleichzeitig zwar immer auch einen öffentlichen Adressaten haben, aber dennoch ein Gespräch voraussetzen. Idung schreibt über Frauen an den Magister Herbord – und vermutlich auch für eine klösterliche Öffentlichkeit, für eine Reformgruppe im Diskurskontext der Hirsauer Doppelklöster, seine Abhandlung entspringt nicht einem Gespräch mit Frauen.

Die zweite Differenz zwischen Idung und Hieronymus betrifft die gesellschaftlichen Strukturen im Umfeld der asketischen Lebensentwürfe. Hieronymus hat die Christianisierung der römischen Senatschicht mit Hilfe der aristokratischen Frauen im Blick und bedient sich dabei der asketischen Lebensform, die durch die Aufspaltung der familialen Macht über Frauen tatsächlich eine Veränderung weiblicher Lebenssituationen bewirkte. Hieronymus hat letztlich Tendenzen zur sozialen Gleichstellung der Frauen im Sinn. Idung möchte die in seinen Augen richtige Lebensform für Jungfrauen in einer prinzipiell christianisierten Gesellschaft durchsetzen, nicht Aufspaltung familialer Strukturen hat er im Sinn, sondern die Ersetzung der männlich-familialen Macht durch männlich-äbtliche Herrschaft. Für Idung geht es nicht um Gleichstellung, sondern um Unterordnung. Ob und wie die Äbtissinnen in Regensburg, zu denen Idung wohl regen Kontakt hatte, auf ein solches polemisch-ideologisches Pamphlet reagiert haben, lässt sich nicht diskutieren, weil es keine Überlieferung einer Kontroverse gibt. Allerdings – die von Idung genutzte Argumentation, die immer wieder mit der Zuschreibung von Schwäche als zentralem Identitätsmerkmal weiblicher Existenz arbeitet, ist im Diskurs durchaus von Frauen selbst auch genutzt, dann aber umgedeutet worden. Insbesondere Hildegard von Bingen mit ihrer Selbstbezeichnung als *paupercula* hat die Ambivalenz solcher Zuschreibungen genutzt<sup>52)</sup>, aber auch Heloisa hat gegenüber Abaelard mit dem Begriff der Schwäche argumentiert, um eigene Vorstellungen regulierten Lebens durchzusetzen.

52) Vgl. Christel MEIER, Prophetische Inauguration und kirchliches Amt. Zur Funktion informeller Autorisierungen in der mittelalterlichen Kirche. Hildegard von Bingen – Rupert von Deutz – Wilhelm von Saint-Thierry, in: Rituale der Amtseinsetzung. Inaugurationen in verschiedenen Epochen, Kulturen, politischen Systemen und Religionen, hg. von Gerd ALTHOFF/Helene BASU (Religion und Politik 11), Würzburg 2015, S. 95–127. Vgl. auch 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 ZÁTONYI (Erudiri Sapientia 12), Münster 2015, S. 323–353.

## IV. KONKURRIERENDE ENTWÜRFE DES 12. JAHRHUNDERTS

Konkurrierende oder ergänzende Vorstellungen zum Konzept Idungs finden sich bei Hildegard von Bingen, im Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloisa, in normierenden Konzilstexten und auch in Urkunden. Kursorisch seien diese im Folgenden vorgestellt.

## IV.1. Normierungsversuche durch Autorität – das Zweite Laterankonzil 1139

Erstmals nimmt 1139 mit dem Zweiten Laterankonzil eine zentrale kirchliche Autorität sich der Mönche und Nonnen und ihrer klausurierten Lebensform an. Neben der Kritik an verschiedenen Verhaltensweisen von Mönchen steht die Nennung von Missständen in Nonnenklöstern. Hintergründe dieser Kritik werden in den Konzilsakten nicht genannt, aber es dürfte ersichtlich sein, dass bestimmte Reformkonzepte den Rahmen der Konzilsentscheidungen bilden<sup>53</sup>). Kapitel 26 der Konzilsbeschlüsse tadelt vor allem die Abkehr vom gemeinschaftlichen Leben und vom gemeinschaftlichen Besitz, aber das Konzil wendet sich auch gegen weltlichen Besuch im Kloster, es schärft passive Klausur für Frauenklöster ein<sup>54</sup>). Kapitel 27 verbietet, dass Nonnen mit Mönchen oder Kanonikern zusammen im gleichen Chorraum die Psalmen singen, sieht also innerhalb der Kirche eine strikte Trennung von männlichen und weiblichen Religiösen vor<sup>55</sup>). Bemerkenswert an diesem Kapitel ist, dass das Verbot an Nonnen ergeht, auch wenn es gleichermaßen Mönche und Nonnen betrifft. Die Entscheidung des Konzils, im Jahre 1179 vom Dritten

53) Vgl. SCHLOTHEUBER, Freedom (wie Anm. 26), S. 112–115.

54) Vgl. *Concilium Lateranense II 1139 c. 26* (wie Anm. 32), S. 203: *Ad haec perniciosam et detestabilem consuetudinem quarundam mulierum, quae licet neque secundum regulam beati Benedicti neque Basilii aut Augustini vivant, sanctimoniales tamen vulgo censi desiderant, aboleri decernimus. Cum enim, iuxta regulam degentes in coenobiis, tam in ecclesia quam in refectorio atque dormitorio communiter esse debeant, propria sibi aedificant receptacula et privata domicilia, in quibus sub hospitalitatis velamine passim hospites et minus religiosos contra sacros canones et bonos mores suscipere nullatenus erubescunt.* Der erste Satz des Kanons wird üblicherweise als Tadel betrachtet, der gegen Kanonikerinnen in Stiften gerichtet ist, vgl. erstmals dazu die später häufig unkritisch zitierte Arbeit von Karl Heinrich SCHÄFER, *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter*. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem altchristlichen Sanktimonialentum (Kirchenrechtliche Abhandlungen 43/44), Stuttgart 1907, ND Amsterdam 1965, S. 4 mit Anm. 2. Eine solche Festlegung erscheint zwar durchaus möglich, ist aber nicht zwingend und verstellt den Blick darauf, dass es den Konzilsvätern vor allem darum zu tun war, die konkreten Lebensumstände zu tadeln, ganz gleich, in welcher Form von Konventen sie herrschten.

55) Vgl. *Concilium Lateranense II 1139 c. 27* (wie Anm. 32), S. 203: *Simili modo prohibemus, ne sanctimoniales simul cum canonicis vel monachis in ecclesia in uno choro conveniant ad psallendum.* Zu der Vermutung, dass die Trennung der Konvente von Obazine auf diese Entscheidung zurückzuführen sei, vgl. Roger GAZEAU, *La Clôture des moniales au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue Mabillon* 58 (1979), S. 289–308, hier S. 293 f.



Laterankonzil wiederholt<sup>56)</sup>, folgt damit einem Trend, der durchaus auch in den Satzungen einzelner Orden zu beobachten ist: Klausur wird immer deutlicher ein Thema nur für die frommen Frauen<sup>57)</sup>.

## IV.2. Hildegard von Bingen und ihr Regelkommentar

Hildegard von Bingen schreibt für einen nicht genau zu bestimmenden Männerkonvent eine Regelerklärung, eine *Explanatio Regula S. Benedicti*<sup>58)</sup>. RB 66, 6–7, das Klausurkapitel der *Regula Benedicti*<sup>59)</sup>, gehört nicht zu den kommentierten Einzelkapiteln in der *Explanatio*. Dennoch finden sich einige wenige Hinweise auf Klausurbestimmungen für Mönche. Sie orientieren sich in erster Linie an der Abgrenzung gegenüber Frauen<sup>60)</sup>. Das Bewusstsein für eine zumindest passive Klausur in Konventen findet sich auch in etlichen

56) Vgl. *Concilium Lateranense III* 1179 c. 11, in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, hg. von Guiseppe ALBERIGO/Josepho A. DOSSETTI/Perikle-P. JOANNOU/Claudio LEONARDI/Paulo PRODI, Bologna <sup>3</sup>1973, S. 205–225, hier S. 217 f.

57) Zu den Synoden, die in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Frankreich stattfinden und sich, besonders im Gefolge des Zweiten Laterankonzils, mit Frauenklöstern und Klausur beschäftigen, vgl. GAZEAU, *Clôture* (wie Anm. 55), S. 298. In den Kontext dieser Normierungsbestrebungen gehören auch die oben genannten Bestimmungen im *Decretum Gratiani*. Vgl. dazu Stephan KUTTNER, *Gratian and the Schools of Law, 1140–1234* (*Variorum Collected Studies* 1071), London/New York <sup>2</sup>2018 sowie Anne J. DUGGAN, *Conciliar Law 1123–1215. The Legislation of the Four Lateran Councils*, in: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, hg. von Wilfried HARTMANN/Kenneth PENNINGTON, Washington 2008, S. 318–366.

58) Hildegard von Bingen, *De Regula sancti Benedicti*, hg. von Hugh FEISS, in: *Hildegardis Bingensis Opera Minora*, hg. von Peter DRONKE/Christopher P. EVANS/Hugh FEISS/Beverly Mayne KIENZLE/Carolyn A. MUESSIG/Barbara NEWMAN (*CC Cont. Med.* 226), S. 25–97. Vgl. Angela CARLEVARIS, *Hildegard von Bingen. Urbild einer Benediktinerin?*, in: *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, hg. von Edeltraud FORSTER, Freiburg 1997, S. 87–108; Giles CONSTABLE, *Hildegard's Explanation of the Rule of St Benedict*, in: *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900jährigen Jubiläum, 13.–19. September 1998, Bingen am Rhein*, hg. von Alfred HAVERKAMP, Mainz 2000, S. 163–187; Tilo ALTENBURG, *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen* (*Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 54), Stuttgart 2007, S. 158–163; Maura ZÁTONY, *Über die Regel des Heiligen Benedikt – De Regula Sancti Benedicti*, in: *Hildegard von Bingen. Katechesen – Kommentare – Lebensbilder. Opera Minora*, hg. von der Abtei St. Hildegard (Hildegard von Bingen. Werke 9), Beuron 2015, S. 130–156.

59) Vgl. Anm. 39.

60) So wird in den Bestimmungen zur Gastfreundschaft die nach RB 53,13 für die Gäste vorgesehene Fußwaschung eingeschränkt, denn sie darf weiblichen Gästen nicht gewährt werden, vgl. Hildegard von Bingen, *Regula* (wie Anm. 58), S. 82: *Nam beatus Pater Benedictus, cum hospites quos susceperat, comessuri essent, aquam in manibus eorum porrexit; et cum a mensa surrexissent, pedes eorum lavit; et hoc propter exemplum Filii Dei, quod in coena discipulis suis exhibuerat, fecit; exceptis mulieribus, quarum pedes non tetigit, sed contemplatum mundi et in habitu suo in sancta conversatione sua eis ostendebat.*

Briefen, in denen sie Rat und Ermahnung zu Fragen eines Klosteralltags erteilt. Gleichzeitig deutet aber gerade der Briefwechsel auch darauf hin, dass von strikter Geltung aktiver Klausur bei ihren zeitgenössischen Mönchen und Nonnen keineswegs die Rede sein kann<sup>61</sup>). Sichtbar wird in Hildegards Ausführungen stattdessen die hohe Bedeutung, die sie dem Grundprinzip der *stabilitas* zuweist, hinter dem das Prinzip einer aktiven Klausur eher zurücktritt. *Stabilitas* kann mit passiver Klausur eine enge Verbindung eingehen, die eine ausreichende Grundlage klösterlicher Existenz bietet. Aktive Klausur, wie sie von Hildegards reformerischen Zeitgenossen eingefordert wird, entspricht nicht ihren Vorstellungen<sup>62</sup>).

### IV.3. Heloisa und Abaelard in ihrem Briefwechsel zu weiblichen geistlichen Lebensformen

Ohne Heloisa und Abaelard in ihrer Beziehung<sup>63</sup>) und ihrem theologischen Wirken im Einzelnen vorstellen zu wollen, soll auf eine besondere Diskussion zu weiblichen geistlichen Lebensformen in ihrem Briefwechsel und in den Konstitutionen (*Institutiones nostrae*) des Paraklet eingegangen werden<sup>64</sup>). Diese Diskussion zeigt durchaus unterschiedliche Vorstellungen der beiden Protagonisten zur Frage der Klausur für Frauenkonvente. Heloisa entwirft sowohl in den *Institutiones nostrae* als auch besonders in Brief 6 ein eher pragmatisches Bild einer notwendigen, aber lediglich passiven Klausur für geistliche Frauen. Im Alltag sind sowohl Gespräche mit Gästen als auch auswärtige Geschäfte mit Erlaubnis der Äbtissin möglich und sogar nötig<sup>65</sup>). Grundlegend für diese

61) Vgl. MUSCHIOL, Klausurkonzepte (wie Anm. 29), S. 306–315.

62) Vgl. Franz J. FELTEN, Hildegard von Bingen zwischen Reformaufbruch und Bewahrung des Althergebrachten. Mit einem Exkurs über das Leben der Reformbenediktinerinnen auf dem Disibodenberg, in: *Spiritualität im Mittelalter. L'Europe spirituelle au Moyen Age. 900 Jahre Hildegard von Bingen. 900 ans l'abbaye de Cîteaux*, hg. von Jean FERRARI/Stephan GRÄTZEL (Philosophie im Kontext. Interdisziplinäre Studien 4), St. Augustin 1998, S. 123–148, S. 184–187, S. 140 f.; vgl. SCHLOTHEUBER, Hildegard von Bingen (wie Anm. 52), S. 331–338.

63) Vgl. Constant J. MEWS, *Abelard and Heloise (Great Medieval Thinkers)*, New York 2005.

64) Zu den *Institutiones nostrae* vgl. *The Paraclete Statutes »Institutiones nostrae«*. Introduction, Edition, Commentary, hg. von Chrysogonus WADDELL (Cistercian Liturgy Series 20), Gethsemani Abbey/Kalamazoo 1987. Der Briefwechsel ist nicht einheitlich ediert, vgl. dazu Joseph Th. MUCKLE, *The Personal Letters between Abelard and Héloïse*, in: *Medieval Studies* 15 (1953), S. 47–94 [Briefe 2–5]; DERS., *The Letter of Héloïse on the Religious Life and Abelard's First Reply*, in: *Medieval Studies* 17 (1955), S. 240–281 [Briefe 6–7]; Terence P. McLAUGHLIN, *Abelard's Rule for Religious Women*, in: *Medieval Studies* 18 (1956), S. 241–292 [Brief 8]. Ergänzend dazu Petrus Abaelardus, *Epistulae* 9–14. *Peter Abelard. Letters IX–XIV. An Edition with an Introduction*, hg. von Edmé R. SMITS, Groningen 1983.

65) Vgl. McLAUGHLIN, *Abelard's Rule* (wie Anm. 64), S. 254–263 zu Gästen im Kloster, dagegen Heloisa mit einem grundlegend pragmatischen Zuschnitt ihrer Bestimmungen, vgl. MUSCHIOL, *Klausurkonzepte* (wie Anm. 29), S. 206–214.

Möglichkeit ist Heloisa Unterscheidung in äußerliche und innere Werke, in »Indifferenzen« und »Gesinnung«. Indem Heloisa auf diese Weise Intention zum Maßstab klösterlicher Existenz macht<sup>66)</sup>, schafft sie die Grundlage dafür, dass Klausur nicht zum dominierenden Faktor im Alltag des Paraklet wird, nicht Identität stiftet, sondern der Alltagstauglichkeit unterworfen ist. In diesem Verständnis ist Klausur nicht Zweck weiblicher monastischer Existenz, sondern vor allem passive Klausur dient der Lebensform der geistlichen Frauen zur Verwirklichung des Evangeliums im Alltag<sup>67)</sup>. Abaelards Konzept der Klausur eines Frauenkonvents, formuliert in den Briefen 7 und 8, weicht deutlich von den Ideen Heloisa ab; darüber hinaus bleibt es eine monastische Utopie, möglicherweise von Anfang an mehr ein idealer Entwurf als eine konkrete Lebensregel. Abaelard kann sich ein Frauenkloster, konkret den Paraklet, nur als Kloster mit vollständig passiver und aktiver Klausur vorstellen. Klausur hat für Abaelard eine eigene moralische Wertigkeit, vertritt einen moralischen Anspruch<sup>68)</sup> und aus diesem moralischen Anspruch heraus formuliert er eine Universalität monastischer Existenz, besonders für Frauen<sup>69)</sup>. Alltagstauglich ist sein Konzept nicht, es lebt von dichotomischen Vorstellungen zur Hierarchie der Geschlechter. Jene von Heloisa vorgenommene Differenzierung in Gesinnung und Indifferenzen im Blick auf klösterlichen Alltag ist für ihn außerhalb seines Vorstellungshorizonts, der im Gegenteil noch innerhalb des Konvents weitere Bereiche des Alltags einer symbolischen Klausurierung unterwerfen möchte – Schweigen und Nicht-Schauen beschreiben geradezu körperlich gewordene Klausur<sup>70)</sup>.

66) In gewisser Weise scheint Heloisa damit der späteren Intentionsethik Abaelards vorzugreifen, vgl. dazu MUSCHIOL, Klausurkonzepte (wie Anm. 29), S. 211 f., 215 f. Vgl. dazu auch Catherine BROWN, *Mulierbriter. Doing Gender in the Letters of Heloise*, in: *Gender and Text in the Later Middle Ages*, hg. von Jane CHANCE, Gainesville 1996, S. 25–51.

67) Vgl. dazu auch Wanda CIZEWSKI, *In saeculo quondam cara, nunc in Christo carissima. Heloise and Spiritual Formation at the Convent of the Paraclete*, in: *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference 9* (1984), S. 69–75.

68) Vgl. Mary M. McLAUGHLIN, *Peter Abelard and the Dignity of Women. Twelfth Century »Feminism« in Theory and Practice*, in: *Pierre Abélard et Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972*, hg. von René LOUIS/Jean JOLIVET/Jean CHÂTILLON (*Actes et mémoires des colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546*), Paris 1975, S. 287–334, S. 328.

69) Vgl. David LUSCOMBE, *Monasticism in the Lives and Writings of Heloise and Abelard*, in: *Monastic Studies. Bd. 2: The Continuity of Tradition*, hg. von Judith LOADES, Bangor 1991, S. 1–11, S. 4: »Abaelard insists again and again on the universality of monastic instinct«.

70) Vgl. McLAUGHLIN, *Abelard's Rule* (wie Anm. 64), S. 243: [...] *ut videlicet continenter et sine proprietate vivatur, silentio maxime studeatur. Quod quidem juxta Dominicam evangelicae regulae disciplinam lumbos praecingere, omnibus renuntiare, otiosum verbum cavere*. Bemerkenswert an dieser Gelübdetrias ist, dass Abaelard den Gehorsam durch die Schweigsamkeit ersetzt.

## IV.4. Ein Widerschein der Praxis – Kloster Lippoldsberg/Weser

Eine Urkunde aus dem Kloster Lippoldsberg, in ihrem Original zwischen 1095 und 1102 entstanden<sup>71)</sup>, gibt die Niederschrift eines Gelöbnisses wieder, das der gesamte Konvent im Zuge seiner Konstituierung nach Hirsauer Konventionen geleistet hat. In dieser Urkunde geloben die Schwestern die Klausur nach dem Vorbild des Klosters Schaffhausen und die Befolgung der Hirsauer Bräuche innerhalb der Klausur<sup>72)</sup>. Und sie geloben, nur eine Äbtissin zu wählen, die diese Klausur zu beachten verspricht<sup>73)</sup>. Vergleicht man diese Gründungsurkunde mit den vorgestellten Konzepten, dann finden sich in Lippoldsberg eher die Vorstellungen Abaelards und Idungs verwirklicht, gestützt durch die *Canones* des Zweiten Laterankonzils, als die Vorstellungen Heloïsas oder Hildegards. Mehr noch – die Identität der Gemeinschaft scheint sich über die Klausur zu definieren. Denn nicht nur die gegenwärtige, sondern auch die künftige Gemeinschaft bindet sich mit dem Versprechen zur Wahl der Äbtissin an die (vermutlichen) Hirsauer Gewohnheiten für Frauenkonvente. Die Konstitutionen Hirsaus für die Männergemeinschaften enthalten allerdings derartige Bedingungen nicht<sup>74)</sup>. Die Akzeptanz der strikten Klausur durch den Frauenkonvent in Lippoldsberg hatte Konsequenzen für den schwesterlichen Alltag, die nicht zuletzt auch deren eigentliche Grundnorm, die Benediktsregel, berührten – Feldarbeit als Alltagsauftrag oder Aufnahme von Gästen waren für die Schwestern nicht vorgesehen<sup>75)</sup>.

71) Zum gefälschten Teil der Urkunde vgl. die Ausführungen des Editors Manfred Stimming. UB Mainz (wie Anm. 2), Urkunde Nr. 405, S. 310.

72) UB Mainz (wie Anm. 2), Urkunde Nr. 405, S. 310: *Nos sorores promittendo laudamus inclusionem, sicut hactenus habuerunt Scafbusenses sanctimoniales, et infra hanc inclusionem imitari et observare, in quantum possumus, ordinem et consuetudines Hirsowensium monachorum [...]*.

73) UB Mainz (wie Anm. 2), Urkunde Nr. 405, S. 311: *Nullam unquam abbatissam laudamus, nisi que subscripta fideliter se adimpletarum laudaverit [...] non egredi pro maxima necessitate et hoc non sine testimonio.*

74) Vgl. dazu Willehelmi Abbatis Constitutiones Hirsaugienses, 2 Bde., hg. von Pius ENGELBERT/Candida ELVERT (CCM 15), Siegburg 2010. Vgl. Burkhard TUTSCH, Studien zur Rezeptionsgeschichte der Consuetudines Ulrichs von Cluny (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 6), Münster 1998; Norbert REIMANN, Die Konstitutionen des Abtes Wilhelm von Hirsau. Bemerkungen zur Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte, in: Hirsau St. Peter und Paul 1091 bis 1991, 2 Teilbde., hg. von Klaus SCHREINER (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 10), Stuttgart 1991, Teilbd. 2, S. 101–108.

75) Vgl. dazu Maria Magdalena RÜCKERT, Die Auswirkungen der Klausur auf die Wirtschaftsweise der Cistercienserinnen im Mittelalter, in: *Analecta Cisterciensia* 61 (2011), S. 145–167, hier S. 166 f. zu den Ambiguitäten klausuraler Bestimmungen für Frauengemeinschaften. Zu Lippoldsberg und seiner Einbindung in die Reformgruppierungen vgl. SCHLOTHEUBER, Freedom (wie Anm. 26), S. 118–122.

## V. IDENTITÄT UND AMBIGUITÄT VON KLAUSUR

Die Streitschriften und theoretischen Auseinandersetzungen um die Klausur im 12. Jahrhundert führen tatsächlich zu konkreten Ergebnissen im Blick auf Geltungsbereiche von Klausur. Erstens: Spätestens im 13. Jahrhundert sind vor allem monastische weibliche Konvente ohne strenge Klausur kaum mehr vorstellbar und kaum mehr geduldet – zumindest, wenn man der Norm glaubt. Beispielhaft dafür ist sicher auch die Gemeinschaft Klaras von Assisi<sup>76</sup>). Klausur als Zustand, in der Regel als strikte Klausur verstanden, und Klausurierung als Geschehen, in der Regel verbunden mit der Errichtung von Mauern und Gittern, beides gehört im 13. Jahrhundert offensichtlich zu den identitätsstiftenden Merkmalen eines Frauenklosters. Insbesondere reformbewusste Klerikergruppen markieren seit dem 12. Jahrhundert Normativität eines regelkonformen weiblichen Religiosentums durch Einhaltung der Klausur. Allerdings ist Identität durch Klausur keine rein äußerliche Zuschreibung, sondern auch konventsinterne Texte übernehmen Klausur als Merkmal weiblicher klösterlicher Identität<sup>77</sup>). Dass die traditionellen Kanonikerinnenstifte weiterhin bestehen bleiben und zusätzlich zu diesen beiden konventualen Lebensformen nun auch Beginen und andere Religiösen spirituelle Lebensentwürfe insbesondere im städtischen Raum praktizieren, muss sicher in einen engen Bezug zur Klausurierung der Frauenklöster gestellt werden<sup>78</sup>); nicht alle geistlich lebenden Frauen unterwerfen sich der Klausurierung. Die Ambiguität der Klausur als Schutzraum einerseits und Bedrohungsraum andererseits bleibt im Bewusstsein – in diesem Sinne wird auch der weibliche Verweis auf die eigene Schwäche als Ausweitung klausurierter Räume erprobt – Heloisa gibt ein Beispiel für diesen Versuch.

Zweitens: Klausur als Kennzeichen klösterlicher Existenz verschiebt sich von einem für beide Geschlechter gültigen Aspekt zu einem nahezu ausschließlich im Kontext von Frauenkonventen aufscheinenden Thema<sup>79</sup>). Männerklöster halten für sich selbst in der Regel die passive Klausur als Norm aufrecht, ohne dies allerdings zu einem Gegenstand autoritativer Erörterungen zu machen. Diese Verschiebung in der Aufmerksamkeit hat

76) Vgl. dazu Martina KREIDLER-KOS, *Klara von Assisi. Schattenfrau und Lichtgestalt* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 17), Tübingen 2000, S. 268–284; eine durchaus eigenwillige Interpretation der Klausur in San Damiano bei Marco BARTOLI, *Klara von Assisi. Die Geschichte ihres Lebens*, Werl 1993, S. 126–133. Mit Rekurs auf die Veränderungen durch die Armutsbewegung des 13. Jahrhunderts für Frauenkonvente, aber ohne spezifisch auf den Konflikt von Armut und Klausur einzugehen vgl. auch SCHLOTHEUBER, *Grenzen* (wie Anm. 25), S. 99–103.

77) Vgl. Christina LUTTER, *Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen. Handlungsspielräume und Identifikationsmodelle der Admonter Nonnen im 12. Jahrhundert*, in: *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*, hg. von Elisabeth VAVRA, Berlin 2005, S. 305–323.

78) Exemplarisch am Beispiel der Stadt Köln dazu Letha BÖHRINGER, *Geistliche Gemeinschaften für Frauen im mittelalterlichen Köln* (Libelli Rhenani. Series minor 5), Köln 2009.

79) Vgl. LECLERCQ, *Clôture* (wie Anm. 3), S. 376 f.; GAZEAU, *Clôture* (wie Anm. 55), S. 308.

ihre Wurzeln in den sich im Mittelalter verfestigenden Frauen- und Männerbildern im Christentum<sup>80)</sup>.

Drittens: Im Verlaufe der weiteren Jahrhunderte wird Klausur zum Topos und zur Chiffre – nur ein klausurierter Frauenkonvent scheint, jedenfalls in männlicher Reformrhetorik, ein rechtmäßig lebender Frauenkonvent zu sein. Spätestens mit *Pericoloso*, der Dekretale Bonifatius' VIII. aus dem Jahr 1298, wird diese Vorstellung zur allgemeinen Überzeugung kirchlicher Autoritäten<sup>81)</sup>. Auch die Bettelorden übernehmen für ihre Frauengemeinschaften diese Vorstellung einer strikten Klausur, obwohl die männlichen Zweige nicht streng klausuriert leben, sondern in ständigem Austausch mit dem Bürgertum ihrer Städte stehen<sup>82)</sup>. Gerade die observanten Zweige der Orden im späten Mittelalter stellen wiederum die Klausur in den Mittelpunkt ihrer Reformanstrengungen für Frauenklöster<sup>83)</sup>. Klausurierung als Maßstab eines regelgerechten Lebens bleibt als identitätsstiftende Norm und gleichzeitig als Topos bis in die Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts hinein erhalten.

80) Vgl. Elisabeth GÖSSMANN, Das Konstrukt der Geschlechterdifferenz in der christlichen theologischen Tradition, in: *Concilium* 27 (1991), S. 483–488; Elisabeth GÖSSMANN, Grundzüge des patristisch-scholastischen Frauenbildes und die Abweichungen in der Frauendition, in: Weil Gott nicht nur zu Mose sprach... Frauen nehmen Stellung, hg. von Michael LANGER, Innsbruck 1996, S. 63–82; Megan Macrina WALKER, Can a Woman be a Monk? On Gender and Monastic Identity, in: *Cistercian Studies Quarterly* 42/4 (2007), S. 403–431, mit besonderem Bezug auf diese Diskussion in der Kirchenväterliteratur.

81) Vgl. *Liber sextus* 3.16 *De Statu regularium*, in: *Corpus Iuris Canonici*, Bd. 2, hg. von Emil FRIEDBERG, Leipzig 1879, ND Graz 1955, S. 1053 f. Vgl. zu *Pericoloso* vor allem Elizabeth MAKOWSKI, Canon Law and Cloistered Women. *Pericoloso* and Its Commentators 1298–1545 (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 5), Washington D.C. 1997, S. 5, 19–22, 43–45, 133 f.

82) Zu den baugeschichtlichen Besonderheiten dieser Ambiguitäten vgl. Matthias UNTERMANN, Öffentlichkeit und Klausur. Beobachtungen zur franziskanischen Klosterbaukunst in der Provinz Saxonica, in: Brandenburgische Franziskanerklöster und norddeutsche Bettelordensbauten. Architektur – Kunst – Denkmalpflege, hg. von Dirk SCHUMANN, Berlin 2010, S. 33–46.

83) Vgl. Annette KERN-STÄHLER, Zur Klausur von Nonnen in englischen Frauenklöstern des späten Mittelalters. Die Lincolner Visitation Returns 1429–1449, in: Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 24.–26. Februar 1999, hg. von Falk EISERMANN/Eva SCHLOTHEUBER/Volker HONEMANN (Studies in Medieval and Reformation Thought 99), Leiden/Boston 1999, S. 103–118; vgl. Sigrid HIRBODIAN, Die Dominikanerinnen – ein Überblick, in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter, hg. von Sabine von HEUSINGER/Elias H. FÜLLENBACH/Walter SENNER (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. N. F. 21), Berlin 2016, 21–36; Sigrid HIRBODIAN, Reformschwester und Reformverliererinnen. Strategien und Handlungsmöglichkeiten geistlicher Frauen in den Reformen des 15. Jahrhunderts, in: Reformverlierer 1000–1800. Zum Umgang mit Niederlagen in der europäischen Vormoderne, hg. von Andreas BIHRER/Dietmar SCHIERSNER (ZHF. Beiheft 53), Berlin 2016, S. 449–474.

## SUMMARY: THE GENDER OF ENCLOSURE – IDENTITIES IN THE 12TH CENTURY

The historical view of the monastic norm of life of enclosure not only shows a reality of monastic everyday life in the high and late Middle Ages, but at the same time also a highly controversial field of dispute, both among medieval contemporaries and in the history of research in the 19th and 20th centuries. It is particularly important to emphasize that, historically and historiographically, enclosure is a gender-differentiated subject area. Enclosure concerned spaces and spatial concepts, but of course also questions of obedience, spirituality and physicality.

In the 12th century there were both theological and juridical attempts to change norms about enclosure. These attempts were related to the arguments about the »right« monastic way of life as a whole, which were conducted in the 12th century. At the centre of the essay are the attempts of the author Idung von Prüfening in his *Argumentum super quatuor questionibus* to justify enclosure differently for men and women. In this context Idung tries not only to standardize enclosure, especially for women, but also to create different spiritual identities for monks and nuns. Competing drafts for this contribution on the discourse were provided by Hildegard von Bingen with her commentary on the rules and in her letters, and Heloise in her correspondence with Abaelard. Some of the negotiated standardizations are examined by way of an example of a charter from the Lippoldsberg Monastery on the Weser.

In the course of the later Middle Ages, enclosure became a topos and a key: from the 13th century only an enclosed convent of women seems to have been a legally acceptable manner of living. But the formulated norms still have to be checked against the reality of female monastic communities. For alongside cloistered convents there were, as there had been since the 8th century, monasteries for female canons. Likewise, new forms of female spiritual life can be found in the communities of the Beguines. Finally, sources from women's convents show that enclosed communities could still be defined very differently. In the 14th and 15th centuries, the observant branches of mendicant orders in particular put enclosure at the centre of their reform efforts. Enclosure for women's communities remains the identity-forming norm for a life in accordance with the rules – but at the same time also the topos for the history of its research in the 20th century.