

Netzwerke „frommer Seelen“

Frühneuzeitlicher Katholizismus im Blick europäischer Genderforschung

Anne Conrad

Sein Buch sei „für andächtige, fromme, doch verstendige Seelen“ bestimmt, schreibt der Jesuit Friedrich Spee (1591–1635) gleich im ersten Satz seines „Gülden Tugend-Buches“, einer Sammlung von Texten als Anleitung zur Meditation und zum Gebet.¹ Damit wird ein Kreis von Lesern und Leserinnen angesprochen, in dem sich die spezifische Entwicklung des frühneuzeitlichen Katholizismus in besonderer Weise spiegelt und den man als Trägerschicht eines neuen katholischen Selbstverständnisses im Zeitalter der Konfessionalisierung identifizieren kann. Um diesen Kreis von (männlichen und weiblichen) „andächtigen, frommen, doch verstendigen Seelen“ soll es im Folgenden in einer dreifachen Perspektive gehen. *Erstens* soll nach ihrem Selbstverständnis im Kontext des frühneuzeitlichen *Semireligiosentums* gefragt werden. Daran schließt sich *zweitens* die Beobachtung an, dass wir es hier mit einem Phänomen zu tun haben, das sich nicht auf regionale und nationale Grenzen festlegen lässt, dass wir vielmehr von einem differenzierten und gut funktionierenden *europäischen Netzwerk* „frommer Seelen“ sprechen können, innerhalb dessen die hohe Mobilität und die intensive Kommunikation der Beteiligten augenfällig sind. Zu fragen ist: Was sind die historischen und theologischen Gründe dafür? Für eine Annäherung an dieses Phänomen hat sich *drittens* schließlich die *Genderperspektive* als äußerst ertragreich erwiesen, die Frage

¹ Theo G.M. van Oorschot (Hrsg.), Friedrich Spee. Güldenes Tugend-Buch, München 1968 (Friedrich Spee, Sämtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe, Bd. 2), S. 11. Die hier gesammelten Texte gehen auf die Jahre 1627/28 zurück; Grundlage der Edition sind die ältesten Handschriften aus den Jahren 1640 und 1641/43; Druckausgaben sind erst seit 1646 nachweisbar. – Zur aktuellen Spee-Forschung vgl. Heinz Finger (Hrsg.), Friedrich Spee. Priester, Mahner und Poet (1591–1635), Köln 2008 (Libelli Rhenani 26).

also, welche Rolle im Kontext der konfessionellen Entwicklung der Kategorie „Geschlecht“ zukommt und welche Konsequenzen sich daraus ergeben.

1 Die „andächtigen, frommen und verstendigen Seelen“

Gemeint waren mit dieser Bezeichnung religiös interessierte Laien, also keine Kleriker. Dies ist zunächst einmal festzuhalten und führt zum schillernden und noch wenig erforschten Feld einer *katholischen Laienspiritualität* – Laien also, die ein ausgeprägtes religiöses Interesse hatten, sich intensiv mit den religiösen Gegebenheiten ihrer Zeit auseinandersetzten und dabei nach neuen kirchlich-spirituellen Wegen suchten. Da in der Frühen Neuzeit Religiosität immer auch *konfessionelle* Religiosität bedeutet, waren die „frommen Seelen“ also katholische Laien, die sich zu ihrer katholischen Konfession bekannten, die an einer Stärkung ihrer katholischen Kirche gegen die protestantische Konkurrenz interessiert waren und die sich für den Katholizismus aktiv einsetzen wollten. Das Konservativ-Kämpferische, das hier herausklingt, ist allerdings nur die eine Seite. Gleichzeitig zeichnet sich die Spiritualität dieser „frommen“ katholischen Laien durch einige innovative Aspekte aus: Ihr Leitbild war eine Frömmigkeit, die sich eng am Evangelium orientierte, nach der jeweils persönlichen, individuellen religiösen Erfahrung fragte, weltoffen an die Bedürfnisse ihrer Zeit angepasst sein sollte, um die Notwendigkeit eines gewissen Bildungsniveaus wusste und auf eine selbständige religiöse Entscheidung in Glaubensdingen zielte. Als geradezu paradigmatisch dafür kann die Spiritualität der Jesuiten gelten.

Die Jesuiten waren 1535 unter dem Namen „Gesellschaft Jesu“ („Societas Jesu“, SJ) von Ignatius von Loyola gegründet worden und hatten sich außergewöhnlich schnell zur vielleicht einflussreichsten Gruppierung in der katholischen Kirche entwickelt.² 1540 wurden sie vom Papst als Orden anerkannt, und zwar mit einer geistlichen Lebensform, die es bis dahin so nicht gab: Die Jesuiten verstanden sich als religiöse (Ordens-) Gemeinschaft, deren Mitglieder aber nicht in einem Kloster lebten und auch nicht durch die typischen monastischen Gemeinsamkeiten (gemeinsames Chorgebet, Ordenskleidung, dauerhafte Zugehörigkeit zu einem Ordenshaus) miteinander verbunden waren. Stattdessen zeichneten sie sich durch eine hohe Mobilität und Flexibilität aus.

Theologisch ging es ihnen um die „wahre Lehre Christi“,³ die sie „überall“⁴ verbreiten wollten. Dieses Ziel verfolgten sie mit Enthusiasmus, Disziplin, viel Energie und vor allem mit allen Methoden und Medien, die ihnen aktuell zur Verfügung standen.⁵ Zur

² Zu Ignatius von Loyola und der Geschichte des Ordens vgl. Helmut Feld, Ignatius von Loyola. Gründer des Jesuitenordens, Köln/Weimar/Wien 2006.

³ Ebenso wie bei den protestantischen Reformatoren findet sich bei ihnen eine eindeutige Orientierung am Evangelium, allerdings in einer antireformatorisch-katholischen Variante.

⁴ Nicht nur in Europa „vor Ort“, sondern etwa auch in Missionen in Asien und Amerika.

⁵ Sie nutzten nicht nur ausgiebig und effektiv den Buchdruck, um religiöse Inhalte durch Literatur zu vermitteln, sondern auch durch Spiele, Wettbewerbe, Theater, Musik und Lieder sollte

Strategie der Jesuiten gehörte auch, dass sie religiöse Laienvereinigungen für alle Stände und Gruppierungen der Bevölkerung gründeten. Diese Laiengruppen, die sich in der Regel unter der Leitung eines Jesuiten regelmäßig zu gemeinsamer Lektüre, zu Gottesdiensten oder anderen geistlichen Aktivitäten trafen, werden meist als „Bruderschaften“ bezeichnet,⁶ wobei diese Bezeichnung nicht erkennen lässt, dass sich auch Frauen von der jesuitischen Spiritualität angezogen fühlten, in solche Gruppen integriert waren oder eigene jesuitische Gemeinschaften bildeten.

So bietet sich spätestens seit Mitte des 16., mit einem Höhepunkt vielleicht im 17. Jahrhundert, das Bild einer breiten, an der jesuitischen Spiritualität orientierten Frömmigkeitsbewegung, für die unterschiedliche Begriffe in Umlauf sind. In Frankreich war die Bezeichnung „les Dévots“, die „Gottgeweihten“, üblich.⁷ Als Bezeichnung für die radikalen französischen Katholiken stand „les Dévots“ einerseits für eine parteipolitische Orientierung, andererseits für einen bestimmten Lebensstil, der für die katholische Oberschicht im Frankreich des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts typisch war und schließlich nicht zuletzt für die Spiritualität katholischer Laien, die die zeitgemäße Interpretation der katholischen Glaubenslehre mit innerkatholischen Reformen und einer individuellen Frömmigkeit zu verbinden suchten. Franz von Sales' „Introduction à la vie dévote“ (1609), ein Bestseller in den an Reform und spiritueller Erneuerung interessierten Kreisen, brachte diese katholische Variante des Zeitgeistes in charakteristischer Weise zum Ausdruck.

Die lateinische Version „*Devotae*“ wie auch der eingedeutschte Begriff „Devoten“ spiegeln diesen zeitgenössischen Sprachgebrauch wider und wurden vor allem auf Frauen angewandt: Seit dem frühen 17. Jahrhundert finden wir im jesuitischen Umfeld viele „*Devotae*“, am Niederrhein auch als „Devotessen“ bezeichnet, die sich parallel zu den Jesuiten und/oder in Kooperation mit ihnen in der Frauenseelsorge und im katholischen Schulwesen betätigten und die deshalb auch als „Jesuitessen“ oder „Jesuitinnen“ bezeichnet wurden.

Ein anderer Begriff, mit dem sich diese spezielle Ausformung der Laienfrömmigkeit erfassen und der sich auch geschlechtergeschichtlich besser nuancieren lässt, ist „Semireligiosentum“. Der Begriff setzt sich zusammen aus „*semi*“, also „halb“, und „*status religiosus*“ oder „*Religiosae*“, der lateinischen Bezeichnung für Ordensangehörige im

die Attraktivität der katholischen Kirche und die Frömmigkeit der Katholiken befördert werden. Beispiele dafür sind das Schul- und Katechismustheater, Rätsel und Wortspiele mit theologischen Inhalten oder das Dichten neuer geistlicher Texte auf bekannte weltliche Melodien. In den Schriften und im Umfeld Friedrich Spees finden sich dafür zahlreiche Beispiele.

⁶ Vgl. etwa Bernhard Schneider, Wandel und Beharrung. Bruderschaften und Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: Hansgeorg Molitor u. Heribert Smolinsky (Hrsg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994, S. 65–87; Johan Patrick Donnelly u. Michael W. Mahrer (Hrsg.), Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain, Kirksville 1999.

⁷ Louis Châtellier, L'Europe des dévots, Paris 1987; Elisabeth Rapley, The Dévotes. Women and Church in Seventeenth-Century France, Montreal 1990.

kirchenrechtlichen Sinn. Es ist ein Forschungsbegriff, der zunächst auf das Spätmittelalter angewandt wurde, vor allem auf Frauen bezogen ist und die Problematik dieser besonderen Lebensform im Blick hat: keine eindeutige Zugehörigkeit zum Ordensstand, aber doch mehr als ein „weltliches“ Leben.⁸ Die Semireligiosen sagten von sich selbst, sie wollten „in der Welt nit weltlich leben“ – so ein Zitat aus dem Kölner Raum.⁹ Zeitgenössische Umschreibungen für diese Lebensform sind „*via media*“ oder „weltgeistlicher Stand“. In diesen Formulierungen kommt der „Zwischenstatus“ zum Ausdruck, der für diesen Stand charakteristisch ist: eine Lebensform „zwischen“ weltlicher und geistlicher Lebensweise. Wie diese konkret aussah, dafür gab es einige Spielräume, die ebenso umstritten waren, wie sie ausgiebig genutzt wurden.

Vor allem für Frauen war dies relevant. Für Männer war eine spezifische „semireligiöse“ Lebensform kein Thema, weil es für sie in der katholischen Kirche von vorneherein vergleichbare Funktionen und Entwicklungsmöglichkeiten gab: Sie konnten entweder Mitglied in einem Orden (also „Religiöse“ im eigentlichen Sinn) werden oder (sozusagen als „Semireligiöse“, aber ohne dies so zu nennen) sich zum Priester weihen lassen. Insofern waren Priester tatsächlich „Welt-Geistliche“ – und wurden auch so bezeichnet.

Im engeren Sinn hat das frühneuzeitliche Semireligiosentum seine historisch-theologischen Wurzeln in der spätmittelalterlichen religiösen Reformbewegung. Dass sich dann – mit der wachsenden Bedeutung der Jesuiten – die semireligiosen Gruppierungen immer deutlicher als *jesuitische* Organisationen formierten, hatte für die *weiblichen* Semireligiosen eine besondere Note. Denn zu den Jesuiten gab es offiziell keine weibliche Entsprechung, und den Jesuiten war von ihren Ordensoberen ausdrücklich verboten worden, weibliche Gemeinschaften zu initiieren – ein Verbot, das allerdings systematisch unterlaufen wurde.¹⁰ Im Umfeld der Jesuiten entstand ein vielfältiges jesuitisches Semireligiosentum, das insbesondere Frauen ein Leben im Geiste der jesuitischen Spiritualität sowie vor Ort eine ganz konkrete praktische Zusammenarbeit mit den Jesuiten in unterschiedlichen Projekten ermöglichte – vor allem in den Bereichen Bildung, Seelsorge und Mission.

Das jesuitische Semireligiosentum ist insofern ein typisch (früh-)neuzeitliches Phänomen, als es in seinen konkreten Ausprägungen einen „modernen“ Katholizismus im

⁸ Kaspar Elm, *Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen & frühneuzeitlichen Semireligiosentums*, in: František Šmahel (Hrsg.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, München 1998, S. 239–273; Ders., *Die Stellung der Frau im Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige, hrsg. v. d. Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981, S. 7–28; Joyce Pennings, *Semi-Religious Women in Fifteenth Century Rome*, in: *Medelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome* 47 (1987), S. 115–145.

⁹ Anne Conrad, *Die Kölner Ursulagesellschaft und ihr „weltgeistlicher Stand“*. Eine weibliche Lebensform im Katholizismus der Frühen Neuzeit, in: Wolfgang Reinhard u. Heinz Schilling (Hrsg.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster 1995, S. 271–295, hier S. 280.

¹⁰ Die bekannteste Variante der „Jesuitinnen“ war die von der Engländerin Mary Ward 1609 gegründete Gemeinschaft.

Sinne der katholischen Konfessionalisierung¹¹ repräsentiert. Das spiegelt sich in der praktischen Tätigkeit der Semireligiösen ebenso wie in ihrer Spiritualität. Die praktische Tätigkeit bezog sich nicht wie bei den mittelalterlichen Semireligiösen auf Krankenpflege und Armenfürsorge, sondern primär auf Seelsorge, Glaubensverkündigung und Katechese, woraus sich dann bei den weiblichen Semireligiösen ein Schwerpunkt im Bereich der Mädchenbildung entwickelte. Bereits im 16. Jahrhundert entstanden, erst in Norditalien, dann in anderen katholischen Regionen religiöse Vereinigungen (von Frauen und Männern!), die sich zunächst der Katechese, also religiösem Unterricht, dann aber auch der Vermittlung von allgemeiner Bildung für alle Teile der Bevölkerung widmeten, Schulen gründeten und für Jungen und Mädchen Unterricht erteilten. Seit Ende des 16. Jahrhunderts dominierten dabei – was die Bildung für Jungen angeht – die Jesuiten. Für die (religiöse wie weltliche) Bildung von Mädchen sorgten vielerorts Frauen aus dem jesuitischen Semireligiosentum.

Theologisch interessant ist, wie sich hier im Kontext des konfessionellen Katholizismus eine spezifisch neuzeitliche Laienspiritualität entwickeln konnte, die zur protestantischen Frömmigkeit einige Parallelen aufweist. Drei Merkmale seien hier genannt: Geistliches Leitmotiv war *erstens* die Orientierung an den Evangelien und der Urkirche. Geistliches Leben sollte in unmittelbarer „Nachfolge Jesu“ stehen¹², sich also Jesus selbst sowie jene Männer und Frauen, die zum Kreis seiner Anhänger gehörten, zum Vorbild nehmen. Ein *zweites* Merkmal war die Betonung der individuellen Entscheidung in Glaubensdingen; die reflektierte Wahl des Lebensstandes, der Rekurs auf das Gewissen und die eigene Verantwortung waren Aspekte, die durch die jesuitische Spiritualität, vor allem durch die „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola, forciert wurden. Damit verbunden waren *drittens* eine kritische Distanz gegenüber Traditionen und die Einsicht, dass neue Zeiten und neue Aufgaben auch eine neue Religiosität erforderten. – Mit diesen Merkmalen zeigte sich die neue katholische Laienfrömmigkeit in einer deutlichen Analogie zur protestantischen Auffassung vom „Priestertum aller Gläubigen“.

Die Vorstellung vom „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen“ gehörte zu den zentralen theologischen Grundsätzen der Reformatoren. Gemeint war damit, dass jeder und jede einzelne, egal welchen Standes und welcher Herkunft er oder sie sei, den gleichen Zugang zum Heil, zum Glauben, zu Christus habe wie Theologen und kirchliche Amtsträger. Im Blick auf das katholische Semireligiosentum ist es naheliegend zu fragen, ob hier eine ähnliche Vorstellung Raum greifen konnte. Gerade im Zusam-

¹¹ So als Auftakt zur Konfessionalisierungsforschung: Wolfgang Reinhard, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: Archiv für Reformationgeschichte 68 (1977), S. 226–252; neuerdings auch: Ders., Barockkatholizismus statt Konfessionalisierung?, in: Historische Zeitschrift 291 (2010), S. 419–429, als kritischer Kommentar zu Peter Hersche, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien 2006.

¹² Der Thomas von Kempen und der Devotio Moderna zugeschriebene spätmittelalterliche Bestseller „Imitatio Christi“ war auch für Ignatius von Loyola und die jesuitische Spiritualität prägend.

menhang mit den Aktivitäten der Jesuiten ist von einer „regelrechten Klerikalisierung der Laien“ im Katholizismus der Frühen Neuzeit gesprochen worden.¹³ Gemeint ist damit eigentlich, dass die katholische Kirche in der Frühen Neuzeit auf den Klerus hin zentriert war und von den katholischen Laien formell eine enge Bindung an und Unterordnung unter den Klerus erwartet wurde. Das Lebensmodell der Kleriker galt als das Ideal, das von Laien allerdings nicht erreicht werden könnte. Aus einer anderen Perspektive betrachtet lässt sich aber sagen, dass gerade das Semireligiosentum für Laien dann doch eine Möglichkeit bot, „auf Augenhöhe“ dem geistlichen Stand, dem Klerus, zu begegnen – hier fand eine „Klerikalisierung der Laien“ statt, die das geistliche Monopol des Klerus vor Ort in Frage stellen konnte.

Das Selbstverständnis der katholischen Devoten, der „frommen Seelen“ des weltgeistlichen Stands, denen Friedrich Spee sein Andachtsbuch gewidmet hat, barg damit ein beachtliches emanzipatorisches oder subversives Potenzial – dies umso mehr, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass wir es hier mit einem Phänomen zu tun haben, das sich nicht auf regionale und nationale Grenzen festlegen lässt.

2 Die Vernetzung des europäischen Semireligiosentums

Die Erforschung des europäischen Semireligiosentums weist noch viele blinde Flecken auf. Bislang liegen lediglich einige Einzelstudien vor, deren Ergebnisse noch zusammenzuführen und weiter auszubauen sind. Festhalten lässt sich gleichwohl, dass wir es mit einem differenzierten und recht gut funktionierenden europäischen Netzwerk zu tun haben, dem der römisch-katholische Zentralismus, der sich in der Frühen Neuzeit zunehmend etablierte, sehr förderlich war.

Die neuen Gemeinschaften, die in dieser Zeit entstanden, seien es die Jesuiten oder entsprechende Vereinigungen auf weiblicher Seite wie die Ursulinen oder die „Jesuitinnen“ um Mary Ward, bemühten sich immer mit mehr oder weniger Erfolg um eine unmittelbare Anbindung an Rom. Dies war weniger einem traditionalistischen Kirchenverständnis geschuldet, wie man es etwa aus dem 19. Jahrhundert kennt, sondern eher dem Streben nach einer möglichst großen Unabhängigkeit von den unmittelbaren kirchlichen Vorgesetzten in der jeweiligen Diözese. Üblich und kirchlich gewollt war die Unterordnung aller Geistlichen – der weltgeistlichen Priester ebenso wie der Ordensleute – und erst recht der Laien unter den jeweiligen Diözesanbischof. Die neuen Gemeinschaften versuchten dies zu umgehen, indem sie am Bischof vorbei direkt auf die Autorität des Papstes rekurrten. Faktisch ergab sich daraus eine höhere Flexibilität und Mobilität: Tochtergründungen von Ordensgemeinschaften, semireligiose Neugründungen und Zweigniederlassungen jenseits der Bistumsgrenzen wurden möglich, Konflikte

¹³ Rebekka von Mallinckrodt, *Struktur und kollektiver Eigensinn. Kölner Laienbruderschaften im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Göttingen 2005, S. 151.

mit dem Ortsbischof und der Pfarregeistlichkeit vor Ort konnten ignoriert oder auf eine „höhere“ Ebene verschoben werden, die Handlungsspielräume wurden erweitert.

Was konkret die europäische Verbreitung und eben auch Vernetzung der katholischen Devoten und des jesuitischen Semireligiosentums angeht, so lassen die bisherigen Untersuchungen verschiedene Schwerpunkte erkennen, so etwa die Niederlande, das Rheinland, Ostfrankreich und Norditalien. Hier wurde das weibliche Semireligiosentum vielleicht besonders positiv aufgenommen, weil es Vorbilder in den spätmittelalterlichen Beginen und Tertiären gab.

Louis Châtelliers Untersuchung zum „Europa der Devoten“ bezieht sich vor allem auf das katholische Frankreich.¹⁴ Ein noch nicht angemessen erforschter Schwerpunkt des französischen Raums ist Lothringen, wo die Jesuiten relativ früh Fuß fassen konnten. Hier lässt sich bis Mitte des 17. Jahrhunderts in der Region zwischen Luxemburg, Pont-à-Mousson, Nancy und Trier ein sehr vielfältiges Semireligiosentum nachweisen, aus dem dann die „Congrégation de Notre-Dame“, deren Mitglieder im deutschen Sprachraum als „Welschnonnen“ bezeichnet wurden, als Orden hervorging.¹⁵ Zu Italien und den Niederlanden liegen ebenfalls Einzelstudien vor, die in die gleiche Richtung weisen.¹⁶ Ähnliches ist für das spanische Semireligiosentum zu erwarten.¹⁷ Noch wenige Untersuchungen gibt es zum Osten Europas, wo das Semireligiosentum bei der Rekatholisierung, etwa in Polen, ebenfalls eine wichtige Rolle gespielt hat.¹⁸

¹⁴ Châtellier, *L'Europe des Dévots* (wie Anm. 7); zu Frankreich vgl. auch Philippe Annaert, *Entre Jésuitesses et Ursulines. Les jésuites et les religieuses enseignantes à l'aube du XVII^e siècle*, in: *Vie Consacrée* 62 (1990), S. 259–265.

¹⁵ Grundlegend zur Geschichte der Congrégation de Notre-Dame: Hélène Derréal, *Un missionnaire de la Contre-Réforme. Saint Pierre Fourier et l'Institution de la Congrégation de Notre-Dame*, Paris 1965; zur Verbreitung im Rheinland: Andreas Rutz, *Bildung, Konfession, Geschlecht. Religiöse Frauengemeinschaften und die katholische Mädchenbildung im Rheinland (16.–18. Jahrhundert)*, Mainz 2006; erste Überlegungen zur Vernetzung in Lothringen, Trier und Luxemburg: Anne Conrad, *Alix Le Clerc, die Congrégation de Notre-Dame und das Welschnonnenkloster in Trier*, in: Klaus Schmidt-Ott u. Josef Still (Hrsg.), *Festschrift 250 Jahre Stumm-Orgel in der Welschnonnenkirche Trier 1757–2007*, Trier 2007, S. 12–18, hier S. 15 f.

¹⁶ Zu Italien: Gabriella Zarrì, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento*, in: *Annali dell'Istituto italo germanico in Trento* 6 (1980), S. 371–445. – Zu den Niederlanden: Elisja Schulte van Kessel, *Geest en vlees in godsdienst en wetenschap. Vijf opstellen over gesagsconflicten in de 17^{de} eeuw*, Den Haag 1980; Maurice de Vroede, *Kwezels en Zusters. De geestelijke dochters in de Zuidelijke Nederlanden, 17^{de} en 18^{de} eeuw*, Brüssel 1994; Marit Monteiro, *Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Hilversum 1996.

¹⁷ Dazu demnächst: Michaela Bill-Mrziglod, *Luisa de Carvajal und das spanische Semireligiosentum* (in Vorbereitung); als Vorarbeit dazu vgl. Dies., „¿Cómo vives, sin quien vivir no puedes? – Wie lebst du, ohne den du nicht leben kannst? Die mystische Poesie Luisa de Carvajal y Mendozas“, Hamburg 2010 (*Religionsgeschichtliche Studien* 2).

¹⁸ Zu den Katharinerinnen im Ermland vgl. Anne Conrad, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991, S. 95–101.

Bei der Frage, welche Verbindungslinien sich zwischen den einzelnen Gemeinschaften und Gruppierungen ziehen lassen und auf welchen Wegen die Kommunikation funktionierte, stößt man zunächst auf die Jesuiten. Das Reisen von Ort zu Ort und die Verständigung untereinander, wie auch mit der Zentrale in Rom durch ausführliche Briefwechsel gehörten für sie zu den Selbstverständlichkeiten. Die zentralistische Organisation sorgte zudem für eine gewisse Uniformität. An allen Orten hatten die Jesuitenniederlassungen ein ähnliches Erscheinungsbild und bauten ähnliche Strukturen auf. Dazu gehörte auch, dass vor Ort immer semireligiöse Gemeinschaften initiiert wurden, die die Jesuiten bei ihren missionarischen und katechetischen Aktivitäten unterstützten und die sich mit der Zeit auch verselbständigen konnten. Gut nachvollziehen lässt sich dies für das Rheinland. Im Umfeld der Kölner Jesuiten war eine von ihnen rechtlich unabhängige semireligiöse Frauengemeinschaft entstanden, die sich den Namen „Ursulagesellschaft“ gab und deren ideelle und personelle Verflechtung mit anderen Gruppierungen am Niederrhein bis hin nach Lüttich sich gut nachweisen lässt, deren Reichweite aber auch in Oberdeutschland und in Ostfrankreich erkennbar ist.¹⁹ Die Frage, wie weit sich auch spezifische regionale Unterschiede im europäischen Vergleich feststellen lassen und wie markant diese sind, gehört in diesem Zusammenhang zu den noch nicht abschließend untersuchten Aspekten.

3 Die Genderperspektive

Zu fragen ist, welche Rolle Männern und Frauen in dieser Entwicklung zukam, aber auch umgekehrt, welche Bedeutung diese Entwicklungen für Männer und Frauen hatte. Implizit wurde dazu schon einiges gesagt: Wir können sehen, dass im Reformkatholizismus des 16./17. Jahrhunderts Männer und Frauen gleichermaßen aktiv waren und in unterschiedlichen Bereichen (Katechese, Schule, Seelsorge) zusammenarbeiteten. Es handelte sich dabei um ein gemeinsames, durchaus „gleichwertiges“ Engagement, aber selbstverständlich nicht im Sinne eines modernen Verständnisses von „Gleichberechtigung“. Es wäre anachronistisch dies im 16./17. Jahrhundert suchen und finden zu wollen. Die Über- und Unterordnung nicht nur der Geschlechter, sondern auch der Stände war für die Frühe Neuzeit selbstverständlich: Geistliche standen in der katholischen Kirche grundsätzlich über Laien; innerhalb des gleichen Standes fanden Männer und Frauen dann je spezifische Möglichkeiten und Grenzen, die von ihnen jeweils unterschiedlich genutzt wurden. Bei näherem Hinsehen zeigt sich zudem, dass die Kate-

¹⁹ Vgl. Anne Conrad, Die weiblichen „Devoten“ als Instrumente der Konfessionalisierung in Frankreich und Deutschland, in: Heinz Schilling u. Marie-Antoinette Gross (Hrsg.), Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. „Minderheiten“ und „Erziehung“ im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich. 16.–18. Jahrhundert, Berlin 2003 (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 1), S. 191–214.

gorien „Männer“ und „Frauen“ eine Homogenität insinuierten, die in der Realität nicht gegeben ist – in der Frühen Neuzeit so wenig wie heute. Differenzierung tut also not.

Der historischen Genderforschung²⁰ geht es unter anderem darum, hier auszuloten, welche gesellschaftlichen und theologischen Vorgaben den Geschlechtern (Männern und Frauen) gemacht wurden, wie weit Männer (welche Männer?) und Frauen (welche Frauen?) diese Vorgaben tatsächlich verinnerlichteten, sie ignorierten oder sich bewusst darüber hinwegsetzten und wie sie im Alltag das gemeinsame Engagement für die gleiche Sache – hier also die Stärkung und Verbreitung eines Reformkatholizismus – verwirklichten.

Das katholische Milieu im konfessionellen Zeitalter ist dabei durch Ambivalenzen gekennzeichnet: Einerseits findet sich eine ausgeprägte Tendenz zur Geschlechtertrennung, verbunden mit für Frauen diskriminierenden Mechanismen. Andererseits findet sich gerade im Katholizismus – mehr noch als bei der protestantischen Konkurrenz – eine hohe Beteiligung von Frauen an den innerkirchlichen Entwicklungen und ein breites Spektrum an Kooperationsmöglichkeiten zwischen Kirchen-Männern und -Frauen. Im europäischen Vergleich deutet einiges auf ein Nord-Süd-Gefälle hin. In Nordeuropa scheinen Frauen größere Handlungsspielräume gehabt zu haben als etwa in Italien, wobei sich dies jedoch bislang nicht wirklich sicher sagen lässt.

Noch kaum untersucht ist, in welchem Rahmen es Frauen möglich war, sich theologisch zu äußern, welche Akzente sie dabei setzten und in welcher Weise sie sich (wenn überhaupt) von den männlichen Theologen unterschieden. Die Zeugnisse einzelner Frauen aus Italien, Spanien, Frankreich, England und den Niederlanden spiegeln jedenfalls ein hohes Niveau an theologischer Bildung wider. Noch offen bleiben muss die Frage, ob es sich hierbei, wie von der Forschung bislang gerne angenommen, wirklich nur um Einzelfälle und Ausnahmepersönlichkeiten handelt.²¹

Im Unterschied zur traditionellen Frauenforschung, die vor allem die Situation von Frauen in den Mittelpunkt gerückt und analysiert hat, richtet die Genderforschung den Blick gerade auf die Interaktionen – das Miteinander, aber auch Gegeneinander – von Männern und Frauen im gesellschaftlichen und religiösen Kontext. Das Semireligiosentum bietet zu dieser Fragestellung einen eigenen Zugang, der in seiner Vielschichtigkeit erst ansatzweise wahrgenommen worden ist. So findet sich in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts ein ausführlicher kirchenrechtlicher Diskurs über den „welt-geistlichen Stand“, dessen Auswertung noch aussteht.²² Von namhaften

²⁰ Anne Conrad, Frauen- und Geschlechtergeschichte, in: Michael Maurer (Hrsg.), *Aufriß der historischen Wissenschaften*, Bd. 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2003, S. 230–293.

²¹ Sehr gutes Material stellt dafür die umfangreiche *Quellensammlung zu Mary Ward zur Verfügung*: Ursula Dirmeier (Hrsg.), *Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645*, 4 Bde., Münster 2007.

²² Dazu demnächst: Susanne Schulz, *Der Diskurs über den „welt-geistlichen Stand“*. Eine Untersuchung zum Selbstverständnis des frühneuzeitlichen Semireligiosentums anhand kirchenrechtlicher und pastoraltheologischer Quellen (in Vorbereitung).

Theologen liegen Stellungnahmen vor, die Einblick in die kirchenrechtliche, theologische und gesellschaftliche Einordnung dieser Lebensform bieten. Dabei fällt auf, dass das Engagement der Frauen in der kirchlichen Öffentlichkeit von etlichen Theologen sehr positiv bewertet, gegen konservativ-restriktive Positionen verteidigt und als wesentlicher und konstitutiver Teil kirchlichen Selbstverständnisses wertgeschätzt wird.

Allerdings hatte diese Lebensweise auch ihren Preis, nämlich die Verpflichtung zu einem ehelosen Leben. Die gängige Alternative, die gerne in diesem Zusammenhang zitiert wurde, war „*aut maritus, aut murus*“ – eine Frau brauche einen Ehemann („*maritus*“) oder eine Klostermauer („*murus*“). In Anbetracht dessen war der „mittlere Weg“ – weder Kloster noch Ehe – gerade deshalb so attraktiv, weil er diese Beschränkungen durchbrach. Allerdings nur, wie die Kirchenrechtler ebenfalls betonten, wenn ein anderes Kriterium erfüllt war: „*aut votum*“. Statt Ehe oder Mauer also ein Versprechen („*votum*“), mit dem sich die Frauen, analog zu männlichen Weiehekandidaten, zu einem „gottgeweihten“ („*devoten*“), ehelosen Leben verpflichteten.

Männliche wie weibliche „Weltgeistliche“ sollten in der katholischen Kirche zum Zölibat verpflichtet sein. Aus heutiger Perspektive ist es geradezu verblüffend, mit welcher Selbstverständlichkeit daher in der kirchenrechtlichen Argumentation eine Analogie zwischen den semireligiösen „welt-geistlichen“ Frauen und den in der Welt lebenden Klerikern gesehen wurde. Die einen wie die anderen lebten ein eheloses, geistliches Leben, und ebenso wie der Klerikerstand nach katholischer Auffassung in der frühen Kirche verwurzelt war, hatten die „welt-geistlichen“ Frauen ihre Vorbilder in den altkirchlichen „*diaconissae*“ und „*presbyterae*“.

Unter den Theologen und kirchlichen Funktionsträgern (Bischöfe, Generalvikare, Kirchenrechtler) fand diese semireligiöse Lebensweise zwar Befürworter, stieß aber keineswegs einhellig auf Zustimmung. Die Quellen belegen auch ein Befremden über das kirchen-öffentliche Auftreten der Frauen, man fürchtete ein Zuviel an weiblicher Unabhängigkeit. Als Mitte des 17. Jahrhunderts deutlich wurde, dass es nicht durchsetzbar war, den „welt-geistlichen Stand“ formell als Lebensform in der katholischen Kirche kirchenrechtlich zu legitimieren und festzuschreiben, gab es massive Versuche, semireligiöse Lebensgemeinschaften doch wenigstens formell zur klösterlichen Klausur (also zum Rückzug hinter Klostermauern) oder wenigstens zur Unterordnung unter männliche Geistliche zu verpflichten. Die Frauen selbst begegneten solchen Versuchen teils mit mehr oder weniger erfolgreichem Widerstand (so etwa Mary Wards Gemeinschaft oder die Kölner Ursulagesellschaft), teils mit Kompromissbereitschaft (so die Ursulinen), teils aber auch ohne viel Aufhebens mit dem pragmatischen Rückzug in eine Nischenexistenz (so etwas die niederrheinischen Devotessen).

Noch kaum thematisiert wurde bislang – auch dies gehört zur Genderperspektive –, wie weit die Theologie und Spiritualität der weiblichen Semireligiösen sich allgemein in den Kontext einer katholischen Lientheologie oder -spiritualität einordnen lässt. Die Frage also, ob hier spezifisch weibliche Inhalte transportiert wurden oder wie weit geschlechterübergreifend von einer katholischen Laienfrömmigkeit gesprochen werden kann. Es fehlen bislang genderhistorische Untersuchungen zur Religiosität

der Laien, besonders auch der männlichen Laien, die man zum Vergleich heranziehen könnte. Die Rezeptionsgeschichte von Friedrich Spees „Güldenem Tugend-Buch“ verweist jedenfalls darauf, dass die Grenzen zwischen „weiblicher“ und „männlicher“ Frömmigkeit und Theologie (wenn solche geschlechtsspezifischen Etikettierungen überhaupt sinnvoll sein können) sehr durchlässig waren.

Um noch einmal auf das anfangs zitierte „Güldene Tugend-Buch“ Friedrich Spees zurückzukommen: Das Titelblatt einer der erhaltenen Handschriften gibt einen unmittelbaren Eindruck von der Problematik des „welt-geistlichen“ Standes. Friedrich Spee hatte als Seelsorger in Köln engen Kontakt mit semireligiösen Frauen, die in den Kölner Pfarreien die Katechese betrieben und sich um die Frauenseelsorge kümmerten. Aus Gesprächen mit diesen Frauen ist das „Güldene Tugend-Buch“, eine Sammlung von „Betrachtungen über Glaube, Hoffnung und Liebe“, wie es im Untertitel heißt, entstanden. Ein Buch, das in der Folgezeit großen Anklang fand, in mehreren Auflagen gedruckt wurde, und literaturgeschichtlich zu den bleibenden Zeugnissen der Barockepoche gehört. Für wen es eigentlich gedacht war, geriet dabei in Vergessenheit. Männer wie Frauen fühlten sich gleichermaßen davon angesprochen, im frühen 19. Jahrhundert erlebte es in der Adaption durch Friedrich Schlegel eine neue Hochzeit bei den Romantikern.

Für den hier vorgestellten Zusammenhang ist interessant, dass trotz der positiven Aufnahme, die das Buch erlebte, bereits um 1640 sein Adressatenkreis zensiert wurde. Auf dem Titelblatt der Handschrift von 1640 ist zu erkennen, dass die ursprünglich im Titel genannten „weltgeistlichen Personen“ in „andere geistliche Personen“ verändert wurden; diese Veränderung setzte sich auch in den Druckausgaben, die erst ab 1646 nachweisbar sind, fort. Die „welt-geistlichen“ tauchen nicht mehr auf, es ist nur noch von „geistlichen Personen“ oder eben (geschlechtsunspezifisch) von den „andächtigen frommen Seelen“ die Rede. „Welt-geistlich“ als terminus technicus, so kann man vermuten, sollte außen vor bleiben. Dies ist ein Indiz dafür, dass sich das Semireligiosentum im 17. Jahrhundert noch nicht als wirkliche Alternative etablieren konnte. Die Versuche, eine formelle Anerkennung zu erlangen, waren vergeblich und führten seit der Mitte des 17. Jahrhunderts dazu, dass entsprechende Unternehmungen von Frauen ausdrücklich verhindert oder unterdrückt werden sollten und – mehr oder weniger konsequent – auch unterdrückt wurden. Erst im „Ordensfrühling“ des 19. Jahrhunderts,²³ in einem ganz anderen Kontext und dann in gewisser Weise anachronistisch, fand die welt-geistliche Lebensform für Frauen in Form der Säkularinstitute eine offizielle kirchliche Anerkennung.

²³ Relinde Meiwes, „Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main 2000.