

# Klosterfrauen im Blick.

Sehen und Gesehenwerden in süddeutschen Frauenklöstern,  
15.-17. Jahrhundert

Dissertation zur Erlangung des Grades einer  
Doktorin der Philosophie eingereicht am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissen-  
schaften der Freien Universität Berlin

vorgelegt von Sarah-Yasemin Zeitler

Berlin 2021

1. Gutachterin: Prof. Dr. Daniela Hacke
2. Gutachterin: Prof. Dr. Claudia Jarzebowski

Datum der Disputation: 29.10.2021

Hiermit erkläre ich, dass die vorliegende Dissertation selbstständig von mir verfasst und angefertigt wurde. Es wurden außerdem keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet. Geistiges Eigentum anderer Autorinnen und Autoren wurde entsprechend gekennzeichnet. Ebenso versichere ich, dass ich an keiner anderen Stelle ein Prüfungsverfahren beantragt bzw. die Dissertation in dieser oder anderer Form keiner anderen Fakultät als Dissertation vorgelegt habe.

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Einleitung</b>	<b>1</b>
1.1 Fragestellung und Überlegungen zum weiblichen Blick	1
1.2 Forschungslage	5
1.3 Quellenauswahl oder die Suche nach dem Blick	14
1.4 Die Rekonstruktion von Blicken	18
1.5 Klarissen und Klausur	30
1.5.1 Die Klausur in den Statuten der Klarissen bis zur Regel Papst Urbans IV. ....	35
1.5.2 Die Untersuchungsräume: Die Häuser der Klarissen in Söflingen, Nürnberg und München .....	44
1.6 Aufbau und historiografische Einordnung der Arbeit	57
<b>2. Sehen und Gesehenwerden im Kontext von Reformen</b>	<b>61</b>
2.1 Die Reformtätigkeit der Observanten: Verschärfung der Klausurbestimmungen	61
2.1.1 Zwischen Freiwilligkeit, Zwang und Selbstbehauptung: Einführung der Observanz in den Konventen in Nürnberg, München und Söflingen.....	68
2.1.2 Blickkontakte und visuelle Zugänglichkeiten vor und nach der Reform .....	78
2.1.3 Der „observante“ Blick.....	88
2.1.4 Architektur der Observanz.....	93
2.2 Visuelle Öffnung der Klausur im Zuge der Reformation	100
2.2.1 Konflikte um Kleidung und Klausur .....	108
2.2.2 Visuelle Inszenierung des Widerstands .....	114
2.3 Observanz, Reformation, katholische Reform: Blick- und Machtverhältnisse im Wandel	119
<b>3. Gelenkte Blicke: Architektonische Umsetzung der Klausurbestimmungen</b>	<b>125</b>
3.1 Die Klosteranlagen der Klarissen	125
3.1.1 Die Räume der Klausur.....	131
3.1.2 Architektonische Schnittstellen und Schwellenbereiche zwischen Klausur und Außenwelt.....	140
3.1.3 Blickverhältnisse in den Klosterkirchen.....	149
3.2 Klostervisitationen: Der männliche Blick als Werkzeug der Evaluation	157
3.2.1 Besichtigung und visuelle Erschließung des Klausorraums .....	163
3.2.2 Scheindrücke und Wege des Visitators in der Klausur.....	168
3.2.3 Regulierung und Transformation visueller Wahrnehmungsoptionen.....	174
3.2.4 Perspektivenwechsel: Konventsinterne Visitationsberichte .....	181
<b>4. Visuelle Wahrnehmung innerhalb der Klausur</b>	<b>185</b>
4.1 Die Klosterfrau als Sehende und Gesehene	185

4.1.1 Der Eintritt ins Kloster als sichtbarer Übergang.....	191
4.1.2 Disziplinierung und Kontrolle: Der Blick der Gemeinschaft .....	201
4.2 Verschränkung zwischen äußerem und innerem Sehen	208
4.2.1 Geistliche Sehtheorien und Klausur der Augen.....	215
4.2.2 Räumliches Erleben während Kontemplation und Gebet.....	219
<b>5. Dies- und jenseits der Klostermauern: Visuelle Durchlässigkeit und Abgeschlossenheit der Klausur</b>	<b>227</b>
5.1 Der Blick von außen: Zugang zur Klausur	227
5.1.1 Externe Personen im Inneren der Klostermauern .....	232
5.1.2 Einsehbarkeit der Klausur: Prävention und Intervention.....	239
5.2 Der Blick nach außen: Klarissen außerhalb der Klausur	244
5.2.1 Vertreibung, Klosterwechsel, Austritt, Flucht: Ursachen und Folgen des Ausgangs aus der Klausur .....	249
5.2.2 Flucht und Exil der Münchner Klarissengemeinschaft während des Dreißigjährigen Krieges.....	257
<b>6. Fazit</b>	<b>264</b>
<b>Anhang</b>	<b>274</b>
Abbildungen	274
Abbildungsverzeichnis	282
Quellen- und Literaturverzeichnis	283
Ungedruckte Quellen .....	283
Gedruckte Quellen .....	285
Sekundärliteratur.....	288
Zusammenfassung der Ergebnisse	311
Abstract	312
Aus der Dissertation hervorgegangene Veröffentlichungen.....	313

# 1. Einleitung

## 1.1 Fragestellung und Überlegungen zum weiblichen Blick

Im Jahr 1790 wurde am Münchner Stadtturm gegenüber des städtischen Klarissenklosters St. Jakob am Anger ein neues Fenster angebracht. Der Hofrat reichte daraufhin Beschwerde beim Stadtmagistrat ein, da von diesem Fenster aus nun Einsicht in das benachbarte Frauenkloster gegeben wäre. Zu der sich anschließenden Auseinandersetzung, ob der Vorwurf der Einsicht gerechtfertigt sei oder nicht, äußerte sich der Bürgermeister daraufhin wie folgt: *„Was ist es endlichen das wir ihnen [die Klosterfrauen] gesehen, seint halt auch Menschen, am allgemeinen gericht's tag sechen wir alle aneinander.“*<sup>1</sup> Diese Aussage, in der zweifelsohne die säkularisierenden Tendenzen des ausgehenden 18. Jahrhunderts mitschwingen, adressiert einen zentralen Aspekt, der historische Studien zu spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenklöstern in den letzten Jahrzehnten maßgeblich geprägt hat: Es geht um die Verortung weiblicher Klostergemeinschaften in ihrem jeweiligen sozialen Umfeld, um Möglichkeiten und Grenzen des Austauschs zwischen Kloster und Außenwelt und damit letztlich um die Frage nach der Klausur.

Wenn von der Klausur im monastischen Kontext die Rede ist, sind damit nicht nur die Klostermauern als materielle Grenzen eines Grundstücks sowie der auf diese Weise umschlossene Raum gemeint, sondern auch die Bestimmungen, die zur Konstitution dieses Raums erlassen wurden.<sup>2</sup> Ebenso wie der Zugang zum Raum im Inneren der Klostermauern (passive Klausur) sowie das Verlassen desselben (aktive Klausur) unterlagen auch Blicke und Mechanismen des Sehens und Gesehenwerdens den jeweiligen Klausurbestimmungen der Konvente. Diese beinhalteten diverse Vorgaben und Restriktionen in Bezug auf visuelle Wahrnehmungsoptionen sowohl innerhalb der Klöster als auch im Hinblick auf die Kontaktformen zwischen den Nonnen und klosterexternen Personen und manifestierten sich in der Architektur der Konventsgebäude. Als bauliche Strukturen der Ein- und Ausgrenzung, die den räumlich-perspektivischen Rahmen für mögliche Blick-

---

<sup>1</sup> BayHStA KL Fasz. 357, 15.

<sup>2</sup> Schulenburg: *Strict Active Enclosure*, 1984, S. 51. Marceau: *Generalabt Nicolas Boucherat und die Klausur*, 2011, S. 61. Vgl. außerdem: Leclercq: *La clôture*, 1981. Diem: *Disimpassioned Monks and Flying Nuns*, 2011.

konstellationen bildeten, beeinflussten die architektonischen Gegebenheiten und das Aussehen der Klosterbauten, wie die Konventsmitglieder selbst ihre Umwelt wahrnahmen und wie die Frauengemeinschaften ihrerseits von Außenstehenden wahrgenommen wurden.<sup>3</sup> Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Architektur und der Konstruktion von Geschlecht hat die Historikerin Helen Hills demzufolge zurecht darauf verwiesen, dass architektonische Strukturen nicht lediglich als Ergebnis bereits bestehender geschlechtsspezifischer, religiöser und politischer Vorstellungen und Praktiken betrachtet werden können, sondern vielmehr selbst konstitutiv an der Entstehung und Genese sozialer Praktiken sowie damit einhergehender Machtverhältnisse beteiligt waren.<sup>4</sup> Angesichts der engen Verknüpfung der Klausur mit Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens kommt somit auch das Potential von Blicken in besonderer Weise zum Tragen: Blicke konnten sich in obrigkeitliche Direktiven einfügen, denen zufolge die Klausur weiblicher Klostergemeinschaften als visuell abgeschlossener Raum konzipiert war<sup>5</sup> und damit zur Herausbildung und Aufrechterhaltung geschlechtsspezifischer Zuweisungen und sozialer Machtverhältnisse beitragen. Über das Blickverhalten konnten visuelle Beschränkungen und daran gebundene Machtstrukturen jedoch auch bewusst unterwandert und in Frage gestellt werden.

Vor diesem Hintergrund wird die Relevanz von Blicken als sensorische Praktiken für die Konsolidierung und Transformation sozialer Ordnungsgefüge generell und für das Leben in frühneuzeitlichen Frauenklöstern im Besonderen deutlich. Darüber hinaus ist damit zugleich auch das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit benannt: Ziel ist es, die Funktion von Blicken und von Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens sowohl hinsichtlich der Beziehungen weiblicher Ordensmitglieder untereinander als auch in Bezug auf den Austausch zwischen den Klöstern und ihrem sozialen Umfeld darzulegen. Die Beschreibung von Blicken und ihrer Wirkung innerhalb der Frauenklöster sowie nach außen stützt sich dabei auf Aspekte der historischen Sinnes- und Geschlechterforschung und verbindet damit zwei bislang kaum miteinander diskutierte Forschungsansätze.<sup>6</sup> Mit Hilfe der Analyse der architektonischen Gegebenheiten und Binnenstrukturen der Klöster

---

<sup>3</sup> Vgl. Hills: *Architecture as Metaphor for the Body*, 2000. Dies.: *The Veiled Body*, 2004. Weddle: *'Women in wolves' mouths'*, 2003.

<sup>4</sup> Hills: *Theorizing the Relationships between Architecture and Gender*, 2003, S. 4. Zum Verhältnis zwischen Raum und Geschlecht vgl. auch: Beebe; Davis; Gleadle: *Introduction: Space, Place and Gendered Identities*, 2012.

<sup>5</sup> Vgl. u.a.: Schulenburg: *Strict Active Enclosure*, 1984. Frank: *„Der verschlossene Garten“*, 1999. Lutter: *Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen*, 2005.

<sup>6</sup> Für eine geschlechtsspezifische Hierarchisierung der Sinne sowie der damit einhergehenden sensorischen Wahrnehmungen in der Vormoderne vgl.: Classen: *Engendering Perception*, 1997.

werden Sichtverhältnisse und daran gebundene Blickoptionen greifbar. Durch die Betrachtung normativer Vorgaben und ihrer Umsetzung in den Konventen lässt sich zudem rekonstruieren, wo, wann und für wen Blicke möglich waren und in welchen Situationen sie unterbunden wurden. Während der Blick und visuelle Zugänglichkeiten innerhalb der Klostermauern der Aufrechterhaltung der gemeinschaftlich befolgten Ordnung dienten und die soziale Hierarchie innerhalb der Konvente widerspiegeln, war die Regulierung und Begrenzung von Blicken und Seheindrücken zwischen weiblichen Klostersgemeinschaften und der Außenwelt eng an den Status der Nonnen als „Bräute Christi“ gebunden.<sup>7</sup> Berichte über tatsächlich erfolgte oder verhinderte Blickkontakte geben jedoch Aufschluss darüber, dass die Abgeschlossenheit des Klausurraums auch im Hinblick auf visuelle Faktoren nicht absolut war und sowohl von Seiten der Klöster als auch von außen immer wieder Versuche unternommen wurden, die visuellen Beschränkungen der Klausur zu umgehen.<sup>8</sup>

Mit der Beschreibung von Blickverhältnissen und Seheindrücken innerhalb religiöser Frauengemeinschaften sowie im Hinblick auf die Kontakte zwischen Kloster und Welt rückt die Nonne als Sehende und Gesehene und damit letztlich der weibliche Blick in den Mittelpunkt der Analyse. Im Rahmen der Betrachtung der Darstellung von Frauenkörpern in der Kunst und des Anteils, den diese Darstellungen an der Konstruktion geschlechtsspezifischer Konventionen hatten, haben kunsthistorische Studien den weiblichen Blick der Vormoderne immer wieder als passiv, keusch gesenkt oder schamvoll abgewandt charakterisiert. 1988 legte die Kunsthistorikerin Patricia Simons die Passivität des weiblichen Blicks anhand von Profilportraits florentinischer Frauen des 15. Jahrhunderts dar und zog entsprechende Parallelen zur Situation weiblicher Konventsmitglieder. Ebenso wie Nonnen würden auch die portraitierten Frauen inaktive und sichtbare Objekte verkörpern, die durch ihren dekorativ abgewandten Blick zugleich jedoch selbst gegen weltliche Versuchungen abgeschirmt, wenn auch nicht eingeschlossen seien. Anders als Nonnen befänden sich die idealisiert dargestellten Frauen jedoch nicht jenseits des männli-

---

<sup>7</sup> Vgl. hierzu u.a.: Hirbodan: „Töchter der Stadt“ oder Fremde?, 2011, S. 57f. Lutter: Zwischen Hof und Kloster, 2010, S. 23-26. Lutter weist darauf hin, dass das Bild der „Braut Christi“ auf geistliche Menschen beiderlei Geschlechts bezogen werden konnte. Da monastische Tugendideale wie jenes der Keuschheit jedoch mit den stereotypen Vorstellungen von der Frau als das „schwache Geschlecht“ und demzufolge mit einer besonderen Schutzbedürftigkeit verbunden wurden, galten bereits ab dem frühen Mittelalter deutlich strengere Klausurbestimmungen für weibliche als für männliche Klostermitglieder.

<sup>8</sup> Zur Rekonstruktion von Blicken vor dem Hintergrund raumtheoretischer Überlegungen vgl. ausführlich Kapitel 1.4.

chen Blicks, sondern seien vielmehr als leidenschaftslose, entpersonalisierte Objekte eines männlichen Betrachters zu bewerten.<sup>9</sup> In vergleichbarer Weise beschrieb auch Daniela Hammer-Tugendhat den weiblichen Blick in der Aktkunst der Renaissance und kontrastierte ihn mit idealtypisch umgesetzten Merkmalen des männlichen Blicks. Während sich der aktive, klar gerichtete Blick des Mannes als Zeichen geistiger Aufmerksamkeit in das Männlichkeitsideal der Renaissance einfüge, nehme die Frau die Position der „Blicklosen“ ein, in deren niedergeschlagenen oder geschlossenen Augen teils widersprüchliche Anforderungen wie Schönheit, Keuschheit und Erotik scheinbar harmonisch miteinander verschmelzen.<sup>10</sup>

Die Unterscheidung zwischen einem betrachtenden, männlichen Subjekt und einem betrachteten, weiblichen Objekt ließ nur wenig Spielraum für die Entfaltung des weiblichen Blicks und schuf damit die Notwendigkeit, das Blickverhalten von Frauen zu kontrollieren und zu regulieren. Während ein gesenkter oder abgewandter Blick die Bescheidenheit, Keuschheit und den Gehorsam einer Frau signalisierte, wurde der aktive weibliche Blick meist mit Verführungsabsichten assoziiert und dementsprechend sexualisiert.<sup>11</sup> Lediglich in der Rolle eines älteren Vormunds im Rahmen der Begutachtung jüngerer Frauen, so Simons, sei aktives Blicken zugleich weiblich codiert als auch gesellschaftlich akzeptiert gewesen.<sup>12</sup> Obgleich die Disziplinierung des Blicks auch Teil der Klausurbestimmungen weiblicher Klostersgemeinschaften war, würde es angesichts der möglichen Blickkonstellationen und visuellen Gegebenheiten innerhalb der Klöster jedoch zu kurz greifen, die Blicke der Nonnen als vornehmlich passiv oder inaktiv zu beschreiben. Mit der Rekonstruktion der Klosterfrau als sehendes Individuum lässt sich vielmehr das aktive und subversive Potential weiblicher Blicke nicht nur hinsichtlich konventsinterner Mechanismen der Kontrolle, sondern auch in Bezug auf die Unterwanderung sozialer Machtverhältnisse nachvollziehen. Wie bereits dargelegt, kann in Anbetracht der visuellen Restriktionen der Klausur auch der Status eines – dem vornehmlich männlichen Blick – exponierten Objekts nicht auf die Situation weiblicher Konventsmitglieder übertragen werden. Der visuelle Schutz, den Klostermauern sowie strenge Klausurbestimmungen boten, eröffnete vielmehr Möglichkeiten und Handlungsräume, in denen die Klosterfrau selbst als agierendes, sehendes Subjekt in Erscheinung trat.

---

<sup>9</sup> Simons: *Women in Frames*, 1988, S. 12.

<sup>10</sup> Hammer-Tugendhat: *Körperbilder*, 1994, S. 48-51.

<sup>11</sup> Vgl. Kleinspehn: *Der flüchtige Blick*, 1989, S. 103-126.

<sup>12</sup> Simons: *Women in Frames*, 1988, S. 18.



Die vorliegenden Untersuchungen konzentrieren sich auf die drei ehemaligen Klaris-  
senklöster in Söflingen, Nürnberg und München, die nicht nur hinsichtlich ihrer regiona-  
len Verortung sowie der damit von außen auf die Konvente wirkenden Einflussfaktoren,  
sondern auch in Anbetracht ihrer jeweiligen Quellenüberlieferung als Untersuchungs-  
räume gewählt wurden. Obgleich mit der Wahl dreier Klarissenkonvente keine ordens-  
übergreifende Perspektive zur Beantwortung der Frage nach der Funktion von Blicken in  
religiösen Frauengemeinschaften eingenommen werden kann, erlauben die jeweils spe-  
zifischen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen der ausgewählten Klös-  
ter doch eine differenzierte Analyse.<sup>13</sup> Die Quellenlage der drei Konvente ermöglicht es  
ferner, die Fragestellung über eine Zeitspanne vom 15. bis zum 17. Jahrhundert zu be-  
leuchten und vor dem Hintergrund der religiösen Strömungen und Reformen in diesem  
Zeitraum zu diskutieren. Angesichts der Quellendichte liegt der Fokus der Untersuchun-  
gen dabei jedoch deutlich auf dem 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Im  
Zuge der monastischen Observanzbewegungen des 15. Jahrhunderts, während der Refor-  
mation sowie im Rahmen der katholischen Reformbestrebungen im Anschluss an das  
Konzil von Trient (1545-1563) wurde die Klausur weiblicher Klostergemeinschaften im-  
mer wieder neu – bisweilen sogar konträr – verhandelt und durchlief somit diverse Trans-  
formationsprozesse.<sup>14</sup> Diese wirkten sich auch auf die visuellen Wahrnehmungsmöglich-  
keiten der Nonnen aus und verdeutlichen, inwiefern die Blickverhältnisse in den Konven-  
ten dem Zugriff weltlicher und religiöser Autoritäten unterlagen und sich Kontinuitäten  
und Brüche in diesem Kontext abzeichnen.

## 1.2 Forschungslage

Die wissenschaftliche Verortung einer Arbeit, die sich mit der Funktion von Blicken  
sowie mit Vorgängen des Sehens in religiösen Frauengemeinschaften auseinandersetzt,  
erscheint angesichts der möglichen Anknüpfungspunkte, die sowohl die Prämissen der  
historischen Sinnesforschung als auch jene der Visual Culture Studies bieten, zunächst

---

<sup>13</sup> Vgl. Mersch: Soziale Dimensionen visueller Kommunikation, 2012, S. 14f. Mersch plädiert für einen  
ordensübergreifenden, komparativen Ansatz der Klosterforschung hinsichtlich religiöser  
Frauengemeinschaften, da diese oftmals lose Beziehungen zu den jeweils übergeordneten kanonikalen  
und monastischen Verbänden unterhielten und sich ordensspezifische Ideale und Normen folglich  
unterschiedlich stark auf die tatsächlichen Lebensverhältnisse in den Konventen auswirkten. Damit  
liefert die Autorin jedoch auch zugleich ein Argument für den Mehrwert, den eine ordensspezifisch  
angelegte Betrachtung verspricht.

<sup>14</sup> Vgl. Sperling: Convents and the Body Politic, 1999, S. 115-120.

als problematisch. Beiden Disziplinen liegt die Annahme zu Grunde, dass (visuelle) Wahrnehmung kulturell geprägt ist und dementsprechend historisiert werden muss. Im Hinblick auf die hier im Vordergrund stehende Frage nach visuellen Wahrnehmungsvorgängen, bedeutet dies, dass nicht nur „was“, sondern auch „wie“ gesehen wird, folglich nur in Bezug auf gesellschaftliche Konventionen und Werte, unter der Berücksichtigung vorherrschender Wissenstraditionen sowie im Kontext sozialer Machtverhältnisse untersucht und nachvollzogen werden kann.<sup>15</sup> Während jedoch sinnesgeschichtliche Studien am wahrnehmenden bzw. sehenden Individuum ansetzen und mitunter danach fragen, inwiefern historische Akteure produktiv mit dem Sehen und dem Gesehenen umgingen, betrachten die Visual Culture Studies die Entwicklung des Sehens in erster Linie von einem mediengestützten, bildwissenschaftlich ausgerichteten Standpunkt aus.<sup>16</sup> Bilder, so heißt es im Vorwort zu dem von Marius Rimmele, Klaus Sachs-Hombach und Bernd Stiegler herausgegebenen Band, der zentrale Texte zur Bildwissenschaft und zu den Visual Culture Studies zusammenführt, seien „everybody’s darling“.<sup>17</sup> Da Bilder jedoch nur bedingt Rückschlüsse auf deren Wahrnehmung und produktiven Gebrauch erlauben, werden in der vorliegenden Arbeit bewusst keine Bildquellen herangezogen, um die Frage nach Blicken und Vorgängen des Sehens für die ausgewählten Frauenklöster zu beantworten. Unter Bezugnahme auf räumliche Gegebenheiten, visuelle Zugänglichkeiten sowie erfolgte oder verhinderte Blickkontakte beschreiben die nachfolgenden Untersuchungen die Rolle visueller Wahrnehmungsabläufe vielmehr aus Perspektive der Klosterfrauen als sehende und gesehene Individuen und verfolgen damit in erster Linie einen sinnesgeschichtlichen Zugang. Bilder ebenso wie andere Gegenstände der klösterlichen Sachkultur werden dabei lediglich in ihrer Funktion als raumbildende Elemente berücksichtigt und nur dann in die Analyse miteinbezogen, wenn nachvollzogen werden kann, inwiefern die Blicke und visuellen Wahrnehmungsaktivitäten der Nonnen mit diesen interagierten.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Für generelle Einführungen zu sinnesgeschichtlichen Fragestellungen und Forschungsansätzen vgl. u.a.: Jütte: *A History of the Senses*, 2005. Smith: *Sensing the Past*, 2007. Howes; Classen: *Ways of Sensing*, 2014. Das Forschungsfeld sowie Leitfragen der Visual Culture Studies werden beschrieben und diskutiert u.a. bei: Mirzoeff: *An Introduction to Visual Culture*, 1999. Davis: *A General Theory of Visual Culture*, 2011. Rimmele; Stiegler: *Visuelle Kulturen/Visual Culture*, 2012.

<sup>16</sup> Teutenberg: *Die Unterweisung des Blicks*, 2019, S. 17f. Teutenberg sieht die zunehmend bildwissenschaftliche Orientierung der Visual Culture Studies nicht zuletzt im Hinblick auf die thematischen Schwerpunkte der jüngeren Hefte des „*Journal of Visual Culture*“ bestätigt.

<sup>17</sup> Rimmele; Sachs-Hombach; Stiegler (Hgg.): *Bildwissenschaft und Visual Culture*, 2014, S. 9.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 1.4.

In Bezug auf die Interdependenzen zwischen kulturellen Faktoren und Vorgängen des Sehens haben insbesondere kunsthistorische Studien wiederholt die Frage nach dem Blick in der Geschichte aufgegriffen und im Rahmen der Betrachtung von Bildern verschiedene „Arten des Blickens“ beschrieben. Anhand des von Norman Bryson eingeführten Begriffspaares „glance“ und „gaze“, das zwei konträr zueinander angelegte Formen der visuellen Wahrnehmung bezeichnet,<sup>19</sup> wurde versucht, zu erklären, wie sich das westeuropäische Verständnis vom Sehen sowie der damit verbundenen visuellen Erfahrung des Göttlichen im Laufe des Mittelalters veränderten. Während der Begriff „glance“ als ein eher flüchtiges, spontanes und fragmentarisches Sehen dem frühen und hohen Mittelalter zugeordnet wird, adressiert „gaze“ das andauernde, wachsame und kontemplative Sehen, mit dem ab etwa dem 13. Jahrhundert ein visueller Zugang zum Göttlichen gesucht wurde.<sup>20</sup> Auch das von Michael Baxandall entwickelte Konzept des „period eye“, das dieser auf die Entstehung und Wahrnehmung von Gemälden im Italien des 15. Jahrhunderts bezog, basiert auf dem Grundgedanken, dass sowohl kulturelle als auch epochenspezifische Faktoren bestimmte visuelle Fähigkeiten und Erwartungshaltungen begünstigten und Künstler in entsprechender Weise auf diese Entwicklungen reagierten.<sup>21</sup> Im Sinne eines produktiven Umgangs mit Baxandalls Konzept plädierte Adrian W. B. Randolph in seinem Beitrag zu italienischen Geburtstafeln (*deschi da parto*) für eine geschlechtsspezifische Differenzierung des implizit männlich besetzten „period eye“ und verwies damit auf die Diversität visueller Erfahrungen im Italien der Renaissance.<sup>22</sup>

Im Kontext der Betrachtung des Blicks als kulturbedingte sowie kulturstiftende Handlung wurden darüber hinaus nicht nur verschiedene Eigenschaften des Blicks benannt, sondern vor dem Hintergrund wahrnehmungstheoretischer Überlegungen auch spezifische „Blickakte“ identifiziert.<sup>23</sup> In seiner interdisziplinär angelegten Studie zu religiösen Bildern und visuellen Praktiken unterschied David Morgan zwischen acht Arten von Blicken, die er als „visual fields“, „ways of seeing“ oder „gazes“ beschrieb, wobei er letzteren Begriff jedoch nicht in seiner Verwendung als anhaltendes, gerichtetes Sehen in Abgrenzung zu einem eher flüchtigen Sehen versteht. Morgan zufolge bezeichne „gaze“

---

<sup>19</sup> Bryson: *Vision and Painting*, 1983. Für eine kritische Rezeption der von Bryson vorgenommenen Unterscheidung zwischen „glance“ und „gaze“ vgl.: Clarke: *The Gaze and the Glance*, 1992.

<sup>20</sup> Hahn: *VISIO DEI*, 2000. Für einen Überblick über Konzepte zum Sehen und zur Visualität im Rahmen der Forschung zur Kunst des Mittelalters, vgl. Dies.: *Vision*, 2006.

<sup>21</sup> Baxandall: *Painting and Experience*, 1972.

<sup>22</sup> Randolph: *Gendering the Period Eye*, 2004.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu: Krämer: *Gibt es eine Performanz des Bildlichen?*, 2011. Belting: *Zur Ikonologie des Blicks*, 2005.

vielmehr eine bewusste oder unbewusste Praxis, die soziale Beziehungen, das Selbstverständnis sowie die Erfahrung des Heiligen strukturiert und somit die Position des Betrachters in einer visuellen Situation definiert.<sup>24</sup> So werde beispielsweise beim sogenannten „unilateral gaze“ das Sehen als ein einseitiger Vorgang konstruiert, bei dem sich der Betrachter in einer Machtposition gegenüber dem Betrachteten befindet. Demgegenüber setze der „reciprocal gaze“ den Betrachter in ein wechselseitiges Blickverhältnis zum Betrachteten.<sup>25</sup> Auch in der deutschsprachigen Forschung wurde die Bedeutung und Vielfalt von Blicken in Bezug auf die Wahrnehmung von religiösen Bildern diskutiert und mitunter für die Beschreibung spezifischer Blickpraktiken fruchtbar gemacht: Im Zuge einer kritischen Auseinandersetzung mit dem umstrittenen Konzept der „Schaufrömmigkeit“ benannte Thomas Lentjes mit der „heilbringenden Schau“, „dem Blick der Andacht bzw. der Devotion“ sowie dem „inneren Blick oder der *imaginatio*“ drei „Sehformen“ oder auch „Grundformen des Blickes“, die er als grundlegend für die spätmittelalterliche Bildpraxis charakterisierte.<sup>26</sup>

Es ist an dieser Stelle nicht möglich und angesichts der zugrunde liegenden Fragestellung nach der Funktion von Blicken in weiblichen Kloostergemeinschaften auch nicht zielführend, das gesamte Spektrum des Blicks zu umreißen. Die angeführten Konzepte und Begriffe, die sich mühelos um weitere einschlägige Termini wie dem von Martin Jay formulierten Begriff der „scopic regimes“<sup>27</sup> oder dem von Laura Mulvey konzipierten Begriff des „male gaze“<sup>28</sup> erweitern ließen, vermitteln jedoch einen Eindruck von der theoretischen und methodischen Vielfalt, die die Frage nach dem Blick und nach Vorgängen des Sehens eröffnet. Wie Adam Czirak in seiner Arbeit zu vorherrschenden Sehmodalitäten der zeitgenössischen Theaterrezeption bereits angemerkt hat, zeigt eine zusammenfassende Darstellung kulturwissenschaftlicher Blickkonzepte, dass diese eine Beschreibung der Aspekte des Sehens gegenüber der Erfahrung des Gesehenwerdens priorisieren und somit „eine systematische Erfassung des Verhältnisses von Blicken und

---

<sup>24</sup> Morgan: *The Embodied Eye*, 2012, S. 67-70.

<sup>25</sup> Ebd., S. 70-83. Neben dem „unilateral gaze“ und dem „reciprocal gaze“ differenziert Morgan zudem zwischen dem „occlusive gaze“, dem „aversive gaze“, dem „devotional gaze“, dem „virtual gaze“, dem „communal gaze“ sowie dem „liminal gaze“.

<sup>26</sup> Lentjes: *Soweit das Auge reicht*, 2004. Vgl. hierzu auch: Scribner: *Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800*, 2002, S. 101-119.

<sup>27</sup> Jay: *Scopic Regimes of Modernity*, 1988. Der erstmals von Christian Metz in den filmkritischen Diskurs eingeführte Begriff „scopic regime“ wurde von Jay aufgegriffen und bezeichnet sowohl angesichts medialer als auch kultureller Entwicklungen dominierende Sehgewohnheiten.

<sup>28</sup> Mulvey: *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, 1989. Vgl. auch: Rimmel; Stiegler: *Visuelle Kulturen/Visual Culture*, 2012, S. 104. Anhand der Struktur klassischer Hollywoodfilme verglich Mulvey die Kameraführung mit dem „Blick des Mannes auf ein stillgelegtes weibliches (Fetisch-) Objekt“ und formulierte damit einen Meilenstein der feministischen Blickkritik des Kinos.

Angeblicktwerden noch aussteht“.<sup>29</sup> Da jedoch Aspekte des Gesehenwerdens nicht zuletzt angesichts der Klausurbestimmungen der Frauenklöster ebenso konstitutiv für das visuelle Erleben weiblicher Konventsmitglieder waren wie das jeweils individuelle Blickverhalten, müssen Blicke auch hinsichtlich ihrer intersubjektiven Bezugnahme berücksichtigt und entsprechend rekonstruiert werden. Obgleich sich die vorliegenden Untersuchungen somit nur bedingt auf in den wissenschaftlichen Diskurs eingeführte Blickkonzepte beziehen können, ist damit jedoch nicht ausgeschlossen, dass sich bereits identifizierte Momente des Blicks auch im Rahmen weiblicher Klostersgemeinschaften und ihrer Beziehungen zur Außenwelt wiederfinden.

Unter den zahlreichen Studien, die sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt mit der Kultur und Lebenswelt spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Frauenklöster auseinandergesetzt haben, findet sich derzeit lediglich eine geringe Anzahl an Arbeiten, die sich dem Raum des Frauenklosters aus sinnesgeschichtlicher Perspektive nähern. Nichtsdestotrotz bieten neben Studien zur Architektur der Konventsgebäude weiblicher Klostersgemeinschaften sowie zur Raumaufteilung und -nutzung im Inneren der Klausur<sup>30</sup> auch Untersuchungen zur Produktion und zum Gebrauch von Bildern sowie anderen Artefakten innerhalb der Konvente<sup>31</sup> wertvolle Anhaltspunkte, um räumlich-visuelle Gegebenheiten sowie die weitreichende Bedeutung nachzuvollziehen, die dem Sehen insbesondere in der Spiritualität weiblicher Konventsmitglieder beigemessen wurde. Darüber hinaus wurden Aspekte des Sehens und Gesehenwerdens auch im Kontext der Betrachtung der Klosterreformen des 15. bis 17. Jahrhunderts und deren Auswirkungen auf die Lebensweise religiöser Frauengemeinschaften diskutiert. Die Frage nach Sichtverhältnissen zwischen weiblichen Konventsmitgliedern und ihrem sozialen Umfeld sowie nach den Möglichkeiten und Grenzen des visuellen Erlebens der Nonnen selbst erscheint hierbei jedoch lediglich als eine Art Nebenprodukt sich verändernder Klausurbestimmungen

---

<sup>29</sup> Czirak: Partizipation der Blicke, 2012, S. 25. Ein gelungener Überblick über das Bedeutungsspektrum des Blicks sowie geistes- und kulturwissenschaftliche Blickbegriffe und -konzepte findet sich ebd., S. 19-25.

<sup>30</sup> Vgl. u.a.: Gilchrist: Gender and Material Culture, 1994. Dunn: Spaces Shaped for Spiritual Perfection, 2003. Leffelt: Spatial Discipline and its Limits, 2003. Mersch: Gehäuse der Frömmigkeit, 2004. Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006. Mohn: Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen, 2006.

<sup>31</sup> Vgl. u.a.: Hamburger: Nuns as Artists, 1997. Ders.: The Visual and the Visionary, 1988. Lentz: Bild, Reform und cura monialium, 1996. Loconte: The Convent of Santa Maria della Sapienza, 2012. Dunn: Convent Creativity, 2013.

und konzentriert sich daher meist auf jene Bereiche, die sich an der Schwelle zwischen Klausur und Außenwelt befanden.<sup>32</sup>

Mit ihrer Studie zum Stellenwert sensorischer Wahrnehmungen in frühneuzeitlichen Karmelitinnenkonventen in Antwerpen und Lier hat Nicky Hallett eine der wenigen sinnesgeschichtlichen Arbeiten zu religiösen Frauengemeinschaften vorgelegt, in der neben den Sinneseindrücken des Tastens, Schmeckens, Riechens und Hörens auch visuelle Perzeptionsvorgänge der Nonnen beleuchtet werden.<sup>33</sup> Die Frage nach den Sinnen im Leben weiblicher Konventsmitglieder wurde auch von Laurence Lux-Sterritt im Rahmen ihrer Untersuchungen zu englischen Benediktinerinnenklöstern im Exil aufgegriffen und im Hinblick auf die gelebte Spiritualität religiöser Frauengemeinschaften während des 17. Jahrhunderts thematisiert.<sup>34</sup> Obgleich in beiden Arbeiten eindrücklich der wissenschaftliche Mehrwert demonstriert wird, den ein sinnesgeschichtlicher Zugang zur Lebenswelt religiöser Frauengemeinschaften bietet, entwickeln und verfolgen jedoch weder Hallett noch Lux-Sterritt einen differenzierten methodischen Ansatz, der sowohl der Komplexität der einzelnen Sinne und ihrer historischen Betrachtung, als auch den verschiedenen Bereichen der klösterlichen Lebenswelt gerecht wird.

Die Frage, inwieweit sich die einzelnen Sinne miteinander betrachten und konzeptualisieren lassen, verweist dabei auf eine Grundproblematik, die in der sinnesgeschichtlichen Forschung bereits mehrfach aufgegriffen und diskutiert wurde. Im Gegensatz zu älteren, eher ideengeschichtlich ausgerichteten Forschungsansätzen, im Rahmen derer die Historizität der Sinne vor dem Hintergrund einer Hierarchisierung der einzelnen Sinnesorgane beschrieben wurde, nehmen jüngere Forschungsarbeiten vielmehr spezifische Sinnespraktiken in den Blick und fragen danach, wie historische Akteure die Welt über ihre Sinne wahrnahmen und sowohl „sinnlich“ als auch „sinnvoll“ erschlossen.<sup>35</sup> Mit dieser Schwerpunktverschiebung weg von einer Charakterisierung epochenspezifischer Sinneshierarchien oder Leitsinne hin zu einer Betrachtung sensorischer Praktiken und Wahrnehmungen, rückt das menschliche Sensorium als Ganzes in den Fokus sinnesgeschichtlicher

---

<sup>32</sup> Vgl. u.a.: Sperling: *Convents and the Body Politic*, 1999. Leonard: *Nails in the Wall*, 2005. Uffmann: *Wie in einem Rosengarten*, 2008. Lawatsch Melton: *Loss and Gain in a Salzburg Convent*, 2010. Zdichynec: *Quia sic fert consuetudo?*, 2012.

<sup>33</sup> Hallett: *The Senses in Religious Communities*, 2013.

<sup>34</sup> Lux-Sterritt: *English Benedictine Nuns in Exile*, 2017. Für eine Untersuchung des Zusammenspiels zwischen Praktiken des Sehens, Hörens und Berührens im Rahmen der Spiritualität spätmittelalterlicher Dominikanerinnenkonvente vgl. außerdem: Lindgren: *Sensual Encounters*, 2008. Lindgren beschreibt die Bedeutung der visuellen Sinneseindrücke der Nonnen ausschließlich im Hinblick auf den Einsatz von Bildern und anderen materiellen Gegenständen der Andacht innerhalb der Klausur.

<sup>35</sup> Hacke; Krampl; Missfelder: *Can you hear the light?*, 2015, S. 387.

Untersuchungen. Anstelle der isolierten Betrachtung einzelner Sinne plädieren sinnesgeschichtliche Studien somit für eine Analyse des Zusammenspiels und der Verknüpfung verschiedener sensorischer Praktiken und zielen damit auf die Beschreibung einer historisch je variablen Form von „Intersensorialität“.<sup>36</sup> Während also einerseits ein weitgehender Konsens darüber besteht, dass die Sinne stets in ihrer Relation zueinander behandelt werden müssen, wurde andererseits jedoch auch darauf hingewiesen, dass mit den verschiedenen Sinnen jeweils unterschiedliche Fragestellungen und methodische Herausforderungen einhergehen.<sup>37</sup> Je nach Erkenntnisinteresse, Quellenlage und historischem Kontext erscheint eine Reduktion sensorischer Wahrnehmungen daher nicht nur als legitim, sondern auch als sinnvoll, um sinnesgeschichtliche Fragestellungen im Rahmen einer methodisch fundierten Analyse zu thematisieren. Angesichts der Tatsache, dass die Klausur weiblicher Klostersgemeinschaften in erster Linie der visuellen Separation der Frauen von der Außenwelt diene und die Klostermauern zugleich als eine Art „architektonische Augenbinde“ fungierten,<sup>38</sup> kommt die Relevanz visueller Sinneseindrücke für den Raum des Frauenklosters in besonderer Weise zum Tragen. Darüber hinaus stand die Begrenzung des Sehens im monastischen Kontext meist stellvertretend für die Kontrolle und Disziplinierung sinnlicher Wahrnehmungen generell und fand dementsprechend auch häufiger ihren Niederschlag in den Quellen.<sup>39</sup> Eine Beschreibung von Blicken und Vorgängen des Sehens bietet somit nicht nur einen konzeptionellen Zugriff auf den Raum des Frauenklosters, sondern ermöglicht es auch, verschiedene Bereiche der klösterlichen Lebenswelt zu erschließen.

Von den drei Klarissenklöstern, die als Untersuchungsräume für die vorliegende Arbeit gewählt wurden, war der Nürnberger Konvent bislang am häufigsten Gegenstand historischer Untersuchungen. Das Interesse der Forschung an der Geschichte des Nürnberger Klarissenklosters St. Klara lässt sich dabei auf den entschiedenen Widerstand der Nonnen gegen die repressiven Maßnahmen der städtischen Obrigkeit im Zuge der Einführung der Reformation zurückführen und ist nicht zuletzt auch der Person Caritas Pirck-

---

<sup>36</sup> Krampfl; Missfelder; Rathmann-Lutz u.a.: *Mit allen Sinnen*, 2015, S. 24f. Hacke; Krampfl; Missfelder: *Can you hear the light?*, 2015, S. 387f. Smith: *Sensing the Past*, 2007, S. 125-128. Vgl. auch: Howes: *Scent, Sound, and Synesthesia*, 2006. Connor: *Edison's Teeth*, 2004.

<sup>37</sup> Vgl. Birdsall; Missfelder; Morat u.a.: *Forum: The Senses*, 2014, S. 260-263.

<sup>38</sup> Biernoff: *Sight and Embodiment*, 2002, S. 115.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

heimers (†1532) geschuldet, die einer der angesehenen Patrizierfamilien Nürnbergs entstammte und dem Konvent ab 1503 als Äbtissin vorstand.<sup>40</sup> Der Vielzahl an Studien, die die Entwicklung des Konvents während der Reformationszeit und das Leben und Wirken seiner berühmtesten Äbtissin beleuchten, stehen jedoch nur wenige Arbeiten gegenüber, die das Frauenkloster in der Zeit vor 1500 betrachten. Wie Anna Durwen im Hinblick auf den Forschungsstand zu den Nürnberger Klarissen bereits angemerkt hat, wurde die letzte umfassende und noch immer grundlegende Darstellung der Geschichte des Klosters 1929 von Johannes Kist vorgelegt.<sup>41</sup> Nichtsdestotrotz geben neben wissenschaftlichen Arbeiten zu den innerkonventualen Quellen der Gemeinschaft<sup>42</sup> auch Ausstellungskataloge, die ausgewählte Quellenbestände des Klosters beschreiben und in ihren historischen Kontext einordnen,<sup>43</sup> hilfreiche Einblicke in die Lebenswelt der Nürnberger Klarissen ab Mitte des 15. Jahrhunderts.

Auch die beiden Klarissenklöster in Söflingen und München wurden von der Forschung bereits mehrfach aufgegriffen und sowohl hinsichtlich konventsinterner Dynamiken als auch in Bezug auf die Beziehungen zwischen den Frauengemeinschaften und ihrem sozialen Umfeld untersucht. Für das Söflinger Klarissenkloster ist hierbei insbesondere die kirchen- und ordensgeschichtliche Studie von Karl Suso Frank zu nennen, in der die Entwicklung des Konvents von dessen Entstehung bis zur Aufhebung im Jahr 1803 beleuchtet wird.<sup>44</sup> In der jüngeren Forschung hat der Söflinger Konvent vor allem im Rahmen der Betrachtung der sogenannten „Söflinger Briefe und Lieder“, die bereits 1940

---

<sup>40</sup> Vgl. u.a.: Lippe-Weißenfeld Hamer: *Virgo docta, virgo sacra*, 1999. Bennewitz: Handlungsmöglichkeiten und begrenzte Mitwirkung, 1999. Knackmuß: Die Äbtissin und das schwarze Schaf, 2003. Spanily: Interiorität und Selbstbewusstsein, 2007. Schlotheuber: Caritas Pirckheimer und Melanchthons Verteidigung, 2013. Dies.: Willibald und die Klosterfrauen von Sankt Klara, 2014. Bezzel: Caritas Pirckheimer, 2016.

<sup>41</sup> Vgl. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929. Neben der Darstellung der Konventsgeschichte von der Gründung der Gemeinschaft bis zum Jahr 1500 führt Kist auch Ämter- und Schwesternlisten, die Texte einiger Urkunden und Privilegien sowie eine „Eingabe“ der Nonnen an den städtischen Rat von ca. 1410 an. Vgl. auch: Durwen: Zum Forschungsstand, 2012.

<sup>42</sup> Für eine ausführliche Analyse, historische Einordnung und Teiledition der Nürnberger Konventschonik vgl. Vosding (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*, 2012. Vgl. außerdem: Schlotheuber: Humanistisches Wissen und geistliches Leben, 2006. Zum Entstehungskontext der „Denkwürdigkeiten“ vgl.: Woodford: Nuns as Historians, 2002, S. 78-105. Eine Beschreibung und Auswertung des von der Nürnberger Klarissin Anna Ketzl (†1542) geführten „Totenbüchleins“ wurde vorgelegt von: Eckstein: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg, 1981.

<sup>43</sup> Anlässlich des 450. Todestages von Caritas Pirckheimer erschien ein Ausstellungskatalog, der das Nürnberger Klarissenkloster zu Lebzeiten der Äbtissin beleuchtet: Kurras; Machilek: Caritas Pirckheimer 1467-1532, 1982. Ein weiterer Ausstellungskatalog, der die ehemalige Konventskirche, das Klosterareal sowie einige Kunstwerke und Schriftstücke aus der Klarissengemeinschaft vorstellt, wurde herausgegeben von: Kammel: Verborgene Schönheit, 2007.

<sup>44</sup> Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980.



von Max Miller ediert und ausgewertet wurden,<sup>45</sup> wiederholt Aufmerksamkeit erhalten. Der besondere Reiz der Söflinger Briefsammlung, die vornehmlich die Korrespondenz zwischen einzelnen Konventsmitgliedern und ihren Vertrauten im Vorfeld der Reformierung des Klosters im Jahr 1484 umfasst,<sup>46</sup> besteht dabei darin, dass sie einen unmittelbaren Einblick in den Alltag der Frauengemeinschaft im ausgehenden Mittelalter bietet und sowohl über die Beziehungen der Klarissen zu ihren Briefpartnern als auch über konventsinterne Spannungen und Streitigkeiten Auskunft gibt.<sup>47</sup>

Mit ihrer Darstellung der Geschichte des Münchner Klarissenklosters St. Jakob am Anger im 17. Jahrhundert hat Irmgard E. Zwinger eine überaus umfangreiche und detaillierte Arbeit vorgelegt, die die Münchner Klarissengemeinschaft nicht nur vor dem Hintergrund der Entwicklungen innerhalb des Franziskanerordens betrachtet, sondern auch die inneren Strukturen des Konvents beschreibt.<sup>48</sup> Die Frühzeit des Klosters und seine Verbindungen zu Hof und Stadt im Laufe des Mittelalters wurden von Renate Weichselgartner aufgearbeitet<sup>49</sup> und die observanten Reformmaßnahmen am Anger im Kontext der Konventschronik des Nürnberger Klarissenklosters beleuchtet.<sup>50</sup> Darüber hinaus fand das Angerkloster auch im Rahmen der von Ulrike Strasser durchgeführten Analyse zur Bedeutung von Geschlecht für den frühneuzeitlichen Staatsbildungsprozess am Beispiel Bayerns Beachtung.<sup>51</sup> In der Forschung ist das Angerkloster nicht zuletzt aufgrund einiger seiner Konventsmitglieder bekannt, die sich wie Clara Hortulana von Empach (†1689) durch ihren besonders gottgefälligen Lebenswandel hervorgetan hatten,<sup>52</sup> oder durch deren Geschichte – wie im Fall Magdalena Paumanns (†1778) – vermeintliche Missstände innerhalb der Gemeinschaft offengelegt wurden.<sup>53</sup>

Die angeführten Studien, die die Genese der drei Klarissenklöster unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und dabei wesentliche Aspekte der klösterlichen Lebenswelt

---

<sup>45</sup> Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 122-242.

<sup>46</sup> Zur Reformierung des Söflinger Klarissenkonvents vgl. u.a.: Miller: Der Streit um die Reform, 1969. Geiger: Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation, 1971, S. 92-101.

<sup>47</sup> Vgl. Signori: Die Söflinger Liebesbriefe, 1995. Müntz: Freundschaften und Feindschaften, 1998. Wegner: Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe, 2016.

<sup>48</sup> Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009. Zwinger setzt sich in ihrer Darstellung intensiv mit den Quellen des Münchner Klarissenklosters auseinander und fügt ihren Ausführungen zudem die Transkriptionen einer Reihe von Quellentexten bei.

<sup>49</sup> Weichselgartner: Kloster und Stadt, 2004.

<sup>50</sup> Vgl. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012. Der Bericht rund um das Münchner Reformgeschehen wurde im Zuge der historischen Einordnung der Nürnberger Klarissenchronik diskutiert und ediert, vgl. ebd., S. 187-211.

<sup>51</sup> Vgl. Strasser: State of Virginité, 2004.

<sup>52</sup> Vgl. Dies.: Clara Hortulana of Embach, 2008. Vgl. außerdem: Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 246-252.

<sup>53</sup> Vgl. Zwinger: Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung, 2016.

aufgezeigt haben, bieten somit nicht nur diverse Anknüpfungspunkte für die vorliegende Arbeit, sondern erleichtern es auch, die Konvente im Hinblick auf die Frage nach der Funktion und Tragweite von visuellen Wahrnehmungsvorgängen zu beleuchten. Wie aus der Themenwahl und Schwerpunktbildung in der Forschungsliteratur bereits ersichtlich und im Folgenden näher ausgeführt wird, gestaltet sich die Quellenlage für die drei Klostergemeinschaften jeweils unterschiedlich und rückt vor dem Hintergrund der Fragestellung der vorliegenden Arbeit somit verschiedene Abschnitte des gewählten Untersuchungszeitraums, aber insbesondere die Zeitspanne vom 15. bis zur ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den Mittelpunkt.

### 1.3 Quellenauswahl oder die Suche nach dem Blick

In Bezug auf die Auswahl der Quellen, die sich für eine Analyse von Blicken im Rahmen weiblicher Klostergemeinschaften eignen, sieht sich die vorliegende Arbeit ebenso wie alle sinnesgeschichtlichen Studien mit der Problematik der Rekonstruktion von Sinneswahrnehmungen auf Grundlage von medialen Quellenzeugnissen konfrontiert. In gleicher Weise wie Fühlen, Hören, Riechen und Schmecken ist auch Sehen als sensorisches Ereignis nicht außerhalb des wahrnehmenden Individuums wahrnehmbar und lässt sich somit nur dann greifen, wenn es sich in einer mittelbaren Form in den Quellen niederschlagen hat.<sup>54</sup> Während sich die Blicke frühneuzeitlicher Klosterfrauen und ihre Erfahrungen in Momenten des Angeblicktwerdens selbst zwar verflüchtigt haben, wurden räumliche Sichtverhältnisse, individuelle Seheindrücke, Vorgaben in Bezug auf das Blickverhalten oder mit dem Sehen verbundene Vorstellungen nicht zuletzt im Kontext der klösterlichen Klausur wiederholt diskutiert und dementsprechend verschriftlicht. Die Suche nach dem Blick in den Quellen spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Frauenklöster ist somit auch immer eine Suche nach visuellen Gegebenheiten sowie daran gebundenen Blickoptionen und visuellen Zugänglichkeiten, nach Berichten über erfolgte oder verhinderte Blickakte bzw. Blickkontakte und damit letztlich eine Suche nach der Bedeutung und Funktion von Praktiken des Sehens.

Für die Erschließung und Auswertung der Quellenbestände der drei Klarissengemeinschaften in Söflingen, Nürnberg und München waren neben Quellentexten und -verwei-

---

<sup>54</sup> Hache; Kramp; Missfelder: *Can you hear the light?*, 2015, S. 388. Hahn: *Sinnespraktiken: ein neues Werkzeug für die Sinnesgeschichte?*, 2015, S. 466. Vgl. auch: Smith: *Producing Sense*, 2007, S. 847ff.

sen in der bereits angeführten Forschungsliteratur zu den jeweiligen Konventen auch entsprechende Quelleneditionen besonders hilfreich. Den umfangreichsten Bestand stellen die Quellen des Münchner Klarissenklosters St. Jakob am Anger dar, die sich zum größten Teil im Bayerischen Hauptstaatsarchiv befinden und zuletzt von Irmgard E. Zwingler eingehend bearbeitet wurden.<sup>55</sup> Im Rahmen des Verbundprojekts „Schriftlichkeit in süddeutschen Frauenklöstern“ wurden die überlieferten Bibliotheks- und Archivbestände des Angerklosters bis 1550 wissenschaftlich erschlossen und digitalisiert.<sup>56</sup> Unter den sogenannten „Klosterliteralien“ des Konvents werden im Bayerischen Hauptstaatsarchiv nicht nur eine Reihe von Wirtschaftsbüchern, sondern auch Regel- und Statutentexte sowie chronikalische Aufzeichnungen der Gemeinschaft aufbewahrt. Der Großteil der Akten des Angerklosters ist in Faszikeln gebündelt, die für das vorliegende Projekt hinsichtlich konventsinterner Praktiken und sozialer Dynamiken sowie im Hinblick auf die Frage nach den Beziehungen zwischen Kloster und Außenwelt untersucht wurden. Darüber hinaus sind in der Plansammlung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs auch einige architektonische Zeichnungen und Grundrisse der ehemaligen Konventsgebäude am Anger überliefert, die die Kunsthistorikerin Gabriele Dischinger erfasst und beschrieben hat.<sup>57</sup>

Die Bearbeitung der Quellen des Nürnberger Klarissenklosters wurde durch die von Joseph Pfanner herausgegebene Quellensammlung, die nicht nur den Briefwechsel der Äbtissin Caritas Pirckheimer, sondern auch eine Edition der „Denkwürdigkeiten“ und eines Gebetbuchs des Konvents umfasst, erheblich erleichtert.<sup>58</sup> Die Handschriften der „Denkwürdigkeiten“, die in vier Codices überliefert sind und über die Geschehnisse in

---

<sup>55</sup> Vgl. Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009. Dies.: *Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung*, 2016.

<sup>56</sup> Neben den Beständen des Angerklosters wurden auch Handschriften der Dominikanerinnen in Altenhohenau, des Brigittenklosters Altomünster, der Benediktinerinnen in Neuburg an der Donau sowie des Münchner Pütrichklosters erfasst.

<sup>57</sup> Dischinger: *Zeichnungen zu kirchlichen Bauten*, 1988, S. 161-166.

<sup>58</sup> Vgl. Pfanner (Hg.): *„Das Gebetbuch“*, 1961. Ders. (Hg.): *Die „Denkwürdigkeiten“*, 1962. Ders. (Hg.): *Briefe*, 1966. In der Editionsreihe erschien auch ein quellengestützter Bericht zur Lokalisierung des Grabs der Äbtissin Caritas Pirckheimer, das 1959 an der Westfassade der Klarikirche gefunden worden war. Vgl. Syndikus (Hg.): *Das Grab*, 1961.

den Jahren 1524 bis 1528 berichten,<sup>59</sup> befinden sich ebenso wie das lateinische und deutsche Konzept der Nürnberger Klarissenchronik im Staatsarchiv Nürnberg.<sup>60</sup> Der im Staatsarchiv gelagerte Quellenbestand des Klosters enthält darüber hinaus auch Äbtissinnen- und Totenlisten, Aufzeichnungen über diverse Stiftungen und Stifter sowie Akten zu Bauprojekten des Konvents. Im Hinblick auf die Baugeschichte des Klosters stellt auch das sogenannte „Baubüchlein“ eine wichtige Quelle dar, da es sämtliche Baumaßnahmen auflistet und beschreibt, die seit dem Jahr 1408 auf dem Klostergelände durchgeführt wurden.<sup>61</sup> Das „Baubüchlein“ ist Teil der im Nürnberger Stadtarchiv gelagerten Quellenbestände des Klarissenklosters, zu denen mitunter auch Dokumente wie Visitationsberichte und Ratserslasse gehören, die eine Binnenperspektive auf die Zustände innerhalb des Konvents in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts eröffnen und die zunehmende Einflussnahme des städtischen Rats auf die Frauengemeinschaft verdeutlichen.

Neben den bereits erwähnten „Söflinger Briefen und Liedern“<sup>62</sup> umfasst der Quellenbestand des Söflinger Klarissenklosters im Staatsarchiv Ludwigsburg eine Reihe weiterer Akten, die die Reformierung des Konvents im Jahr 1484 sowie die sich anschließende Auseinandersetzung zwischen den aus dem Kloster vertriebenen Nonnen und der Stadt Ulm thematisieren. Unter den Quellen des Klarissenklosters, die im Ulmer Stadtarchiv aufbewahrt werden, befinden sich ebenfalls Dokumente mit Bezug zum Söflinger Reformgeschehen sowie Unterlagen, die das Verhältnis zwischen dem Konvent und der benachbarten Reichsstadt dokumentieren. Darüber hinaus haben sich auch Grundrisse der ehemaligen Klosteranlage erhalten, aus denen Lage und Gestalt der Konventsgebäude kurz vor deren Teilabbruch im frühen 19. Jahrhundert ersichtlich werden.<sup>63</sup> Eine Orientierungshilfe bei der Bearbeitung der Quellenbestände der Söflinger Klarissengemein-

---

<sup>59</sup> Vgl. StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 5, Cod. A-D. Bei Codex A handelt es sich um eine Reinschrift der „Denkwürdigkeiten“ aus dem 16. Jahrhundert. Die beiden Codices B und C sind Abschriften aus dem 17. Jahrhundert und wurden im Kloster Bamberg angefertigt. Codex D stellt die älteste Handschrift und damit das Originalkonzept der „Denkwürdigkeiten“ dar, auf dem auch die Edition von Pfanner basiert. Vgl. Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. IV-XIV. Für eine Einordnung und Bewertung der „Denkwürdigkeiten“ als historiographisches Dokument vgl.: Woodford: Nuns as Historians, 2002, S. 78-105.

<sup>60</sup> StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, Nr. 2. Die deutsche Reinschrift der Nürnberger Klarissenchronik befindet sich im Bayerischen Nationalmuseum: Bayerisches Nationalmuseum München, Ms. 1191. Vgl. auch: Jung: Das Nürnberger Marienbuch, 2004, S. 70\*. Durwen: Zum Forschungsstand, 2012, S. 5.

<sup>61</sup> StadtAN D 25 Nr. 88.

<sup>62</sup> Vgl. StAL B 509, Bü 2A-G. Einzelne Dokumente der „Söflinger Briefe und Lieder“ befinden sich im Stadtarchiv Ulm: SAUlm A-Rep.18, A [811].

<sup>63</sup> SAUlm F 1 Bauzeichnungen, Söflingen, Mappe 2, Nr. 1-2.

schaft bieten die Arbeiten von Rudolf Weser, der von 1912 bis 1932 Stadtpfarrer in Söflingen war und sich eingehend mit der Geschichte des Klosters auseinandergesetzt hat. Weser hinterließ nicht nur handschriftliche Aufzeichnungen, die selbst Quellencharakter haben und mitunter auf die Ämterstruktur innerhalb des Konvents eingehen,<sup>64</sup> sondern veröffentlichte auch Beiträge zur Baugeschichte des Söflinger Klarissenklosters.<sup>65</sup>

Bei der Bearbeitung der Quellen der drei Klarissengemeinschaften ergab sich sowohl im Hinblick auf deren zeitlichen Entstehungskontext und die Quellendichte als auch in Bezug auf den Aussagewert für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ein jeweils unterschiedliches Bild. Während ein Großteil der Quellen des Söflinger Konvents im Zuge der Klosterreformen des 15. Jahrhunderts entstand und somit diverse Einblicke in die Lebenswelt der Nonnen in diesem Zeitraum gibt, nimmt die Quellenüberlieferung für die späteren Jahrhunderte hingegen deutlich ab. Die Quellenbestände der Nürnberger Klarissen ermöglichen es, die Situation des Konvents und dessen Entwicklung bis zum Ende des Klosters im Jahr 1591 nachzuvollziehen, wobei insbesondere die Einführung der Reformation in der Stadt sowie die damit einhergehenden Herausforderungen ihren Niederschlag im innerkonventualen Schriftgut der Gemeinschaft fanden. Aus dem Münchner Klarissenkloster haben sich hinsichtlich der Organisation des Alltags im Inneren der Klostermauern vornehmlich Dokumente aus dem 17. und 18. Jahrhundert erhalten, auf Grundlage derer sich Aussagen über konventsinterne Verhältnisse am Anger treffen lassen.

Ungeachtet der eher punktuellen Überlieferung insbesondere hinsichtlich der innerkonventualen Quellen der untersuchten Frauenklöster<sup>66</sup> werden neben den Regel- und Statutenwerken der Gemeinschaften auch Briefe, chronikalische Aufzeichnungen, Berichte sowie Bauakten und -zeichnungen für die Analyse von Blicken und Vorgängen des Sehens herangezogen. Wie Annette Kern-Stähler am Beispiel der bischöflichen Visitationsverordnungen in der Diözese von Lincoln im Zeitraum von 1429 bis 1449 aufgezeigt hat, sind auch Dokumente, die im Zuge von Klostervisitationen entstanden, besonders aufschlussreich, um Fragen nach der Umsetzung der Klausur in Frauenklöstern und der

---

<sup>64</sup> Die für die vorliegende Arbeit relevanten Sammlungen und Aufzeichnungen Rudolf Wesers befinden sich im Stadtarchiv Ulm, im Diözesanarchiv Rottenburg und im katholischen Pfarramt Mariä Himmelfahrt Söflingen.

<sup>65</sup> Vgl. Weser: Bodenfliesenfund in Söflingen, 1915. Ders.: Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen, 1926.

<sup>66</sup> Die Urkunden der untersuchten Klarissenklöster blieben angesichts ihres geringen Aussagewerts für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit weitgehend unberücksichtigt.

darin implizierten Abschirmung der Nonnen von der Außenwelt zu beantworten.<sup>67</sup> Abgesehen von wenigen Ausnahmen haben sich für die drei untersuchten Klarissenklöster jedoch keine Visitationsakten erhalten, die es ermöglicht hätten, vermeintliche Verstöße gegen die Klausurbestimmungen der Konvente und gegen die damit einhergehenden visuellen Restriktionen nachzuvollziehen, oder den Erfolg korrigierender Eingriffe in diesem Kontext über einen längeren Zeitraum zu betrachten. Im Folgenden wird dargelegt, inwiefern die aus der Quellenarbeit gewonnenen Informationen auf Blickverhältnisse innerhalb der Konvente sowie auf visuelle Gegebenheiten zwischen Kloster und Welt schließen lassen. Vor dem Hintergrund raumtheoretischer Überlegungen wird dabei auf die Bedeutung und Funktion verwiesen, die Vorgänge des Sehens und Gesehenwerdens für die Klausur weiblicher Klostersgemeinschaften, für die Beziehungen der Nonnen untereinander und für deren Kontakte zum klosterexternen Umfeld hatten.

## 1.4 Die Rekonstruktion von Blicken

Eine Analyse von Blicken, räumlich-perspektivischen Gegebenheiten und daraus resultierenden Machtverhältnissen ruft zunächst unweigerlich Assoziationen in Bezug auf die Prinzipien des foucaultschen Panopticons hervor. In Anlehnung an das von Jeremy Bentham ausgearbeitete architektonische Modell, das die gleichzeitige Überwachung mehrerer Individuen durch eine einzelne Person ermöglichen sollte, entwickelte Foucault seine Theorie der Blickregime, die er als konstitutiv für die Formation und Transformation neuzeitlicher Gesellschaften beschrieb. Im Panopticon wird die Macht jener Person zugeschrieben, die sieht, ohne selbst gesehen zu werden.<sup>68</sup> Die Architektur des Panopticons zeichnet sich dabei durch einen mehrstöckigen, ringförmigen Gebäudekomplex aus, der in mehrere Zellen unterteilt ist, die zur Mitte des Kreises sowie nach außen hin geöffnet sind. Im Zentrum dieser Anordnung befindet sich ein Turm, von dem aus Fenster

---

<sup>67</sup> Vgl. Kern-Stähler: Zur Klausur von Nonnen in englischen Frauenklöstern des späten Mittelalters, 2004. Kern-Stähler wertet die bischöflichen Visitationsverordnungen, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts an die Männer- und die Frauenklöster in der Diözese Lincoln ergingen, hinsichtlich der Vorgaben in Bezug auf die Klausur der Konvente aus. Während das Verlassen der Klausur in den Männerklöstern ebenso oft beanstandet wurde wie in den weiblichen Klostersgemeinschaften, wobei im Falle ersterer jedoch mehr das Verhalten außerhalb des Klosters als der eigentliche Ausgang kritisiert wurde, wurden die Frauenklöster deutlich häufiger dazu ermahnt, den Eingang klosterexterner Personen in die Klausur zu unterbinden.

<sup>68</sup> Vgl. hierzu: Morgan: *The Embodied Eye*, 2012, S. 71. Morgan vergleicht den von ihm beschriebenen „unilateralen Blick“ mit dem ebenfalls einseitigen Blick im Panopticon, wobei er jedoch darauf verweist, dass nicht alle Beispiele für ein einseitiges Blickverhältnis auf „böswillige“ Absichten des Sehenden zurückgeführt werden können.

Einsicht in die Zellen gewähren, wo die Inhaftierten im Gegenlicht permanent dem Blick des Beobachters ausgesetzt sind, während dieser aber im Inneren des Turms unsichtbar bleibt. Auf diese Weise entsteht bei den Gesehenen das Bewusstsein, unter anhaltender Kontrolle zu stehen, selbst wenn der Überwachungsposten im Turm nicht besetzt ist. Damit ist zugleich auch die Hauptwirkung des Panopticons benannt: Dadurch, dass die Gesehenen ihren eigenen Sichtbarkeitszustand und das daran gebundene Machtverhältnis internalisieren, wird die permanente Wirkung der Überwachung sichergestellt und funktioniert somit losgelöst vom machtausübenden, also sehenden Individuum.<sup>69</sup> Angesichts der räumlichen Binnenstruktur von Klöstern sowie der möglichen Blickkonstellationen sowohl innerhalb der Klausur als auch zwischen Kloster und Welt lässt sich die aus dem architektonischen Aufbau einer panoptischen Anlage resultierende Unterscheidung in Sehende und Gesehene jedoch nicht ebenso eindeutig auf die Situation im Kloster übertragen. Demzufolge sind auch die Zuordnung von Macht sowie die Aufrechterhaltung eines automatisch wirkenden Machtgefälles im Rahmen einer Klostergemeinschaft und deren Beziehungen zur Außenwelt nicht in gleicher Weise einseitig gelagert. Da jedes Konventsmitglied als sehendes und gesehenes Individuum innerhalb der Gemeinschaft an der Ausübung von Macht beteiligt war und dieser zugleich unterlag, kann jedoch auch im klösterlichen Kontext eine ähnliche Wirkung von Blicken beobachtet werden, wie sie das Prinzip des Panopticons generiert.<sup>70</sup>

In ihrem Beitrag zum Verhältnis zwischen der architektonischen Ausgestaltung von Konventskirchen weiblicher Klostergemeinschaften im frühneuzeitlichen Italien und dem Gesang der Nonnen in Bezug auf Körperlichkeit und Geschlecht vergleicht Helen Hills das Innere der Klosterkirchen mit einer invertierten Version des foucaultschen Panopticons. Ihren Ausführungen zufolge waren es von den Nonnenhören aus die durch Gitter und Trennwände von der Kirchengemeinde abgeschirmten Klosterfrauen, die die

---

<sup>69</sup> Foucault: *Überwachen und Strafen*, 2016, S. 256-263. Obgleich die panoptische Anlage in ihrer ursprünglichen Gestalt nie realisiert wurde, beeinflussten ihre Prinzipien den architektonischen Stil einiger Gefängnisse und vergleichbarer Anstalten.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu: Simons: *Women in Frames*, 1988, S. 23. Simons erweitert den Blick bei Foucault sowie das daran gebundene Machtverhältnis um geschlechtsspezifische Überlegungen, denen zufolge der Blick als Instrument der Kontrolle und Überwachung insbesondere über Frauen bereits deutlich früher und im Rahmen einer weniger elaborierten Architektur als jener des Panopticons konstitutiv für gesellschaftliche Ordnungsgefüge war. Die Wirkung des regulierenden Blicks lasse sich demzufolge auch auf das Guckloch in den Türen von (Frauen-)Klöstern oder auf das Gitter zwischen Klausur und Außenwelt übertragen, die es ermöglichten, die Mitglieder eines Konvents zu beobachten. Zur Parallelität zwischen den Wirkmechanismen des Panopticons und den Strukturen des Klosters vgl. auch: Treiber; Steinert: *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen*, 1980, S. 53-75. Für eine Diskussion des panoptischen Prinzips in Bezug auf den Zuschauerblick im Theater vgl.: Czirak: *Partizipation der Blicke*, 2012, S. 203ff.

Gläubigen während der Gottesdienste sehen konnten, ohne selbst von diesen gesehen zu werden. Obgleich die Klosterfrauen eine besondere Nähe zu Gott sowie zu den jeweils amtierenden Priestern genossen und darüber hinaus auch Zugang zu Bereichen hatten, die den übrigen Kirchgängern verwehrt waren, blieben sie räumlich – anders als die Gemeindemitglieder – auf den Bereich ihrer Klausur innerhalb des Klosters begrenzt. Während der Blick im foucaultschen System an die Position der Macht geknüpft ist, sieht ihn Hills in den Frauenklöstern in erster Linie an das Ideal der Jungfräulichkeit als deren wertvollste Währung gebunden. Wie im Panopticon sei Sichtbarkeit auch in den Konventskirchen als eine Art Falle zu deuten, wohingegen Unsichtbarkeit als Garant einer Ordnung fungiere, in der das Individuum nicht als Subjekt in einer Kommunikation auf-trete.<sup>71</sup> Die von Hills als Analogien zwischen panoptischer Raumplanung und klösterlicher Architektur identifizierten Prinzipien liefern wertvolle Anregungen für eine Betrachtung der Wirkung von Blicken sowie für das Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Rahmen weiblicher Klostergemeinschaften und ihrer Stellung zur Außenwelt. Allerdings bleiben ihre Ausführungen sehr situativ in den räumlich-visuellen Gegebenheiten während der in den Konventskirchen abgehaltenen Gottesdienste verankert. Um jedoch die Bedeutung von Blicken sowie Dimensionen des Sehens und Gesehenwerdens als Elemente einer sowohl innerhalb von Frauenklöstern als auch nach außen wirkenden Visualität in ihrer Gesamtheit zu erfassen, müssen verschiedene Bereiche der klösterlichen Lebenswelt berücksichtigt werden.

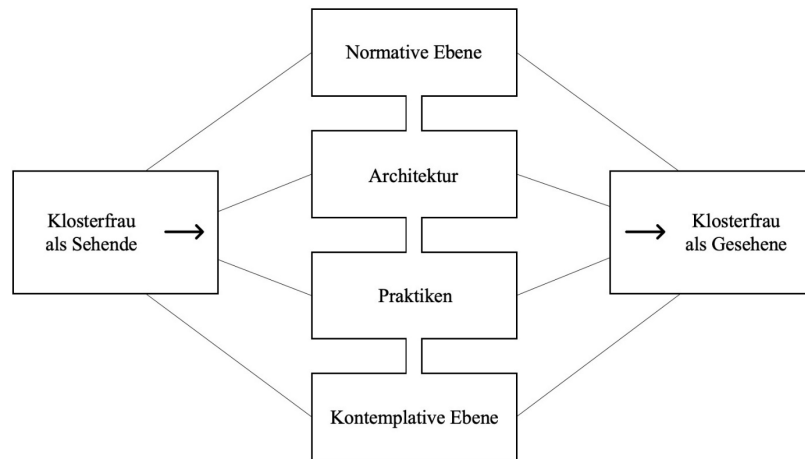
Da die aus der Quellenarbeit gewonnenen Einsichten über visuelle Aspekte in den ehemaligen Klarissenklöstern in Söflingen, Nürnberg und München naturgemäß ebenso heterogen ausfallen wie die ihnen jeweils zu Grunde liegenden Quellentexte, wurden die Ergebnisse in ein Analyseraster überführt, das die Bestimmung der kategorialen Verschiedenheit der einzelnen Informationen ermöglicht sowie deren Einordnung in den Gesamtkontext der vorliegenden Arbeit koordiniert. Dabei ergaben sich vier Bereiche bzw. Untersuchungsfelder, die die verschiedenen Quellen widerspiegeln, auf Grundlage derer sich Blicke, visuelle Gegebenheiten, Seheindrücke oder mit dem Sehen verbundene Vorstellungen rekonstruieren und beschreiben lassen. In Anbetracht der Tatsache, dass in der vorliegenden Arbeit sowohl die Blicke der Nonnen als auch deren Erfahrung des Angeblicktwerdens Gegenstand der Analyse sind, gilt es, die jeweiligen Blickkonstellationen festzustellen und damit zu unterscheiden, ob die Nonnen selbst die Sehenden waren oder

---

<sup>71</sup> Hills: *Veiling the Voice of Architecture*, 2018, S. 121.



ob sie (an)gesehen wurden. Während der auf die Klosterfrau gerichtete Blick in erster Linie ihren Mitschwestern zugewiesen werden kann, wurden die Frauen allen visuellen Rest-



Analyseraster zur Untersuchung sensorisch-visueller Prozesse

riktionen der klösterlichen Klausur zum Trotz auch wiederholt von männlichen Ordensangehörigen, die für die geistliche Betreuung der Schwestern zuständig waren sowie von Mitgliedern der städtischen Laienschaft gesehen. Im Rahmen der Kontemplation war es zudem der allsehende Blick Gottes, dessen sich die Klosterfrauen jederzeit – aber insbesondere während Andacht und Gebet – bewusst waren.<sup>72</sup> Die Differenzierung der jeweiligen Blickverhältnisse stellt eine notwendige Voraussetzung dar, um die Funktion von Blicken vor dem Hintergrund ihrer intersubjektiven Bezugnahme zu betrachten und die Nonne als Sehende und Gesehene im Hinblick auf verschiedene Aspekte der klösterlichen Lebenswelt greifbar zu machen.

Das erste der vier Untersuchungsfelder ging aus der Bearbeitung von normativen Texten wie monastischen Regelwerken und Statuten hervor, in denen mitunter Richtlinien und Instruktionen für die visuelle Praxis der Frauenklöster formuliert wurden. Diese Vorgaben betrafen nicht nur die visuellen Wahrnehmungsmöglichkeiten der Nonnen selbst, sondern bestimmten auch, in welchen Situationen und von wem die Nonnen gesehen werden durften. Da die Klarissen neben den Zisterzienserinnen zu den ersten weiblichen Ordenszweigen gehörten, in deren Regel die Einhaltung der strengen Klausur kanonisch fixiert war,<sup>73</sup> stellt die visuelle Abgeschlossenheit der Nonnen ein wiederkehrendes Element im normativen Schriftgut der untersuchten Klostersgemeinschaften dar. Im Zuge von

<sup>72</sup> Vgl. Hirbodan: „Töchter der Stadt“ oder Fremde?, 2011, S. 58. Lentes: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau, 2002, S. 207ff. Auch außerhalb des Klosters stellte der allsehende Blick Gottes eine Konstante in der religiös-christlichen Weltanschauung des ausgehenden Mittelalters dar. Vgl. hierzu: Rimmel; Stiegler: Visuelle Kulturen/Visual Culture, 2012, S. 29ff.

<sup>73</sup> Makowski: Canon Law and Cloistered Women, 1997, S. 31ff. Für die zentrale Stellung der Klausur im Klarissenorden und den damit einhergehenden Herausforderungen bei der Organisation des Klosterlebens unter Einhaltung des Armutsgelübdes vgl. auch: Schlothuber: Armut, Demut und Klausur, 2011, S. 78-86.

Reformen sowie im Anschluss an die turnusmäßig vorgenommenen Visitationen wurden die Klausurbestimmungen der Konvente wiederholt verschärft und die damit einhergehenden Vorgaben im Hinblick auf die Möglichkeiten und Grenzen des Sehens und Gesehenwerdens sowohl für einzelne Häuser als auch ordensumfassend neu definiert und präzisiert.

Die dabei erlassenen Direktiven schlugen sich auch in der Architektur der Klöster nieder, auf die sich das zweite Untersuchungsfeld des Analyserasters bezieht. Ausgehend von den jeweils überlieferten Grundrissen und Bauakten aber auch auf Grundlage chronikalischer Aufzeichnungen lassen sich die architektonische Binnenstrukturen im Inneren der untersuchten Konvente sowie die daraus resultierenden Blickoptionen rekonstruieren. Als materielle Grenzen, die den Raum der Klausur nach außen hin abschirmten und den Alltag im Inneren strukturierten, steuerten Mauern, Gitter und Tore nicht nur die visuelle Wahrnehmung innerhalb der Klausur, sondern begrenzten auch die Sichtbarkeit zwischen den Klosterfrauen und dem klosterexternen Umfeld. Da nicht alle Räume innerhalb der Klostermauern unter die Klausur fielen und auch die Zugänglichkeit zu den verschiedenen Räumen der Klausur nicht für alle Konventsmitglieder in gleichem Maße gegeben war, variierten die visuellen Wahrnehmungsoptionen innerhalb der Gemeinschaft und waren mitunter eng an die konventsinterne Sozialstruktur gebunden. Für die Analyse der Blickverhältnisse zwischen den Nonnen und außenstehenden Personen konzentrieren sich die Untersuchungen darüber hinaus auch auf jene Bereiche, die an der Grenze zur Klausur lagen und als Schnittstellen bzw. Schwellenbereiche zwischen Klausur und Außenwelt fungierten. Bei diesen Schwellenbereichen – wie sie beispielsweise die Redefenster oder das Windenhaus verkörperten<sup>74</sup> – handelte es sich um architektonische Vorrichtungen oder Anlagen, die dem Kontakt und dem Austausch zwischen den Frauengemeinschaften und ihrem Umfeld dienten und nicht selten sogar zur Klausur gehörende sowie außerhalb der Klausur liegende Räume unter einem Dach vereinten. Da die visuelle Separation der Schwestern folglich gerade an diesen Kontaktpunkten gefährdet war, kam der baulichen Gestalt und dem Gebrauch dieser Bereiche besondere Aufmerksamkeit zu.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Vgl. Kapitel 3.1.2.

<sup>75</sup> Bereits die von Papst Urban IV. 1263 erlassene Regel für die Häuser der Klarissen widmete den Klostertoren, der Winde, den Redefenstern sowie dem Gitter, durch das den Schwestern die Kommunion gereicht wurde, jeweils ein eigenes Kapitel, in dem Lage, Beschaffenheit und Nutzung derselben genau beschrieben wurden. Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 12-17.

Neben klosterinternen Berichten und Aufzeichnungen geben auch Briefe, die die Nonnen an ihre Freunde und Verwandte sandten oder aber selbst erhielten, Einblicke in visuelle Praktiken der Klöster, auf die das dritte der vier Untersuchungsfelder verweist. Berichte über tatsächlich erfolgten oder aber verhinderten Blickkontakt zeigen, inwieweit normative Vorgaben im klösterlichen Alltag umgesetzt wurden und Vorgänge des Sehens und Gesehenwerdens sowohl innerhalb der Konvente als auch im Kontakt zur Außenwelt beeinflussten. Die Analyse dieser Berichte bietet somit nicht nur Antworten auf die Frage, inwiefern die Blickverhältnisse in den Klöstern dem Zugriff weltlicher und religiöser Autoritäten unterlagen, sondern erlaubt auch Rückschlüsse auf die faktische Abgeschlossenheit oder aber Durchlässigkeit der Klausur im Hinblick auf visuelle Faktoren.

Das vierte Untersuchungsfeld adressiert schließlich den kontemplativen, nach innen gewandten Blick und erfasst die Funktion des physischen Sehens für die meditativen Übungen der Klosterfrauen. Neben den visuellen Restriktionen, die mit dem Leben in einer klausurierten Klostergemeinschaft einhergingen, waren es auch in den Konventen rezipierte Imaginationstheorien, die bei den Schwestern ein hohes Bewusstsein für die weitreichende Bedeutung des körperlichen Blicks im Hinblick auf das Seelenleben eines Menschen schufen.<sup>76</sup> Optische Stimuli, die nicht zuletzt auch von der materiellen Kultur in den Klöstern ausgingen, kamen somit ganz gezielt zur Schärfung des geistlichen, auf Gott ausgerichteten Blicks zum Einsatz. Die Vorstellungsräume, die sich den Klosterfrauen dabei eröffneten, überstiegen nicht nur auf religiös-spirituelle Ebene den innerklösterlichen Wahrnehmungsbereich, sondern unterwanderten insbesondere im Rahmen der in den Klöstern vorhandenen profanen Sachkultur auch auf stofflicher Ebene die Grenzen der Klausur.<sup>77</sup>

Bildet das Analyseraster auch nicht alle Informationen ab, die bei der Untersuchung von Blicken und der Bedeutung des Sehens und Gesehenwerdens im Kontext von Frauenklöstern berücksichtigt werden müssen, so kombiniert es doch einen Großteil der Quellen, in denen Vorgänge der visuellen Wahrnehmung greifbar werden und setzt diese in Beziehung zur Klosterfrau als Sehende und Gesehene. Wie im Schaubild angedeutet, dür-

---

<sup>76</sup> Vgl. Lentjes: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau, 2002. Die mit dem Blick und dem Sehen verbundenen Vorstellungen des ausgehenden Mittelalters beeinflussten nicht nur die in den Klöstern exerzierten Andachts- und Gebetsübungen, sondern prägten auch außerhalb der Klostermauern die Frömmigkeitspraktiken der Gläubigen. Siehe hierzu: Scribner: Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800, 2002, S. 101-146.

<sup>77</sup> Hamburger; Suckale: Zwischen Diesseits und Jenseits, 2005, S. 37ff. Signori: Wanderer zwischen den „Welten“, 2005, S. 134-140.

fen die vier Ebenen dabei nicht isoliert voneinander betrachtet werden, da sie sich verschiedentlich überschneiden und gegenseitig bedingen. Normative Vorgaben schlugen sich beispielsweise nicht nur in der architektonischen Gestalt der Klöster nieder, sondern beeinflussten auch klosterinterne Praktiken, die wiederum ihrerseits neue Normen generieren konnten. So griffen ordensinterne Obrigkeiten wiederholt korrigierend in die klösterliche Praxis ein, indem sie Vorgaben erließen, die bisweilen als unmittelbare Reaktion auf spezifische Praktiken der Konvente zu werten sind.

Ein weiterer Faktor, den das Analyseraster zwar nicht abbildet, den es aber dennoch zu beachten gilt, ist die zeitliche Komponente, die angesichts der Instabilität, Adaptionsfähigkeit und Wandelbarkeit des vorgestellten Analyserasters – oder vielmehr der durch das Analyseraster erfassten Prozesse und Dynamiken – einen wichtigen Bestandteil des methodischen Zugangs darstellt. Da sich die verschiedenen gesamtgesellschaftlichen Strömungen und Veränderungen während des gewählten Untersuchungszeitraums vom ausgehenden 15. bis beginnenden 17. Jahrhundert auch auf die drei Klarissengemeinschaften in Söflingen, Nürnberg und München auswirkten und den klösterlichen Alltag nicht zuletzt im Hinblick auf die vier angeführten Untersuchungsfelder nachhaltig beeinflussten, waren somit stets neue Voraussetzungen für den visuell-sensorischen Wahrnehmungsrahmen der Klosterfrauen untereinander sowie im Austausch zwischen den Klöstern und ihrem sozialen Umfeld gegeben.<sup>78</sup> Das Schaubild ermöglicht es nicht nur, den Blick sowie die ihn bedingenden visuellen Faktoren zu operationalisieren, sondern fungiert zugleich auch als Analyseinstrument. Dies beugt der Gefahr vor, dass sich die Untersuchungen in einer Art „story telling“<sup>79</sup> verlieren und trägt der Einschätzung des Sinneshistorikers Mark M. Smith Rechnung, dass Sinnesgeschichte weniger ein Forschungsfeld als vielmehr ein Ansatz und eine Perspektive auf die Geschichte sei, mit Hilfe derer Vergangenes untersucht und begriffen werden könne. Smith zufolge zeichnen sich sinnesgeschichtliche Studien dadurch aus, dass sie die Rolle beschreiben, die die Sinne bei

---

<sup>78</sup> Da die Klosterreformen des 15. Jahrhunderts, die Umbrüche im Zuge der Reformation ebenso wie die Reformbestrebungen der katholischen Kirche bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts das Klosterleben und im Hinblick auf die monastischen Frauengemeinschaften vor allem die geltenden Klausurbestimmungen immer wieder auf die eine oder andere Weise herausforderten, stellen diese Entwicklungen besonders geeignete Momente in der Geschichte der für die Untersuchung ausgewählten Klarissenkonvente dar, um die jeweils unterschiedlichen Bedingungen für die visuell-sensorische Praxis der Klosterfrauen zu diskutieren.

<sup>79</sup> Der Begriff bezieht sich an dieser Stelle auf die Beschreibung von sensorischen Wahrnehmungen ohne konzeptionelle Intention, sondern lediglich zur literarischen Untermalung der Darstellung. Vgl.: Smith: *Producing Sense*, 2007, S. 842f.

der Formung menschlicher Erfahrungen in der Vergangenheit übernahmen und somit zeigen, wie die Menschen ihre Welt verstanden. Die Bedeutung und die Funktion der Sinne bleiben dabei stets an ihren jeweiligen historischen Kontext gebunden und können somit auch nur vor dessen Hintergrund betrachtet werden.<sup>80</sup>

Um die Begrifflichkeit hinsichtlich der mit dem Akt des Blickens sowie mit Vorgängen des Sehens bezeichneten Prozesse und Dynamiken zu schärfen, muss zunächst dargelegt werden, ob sich Blicke überhaupt von Vorgängen des Sehens unterscheiden lassen und inwiefern von Seh- bzw. Blickpraktiken im Rahmen weiblicher Klostersgemeinschaften gesprochen werden kann. Als grundlegendes Unterscheidungskriterium zwischen Blicken und Sehen führt Adam Czirak die im Akt des Blickens implizierte „Relationalität“ zwischen Sehendem und Gesehenem an. Der Blick setzt den Sehenden in Beziehung zu seiner Umwelt und bestimmt durch „Gerichtetheit, Bewegungsrhythmus und Fixierdauer“ der Augen zudem die Sehaktivität des Blickenden.<sup>81</sup> Im Gegensatz zum Sehen als einem Vorgang der Aufnahme und Verarbeitung visueller Reize kann der Blick einer Person auch von ihrem Gegenüber wahrgenommen werden und entfaltet somit seine intersubjektive Wirkung. Hans Belting beschreibt den Blick entsprechend als „ein[en] Akt der Selbstdarstellung und ein[en] Akt der Machtergreifung, oder der Selbstunterwerfung, in jeder intersubjektiven Begegnung“<sup>82</sup> und verweist damit zugleich auf die performativen Eigenschaften des Blicks. In religiösen Frauengemeinschaften waren Blicke nicht zuletzt angesichts ihres konstitutiven Potentials hinsichtlich sozialer Strukturen und daran gebundener Machtgefüge ebenso Gegenstand der Kontrolle wie auch andere Handlungen und Verhaltensweisen. Als Seh- bzw. Blickpraktiken lassen sich folglich all jene Vorgänge der visuellen Wahrnehmung verstehen, die im Rahmen der klösterlichen Sozialisation habituell von den Mitgliedern eines Konvents erworben oder entwickelt wurden und sowohl die Vorgaben ordensinterner Obrigkeiten als auch konventsinterne Gewohnheiten oder individuelle Vorlieben widerspiegeln konnten.<sup>83</sup> Da die Quellen der ausgewählten Konvente jedoch nur punktuell Auskunft über tatsächliche Blickpraktiken der Frauengemeinschaften geben, wird im Nachstehenden immer wieder von Blickoptionen

---

<sup>80</sup> Ebd. Vgl. auch: Hacke; Krampfl; Missfelder: *Can you hear the light?*, 2015, S. 388.

<sup>81</sup> Czirak: *Partizipation der Blicke*, 2012, S. 17-20.

<sup>82</sup> Belting: *Zur Ikonologie des Blicks*, 2005, S. 50.

<sup>83</sup> Zur Problematisierung der Definition und Verwendung des Begriffs der „Sinnespraktiken“ vgl.: Hacke; Krampfl; Missfelder: *Can you hear the light?*, 2015, S. 388f. Hahn: *Sinnespraktiken: ein neues Werkzeug für die Sinnesgeschichte?*, 2015, S. 466f. Hahn stellt dem Begriff der „Körpertechniken“, wie er von Marcel Mauss eingeführt wurde, die unter der Bezeichnung „Sinnespraktiken“ verstandenen Vorgänge gegenüber und verweist darauf, dass Sinnespraktiken – anders als Körpertechniken – stärker an die sensorische Erfahrung des wahrnehmenden Individuums rückgebunden sind.

sowie von potentiellen Blickverhältnissen gesprochen. Die Verwendung dieser Termini berücksichtigt damit die methodische Problematik der vorliegenden Arbeit, die darin besteht, dass eine Rekonstruktion von Blicken letztlich auch nur eine Rekonstruktion von vermeintlichen Blickpraktiken erlaubt.

In ihrer Funktion als entscheidende Prozesse bei der visuellen Wahrnehmung und Erschließung der Umwelt waren Blicke maßgeblich an der Konstitution des Klausurraums beteiligt. Dieser ist dabei nicht nur als physisches Konstrukt aus einer Anordnung von Mauern, diversen Gebäudekomplexen sowie anderen „sozialen Gütern“ zu begreifen,<sup>84</sup> sondern setzte sich darüber hinaus auch aus den jeweils anwesenden Menschen und ihren Handlungen zusammen. Erst durch die Verknüpfung der einzelnen Elemente und unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zueinander lässt sich der Raum des Klosters in seiner Gesamtheit erfassen. Die nachfolgenden Untersuchungen orientieren sich damit an dem von der Soziologin Martina Löw entwickelten „relationalen Raumbegriff“, der den Menschen der Konzeption von Räumen nicht gegenüberstellt, sondern ihn und sein Tun vielmehr in die Entstehung von Räumen integriert.<sup>85</sup> Sensorische Wahrnehmungen werden dabei als Handlungen begriffen, „die sowohl auf der Außenwirkung der sozialen Güter und anderer Menschen basieren als auch auf der Wahrnehmungsaktivität des Konstituierenden.“<sup>86</sup> Blicke und Praktiken des Sehens können folglich nicht lediglich als Resultate räumlicher Strukturen betrachtet werden, sondern sind als Handlungen selbst aktiv an der Genese von Räumen beteiligt. Während Löw in diesem Kontext insbesondere die Wirkung nicht visueller Sinneseindrücke betont und auf den Anteil verweist, den die sensorischen Fähigkeiten des Riechens, Hörens und Fühlens an der Konstitution von Räumen haben,<sup>87</sup> können die nachfolgenden Untersuchungen eine Betrachtung der intersensorischen Einflüsse für den Raum des Klosters nicht oder nur in Ansätzen leisten. Geht damit auch eine gewisse Reduktion der Komplexität räumlicher Erfahrungen einher, so ist dies – wie bereits dargestellt<sup>88</sup> – vor allem der Tatsache geschuldet, dass die verschiedenen Sinne auch jeweils verschiedener methodischer Zugriffe bedürfen. Im Hinblick auf

---

<sup>84</sup> Vgl. Löw: Raumsociologie, 2017, S. 153. In Anlehnung an Reinhard Kreckel sind unter dem Begriff der „sozialen Güter“ sowohl „materielle Güter“, die in erster Linie die stoffliche Komponente eines Gegenstandes bezeichnen als auch stärker den sinnbildlichen Aspekt eines Produkts betonende „symbolische Güter“ zu verstehen.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., S. 154f.

<sup>86</sup> Ebd., S. 197.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., S. 195-198. Obgleich Löw die Bedeutung nicht visueller Perzeptionen für die Konstitution von Räumen mit anschaulichen Beispielen belegt, bleiben ihre Ausführungen sehr allgemein und bieten keinen elaborierten Zugang, um die raumbildende Funktion einzelner Sinneseindrücke systematisch zu erschließen. Vorgänge des Schmeckens bleiben darüber hinaus gänzlich unerwähnt.

<sup>88</sup> Vgl. Kapitel 1.2.

das nicht an die physische Sichtbarkeit von sozialen Gütern oder Personen geknüpfte sensorische Erleben können jedoch gerade auch nicht visuelle Sinneseindrücke für die Konzeption des Klostrraums als einem unweigerlich von der Außenwelt beeinflussten Bereich fruchtbar gemacht werden.<sup>89</sup>

Da Blicke die Aufnahme visueller Reize nicht nur ermöglichen, sondern auch regulieren, waren sie entscheidend an der Stabilisierung sowie Destabilisierung des Klausorraums beteiligt. Je nach Blickfeld und räumlicher Verortung der wahrnehmenden Person konnte dies dabei sowohl von innen als auch von außen geschehen. Indem die Klosterfrauen ihre Blicke ausschließlich auf den Bereich der Klausur beschränkten und den Blick abwandten, sobald die Möglichkeit zur visuellen Wahrnehmung weltlicher Stimuli gegeben war, trugen sie zur Konsolidierung der visuellen Abgeschlossenheit des inneren Klostrraums bei. Über das Blickverhalten konnte somit ein Selektierungsprozess gesteuert werden, bei dem nicht zwangsläufig alle vorhandenen raumbildenden Komponenten berücksichtigt werden mussten.<sup>90</sup> Gleichzeitig konnten die Schwestern mit ihren Blicken die durch Mauern, Tore und perforierte Bleche errichteten visuellen Restriktionen unterwandern, indem sie diese – bei sich bietenden Gelegenheiten – in Bereiche jenseits der Klostermauern schweifen ließen und den Raum der Klausur damit gleichsam erweiterten. Nicht nur als Fernsinn kam dem Sehen in diesem Kontext große Bedeutung zu, sondern auch in seiner Funktion als Vermittlungsinstanz visueller Sinneseindrücke aus dem unmittelbaren Umfeld. Immer wieder gelangten sowohl soziale Güter als auch Personen aus der Außenwelt in die Klausur der Klarissenkonvente. So stellten Geschenke und Briefe, die Freunde und Verwandte in die Klöster schickten und die von den Schwestern mitunter auch in ihre Zellen mitgenommen wurden, nicht zuletzt auf visueller Ebene wichtige Bindeglieder zwischen den Klosterfrauen und ihrem sozialen Umfeld dar. Auch die regelmäßige Anwesenheit von Visitatoren, Handwerkern, Ärzten und gelegentlichen Besuchern brachte Bewegung in die Konstitution der inneren Klosträume und ergänzte sie zumindest temporär um konventsexterne Elemente.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Die Münchner Klarissen sahen sich beispielsweise wiederholt dazu gezwungen, Beschwerde gegen Geruchs- und Lärmbelästigungen aus dem städtischen Umfeld einzulegen, vgl. Kapitel 5.1.

<sup>90</sup> Vgl. Löw: Raumsoziologie, 2017, S. 197. Löw verweist darauf, dass die Aufnahme und Verarbeitung sensorischer Stimuli stets an die Selektions- und Interpretationsfähigkeiten des wahrnehmenden Individuums gebunden sind. Zum Sehen als einem Vorgang der Auswahl und Selektion vgl. außerdem: Wulf: Auge, 1997, S. 446. Wulf zufolge lasse sich Sehen als „eine Bewegung der Zuwendung und Fokussierung und gleichzeitig der Abwendung und Ausgrenzung“ definieren.

<sup>91</sup> Die Regelung des Zugangs auswärtiger Personen zu den Häusern der Klarissen stellte bereits in der Urban-Regel von 1263 eine zentrale Thematik dar: Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 17f. Im Laufe der Zeit wurden diese Vorgaben wiederholt von ordensinternen Obrigkeiten

Vor diesem Hintergrund kommt auch die Aufweichung der Klausurgrenzen durch den Blick von außen in besonderer Weise zum Tragen. Die jährlich durchgeführten Visitationen, Bauschäden sowie Krankheitsfälle unter den Konventsmitgliedern lieferten dabei jedoch nicht die einzigen Anlässe, zu denen einige Bereiche der Klausur für die Blicke Außenstehender geöffnet wurden. Gemäß ihrer Regel war es den Klarissen erlaubt, das Gitter, durch das die Konvente in den Klosterkirchen von den übrigen Gemeindemitgliedern getrennt waren, von Zeit zu Zeit zu öffnen, damit Angehörige der Klosterfrauen ihre Verwandten im Kloster sehen konnten.<sup>92</sup> Dabei wurde nicht nur der Blick in das Innere der Klausur, sondern auch auf die Schwestern selbst frei gegeben. Darüber hinaus bedachten die Klosterfrauen auch ihrerseits Freunde und Verwandte mit materiellen Aufmerksamkeiten und schriftlichen Mitteilungen, die ihrem sozialen Umfeld einen Eindruck vom Leben hinter den Klostermauern vermittelten und über das aktuelle Tagesgeschehen innerhalb der Klausur informierten.<sup>93</sup>

Trotz strikter Bestimmungen im Hinblick auf die räumlich-visuelle Abgeschlossenheit der Klosterfrauen ist der Klausurbereich der Klarissenkonvente somit nicht als statisches Raumgefüge zu betrachten. Vielmehr befand er sich als Ergebnis der relationalen Anordnung von sozialen Gütern und sensorisch wahrnehmenden Menschen sowie unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen optischen Außenwirkung in einem stetigen Formationsprozess. Blicke und die durch sie gesteuerten Vorgänge des Sehens waren dabei sowohl bewusst als auch unbewusst an der Konstitution des inneren Klosterraums beteiligt. Abhängig vom individuellen Blickverhalten sowie der subjektiven Verarbeitung und Bewertung des Gesehenen wurde die Klausur folglich auch jeweils unterschiedlich erfahren.<sup>94</sup> Die individuelle Perspektive darf in diesem Kontext jedoch nicht nur angesichts der Gleichzeitigkeit einer Vielzahl von subjektiv wahrgenommenen Seheindrücken, sondern auch im Hinblick auf andere raumbildende Komponenten nicht zu schwer gewichtet werden. Der Raum der Klausur formierte sich auch durch die Platzierung und Ausstrahlung sozialer Güter, die – ähnlich der jeweils anwesenden Personen – ihre Wirkung nicht ausschließlich in Bezug auf die visuelle Wahrnehmungsaktivität Einzelner entfalteten.

Verlief die Grenzziehung zwischen Klausur und Außenwelt gerade im Hinblick auf visuelle Faktoren in der Praxis auch nicht immer so scharf wie normativ intendiert, so

---

aufgegriffen, präzisiert und erweitert. Für die Zugangsregelungen zum Bereich der Klausur der Klarissenklöster vgl. Kapitel 3.2 und 5.1.

<sup>92</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 16f.

<sup>93</sup> Vgl. Signori: Wanderer zwischen den „Welten“, 2005, S. 134ff.

<sup>94</sup> Vgl. Löw: Raumsoziologie, 2017, S. 195-198.



darf dennoch nicht außer Acht gelassen werden, dass die gängigen Formen des Austauschs zwischen den Klarissengemeinschaften und ihrem sozialen Umfeld vom Anspruch der Unsichtbarkeit nach außen hin durchdrungen waren. Erst vor diesem Hintergrund wird die Brisanz visueller Faktoren überhaupt greif- und damit auch verhandelbar. Das Leben innerhalb der Klostermauern orientierte sich hingegen am Prinzip der Sichtbarkeit als wesentlicher Voraussetzung für die Aufrechterhaltung der *vita communis*.<sup>95</sup> Da die Klarissen ihrer Regel gemäß außerdem zur Beachtung des Schweigegebots verpflichtet waren,<sup>96</sup> gewann die konventsinterne Sichtbarkeit bei der Organisation des Klosteralltags sowie der Aufrechterhaltung der kollektiven Ordnung umso mehr an Gewicht.<sup>97</sup> Zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit entfalteten Blicke damit sowohl innerhalb der Klostersgemeinschaften als auch im Kontakt zur Außenwelt gewisse Wirkkräfte, die an die bereits erwähnten Automatismen im panoptischen Apparat erinnern.

Wie oben dargestellt, war jede Klosterfrau als Sehende und Gesehene im Rahmen ihres Konvents zugleich Subjekt und Objekt der permanenten Beobachtung und Kontrolle ihrer Mitschwestern. Während die Einzelperson daher einerseits stets dazu angehalten war, das eigene Verhalten auf die gemeinschaftlich befolgte Lebensordnung auszurichten, die den maßgeblichen Bewertungsrahmen für alle Abläufe im Kloster bot, war sie andererseits auch selbst entscheidend an der Disziplinierung des Kollektivs beteiligt. Obgleich die Reichweite der Verantwortung, die der einzelnen Klosterfrau in diesem Kontext zukam, ebenso wie die visuelle Zugänglichkeit zu den verschiedenen Räumen der Klausur eng mit der sozialen Hierarchie im Kloster verbunden war und je nach Stellung und Amtsverpflichtung variierte, partizipierte auf diese Weise doch jedes Mitglied der Klostersgemeinschaft, von der Novizin bis zur Äbtissin, am klosterinternen visuellen Regulierungsprozess.<sup>98</sup> Mit dem Wissen um die eigene Sichtbarkeit ging auch in Bezug auf

---

<sup>95</sup> Vgl. Lentès: *Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*, 1998, S. 133.

<sup>96</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 10. Die Äbtissin hatte das Schweigen der Schwestern zu überwachen und musste die Erlaubnis für Gespräche geben, deren Inhalte ebenso ihrer Prüfung unterlagen.

<sup>97</sup> Obgleich das monastische Schweigegebot unter anderem der Förderung des Gottesdiensts und der persönlichen Ausrichtung auf Gott diene, stellte der Mangel an verbaler Kommunikation bisweilen ein Problem für die Organisation der Klostersgemeinschaften dar. Vgl. Uffmann: Wie in einem Rosengarten, 2008, S. 220-222. Luhmann; Fuchs: Reden und Schweigen, 1989, S. 21-45. Wie auch in anderen Ordensgemeinschaften galten für die Amts- und Laienschwestern bei den Klarissen daher weniger strenge Schweigeregeln. Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 10. In diesem Kontext lässt sich auch der Nutzen von Zeichensprache nachvollziehen, wie sie in manchen Männer- und Frauenklöstern gebräuchlich war, vgl.: Lomičková: Zeichensprache in der Klausur im Wandel der Zeit, 2011.

<sup>98</sup> In Bezug auf die soziale Rangfolge innerhalb der Konvente kommen auch im Kloster die von Foucault beschriebenen Machtverhältnisse zum Tragen. Da dem Blick der Äbtissin unweigerlich mehr Autorität beigemessen werden muss als dem Blick einer sich in der Ausbildung befindenden Novizin, kann das

den allsehenden Blick Gottes ein disziplinarischer Effekt einher, der angesichts seiner Beständigkeit und Relevanz eine besondere Nachhaltigkeit entfaltete. Wenn das visuelle Überwachungsnetz der Mitschwester auch nicht alle Bereiche auf dem Klostergelände in gleicher Dichte erfasste, so war jede Klosterfrau doch fortwährend dem prüfenden Blick ihres himmlischen Bräutigams verpflichtet.<sup>99</sup>

## 1.5 Klarissen und Klausur

Da die vorliegende Arbeit die Bedeutung und Funktion von Blicken im Kontext von drei Klarissenklöstern untersucht, ist es unerlässlich, sowohl Entstehung als auch Ausbreitung dieses Ordens zu skizzieren und die nachfolgenden Ausführungen damit nicht nur historisch, sondern auch ordensgeschichtlich zu verorten. Ebenso grundlegend für das Erkenntnisinteresse der Arbeit ist dabei auch die Frage nach dem Konzept der Klausur und wie dieses bis zur Regel Papst Urbans des IV. für die Mitglieder der Klarissen verhandelt wurde. Im Anschluss werden mit einem Überblick über die Geschichte der drei ausgewählten Klarissengemeinschaften die Untersuchungsräume vorgestellt und zentrale Rahmenbedingungen für die Entwicklung dieser Konvente beleuchtet.

Am Abend des Palmsonntags im Jahre 1212 wurde Klara, die um 1194 als Tochter einer der wohlhabenden Adelsfamilien Assisis geboren worden war,<sup>100</sup> in der unweit ihrer Heimatstadt gelegenen Kapelle *Santa Maria degli Angeli* von Franziskus (†1226), dem Gründer des Mendikantenordens der Minderbrüder, feierlich in den Dienst Gottes gestellt. Im Beisein einiger Anhänger seiner noch jungen Bruderschaft schnitt ihr Franziskus das Haar und übergab ihr ein schlichtes Gewand, das dem Habit glich, den auch die Minderbrüder trugen. Mit der Verpflichtung zu einem geistlichen Leben in Gehorsam, Armut und Keuschheit vollzog Klara einen Übergang, der zum Vorbild für zahlreiche junge Frauen nach ihr werden sollte. Nur kurze Zeit nach ihrer Einkleidung bekamen Klara und ihre Anhängerinnen, deren Zahl rasch anwuchs, von Franziskus das Kloster

---

Prinzip der Macht dabei jedoch nicht ebenso von einzelnen Individuen losgelöst betrachtet werden. Darüber hinaus waren den einzelnen Konventsmitgliedern auch nicht alle Bereiche auf dem Klostergelände in gleicher Weise visuell zugänglich. Vgl. dazu: Foucault: Überwachen und Strafen, 2016, S. 258ff.

<sup>99</sup> Vgl. Rimmel; Stiegler: Visuelle Kulturen/Visual Culture, 2012, S. 29ff.

<sup>100</sup> Stellvertretend für die zahlreichen Studien, die das Leben und die Person Klaras von Assisi unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchten, vgl.: Kreidler-Kos: Klara von Assisi, 2000. Knox: Creating Clare of Assisi, 2008. Mueller: A companion to Clare of Assisi, 2010. Kuster: Franz und Klara von Assisi, 2011. Mooney: Clare of Assisi, 2016. Eine Edition der Schriften Klaras wurde vorgelegt von Grau: Leben und Schriften der heiligen Klara, 1976.

bei San Damiano zugewiesen. Unter der Leitung Klaras sowie dem Einfluss der Minderbrüder entwickelten die Frauen eine Lebensweise, die geprägt war vom franziskanischen Armutsgedanken, der sich auch in der Bezeichnung der Schwesternschaft als *sorores pauperes* niederschlug.<sup>101</sup>

Die Entstehung der Klostersgemeinschaft in San Damiano, die den Beginn der Geschichte des Klarissenordens markierte, fiel in eine Zeit des religiösen Aufbruchs und der spirituellen Erneuerung, die sich insbesondere durch eine gesteigerte Partizipation von Frauen an den neuen Formen der Frömmigkeit auszeichnete. Diese Entwicklung beschrieb Herbert Grundmann in den 1930-er Jahren mit dem Begriff der „religiösen Frauenbewegung“ und führte damit ein ideengeschichtliches Konzept in den wissenschaftlichen Diskurs ein, das trotz seiner kritischen Rezeption in der jüngeren Forschung auf das starke Bedürfnis innerhalb der weiblichen Bevölkerung zur aktiven sowie initiativen Teilhabe an den religiösen Strömungen des 12. und 13. Jahrhunderts verweist.<sup>102</sup> Ebenso wie die Motive und Absichten, die Frauen aus allen sozialen Schichten dazu bewegten, sich einem geistlich-kontemplativen Leben zuzuwenden, waren auch die Ausprägungen ihres Engagements vielfältig und wiesen große Unterschiede im Hinblick auf die praktische Umsetzung religiöser Überzeugungen und damit verbundener Lebensentwürfe auf. Angesichts ihrer oftmals problematischen Positionierung zu den gängigen Glaubensauffassungen sowie zur strukturellen Organisation der Kirche gerieten viele der diversen Zusammenschlüsse weiblicher Religiöser unter den Verdacht der Ketzerei und waren in der Folge zur Auflösung gezwungen. Jene Gruppierungen, die als Zweit- oder Drittordenszweige bereits approbierter männlicher Ordensgemeinschaften Aufnahme in die Kirchenhierarchie fanden, konnten sich ihr Fortbestehen hingegen auf Dauer sichern.<sup>103</sup>

Auch in San Damiano bemühten sich die Schwestern um eine offizielle Anbindung ihrer Gemeinschaft an den Orden der Minderbrüder. Neben der strikten Befolgung des franziskanischen Armutsgedankens stellte dieses Anliegen eine der zentralen Forderungen Klaras für die Lebensweise ihrer Schwesternschaft dar. Mit der *forma vivendi*, einer informellen Lebensordnung, die Franziskus für Klara und ihre Anhängerinnen verfasst hatte und die zur anerkannten Regel in San Damiano wurde, sicherte er den Frauen ein

---

<sup>101</sup> Vgl. Holzapfel: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909, S. 638f. Röttger; Groß: Klarissen, 1994, S. 21f. Roest: Order and Disorder, 2013, S. 11ff.

<sup>102</sup> Vgl. Grundmann: Religiöse Bewegungen im Mittelalter, 1933. Zur Kritik am von Grundmann geprägten Begriff s.: Felskau: Von Brabant bis Böhmen, 2006, S. 67f. Kreidler-Kos: Klara von Assisi, 2000, S. 135-139. Degler-Spengler: Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters, 1984, S. 86.

<sup>103</sup> Vgl. Röttger; Groß: Klarissen, 1994, S. 13-18.

Leben in Armut zu und verpflichtete die Minderbrüder zur Betreuung und Versorgung der Schwestern. Während die römische Kurie den Anschluss der Frauen an den Orden der Minderbrüder prinzipiell befürwortete, um eine Eingliederung der Gemeinschaft in das kirchliche Ordnungsgefüge zu erreichen, stand sie dem dezidierten Armutsanspruch der Schwestern jedoch ablehnend gegenüber. Die Vereinbarkeit von kollektiver Besitzlosigkeit und monastischer Klausur, wie sie insbesondere für die Mitglieder von Frauenklöstern vorgesehen war, erwies sich dabei als Hauptproblem und wurde mit der Entstehung weiterer Schwesterngemeinschaften, die sich in ihrer Lebensführung am Vorbild Klaras orientierten, zum unüberwindbaren Hindernis.<sup>104</sup>

Wie die nachfolgenden Ausführungen verdeutlichen, erwies sich das Ringen um eine einheitliche Regel, die nicht nur den Forderungen Klaras nach konsequenter Armut und unmittelbarer Nähe zu den Minderbrüdern gerecht wurde, sondern auch den Prämissen eines regulierten Klosterlebens entsprach, als ein kompliziertes und langwieriges Unterfangen. Wiederholt distanzierte sich die franziskanische Ordensleitung von der spirituellen sowie materiellen Verantwortung der Brüder für die Schwestern, da die mit der *curam monialium* verbundenen Pflichten keineswegs allgemein akzeptiert waren und die sozioökonomische Versorgung der beständig wachsenden Frauengemeinschaften zudem eine untragbare Belastung für die Ordensbrüder darstellte.<sup>105</sup> Die diversen Versuche der Kurie, eine einheitliche Lösung für die Niederlassungen der Schwestern und die Organisation des Ordens zu finden, resultierten schließlich in der 1263 von Papst Urban IV. (†1264) erlassenen Bulle *Beata Clara*, die in der Folge von der Mehrheit der Konvente als verbindliche Regel angenommen wurde.<sup>106</sup>

War die Genese des Klarissenordens auch durch Spannungen und Differenzen zwischen der Kurie, den Franziskanerbrüdern und den jeweiligen Zusammenschlüssen der Schwestern gekennzeichnet, so breiteten sich seine Mitglieder doch bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in ganz Europa aus. Die Entstehung neuer Standorte im

---

<sup>104</sup> Vgl. Schlottheuber: *Armut, Demut und Klausur*, 2011, S. 81-82. Kreidler-Kos: *Klara von Assisi*, 2000, S. 154f. Vosding: *Von Assisi nach Nürnberg*, 2012, S. 14. Der ursprüngliche Text der *forma vivendi* hat sich nicht erhalten. Eine Version dieser Lebensordnung findet sich lediglich in der Regel, die Klara selbst für ihre Gemeinschaft verfasste. Vgl. auch Roest: *Order and Disorder*, 2013, S. 16.

<sup>105</sup> Vosding: *Von Assisi nach Nürnberg*, 2012, S. 15. Knox: *Audacious Nuns*, 2000, S. 42ff.

<sup>106</sup> Die Bulle ist ediert in: *Bullarium Franciscanum*, Bd. 2, 1761, Nr. 98, S. 509-521. Einen Überblick über die frühen Übersetzungen der Urban-Regel ins Deutsche bietet: Tkocz: *Das Bamberger Klarissenkloster*, 2008, S. 29f. Für die Zitation des Regeltexts wird im Folgenden die Edition der Regensburger Klarissenregel von Anton E. Schönbach herangezogen, bei der es sich um eine etwa 1286 angefertigte Übersetzung der Urban-Regel in alemannischer Sprache handelt: Schönbach: *Die Regensburger Klarissenregel*, 1908, S. 3-27.

deutschsprachigen Raum war dabei eng an die Gründertätigkeit der Franziskaner gebunden, die sich ab 1222 in den deutschen Gebieten niederließen und ab 1239 in einer sächsischen, kölnischen und oberdeutschen bzw. Straßburger Ordensprovinz organisiert waren. Ihren geographischen Schwerpunkt erreichten die Klarissengemeinschaften im südwestdeutschen Raum, während in den rheinischen und sächsischen Gebieten die Niederlassungen der weiblichen Zweige der Dominikaner und Zisterzienser dominierten.<sup>107</sup> Neben dem um 1235 entstandenen Klarissenkloster in Brixen gehörte der Söflinger Konvent zu den ersten Gründungen der Klarissen in den deutschen Territorien. Von 1250 bis 1254 folgten weitere Klöster in Konstanz, Pfullingen, Straßburg und Würzburg. Auch in den 1280-er und 1290-er Jahren war kein Stillstand in der Formierung neuer Klarissengemeinschaften zu verzeichnen. Der Entstehungsprozess neuer Konvente wurde dabei maßgeblich vom Expansionswillen der Söflinger Schwesterngemeinschaft getragen, deren Mitglieder nicht zuletzt auch am Aufbau der beiden Klarissenklöster in Nürnberg und München beteiligt waren.<sup>108</sup>

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts gab es schließlich 40 Klarissenklöster im deutschen Raum; um das Jahr 1500 waren es 46 Niederlassungen.<sup>109</sup> Viele dieser Konvente hatten ihren Ursprung in bereits bestehenden religiösen Frauengemeinschaften, die jedoch kirchenrechtlich nicht erfasst waren und oftmals keine verbindlichen Gelübde abgelegt hatten. Mit ihrer Anbindung an die jeweils ansässigen Franziskanerbrüder und der Verpflichtung auf die Regel Papst Urbans IV. wurden diese Gruppierungen sowohl freiwillig als auch aufgrund äußerer Gegebenheiten in den Orden der Klarissen inkorporiert.<sup>110</sup> Die Bemühungen von Kirche und Ordensleitung, mit der Implementierung einer gemeinsamen Regel sowie damit einhergehender päpstlicher Privilegien eine einheitliche Organisation der weiblichen Ordensgemeinschaften zu erwirken, änderten jedoch nichts an der Tatsache, dass sich die einzelnen Klarissenklöster in ihrer Lebensführung erheblich voneinander unterschieden. Obgleich ein Großteil der Klöster die Urban-Regel übernahm, orientierten sich einige Konvente weiterhin an früheren Regelfassungen, erwirkten individuelle Sonderrechte für ihre Häuser, oder blieben im Leitbild und der Tradition ihrer Gründergemeinschaft verankert. Darüber hinaus nahmen lokale Autoritäten aus dem

---

<sup>107</sup> Frank: Die Klarissen, 2006, S. 129f.

<sup>108</sup> Ebd. Für eine ausführlichere Darstellung vgl. Röttger; Groß: Klarissen, 1994, S. 31-51. Eine Übersicht über die Klarissenklöster, die unter der Mitwirkung Söflinger Ordensschwestern begründet wurden, findet sich ebd., S. 48.

<sup>109</sup> Die Bestandszahlen richten sich nach den Angaben bei: Röttger; Groß: Klarissen, 1994, S. 32. Vgl. auch: Frank: Die Klarissen, 2006, S. 128.

<sup>110</sup> Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 19.

geistlichen und säkularen Bereich, Stifter und Förderer sowie die jeweiligen Dorf- oder Stadtgemeinden, in welche die Frauenklöster eingebettet waren, Einfluss auf die strukturelle Entwicklung der Konvente. Nicht zuletzt fehlten mancherorts auch schlicht die notwendigen baulichen und personellen Voraussetzungen, um die Bestimmungen im Hinblick auf die Klausur und die wirtschaftliche Versorgung der Schwestern der Regel gemäß umsetzen zu können.<sup>111</sup>

Die Klarissenklöster in Söflingen, Nürnberg und München unterlagen somit ebenfalls jeweils spezifischen Einflussfaktoren, die aus der regionalen Verortung der Konvente sowie ihrer Einbindung in soziale, politische und wirtschaftliche Strukturen vor Ort resultierten. Während sich der Söflinger Konvent in direkter Nachbarschaft zur Reichsstadt Ulm entwickelte, der die Schutz- und Schirmherrschaft über das Klarissenkloster oblag, war die Genese des Klaraklosters in Nürnberg ab dem 14. Jahrhundert eng an die Weisungsbefugnis des Stadtrats gebunden. In München profitierte der Klarissenkonvent sowohl von der rechtlichen Absicherung als auch wirtschaftlichen Förderung durch die Wittelsbachischen Herzöge und unterhielt zugleich direkte Beziehungen zur städtischen Bürgerschaft sowie zum Patriziat.<sup>112</sup> Die Lebensform der drei Frauengemeinschaften orientierte sich offiziell an den Vorgaben der Urban-Regel, in der die strenge Klausur neben den Gelübden des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit als eine zentrale Forderung für die Organisation des Klosteralltags verankert war.<sup>113</sup> Die Bedeutung der Urban-Regel im Kontext der Analyse von Blicken und möglichen Blickverhältnissen wird angesichts der zahlreichen Bestimmungen deutlich, die sich auf die praktische Umsetzung der Klausur in den Konventen der Klarissen beziehen. Durch die ordensinterne Tradierung der in diesem Kontext erlassenen Direktiven, die auch wiederholt von späteren Ordensreformatoren aufgegriffen, kommentiert und erweitert wurden, prägte der päpstliche Entwurf eines Leitbilds für die nach dem Vorbild Klaras lebenden Frauengemeinschaften über Jahrhunderte hinweg die Häuser der Klarissen. Darüber hinaus markierte die Regel Papst Urbans IV. eine entscheidende Entwicklungsstufe in der kirchenrechtlichen Etablierung der Klausur für weibliche Ordensangehörige. Obgleich die Verschärfung der Klausurvorschriften für Klosterfrauen mit dem Aufkommen der neuen Orden im 12. und 13. Jahr-

---

<sup>111</sup> Vgl. Roest: *Order and Disorder*, 2013, S. 67-74.

<sup>112</sup> Vgl. ausführlich Kapitel 1.5.2.

<sup>113</sup> Vgl. Schönbach: *Die Regensburger Klarissenregel*, 1908, S. 3. „*Alle die daz leben der swester sancte Claren an sich wollent nemen. die suln diese. ê. des lebenes. und der zuhte behalten. also daz si leben in gehorsam ane eigenschaft und in kuscheit. und ze aller zit under dem slozze.*“

hundert eine Tendenz darstellte, die sich auch in den Regelwerken anderer Ordensgemeinschaften niederschlug,<sup>114</sup> entfaltete die Urban-Regel im Hinblick auf ihre europaweite Verbreitung und fortdauernde Gültigkeit eine besondere Tragweite. Elisabeth Makowski bewertet sie daher auch als einen der gesetzlichen Vorläufer der Bulle *Periculoso*, mit der Papst Bonifatius VIII. (†1303) im Jahr 1298 die weiblichen Mitglieder sämtlicher Orden innerhalb der römischen Kirche zur Einhaltung der strengen Klausur verpflichtete.<sup>115</sup>

### 1.5.1 Die Klausur in den Statuten der Klarissen bis zur Regel Papst Urbans IV.

Mit dem Ziel, die nach damianitischem Vorbild entstandenen Frauengemeinschaften in Nord- und Mittelitalien unter einer einheitlichen Regel zu vereinen und dem Zugriff der Kurie zugänglich zu machen, formulierte Kardinal Hugolin von Ostia (†1241), der spätere Papst Gregor IX., um 1219 eine umfassende Regel. Diese basierte auf der Benediktinerregel und sah demzufolge ein traditionelles Klosterleben für die Schwestern in Klausur vor. Damit entsprach sie zwar den Bestimmungen des Vierten Laterankonzils von 1215, das die Annahme einer bereits approbierten Ordensregel für neu gegründete religiöse Gruppierungen beschlossen hatte, unterschied sich hinsichtlich ihrer Strenge in Bezug auf die Klausurvorschriften für die Schwestern jedoch deutlich von früheren Regelredaktionen.<sup>116</sup> Darüber hinaus wurde sie auch den von Klara und ihrer Schwesternschaft in San Damiano geforderten Lebensgrundsätzen der kollektiven Armut und Betreuung durch die Franziskaner nicht gerecht, da sie weder die Beziehung der Schwestern

---

<sup>114</sup> Vgl. Hofmeister: Die Nonnenklausur, 1968, S. 315f. Wiesflecker: „Wir haben strenge Klausur...“, 2010, S. 11f.

<sup>115</sup> Makowski: Canon Law and Cloistered Women, 1997, S. 31f (Fußnote 44). Neben der Bedeutung der Klarissenregel Papst Urbans IV. betont Makowski auch den nachhaltigen Einfluss, den die Statuten der Zisterzienserinnen auf die Genese der Bulle *Periculoso* hatten. Obgleich sich Makowski der Einschätzung Gérard Huyghes und Micheline de Fontettes anschließt, die auch die Klosterregeln anderer Ordensgemeinschaften als mögliche Referenzen der päpstlichen Gesetzgebung des späten 13. Jahrhunderts bewerten, konzentrieren sich ihre Ausführungen auf die Orden der Klarissen und Zisterzienserinnen. Ihre Auswahl begründet Makowski dabei damit, dass es diesen Orden im Gegensatz zu anderen gelungen sei, sich ihr Bestehen auf Dauer zu sichern und sich innerhalb der mittelalterlichen Ordenslandschaft fest zu etablieren. Zudem sei es möglich, die Rechtsgültigkeit der Klosterordnungen der Klarissen und Zisterzienserinnen nachzuweisen, die sich somit und nicht zuletzt aufgrund ihrer Präzision in besonderer Weise für die Analyse als legislative Vorgänger *Periculosos* eignen. Eine Edition der Bulle und deren Übersetzung ins Englische findet sich ebd., S. 133-136.

<sup>116</sup> Grau: Die Klausur im Kloster S. Damiano, 1977, S. 312ff.

zu den Minderbrüdern noch die Besitzverhältnisse der Frauengemeinschaften adressierte.<sup>117</sup> In der Forschung ist daher umstritten, inwieweit der Regeltext von Klara und ihrer Gemeinschaft akzeptiert und befolgt wurde.<sup>118</sup>

In der Absicht, ein Leben in völliger Besitzlosigkeit und apostolischer Armut führen zu können, hatte sich Klara direkt an den päpstlichen Stuhl gewandt, um ein entsprechendes Privileg für sich und ihre Gemeinschaft zu erwirken. Zwar lässt es sich nicht zweifelsfrei nachweisen, dass Klara ein solches Privileg bereits um 1216 von Papst Innozenz III. (†1216) erhielt, jedoch gilt es als gesichert, dass den Frauen von San Damiano spätestens im Jahr 1228 das *Privilegium paupertatis* und damit eine kirchenrechtliche Sonderstellung gewährt wurde.<sup>119</sup> Die Beachtung der Regel Hugolins erfolgte in San Damiano somit wohl lediglich im Rahmen ihrer Vereinbarkeit mit den strikten Armutsvorstellungen der Schwestern sowie den Leitsätzen der von Franziskus verfassten *forma vivendi*. Im Hinblick auf die in der Hugolin-Regel verankerte Abschließung der Frauen in strikter Klausur ist davon auszugehen, dass die Konstitutionen des Kardinals zwar keine grundlegenden Neuerungen für Klaras Gemeinschaft darstellten, aufgrund ihrer Strenge allerdings dennoch einen Einschnitt im Alltag der Schwesternschaft bedeuteten. In die durch körperliche sowie karitative Arbeit geprägte, ursprünglich nicht klausurierte Lebensweise der Schwestern waren wohl schon früher Elemente traditioneller Klosterstrukturen integriert worden. Um den Beschlüssen des Vierten Laterankonzils zu entsprechen und ihre Gemeinschaft kirchenrechtlich abzusichern, hatte Klara somit bereits im Jahr 1215 oder kurze Zeit später den Titel und Status einer Äbtissin und vermutlich auch formal die Klosterregel Benedikts angenommen.<sup>120</sup> Während die Klausur nach benediktinischem Vorbild

---

<sup>117</sup> Vgl. Kreidler-Kos: Klara von Assisi, 2000, S. 163f. Roest: Order and Disorder, 2013, S. 21ff. Wauer: Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens, 1906, S. 14-17. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 14.

<sup>118</sup> Für einen Überblick über die in diesem Kontext angeführten Standpunkte vgl. Kreidler-Kos: Klara von Assisi, 2000, S. 166f.

<sup>119</sup> Vgl. ebd., S. 159-161. Die Forschungsdebatte über den genauen Zeitpunkt, zu dem Klara und ihrer Gemeinschaft das päpstliche Armutsprivileg gewährt wurde, wurde angestoßen von: Maleczek: Das „*Privilegium paupertatis*“, 1995. Eine Edition des Privilegs findet sich bei: Grau: Leben und Schriften der heiligen Klara, 1976, S. 133ff.

<sup>120</sup> Roest: Order and Disorder, S. 27. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 14. Schlottheuber: Klara von Assisi und Agnes von Prag, 2013, S. 61. Die Annahme des Amtes der Äbtissin war Klara wohl von Franziskus nahegelegt worden, da die Ausbildung einer hierarchisch gegliederten Konventsstruktur einen wichtigen Schritt zur Integration der Frauengemeinschaften in die traditionelle Ordensorganisation darstellte und Klara und ihre Anhängerinnen zugleich von anderen religiösen Gruppierungen wie den Beginen oder Magdalenerinnen abhob.



jedoch lediglich durch die *stabilitas loci* gewährleistet wurde, zielten die Klausurbestimmungen Hugolins nun sowohl auf die vollständige räumliche als auch visuelle Abschließung der Schwestern von der Außenwelt ab.<sup>121</sup>

Auch außerhalb San Damianos stieß die Regel Hugolins nicht überall auf Akzeptanz und wurde auf unterschiedliche Weise gehandhabt. Die Intervention des Kardinals hatte zwar bewirkt, dass die nach damianitischem Vorbild lebenden Frauenklöster erstmals in einem ordensähnlichen Netzwerk erfasst waren, erreichte jedoch nicht die anfangs intendierte Vereinheitlichung der Verhältnisse in den jeweiligen Konventen. Während die im Musterkloster San Damiano praktizierte individuelle sowie gemeinschaftliche Armut durch das *Privilegium paupertatis* geschützt war und auch andere Gemeinschaften ein vergleichbares Dokument für sich erwirken konnten, förderte der Papst gerade jene Klöster, die sich ihre Existenz durch Besitzungen sichern wollten.<sup>122</sup> Da es auch in Bezug auf das Problem der Zuständigkeit für die Seelsorge der Schwestern nicht gelungen war, allgemein verbindliche Regelungen zu schaffen, unternahm Papst Innozenz IV. (†1254) im Jahr 1247 einen erneuten Versuch, die nun unter der Bezeichnung *Ordo Sancti Damiani* zusammengefassten Frauenklöster auf eine einheitliche Lebensordnung zu verpflichten. Mit der Bulle *Cum omnis vera religio*<sup>123</sup> wurde eine neue Regel vorgelegt, in der die formale Anbindung der Schwestern an die Minderbrüder erstmals offiziell geregelt war. Obgleich sich in der Regel Innozenz' IV. keine Referenzen mehr auf die Benediktinerregel befanden und seine Bestimmungen vielmehr explizit an die *Regula bullata*<sup>124</sup> der Franziskaner von 1223 angelehnt waren, übernahm und erweiterte der Papst doch weite Teile der Regel Hugolins. Die Beachtung strenger Klausurvorschriften stellte somit auch in der Regel Innozenz' IV. eine zentrale Forderung dar. Darüber hinaus waren für die Frauengemeinschaften nun auch die Annahme von Besitz und der Bezug fester Einkünfte vorgesehen, welche die wirtschaftliche Versorgung der Schwestern sicherstellen sollten.<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> Vgl. Grau: Die Klausur im Kloster S. Damiano, 1977, S. 314. Wauer: Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens, 1906, S. 16f. Dopsch: Klöster als Orte der Verwahrung?, 2010, S. 299ff. Dopsch verweist darauf, dass der Grundsatz der *stabilitas loci* in den 73 Kapiteln der Regel Benedikts einzig in Kapitel 58 und auch hier lediglich sinngemäß auftaucht.

<sup>122</sup> Holzapfel: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909, S. 647. Kreidler-Kos: Klara von Assisi, 2000, S. 172.

<sup>123</sup> Die Bulle ist ediert in: Bullarium Franciscanum, Bd. 1, 1759, Nr. 227, S. 476-483.

<sup>124</sup> Ebd., Nr. 14, S. 15-19.

<sup>125</sup> Vgl. Holzapfel: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909, S. 647f. Roest: Order and Disorder, S. 48-51. Grau: Die Klausur im Kloster S. Damiano, 1977, S. 314f.

Mit dem rechtlichen Anschluss der Frauengemeinschaften an den Orden der Franziskaner wurden den Minderbrüdern weitreichende Befugnisse zugestanden, die sich nicht nur auf die religiöse Betreuung der Schwestern bezogen, sondern auch in organisatorische Strukturen der Konvente eingriffen. Darüber hinaus mussten sich die Schwestern die Gründung neuer Niederlassungen nun zuerst vom franziskanischen Generalkapitel genehmigen lassen. War die Autonomie einzelner Konvente somit auch stark eingeschränkt, so wurde die Angliederung an die Franziskaner von den Frauengemeinschaften doch generell als positive Entwicklung empfunden.<sup>126</sup> Die Lösung der Armutsfrage entsprach hingegen nicht den Vorstellungen, die Klara und ihre Anhängerinnen mit einem geistlichen Leben in völliger Besitzlosigkeit verbanden und gab somit den Ausschlag dafür, dass auch die Innozenz-Regel insbesondere von der Gemeinschaft in San Damiano entschieden abgelehnt wurde. Obgleich die Bestimmungen über den gemeinschaftlichen Güterbesitz der Schwestern der Entlastung der Minderbrüder dienten, für die die materielle Versorgung der Frauenklöster einen beständigen Konfliktpunkt darstellte, weigerte sich auch die franziskanische Ordensleitung, die umfassenden Zuständigkeiten zu übernehmen, die mit der geistlichen Unterweisung der Schwestern sowie der Verwaltung ihrer Besitzungen verbunden waren. Da es somit auch der Innozenz-Regel nicht gelungen war, den jeweils verschiedenen Interessen der Franziskaner und der Frauengemeinschaften gerecht zu werden, war ihr in der Folge nur wenig Erfolg beschieden: die Mehrheit der Klöster wies sie zurück.<sup>127</sup>

Die weiterhin ungewisse Rechtslage, in der sich die Schwestern aufgrund der Vielzahl an erlassenen und befolgten Regeltexten befanden sowie die beharrlichen Bemühungen der Kurie, die Frauen von San Damiano in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem Besitz von Gütern und dem Bezug eines festen Einkommens umzustimmen, bewegten Klara schließlich wohl dazu, selbst intervenierend in die instabilen Verhältnisse einzugreifen. Sie erarbeitete eine eigene Regel,<sup>128</sup> die sowohl Elemente der von Franziskus verfassten *forma vivendi* enthielt als auch grundlegende Bezüge zur *Regula bullata* der Franziskaner herstellte. Ihren beiden Hauptanliegen, der Beachtung des franziskanischen

---

<sup>126</sup> Roest: Order and Disorder, S. 50.

<sup>127</sup> Ebd., S. 51. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 14f.

<sup>128</sup> Für eine Übersetzung der Klara-Regel, s.: Grau: Leben und Schriften der heiligen Klara, 1976, S. 89-108. Die Edition einer mittelhochdeutschen Version des Regeltexts wie er um die Mitte des 15. Jahrhunderts im Nürnberger Klarakloster vorgelegen haben muss und schließlich Eingang in das normative Schriftgut des Brixener Klarissenklosters fand, wurde vorgelegt von: Mattick: Eine Nürnberger Übertragung der Urbanregel, 1987, S. 220-232.

Armutsideals sowie der Anbindung der Schwestern an die Minderbrüder, verlieh sie dabei mit zahlreichen Referenzen auf Franziskus besonderen Nachdruck und schrieb die Genese ihrer Gemeinschaft in San Damiano somit gleichzeitig in die Ordensgeschichte der Franziskaner ein.<sup>129</sup> Darüber hinaus übernahm Klara aber auch die nach benediktinischem Vorbild entstandenen Klosterstrukturen und die strengen Klausurbestimmungen, wie sie in den vorangegangenen Regelwerken formuliert und von den Schwestern in San Damiano bereits in den ersten Jahren nach Entstehung ihrer Gemeinschaft adaptiert worden waren.<sup>130</sup> In dieser Konstellation war somit erneut die Betteltätigkeit der Brüder vorausgesetzt, um die Existenz der Frauenklöster gewährleisten zu können. Während sich die franziskanische Ordensleitung widerwillig dazu bereit erklärte, die von Klara entworfene Lebensform für die Frauen in San Damiano und einige wenige andere Häuser mitzutragen, war eine vergleichbar intensive Betreuung für die Gesamtheit der Niederlassungen des *Ordo Sancti Damiani* allerdings nicht möglich.<sup>131</sup> Nachdem Papst Innozenz IV. die Regel Klaras im August 1253 kurz vor dem Tod der Äbtissin für ihren Konvent in San Damiano bestätigt hatte, wurde die Annahme der Regel somit nur wenigen anderen Häusern gewährt. Die Mehrheit der Frauengemeinschaften orientierte sich dagegen weiterhin an der Hugolin- oder Innozenz-Regel, die bisweilen auch mit anderen Regeltexten kombiniert wurden.<sup>132</sup>

Angesichts der Vielzahl und Komplexität der in den einzelnen Frauenkonventen aktiven Regelfassungen sowie der daraus resultierenden Spannungen zwischen der Kurie, den franziskanischen Brüdern und den Schwestern wurde es immer dringlicher, eine einheitliche Lösung zu finden. Am 18. Oktober 1263 erließ Papst Urban IV. mit der Bulle *Beata Clara* somit erneut eine Regel, die nicht nur die kirchenrechtliche Stellung und die Lebensform der Klarissen, sondern auch die Beziehung der Schwestern zu den Franziskanern abschließend und einheitlich klären sollte. In der Urban-Regel vereinten sich nun verschiedene Punkte der Regelwerke Hugolins und Innozenz' IV. sowie der Klosterregel

---

<sup>129</sup> Vgl. Grau: *Leben und Schriften der heiligen Klara*, S. 17ff. Roest: *Order and Disorder*, S. 51-54. Kreidler-Kos: *Klara von Assisi*, 2000, S. 90f.

<sup>130</sup> Vgl. Grau: *Die Klausur im Kloster S. Damiano*, 1977, S. 315-331. Grau führt alle Textabschnitte der Regel Klaras an, die sich auf die Klausur beziehen und deutet diese als Resultat einer jahrelangen Klausurpraxis der Klostersgemeinschaft in San Damiano.

<sup>131</sup> Roest: *Order and Disorder*, 2013, S. 55f.

<sup>132</sup> Ebd., S. 53f. Knox: *Audacious Nuns*, 2000, S. 55f. Auf Grundlage des aus diesem Zeitraum erhaltenen Urkundenmaterials ist davon auszugehen, dass die wirtschaftliche Versorgung der meisten damianitischen Frauenkonvente über den Besitz von Gütern und den Bezug eines festen Einkommens bewerkstelligt wurde. Dem Vorbild des franziskanischen Armutsideals, wie es für Klaras Gemeinschaft richtungsweisend war, folgten wohl lediglich jene Häuser, die persönliche Kontakte nach San Damiano unterhielten.

von Longchamp, die Isabella von Frankreich (†1270), die Schwester König Ludwigs des Heiligen (†1270), für ihren im Jahr 1255 gegründeten Konvent erwirkt hatte und die 1259 von Papst Alexander IV. (†1261) approbiert worden war.<sup>133</sup> Obgleich Klara in der neuen Regel nun offiziell als Gründerin des Zweiten franziskanischen Ordens etabliert wurde, was sich auch in seiner Bezeichnung als *Ordo Sanctae Clarae* niederschlug, fanden ihre ursprünglichen Lebensgrundsätze keinen Eingang in den neu aufgesetzten Regeltext. Weder die strenge Handhabung des Armutsideals noch die personelle Betreuung der Schwestern durch die Franziskaner wurden in der Urban-Regel berücksichtigt.<sup>134</sup> Wie auch in den früheren Regelfassungen sollte die wirtschaftliche Versorgung der Klarissen vielmehr durch gemeinschaftlichen Grundbesitz, feste Einkünfte und die Erhebung einer Mitgift bei Klostereintritt gewährleistet werden. Blieben die Frauengemeinschaften zwar auch weiterhin an die Franziskaner angebunden, deren Ordensoberen für die organisatorische Leitung der Klarissenklöster zuständig waren, so fiel die geistliche Unterweisung der Schwestern doch nicht länger in den Zuständigkeitsbereich der Minderbrüder. Nichtsdestotrotz führte der Umstand, dass die Franziskaner und Klarissen demselben Kardinalprotektor unterstellt waren, dazu, dass den Schwestern die Sakramente auch künftig in der Regel von den Minderbrüdern gespendet wurden. Dies stellte jedoch nicht länger eine rechtliche Verpflichtung für die Mitglieder der Franziskaner dar, sondern wurde als freiwilliger und großzügiger Dienst an den Schwestern erachtet.<sup>135</sup> Erst im Jahr 1296 wies Papst Bonifatius VIII. die Betreuung aller Klarissengemeinschaften schließlich endgültig

---

<sup>133</sup> Vgl. Holzapfel: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909, S. 648. Roest: Order and Disorder, 2013, S. 60ff. Die Bemühungen Isabellas von Frankreich, ein Frauenkloster in Longchamp nahe Paris ins Leben zu rufen, waren maßgeblich von führenden Vertretern des Franziskanerordens gefördert und vorangetrieben worden. Abgesehen von der Tatsache, dass die Franziskaner der Schwester des französischen Königs, der wichtigste Schirmherr ihres Ordens, die Unterstützung nicht verweigern wollten, sieht Roest das Engagement der Brüder in der Attraktivität der Klosterregel von Longchamp begründet. Diese folgte den Bestimmungen der Innozenz-Regel und erlaubte es den klausuriierten Schwestern, sich ihre Lebensgrundlage durch gemeinschaftliche Besitzungen und Einkünfte zu sichern. Damit liefen die Minderbrüder nicht Gefahr, dass die *cura monialium* für sie zur Belastung wurde. Darüber hinaus unterstanden die nach dem Vorbild von Longchamp gegründeten Frauenklöster in jeder Hinsicht der franziskanischen Ordensobrigkeit und fügten sich somit strukturell in die traditionelle Ordenshierarchie ein. Die enge Beziehung der Frauengemeinschaften zu den Minderbrüdern fand schließlich auch Ausdruck in der zweiten Version der Klosterregel von 1263, in der die Schwestern als *sorores minores inclusae* bezeichnet wurden.

<sup>134</sup> Holzapfel: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909, S. 648f. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 16. Vosding verweist darauf, dass sich die Bezeichnung *Ordo Sanctae Clarae* bereits früher in den Dokumenten der Kurie nachweisen lässt. Eine Gegenüberstellung der Inhalte der Klara- und Urban-Regel wurde vorgelegt von: Schweizer: Lebensform einer armen Schwester, 2003, S. 165-177. Vgl. auch: Tkocz: Das Bamberger Klarissenkloster, 2008, S. 28-35.

<sup>135</sup> Roest: Order and Disorder, 2013, S. 64. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 16.

der Zuständigkeit der Franziskanerbrüder zu. Diese waren in der Folge nicht nur in umfassendem Maße für die *cura monialium* der Schwestern zuständig, sondern hatten auch der Visitationspflicht in den Frauenklöstern nachzukommen.<sup>136</sup>

Wie bereits erwähnt, bildeten die Bestimmungen zur praktischen Umsetzung der Klausur in den Konventen der Klarissen einen Schwerpunkt in der Urban-Regel und fielen im Vergleich zu den früheren Vorschriften, die zur Abschließung der Schwestern im Inneren ihrer Klostergebäude formuliert worden waren, sogar noch strenger und ausführlicher aus. So wird bereits im ersten der insgesamt 26 Kapitel umfassenden Regel die Beachtung der ewigen Klausur als grundlegender Bestandteil der kontemplativen Lebensform für die Mitglieder des *Ordo Sanctae Clarae* genannt und folgt dementsprechend direkt auf die drei monastischen Gelübde des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit. Daran anschließend thematisiert das zweite Kapitel die räumliche Ausdehnung der Klausur sowie mögliche Ursachen und notwendige Voraussetzungen, die das Verlassen derselben rechtfertigten. Während es den Schwestern bei akuten Bedrohungen für Leib und Leben wie beispielsweise dem Ausbruch eines Feuers gestattet war, den Klausurbereich unverzüglich zu verlassen, war in weniger dringlichen Fällen zunächst stets die Erlaubnis des jeweils zuständigen Kardinalprotektors einzuholen. Da dieser vom Papst ernannt wurde, waren die Klarissen somit der erste Orden, dessen Klausurvorschriften der päpstlichen Weisungsgewalt und Kontrolle unterlagen.<sup>137</sup> Ein begründetes Anliegen, den Ausgang einer oder mehrerer Schwestern aus der Klausur zu beantragen, war mitunter dann gegeben, wenn es der Gründung einer neuen Niederlassung oder der Reformierung eines bereits bestehenden Konvents diene. Die Klausur war von allen Konventsmitgliedern zu beachten. Einzig die Laienschwestern waren nicht an die strengen Klausurbestimmungen gebunden und durften das Kloster zur Erledigung notwendiger Geschäfte verlassen.<sup>138</sup>

Mit der Platzierung und starken Gewichtung der Klausurforderungen in den ersten Kapiteln der Urban-Regel war der Lebensform der Klarissen somit ein räumliches Wirkungsfeld vorangestellt, das sich auf das Innere der Klostermauern konzentrierte und im weiteren Verlauf des Regeltexts zusätzlich präzisiert wurde. Wie am Inhalt der Kapitel 13 bis 18 deutlich wird, die im Detail die Gestalt und den Gebrauch jener architektonischen Vorrichtungen verhandeln, die für den Kontakt zwischen den Konventen und der Außenwelt in jeden Klosterbau integriert werden sollten, kam den physischen Grenzen

---

<sup>136</sup> Holzapfel: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909, S. 650. Knox: Audacious Nuns, 2000, S. 61.

<sup>137</sup> Makowski: Canon Law and Cloistered Women, 1997, S. 35f.

<sup>138</sup> Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 3f.

der Klausur dabei besondere Aufmerksamkeit zu.<sup>139</sup> Die Klausurbestimmungen für die Klarissen als weiblichem Ordenszweig der Franziskaner erhielten in der Urban-Regel damit eine stark materiell orientierte Komponente, die zwar das Verständnis für eine praktische Umsetzung der unter dem Konzept der Klausur gefassten Vorstellungen einer sowohl räumlichen als auch visuellen Separation schärfte, in Anbetracht ihrer Ausführlichkeit und Präzision jedoch nicht für eine ordensübergreifende Regelung geeignet war. Es ist bezeichnend, dass Papst Bonifatius VIII. in seiner Bulle *Periculoso*, mit der er die Beachtung der Klausur zu einer allgemeingültigen Maxime für die weiblichen Mitglieder aller Ordensrichtungen erhob, keine Angaben zu den architektonischen Aspekten der von ihm geforderten Abschließung machte.<sup>140</sup>

Ungeachtet der Tatsache, dass sich Papst Bonifatius VIII. über die Art und Weise, in der Klosterfrauen von ihrem sozialen Umfeld abgesondert werden sollten, weitestgehend ausschwig, diente die Klausur in *Periculoso* ebenso wie in der Urban-Regel dem Ziel, die Sichtbarkeit zwischen weiblichen Ordensmitgliedern und klosterexternen Personen zu unterbinden. Die Notwendigkeit der visuellen Abschließung der Klosterfrauen begründete Papst Bonifatius VIII. nicht nur damit, dass es den Frauen möglich wäre, Gott freimütiger dienen zu können, wären sie dem öffentlichen Blick vollständig entzogen, sondern er verwies auch auf die „natürliche Bescheidenheit des weiblichen Geschlechts“, dem ein zurückgezogenes Leben in Klausur entspräche. Mit der Entfernung aller Gelegenheiten zu Ausschweifungen, die durch den Eingang weltlicher Personen in die Frauenklöster sowie durch den Aufenthalt der Schwestern außerhalb der Klausur gegeben wären, sollten die Klosterfrauen zudem ihre Körper und Herzen in völliger Keuschheit bewahren können.<sup>141</sup> Die von Bonifatius VIII. bemühten Argumente basierten dabei auf den gängigen Vorstellungen, die mit dem christlich-theologischen Frauenbild des Mittelalters verbunden waren und die Frau sowohl als Gefahr und Quelle der Versuchung – insbesondere für den Mann – als auch als Bedrohung für sich selbst erachteten. Wie auch frühere

---

<sup>139</sup> Ebd., S. 12-18. Vgl. außerdem Kapitel 3.1.1 und 3.1.2.

<sup>140</sup> Vgl. Makowski: *Canon Law and Cloistered Women*, 1997, S. 37.

<sup>141</sup> Vgl. Ebd., S. 133-136 (Edition und englische Übersetzung). „*Periculoso et detestabili quarundam monialium statui, (quae, honestatis laxatis habenis et monachali modestia sexusque verecundia impudenter abiectis, extra sua monasteria nonnunquam per habitacula saecularium personarum discurrunt, et frequenter infra eadem monasteria personas suspectas admittunt, in illius, cui suam integritatem voluntate spontanea devoverunt, gravamen, offensam, in religionis opprobrium et scandalum plurimorum,) providere salubriter cupientes, praesenti constitutione perpetuo irrefragabiliter valitura sancimus, universas et singulas moniales, praesentes atque futuras, cuiuscunque religionis sint vel ordinis, in quibuslibet mundi partibus existentes, sub perpetua in suis monasteriis debere de cetero permanere clausura ita, (...) ut sic a publicis et mundanis conspectibus separate omnino servire Deo valeant liberius, et, lasciviendi opportunitate sublata eidem corda sua et corpora in omni sanctimonia diligentius custodire.*”

Texte in der kirchenrechtlichen Gesetzgebung stellte *Periculoso* somit eine Reaktion auf traditionelle Geschlechterrollen dar, die die Frau stets im Rahmen der Kontrolle durch gesellschaftlich und religiös akzeptierte Institutionen verortet wissen wollten.<sup>142</sup> Da der geistliche Stand als attraktive Alternative zu Heirat und Ehe mit dem Aufkommen der neuen Orden im 12. und 13. Jahrhundert zudem verstärkt Zulauf von weiblicher Seite erfahren hatte, war die Ein- und Unterordnung religiöser Frauengemeinschaften in die etablierte Ordenshierarchie, wenn auch kein neues, so doch ein ungleich dringlicheres Anliegen kirchlicher Autoritäten. Die rechtliche Anbindung des monastischen Frauen- und Jungfräulichkeitsideals an strikte Klausurforderungen diente dabei zugleich als Mechanismus der Abgrenzung zwischen legitimen und illegitimen Formen weiblicher Spiritualität.<sup>143</sup>

Während *Periculoso* die visuelle Separation weiblicher Ordensmitglieder nicht nur einforderte, sondern auch vor dem Hintergrund geschlechtsspezifischer Zuweisungen formulierte, finden sich in der Urban-Regel hingegen keine Hinweise auf die Motive, die den päpstlichen Klausurbestimmungen für den Orden der Klarissen zu Grunde lagen. Diese Auslassung wird angesichts der ausführlichen Thematisierung der architektonischen Aspekte, die die Klosterbauten der Klarissen zu leisten hatten, sowie im Hinblick auf die in der Regel enthaltenen Verhaltensanweisungen zur visuellen Abschließung der Konventsmitglieder besonders evident. Die jeweils unterschiedliche Schwerpunktsetzung in der Regel Papst Urbans IV. und in der Bulle *Periculoso* lässt sich dabei auf die Tatsache zurückführen, dass die beiden Rechtstexte – wie bereits erwähnt – hinsichtlich ihrer intendierten Reichweite und ihres erhobenen Gültigkeitsanspruchs erheblich voneinander abwichen. Darüber hinaus stand die Urban-Regel am Ende eines jahrzehntelangen Prozesses ordensrechtlicher Gesetzgebung, in dem die Klausur für die nach damianitischem Vorbild lebenden Frauengemeinschaften stets ein Kontinuum dargestellt hatte.

---

<sup>142</sup> Vgl. Opitz: *Evatöchter und Bräute Christi*, 1990, S. 87-90, 100-103. Makowski: *Canon Law and Cloistered Women*, 1997, S. 29ff, 41f. Frank: „Der verschlossene Garten“, 1999, S. 103ff. Schulenburg: *Strict Active Enclosure*, 1984.

<sup>143</sup> Makowski: *Canon Law and Cloistered Women*, 1997, S. 15. Schlotheuber: *Klara von Assisi und Agnes von Prag*, 2013, S. 66.

## 1.5.2 Die Untersuchungsräume: Die Häuser der Klarissen in Söflingen, Nürnberg und München

Die Anfänge des Söflinger Konvents lassen sich auf eine Frauengemeinschaft zurückführen, die sich „auf dem Gries“, einem Gebiet nahe der Reichsstadt Ulm, angesiedelt hatte und sich in Anlehnung an die im Jahr 1235 heiliggesprochene Landgräfin Elisabeth von Thüringen (†1231) als „Schwestern der heiligen Elisabeth“ bezeichnete. Wie aus der ältesten Urkunde des Klosters hervorgeht, die auf den 25. Juli 1237 datiert, war der Besitz den Frauen von Ulrich von Freyberg überlassen worden.<sup>144</sup> Während die Schwesternschaft in den ersten Jahren ihres Bestehens als ein freier Zusammenschluss frommer Frauen betrachtet werden kann, der sich zu keiner der approbierten Ordensregeln bekannte, sprechen die Urkunden aus dem Jahr 1239 für einen Anschluss der Gemeinschaft an die seit 1229 in Ulm ansässigen Franziskaner. Der urkundlichen Überlieferung zufolge waren die Frauen auf die Regel Hugolins verpflichtet worden, die dieser für die Niederlassung Klaras in San Damiano sowie deren Anhängerinnen erlassen hatte und nannten sich dementsprechend nun „Frauen vom Orden des heiligen Damian“.<sup>145</sup> Neben den Ulmer Franziskanerbrüdern, die sich ungeachtet der im Orden verbreiteten Ablehnung gegenüber der *cura monialium* bereits früh der Betreuung und Förderung der Frauengemeinschaft angenommen hatten, wurden die Schwestern darüber hinaus auch von einflussreichen Vertretern des schwäbischen Adels begünstigt.<sup>146</sup> So vermachte Graf Hartmann IV. von Dillingen (†1258) den Frauen wohl bereits zu Beginn der 1250-er Jahre

---

<sup>144</sup> StAL B 509 U 2. Eine kritische Auseinandersetzung mit den Anfängen der Frauengemeinschaft vor den Stadtmauern Ulms bietet: Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 14-17. Vgl. außerdem: Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 4ff. Röttger; Groß: Klarissen, 1994, S. 33.

<sup>145</sup> StAL B 509 U 3. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 20. Geiger: Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation, 1971, S. 80ff.

<sup>146</sup> Vgl. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 27ff. Den Ausführungen Franks zufolge scheint das Verhältnis der Ulmer Franziskaner zu den Söflinger Klarissen nicht von den im Orden vorherrschenden Spannungen im Hinblick auf die geistliche Betreuung der Schwestern betroffen gewesen zu sein. Für einen Überblick über die ersten Förderer und Wohltäter des Söflinger Konvents vgl. ebd., S. 29-37. Vgl. außerdem: Wauer: Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens, 1906, S. 112. Eine ausführliche Beschreibung der Besitzstreitigkeiten des Klosters sowie damit einhergehende Überlegungen zur religiösen Identität der Schwesternschaft zu Beginn des 14. Jahrhunderts finden sich bei: Febert: The Poor Sisters of Söflingen, 2013. Die diversen Güter und Rechte, die der Konvent bis Ende des 15. Jahrhunderts erwerben konnte, sind zusammengefasst bei: Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 6-10.



seine Besitzungen in Söflingen, einem Dorf unweit der Stadt Ulm gelegen. Am westlichen Dorfrand entstand hier nun das Kloster, das die Söflinger Klarissen bis zum endgültigen Ende ihres Konvents im Jahr 1814 bewohnten.<sup>147</sup>

Da es der Klostersgemeinschaft schon im 13. Jahrhundert gelang, sich ihre wirtschaftliche Versorgung durch eine Reihe von Schenkungen sowie durch den Erwerb diverser Güter und Rechte zu sichern und die Akkumulation von neuem Grundbesitz auch in der Folge nicht abbriss, entwickelte sich der Konvent bald zum vermögendsten Klarissenkloster im deutschen Raum.<sup>148</sup> Sowohl Papst als auch Kaiser und Reich gewährten und erneuerten den Klarissen in Söflingen beständig ihren Schutz und erhielten damit die kirchenrechtliche sowie staatliche Absicherung des Klosters aufrecht. Mitte des 14. Jahrhunderts beauftragte Kaiser Karl IV. (†1378) die Ulmer mit der Schutz- und Schirmherrschaft über das Söflinger Klarissenkloster und legte damit den Grundstein für ein enges Verhältnis zwischen dem Konvent und der benachbarten Reichsstadt. Im Sinne einer weit gefassten Interpretation der vom Kaiser übertragenen Schutzpflicht versuchten die Ulmer daraufhin wiederholt, umfassende Rechts- und Herrschaftsansprüche auf die Söflinger Frauengemeinschaft geltend zu machen, konnten eigenmächtige Bestrebungen jedoch nie auf eine dafür notwendige legitime Grundlage stützen.<sup>149</sup> Während sich die städtische Obrigkeit für die Reformierung des Klarissenklosters im Jahr 1484 die Einwilligung des Papstes eingeholt hatte, bremste Kaiser Karl V. (†1558) 1544 die Reformationsbestrebungen der Stadt und verbot ihr, Söflingen zur Annahme der neuen Lehre zu drängen.<sup>150</sup> Trotz verschiedener Auseinandersetzungen, die sich oftmals auf den wirtschaftlichen Bereich bezogen, beschreibt Karl Suso Frank die Beziehungen zwischen den Söflinger Klarissen und den Ulmern bis ins späte 18. Jahrhundert als ein „erträgliche[s] Nebeneinander von

---

<sup>147</sup> StAL B 509 U 54, U55 (Ausfertigungen weichen leicht voneinander ab). Der Wortlaut der Schenkungsurkunde ist wiedergegeben bei: Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 34f. Weitere Überlegungen zur Verlegung des Konvents nach Söflingen sowie zum dort entstandenen ersten Klosterbau der Gemeinschaft finden sich ebd., S. 32-38. Der endgültigen Auflösung der Söflinger Klarissengemeinschaft waren bereits einige Jahre der Unsicherheit vorausgegangen. So waren schon im Jahr 1803 die Bediensteten des Klosters entlassen und tiefgreifende Veränderungen in der monastischen Lebensweise der Schwestern vorgenommen worden. 1809 mussten die Klarissen ihr Kloster räumen, da dieses als Feldlazarett genutzt werden sollte. Ein Jahr später war es den Schwestern dann wieder möglich, in den Söflinger Klosterbau zurückzukehren. Als die Gemeinschaft 1814 erneut der Einrichtung eines Lazarett in den Räumlichkeiten ihres Klosters weichen sollte, löste sich der Konvent schließlich endgültig auf. Vgl. ebd., S. 155-164.

<sup>148</sup> In der Forschung wird der auffallende Reichtum des Söflinger Klarissenklosters wiederholt betont: Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 4. Geiger: Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation, 1971, S. 82. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 9. Tkocz: Das Bamberger Klarissenkloster, 2008, S. 37. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 48.

<sup>149</sup> Vgl. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 44ff.

<sup>150</sup> Vgl. ebd., S. 117ff. Das Reformgeschehen im 15. Jahrhundert und die späteren Reformationsversuche der Ulmer werden in Kapitel 5 ausführlich thematisiert.

Stadt und Kloster“, das einen regen Austausch sowie gegenseitige Unterstützung ermöglichte.<sup>151</sup>

In den wissenschaftlichen Beiträgen, die die Geschichte des Söflinger Klarissenkonvents beleuchten, wurde bereits auf den Umstand verwiesen, dass der reichen Urkundenüberlieferung, die nicht nur Aufschluss über die zahlreichen Besitzverhältnisse des Klosters geben, sondern auch die Einbindung der Frauengemeinschaft in ordensrechtliche und regional-politische Strukturen dokumentieren, keine vergleichbar umfassenden Quellenbestände gegenüberstehen, die das Leben im Inneren der Klostermauern widerspiegeln.<sup>152</sup> Wie bereits ausgeführt, haben sich aus der Zeit rund um die Einführung der Observanz bei den Söflinger Klarissen neben den „Söflinger Briefen“ noch eine Reihe weiterer Dokumente erhalten, die Einblicke in den Alltag und soziale Beziehungsgefüge der Schwestern in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geben und ergiebig für die Frage nach der Durchlässigkeit oder Abgeschlossenheit des Frauenklosters im Hinblick auf visuelle Faktoren sind.<sup>153</sup> Lassen sich die klosterinternen Zustände bei den Söflinger Klarissen für das ausgehende Mittelalter damit auch anschaulich nachvollziehen, so geben die Quellen des Klosters darüber hinaus nur wenig Anhaltspunkte in Bezug auf das Leben innerhalb der Frauengemeinschaft in späteren Jahrhunderten.

Wie in den meisten Klarissenklöstern orientierte sich die Organisation des klösterlichen Alltags auch in Söflingen an den Vorgaben der Urban-Regel, auf die der Konvent nur kurze Zeit nach ihrer Veröffentlichung im Jahr 1263 verpflichtet worden war.<sup>154</sup> Obgleich sich die Einteilung der Gemeinschaft in Chor- und Laienschwestern erst ab Mitte des 15. Jahrhunderts mit Sicherheit nachweisen lässt,<sup>155</sup> ist davon auszugehen, dass diese Unterscheidung sowie die damit verbundenen Zuständigkeiten bereits deutlich früher in Gebrauch waren. Der Konvent, über dessen gewöhnliche Mitgliederstärke mangels vollständiger Schwesternlisten keine eindeutigen Angaben gemacht werden können, setzte sich in der Regel aus Töchtern schwäbischer Adelsfamilien und des Ulmer Patriziats zusammen. Des Weiteren wohnten auch beständig mehrere Schüler- und Novizinnen im Kloster, die den Söflinger Klarissen zur Erziehung und Vorbereitung auf das geistliche

---

<sup>151</sup> Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 120.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., S. 46. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 10ff.

<sup>153</sup> Der Großteil der Akten zum Söflinger Reformgeschehen ist archiviert unter: StAL B 509, Bü 1-14.

<sup>154</sup> Vgl. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 27 (Fußnote 54). Der Umstand, dass sich in den Klosterurkunden ab 1265 die Bezeichnung der Gemeinschaft als „Schwestern vom Orden der heiligen Klara“ durchzusetzen begann, lässt auf eine frühe Annahme der Urban-Regel schließen.

<sup>155</sup> Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 13.

Leben übergeben worden waren.<sup>156</sup> Für eine weitere Untergliederung des Konvents gemäß der jeweils zu besetzenden Klosterämter finden sich nur vereinzelt Belege im Quellenmaterial des Klosters. Während sich die Existenz einer „Kürsen- und Siechenmeisterin“ bereits für das 14. Jahrhundert ermitteln lässt, werden andere Aufgabenfelder und Ämter bei den Söflinger Klarissen erst zu einem späteren Zeitpunkt greifbar. Einer von Rudolf Weser angefertigten Aufstellung der einzelnen Klosterämter ist zu entnehmen, dass sich auch in Söflingen bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts eine differenzierte Ämterhierarchie etabliert hatte, die sämtlichen Bereichen der klösterlichen Lebenswelt gerecht wurde.<sup>157</sup> Da die Ordnung innerhalb des Konvents sowie der reibungslose Ablauf des monastischen Alltags unweigerlich an eine intakte Ämterstruktur gebunden war, bestand eine entsprechende Arbeitsteilung unter den Schwestern wohl jedoch bereits deutlich früher.

Als Inhaber sämtlicher Herrschaftsrechte in Söflingen sowie Eigentümer zahlreicher Güter und Liegenschaften hatte das Kloster eine Reihe administrativer sowie herrschaftlicher Aufgaben wahrzunehmen. Zur Verwaltung und Bewirtschaftung seiner weitläufigen Klostergüter beschäftigte der Konvent männliche Ordensangehörige, sogenannte Konversen, die für Söflingen bereits in den Urkunden des 13. Jahrhunderts nachweisbar sind. Bei den Konversen handelte es sich um eine Art Klosterbedienstete, die Armut und Keuschheit gelobt hatten und der Äbtissin zu Gehorsam verpflichtet waren.<sup>158</sup> Aus ihrem Kreis wurde auch das Amt des „Baumeisters“ besetzt, dessen Aufgabenbereiche in der ersten „Söflinger Dorfordnung“ von 1392 beschrieben sind.<sup>159</sup> Daneben vertrat auch der Prokurator oder Schaffner, der weitreichende Befugnisse im Hinblick auf die Besitz- und Güterverwaltung des Klosters hatte, die Interessen der Schwestern nach außen. Ab dem 15. Jahrhundert fungierten schließlich weltliche Hofmeister als vom Konvent beauftragte Verwalter der Klostergüter sowie rechtliche Vertreter der Frauen. Diesen wurden von

---

<sup>156</sup> Vgl. ebd., S. 10ff. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 49-53. Für die Jahre 1624 bis 1802 existiert ein Professbuch, das die Mitglieder des Klosters erfasst: DAR P 1.2, Bd. 1. Die Schwesternliste ist ediert bei: Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 167-213.

<sup>157</sup> Vgl. Weser: Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen, 1926, S. 99f. Die Darstellung folgt einer Konventsliste von 1722. Vgl. außerdem: Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 137. Frank geht davon aus, dass der Konvent mit 40 Chorschwestern und 14 Laienschwestern im Jahr 1722 deutlich über seiner gewöhnlichen Mitgliederstärke lag.

<sup>158</sup> Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 53ff. Eine Beschreibung des Amtes der Konversen und Konversinnen bzw. Laienschwestern bei den Zisterzienserinnen sowie der für diese Gruppen vorgesehenen Räume auf dem Klostergelände wurde vorgelegt von: Mersch: *Conversi und conversae*, 2008.

<sup>159</sup> Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 13f. Eine Edition der „Söflinger Dorfordnung“ von 1392 findet sich unter: Württembergische ländliche Rechtsquellen, 1922, S. 859-863. Vgl. auch: Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 71f.

Bürgermeister und Rat der Stadt Ulm Klosterpfleger zu Seite gestellt, die zugleich ein städtisches Amt bekleideten und im Sinne der Ulmer Schutz- und Schirmherrschaft über das Kloster verfügten.<sup>160</sup> Im Einfluss, den die Reichsstadt nicht zuletzt aufgrund der jeweils amtierenden Klosterpfleger auf die Angelegenheiten der Söflinger Klarissengemeinschaft ausübte, ist schließlich auch die Ursache für diverse Spannungen im Hinblick auf die tatsächlichen Herrschaftsansprüche des Konvents zu sehen. Erst im Jahr 1775 konnte sich das Kloster im Zuge seiner Erhebung in den Reichsstand von jeglichen Herrschaftsansprüchen der Stadt Ulm auf das Söflinger Territorium befreien und erlangte eine uneingeschränkte Selbstständigkeit, die jedoch angesichts der Auflösung des Konvents zu Beginn des 19. Jahrhunderts nur von kurzer Dauer war.<sup>161</sup>

Auch das Nürnberger Klarissenkloster St. Klara nahm seinen Anfang in einer bereits bestehenden Frauengemeinschaft, die sich vermutlich nach 1232 bei einer Magdalenenkapelle nahe der Stadt Nürnberg niedergelassen hatte. Bei den Frauen handelte es sich um Mitglieder des Magdalenenordens, auch Reuerinnen oder Weißfrauen genannt, deren Zusammenschluss vor den Toren Nürnbergs 1241 erstmals urkundlich belegt ist.<sup>162</sup> Die Ausstattung der Gemeinschaft mit einer Reihe von päpstlichen Ablassbriefen und Privilegien führte dazu, dass sich die Schwestern schon bald eines guten Rufs erfreuten und in der Folge von ansässigen Adels- und Patrizierfamilien mit diversen Schenkungen bedacht wurden. Finanzielle Zuwendungen der Nürnberger Patrizierfamilie Ebner ermöglichten es den Frauen, um 1270 vor dem Frauentor einen Neubau ihres Klosters und der Kirche zu beginnen, deren Chor und Hauptaltar 1274 der heiligen Maria Magdalena geweiht wurden.<sup>163</sup> Noch im selben Jahr verbot das zweite Konzil von Lyon jedoch erneut alle Orden, die nach dem Vierten Lateranum gegründet worden waren und keine päpstliche Approbation vorzuweisen hatten und untersagte es den bereits bestätigten Gemeinschaften, neue Mitglieder aufzunehmen. Um den Fortbestand ihres Klosters zu sichern, wandten sich die Nürnberger Magdalenerinnen daraufhin mit einem Bittgesuch an den apostolischen Stuhl und beantragten den Anschluss ihrer Gemeinschaft an den Orden der Franziskaner, die seit 1224 in der Stadt vertreten und ebenso wie die Dominikaner nicht von der Lyoner Konstitution betroffen waren. Im Juli 1278 kam Papst Nikolaus III. (†1280)

---

<sup>160</sup> Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 65f. Für einen Überblick über die verschiedenen Personenkreise, die an der Verwaltung der Einnahmen und Besitzungen klausuriert lebender Frauengemeinschaften beteiligt waren vgl: Klapp: Pragmatische Schriftlichkeit, 2012, S. 216-220.

<sup>161</sup> Vgl. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 120-124.

<sup>162</sup> Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 17f. (Fußnote 69).

<sup>163</sup> Vgl. ebd. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 4ff. Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 94ff.

dem Gesuch der Schwestern nach und beauftragte Bischof Berthold von Bamberg (†1285) mit der Inkorporation der Frauengemeinschaft in den Orden der Klarissen, die am 29. Januar 1279 offiziell vollzogen wurde.<sup>164</sup>

Zur Einführung und Unterweisung des Konvents in die Lebensform der Klarissen waren mehrere Schwestern aus dem Söflinger Kloster nach Nürnberg beordert worden. Obgleich keine eindeutigen Belege vorliegen, die Auskunft darüber geben, auf welche Ordensregel das Nürnberger Klarissenkloster verpflichtet wurde, spricht die Anwesenheit Söflinger Klosterfrauen ebenso wie eine Reihe weiterer Hinweise dafür, dass auch in Nürnberg die Urban-Regel richtungsweisend wurde. Dieser Standpunkt wird bereits von Johannes Kist vertreten, der das Beispiel des Regensburger Klarissenklosters, das ebenfalls aus einer Niederlassung der Magdalenerinnen hervorgegangen war und nachweislich die Urban-Regel angenommen hatte, als Anhaltspunkt für vergleichbare Umstände bei den Nürnbergern nennt.<sup>165</sup> Eine überzeugendere Argumentation führt jedoch Lena Vosding in ihrer Darstellung der Geschichte des Nürnberger Klarissenklosters an, indem sie auf entsprechende Stellen in der Nürnberger Klosterchronik verweist, die Papst Urban IV. wiederholt als Urheber der im Konvent befolgten Lebensordnung bezeichnen.<sup>166</sup> Darüber hinaus stieß Renate Mattick auf eine Nürnberger Übersetzung des besagten Regelwerks, das der Brixener Klarissengemeinschaft wohl Mitte des 15. Jahrhunderts im Zuge der Reformierung des Konvents überlassen worden war.<sup>167</sup>

Die Eingliederung der Nürnberger Frauengemeinschaft in den Orden der Klarissen sowie die damit einhergehende Annahme der neuen Regel scheint jedoch nicht von allen Schwestern begrüßt worden zu sein. Aus den Quellen des Klosters, die Einblicke in die konventsinternen Verhältnisse vor Einführung der Observanz bei den Nürnberger Klarissen geben, geht hervor, dass sich noch zu Beginn des 15. Jahrhunderts einige Schwestern dem Ursprung ihrer Gemeinschaft und damit ihrer anfänglichen Schutzpatronin Maria Magdalena verbunden fühlten.<sup>168</sup> Nichtsdestotrotz prosperierte der Konvent in den folgenden Jahrhunderten nicht nur aufgrund zahlreicher Privilegien, die dem Klarakloster

---

<sup>164</sup> Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 18f. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 7ff. Eine Edition der in diesem Zuge ausgestellten Urkunde von Bischof Berthold von Bamberg findet sich ebd., S. 144f.

<sup>165</sup> Vgl. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 9, 90.

<sup>166</sup> Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 19 (Fußnote 75).

<sup>167</sup> Mattick: Eine Nürnberger Übertragung der Urbanregel, 1987, S. 220-232.

<sup>168</sup> Wiederholt mussten die Nürnberger Klarissen darauf hingewiesen werden, sich nicht mehr Magdalenerinnen zu nennen. Entsprechende Bestimmungen wurden 1405 vom Provinzial und Visitor Johannes Leonis (†1414) erlassen: StadtAN A1 Nr. 1405-05-19. Vgl. außerdem: Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 19ff.

von Papst und Kaiser gewährt wurden, sondern auch angesichts anhaltender Schenkungen, mit denen weltliche Förderer die Gemeinschaft bedachten und die durch die Aufnahme neuer Mitglieder in den klösterlichen Besitz übergingen. Ebenso wie in Söflingen verwalteten auch bei den Nürnberger Klarissen eigens dazu beauftragte Schaffner die Liegenschaften des Klosters und vertraten die Interessen der Frauengemeinschaft außerhalb der Klausur. Ab Mitte des 14. Jahrhunderts fielen diese Aufgaben in den Zuständigkeitsbereich der Klosterpfleger, die den Schwestern vom Nürnberger Rat gestellt wurden, der darüber hinaus auf Geheiß Königs Wenzels IV. (†1419) ab 1395 als Schutz- und Schirmherr des Konvents auftrat.<sup>169</sup>

Die stetig enger werdenden Verbindungen zwischen den Frauen von St. Klara und dem städtischen Rat, der seinen Einfluss auch auf die inneren Klosterverhältnisse auszuweiten versuchte, waren schließlich entscheidend für die weitere Entwicklung des Konvents im 15. und 16. Jahrhundert. Mit der Reformierung des Klosters im Sinne der Observanz 1452 begann für den Konvent die Zeit seiner größten Blüte, in der die Gemeinschaft aufgrund ihrer vorbildlichen Lebensweise sowie in Folge der Reformtätigkeit Nürnberger Schwestern auch über die Grenzen der Stadt hinaus zu großem Ansehen gelangte.<sup>170</sup> Der allgemeine Aufschwung des Klosters machte sich zudem im Hinblick auf seine beständig steigenden Schwesternzahlen bemerkbar – eine Tendenz, die schon bald auf das Missfallen der städtischen Obrigkeit stieß. So erwirkte der Rat im Jahr 1476 eine päpstliche Verordnung,<sup>171</sup> gemäß derer der Eintritt ins Klarakloster oder in einen der anderen Nürnberger Frauenkonvente nur noch jenen Frauen gestattet werden sollte, die von Geburt an Nürnberger Bürgerinnen waren. Diese Regelung, in der sich auch das Abgrenzungsbedürfnis der städtischen Elite gegenüber dem landständischen fränkischen Adel widerspiegelte, führte dazu, dass sich die Nürnberger Frauenkonvente fortan größtenteils aus den Töchtern der führenden Familien der Stadt zusammensetzten. Susanne Knackmuß spricht in diesem Kontext daher sehr treffend von „kooperativ-korporative[n] Hausklöster[n] der reichsstädtischen Patrizierschicht“, deren Mitglieder sowohl innerhalb als auch außerhalb der Klostermauern durch diverse verwandtschaftliche Beziehungen miteinander verbunden waren.<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 15+19. Tkocz: Das Bamberger Klarissenkloster, 2008, S. 46f.

<sup>170</sup> Zur Einführung der Observanz bei den Nürnberger Klarissen vgl. u.a.: Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 52-63.

<sup>171</sup> Für eine Edition der entsprechenden Bulle Papst Sixtus' IV. vom 11. Juni 1476 s. ebd., S. 185f.

<sup>172</sup> Knackmuß: „Meine Schwestern sind im Kloster...“, 2005, S. 88. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 22. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 95.

Die Herkunft der Schwestern, deren Familien sich oftmals schon vor Klostereintritt um eine umfassende Erziehung ihrer Töchter gemäß humanistischen Bildungsidealen bemüht hatten und die ambitionierten Bildungsansprüche der Observanten, die fundierte Lateinkenntnisse sowie die Fähigkeit zur theologisch-kontemplativen Beschäftigung mit zentralen Glaubensinhalten als notwendige Voraussetzungen für das Fortwirken der Reform erachteten, trugen zu einem hohen Bildungsniveau im Klarakloster bei. Weitläufige Anerkennung erfuhren die außergewöhnlichen intellektuellen Kompetenzen der Nürnberger Klarissen nicht zuletzt auch aufgrund der regen schriftlichen Tätigkeit Caritas Pirckheimers, die in zeitgenössischen Gelehrtenkreisen als geschätzte Briefpartnerin bekannt war.<sup>173</sup> Unter ihrer Leitung sah sich die Gemeinschaft spätestens ab 1525 in Folge der Einführung der Reformation in der Stadt mit erheblichen Angriffen auf ihre monastische Lebensform in strenger Klausur konfrontiert. Obgleich es den Klarissen gelang, sich das Bestehen ihres Konvents zunächst zu sichern, war ein reguläres Klosterleben fortan nicht mehr möglich. Auf Anweisungen des Rats ging die geistliche Betreuung der Schwestern, die zuvor von den ansässigen Franziskanerbrüdern übernommen worden war,<sup>174</sup> in die Hände reformatorischer Prediger über. Während das Klarissenkloster seit seiner Reformierung Mitte des 15. Jahrhunderts regelmäßig von den Vikaren der Straßburger Observantenprovinz oder deren Stellvertretern visitiert worden war, unterlag der Konvent nun der Kontrolle durch die städtische Obrigkeit.<sup>175</sup> Da der Konvent darüber hinaus auch keine neuen Mitglieder mehr aufnehmen durfte, starb das Nürnberger Klarakloster mit dem Ableben seiner letzten Schwester im Jahr 1591 letztlich aus.<sup>176</sup>

Deutlich günstigere Voraussetzungen im Hinblick auf die landesherrliche Religionspolitik im 16. Jahrhundert begünstigten das geistliche Wachstum der Klarissengemeinschaft in München bei St. Jakob am Anger. Der ordensinternen Überlieferung zufolge

---

<sup>173</sup> Vgl. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 23ff. Zur schriftlichen Tätigkeit Caritas Pirckheimers vgl. u.a.: Hess: *Oratrix humilis*, 1983. Lippe-Weißenfeld Hamer: *Virgo docta, virgo sacra*, 1999.

<sup>174</sup> Vgl. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 115-118.

<sup>175</sup> Vgl. ebd., S. 100-104. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 28f. Kurras; Machilek: *Caritas Pirckheimer 1467-1532*, 1982, S. 144. Die Visitation des Klaraklosters wurde in der Folge von Vertretern des Rats übernommen.

<sup>176</sup> Das Jahr der endgültigen Aufhebung des Nürnberger Klarissenklosters ist in der Forschung umstritten. Als mögliche Daten werden die Jahre 1591 und 1596 angegeben. Dabei geht die frühere Datierung auf den Tod der letzten urkundlich greifbaren Klarissin, Felizitas Obermeier, zurück, die als Laienschwester im Klarakloster tätig gewesen war. Die Annahme, dass die letzte Schwester bei den Klarissen die später in das Kloster gekommene Laienschwester Elisabeth Nentzenhöfer aus dem ehemaligen Kloster Pillenreuth gewesen sei, spricht hingegen für ein späteres Ende des Klarissenklosters. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 27 (Fußnote 116).

hatten sich bereits 1221 Franziskaner bei der außerhalb der Münchner Stadtmauern gelegenen Kapelle St. Jakob niedergelassen und mit Hilfe von Almosen ein kleines Kloster für sich errichtet. Da die Kapelle dem rasch anwachsenden Konvent bald nicht mehr genug Raum bot, wurde eine neue Kirche erbaut und ebenfalls dem heiligen Jakob geweiht. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts stellte der wittelsbachische Herzog Ludwig II. (†1294) den Brüdern schließlich ein neues Gotteshaus samt Kloster in unmittelbarer Nähe zu seiner Residenz in München zur Verfügung und bewilligte auf dem 1283 in Ulm abgehaltenen Provinzialkapitel der Franziskaner, dass das Ursprungskloster am Anger Klarissen überlassen werden sollte.<sup>177</sup> Neben dem Herzog hatte auch das wohlhabende Münchner Patriziergeschlecht der Sendlinger den Umzug der Brüder sowie die Neubesiedlung des Angerklosters finanziell gefördert. Dem Einsatz der Sendlinger lagen dabei wohl nicht nur religiöse und sozial-politische Interessen, sondern auch familiäre Beziehungsgefüge zugrunde, da zwei Schwestern Sighart Sendlingers dem Söflinger Klarissenkonvent angehörten. Das Stifterbuch der Klarissen berichtet, dass diese 1284 gemeinsam mit zwei weiteren Schwestern aus Söflingen nach München an den Anger gekommen seien und dort das Kloster bezogen hätten.<sup>178</sup> Anders als bei den beiden Klarissenklöstern in Söflingen und Nürnberg, deren Entstehung sich jeweils auf eine bereits bestehende Frauengemeinschaft zurückführen lässt, handelte es sich bei der Münchner Niederlassung somit von Anfang an um eine Tochtergründung des Söflinger Konvents, für die die Bestimmungen der Urban-Regel ebenfalls verbindlich waren.<sup>179</sup>

Wie die Verhältnisse in der Anfangszeit der Münchner Klarissengemeinschaft vermuten lassen, blieben die Wittelsbacher sowie das städtische Patriziat und Bürgertum auch in der Folge wichtige Förderer des Angerklosters. Insbesondere Herzog Rudolf (†1319) und König Ludwig IV. (†1347) gewährten den Frauen eine Reihe von Privilegien, die der Gemeinschaft zwar sowohl in rechtlicher als auch wirtschaftlicher Hinsicht zugutekamen, den landesherrlichen Einfluss auf das Kloster jedoch erheblich steigerten. Im Zuge des Ausbaus der landesherrlichen Gerichts- und Schutzherrschaft entwickelte sich der Kon-

---

<sup>177</sup> Vgl. Weichselgartner: Kloster und Stadt, 2004, S. 18, 29ff. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 46f.

<sup>178</sup> Gatz: Dokumente ältester Münchner Familiengeschichte, 1958, S. 196. „*Jtem anno 1284 sein fyer schwestern von Sefflingen gen Minchen kumen an sant Gallen tag, aine ward genendt von Chunzelau, die ander von Sattelweg und zwo Sentlingerin, die sein gewessen anfengerin des convents der schwester in Anger, die schwester von Chunzelaw hat wider kert gen Seffling, die andern drei sein hye gestarben und pegraben.*“ Vgl. außerdem: Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 47f.

<sup>179</sup> Vgl. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 86, 93. Weichselgartner: Kloster und Stadt, 2004, S. 56. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 48.



vent am Anger zu einem landsässigen Kloster, das in das bayerische Territorium eingliedert war.<sup>180</sup> Bereits im 14. Jahrhundert traten Töchter aus dem Hause Wittelsbach dem Konvent der Klarissen bei und auch der weibliche Nachwuchs der herzoglichen Verwandtschaft sowie die Kinder von Hofbediensteten und diversen Adelsfamilien fanden wiederholt Aufnahme am Anger. Die Familien des städtischen Bürgertums und Patriziats konnten ihren Einfluss auf die Frauengemeinschaft ebenfalls geltend machen: ab Mitte des 14. Jahrhunderts stellten diese den Schwestern die Klosterverwalter, auch „Hochmeister“ genannt, und übernahmen damit zentrale Aufgaben und Funktionen, die zuvor in den Zuständigkeitsbereich der Franziskanerbrüder gefallen waren. Darüber hinaus gehörten dem Klarissenkonvent auch von jeher Töchter des Münchner Patriziats an, die mitunter sogar das Amt der Äbtissin bekleideten. Mangels vollständiger Schwesternlisten ist es nicht möglich, die Zusammensetzung des Konvents nach der sozialen Herkunft seiner Mitglieder zu rekonstruieren, jedoch scheint die Zahl der Klosterfrauen, die der städtischen Führungsschicht entstammten, den Anteil an adligen Schwestern nicht überstiegen zu haben.<sup>181</sup>

Auch in München war die geistliche Betreuung der Klarissen Sache der ansässigen Franziskanerbrüder, die vermutlich bereits seit der Gründung des Konvents im sogenannten „Väterhaus“ am Anger residierten.<sup>182</sup> Neben den päpstlichen Privilegien, die der gesamten Ordensgemeinschaft der Klarissen gewährt wurden, profitierten die Schwestern auch wiederholt von entsprechenden Zugeständnissen, die das Angerkloster selbst betrafen. Auf Antrag des Konvents gestattete Papst Nikolaus V. (†1455) den Frauen somit im Jahr 1449, Almosen von ihren Verwandten und Freunden anzunehmen, um die materielle Versorgung der Schwestern weiterhin gewährleisten zu können. Da das Klarissenkloster in der Mitte des 15. Jahrhunderts jedoch bereits über umfangreiche Liegenschaften verfügte und die Schwestern zudem auch aufgrund ihrer Herkunft feste Einkünfte bezogen, scheinen die Bemühungen der Frauen wohl weniger wirtschaftlichen Missständen als vielmehr dem Wunsch entsprungen zu sein, sich eine bereits bestehende Praxis im Nachhinein legitimieren zu lassen.<sup>183</sup> Der Privatbesitz einzelner Schwestern gab schließlich

---

<sup>180</sup> Vgl. Weichselgartner: Kloster und Stadt, 2004, S. 39-48. Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 202-205.

<sup>181</sup> Vgl. Weichselgartner: Kloster und Stadt, 2004, S. 71-76. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 439.

<sup>182</sup> Weichselgartner: Kloster und Stadt, 2004, S. 66. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 343.

<sup>183</sup> Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 49. Weichselgartner: Kloster und Stadt, 2004, S. 91ff. Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 224-228.

den Ausschlag für das Eingreifen der bayerischen Herzöge, die im Rahmen des Ausbaus ihrer Kirchenhoheit die Reformierung der Klöster in ihrem Einflussgebiet vorantrieben. So gelang es Herzog Albrecht IV. (†1508) im Jahr 1480, die Einführung der Observanz in den Konventen der Münchner Franziskaner und Klarissen zu erwirken, an deren weiteren Konsolidierung im Fall des Angerklosters auch Schwestern des Nürnberger Klarissenkonvents beteiligt waren. Der Quellenlage im Anschluss an die Reform nach zu urteilen, wurde die persönliche Armut unter den Schwestern in der Folge tatsächlich strenger gehandhabt und der Befolgung regulär verordneter Bestimmungen generell mehr Beachtung geschenkt.<sup>184</sup> Diesen Eindruck vermittelt auch eine Ende des 17. Jahrhunderts angefertigte Handschrift, die eine Art klosterinterne Chronik der Angerklarissen darstellt und einen Überblick über die „*Denkwürdigen sachen*“ enthält, die sich seit Klostergründung im Konvent zugetragen hatten. Neben einer Darstellung der Entstehungsgeschichte der Gemeinschaft und einer Aufzählung des klösterlichen Güterbesitzes sowie diverser Ablassbriefe geben die Ausführungen auch Einblick in die Lebensweise der Schwestern und betonen in diesem Kontext die besondere Regelstrenge, die sich im Konvent entwickelt hatte.<sup>185</sup> Während sich die Klarissenklöster in Söflingen und Nürnberg auf jeweils unterschiedliche Weise gegen reformatorisch motivierte Übergriffe ihres sozialen Umfelds zu behaupten hatten, konnte sich der observante Reformgeist in der Frauengemeinschaft am Anger frei entfalten. Als erneute Reformbestrebungen innerhalb des Ordenswesens im Anschluss an das Konzil von Trient 1580 auch München erreichten, sahen sich die Klarissen im Gegensatz zu anderen religiösen Frauengemeinschaften somit nicht mit grundlegenden Veränderungen im Hinblick auf ihren ohnehin schon strengen Lebenswandel konfrontiert.<sup>186</sup> Die geistliche Blüte der Gemeinschaft fand in den Jahren 1581 und 1602 schließlich auch ihren Ausdruck in der Gründung von zwei Tochterklöstern in Wien und Graz.<sup>187</sup>

Geben die Quellen des Angerklosters bis zum 17. Jahrhundert auch nur vereinzelt Einblicke in innerklösterliche Verhältnisse und alltägliche Abläufe, so gestaltet sich die

---

<sup>184</sup> Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 55-58. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 105-110. Weichselgartner: Kloster und Stadt, 2004, S. 58-64.

<sup>185</sup> BayHStA KL MA 4. Die Handschrift trägt den Titel: „*Khurzer Inhalt Der Denkwürdigen sachen, welche in den Gottshaus und Clarisser-Closter bey s. Jacob am Anger zu München von Anno 1221 bis Anno 1700 das ist innerhalb 479 Jahren seindt angemerckht worden*“. Zwingler bezeichnet die zwischen 1689 und 1700 angefertigte Handschrift als „erste (...) klosterinterne[] Angerische[] Chronik“: Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 92.

<sup>186</sup> Vgl. Strasser: Clara Hortulana of Embach, 2008, S. 41.

<sup>187</sup> Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 243f. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 134-150.

Überlieferungssituation in diesem Zusammenhang für die letzten zwei Jahrhunderte des Konvents doch weitaus günstiger. Besonders hervorzuheben ist dabei die administrative Tätigkeit der Klarissin Anna Catharina Frölich (†1659), die das gesamte Klosterarchiv überarbeitete und zudem selbst Schriften hinterließ, die Auskunft über den Betrieb im Inneren der Klostermauern geben.<sup>188</sup> Unter ihren Aufzeichnungen befindet sich auch ein Bericht über die Flucht des Konvents, zu der sich die Münchner Klarissen im April 1632 angesichts der Bedrohung durch das schwedische Heer gezwungen sahen. Von den 60 Klosterfrauen, die zu diesem Zeitpunkt im Konvent lebten, begaben sich 48 Schwestern auf den Weg nach Tirol, wo sie zusammen mit den ebenfalls aus München geflohenen Frauen des Ridlerklosters in einer zum Haller Damenstift gehörenden Residenz untergebracht wurden. Ihre Rückkehr an den Anger traten die Schwestern bereits Ende August desselben Jahres an.<sup>189</sup>

Nachdem die Münchner die schlimmsten Kriegsjahre überstanden hatten, richtete die Stadt 1636 wieder die Jakobidult aus, die schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts auf dem Platz vor der Klosterkirche der Klarissen stattgefunden und sich allmählich über das ganze Stadtgebiet ausgedehnt hatte. Bei der Jakobidult handelte es sich um einen jährlich abgehaltenen Markt, der sich nicht zuletzt aufgrund einer großen Anzahl an auswärtigen Händlern, Kaufleuten und Handwerkern besonderer Beliebtheit sowie großen Zulaufs erfreute und sowohl für die Stadt und ihre Bevölkerung als auch für das Angerkloster einen bedeutenden Wirtschaftsfaktor darstellte. So nutzte der Konvent die Dult nicht nur als Gelegenheit, die Vorräte der Klosterküche aufzustocken, sondern bot auch selbst Produkte, die auf dem Klosterhof gefertigt worden waren, sowie für die persönliche Andacht bestimmte Gegenstände wie Rosenkränze und Ablasspfennige zum Verkauf an. Dass das rege Treiben vor den Toren des Angerklosters offensichtlich nicht mit der kontemplativen Lebensweise der Klarissen kollidierte oder von den Schwestern zumindest nicht als störend empfunden wurde, verdeutlichen wiederholte Beschwerden des Konvents gegen die

---

<sup>188</sup> Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 74, 447. Die Konventsschreiberin fertigte u.a. eine Art „ökonomisches Hausbuch“ an, das wertvolle Einblicke in wirtschaftliche Aufgaben und Verhältnisse auf dem Klosterareal gibt: BayHStA KL MA 15.

<sup>189</sup> Der Fluchtbericht Frölichs findet sich unter: BayHStA Dreißigjähriger Krieg Akten 315, fol. 1<sup>v</sup>-15<sup>v</sup>. An gleicher Stelle ist ein weiterer Fluchtbericht von Catharina Bernardina Graff (†1644) wiedergegeben, die zum Zeitpunkt der Flucht des Konvents Äbtissin war (fol. 16<sup>f</sup>-23<sup>v</sup>). Beide Berichte wurden ediert: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 1063-1070 (Nr. 16+17). Eine detaillierte Darstellung des Fluchtverlaufs des Angerklosters findet sich ebd., S. 935-960. Vgl. ausführlich Kapitel 5.2.2.

von der städtischen Obrigkeit geplante Verlegung der Marktstände vom Kirchplatz an andere Orte in der Stadt.<sup>190</sup>

Unter dem Einfluss der franziskanischen Reformaten, die von Italien nach München gekommen waren und sich ab 1625 in einer eigenen Ordensprovinz, der Bayerischen Franziskanerprovinz, organisierten, erfuhr das normative Schriftgut der Angerklarissen eine beträchtliche Erweiterung. Parallel zu den Entwicklungen im Ersten Orden der Franziskaner wurden 1635 neue Statuten für die beiden Klarissenklöster in München und Brixen erlassen, die bis 1683 einer eingehenden Überarbeitung unterzogen wurden und die alten Statuten im Konvent am Anger zwei Jahre später offiziell ablösten.<sup>191</sup> Die Bestimmungen der Urban-Regel bildeten dabei jedoch weiterhin die Grundlage für das Klosterleben am Anger und wurden eigens für die Münchner Klarissen von italienischen Reformaten kommentiert und erweitert.<sup>192</sup> Mit der 1701 veröffentlichten Chronik des Konvents, die der Reformate und damals amtierende Beichtvater des Angerklosters Barnabas Kirchhueber (†1705) aufgesetzt hatte, wurde der vorbildliche Lebenswandel der Klostersgemeinschaft am Anger sowie die außergewöhnliche Tugendhaftigkeit einzelner Schwestern einem breiten Publikum bekannt. Das Bild, das Kirchhueber von dem Konvent um die Jahrhundertwende entwarf, entsprach dabei ganz den posttridentinischen Ansprüchen an das Leben weiblicher Ordensgemeinschaften in monastischem Gehorsam und kontemplativer Weltabgewandtheit.<sup>193</sup>

Nachdem der Münchner Klarissenkonvent ab Mitte des 18. Jahrhunderts in Folge der repressiven Maßnahmen der kurfürstlichen Religionspolitik wiederholt in Bedrängnis geraten und den Franziskanern zeitweise sogar die geistliche Betreuung der Frauen entzogen worden war, wurde das Kloster am 27. November 1803 endgültig aufgehoben, sein Besitz versteigert und der Erlös zur Begleichung von Staatsschulden genutzt. Bereits im Vorjahr hatten auch die Franziskaner auf obrigkeitliche Weisung hin ihre Klostergebäude verlassen und waren nach Ingolstadt übersiedelt. Zum Zeitpunkt der Auflösung des Angerklosters lebten 42 Schwestern im Konvent, die unter der Leitung der Äbtissin Maria

---

<sup>190</sup> Vgl. Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 670-677. Weichselgartner: *Kloster und Stadt*, 2004, S. 116-121.

<sup>191</sup> Vgl. Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 321-338. Gatz: *Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München*, 1957, S. 244.

<sup>192</sup> Vgl. BayHStA KL MA 3 ¼. Hierbei handelt es sich um die Ausführungsbestimmungen zur Urban-Regel, die der italienische Reformate Clemens von Genua nach 1663 für die Schwestern am Anger verfasste. Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 340ff.

<sup>193</sup> Kirchhueber: *Der Gnaden- und Tugend-reiche Anger*, 1701. Vgl. hierzu: Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 63f. Strasser: *Clara Hortulana of Embach*, 2008, S. 41ff.

Werkmeister in das ehemalige Augustinerchorherrenstift nach Dietramszell überführt wurden, wo 1841 die letzte Angerklarissin starb.<sup>194</sup>

## 1.6 Aufbau und historiografische Einordnung der Arbeit

Wie bereits dargestellt, erfolgt die Analyse der Bedeutung und Funktion von Blicken im Kontext der drei Klarissengemeinschaften in Söflingen, Nürnberg und München auf Grundlage von normativen Vorgaben, visuell erfahrbaren Raumkonzeptionen, spezifischen Blickpraktiken bzw. Blickoptionen sowie mit dem Sehen und Gesehenwerden verbundenen Vorstellungen. Dabei werden diverse Aspekte der klösterlichen Lebenswelt und entscheidende Momente der Geschichte der drei Frauengemeinschaften beleuchtet, die sich in vier thematisch zusammenhängende Themenbereiche gliedern lassen und die Kapitelstruktur der vorliegenden Arbeit bilden.

Im ersten der vier Hauptkapitel wird die Frage nach dem Blick im Kontext von Reformen untersucht, wie sie die Einführung der Observanz in den drei Klarissenklöstern, die Reformation und deren Auswirkungen insbesondere für den Nürnberger Konvent sowie die Reformwellen im Anschluss an das Konzil von Trient darstellten. Damit werden direkt zu Beginn zentrale Konfliktpunkte im Hinblick auf visuelle Verhältnisse zwischen Kloster und Welt evident und Fragestellungen sowie Themenkomplexe der anderen Kapitel vorbereitet. Während den Reformern die vermeintliche Nachlässigkeit der Klöster in Bezug auf die Beachtung strikter Klausurvorschriften sowie den damit einhergehenden visuellen Restriktionen im 15. Jahrhundert noch die notwendige Legitimationsbasis für ihr Eingreifen bot, war es im Zuge der Reformation mitunter eben dieser Mangel an visuellen Kontaktformen, der von den Reformatoren als einer der Hauptkritikpunkte an der monastischen Lebensweise vorgebracht wurde. Der Verschärfung der Klausurbestimmungen im Zuge der observanten Reformtätigkeiten, die sich auch im architektonischen Erscheinungsbild der Frauenklöster bemerkbar machte, steht somit die visuelle Öffnung des Klausorraums und das Sichtbarwerden der Konvente während der Reformation gegenüber. Die einzelnen Reformgeschehen werden daher nicht nur selbst als visuelle Ereignisse analysiert, sondern auch hinsichtlich ihres transformativen Potentials in Bezug auf die visuellen Wahrnehmungsmöglichkeiten innerhalb der Klausur sowie im Rahmen des Austauschs zwischen Kloster und Welt betrachtet. Da die Quellen der untersuchten

---

<sup>194</sup> Vgl. Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 260-270. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 57f.

Klarissenklöster keine Auskunft über tridentinisch motivierte Reformgeschehen in den Konventen geben, die Klausurierung weiblicher Ordensmitglieder nach Trient jedoch grundlegend für die Frage nach der Funktion von Blicken im Kontext von Reformen ist, wird die Einführung der Klausur zu Beginn des 17. Jahrhunderts anhand von Münchner Drittordensgemeinschaften beleuchtet. Dabei werden Parallelen zu früheren Reformmaßnahmen aufgezeigt und die Relevanz von Blicken und visuellen Faktoren im Rahmen konfessioneller Entwicklungen und Umbrüche diskutiert.

Das zweite Kapitel adressiert die architektonische Umsetzung der Klausurbestimmungen in den Konventen. Im Rahmen der Betrachtung der Klosteranlagen werden – soweit möglich – die Weg- und damit auch die Blickführung im Inneren sowie die Zugänglichkeit der Gebäudeteile für einzelne Konventsmitglieder nachvollzogen. Neben den Blickverhältnissen im Inneren der Klostergebäude sind auch die visuellen Gegebenheiten an Fenstern, Gittern und anderweitigen Vorrichtungen, die als Schwellenbereiche zwischen Klausur und Außenwelt fungierten, Gegenstand der Analyse. Auch die Klosterkirchen der Konvente, in denen sich die Mitglieder der Frauengemeinschaften regelmäßig in unmittelbarer räumlicher Nähe zu klosterexternen Personen aufhielten, zählen zu diesen Schwellenbereichen und werden daher ebenfalls unter dem Aspekt der visuell-perspektivischen Raumplanung untersucht. Die Betrachtung der klösterlichen Architektur und der daraus resultierenden Blickkonstellationen sind auch im zweiten Teil des Kapitels, in dem die wiederkehrenden Visitationsbesuche männlicher Ordensvertreter aufgegriffen und hinsichtlich ihres Informationsgehalts als visuelle Wahrnehmungsprozesse ausgewertet werden, ein zentraler Aspekt der Analyse. Neben einer Erörterung der Frage, inwiefern die Blickoptionen und visuellen Handlungsmöglichkeiten der Konvente der Kontrolle und Transformation durch männliche Ordensvertreter unterlagen, wird auch auf damit einhergehende Machtverhältnisse verwiesen.

Daran anschließend rückt in Kapitel drei die Nonne selbst als Sehende und Gesehene in der Klostergemeinschaft in den Mittelpunkt der Betrachtung, wobei zunächst die verschiedenen Schritte des Klostereintritts als Phasen eines sichtbaren Übergangs thematisiert werden. Im Verlauf dieses Übergangs vollzog das angehende Konventsmitglied nicht nur hinsichtlich seines räumlichen Umfelds, sondern auch in Bezug auf sein äußeres Erscheinungsbild und die eigenen Verhaltensweisen einen Wandel. Vor dem Hintergrund der Frage nach dem Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Inneren der Klostermauern sowie im Rahmen klosterinterner Straf- und Disziplinarverfahren wird die re-

gulative Wirkung verdeutlicht, die der Blick der Gemeinschaft auf das einzelne Konventsmitglied entfaltete. Im Hinblick auf die visuelle Wahrnehmung in der Klausur gilt es, neben den physischen Dimensionen von Blicken auch die spirituelle Ebene des Sehens zu beleuchten und die weitreichende Bedeutung aufzuzeigen, die die Verbindung von körperlichen und geistigen Seheindrücken für die Andachts- und Frömmigkeitspraktiken der Nonnen hatte.<sup>195</sup>

Der Analyse von Blicken und Vorgängen des Sehens im Inneren der Konvente schließt sich in Kapitel fünf eine Diskussion der verschiedenen Formen des visuellen Zugangs Außenstehender zur Klausur der Frauenklöster an. Dabei wird mitunter aufgezeigt, inwieweit die Räume der Klausur für klosterexterne Personen einsehbar waren und welche Strategien die Konvente entwickelten, um Blickkontakte zwischen den Besuchern und den Schwestern zu reduzieren oder gänzlich zu unterbinden. Der Betrachtung der Blicke von außen nach innen folgt eine Betrachtung der Blicke von innen nach außen, im Rahmen derer die Frage erörtert wird, ob und in welchen Situationen es den Nonnen selbst möglich war, die Grenze der Klausur sowohl visuell als auch tatsächlich zu überschreiten. Die Betrachtung der Möglichkeiten und Grenzen des visuellen Handelns der Klosterfrauen als Sehende und Gesehene gibt Aufschluss über Kontaktformen und Netzwerke zwischen Klausur und Außenwelt und veranschaulicht, wie sich sowohl innerhalb der Klöster als auch zwischen Kloster und Welt wirkende Machtverhältnisse über gewährte oder verhinderte Blickoptionen konstituierten.

Im Gegensatz zu anderen Forschungsarbeiten, die die Frage nach den Sinnen vor allem im Hinblick auf die Spiritualität religiöser Frauengemeinschaften thematisieren, werden damit in der vorliegenden Arbeit erstmals verschiedene Bereiche der klösterlichen Lebenswelt und zentrale Untersuchungsfelder der Forschung zu spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenklöstern unter einer sinnesgeschichtlichen Fragestellung beleuchtet.<sup>196</sup> Über die Analyse von Blickoptionen und Blickverhältnissen wird sowohl für den Raum des Frauenklosters als auch im Hinblick auf die Beziehungen der Konvente zur Außenwelt nach sozialen Ordnungs- und Machtgefügen gefragt. Dabei gilt es, Handlungsmöglichkeiten zu identifizieren, über die die Klosterfrauen als Sehende und Gesehene verfügten. Mit einer Darstellung der Interdependenzen zwischen zulässigen und un-

---

<sup>195</sup> Obgleich die spirituellen Sinne im Laufe der Renaissance immer weniger konform zu den fünf körperlichen Sinnen beschrieben wurden, waren die „traditionellen inneren Sinne [...] im 18. Jh. der Physiologie noch präsent“. Scheerer: „Sinne, die“, 1995, Sp. 843.

<sup>196</sup> Vgl. hierzu Kapitel 1.2.

zulässigen Blickoptionen einerseits und der Klausur weiblicher Ordensmitglieder andererseits wird verdeutlicht, inwiefern der weibliche Blick im Kloster einer geschlechtsspezifischen Normierung unterlag und die damit einhergehenden Zuweisungen von den Nonnen gleichzeitig über ihr Blickverhalten und ihre eigene Sichtbarkeit herausgefordert und unterwandert werden konnten. Damit bedient die vorliegende Arbeit ein Forschungsdesiderat, da abgesehen von einer gendermarkierten Hierarchisierung der Sinne, wie sie Constance Classen vorgelegt hat,<sup>197</sup> die Verbindung von Sinnespraktiken und Geschlechterkonstruktionen für die Vormoderne bislang kaum diskutiert wurde.<sup>198</sup>

Mit der Analyse der Funktionen, die Blicke und Vorgänge des Sehens und Gesehenwerdens bereits ab dem 13. Jahrhundert für den Raum des Frauenklosters und sein Verhältnis zu anderen Räumen übernahmen, lässt sich die Bedeutung visueller Faktoren für vormoderne Gesellschaften verdeutlichen. Der Zugang zu sozialen, politischen und konfessionellen Entwicklungen über den Blick, rückt die Frage nach einer sowohl innerhalb weiblicher Klostersgemeinschaften als auch darüber hinaus wirkenden Visualität in den Fokus. Damit leistet die vorliegende Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Debatte um die von Marshall McLuhan geprägte „great divide theory“, derzufolge sich eine Verschiebung der Dominanz oral-auditiver Sinneseindrücke in der Vormoderne hin zu einer Dominanz des Visuellen in modernen Gesellschaften beobachten lasse.<sup>199</sup> Obgleich sich die Untersuchungen auf Vorgänge der visuellen Wahrnehmung konzentrieren, ist es jedoch nicht Ziel der vorliegenden Arbeit, eine neuerliche Hierarchisierung der Sinne zu implizieren oder gar zu postulieren. Vielmehr geht es darum, das Verständnis für die Relevanz zu schärfen, die der Frage nach Möglichkeiten und Grenzen der visuellen Wahrnehmung bereits in der Vormoderne beigemessen wurde.

---

<sup>197</sup> Classen: *Engendering Perception*, 1997.

<sup>198</sup> Hacke: „Sinnesforschung, historische“, 2019, Kapitel 3.4.

<sup>199</sup> Vgl. Smith: *Sensing the past*, 2007, S. 8-11. Missfelder: *Period Ear*, 2012, S. 31ff.



## 2. Sehen und Gesehenwerden im Kontext von Reformen

### 2.1 Die Reformtätigkeit der Observanten: Verschärfung der Klausurbestimmungen

Im Januar 1484 verschafften sich die beiden Benediktineräbte von Hirsau und Blaubeuern mit Hilfe zahlreicher bewaffneter Männer und ausgewählter Vertreter der Stadt Ulm gewaltsam Zutritt zur Klausur des Söflinger Klarissenklosters, um den Konvent im Sinne der Observanz zu reformieren.<sup>200</sup> Der päpstliche Bescheid für die Reformierung des Konvents war nach jahrelanger Vorbereitung und letztlich auf Betreiben des Grafen Eberhard von Württemberg (†1496) am 14. September 1483 erwirkt worden.<sup>201</sup> Im Rahmen einer Gerichtsverhandlung im Juli 1485 schilderte die abgesetzte Äbtissin Christina Strölin den Verlauf der Reform und berichtete, den Herren das „*vorder thor*“ geöffnet zu haben, woraufhin diese das „*inner thor mit gewallt auffgestossen*“ und die Nonnen „*el-lenndigklichen ausgestossen unnd getribn*“ hätten.<sup>202</sup>

Die Reformierung des Söflinger Klarissenklosters ist vor dem Hintergrund der Reformbestrebungen zu betrachten, die im späten 14. und 15. Jahrhundert das gesamte Ordenswesen ergriffen und zur Herausbildung zweier Gruppierungen – den sogenannten „Oberservanten“ und „Konventualen“ – geführt hatten. Während die Aufspaltung in zwei Lager je nach Orden und Region unterschiedlich stark hervortreten konnte und es in beiden Richtungen Anstöße zu Reformen gab, verfolgten insbesondere die Anhänger der Observanz die Rückkehr zur monastischen Regelstrenge in den Klöstern. Als ordensübergreifende Reformziele galten vor allem die Rückkehr zum gemeinsamen Leben mit einheitlichem Habit sowie gemeinschaftlich begangenen Schlaf- und Essenszeiten, die Erneuerung der Liturgie, die Förderung des individuellen Gebets und der Rückzug aus der

---

<sup>200</sup> Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 93f. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 38. Ders.: Der Streit um die Reform, 1969, S. 178ff.

<sup>201</sup> StAL B 509 U 657. Für die Bemühungen der Anhänger der Observanz zur Reform der Söflinger Frauengemeinschaft im Vorfeld vgl.: Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 85-90. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 23-30. Geiger: Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation, 1971, S. 92ff. Wegner: Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe, 2016, S. 78.

<sup>202</sup> StAL B 509, Bü 13, Tagsatzung zu Pfullendorf am 5. Juli 1485, Reinschrift B, S. 29f. Die gesamte Aussage der ehemaligen Äbtissin findet sich ebd., S. 29-32. Vgl. außerdem Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 50.

Welt.<sup>203</sup> Die Observanzbewegung im Franziskanerorden, die sich ab 1426 auch im deutschen Raum ausbreitete, betonte dabei in besonderer Weise die Beachtung des Armutsgebots und lehnte jegliche Form von Privateigentum ab.<sup>204</sup> Im Hinblick auf die Frauenklöster war es die Einführung oder Wiederherstellung strenger Klausurbestimmungen, die das Hauptanliegen observanter Reforme darstellten und deren Beachtung letztlich als Indikator für den Erfolg oder Misserfolg vorangegangener Reformbemühungen erachtet wurde.<sup>205</sup>

Die monastischen Reformen des späten Mittelalters und ihre Auswirkungen auf das Leben weiblicher Konventsmitglieder sind von der Forschung in den vergangenen zwei Jahrzehnten wiederholt thematisiert und sowohl im Rahmen regionalgeschichtlicher Studien als auch unter dem Aspekt geschlechtsspezifischer Fragestellungen betrachtet worden.<sup>206</sup> Ausgehend von Texten, die im Zuge einer observanten Neuausrichtung in religiösen Frauengemeinschaften in Deutschland, Belgien, Italien, den Niederlanden und der Schweiz von den Konventsmitgliedern selbst verfasst wurden, stellt Anne Winston-Allen die sozialen, politischen und kulturellen Motive und Bedingungen dar, die den Ausschlag dafür gaben, dass die Reformen von einigen Konventen unterstützt oder aber abgelehnt wurden. Im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung mit der Vorstellung von einer eher passiven Haltung der Frauenklöster gegenüber den spätmittelalterlichen Reformbestrebungen zeigt Winston-Allen dabei „an alternative view of female agency“ auf.<sup>207</sup> In ver-

---

<sup>203</sup> Vgl. Elm: Reform- und Observanzbestrebungen, 1989. Der Sammelband bietet einen umfassenden Einblick in die Reformierung der Ordenslandschaft des ausgehenden Mittelalters. Für die Aufspaltung der verschiedenen Reformgruppierungen in Observante und Konventuale und die Überrepräsentation observanter Reformtätigkeiten in der Forschung vgl. insb.: Mertens: Klosterreform als Kommunikationsereignis, 2001, S. 397-410. Neidiger: Die Observanzbewegungen der Bettelorden, 1992, S. 175-196. Neuere Studien zur Bedeutung der Observanz im Spätmittelalter auch über die Grenzen Europas hinaus finden sich bei: Mixson; Roest (Hgg.): A Companion to Observant Reform, 2015. Zu Formen des Widerstands vor dem Hintergrund der Klosterreformen des ausgehenden Mittelalters vgl.: Hohlstein; Signori: Einleitung, 2016.

<sup>204</sup> Neidiger: Die Observanzbewegungen der Bettelorden, 1992, S. 176, 181. Für Beiträge zur Entwicklung der Observanzbewegung im Orden der Franziskaner vgl. u.a.: Moorman: A History of the Franciscan Order, 1968, S. 441ff. Nyhus: The Franciscan Observant Reform, 1989, S. 207-217. Für eine weitere Ausdifferenzierung der observanten Reformströmungen bei den Franziskanern s.: Degler-Spengler: Observanten außerhalb der Observanz, 1978.

<sup>205</sup> Vgl. u.a.: Uffmann: Wie in einem Rosengarten, 2008, S. 42f, 58, 202. Dies.: Innen und außen, 2000, S. 205. Uffmann verweist darauf, dass die Worte „beschlossen“ und „reformiert“ in den Schriften observanter Reforme als Synonyme gebraucht wurden. Vgl. außerdem: Winston-Allen: Convent Chronicles, 2004, S. 84. Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis?, 2006, S. 48ff.

<sup>206</sup> Vgl. u.a.: Gleba: Reformpraxis und materielle Kultur, 2000. Schlottheuber: Ebstorf und seine Schülerinnen, 2004. Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis?, 2006, S. 17-64. Vosding (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*, 2012. Doerr: Klarissen und Dominikanerinnen in Freiburg im 15. Jahrhundert, 2012.

<sup>207</sup> Vgl. Winston-Allen: Convent Chronicles, 2004, hier S. xiv.

gleichbarer Weise geht auch Heike Uffmann in ihrer Analyse der chronikalischen Aufzeichnungen aus nord- und süddeutschen Frauenklöstern vor, in der sie die Perspektive der Chronistinnen auf das jeweilige Reformgeschehen schildert und hierbei sowohl auf Gemeinsamkeiten als auch auf Unterschiede in den historiographischen Darstellungen aus Mönchs- und Nonnenkonventen verweist.<sup>208</sup>

Da die Beachtung der Klausur, wie sie 1298 in der Bulle *Periculoso* für sämtliche monastisch lebende Frauengemeinschaften formuliert worden war, auch im 15. Jahrhundert keinesfalls der gängigen Praxis entsprach,<sup>209</sup> stellte die Einführung strikter Klausurbestimmungen oftmals einen tiefen Einschnitt in die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Beziehungen der Frauengemeinschaften dar. Aus den Rechnungsbüchern und chronikalischen Aufzeichnungen reformierter Konvente geht nicht nur hervor, welche baulichen Veränderungen und finanziellen Aufwendungen zur Umsetzung der Klausur in den jeweiligen Klöstern notwendig waren, sondern auch wie sich die Kontakte zwischen Kloster und Außenwelt in der Folge veränderten. Wirtschaftliche Angelegenheiten, die die Klöster aufgrund strengerer Klausurvorschriften nicht mehr selbst regeln konnten, gingen verstärkt in die Hände männlicher Ordensangehöriger und Weltgeistlicher über, die auch als öffentliche Vertreter der Konvente auftraten. Neben Eingriffen in die äußeren Beziehungen der Klöster, veränderte sich auch das Leben innerhalb der Gemeinschaften. So beanstandeten Reformer den Privatbesitz einiger Schwestern, die Existenz separater Haushalte sowie Abweichungen von der einheitlichen Ordenstracht und hielten die Konvente zur Beachtung des Schweigegebots und zur Verrichtung des Chorgebets an.<sup>210</sup>

Im Hinblick auf die treibenden Kräfte bei der Reformierung eines Klosters lässt sich festhalten, dass es in vielen Fällen die Orden selbst waren, die den Anstoß zur Reform gaben. Diese bedienten sich bei ihrem Vorgehen oftmals gezielt der Unterstützung durch weltliche Obrigkeiten, um den geistigen Wandel und die Neugestaltung des Klosterlebens durchzusetzen. Landesherren, Städte und Räte machten sich dabei die Reformierung der Klöster in ihrem Einflussgebiet für den Ausbau und die Konsolidierung ihrer eigenen Herrschaftsansprüche zu Nutze, indem sie mehr Kontrolle über die wirtschaftlichen, rechtlichen und sozialen Angelegenheiten der jeweiligen Ordenshäuser gewannen. Im Zuge der Reform eines Konvents kam es zudem zur Abschaffung der Standesprivilegien, die bislang Angehörigen des Adels eingeräumt worden waren. Dies schränkte fortan nicht

---

<sup>208</sup> Vgl. Uffmann: *Wie in einem Rosengarten*, 2008.

<sup>209</sup> Vgl. hierzu Kapitel 1.5.1 und 5.2.

<sup>210</sup> Vgl. Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 45-54. Uffmann: *Wie in einem Rosengarten*, 2008, S. 44f., 202-220.

nur den herrschaftlichen Handlungsrahmen einiger Adelsfamilien ein, sondern ermöglichte auch zunehmend Personen aus dem Bürgertum Aufnahme in die Klöster.<sup>211</sup> Durch die Reform stieg zudem das Ansehen der Konvente, was sich in finanziellen Zuwendungen durch wohlhabende Stifter sowie in höheren Mitgliederzahlen in den Klöstern bemerkbar machte. Viele Familien übergaben ihre Töchter nun bevorzugt der Obhut observanter Institutionen, die sich nicht nur durch einen höheren Bildungsanspruch als Teil des observanten Reformprogramms auszeichneten, sondern auch im Hinblick auf die Neubelebung des religiösen Lebens sowie aufgrund der spirituellen Betreuung, die teils von namhaften Ordensmännern übernommen wurde, auf geistlicher Ebene Anklang bei der Bevölkerung fanden.<sup>212</sup> Neben machtpolitischen Überlegungen waren es also auch religiöse Überzeugungen und Motive, die den Reformern den Beistand weltlicher Autoritäten sicherten.<sup>213</sup>

Ogleich die Ursachen und Umstände, die zum Erfolg der Observanz in einzelnen Konventen sowie im spätmittelalterlichen Ordenswesen generell beitrugen, überaus vielschichtig waren und für jedes Kloster gesondert betrachtet und bewertet werden müssen,<sup>214</sup> vollzog sich die Reformierung einer Klostergemeinschaft in der Regel durch den sogenannten *actus reformationis*, der Dieter Mertens zufolge als „eine Art initiierender, gesteigerter Visitation“ begriffen werden kann.<sup>215</sup> Der *actus reformationis* richtete sich dabei nach einer genau vorgegebenen Handlungsabfolge, dem *modus reformationis* oder *reformatandi*, der mit dem Erscheinen der Reformen und Visitatoren im Kloster begann, wo die vom Papst im Vorfeld erworbene Reformbulle vor dem versammelten Konvent verlesen wurde. Wie auch bei einer regulären Visitation sollten im weiteren Verlauf die Konventsmitglieder vernommen und Missstände innerhalb der Gemeinschaft ermittelt werden. Diese wurden von den Reformern im Anschluss durch den Erlass entsprechender Verordnungen adressiert und korrigiert. Da die Bereitschaft zur Reform sowie zur damit einhergehenden Umgestaltung des klösterlichen Alltags jedoch nicht in jeder Klostergemeinschaft gegeben war, verlief die Reformierung nicht immer reibungslos und bedurfte

---

<sup>211</sup> Elm: Reform- und Observanzbestrebungen, 1989, S. 12-16. Neidiger: Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet?, 2003, S. 202. Ders.: Die Observanzbewegung der Bettelorden, 1992, S. 183f. Uffmann: Wie in einem Rosengarten, 2008, S. 43f.

<sup>212</sup> Neidiger: Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet?, 2003, S. 216, 219. Winston-Allen: Convent Chronicles, 2004, S. 90.

<sup>213</sup> Vgl. insb. Neidiger: Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet?, 2003, S. 215f. Ders.: Die Observanzbewegung der Bettelorden, 1992, S. 184. Neidiger weist darauf hin, dass religiöse und herrschaftliche Interessen zunächst genau gegeneinander abgewogen wurden, bevor weltliche Obrigkeiten eine Entscheidung für oder gegen die Reform trafen.

<sup>214</sup> Vgl. Uffmann: Wie in einem Rosengarten, 2008, S. 43f.

<sup>215</sup> Mertens: Klosterreform als Kommunikationsereignis, 2001, S. 410.

teils mehrerer Anläufe. So stießen die Visitatoren bisweilen bereits beim Eingang in ein Kloster auf den Widerstand von Seiten der Konventsmitglieder, die die Türen zur Klausur verschlossen hielten, oder die Kommunikation mit den Visitatoren verweigerten. Die Teilnahme weltlicher Obrigkeiten an der Durchführung einer Reform wurde von geistlichen Reformern daher ganz bewusst als Druckmittel eingesetzt, um ihre Entschlossenheit zur Verwirklichung ihrer Ziele bei Bedarf auch unter Anwendung von Gewalt zu demonstrieren und war – wie im eingangs angeführten Fall der Reformierung des Söflinger Klarissenklosters – oftmals ein entscheidender Faktor für den Erfolg.<sup>216</sup>

Bereits im Vorfeld einer Reform wurde die Notwendigkeit zur Erneuerung des monastischen Lebens für gewöhnlich mit der Anführung vermeintlicher Missstände und Regelübertretungen innerhalb einzelner Klostersgemeinschaften begründet. Die Vorwürfe und Anschuldigungen spiegelten dabei oftmals jedoch weniger die realen Verhältnisse wider, sondern entsprangen vielmehr einer bestimmten Rhetorik, der sich die Anhänger der Observanz bedienten, um reformorientierte Maßnahmen und das Vorgehen gegen die Konvente zu rechtfertigen.<sup>217</sup> Bei aller Vorsicht im Umgang mit observanten Legitimierungsstrategien ist allerdings nicht von der Hand zu weisen, dass die klösterlichen Zustände von den Zeitgenossen vielerorts durchaus als reformbedürftig empfunden wurden und die Einführung der Observanz insbesondere in den Konventen weiblicher Klostersgemeinschaften zu einem wirtschaftlichen Aufschwung, einer Anhebung des Bildungsstandards sowie zu einer vertieften Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten beitrug.<sup>218</sup>

Während die observanten Gruppierungen der verschiedenen Orden ihre Zusammenarbeit ab der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verstärkten und sich unabhängig von den jeweils ordensspezifischen Unterschieden zunehmend von den Befürwortern der konventualen Strömungen abgrenzten,<sup>219</sup> stellte die Observanzbewegung des ausgehenden 14. und 15. Jahrhunderts jedoch weder im Hinblick auf ihre Anhängerschaft noch auf deren Motive und Absichten eine geschlossene Gruppierung dar. Dies traf auch auf die Entwicklung der Observanz im Orden der Franziskaner zu, die 1415 auf dem Konzil von Konstanz anerkannt worden war und sich auf Betreiben Mechthilds von Savoyen (†1438)

---

<sup>216</sup> Vgl. ebd., S. 411-417.

<sup>217</sup> Neidiger: Die Observanzbewegungen der Bettelorden, 1992, S. 179. Nyhus: The Franciscan Observant Reform, 1989, S. 211.

<sup>218</sup> Vgl. Uffmann: Wie in einem Rosengarten, 2008, S. 49f. Schlottheuber: Bildung und Bibliotheken, 2009. Winston-Allen: Convent Chronicles, 2004, S. 169-204.

<sup>219</sup> Neidiger: Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet?, 2003, S. 215.

hin ab 1426 mit der Übernahme des Franziskanerklosters in Heidelberg in der oberdeutschen Ordensprovinz ausbreitete.<sup>220</sup> Das Recht zur Organisation unter einer eigenen Oberrigkeit sowohl auf Provinz- als auch auf Ordensebene, das dem französischen Arm der Observanten 1415 in Konstanz zugestanden worden war, wurde 1446 auf die gesamte Bewegung erweitert. Damit war die Teilung der Franziskaner in ein observantes und ein konventuales Lager praktisch vollzogen. 1517 wurde die Spaltung des Ordens schließlich von Papst Leo X. kirchenrechtlich bestätigt und prägte fortan die Geschichte der franziskanischen Ordensgemeinschaft.<sup>221</sup>

Wie schon die Gründung einer Niederlassung des weiblichen Ordenszweigs der Franziskaner eng mit der Genese des jeweils ansässigen Männerklosters verbunden war, stand auch die Reformierung der Frauenkonvente in direkter Beziehung zur geistlichen Neuausrichtung der männlichen Ordensverbände. Als erstes Klarissenkloster im deutschsprachigen Raum wurde zwischen 1441 und 1447 das Kloster Alspach im Elsass den Richtlinien der Observanz gemäß reformiert.<sup>222</sup> Damit war der Grundstein für weitere Reformen in den Konventen der Klarissen der deutschen Ordensprovinzen gelegt, die in den folgenden Jahrzehnten nach und nach der Observanz unterstellt wurden. Nachdem das Klarissenkloster Gnadental in Basel 1447 nach Alspacher Vorbild der Observanz zugeführt worden war, erfolgte 1453 mit Hilfe reformierter Schwestern aus Alspach und Gnadental die Gründung eines observanten Klarissenklosters in Trier.<sup>223</sup> Auch an der Reformierung des Klarissenklosters in Heilbronn im Jahr 1465 waren Schwestern aus Alspach beteiligt.<sup>224</sup> Die Einführung der Observanz im Nürnberger Klarissenkloster erfolgte im Jahr 1452. In der Folge entwickelte sich die Nürnberger Klarissengemeinschaft zum Musterbeispiel observanter Glaubensideale und engagierte sich in der Reformierung weiterer

---

<sup>220</sup> Griebmann: *Visitacion vnd reformacion*, 2012, S. 36f. Griebmann geht auf die Definition von „Observanz“ im Kontext franziskanischer Ausprägung ein und weist darauf hin, dass mit der Verwendung des Begriffs in der Regel die „reguläre oder offizielle bzw. Regelobservanz“ gemeint ist. Diese setzte sich in erster Linie für die Rückbesinnung auf die ursprüngliche Regelstrenge der Gründungsväter des 13. Jahrhunderts ein. Vgl. auch Frank: *Das Klarissenkloster Söflingen*, 1980, S. 80f.

<sup>221</sup> Griebmann: *Visitacion vnd reformacion*, 2012, S. 37. Frank: *Das Klarissenkloster Söflingen*, 1980, S. 81. Moorman: *A History of the Franciscan Order*, 1968, S. 452f.

<sup>222</sup> Frank: *Das Klarissenkloster Söflingen*, 1980, S. 83f. Ders.: *Die Klarissen*, 2006, S. 131. Für die Verbreitung der Observanz im Orden der Klarissen s. auch: Holzapfel: *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, 1909, S. 562ff. Moorman: *A History of the Franciscan Order*, 1968, S. 548-559. Ein Überblick über die Einführung der Observanz in den Klarissengemeinschaften der deutschen Provinzen findet sich bei: Roest: *Order and Disorder*, 2013, S. 187-195.

<sup>223</sup> Frank: *Das Klarissenkloster Söflingen*, 1980, S. 84. Ders.: *Die Klarissen*, 2006, S. 131. Roest: *Order and Disorder*, 2013, S. 188. Für die Geschichte und Entwicklung des Konvents in Gnadental während der Reform vgl. auch: Degler-Spengler: *Das Klarissenkloster Gnadental*, 1969, S. 72-79.

<sup>224</sup> Frank: *Das Klarissenkloster Söflingen*, 1980, S. 84. Miller: *Die Söflinger Briefe*, 1940, S. 28.

Konvente. Somit waren es auch Schwestern des Nürnberger Konvents, die entscheidend an der Durchführung und Stabilisierung der Reform in den südwestlich gelegenen Klarissenklöstern in Brixen (1455), Bamberg (1460), Pfullingen (1461), Eger (1465) und München (1480) mitwirkten. Selbst die Unterweisung der Söflinger Klarissen in den Leitsätzen observanter Lebensführung wurde indirekt vom Reformeifer der Nürnberger getragen.<sup>225</sup> Bezeichnend für die Ausbreitung der Observanz in der oberdeutschen Provinz war es, dass sie vorwiegend durch die Reformierung bereits bestehender Konvente vorangetrieben wurde. In der sächsischen und kölnischen Provinz kam es hingegen zu zahlreichen Klosterneugründungen.<sup>226</sup>

Die Einführung der Observanz in den Klarissenklöstern in Nürnberg, München und Söflingen ist für die Frage nach Blicken sowie nach Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens in zweifacher Hinsicht interessant. Wie auch bei einer regulären Visitation handelte es sich beim Reformgeschehen um ein visuelles Ereignis, bei dem die Klausur der Klöster – entweder freiwillig oder unfreiwillig – dem Blick der Reformeifer und Visitatoren geöffnet und die Lebensweise der Konventsmitglieder einer genauen Prüfung unterzogen wurde. Darüber hinaus geben die Maßnahmen, die zur Umsetzung der strengen Klausur von den Reformern aber auch von den Konventen selbst ergriffen wurden, Aufschluss darüber, wie sich visuelle Gegebenheiten und daran gebundene Blickoptionen sowohl innerhalb der Klostermauern als auch nach außen hin veränderten.<sup>227</sup> Ausgehend von einer Darstellung der Vorgänge bei der Reformierung der für die Untersuchung gewählten

---

<sup>225</sup> Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 22. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 55-63. Die Reformierung des Klarissenklosters in Söflingen erfolgte mit Hilfe von Klarissen aus Pfullingen, die ihrerseits von ihren Nürnberger Mitschwestern in die Observanz eingeführt worden waren. Für die Reform in Brixen s.: Spätling: Das Klarissenkloster in Brixen, 1955, S. 365-388. Nothegger: Brixen/Südtirol, Klarissen – Franziskaner – Terziarinnen, 1972, S. 243-254. Eine ausführliche Beschreibung des Anschlusses der Klarissen von Bamberg an die Observanz findet sich bei: Tkocz: Das Bamberger Klarissenkloster, 2008, S. 277-283. Für die Reform in Pfullingen vgl.: Bacher: Klarissenkonvent Pfullingen, 2009, S. 18-25. Gatz: Pfullingen, 1972, S. 169-242. Zur Reform in München vgl.: Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012. Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 235-239. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 103-110.

<sup>226</sup> Vgl. Griebmann: *Visitacion vnd reformacion*, 2012, S. 40f. Nyhus: The Franciscan Observant Reform, 1989, S. 212f. Frank: Die Klarissen, 2006, S. 131. Während die Observanten am Rhein keine Erfolge in den Häusern der Klarissen verbuchen konnten, entschieden sich die Klarissenklöster im sächsischen Raum für die Annahme einer moderateren Observanz – die sogenannte Martinianische Reform. Diese stellte eine gemäßigte Strömung innerhalb der Observanz dar. Neidiger: Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet?, 2003, S. 216ff. Neidiger weist darauf hin, dass die Observanz nicht von allen Reichsstädten begrüßt wurde. Während Städte wie Nürnberg und Basel der Reform gegenüber offen waren, stieß das observante Erneuerungsbestreben der Orden in Städten wie Augsburg, Straßburg und Zürich hingegen auf Ablehnung.

<sup>227</sup> Vgl. hierzu auch Kapitel 3.2.

Klarissenkonvente werden im Folgenden am Beispiel des Söflinger Konvents die visuellen Wahrnehmungsmöglichkeiten einzelner Konventsmitglieder in der Zeit vor sowie nach der Reform aufgezeigt. Um die Möglichkeiten und Grenzen zu verdeutlichen, die von den Reformern für die Klosterfrau als Sehende und Gesehene formuliert wurden, werden anschließend die Statuten des franziskanischen Provinzialvikars Johannes de Lare betrachtet und im Hinblick auf das von den Mitgliedern eines reformierten Klarissenkonvents erwartete Blickverhalten analysiert. Da architektonische Veränderungen an den Klostergebäuden im Nachgang der Reform nicht nur die Blickoptionen der Nonnen, sondern auch die Wahrnehmung der Konvente von außen beeinflussten, konzentrieren sich die nachfolgenden Untersuchungen außerdem auf die Bauprojekte der Frauengemeinschaften in den Jahren nach der Reform. Neben der Frage, inwiefern sich die Klausurvorgaben auf die baulichen Maßnahmen an den Konventsgebäuden auswirkten, wird dabei auch auf die Teilhabe und die Handlungsmöglichkeiten der Nonnen im Zuge der architektonischen Umgestaltung ihrer Klöster verwiesen.

### 2.1.1 Zwischen Freiwilligkeit, Zwang und Selbstbehauptung: Einführung der Observanz in den Konventen in Nürnberg, München und Söflingen

Wie aus den Quellen hervorgeht, die die Angliederung des Nürnberger Klaraklosters an die Straßburger Observantenprovinz im Jahr 1452 thematisieren, ist die Einführung der Observanz bei den Nürnberger Klarissen als ein Beispiel für den reibungslosen Verlauf der Reformierung eines Konvents zu werten. Nachdem sich das Nürnberger Barfüßerkloster im Mai 1447 der Straßburger Observantenprovinz angeschlossen hatte, konnte der Rat der Stadt in Zusammenarbeit mit Nikolaus Muffel, der von 1440 bis 1469 Klosterpfleger von St. Klara war, am 27. April 1452 diesen Anschluss schließlich auch für die Nürnberger Klarissen erwirken.<sup>228</sup> Bereits im Juni darauf verpflichteten sich die Frauen von St. Klara in Gegenwart des Provinzialvikars Nikolaus Caroli (†1483), des Guardians der Nürnberger Franziskaner Albert Büchelbach (†1471) sowie weiterer Herren und Vertreter des Rats zu einer Lebensführung im Sinne der Observanz. Für die Einführung des Konvents in die neue Lebensform baten die Klarissen darum, ihnen Schwestern aus bereits reformierten Konventen ins Kloster zu schicken. Da die Reform im Klarakloster

---

<sup>228</sup> Mit der Bulle *Super gregem dominicum* unterstellte Papst Nikolaus V. (†1455) das Nürnberger Klarissenkloster offiziell dem Vikar der Straßburger Observantenprovinz. Die Bulle ist ediert bei: Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 176f. Vgl. außerdem: Ders.: Klosterreform, 1963, S. 43f. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 21.



jedoch so bereitwillig angenommen worden war, hielt der Provinzialvikar eine solche Maßnahme für unnötig und teilte den Nonnen mit, sich selbst um deren Unterweisung kümmern zu wollen.<sup>229</sup>

Die bereits erwähnte rege Reformtätigkeit der Nürnberger Klarissen in den Jahrzehnten nach der Reformierung ihres eigenen Konvents verdeutlicht den Erfolg der geistlichen Neuausrichtung der Gemeinschaft, die in der Folge als Vorbild für monastische Regel-treue galt. Dies wird auch am Inhalt und Aufbau der um 1500 entstandenen Chronik des Konvents ersichtlich, die in drei Fassungen als eine sowohl auf Latein als auch auf Deutsch abgefasste Konzeptschrift sowie als eine auf Deutsch angefertigte Reinschrift überliefert ist.<sup>230</sup> Von der Forschung wurden Entstehungskontext und Konzeption der Klarissenchronik bereits ausführlich untersucht und Teileditionen aller drei Quellentexte veröffentlicht.<sup>231</sup> Dabei wurde nicht nur auf die Verwandtschaft der Klarissenchronik zur *Chronica Ordinis Fratrum Minorum Observantium* des franziskanischen Ordenschronisten Nikolaus Glassberger (†1508) verwiesen,<sup>232</sup> sondern auch das „observante Selbstbewusstsein“ der Klosterfrauen von St. Klara in besonderer Weise betont.<sup>233</sup> Dieses fand noch Jahrzehnte nach Einführung der Observanz im Klarakloster Ausdruck in der Struktur und Ausrichtung der Klarissenchronik, die sich in zwei Teile gliedert, von denen der eine die Zeit vor und der andere die Phase nach der Klosterreform von 1452 behandelt.<sup>234</sup> Der Darstellung der Reformierung des eigenen Konvents zu Beginn des zweiten Teils<sup>235</sup> schließen sich ausführliche Berichte über die Teilhabe Nürnberger Klosterfrauen an der

---

<sup>229</sup> Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 52-55. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 21f.

<sup>230</sup> Beide Konzeptfassungen der Nürnberger Klarissenchronik befinden sich im Staatsarchiv Nürnberg: StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, Nr. 2. Die Reinschrift der Chronik findet sich unter: München, Bayerisches Nationalmuseum, MS 1191.

<sup>231</sup> Vgl. Vosding (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*, 2012. Die Teiledition der lateinischen Konzeptschrift findet sich ebd., S. 187-198 (Kapitel VII.5). Der entsprechende Textauszug des deutschen Konzepts ist auf S. 198-207 (Kapitel VII.6) ediert und der Auszug aus der Reinfassung der Chronik auf S. 209ff (Kapitel VII.7). Im Mittelpunkt der edierten Quellenabschnitte steht der Bericht über die Einführung der Observanz in den Klöstern der Münchner Franziskaner und Klarissen.

<sup>232</sup> Die Chronik ist ediert in: *Analecta Franciscana* 2, 1887. Vgl. Breitenbach; Enseleit; Durwen u.a.: *Der Ordenschronist Nikolaus Glassberger und die Nürnberger Klarissenchronik*, 2012, S. 61-82. Schlothuber: *Humanistisches Wissen und geistliches Leben*, 2006, S. 105-118.

<sup>233</sup> Vosding: *Von Assisi nach Nürnberg*, 2012, S. 22. Vosding sieht dieses „Selbstbewusstsein“ in der vielfachen Mitwirkung von Nürnberger Klarissen an der Reformierung anderer Konvente sowie in den ausführlichen Berichten über diesen Einsatz der Schwestern in der Klarissenchronik begründet.

<sup>234</sup> Griebmann: *Visitacion vnd reformacion*, 2012, S. 43. Schlothuber: *Humanistisches Wissen und geistliches Leben*, 2006, S. 110. Eine solche Zweiteilung ist als charakteristisches Merkmal im Hinblick auf den Aufbau chronikalischer Aufzeichnungen aus der Zeit der Klosterreformen zu werten.

<sup>235</sup> StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, fol. 29<sup>v</sup>-32<sup>r</sup>.

Verbreitung und Festigung des observanten Reformgeists in den Häusern ihrer Ordensschwwestern an. In diesem Zuge wurde auch die Reformierung der Münchner Klarissengemeinschaft im Jahr 1480 aufgegriffen.<sup>236</sup>

Im Angerkloster war es wohl bereits ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts verstärkt zur Anhäufung von persönlichen Besitztümern unter den Nonnen gekommen. Obgleich die franziskanischen Ordensobrigkeiten in dieser Angelegenheit zunächst keinen Handlungsbedarf sahen, stieß diese Praxis doch auf das Missfallen des Landesherrn. Um die Abschaffung des Privatbesitzes der Angerklarissen zu erreichen, wandte sich Herzog Albrecht III. (†1460) an den päpstlichen Stuhl und erwirkte, dass Papst Pius II. (†1464) den Münchner Klarissen im Dezember 1458 den Besitz von persönlichem Eigentum verbot. Darüber hinaus erhielten der Freisinger Bischof und die Münchner Franziskanerbrüder den Auftrag, den Privatbesitz der Schwestern in klösterlichen Gemeinbesitz zu überführen und künftig die Einhaltung des Armutsgebots am Anger zu überwachen.<sup>237</sup> Da sich all dieser Maßnahmen zum Trotz auch in der Folgezeit keine nachhaltige Veränderung der Lebensweise im Angerkloster einstellte, zählte die Neugestaltung des Konvents unter Herzog Albrecht IV. (†1508) erneut zu den Hauptanliegen der landesherrlichen Kloster- und Kirchenpolitik. Im Februar 1479 gelang es dem Herzog erstmals, sich einen päpstlichen Erlass zur Durchführung der Reform in sämtlichen Klöstern in München zu verschaffen. Die Konventualen der Bettelorden erwirkten daraufhin auch ihrerseits einen päpstlichen Bescheid, der das Vorgehen observanter Reformer in ihren Klöstern untersagte. Die Mobilisierung der eigenen Netzwerke und die Ausschöpfung aller zur Verfügung stehenden juristischen Mittel durch die jeweiligen Gruppierungen im Vorfeld einer Reform stellten eine gängige Praxis dar und waren eine Strategie, der sich auch die beteiligten Parteien bei der Reformierung des Söflinger Klarissenklosters bedienten.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Ebd., fol. 34<sup>v</sup>-35<sup>r</sup> (Brixen), fol. 37<sup>v</sup>-39<sup>r</sup> (Bamberg), fol. 44<sup>r-v</sup> (Pfullingen), fol. 47<sup>v</sup>-49<sup>v</sup> (Eger), fol. 56<sup>r</sup>-59<sup>r</sup> (München). Vgl. auch Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 22. Schlottheuber: Humanistisches Wissen und geistliches Leben, 2006, S. 96f.

<sup>237</sup> Vgl. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 49f. Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 226ff. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 105.

<sup>238</sup> Vgl. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 51f. Mertens: Klosterreform als Kommunikationsereignis, 2001, S. 411f.

Nur etwa einen Monat später am 20. April 1480 stellte Papst Sixtus IV. jedoch eine zweite Bulle aus, die den Herzog aufs Neue zur Reformierung der Klöster in seinem Einflussgebiet ermächtigte.<sup>239</sup> Im Oktober 1480 reformierte der Herzog schließlich zusammen mit eigens dazu bestellten Visitatoren das Münchner Franziskanerkloster St. Antonius und unterstellte den Konvent der Observanz. Unter den Reformern befanden sich neben dem Nürnberger Guardian Johannes Alphart (†1492) und dem Bamberger Guardian Johannes Ulrich Eisenflam († vor 1495) sowie einer Reihe weiterer Herren auch der Provinzialvikar der Straßburger Observantenprovinz, Johannes de Lare (†1481).<sup>240</sup> In derselben Zusammensetzung trat der Reformzirkel nur kurze Zeit später am 20. Oktober 1480 auch im Angerkloster auf, um die Gemeinschaft der Klarissen ebenfalls im Sinne der Observanz zu reformieren.<sup>241</sup> Da sich die Münchner Äbtissin Dorothea Arsinger (†1486) und der versammelte Konvent in Gegenwart der Visitatoren geschlossen zur Annahme der Observanz bereit erklärten, schien dieses Vorhaben zunächst auch ohne Schwierigkeiten oder den Widerstand von Seiten der Klosterfrauen zu gelingen. Zur Unterweisung der Frauen in einer observanten Lebensweise wurden drei Ordensschwwestern

---

<sup>239</sup> Vgl. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 52. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, S. 2009, 106.

<sup>240</sup> Für eine Darstellung der Reform des Münchner Franziskanerklosters und weitere Angaben zu den Personen, die an der Reform der Münchner Franziskaner und Klarissen beteiligt waren, vgl.: Gatz: Franziskanerkloster München St. Antonius, 1957, S. 62-69. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 52-55.

<sup>241</sup> Ein Bericht über den Verlauf der Reform im Angerkloster findet sich mitunter auch in der Ordenschronik Nikolaus Glassbergers, vgl.: *Analecta Franciscana* 2, 1887, S. 472-477. Die Ausführungen Glassbergers dienen den Nürnberger Klarissen bei der Darstellung der Reformierung des Münchner Konvents in ihrer Chronik als Vorlage. Berichte über die Reformierung des Angerklosters finden sich darüber hinaus auch in den Quellen der Münchner Klarissengemeinschaft: BayHStA KL MA 2. Bei dieser Quelle handelt es sich um das sogenannte „Klarissen-“ oder „Jahrtagsbuch“, das wohl in den Jahren 1421 und 1422 von Hermann Sack, der wiederholt Guardian im Münchner Franziskanerkloster war, begonnen und 1424 unter Mithilfe der damaligen Äbtissin Catharina Nußberger angelegt worden war. Zusammen mit dem Text des Toten- und Stifterbuchs der Münchner Franziskaner wurde das Jahrtagsbuch der Klarissen bearbeitet und ediert: Gatz: *Dokumente ältester Münchner Familiengeschichte*, 1958. Der Auftakt der Reformmaßnahmen der Observanten am Anger wird ebd. auf S. 197 wie folgt beschrieben: „*Item anno 1481 an sant Ursula und irer gesellschaft abet [!] ist gereformiert worden der convent der schwestern zu Anger, wie es hörzog Albrecht vom pabst Syxto dem IV. erlang het, ist er zu Anger selbst eingangen mit dem herren weichbischoff zu Freysing und den zwaien prelaten Tegernsee und Ebersperg, vatter Hanßen von Lare provincialvicarien, vatter Hanßen Alpart, gardian zu Nyerberg, vatter Hanß Ulrich Eyssenflam, gardian zu Pamberg, und mit den herren Ulrich Ärsinger, der rechten doctor, herr Hanß Duzesaw, payde zu Augspurg und zu Eystet thumherren, und herr hannsen Pyrckhamer, paider rechten doctor und fyrstlicher radt; (...).*“ Das Klarissenbuch führt mit dem Jahr 1481 ein falsches Datum für die Einführung der Observanz im Angerkloster an. Da die genannten Franziskaner zum angegebenen Zeitpunkt bereits ein anderes Amt bekleideten und Johannes de Lare im März 1481 bereits verstorben war, muss die Reformierung des Klosters 1480 erfolgt sein. Diese Korrektur entspricht auch der Datierung der Geschehnisse in der Ordenschronik Glassbergers. Vgl. Gatz: *Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München*, 1957, S. 235. Wessels: *Die Reform der Münchner Konvente*, 2012, S. 45.

aus Nürnberg an den Anger geschickt und reformierte Franziskanerbrüder mit der Betreuung des Konvents beauftragt. Weitere Maßnahmen hielten die Reformer jedoch nicht für notwendig und somit durften Äbtissin und Amtsfrauen vorerst ihre leitenden Positionen im Konvent behalten.<sup>242</sup>

Bereits kurze Zeit nach diesem vermeintlich geglückten Reformversuch stellte sich jedoch heraus, dass einige der Münchner Klarissen der Umgestaltung ihrer Gemeinschaft durch observante Brüder und Schwestern ablehnend gegenüberstanden. Die Äbtissin und einige andere Schwestern trafen daraufhin Vorkehrungen für eine Flucht aus dem Kloster. Mit Hilfe der Küsterin, des Messners und des Hofpflegers schafften die Frauen heimlich verschiedene Kostbarkeiten sowie persönliche Besitztümer durch die äußere Winde aus dem Kloster, um sie der Veräußerung im Zuge der Umgestaltung des Konvents zu entziehen.<sup>243</sup> Als Gerüchte über diese Vorfälle im Konvent auch den Herzog und den Guardian des Franziskanerklosters erreichten, ging dieser selbst zu den Nonnen ins Angerkloster. Dort stellte sich heraus, dass die erhobenen Anschuldigungen gegen die Nonnen berechtigt gewesen waren. Die Äbtissin wurde daraufhin umgehend ihres Amts enthoben und gemeinsam mit zwei weiteren Amtsschwestern ins Klarissenkloster St. Klara nach Nürnberg überführt, wo alle drei Frauen der Nürnberger Klarissenchronik zufolge Jahre später „*jn ordenlicher obseruancz*“<sup>244</sup> starben. Felizitas Trautmann, eine der Nürnberger Schwestern, die zur Sicherung der Observanz an den Anger geschickt worden war, stand dem Münchner Konvent fortan als neue Äbtissin vor. Mit der Einführung drei weiterer Reformschwestern aus dem Nürnberger Klarakloster waren schließlich der personelle Transfer zwischen den beiden Konventen in München und Nürnberg abgeschlossen und die notwendigen Voraussetzungen für die Reorganisation des Klosterlebens am Anger geschaffen.<sup>245</sup>

---

<sup>242</sup> Vgl. Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 235f. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 56. Bei den nach München beordneten Schwestern aus dem Nürnberger Klarissenkonvent handelte es sich um Felizitas Trautmann (†1489) und Felizitas Grolant (†1520), die bereits an der Reformierung des Klarissenklosters in Eger beteiligt gewesen waren. Als dritte Reformschwester wurde Katharina Adelman (†1520) ins Angerkloster entsandt, wo sie im Anschluss an Trautmann ab 1488 auch das Amt der Äbtissin bekleidete. Vgl. auch Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 61.

<sup>243</sup> Vgl. Gatz: Dokumente ältester Münchner Familiengeschichte, S. 198. „(...) *da ist obgenante Dorothea Ersingerin mit etlichen schwestern irem anhang zu radt warden, sy wöllen ir zusagen nit halten und hat mit hylff irer kusterin und dem außern messer oder kuster durch die außern winden ettliche costliche klainat hynauß geben irem hoffmaister, den man yecz schaffner nent; (...)*.“ Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 57.

<sup>244</sup> StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, fol. 58<sup>v</sup>-59<sup>r</sup>.

<sup>245</sup> Vgl. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 57. Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 236ff. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 61f.

Dass die Reformierung einer Klostersgemeinschaft trotz aller individuellen Dynamiken bei der jeweiligen Umsetzung ein höchst elaboriertes sowie auf große Außenwirkung angelegtes visuelles Ereignis darstellte, verdeutlichen die Quellen, die im Zuge der Reform des Söflinger Klarissenklosters entstanden, am eindrucklichsten. Der geistlichen Neuausrichtung des Konvents im Januar 1484 waren bereits zwei Reformversuche vorausgegangen, die bis auf das Basler Konzil (1431-1449) zurückdatieren. Im Oktober 1434 wurden erstmals konkrete Pläne zur Reformierung der Söflinger Klarissen erarbeitet, nachdem Beschwerden im Hinblick auf die Beachtung der monastischen Disziplin in Söflingen vorgebracht und insbesondere die Missachtung der geltenden Klausurvorschriften beanstandet worden waren. So seien einige Franziskaner wiederholt zusammen mit anderen jungen Männern unter dem Vorwand der Visitation zu den Klarissen gegangen, hätten im Kloster übernachtet und die Schwestern an der Befolgung der Ordensregel gehindert. Zwei Jahre später scheiterten die Reformversuche des Propsts des Ulmer Wengenklusters und der Gesandten des Rats jedoch am aktiven Widerstand der Klosterfrauen, die sich der Verlesung der Reformbulle bewusst entzogen und den Reformern den Zutritt zur Klausur verwehrten.<sup>246</sup> Auch der zweite Anlauf der Observanten, die Söflinger ihrer Zuständigkeit zu unterstellen, misslang einige Jahrzehnte später angesichts der von den Frauen und ihren konventualen Unterstützern ergriffenen Gegenmaßnahmen.<sup>247</sup>

Bei der Einführung der Observanz im Söflinger Klarissenkloster im Januar 1484 handelte es sich somit bereits um den dritten Reformanlauf. Nachdem die Äbte von Hirsau und Blaubeuren im September 1483 mit der Reform des Ulmer Franziskanerklosters und der Söflinger Klarissengemeinschaft beauftragt worden waren, trafen die Ulmer entsprechende Vorkehrungen für das bevorstehende Reformgeschehen. Einem Entwurf der letzten Anweisungen, die sich an die Mitwirkenden bei der Reform richteten, ist zu entneh-

---

<sup>246</sup> Vgl. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 23ff. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 85ff. Die Verlesung der Reformbulle vor dem versammelten Konvent war ein entscheidender Kommunikationsschritt bei der Reformierung eines Klosters, der den gesamten Vorgang in den jeweils rechtlichen Rahmen einbettete. Vgl. hierzu Mertens: Klosterreform als Kommunikationsereignis, 2001, S. 412f.

<sup>247</sup> Vgl. hierzu: Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 29f. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 88ff. Wegner: Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe, 2016, S. 78. Ludwig Fuchs (†1499), der neue Prior des im Jahr 1465 reformierten Dominikanerklosters in Ulm, trieb die observanten Reformziele der Stadt entscheidend voran und war auch um die Reformierung der Ulmer Franziskaner sowie der Söflinger Klarissengemeinschaft bemüht. Obleich selbst der franziskanische Provinzial Heinrich Karrer einen entscheidenden Schritt auf die Anhänger der Observanz zuzuging, indem er 1468 die Annahme der Martinianischen Reform für alle Klöster seiner Provinz beschloss, konnten die Reformabsichten nicht umgesetzt werden, da sich die Klarissen bereits zuvor mit einem Schutzbrief des Kaisers gegen ein Vorgehen der Observanten in ihrem Konvent abgesichert hatten.

men, dass der Bürgermeister und der Rat der Stadt Ulm von einem langwierigen Reformvorgang ausgingen, bei dem mit Widerstand von Seiten der Konventsmitglieder gerechnet wurde.<sup>248</sup> Neben Vertretern des Rats zählten auch eine Reihe bewaffneter Männer zum Reformzirkel. Diese sollten sich bereits früh am Morgen „gerüst“ und ausgestattet mit „warm hess“ zum Aufbruch nach Söflingen bereithalten.<sup>249</sup> Wie aus den Berichten über die Durchführung der Reform im Konvent der Söflinger Klarissen hervorgeht, kam es im Rahmen des Reformgeschehens zur gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen den Reformern und den Nonnen, die schließlich aus dem Kloster vertrieben wurden. In seinem *Tractatus de civitate Ulmensi*, bei dem es sich um eine systematische Beschreibung der Stadt Ulm und ihrer Umgebung um 1500 handelt, schilderte der Dominikaner Felix Fabri (†1502) die Geschehnisse in Söflingen während der Reform wie folgt:

*„Sie [die Visitatoren und Ulmer] drangen in das Kloster ein, setzten die alte Äbtissin, Frau Christina Strölin aus Ulm, mit apostolischer Vollmacht ab, entließen alle, die ein Amt inne hatten, und wählten an deren Stelle diejenigen, die sie mitgebracht hatten. Wieviele Unverschämtheiten jener Nonnen es bei all dem gab, wieviel Geschrei, Gejammer, Gebrüll und Heulen, wie viele Beschimpfungen, Gotteslästerungen, Verwünschungen der schlechten Frauen gegen den Rat, Schmähungen gegen die Bürgermeister, Beleidigungen der Doktoren, Schimpfworte und Drohungen, das kann man nicht aufzählen.“<sup>250</sup>*

Dem Bericht Fabris, der die Reformierung des Söflinger Konvents aus observanter Perspektive darstellt,<sup>251</sup> ist ferner zu entnehmen, dass die Äbtissin Christina Strölin und ein Großteil der Konventsmitglieder ihren Auszug aus dem Kloster selbst vorbereiteten, „die Behälter mit ihrem Eigentum zusammen[trugen]“ sowie „Kisten und Kästen verschlossen und zusammen[banden]“. Als die Frauen beim Verlassen des Klosters jedoch innehielten und wieder zurückgehen wollten, „ließen sie die Ulmer Herren durch Knechte hinausführen.“<sup>252</sup> Bei der neuen Äbtissin und den Schwestern, die von den Reformern zur Sicherung der Observanz in den Söflinger Konvent eingeführt wurden, handelte es sich um Klosterfrauen aus der bereits 1461 reformierten Klarissengemeinschaft in Pfullingen. Die aus dem Kloster vertriebenen Klarissen fanden daraufhin vorübergehend Aufnahme bei den Franziskanertertiarinnen in Ulm, wo sie die zweiwöchige Be-

<sup>248</sup> StAL B 509, Bü 7 fol. 233<sup>r</sup>-234<sup>r</sup>. Eine Edition der Anweisungen findet sich bei: Miller: Der Streit um die Reform, 1969, S. 185f.

<sup>249</sup> Miller: Der Streit um die Reform, 1969, S. 186.

<sup>250</sup> Reichert: *Tractatus de civitate Ulmensi*, 2012, S. 367.

<sup>251</sup> Zur Position Fabris innerhalb der dominikanischen Observanzbewegung vgl.: Beebe: Fabri und die Klosterreformen des 15. Jahrhunderts, 2018.

<sup>252</sup> Reichert: *Tractatus de civitate Ulmensi*, 2012, S. 367ff.

denkzeit verbrachten, die ihnen von den Ulmern für eine Rückkehr nach Söflingen eingeräumt worden war. Lediglich acht Schwestern und fünf Novizinnen machten von diesem Angebot Gebrauch und schlossen sich den reformierten Schwestern in Söflingen an. Der Großteil des ehemaligen Konvents begab sich hingegen nach Günzburg, von wo aus die Frauen zusammen mit ihren Förderern und Unterstützern über nahezu drei Jahre hinweg gegen die Observanten und die Stadt Ulm um Besitzansprüche sowie um die Wiedereinsetzung ins Kloster prozessierten, bis die Angelegenheit schließlich im Oktober 1486 mit einem Vergleich zwischen den streitenden Parteien beigelegt werden konnte.<sup>253</sup>

Während in den Quellen zur Reform der Klarissenklöster in Nürnberg und München die Ereignisse vornehmlich aus observanter Perspektive geschildert und bewertet werden,<sup>254</sup> wird in den Söflinger Reformakten auch immer wieder die Sicht der vertriebenen Nonnen sowie der Gegner der Reform erkennbar.<sup>255</sup> In den langwierigen gerichtlichen Auseinandersetzungen, die auf die reformbedingten Streitigkeiten zwischen den ausgewiesenen Schwestern und den Ulmern folgten, wurde die harte Vorgehensweise der Reformier gegen die Söflinger Klarissen nicht nur von den Vertretern der ehemaligen Konventsmitglieder, sondern auch von den Klosterfrauen selbst beanstandet. Aus dem bereits angeführten Bericht der abgesetzten Äbtissin Christina Strölin im Rahmen einer Gerichtsverhandlung in Pfullendorf im Juli 1485 geht nicht nur hervor, dass die Reformier den Nonnen die Bitte abgeschlagen hätten, sich während der mehrtägigen Bedenkzeit weiterhin im Kloster aufhalten zu dürfen, sondern dass die Frauen vielmehr dazu gezwungen worden seien, das Kloster zu verlassen. Den Schilderungen der Äbtissin zufolge sei es dabei mitunter auch zu Handgreiflichkeiten gekommen. So sei sie von zwei Männern festgehalten worden, während ein Dritter ihr „*in die gurgel gevallenn*“ sei. Die Männer „*hetten si allso wider Iren willen gedrenngkt unnd genött, untzimlich*“.<sup>256</sup>

<sup>253</sup> Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 38. Ders.: Der Streit um die Reform, 1969, S. 180, 183. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 94f.

<sup>254</sup> Vgl. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 45f.

<sup>255</sup> Neben einigen Quellentexten, die Auskunft über die Planung und Vorbereitung der Reform des Söflinger Klarissenklosters geben, stammt ein Großteil der erhaltenen Bestände aus der Zeit nach der Reform, die von den Streitigkeiten und gerichtlichen Auseinandersetzungen zwischen den vertriebenen Klosterfrauen und den Ulmern geprägt war. Vgl. StAL B 509, Bü 3-14. SAUlm A-Rep. 18, A [811/1-3].

<sup>256</sup> StAL B 509, Bü 13, Tagsatzung zu Pfullendorf, B, S. 30f. Neben der Gerichtsverhandlung in Pfullendorf fanden noch zwei weitere Prozesse in St. Gallen (Juli 1486) und Lindau (August 1486) statt. Diese Gerichtsverfahren waren jedoch nur einige der vielen einzelnen sowohl in Rom als auch in Straßburg sowie in zahlreichen anderen Städten geführten Prozesse und Sonderverhandlungen. Vgl. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 94. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 38, 47. Ders.: Der Streit um die Reform, 1969, S. 183.

Obgleich es sich bei der Einführung der Observanz in den Klarissenklöstern in Nürnberg, München und Söflingen um drei unterschiedliche Reformvorgänge handelte, die sowohl das Gelingen als auch das Scheitern einzelner Reformschritte beinhalteten, verdeutlichen die jeweiligen Reformen, inwiefern sich die Reformierung eines Konvents als visuelles Ereignis begreifen lässt. So begann der eigentliche Akt der Reform damit, dass die Reformer bzw. Visitatoren die Klausur der Klöster betraten und unter den Blicken der versammelten Konventsmitglieder die Reformbulle verlasen. Dieter Mertens spricht in diesem Kontext vom Beginn der „face-to-face-Kommunikation“ zwischen den Reformern und den Mitgliedern eines Konvents und verweist damit auf visuelle Aspekte des Reformgeschehens.<sup>257</sup> Diese übernahmen insbesondere im Rahmen des Widerstands weiblicher Konventsmitglieder gegen die Reformierung ihrer Gemeinschaften eine zentrale Funktion und konnten den Verlauf der Reform nachhaltig beeinflussen. Wie auch in Söflingen<sup>258</sup> stießen die Reformer, noch bevor sie ein Kloster betraten, somit vielerorts zunächst auf verschlossene Konventstüren, die die Männer nicht nur am Eingang in die Klausur hinderten, sondern auch als visuelles Zeichen für den Widerstand der Frauen gegen die Reform fungierten.<sup>259</sup> Um die Reformer am weiteren Vorgehen gegen die Frauengemeinschaften zu hindern, bedienten sich weibliche Konventsmitglieder darüber hinaus auch spezifischer Gebärden und Gesten, die nicht nur der Inszenierung der vermeintlichen Wehrlosigkeit der Frauen dienten, sondern auch eine religiöse Symbolik beinhalteten. Am Beispiel der Reform des Kanonissenstifts Wennigsen im Jahr 1455 legt Hans-Joachim Schmidt dar, wie die Frauen ihre Körper „in Szene setzte[n]“, indem sie sich den Reformern im Chor in der Haltung des Gekreuzigten zu Füßen legten und mit „der Imitation des Kreuzmartyriums Schranken errichteten, die die Männer auch tatsächlich zu überschreiten zunächst nicht wagten.“<sup>260</sup> Hatten die Reformer die materielle Grenze zur Klausur überschritten, so war es den Frauen auf diese Weise möglich, mit ihren Körpern eine weitere Grenze zu ziehen und einen „geschützten Raum“ zu schaffen, den die Reformer nur dann aufbrechen konnten, wenn sie dabei auch die körperliche Integrität der Frauen verletzten.<sup>261</sup>

---

<sup>257</sup> Mertens: Klosterreform als Kommunikationsereignis, 2001, S. 410.

<sup>258</sup> In der Annahme, die Reformer wollten mit den Nonnen lediglich „*Red haben unnd sy getrewlich warnen*“, hatte die Söflinger Äbtissin den Männern nur das vordere Tor geöffnet, woraufhin diese auch das innere Tor aufgebrochen hatten, um in die Klausur zu gelangen. StAL B 509, Bü 13, Tagsatzung zu Pfullendorf, B, S. 29. Vgl. außerdem Kapitel 2.1.

<sup>259</sup> Vgl. Mertens: Klosterreform als Kommunikationsereignis, 2001, S. 412.

<sup>260</sup> Schmidt: Widerstand von Frauen gegen Reformen, 2006, S. 156f. Vgl. auch: Mertens: Klosterreform als Kommunikationsereignis, 2001, S. 414f.

<sup>261</sup> Schmidt: Widerstand von Frauen gegen Reformen, 2006, S. 174.



Ungeachtet der Handlungsmöglichkeiten, die sich weiblichen Konventsmitgliedern insbesondere auf visueller Ebene boten, um auf den Verlauf einer Reform einzuwirken, verdeutlicht der Erfolg observanter Reformbemühungen dennoch die Machtposition, in der sich die Reformer gegenüber den Frauengemeinschaften befanden. Diese wurde von den Reformern nicht nur demonstriert, indem den Frauen mit der Anwesenheit weltlicher Autoritäten und bewaffneter Begleiter eine visuelle „Drohkulisse“ vorgeführt wurde,<sup>262</sup> sondern durch den Eingang der Reformer in die Klausur der Klöster und durch die teils gewaltsame Entfernung renitenter Konventsmitglieder auch faktisch wahrgenommen. Das Betreten der Klausur lässt sich dabei als Missachtung der visuellen Abgeschlossenheit der inneren Klosterräume sowie jener der Klosterfrauen selbst werten, die sich trotz verschlossener Tore nicht dauerhaft den Blicken und dem damit einhergehenden Zugriff der Reformer entziehen konnten. Schmidt zufolge lassen sich die geringen Erfolgsaussichten weiblicher Widerstandsformen im Rahmen der Reformierung eines Frauenklosters auf eine „asymmetrische Relation“ im Verhältnis zwischen den Reformern und den Mitgliedern der jeweiligen Frauenkonvente zurückführen. So konnten die Schwestern mit Hilfe „emotional und rituell aufgeladene[r] Bitten“ den Reformverlauf zwar stören und mitunter auch verzögern, besaßen in der Regel aber nicht die notwendigen Mittel, um die Durchführung der Reform dauerhaft zu verhindern.<sup>263</sup>

Während der Einfluss, den weibliche Konventsmitglieder auf den Verlauf des Reformakts nehmen konnten, begrenzt war, hing der langfristige Erfolg einer Reform hingegen maßgeblich von der Bereitschaft der Frauen ab, die Lebensweise des Konvents den Anweisungen der Reformer und den Beschlüssen der Orden gemäß umzugestalten.<sup>264</sup> Wie am Beispiel der Reform des Münchner Klarissenklosters deutlich wird, entsprachen das Verhalten und das Bild, das die Frauen den Reformern zeigten, dabei nicht zwangsläufig auch den tatsächlichen Zuständen im Konvent. So waren es einzelne Klosterfrauen und insbesondere die Konventsvorsteherinnen selbst, die den Ausschlag dafür gaben, inwiefern die observanten Reformideale und die damit einhergehenden Vorstellungen nicht zuletzt im Hinblick auf die Beachtung der strengen Klausur im Anschluss an die Reform umgesetzt wurden. Ebenso wie bei der Reform des Münchner und Söflinger Klarissenklosters war die vorübergehende oder dauerhafte Neubesetzung der führenden Kloster-

---

<sup>262</sup> Ebd., S. 158.

<sup>263</sup> Ebd., S. 165.

<sup>264</sup> Vgl. Uffmann: *Wie in einem Rosengarten*, 2008, S. 71.

ämter mit bereits reformierten oder reformwilligen Schwestern somit auch eine entscheidende Strategie der Reformen, um ihre Reformziele zu erreichen.<sup>265</sup> Die personelle Umstrukturierung des konventsinternen Sozialgefüges erfolgte dabei sowohl durch die Einführung neuer Konventsmitglieder als auch durch die Entfernung jener Frauen, die als Gefahr für den Erfolg der Reform erachtet wurden. Mit dem personellen Transfer zwischen den Klöstern griffen die Reformen nicht nur in soziale Machtverhältnisse, sondern auch in das daran gebundene visuelle Überwachungsnetz innerhalb der Klostermauern ein und stellten sicher, dass die dauerhafte Beaufsichtigung der Konvente in den Händen reformierter Schwestern lag, die regelwidriges Verhalten bemerkten und entsprechend korrigierten. Während es sich beim Akt der Reform um einen Eingriff von außen gehandelt hatte, verlief die permanente Neuausrichtung des klösterlichen Kollektivs somit als ein visueller Prozess im Inneren.

### 2.1.2 Blickkontakte und visuelle Zugänglichkeiten vor und nach der Reform

Wie bereits dargestellt, waren vermeintliche Regelverstöße innerhalb einer Klostergemeinschaft nur einer von vielen Gründen, die den Anstoß für die Reformierung eines Konvents geben konnten. Ungeachtet der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Faktoren, von denen die jeweiligen Reformgeschehen motiviert waren, führten observante Reformen und ihre Förderer doch immer wieder die Missstände innerhalb eines Konvents und das regelwidrige Verhalten einzelner Konventsmitglieder an, um reformorientierte Maßnahmen zu rechtfertigen. Die Anschuldigungen, die insbesondere gegen die Konvente weiblicher Ordensmitglieder erhoben wurden, zielten dabei in erster Linie auf den Privatbesitz einiger Nonnen sowie auf die Einhaltung der Klausur und damit letztlich auf die visuellen Gegebenheiten zwischen den Klöstern und ihrem Umfeld.<sup>266</sup> Auch bei der Reform des Söflinger Klarissenklosters wurde das Vorgehen der Visitatoren und der Ulmer gegen die Mitglieder des Konvents mit der mangelhaften Beachtung der Klausurbestimmungen begründet und die Lebensweise der Schwestern kritisiert. Ausgehend von einer Darstellung der verschiedenen Punkte, die im Rahmen der zahlreichen Gerichtsver-

---

<sup>265</sup> Ebd., S. 47. Schlothuber: *Humanistisches Wissen und geistliches Leben*, 2006, S. 95f.

<sup>266</sup> Vgl. u.a.: Neidiger: *Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet?*, 2003, S. 202, 214ff. Mertens: *Klosterreform als Kommunikationsereignis*, 2001, S. 412f. Uffmann: *Wie in einem Rosengarten*, 2008, S. 43ff. Wegner: *Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe*, 2016, S. 76f.

handlungen von den Observanten und der Stadt Ulm gegen die aus dem Söflinger Konvent vertriebenen Klarissen vorgebracht wurden, wird im Folgenden die Klausurpraxis des Konvents vor der Reform beleuchtet und im Hinblick auf die Frage nach visuellen Faktoren im Rahmen der Kontakte zwischen den Nonnen und klosterexternen Personen untersucht. Vor dem Hintergrund der Anweisungen, mit Hilfe derer die geistliche Neuausrichtung des Konvents und insbesondere die Beachtung der Klausur in den Jahren nach der Reform erreicht werden sollten, wird anschließend dargelegt, inwiefern sich mögliche Blickverhältnisse und visuelle Zugänglichkeiten sowohl innerhalb der Konvente als auch zwischen Kloster und Außenwelt in der Folge veränderten.

Einer der schärfsten Kritiker der Zustände im Söflinger Konvent vor der Reform war der Ulmer Stadtamtman Konrad Locher, der auch bei der Reformierung des Klosters im Januar 1484 zugegen gewesen war. Während seines Aufenthalts in Rom von November 1484 bis Februar 1485 fertigte Locher eine Auflistung sämtlicher Vorwürfe gegen die Klarissen und die Ulmer Franziskaner an, mit denen das Vorgehen der Observanten und der Reichsstadt im Zuge der Reformhandlungen innerhalb beider Konvente vor Gericht gerechtfertigt werden sollte.<sup>267</sup> Obgleich sich die Anschuldigungen gegen die Söflinger Klarissen nicht wesentlich von den Kritikpunkten unterschieden, wie sie auch gegen die Mitglieder anderer Frauenklöster angeführt worden waren, bezichtigten die Aufzeichnungen Lochers die Schwestern teils schwerer Regelverstöße im Hinblick auf die Beachtung der passiven sowie aktiven Klausurbestimmungen. Den Klarissen wurde mitunter vorgeworfen, dass sie sowohl geistlichen als auch weltlichen Personen gestattet hätten, nachts zu ihnen ins Kloster zu kommen. Darüber hinaus hätten die Nonnen Außenstehenden Klosterschlüssel zum Nachmachen ausgehändigt und *„kleider getragen mit Schwänzen und sonst sich aufgeführt als weltlich frauen.“*<sup>268</sup> Auch zum Karneval seien die Klarissen gegangen, hätten sich verkleidet und mit Personen von außerhalb im Kloster getanzt und gegessen.<sup>269</sup>

---

<sup>267</sup> StAL B 509, Bü 9, fol. 130<sup>r</sup>-131<sup>v</sup>, 128<sup>r</sup><sup>v</sup> (Kopie). Vgl. hierzu: Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 44ff. Vgl. außerdem: SAUlm A-Rep. 18, A [811/2]. Hierbei handelt es sich um eine weitere Auflistung der diversen Anklagepunkte, die bei einer Verhandlung in Straßburg im Jahr 1485 gegen die Söflinger Klarissen angeführt werden sollten. Eine Edition des „Tagebuchs“, das Konrad Locher während seines Romaufenthalts verfasste, wurde vorgelegt von: Miller: Das römische Tagebuch des Ulmer Stadtammanns Konrad Locher, 1940. Locher war beauftragt worden, sich die im Ulmer Franziskanerkloster und im Söflinger Konvent durchgeführten Reformen nochmals vom Papst bestätigen zu lassen.

<sup>268</sup> StAL B 509, Bü 9, fol. 128<sup>v</sup>.

<sup>269</sup> SAUlm A-Rep. 18, A [811/2]. *„Item das man auch darinn getannzet hab, (...) Item das Sie inn der fasnacht manicherlay claider entlehnet, die Sie anetan haben, und darinn in der fasnacht gangen sein, (...) Item das Pfaffen und layen mit den frawen in dem Gotzhaws gegessen haben, (...)“* In der Tat stellten Karnevalsfeiern in den Konventen weiblicher Ordensmitglieder keine Ausnahme dar. Vgl.:

Adressierten die Vorwürfe Lochers auch verschiedene Bereiche des Klosterlebens in Söflingen,<sup>270</sup> so konzentrierte sich seine Kritik doch in erster Linie auf den Umgang der Schwestern mit der regulär verordneten Abgeschlossenheit und Nichteinsehbarkeit der inneren Klosterräume sowie auf die Beachtung der in diesem Zuge geforderten visuellen Restriktionen im Hinblick auf die Klosterfrauen als Sehende und Gesehene. Seinen Ausführungen zufolge hatten die Nonnen die Klausurbestimmungen und die daran gebundenen visuellen Verhältnisse zwischen Kloster und Welt bewusst missachtet, indem sie den Eingang klosterexterner Personen in die Klausur nicht nur zugelassen, sondern auch gefördert hatten. Den Beispielen, die Locher anführte, um auf die besondere Schwere der Klausurverstöße im Söflinger Klarissenkloster aufmerksam zu machen, ist zu entnehmen, dass die Grenze zur Klausur nicht nur von außen sowohl visuell als auch tatsächlich überschritten worden war, sondern dass die Nonnen auch ihrerseits die aktive Klausur missachtet und sich Außenstehenden gezeigt hatten. Über die Schwestern, die sich bei der Reformierung des Klosters nicht unter die Observanz begeben hatten wollen, berichtete Locher zudem, dass diese *„mit Jubel u. gesang aus dem Closter gegangen, und als sie hinweg wolten fahren, nicht den nechsten sondern einen umbweg gefahren damit mann sie sehen möcht.“*<sup>271</sup>

Während einige der Anschuldigungen, die im Anschluss an die Reform gegen die Söflinger Klarissen vorgebracht worden waren, bereits früher von der Forschung entkräftet und in ihren historischen Kontext eingeordnet wurden,<sup>272</sup> scheinen die visuellen Restriktionen im Rahmen der Kontakte zwischen den Konventsmitgliedern und ihrem sozialen Umfeld in der Tat nicht ganz so streng gehandhabt worden zu sein. Bei der Reform des Klosters beschlagnahmten die Observanten und deren Unterstützer aus Ulm eine Reihe von *„regelwidrigen Sachen“*,<sup>273</sup> die sie in den Zellen einzelner Klosterfrauen gefunden hatten und die anschließend in einem Verzeichnis aufgelistet wurden. Unter den Objekten, die von den Reformern konfisziert wurden, befanden sich diverse Gegenstände der materiellen Sachkultur sowie mehrere Briefe und Liebeslieder, die als die sogenannten

---

Laven: Virgins of Venice, 2002, S. 137-144. Schlothgeber: Best Clothes and Everyday Attire, 2010, S. 148.

<sup>270</sup> Locher beanstandete mitunter auch die schlechte Haushaltung der Äbtissin und warf ihr vor, die Klostergebäude verfallen haben zu lassen. Vgl. StAL B 509, Bü 9, fol. 130<sup>r-v</sup>.

<sup>271</sup> Ebd., fol. 128<sup>v</sup>.

<sup>272</sup> Vgl. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 38ff. Miller widerlegt unter anderem ausführlich und überzeugend die in den Quellen erscheinende Behauptung, dass einige der Klosterfrauen zum Zeitpunkt der Reform ihres Konvents schwanger gewesen seien. Auch der im Söflinger Klarissenkloster gepflegte Badebrauch, dem eine heilsame Wirkung nachgesagt wurde, wird von Miller vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Badekultur relativiert.

<sup>273</sup> Ebd., S. 118.

„Söflinger Briefe und Lieder“ bekannt sind.<sup>274</sup> Die gefundenen Schriftstücke und Gegenstände vermitteln nicht nur einen Einblick in den Alltag des Konvents in den Jahren vor der Reform und informieren über verschiedene Beziehungsgefüge zwischen den Schwestern und ihren jeweiligen Briefpartnern, sondern geben auch Antworten auf die Frage nach der visuellen Abgeschlossenheit oder aber Durchlässigkeit der Klausur. In diesem Kontext lässt sich nicht zuletzt auch nachvollziehen, welche Bedeutung visuellen Faktoren und der Möglichkeit, das jeweilige Gegenüber zu sehen, im Rahmen der Kontakte zwischen Kloster und Außenwelt beigemessen wurde.

Aus dem Verzeichnis der regelwidrigen Gegenstände geht hervor, dass sich neben kostbaren Rosenkränzen und anderem Schmuck auch diverse modische Kleidungsstücke – wenn auch nicht nachweislich im Gebrauch – so doch im Besitz der Klosterfrauen befanden. In der Zelle der Klarissin Helena von Suntheim fanden die Reformer beispielsweise „*spitzig frowenschuoch mit moessin rinck*“ und ein Mieder, „*da man die brist feinyнсhicken und ynkrusen tuot*.“<sup>275</sup> Die in den Zellen der beiden Nonnen Martha Ehinger und Elisabeth von Züllenhard gefundenen „*dietrich*“ und „*etlich schlissel, die gemaine sloß ufschliessent*“,<sup>276</sup> lassen zudem unweigerlich an die angeführten Anklagepunkte Konrad Lochers denken. Zu den Gegenständen, die die Reformer sicherstellten, gehörten darüber hinaus auch Männer- und Badehemden, die von den Klarissen für die Franziskanerbrüder angefertigt und ausgebessert wurden, sowie die Portraits zweier Ordensbrüder.<sup>277</sup> Das besondere Interesse der Observanten und der Ulmer an den genannten Gegenständen lässt darauf schließen, dass sich die Männer bereits zum Zeitpunkt der Reform auf mögliche Gerichtsverfahren vorbereiteten, bei denen die beschlagnahmten Gegenstände und schriftlichen Dokumente als Beweismittel gegen die Nonnen verwendet werden sollten. Aus den Quellen, die die Prozesse thematisieren, die im Anschluss an die Reform des Söflinger Konvents geführt wurden, geht jedoch hervor, dass die „Söflinger Briefe und Lieder“ im Gegensatz zu den konfiszierten Objekten nicht gerichtlich gegen die Schwestern geltend gemacht wurden.<sup>278</sup>

---

<sup>274</sup> Die „Söflinger Briefe und Lieder“ und das Verzeichnis der Gegenstände, die von den Reformern als regelwidrig eingestuft worden waren, finden sich unter: StAL B 509, Bü 2A-H. Eine Edition dieser Schriftstücke wurde vorgelegt von: Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 118-121 (Verzeichnis), S. 122-242 (Briefe), S. 243-254 (Lieder).

<sup>275</sup> Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 119.

<sup>276</sup> Ebd., S. 119ff.

<sup>277</sup> Vgl. ebd.

<sup>278</sup> Vgl. ebd., S. 61. Müntz: Freundschaften und Feindschaften, 1998, S. 111f. Wegner: Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe, 2016, S. 80.

Bei den „Söflinger Briefen“ handelt es sich um insgesamt 54 Schriftstücke,<sup>279</sup> die im Zeitraum von 1467 bis 1483 entstanden. Ein Großteil der Briefe wurde den Söflinger Klarissen von Ordensbrüdern zugesandt, aber auch Briefe von Laien und den Mitgliedern anderer Frauenklöster befinden sich in der Sammlung.<sup>280</sup> Schreiben, die von den Söflinger Schwestern selbst angefertigt wurden, sind naturgemäß hingegen nur vereinzelt und vornehmlich in Abschriften und Entwürfen überliefert.<sup>281</sup> Zusammen mit den Briefen wurden auch sieben Liebesgedichte, „*in die welt gehoerig*“,<sup>282</sup> bei den Frauen gefunden. Da paläographische Schriftvergleiche keine Übereinstimmungen mit der Hand einer Söflinger Schwester ergaben, scheinen diese Gedichte von außerhalb ins Kloster gelangt zu sein.<sup>283</sup> Obgleich die Tatsache, dass offenbar auch Stücke aus der Minnelyrik zur privaten Lektüre einiger Klosterfrauen im Söflinger Konvent zählten, als eine interessante Beobachtung in Bezug auf die literarischen Vorlieben der Nonnen betrachtet werden kann, sind die Gedichte im Hinblick auf die Frage nach Blicken und Vorgängen des Sehens wenig ergiebig. Die nachfolgenden Ausführungen konzentrieren sich daher auf die „Söflinger Briefe“, die als Spiegel des Alltags einer spätmittelalterlichen Klarissengemeinschaft wiederholt von der Forschung aufgegriffen und thematisiert wurden<sup>284</sup> und auch für die vorliegende Fragestellung nach Blicken und visuellen Verhältnissen zwischen den Nonnen und ihrem sozialen Umfeld einen wichtigen Quellenbestand darstellen.

<sup>279</sup> Miller unterteilt die erhaltenen Korrespondenzstücke in 54 Schreiben. Da die Briefe 36a+b und 37a-h aus mehreren Teilen bestehen, ergeben sich je nach Zählung 54 bzw. 62 Briefe. Vgl. auch: Wegner: Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe, 2016, S. 79.

<sup>280</sup> Obgleich die Absender nicht immer zweifelsfrei ermittelt werden können, wurden die Briefe 6 bis 14 vermutlich von Laien geschrieben. Die Briefe 15 bis 18 lassen sich hingegen Klosterfrauen anderer Konvente zuordnen. Vgl. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 131-151.

<sup>281</sup> Vgl. ebd., S. 154-157, 178-197. Bei den Verfasserinnen der Briefe 21 und 22 handelte es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Schwestern des Söflinger Konvents. Die Briefe und Briefentwürfe 33 bis 36 wurden von der Klarissin Magdalena von Suntheim angefertigt, wobei Brief 36a+b wohl eine Vorlage des Franziskaners Jodocus Wind war. Die kurzen unter Brief 37 angeführten Schreiben sind Abschriften der Nachrichten der Söflinger Schwester Genoveva Vetter an den Franziskaner Johannes Spieß, die Wind erstellt hatte, um sie an von Suntheim weiterzuleiten.

<sup>282</sup> Ebd., S. 119.

<sup>283</sup> Vgl. ebd., S. 243.

<sup>284</sup> Vgl. u.a.: Signori: Die Söflinger Liebesbriefe, 1995. Signori untersucht die Briefe aus Perspektive der Gattung der Liebesbriefe und kommt zu dem Schluss, dass das Träumen von „Liebesglück“ durchaus im Söflinger Konvent verbreitet war (ebd., S. 22f.). Müntz: Freundschaften und Feindschaften, 1998. Müntz analysiert die Briefe unter der Fragestellung nach sozialen Beziehungsgefügen sowohl innerhalb der Frauengemeinschaft als auch in Bezug auf die Klosterfrauen und deren Briefpartner. Wegner: Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe, 2016. Auch bei Wegner steht das Verhältnis der Söflinger Klarissen zu ihren jeweiligen Briefpartnern im Zentrum der Analyse. Vor diesem Hintergrund thematisiert er u.a. die Frage, inwieweit die Klosterfrau als „wirtschaftlich handelnde[s] Subjekt“ greifbar wird (ebd., S. 76) und widerlegt die Annahme, dass es sich bei den Beziehungen zwischen den Klarissen und ihren Ordensbrüdern um „geistliche Ehen“ gehandelt habe (vgl. ebd., S. 82-90).

Wie Gabriela Signori im Kontext der Briefkontakte zwischen weiblichen Konventsmitgliedern und ihrem sozialen Umfeld darlegt, fungierten Briefe zwar als „papierener Ersatz für körperlich Abwesende“, konnten den direkten Austausch zwischen den Briefpartnern im Rahmen eines Klosterbesuchs jedoch nicht ersetzen.<sup>285</sup> Auch bei den Söflinger Klarissen genügte der bloße schriftliche Kontakt den Nonnen und ihren Briefpartnern offenbar nicht, um sich der Freundschaft und Zuneigung des jeweiligen Gegenübers zu versichern. Die Briefe erreichten die Empfänger auf beiden Seiten der Klostermauern daher häufig zusammen mit kleinen und teils kostbaren Geschenken sowohl in Form von Nahrungsmitteln wie Nüssen, Krebsen, Lebkuchen, gesalzenen Lachsen und Kräutern als auch in Form von Textilien und Kleidungsstücken wie Hemden, Schlafhauben, Schnüren und Sandalen.<sup>286</sup> Neben Briefen verbanden somit auch materielle Güter den Raum im Inneren der Klausur mit jenem außerhalb derselben und ermöglichten es den Briefpartnern auf diese Weise, ihren Einfluss auch über die Grenze der Klausur hinweg geltend zu machen. Einem undatierten Brief zufolge, den eine der Klarissen vermutlich an einen Ordensbruder geschrieben hatte,<sup>287</sup> wurden Geschenke mitunter auch als Anreiz für einen baldigen Besuch im Kloster eingesetzt: „*Doch so macht ich dir, min hertzlieb, vin hement und vil es dir nit sichen; (...) ich vels dir selb geben, van duo zuo mir komß.*“<sup>288</sup>

Aus einer Reihe von Briefen geht hervor, dass nicht nur Gespräche an den verhangenen Redefenstern, sondern auch Situationen, in denen sich die Nonnen und ihre Briefpartner sehen konnten, Teil der Besuche im Söflinger Klarissenkloster waren. Dem Brief an die Klarissin Ursula von Habsperg war „*ettwaß klainß*“ als Zeichen der Zuneigung des anonymen Absenders beigelegt, der darüber hinaus im gleichen Atemzug beteuerte, dass es ihn hoch erfreut habe, von Habsperg gesehen zu haben.<sup>289</sup> Im Sommer 1482

---

<sup>285</sup> Signori: Wanderer zwischen den „Welten“, 2005, S. 134.

<sup>286</sup> Vgl. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, Brief 7, S. 133; Brief 21, S. 155; Brief 24, S. 165; Brief 28, S. 173; Brief 44, S. 216f.; Brief 45, S. 217; Brief 49, S. 224; Brief 50, S. 226f.; Brief 52, S. 232, Brief 53, S. 235. Vgl. auch: Müntz: Freundschaften und Feindschaften, 1998, S. 115f. Zur Funktion von Geschenken im Rahmen des Austauschs zwischen Kloster und Welt vgl. generell: Signori: Wanderer zwischen den „Welten“, 2005, S. 135-140. Schlothgeber: Willibald und die Klosterfrauen von St. Klara, 2014, S. 61. Schlothgeber verweist auf die Funktion von Geschenken als „Bedeutungsträger im Zeichen symbolischer Kommunikation“.

<sup>287</sup> Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, Brief 21, S. 154f. Bei der Schreiberin könnte es sich um die Klarissin Agatha vom Stain gehandelt haben. Den Gebrauchsspuren am Dokument nach zu urteilen, wurde der Brief zwar verschickt, erreichte den Empfänger aber offensichtlich nicht.

<sup>288</sup> Ebd., S. 155.

<sup>289</sup> Ebd., Brief 9, S. 136. „*(...) min hercz ist noch heher erfred, da ich dich, min herczlieb, ansach.*“ Vgl. auch: Signori: Die Söflinger Liebesbriefe, 1995, S. 20.

schrieb auch die Klarissin Genoveva Vetter dem Franziskaner Johannes Spieß,<sup>290</sup> dass sie ihn „*gester mit ganzzen herczen und froden geren*“ gesehen habe.<sup>291</sup> Nur wenige Tage später beklagte besagte Klosterfrau jedoch das Ausbleiben eines Antwortschreibens ihres Vertrauten und bat diesen, sie bald möglichst im Kloster zu besuchen:

*„Ich maint, ich solt dich hwt selb han gesechen: so maint der bichter, unser vatter kum erst moren. Ich bit dich aber früntlichen, wenn er küm, so küm du och mit im. Ich hab dich es gestern och gebeten, hast mir aber kain antwort geben; wann du bist nit geren by mir, besorg ich. Ich bitt dich herczlichen und früntlichen, lasß mich ain frolich antwort wissen, ob du och kumen wellest und wenn du mainest, das ich dich sechen soll. Denn mich belanget von ganzem herczen nach dir.“*<sup>292</sup>

Sichtbare Freundschaftsbeweise und der regelmäßige Austausch von Angesicht zu Angesicht waren auch ein wesentlicher Bestandteil der Beziehung zwischen der Söflinger Novizinnenmeisterin Magdalena von Suntheim und dem Ulmer Franziskaner Jodocus Wind.<sup>293</sup> Unter den zahlreichen Geschenken, die Wind der Klarissin zukommen ließ, befand sich nicht nur ein überaus wertvolles Scharlachtuch,<sup>294</sup> sondern auch eine Rose, zu deren Verwendung der Franziskaner im dazugehörigen Schreiben äußerte: „*Send dir och myner roßlin, secz in ein sand, das du sy vor dir secht.*“<sup>295</sup> Neben Empfehlungen und Danksagungen für übermittelte oder empfangene Geschenke nutzte Wind die schriftlichen Nachrichten an von Suntheim mitunter auch dazu, um seine Besuche im Kloster anzukündigen. Obgleich Wind noch Mitte August 1482 in einem seiner Briefe die Anschuldigung einer Bürgerin von sich wies, die die Behauptung aufgestellt hatte, dass er wiederholt zu von Suntheim in die Klausur gegangen wäre,<sup>296</sup> teilte er dieser nur wenige Wochen später mit, dass er entgegen des Verbots des Provinzials plane, noch ein- oder

<sup>290</sup> Genoveva Vetter war 1466 in den Klarissenkonvent Söflingen eingetreten. Der franziskanische Ordensbruder Spieß hatte 1481 das Amt des Guardians in Esslingen inne und war Kustos in Schwaben. Vgl. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 161, 193.

<sup>291</sup> Ebd., Brief 37a, S. 194.

<sup>292</sup> Ebd., Brief 37g, S. 197.

<sup>293</sup> Vgl. ebd., S. 140, 157ff. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 98. Die adligen von Suntheims hatten mehrere Töchter im Söflinger Klarissenkloster. Magdalena gehörte zu den entschiedenen Gegnerinnen der Reform und setzte sich gemeinsam mit dem vermutlich in Ingolstadt geborenen Jodocus Wind gegen deren Durchsetzung im Konvent ein. Wind verlor 1482 seine Stellung bei den Ulmer Franziskanern und ging daraufhin nach Würzburg. Nachdem von Suntheim 1484 in bereits fortgeschrittenem Alter den Söflinger Konvent verlassen hatte müssen, war sie maßgeblich an den Prozessen gegen die Ulmer beteiligt und trat später ins Dominikanerinnenkloster Zofingen ein.

<sup>294</sup> Vgl. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, Brief 50, S. 227. Vgl. auch Müntz: Freundschaften und Feindschaften, 1998, S. 115.

<sup>295</sup> Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, Brief 24, S. 164f.

<sup>296</sup> Vgl. ebd., Brief 26, S. 169. „*Jtem so ist aine gestern kümen nit der minsten zum doctor. Duß hat im gesagt, ich stig stetigs in das closter zü dir, (...).*“



zweimal zu ihr ins Kloster zu kommen.<sup>297</sup> Winds eigenen Ausführungen zufolge hatte der Provinzial Heinrich Karrer den Franziskanern verboten, die Söflinger Klarissen zu besuchen.<sup>298</sup>

Am 7. April 1483 schrieb Wind erneut an von Suntheim und berichtete ihr von einer Begegnung, anhand derer sich nachvollziehen lässt, dass Blickkontakte und der direkte, unmittelbare Austausch zur Intensivierung der Beziehungen zwischen den Nonnen und ihren Briefpartnern beitragen und demzufolge mit emotionalen Reaktionen verbunden sein konnten.<sup>299</sup> Wind hielt sich zu diesem Zeitpunkt bereits in Würzburg auf, wo er nach Verlust seines Amtes bei den Ulmer Franziskanern als Beichtvater der Klarissen und als Lesemeister tätig war.<sup>300</sup> Von Suntheim erzählte er, dass er während eines Predigtaufenthalts in einer Stadt nahe Würzburg auf eine Frau getroffen war, die von Suntheim zum Verwechseln ähnelte und schilderte den weiteren Verlauf der Begegnung wie folgt:

*„Da bin ich ganz frolichen gewesen um dinen willen; denn da was ein edle frow, dy ist dir doch so ganz enlichen. Het sy dine clayder an, so künt ainer kom underscheid erkennen. Dy seczt man am tisch und mich gegen ir uber, das ich vor froden weder essen oder trincken mocht, das sy schon ain mitlyden mit mir het.“<sup>301</sup>*

Wie den Worten Winds zu entnehmen ist, weckte der Anblick besagter Frau nicht nur die Erinnerung an von Suntheim, sondern löste auch ein Gefühl der Freude in dem Franziskaner aus. Einem zweiten Treffen mit der Frau und deren Mutter stimmte Wind schließlich nicht zuletzt auch darum zu, um sie *„noch ainmal genüg sehen“* zu können.<sup>302</sup> Auch für von Suntheim war es offenbar wichtig, ihren Briefpartner trotz der räumlichen Distanz zumindest mit Hilfe einer Abbildung regelmäßig vor Augen zu haben. Es ist daher wenig überraschend, dass es sich bei dem Portrait, das im Zuge der Reformierung des Konvents in ihrer Zelle gefunden wurde, um eine Abbildung Jodocus Winds handelte.<sup>303</sup>

<sup>297</sup> Vgl. ebd., Brief 30, S. 175. *„Auch het der provincial noch so vil statüt gemacht, so will ich nit hinweg, ich will ain mal oder zwir zü dir kumen.“*

<sup>298</sup> Ebd., Brief 28, S. 172f. *„(...) hat da geoffnet des provincials statut, in dem ist begriffen, es soll kainer zü uch kümen, gan oder senden chainen, weder jung noch alt. Es soll auch chain gast uber 3 ymbiß hie nit entpfachen. Es soll auch chain vatter uber dry tag hy sin und den convent besweren.“*

<sup>299</sup> Für Überlegungen zu einer Verbindung zwischen sinnesgeschichtlichen Zugängen und der historischen Emotionenforschung vgl.: Jarzebowski: *Tangendo*, 2015.

<sup>300</sup> Vgl. Miller: *Die Söflinger Briefe*, 1940, S. 159.

<sup>301</sup> Ebd., Brief 43, S. 215.

<sup>302</sup> Ebd.

<sup>303</sup> Ebd., S. 120. Dem Verzeichnis der Reformer zufolge wurde in der Zelle Magdalena von Suntheims *„ain tafel, darinn ain münch, Jodocus Winnd, conterfiert stat“* gefunden. Zum Verhältnis zwischen dem Franziskaner und der Klarissin vgl. außerdem: Wegner: *Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe*, 2016, S. 82-86.

Die angeführten Gegenstände und Briefe, die bei der Reform des Söflinger Klarissenklosters in den Zellen einiger Schwestern gefunden wurden, belegen, dass die Frauen im Konvent – ebenso wie auch in anderen Klostergemeinschaften, deren Mitglieder vornehmlich aus dem Adel und dem Patriziat stammten – einen Lebensstil führten, der der sozialen Herkunft der Nonnen entsprach.<sup>304</sup> Neben modischer Kleidung und wertvollem Schmuck gehörten somit auch kulinarische Delikatessen und regelmäßige Besuche von Freunden und Bekannten zum Alltag der Klosterfrauen.<sup>305</sup> Da im Rahmen dieser Besuche die visuellen Restriktionen, wie sie bereits in der Urban-Regel für den Kontakt zwischen den Nonnen und der Außenwelt vorgegeben worden waren, offenbar nicht immer Beachtung fanden, kam es wiederholt vor, dass die Frauen die Besucher sahen und auch selbst von diesen gesehen wurden. Die in den Briefen geschilderten visuellen Kontakte und der materielle Austausch zwischen Kloster und Welt verdeutlichen, dass Blickkontakte zwischen den Klarissen und klosterexternen Personen ebenso zum visuellen Erleben der Nonnen gehörten wie sichtbare Freundschaftsbeweise. Während die passive Klausur und der damit einhergehende Eingang Außenstehender ins Kloster, die visuelle Zugänglichkeit zu den inneren Klosterräumen und die Sichtbarkeit der Konventsmitglieder in der Zeit vor der Reform also nicht der Regel gemäß kontrolliert und beschränkt wurden,<sup>306</sup> enthalten die Briefe und die Akten, die im Zuge der Gerichtverhandlungen im Anschluss an die Reform entstanden, hingegen keine Anhaltspunkte dafür, dass die Nonnen auch ihrerseits die Klausur verlassen und gegen die aktive Klausur verstoßen hatten.<sup>307</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch die Aussage der abgesetzten Äbtissin Christina Strölin zu verstehen, die angab, dass das Kloster während ihrer Amtszeit zwar kein „*offen Gotzhws*“ gewesen war, bisweilen jedoch „*ettlich jung lewt (...) wider Iren willen hinein in das kloster gangen*“ und auch lange mit den Nonnen an den Redefenstern zusammengessen hatten.<sup>308</sup>

Den Quellen des Söflinger Klarissenklosters aus der Zeit nach der Reform lässt sich entnehmen, dass sich trotz diverser Zugeständnisse nicht nur die visuellen Gegebenheiten

---

<sup>304</sup> Obgleich die soziale Herkunft der Konventsmitglieder des Söflinger Klarissenklosters nicht vollständig ermittelt werden kann, stammten die Schwestern wohl größtenteils aus dem schwäbischen Adel und dem Patriziat. Vgl. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 52.

<sup>305</sup> Vgl. Signori: Die Söflinger Liebesbriefe, 1995, S. 21f. Vgl. außerdem: Eberl: Stiftisches Leben in Klöstern, 2001.

<sup>306</sup> Diese Beobachtung entspricht auch dem Ergebnis der an anderer Stelle bereits ausführlich geschilderten Visitation, die der franziskanische Ordensgeneral Zanetto da Undine im Jahr 1470 bei den Söflinger Klarissen durchgeführt hatte. Vgl. hierzu Kapitel 4.2.3.

<sup>307</sup> Vgl. auch: Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 44ff.

<sup>308</sup> StAL B 509, Bü 13, Tagsatzung zu Pfullendorf, B, S. 31.

im Rahmen der Kontakte zwischen den Klarissen und ihrem sozialen Umfeld, sondern auch die visuellen Wahrnehmungsmöglichkeiten der Nonnen innerhalb der Klausur nachhaltig veränderten. Nach den Gerichtsverfahren, die die Reform des Söflinger Klarissenklosters angestoßen hatte, kam es am 27. Oktober 1486 schließlich zu einer Einigung zwischen den streitenden Parteien.<sup>309</sup> Diese umfasste 15 Punkte, denen zufolge den Nonnen, die ins Kloster zurückkehrten, mitunter Erleichterungen und Freiheiten im Hinblick auf das Fasten- und Schweigegebot sowie auf die Wahl ihrer Kleidung eingeräumt wurden. Darüber hinaus bekamen die ehemalige Äbtissin Christina Strölin und weitere Schwestern, einen eigenen Raum, die sogenannte „*Strölerin stub*“, sowie eine Laienschwester zur Verfügung gestellt, die sich eigens um die Bedürfnisse der Frauen kümmern sollte.<sup>310</sup> Ungeachtet dieser Privilegien, die den Nonnen nicht zuletzt auf visueller Ebene eine Sonderstellung im Konvent verliehen, war der Kontakt zu Außenstehenden jedoch nur noch an den Redefenstern und der Winde erlaubt. Wie regulär vorgesehen, sollten die Gespräche dabei stets von einem weiteren Konventsmitglied beaufsichtigt werden.<sup>311</sup>

Im November 1495 verfügte Papst Alexander VI. zudem, dass keine der Frauen, die bereits vor der Reform im Kloster gelebt hatten, das Amt der Äbtissin bekleiden dürfe und auch die Ämter der Priorin, der Winden- und der Tormeisterin nur mit Schwestern besetzt werden sollten, die bei der Reform neu in den Konvent eingeführt worden oder aus einem anderen reformierten Kloster nach Söflingen gekommen waren.<sup>312</sup> Wie bereits dargestellt, waren an die Ämter, in deren Zuständigkeitsbereich die Aufsicht über jene Räume und architektonische Vorrichtungen fiel, die sich an der Schwelle zur Außenwelt befanden, auch visuelle Zugänglichkeiten innerhalb der Klausur gebunden.<sup>313</sup> Die Verfügung des Papsts stellte somit ebenso wie die Neubesetzung der Klosterämter, die bereits im Zuge der Reformierung von den Reformern veranlasst worden war, einen Eingriff in die klosterinternen Machtverhältnisse dar und begrenzte dementsprechend die visuellen Wahrnehmungsmöglichkeiten einzelner Schwestern. Während sich Nonnen, die während

---

<sup>309</sup> StAL B 509, U 687. Eine Edition der Einigung findet sich bei: Miller: Der Streit um die Reform, 1969, S. 190-193.

<sup>310</sup> Miller: Der Streit um die Reform, 1969, S. 191.

<sup>311</sup> Ebd.

<sup>312</sup> Vgl. StAL B 509, U 722. Im Jahr 1486 war auch für das Münchner Klarissenkloster verfügt worden, dass keine Schwester, die bereits vor der Reform Mitglied des Konvents gewesen war, zur Äbtissin gewählt werden dürfe. Vgl. hierzu: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 110.

<sup>313</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2.2.1.

oder nach der Reform ins Kloster gekommen waren, im Rahmen ihrer Amtsverpflichtungen auch in den Räumen aufhalten durften, die am Rand der Klausur gelegen waren, beschränkten sich die visuellen Wahrnehmungsmöglichkeiten der übrigen Konventsmitglieder in der Folge auf die Räume im Inneren der Klausur. Bei der Reform einer Klostergemeinschaft handelte es sich somit oftmals auch um eine Reformierung der Blickverhältnisse zwischen den Konventsmitgliedern sowie der Blickoptionen und damit einhergehenden Seheindrücke einzelner Nonnen. Wie im Folgenden noch ausführlicher darzustellen sein wird, waren sich die Reformer dabei der zentralen Bedeutung, die dem weiblichen Blick für den Erfolg ihrer Reformtätigkeiten zukam, durchaus bewusst und versuchten ihn daher für ihre Ziele zu instrumentalisieren.

### 2.1.3 Der „observante“ Blick

Mit seinem Statutenwerk, das sich explizit an die Klarissenklöster im oberdeutschen Raum richtete, legte der Provinzialvikar der Straßburger Observantenprovinz Johannes de Lare den Entwurf eines Leitbilds für die nach observanten Vorstellungen und Idealen reformierten Frauenkonvente vor. Der vermutlich aus dem badischen Lahr oder elsässischen Lohr bei Lützelstein stammende Franziskaner übernahm zwischen 1455 und 1480 drei Mal die Leitung der oberdeutschen Vikarie, in der er entscheidend zur Verbreitung des observanten Reformgedankens beitrug.<sup>314</sup> Mit seinen Statuten griff de Lare die Vorgaben der Urban-Regel auf, deren Prämissen im Zuge der Reform in den verschiedenen Klarissengemeinschaften erneut an Bedeutung gewonnen hatten. In fünf Kapiteln, die jeweils den Gehorsam, die Armut, die Reinheit, den göttlichen Dienst sowie das Schweigen der Schwestern adressieren, wurden von de Lare genaue Anweisungen im Hinblick auf die Gestaltung des Klosteralltags zusammengestellt, auf Grundlage derer die Konsolidierung und das Fortwirken der Reform erreicht werden sollten.<sup>315</sup>

Eine Abschrift sowie deutsche Übersetzung der von de Lare vermutlich auf Latein verfassten Statuten liegt als Teil einer aus dem Pfullinger Klarissenkonvent erhaltenen Handschrift vor – dem sogenannten „Pfullinger Statutenbuch“.<sup>316</sup> Auch aus dem Klarissenkloster in Brixen ist eine solche Abschrift überliefert, die ebenfalls Bestandteil eines

---

<sup>314</sup> Straganz: Die ältesten Statuten des Klarissenklosters in Brixen, 1919, S. 143f. Bacher: Klarissenkonvent Pfullingen, 2009, S. 169f.

<sup>315</sup> Vgl. Bacher: Klarissenkonvent Pfullingen, 2009, S. 105-111. Gatz: Pfullingen, 1972, S. 193ff. Koldau: Frauen – Musik – Kultur, 2005, S. 827ff.

<sup>316</sup> Das aus dem Pfullinger Kloster stammende Regelwerk ist in der Württembergischen Landesbibliothek archiviert: WLB Cod.hist.qt.177. Die Handschrift umfasst 68 gebundene, in gotischen Minuskeln

Regelwerks ist, das mehrere Texte umfasst.<sup>317</sup> In ihrer Arbeit zum ehemaligen Klarissenkonvent Pfullingen schildert Rahel Bacher die Rezeption der Statuten des franziskanischen Provinzialvikars und führt aus, dass dieser vermutlich während seines Aufenthalts in Brixen der ansässigen Klarissengemeinschaft ein Exemplar seines Regeltexts übergab. Dieses gelang anschließend entweder im Zuge der Reformierung des Pfullinger Konvents im Jahr 1461 durch Schwestern aus Brixen nach Pfullingen, oder wurde den Pfullinger Klarissen nach Rückkehr der Brixener Schwestern in ihr Heimatkloster als Kopie übersandt.<sup>318</sup> Beide Handschriften – das „Brixener“ ebenso wie das „Pfullinger Statutenbuch“ – wurden von je einer Schreiberin angefertigt und datieren auf die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts.<sup>319</sup> Auch im Münchner Klarissenkloster am Anger fanden die Statuten von Johannes de Lare Eingang in das normative Schriftgut der Frauengemeinschaft. An zwei Stellen als Bestandteil umfangreicherer Regelsammlungen finden sich dort Abschriften der Statuten de Lares.<sup>320</sup> Ob dieser den Klarissen in München eine Fassung seiner Statuten bei der Einführung der Observanz am Anger im Jahr 1480 überlassen hatte, oder eine Abschrift der Statuten die Münchner durch ihre Ordensschwestern aus anderen reformierten Konventen erreichte, kann allerdings nicht mit Sicherheit nachvollzogen werden.<sup>321</sup>

---

niedergeschriebene Doppelseiten. Neben dem Statutentext de Lares, der sich ebd. auf fol. 41<sup>r</sup>-68<sup>v</sup> befindet, beinhaltet der Band außerdem auch eine Abschrift der Urban-Regel in alemannischer Fassung sowie die Bulle Papst Gregors IX. von 1237 über die Beobachtung der Klausur.

<sup>317</sup> Die Handschrift befindet sich nach wie vor im Konvent der Brixener Klarissen. Bacher: Klarissenkonvent Pfullingen, 2009, S. 105. Gatz: Pfullingen, 1972, S. 211.

<sup>318</sup> Bacher: Klarissenkonvent Pfullingen, 2009, S. 111.

<sup>319</sup> Ebd., S. 105f. Schriftvergleiche haben ergeben, dass es sich bei der Schreiberin der Pfullinger Ausgabe um die Klarissin Catharina von Weil handelte. In Brixen lässt sich die Handschrift auf Anna Nypelberger zurückführen, die von 1509 bis 1511 und ein zweites Mal von 1513 bis 1517 dem Konvent als Äbtissin vorstand. Während für die Entstehung des „Brixener Statutenbuchs“ das Jahr 1517 angenommen wird, erfolgte die Anfertigung der Pfullinger Auflage wohl etwas früher im Zeitraum zwischen 1500 und 1505. Eine Edition der Brixener Statuten wurde vorgelegt von: Straganz: Die ältesten Statuten des Klarissenklosters in Brixen, 1919. Für die neuhochdeutsche Fassung der Statuten de Lares diente das „Pfullinger Statutenbuch“ als Vorlage: Gatz: Pfullingen, 1972, S. 193-211.

<sup>320</sup> Vgl. BayHStA KL MA 3 ½. Bei diesem Regelwerk mit einer Laufzeit von 1227 bis 1517 handelt es sich um einen kleinen, in Pergament gebundenen Band, dessen Seiten nicht paginiert sind. Auf dem Einband ist ein Hinweis auf die Münchner Klosterfrau und Äbtissin Dorothea Arsinger vermerkt. Dem Band ist ein Inhaltsverzeichnis vom Beginn des 20. Jahrhunderts beigefügt, das die in Kapitel sieben abgefassten Statuten de Lares fälschlicherweise als die von Papst Innozenz IV. erlassenen Regeln identifiziert. Die zweite Abschrift der Reformstatuten ist einzusehen unter der Signatur BayHStA KL Fasz. 347, 12 Anger 3. In einem Büchlein, das außen den Titel „*Statuta antiqua et nova Monasterii angerensis 1649*“ trägt, ist der Regeltext auf fol. 1<sup>v</sup>-20<sup>v</sup> wiedergegeben. Beide Abschriften werden nicht bei Bacher angeführt, da diese von lediglich zwei existierenden Exemplaren der Statuten de Lares in Pfullingen und Brixen ausgeht. Vgl. Bacher: Klarissenkonvent Pfullingen, 2009, S. 111.

<sup>321</sup> Vgl. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 53ff. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 107-110. Auf Verfügung Herzog Albrechts IV. war Johannes de Lare als Visitator und Vertreter der Straßburger Observantenprovinz maßgeblich an der Einführung der Observanz im Angerkloster beteiligt gewesen.

Obleich die Reformstatuten des Provinzialvikars keine Rückschlüsse darauf erlauben, welche Praktiken sich nach der Reform in den einzelnen Konventen etablierten, geben sie dennoch Aufschluss darüber, wie die Klausur und die visuelle Abgeschlossenheit der Nonnen den Vorstellungen der Reformer zufolge sichergestellt werden sollten. Ziel war es, neben dem körperlichen Rückzug der Nonnen aus der Welt auch eine innere, geistige Loslösung zu erwirken. Barbara Steinke spricht in diesem Kontext von „eine[r] Beschließung im doppelten Sinn“, die auf körperlicher Ebene durch die Durchsetzung strenger Klausurvorgaben erreicht und auf geistiger Ebene von jeder Klosterfrau selbst vollzogen werden sollte.<sup>322</sup> Reformer verwiesen dabei wiederholt auf die Funktion sinnlicher Wahrnehmungen, die als potentielle Einfallstore für sündige Gedanken galten und somit eine Bedrohung für die Keuschheit der Frauen darstellten.<sup>323</sup> Auch in den Statuten de Lares werden die Vorgaben im Hinblick auf die Durchsetzung der Klausur an die Regulierung sinnlicher Wahrnehmungen geknüpft und dementsprechende Verhaltensanweisungen für die Mitglieder der Konvente formuliert. Vor allem das dritte Kapitel des Statutenwerks, das bezeichnenderweise die Reinheit der Schwestern thematisiert,<sup>324</sup> enthält eine Reihe von Vorgaben, die sich nicht nur auf das sensorische Erleben und hierbei insbesondere auf die visuelle Wahrnehmung der Nonnen im Rahmen der Kontakte zur Außenwelt beziehen, sondern auch die visuellen Verhältnisse und die Funktion von Blicken im Inneren der Klausur beschreiben.

Die Anweisungen des dritten Kapitels richteten sich zunächst an die Äbtissin und an die Amtsschwestern, denen die Aufsicht über die Tore und Winden oblag. Diese wurden ermahnt, dafür zu sorgen, dass weder Briefe noch Gegenstände aus dem Kloster gegeben oder aber hineingenommen wurden, ohne zuvor von der Konventsleitung überprüft worden zu sein. Um eine lückenlose Kontrolle des Schrift- und Warenverkehrs zwischen Kloster und Außenwelt zu gewährleisten, sollten nicht nur die Tore und Winden, sondern auch „*all sunder schüpf und locher da us und in ettwas zügeben oder zü niemen ist wol bewart und allzyt beschlossen und besunder von Innen behalten werden*“.<sup>325</sup> Auch an den Redefenstern hatten die Schwestern, die die Gespräche zwischen den Nonnen und konventsexternen Personen beaufsichtigten, darauf zu achten, dass auf beiden Seiten des

---

<sup>322</sup> Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 50. Vgl. auch: Lentes: *Bild, Reform und curamonalium*, 1996, S. 180.

<sup>323</sup> Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 50f. Uffmann: *Wie in einem Rosengarten*, 2008, S. 212. Vgl. hierzu auch Kapitel 3.2.

<sup>324</sup> Vgl. WLB Cod.hist.qt.177, fol. 53<sup>r</sup>-57<sup>v</sup>.

<sup>325</sup> Ebd., fol. 54<sup>r</sup>.

Sprechgitters nichts Schädliches geredet wurde, damit die Frauen nicht „*von Innen ver-bilde[t]*“ würden.<sup>326</sup> Darüber hinaus war es den Nonnen verboten, sich zu lange an den Redefenstern aufzuhalten und auch der während der Gespräche in vielen Konventen gepflegte Brauch des gemeinsamen Essens und Trinkens sollte fortan nicht mehr gestattet werden.<sup>327</sup> Neben der Beaufsichtigung der Tore, Winden und Redefenster sollte auch der Eingang Außenstehender in die Klausur kontrolliert und die Besucher von den jeweils zuständigen Amtsschwestern betreut werden. Diese waren dabei dafür verantwortlich, dass die übrigen Konventsmitglieder zu keinem Zeitpunkt von den Besuchern gesehen wurden:

*„Wan aber usser person von not wegen ingelassen werden, sol man mit flys verhütten das die schwestern Von den selben nümer gesehen werden. Auch nit lassen allein in dem closter oder under den schwestern umbgon (...). Und so es sich gebürt in das closter zegon, redlicher sachen halb, Sollend die schwestern, den da gebürt züsin, Ir antlüt bedecken, zimlich neigen, und züchtigklich sich halten, Sust sol sich kein schwester züfügen, Gon ston, oder reden in dem closter mit ussern personen.“<sup>328</sup>*

Während die Sichtbarkeit zwischen den Konventsmitgliedern und Personen von außerhalb unterbunden werden sollte, war es den Nonnen hingegen nicht erlaubt, sich in ihren Zellen oder an anderen Orten in der Klausur vor den Blicken ihrer Mitschwestern zu verbergen. Bemerkte es eine der Frauen, dass sich eine Mitschwester „*an ungewonlichen stetten oder zytten*“ darum bemühte, einen Blick jenseits der Klausur zu werfen oder selbst von Außenstehenden gesehen zu werden, so hatte sie diese umgehend zurechtzuweisen.<sup>329</sup> Auch der Zugang zu den Räumen innerhalb der Klausur, die von den Laienschwestern oder Bediensteten des Klosters bewirtschaftet wurden, war den Mitgliedern der Konvente verboten.<sup>330</sup> Die Nonnen sollten sich jedoch nicht nur in Gegenwart von Außenstehenden und ihren Mitschwestern „*geistlichen, Junckfräulichen und ersamlichen*“ verhalten, sondern auch wenn sie alleine waren. Den Statuten zufolge war es den Schwestern beispielsweise nicht erlaubt, sich zu entkleiden, zu laufen, zu springen, zu tanzen, laut zu lachen oder zu sprechen und weltlich zu singen. Vielmehr sollten sich die

<sup>326</sup> Ebd.

<sup>327</sup> Ebd., fol. 54<sup>r-v</sup>. Die Reformstatuten geben eine halbe Stunde als zulässigen Zeitrahmen für die Gespräche an den Redefenstern an.

<sup>328</sup> Ebd., fol. 55<sup>r</sup>-55<sup>v</sup>.

<sup>329</sup> Ebd., fol. 56<sup>r</sup>.

<sup>330</sup> Ebd., fol. 56<sup>v</sup>. „*Item kein schwester sol gon in die kuchin on not, In das siechhus on urlob, (...), Auch nit in den keller gon, (...).*“

Frauen jederzeit so verhalten, „[a]ls ob sie wandleten vor den engeln gottes.“<sup>331</sup> Dementsprechend endet das dritte Kapitel auch mit einem Verweis auf den göttlichen Blick, der als letzte und entscheidende Direktive für das Verhalten der Nonnen angeführt wurde.<sup>332</sup>

Obgleich sich die Vorgaben der Reformstatuten de Lares nicht wesentlich von den Anweisungen unterscheiden, wie sie bereits in der Urban-Regel formuliert worden waren, thematisieren sie die Reinheit der Schwestern doch vornehmlich vor dem Hintergrund der Möglichkeiten und Grenzen des Sehens und Gesehenwerdens in den Konventen. Ausgehend von Bestimmungen im Hinblick auf jene Bereiche, die sich an der Schwelle zwischen Klausur und Außenwelt befanden, bewegen sich die Vorschriften kontinuierlich auf die Räume im Inneren der Klostermauern zu und adressieren dabei zunächst die Blicke der Äbtissin und der Amtsschwestern und schließlich den Blick jedes einzelnen Konventsmitglieds. Den Statuten de Lares zufolge sollten durch die visuelle Kontrolle von Schriften, Gegenständen und Personen, die von außerhalb in die Klöster gelangten, konventsexterne Reize innerhalb der Klostermauern reguliert und beschränkt werden. Die visuelle Kontrolle im Inneren der Klausur zielte hingegen in erster Linie auf die Regulierung konventsinterner Praktiken. In den Statuten wird die regulative Wirkung von Blicken schließlich auch auf den Blick Gottes erweitert und das konventsinterne visuelle Überwachungsnetz somit verdichtet. Während den Nonnen als Sehenden nicht zuletzt im Hinblick auf die architektonische Binnenstruktur und die visuelle Reichweite der Klausur gewisse Grenzen gesetzt waren, unterlagen die Frauen als Gesehene jedoch stets dem prüfenden Blick ihres himmlischen Bräutigams. Auf diese Weise sollte die Durchsetzung der von den Reformern geforderten Klausur nicht nur auf körperlicher Ebene durch die Blicke der Nonnen untereinander, sondern auch auf geistiger Ebene durch den Blick Gottes erreicht werden.

Die von Visitatoren und Reformern angestoßene Kultivierung spezifischer Blickpraktiken in den Konventen weiblicher Klostersgemeinschaften verdeutlicht die zentrale Funktion, die dem weiblichen Blick für die Umsetzung observanter Reformziele beigemessen wurde. Vor diesem Hintergrund lässt sich somit auch von der Etablierung eines „observanten“ Blicks in den Frauenklöstern sprechen, bei dem es sich nicht nur um einen gesenkten, nach innen gewandten, sondern auch um einen aktiv schauenden Blick handelte.

---

<sup>331</sup> Ebd., fol. 57<sup>v</sup>.

<sup>332</sup> Ebd. „Das doch vor dem anblick des himelschen vatters irer werck belonung, Ingeheim nit unnützlich, Sunder wolbehalten belyb.“



Wie den Ausführungen der Statuten de Lares zu entnehmen ist, war es den Nonnen zwar nicht erlaubt, die Grenze der Klausur visuell zu unterwandern oder klosterexterne Personen anzusehen, innerhalb der Klausur sollten die Frauen jedoch stets wachsam sein und ihre Mitschwestern „im Blick behalten“, um Übertretungen der Regel – auch in Bezug auf individuelles Blickverhalten – zu unterbinden. Die ausführliche Schilderung zulässiger oder aber verbotener Blickakte und Blickkontakte verweist dabei zugleich auf das subversive Potential, über das die Klosterfrauen als sehende Individuen verfügten und das nur schwer durch normative Vorgaben und die Errichtung von Mauern von männlichen Obrigkeiten kontrolliert werden konnte.

#### 2.1.4 Architektur der Observanz

Wie in vielen Frauenklöstern fand die Einführung der Observanz auch bei den Söflinger Klarissen in den Jahren nach der Reform ihren sichtbaren Ausdruck in umfangreichen Baumaßnahmen und architektonischen Umgestaltungen an den Konventsgebäuden. In seinen *Annales Minorum*, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden, griff der franziskanische Ordenschronist Lucas Wadding den Umbau der Söflinger Konventsgebäude auf und betonte die Rolle, die die neue Äbtissin Elisabeth Reichner<sup>333</sup> bei der Umsetzung dieses Bauprojekts übernommen hatte. Seinen Ausführungen zufolge ließ die Äbtissin die alten Klostergebäude im Jahr 1492 von Grund auf neu und weitaus schöner als zuvor erbauen.<sup>334</sup> Während die Quellen des Klosters keine Auskunft darüber geben, inwiefern die umfassende Neugestaltung der Söflinger Konventsgebäude notwendig geworden war, ist den Aufzeichnungen des Ulmer Stadtamtmanns Konrad Locher zu entnehmen, dass das Kloster zum Zeitpunkt der Reform anscheinend so baufällig gewesen sei, dass man bei Regen im Kreuzgang „bis über die schuoch wattet“.<sup>335</sup> Ob sich die Räumlichkeiten des Klosters tatsächlich in einem derart schlechten Zustand befunden hatten, oder die Darstellung Lochers in erster Linie als ein weiteres Beispiel bewertet werden muss, anhand dessen der moralische Verfall innerhalb der Frauengemeinschaft

---

<sup>333</sup> Elisabeth Reichner war bei der Reform zusammen mit sieben weiteren Schwestern aus dem Pfullinger Klarissenkloster nach Söflingen gekommen und bekleidete dort bis 1508 oder 1513 das Amt der Äbtissin. Bacher: Klarissenkonvent Pfullingen, 2009, S. 177.

<sup>334</sup> Wadding: *Annales Minorum*, Bd. 2, 1931, S. 493. „*Prima Reformatarum Abbatissa eodem ipso anno instituta Elisabetha Reichnerina anno MCCCCXCII. destructo veteri Coenobio, novum a fundamentis condidit; longaque illustrius, quam antea fuerat, effecit; (...)*“

<sup>335</sup> StAL B 509, Bü 9, fol. 128<sup>r</sup>, 130<sup>r</sup>.

vor der Reform verdeutlicht werden sollte, kann dabei nicht abschließend beantwortet werden.<sup>336</sup>

In der Forschung wurde bereits mehrfach auf den Zusammenhang zwischen den Klosterreformen des 15. Jahrhunderts und einem gleichzeitigen Anstieg der Bautätigkeiten in reformierten Konventen verwiesen. Gudrun Gleba erklärt diesen Zusammenhang mit einer allgemeinen wirtschaftlichen Konsolidierung der Klöster, zu der nicht zuletzt die Überführung von Privat- in klösterlichen Gemeinbesitz sowie mit dem gesteigerten Ansehen der Klöster in der Laienschaft verbundene finanzielle Zuwendungen von außen beigetragen hatten. Obgleich Gleba zufolge im Hinblick auf die Bauprojekte der jeweiligen Klostergemeinschaften nicht von einem eigenen architektonischen „Stil der Reform“ gesprochen werden könne, „[spiegelten] [s]owohl die Reihenfolge der in Angriff genommenen Arbeiten als auch die Entscheidung für bestimmte Ausstattungsgegenstände [...] die Grundhaltung der Reformklöster wieder.“<sup>337</sup> In den Frauenklöstern führte insbesondere die von den Reformern geforderte Intensivierung der Klausur zu entsprechenden architektonischen Veränderungen an den Konventsgebäuden. Für die Durchsetzung der Klausur sowie der damit einhergehenden räumlichen und visuellen Abgeschlossenheit der Konventsmitglieder mussten somit vielerorts zunächst die Klostermauern erhöht oder verstärkt, Fensteröffnungen vermauert und Redefenster und Winden für die Kontakte zur Außenwelt eingerichtet werden.<sup>338</sup> Wie Heike Uffmann in ihrer Analyse der Konventschroniken aus reformierten Frauenklöstern darlegt, wurden die baulichen Veränderungen an den Klostergebäuden in den Rechnungsbüchern der Gemeinschaften dokumentiert und fanden darüber hinaus auch Eingang in die chronikalischen Aufzeichnungen der Konvente. Die Schreiberinnen schilderten dabei nicht nur, welche Baumaßnahmen im Einzelnen durchgeführt wurden und welche Kosten damit verbunden waren, sondern auch wie die baulichen Eingriffe die Formen der Kommunikation zum klosterexternen Umfeld

---

<sup>336</sup> Bei der Gerichtsverhandlung in Pfullendorf wurde der abgesetzten Äbtissin „*ain hewßlich gütt wesen*“ bescheinigt, was sich als Hinweis darauf deuten lässt, dass die Beschreibung Lochers vielmehr Teil einer überspitzten Reformrhetorik war, als dass sie den tatsächlichen Gegebenheiten entsprach. StAL B 509, Bü 13, Tagsatzung zu Pfullendorf, B, S. 36. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 45, 51. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 104.

<sup>337</sup> Gleba: Reformpraxis und materielle Kultur, 2000, S. 160f.

<sup>338</sup> Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis?, 2006, S. 45-48. Uffmann: Wie in einem Rosengarten, 2008, S. 213-218. Auch in den Konventen männlicher Ordensangehöriger ging die Reform mit Baumaßnahmen an den Klostergebäuden einher. Anders als in weiblichen Klostergemeinschaften dienten die durchgeführten Bauprojekte dabei jedoch nicht der räumlichen und visuellen Abgrenzung der Konvente von der Außenwelt, sondern konzentrierten sich in erster Linie auf die Klosterkirchen sowie auf als sakral angesehene Räume wie den Kreuzgang und den Kapitelsaal und nicht zuletzt auch auf das Dormitorium. Vgl. Sydow: Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts, 1992.

und damit nicht zuletzt auch die Raumwahrnehmung der Konventsmitglieder beeinflussen.<sup>339</sup>

Auch die Bauprojekte im Nürnberger Klarissenkloster in den Jahrzehnten nach der Reform veranschaulichen, wie sich die Klostergebäude und damit der visuelle Wahrnehmungsrahmen der Konventsmitglieder aber auch die Wahrnehmung der Gemeinschaft von außen veränderten. Während sich in den Quellen des Söflinger Klarissenklosters keine Hinweise darauf erhalten haben, welche Maßnahmen im Zuge der Umgestaltung der Konventsgebäude ab 1492 ergriffen wurden,<sup>340</sup> lassen sich die Baumaßnahmen bei den Nürnberger Klarissen nicht zuletzt auf Grundlage der Chronik des Konvents sowie mit Hilfe des „Baubüchleins“ rekonstruieren. Neben einer Auflistung der Gebäude und Räumlichkeiten, die von den Baumaßnahmen betroffen waren, verweist die Dokumentation der Um- und Neubauten dabei auch auf die Handlungsmöglichkeiten, die sich den Frauen im Rahmen dieser Bauprojekte boten, und erlaubt somit Rückschlüsse auf die Teilhabe der Schwestern an der baulichen Transformation ihrer Konventsgebäude. Bereits ein Jahr nach Einführung der Observanz wurden im Jahr 1453 sowohl das Dormitorium als auch das Refektorium des Klosters mit Hilfe von Stiftungen aus der Stadtgemeinde erneuert.<sup>341</sup> Im Jahr 1456 folgte die Errichtung einer Mauer, deren Bau vom Stadtrat mit 150 Gulden bezuschusst wurde.<sup>342</sup> Etwa zwei Jahrzehnte später standen dem Konvent schließlich die nötigen finanziellen Mittel für eine umfassende Erneuerung der Klostergebäude zur Verfügung. Die Chronik des Konvents gibt Aufschluss über die gewaltigen Ausmaße der von 1473 bis 1476 durchgeführten Bauarbeiten, deren Kosten sich auf insgesamt 2137 Gulden beliefen. Neben dem Zellen- und dem Siechenhaus wurden auch die Küche, der Keller, das Dach des Schlafhauses sowie die Konventsstube und eine

---

<sup>339</sup> Uffmann: *Wie in einem Rosengarten*, 2008, S. 213-227.

<sup>340</sup> In den Annalen des Söflinger Klarissenklosters, die vom ehemaligen Stadtpfarrer Rudolf Weser angelegt wurden und im Stadtarchiv Ulm (vgl. SAUlm A-Rep. 18, A [9554/1]) sowie im katholischen Pfarramt Mariä Himmelfahrt aufbewahrt werden, findet sich für das Jahr 1492 folgende Notiz: „Abtissin Elisabeth Reichnerin lässt die Klostergebäude erweitern und mit einer hohen Mauer umgeben.“ Der Notiz ist ein Verweis auf einen Aufsatz zum Söflinger Klarissenkloster von Weihermüller beigelegt, der im „Unterhaltungsblatt für alle Stände und Armenfreund“ zwischen 1816 und 1824 erschienen ist. Nach Auskunft des Ulmer Stadtarchivs und der Stadtbibliothek Ulm handelt es sich bei diesem Band jedoch um einen Kriegsverlust.

<sup>341</sup> Vgl. StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 12. Vgl. auch: Kurras; Machilek: *Caritas Pirczheimer 1467-1532*, 1982, S. 77. Kammel: *Verborgene Schönheit*, 2007, S. 26f. Die Kosten dieser Baumaßnahmen, die sich zum Großteil aus den Arbeitslöhnen für die Handwerker und Tagelöhner zusammensetzten, beliefen sich auf 679 Gulden.

<sup>342</sup> StAN Rst. Nürnberg, Ratsbücher, Rep. 60b, Nr. 1b, fol. 291<sup>v</sup>. Vgl. Kammel: *Verborgene Schönheit*, 2007, S. 27. Kammel geht davon aus, dass besagte Mauer das Klosterareal zur Königstraße hin abgrenzte.

Reihe weiterer Gebäude und Räumlichkeiten erneuert. Auch das Parlatorium und die Redenfenster wurden neu errichtet. Im Zuge der Renovierung des Kreuzgangs wurden dessen Fenster zudem mit den Wappen der Familien verziert, die für die Instandsetzung aufgefunden waren.<sup>343</sup> Obgleich die Klausur der Schwestern nach Beendigung der Baumaßnahmen einen neuen architektonischen Rahmen erhalten hatte, der den Konvent nach außen hin abschirmte, brachen die Beziehungen zur Außenwelt also keinesfalls ab. Mit den Abbildungen der Familienwappen in den Fenstern des Kreuzgangs hatten die Klarissen vielmehr selbst im Inneren der Klausur jene Familien, die den Schwestern in besonderer Weise verbunden waren, und nicht zuletzt die Gunst ihrer Förderer stets vor Augen.

Anders als im „Baubüchlein“, das die Baugeschichte des Klosters vor allem unter dem Aspekt der jeweils angefallenen Material- und Arbeitskosten dokumentiert und die entsprechenden Geldgeber auflistet, sollten die Bauberichte, die Eingang in die Nürnberger Klosterchronik fanden, in erster Linie dem observanten Geist und der Neuausrichtung des Konvents nach der Reform Ausdruck verleihen. Die Chronistinnen gingen dabei mit Bedacht vor, indem sie entsprechende Beschlüsse und Baugenehmigungen in ihre Darstellung integrierten und bei ihren Ausführungen auch aktuelle Verordnungen in Bezug auf die Einhaltung der Klausur berücksichtigten. So führten die Schwestern beispielsweise den Bescheid für den Bau einer weiteren Winde, die dem Konvent im September 1471 von Kardinalprotektor Franziskus Todeschini-Piccolomini genehmigt worden war, dem Wortlaut nach an.<sup>344</sup> Auch die nachträgliche Überarbeitung des Berichts über den Bau einer Mauer mit Zugbrücke für den Zugang zum Kloster vermittelt einen Eindruck von der Umsicht der Schwestern bei der Konzeption des Chroniktexts. Mit der Errichtung der besagten Konstruktion waren zwei Franziskaner beauftragt worden, die 1480 nach Beendigung ihrer Bautätigkeit an der Franziskanerkirche in Amberg nach Nürnberg gekommen waren. Unter der Beihilfe eines Laienbruders fertigten die beiden Franziskaner die Brückenkonstruktion an, die das Tor ersetzen sollte, das sich der Regel gemäß in der Höhe befand und nur über eine Leiter zu erreichen war.<sup>345</sup> Für die Reinschrift der chronikalischen Aufzeichnungen wurde dieser Bericht im Nachgang jedoch gestrichen, um

---

<sup>343</sup> StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, fol. 52<sup>r</sup>. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 80. Kammel: *Verborgene Schönheit*, 2007, S. 27.

<sup>344</sup> StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, fol. 51<sup>r-v</sup>. Vgl. hierzu auch Kapitel 3.1.2.

<sup>345</sup> Vgl. StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, fol. 55<sup>v</sup>-56<sup>r</sup>.

einige Seiten nach hinten verschoben und in verkürzter Form wieder eingefügt. Die korrigierte Fassung informiert schließlich lediglich über den Bau der Maueranlage, verschweigt hingegen den Anteil, den die Franziskanerbrüder an ihrem Aufbau hatten.<sup>346</sup>

Wie Anna Durwen darlegt,<sup>347</sup> lässt dieser redigierende Eingriff in den Text der Nürnberger Konventschronik auf die Intention der Chronistinnen schließen. Zunächst ist davon auszugehen, dass die Schreiberinnen die Korrektur wohl im Hinblick auf die thematische Kongruenz des Texts als sinnvoll erachteten. Während der Baubericht in seiner ursprünglichen Position die Darstellung der Reformierung der Münchner Franziskaner und Klarissen unterbrochen hatte, befand er sich nun unmittelbar vor der Abschrift des Breves, mit dem Papst Alexander VI. den Niederlassungen der Klarissen im Jahr 1495 den Bau eines ebenerdig gelegenen Eingangs an der Außenmauer ihrer Klöster gestattet hatte.<sup>348</sup> Die Kürzung und Verschiebung des Textabschnitts könnte aber auch mit der Intention erfolgt sein, den Verstoß der Nürnberger gegen einen Kapitelbeschluss, der im Jahr 1476 von Generalvikar Johannes Philippi (†1487) erlassen worden war, im wahrsten Sinne des Wortes zu „vertuschen“. Diesem ebenfalls im Konzept der Chronik angeführten und nachträglich getilgten Beschluss zufolge, war es den Mitgliedern der Franziskanerklöster nicht nur verboten, mit den Klarissen zu sprechen, sondern auch Bauarbeiten in den Konventen der Frauen zu verrichten.<sup>349</sup> Der ursprüngliche Bericht über die Bautätigkeit der Franziskaner bei den Nürnberger Klarissen stellte damit eine offensichtliche Missachtung der Kontaktbeschränkungen zwischen den Schwestern und den männlichen Angehörigen des Ordens dar. Die Bemühungen der Chronistinnen, diesen Verstoß des Konvents in ihren Aufzeichnungen zu umgehen, können somit als Beleg dafür gewertet werden, dass die geforderten Klausurbestimmungen auch nach der Reform nicht immer so strikt beachtet wurden, wie es in den Konventschroniken reformierter Frauengemeinschaften bisweilen dargestellt wird.<sup>350</sup>

Auch für die Jahrzehnte nach den umfassenden Renovierungs- und Umbauarbeiten an den Konventsgebäuden der Nürnberger Klarissen in den 1470-er Jahren ist kein Stillstand der Bautätigkeiten auf dem Klostergelände zu verzeichnen. Dem „Baubüchlein“ zufolge

---

<sup>346</sup> Vgl. ebd., fol. 64<sup>r</sup>. Am Rand findet sich hier der Vermerk: „*da her schreib was an VIII plat da vor stet von dem oberthor.*“

<sup>347</sup> Durwen: Beispiele der Textbearbeitung, 2012, S. 150ff.

<sup>348</sup> Vgl. StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, fol. 64<sup>r</sup>-65<sup>r</sup>.

<sup>349</sup> Vgl. ebd., fol. 53<sup>v</sup>. „*(...) das die gardian der Conventen pey den Clostern der swester Sant Clarn nit mugen erlauben den prudern, das sy reden mit den swestern. Auch das durch die pruder nit geschehen soln pew oder ander arbeit jn den Clostern sant Clarn swester.*“ Durwen: Beispiele der Textbearbeitung, 2012, S. 152.

<sup>350</sup> Vgl. auch: Uffmann: Wie in einem Rosengarten, 2008, S. 218.

wurde dabei auch weiterhin jenen Orten besondere Aufmerksamkeit geschenkt, an denen den Nonnen der Kontakt zum klosterexternen Umfeld möglich war. Für das Jahr 1492 sind beispielsweise der Abriss und Wiederaufbau der Redefenster sowie der dazugehörigen Wände vermerkt.<sup>351</sup> Zwei Jahre später wurde mit der Errichtung der Beichtkammer, „*dar jnen der peicht vater siczt wen er peicht hort*“,<sup>352</sup> auch dem Raum, der für den persönlichen Dialog zwischen den Klosterfrauen und den Franziskanerbrüdern vorgesehen war, ein neuer architektonischer Rahmen verliehen.

Wie das „Baubüchlein“ und die Darstellung der Bauprojekte in der Konventschronik der Nürnberger Klarissen verdeutlichen, waren die Nonnen entscheidend an der baulichen Umgestaltung ihrer Konventsgebäude in den Jahrzehnten nach der Reform beteiligt. Die Schwestern gaben dabei nicht nur selbst Baumaßnahmen in Auftrag, sondern behielten auch den Überblick über die einzelnen Arbeitsschritte, die verwendeten Materialien sowie die anfallenden Kosten und dokumentierten diese entsprechend. Darüber hinaus beaufsichtigten die Frauen auch die Bauarbeiten innerhalb der Klausur<sup>353</sup> und halfen mitunter sogar selbst bei der Verrichtung einzelner Tätigkeiten.<sup>354</sup> Vor diesem Hintergrund lassen sich der Raum der Klausur sowie die daran gebundenen Blickoptionen und visuellen Zugänglichkeiten nicht nur als Ergebnis ordensinterner Bestimmungen zur Abschließung der Nonnen im Inneren der Klostermauern beschreiben. Durch selbstständige Planung und aktives Handeln wirkten die Nonnen vielmehr selbst an den baulichen Veränderungen der Konventsgebäude mit und nahmen damit nicht nur Einfluss auf visuelle Gegebenheiten innerhalb der Klausur, sondern auch darauf, wie das städtische Umfeld das Kloster und letztlich die Konventsmitglieder selbst von außen wahrnahm.

Im Hinblick auf die Frage nach der aktiven Teilhabe weiblicher Konventsmitglieder an den baulichen Maßnahmen, die im Zuge der Klosterreformen des 15. Jahrhunderts angestoßen wurden, lässt sich an dieser Stelle auch der Fall des Zisterzienserinnenklosters Heggbach anführen.<sup>355</sup> Dem Bericht über die Reformierung der Gemeinschaft im *Tractatus de civitate Ulmensi* des Dominikaners Felix Fabri zufolge war es die von 1454 bis 1480 amtierende Äbtissin des Konvents, Elisabeth Kröhl,<sup>356</sup> die die geistliche Erneuerung

---

<sup>351</sup> StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 11<sup>v</sup>. „*Item am montag nach egidii tag prach man die winden mit sampt, den iii redfenstern ab und pawet sy von newen dingen auf mit zymer und decket sy wider, und weißet sy.*“

<sup>352</sup> Ebd., fol. 13<sup>v</sup>.

<sup>353</sup> Vgl. hierzu Kapitel 4.1.2.

<sup>354</sup> Vgl. u.a.: StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 13<sup>r</sup>. „*Item jm herbst do weisten die swester selber den kor, Capellen und kreuczgang und die werckstuben und sust manchen entten (...).*“ Ebenso fol. 17<sup>r</sup>: „*Item jn dem Jar schlug man den estrich jm pir keler (...), der Convent schlug die stein, (...).*“

<sup>355</sup> Vgl. hierzu: Beck: Die Reichsabtei Heggbach, 1980.

<sup>356</sup> Ebd., S. 609.

des Klosters entschieden vorantrieb. Nachdem besagte Äbtissin längere Zeit über eine Reform des Klosters nachgedacht hatte, begab sie sich gemeinsam mit zwei weiteren Frauen auf eine Reise und besuchte verschiedene Frauen- aber auch Männerklöster, die bereits reformiert worden waren. Während dieser Aufenthalte notierte die Äbtissin alles, „*was für die geistliche Disziplin wichtig war*“ und kehrte schließlich so gesund, „*wie wenn sie sich länger in den Thermen aufgehalten hätte*“, nach Heggbach zurück.<sup>357</sup> Dort begann die Äbtissin sukzessive mit der Reformierung ihres Konvents, indem sie insbesondere junge Schwestern zu einer strengeren Lebensweise anhielt, „*ihnen die Benützung des Radfensters untersagte, sie nie mehr Männern unter die Augen treten ließ und die Mädchen, die sie aufnahm, zum selben strengen Gehorsam brachte, indem sie deren Freunden und Eltern erklärte, sie würden diese nicht mehr sehen.*“<sup>358</sup> Die älteren Schwestern durften ihren Alltag hingegen weiterhin in gewohnter Weise gestalten und so gelang es der Äbtissin, den Frieden innerhalb des Konvents zu bewahren und diesen allmählich zu einem Leben in „*vollkommenem Gehorsam und vollständiger Abschließung*“ zu führen.<sup>359</sup>

Der geistliche Wandel innerhalb der Gemeinschaft spiegelte sich bald darauf auch in baulichen Veränderungen an den Konventsgebäuden wider, die von der Äbtissin beauftragt worden waren und von Fabri wie folgt beschrieben werden:

*„Dies alles erwägend, ließ die ehrwürdige Frau eines geeigneten Tages Schmiede, Zimmerleute, Maurer und andere Handwerker kommen und alle Öffnungen des Klosters, Pforten und Fenster ringsum verrammeln, die Gitter des Sprechzimmers mit eisernen Platten verkleiden, die Radfenster fixieren, die Tore mit starken Schlössern und Riegeln aus Eisen versperren und die Mauern der Klausur so sehr erhöhen, daß ich in keinem Kloster so hohe Mauern gesehen habe. Aber auch den äußeren Hof, der früher mit einem Zaun umgeben war, ließ sie durch eine Mauer umgürten und machte auf diese Weise sich und die Ihren zu Gefangenen Gottes.“*<sup>360</sup>

Obgleich Fabri ein glühender Verfechter der monastischen Reformbewegung war<sup>361</sup> und es sich bei der Darstellung der Ereignisse rund um die Reformierung des Heggbacher Zisterzienserinnenkonvents somit eindeutig um einen observant gefärbten Bericht handelt, ist die zentrale Rolle, die der Äbtissin dabei zugewiesen wird, dennoch bemerkenswert. Sie erscheint als Initiatorin und treibende Kraft der Reform ihres Konvents. Den

<sup>357</sup> Reichert: Tractatus de civitate Ulmensi, 2012, S. 323.

<sup>358</sup> Ebd. Für die Reformbemühungen der Äbtissin vgl. auch: Eberl: Stiftisches Leben in Klöstern, 2001, S. 290f.

<sup>359</sup> Reichert: Tractatus de civitate Ulmensi, 2012, S. 323.

<sup>360</sup> Ebd., S. 323ff.

<sup>361</sup> Ebd., S. 407f.

Schilderungen zufolge waren dabei sowohl die geistliche Neuausrichtung der Gemeinschaft als auch die baulichen Eingriffe an den Klostergebäuden das Ergebnis der eigenen Forschungsbemühungen der Äbtissin, die darüber hinaus ein hohes Maß an weiblicher Autonomie und Mobilität erkennen lassen. Die Strategie der Äbtissin bei der Umgestaltung des Alltags im Inneren der Klostermauern verdeutlicht zudem, dass Zugeständnisse an einzelne Konventsmitglieder im Hinblick auf die Beachtung strikter Klausurbestimmungen eine notwendige Voraussetzung waren, um den Frieden innerhalb der Gemeinschaft zu wahren und den langfristigen Erfolg der Reform zu sichern.<sup>362</sup> Wie auch in anderen Frauenklöstern wurde die geistliche Erneuerung im Inneren durch die Errichtung von Mauern sowie durch die Abdeckung und Verschließung sämtlicher Fenster und Zugänge nach außen sichtbar. Die baulichen Eingriffe an den Konventsgebäuden spiegelten in Heggbach in erster Linie jedoch nicht die Vorgaben männlicher Reformer wider, sondern verliehen insbesondere der geistlichen Überzeugung der Äbtissin und ihrem Wunsch nach Veränderung Ausdruck. Wenngleich die abschließende Bewertung Fabris, dass „*diejenigen, die reformiert werden sollten, (...) selbst die eifrigsten Reformerrinnen ihrer Sitten und Mauern*“ gewesen seien,<sup>363</sup> angesichts der zahlreichen Fälle relativiert werden muss, in denen weibliche Konventsmitglieder Widerstand gegen die Reformierung ihrer Klöster leisteten, verweist die Aussage dennoch auf die Handlungsmöglichkeiten, die Klosterfrauen auch im Kontext von Reformen für sich zu nutzen wussten.

## 2.2 Visuelle Öffnung der Klausur im Zuge der Reformation

Am Mittwoch nach Pfingsten im Jahr 1525 erhielten die Nürnberger Klarissen vom Rat der Stadt die Auflage, die Redefenster des Konvents zu öffnen und in „*gesichtfenster*“ umbauen zu lassen, die bei Gesprächen den Blickkontakt zwischen den Nonnen und klosterexternen Personen ermöglichen sollten.<sup>364</sup> In einem Brief wandte sich die Klarissin

---

<sup>362</sup> Vgl. hierzu: Uffmann: Körper und Klosterreform, 1999, S. 194. Uffmann verweist darauf, dass es auch nach der Reform eines Klosters noch lange Zeit ein „Nebeneinander observanten und nicht observanten Lebens“ geben konnte.

<sup>363</sup> Reichert: Tractatus de civitate Ulmensi, 2012, S. 325.

<sup>364</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 70. Vgl. auch: StAN Rst. Nürnberg, Ratsbücher, Rep. 60b, Nr. 13, fol. 20<sup>r-v</sup>. Die Umgestaltung der Redefenster war Teil eines fünf Punkte umfassenden Ratsbeschlusses, der die Aufhebung der beiden Nürnberger Frauenkonvente der Klarissen und Dominikanerinnen einleiten sollte. Für eine Edition des Erlasses vgl.: Pfanner (Hg.): Briefe, 1966, S. 279. Für eine Edition der Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte vgl. außerdem: Pfeiffer: Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte, 1968.



Klara Pirckheimer daraufhin ratsuchend an ihren Bruder Willibald Pirckheimer und verlieh der Angst und den Bedenken Ausdruck, die die Aussicht darauf, von den Bewohnern der Stadt gesehen zu werden, bei der Klarissin ausgelöst hatte:

„O, lieber pruder, hab wir uns so fast eingesperrt und schreyt man uns dennoch auf der canzal also auß, daz wir mit so poßen dingen umbgien, waz wirt man nun sagen, so man uns sechen wirt und ein ytlicher pub, der furlauft, sein maul mit uns wirt waschen, (...).“<sup>365</sup>

Die Befürchtung der Schwestern, ihre Stellung innerhalb der Stadt könne sich weiter verschlechtern, wären sie erst einmal den Blicken der Öffentlichkeit ausgesetzt, ist vor dem Hintergrund der Kritik am Ordenswesen zu verstehen, wie sie 1522 von Martin Luther formuliert und vielerorts so auch in Nürnberg von den Anhängern der reformatorischen Lehre aufgegriffen worden war.<sup>366</sup> Mit der Kritik am Klosterleben im Zuge der Reformation und der gleichzeitigen Aufwertung der Ehe als gottgewollter Gemeinschaft von Frau und Mann<sup>367</sup> wurde die seit dem frühen Mittelalter sowohl kirchlich als auch gesellschaftlich etablierte Institution des Klosters erstmals grundsätzlich in Frage gestellt. Während zahlreiche Mönche aber auch Nonnen sich in der Folge vom monastischen Leben abwandten und ihre Klöster verließen, kam es ab etwa 1524 auch zu einer Reihe von Klosterauflösungen, die sowohl von den reformatorischen Überzeugungen als auch den ökonomischen Interessen einzelner Städte und Landesherren motiviert waren.<sup>368</sup>

In der Forschung wurde die Aufhebung der Frauenklöster wiederholt als Reduktion der Möglichkeiten weiblicher Lebensgestaltung zugunsten eines neuen Weiblichkeitsideals als Ehefrau und Mutter interpretiert.<sup>369</sup> Wie Anna Sauerbrey in ihrer Studie zu den Straßburger Klöstern im 16. Jahrhundert darlegt, beruhe diese Interpretation dabei jedoch auf einer grundsätzlich positiven Bewertung der Lebensweise und der damit verbundenen

<sup>365</sup> Pfanner (Hg.): Briefe, 1966, Nr. 126, S. 215.

<sup>366</sup> Im Februar 1522 war die Abhandlung *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium* erschienen, in der Luther die Verbindlichkeit der monastischen Gelübde im Hinblick auf die Heilige Schrift widerlegt hatte. Rüttgardt: Die Diskussion um das Klosterleben von Frauen, 1999, S. 69. Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis?, 2006, S. 213. Zinsmeyer: Frauenklöster in der Reformationszeit, 2016, S. 60ff. Vgl. auch: Stamm: Luthers Stellung zum Ordensleben, 1980. Schilling: Klöster und Mönche, 1997.

<sup>367</sup> Vgl. u.a.: Strohl: Luther's New View on Marriage, 2009. Witt: Die Ehe als geheiligte Gemeinschaft der Geschlechter, 2019.

<sup>368</sup> Vgl. Conrad: Das helle Licht der Wahrheit?, 2019, S. 197f. Zu den verschiedenen Interessen weltlicher Obrigkeiten im Kontext der Auflösung bzw. Duldung einzelner Klostersgemeinschaften am Beispiel der Klosterpolitik des Straßburger Stadtrats vgl.: Sauerbrey: Die Straßburger Klöster, 2012, S. 102-133. Sauerbrey legt dar, dass in Straßburg „die Sorge um den städtischen Frieden, die unsichere reichspolitische Lage sowie die vielfältigen praktischen Interessen des Rates am Fortbestand der Klöster“ den Umgang mit den Klöstern nachhaltig beeinflussten und „zu einer offenen Duldung der verbliebenen Häuser und einer Art ständig verhandelter Koexistenz“ beitrugen. Ebd., S. 130.

<sup>369</sup> Vgl. u.a.: Rüttgardt: Die Diskussion um das Klosterleben von Frauen, 1999, S. 71.

Handlungsmöglichkeiten weiblicher Konventsmitglieder. Die Stilisierung von Frauenklöstern als „freiheitliche[] Enklaven weiblichen Wirkens in patriarchalischen Gesellschaften“, wie sie in manchen Studien vorgenommen werde, müsse daher relativiert werden.<sup>370</sup> In vergleichbarer Weise argumentiert auch Heide Wunder und verweist darauf, dass Töchter, die von ihren Familien in ein Kloster gegeben worden waren, oftmals keine alternative Lebensform kennengelernt hatten und auch im Konvent in ein hierarchisch gegliedertes Sozialgefüge eingebunden waren.<sup>371</sup> Ungeachtet der Umstände und Beweggründe, die den Ausschlag für das Verlassen oder den Verbleib im Kloster geben konnten,<sup>372</sup> waren es in vielen Fällen jedoch die Frauenklöster, die den stärksten Widerstand gegen die Auflösung ihrer Gemeinschaften leisteten. Sauerbrey zufolge betrieben die Konvente dabei eine gezielte „Identitätspolitik“, die auf dem „Ideal der „wehrhaften Nonne““ im Widerstand gegen die Reformation basierte und die Frauen in ihrer „altgläubigen Identität“ bestärkte.<sup>373</sup> Auch Barbara Steinke führt den Widerstand der Nürnberger Dominikanerinnen gegen die Reformation auf das „Anforderungsprofil“ der Nonnen als Bräute Christi zurück, das nicht zuletzt im Zuge der observanten Klosterreformen des 15. Jahrhunderts das Selbstbild der Nonnen entscheidend beeinflusst hatte.<sup>374</sup>

Der Status der Klosterfrauen als Bräute Christi und die damit einhergehenden Klausurbestimmungen der Klöster stellten jedoch nicht nur zentrale Aspekte des Widerstands weiblicher Konventsmitglieder gegen reformatorisch motivierte Aufhebungsversuche weltlicher Obrigkeiten dar, sondern waren auch ausschlaggebende Faktoren der Klosterpolitik protestantischer Städte. Wie von Lyndal Roper in ihrer grundlegenden Studie zu den Auswirkungen der Reformation auf das Leben und die soziale Stellung von Frauen am Beispiel der Stadt Augsburg bereits anschaulich beschrieben wurde, galten Nonnen zwar als verheiratet, waren jedoch nicht Teil eines männlich geführten Haushalts.<sup>375</sup> Mit der Schließung der Konvente und dem Einzug der Klostergüter sollten weibliche Konventsmitglieder in die städtische Gemeinschaft integriert und die Klöster als „alternative focuses of power in the commune“ abgeschafft werden.<sup>376</sup> Dem Vorgehen der Stadträte

---

<sup>370</sup> Sauerbrey: *Die Straßburger Klöster*, 2012, S. 72f. Vgl. auch: Opitz-Belakhal: *Von Ehelob und Zölibatsverbot*, 2019, S. 138.

<sup>371</sup> Wunder: *Glaube und Geschlecht in der Vormoderne*, 2019, S. 64f.

<sup>372</sup> Vgl. hierzu: Knecht: *Ausharren oder Austreten?*, 2016.

<sup>373</sup> Sauerbrey: *Die Straßburger Klöster*, 2012, S. 353.

<sup>374</sup> Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 210-213. Vgl. auch: Rüttgardt: *Die Diskussion um das Klosterleben von Frauen*, 1999, S. 81.

<sup>375</sup> Roper: *The Holy Household*, 1989, S. 206.

<sup>376</sup> Ebd., S. 211. Zum Umgang der Landesherren mit den Klostergütern im 16. Jahrhundert und der Diskussion der Frage, ob dies als „Säkularisation“ bezeichnet werden könne, vgl.: Bünz: *Schicksale von Mönchen und Nonnen*, 2015, S. 88ff. Sauerbrey: *Die Straßburger Klöster*, 2012, S. 116-120.

gegen die Konvente religiöser Frauengemeinschaften lagen dabei auch geschlechtsspezifische Vorbehalte zu Grunde, denen zufolge Frauen als ungeeignet betrachtet wurden, um einem Konvent vorzustehen oder wirtschaftliche Güter zu kontrollieren.<sup>377</sup>

Angesichts der sozialen Funktion, die Frauenklöster innerhalb der Gesellschaft übernommen hatten, erwies sich die Aufhebung weiblicher Klostergemeinschaften vielerorts jedoch als Herausforderung und war mit erheblichen Kosten im Hinblick auf die künftige Versorgung und Unterbringung der Frauen verbunden. Obgleich auch auf männliche Konventsmitglieder bei der Eingliederung in das klosterexterne Sozialgefüge diverse Schwierigkeiten zukamen, waren die Optionen, die sich Frauen außerhalb der Klostermauern boten, doch deutlich geringer.<sup>378</sup> Ebenso wie es den Frauen aufgrund finanzieller Gegebenheiten nicht immer möglich war, in ihre Herkunftsfamilien zurückzukehren, stellte insbesondere für betagte Konventsmitglieder auch eine Heirat keine realistische Alternative zum Klosterleben dar. Neben dem Widerstand von Seiten der Konvente waren es somit auch sozio-ökonomische Überlegungen, die dazu führten, dass sich Städte wie Straßburg für einen gemäßigten Kurs im Umgang mit den Frauenkonventen entschieden und diese sich ihr Bestehen somit auch über die Zeit der Reformation hinaus sichern konnten.<sup>379</sup>

Während das Münchner Klarissenkloster angesichts der repressiven Religionspolitik der bayerischen Herzöge gegenüber reformatorischen Einflüssen keine Eingriffe in die Lebensweise der Schwestern zu befürchten hatte,<sup>380</sup> waren die Söflinger und insbesondere Nürnberger Klarissen unmittelbar von den Auswirkungen der Reformation betroffen. Nachdem sich die Stadt Ulm im Jahr 1530 endgültig zur Annahme der neuen Lehre entschieden hatte, erhöhte sich auch der Druck auf das Söflinger Klarissenkloster, das der Schutz- und Schirmherrschaft der Ulmer unterstellt war und darüber hinaus zum Pfarrbezirk der benachbarten Reichsstadt gehörte. 1531 wurden die Klöster der Ulmer Dominikaner und Franziskaner aufgehoben. Die „Sammlung“ in Ulm, eine Gemeinschaft der Franziskanerterziarinnen, blieb zwar bestehen, wurde allerdings in ein bürgerliches Stift

---

<sup>377</sup> Vgl. Roper: *The Holy Household*, 1989, S. 216-225.

<sup>378</sup> Vgl. Bünz: *Schicksale von Mönchen und Nonnen*, 2015. Rüttgardt: *Die Diskussion um das Klosterleben von Frauen*, 1999, S. 80ff.

<sup>379</sup> Vgl. hierzu: Sauerbrey: *Die Straßburger Klöster*, 2012, S. 123ff, 286-300. Leonard: *Nails in the Wall*, 2005, S. 6-9.

<sup>380</sup> Vgl. Hecker: *Um Glaube und Recht*, 1992, S. 150ff. Hecker legt die Untergliederung der Entwicklung der reformatorischen Strömungen in München und Bayern in zwei Abschnitte dar. Während die erste Phase bis 1550 von der strikten Ablehnung reformatorischer Strömungen unter der Regierung Herzog Wilhelms IV. (†1550) geprägt war, betrieb sein Sohn und Nachfolger Albrecht V. (†1579) in der zweiten Phase bis etwa 1575 eine gemäßigttere Religionspolitik. Vgl. auch: Weinfurter: *Herzog, Adel und Reformation*, 1983.

umgewandelt.<sup>381</sup> Auch in Söflingen war der Ulmer Rat um die Einführung der Reformation bemüht und wies die Klarissen daher an, ihren Hof während der Gottesdienste zu verschließen, damit es den Bürgern nicht mehr möglich wäre, an den Messfeiern der Schwestern teilzunehmen. Die Äbtissin Cordula von Reischach<sup>382</sup> und der Konvent verweigerten diese Auflage jedoch mit dem Hinweis darauf, dass sie den Söflingern noch nie vorgeschrieben hätten, „*do oder dorthin zu lauffen, das oder dis zu glawben*“.<sup>383</sup> Ungeachtet der renitenten Haltung der Klarissen und obgleich Kaiser Karl V. der Stadt im Juni 1544 verbot, ihre Position als Schutz- und Schirmherrin des Söflinger Klarissenklosters auszunutzen und fortan weder in der Kirche des Klosters noch in den Kapellen, die dem Kloster unterstellt waren, reformatorische Predigten abhalten zu lassen,<sup>384</sup> verfolgten die Ulmer ihre Reformationsbemühungen zunächst auch weiterhin. Erst als die Mitglieder des Schmalkadischen Bundes, dem sich auch die Stadt Ulm angeschlossen hatte, den kaiserlichen Truppen in der Schlacht bei Mühlberg im Jahr 1547 erlegen waren, schlug die Stadt einen gemäßigeren Kurs in der Ausübung ihrer Religionspolitik ein. Söflingen blieb somit katholisch und auch das Klarissenkloster konnte sich seine Existenz sichern.<sup>385</sup>

Im Gegensatz zum Söflinger Konvent gelang es den Nürnberger Klarissen hingegen nicht, sich dauerhaft gegen die Maßnahmen zu behaupten, die der städtische Rat zur Aufhebung der Klöster ergriffen hatte. Während der Rat 1523 noch gegen die Anfeindungen einiger Bürger vorgegangen war, die Schmähchriften in die Kirchen der Klöster geworfen und die Konvente mit Spottliedern verunglimpft hatten,<sup>386</sup> begann er selbst nur wenige Tage nachdem im März 1525 die Entscheidung zu Gunsten des reformatorischen Bekenntnisses gefallen war mit der sukzessiven Auflösung sämtlicher Klöster, die sich innerhalb seines Einflussgebiets befanden. Am 17. März 1525 untersagte es der Rat den männlichen Zweigen der Bettelorden, weiterhin in den Frauenklöstern zu predigen und

---

<sup>381</sup> Specker; Weig: Die Einführung der Reformation in Ulm, 1981, S. 188f. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 112f. Vgl. auch: Roper: The Holy Household, 1989, S. 229f. Anhand der Bestimmungen, die der Ulmer Rat für die Mitglieder der „Sammlung“ erließ, verweist Roper darauf, dass die Übernahme religiöser Frauengemeinschaften durch städtische Obrigkeiten ebenfalls mit strengen Klausurvorschriften verbunden sein konnte. Der Rat verbot den Frauen, den Konvent ohne Erlaubnis zu verlassen und verfügte, dass Verwandtenbesuche nur jenen gestattet werden sollten, die auch an den evangelischen Predigten teilnahmen.

<sup>382</sup> Cordula von Reischach amtierte von 1508 bzw. 1513 bis 1551 als Äbtissin des Söflinger Klarissenklosters. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 166.

<sup>383</sup> SAUlm A-Rep. 18, A [799]. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 114.

<sup>384</sup> Vgl. StAL B 509 U 951.

<sup>385</sup> Vgl. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 115ff. Die wiederholten Reformationsversuche der Ulmer in Söflingen blieben auch in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wirkungslos.

<sup>386</sup> Vgl. StAN Rst. Nürnberg, Ratsbücher, Rep. 60b, Nr. 12, fol. 143<sup>v</sup>-144<sup>r</sup>.

die Sakramente zu spenden.<sup>387</sup> Vier Tage später feierten die Franziskaner zum letzten Mal die Messe mit dem Konvent des Klaraklosters, dessen geistliche Unterweisung fortan von reformatorischen Predigern übernommen werden sollte. Von März bis November 1525 hob der Nürnberger Rat die Häuser der Augustiner, Karmeliter, Benediktiner und Kartäuser auf. Die Konvente der Franziskaner und Dominikaner fügten sich zwar nur zögerlich dem Kurs der städtischen Klosterpolitik, waren in den folgenden Jahrzehnten nicht zuletzt aufgrund des Verbots neue Novizen aufzunehmen jedoch ebenfalls zur Auflösung gezwungen.<sup>388</sup>

Das gleiche Schicksal stand auch den beiden innerstädtischen Frauenklöstern der Klarissen und Dominikanerinnen bevor, deren Mitglieder sowohl vom Nürnberger Rat als auch von ihren Familienangehörigen zum Verlassen der Konvente gedrängt worden waren. Da sich die Mehrheit der Nonnen allerdings weigerte, ihre Gelübde zu brechen und ihren Konventen den Rücken zu kehren, erließ der Rat einen Beschluss, der mitunter auch die bereits erwähnte Umwandlung der Redefenster der Konvente in Gesichtsfenster vorsah und damit auf die visuelle Öffnung der Klöster abzielte. Während die Schwestern des Nürnberger Dominikanerinnenklosters den Forderungen des Rats nachkamen und sich im Hinblick auf die städtische Klosterpolitik für den „Weg des geringsten Widerstands“ entschieden,<sup>389</sup> wandte sich die Äbtissin des Klarissenklosters, Caritas Pirckheimer, an ihre Förderer und Vertrauten und bat um Ratschläge, wie sich die Frauen angesichts der gegebenen Umstände verhalten sollten. Aufgrund der sozialen Herkunft seiner Mitglieder hatte das Klarissenkloster stets enge Verbindungen zur Nürnberger Oberschicht unterhalten und verfügte nicht zuletzt infolge des regen Briefwechsels der Äbtissin mit einflussreichen Geistlichen und Gelehrten über diverse Außenkontakte.<sup>390</sup> Die Bemühungen der Äbtissin, geeignete Fürsprecher für das Anliegen ihres Konvents zu finden und den Rat

---

<sup>387</sup> Vgl. Schlotheuber: Willibald und die Klosterfrauen von Sankt Klara, 2014, S. 59. Bezzel: Caritas Pirckheimer, 2016, S. 80. Kurras; Machilek: Caritas Pirckheimer 1467-1532, 1982, S. 143. Bereits im Advent 1524 war im Rat über die Enthebung der Franziskaner und Dominikaner als Beichtväter in den Frauenklöstern diskutiert worden.

<sup>388</sup> Pfeiffer: Entscheidung zur Reformation, 1971, S. 153. Jung: Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter, 2002, S. 84f. Schlotheuber: Willibald und die Klosterfrauen von Sankt Klara, 2014, S. 59f.

<sup>389</sup> Vgl. Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis?, 2006, S. 249. Steinke beschreibt das Verhalten der Nürnberger Dominikanerinnen gegenüber den Reformationsbemühungen des Rats als „eine Art „Appeasement-Politik““. Ebd., S. 252.

<sup>390</sup> In der Forschung wurde der Briefwechsel der Caritas Pirckheimer bereits mehrfach diskutiert und unter geschlechtergeschichtlichen Gesichtspunkten analysiert: Vgl. u.a. Hess: Oratrix humilis, 1983. Lippe-Weißfeld Hamer: *Virgo docta, virgo sacra*, 1999. Spanily: Autorschaft und Geschlechterrolle, 2002, S. 256-271. Dies.: Interiorität und Selbstbewusstsein, 2007. Cescutti: *Quia non convenit ea lingua foeminis*, 2004.

in seinem Vorgehen gegen die Schwestern umzustimmen, stellten sich jedoch als Herausforderung dar, da das reformatorische Gedankengut nicht nur in der städtischen Führungsschicht, sondern auch bei einem Großteil der Stadtgemeinde Anklang gefunden hatte.<sup>391</sup>

Die Klarissen verloren damit den Rückhalt innerhalb ihrer Familien, denen es zusehends missfiel, dass ihre weiblichen Verwandten im Kloster verblieben und sich den Reformversuchen der Stadt widersetzen. Auch Kaspar Nützel, der seit 1514 das Amt des Klosterpflegers bei den Klarissen bekleidete und selbst eine Tochter der Obhut des Konvents übergeben hatte, war keine Stütze im Widerstand der Frauen gegen die Übergriffe des Rats. Als Befürworter der Reformation und führendes Ratsmitglied entfernte sich Nützel merklich von den Bedürfnissen und Wünschen der Klosterfrauen.<sup>392</sup> Selbst Willibald Pirckheimer, dessen weibliche Verwandtschaft zum Großteil im Kloster lebte, sympathisierte mit den Ideen Luthers und stand dem geistlichen Stand folglich kritisch gegenüber. Neben seinen beiden Schwestern Caritas und Klara waren auch seine Töchter Katharina und Crescentia in den Nürnberger Klarissenkonvent eingetreten.<sup>393</sup> Diese familiären Bindungen, die sich über jahrelangen Briefkontakt aufrecht erhalten und gefestigt hatten, waren es schließlich, die Willibald dazu bewegten, den Reformator Philipp Melanchthon (†1560) in einem Bittschreiben um Rat und Unterstützung für das Klarakloster zu ersuchen.<sup>394</sup> Im November 1525 befand sich Melanchthon im Zuge der Gründung einer Lateinschule in Nürnberg, wo er sich – auch auf die Vermittlung des Klosterpflegers hin – zu einem Gespräch mit der Äbtissin im Beichthaus des Klarissenklosters an der Schwelle zur Klausur traf. Die Unterredung zwischen der Äbtissin und dem Reformator, die sich abgesehen von der Frage nach den monastischen Gelübden offenbar „in allen puncten“ einig waren,<sup>395</sup> führte schließlich zu einer Erleichterung der angespannten Situation der Klarissen in der Stadt. Melanchthon ergriff Partei für die Sache

---

<sup>391</sup> Vgl. hierzu: Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 252f.

<sup>392</sup> Vgl. Kurras; Machilek: *Caritas Pirckheimer 1467-1532*, 1982, S. 113ff. Bezzel: *Caritas Pirckheimer*, 2016, S. 81ff.

<sup>393</sup> Knackmuß: „Meine Schwestern sind im Kloster...“, 2005, S. 84ff. Zum Verhältnis Willibalds zu seinen weiblichen Verwandten im Klarakloster s. auch: Schlottheuber: *Willibald und die Klosterfrauen von Sankt Klara*, 2014.

<sup>394</sup> Eine Edition und Übersetzung des Bittgesuchs, das auf Latein abgefasst und nicht vollständig überliefert wurde, findet sich bei: Pfanner (Hg.): *Briefe*, 1966, Nr. 171, S. 269ff.

<sup>395</sup> Pfanner (Hg.): *Die „Denkwürdigkeiten“*, 1962, S. 132. Über den Verlauf des Gesprächs mit Melanchthon berichtete die Äbtissin außerdem: „*Er was bescheidner mit seiner red denn ich noch keinen lutterischen gehort hab; was im ser wider, das man die leut mit gewalt nattet. Er schyd mit gutter freuntschaft von uns.*“

der Frauengemeinschaft und intervenierte gegen das aggressive Vorgehen des Rats sowie gegen die geplante Auflösung des Klosters.<sup>396</sup>

Wie der eingangs angeführte Briefauszug aus dem Schreiben der Nürnberger Klarissin verdeutlicht, handelte es sich bei der Auseinandersetzung zwischen den Frauen von St. Klara und dem Rat nicht nur um eine Diskussion um Fragen des Glaubens, sondern auch um eine Diskussion um visuelle Zugänglichkeiten zur Klausur des Konvents, um die Sichtbarkeit der Schwestern, um Blickverhältnisse zwischen Kloster und Welt sowie um damit einhergehende Machtverhältnisse. Während der Rat die Durchsetzung strikter Klausurbestimmungen im Zuge der Reformierung des Klarissenklosters im 15. Jahrhundert gefördert hatte, ging er nun entschieden gegen eben diese vor. Mit der visuellen Öffnung der Klausur sollte der Widerstand der Konventsmitglieder gebrochen werden, der sich wiederum maßgeblich auf die Klausurbestimmungen des Klosters und auf visuelle Distinktionsmerkmale der Schwestern stützte. Barbara Steinke verweist in diesem Kontext darauf, dass die Frauenkonvente „aufgrund der strikten Klausurbestimmungen und deren baulicher Realisation innerlich wie äußerlich Festungen [darstellten], die lediglich durch die Enthüllung der verblechten Redefenster und durch die erzwungene Öffnung der Tore in praktischer wie in ideeller Hinsicht gestürmt werden konnten.“<sup>397</sup>

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Funktion von Blicken und von Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens im Hinblick auf die visuelle Öffnung der Klausur weiblicher Klostersgemeinschaften im Zuge der Reformation verdeutlichen. Am Beispiel des Widerstands der Nürnberger Klarissen gegen die Auflösung ihres Klosters wird im Folgenden dargelegt, inwiefern es sich beim Kampf der Frauen um den Fortbestand ihrer Gemeinschaft, letztlich auch um einen Kampf für die visuelle Abgeschlossenheit des Konvents handelte. Neben einer Darstellung der Maßnahmen des Rats zur visuellen Öffnung der Klausur werden auch die Versuche von Seiten der Bürgerschaft thematisiert, die Grenze der Klausur sowohl visuell als auch tatsächlich zu überschreiten. Die Bemühungen der Klarissen, die visuelle Integrität ihres Konvents zu wahren, geben dabei Aufschluss über die zentrale Bedeutung, die die Klausur als eines dem weiblichen Blick vorbehaltenen Raums für die Stabilität und Handlungsmöglichkeiten weiblicher Klostersgemeinschaften sowie für das Selbstverständnis der Nonnen als Bräute Christi hatte. Abschließend wird

---

<sup>396</sup> Vgl. Jung: *Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter*, 2002, S. 96ff. Spanily: *Interiorität und Selbstbewusstsein*, 2007, S. 394. Schlotheuber: *Caritas Pirckheimer und Melanchthons Verteidigung*, 2013.

<sup>397</sup> Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 253.

der Widerstand des Nürnberger Klarissenklosters hinsichtlich seiner visuellen Außenwirkung beleuchtet und hierbei die Möglichkeiten und Grenzen des visuellen Handelns der Frauen aufgezeigt.

### 2.2.1 Konflikte um Kleidung und Klausur

Mit den „Denkwürdigkeiten“ hat sich ein wertvolles Quellenzeugnis aus dem Nürnberger Klarissenkloster erhalten, das den Widerstand der Nonnen gegen die Maßnahmen des Rats zur Auflösung des Konvents sowie die Konflikte zwischen den Schwestern und der Stadtgemeinde im Zuge der Einführung der Reformation dokumentiert. Bei den Aufzeichnungen handelt es sich um eine sorgfältig strukturierte Zusammenstellung von Protokollen, Briefabschriften und tagebuchähnlichen Aufzeichnungen, die unter der Regie der Äbtissin Caritas Pirckheimer angefertigt wurden und die Ereignisse aus Sicht der Äbtissin wiedergeben.<sup>398</sup> Obgleich sich die Berichte der „Denkwürdigkeiten“ vom Jahr 1524 bis zum Jahr 1528 erstrecken, bezieht sich ein Großteil des Texts auf die Ereignisse zwischen Advent 1524 und November 1525.<sup>399</sup> Die ausführlichen Schilderungen sämtlicher Vorfälle, die sich innerhalb dieses Zeitraums im Konvent zugetragen hatten, ermöglichen es nicht nur, das Vorgehen des Rats und der Bürger gegen die visuelle Abgeschlossenheit der Klarissen zu rekonstruieren, sondern geben auch Aufschluss darüber, wie die Schwestern auf die geforderte Öffnung der Klausur reagierten.

Den „Denkwürdigkeiten“ zufolge kam es bereits Anfang Februar, also noch bevor sich die Stadt offiziell zur Einführung der Reformation entschlossen hatte, zu einem ersten Versuch einer Nürnberger Bürgerin, die Klausur des Klarissenklosters zu betreten. Ursula Tetzl, Mitglied einer der alten Patrizierfamilien Nürnbergs, war beim Klarakloster erschienen und hatte Einlass in die Klausur gefordert, um mit ihrer Tochter Margarete zu sprechen, die seit neun Jahren Mitglied bei den Klarissen war, und diese zum Verlassen des Klosters zu bewegen.<sup>400</sup> Die Äbtissin entgegnete daraufhin, dass es *„pißher nit gewonheit wer gewest yemant einzulassen, des man in dem closter nit bedorft het“*<sup>401</sup> und verweigerte Ursula Tetzl den Zutritt. Diese wollte sich von ihrem Vorhaben jedoch nicht abbringen lassen und insistierte auf der Öffnung der Klostertür. Da die Äbtissin jedoch

---

<sup>398</sup> Zur Autorenschaft der Äbtissin, vgl.: Woodford: *Nuns as Historians*, 2002, S. 88ff.

<sup>399</sup> Vgl. ebd., S. 90. Woodford geht davon aus, dass es sich dabei um den ursprünglich geplanten Umfang der „Denkwürdigkeiten“ handelt.

<sup>400</sup> Vgl. Bennewitz: *Handlungsmöglichkeiten und begrenzte Mitwirkung*, 1999, S. 24f. Vgl. außerdem: Strasser: *Brides of Christ*, 1995, S. 221f. Sauerbrey: *Die Straßburger Klöster*, 2012, S. 164.

<sup>401</sup> Pfanner (Hg.): *Die „Denkwürdigkeiten“*, 1962, S. 14.



befürchtete, eine einmalige Lockerung der Klausurvorschriften könne Anlass zu Wiederholungen dieser Art geben,<sup>402</sup> gab sie dem Drängen der Bürgerin nicht nach. Auch Margarete wollte nicht, dass ihrer Mutter der Zutritt gestattet werde, da sie befürchtete, von dieser mit Gewalt aus dem Kloster gezerzt zu werden, wäre die Tür zur Klausur erst einmal geöffnet. Schließlich ließ sich die Äbtissin jedoch auf einen Kompromiss ein und entriegelte das Kommunionfenster in der Klosterkapelle, damit die Mutter ihre Tochter während des Gesprächs der beiden nicht nur hören, sondern auch sehen konnte.<sup>403</sup>

Nur kurze Zeit später erschien Ursula Tetzels gemeinsam mit ihren Brüdern Sigmund und Christoph Fürer jedoch erneut beim Kloster und verlangte die Herausgabe ihrer Tochter, um sie selbst in dem „*waren glauben*“ unterrichten zu können.<sup>404</sup> Auch dieses Mal stießen die Forderungen auf den Widerstand der Äbtissin, die den Familienangehörigen zu verstehen gab, dass sie nicht gewillt sei, die Tochter gegen ihren Willen aus dem Kloster zu geben. Die Unterredung beendete die Äbtissin mit dem Verweis darauf, dass der Rat, der auch sein Einverständnis zur Aufnahme der Tochter Tetzels in den Konvent gegeben habe, zu diesem Fall befragt werden solle. Am 14. Februar 1525 brachte Ursula Tetzels ihr Anliegen daraufhin in einer Supplikation vor den Rat. Auch die Äbtissin richtete ihrerseits ein Bittgesuch in dieser Sache an die städtische Obrigkeit, die eine Entscheidung in dieser Angelegenheit jedoch zunächst vertagte, um sie nach den klärenden Religionsgesprächen im März 1525 erneut zu verhandeln.<sup>405</sup>

Während es dem Konvent somit zunächst gelungen war, sich dem Zugriff protestantisch gesinnter Familienangehöriger zu entziehen, begannen sich die Rahmenbedingungen für das Leben in St. Klara nur wenige Wochen später grundlegend zu verändern. Nachdem sich der Rat offiziell für die Einführung der Reformation ausgesprochen und unmittelbar im Anschluss den Mönchen das Predigen und Spenden der Sakramente in den Frauenklöstern untersagt hatte, entsandte er am 19. März 1525 zwei Ratsmitglieder, um die Klarissen persönlich über das Ende des Beichtväteramts der Franziskaner zu informieren. Zur Überbringung des Ratsbeschlusses forderten die beiden Ratsherren Christoph Koler und Bernhart Paumgartner Einlass in die Klausur. Auf das Ansuchen der Äbtissin, dem Konvent an den Redefenstern den Beschluss mitteilen zu lassen, entgegneten

---

<sup>402</sup> Ebd. „*Das schlug ich ir auch ab, sagt, wolt durch irn willen kein solche gewonheit auffpringen, was ich ir vergünet, wurden ander leut auch wollen haben.*“

<sup>403</sup> Vgl. ebd.

<sup>404</sup> Ebd., S. 16.

<sup>405</sup> Bennewitz: Handlungsmöglichkeiten und begrenzte Mitwirkung, 1999, S. 28. Sowohl die Bittschrift Ursula Tetzels als auch jene der Äbtissin wurden in die „Denkwürdigkeiten“ integriert: Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 20-25.

die Abgesandten, „*sy hetten den befehl, daz sy ir potschafft dem convent in der gestalt furlegten, das all swester horn und sehen mochten.*“<sup>406</sup> Die Äbtissin gewährte den Männern schließlich „*mit großem vorchten*“ Zutritt zur Klausur, wo sich Schwestern und Ratsherren daraufhin im Winterrefektorium des Klosters unmittelbar gegenüber standen.<sup>407</sup> Dieser Vorfall sollte jedoch nicht das einzige Mal bleiben, dass die Klausurbestimmungen des Klaraklosters vom Stadtrat bewusst missachtet wurden. Nur zwei Tage später erschienen die beiden Ratsmitglieder erneut im Kloster, um die Frauen zur Annahme der reformatorischen Prediger anzuhalten, die ihnen der Rat zuweisen werde. Die Äbtissin vermerkte zu diesem wiederholten Klausurverstoß lediglich: „*Also muß ich sye aber hereinloßen zu dem convent.*“<sup>408</sup>

Wie das geschilderte Vorgehen des Rats verdeutlicht, richteten sich die Maßnahmen zur Aufhebung des Konvents nicht nur gegen die geistliche Betreuung der Schwestern durch die Franziskaner, sondern auch gegen die Zugangsbeschränkungen zur Klausur und demzufolge gegen die visuelle Abgeschlossenheit des Konvents. Mit dem Betreten der Klausur und der Forderung, jedes Konventsmitglied zu sehen, beanspruchten und demonstrierten die Ratsherren die Kontrolle der städtischen Obrigkeit über das Kloster und untergruben damit zugleich die Machtposition der Äbtissin sowie die Handlungsmöglichkeiten der Schwestern. Im Juni erließ der Rat erneut einen Beschluss, der auch den Familien der Nonnen das Recht einräumte, ihre Verwandten im Kloster zu sehen. Auch dieses Mal fand die Übermittlung der jüngsten Ratsbeschlüsse innerhalb der Klausur im Sommerrefektorium des Klosters statt.<sup>409</sup> Sigmund Fürer, Sebald Pfinzing und Endres Imhof teilten den Klarissen mit, dass der Rat den Umbau der Redefenster in Gesichtsfenster angeordnet habe. Diese sollten „*also gemacht werden mit gytern, wen ein person mit einer swester wollt reden, das dy freunt mochten sehen, daz sye dy recht wer und daz sy alleyn wer und nymant pey ir het (...).*“<sup>410</sup> Desweiteren wurde von der Äbtissin gefordert, die Konventsmitglieder von ihren Gelübden zu entbinden und es jeder Schwester freizu-

<sup>406</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 25.

<sup>407</sup> Ebd. Vgl. auch Bezzel: Caritas Pirkheimer, 2016, S. 80.

<sup>408</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 29. Vgl. hierzu auch die Bittschrift des Klosters an den Rat (ebd., S. 34-37), in welcher sich die Frauen zwar zur Teilnahme an den Gottesdiensten der reformatorischen Prediger bereit erklärten, den Rat jedoch darum baten, den Konvent nicht dazu zu zwingen, die Reformatoren auch als Beichtväter zu akzeptieren. In den folgenden Wochen hielten Persönlichkeiten wie Johannes Poliander, der frühere Kartäuserprior Georg Koberer und Andreas Osiander Predigten in der Kirche des Klaraklosters. Vgl. Kurras; Machilek: Caritas Pirkheimer 1467-1532, 1982, S. 143. Schlothuber: Willibald und die Klosterfrauen von Sankt Klara, 2014, S. 60.

<sup>409</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 69.

<sup>410</sup> Ebd., S. 70.

stellen, das Kloster zu verlassen. Neben dem Recht, allein mit den Nonnen an den Gesichtsfenstern zu sprechen, waren die Familien zudem dazu befugt, ihre Töchter auch gegen deren Willen aus dem Kloster zu holen. Der Konvent sollte dem Rat darüber hinaus ein Inventar des gesamten Klosterbesitzes übergeben und die Ordensgewänder durch weltliche Kleidung ersetzen. Für die Umsetzung dieser Anordnungen wurde den Frauen eine Frist von vier Wochen gesetzt.<sup>411</sup>

Die Strategie des Nürnberger Rats zur Auflösung der Frauenklöster und Eingliederung der Nonnen in die städtische Gemeinschaft entsprach damit den Maßnahmen, wie sie auch von anderen protestantischen Landesherren und Städten beim Vorgehen gegen die Konvente weiblicher Klostersgemeinschaften ergriffen wurden.<sup>412</sup> Den Instruktionen der Stadt Ulm zur Durchführung der Reformation in Söflingen vom 14. September 1546 ist zu entnehmen, dass der Rat auch hier versuchte, die visuelle Abgeschlossenheit der Mitglieder des Klarissenklosters zu untergraben. Ähnlich wie in Nürnberg sollten auch die Söflinger Nonnen die Redefenster und Winden des Klosters, „*fürderlich hinweg brechen und dieselben mit laden, die sie öffnen und beschliessen können, versehen.*“<sup>413</sup> Den Schwestern sollte ferner gestattet werden, allein mit ihren Verwandten zu sprechen und das Kloster für Besuche in der Stadt zu verlassen. Auch an den Gottesdiensten, für die der Rat dem Konvent reformatorische Prediger zuweisen würde, sollten die Frauen „*öffentlich und unverspörrt*“ teilnehmen.<sup>414</sup>

Während die Anweisungen der Ulmer erfolglos blieben, mussten die Nürnberger Klarissen dem Drängen der Stadt schließlich nachgeben. Der Konvent erstellte ein Inventar aller Besitzungen und ließ kurz vor Ablauf der Frist ein Gesichtsfenster im Kloster anbringen. Ihre Ordenstracht legten die Frauen allerdings nicht ab.<sup>415</sup> Aus den „Denkwürdigkeiten“ geht hervor, dass sich der Konvent in Bezug auf das Gesichtsfenster vor allem daher zum Einlenken bereit erklärt hatte, da die Frauen vermeiden wollten, dass Außenstehende die Klausur betreten mussten, um ihre Verwandten im Kloster zu sehen. Bereits

---

<sup>411</sup> Ebd. Vgl. auch: Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 252.

<sup>412</sup> Vgl. Sauerbrey: *Die Straßburger Klöster*, 2012, S. 111. Vgl. außerdem: Zinsmeyer: *Frauenklöster in der Reformationszeit*, 2016, S. 62-75. Zinsmeyer legt anhand der Visitationsanordnungen und Instruktionen, die nach Einführung der Reformation in den Fürstentümern in Sachsen für die Frauenklöster erlassen wurden, die umfassenden Maßnahmen dar, mit Hilfe derer das Leben in den Konventen umgestaltet werden sollte.

<sup>413</sup> SAUlm A-Rep. 1, A 1226/I, fol. 7<sup>r</sup>.

<sup>414</sup> Ebd., fol. 8<sup>r</sup>.

<sup>415</sup> Vgl. Pfanner (Hg.): *Die „Denkwürdigkeiten“*, 1962, S. 84. „*Mit den cleidern hielten wir auch styll, schnyden nicks noch ließen auch nicks ferben wie andere clöster, da kom es den leuten ein wenig auß dem synn, das man uns nymer als hart mit den kuten anfacht; also haben wir uns von den genaden gots pisher nit anders durfen cleiden. Got behüt weyter! Das gesichtfenster musten wir laider loßen machen; theten wir erst auf den negsten tag vor dem endt der 4 wochen, (...).*“

im Mai hatte der Rat verfügt, dass den Angehörigen der Nonnen freier Zutritt zu den städtischen Frauenklöstern gewährt werden sollte.<sup>416</sup> Im Konvent der Dominikanerinnen war es daraufhin zu einem Vorfall gekommen, der wohl den Ausschlag dafür gegeben hatte, von einer Öffnung der Klostertore abzusehen und lediglich auf die Anbringung von Gesichtsfenstern zu bestehen. Anfang Juni hatte sich der lutherische Prediger des Nürnberger Heilig-Geist-Spitals, Thomas Venatorius, gemeinsam mit anderen Herren verkleidet und war in das Kloster der Dominikanerinnen gegangen. Dort hatte er die Schwestern bedrängt und mehrere von ihnen zu einer Heirat mit ihm aufgefordert. Im Anschluss hatte er die Frauen in der Stadt verleumdet.<sup>417</sup>

Im Hinblick auf die Treffen am Gesichtsfenster, bei denen sich die Konventsmitglieder den Blicken ihrer Gesprächspartner unterziehen mussten, befürchteten nun auch die Klarissen, zur Zielscheibe übler Nachrede und Verleumdungen zu werden. Den Schilderungen der Klarissin Klara Pirckheimer ist zu entnehmen, dass die Schwestern darüber nachdachten, wie sie sich Außenstehenden an den Gesichtsfenstern zeigen und ihre Ordens-tracht verbergen könnten, um zu verhindern, dass es zu weiteren Konflikten bezüglich der Kleiderfrage kam:

*„Es sind vil S hynnen, die ob 50 jarn die kuten getragen haben. Ließ man uns daz closter zugesperrt, wolten wir uns wol bewaren, daz sy die kuten nit fast sechen. (...) Ein tail S sagen, sy wollen ir deck am pett umbhulen und also an daz fenster gien, ain tail wollen ein tischtuch umbhulen, so man doch daußen auch also ge.“<sup>418</sup>*

Die zentrale Bedeutung, die in den Auseinandersetzungen zwischen den Klarissen und der Stadt sowohl der Sichtbarkeit der Nonnen als auch der Kleiderfrage beigemessen wurde, muss vor dem Hintergrund der Interdependenzen zwischen der Klausur, dem Habit und dem sozialen Status der Schwestern betrachtet werden. Ebenso wie die Klausur, deren bauliche Grenzen die Nonnen den Blicken der Öffentlichkeit entzogen und einen exklusiven Raum innerhalb der Stadt markierten, erfüllte auch der Habit distinktive Funktionen. Er verlieh den geistlichen Überzeugungen der Frauen, ihrer Zugehörigkeit zu einer Ordensgemeinschaft und ihrem geistlichen Stand als Bräute Christi Ausdruck und hob die Schwestern zudem von den geschlechts- und standesspezifischen Zuweisungen

<sup>416</sup> Vgl. hierzu den entsprechenden Ratsverlass vom 10. Mai 1525: Pfanner (Hg.): Briefe, 1966, S. 277. Das Recht des Eingangs in die Frauenklöster bezog sich allerdings nur auf die weiblichen Verwandten der Nonnen.

<sup>417</sup> Vgl. ebd., Nr. 61, S. 126. Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 74f. Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis?, 2006, S. 250. Strasser: Brides of Christ, 1995, S. 236ff.

<sup>418</sup> Pfanner (Hg.): Briefe, 1966, Nr. 126, S. 215.

außerhalb der Klostermauern ab.<sup>419</sup> Barbara Steinke zufolge können das Verbot des Habits und die geforderte Einrichtung von Gesichtsfenstern somit als „Angriffe auf die Gruppenidentität“ der Nonnen gewertet werden.<sup>420</sup>

Das Vorgehen des Rats lässt sich darüber hinaus auch als Angriff auf einen Raum verstehen, der dem männlichen Blick zuvor nicht zugänglich, sondern dem weiblichen Blick vorbehalten gewesen und von eben diesem kontrolliert worden war. Mit der Unterwanderung der Klausur und dem Verbot der Ordenstracht demonstrierte der Rat nicht nur seine Machtposition gegenüber dem Konvent, sondern zielte zugleich auch auf die visuelle Integration der Frauen in die Stadtgemeinde und damit in einen Raum, der vom männlichen Blick dominiert wurde. Da die Unsichtbarkeit der Nonnen ein konstitutiver Bestandteil ihres Status als Bräute Christi war, entsprach der Moment des Gesehenwerdens an den Gesichtsfenstern zudem einer bewussten Verletzung der gesellschaftlichen Stellung der Schwestern und definierte die sozialen Machtverhältnisse somit neu. Die Möglichkeit, die Nonnen während der Gespräche zu sehen, gab Gewissheit im Hinblick auf die Identität der Konversationspartnerin, auf die Vertraulichkeit des Gesprächs sowie auf das Verhältnis zwischen verbalen und nonverbalen Informationen und verlieh klosterexternen Personen damit mehr Kontrolle über die Gesprächssituation. Demgegenüber entzog der Rat dem Konvent diese Kontrolle, indem er den Familien und Verwandten das Recht zugestand, fortan auch ohne die Anwesenheit eines weiteren Konventsmitglieds und demzufolge auch ohne ein rückversicherndes Korrektiv auf Seiten des Konvents mit einzelnen Schwestern am Gesichtsfenster zu sprechen.<sup>421</sup>

Aus den „Denkwürdigkeiten“ geht hervor, dass die Klarissen nur widerwillig zu Gesprächen an den Gesichtsfenstern erschienen und sich Außenstehenden gegenüber außerdem so verhielten, dass diese nicht nochmal kamen, um mit den Frauen zu sprechen.<sup>422</sup> Auch während der reformatorischen Gottesdienste in der Klosterkirche, denen die Nonnen von der Kapelle aus folgten, behinderte die Tür zwischen Kirchen- und Kapellenraum die Sicht auf den Konvent. Den Schilderungen der Klarissen zufolge schlugen einige Bürger daher vor, besagte Tür durch ein Gitter zu ersetzen oder Personen ins Kloster zu schicken, die die Nonnen während der Gottesdienste beaufsichtigen und dafür sorgen sollten,

---

<sup>419</sup> Vgl. Roper: *The Holy Household*, 1989, S. 240. Vgl. außerdem Kapitel 4.1.1.

<sup>420</sup> Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 253.

<sup>421</sup> Vgl. Pfanner (Hg.): *Die „Denkwürdigkeiten“*, 1962, S. 70. „(...) und wer mit einer swester allein wollt reden, daz sollt man geschehen loßen und dy aufloßerin sollt man hynweck heyßen gen, daz sy frey mocht reden, was ir im synn wer, daz wollt eyn rot also gehabt haben.“

<sup>422</sup> Ebd., S. 84.

dass alle Frauen zugegen waren und „*nit wolln in dy orn styßen*“.<sup>423</sup> Obgleich die baulichen Grenzen der Klausur die Schwestern somit auch weiterhin dem Blick von außen entzogen und es der Rat den Frauen schließlich gestattete, im Kloster zu bleiben, stieß der Widerstand des Konvents auch an Grenzen. Am Beispiel der gewaltvollen Herausnahme von drei Konventsmitgliedern aus dem Nürnberger Klarissenkloster sollen diese Grenzen im Folgenden veranschaulicht und zugleich die visuelle Inszenierung des Geschehens durch den Konvent und die damit einhergehenden Handlungsmöglichkeiten der Nonnen beleuchtet werden.

### 2.2.2 Visuelle Inszenierung des Widerstands

Der erzwungene Klosteraustritt der Nürnberger Klarissen Katharina Ebner, Klara Nützel und der bereits erwähnten Margarete Tetzl<sup>424</sup> wurde von der Forschung wiederholt aufgegriffen, um das Vorgehen neugläubiger Familien gegen ihre weiblichen Verwandten im Kloster sowie den entschiedenen Widerstand zu verdeutlichen, mit dem Nonnen reformatorisch motivierten Übergriffen bisweilen begegneten.<sup>425</sup> In den „Denkwürdigkeiten“ findet sich ein Bericht des Vorfalls, der den Ablauf der Geschehnisse, die sich im Juni 1525 im Nürnberger Klarissenkloster zugetragen hatten, aus Sicht der Äbtissin Caritas Pirckheimer wiedergibt.<sup>426</sup> Ungeachtet der Dramatik der Erzählung erlauben es die ausführlichen Schilderungen der Äbtissin die Auseinandersetzung zwischen den Nonnen und ihren Familien im Hinblick auf die Frage nach räumlichen Gegebenheiten und daran gebundenen Blickverhältnissen zu untersuchen und die erzwungene Rückkehr der Frauen in die Welt als einen inszenierten und auf visuelle Außenwirkung angelegten Vorgang zu beschreiben. Das Geschehen verweist damit sowohl auf Möglichkeiten als auch auf Grenzen des Handelns, das sich den Nonnen nicht zuletzt auf visueller Ebene im Widerstand gegen reformatorische Eingriffe bot.

---

<sup>423</sup> Ebd., S. 54. Vgl. außerdem Kapitel 3.1.3.

<sup>424</sup> Die 20-jährige Katharina Ebner und die 19-jährige Klara Nützel waren im Jahr 1519 am selben Tag bei den Nürnberger Klarissen eingekleidet worden. Margarete Tetzl, die zum Zeitpunkt ihrer Herausnahme aus dem Konvent 23 Jahr alt war, lebte bereits seit 1516 im Kloster. Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 79.

<sup>425</sup> Vgl. u.a.: Strasser: *Brides of Christ*, 1995, S. 222-228. Bennewitz: *Handlungsmöglichkeiten und begrenzte Mitwirkung*, 1999, S. 30-34. Dies.: *Zwischen Eigensinn und Tugend*, 1999. Schlottheuber: *Caritas Pirckheimer und Melanchthons Verteidigung*, 2013, S. 65. Sauerbrey: *Die Straßburger Klöster*, 2012, S. 163ff.

<sup>426</sup> Vgl. Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 79-84.

Nachdem vorangegangene Versuche, die Mütter der besagten Nonnen in ihrem Vorhaben umzustimmen und ihre Töchter im Kloster zu belassen, gescheitert waren,<sup>427</sup> erreichte den Konvent am 14. Juni 1525 die Nachricht, dass die Familien während der Essenszeit kommen würden, um ihre Kinder zu holen. Die Klarissen begannen daraufhin, die drei Schwestern auf die Ankunft ihrer Verwandten und auf das bevorstehende Verlassen des Klosters vorzubereiten. Den „Denkwürdigkeiten“ zufolge wurde den Frauen gegen ihren Willen der Habit ausgezogen und durch ein einfaches Hemd und einen Gürtel ausgetauscht. Auf ihre Köpfe, die vormals der Nonnenschleier bedeckt hatte, setzten ihnen ihre Mitschwestern gewöhnliche Hauben. Dann wurden die jungen Frauen von der Äbtissin und einigen Ratsschwestern in die Kapelle geführt, durch welche die Frauen bei ihrer Einkleidung auch in die Klarissengemeinschaft aufgenommen worden waren.<sup>428</sup> Das geschilderte Vorgehen erinnert damit an einen umgekehrten Ablauf jener Schritte, die von einem angehenden Konventsmitglied beim Übergang in den geistlichen Stand durchlaufen wurden. Ebenso wie das Ablegen der weltlichen Kleidung und der Empfang des Habits und des Nonnenschleiers das Verlassen der Welt und den Eintritt ins Kloster symbolisierten, lässt sich auch der hier beschriebene Kleiderwechsel als eine symbolische Inszenierung der Rückkehr in die Welt begreifen. Obgleich die drei Konventsmitglieder das Kloster zu diesem Zeitpunkt noch nicht verlassen hatten, hatten sie vor den Augen ihrer Mitschwestern somit bereits eine visuelle Transformation durchlaufen und befanden sich nun in einem liminalen Zustand zwischen Kloster und Welt und demzufolge auch zwischen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit.<sup>429</sup>

Auf dem Platz vor der Klosterkirche des Konvents waren inzwischen zwei Wagen mit den Familien der drei Nonnen vorgefahren und es hatte sich eine Ansammlung von Menschen gebildet, die gekommen waren, um das bevorstehende Spektakel zu sehen. Den Müttern, die zur Herausnahme ihrer Töchter erschienen waren, war die Anwesenheit so vieler Schaulustiger offenbar unangenehm. Über zwei Mitglieder des Rats, die vom Konvent als Augenzeugen der Geschehnisse angefordert worden waren, ließen die Bürgerinnen der Äbtissin ausrichten, dass sie ihnen ihre Töchter am „*hyntern thor im garten*“

---

<sup>427</sup> Vgl. ebd., S. 76ff. Bennewitz: Handlungsmöglichkeiten und begrenzte Mitwirkung, 1999, S. 29ff. Bei den Müttern der drei Klarissen handelte es sich um Ursula Tetzl, um ihre Schwester Helena Ebner, die Ehefrau des ersten Losungers Hieronymus Ebner und um Klara Nützel, die Ehefrau des Klosterpflegers zu St. Klara und zweiter Losunger Kaspar Nützel.

<sup>428</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 79. „*Do theten wyr in mit vil zehern dy weyl und sayl ab und dy weißen rock, legten in hemdlein an und weltlich gurtel und auflegerleyn auf das haubt. Furt ich sy mit etlichen rotswestern in dy cappeln, (...).*“

<sup>429</sup> Vgl. hierzu Kapitel 4.1.1.

übergeben solle.<sup>430</sup> Die Äbtissin verweigerte den Frauen diesen Wunsch jedoch mit dem Verweis darauf, dass sie die Angelegenheit nicht heimlich regeln wolle und sie die Töchter folglich nur aus jener Tür herausgeben werde, aus der sie sie auch hereingenommen habe und das sei die Tür in der Kapelle.<sup>431</sup> Daraufhin begaben sich die Mütter und ihre Begleiter in den Kirchenraum, schickten die dort Anwesenden hinaus und verschlossen das Kirchentor. Von innen entriegelte die Äbtissin schließlich die Kapellentür und gab damit den Blick in die Klausur frei. Im Kirchenraum, der nicht mehr unter die Klausur fiel, standen die Familien nun ihren Töchtern, der Äbtissin und den Ratsschwestern gegenüber, die wiederum innerhalb der Kapelle und damit innerhalb der Klausur verharrten. Den Ausführungen der Äbtissin ist zu entnehmen, dass sie von den Müttern aufgefordert wurde, aus der Kapelle in den Kirchenraum zu treten, um ihnen die Töchter zu übergeben. Die Äbtissin weigerte sich jedoch, die Schwelle der Klausur zu überschreiten, zog sich vorerst mit den Ratsschwestern in den Klosterhof zurück und versperrte dort die Tür zur Kapelle und damit den Zugang ins Innere des Klosters.<sup>432</sup>

Bei der Auseinandersetzung zwischen den Müttern und ihren Töchtern wurde bald deutlich, dass auch diese sich weigerten, die Schwelle zwischen Kapelle und Kirchenraum zu übertreten. Die räumliche Trennung zwischen Klausur und Außenwelt sowie die damit verbundenen Zugehörigkeiten lassen sich an dieser Szene besonders eindrücklich nachvollziehen. Obgleich die drei Schwestern bereits vom Konvent verabschiedet worden waren und widerwillig ihre Ordenstracht als visuelles Erkennungszeichen ihrer Anbindung an die Gemeinschaft der Klarissen abgelegt hatten, stellte das Verlassen der Klausur den letzten und entscheidenden Schritt der Loslösung vom geistlichen Stand und der Rückkehr in die Welt dar. Da sich die Frauen beim Eintritt ins Kloster zur Einhaltung der Klausur verpflichtet hatten, entsprach das Passieren der Klausurgrenze zudem einem Bruch mit ihren Gelübden. Den „Denkwürdigkeiten“ zufolge begründete Katharina Ebner dementsprechend ihre Entscheidung, im Kloster bleiben zu wollen, mit dem Verweis auf ihre Gelübde und legte den Anwesenden dar, dass die Frauen Gott und nicht ihren Eltern Gehorsam gelobt hätten.<sup>433</sup> Im Beisein der Äbtissin sowie weiterer Konventsmitglieder, die in die Kapelle zurückgekehrt waren, wurden Katharina Ebner, Klara Nützel

---

<sup>430</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 80.

<sup>431</sup> Ebd. „*Do wollt ichs nit thun, ich wollt nit heymlich mit der sach umbgen; sprach, thetten sye recht, so torfften sy sich nit schemen, ich wollt sye an keinem andern ort hynaußgeben denn do ich sye herein het genumen, daz was durch dy cappeln thur.*“

<sup>432</sup> Vgl. ebd.

<sup>433</sup> Vgl. ebd., S. 80f.



und Margarete Tetzl schließlich mit Gewalt aus der Kapelle, durch die Konventskirche bis auf den Kirchplatz gezerrt, wo sie unter den Blicken der versammelten Menschenmenge auf die Wagen gesetzt und von ihren Familien nach Hause gebracht wurden.<sup>434</sup>

Wie Anna Sauerbrey in Bezug auf die geschilderten Umstände der gewaltsamen Herausnahme der drei Nonnen aus dem Nürnberger Klarissenkloster darlegt, lassen sich diese als Teil der Strategie der Äbtissin „zur öffentlichen Inszenierung des starken Willens ihrer Klosterfrauen“ deuten.<sup>435</sup> Indem die Äbtissin darauf bestand, dass die Nonnen vor den Augen der Ratsmitglieder und der Stadtgemeinde aus dem Kloster geführt werden sollten, machte sie jedoch nicht nur den Widerstand ihres Konvents, sondern auch das unnachgiebige Vorgehen der Familien gegen die Schwestern nach außen hin sichtbar. Die Strategie der Äbtissin lässt sich somit auch als ein Versuch deuten, den Blick der Öffentlichkeit für die Ziele des Konvents zu instrumentalisieren und die Stimmung innerhalb der Stadt zugunsten der Schwestern zu beeinflussen. Den Ausführungen der Äbtissin über die Reaktion der anwesenden Ratsmitglieder und der Bevölkerung nach zu urteilen, erzielte der öffentlich ausgetragene Konflikt zwischen den Nonnen und ihren Müttern auch tatsächlich den erwünschten Effekt. Der Äbtissin gegenüber äußerten die Ratsmitglieder, niemals wieder Zeugen einer solch gewaltvollen Auseinandersetzung werden zu wollen.<sup>436</sup> Auch bei der umstehenden Bevölkerung rief der Anblick der drei Nonnen, die sich lautstark gegen ihre Abführung wehrten, Mitleid und Ablehnung gegenüber dem groben Umgang mit den Frauen hervor.<sup>437</sup>

Neben den Handlungsmöglichkeiten, die sich weiblichen Klostergemeinschaften auf visueller Ebene boten, um ihre Lebensweise und damit ihren Platz innerhalb der Gesell-

---

<sup>434</sup> Vgl. ebd., S. 83. In den „Denkwürdigkeiten“ ist über das weitere Schicksal der drei Nonnen lediglich vermerkt: „*Wie es den armen kinden unter den grymigen wolffen darnach weyter ist gangen, kunen wir nit wissen, denn das man uns am fierten tag darnoch saget: die Clara Nüzlin het noch keinen pyßen in der welt geeßen, so weyneten die andern on alles aufhörn, (...)*“ Ebd., S. 84. Nadja Bennewitz verweist darauf, dass die drei Frauen nach ihrer Herausnahme aus dem Kloster heirateten. Bennewitz: Handlungsmöglichkeiten und begrenzte Mitwirkung, 1999, S. 33.

<sup>435</sup> Sauerbrey: Die Straßburger Klöster, 2012, S. 165.

<sup>436</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 82. „*(...) heten sie den streyt vor gewist, sie wollten nit 30 f genumen haben, das sie darzu kumen wern, es solt sie mit der hilf gotes ir lebtag nymant zu einem solchen schymf mer pringen; (...)*“

<sup>437</sup> Vgl. ebd., S. 83f. „*Da nun ytlicher wagen fur ir vaterhauß wer kumen, heten sie ein neus schreyen und lauts weynen angehebt, das die leut groß mitleiden mit in heten gehabt; auch landsknecht, die mit in geloffen warn, heten gesagt, wann sie nit eins auflaufs besorgten und die statknecht, die auch da waren, so wolten sie mit dem schwert dareingeschlagen haben und den armen kinden geholffen. Vor des Ebners thür am obsmark was das Keterlein abgestigen, het die hendt ob dem kopff zusammengeschlagen und aber mit großem weynen den leuten geclagt, wie im gewalt und unrecht geschech wider seinen willen, das die öbserin schier all mit im geweynt heten.*“

schaft zu behaupten, soll an dieser Stelle auch auf die akustische Außenwirkung der Konvente verwiesen werden. Mit ihrem Chorgesang und insbesondere durch das Läuten der Kirchenglocken entfalteten Frauenklöster eine Reichweite, die sich über den Raum der Klausur hinaus erstreckte und dabei zugleich den geistlichen Überzeugungen der Konvente einen hörbaren Ausdruck verlieh. Die Semantik von Glockenklängen und deren Bedeutung in der frühneuzeitlichen Gesellschaft wurden bereits mehrfach von der Forschung aufgegriffen, um das Verständnis für die gesellschaftlichen Umbrüche im Zuge der Reformation zu schärfen.<sup>438</sup> Da mit dem Klang, dem Zeitpunkt sowie der Art des Läutens von Kirchenglocken nicht zuletzt religiöse Botschaften transportiert wurden, stellte die Frage nach den Rechten am Glockengeläut in vielen Städten und so auch in Nürnberg einen der zentralen Punkte dar, an denen sich der Konflikt zwischen den Klöstern und der Stadtgemeinde entzündete.<sup>439</sup> Die „Denkwürdigkeiten“ berichten, dass es wiederholt zu Aufständen und Ausschreitungen der Nürnberger gegenüber den Klarissen kam, wenn der Konvent zum Stundengebet läutete:

*„Do wir nun also in vill engsten und notten warn und teglich mer ungelucks warteten und wir uns also truckten und schmuckten, das wir kaym den gotlichen dinst dorfften hallten noch dy glocken im chor leutten, denn wen man etwas von uns hort, so hub sich fluchen und schelten, schryren in der kirchen herauf gegen uns, wurffen mit steynen in unßern chor und zerwurffen uns dy fenster in der kirchen und sungen schentliche lyeder auf dem kirchof, troeten uns offt, wen wir noch ein nacht metten leutten, wollt man uns große ding thun.“<sup>440</sup>*

Diese Schilderungen geben einen Eindruck davon, wie nachhaltig der Einfluss war, den weibliche Klostergemeinschaften trotz strikter Klausurbestimmungen auf ihr Umfeld nahmen und wie es den Frauen gelang, ihre religiösen Überzeugungen aus der Klausur heraus zu vertreten. Obgleich im Nürnberger Katharinenkloster angesichts der drohenden Unruhen innerhalb der Stadtbevölkerung bereits im Oktober 1524 das Läuten zur Mette eingestellt worden war, verging auch noch nach Ostern 1525 keine Nacht, in der die Glocken des Klarissenklosters nicht als akustisches Zeichen des anhaltenden Widerstands der Schwestern in der Stadt erklangen.<sup>441</sup>

Wie bereits im Rahmen der Klosterreformen des 15. Jahrhunderts aufgezeigt, waren es auch im Zuge der reformatorischen Umgestaltungen insbesondere visuelle Formen des

<sup>438</sup> Vgl. u.a.: Hahn: *The Reformation of the Soundscape*, 2015. Missfelder: *Akustische Reformation*, 2012.

<sup>439</sup> Vgl. Roper: *The Holy Household*, 1989, S. 239.

<sup>440</sup> Pfanner (Hg.): *Die „Denkwürdigkeiten“*, 1962, S. 67.

<sup>441</sup> Ebd. *„Aber wir wogten es imer auf dy genad gottes, lyeßen keyn nacht on geleudt und ungehallten dy metten; sunst warn lengst all metten abgangen; dy swester zu s. Katterina leutten wollt in einem halben jar keyn metten.“* Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 249f.

Widerstands, derer sich weibliche Konventsmitglieder bedienten, um das Fortbestehen ihrer Klöster zu sichern. Die Ereignisse rund um die Herausnahme der drei Nonnen aus dem Nürnberger Klarissenkloster verdeutlichen, dass sich die Frauen ihrer Handlungsmöglichkeiten als Gesehene nicht nur bewusst waren, sondern diese auch gezielt für ihre Interessen nutzten. Während die Klarissen ihren Status als Bräute Christi zuvor über ihre Unsichtbarkeit aufrechterhalten und legitimiert hatten, setzten sie nun ihre eigene Sichtbarkeit ein, um den Blick der Öffentlichkeit auf den als Unrecht empfundenen Eingriff von Seiten der Stadt und ihren Familien zu lenken. Der visuelle Effekt, den die öffentliche Inszenierung des Konflikts auf die Bevölkerung hatte, ist angesichts der Tatsache, dass die Frauen nach ihrem Eintritt ins Kloster nicht mehr gesehen worden waren, nicht zu unterschätzen. Darüber hinaus veranschaulicht der geschilderte Vorfall, dass das, was weibliche Klostersgemeinschaften nach außen hin sichtbar machten, oder aber dem Blick des klosterexternen Umfelds entzogen, keinesfalls zufällig war, sondern vielmehr auf eine intendierte Wirkung hin erfolgte. Bei der Analyse von Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens im Kontext weiblicher Klostersgemeinschaften handelt es sich somit immer auch um eine Analyse bewusst ausgeführter oder unterlassener Handlungen.

### 2.3 Observanz, Reformation, katholische Reform: Blick- und Machtverhältnisse im Wandel

Die Betrachtung der Reformgeschehen im Zuge der Observanzbewegung und der Reformation hat gezeigt, dass die Frage nach visuellen Zugänglichkeiten und Blickoptionen sowie daran gebundener Machtverhältnisse das Vorgehen von Reformern und Reformierten maßgeblich bedingte. Die Maßnahmen, die zur Umgestaltung der Konvente weiblicher Klostersgemeinschaften ergriffen wurden, zielten dabei stets auf die Sichtbarkeit der Frauen, aber auch auf den visuellen Wahrnehmungsrahmen der Konventsmitglieder selbst. Die Tatsache, dass Eingriffe in die Blickverhältnisse innerhalb der Klöster sowie im Kontakt zum klosterexternen Umfeld einen so wesentlichen Aspekt jeglicher Reformbestrebungen darstellten, verweist auf die zentrale Bedeutung, die visuelle Faktoren für die einzelnen Reformgeschehen hatten. Um Kontrolle über die Konvente zu erlangen und die eigene Machtposition gegenüber deren Mitgliedern zu behaupten, regulierten männliche Autoritäten – sowohl geistlich als auch weltlich – die visuellen Wahrnehmungsoptionen der Schwestern als Sehende und Gesehene.

Wie Studien zu den Auswirkungen des Konzils von Trient auf das Leben weiblicher Ordensmitglieder gezeigt haben, stellte die Modifikation der Klostergebäude und damit einhergehender Blickverhältnisse auch im Zuge tridentinischer Reformbestrebungen eine entscheidende Maßnahme der Visitatoren dar.<sup>442</sup> Die Umgestaltung der Konvente nach dem Konzil von Trient hatte erneut die Einführung oder Wiederherstellung strikter aktiver sowie passiver Klausurbestimmungen in sämtlichen Frauenklöstern zum Ziel und schloss damit an die Inhalte der Bulle *Periculoso* an, die Papst Bonifatius VIII. 1298 erlassen hatte. Mit Hilfe regelmäßiger und gründlich durchgeführter Visitationsbesuche, in Folge derer sich nicht nur das äußere Erscheinungsbild vieler Klostergebäude veränderte, sondern auch die Autonomie der Konvente zunehmend eingeschränkt wurde, sollte in den Jahrzehnten nach Trient eine flächendeckende Durchsetzung der strengen Klausurvorschriften erreicht werden. 1566 waren die Forderungen nach einer strikten Handhabung der Klausur auch auf die Niederlassungen weiblicher Drittordensgemeinschaften ausgeweitet worden, deren Mitglieder angesichts der ursprünglich karitativen Ausrichtung ihrer Häuser bislang nicht in Klausur gelebt hatten.<sup>443</sup>

Da im Nürnberger Klarissenkloster bereits nach der Reformation kein reguläres Klosterleben mehr möglich gewesen war und weder die Quellen der Söflinger noch der Münchner Klarissengemeinschaft von umfassenden Reformmaßnahmen in den Konventen berichten, scheinen die Reformwellen im Anschluss an das Konzil von Trient keinen nachhaltigen Einfluss auf die drei Klöster gehabt zu haben. Einzig die Quellen des Angerklosters lassen auf tridentinisch motivierte Eingriffe an den Gebäuden des Klosters schließen: Im Sommer 1620 und nochmals zwei Jahre später visitierte der italienische Generalkommissar Antonius a Galbiato (†1636) die Münchner Klarissen, bestätigte in diesem Zuge die auf 60 Mitglieder festgesetzte Anzahl der Schwestern sowie die geistliche Betreuung des Konvents durch die Franziskaner und forderte einen Umbau der Klausur am Anger. In welchem Umfang und auf welche Weise bauliche Maßnahmen an den

---

<sup>442</sup> Vgl. u.a. Baernstein: *A Convent Tale*, 2002, S. 79-111. Dunn: *Spaces Shaped for Spiritual Perfection*, 2003. Lehfeldt: *Spatial Discipline and its Limits*, 2003. Laven: *Cast out and shut in*, 2005. Lawatsch Melton: *Loss and Gain in a Salzburg Convent*, 2010. Kelly: *English Convents in Catholic Europe*, 2020, S. 51-77.

<sup>443</sup> Lawatsch Melton: *Loss and Gain in a Salzburg Convent*, 2010, S. 260f. Strasser: *State of Virginity*, 2004, S. 75. Strasser verweist darauf, dass die Ausweitung der tridentinischen Klausurbestimmungen auf die Häuser der Terziarinnen mit der von Papst Pius V. erlassenen Bulle *Circa pastoralis* die schärfere Grenzziehung verdeutliche, die die katholische Kirche zwischen dem Bereich des Sakralen und dem Bereich des Profanen in der Folge des Konzils von Trient vornahm.

Konventsgebäuden der Münchner Klarissengemeinschaft notwendig waren, lässt sich angesichts fehlender Quellenbelege allerdings nicht nachvollziehen.<sup>444</sup> Da die Beachtung strikter Klausurbestimmungen sowie damit einhergehende architektonische Voraussetzungen jedoch von jeher fester Bestandteil der monastischen Lebensweise am Anger gewesen waren, ist davon auszugehen, dass es sich bei den geforderten Baumaßnahmen lediglich um kleinere Eingriffe in die materielle Struktur des Klosters handelte. Auch im Hinblick auf sonstige Restriktionen, die die Bewegungsfreiheit der Schwestern oder den Austausch der Konvente mit der Außenwelt betrafen, brachten die tridentinischen Klausurvorschriften keine einschneidenden Neuerungen hinsichtlich der Lebensweise der Münchner Klarissen mit sich. In der Tat zeichnete sich das Angerkloster zu Beginn des 17. Jahrhunderts vielmehr durch die besondere Regeltreue und monastische Disziplin seiner Mitglieder aus und galt daher – so Strasser – „as a bulwark of Tridentine Catholicism“.<sup>445</sup>

Um die Frage nach der Bedeutung von visuellen Gegebenheiten zwischen weiblichen Klostersgemeinschaften und ihrem Umfeld sowie nach den Blickoptionen der Schwestern für die Reformtätigkeit tridentinischer Reformatoren zu beantworten, lohnt sich allerdings ein Blick in die Häuser der Münchner Drittordensklöster. Während die Visitationsbesuche a Galbatiato am Anger ohne nennenswerte Vorfälle verlaufen waren, führte der Einfluss des italienischen Reformaten im Münchner Ridler- und Pütrich-Regelhaus hingegen zu einer grundlegenden Veränderung der Lebensweise der Frauen. Das Beispiel der Einführung strenger Klausurbestimmungen in den beiden Regelhäusern verdeutlicht, welchen Umfang die architektonische Umgestaltung der Konventsgebäude annehmen konnte und wie sich die Maßnahmen der Visitatoren in der Folge sowohl auf das visuelle Erleben innerhalb der Konvente als auch auf die Wahrnehmung der Frauengemeinschaften von außen auswirkten.

Nachdem ein erster Versuch, die tridentinischen Klausurverpflichtungen im Ridler- und im Pütrichkloster durchzusetzen, 1581 nicht zuletzt auch aufgrund unzureichender

---

<sup>444</sup> Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 207, 384. Dass auch im Angerkloster bauliche Veränderungen geplant waren, ergibt sich lediglich aus einer Anfrage der Hofkammerräte vom 17. September 1620, die sich beim Herzog danach erkundigten, ob und inwieweit die Kosten für die Umbauarbeiten übernommen würden oder aber vom Kloster selbst getragen werden müssten.

<sup>445</sup> Strasser: Clara Hortulana of Embach, 2008, S. 41. Dies: State of Virginité, 2004, S. 69. Strasser verweist darauf, dass es bezeichnend für den Ruf der Münchner Klarissen war, dass die städtischen Behörden das Angerkloster als Gefängnisort für Mary Ward wählten, die 1631 im Auftrag der römischen Inquisition verhaftet worden war.

baulicher Gegebenheiten vor Ort gescheitert war,<sup>446</sup> nahm sich Generalkommissar a Galbiato ab 1621 erneut der Reform der beiden Regelhäuser an. In den folgenden Jahren visitierte er mehrmals persönlich die beiden Konvente und ließ verschiedene Umbauten an den Klostergebäuden vornehmen, die in erster Linie auf die Beschränkung visueller Kontaktformen zwischen den Schwestern und dem klosterexternen Umfeld zielten. Im Pütrichkloster wurden die Wohn- und Andachtsräume zu einem abgeschlossenen Komplex zusammengefügt, zu dem lediglich die Oberin sowie eine neu ernannte Pfortnerin die Schlüssel besaßen. Eine Glocke am Tor kündigte Besuche des Beichtvaters oder des Arztes an. Architektonische Schnittstellen zwischen dem inneren Klosterraum und der Außenwelt waren fortan lediglich im Parlatorium, an den Winden und in der Konventskirche gegeben. Auch in diesen Bereichen stellten vergitterte Fenster, durch die Gespräche mit Besuchern möglich waren, sowie ein den Konventsmitgliedern vorbehalten Chor, der die Schwestern während der Gottesdienste von den Gläubigen im Kirchenschiff trennte, die räumliche und visuelle Separation der Frauen sicher.<sup>447</sup> Die Entfernung der Pütrich- und Ridlerschwestern aus dem öffentlichen Raum und deren Abschließung hinter Klostermauern markierte einen gravierenden Einschnitt in der Geschichte beider Klostergemeinschaften. War die Interaktion zwischen den Konventen und ihrem sozialen Umfeld vor Einführung der Klausur unmittelbar und ohne visuelle Einschränkungen erfolgt,

---

<sup>446</sup> Vgl. Zwinger: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 217. Strasser: *State of Virginité*, 2004, S. 77-82. Obgleich sich der päpstliche Legat Felician Ninguarda, der mit der Umsetzung der tridentinischen Bestimmungen in der Diözese Freising beauftragt worden war, darum bemüht hatte, den Grundstein für eine künftige Einhaltung der strengen Klausur in den Münchner Regelhäusern zu legen, erzielten seine Maßnahmen keine langfristigen Erfolge. Neben dem Widerstand, den die Schwestern gegen die Abschließung ihrer Gemeinschaften im Inneren der Klöster leisteten, stellten auch wirtschaftliche Faktoren sowie der fehlende Einsatz des Herzogs und der franziskanischen Obrigkeiten ein Hindernis für die Umsetzung strikter Klausurbestimmungen dar.

<sup>447</sup> Strasser: *State of Virginité*, 2004, S. 123ff. Dies.: *Bones of Contention*, 1999, S. 264. Neben Eingriffen in die architektonische Gestalt der Klöster nahm der Generalkommissar auch tiefgreifende Veränderungen im Hinblick auf das Leben im Inneren der Klostermauern vor. Die täglichen Andachtszeiten des Konvents wurden auf das lateinische Brevier umgestellt, das deutlich mehr Zeit in Anspruch nahm, als die zuvor gesprochenen Gebete und die Frauen somit an den Rhythmus des klösterlichen Stundengebets und damit auch näher an den Klausorraum band. Die Neuausrichtung der geistlichen Praktiken und die Einschränkung des räumlichen Wirkungsbereichs der Frauen machten in der Folge zudem eine Umgestaltung der konventsinternen Sozialstruktur notwendig. Wie auch in den Klöstern des zweiten Ordens wurde eine Trennung der Gemeinschaft in Chor- und Laienschwestern vorgenommen. Während erstere die umfangreichen liturgischen Verpflichtungen der Gemeinschaft wahrnahmen, kümmerten sich letztere um die körperlich anfallenden Arbeiten und erledigten Geschäfte außerhalb der Klausur. Das Vorgehen des Kommissars im Pütrich- und im Ridlerhaus wurde ausführlich protokolliert und findet sich unter: BayHStA KL BFP 2, 14-20. Ein Bericht zur Einführung der Klausur in den beiden Drittordensklöstern ist auch Teil der anonym herausgegebenen Schrift: *Bittrich voll des Himmlischen Manna und suessen Morgen-Thau*, 1721, S. 94-108. Vgl. hierzu auch: Zwinger: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 217-222.

so begrenzten nun Gitter und Trennwände die Sicht zwischen den Schwestern und der Außenwelt.

Wie auch schon im Rahmen der observanten Reformen des 15. Jahrhunderts war die Umgestaltung der Gebäude weiblicher Klostersgemeinschaften erneut eine grundlegende Voraussetzung, um die Konvente im Sinne der tridentinischen Konzilsbeschlüsse zu reformieren. Die daraus resultierenden Eingriffe in die Blickoptionen der Schwestern, in die Sichtbarkeit der Konventsmitglieder und deren Kontaktformen zur Außenwelt bildeten den Kern der Reformmaßnahmen, um den herum das Klosterleben in der Folge neu organisiert werden musste. Ähnlich wie auch die Einführung der Observanz führte die Implementierung der tridentinischen Anforderungen an das Leben weiblicher Konventsmitglieder zu einer Veränderung von visuellen Zugänglichkeiten und unterstellte die Blickoptionen der Frauen einmal mehr der Kontrolle durch männliche Autoritäten. Während mit der tridentinischen Klausurierung einerseits also erneut eine Beschränkung des visuellen Handlungsrahmens weiblicher Ordensmitglieder einherging, lassen sich andererseits aber auch im Nachgang der tridentinischen Reformgeschehen Bemühungen von Seiten der Frauenklöster beobachten, sich eine visuelle Präsenz in der Gesellschaft zu bewahren. Einige Jahrzehnte nachdem die Mitglieder des Münchner Pütrichklosters zur Einhaltung der strengen Klausur verpflichtet worden waren, erwarben die Frauen mit dem Leib der Heiligen Dorothea eine Reliquie, die sie in ihrer Klosterkirche ausstellen wollten. Dies zog einen Konflikt mit der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit nach sich, der sich nicht nur an der Frage nach der Rechtmäßigkeit des Reliquienkaufs, sondern auch an der Frage nach sichtbaren Handlungsmöglichkeiten sowie der Rolle weiblicher Konventsmitglieder in der Gesellschaft entzündete. Wie Strasser herausarbeitet, verweist das Beispiel der Pütrichschwestern auf die Handlungsmöglichkeiten, der sich Klosterfrauen bedienten, um sich trotz Klausurierung innerhalb der städtischen Öffentlichkeit zu positionieren. Mit dem Erwerb und der visuellen Präsentation einer Reliquie nutzten die Frauen dabei ganz bewusst eine Frömmigkeitspraxis des Katholizismus nach Trient und erschlossen sich somit neue Möglichkeiten visuellen Handelns.<sup>448</sup>

Die Analyse der Klosterfrau als Sehende und Gesehene im Kontext der observanten Bestrebungen des 15. Jahrhunderts, der Reformation und der Durchsetzung der tridentinischen Konzilsbeschlüsse im 17. Jahrhundert zeigt die zentrale Bedeutung, die visuelle Faktoren sowohl vor als auch während und nach den einzelnen Reformgeschehen hatten.

---

<sup>448</sup> Vgl. Strasser: *Bones of Contention*, 1999.

Bei den Reformen selbst handelte es sich um visuelle Ereignisse, im Rahmen derer weibliche Klostermitglieder immer wieder visuelle Handlungsmöglichkeiten wählten, um Eingriffe in ihre Lebensweise zu unterbinden, den Wandel aktiv mitzugestalten oder sich ihre künftige Position über die Klostermauern hinaus zu sichern. Anhand der Verschiebung von visuellen Zugänglichkeiten und Blickverhältnissen innerhalb der Frauenklöster aber auch zwischen den Konventen und der Außenwelt lässt sich zudem die Verschiebung von Machtverhältnissen identifizieren. Indem die Klosterfrauen ihre Handlungsmöglichkeiten als Sehende und Gesehene ausschöpften, konnten diese Machtverhältnisse nach den Reformen verfestigt, aber auch ganz gezielt unterlaufen oder zumindest in Frage gestellt werden. Der Zugang über die Frage nach dem Blick und nach Blickoptionen, nach visuellen Gegebenheiten und Kontaktformen sowie nach Sicht- und Unsichtbarkeiten schärft somit das Verständnis für die Reformen in weiblichen Klostergemeinschaften als Momente historischen Wandels.



## 3. Gelenkte Blicke: Architektonische Umsetzung der Klausurbestimmungen

### 3.1 Die Klosteranlagen der Klarissen

Um Aussagen über visuelle Gegebenheiten innerhalb einer Klostersgemeinschaft sowie im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Außenwelt treffen zu können, ist es unerlässlich, die räumliche Anordnung und architektonische Gestaltung der jeweiligen Klosteranlagen näher zu betrachten. Gemäß den Bestimmungen, die zur Realisierung und Aufrechterhaltung der monastischen Klausur sowohl für Nonnen als auch für Mönche formuliert wurden, hatten Klostergebäude spezifischen Anforderungen zu entsprechen, die die Abgeschlossenheit und Exklusivität der Konvente gewährleisteten. Als zentrales Element der monastischen Lebenswelt schlug sich die Klausur somit auch in der Klosterarchitektur nieder und fand ihren materiellen Ausdruck in der Errichtung von Mauern, Toren und Gittern.<sup>449</sup> Während die physische Grenze der Klausur den Raum des Klosters von der Außenwelt separierte und auf diese Weise ein Spannungsfeld zwischen innen und außen, geistlich und weltlich erzeugte, erforderten das Zusammenleben und der streng getaktete Klosteralltag der Konvente auch eine systematische Raumaufteilung im Inneren der Klausur. Obgleich in der Forschung wiederholt jene Bereiche in den Fokus rücken, die an der Schwelle zur Klausur gelegen waren, um Möglichkeiten und Grenzen des räumlich-visuellen Erlebens der Mitglieder eines Konvents aufzuzeigen,<sup>450</sup> wurden Blicke doch auch innerhalb der Klausurgrenzen maßgeblich von den baulichen Strukturen der klösterlichen Raumplanung reguliert und gesteuert. Neben einer Betrachtung der Bereiche, die sich am Rand der Klausur befanden und als Schnittstellen zwischen Klausur und Außenwelt fungierten, sind visuelle Perspektiven im Inneren der Klausurbauten daher ebenfalls Gegenstand der nachfolgenden Untersuchungen.

---

<sup>449</sup> Vgl. Marceau: *Generalabt Nicolas Boucherat und die Klausur (1604-1625)*, 2011, S. 61f. Wiesflecker: „Wir haben strenge Klausur...“, 2010, S. 9ff. Treiber; Steinert: *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen*, 1980, S. 57.

<sup>450</sup> Vgl. u.a. Weaver: *The Convent Wall*, 1992. Uffmann: *Wie in einem Rosengarten*, 2008, S. 220-227. Hills: *Architecture as Metaphor for the Body*, 2000. Dies.: *Invisible City*, 2004, S. 139-160. Zdichynec: *Quia sic fert consuetudo?*, 2012.

Geht es um die Klausur im klösterlichen Kontext, so werden dabei meist unweigerlich Assoziationen in Bezug auf die räumliche Separation und visuelle Abschließung weiblicher Klostersgemeinschaften geweckt. Die enge und durchaus gerechtfertigte Verbindung des Begriffspaars „Klausur – Frauenkloster“ ist vor allem der Tatsache geschuldet, dass Nonnen in der Regel strengeren Klausurvorschriften unterworfen waren als männliche Ordensangehörige.<sup>451</sup> Insbesondere im Hinblick auf die Mitglieder der Bettelorden, deren Lebensweise sich aufgrund ihres dezidierten Missionsanspruchs durch eine hohe Mobilität und explizite Nähe zur säkularen Bevölkerung auszeichnete, treten Fragen nach der Tragweite und Bedeutung der monastischen Klausur eher in den Hintergrund. Obgleich aktive Klausurvorschriften für Mönche zugunsten eines weiteren Aktionsradius weniger strikt ausfielen, gewährleisteten passive Klausurbestimmungen jedoch auch in Männerklöstern den kontemplativen Rückzug der Brüder von der Außenwelt.<sup>452</sup> In ihrer Analyse der Kirchenbauten der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert verweist Carola Jäggi darauf, dass raumtrennende Elemente wie Lettner, Emporen und Trennwände, die die Konventsmitglieder während der Gottesdienste vom Rest der Kirchengemeinde absonderten, nicht nur in den Kirchen von Frauenklöstern, sondern auch in den Mönchskirchen der Bettelorden vorhanden waren. Jäggi fährt fort, dass „die bloße Existenz eines den Religiösen vorbehaltenen Chors (...) demzufolge kein frauenklosterspezifisches Element [darstelle].“<sup>453</sup> Die räumliche sowie visuelle Separation von Nonnen im Kirchenraum lässt sich somit auch nicht ausschließlich durch die strengeren Klausurvorschriften für weibliche Ordensmitglieder erklären, sondern findet sich vielmehr ebenfalls bei männlichen Klostersgemeinschaften als wesentliches Ordnungsprinzip während Liturgie und Andacht.

Die Architektur von Klöstern, ob für weibliche oder männliche Konvente, diene also immer der Absonderung von der Außenwelt und bot sowohl Nonnen als auch Mönchen einen geschützten Raum für kontemplative Übungen und geistliche Entfaltung. Dieser Befund darf jedoch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass geschlechtsspezifische Unterschiede und daraus resultierende Klausurvorstellungen die architektonische Gestal-

---

<sup>451</sup> Vgl. hierzu u.a. Medioli: *An Unequal Law*, 2000.

<sup>452</sup> Vgl. Marceau: *Generalabt Nicolas Boucherat und die Klausur (1604-1625)*, 2011, S. 62ff. Dopsch: *Klöster als Orte der Verwahrung?*, 2010, S. 310ff. Uffmann: *Innen und außen*, 2000, S. 194, 198, 200.

<sup>453</sup> Jäggi: *Frauenklöster im Spätmittelalter*, 2006, S. 185. Weitere Ausführungen zur Funktion des *chorus* bei den Bettelmönchen sowie zur Unterteilung des Kirchenraums in diesem Kontext finden sich ebd., S. 18f.

tung von Frauen- und Männerklöstern auf jeweils unterschiedliche Art und Weise beeinflussten. Bereits in patristischen Virginitätsschriften war die alttestamentarische Metapher des *hortus conclusus* als Leitbild für ein zurückgezogenes und gottesfürchtiges Frauenleben bemüht worden, im Rahmen dessen die weibliche Keuschheit durch Restriktionen im Hinblick auf das Verlassen des Hauses sowie durch die Beschränkung der Kontakte zur Öffentlichkeit bewahrt werden sollte. Der „ummauerte Garten“ als Ort der Begegnung zwischen heiligen Jungfrauen und Christus fand auch Eingang in die Unterweisungsliteratur für Nonnen und schlug sich zudem in bildlichen Darstellungen der Klausur in spätmittelalterlichen Frauenklöstern nieder.<sup>454</sup> Schon die erste speziell für Nonnen verfasste Klosterregel des Bischofs Caesarius von Arles (†542), in deren Ausführungen über das Klosterleben von Frauen zugleich auch erstmals strikte Klausurvorgaben für weibliche Konventsmitglieder greifbar werden,<sup>455</sup> war von der Einschätzung und Charakterisierung des weiblichen Geschlechts als besonders schutzbedürftig motiviert gewesen. Während Caesarius die Notwendigkeit der Klausur in religiösen Frauengemeinschaften unter anderem noch mit ihrer Schutzfunktion gegen physische Bedrohungen von außerhalb begründet hatte, galt die Klausur einige Jahrhunderte später jedoch in erster Linie dem Schutz der Klosterfrauen vor sich selbst. Wie bereits dargestellt, stützte Papst Bonifatius VIII. seine Forderung nach der strengen Klausur für Nonnen Ende des 13. Jahrhunderts somit auch maßgeblich auf die Vorstellung von einer in der Natur der Frau verankerten Anfälligkeit für leichtfertiges und unzüchtiges Verhalten.<sup>456</sup>

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Bedeutung der Architektur von Frauenklöstern für die Konstitution und Aufrechterhaltung von Geschlecht sowie damit verbundenen Rollenbildern und Machtverhältnissen verdeutlichen. Da architektonische Strukturen zugleich Resultat als auch Ursache geschlechtsspezifischer Zuweisungen waren, kam ihnen auch im Hinblick auf die Konstruktion und Wahrnehmung von Geschlecht eine zentrale Funktion zu.<sup>457</sup> Historikerinnen wie Roberta Gilchrist, Helen Hills und Elizabeth A. Leffeldt haben in diesem Zusammenhang bereits auf die Analogie zwischen den Körpern

---

<sup>454</sup> Vgl. Frank: „Der verschlossene Garten“, 1999, S. 103ff. Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 1. Winston-Allen: *Convent Chronicles*, 2004, S. 161. Eine umfassende Analyse und historische Einordnung der „Gartenallegorie“ wurde vorgelegt von: Schmidtke: *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur*, 1982.

<sup>455</sup> Vgl. Schulenburg: *Strict Active Enclosure*, 1984, S. 54. Von den 73 Artikeln seiner *Regula ad virgines*, die Caesarius für den Konvent seiner Schwester verfasst hatte, thematisieren 19 Artikel die Funktion und Umsetzung der Klausur.

<sup>456</sup> Vgl. Evangelisti: *Nuns*, 2007, S. 42-45. Leffeldt: *Spatial Discipline and its Limits*, 2003, S. 133f. Makowski: *Canon Law and Cloistered Women*, 1997, S. 28-31. Vgl. außerdem Kapitel 1.5.1.

<sup>457</sup> Vgl. Hills: *Theorizing the Relationships between Architecture and Gender*, 2003, S. 4.

von Nonnen und der Architektur von Frauenklöstern verwiesen. Ebenso wie die materiellen Grenzen der Klausur die inneren Klosterräume frei von weltlichen Einflüssen und Versuchungen halten sollten, waren auch die Klosterfrauen dazu angehalten, ihre Körper gegenüber äußeren Reizen zu verschließen, um sie – ihrem Status als Bräute Christi gemäß – in Reinheit und Keuschheit zu bewahren. Die Außenwirkung innerhalb einer Stadt- oder Dorfgemeinde, die Klostermauern und -gebäude entfalteten, besaß somit auch eine symbolische Komponente, die an das monastische Ideal der Jungfräulichkeit gebunden war.<sup>458</sup> Darüber hinaus bedienten sich Konvente auch ihrerseits der Außenwirkung architektonischer Formationen, um die öffentliche Wahrnehmung zu beeinflussen und ein bestimmtes religiöses Bild ihrer Gemeinschaften nach außen zu kommunizieren. Im Hinblick auf die Architektur von Frauenklöstern im frühneuzeitlichen Florenz und deren Funktion bei der Darstellung und Vermittlung religiöser, sozialer und politischer Positionen unterstreicht Sandra Weddle die Bedeutung der Inhalte, die über das Aussehen der Klosterbauten transportiert wurden: „Women not only had to behave virtuously, but they had to ensure that their behavior was perceived to be virtuous. Thus, convent architecture had to communicate the chastity and piety of the women it enclosed.“<sup>459</sup>

Auch im Falle der Klarissenklöster in Söflingen, Nürnberg und München bestand eine unmittelbar räumliche Nähe der Klosteranlagen der Konvente zum jeweiligen Stadt- bzw. Dorfgefüge. Während sich das Klosterareal der Söflinger Klarissengemeinschaft am westlichen Rand des Dorfes befand, waren die Klostergebäude der Konvente in Nürnberg und München in den Umlauf der Stadtbefestigung eingebettet.<sup>460</sup> Obgleich zu erwarten wäre, dass sich die zentrale Bedeutung strenger aktiver sowie passiver Klausurvorschriften bei den Klarissen auch auf die Lage ihrer Klosteranlagen an eher abgeschiedenen Orten ausgewirkt hätte, waren innerstädtische Standorte durchaus verbreitet.<sup>461</sup> Um die räumliche sowie visuelle Separation der Schwestern inmitten der Städte zu gewährleisten

---

<sup>458</sup> Vgl. Gilchrist: *Medieval bodies in the material world*, 1994, S. 57f. Dies.: *Gender and Material Culture*, 1994, S. 128-149. Hills: *The Veiled Body*, 2004. Dies.: *Veiling the Voice of Architecture*, 2018, S. 118-124. Leffeldt: *Spatial Discipline and its Limits*, 2003, S. 132f.

<sup>459</sup> Weddle: 'Women in wolves' mouths', 2003, S. 115.

<sup>460</sup> Das Kloster der Nürnberger Klarissen war zunächst außerhalb der Stadtmauern vor dem Frauentor errichtet worden, wurde aber in Folge der dritten Stadtbefestigung im 14. Jahrhundert in den inneren Mauerbereich integriert. Kist: *Das Klarissenkloster in Nürnberg*, 1929, S. 6 (Fußnote 19). Die Lage des Angerklosters innerhalb der Stadtmauern Münchens ist hingegen spätestens ab dem Jahr 1287 urkundlich belegt und liefert damit einen Anhaltspunkt für die Datierung der zweiten Stadterweiterung. Weichselgartner: *Kloster und Stadt*, 2004, S. 32.

<sup>461</sup> Vgl. Pieper: *Klosteranlagen der Franziskaner und Klarissen*, 2012, S. 89. Piepers Untersuchungen konzentrieren sich größtenteils auf die topographischen Bedingungen von Franziskanerklöstern im sächsischen Raum und gehen nur am Rande auf die Situation der Klarissenkonvente ein.

und nicht nur die Einsehbarkeit der zur Klausur gehörenden Räume durch konventsexterne Personen, sondern auch die Blickoptionen der Schwestern in Bereiche jenseits der Klausur zu unterbinden, mussten bauliche Entscheidungen stets auch unter Berücksichtigung ihrer Funktion als Sichtschutz getroffen werden. Im Inneren der Klausur war darüber hinaus eine Raumplanung erforderlich, die den praktischen Ansprüchen des monastischen Alltags gerecht wurde und zugleich ein Höchstmaß an visueller Kontrolle des einzelnen Konventsmitglieds durch die Gemeinschaft ermöglichte. Angesichts der Quellenlage ist es jedoch meist nur bedingt möglich, den genauen Verlauf der jeweiligen Klausurgrenze in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenklöstern nachzuvollziehen und jene Räume, die zur Klausur gehörten, eindeutig von den außerhalb der Klausur liegenden Bereichen zu unterscheiden. Einen entscheidenden, wenn auch relativ allgemein gehaltenen Anhaltspunkt für die Verortung des Klausorraums bei den Klarissen liefert das zweite Kapitel der Urban-Regel: *„Alle die professe in disem leben sint. die sint dar zu gebunden vesteclichen zu belibenne inrehalp dem umbegange der mure diu da geordnet ist ze dem inwendigem slozze des closters.“*<sup>462</sup> Im Wesentlichen fielen unter die Klausur also jene Bereiche, die sich innerhalb der Klostermauern befanden und nicht nur die Gebäude der Schwestern, sondern auch die Klostergärten umfassten. Neben den Räumlichkeiten, die von den männlichen Ordensangehörigen genutzt wurden, denen die geistliche Betreuung der Nonnen oblag, gehörte auch ein wirtschaftlicher Arbeitsbereich mit Wohnungen für das Gesinde zum Klosterareal. Diese Bereiche zählten jedoch nicht mehr zur Klausur.<sup>463</sup>

Einen Eindruck von den räumlichen Dimensionen und der äußeren Gestalt der Klosterareale in Nürnberg und München vermitteln entsprechende Aufsichten auf die jeweiligen Klostergebäude: im sogenannten „Braunschen Prospekt“ von 1608 findet sich eine Abbildung des Klaraklosters samt umliegenden Wirtschaftsräumen, Gärten und Mauern, die die Klostergebäude der Nonnen gegen die Außenwelt abschirmten (Abb. 1).<sup>464</sup> Die Anlage des Angerklosters wurde 1701 in einem Kupferstich von Michael Wening festge-

---

<sup>462</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 3.

<sup>463</sup> Vgl. Uffmann: Innen und außen, 2000, S. 198. Diese Dreiteilung des Klosterareals entsprach der üblichen Raumplanung eines observanten Frauenklosters. Für eine detaillierte Analyse der Klosteranlagen der Zisterzienserinnen unter besonderer Berücksichtigung der zur Klausur gehörenden Gebäude vgl.: Mohn: Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen, 2006.

<sup>464</sup> StAN Rst. Nürnberg, Karten und Pläne, Nr. 42. Vgl. Vosding (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*, 2012, S. 171. Kammel: *Verborgene Schönheit*, 2007, S. 24f. Bei der Darstellung handelt es sich um eine Federzeichnung des Ratskanzlisten Hieronymus Braun (†1620), die das Klosterareal einschließlich topographischer Details von Nord nach Süd wiedergibt.

halten und zeigt neben den Gebäuden der Schwestern ebenfalls die benachbarten Bereiche, die von den Bediensteten des Klosters bewirtschaftet wurden sowie einen weitläufigen Garten, der den Klarissen zur Verfügung stand (Abb. 2).<sup>465</sup> Beiden Darstellungen ist zu entnehmen, dass jene Bereiche, die wohl ausschließlich dem Zugang der Konventsmitglieder vorbehalten waren, von einer inneren Mauer umgeben waren, die einen gesonderten Raum auf dem gesamten Klostergelände markierte und somit als Klausurgrenze identifiziert werden kann. Auch die anderen Bereiche, die zusammen mit der Klausur die Gesamtheit des Klostergeländes bildeten, waren ihrerseits von Mauern umrahmt, die die Klöster nach außen hin als eine Einheit erscheinen ließen.

Im Vergleich zu diesen Außenansichten, die nur wenig Rückschlüsse über die räumlichen Verhältnisse im Inneren erlauben, geben Grundrisse, wie sie für die ehemaligen Gebäudekomplexe der Klarissen in Söflingen (Abb. 3 bis 6) und Nürnberg (Abb. 7 und 8) vorliegen,<sup>466</sup> Einblicke in Anordnung und Funktion der einzelnen Räumlichkeiten auf dem Klostergelände. Obgleich die vorliegenden Grundrisse erst nach Auflösung der Konvente und im Falle des Nürnberger Klaraklosters sogar erst nach dessen aufwendiger Umgestaltung in ein Leihhaus angefertigt wurden<sup>467</sup> und dementsprechend nicht ohne Weiteres auf die Baubestände zu einem früheren Zeitpunkt schließen lassen,<sup>468</sup> lohnt sich angesichts ihrer zeitlichen Nähe insbesondere bei den Söflingern ein Blick in die überlieferten Baupläne. Wie im Nachfolgenden noch genauer darzulegen sein wird, entstanden die Grundrisse der Söflinger Klausurgebäude anders als jene der Nürnberger Klosteranlage, die erst etwa 200 Jahre nach Ende des Klosters angefertigt worden waren, nur wenige Jahre nach Auflösung des Konvents. Neben dem Kupferstich der Anlage des Angerklosters von Michael Wening geht auch aus einem Schaubild des Klosterkomplexes dessen Aufbau und die Verortung einzelner Räumlichkeiten zu Beginn des 17. Jahrhunderts

---

<sup>465</sup> Vgl.: Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 368 (Fußnote 262), 1033. Vosding (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*, 2012, S. 172.

<sup>466</sup> SAUlm F 1 Bauzeichnungen, Söflingen, Mappe 2, Nr. 1-2. Klaiber; Wortmann: *Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm*, 1978, S. 660f. Für die Söflinger Konventsgebäude liegen insgesamt vier Grundrisse vor, die neben dem Erd- und Obergeschoss der Gebäude auch die unterirdisch gelegenen Wasser- und Brunnenleitungen sowie die Kellerräume abbilden und allesamt auf Anfang des 19. Jahrhunderts datieren. Kammel: *Verborgene Schönheit*, 2007, S. 29f. Bei den hier abgedruckten Grundrissen des ehemaligen Klaraklosters handelt es sich um zwei Federzeichnungen, die in den Jahren 1775 und 1807 angefertigt wurden.

<sup>467</sup> Vgl. Syndikus (Hg.): *Das Grab*, 1961, S. 23. Der Umbau der lehrstehenden Klostergebäude des ehemaligen Nürnberger Klarissenkonvents erfolgte im Jahr 1618.

<sup>468</sup> Zur Problematik der Quellenlage im Hinblick auf die bauhistorischen Befunde von Frauenklöstern im deutschsprachigen Raum vgl.: Mersch: *Gehäuse der Frömmigkeit*, 2004, S. 57f.

hervor (Abb. 9 und 10).<sup>469</sup> Darüber hinaus enthalten klosterinterne Quellentexte wie das von den Nürnberger Klarissen geführte „Baubüchlein“<sup>470</sup> weitere Informationen im Hinblick auf die Lage einzelner Gebäude und Räume auf dem Klostergelände. Schließlich gibt auch das normative Schriftgut der Klarissen Auskunft über die architektonische Gestaltung spezifischer Bauabschnitte. Insbesondere in jenen Anweisungen, die sich auf die Bauform und Nutzung der Bereiche beziehen, die an der Schwelle zur Klausur lagen, gehen Architektur und Blick eine Wechselbeziehung ein, die darauf schließen lässt, welche Funktion hinsichtlich visueller Faktoren die architektonischen Vorrichtungen zu erfüllen hatten, die von den Konventen für ihre Kontakte zur Außenwelt genutzt wurden.<sup>471</sup>

### 3.1.1 Die Räume der Klausur

In Studien zur Architektur franziskanischer Klosterbauten wurde bereits darauf hingewiesen, dass weder in Bezug auf Form und Gestalt der Kirchengebäude noch bei der Lage und Anordnung der Klausurbauten ein einheitlicher Musterplan zu erkennen ist.<sup>472</sup> Auch die Klosteranlagen der Klarissen in Söflingen, Nürnberg und München unterschieden sich trotz einiger Gemeinsamkeiten in ihrem jeweiligen Erscheinungsbild. Da es den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde, die Gebäudekomplexe aller drei Klöster im Detail zu beleuchten, werden im Folgenden lediglich die wichtigsten Räume der Klausur und deren Lage auf dem Klosterareal – soweit rekonstruierbar – beschrieben. Daran an-

---

<sup>469</sup> BayHStA Plansammlung Nr. 20241. Dischinger: Zeichnungen zu kirchlichen Bauten, 1988, S. 103 (Nr. 389). Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 1136 (Bildteil, Abb. 4). Auch für die Konventsgebäude des Angerklosters liegen Grundrisse vor, die wohl 1735 vom damaligen „Klosterbaumeister“ der Klarissen Johann Michael Pröbstl (†1743) angefertigt worden waren. Die Zeichnungen bilden jedoch nicht die tatsächlichen architektonischen Gegebenheiten in den Münchner Klausurgebäuden ab, sondern zeigen vielmehr die von Pröbstl erarbeiteten Vorschläge für den Neubau des Klosters, die allerdings nie realisiert wurden. Vgl. Dischinger: Zeichnungen zu kirchlichen Bauten, 1988, S. 104-107, 163ff.

<sup>470</sup> StadtAN D 25 Nr. 88.

<sup>471</sup> Vgl. Jäggi: Klosterarchitektur im Wandel, 2012, S. 298. Dies.: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 189. Abgesehen von einem Verbot, das den Konventen kostspielige und opulente Bauaufwände untersagte, finden sich in den normativen Vorgaben der Klarissen keine dezidierten Empfehlungen für Bautypen oder -formen in Bezug auf die Architektur der Klosteranlagen als Ganzes. Demgegenüber stehen jedoch ausführliche Anweisungen in Bezug auf bauliche Maßnahmen zur Umsetzung der Klausur.

<sup>472</sup> Vgl. Untermann; Silberer: Die Klosterbauten, 2012, S. 183. Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 160ff. Schenkluhn: Architektur der Bettelorden, 2000, S. 85-102 (Kirchen der Frauenorden). Ein allgemeiner Überblick über die Vielfalt bei der Anordnung der Konventsgebäude spätmittelalterlicher Frauenklöster findet sich bei: Untermann: Das Nonnenhaus, 2008. Gilchrist: Gender and Material Culture, 1994, S. 92-127.

schließlich werden die Konventsgebäude der Söflinger Klarissen einer genaueren Betrachtung unterzogen, um Aussagen über deren Binnenstruktur sowie über die daraus resultierende Blickführung im Inneren treffen zu können.

Aus den bereits angeführten Darstellungen der Klausurgebäude, den Bauplänen und Grundrissen geht hervor,<sup>473</sup> dass jedes der drei Klarissenklöster über einen mehr oder weniger quadratischen Kreuzgang verfügte, der ringsum von Konventsflügeln umgeben war, die wiederum an die Klosterkirche anschlossen. Im Nürnberger Klarakloster und bei den Söflingern gelangten die Schwestern vom Schlafhaus aus, auch Dormitorium genannt, in den im westlichen Teil der beiden Kirchen gelegenen Nonnenchor.<sup>474</sup> Bei den Angerklarissen befand sich das Schlafhaus hingegen in einem separaten Gebäudeflügel, der wiederum mit dem um den Kreuzgang angeordneten Baukomplex verbunden war.<sup>475</sup> Da die Keuschheit der Nonnen als ihr wertvollstes Gut erachtet wurde und folglich besonderem Schutz bedurfte, war das Dormitorium in einem Frauenkloster meist an einem schwer zugänglichen und gut gesicherten Ort gelegen. Dies ist auch für die Lage der Dormitorien bei den Söflinger, Nürnberger und Münchner Klarissen festzustellen, deren Schafsäle sich wie in den meisten Klosteranlagen im Obergeschoss der Klausurtrakte befanden.<sup>476</sup>

Das Refektorium, in dem sich die Schwestern regelmäßig zu den gemeinsamen Mahlzeiten versammelten, war ebenfalls Teil der Klausur und – wie aus dem Grundriss des Söflinger Klarissenklosters ersichtlich wird – meist wohl in unmittelbarer Nähe zur Küche verortet. Sowohl für das Anger- als auch für das Nürnberger Klarakloster ist die Existenz eines Sommer- sowie Winterrefektoriums belegt. Anders als in den Söflinger und wohl auch Nürnberger Konventsbauten, in denen die Refektorien jeweils in einem der Gebäudeflügel um den Kreuzgang verortet waren, befand sich das Winterrefektorium der Angerklarissen in dem bereits erwähnten gesonderten Gebäudeabschnitt unter dem Schafsaal. Auch das Sommerrefektorium lag in einem Baukomplex, der nicht Teil des

---

<sup>473</sup> Vgl. Kapitel 3.1.

<sup>474</sup> Auf die Verbindung zwischen dem Nonnenchor und dem Schlafhaus bei den Nürnberger Klarissen wird im „Baubüchlein“ mehrfach verwiesen: StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 16<sup>v</sup>, 29<sup>v</sup>, 40<sup>v</sup>. Vgl. außerdem: Syndikus (Hg.): Das Grab, 1961, S. 26.

<sup>475</sup> Das Schlafhaus taucht bereits in den Schaubildern der Konventsbauten aus dem frühen 17. Jahrhundert als gesonderter Gebäudeflügel auf. 1646 wurde das Dormitorium umgebaut und erweitert und die Aufnahmekapazität des Angerklosters damit von 50 auf 60 Mitglieder gesteigert. Vgl. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 367 (Fußnote 260).

<sup>476</sup> Uffmann: Innen und außen, 2000, S. 201. Untermann; Silberer: Die Klosterbauten, 2012, S. 218. Gilchrist: Gender and Material Culture, 1994, S. 166. Gilchrist betont in diesem Kontext geschlechtsspezifische Unterschiede bei der klösterlichen Raumplanung: „In nunneries the dormitory was located in the deepest space, whereas male communities were equally, and sometimes more likely to reserve the deepest space for the chapter house – the heart of monastic community and daily routine.“



Kreuzganggevierts war, dieses jedoch ebenso wie das Schlafhaus erweiterte.<sup>477</sup> Je nach Jahreszeit nutzten die Frauengemeinschaften einen dieser Räume, wobei anzunehmen ist, dass die Winterrefektorien jeweils über eine Heizung verfügten, wohingegen die nicht beheizbaren Sommerrefektorien in wärmeren Monaten ausreichend waren. Im Gegensatz zur Funktion des Refektoriums in den Klöstern der Franziskanerbrüder, wo dieser Raum bisweilen auch weltlichen Gruppen als Sitzungs- oder Gerichtssaal dienen konnte,<sup>478</sup> waren die Refektorien der Klarissen außenstehenden Personen in der Regel nicht zugänglich. Als jedoch Mitglieder des Nürnberger Stadtrats im Zuge der Einführung der Reformation Einlass in die Klausur des Klaraklosters forderten, wurde auch hier das Refektorium als Ort der Unterredung zwischen den Schwestern und den Ratsherren genutzt.<sup>479</sup> Einen weiteren wichtigen Raum für das Zusammenleben der Konvente stellte der Kapitelsaal dar, der als klosterinterner Gerichtsort fungierte und den Klarissen im wöchentlich abgehaltenen Schuldkapitel die Möglichkeit bot, die eigenen Vergehen vor der Gemeinschaft zu bekennen.<sup>480</sup> Während sich der Kapitelsaal in den Klosteranlagen der Söflinger und Münchner Klarissen in den Konventsflügeln befand, die um den Kreuzgang angeordnet waren, ist ein solcher Raum im Nürnberger Klarakloster nicht namentlich belegt.

Neben Dormitorium, Refektorium und Kapitelsaal gehörten noch eine Reihe weiterer Räumlichkeiten zum üblichen Baubestand eines Frauenklosters. Für die Pflege und Versorgung kranker und gebrechlicher Konventsmitglieder standen entsprechende Zimmer oder Gebäudeteile zur Verfügung, die sowohl abgesetzt von den restlichen Klausurbauten gelegen als auch in den Umlauf des Kreuzganggevierts integriert sein konnten. So schloss sich das Siechenhaus der Nürnberger Klarissen beispielsweise südlich an die Konventsflügel an, die den Kreuzgang umrahmten, während sich das Krankenzimmer im Angerkloster hingegen im Kreuzganggeviert gegenüber der Klosterkirche befand.<sup>481</sup> Etwas ungewöhnlich erscheint die zentrale Lage des Waschhauses als Bestandteil der Gebäudearme des Kreuzgangs auf dem Münchner Klosterareal. In Söflingen befand sich ein solcher Bau in deutlicher Entfernung zu den übrigen Räumen der Klausur und war mit dem Wasserzulauf durch die Blau verbunden. Ähnliche topographische Voraussetzungen

---

<sup>477</sup> Vgl. BayHStA Plansammlung Nr. 20241. Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 25, 69.

<sup>478</sup> Untermann; Silberer: Die Klosterbauten, 2012, S. 214ff.

<sup>479</sup> Vgl. Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 25, 69.

<sup>480</sup> Vgl. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 1137 (Fußnote 6). Untermann; Silberer: Die Klosterbauten, 2012, S. 213f.

<sup>481</sup> Kammel: Verborgene Schönheit, 2007, S. 25.

könnten auch für die prominente Lage des Waschhauses bei den Münchner Klarissen verantwortlich gewesen sein.<sup>482</sup>

Die Grundrisse des Söflinger Klarissenklosters, die im Jahr 1818 kurz vor dem Teilabbruch der Konventsgebäude angefertigt worden waren (vgl. Abb. 3 und 4),<sup>483</sup> ermöglichen es nicht nur, Aussagen über die architektonische Binnenstruktur der Klausurgebäude und deren Nutzung zu treffen, sondern informieren darüber hinaus auch über die Wegführung sowie über visuell-perspektivische Zugänglichkeiten zu einzelnen Räumlichkeiten auf dem Klosterareal. Nachdem der Konvent 1484 im Sinne der Observanz reformiert worden war, wurden die Klostergebäude ab 1492 von Grund auf erneuert. Obgleich die Grundrisse in Anbetracht ihrer zeitlichen Distanz zu diesen baulichen Veränderungen keine unmittelbaren Rückschlüsse auf die architektonischen Gegebenheiten im ausgehenden 15. Jahrhundert zulassen, ist davon auszugehen, dass die Klosterbauten damals im Wesentlichen jene Gestalt annahmen, die sie bis zum Ende des Konvents behalten sollten.<sup>484</sup> Da bauliche Eingriffe an den Konventsgebäuden zu einem späteren Zeitpunkt jedoch nicht ausgeschlossen werden können, soll es im Folgenden auch nicht darum gehen, die visuellen Verhältnisse innerhalb des Klosters für frühere Jahrhunderte zu rekonstruieren. Aus den Bauplänen, die sowohl das Erd- als auch das Obergeschoss der verschiedenen Konventsgebäude zeigen, geht vielmehr der genaue Verlauf der inneren Klostermauer hervor, die jene Bereiche umschloss, die um 1800 zur Klausur des Klosters gehörten und folglich nur von den Mitgliedern des Konvents betreten werden durften. Zudem werden auch Abschnitte ersichtlich, an denen Klausur und Außenwelt aufeinandertrafen, sich teilweise sogar unter einem Dach befanden und nur durch Redefenster, Winden und Gitter voneinander getrennt waren.

Einen solchen Bereich repräsentierte das „Äbtissinnenhaus“,<sup>485</sup> das in die östliche Klausurmauer integriert und neben der Dreiflügelanlage des Klosters, den Krankenzim-

---

<sup>482</sup> Vgl. Gilchrist: *Gender and Material Culture*, 1994, S. 131.

<sup>483</sup> SAUlm F 1 Bauzeichnungen, Söflingen, Mappe 2, Nr. 1-2.

<sup>484</sup> Vgl. Weser: *Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen*, 1926, S. 97. Frank: *Das Klarissenkloster Söflingen*, 1980, S. 104. Sowohl Weser als auch Frank vertreten die Meinung, dass an den Klausurgebäuden der Söflinger Klarissen seit deren Neubau im ausgehenden 15. Jahrhundert keine grundlegenden Veränderungen mehr vorgenommen worden waren.

<sup>485</sup> Klaiber und Wortmann bezeichnen dieses Gebäude auf dem Söflinger Klosterareal, bei dem es sich um das heutige Pfarrhaus handelt, als „Windenhaus“ (vgl. Abb. 6): Klaiber; Wortmann: *Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm*, 1978, S. 661.

mern und den Räumen für die Novizinnen vermutlich einer der ab 1492 begonnenen Neubauten war.<sup>486</sup> Während vergleichbare Räumlichkeiten für die Vorsteherinnen der Konvente in Nürnberg und München nicht belegt sind, war es jedoch keine Seltenheit, dass sich die Leitungsfunktion der Äbtissin auch im architektonischen Raumgefüge eines Klosters niederschlug. Neben separaten Wohn- und Amtsräumen verdeutlichten erhöhte, besonders aufwendig gestaltete oder auf eine andere Weise exponierte Sitze im Chorgestühl, Refektorium und Kapitelsaal die herausragende Stellung der Äbtissin sowie der Priorin als ihrer Stellvertreterin. Darüber hinaus spiegelten auch die für die Konventsleitung reservierten Bestattungsorte, die sich meist in bevorzugter Lage innerhalb der Klausur befanden und die Präsenz der Verstorbenen über den Tod hinaus sicherstellten, die hierarchische Untergliederung der Frauengemeinschaften wider.<sup>487</sup> Das Söflinger Äbtissinnenhaus besaß zwei im Osten gelegene Zugänge von außen. Von diesen führte der eine links in das „äußere“ Windenzimmer, hinter dem sich die „innere Winde“ befand und der andere zu einer am Ende vermauerten Treppe ins Obergeschoss des Gebäudes. Rechts vom Eingang waren das „Schreiberstübli“ sowie das nachgeordnete „Klosterarchiv“ verortet. In den oberen Räumlichkeiten lagen das „Verhör- und Äbtissinnenzimmer“ sowie ein weiterer Raum, der schlicht als „Klausur“ beschrieben ist. Den Bezeichnungen der Räume zufolge erfüllte der Bau also verschiedene Funktionen; über ihn wurde nicht nur der Güter- und Warenaustausch geregelt sowie der klösterliche Schriftverkehr organisiert, sondern das Gebäude diente auch als Treffpunkt für diverse Verhandlungen und bildete den Rahmen für die direkte Herrschaftsausübung der Äbtissin, die sich – so Rudolf Weser – vom Äbtissinnenzimmer im oberen Stockwerk aus den Untertanen des Klosters zeigte.<sup>488</sup> Damit fungierte das Äbtissinnenhaus als ein zentraler Verbindungspunkt

---

<sup>486</sup> Vgl. Weser: *Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen*, 1926, S. 102. Frank: *Das Klarissenkloster Söflingen*, 1980, S. 104f. Frank stellt die Vermutung an, dass der eigentliche Konventsbau erst zu einem späteren Zeitpunkt um den kleineren Flügelkomplex, der die Zimmer der Novizinnen sowie die Krankenstube beherbergte, nach Westen hin erweitert worden sein könnte.

<sup>487</sup> Vgl. Kosch: *Orte der Vorsteherinnen*, 2008. Mohn: *Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen*, 2006, S. 81f. Im Nürnberger Klarissenkloster wurde die Äbtissin in der Regel im ersten Grab rechts von der Kapellentür beigesetzt. So wird der Bestattungsort der Äbtissin Margareta Grundherr (†1494) im „Totenbüchlein“ des Konvents als „*erste[s] grab von der Capelntur*“ bezeichnet. StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 4, fol. 1<sup>v</sup>. Vgl. auch: Syndikus (Hg.): *Das Grab*, 1961, S. 39. Eckstein: *Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg*, 1981, S. 133. Auch im Nonnenchor stand der Nürnberger Äbtissin ein gesonderter Sitz zu. Den Angaben im „Baubüchlein“ zufolge befand sich dieser an der Südwand der Kirche neben der Tür, die zum Dormitorium führte. StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 29<sup>v</sup>.

<sup>488</sup> Vgl. Weser: *Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen*, 1926, S. 98. Es wird nicht näher erläutert, inwiefern es der Äbtissin tatsächlich möglich war, sich trotz der visuellen Restriktionen im Hinblick auf die Klausur konventsexternen Personen zu zeigen. Vgl. außerdem: Klaiber; Wortmann: *Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm*, 1978, S. 666.

zwischen Kloster und Außenwelt und muss lediglich der Äbtissin und den zuständigen Amtsschwestern zugänglich gewesen sein. Südlich dieses Gebäudes war die östliche Klausurmauer nochmals durchbrochen. Hier befand sich das Tor, das den „*Eingang in die Klausur*“ gewährte.

Durch den „*Windengang*“ war der Äbtissinnenbau nach Westen hin mit dem Hauptgebäude des Klosterkomplexes verbunden, der drei Flügel umfasste und nördlich an die Konventskirche anschloss. Zusammen bildeten diese Bauten das Kreuzganggeviert, das den Kreuzgarten umrahmte. Im Erdgeschoss der Flügelanlage befanden sich mit dem Refektorium und dem Kapitelsaal jene bereits erwähnten Räume, die von den Söflinger Klosterfrauen gemeinschaftlich genutzt wurden. Das „*Pfortenstüble*“ war ebenfalls Teil des Flügelbaus und lag in der Südostecke direkt unter der Zelle der Äbtissin, die sich wie die restlichen Kammern der Konventsmitglieder im ersten Stock des Gevierts befand. Obgleich der Grundriss 72 Zellen ausweist, die sich auf beiden Seiten des Zellengangs aneinanderreihen, ist davon auszugehen, dass der Konvent nur selten tatsächlich diese Größe erreichte.<sup>489</sup> Vom Zellenkorridor aus führten drei Zugänge in den im Westen der Klosterkirche gelegenen Nonnenchor, unter dem sich zudem noch eine zweite Empore befand. Auf den Grundrissen ist lediglich der ab 1686 neu errichtete Kirchenbau abgebildet, der nur bedingt Aussagen über die Gestalt des ursprünglichen Kirchengebäudes sowie den Chorbereich der Schwestern um 1500 zulässt. Da die Südwand der ersten Konventskirche jedoch in den späteren Barockbau integriert wurde, ist davon auszugehen, dass der Chorraum bereits früher über den Zellentrakt an den Hauptbau angebunden und so für die Klosterfrauen zu erreichen war.<sup>490</sup> Im Nonnenchor waren die Klarissen allein schon aufgrund seiner erhöhten Position räumlich vom Rest der Kirchengemeinde abge sondert.<sup>491</sup> Nordwestlich der Klosterkirche schloss sich das „*Beichtstüble*“ an, das über den unter der Nonnenempore verlaufenden „*Beichtgang*“ mit dem Kreuzgang verbunden war. Vom nicht mehr zur Klausur der Schwestern gehörenden „*Beichthaus*“ aus, das die Ordensbrüder bewohnten, die für die Betreuung und Seelsorge der Schwestern zuständig

---

<sup>489</sup> Vgl. Weser: *Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen*, 1926, S. 99. Miller: *Die Söflinger Briefe*, 1940, S. 12. Die genaue Anzahl der jeweils im Söflinger Kloster lebenden Chorfrauen lässt sich nicht immer genau ermitteln. Kurz vor der Reformierung des Konvents im Januar 1484 waren es jedoch 34 Chorschwestern, die den Konvent bildeten.

<sup>490</sup> Vgl. Klaiber; Wortmann: *Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm*, 1978, S. 606-617. Jäggi: *Frauenklöster im Spätmittelalter*, 2006, S. 93f. Das aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammende Kirchengebäude war nicht nur um ganze zehn Meter schmaler, sondern auch deutlich kürzer als die spätere Barockkirche.

<sup>491</sup> Zur Problematik der Rekonstruktion im Hinblick auf die Gestalt und Verortung des Nonnenchors vgl. Kapitel 3.1.3.

waren, führte der „*Väterwindengang*“ zum „*äußeren Beichtstühle*“, das über ein Sprechgitter und wohl auch über eine Winde mit der Beichtstube der Schwestern verbunden war. Ob bei den Söflingern dasselbe Sprechgitter für die Beichte sowie für Gespräche mit Freunden und Verwandten genutzt wurde,<sup>492</sup> oder den Frauen hierfür zwei separate Vorrichtungen zur Verfügung standen, wie dies im Nürnberger Klarakloster der Fall war, geht nicht eindeutig aus den Bauzeichnungen hervor. Ansonsten entsprach der gesamte Abschnitt in seinem Aufbau wohl der bei den Nürnberger Klarissen errichteten Beichtkammer, die im Jahr 1494 etwas höhenversetzt an die Klausur der Schwestern angeschlossen worden war. Da das Fenster, durch das die Schwestern ihr Schuldbekenntnis vorbrachten, somit ebenfalls hätte erhöht werden müssen, hatten die Nürnberger Klarissen fortan zuerst einen Steg mit drei Stufen zu erklimmen, um die Beichte ablegen zu können.<sup>493</sup>

War die architektonische Gestaltung des Klausurbereichs der Söflinger Klarissen damit auch durchaus mit den Klosterbauten anderer Frauenkonvente vergleichbar, so bieten die vorgestellten Lagepläne doch spezifische Einblicke in die visuell-perspektivischen Gegebenheiten, die aus der räumlichen Anordnung im Inneren des Söflinger Konvents resultierten. Als Bindeglieder zwischen Kloster und Außenwelt waren das Äbtissinnenhaus und die Beichtstube der Nonnen an der äußeren Klausurgrenze verortet und befanden sich damit in maximaler Distanz zum inneren Klausurbereich. Obgleich beide Gebäude mit dem Hauptbau des Klosters verbunden waren, handelte es sich beim Haus der Äbtissin sowie der Beichtstube um zwei vom Rest der Klosteranlage separierte Räume. Um vom Kreuzgang aus in den Windengang zu gelangen, der zum Äbtissinnenbau führte, musste die Pfortenstube passiert werden, die in der Regel stets von einer Amtsschwester besetzt war.<sup>494</sup> Selbst, wenn die Türen in diesem Abschnitt nicht verschlossen waren, bestand somit eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass eine Klosterfrau auf dem Weg zum äußeren Klausurbereich von den Mitschwestern gesehen wurde, die für die Aufsicht über die Pforte und die Winden zuständig waren. Auch in der Lage der beiden Zellen, die von der Äbtissin und Priorin im oberen Stock des Klostergevierts bewohnt wurden, schlug

---

<sup>492</sup> Der Regel der Klarissen zufolge konnten die Redefenster auch zur Beichtablegung genutzt werden. Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 8. Vgl. auch: Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 187f.

<sup>493</sup> StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 13<sup>v</sup>. „*Item in dem jar ist das peicht kemerlein gepaut worden dar jnen der peicht vater siczt wen er peicht hort, und gemacht zu einem stublein, dz ist ein wenig erhöht dar umb wardt das fensterlein höher da must man hynnen die prüken machen mit den iii staffeln.*“ Vgl. auch: Eckstein: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg, 1981, S. 145.

<sup>494</sup> Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.1.2.

sich die strategisch-visuelle Raumplanung im Klosterinneren nieder: von ihren Kammern in der südöstlichen und südwestlichen Ecke des Zellengangs aus konnten die Konventsleiterin und ihre Stellvertreterin alle Flügel des Schlafhauses einsehen. Die Räumlichkeiten der Novizinnen, in denen junge Frauen auf das Klosterleben vorbereitet wurden, waren nicht nur in einem eigenen Gebäudekomplex von den Bereichen der ausgebildeten Chorschwestern abgesondert, sondern lagen auch tief im Inneren der Klausur. Die Wege, die von hier aus zu den möglichen Verbindungspunkten zwischen Kloster und Außenwelt im Äbtissinnenhaus und an den Redefenstern führten, waren lang und konnten ungesehen kaum zurückgelegt werden. Zudem war der Anbau, der neben dem Noviziat und den Krankenzimmern auch den „*kleinen Zellengang*“ beherbergte, ringsum von einer großen Gartenfläche umgeben, die den Klausurbereich in Verbindung mit der Klausurmauer zusätzlich nach außen hin abschirmte.

Die räumliche Anordnung in den Klausurgebäuden der Söflinger Klarissengemeinschaft gibt somit Aufschluss über die Zugänglichkeit einzelner Bereiche, die nicht für alle Klostermitglieder in gleichem Maße gegeben war.<sup>495</sup> Über die Funktion der verschiedenen Räumlichkeiten sowie der damit verbundenen Zuständigkeiten, die – wie im nachfolgenden Kapitel dargestellt – insbesondere im Hinblick auf die an der Grenze zur Klausur liegenden Abschnitte an erfahrene Schwestern vergeben wurden, werden darüber hinaus die konventsinterne Sozialstruktur sowie deren hierarchische Organisation greifbar.<sup>496</sup> Das Privileg des Zugangs zu den Gebäudeteilen, die am äußeren Rand der Klausur gelegen waren, war folglich eng an die Ämter gebunden, in deren Aufgabenbereiche die Aufsicht über diese Räume fiel. Dies galt ebenfalls für jene Orte, die zur Versorgung des Konvents von Laienschwestern und Klosterbediensteten bewirtschaftet wurden und sich wie beispielsweise die Küche oder das Waschhaus innerhalb der Klostermauern befanden.<sup>497</sup> Die Bedingungen, unter denen einzelne Schwestern die jeweiligen Klosterräume

---

<sup>495</sup> Vgl. Mersch: *Gehäuse der Frömmigkeit*, 2004, S. 51f. Anhand der Bauformen zisterziensischer Klausurgebäude legt Mersch dar, dass sowohl die Klosterkirche und das Klausurtrium als auch das Außenareal in verschiedene Bereiche untergliedert waren, die einer abgestuften Zugänglichkeit unterlagen. Ihrer Darstellung zufolge nahm die Strenge der Klausur im Idealfall von Westen nach Osten hin zu und beschrieb damit zugleich den Weg von außen nach innen. Für eine strukturalistische Raumanalyse der Klosteranlagen weiblicher Ordensgemeinschaften im Hinblick auf die diversen Zugangsmöglichkeiten und -beschränkungen vgl. außerdem: Gilchrist: *Gender and Material Culture*, 1994.

<sup>496</sup> Vgl. hierzu auch: Müller: *Symbolic Meanings of Space*, 2015, S. 311ff.

<sup>497</sup> Im Klarissenkloster in Nürnberg war ein an der Klaragasse gelegenes Vorratsgebäude durch einen unterirdischen Gang mit dem Keller des Klostergebäudes verbunden. Über diesen Gang konnten die Klosterbediensteten Güter transportieren, ohne die Klausur der Schwestern zu betreten. Kammel: *Verborgene Schönheit*, 2007, S. 25.

betreten und sehen konnten sowie die Dauer und Häufigkeit dieser Aufenthalte unterschieden sich somit erheblich voneinander. Während die Äbtissin, die Priorin und die zuständigen Amtsschwestern täglich und auch ohne die Gegenwart einer weiteren Klosterfrau ihren Pflichten im Äbtissinnenhaus und in der Pfortenstube nachkamen, waren diese Räumlichkeiten den restlichen Mitgliedern der Frauengemeinschaft meist nicht zugänglich. Die Beichtstube hatte jede Schwester nicht zuletzt aufgrund des Sündenbekenntnisses, das der Regel gemäß monatlich abgelegt werden musste,<sup>498</sup> regelmäßig aufzusuchen. Auch zu den Redefenstern, die bei den Söflinger Klarissen wohl ebenfalls in der Beichtstube verortet waren, hatten die Klosterfrauen wiederholt Zugang, um ein Gespräch mit klosterexternen Personen zu führen.<sup>499</sup>

Vor diesem Hintergrund werden die unterschiedlichen Klausurerfahrungen der einzelnen Konventsmitglieder deutlich: Je nach individueller Stellung und Amtsverpflichtung innerhalb des klösterlichen Sozialgefüges konzentrierte sich das Leben und dementsprechend auch der visuelle Wahrnehmungsrahmen einzelner Schwestern auf bestimmte Bereiche und Räumlichkeiten auf dem Klostergelände. Obgleich sich der Raum der Klausur bis zur inneren Klostermauer erstreckte, war der tatsächliche Aktionsradius der meisten Konventsmitglieder deutlich geringer und umfasste nur temporär jene Bereiche, die sich an der Grenze zur Außenwelt befanden. Die jeweils persönlich wahrgenommene Reichweite der Klausur konnte somit von Klosterfrau zu Klosterfrau variieren und war an jenen Tagen größer, an denen ein Konventsmitglied die am Rand der Klausur verorteten Räumlichkeiten aufsuchen durfte, um zu beichten, oder mit Außenstehenden zu sprechen. Räume, die von der ganzen Konventsgemeinschaft täglich frequentiert wurden, befanden sich hingegen ebenso wie die Einzelzellen der Schwestern im Inneren der Klausur und bildeten in der Regel einen geschlossenen Gebäudekomplex, den die Nonnen bei der Erfüllung ihrer monastischen Pflichten nicht verlassen mussten. Die visuelle Wahrnehmung der Schwestern konzentrierte sich somit meist auf die diversen Klosterräume im Inneren der Klausur, die darüber hinaus durch Gänge verbunden waren, die den Blick in die einzelnen Gebäudeflügel freigaben und somit ein hohes Maß an visueller Kontrolle und Transparenz ermöglichten.

---

<sup>498</sup> Vgl. ebd., S. 8.

<sup>499</sup> Vgl. ebd., S. 10f. Für eine ausführliche Darstellung der Gesprächssituation an den Redefenstern vgl. außerdem Kapitel 3.1.2.

### 3.1.2 Architektonische Schnittstellen und Schwellenbereiche zwischen Klausur und Außenwelt

Ausgehend von der Darstellung der architektonischen Binnenstruktur der Klosteranlage der Söflinger Klarissen, anhand derer die Weg- und somit auch die Blickführung innerhalb der Klausur verdeutlicht werden konnten, beleuchten die nachfolgenden Untersuchungen die Bereiche, die sich an der Schwelle zwischen Klausur und Außenwelt befanden und den Kontakt zwischen den Nonnen und dem klosterexternen Umfeld ermöglichten. Der Klarissenregel Papst Urbans IV. zufolge war der notwendige Austausch zwischen den Klosterfrauen und ihrem Umfeld auf vier Bereiche beschränkt, die als Kontaktbrücken zwischen Klausur und Außenwelt fungierten: Die Redefenster, das Gitter, durch das den Frauen auch die Kommunion gereicht wurde, die Winde – eine Art Drehlade in der Klostermauer, die für den Transfer kleinerer Waren genutzt wurde – und das „obere Tor“, das Ende des 15. Jahrhunderts offiziell durch einen ebenerdig gelegenen Zugang zum Kloster ersetzt werden durfte.<sup>500</sup> Die Regel betonte nicht nur, dass an all diesen Vorrichtungen die visuelle Undurchlässigkeit auf beiden Seiten stets gewahrt werden müsse, sondern machte darüber hinaus auch genaue Angaben zur Konstruktion dieser Öffnungen und Mauerabschnitte.

Wie in den vorangegangenen Ausführungen bereits erwähnt, waren die Redefenster in erster Linie für Gespräche zwischen den Nonnen und ihren Angehörigen bestimmt. Die Unterredungen mussten zunächst von der Äbtissin genehmigt werden, waren zeitlich begrenzt und standen stets unter der Aufsicht zweier Beisitzerinnen, die die sprechende Schwester sowohl hören als auch sehen können sollten.<sup>501</sup> Von Komplet bis Prim, zu den Essenszeiten, in der Mittagsruhe im Sommer sowie während der Gottesdienste waren den Klosterfrauen Gespräche am Redefenster untersagt.<sup>502</sup> Auch die Häufigkeit der Unterhaltungen war reglementiert. So durften die Mitglieder des Söflinger Klarissenklosters nach dessen Reformierung im Jahr 1484 beispielsweise nur noch „*in sechs wuchen oder ainem viertel ains jars*“ Besucher am Redefenster empfangen.<sup>503</sup> Während der Anbringungsort des Redefensters regulär zwar nicht genau spezifiziert wurde und sich entweder in oder

---

<sup>500</sup> Vgl. die jeweiligen Kapitel der Urban-Regel bei: Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 12ff. (oberes Tor), 14f. (Winde), 15f. (Redefenster), 16f. (Gatter). Die 1495 von Papst Alexander VI. (†1503) erteilte Erlaubnis zur Anbringung eines ebenerdig gelegenen Eingangs in die Klöster der Klarissen findet sich u.a. im Urkundenmaterial der Münchner Klarissen: BayHStA KU MA 782.

<sup>501</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 11.

<sup>502</sup> Ebd., S. 16. Vgl. auch: Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 186.

<sup>503</sup> StAL B 509, Bü 11, Nr. 9. Ediert bei: Miller: Der Streit um die Reform, 1969, S. 191.



bei der Klosterkirche befinden konnte, auf jeden Fall aber an einem geeigneten Ort an der Schwelle zur Klausur der Schwestern angebracht werden musste,<sup>504</sup> enthielt die Urban-Regel demgegenüber jedoch genaue Vorgaben im Hinblick auf die bauliche Gestalt und Ausstattung des Fensters:

*„Daz selbe redevenster sol sin gevelleger micheli. von einem isennin bleche gefuclich durch lochert. Daz selbe blech si mit starken nageln also vaste an geslagen. daz ez keinest muge werden uf getan. (...) uber daz blech sol inwendik gemachet werden. ein swarz linin tuch. also daz die swester niht hin uz gesehen mugen noch oh si hin in gesehen werden.“<sup>505</sup>*

Bei den Gesprächen zwischen den Konventsmitgliedern und Außenstehenden verhin- derten also ein perforiertes Blech und ein schwarzes Tuch, das als zusätzlicher Sicht- schutz auf Seiten der Klausur vor dem Fenster befestigt wurde, den Blickkontakt der Ge- sprächspartner. Den Ausführungsbestimmungen zur Urban-Regel, die der italienische Reformator Clemens von Genua nach 1663 eigens für die Münchner Klarissengemeinschaft verfasst hatte, ist ferner zu entnehmen, dass das Material des Tuchs vor dem Redefenster keinesfalls beliebig war. Anders als der aus „*leinwat*“ gefertigte Vorhang vor dem Kom- munionfenster – auf das noch näher einzugehen sein wird – sollte das Redefenster mit einem dickeren Tuch aus Wolle abgedeckt werden, da die Gespräche hier mit lauter Stimme geführt werden konnten, wohingegen die am Kommunionfenster besprochenen Inhalte vertraulicher Natur waren und daher auch verstanden werden mussten, wenn sie mit leiser Stimme vorgetragen wurden. Ein dickes und somit blickdichtes Tuch vor dem Redefenster wurde nicht zuletzt auch daher für notwendig erachtet, „*auf daß der Schaten der person nit khinde gesehen werden*“.<sup>506</sup>

Die Redefenster des ehemaligen Klarissenklosters in Pfullingen<sup>507</sup> haben sich bis heute erhalten und veranschaulichen in bemerkenswerter Weise, wie präzise hier die normati-

---

<sup>504</sup> Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 15. War das Redefenster in der Konventskirche verortet, so musste sichergestellt werden, dass die hier Betenden nicht durch den Verkehr am Redefenster gestört wurden. Vgl. zudem: Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 186f. Uffmann: Innen und außen, 2000, S. 202f. Im Nürnberger Dominikanerinnenkloster wurde hingegen ein stark frequentierter Bereich als bester Anbringungsort für die Redefenster erachtet, da dies als geeignete Maßnahme erachtet wurde, um die Gesprächszeiten der Schwestern zu verkürzen.

<sup>505</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 15f.

<sup>506</sup> BayHStA KL MA 3 ¼, S. 398f. Die ausführlichen „*Annotationibus oder Darzuesezungen*“ des Reformators Clemens von Genua wurden ins Deutsche übersetzt und erstrecken sich über 664 Seiten, die in weißes Leder gebunden sind. Vgl. auch: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 340f. (Fußnote 98).

<sup>507</sup> Das Pfullinger Klarissenklosters ist 1252 erstmals urkundlich erwähnt. Die Gründung der Gemeinschaft, die wahrscheinlich schon zwei Jahre zuvor erfolgt war, lässt sich nicht mit Sicherheit rekonstruieren. Es ist aber davon auszugehen, dass weibliche Angehörige eines älteren

ven Bestimmungen beim Bau der Sprechgitter umgesetzt wurden. Den Pfullinger Klarissen standen zwei Redefenster zur Verfügung, die archäologischen Untersuchungen zufolge vollständig aus dem 13. Jahrhundert stammen und darauf schließen lassen, dass der Konvent bereits zu Gründungszeiten auf eine größere Mitgliederanzahl ausgelegt war.<sup>508</sup> Beide Fenster befanden sich am nördlichen Ende des Klausurbereichs auf der von den Klausurgebäuden und dem Kreuzgang abgewandten Kirchenseite und waren wohl Teil eines Parlatoriums, von dem heute jedoch nur noch eine Mauer auf der Innenseite der Sprechgitter zeugt. Die Metallplatten vor den Fenstern waren mit Eisendornen ausgestattet, um eine Annäherung der Sprechenden zu verhindern. Auf der Seite, die den Klarissen zugewandt war, sind zudem noch immer Löcher in der Mauer erkennbar, die als Zeichen für eine Stoffbespannung gedeutet werden können, die hier vor den Fenstern angebracht wurde.<sup>509</sup>

Während sich die Lage der Redefenster auf dem Söflinger Klosterareal nicht mit Sicherheit rekonstruieren lässt,<sup>510</sup> wird der Standort der Redefenster im Nürnberger Klarissenkloster mithilfe des „Baubüchleins“ sowie den überlieferten Klosterplänen greifbar: sie befanden sich in einem niedrigen Gebäude, das auch die „Kusterkammer“ beherbergte, nördlich der Nordostecke der inneren Klosterbauten zwischen dem heute noch erhaltenen Silberturm und dem Waschhaus. Dem „Baubüchlein“ ist ferner zu entnehmen, dass das Klarakloster, dessen Mitgliederstärke sich um 1500 auf etwa 60 belief, über drei Redefenster verfügte.<sup>511</sup> Aus den schematischen Darstellungen des Angerklosters ergibt sich eine Lage der Redefenster in jenem Trakt, der an das Dienstbotenhaus angrenzte, das wiederum südlich an den Uhrturm mit Satteldach anschloss.<sup>512</sup> Obgleich sich in den Quellen keine näheren Auskünfte über das Aussehen der Redefenster in den drei untersuchten

---

Familiengeschlechts aus Pfullingen den Konvent ins Leben gerufen hatten. Auch die Unterstützung der jungen Gemeinschaft durch Söflinger Schwestern, von der erstmals Ende des 15. Jahrhunderts in der franziskanischen Ordenschronik Nikolaus Glassbergers (†1508) berichtet wird, kann nicht als abschließend gesichert gelten. Vgl. hierzu: Bacher: Klarissenkonvent Pfullingen, 2009, S. 14f.

<sup>508</sup> Die Errichtung eines weiteren Redefensters war regulär zulässig, wenn die Mitgliederzahl eines Konvents dies erforderte. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 16. „*Da ez aber not ist umb die menige da mak man machen. ein ander redevenster daz diesem gelich si.*“

<sup>509</sup> Bacher: Klarissenkonvent Pfullingen, 2009, S. 70f. Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 188f.

<sup>510</sup> Neben einer Verortung der Redefenster in der Beichtstube des Konvents, die nordwestlich an die Klosterkirche anschloss, ist auch eine Lage der Fenster zwischen dem „äußeren“ und dem „inneren Windenzimmer“ im Äbtissinnenhaus denkbar. Vgl. Kapitel 3.1.1.

<sup>511</sup> Vgl. StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 11<sup>v</sup>. Eckstein: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg, 1981, S. 137ff. Es ist davon auszugehen, dass um 1500 einschließlich der Laienschwestern zwischen 80 und 100 Frauen im Klarakloster lebten. Vgl. Kurras; Machilek: Caritas Pirckheimer 1467-1532, 1982, S. 13. Schlothuber: Bücher und Bildung, 2008, S. 252.

<sup>512</sup> Vgl. BayHStA Plansammlung Nr. 20241. Dischinger: Zeichnungen zu kirchlichen Bauten, 1988, S. 162, 167. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 1136 (Bildteil, Abb. 4).

Klarissenklöstern finden, weisen die Bestimmungen, die der franziskanische Ordensgeneral Zanetto da Undine (†1485) am 24. Februar 1470 im Anschluss an seine Visitation für die Söflinger Frauengemeinschaft erlassen hatte, darauf hin, dass in Söflingen die Sprechgitter des Klosters entriegelt und geöffnet werden konnten. Dies war jedoch nur mit zwei Schlüsseln möglich, die sich stets im Besitz der Äbtissin zu befinden hatten. Den Anweisungen des Visitators ist zu entnehmen, dass die Äbtissin darüber hinaus auch gewisse Sonderrechte im Hinblick auf die visuellen Restriktionen an den Redefenstern genoss. Vor der Unterhaltung einer Schwester mit ihren Angehörigen sollte die Äbtissin das Fenster aufschließen und die Besucher zunächst ansehen, um sich selbst von deren Identität zu überzeugen. Im Anschluss hatte sie Beisitzerinnen zu bestimmen, die das Gespräch am Redefenster beaufsichtigen sollten.<sup>513</sup>

In ihrer Studie zur Darstellung der Klosterreformen des ausgehenden Mittelalters in den chronikalischen Aufzeichnungen nord- und süddeutscher Frauenklöster beschreibt Heike Uffmann den Modus und die Qualität einer durch Bleche und Vorhänge visuell eingeschränkten Form der Kommunikation an den Redefenstern. Uffmann verweist darauf, dass der Mangel an visueller Information, wie sie durch Mimik, Gestik und die Körperhaltung transportiert werde, einen negativen Effekt auf die Authentizität und Glaubwürdigkeit der Gespräche haben konnte und insbesondere Laien die Einordnung und Bewertung der Kommunikationssituation erschwerte. Als rein verbaler Austausch zwischen „scheinbar körperlose[n] Stimmen“ sprachen die Gespräche an den Redefenstern damit in erster Linie die auditive Wahrnehmung an. Der Umstand, dass auf Seiten der Klosterfrau zwei Beisitzerinnen zugegen sein mussten, die nicht nur das Gesagte hören, sondern auch das Verhalten der redenden Schwester beobachten sollten, wirkte sich dabei zudem korrigierend auf die Gesprächsinhalte sowie auf die Gesten aus, die diese begleiteten.<sup>514</sup>

Neben den Redefenstern bestand für die Klosterfrauen auch am Kommuniongitter die Möglichkeit zur Kontaktaufnahme mit konventsexternen Personen. Dieses Gitter befand sich in der Regel in der Mauer zwischen dem Kirchenraum und dem Nonnenchor und hatte eine Öffnung in der Mitte, die stets verschlossen sein und nur für den Empfang der

---

<sup>513</sup> Vgl. StAL B 509, U 632, S. 9f. „*Und als dann will ich wan die schlüssel ettlichen gegeben werden, das die abtissin uftuge und die selben personen eben beseh und erkenn (...)*.“ Zur Visitation und den Verordnungen des Generals vgl. ausführlich Kapitel 3.2.3.

<sup>514</sup> Uffmann: *Wie in einem Rosengarten*, 2008, S. 223f. Bei den Dominikanerinnen hatte sich eine Schwester sowohl für ihre Worte als auch für ihre Gesten im Kapitel zu verantworten. Uffmann zufolge lasse dies darauf schließen, dass sich Worte und Gesten widersprechen konnten.

Kommunion sowie für die akustische Teilnahme der Nonnen an den Messen und Predigten in der Konventskirche geöffnet werden sollte. Darüber hinaus durfte das Kommuniongitter auch dann geöffnet werden, wenn Angehörige der Schwestern wünschten, ihre Verwandten im Kloster zu sehen. Dies sollte jedoch „*vil selten geschehen. und alle wege mit der abbatischen urlobe.*“<sup>515</sup> Im Regelfall verhinderte jedoch ebenso wie an den Redefens-tern auch am Kommunionfenster ein von innen angebrachtes schwarzes Tuch den Blick in die Klausur sowie aus dieser heraus. Überdies wurde verfügt, dass die Schwestern bei Gesprächen mit Außenstehenden am Kommuniongitter „*ir antluzze decken. und neigen*“ sollten.<sup>516</sup> Im Nürnberger Klarakloster befand sich das Kommunionfenster in der Mauer, die den Hauptraum der Kirche von der Kapelle der Schwestern schied. Diese Kapelle war 1428 als „unterer Chor“ nördlich an die Klosterkirche angebaut worden und über eine Stiege mit dem „oberen Chor“ verbunden, der sich im Westteil des Langhauses der Kirche erhob.<sup>517</sup> Eine Tür, die ebenfalls in der Mauer zwischen Kirche und Kapelle angebracht war, stellte eine weitere Schnittstelle zwischen der Klausur der Frauen von St. Klara und der Außenwelt dar. Durch diese Kapellentür wurden Anwärtnerinnen auf das Klosterleben in den Konvent aufgenommen und Priestern sowie möglichen Besuchern der Zugang zur Klausur der Schwestern gewährt. Eine zweite Tür führte zudem von der Kapelle in den westlich gelegenen Kirchhof der Nürnberger Klarissen, der sich innerhalb der Klausur befand und als Friedhof genutzt wurde.<sup>518</sup> Eine in der Außenmauer des östlichen Konventsflügels der Söflinger Klosteranlage angebrachte Winde in der Nordost-ecke zwischen der „*Küsterey*“ und dem Aufgang, der sich neben der Sakristei befand und zur Nonnenempore in der Konventskirche hinaufführte, könnte als Hinweis darauf ge-deutet werden, dass die Schwestern eben hier die Kommunion entgegennahmen.<sup>519</sup>

In der Regel waren Winden – auch Räder genannt – jedoch für den Austausch von kleineren Gütern und anderen Gegenständen vorgesehen, die zwischen Kloster und Außenwelt zirkulierten und wurden daher meist in die äußere Klausurmauer eingelassen. Bei diesen Vorrichtungen, für die es in Männerklöstern keine Entsprechung gab, handelte es

---

<sup>515</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 16. Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 188.

<sup>516</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 17.

<sup>517</sup> Vgl. Eckstein: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg, 1981, S. 150f. Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 96f. (Fußnote 304).

<sup>518</sup> Vgl. Eckstein: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg, 1981, S. 145, 150, 156. Eckstein geht davon aus, dass das Kommuniongitter Teil der Tür war, die sich in der Trennwand zwischen Kapelle und Kirche befand. Jung: Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter, 2002, S. 95f. (Fußnote 62). Syndikus (Hg.): Das Grab, 1961, S. 26ff.

<sup>519</sup> Klaiber; Wortmann: Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm, 1978, S. 662.

sich um drehbare Holzzylinder, die in mindestens zwei Fächer unterteilt waren und mittels einer Drehbewegung Güter auf die jeweils andere Seite der Mauer beförderten.<sup>520</sup> Regulär war die Größe der Winde nicht genau festgesetzt, jedoch sollte es einer Person nicht möglich sein, das Kloster durch diese Öffnung betreten oder verlassen zu können.<sup>521</sup> Waren die Redefenster belegt, so durften die Schwestern notfalls auch die Winde dazu nutzen, um Gespräche mit Außenstehenden zu führen. Wie beim Rede- und Kommunikationsfenster sollte auch beim Bau der Winde darauf geachtet werden, dass sie weder die Sicht nach außen noch nach innen freigab. Für die Aufsicht und Bedienung der Drehvorrichtung hatte die Äbtissin eine Schwester zu bestimmen, die *„bescheiden sie und sicher und zitik an sitten und an dem alter. und auch diu die erberkeit des closters minne.“* Wurde die Winde nicht gebraucht, so sollte sie stets verschlossen gehalten werden.<sup>522</sup>

Dem Grundriss der Söflinger Klostergebäude ist zu entnehmen, dass sich hier eine Winde im Erdgeschoss des Äbtissinnenhauses in der Mauer zwischen dem „äußeren Windenzimmer“ und der „inneren Winde“ befand. Weitere Winden waren – wie bereits geschildert – zudem auch in der Nordostecke der Konventsgebäude sowie in der Beichtstube des Konvents angebracht.<sup>523</sup> Im Nürnberger Klarakloster war die Winde mit den Redefenstern verbunden und somit ebenfalls nordöstlich der inneren Klostergebäude zwischen dem Silberturm und dem Waschhaus verortet.<sup>524</sup> Im Zuge der diversen Baumaßnahmen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ließen die Nürnberger Klarissen eine weitere Winde in der äußeren Mauer ihres Klosters anbringen, um ihre Klosterbediensteten beim Austausch der Waren zu entlasten. Da regulär jedoch lediglich eine Winde vorgesehen

---

<sup>520</sup> Mohn: Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen, 2006, S. 55ff. Uffmann: Innen und außen, 2000, S. 196f. (Fußnote 34). Bei Uffmann findet sich eine ausführliche Beschreibung der Winde aus dem St. Galler Dominikanerinnenkloster, die nach dem Vorbild des Rads bei den Nürnberger Dominikanerinnen gestaltet worden war.

<sup>521</sup> Den Angaben der Nürnberger Klarissen zufolge war es Keterlein Glaser im Jahr 1539 gelungen, sich durch die Winde ins Kloster zu schleichen. Da die junge Frau bereits seit drei Jahren dem Klarissenkonvent hatte beitreten wollen, dieser jedoch keine neuen Mitglieder mehr aufnehmen durfte, hatte die junge Frau keinen anderen Weg gesehen, als sich heimlich durch die Winde Zugang zum Kloster zu verschaffen. Vgl. StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 5, Cod. A, fol. 88<sup>r</sup>-91<sup>r</sup>.

<sup>522</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 14f.

<sup>523</sup> Vgl. SAUlm F 1 Bauzeichnungen, Söflingen, Mappe 2, Nr. 1. Klaiber; Wortmann: Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm, 1978, S. 662, 666.

<sup>524</sup> Eckstein: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg, 1981, S. 139. StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 11<sup>v</sup>, 46<sup>v</sup>.

war, mussten sich die Nürnberger den Bau dieser Winde von der Ordensleitung genehmigen lassen. Ein entsprechender Bescheid wurde den Schwestern im September 1471 vom Kardinalprotektor Franziskus Todeschini-Piccolomini ausgestellt.<sup>525</sup>

Der Zugang zu einem Klarissenkloster war gemäß der Urban-Regel nur über ein Tor möglich, das in gewisser Höhe zu liegen hatte und von externen Besuchern folglich lediglich über eine Holzterasse oder Leiter erreicht werden konnte. Nachts, während der Mittagsruhe der Schwestern im Sommer und wenn der Konvent visitiert wurde, sollte diese Leiter eingeholt werden. Das Tor musste jederzeit verschlossen sein und durfte nur dann geöffnet werden, wenn Bauarbeiten im Kloster, Krankheitsfälle unter den Schwestern oder andere notwendige Geschäfte den Eingang außenstehender Personen ins Kloster rechtfertigten. Unter Tags genügte es, das Tor lediglich einfach zu verschließen, wohingegen nachts auch das zweite Schloss verriegelt werden musste. Während einer der Schlüssel der Tormeisterin anvertraut wurde, der die Beaufsichtigung des Zugangs oblag und die sich ebenso wie die Windenmeisterin durch ein besonders tugendhaftes Verhalten auszeichnen sollte, hatte sich der andere Schlüssel stets im Besitz der Äbtissin zu befinden. Für Angelegenheiten, die nicht am oberen Tor oder der Winde geregelt werden konnten, war es zulässig, eine zweite, ebenerdig gelegene Pforte in der Klostermauer anzubringen. Diese Tür war jedoch nach außen hin zugemauert und musste zuerst aufgebrochen werden, bevor sie genutzt werden konnte. Waren die Arbeiten beendet, zu deren Verrichtung dies notwendig geworden war, musste das Tor unverzüglich wieder vermauert werden.<sup>526</sup> Bis ins 15. Jahrhundert hinein stellte das „obere Tor“ wohl den üblichen Zugang zu einem Klarissenkloster dar und lässt sich für den Söflinger Konvent durch entsprechende Formulierungen in den Quellen belegen. So ist in den „Söflinger Briefen“ wiederholt die Rede von sowohl geglückten als auch vereitelten Versuchen konventsexterner Personen, zu den Schwestern ins Kloster zu „steigen“.<sup>527</sup> Wie eingangs erwähnt, muss für das ausgehende 15. Jahrhundert und später hingegen eine angenehmere Zutrittsmöglichkeit zu den Häusern der Klarissen angenommen werden, da Papst Alexander VI.

---

<sup>525</sup> StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, fol. 51<sup>r-v</sup>. StadtAN A1 Nr. 1471-09-04. Eine Edition des Erlasses findet sich bei: Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 183. Der Erlass richtete sich auch an das Klarissenkloster in Bamberg.

<sup>526</sup> Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 12-15. Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 186.

<sup>527</sup> Vgl. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 128 (Brief 4), 169 (Brief 26), 172 (Brief 27). Auch Miller betont den Aspekt, dass der Ausdruck „ins Kloster steigen“ nicht etwa auf ein unrechtmäßiges Betreten der Klausur verweise, sondern vielmehr den üblichen Eingang in ein Klarissenkloster beschreibe. Vgl. ebd., S. 52.

(†1503) den Schwestern des Ordens 1495 die Erlaubnis erteilt hatte, eine Pforte an einem ebenerdig gelegenen, gut zugänglichen Ort in der Außenmauer anbringen zu lassen.<sup>528</sup>

Durch das Tor gelangten Besucher für gewöhnlich nicht direkt in die eigentlichen Konventsgebäude, sondern betraten zunächst ein Vorgebäude, in dem sich die Räume der Tor- und Windenmeisterinnen befanden. Im Söflinger Klarissenkloster lag einer der Eingänge im Äbtissinnenhaus sowie südlich davon in der Klostermauer, wo Besucher jedoch zunächst einen Vorhof betraten, bevor sie rechterhand in die Konventsgebäude oder aber geradeaus in den Wirtschaftsbereich gelangten.<sup>529</sup> Das Tor in der nördlichen Klostermauer des Nürnberger Konvents führte in die Pfortenstube, die über einen Gang mit der „Kusterkammer“ sowie den dort angebrachten Redefenstern und der Winde verbunden war.<sup>530</sup> Rudolf Eckstein geht davon aus, dass die Pfortenstube im Klarakloster nicht mehr unter die Klausur fiel und folglich von einer Laienschwester betreut werden musste.<sup>531</sup> Im „Baubüchlein“ sind für das Jahr 1517 jedoch die beiden Chorschwestern Anna K. und Katharina Löffelholz (†1536) als Tormeisterinnen belegt.<sup>532</sup> Auch im Söflinger Konvent waren es Chorschwestern, die die Ämter der Tor- und Windenmeisterin übernahmen.<sup>533</sup> Diese Beobachtung lässt darauf schließen, dass auch jene Räume, die wie die Pfortenstube bei den Nürnberger Klarissen an der Grenze zur Außenwelt lagen und einzig für

<sup>528</sup> Vgl. BayHStA KU MA 782.

<sup>529</sup> Vgl. SAUlm F 1 Bauzeichnungen, Söflingen, Mappe 2, Nr. 1. Klaiber; Wortmann: Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm, 1978, S. 662. Klaiber und Wortmann bezeichnen den Wirtschaftsbereich, der Gebäude wie das „Erbsenhaus“, das „Fischhaus“ und das „Waschhaus“ ebenso wie einen weitläufigen Garten umfasste, als „äußere Klausur“. Demgegenüber werden die eigentlichen Konventsgebäude als „innere Klausur“ benannt. Vgl. auch: Hamburger: Art, Enclosure and the *Cura Monialium*, 1992, S. 118. Hamburger geht davon aus, dass der Eingang zum Söflinger Klarissenkloster auch nach dessen Neubau im Jahr 1492 noch in der Höhe am Äbtissinnenhaus angebracht war. Seine Ausführungen stützt er dabei auf die Zugangsregelungen in der Urban-Regel, die im ausgehenden 15. Jahrhundert jedoch bereits überholt waren.

<sup>530</sup> Vgl. StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 15<sup>v</sup>, 29<sup>f</sup>.

<sup>531</sup> Eckstein: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg, 1981, S. 140.

<sup>532</sup> Vgl. StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 34<sup>f</sup>. Katharina Löffelholz war 1471 ins Nürnberger Klarissenkloster eingetreten. Im Jahr 1517 befanden sich drei Schwestern im Konvent, die als die hier benannte Anna K. identifiziert werden könnten. Da Anna Ketzler (†1542) ab 1512 wohl das Amt der ersten Siechenmeisterin bekleidete, kommen als Tormeisterinnen nur Anna Koler (†1536) und Anna Kreß (†1542) in Frage. Vgl. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 135. Eckstein: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg, 1981, S. 132.

<sup>533</sup> Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 145. Weser: Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen, 1926, S. 100. Der Schwesternliste des Konvents von 1722 ist zu entnehmen, dass Felizitas Schneider von Dillingen (†1749) Tormeisterin in Söflingen war. Elisabeth Sondermayer von Augsburg (†1746) war „Väterwindenmeisterin“ und mit der Aufsicht über die Eingangswinde im Beichthaus betraut. Daneben gab es auch das Amt der „weltlichen Windenmeisterin“, das wohl die Betreuung des im Äbtissinnenhaus gelegenen Rades beinhaltete und von der Mindelheimerin Archangela Beringer (†1750) bekleidet wurde. Bei ihrem Dienst an den Winden des Klosters wurden die Chorschwestern von sogenannten „Windenmägden“ unterstützt, die der Gruppe der Laienschwestern angehörten. Für die Beaufsichtigung der äußeren Tore waren zudem „Torwärter“ bestellt, bei denen es sich wohl um männliche Bedienstete des Klosters handelte.

den Kontakt und den Austausch mit klosterexternen Personen vorgesehen waren, zur Klausur gehörten, da es den Chorschwestern nicht erlaubt war, den Raum der Klausur zu verlassen. Irmgard E. Zwinger spricht in diesem Kontext auch von einer „kleinen Klausur“, die im Münchner Angerkloster bereits ab der Kirchenmauer betreten wurde und von einer „großen Klausur“, bei der es sich um den „streng abgeschirmten Bereich“ auf dem Klostergelände handelte.<sup>534</sup>

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen wird deutlich, dass die Klausur in jenen Bereichen, die dem Kontakt und dem Austausch zwischen den Klöstern und ihrem Umfeld dienten, nicht ebenso streng und undurchlässig war wie die Klausur der Räume im Inneren der Klosteranlagen. Anders als im Fall der inneren Klosterräume befanden sich Klausur und Außenwelt an den Toren, Winden, Kommuniongittern und Redefenstern in unmittelbarer räumlicher Nähe zueinander. Darüber hinaus markierten diese Vorrichtungen und Öffnungen die offiziell durchlässigen Abschnitte der physischen Klausurgrenze. Vor dem Hintergrund raumtheoretischer Überlegungen liegt es daher nahe, diese Bereiche als Schnittstellen bzw. Schwellenbereiche zwischen Klausur und Außenwelt zu betrachten. Im Gegensatz zu anderen Räumen der Klausur unterlagen diese Bereiche somit auch einer stärkeren visuellen Kontrolle durch die jeweils zuständigen Amtsschwestern. Während der Austausch von Gütern und verbalen Informationen gestattet und im Hinblick auf die Existenz der Klostergemeinschaften zudem auch notwendig war, stellten der Aufbau und die Ausstattung der beschriebenen Fenster, Gitter und Tore darüber hinaus auch sicher, dass sich Klosterfrauen und Außenstehende nicht sehen konnten und die Interaktionen somit frei von visuellen Sinneseindrücken waren. Da jedoch gerade auch an diesen Vorrichtungen die Möglichkeit bestand, die visuellen Restriktionen zu unterlaufen, die durch Vorhänge und anderweitige Abdeckungen gewährleistet wurden, war der Zugang zu den genannten Schwellenbereichen innerhalb der Konvente strikt reglementiert.

Mit der Aufsicht über Tore und Winden wurden nicht zuletzt auch nur besonders erfahrene Schwestern betraut, die den Risiken und der Verantwortung gewachsen waren, die dem Dienst an der Schwelle zwischen Klausur und Außenwelt beigemessen wurden.

---

<sup>534</sup> Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 393. Einem Visitationsbericht aus dem Jahre 1724 ist ferner zu entnehmen, dass die im Angerkloster neben der Kirche gelegene Pforte als „erste[] Clausur“ bezeichnet wurde und von außen mit eisernen Beschlägen und langen, spitzen Nägeln sowie von innen mit einem doppelten Schloss und dicken Eisenriegeln befestigt war. Von der zweiten Klausur war hingegen bereits ab dem Einfahrtstor die Rede, das ebenfalls mit einem doppelten Schloss gesichert wurde. Vgl. BayHStA KL Fasz. 347, 12 Anger 1. Vgl. hierzu auch Kapitel 3.2.2.



Gleichzeitig stellte die Gegenwart der Tor- und Windenmeisterinnen sowie anderer Mitschwestern, die die Gespräche an den Redefenstern beaufsichtigten, ein hohes Maß an visueller Kontrolle sicher und wirkte zudem dem widerrechtlichen Gebrauch der Fenster und Tore entgegen. Auf diese Weise trugen die Blicke der Amtsschwestern zur Stabilität der Klausurgrenze sowie zur Effizienz der architektonischen Vorrichtungen bei, die als eine Art Filter im Hinblick auf visuelle Reize zwischen Kloster und Außenwelt fungierten und den Raum der Klausur sowie die Konventsmitglieder den Blicken von außen entzogen.

### 3.1.3 Blickverhältnisse in den Klosterkirchen

Neben den Räumen und baulichen Vorrichtungen, die für den Kontakt und Austausch zwischen den Frauenklöstern und ihrem Umfeld gebraucht wurden, repräsentierten auch die Klosterkirchen einen Schwellenbereich zwischen Klausur und Außenwelt. In der Einleitung ihrer Analyse zur räumlichen Gestaltung im Inneren der Konventskirchen weiblicher Klostersgemeinschaften im nachtridentinischen Rom bezeichnet Marilyn Dunn die Klosterkirchen daher auch treffend als „liminalen Raum zwischen Klausur und der säkularen Welt“, in dem sowohl die architektonische als auch die künstlerische Ausstattung dazu diente, ein bestimmtes Bild der jeweiligen Konvente nach außen zu transportieren.<sup>535</sup> Da die Klosterkirchen in der Regel nicht nur von den Konventen genutzt wurden, sondern auch dem Zutritt klosterexterner Personen offenstanden, die sich den Kirchenraum während der Gottesdienste mit den Schwestern teilten,<sup>536</sup> mussten auch im Inneren der Kirchengebäude die nötigen architektonischen Voraussetzungen für eine räumliche und zugleich visuelle Separation der Konventsmitglieder geschaffen werden. Auch im Hinblick auf die geistlichen Betreuer der Frauengemeinschaften, die für die Predigt, Beichte und Spendung der Sakramente zuständig und ebenso wie Laien von den Klausurvorschriften der Frauenkonvente betroffen waren, stellte die Abschirmung der Nonnen

---

<sup>535</sup> Dunn: *Invisibilia per visibilia*, 2012, S. 182f. Vgl. hierzu auch den Beitrag im selben Band von: Loconte: *The Convent of Santa Maria della Sapienza*, 2012.

<sup>536</sup> Vgl. Jäggi: *Frauenklöster im Spätmittelalter*, 2006, S. 189ff. Dass die Frauenklosterkirchen der Bettelorden zugleich auch Pfarrkirchen waren und dementsprechend ebenso konventsexternen Besuchern zugänglich waren, stellte keine Seltenheit dar. Darüber hinaus standen auch Klosterkirchen ohne Pfarrfunktion zumindest zeitweise dem Zutritt Außenstehender offen. Jäggi verweist in diesem Kontext zudem auf die schlechte Quellenlage im Hinblick auf die Frage nach der Mitbenutzung der Konventskirchen durch Laienschwestern und Klosterbedienstete.

eine Notwendigkeit dar.<sup>537</sup> Im Nonnenchor, bei dem es sich um einen Raum in der Klosterkirche handelte, der den Chorschwestern vorbehalten war und der ebenfalls unter die Klausur fiel, waren die Klosterfrauen daher in der Regel durch raumtrennende Elemente wie Lettner, Schranken und Emporen vom Laienraum sowie von den jeweils amtierenden Klerikern abgesondert.<sup>538</sup>

Angesichts der Tatsache, dass sich Vorgaben in Bezug auf die Bauform der Kirchen der weiblichen und männlichen Bettelordenszweige in einem Verbot von übermäßiger Pracht und architektonischer Ausschmückung erschöpften, darüber hinaus jedoch keine spezifischen Richtlinien enthielten, waren auch Lage und Gestalt des Nonnenchors normativ nicht festgelegt. Von der Forschung wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich der Nonnenchor in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenklöstern – entgegen einer allgemein verbreiteten Vorstellung von seiner Lage im westlichen Teil des Langhauses auf einer Empore<sup>539</sup> – an verschiedenen Orten in den Konventskirchen befinden konnte. Entsprechend den diversen gottesdienstlichen Pflichten der Schwestern verfügten einige Klosterkirchen zudem wohl über mehr als einen einzigen Nonnenchor. Des Weiteren war es auch möglich, dass sich die Position des Nonnenchors im Kirchenraum im Laufe der Zeit veränderte. Da die meisten Kirchengebäude in ihrer ursprünglichen Gestalt allerdings nicht überdauerten und die Quellen mangels eindeutiger Termini und Angaben in Bezug auf den Aufenthalt der Schwestern während der Gottesdienste oder des Stundengebets keine differenzierten Rückschlüsse erlauben, gestaltet es sich oftmals schwierig, Lage und Funktion des Nonnenchors in den jeweiligen Klosterkirchen zu rekonstruieren.<sup>540</sup>

---

<sup>537</sup> Vgl. ebd., S. 190f. Jäggi geht davon aus, dass die tägliche Messe bei den Klarissen und Dominikanerinnen von einem Kaplan gehalten wurde, der in der Regel kein Ordensmitglied, sondern Weltgeistlicher war. Demgegenüber seien die Sakramente den Schwestern hingegen von Ordensgeistlichen gespendet worden, die auch als Beichtväter fungierten und sonntags den Predigtendienst übernahmen.

<sup>538</sup> Der Zugang zum Nonnenchor war ein Privileg und daher nur den Chorschwestern als vollwertigen Konventsmitgliedern gestattet. Hills: *Invisible City*, 2004, S. 147f. Obgleich aus einigen Quellen hervorgeht, dass sich zu bestimmten Zeiten auch Laienschwestern im Chor der Chorschwestern befanden, ist davon auszugehen, dass für die Laienschwestern in der Regel ein separater Bereich im Kirchenraum vorgesehen war. Vgl. hierzu: Jäggi: *Frauenklöster im Spätmittelalter*, 2006, S. 190. Mersch: *Conversi und conversae*, 2008, S. 69-76.

<sup>539</sup> Vgl. u.a. Hamburger: *The Visual and the Visionary*, 1998, S. 54. Muschiol: *Liturgie und Klausur*, 2001. Hills: *Invisible City*, 2004, S. 148.

<sup>540</sup> Vgl. Jäggi: *Frauenklöster im Spätmittelalter*, 2006, S. 191-223. Untermann: *The Place of the Choir*, 2015. Untermann präsentiert sieben verschiedene Chorlösungen in den Kirchen mittelalterlicher Frauenklöster, wohingegen er für den Chor in den Kirchen männlicher Ordensgemeinschaften nur drei mögliche Positionen nachweisen kann. Vgl. außerdem: Dunn: *Spaces Shaped for Spiritual Perfection*, 2003, S. 153ff.

Auch bei der Auswertung der verschiedenen Quellentexte und Baubefunde, die Auskunft über das Aussehen und über die Raumaufteilung im Inneren der ehemaligen Klosterkirchen der Klarissenkonvente in Söflingen, Nürnberg und München geben, können die jeweiligen räumlich-perspektivischen Verhältnisse in Anbetracht der lückenhaften und unpräzisen Quellenlage nicht mit letzter Sicherheit nachvollzogen werden. Erschwerend kommt hinzu, dass sich aufgrund des unzureichend dokumentierten Ablaufs während Gottesdienst und Andacht auch keine detaillierten und umfassenden Aussagen im Hinblick auf die Verortung der Schwestern, der männlichen Geistlichen und der übrigen Kirchengemeinde sowie auf daraus resultierende Blickkonstellationen treffen lassen. Im Gegensatz zu den Klosterkirchen in Söflingen und Nürnberg, die sich – wenn auch nicht in ihrer ursprünglichen Form – bis heute erhalten haben und nun als Pfarr- und Stadtkirche genutzt werden, wurde die ehemalige Klosterkirche St. Jakob am Anger im Zweiten Weltkrieg zerstört und kann dementsprechend nur noch auf alten Fotografien und Planaufnahmen begutachtet werden.<sup>541</sup> Wie bereits angeführt, ist davon auszugehen, dass sich der Nonnenchor in den Kirchengebäuden der Söflinger und Nürnberger Klarissengemeinschaften auf einer Empore im Westen befand und mit dem Zellentrakt der Klöster verbunden war. Während diese Verbindung zwischen Schlafhaus und Nonnenempore aus den Grundrissen der Söflinger Klosteranlage von 1818 deutlich hervorgeht, spricht die Tatsache, dass hier die Südwand der ehemaligen Konventskirche in die Ende des 17. Jahrhunderts errichtete Barockkirche integriert wurde, für eine vergleichbare Verbindung im Ursprungsbau.<sup>542</sup>

In der Nürnberger Klosterkirche lässt sich die Lage des Nonnenchors im oberen westlichen Kirchenraum einschließlich des direkten Übergangs zum Schlafhaus der Schwestern durch entsprechende Angaben im „Baubüchlein“ sicher nachweisen.<sup>543</sup> Es ist anzunehmen, dass die im Westen der Klarikirche gelegene Empore, die in den Quellen als „oberer Chor“ auftaucht, bereits im 13. Jahrhundert vorhanden war und 1428 im Zuge von umfassenden Baumaßnahmen abgerissen und um 1,20 Meter erhöht wiedererrichtet worden war. Ergänzend zum Nonnenchor der Nürnberger Klarissen im Inneren der Klosterkirche fungierte die im selben Jahr erbaute Kapelle, die sich in nördlicher Richtung

---

<sup>541</sup> Ein ausführlicher Beitrag zur Baugeschichte der Münchner Jakobskirche wurde vorgelegt von: Brosch: Die Münchener Jakobskirche am Anger, 1997. Vgl. außerdem: Dischinger: Zeichnungen zu kirchlichen Bauten, 1988, S. 104-107, 163ff.

<sup>542</sup> Vgl. Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 93f. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 146-150. Weser: Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen, 1926, S. 102-107. Vgl. außerdem Kapitel 3.1.1.

<sup>543</sup> StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 17<sup>r</sup>, 29<sup>v</sup>, 40<sup>v</sup>.

unmittelbar an die Kirche anschloss, zudem als „äußerer Chor“.<sup>544</sup> Den Berichten der Nürnberger Klosterfrauen aus dem Jahr 1525 zufolge, versammelte sich der Konvent zu dieser Zeit für das Stundengebet im „oberen Chor“ in der Klosterkirche, der durch eine nach oben hin geöffnete Trennwand visuell gegen den übrigen Kirchenraum abgeschirmt war. Die Predigt verfolgten die Klosterfrauen hingegen vom „äußeren Chor“ in der Kapelle aus. Damit den Klarissen hier zumindest die akustische Teilnahme an den Gottesdiensten möglich war, musste dabei wohl zunächst das Kommunionfenster geöffnet werden, das zwischen Klosterkirche und Kapelle angebracht war.<sup>545</sup> Bei den Münchner Klarissen befand sich der Nonnenchor hingegen hinter dem Hochaltar im östlichen Gebäudeteil der Jakobskirche und war durch einen Lettner vom Langhaus getrennt. Vom Nonnenchor im Osten der dreischiffigen Basilika aus nahmen die Schwestern nicht nur an den Gottesdiensten teil, sondern verrichteten auch hier ihr Chorgebet.<sup>546</sup>

Um nun die Frage nach den visuellen Gegebenheiten und Wahrnehmungsmöglichkeiten in den Klosterkirchen der drei untersuchten Klarissengemeinschaften zu beantworten und in ihrem Bedeutungszusammenhang zu erfassen, bietet die von Helen Hills vorgelegte Studie zum Verhältnis zwischen Klosterarchitektur und Geschlecht in frühneuzeitlichen Frauenkonventen in Neapel wertvolle Anhaltspunkte. In ihren Ausführungen stellt Hills mitunter interessante Beobachtungen zur symbolischen Bedeutung des Nonnenchors sowie zu den Blickoptionen an, die sich sowohl für die Klosterfrauen als auch für die Kirchgänger während der Gottesdienste in den Konventskirchen ergaben. So kann der Nonnenchor, der in erster Linie die Funktion hatte, die Chorschwestern vom öffentlichen Raum der Kirche abzusondern, zugleich auch als architektonischer Ausdruck der exklu-

---

<sup>544</sup> Vgl. Eckstein: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg, 1981, S. 150f. Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 96f. (Fußnote 304). Zu den Baumaßnahmen von 1428 findet sich ein entsprechender Bericht in der Nürnberger Klarissenchronik: StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, fol. 24<sup>r</sup>. „*Anno Domini MCCCCXXVIII (...) entert man die altar in vnser kirchen, vnd prach ab daz zimer vnd tach der kirchen, vnd des Chors, vnd erhohet die mawern der kirchen, man erhohet auch den obern Chor in dem die Schwester singen, vnd machet weiter fenster vnd thur. Man pawet auch die Capellen, inweig in dem Closter, an der kirchen (...)*.“ Auch im „Baubüchlein“ ist die Existenz eines äußeren und inneren Chors belegt: StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 41<sup>r</sup>. „*(...) und darnach viii new stül, die 4 im inneren und 4 im eüßern Chör (...)*.“ Vgl. auch: Syndikus (Hg.): Das Grab, 1961, S. 19, 22.

<sup>545</sup> Vgl. Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 54, 67. Ob die Kapelle von den Nürnberger Klarissen während der Gottesdienste permanent als Nonnenchor genutzt wurde, oder ob es sich dabei nur um eine Übergangslösung handelte, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Vgl: Mohn: Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen, 2006, S. 433.

<sup>546</sup> Der Hochaltar konnte in St. Jakob je nach Bedarf sowohl von der Seite benutzt werden, die der Kirchengemeinde zugewandt war, als auch von jener Seite, auf der sich der Nonnenchor der Schwestern befand. Vgl. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 368f., 608-621.

siven und privilegierten Stellung der Konventsmitglieder im Vergleich zu anderen Angehörigen der Klosterfamilie sowie zur übrigen Kirchengemeinde gewertet werden. Da von Nonnen ein erhöhtes Maß an religiöser Hingabe und die Einhaltung regelmäßiger Gebets- und Andachtszeiten erwartet wurde, welche die Konvente mehrmals am Tag im Nonnenchor verrichteten, repräsentierte dieser darüber hinaus den, nach dem Hauptaltar, liturgisch und symbolisch zweitwichtigsten Ort im Kirchenraum. Obgleich Hills davon ausgeht, dass einzelne Schwestern hinter der Abschirmung der Nonnenchöre für die Kirchenbesucher unsichtbar blieben, sei es in den meisten Fällen wohl dennoch möglich gewesen, die im Nonnenchor versammelte Gruppe der Chorschwestern durch die Gitter hindurch als Ganzes wahrzunehmen. Während die Klosterfrauen im Nonnenchor den Blicken der Öffentlichkeit also weitestgehend entzogen waren, musste es den Schwestern selbst jedoch möglich gewesen sein, Sichtkontakt zum Altar herzustellen, an dem die Messe zelebriert wurde. Dementsprechend seien zwangsläufig auch Bereiche des Laienraums für die Nonnen einsehbar gewesen. Befand sich der Nonnenchor in erhöhter Position über dem Eingang der Kirche im Westen gegenüber dem Hauptaltar, überblickten die Konventsmitglieder die Gemeinschaft der Kirchenbesucher, deren Augen ebenfalls auf das liturgische Geschehen vor ihnen gerichtet waren. Über die Dauer des Gottesdiensts war es den Schwestern in der Regel also nicht möglich, die Gesichter der Kirchengemeinde zu sehen, oder gar Blickkontakt zu einzelnen Personen herzustellen.<sup>547</sup>

Ähnliche Blickoptionen und visuell-perspektivische Verhältnisse sind auch in den Klosterkirchen der Söflinger und Nürnberger Klarissen denkbar, da diese ebenfalls über eine im Westen des Kirchenraums gelegene Nonnenempore verfügten. Ob für die Schwestern von ihren Plätzen im Chorgestühl auf den Emporen aus jedoch tatsächlich eine optische Verbindung zum Hauptaltar und damit auch zur übrigen Kirchengemeinde bestand, ist allerdings fraglich. Im Zuge der wachsenden Eucharistieverehrung seit dem 13. Jahrhundert war sowohl bei Laien als auch bei Religiösen das Bedürfnis gestiegen, die *elevatio*, bei der es sich um den Moment des Erhebens von Hostie und Kelch handelte, als Höhepunkt der Messe auch visuell wahrnehmen zu können.<sup>548</sup> In ihrer Studie zur

---

<sup>547</sup> Hills: *Invisible City*, 2004, S. 147ff. Vergleichbare Überlegungen zu den vermeintlichen Blickoptionen sowie visuellen Gegebenheiten, die aus der Architektur und Raumnutzung im Inneren der Konventskirchen religiöser Frauengemeinschaften im frühneuzeitlichen Neapel resultierten, finden sich auch bei: Loconte: *The Convent of Santa Maria della Sapienza*, 2012.

<sup>548</sup> Vgl. Mohn: *Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen*, 2006, S. 39-43. Bruzelius: *Hearing is Believing*, 1992. Zur zentralen Bedeutung der Eucharistieverehrung in der weiblichen Frömmigkeitspraxis des Spätmittelalters, vgl.: Walker Bynum: *Fragmentierung und Erlösung*, 1996, S. 109-147. Vgl. auch Kapitel 4.2.

Klosterarchitektur der Zisterzienserinnen im Mittelalter verweist Claudia Mohn jedoch darauf, dass bei den meisten Stundengebeten und privaten Andachten der Klosterfrauen eine Sichtbarkeit des Hauptaltars nicht notwendig war, da viele Nonnenchöre mit Altären, Andachtsbildern und Wandmalereien ausgestattet und dekoriert waren, um die visuellen Beschränkungen durch die Klausur auszugleichen.<sup>549</sup> Dennoch wurden einige Nonnemporen ab dem späten 13. Jahrhundert durch einen lettnerartigen Vorbau erweitert, der den Chorschwestern das Sehen der konsekrierten Hostie während der *elevatio* ermöglichen sollte, ohne dass die Frauen dabei das Emporengeschoss verlassen mussten. Dieser Vorbau war in der Regel nicht nur mit der Empore, sondern auch mit dem Langhaus der Kirche verbunden und konnte somit sowohl von den Nonnen als auch von Außenstehenden, in erster Linie natürlich von den Priestern, betreten werden.<sup>550</sup> Den Grundrissen der Söflinger Konventskirche von 1818 ist zu entnehmen, dass auch hier die Empore der Schwestern mit einem solchen Vorbau ausgestattet war, den wiederum eine Treppe mit der Sakristei verband, die südlich an das Kirchengebäude anschloss.

Werden die tatsächlichen Blickverhältnisse im Inneren der jeweiligen Konventskirchen auch an keiner Stelle im Quellenmaterial der Söflinger und Nürnberger Klarissengemeinschaft thematisiert, so ist zumindest für den Nürnberger Konvent nachzuvollziehen, dass die Schwestern während der Gottesdienste, die sie von der Kapelle aus mitverfolgten, nicht von den Laien im Kirchenraum gesehen werden konnten. Als der Nürnberger Rat ab 1525 begann, das religiöse Leben in der Stadt im Sinne der Reformation umzugestalten und die Gottesdienste in St. Klara in die Hände reformatorischer Theologen legte, äußerten einige Kirchenbesucher den Verdacht, die Schwestern würden sich den Predigten bewusst entziehen. Um sicherzustellen, dass die Klarissen während der Gottesdienste auch wirklich zugegen waren, wurde daher vorgeschlagen, die Tür zwischen Klosterkirche und Kapelle durch ein Gitter zu ersetzen, damit die Sicht auf die Schwestern freigegeben wäre.<sup>551</sup> Während vom Laienraum der Kirche aus also keine visuelle Verbindung in die Kapelle bzw. in den „unteren Chor“ der Nürnberger Klarissen bestand und die Frauen die Kirchengemeinde folglich auch ihrerseits nicht sehen konnten, muss die Frage nach der Einsehbarkeit des „oberen Chors“ im Inneren der Klosterkirche jedoch

---

<sup>549</sup> Mohn: Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen, 2006, S. 39. Vgl. auch: Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 193-206. Bruzelius: *Hearing is Believing*, 1992, S. 86f.

<sup>550</sup> Mohn: Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen, 2006, S. 41f.

<sup>551</sup> Vgl. Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 54. „*Man hyelt uns auch ganz hart an, daz der ganz c[onvent] predig sollt horn und keyn swester dy versaumen; was wir sagten, so gelaubt man uns nit, daz wir do wern; (...) Es ryetten auch etlich tapffer, daz man dy thur in der capeln sollt abrechen und eyn gytter dohyn machen, daz wir also offentlich an der predig musten siczen vor iderman.*“

offen bleiben. Unklar bleibt auch, warum die Nonnen die Gottesdienste überhaupt von der Kapelle und nicht von der Empore im Westen der Konventskirche aus mitverfolgten.

In der Jakobskirche der Münchner Klarissengemeinschaft war die Lage des Nonnenchors und damit auch die räumlich-visuelle Perspektive hingegen eine gänzlich andere. Angesichts der Tatsache, dass die Klarissen den Gottesdiensten hier „*hinter dem Fron-Altar gegen den Chor-Gatter*“ folgten,<sup>552</sup> waren die Blicke der Schwestern also stets in Richtung des nach Westen verlaufenden Langhauses gerichtet, wo die Franziskaner ihren liturgischen Aufgaben nachkamen und die städtische Bürgerschaft platziert war. Die Gläubigen hatten ihrerseits in Richtung des Nonnenchors zu blicken, um dem Geschehen am Altar auch visuell folgen zu können. Einzig der zwischen Laienraum und Nonnenchor eingezogene Lettner verhinderte also den Blickkontakt zwischen den Klarissen und der Kirchengemeinde. Damit entsprach die Raumeinteilung im Inneren der Konventskirche der Angerklarissen wohl den räumlichen Verhältnissen, wie sie auch in der Klosterkirche des Klarissenkonvents Santa Chiara in Neapel ab der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gegeben waren und von Caroline A. Bruzelius wie folgt beschrieben werden:

„(...), the arrangement at Santa Chiara in Naples results in a dramatic change in the organization of the church interior because of the positioning of the sisters directly facing the congregation beyond the wall. (...), the church plan is bifurcated: two populations face - but must not *see* - each other. The Eucharist on the altar becomes the central pivot of the plan, the hinge between the nuns' choir and the nave to the west. The officiating priest, in facing the altar and turning his back to the nave during the elevation of the host, would have faced the nuns' choir, thus presenting the sisters with a privileged viewing of the host at the moment of its elevation.“<sup>553</sup>

Wie der zwischen Laienraum und Chor errichtete Lettner in der Jakobskirche um 1737 ausgesehen hat, ist einem Aufriss zu entnehmen, der vor der umfassenden Barockisierung des Langhauses angefertigt worden war.<sup>554</sup> Als Trennwand zwischen Langhaus und Chor zog sich der dreijochige Lettner durch alle Kirchenschiffe, verband die Emporen über den Seitenschiffen des Langhauses und besaß zudem hinter dem Doppelaltar mittig einen Durchgang zum Chor.<sup>555</sup> Obgleich sich die optischen Gegebenheiten und potentiellen Blickverhältnisse zwischen den Klarissen und konventsexternen Personen auch für das

---

<sup>552</sup> BayHStA KL Fasz. 357, 27. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 610.

<sup>553</sup> Bruzelius: *Hearing is Believing*, 1992, S. 88.

<sup>554</sup> BayHStA Plansammlung Nr. 19368. Dischinger: *Zeichnungen zu kirchlichen Bauten*, 1988, S. 108, 165.

<sup>555</sup> Brosch: *Die Münchener Jakobskirche am Anger*, 1997, S. 252f. Der von Brosch erwähnte Durchgang hinter dem Doppelaltar ist dem Aufriss des Lettners allerdings ebenso wenig wie eine andere Verbindung zwischen Langhaus und Chor zu entnehmen.

Innere der Jakobskirche mangels aussagekräftiger Quellenmaterialien nicht mit Sicherheit rekonstruieren lassen, kann dennoch davon ausgegangen werden, dass vom Chor der Schwestern aus eine visuelle Verbindung zum Hauptaltar und damit auch zu einem Ausschnitt des Laienraums bestand. In jedem Fall aber führte die geschilderte Platzierung der Konventsmitglieder und Laien im Inneren des Kirchenraums dazu, dass während der Gottesdienste sowohl die Schwestern als auch die restliche Kirchengemeinde den Lettner als visuelle Barriere und architektonische Manifestation der Klausur stets vor Augen hatten.

Trotz baulicher Unterschiede sowie jeweils spezifischer Raumgefüge vereinten die Kirchengebäude der Klarissengemeinschaften in Söflingen, Nürnberg und München also sowohl zur Klausur gehörende als auch außerhalb der Klausur liegende Bereiche unter einem Dach. Obgleich die jeweiligen Nonnenchöre durch Trennwände, Lettner oder Gitter nicht nur räumlich, sondern auch visuell von den übrigen Räumen der Kirchen abge sondert waren,<sup>556</sup> ist nicht auszuschließen, dass während der Gottesdienste dennoch eine optische Verbindung zwischen den Konventsmitgliedern einerseits sowie den amtierenden Priestern und der Kirchengemeinde andererseits hergestellt werden konnte. Wie an den Toren, Winden und anderen Vorrichtungen, die als Kontaktbrücken zwischen den Klöstern und der Außenwelt fungierten, war es somit möglich, die materielle Grenze der Klausur auch im Inneren der Klosterkirchen über das individuelle Blickverhalten zu unterwandern. Im Gegensatz zur räumlichen Engführung der Klosterfrauen und Laien an den Redefenstern, bei denen sich die Gesprächspartner direkt gegenüber saßen und sich gewissermaßen auf Augenhöhe begegneten, befanden sich die Schwestern auf den Nonnenemporen, wie sie in der Nürnberger und Söflinger Klosterkirche vorhanden waren, in erhöhter Position und überblickten somit den Raum und die Personen darunter. Ungeachtet der Tatsache, dass die jeweilige Lage des Nonnenchors in erster Linie den Klausurbestimmungen der Klöster sowie liturgischen Erwägungen Rechnung trug, symbolisierte die Platzierung der Schwestern über den Köpfen der Kirchengemeinde somit ebenfalls die herausragende Stellung der Nonnen als Bräute Christi sowie ihre besondere Nähe zu Gott.<sup>557</sup>

---

<sup>556</sup> Vgl. Mohn: *Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen*, 2006, S. 43.

<sup>557</sup> Vgl. Hills: *Invisible City*, 2004, S. 140. Im Hinblick auf die räumliche Annäherung der Nonnen und Laien an den Redefenstern im Parlatorium der Klöster spricht Hills von einer symmetrischen Anordnung der jeweiligen Körper, wohingegen sich die Chorschwestern und Laien in den Konventskirchen in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander befanden. Vgl. auch: Loconte: *The Convent of Santa Maria della Sapienza*, 2012, S. 215.



## 3.2 Klostersvisitationen: Der männliche Blick als Werkzeug der Evaluation

Im Verlauf seiner Reise nördlich der Alpen visitierte der franziskanische Reformprediger Johannes Kapistran (†1456) am 24. Juli 1452 auch das Nürnberger Klarakloster, das kurz zuvor im Sinne der Observanz reformiert worden war. Dem Bericht nach zu urteilen, mit dem die Schwestern diesen Besuch Jahrzehnte später in der Chronik ihres Konvents festhielten, hatte die Anwesenheit des namhaften Ordensbruders einen bleibenden Eindruck bei den Nürnberger Klarissen hinterlassen. Den chronikalischen Aufzeichnungen zufolge hatte Kapistran die Klausur in Begleitung des Beichtvaters der Nonnen, Johann Gur, des Klosterpflegers Nikolaus Muffel sowie einiger anderer geistlicher und weltlicher Herren betreten und den Frauen von St. Klara im Refektorium des Klosters das Wort Gottes dargelegt. Im Anschluss berührte der Visitor jede Schwester mit Reliquien des heiligen Bernhardin von Siena, „*da von etlich Swester besunder gesuntheit entpfingen*“ und „*durch ging auch all stet des Closters.*“ Nachdem er den Frauen seinen Segen gespendet hatte, verließen der Visitor und seine Begleiter das Kloster.<sup>558</sup>

Während in den vorangegangenen Kapiteln die architektonischen und räumlichen Gegebenheiten in den Klosteranlagen der Klarissengemeinschaften in Söflingen, Nürnberg und München analysiert wurden, um Aussagen über die Blickoptionen und über die Blickführung innerhalb der Klöster sowie nach außen hin zu treffen, werden im Folgenden die Visitationen der Konvente hinsichtlich ihres visuellen Informationsgehalts beleuchtet. Bei den regelmäßig in Frauenklöstern durchgeführten Visitationen handelte es sich um institutionalisierte und systematisch organisierte Besuche, im Rahmen derer männliche Ordensvertreter ihre kirchenrechtliche Aufsicht über jene Personen, Orte und Gegenstände wahrnahmen, die sich in ihrem Zuständigkeitsbereich befanden, vermeintliche Mängel behoben und Missstände korrigierten.<sup>559</sup> Visitationen stellten somit auch wiederkehrende Anlässe dar, zu denen die Klausur weiblicher Klostersgemeinschaften dem Zutritt männlicher Autoritäten geöffnet und sämtliche Bereiche der klösterlichen Lebenswelt – von den Konventsgebäuden bis hin zu den Mitgliedern der Konvente selbst –

---

<sup>558</sup> StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, fol. 34<sup>r</sup>. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 54f. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 22 (Fußnote 93).

<sup>559</sup> Grundlegend hierfür: Oberste: Visitation und Ordensorganisation, 1996, hier S. 3. Ders.: Art. Visitation, I. Historisch, 2. Ordens-Visitation, 2001, Sp. 817f.

den prüfenden Blicken der Visitatoren und ihrer Begleiter unterzogen wurden. Vorbereitung, Durchführung und Ergebnisse einer Visitation wurden dabei in der Regel schriftlich fixiert und je nach Absicht und Inhalt im Vorfeld an die zu visitierenden Personen oder Einrichtungen weitergeleitet sowie im Nachgang den jeweils vorgesetzten Behörden und zuständigen Institutionen übermittelt. Im Rahmen dieser Dokumentationsprozesse entstanden unter anderem auch sogenannte Visitationsprotokolle, die teils sehr ausführlich über den Verlauf der jeweils vorgenommenen Visitationen berichten und Auskunft darüber geben, welche Gegebenheiten die Visitatoren in den jeweiligen Klöstern vor Ort vorfanden.<sup>560</sup> Als ungeschönte und akribisch durchgeführte Evaluierungen eines Konvents, in denen sämtliche Faktoren des Zusammenlebens sowie Aussagen und Stellungnahmen der Konventsmitglieder selbst berücksichtigt wurden, sind Visitationsprotokolle wertvolle Quellenzeugnisse, um fundierte Einblicke in das Leben spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Klostersgemeinschaften zu erhalten.<sup>561</sup>

Für die vorliegenden Fragestellungen nach der Funktion von Blicken und nach Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens innerhalb weiblicher Klostersgemeinschaften sowie im Rahmen der Kontakte zwischen den Klöstern und der Außenwelt ist das Schriftgut, das im Zuge von Visitationen angefertigt wurde, in zweifacher Hinsicht interessant: Da das Visitationsverfahren dazu diente, vermeintliche Missstände im Hinblick auf die klösterliche Observanz aufzudecken und zu korrigieren,<sup>562</sup> wurden auch Verstöße gegen die visuelle Separation der Klosterfrauen vom säkularen Umfeld sowie allgemein regelwidriges Verhalten in Bezug auf das visuelle Erleben der Konventsmitglieder entsprechend angezeigt und geahndet. Die Protokollierung der in diesem Kontext jeweils vorgefundenen Zustände und von den Klöstern etablierten Praktiken erlaubt somit nicht nur Rückschlüsse auf visuelle Gegebenheiten in den Konventen und gibt Antworten auf die Frage nach Blickoptionen und visuellen Sinneseindrücken der Schwestern, sondern zeigt

---

<sup>560</sup> Lang: Art. Visitationsakten, 2001, Sp. 819f. Oberste: Die Dokumente der klösterlichen Visitationen, 1999. Vgl. außerdem: Kleinjung: Frauenklöster als Kommunikationszentren, 2008, S. 183-188. Kleinjung verweist auf das kommunikative Potential des Schriftguts, das im Rahmen von Klostervisitationen bei den Zisterzienserinnen entstand und legt dar, inwiefern sich in diesem Kontext die Verständigung zwischen den jeweils involvierten Gemeinschaften bzw. Institutionen nachvollziehen lässt.

<sup>561</sup> Vgl. Laven: *Virgins of Venice*, 2002, S. 1-22. Lehfeldt: *The Permeable Cloister*, 2013, S. 23. Signori: *Wanderer zwischen den „Welten“*, 2005, S. 132f.

<sup>562</sup> Oberste: *Visitation und Ordensorganisation*, 1996, S. 8f. Oberste benennt in diesem Zusammenhang vier Bereiche des klösterlichen Alltags, die sowohl in Männer- als auch in Frauenklöstern als besonders störanfällig eingestuft wurden und daher der stetigen Kontrolle und Korrektur durch die Visitatoren bedurften: Die monastische Regelstrenge, der geistlich-disziplinarische sowie wirtschaftliche Zustand der Gemeinschaften, die Einheit innerhalb der Konvente und nicht zuletzt auch die komplexen Beziehungsgeflechte der Klöster zu der sie umgebenden Welt.

auch, ob sich diese Befunde mit den Vorstellungen ordensinterner Obrigkeiten im Hinblick auf das Leben in religiösen Frauengemeinschaften deckten. Darüber hinaus stellte nicht zuletzt auch das Visitationsverfahren selbst einen visuellen Akt dar. Neben einer mündlichen Befragung der Konventsmitglieder unterzogen die Visitatoren und ihre Begleitpersonen den Raum der Klausur und die Klosterfrauen einer systematischen Begutachtung und erschlossen dabei sowohl die architektonische Binnenstruktur und die Ausstattung der Gebäude als auch die sie bewohnenden Gemeinschaften auf visueller Ebene. Angesichts der Tatsache, dass die Visitatoren ihre Eindrücke schriftlich festhielten, lässt sich somit nachvollziehen, wie die Klausur von den männlichen Ordensvertretern gesehen wurde, welche optischen Reize zu dieser Erfahrung gehörten und in welcher Reihenfolge diese jeweils wahrgenommen wurden.

Auch für die Niederlassungen der Klarissen war es regulär vorgesehen, dass diese einmal pro Jahr ordensintern visitiert wurden.<sup>563</sup> Nachdem die Franziskaner wiederholt versucht hatten, sich der Sorge für die weiblichen Mitglieder des Ordens zu entziehen, verfügte das Generalkapitel 1565 schließlich endgültig, dass die örtlichen Provinziale künftig für die jährliche Visitation der Frauenklöster zuständig sein sollten. Darüber hinaus war das Aufsichtsrecht der Bischöfe über die Frauenklöster auf dem Konzil von Trient verstärkt und den jeweiligen Amtsinhabern in diesem Zuge die Erlaubnis gegeben worden, Konvente zu visitieren, wenn ein begründeter Verdacht bestand, dass es dort zu Verstößen gegen die Klausurbestimmungen gekommen war.<sup>564</sup> Der Regel der Klarissen zufolge waren die Visitatoren und ihre Begleiter generell dazu angehalten, sowohl die Dauer ihres Aufenthalts im Inneren der Klausur der Frauenklöster als auch die Dauer der gesamten Visitation so gering wie möglich zu halten. Einerseits sollte somit vermieden werden, dass für die Klostersgemeinschaften durch die Anwesenheit der Visitatoren zusätzliche wirtschaftliche Belastungen entstanden, andererseits galt es dabei aber auch, Gerüchten im Hinblick auf den sittsamen Verlauf der Interaktion zwischen den Männern und den

---

<sup>563</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 24. „*Diu kloster diz lebens. suln gevisitiert werden. ze minnestem eines in dem jare. von den visitatoren. di den gewalt und die forme und maze enphahent von dem Cardinal dem iwer orden bevolhen ist.*“

<sup>564</sup> Vgl. Holzapfel: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909, S. 657. Jedin: Geschichte des Konzils von Trient, 1975, S. 173f. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 392f. Im Rahmen seines Visitationsrechts war es dem Bischof sogar erlaubt, die Zellen der Nonnen zu besichtigen – ein Zugeständnis, gegen das die Ordensobrigkeiten jedoch entschieden vorgingen. Die Befugnisse des Bischofs im Hinblick auf die Klausur der Frauenklöster sind einer Veröffentlichung der Klausurvorschriften zu entnehmen, die im Anschluss an das Konzil von Trient erlassen und dem Münchner Angerkloster durch den päpstlichen Legaten Felician Ninguarda übersandt worden waren. Vgl. BayHStA KL Fasz. 345, 1 Geheimer Rat 1. Die Publikation datiert vom 13. Mai 1582.

Klosterfrauen vorzubeugen. Die zeitliche Begrenzung jener Schritte des Visitationsverfahrens, die innerhalb der Klausur der Frauenklöster vorgenommen werden mussten, beruhte dabei auf der Vorstellung von einer im weiblichen Geschlecht verankerten Schwäche, die als potentielle Gefahr für die Jungfräulichkeit der Nonnen sowie als Quelle der Versuchung für den Mann erachtet wurde.<sup>565</sup> Um das soziale Ansehen und den Ruf der mit der Visitation beauftragten Amtsinhaber zu bewahren, sollte der Visitor daher auch beim Eingang in den Klausurbereich der Schwestern von zwei weiteren Vertretern des Klerus begleitet werden, die sich räumlich nicht voneinander entfernen durften und stets in Sichtweite zueinander zu bleiben hatten. Die Einzelbefragungen der Konventsmitglieder durfte der Visitor nicht allein, sondern nur in Gegenwart von zwei Beisitzenden vornehmen, die die Dialogpartner sehen und auf diese Weise nicht nur einen korrigierenden Einfluss auf die Gesprächssituation ausüben, sondern im Zweifelsfall auch den rechtmäßigen und sittsamen Verlauf der Unterredungen bezeugen konnten.<sup>566</sup>

Als Richtwert für die Gesamtdauer einer Visitation war eine Zeitspanne von vier bis fünf Tagen veranschlagt, im Verlauf derer auch die Bediensteten sowie die Beichtväter der Klosterfrauen visitiert wurden.<sup>567</sup> Fragen und Angelegenheiten, die das Leben im Inneren der Klausur betrafen, verhandelten die Visitatoren allerdings direkt mit den Konventsvorsteherinnen, ohne dass es dabei der Vermittlung durch die männlichen Betreuer der Frauengemeinschaften bedurfte. Die Äbtissin und ihre Stellvertreterin waren dazu verpflichtet, den Visitatoren Einblicke in sämtliche Bereiche des klösterlichen Alltags zu geben und auch Mängel und Verfehlungen offen darzulegen. Dies umfasste sowohl Angaben in Bezug auf die Einhaltung der Klausur und die geistliche Praxis des Konvents als auch Auskünfte über die wirtschaftliche Situation des Klosters oder über die Aufnahme

---

<sup>565</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.1.

<sup>566</sup> Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 24ff. BayHStA KL MA 3 ¼, S. 474-478. Den Kommentaren des Reformaten Clemens von Genua zum Regeltext der Klarissen zufolge stellte die Bewahrung der Keuschheit eine der Hauptorgnen männlicher Ordensobrigkeiten im Hinblick auf den Kontakt der Visitatoren zu den Klosterfrauen dar: „(...) so wölen wir durh aus, das sich der Visitor befleisse, so baldt es sein khan, die Visitation zu expedieren, dan die warheit zusagen khan bei den Closterfrauen der ienig wenig frucht shafen, welcher verursahet, das sie öfters in das gesiht der männer miessen khomen, (...) die kheisheit (...) hat einen schweren feindt bekhomen, (...) und sollen (...) die weiber nit darumb weniger geflohen werten weil sie geistlih seindt und geahet werden, dan ie geistliher sie sein, desto belder raizen sie an, und under dem schein der gotsforht, ligt verborgen das ingewait der geilhaidt. glaupe einem der es erfahren, Ich redt dis als einer der es erfahren, vor Gott, und sag khein unwarheit.“

<sup>567</sup> Vgl. BayHStA KL MA 3 ¼, S. 474-478. Ausführliche Vorgaben zur Visitation der Klosterbediensteten und des Bereichs auf dem Klosterareal, der von diesen bewirtschaftet wurde, finden sich ebd., S. 488-494.

neuer Mitglieder. Die Selbstständigkeit, die den Frauengemeinschaften in diesem Kontext zugestanden wurde, ist im Hinblick auf die sonstigen Abhängigkeiten weiblicher Ordensangehöriger von männlichen Betreuern besonders auffallend. Die zentrale Funktion, die den Konventsvorsteherinnen bei der Visitation ihrer Gemeinschaft zukam, lässt sich dabei jedoch nicht zuletzt auch darauf zurückführen, dass der Erfolg eines Visitationsbesuchs maßgeblich von der Bereitschaft und dem Vermögen der jeweiligen Äbtissin und Priorin abhing, die von den Visitatoren geforderten Änderungen und Maßnahmen notfalls auch gegen den Willen der übrigen Konventsmitglieder durchzusetzen.<sup>568</sup>

Obleich davon ausgegangen werden kann und es zum Teil belegt ist, dass in den untersuchten Klarissenklöstern in Söflingen, Nürnberg und München ebenfalls regelmäßig Visitationen durchgeführt wurden, haben sich – abgesehen von wenigen Ausnahmen<sup>569</sup> – für keinen der Konvente Visitationsprotokolle erhalten. Ob die Aufzeichnungen, die während der Visitationen entstanden waren, nach einiger Zeit bewusst vernichtet, oder aber von den Konventen nicht entsprechend archiviert und somit auch nicht tradiert wurden, kann dabei nicht nachgewiesen werden.<sup>570</sup> Nichtsdestotrotz geben überlieferte Quellentexte wie Anweisungen, die zur Behebung der Missstände formuliert wurden, die bei den Visitationsbesuchen zu Tage getreten waren,<sup>571</sup> chronikalische Aufzeichnungen<sup>572</sup> und normatives Schriftgut, an dem sich sowohl das Vorgehen als auch die Zielsetzung

---

<sup>568</sup> Vgl. Schlotheuber: Der Erzbischof Eudes Rigaud, 2009, S. 100. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 25.

<sup>569</sup> Aus dem Nürnberger Klarakloster haben sich Akten über den Verlauf und die Inhalte der Visitationen erhalten, die zur Behebung der Missstände im Konvent während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts durchgeführt worden waren: StadtAN D 25 Nr. 63, Nr. 64, Nr. 65. Vgl. hierzu auch: Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 19-52. Auch die Visitation, die von Vertretern des Nürnberger Stadtrats im Januar 1536 bei den Schwestern von St. Klara vorgenommen wurde, lässt sich anhand eines Protokolls nachvollziehen: StadtAN D 25 Nr. 69, Nr. 70. Einblicke in den Ablauf des jährlich durchgeführten Visitationsverfahrens im Münchner Klarissenkloster sind einem Visitationsbericht aus dem Jahr 1748 zu entnehmen: BayHStA KL Fasz. 363, 258. Daneben wurde auch ein Protokoll der Visitation des Angerklosters durch den Bischof von Freising aus dem Jahr 1724 überliefert: BayHStA KL Fasz. 347, 12 Anger 1. Zu den Visitationen bei den Münchner Klarissen allgemein vgl. zudem: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 379-394.

<sup>570</sup> Vgl. Kleinjung: Frauenklöster als Kommunikationszentren, 2008, S. 183. Goetz: Pragmatische Schriftlichkeit, 2003, S. 159. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 380.

<sup>571</sup> 1411 übersandte der franziskanische Provinzial Johannes Leonis den Nürnberger Klarissen eine Reihe von Statuten, die eine Reaktion auf die Missstände darstellten, die sich während seiner Visitation des Klosters gezeigt hatten: StadtAN A1 Nr. 1411-10-05. Vgl. hierzu Kapitel 3.1.2. Auch in den Quellen des Söflinger Klarissenklosters finden sich Verfügungen, die den Schwestern im Anschluss an die Visitation ihres Konvents vom Ordensgeneral Zanetto da Undine übergeben worden waren: StAL B 509, U 632.

<sup>572</sup> Wie das eingangs angeführte Beispiel der Visitation des Nürnberger Klarissenklosters durch den Franziskaner Johannes Kapistran veranschaulicht, flossen Berichte über durchgeführte Visitationen bisweilen auch in die Chroniken der Konvente ein: StAN Rst. Nürnberg, Kloster St. Klara, Akten und Bände, Nr. 1, vgl. u.a. fol. 34<sup>r-v</sup>, 39<sup>r</sup>, 53<sup>r</sup>. In den „Denkwürdigkeiten“ findet sich zudem ein Bericht über den Verlauf der Visitation der Nürnberger Klarissen durch Abgesandte des städtischen Rats im November 1527: Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 137-143.

der Visitatoren orientierte,<sup>573</sup> Einblicke in den Verlauf und den Ausgang einiger der Visitationsverfahren, die in den drei Klarissengemeinschaften abgehalten wurden. Ausgehend von allgemeinen Überlegungen zum Vorgehen der Visitatoren bei der Begutachtung und Kontrolle weiblicher Klostersgemeinschaften werden nachfolgend – soweit möglich – die Abläufe der Visitationsbesuche in den untersuchten Konventen rekonstruiert und hinsichtlich ihres Informationsgehalts als visuelle Wahrnehmungsprozesse beleuchtet. Dabei steht nicht nur das Sehen als grundlegendes Instrument bei der Evaluation eines Frauenklosters im Mittelpunkt der Betrachtungen, sondern auch die Frage nach möglichen Blickkonstellationen und visuellen Verhältnissen zwischen den visitierenden Ordensvertretern und den Mitgliedern der Konvente.

Anschließend wird die intervenierende und transformierende Funktion der Visitation in Bezug auf den klösterlichen Alltag sowie auf konventsinterne Praktiken aufgezeigt und verdeutlicht, inwiefern die Anweisungen der Visitatoren im Nachgang ihrer Besuche sowohl die visuellen Perspektiven im Inneren der Klostermauern als auch die visuellen Gegebenheiten zwischen Kloster und Außenwelt beeinflussen konnten. Da es nur dann des korrigierenden Eingriffs durch die Visitatoren bedurfte, wenn die jeweils vorgefundenen Zustände und Abläufe in den Konventen nicht den Vorstellungen und Vorgaben der Ordensoberen entsprachen, werden vor Ort etablierte Praktiken und Verfahrensweisen folglich lediglich aus einer Art „Negativperspektive“ greifbar. Während sich somit zwar Rückschlüsse auf den Klosteralltag unmittelbar vor Durchführung der jeweiligen Visitation ziehen lassen, geben die Anordnungen zur Behebung vermeintlicher Missstände hingegen keine Auskunft darüber, ob oder auf welche Weise die Anweisungen der Visitato-

---

<sup>573</sup> Den Rahmenbedingungen für die Zuständigkeiten, den Verlauf und die Zielsetzung einer Visitation in den Häusern der Klarissen wurde bereits in der Regel Papst Urbans IV. ein eigenes Kapitel gewidmet: Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 24ff. Auch den Anmerkungen zur Urban-Regel, die der italienische Reformator Clemens von Genua für die Angerklarissen erarbeitet hatte, sind wertvolle Details im Hinblick auf das ordensinterne Visitationsverfahren zu entnehmen: BayHStA KL MA 3 ¼, S. 462-494. Bei den Münchner Klarissen orientierten sich die Visitationen zudem auch an der Anweisung „*Ordo et ceremoniae*“, die um 1680 vom damaligen Provinzial der Bayerischen Franziskanerprovinz, Fortunatus Hueber (†1706), erarbeitet worden waren und sich gleichermaßen an den Konvent der Schwestern sowie an die Visitatoren richteten. Vgl. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 380 (Fußnote 316). Ergänzend zu den Vorgaben Huebers wurde im Angerkloster auch ein kleines inoffizielles Statutenbuch geführt, das wohl kurz vor der Konfirmation der neuen Statuten 1685 entstanden und seither in Gebrauch war. Neben Vorschriften, die den offiziell erlassenen Regeltext insbesondere im Hinblick auf das Gemeinschaftsleben der Schwestern erweitern, beinhaltet das Statutenbuch auch Richtlinien für das Verhalten, das von den Konventsmitgliedern bei ihrer Befragung durch den Visitor gefordert wurde und beschreibt die Art und Weise, in der Antworten und eigene Anliegen formuliert werden sollten: Ebd., S. 338ff., 381f.

ren von den Konventen umgesetzt wurden und sich visuelle Praktiken und Wahrnehmungsmöglichkeiten der Konvente nachhaltig veränderten.<sup>574</sup> Nichtsdestotrotz veranschaulichen die konventsspezifisch erlassenen Direktiven der Visitatoren die Tragweite der regelmäßig abgehaltenen Visitationsbesuche und zeigen, dass die Abschließung sowie die damit verbundene Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit weiblicher Ordensmitglieder ebenso wie das visuell-sensorische Erleben der Klosterfrauen selbst der Kontrolle durch männliche Ordensobrigkeiten unterlagen.

### 3.2.1 Besichtigung und visuelle Erschließung des Klausorraums

Ihre Studie zu venezianischen Frauenklöstern während des 16. und 17. Jahrhunderts beginnt die Historikerin Mary Laven mit der Schilderung der Visitation des Konvents San Zaccaria durch Kardinal Francesco Vendramin im Oktober 1609. Den Auftakt des Visitationsverfahrens bildete die Feier einer Messe in der Kirche des Klosters, an der auch die im Chor versammelten Schwestern teilnahmen, ohne dass sie dabei jedoch von den amtierenden Priestern gesehen werden konnten. Im Anschluss begab sich der Kardinal in den Kapitelsaal des Klosters, wo er den Frauen ihren ehrenhaften Status als Bräute Christi darlegte. Den weiteren Verlauf der Visitation beschreibt Laven wie folgt:

„There then followed the *visita oculare*, a full visual inspection of the convent church and living quarters, which ranged from checking the grates on the windows and the bolts on the doors to conducting a book-by-book examination of the library. Once Vendramin and his men had taken in as much as they could with their eyes, they prepared to continue their investigations using their ears.”<sup>575</sup>

Neben der mündlichen Befragung der Konventsmitglieder stellte die visuelle Erschließung des Klausorraums einen wesentlichen Bestandteil des Visitationsverfahrens und eine zentrale Aufgabe des Visitators dar. Wie von Laven beschrieben, ging dieser dabei durchaus systematisch vor und begutachtete zunächst die Klosterkirche als einen der Schwellenbereiche zwischen Klausur und Außenwelt, bevor er die Grenze zur Klausur überschritt und sowohl die verschiedenen Räume im Klosterinneren als auch deren Abschließung nach außen hin in Augenschein nahm. Die methodische Inspektion des Klosterareals von außen nach innen sowie vom Groben ins Feine war in Anbetracht der architektonischen Binnenstruktur der Klöster nicht nur eine logische Vorgehensweise, sondern

---

<sup>574</sup> Vgl. hierzu: Kern-Stähler: Zur Klausur von Nonnen in englischen Frauenklöstern des späten Mittelalters, 2004, S. 105.

<sup>575</sup> Laven: *Virgins of Venice*, 2002, S. 1f.

folgte in der Regel auch einem schriftlich fixierten Ablauf – der sogenannten *forma visitationis*. Diese stellte den normativen Leitfaden dar, der die Grundlage für die Begutachtung und Befragung der Klostersgemeinschaften bildete und sowohl die Rechte als auch die Pflichten der Visitatoren sowie jene der Visitierten definierte.<sup>576</sup> Einen Eindruck von den Punkten und Fragen, die im Rahmen der Visitation eines Klarissenklosters geprüft und abgehandelt werden sollten, geben die Ausführungsbestimmungen zur Urban-Regel, die der Reformator Clemens von Genua in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts für die Münchner Klarissen am Anger angefertigt hatte. In seinen Anmerkungen findet sich ein „*Index*“, bei dem es sich um eine Zusammenstellung von Kontrollfragen und um eine Auflistung all jener Bereiche handelt, die vom Visitor bei der Besichtigung der Klöster Räume und bei der Befragung der Konventsmitglieder berücksichtigt werden sollten.<sup>577</sup>

Der „*Index*“ besteht aus drei Teilen, von denen sich der erste auf die physische Grenze der Klausur bezieht und alle Räume und architektonischen Vorrichtungen anführt, die bei der Visitation einer visuellen Begutachtung unterzogen werden mussten. Im zweiten und dritten Teil werden sämtliche Fragen aufgelistet, zu denen der Konvent als Ganzes sowie jede Klosterfrau einzeln Stellung zu beziehen hatten. Die Anweisungen zum Gebrauch des „*Indexes*“ machen ferner deutlich, dass sich der Visitor bei seinem Vorgehen an die festgelegte Reihenfolge zu halten hatte und sich zuerst „*den materialishen und unempfindtlichen Saken*“ annehmen sollte, bevor er mit der Befragung der Nonnen begann.<sup>578</sup> Neben der Klostermauer gehörten auch die Tore, die Winden sowie das Kommunikation- und das Redefenster – also all jene architektonischen Vorrichtungen und Schwellenbereiche, die für den Austausch und den Kontakt zwischen Klausur und Außenwelt genutzt wurden<sup>579</sup> – zu den Abschnitten der Konventsgebäude, von deren Zustand und Funktionstüchtigkeit sich der Visitor im ersten Schritt der Visitation selbst überzeugen musste. Anschließend sollte der Visitor den gesamten Konvent im Hinblick auf die Beachtung der Ordensregel, die Disziplin innerhalb der Gemeinschaft sowie in Bezug auf die Handhabung und Erledigung alltäglicher Geschäfte befragen. Im Rahmen dieser Befragung wurden folglich sowohl geistliche Aspekte des Klosterlebens wie die Wahrung der Ordensgelübde oder die Verrichtung des Stundengebets als auch profane Sachverhalte in Bezug auf die Einnahmen und Ausgaben des Konvents oder die Vergabe

---

<sup>576</sup> Vgl. Oberste: Visitation und Ordensorganisation, 1996, S. 80ff.

<sup>577</sup> BayHStA KL MA 3 ¼, S. 482ff. „(...) nach welchem Indice der Visitor sol aht haben, fragen, und sehen ob es also beschaffen sei, (...)“

<sup>578</sup> Ebd., S. 482.

<sup>579</sup> Vgl. Kapitel 3.1.2.



der Klosterämter adressiert. Darüber hinaus hatte der Konvent dem visitierenden Ordensvertreter auch Auskunft über die Abläufe und Vorkehrungen beim Eingang von Männern und Laien in die Klausur, über die Gestaltung der Gesprächssituationen im Parlatorium und nicht zuletzt auch über das Öffnen der Gitter in der Advents- und Fastenzeit zu geben.<sup>580</sup> Während der Visitator im ersten Schritt also die materielle Umsetzung der Klausur in Augenschein genommen und sicher gestellt hatte, dass diese ihren Zweck der räumlichen Separation sowie der damit einhergehenden visuellen Abschirmung der Nonnen von der Außenwelt erfüllte, diente der zweite Schritt der Kontrolle und etwaigen Korrektur der verschiedenen Praktiken, die sich im Hinblick auf den Austausch zwischen Kloster und Welt im Konvent etabliert hatten.

In einem dritten und letzten Schritt wurde schließlich jede Chor- und Laienschwester einzeln vernommen. Die Frauen hatten nicht nur allgemeine Angaben zu ihrer eigenen Person, ihren Aufgaben sowie zu ihrer Stellung innerhalb der Gemeinschaft zu machen, sondern wurden auch hinsichtlich ihrer persönlichen Lebensbedingungen im Konvent befragt. Laut „*Index*“ war der Visitator mitunter dazu angehalten, in Erfahrung zu bringen, ob sich die Schwestern Vögel oder Hunde hielten, ob „*sie ein absonderliche cellen*“ hätten und ob sie im Besitz eines Spiegels oder von Schuhen seien, „*wies die weltlichn tragen*.“<sup>581</sup> Da die Zellen der Schwestern separate Räume innerhalb der Klausur darstellten, die den Frauen einen Ort des Rückzugs boten und dem Blick der Gemeinschaft somit weitestgehend entzogen waren, war die Besichtigung und Kontrolle dieser Bereiche durch den Visitator ein wichtiger Bestandteil des Visitationsverfahrens. Ihrer sozialen Herkunft entsprechend umgaben sich die Nonnen in ihren Zellen oftmals mit diversen Kleidungsstücken sowie Gebrauchs- und Wertgegenständen, wie sie auch außerhalb des Klosters gebräuchlich, innerhalb der Klausur allerdings verboten waren.<sup>582</sup> Im Hinblick auf die Klosterfrau als sehendes Individuum ist es besonders bezeichnend, dass neben den bereits angeführten modischen Schuhen auch Spiegel zu den wenigen Gegenständen

---

<sup>580</sup> BayHStA KL MA 3 ¼, S. 483.

<sup>581</sup> Ebd., S. 483f. Es war offenbar keine Seltenheit, dass sich Nonnen Hunde, Vögel oder auch Eichhörnchen als Haustiere im Kloster hielten. Vgl. Schlotheuber: Der Erzbischof Eudes Rigaud, 2009, S. 99. Laven: *Virgins of Venice*, 2002, S. 3. Laven verweist darauf, dass die Haltung von Vögeln, Tauben und Hennen zur Versorgung der Konvente zwar durchaus gestattet war, die Haltung von Tieren für den persönlichen Gebrauch oder für die Belustigung einzelner Konventsmitglieder hingegen dem Verbot der Klöster im Hinblick auf den Besitz von persönlichem Eigentum zuwiderlief.

<sup>582</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2.1.3 und 4.1.2.

gehörten, die der „*Index*“ explizit auflistete und die sich offensichtlich nicht im Besitz weiblicher Konventsmitglieder befinden durften.<sup>583</sup>

Angesichts der weitreichenden Symbolik und Bedeutung, die dem Spiegel als Objekt seit der Antike in Literatur und Kunst zugeschrieben wurden und die ihn unter anderem mit negativen Eigenschaften wie Hochmut oder Eitelkeit in Verbindung brachten, ist es nicht verwunderlich, dass sein Gebrauch im Rahmen einer kontemplativen und auf Gott ausgerichteten Lebensweise für ungeeignet befunden wurde und im Inneren der Klausur daher verboten war.<sup>584</sup> Ebenso wie der Anblick klosterexterner und insbesondere männlicher Personen gehörte also auch das eigene Spiegelbild zu den Scheindrücken, die weiblichen Konventsmitgliedern nicht gestattet waren. Während Nonnen ihre Mitschwwestern täglich zu Gesicht bekamen und auch ihrerseits von diesen gesehen werden konnten, sollte den Frauen ihr eigenes Aussehen und insbesondere ihr Gesicht als markantestes Wiedererkennungs- und Unterscheidungsmerkmal somit verborgen bleiben.<sup>585</sup> Nicky Hallett stellt in diesem Kontext die Überlegung an, dass ausgehend von der Annahme, dass sich mit der Erfindung des Glasspiegels im frühneuzeitlichen Europa auch eine neue Form des „Selbstbewusstseins“ herausbildete, die spiegelfreie Umgebung in den Konventen zu einer anderen, eigenen Art der „Selbstverwirklichung“ führen musste.<sup>586</sup>

---

<sup>583</sup> Vgl. BayHStA KL MA 3 ¼, S. 483f. Darüber hinaus sollte der Visitator auch überprüfen, ob die Nonnen Ringe, Handschuhe oder Musikinstrumente besaßen. Obgleich kirchliche Autoritäten wie Kardinal Carlo Borromeo (†1584), bei dem es sich um einen glühenden Vertreter der katholischen Reformbewegung in Mailand handelte, im Anschluss an das Konzil von Trient das Musizieren in Frauenkonventen teils strikt restringierten und abgesehen von einfachem Gesang keine elaborierten Kompositionen duldeten, entwickelte sich in einigen Konventen doch eine blühende Musikkultur. In der Musik fanden viele Frauengemeinschaften ein Mittel und eine Ausdrucksform, um ihrer klausurbedingten Unsichtbarkeit entgegenzuwirken und ihre Präsenz innerhalb des klösterlichen Umfelds auch weiterhin aufrechtzuerhalten. Vgl. Lawatsch Melton: Loss and Gain in a Salzburg Convent, 2010, S. 269-274. Kendrick: Celestial Sirens, 1996, S. 58-71. Zu den Formen und Themen des musikalischen Schaffens in den Münchner Frauenklöstern während des 17. Jahrhunderts vgl.: Fisher: Themes of Exile and (Re-)Enclosure, 2010.

<sup>584</sup> Vgl. u.a. Michel; Rizek-Pfister: Physik, Trug, Ideologie, 2003. Eco: Über Spiegel, 1990.

<sup>585</sup> Vgl. Simmel: Soziologie, 2013, S. 503. In einem Unterkapitel zur „Soziologie der Sinne“ unterstreicht Georg Simmel die Bedeutung des Gesichts für die Identifikation einer Person im Gegensatz zu anderen Körperteilen: „Das Gesicht aber ist der geometrische Ort aller dieser Erkenntnisse, es ist das Symbol all dessen, was das Individuum als die Voraussetzung seines Lebens mitgebracht hat, in ihm ist abgelagert, was von seiner Vergangenheit in den Grund seines Lebens hinabgestiegen und zu beharrenden Zügen in ihm geworden ist. Indem wir das Gesicht des Menschen in solcher Bedeutung wahrnehmen, kommt, so sehr sie den Zwecken der Praxis dient, in den Verkehr ein überpraktisches Element: das Gesicht bewirkt, daß der Mensch schon aus seinem Anblick, nicht erst aus seinem Handeln verstanden wird. Das Gesicht, als Ausdrucksorgan betrachtet, ist sozusagen ganz theoretischen Wesens, es *handelt* nicht, wie die Hand, wie der Fuß, wie der ganze Körper; es trägt nicht das innerliche oder praktische Verhalten des Menschen, sondern es *erzählt* nur von ihm.“ Vgl. außerdem: Hahn: Wohl dem, der eine Narbe hat, 2004, S. 49-52.

<sup>586</sup> Hallett: The Senses in Religious Communities, 2013, S. 175. Hallett spricht hierbei von „self-consciousness“ und von „self-realising“.

Ungeachtet der Wirkung, die das Wissen um das eigene Spiegelbild auf das Bewusstsein oder auf bestimmte Eigenschaften einer Person entfalten konnte, ging mit dem Spiegelverbot in Frauenklöstern unweigerlich eine Reduktion visuell erfahrbare Reize einher. Obgleich die Klosterfrau innerhalb des Konvents sowohl Sehende als auch Gesehene war, war sie doch nie beides in einer Person. Da Spiegel als eine Art Sehhilfe fungieren, die der Person, die sich im Spiegel betrachtet, zu ihrem eigenen Erscheinungsbild gehörende optische Merkmale und Besonderheiten enthüllt, stellte das Spiegelverbot letztlich auch eine Beeinträchtigung der sensorischen Selbstwahrnehmung sowie ein Hindernis für die Informationsgewinnung über den eigenen Körper dar.<sup>587</sup> Die Tatsache, dass der „Index“ Spiegel unter den unzulässigen Gegenständen innerhalb der Klausur anführt, verweist jedoch auch darauf, dass Spiegel in Frauenklöstern offensichtlich ebenso verbreitet waren wie Schmuck oder weltliche Kleidung.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen wird die Tragweite deutlich, die das Visitationsgeschehen als Vorgang der visuellen Erschließung des Klausorraums und als Verfahren mit Transformationspotential im Hinblick auf visuelle Gegebenheiten in den Klöstern sowie auf individuelle Sehgewohnheiten der Konventsmitglieder entfalten konnte: Wie in den nachfolgenden Kapiteln noch ausführlicher darzustellen sein wird, trugen Visitatoren im Verlauf ihres Besuchs all jene Bereiche und Aspekte des Klosteralltags zusammen, die im Anschluss an die Visitation eines korrigierenden Eingriffs bedurften. Die Anweisungen und Verbote, die dabei im Nachgang erlassen wurden, basierten auf den Ergebnissen der kritischen Inaugenscheinnahme der Klosterbauten und Klausurräume sowie auf der direkten Interaktion und dem verbalen Austausch mit den Konventsmitgliedern. Im Rahmen der Analyse der Visitationen, die im Benediktinerinnenkloster Nonnberg im ausgehenden 16. sowie im Laufe des 17. Jahrhunderts durchgeführt wurden, betont Barbara Lawatsch Melton die Möglichkeiten, die sich für weibliche Klostersgemeinschaften in diesem Kontext durch eine aktive Partizipation am Visitationsverfahren eröffnen konnten. So waren Nonnen während ihren Unterredungen mit dem Visitator nicht nur dazu angehalten, dessen Fragen hinsichtlich ihrer persönlichen Erfahrungen im Konvent wahrheitsgemäß zu beantworten, sondern hatten auch selbst die Gelegenheit, Zustimmung und Zufriedenheit oder aber Missbilligung und Unzufriedenheit zum Ausdruck zu bringen. Lawatsch Melton zufolge würde es daher zu kurz greifen, Visitationsbesuche

---

<sup>587</sup> Für Ausführungen zu den diversen Eigenschaften eines Spiegels vgl.: Michel; Rizek-Pfister: Physik, Trug, Ideologie, 2003. Weitere Überlegungen zum Zusammenspiel von Selbstwahrnehmung, Körperlichkeit und Identität in der Vormoderne finden sich bei: Shuger: The "I" of the Beholder, 1998.

ausschließlich als Momente der Unterwanderung der Herrschaftsausübung weiblicher Konventsvorsteherinnen und als Bevormundung weiblicher Ordensmitglieder durch männliche Autoritäten zu betrachten.<sup>588</sup>

Nichtsdestotrotz stellte das Vorgehen der Visitatoren jedoch einen invasiven Eingriff in den Alltag der jeweiligen Klostersgemeinschaften dar, bei dem gewohnheitsmäßige Abläufe und soziale Dynamiken innerhalb der Konvente einer genauen Prüfung unterzogen und gegebenenfalls abgeändert wurden. Während Männern und selbst den Beichtvätern und Seelsorgern der Nonnen das Betreten der Klausur eines Frauenklosters nur unter gewissen Voraussetzungen gestattet war und sie diese nach verrichteter Arbeit zudem auf direktem Weg wieder verlassen mussten, nahmen Visitatoren bei ihren Besuchen sämtliche Räume der Klausur bis hin zu den Zellen der Klosterfrauen in Augenschein. Auf Grundlage der *forma visitationis* durchdrangen die Blicke der Visitatoren dabei den gesamten Klausurbereich, bei dem es sich um einen Raum handelte, der in der Regel nicht nur dem weiblichen Blick vorbehalten war, sondern auch maßgeblich durch diesen reguliert und konstituiert wurde. Im Rahmen des Visitationsverfahrens war es jedoch nicht nur zulässig und notwendig, dass Männern der visuelle Zugang zur Klausur der Frauenklöster gewährt wurde, sondern der männliche Blick übernahm in diesem Kontext zugleich auch eine prüfende und korrigierende Funktion. Vor diesem Hintergrund lässt sich somit auch von einer Dominanz des männlichen Blicks gegenüber dem weiblichen Blick im Rahmen der Visitationen in weiblichen Klostersgemeinschaften sprechen.

### 3.2.2 Seheindrücke und Wege des Visitators in der Klausur

Wie bereits angeführt, ist es in Ermangelung an entsprechendem Quellenmaterial nur bedingt nachzuvollziehen, wie sich die Visitationen in den drei untersuchten Klarissenkonventen im Einzelfall gestalteten, welchem Ablauf sie folgten und welche Inhalte jeweils thematisiert wurden. Auch die Frage, inwieweit sich über die Dauer des angesetzten Untersuchungszeitraums vom ausgehenden 15. bis zum beginnenden 17. Jahrhundert Veränderungen oder aber Kontinuitäten im Hinblick auf das Visitationsverfahren sowie auf die Priorisierung einzelner Kriterien feststellen lassen, an denen sich die Visitatoren bei ihrem Vorgehen orientierten, muss angesichts der Quellenlage offenbleiben. Trotz

---

<sup>588</sup> Lawatsch Melton: *Loss and Gain in a Salzburg Convent*, 2010, S. 265. Die Autorin verweist darauf, dass die Aussagen der befragten Konventsmitglieder in der Regel vertraulich behandelt wurden und diese ihre Beschwerden und Differenzen somit auch im Hinblick auf die Konventsleitung äußern konnten, ohne Gefahr zu laufen, im Anschluss persönlich dafür belangt zu werden.

unvermeidbarer Abweichungen und inhaltlicher Schwerpunktverlagerungen – insbesondere im Hinblick auf die Zeit vor und nach Trient<sup>589</sup> – ist jedoch davon auszugehen, dass sich die Visitationen der Klarissenkonvente in Söflingen, Nürnberg und München nach einer vergleichbaren Abfolge richteten, wie sie im vorherigen Kapitel bereits geschildert wurde. Einen Einblick in den Verlauf der jährlich vorgenommenen Visitationsbesuche bei den Münchner Klarissen geben Akten, die im Zuge der kanonischen Visitation entstanden, die vom franziskanischen Provinzial Lucidus Perner vom 7. bis zum 12. Januar 1748 im Angerkloster durchgeführt worden war.<sup>590</sup> Obgleich es sich bei diesem Visitationsbesuch um ein Beispiel handelt, das außerhalb des gewählten Untersuchungszeitraums liegt, kann es durchaus auch zur Illustration der Vorgehensweise bei einem der regulären Visitationsbesuche zu einem früheren Zeitpunkt herangezogen werden, da es Prozesse beschreibt, die – ebenso wie auch andere Abläufe im Orden – über Jahrzehnte hinweg unverändert blieben.<sup>591</sup>

„Wie es sonst von alters her alda gewöhnlich war“,<sup>592</sup> begann die Visitation am Sonntag nach dem Dreikönigstag. Die Münchner Äbtissin Maria Eleonora von Doublier<sup>593</sup> war zuvor schriftlich darüber in Kenntnis gesetzt worden, dass der Visitator an besagtem Tag gemeinsam mit zwei weiteren Brüdern im Kloster eintreffen werde, um die Visitation vorzunehmen und Neuwahlen für das Amt der Äbtissin sowie für das Amt der Priorin durchzuführen, das derzeit noch von Joanna Maria Pachmair bekleidet wurde. Da sich sowohl die Äbtissin als auch die Priorin aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr dazu in der Lage sahen, ihren Aufgaben in dem jeweils erforderlichen Maße gerecht zu werden, hatten sich beide dazu entschlossen, ihre Ämter niederzulegen.<sup>594</sup> Um ein Uhr mittags

---

<sup>589</sup> Visitationen stellten eines der mächtigsten Werkzeuge der gegenreformatorischen Kirche dar, um die tridentinischen Reformbeschlüsse sukzessive geltend zu machen. Im Hinblick auf die Frauenklöster zielten die Maßnahmen der Visitatoren dabei insbesondere auf die Durchsetzung der strengen Klausur. Die Akten, die im Zuge der fortan häufiger und gründlicher durchgeführten Visitationsbesuche in weiblichen Klostergemeinschaften entstanden, spiegeln die Transformationsprozesse der Konvente wider und zeigen welche Eingriffe nötig waren, um die räumliche sowie visuelle Abgeschlossenheit weiblicher Ordensmitglieder zu erwirken. Vgl. Laqua-O'Donnell: *Women and the Counter-Reformation*, 2014, S. 29-33. Lawatsch Melton: *Loss and Gain in a Salzburg Convent*, 2010, S. 260f.

<sup>590</sup> Vgl. BayHStA KL Fasz. 363, 258. Lucidus Perner bekleidete von 1747 bis 1750 das Amt des Provinzials. Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 1062 (Fußnote 69).

<sup>591</sup> Vgl. hierzu auch die Einschätzung bei: Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 385.

<sup>592</sup> BayHStA KL Fasz. 363, 258.

<sup>593</sup> Von Doublier war 1729 in das Amt der Äbtissin gewählt worden. Zwingler: *Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung*, 2016, S. 444.

<sup>594</sup> Das sogenannte „*Resignations-Attestatum*“, bei dem es sich um das offizielle Rücktrittszeugnis der Äbtissin und der Priorin handelt, ist ebenfalls Teil der Visitationsakten: BayHStA KL Fasz. 363, 258. Eine Abschrift des besagten Schriftstücks findet sich bei: Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 1062. Zu den allgemeinen Rahmenbedingungen der Resignation einer Äbtissin im Angerkloster vgl. ebd., S. 404.

betraten die Herren das Kloster, beteten zunächst vor dem heiligen Sakrament im Chor und suchten anschließend die Krankenzimmer der Äbtissin und der Priorin auf. Nachdem der Provinzial den Konventsvorsteherinnen ihre Resignationsgesuche abgenommen hatte, begab er sich ins Refektorium, verkündete dem dort versammelten Konvent die nun rechtmäßig anstehende kanonische Visitation, umriss deren Ablauf und informierte die Frauen über die notwendig gewordenen Neuwahlen für die Ämter der Konventsvorsteherinnen. Danach „*visitirte er das Closter und Cellen*“. In den darauffolgenden Tagen begutachtete der Visitor unter anderem auch das Zirkorium, das heilige Öl und den Altar, hörte sich im Beichthaus die Anliegen der Schwestern an, sprach anschließend seine Ermahnungen aus und nahm die Amtseinführung der neuen Äbtissin vor.<sup>595</sup> Die Bestimmung neuer Ratsschwestern und die Erteilung des heiligen Gehorsams bildeten den Abschluss der Visitation.<sup>596</sup>

Während der Bericht zwar keine näheren Informationen in Bezug auf den Zustand der Klostergebäude oder auf das Aussehen der Räumlichkeiten enthält, die vom Visitor besichtigt wurden und auch keine Angaben hinsichtlich klosterinterner Praktiken macht, auf Grundlage derer sich Rückschlüsse auf visuelle Gegebenheiten und Blickkonstellationen innerhalb der Klostermauern sowie im Hinblick auf den Austausch zwischen Kloster und Welt ziehen lassen, ist es dennoch möglich, den Weg des Visitors durch die Klausur zu rekonstruieren. Im Rahmen der bereits angeführten Darstellung der Visitationsbesuche in venezianischen Frauenklöstern um 1600 wirft auch Mary Laven die Frage nach den Sinesindrücken auf, die beim Betreten der Klausur auf einen Visitor einströmten: „*What would the patriarch have encountered once he had passed through the heavy gates of a Venetian convent?*“<sup>597</sup> Der Darstellung der Visitation des Angerklosters im Jahr 1748 zufolge eröffnete sich dem Provinzial hier zunächst das Innere des Nonnenchors, nachdem er die Grenze zum Klausurbereich überschritten hatte. Da es sich bei dem daraufhin geschilderten Krankenbesuch zur Entgegennahme der Amtsniederlegung der Konvents-

---

<sup>595</sup> Bei der neu gewählten Äbtissin handelte es sich um die Klarissin Bonaventura von Kotolinsky (†1766), die einem oberschlesischen Grafengeschlecht entstammte und 1719 im Angerkloster eingekleidet worden war. Zwingler: *Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung*, 2016, S. 77.

<sup>596</sup> Vgl. BayHStA KL Fasz. 363, 258.

<sup>597</sup> Laven: *Virgins of Venice*, 2002, S. 3. Beim Eingang in ein venezianisches Frauenkloster waren es wohl in vielen Fällen zuerst freilaufende Hühner, die die Aufmerksamkeit der Visitatoren auf sich zogen. Da der Bedarf an Eiern angesichts der Fastenbestimmungen und der hohen Mitgliederzahlen der Konvente in der Regel sehr hoch war, hielten sich die Schwestern meist eine große Anzahl von Hühnern, die sich mitunter sogar frei in den Zellen der Nonnen sowie in anderen Räumen der Klausur bewegen durften.

leitung um einen Schritt handelte, der in der Regel nicht fester Bestandteil des Visitationsverfahrens war,<sup>598</sup> begab sich der Visitator vom Nonnenchor meist direkt zum Refektorium, wo er schließlich auch erstmals einen Blick auf den ganzen Konvent werfen konnte. Vom Refektorium aus durchschritt der Visitator dann das gesamte Kloster, besichtigte sämtliche Räume sowie die Zellen der Schwestern und überprüfte nicht zuletzt auch die Schlösser und sonstigen Abschirmungen der Klausur. Obgleich der Visitator den Klausurbereich des Klosters in den darauffolgenden Tagen nochmals betreten musste, um Missstände zu korrigieren oder Ansprachen zu halten, war die visuelle Erschließung und Begutachtung des Klausorraums somit doch bereits am ersten Tag abgeschlossen.

Um den besonderen Wert von Visitationsprotokollen im Hinblick auf die Frage nach den räumlichen Verhältnissen sowie den daraus resultierenden Blickoptionen innerhalb der Klausur weiblicher Klostersgemeinschaften zu verdeutlichen, wird im Folgenden eines der wenigen überlieferten Visitationsprotokolle aus dem Angerkloster herangezogen. Das Protokoll gibt den Verlauf eines bischöflichen Visitationsbesuchs wieder, bei dem es sich um eines der wenigen Male handelte, dass einer der Freisinger Fürstbischöfe sein Recht auf Visitation im Münchner Klarissenkloster wahrnahm. Da die Zugeständnisse, die dem Bischof im Anschluss an das Konzil von Trient im Hinblick auf das Visitationsrecht in den Frauenklöstern eingeräumt worden waren, den Unmut der Orden hervorgerufen hatten, hatte die bayerische Provinzleitung daraufhin entsprechende Instruktionen erlassen, gemäß derer dem Bischof von den Konventen lediglich die Prüfung der physischen Klausurgrenze zugestimmt werden musste.<sup>599</sup> Im Rahmen seines Besuchs des Münchner Klarissenklosters am 5. Juli 1724 kündigte der damalige Fürstbischof von Freising Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck (†1727) somit auch lediglich die Begutachtung der Klausurgrenze am Anger an, ohne dabei jedoch den gesamten Klausurbereich

---

<sup>598</sup> Ungeachtet der Tatsache, dass es laut Urban-Regel ursprünglich nicht vorgesehen war, dass die Äbtissin ihr Amt lebenslanglich bekleidete, endete die Amtszeit einer Äbtissin in vielen Fällen erst mit ihrem Tod. Bei der jährlichen Visitation hatte die jeweils amtierende Äbtissin jedoch offiziell von ihrem Amt zu resignieren und dem Visitator das Konventssiegel zu übergeben. Lagen keine schwerwiegenden Vorwürfe oder Beschwerden gegen die Klosterleitung vor, so wurde sie in der Regel noch während der Visitation vom Konvent wiedergewählt. Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 24f. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 47. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 404f.

<sup>599</sup> Vgl. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 392ff. Die Instruktionen enthielten mitunter Verhaltensanweisungen, die sich in erster Linie an die Äbtissin richteten. Diese durfte dem Bischof den Eingang in den inneren Klausurbereich verweigern. Auch die Konventsmitglieder mussten dem Bischof nur Fragen beantworten, die sich auf die Beachtung der Klausurbestimmungen bezogen.

der Schwestern besichtigen zu wollen. Das Visitationsprotokoll wurde von Provinzial Massaeus Kresslinger angefertigt, der bei der Visitation ebenfalls zugegen war.<sup>600</sup>

Bereits um sieben Uhr morgens waren der Bischof und seine Begleiter beim Angerkloster erschienen und hatten sich zuerst in die Jakobskirche begeben. Nachdem sie die Äbtissin des Konvents und die Tochter des bayerischen Kurfürsten, die als Schwester Emanuela Theresia a Corde Jesu im Jahr 1719 bei den Münchner Klarissen eingekleidet worden war,<sup>601</sup> am „*Speisgätter*“ begrüßt hatten, feierten die Herren „*auf dem inneren Theil des hochaltars, nemblich gegen der Closterfrauen Chor*“ die Messe. Dem Gottesdienst schloss sich ein neuerliches Gespräch zwischen dem Bischof und seinen Begleitern auf der einen Seite sowie der Äbtissin und der Tochter des Kurfürsten auf der anderen Seite des Kommuniongitters an, bei dem die Herren den Frauen den weiteren Verlauf ihres Aufenthalts erläuterten. Zuerst wollten sie „*die Clausur visitiren, nachgehends ein fruhestuckh nehmen, und leylich als ein Gast zu thuen*“ zu den Schwestern ins Kloster gehen.<sup>602</sup> Aus dem Protokoll des Provinzials, der dem Bischof bei der Besichtigung der Zugänge zur Klausur folgte und seine Eindrücke entweder während oder aber im Anschluss an den Visitationsbesuch niederschrieb,<sup>603</sup> geht nicht nur die Lage, sondern auch das Aussehen der Tore des Angerklosters hervor: Den Angaben zufolge befand sich die „*erste[] Clausur bey der Porten neben der kürchen*“. Damit es dem Bischof möglich war, sich ein hinreichendes Bild vom Verriegelungsmechanismus und der Sicherheit des Tors zu machen, wurde dieses geöffnet.

„*Nach eröffneten Thür der Clausur besichtigten Sie das schloss von aussen und innen, und da Sie wahrgenohmen, das die Tühr von aussen her mit eissenen blöh, und herausgehenden dickhen gespizigen langen näglen, von innen her aber mit einem doppletten Schloss und dickhen eisernen Rigl versehen ware, sagten Sie, wan*

---

<sup>600</sup> Das Visitationsprotokoll findet sich unter: BayHStA KL Fasz. 347, 12 Anger 1. Vgl. außerdem: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 394.

<sup>601</sup> Prinzessin Maria Anna Carolina (†1750) war die einzige Tochter des Kurfürsten Max Emanuel (†1726). Ihr Eintritt ins Angerkloster steigerte nicht nur das Ansehen des Konvents und führte zu einer Intensivierung der Frömmigkeitspraxis, sondern ging in der Folgezeit auch mit einem wirtschaftlichen Aufschwung einher. Die Zugeständnisse und Sonderrechte, die der Fürstentochter am Anger gewährt wurden, beeinflussten den gesamten Klosteralltag und spiegeln sich auch in den Rechnungsbüchern wider, in denen nun vermehrt Ausgaben für diverse Luxusgüter wie Kaffee, Postpapier mit goldenem Schnitt, Tee, etc. verzeichnet wurden. Die Anwesenheit einer Tochter aus dem Hause Wittelsbach stärkte nicht zuletzt auch die Verbindungen des Konvents zur kurfürstlichen Residenz. In Anbetracht der zunehmenden Besuche von Angehörigen des Hofes innerhalb der Klausur des Angerklosters sah sich die franziskanische Obrigkeit daher wiederholt zu entsprechenden Ermahnungen und Dekreten zur Wiederherstellung der observanten Lebensweise und monastischen Disziplin im Konvent veranlasst, die jedoch weitestgehend wirkungslos blieben. Vgl. Zwinger: Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung, 2016, S. 40-48.

<sup>602</sup> BayHStA KL Fasz. 347, 12 Anger 1.

<sup>603</sup> Vgl. ebd. Neben dem Provinzial waren bei der Besichtigung der Klostertore auch ein gewisser Herr Weinberger als „*Notario publico*“ sowie der Beichtvater des Konvents zugegen.



*man dises in Welschlandt wuste, wurde man in disem orth wol kein Gefahr besorgen.*<sup>604</sup>

Ohne weiter in den Klausurbereich vorzudringen, gingen die Herren wieder zurück, an der Wohnung des Schaffners vorbei bis hin zum großen Einfahrtstor, das auch als „*ander[e] Clausur*“ bezeichnet wurde und ebenfalls mit zwei Schlössern ausgestattet war.<sup>605</sup> Bevor der Bischof und seine Begleiter sich in der Residenz der Franziskaner am Anger zu Tisch begaben,<sup>606</sup> visitierte die Gruppe auch das Beichthaus, das sich – so der ausdrückliche Hinweis im Protokoll – außerhalb der Klausur befand. Über den anschließenden Besuch im Inneren der Klausur geben die Ausführungen keine näheren Informationen, da der Protokollant ebenso wie der Rest der zuvor anwesenden Herren außerhalb des Klausurbereichs verblieben, während der Bischof einzig in Begleitung eines Notars die Klausur der Schwestern betrat. Dem Visitationsprotokoll ist zu entnehmen, dass der Bischof lediglich als Gast, um der Äbtissin und der bayrischen Prinzessin seine Aufwartung zu machen, nicht aber in der Funktion eines Visitators die Klausurgrenze überschritt und sein Aufenthalt innerhalb der Klausur dementsprechend auch keinen Bestandteil der Visitation darstellte. Gegen zehn Uhr vormittags war der Visitationsbesuch bereits abgeschlossen und die Herren verließen das Kloster wieder.<sup>607</sup>

Angesichts der Ausführlichkeit und Präzision, mit der der Provinzial den Verlauf dieser kurzen Visitation des Angerklosters protokollierte, ist es nicht nur möglich, das Verfahren Schritt für Schritt zu rekonstruieren, sondern die Schilderungen erlauben es darüber hinaus auch, dem Bischof und seinen Begleitern gleichsam auf ihrem Weg über das Klosterareal zu folgen. Da es sich beim Inhalt des Protokolls größtenteils um eine Niederschrift der Seheindrücke des Protokollführers sowie jene des Visitators handelt, ermöglichen die Ausführungen dem Leser ebenfalls einen Blick ins Innere der Klostermauern. Während sich architektonische Gegebenheiten in spätmittelalterlichen und frühneu-

---

<sup>604</sup> Vgl. ebd.

<sup>605</sup> Wie in Kapitel 3.1.2 genauer ausgeführt, betreten Besucher durch das Einfahrtstor eines Frauenklosters in der Regel nicht direkt jene Bereiche auf dem Klostergelände, die unter die strenge Klausur fielen.

<sup>606</sup> Mit der Residenz ist das ehemalige „Väterhaus“ gemeint, das von den Franziskanern bewohnt wurde, denen die Betreuung der Schwestern am Anger oblag und das im Laufe der Zeit in ein stattliches Gebäude umgestaltet worden war, das sich an das Klarissenkloster anschloss. Unter der Leitung des Provinzials Fortunatus Hueber wurde die Unterkunft der Brüder in den Jahren von 1680 bis 1683 renoviert und deutlich vergrößert. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 343f.

<sup>607</sup> BayHStA KL Fasz. 347, 12 Anger 1. Das Visitationsprotokoll wurde im Anschluss auch der Konventsleitung zur Durchsicht und Bestätigung vorgelegt. Neben der Äbtissin, der Priorin und dem Beichtvater der Klarissen unterzeichnete auch die Tochter des Kurfürsten die Ausführungen des Provinzials.

zeitlichen Frauenklöstern in der Regel nur schwer nachvollziehen lassen, da sich die Bau- substanz in den meisten Fällen nicht erhalten hat und über die Jahrhunderte hinweg zu- dem starken Veränderungen unterlag,<sup>608</sup> geben Visitationsprotokolle nicht nur einen Ein- blick in Lage und Anordnung der jeweiligen Konventsgebäude, sondern beschreiben dar- über hinaus auch die räumliche Binnenstruktur sowie die Ausstattung der Klöster zu ei- nem bestimmten Zeitpunkt. Auch wenn sich die Angaben des angeführten Beispiels le- diglich auf einen kleinen Bereich des Klostergeländes der Münchner Klarissen zwischen der Jakobskirche und dem Einfahrtstor beziehen, verweisen sie dennoch auf den weitrei- chenden Informationsgehalt, der Visitationsprotokollen im Hinblick auf die Frage nach räumlich-visuellen Verhältnissen in weiblichen Klostergemeinschaften zu entnehmen ist.

Neben den wertvollen Einblicken, die sich in diesem Kontext eröffnen und auf Grund- lage derer sich beispielsweise gesicherte Rückschlüsse auf den Zustand und die Ausstat- tung der Klostertore am Anger ziehen lassen, werden dabei zugleich auch performative Eigenschaften des männlichen Blicks greifbar.<sup>609</sup> So genügte dem Bischof offenbar der bloße Anblick der Klostertore, um ein Urteil über die Handhabung der Klausur am Anger zu treffen und dem Konvent hierbei tadellose Verhältnisse zu bescheinigen. Vor dem Hintergrund der diversen architektonischen Vorrichtungen und konventsinternen Prakti- ken, die insbesondere in Bezug auf den Austausch zwischen den Nonnen und ihrem so- zialen Umfeld zur Prüfung der Klausur vom Visitor berücksichtigt und kontrolliert wer- den mussten, griff eine solche Form der Evaluation jedoch eindeutig zu kurz. Das ge- schilderte Vorgehen des Bischofs lässt sich somit auch vielmehr als ein symbolischer Akt als als ein elaboriertes Verfahren zur Erhebung und Korrektur vermeintlicher Missstände im Kloster betrachten. Mit der visuellen Begutachtung der Klostertore nahm der Bischof nicht nur sein Besuchs- und Aufsichtsrecht über den Konvent in Anspruch, sondern sig- nalisierte damit zugleich auch seine Machtposition gegenüber Kloster und Orden.

### 3.2.3 Regulierung und Transformation visueller Wahrnehmungsoptionen

Während in den vorangegangenen Ausführungen die visuelle Erschließung des Klau- surraums im Zuge der in Frauenklöstern durchgeführten Visitationen nachvollzogen und

---

<sup>608</sup> Zur Problematik der Rekonstruktion der Klostergebäude der für die Untersuchung gewählten Klarissengemeinschaften vgl. Kapitel 3.1. Ein Überblick über die Überlieferungssituation im Hinblick auf die Kirchenbauten weiblicher Bettelordenszweige, deren Entstehung ins 13. bzw. in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts zurückreicht, findet sich bei: Jäggi: Frauenklöster im Spätmittelalter, 2006, S. 22ff.

<sup>609</sup> Vgl. hierzu: Belting: Zur Ikonologie des Blicks, 2005, S. 50.

unter besonderer Berücksichtigung der Seheindrücke und Wege der Visitatoren im Inneren der Klostermauern analysiert wurde, konzentrieren sich die nachfolgenden Untersuchungen auf die Frage, inwiefern es Visitatoren möglich war, Einfluss auf räumliche Gegebenheiten und daran gebundene Blickoptionen in den Konventen zu nehmen. Waren bei der Begutachtung der Klosterbauten oder bei der Befragung der Konventsmitglieder Missstände zu Tage getreten, die den Klausurbestimmungen der Klöster sowie den damit einhergehenden visuellen Restriktionen zuwiderliefen, so hatte der Visitator diese entsprechend zu beheben. Die effektivste und nachhaltigste Maßnahme, Vorgänge des Sehens und Gesehenwerdens sowohl innerhalb der Konvente als auch im Hinblick auf den Kontakt zwischen Kloster und Außenwelt zu korrigieren, bestand dabei in der architektonischen Umgestaltung der Klosterbauten. Eingriffe in die physische Struktur des Klausorraums und insbesondere in jene Bereiche, die sich an der Schwelle zur Außenwelt befanden, veränderten nicht nur räumliche Perspektiven, sondern auch die daran gebundenen Blickverhältnisse. Darüber hinaus hatten Visitatoren aber auch die Möglichkeit, mithilfe entsprechender Statuten auf konventsinterne Praktiken einzuwirken und auf diese Weise die Blickoptionen der Schwestern sowie die Sichtbarkeit zwischen Kloster und Außenwelt zu beeinflussen.

Visitatoren genehmigten und veranlassten nicht nur im Kontext von Reformen,<sup>610</sup> sondern auch im Rahmen der regulär durchgeführten Visitationsbesuche sowohl größere als auch kleinere Bauprojekte in den ihnen unterstellten Frauenklöstern. Wie an anderer Stelle bereits ausgeführt, gab der Generalvikar Franziskus Blonde den Nürnberger Klarissen im Zuge der Visitation des Konvents 1471 beispielsweise die Erlaubnis, mehrere Winden in der äußeren Klostermauer anbringen zu lassen, um den Warenaustausch zwischen den Schwestern und dem städtischen Umfeld zu erleichtern.<sup>611</sup> Darüber hinaus griffen Visitatoren durch die Auflösung separater Haushalte, die sich mancherorts in den Konventen herausgebildet hatten,<sup>612</sup> aber auch in die visuellen Verhältnisse im Inneren der Klausur ein. Die exklusive Nutzung bestimmter Räumlichkeiten durch einzelne Konventsmitglieder konnte von den Visitatoren durch die Vergabe individueller Sonderrechte jedoch auch unterstützt und visuelle Freiräume innerhalb der Klausur somit begünstigt

---

<sup>610</sup> Die umfassenden Baumaßnahmen, die mit der monastischen Reformbewegung des 15. Jahrhunderts einhergingen und sich insbesondere bei den Söflinger und Nürnberger Klarissen im äußeren Erscheinungsbild der Konventsgebäude niederschlugen, werden in Kapitel 2.1.4 thematisiert.

<sup>611</sup> Kist: *Das Klarissenkloster in Nürnberg*, 1929, S. 100. Die Anordnung des Generalvikars ließ sich der Konvent im Anschluss nochmals von Kardinalprotektor Franziskus Todeschini-Piccolomini bestätigen. Vgl. auch Kapitel 3.1.2.

<sup>612</sup> Vgl. Kapitel 4.1.

werden. Entsprechende Privilegien wurden beispielsweise den beiden Söflinger Klosterfrauen Magdalena von Suntheim und ihrer Tante Anna Wespach vom franziskanischen Ordensgeneral Zanetto da Undine während seiner Visitation des Konvents im Frühjahr 1470 gewährt. Neben einer Reihe von Zugeständnissen, die mitunter auch die Lossprechung der Frauen von Übertretungen der Regel und der Statuten bis zu sechs Mal im Jahr beinhalteten, erhielten die Schwestern „*den Winkel in der großen Krankenstube*“ als persönlichen Wohnraum, den sie zudem nach Belieben an andere Nonnen abtreten durften.<sup>613</sup> Vergleichbare Privilegien wurden den Söflinger Schwestern auch vom Provinzial Heinrich Karrer und von dessen Nachfolger Jörg Summer ausgestellt.<sup>614</sup>

Die zweite und zugleich weniger direkte Vorgehensweise, mit der Visitatoren im Anschluss an ihren Visitationsbesuch auf die visuellen Gegebenheiten sowohl innerhalb der Klausur der Frauenklöster als auch im Hinblick auf die Kontakte zwischen den Konventen und ihrem Umfeld einwirkten, bestand in der Ausstellung diesbezüglicher Verordnungen und Statuten. Diese stellten im Gegensatz zu allgemeinen Regeltexten eine unmittelbare Reaktion der Visitatoren auf die Zustände innerhalb einer Klostergemeinschaft dar und adressierten damit jene Bereiche, die zu einem bestimmten Zeitpunkt als korrekturbedürftig erachtet wurden. Den Statuten, die der Provinzial Johannes Leonis (†1414) den Nürnberger Klarissen im Anschluss an die Visitation ihres Konvents im Oktober 1411 übersandte, ist zu entnehmen, dass es im Klarakloster zuvor zu Missständen in Bezug auf den Eingang Außenstehender in den Klausurbereich gekommen war. Auch bei den Gesprächen der Schwestern an den Redefenstern und der Winde hatten offensichtlich Nachlässigkeiten im Hinblick auf die klosterexternen Konversationspartner, denen es erlaubt war mit den Nonnen zu sprechen, sowie auf die visuelle und akustische Kontrolle der Konventsmitglieder bei diesen Unterredungen Einzug gehalten. Damit es den Nonnen fortan wieder möglich wäre, Gott „*mit desterm fridlichem und rüwegerm gemüte*“ zu dienen, sah sich der Visitator daher dazu veranlasst, das Verbot des Zugangs auswärtiger

---

<sup>613</sup> Die in diesem Kontext ausgestellte Urkunde findet sich unter: StAL B 509, U 631a.

<sup>614</sup> Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 31f. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 83, 90f. Heinrich Karrer amtierte von 1464 bis 1483, Georg Summer von 1483 bis 1498 als Provinzial der oberdeutschen Franziskanerprovinz. Die jeweils ausgestellten Gnadenbriefe, die einzelnen Konventsmitgliedern ihre Sonderrechte bescheinigten, bewahrten die Klosterfrauen in ihren Zellen auf. Bei der Reform des Söflinger Klarissenklosters im Januar 1484 befanden sich diese Urkunden auch unter jenen Schriftstücken und Gegenständen, die von den Reformern als regelwidrig erachtet und daher beschlagnahmt wurden.

Personen – „*es seint man oder frawen*“ – zur Klausur der Schwestern erneut zu bekräftigen.<sup>615</sup> Darüber hinaus sollten die Klosterfrauen künftig auch nur noch mit ihren Verwandten oder dem Hofgesinde Gespräche führen, die zuvor zudem von der Äbtissin genehmigt werden mussten. Wie es bereits in der Urban-Regel vorgesehen war, hatte der Konvent in Zukunft auch verstärkt darauf zu achten, dass bei den Unterhaltungen zwischen einzelnen Schwestern und außenstehenden Personen stets ein weiteres Konventsmitglied zugegen war, das die Mitschwester im Auge behielt und die Gesprächsinhalte überwachte.<sup>616</sup>

Wie aus den Unterlagen einer späteren Visitation des Nürnberger Klaraklosters durch den Provinzial Konrad Bömlin (†1449) im Jahr 1439 hervorgeht, hatten die von Leonis erlassenen Statuten offenbar keine nachhaltigen Veränderungen im Konvent bewirkt, wurden jedoch nach wie vor als verbindliche Ordnung vorausgesetzt. Unter Berufung auf die Vorgaben, die von Leonis hinsichtlich des Gebrauchs der Redefenster und der Winde formuliert worden waren, hielt auch Bömlin im Rahmen seines Visitationsbesuchs die Frauen erneut zu besonderer Umsicht bei der Beaufsichtigung und Nutzung der architektonischen Kontaktbrücken zwischen Kloster und Außenwelt an.<sup>617</sup> Doch schon bei der Visitation des Nürnberger Konvents im darauffolgenden Jahr durch den Lektor Martin Hesmeir, den Bömlin als seinen Stellvertreter eingesetzt hatte, hatten sich die Schwestern ein weiteres Mal für ihre Achtlosigkeit bei der Aufsicht über die Klostertore und die Winde zu rechtfertigen. Um diesen Missstand zu beheben, sollten die Frauen vier Konventsmitglieder bestimmen, denen die Beaufsichtigung der Zugänge zur Klausur und die Bedienung der Winde oblagen.<sup>618</sup> Ob und inwiefern der Konvent dieser Verordnung des Visitators in der Folge nachkam, ist nicht überliefert. Aus den Quellen geht jedoch hervor, dass Regelverstöße, Misswirtschaft und insbesondere Differenzen unter den Schwestern auch in den folgenden Jahren noch Teil des Alltags im Nürnberger Klarakloster waren und Beschwerden bezüglich der Lebensweise und Disziplin der Schwestern erst ab 1444 allmählich abnahmen.<sup>619</sup>

---

<sup>615</sup> StadtAN A1 Nr. 1411-10-05, fol. 3<sup>v</sup>-4<sup>r</sup>. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 164.

<sup>616</sup> StadtAN A1 Nr. 1411-10-05, fol. 4<sup>r</sup>.

<sup>617</sup> Vgl. StadtAN D 25 Nr. 65, fol. 11<sup>r</sup>. „*Sie solt des Closters sache und notdurfft mit beywesen rat und willen der alten Ebbtissin und der Ratsfrawen handeln und ausrichten und on sie nicht, aussantung vermeiden und die winten und redvenster nach dem besten versorgen und bewaren (...)*.“ Zur Visitation der Nürnberger Klarissen durch den Provinzial Konrad Bömlin vgl. außerdem: Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 34-40.

<sup>618</sup> Vgl. StadtAN D 25 Nr. 65, fol. 18<sup>r</sup>. „*Auch von der porten und winten wegen weren bisher strefflich und nicht wol gehalten worden (...)*.“ Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 45-48.

<sup>619</sup> Vgl. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 48-52. Vosding: Von Assisi nach Nürnberg, 2012, S. 21 (Fußnote 89). Während für die Beruhigung und Stabilisierung der Situation im Konvent der

Unter den Akten der in den Jahren 1439 und 1440 bei den Nürnberger Klarissen durchgeführten Visitationsverfahren findet sich zudem eine Auflistung der verschiedenen Fragen, welche die Schwestern bei ihrer Vernehmung durch den Visitor beantworten mussten. Den Inhalten einiger der Fragepunkte nach zu urteilen, beruhten die Informationen der Visitatoren in Bezug auf die Umsetzung der Klausurbestimmungen bei den Nürnberger Klarissen offenbar größtenteils auf den Aussagen der Schwestern selbst. So brachten die Visitatoren bei der Befragung der Konventsmitglieder nicht nur in Erfahrung, ob die Redefenster und die Winde ordnungsgemäß genutzt würden, sondern auch ob die restlichen Zugänge zum Kloster entsprechend abgesichert seien. Neben Fragen nach den regulär zulässigen Schwellenbereichen zwischen Kloster und Außenwelt hatten die Frauen auch Fragen bezüglich vermeintlich regelwidriger Öffnungen in den Konventsgebäuden oder der Klostermauer zu beantworten. Praktiken des Konvents im Hinblick auf die Anwesenheit von Handwerkern auf dem Klostergelände sowie generell auf den Eingang männlicher Personen in die Klausur waren ebenfalls Gegenstand der Befragung.<sup>620</sup>

Ein vergleichbares Verhör muss auch der Verfügung vorausgegangen sein, die der Ordensgeneral Zanetto da Undine am 24. Februar 1470 im Anschluss an seine Visitation für die Söflinger Klarissengemeinschaft erlassen hatte. Da sich sämtliche Verordnungen des Generals auf die Beachtung der passiven Klausur beziehen, ist davon auszugehen, dass es insbesondere in diesem Punkt im Vorfeld zu Konflikten und Regelverstößen bei den Söflingern gekommen war. Den ausführlichen Anweisungen des Visitors zufolge hatten sowohl im Rahmen der Einkleidungsfeierlichkeiten und der Besuche des Arztes als auch bei der Rechnungsablegung mit den Klosterpflegern Verstöße gegen die Klausur sowie gegen damit einhergehende visuelle Restriktionen stattgefunden. Auch im Hinblick auf den Zutritt der Klosterbediensteten zur Klausur sowie im Rahmen der Kontakte zwischen den Nonnen und ihren Verwandten war es offensichtlich zu Regelverstößen von Seiten des Konvents gekommen. Der Ordensgeneral ermahnte die Schwestern daraufhin, Außenstehenden den Eingang „*inwendig der ersten türe oder tore*“ des Klosters zu verbieten.<sup>621</sup> Dieses Verbot war auch während der Feierlichkeiten im Zuge der Aufnahme neuer

---

Nürnberger Klarissen gewiss verschiedene Faktoren verantwortlich waren, sahen die Schwestern selbst die Konsolidierung ihrer Gemeinschaft im Engagement der Äbtissin Klara Gundelfinger begründet, die 1450 die Leitung des Klosters übernommen und die Konventsmitglieder fortan stets zu einer observanten Lebensweise angehalten hatte.

<sup>620</sup> Vgl. StadtAN D 25 Nr. 65, fol. 29<sup>r</sup>-30<sup>v</sup>.

<sup>621</sup> StAL B 509, U 632, fol. 2. Um weiteren Missverständnissen vorzubeugen, benannte der Ordensgeneral in diesem Zuge nochmals ausdrücklich, wo auf dem Söflinger Klosterareal die Grenze zur Klausur der Schwestern anzusetzen war: „*Ich will ouch das die beschliessnus des vorgehenden closters von menglich also verstanden werde by end dahin sich die nunnen mugen das ist das erst oder die ersten tore da*

Konventsmitglieder zu beachten und bezog sich darüber hinaus auch auf die Bediensteten des Klosters.<sup>622</sup> Der Arzt war zwar auch weiterhin vom Zugangsverbot zum Klausurbereich ausgenommen, sollte diesen jedoch nur noch in Begleitung der Äbtissin oder ihrer Stellvertreterin sowie gemeinsam mit dem Beichtvater der Schwestern betreten.<sup>623</sup>

Gemäß den Statuten des Visitators hatten die Nonnen fortan auch im Rahmen der Abnahme der Klosterrechnungen gewisse Modalitäten zu befolgen: Im Winter war es gestattet, die Rechnungslegung in der „*grossen stuben*“ im Inneren der Konventsgebäude vorzunehmen. Zu diesem Zweck durften einzig der Pfleger und der Hofmeister den Klausorraum betreten, sollten während ihres Aufenthalts jedoch keine Mahlzeiten gereicht bekommen und hatten die Klausur nach Abschluss der Geschäfte umgehend wieder zu verlassen. Junge und nicht in die Angelegenheit involvierte Konventsmitglieder durften sich dabei nicht in der Nähe der Herren aufhalten.<sup>624</sup> Im Sommer hatte die Übergabe der Klosterrechnungen hingegen an den Redefenster zu erfolgen. Die Äbtissin und die Ratsfrauen sollten dabei auf der Innenseite, der Pfleger und die anderen beauftragten Personen auf der Außenseite der Fenster stehen, „*[a]lso das si baidersit wol ainander verstan muogen*“.<sup>625</sup> Anders als bei der Übergabe im Winter war die Möglichkeit, einander nicht nur zu hören, sondern auch zu sehen, in dieser Konstellation hingegen nicht gegeben. Die Redefenster durfte der Konvent nach wie vor für Gespräche mit Verwandten nutzen. Um zu verhindern, dass es in diesem Kontext zu Regelverstößen kam und sich die Schwestern entgegen den Vorschriften mit Fremden unterhielten, sollte sich die Äbtissin die Konversationspartner zuerst ansehen, bevor sie die Unterredungen genehmigte.<sup>626</sup> Da sich auch im Fall der Söflinger Klarissengemeinschaft keine Quellenbelege erhalten haben, die Auskunft über die Verhältnisse im Konvent in den Jahren nach dem Visitationsbesuch des Ordensgenerals geben, lässt sich nicht rekonstruieren, ob die Vorgaben des Visitators in der Folgezeit Beachtung fanden. Es ist jedoch bezeichnend, dass Verstöße gegen die Klausur auch Jahre später noch zu den Hauptanklagepunkten zählten, die im Rahmen der

---

*durch der erst Ingang In das closter gehapt wirdet.*“ Ebd., fol. 3. Zu den Bestimmungen vgl. außerdem: Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 33f. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 91f.

<sup>622</sup> Vgl. StAL B 509, U 632, fol. 8f. Dem Gesinde durfte nur dann Zugang zum Bereich innerhalb der Klostermauern gewährt werden, wenn es um die Verrichtung von Arbeiten ging, die die Konventsmitglieder nicht allein bewerkstelligen konnten.

<sup>623</sup> Vgl. ebd., fol. 5.

<sup>624</sup> Vgl. ebd., fol. 7f.

<sup>625</sup> Ebd., fol. 6.

<sup>626</sup> Vgl. ebd., fol. 9f.

Reformierung des Söflinger Klarissenklosters im Jahr 1484 gegen die Schwestern erhoben wurden.<sup>627</sup>

Ungeachtet ihrer tatsächlichen Effektivität im Hinblick auf konventsinterne Praktiken veranschaulichen die angeführten Verordnungen und Statuten dennoch das transformative Potenzial, das die Anweisungen der Visitatoren in Bezug auf die visuellen Gegebenheiten in den Konventen sowie auf daran gebundene Blickoptionen entfalten konnten. Trotz diverser Zugeständnisse, die mitunter die jeweiligen Verhältnisse der Klöster vor Ort berücksichtigten, zielten die Maßnahmen der Visitatoren meist auf eine strengere Handhabung der Klausurvorschriften und hierbei insbesondere auf die Beachtung der passiven Klausur. Zu diesem Ergebnis kommt auch Annette Kern-Stähler bei der Auswertung der bischöflichen Visitationsverordnungen, die sowohl an die Frauen- als auch an die Männerklöster in der Diözese von Lincoln während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ergangen waren. Ihren Ausführungen zufolge spielten Fragen der Klausur in den visitierten Frauenklöstern nicht nur deutlich häufiger eine Rolle als in den jeweils visitierten Männerklöstern, sondern konzentrierten sich auch in erster Linie auf den Eingang Außenstehender in die Klausur der Nonnen.<sup>628</sup> Diese Beobachtung erklärt Kern-Stähler damit, dass sich die Vorstellung von „der potentiell subversiven Nonne“ eher auf den Raum der Klausur konzentrierte, da die Kontakte der Frauen zur Außenwelt im Inneren der Klostermauern schwieriger zu kontrollieren waren als außerhalb der Klausur.<sup>629</sup>

Die wiederholten Ermahnungen der Visitatoren verweisen jedoch auch auf die Grenzen der obrigkeitlichen Einflussnahme im Hinblick auf die Durchsetzung strenger Klausurbestimmungen sowie auf damit einhergehende visuelle Beschränkungen in weiblichen Klostersgemeinschaften. Entscheidend für den langfristigen Erfolg einer Visitation waren weniger die baulichen Veränderungen an den Klosteranlagen oder entsprechende Verordnungen der Visitatoren als vielmehr die Konvente selbst. Wie Barbara Lawatsch Melton in ihrem Beitrag zur Durchsetzung der tridentinischen Reformbeschlüsse im Benediktinerinnenkloster Nonnberg darlegt, stellte die Ablehnung der obrigkeitlichen Auflagen und die andauernde Auseinandersetzung mit den Visitatoren dabei jedoch nicht zwangsläufig auch den besten Weg dar, um die Interessen und Ziele der Konvente zu verfolgen.

---

<sup>627</sup> Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 2.1.3.

<sup>628</sup> Kern-Stähler: Zur Klausur von Nonnen in englischen Frauenklöstern des späten Mittelalters, 2004, S. 108f.

<sup>629</sup> Ebd., S. 114f.



So war es oftmals eine gewinnbringende und kreative Umsetzung der restriktiven Maßnahmen, von denen die Konvente am meisten profitierten und im Rahmen derer neue Handlungsräume für die Mitglieder der Gemeinschaften etabliert werden konnten.<sup>630</sup>

### 3.2.4 Perspektivenwechsel: Konventsinterne Visitationsberichte

Während Visitationsakten und insbesondere Visitationsprotokolle den Verlauf einer Visitation aus Sicht der Visitatoren und ihrer Begleiter widerspiegeln, wird in Darstellungen der Visitationsbesuche, wie sie mitunter Eingang in chronikalische Aufzeichnungen der Klostersgemeinschaften fanden, hingegen die Perspektive der Konvente auf das jeweilige Visitationsgeschehen greifbar. Ein solcher konventsintern verfasster Visitationsbericht findet sich auch in den „Denkwürdigkeiten“ des Nürnberger Klarissenklosters. Die Ausführungen thematisieren die Visitation des Konvents im November 1527 durch Vertreter des städtischen Rats, der nach Einführung der Reformation in Nürnberg, die Aufsicht über die Klöster übernommen hatte, die in seinem Einflussgebiet verblieben waren.<sup>631</sup> Den Schilderungen über den Verlauf dieser „*weltlichen visitacion*“<sup>632</sup> ist zu entnehmen, dass sich deren Inhalte ebenso wie die Zielsetzung der Visitatoren nicht nur von früheren Visitationsbesuchen durch Vertreter des Ordens unterschieden, sondern dass die Anwesenheit der Ratsmitglieder in der Klausur auch eine neue Situation für den Konvent darstellte. Im Gegensatz zu den Visitationsakten, die in den vorangegangenen Kapiteln herangezogen wurden, um den männlichen Blick auf die Frauengemeinschaften zu rekonstruieren, erlauben es die nachfolgenden Untersuchungen, den weiblichen Blick auf die Visitatoren zu beleuchten.

Dem Bericht der Schwestern zufolge stieß insbesondere die Forderung der Ratsherren, jedes Konventsmitglied einzeln und allein befragen zu wollen, auf den Widerstand der Nonnen. Auf den Einwand einiger der Frauen, sie würden bereits seit 50 Jahren im Kloster leben und hätten seither nicht mehr allein mit einer auswärtigen Person gesprochen, reagierten die Abgesandten des Rats mit Unverständnis und verwiesen darauf, dass sich die Frauen schließlich auch den regelmäßigen Vernehmungen durch den Provinzial nicht

---

<sup>630</sup> Vgl. Lawatsch Melton: *Loss and Gain in a Salzburg Convent*, 2010, S. 278ff.

<sup>631</sup> Vgl. Kurras; Machilek: *Caritas Pirckheimer 1467-1532*, 1982, S. 143f.

<sup>632</sup> Pfanner (Hg.): *Die „Denkwürdigkeiten“*, 1962, S. 143.

entzogen hätten.<sup>633</sup> Neben der Sorge, die Unterhaltung mit den Männern ohne die Anwesenheit einer beisitzenden Mitschwester führen zu müssen, waren die Nonnen offensichtlich auch nicht zu einem Gespräch außerhalb der Sichtweite der übrigen Konventsmitglieder in einem geschlossenen Raum bereit:

*„Do verwilligten sich dy swester darzu, doch so fer, das ein itliche ein gespilen mit ir wolt nehmen, der sy vertrawt. Das wollten dy herrn aber nit gestatten, seczten sich in dy werckstuben, wolten haben, man solt dy swester all hynauß heyßen und eine nach der andern hynein gen. Sagt wir in, wir thetten es nit, wen schun der provynzial do wer; do lyeffen sy wider auß der stuben und seczten sich in den kreuzgang, das eine nach der andern zu in ging; (...).“<sup>634</sup>*

Wie auch bei einer der regulären Visitationen durch den Provinzial fand die Befragung der Konventsmitglieder durch die Ratsherren schließlich also nicht im Verborgenen, sondern an einem einsehbaren Ort innerhalb des Klausurbereichs statt. Es ist anzunehmen, dass die Wahl des Kreuzgangs als Ort der Befragung einen Kompromiss zwischen den Wünschen des Konvents und den Forderungen des Rats darstellte. Dieser hatte nicht zuletzt auch aufgrund der Befürchtung, die Nonnen würden sich in ihren Aussagen beeinflussen und lenken lassen, wären weitere Konventsmitglieder zugegen, Einzelverhöre mit den Frauen angeordnet.<sup>635</sup> Im Kreuzgang war es offenbar möglich, die Gespräche zwar außer Hör-, nicht jedoch außer Sichtweite der übrigen Klosterfrauen zu führen.

Während die Auseinandersetzung zwischen den Klarissen und den Abgesandten des Rats im Hinblick auf die Frage nach den Modalitäten der geforderten Einzelverhöre umfassend geschildert werden, lassen sich den Ausführungen darüber hinaus jedoch keine Angaben in Bezug auf eine Begehung und Begutachtung der Konventsgebäude durch besagte Herren entnehmen. Ob der Rat eine visuelle Kontrolle der Klausur nicht für notwendig erachtete, oder ob es sich hierbei um eine bewusste Auslassung der Verfasserinnen des Berichts handelt, lässt sich dabei nicht nachvollziehen. Auch im Protokoll der Visitation, die der Rat einige Jahre später am 7. Januar 1536 durch Sebastian Groß und Wolf Harßdörfer im Klarakloster vornehmen ließ, finden sich keine Hinweise darauf,

---

<sup>633</sup> Ebd., S. 138. *„Werten sich dy swester all starck und wolten nit alleyn mit in reden, alegirten, das eynteyl swester 50 jar hynnen wern gewest und nye mit außwendigen personen alein heten geredt; eyntayl, das sy nit horten, ein teyl, das sy nit kunden gen und vil außzug, dy wir hetten, dy sy doch all verwurffen. Sagten, wen der provinczial dosez, so wurden wir uns umberal nit vor in scheuchen; sy westen doch vor wol, was wir sagen wurn.“*

<sup>634</sup> Ebd., S. 142.

<sup>635</sup> Vgl. ebd., S. 141. *„Do sprachen dy herrn, (...) so wir einem e[rbern] rot nit hetten wollen volgen und sy veracht heten, es gelt alles nit, wen man dy swester nit alleyn verhoeret, denn es mocht ein einigs irents scheflein sein, das in seiner gewißen beschwert wer, dem durch solche heymlich verhorung geholfen mocht wern.“*

dass die Herren den Klausurbereich einer visuellen Inspektion unterzogen. Zu Protokoll gegeben wurden lediglich die Aussagen der Konventsmitglieder, die im Rahmen der Visitation neuerlich verhört worden waren. Den Fragen dieser Vernehmung nach zu urteilen, ging es den Abgesandten des Rats dabei in erster Linie darum, zu ermitteln, ob und inwiefern sich die Bereitschaft der Konventsmitglieder, ihren Gelübden zu entsagen und das Kloster zu verlassen, seit der letzten Visitation geändert hatte. Obgleich sich die Ratsherren unter anderem auch nach dem gemeinschaftlichen Zusammenleben der Schwestern erkundigten und sicherstellten, dass die Versorgung des Konvents gewährleistet war, wurden Fragen der Klausur sowie damit verbundene visuelle Gegebenheiten zwischen Konvent und Außenwelt hingegen nicht thematisiert.<sup>636</sup>

Angesichts der tiefgreifenden Befugnisse, die Visitatoren bei der Erfüllung ihres Amtes zugestanden wurden, ist die negative Darstellung der Visitation durch die Vertreter des Stadtrats in den „Denkwürdigkeiten“ des Nürnberger Klarissenklosters wenig verwunderlich. Der Rat hatte zwar bereits früher maßgeblich an der Organisation und Durchführung der Visitationsbesuche im Klarakloster mitgewirkt, jedoch war dies stets in Abstimmung mit dem jeweils zuständigen Provinzial erfolgt.<sup>637</sup> Im Rahmen der ersten Visitation der Klostersgemeinschaft durch die Abgesandten des Rats im November 1527 äußerte der Klosterpfleger Kaspar Nützel der Äbtissin gegenüber die Frage, was es denn schade, dass der Konvent nun auch einmal in drei Jahren von der städtischen Obrigkeit visitiert würde, die Mönche hätten dies schließlich jährlich getan.<sup>638</sup> Wie im Kontext der Einführung der Reformation in Nürnberg bereits dargelegt wurde,<sup>639</sup> lässt sich der Eingang weltlicher Visitatoren ins Innere der Klausur als Angriff auf die monastische Lebensweise und die visuelle Abgeschlossenheit des Konvents sowie auf damit einhergehende Handlungs-

---

<sup>636</sup> Vgl. StadtAND 25 Nr. 69, 70. Vgl. außerdem: Kurras; Machilek: Caritas Pirckheimer 1467-1532, 1982, S. 153. Den Antworten der befragten Schwestern ist zu entnehmen, dass sich die Lebensbedingungen im Konvent offenbar erheblich verschlechtert hatten: So hatte das Aufnahmeverbot neuer Mitglieder zu einem Mangel an jungen Schwestern geführt, die dazu in der Lage gewesen wären, die teils hochbetagten Klosterfrauen bei körperlich anstrengenden Arbeiten zu unterstützen. Die Nonnen beanstandeten ferner auch das weltliche Treiben auf dem Kirchhof, das so viel Lärm und Unruhe verursachen würde, dass die Frauen in ihrer Nachtruhe gestört würden. Eine der im Kloster verbliebenen Laienschwestern gab zudem an, dass die Fenster der Kirche mutwillig zerstört worden seien und es zudem zu befürchten wäre, dass die Konventsmitglieder bei einem weiteren Vorfall dieser Art verletzt werden könnten.

<sup>637</sup> Vgl. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 34-52. Der Rat hatte nicht nur im Vorfeld sowie im Nachgang der Visitationen die Kommunikation mit den jeweiligen Ordensvertretern übernommen, sondern auch stets einige seiner Mitglieder dazu beauftragt, den Provinzial beim Eingang in die Klausur des Klaraklosters zu begleiten.

<sup>638</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 143.

<sup>639</sup> Vgl. Kapitel 2.2.

möglichkeiten der Konventsmitglieder werten. Vor diesem Hintergrund ist auch das abschließende Urteil der Nonnen in Bezug auf die Visitatoren zu verstehen, bei dem es sich um eine Bewertung der Männer durch den weiblichen Blick handelt: „*Got behut uns furpaß vor solchen visitatorn in prayten pareten, in zerhackten hoßen, außgeschnyttten schuchen und langen schwyngen an den seyten, dann sy sind on allen trost und gut fur dy andacht, (...). Got behut uns vor dißer plag!*“<sup>640</sup>

---

<sup>640</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 143.

## 4. Visuelle Wahrnehmung innerhalb der Klausur

### 4.1 Die Klosterfrau als Sehende und Gesehene

Ausgehend von den vorangegangenen Untersuchungen der Blickoptionen und visuellen Gegebenheiten, die aus der Architektur der Klöster sowie den Vorgaben zur Beachtung der Klausur resultierten und insbesondere an den Schwellenbereichen zwischen Klausur und Außenwelt immer wieder der Prüfung und Korrektur durch Visitatoren unterlagen, konzentrieren sich die nachfolgenden Ausführungen auf die Klosterfrau als Sehende und Gesehene innerhalb der Klausur. Als Mitglied einer Klostersgemeinschaft orientierte sich das Leben der Einzelnen an einer gemeinschaftlich befolgten Ordnung und richtete sich nach einem genau festgelegten Tagesablauf, der als Ideal einer christlichen Lebensweise erachtet wurde. Die täglich gleichförmige Aufeinanderfolge fester Schlafens- und Essenszeiten, ebenso wie die gemeinschaftlich als auch allein begangenen Zeiten des Gebets und der Arbeit basierten dabei maßgeblich auf dem Prinzip der *vita communis*. Dieses war darauf ausgelegt, die Bewahrung und Befolgung der monastischen Gelübde mit Hilfe der regulativen Wirkung zu gewährleisten, die dem Konvent als Ganzes auf das Verhalten einzelner Konventsmitglieder zugesprochen wurde. Entzogen die baulichen Grenzen der Klausur die Frauengemeinschaften auch dem Blick konventsexterner Personen und verhinderten dabei zugleich, dass die Schwestern ihrerseits visuellen Zugang zur Außenwelt hatten, übernahmen die Mechanismen des Sehens und Gesehenwerdens im Inneren der Klostermauern hingegen eine zentrale Funktion bei der Aufrechterhaltung konventsinterner Machtverhältnisse. Ein gewisses Maß an Sichtbarkeit innerhalb der Klostermauern war allerdings nicht nur eine wesentliche Voraussetzung für den Erfolg, sondern auch zwangsläufiges Resultat der *vita communis*.<sup>641</sup>

---

<sup>641</sup> Vgl. Lentjes: *Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*, 1998, S. 133. Treiber; Steinert: *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen*, 1980, S. 54-60. Steinke: *Paradiesgarten oder Gefängnis?*, 2006, S. 30-39. Insbesondere im Zuge der observanten Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts gehörte die Stärkung der *vita communis* zu einem der ordensübergreifenden Reformziele. Der individuelle Beitrag eines jeden Konventsmitglieds ebenso wie der Wert der privaten Andacht und des persönlichen Studiums wurden dabei danach bemessen, ob sie dem Nutzen der Gemeinschaft und der Förderung der Einheit im Konvent Rechnung trugen. Für einen idealtypischen Entwurf der Klausur, vgl. auch: Knackmuß: „KlausurUnterDruck“, 2005, S. 41ff. Knackmuß bezeichnet die Klausur als einen „Schutz“- und „Sonderraum“, in dem die „Privatheit von Teilmitgliedern kritisch betrachtet [wurde]“ und sämtliche Abläufe „in *communio*, konventsöffentlich, vollzogen werden [sollten].“ Ebd., S. 43.

In ihrem Beitrag zur Konzeption und Konstruktion von Körperlichkeit und Geschlecht in spätmittelalterlichen Frauenkonventen verweist Heike Uffmann darauf, dass in dem von Foucault idealtypisch entworfenen Modell des Klosters als Institution der strukturierten Kontrolle und Disziplinierung des Körpers realhistorische Entwicklungen keine Berücksichtigung fänden. Lediglich auf Grundlage normativer Quellen sei es möglich, das Kloster als „eine allzeit effiziente Form der Kontrolle über die Körper von Mönchen und Nonnen“ sowie als einen Ort, „in dem in selbstverachtender Askese gelehrige Körper produziert würden“, zu betrachten.<sup>642</sup> Aus Quellen wie Visitationsberichten oder Konventschroniken, in denen sich – ungeachtet der teils stark idealisierenden Tendenzen im Falle letzterer – die Lebenswirklichkeit einzelner Frauenklöster abzeichnet, geht jedoch hervor, dass Entwürfe eines auf monastische Disziplin und Regeltreue ausgerichteten Lebens immer wieder am Widerstand oder Unvermögen der Konvente scheiterten.<sup>643</sup> Auch Jutta Gisela Sperling legt dar, dass trotz der Bemühungen von Kirche und Staat weder in den Jahrzehnten vor noch in der Zeit nach dem Konzil von Trient eine umfassende Kontrolle und Überwachung der Körper der Nonnen in den Konventen durchgesetzt werden konnten. Wie bereits erläutert, zielten die Bestrebungen von kirchlichen und weltlichen Autoritäten dabei stets auf den Schutz der Keuschheit weiblicher Konventsmitglieder, die insbesondere nach Trient als Sinnbild für die Einheit und Integrität der Kirche sowie als Garant für die soziale Ordnung erachtet wurde und auf der räumlichen Separation der Nonnen sowie auf damit einhergehenden sinnlichen Entbehrungen basierte. Da es sich bei der strikten Klausur jedoch um ein unbeständiges und störanfälliges Konzept handelte, das der kontinuierlichen Festigung und Ausweitung bereits bestehender Restriktionen sowie daran gebundener Verhaltensweisen bedurfte, galt auch die monastische Jungfräulichkeit als ein fortwährend umkämpftes Ideal.<sup>644</sup>

Zur Beantwortung der Frage, inwieweit von außen vorgegebene Richtlinien zur Verwirklichung eines auf spirituell-moralische Vollkommenheit ausgerichteten Leitbilds das Leben in weiblichen Klostersgemeinschaften bestimmten, gewinnen somit vielmehr die Konvente selbst als unmittelbare Kontrollinstanzen vor Ort an Bedeutung. So entfalteten die Vorschriften kirchlicher und weltlicher Autoritäten ihre Reichweite bis in die Klausur

---

<sup>642</sup> Uffmann: Körper und Klosterreform, 1999, S. 193. Vgl. hierzu: Foucault: Überwachen und Strafen, 2016, S. 175ff., 181-201. Uffmann formuliert ihren Hinweis auf die Grenzen des von Foucault bedienten Klosterentwurfs als einer exemplarischen Disziplinarinstitution in Anlehnung an: Treiber; Steinert: Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen, 1980, S. 65f.

<sup>643</sup> Uffmann: Körper und Klosterreform, 1999, S. 193f.

<sup>644</sup> Vgl. Sperling: Convents and the Body Politic, 1999, S. 115-169. Vgl. außerdem: Strasser: State of Virginity, 2004, S. 72-77. Leonard: Nails in the Wall, 2005, S. 120-129.

und den Alltag der Frauengemeinschaften hinein oftmals nur dann, wenn sie von den Konventsmitgliedern in entsprechender Weise angenommen und umgesetzt wurden. Ziel der klösterlichen Sozialisation war es grundsätzlich, ein regelkonformes Miteinander innerhalb der Klausur zu schaffen, das sich an der täglichen Verrichtung der Stundengebete sowie an der Erledigung praktischer Aufgaben orientierte, die das wirtschaftliche Fortbestehen und das Wachstum der Konvente sicherten. Die Abschließung der Schwestern nach außen sowie damit einhergehende Restriktionen und Verhaltensanweisungen an die Klosterfrau als Sehende und Gesehene waren dabei eine grundlegende Voraussetzung für die Bildung einer „kollektiven Identität“.<sup>645</sup> Ebenso wie Mauern und Tore waren auch die Blickoptionen der Frauen sowie die Blickverhältnisse zum klosterexternen Umfeld an der Herausbildung und Aufrechterhaltung der Identität eines Konvents beteiligt. Die Interdependenzen zwischen der Klausur weiblicher Klostersgemeinschaften, der Identität der Konvente sowie der Klosterfrau als Sehende und Gesehene verdeutlichen damit das weitreichende Potential von Blicken: Blicke konnten sich affirmativ in die gemeinschaftlich befolgte Ordnung eines Konvents einfügen und zur Konsolidierung der Identität einer Gemeinschaft beitragen; Blicke konnten aber auch subversiv sein und die bestehende Ordnung und somit letztlich auch die Identität eines Konvents untergraben.

Mit der Beschränkung des sozialen Umfelds auf Mitschwestern, Prediger und Beichtväter war es zudem möglich, jedem Konventsmitglied „einen geschlossenen Gesellschaftsentwurf zu präsentieren“, der den Bewertungsrahmen für das individuelle Verhalten bildete und oftmals mit dem Lebensstil außerhalb der Klostermauern kontrastiert wurde.<sup>646</sup> Als Fundament der Lebensweise in den Häusern der Söflinger, Nürnberger und Münchner Klarissen war es das ausdrückliche Ziel der Regel Papst Urbans IV., sowohl die Identität der Einzelnen als auch die Identität der Gemeinschaft zu formen. So heißt es im letzten Kapitel des Regeltexts, dass sich die Schwestern in den vorangehenden Bestimmungen wiedererkennen sollten, wie in einem Spiegel.<sup>647</sup>

---

<sup>645</sup> Zur Problematisierung des Begriffs der „kollektiven Identität“ und seiner Abgrenzung gegenüber der „personalen bzw. Ich-Identität“ vgl.: Sauerbrey: Die Straßburger Klöster, 2012, S. 248ff. Sauerbrey legt dar, dass „kollektive Identitäten“ ungeachtet ihres ideologisch-politischen Bedeutungsspektrums als „relativ verstanden werden [können], als zeitabhängige Konstrukte, deren Herausbildung historischen Zufällen unterliegt.“ Darüber hinaus verweist die Autorin auch auf die wechselseitige Beziehung zwischen Individuum und „kollektiven Identitäten“. Während sich das Individuum die Identität einer Gruppe einerseits zu eigen macht, trägt es andererseits auch maßgeblich zur Bildung derselben bei.

<sup>646</sup> Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis?, 2006, S. 67f.

<sup>647</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 27. „*Daz ir uch aber. in dirre regel. oder forme als in einem spigel muget ersehen.*“ Vgl. auch: Strasser: Brides of Christ, 1995, S. 207.

Obgleich also die Beachtung der gemeinschaftlich geltenden Ordnung für alle Konventsmitglieder in gleicher Weise verbindlich war und der persönliche Beitrag Einzelner immer im Hinblick auf seine Auswirkungen auf die Gemeinschaft kommentiert und beurteilt wurde, genossen nicht alle Mitglieder einer Klostersgemeinschaft auch automatisch die gleichen Rechte. Neben der grundsätzlichen Unterteilung der Konvente in Chor- und Laienschwestern, die sich auch auf optischer Ebene in der Kleidung beider Gruppen manifestierte,<sup>648</sup> unterschieden sich die Mitglieder einer Klostersgemeinschaft darüber hinaus auch hinsichtlich ihrer jeweiligen Zuständigkeiten sowie der damit einhergehenden Befugnisse. Wie an anderer Stelle bereits dargelegt, hielten sich einzelne Schwestern entsprechend ihrer jeweiligen Verpflichtungen, die oftmals mit der Bekleidung eines Klosteramts einhergingen, nicht nur regelmäßig an unterschiedlichen Orten auf und gingen verschiedenen Tätigkeiten nach, sondern wurden auch hinsichtlich ihres individuellen Status innerhalb der Konventshierarchie räumlich voneinander getrennt. Chor- und Laienschwestern, Novizinnen und junge Mädchen, die den Klöstern zur Erziehung übergeben worden waren, bekamen mitunter jeweils separate Dormitorien zugewiesen, die sich oftmals sogar in unterschiedlichen Gebäudeteilen befanden.<sup>649</sup> Mit Hilfe dieser Raumeinteilung wurde einerseits vermieden, dass die Chorschwestern bei ihren umfangreichen Gebetsverpflichtungen sowie ihren übrigen Aufgaben gestört wurden und andererseits auch der eigennützigen Einflussnahme älterer Konventsmitglieder auf den klösterlichen Nachwuchs vorgebeugt. Da die Mitglieder eines Frauenklosters ebenso wie in den für die Untersuchung gewählten Klarissengemeinschaften häufig durch verwandtschaftliche Beziehungen miteinander verbunden waren, bestand zudem stets die Gefahr, dass es zu Parteiungen und Konkurrenzkämpfen unter den Schwestern kam. Durch die strukturelle Nutzung des ohnehin limitierten Klausorraums sollten solch ungünstige Gruppendynamiken unterbunden und damit nicht zuletzt auch die Einigkeit der gesamten Klostersgemeinschaft gefördert werden.<sup>650</sup>

---

<sup>648</sup> Vgl. Evangelisti: Nuns, 2007, S. 30ff. Von den Chorschwestern eines Konvents, die sich in ihrem äußeren Erscheinungsbild mitunter durch einen schwarzen anstelle eines weißen Schleiers von den Laienschwestern abhoben, wurde nicht nur erwartet, dass sie ihren umfassenden Gebetsverpflichtungen nachkamen, sondern auch, dass sie die Leitung der Gemeinschaft übernahmen und alle wichtigen Klosterämter besetzten. Die Aufgaben der Laienschwestern umfassten hingegen vornehmlich hauswirtschaftliche Tätigkeiten, die der Versorgung und Pflege des Konvents dienten.

<sup>649</sup> Vgl. hierzu Kapitel 2.2.1 und 2.2.2. Da sich die soziale Hierarchie innerhalb der Frauenklöster maßgeblich auf die Zugänglichkeit der Schwestern zu den verschiedenen Räumen der Klausur auswirkte, war sie auch ausschlaggebend für die Möglichkeiten und Grenzen der visuellen Raumerfahrung einzelner Konventsmitglieder.

<sup>650</sup> Vgl. Dunn: Spaces Shaped for Spiritual Perfection, 2003, S. 156f. Evangelisti: Nuns, 2007, S. 27-33. Laven: Virgins of Venice, 2002, S. 7f. Vgl. auch: Müller: Symbolic Meanings of Space, 2015, S. 314. Gilchrist: Gender and Material Culture, 1994, S. 92-127.



Ebenso wie durch praktische und soziale Überlegungen im Hinblick auf den klösterlichen Alltag und das Leben in der Gemeinschaft wurde die Sichtbarkeit unter den Nonnen und sonstigen Bewohnerinnen eines Frauenklosters mancherorts auch durch die Entstehung separater Haushalte innerhalb der Klausur eingeschränkt. In Anlehnung an den Lebensstil und die Haushaltsmuster adliger Frauen beanspruchten insbesondere Konventsmitglieder höherer sozialer Herkunft oftmals private Räume auf dem Klosterareal für sich und beschäftigten nicht selten sogar eigene Bedienstete. Wie Annette Kern-Stähler im Rahmen ihrer Auswertung der bischöflichen Visitationsverordnungen in der Diözese Lincoln darlegt, standen kirchliche Obrigkeiten dieser Form von Aufsplitterung innerhalb weiblicher Klostersgemeinschaften in der Regel ablehnend gegenüber und ermahnten die Konvente daher wiederholt zur gemeinschaftlichen Nutzung der klösterlichen Schlaf- und Essensräume.<sup>651</sup> Obgleich es weiblichen Konventsmitgliedern bisweilen also durchaus gelang, sich visuelle Freiräume innerhalb der Klausur zu schaffen, darf jedoch keine strukturelle „Blindheit“ der Gemeinschaft gegenüber nonkonformen Verhaltensweisen einzelner Schwestern angenommen werden. Da der tägliche Rhythmus und die Lebensweise der Konvente maßgeblich auf der Integration der Einzelnen in die Gemeinschaft basierten, konnte bereits das offensichtlich regelwidrige Verhalten von nur einer einzigen Person zu Unruhen und Kontroversen führen und sowohl die gemeinschaftlichen als auch hierarchischen Strukturen des Klosters nachhaltig untergraben.<sup>652</sup>

Ein solcher Fall ist aus dem Nürnberger Klarissenkloster für die Zeit nach Einführung der Reformation in der Stadt überliefert: Während sich die Frauen von St. Klara erfolgreich der Aufhebung ihres Konvents durch die städtische Obrigkeit widersetzt hatten und nun darum bemüht waren, die klösterliche Routine und ein geregeltes Gemeinschaftsleben wie gewohnt aufrecht zu erhalten, fiel eine der Klarissen durch ihr Verhalten in negativer Weise auf. Anna Schwarz, seit zwölf Jahren Mitglied des Klaraklosters, war ebenso wie die anderen Schwestern durch die reformatorischen Predigten, die seit 1525 in der Klosterkirche abgehaltenen wurden, mit den Inhalten der neuen Lehre in Berührung gekommen. Anders als beim Rest des Konvents hatte dies bei Anna Schwarz zu einem Wandel hinsichtlich ihrer Glaubensauffassung und dem damit einhergehenden Wunsch

---

<sup>651</sup> Kern-Stähler: Zur Klausur von Nonnen in englischen Frauenklöstern des späten Mittelalters, 2004, S. 111ff. Vgl. außerdem: Gilchrist: *Gender and Material Culture*, 1994, S. 167ff. Evangelisti: *Rooms to Share*, 2006. Die individuelle Nutzung von Räumlichkeiten durch einzelne Konventsmitglieder wurde von Visitatoren mitunter jedoch auch gebilligt und durch die Ausstellung entsprechender Privilegien sogar gefördert, vgl. hierzu Kapitel 3.2.3.

<sup>652</sup> Vgl. Schlothuber: *Klostereintritt und Übergangsriten*, 2007, S. 48.

geführt, das Kloster zu verlassen. In den „Denkwürdigkeiten“ wird das Verhalten besagter Klarissin sowie dessen Wahrnehmung innerhalb der Gemeinschaft wie folgt geschildert:

*„Sye fing das luterisch leben an, gieng emsig gen predig, geprauchet sich luterischer freyheytt, nam keyn straf an weder von obern aber [!] iren mitschwestern. Sagt, sye wolt nit ein schaf seyn, sunder ein hirtin, vermaynt, sye wolt daz amt der abtein wol außrichten, sye wer wol als gelert und geschickt. Wer sye von solchem unpillichem furnemen abweist, dem wardt sich [!] feynt. Nymant het gern mit ir zu schicken, so wont nymant gern pey ir, denn sye sich dermaßen hilt mit widerpart gegen den s[wester]n und disputiren von der luterey, daz nymant unbetrubt von ir kam. Ging emsig zu predig, furt ein widerorden; wenn der convent zu tisch saß, so schlieff sy, wenn man zu kor was, so aß sye; sye thet frey, waz sye wolt, ir freunt kamen an das redtfenster oft zu ir.“<sup>653</sup>*

Diesen Ausführungen ist zu entnehmen, dass Anna Schwarz von ihren Mitschwestern nicht nur aufgrund ihres offenen Bekenntnisses zur Lehre Luthers als Störfaktor wahrgenommen wurde, sondern auch angesichts der Tatsache, dass sie sich bewusst dem klösterlichen Lebensentwurf entzog. Zu den Punkten, die die Nürnberger Konventsschreiberinnen anführten, um das Ausmaß der Absonderung ihrer Mitschwester von der Gemeinschaft zu verdeutlichen, gehörten mitunter die Missachtung der gemeinsamen Gebets- und Essenszeiten, die Anfechtung der Konventshierarchie und nicht zuletzt auch der rege Austausch mit klosterexternen Personen. Damit stellte das Verhalten von Anna Schwarz einen offensichtlichen Gegenpol zur Lebensweise der übrigen Konventsmitglieder dar – was auch in seiner Bezeichnung als „widerorden“ zum Ausdruck kommt – und wurde dementsprechend verurteilt. Im Bericht der Konventsschreiberinnen heißt es weiter, dass die Regelübertretungen der Mitschwester sowohl von der Äbtissin als auch vom gesamten Konvent als „beschwerlich und betrüblich“<sup>654</sup> empfunden wurden und mit dem Klosteraustritt von Anna Schwarz schließlich „eine[] große[] purdt“ von der Gemeinschaft abfiel.<sup>655</sup>

Um die Möglichkeiten und Grenzen der Klosterfrau als sehendes und gesehenes Mitglied innerhalb des Konvents zu veranschaulichen, werden im Folgenden zunächst die visuellen Aspekte beleuchtet, die den Klostereintritt einer jungen Frau begleiteten und sich sowohl im Wandel ihres äußeren Erscheinungsbilds als auch im Hinblick auf ihr Verhalten niederschlugen. Dabei wird nicht nur dargelegt, auf welche Weise der Übergang in ein Kloster nach außen hin inszeniert wurde, sondern auch die Frage diskutiert,

<sup>653</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 145.

<sup>654</sup> Ebd.

<sup>655</sup> Ebd., S. 146. Zum Klosteraustritt von Anna Schwarz vgl. außerdem Kapitel 5.2.1.

inwiefern die klösterliche Sozialisation Einfluss auf das individuelle Blickverhalten angehender Konventsmitglieder hatte. Daran anschließend werden die möglichen Sichtverhältnisse im Inneren der Klausur unter besonderer Berücksichtigung persönlicher Rückzugsorte nachvollzogen und die Funktion von Blicken im Kontext konventsinterner Straf- und Disziplinierungspraktiken dargelegt.

#### 4.1.1 Der Eintritt ins Kloster als sichtbarer Übergang

Ungeachtet der diversen Beweggründe und Interessen, die dem Klostereintritt einer jungen Frau zu Grunde liegen konnten,<sup>656</sup> repräsentierte die Aufnahme eines Mädchens in den geistlichen Stand stets die Ablösung von der säkularen Welt sowie die Angliederung an den sakralen Bereich. Dieser Prozess, der in der Regel in mehrere Stufen untergliedert war, zog sich meist über mehrere Jahre hinweg und ging nicht nur mit einem Wechsel im Hinblick auf das räumliche Umfeld der angehenden Klosterfrau einher, sondern fand auch im Wandel ihres Aussehens und Verhaltens seinen sichtbaren Niederschlag.<sup>657</sup> So wurde die Zugehörigkeit eines Mädchens zu einer Klostergemeinschaft bereits beim Zeitpunkt seiner Einführung ins Kloster durch entsprechende Kleidung nach außen hin kenntlich gemacht, ohne dass damit jedoch die rechtlich verbindliche Entscheidung für einen dauerhaften Verbleib im Konvent gefallen war. Der Aufnahme einer Kandidatin schloss sich in der Regel eine ein- bis dreijährige Probephase an, in der das Mädchen in die Welt zurückkehren konnte, ohne dass dies rechtliche Konsequenzen nach sich zog. Erst mit der Oblation oder der Einkleidung, bei denen es sich um die beiden Möglichkeiten handelte, die das Kirchenrecht für den Klostereintritt Minderjähriger vorsah, erfolgte schließlich der verbindliche Übertritt in den geistlichen Stand. Während die Eltern bei der Oblation das Gelübde für ihr noch minderjähriges Kind leisteten, vollzog sich der Übertritt bei der Einkleidung als Weihe des Habits, ohne dass dafür das Gelübde eines

---

<sup>656</sup> Neben der familiären Herkunft sowie deren sozio-ökonomischen Stellung spielten auch religiöse Interessen eine Rolle bei der Entscheidung über den Klostereintritt einer jungen Frau. Vgl. hierzu u.a.: Vanja: *Klosterleben und Gesellschaft*, 1985, S. 24ff. Roper: *The Holy Household*, 1989, S. 206-210.

<sup>657</sup> Für einen Überblick über die verschiedenen Schritte beim Eintritt eines Mädchens ins Kloster sowie deren jeweilige Bedeutung und Abgrenzung voneinander s.: Schlothuber: *Klostereintritt und Übergangsriten*, 2007, S. 48-55. Eine ausführliche Abhandlung über den Ablauf und die Funktion von Einkleidung, Oblation, Profess und Nonnenkrönung in norddeutschen Zisterzienserinnenklöstern während des 15. und 16. Jahrhunderts wurde ebenfalls vorgelegt von: Dies.: *Klostereintritt und Bildung*, 2004. Vgl. auch: Muschiol: *Zeit und Raum*, 2005, S. 43f. Muschiol führt verschiedene Riten an, die die Lebenszeit einer Konventualin prägten. Insbesondere im Hinblick auf die Aufnahme ins Kloster entwickelte sich über die Jahrhunderte hinweg eine Abfolge diverser Riten, die vom Schneiden der Haare über das Anstecken eines Ringes als Zeichen der Vermählung mit Christus bis hin zur Übergabe des Schleiers reichen und von Konvent zu Konvent variieren konnten.

rechtsfähigen Vormunds von Nöten war. Hatte die junge Frau das Alter der Mündigkeit erreicht, so legte sie selbst im Rahmen der Profess ihr Gehorsamsversprechen in die Hand eines Ordensvertreters ab und galt fortan als vollwertiges Mitglied des Konvents. Die Feier der Profess beendete damit zugleich die Zeit des Noviziats, das als „liminale Phase“ oder auch „Schwellenzeit“<sup>658</sup> verstanden wurde, in der die Novizin auf ihre künftigen Aufgaben als Chorschwester sowie auf ein Leben als gottgeweihte Jungfrau in Klausur vorbereitet werden und – zumindest formal – die Möglichkeit haben sollte, ihre Entscheidung für ein geistliches Leben zu überdenken.<sup>659</sup>

Waren Reihenfolge und Gewichtung der Weihe des Habits sowie die Ablegung der Professgelübde auch abhängig von der jeweiligen Professordnung eines Klosters, so können in Anlehnung an Arnold van Gennep die Oblation und die Einkleidung ebenso wie die Profess als Übergangsriten verstanden werden, die zeremoniell ausgestaltet und begangen wurden.<sup>660</sup> Das Ablegen der weltlichen Kleidung und das Anlegen des Habits stellten dabei einen symbolischen Akt dar, der als äußerer Ausdruck einer inneren *conversio* fungierte und damit ein integraler Bestandteil der feierlichen Aufnahme in eine Klostersgemeinschaft war. Die Symbolik des Habits lässt sich Eva Schlotheuber zufolge im Hinblick auf die monastischen Gelübde beschreiben: Als ein Gewand, das die gesellschaftlichen Unterschiede aufhob, wie sie durch eine standesgemäße Kleidung außerhalb des Klosters angezeigt wurden, symbolisierte der Habit die Demut seiner Trägerin. Dadurch, dass er weibliche Körpermerkmale weitestgehend verbarg, signalisierte er zugleich den Willen zur Keuschheit. Sein einfacher Schnitt und grober Stoff verwiesen darüber hinaus auch auf den Gehorsam seiner Trägerin gegenüber den göttlichen Geboten.<sup>661</sup> In diesem Kontext kam nicht zuletzt auch dem Nonnenschleier besondere Bedeutung zu. Dieser wurde den Novizinnen im Rahmen der Professfeierlichkeiten überreicht und versinnbildlichte damit den Übergang von der Umwandlungsphase des Noviziats zur endgültigen Angliederung an die Klostersgemeinschaft sowie den Status der Frauen als Bräute

---

<sup>658</sup> Knackmuß: Art. Nonne, 2009, Sp. 219.

<sup>659</sup> Schlotheuber: Klostereintritt und Bildung, 2004, S. 152-156. Am Beispiel der Reformstatuten des Lünener Benediktinerinnenklosters, die zwischen 1481 und 1500 verfasst wurden, schildert Schlotheuber die verschiedenen Stufen der Aufnahme neuer Chorschwestern und argumentiert, dass es sich beim Noviziat der Nonnen meist nicht um eine echte Probezeit handelte, da die Novizinnen bereits bei ihrer Einkleidung offiziell in die Klostersgemeinschaft aufgenommen worden waren und die Feierlichkeiten der Profess folglich vor allem symbolischen Charakter besaßen.

<sup>660</sup> Vgl. Van Gennep: Übergangsriten, 1986, S. 162. Schlotheuber: Klostereintritt und Übergangsriten, 2007, S. 43, 51. Strasser: Brides of Christ, 1995, S. 196.

<sup>661</sup> Schlotheuber: Best Clothes and Everyday Attire, 2010, S. 140. Vgl. auch: Koslin: The Robe of Simplicity, 2001.

Christi. Analog zum Schleier weltlicher Bräute, sollte auch der Nonnenschleier die Klosterfrau fremden Blicken entziehen und den exklusiven Anspruch ihres himmlischen Bräutigams verdeutlichen, dem allein es vorbehalten war, „den Schleier zu lüften“. Während der Nonnenschleier die Frauen visuell von der Außenwelt abschirmte und auf diese Weise eine Schutzfunktion gegen äußere Versuchungen und böswillige Unterstellungen übernahm, beschränkte er zugleich auch das Blickfeld seiner Trägerin und erinnerte sie stets daran, ihren Blick nicht auf Vergängliches im Außen, sondern auf innere, geistliche Werte zu richten.<sup>662</sup> Als Sichtschutz, der seine Wirkung sowohl nach außen als auch nach innen entfaltete, war der Nonnenschleier somit nicht nur symbolisch belegt, sondern erfüllte darüber hinaus auch funktionale Aufgaben: Er lenkte und beschränkte den Blick seiner Trägerin und bot ihr zugleich die Möglichkeit, ihr Gesicht vor den Blicken Außenstehender zu verbergen.

Der Schleier war jedoch nicht das einzige Element, das den Klostereintritt einer jungen Frau mit einer weltlichen Vermählung vergleichbar machte. Tatsächlich entsprachen Einkleidung und Oblation einer geistlichen Hochzeit, die auch als solche benannt und dementsprechend aufwendig gefeiert wurde. Ebenso wie bei einer weltlichen Hochzeitsfeier, zelebrierten Eltern und Verwandte den Übergang eines Mädchens in den geistlichen Stand in der Regel mit einem gemeinsamen Festessen und bedachten das angehende Konventsmitglied mit diversen Geschenken.<sup>663</sup> In ihrer Studie zur Funktion und Bedeutung weiblicher Jungfräulichkeit für den Staatsbildungsprozess im 17. und 18. Jahrhundert legt Ulrike Strasser dar, dass der Hochzeitstag einer Nonne ihren ersten und zugleich auch letzten Auftritt auf der öffentlichen Bühne der bürgerlichen Gemeinschaft darstellte, bevor sie für immer hinter den Klostermauern verschwand. Bei den Einkleidungsfeierlichkeiten handelte es sich somit um die einzige Gelegenheit, „to display earthly wealth and claim the honor attached to choosing the heavenly spouse and cloister walls over a secular husband and life in a male-headed household.“<sup>664</sup> In München trugen die Novizinnen Kränze auf ihren Köpfen, die nicht nur Keuschheit und Jungfräulichkeit symbolisierten, sondern auch je nach sozialer Herkunft sowie künftiger Stellung innerhalb der Konventshierarchie unterschiedlich groß ausfielen. Während Kandidatinnen, die sich der Gruppe der Chorschwestern anschlossen, einen kronenähnlichen Kopfschmuck anlegten, der ihr Haar verbarg, schmückten sich angehende Laienschwestern mit kleineren Kränzen

---

<sup>662</sup> Vgl. Forstner: Die Welt der christlichen Symbole, 1982, S. 423f.

<sup>663</sup> Schlotheuber: Klostereintritt und Übergangsriten, 2007, S. 53. Vgl. hierzu auch: Lowe: Secular Brides and Convent Brides, 1998.

<sup>664</sup> Strasser: State of Virginity, 2004, S. 126.

und trugen ihr Haar in lockeren Zöpfen. Damit wurde die konventsinterne Sozialstruktur bereits bei Klostereintritt durch materielle Attribute im äußeren Erscheinungsbild der Frauen sichtbar gemacht.<sup>665</sup>

Dass die Familien beim Klostereintritt ihrer Töchter keine Kosten scheuten und die Feierlichkeiten häufig dazu missbraucht wurden, den eigenen Wohlstand öffentlich zur Schau zu stellen, verdeutlicht auch ein Verbot der Stadt Ulm, das es den Bürgern untersagte, die Gäste bei der Aufnahmefeier eines Mädchens ins Söflinger Klarissenkloster mit mehr als sechs Gängen zu bewirten.<sup>666</sup> Der Verfügung, die der franziskanische Ordensgeneral Zanetto da Undine im Anschluss an seine Visitation des Söflinger Konvents im Jahr 1470 erließ, ist ferner zu entnehmen, dass es bei den Söflingern im Rahmen der Aufnahme neuer Mitglieder zu einigen Missständen und Übertretungen im Hinblick auf die strengen Klausurvorschriften der Schwestern gekommen war. Der Visitator verordnete daher, dass die Klosterfrauen auch bei den Festivitäten im Zuge der Einkleidung eines Mädchens darauf bedacht sein sollten, dass weder die Gäste noch die jeweils anwesenden männlichen Ordensangehörigen den Klausurbereich der Schwestern betraten. Zu diesem Zweck sollten die Besucher auch nicht mehr über das Tor, sondern nur noch über die Winde vom Kloster bewirtet werden.<sup>667</sup>

Lassen sich die einzelnen Schritte der Aufnahme neuer Konventsmitglieder sowie die jeweilige liturgische Ausgestaltung der Einkleidungs- und Professfeiern in den drei untersuchten Klarissengemeinschaften auch nicht im Detail rekonstruieren, so ist es dennoch möglich, den Weg einer jungen Frau bis hin zur Chorschwester anhand regulärer Ordensbestimmungen sowie mit Hilfe vereinzelter Hinweise in den Quellen nachzuvollziehen.<sup>668</sup> Im Hinblick auf das Mindestalter eines Mädchens bei Klostereintritt sah die franziskanische Ordensleitung der oberdeutschen Observantenprovinz ab Ende des 15. Jahrhunderts ein Aufnahmealter von 15 Jahren vor.<sup>669</sup> Bereits in der Urban-Regel wurde verfügt, dass eine junge Frau vor der Einkleidung in einen Klarissenkonvent über die Härte des Klosteralltags aufgeklärt und auf die Herausforderungen hingewiesen werden

---

<sup>665</sup> Ebd., S. 125f.

<sup>666</sup> Mollwo (Hg.): *Das rote Buch der Stadt Ulm*, 1905, S. 122. Vgl. auch: Schlotheuber: *Klostereintritt und Übergangsriten*, 2007, S. 53.

<sup>667</sup> StAL B 509, U 632, S. 3f.

<sup>668</sup> Vgl. Zwinger: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 416-439.

<sup>669</sup> Ebd., S. 417 (Fußnote 105). Auf dem Konzil von Trient war das Mindestalter eines Mädchens beim Eintritt in ein Kloster auf zwölf Jahre und für die Ablegung der Profess auf 16 Jahre festgesetzt worden. Im Anschluss daran wurde im 17. Jahrhundert schließlich ein Eintrittsalter von 16 bis 24 Jahren vorgeschrieben. Vgl. hierzu auch: Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, 1975, S. 173f. Dinan: *Female Religious Communities*, 2013, S. 118.

sollte, die mit einem Leben in strenger Klausur verbunden waren. Erst danach durfte sie zur Aufnahme in den Konvent zugelassen werden. Diese wiederum war in eine liturgische Zeremonie eingebettet und markierte den Beginn des Noviziats, das sich in der Regel über ein Jahr erstreckte. Im Rahmen der Einkleidungsfeierlichkeiten wurde den Novizinnen das Haar geschnitten und der geweihte Habit angelegt, der sich optisch durch einen weißen anstelle eines schwarzen Schleiers vom Gewand der Chorschwestern unterschied.<sup>670</sup>

In seiner Beschreibung des Ursprungs, der Topografie und der Einrichtungen der Stadt Nürnberg<sup>671</sup> schilderte der Humanist Conrad Celtis (†1508) das Leben in den städtischen Frauenklöstern und die Aufnahme neuer Mitglieder zu Beginn des 16. Jahrhunderts wie folgt:

*„Es gibt auch zwei Klöster für gottesfürchtige Jungfrauen, die sich in ewiger Keuschheit Gott geweiht haben. Darum werden sie den Augen der Welt völlig entzogen und kommen weder in den Genuß des Besuchs von Freunden und Eltern noch dürfen sie diese sehen. So verbringen sie ihr Leben, als wären sie schon tot. Wenn eine ihre Gelübde ablegt, umgibt sie darum vieles, was an den Tod gemahnt: Während sie sich vor den Altären niederwirft, wird sie mit einem weißen Tuch bedeckt und, als läge sie schon im Grab, mit Weihwasser besprengt. Man entsüht sie mit Weihrauch und den Zeremonien und Gebeten der Totenmesse. Ist dies vor den Augen des Volks vollzogen, lässt sich der Priester eine Kerze reichen und führt die Novizin zu der Pforte, durch die nur geweihte Jungfrauen eintreten dürfen. Dort empfangen sie die übrigen Nonnen mit Gesang, Gebeten und Küssen und loben und preisen sie hoch, dass sie einem genussvollen Leben in der Stadt und den Lockungen der Eitelkeit entsagt und sich beständiger Keuschheit und dem Dienst Gottes geweiht habe, denn das sei die einzig wahre Freiheit.“<sup>672</sup>*

Dieser Darstellung zufolge wurden in Nürnberg die Trennung einer jungen Frau von der Welt und ihr Eintritt ins Kloster in ein Ritual eingebunden, dessen Bestandteile jenen einer Begräbniszeremonie glichen. Vor den Augen der Kirchengemeinde durchlief das angehende Konventsmitglied einen transformativen Prozess, im Rahmen dessen es zunächst einen sozialen Tod erfuhr, bevor es schließlich geweiht wurde und den räumlichen sowie dauerhaften Übergang in die Klostersgemeinschaft vollzog. Im Nürnberger Kla-

---

<sup>670</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 4ff.

<sup>671</sup> Eine deutsche Übersetzung des von Celtis erarbeiteten Stadtportraits „*De origine, situ, moribus et institutis Norimbergae libellus*“ - kurz „*Norimberga*“ - wurde vorgelegt von Gerhard Fink: Celtis: „*Norimberga*“, 2000. Vgl. außerdem: Fuchs (Hg.): Konrad Celtis und Nürnberg, 2004.

<sup>672</sup> Celtis: „*Norimberga*“, 2000, S. 53. Für eine englische Übersetzung dieses Quellenabschnitts s.: Strasser: *Brides of Christ*, 1995, S. 194f.

rakloster markierte die zwischen Klosterkirche und Kapelle liegende Tür die architektonische Schwelle, die eine Frau bei ihrer Aufnahme überschreiten musste.<sup>673</sup> Während die Bevölkerung im Kirchenraum verharrte, betrat das neue Mitglied durch eben diese Tür den Klausurbereich und verschwand damit aus dem Blickfeld der Zuschauer. Hinter der Kapellentür stand der Konvent bereit, um die Schwester singend und lobend in Empfang zu nehmen. Mit dem Betreten der Kapelle war die Loslösung von der weltlichen Sphäre und die Angliederung an den sakralen Bereich vollendet. Wie Strasser im Rahmen ihrer Analyse des geschilderten Aufnahmeituals neuer Mitglieder in die Nürnberger Frauenklöster betont, handelt es sich bei dieser von Konrad Celtis vorgelegten Darstellung um die Perspektive eines Außenstehenden, um „a male gaze onto a female community“.<sup>674</sup> In der starken Gewichtung des Todes als zentrale Metapher kommen folglich nicht nur die räumliche Distanz des Klausorraums zur Außenwelt, sondern auch seine visuelle Unzugänglichkeit, die insbesondere für Männer galt, zum Ausdruck. Mit dem Überschreiten der Schwelle zwischen Kirche und Kapelle verließ eine junge Frau die vom männlichen Blick dominierte Öffentlichkeit und betrat einen Raum, der nahezu ausschließlich dem weiblichen Blick vorbehalten war.

Ungeachtet der strikten Klausurvorschriften, die sowohl den tatsächlichen als auch den visuellen Zugang klosterexterner Personen zum Klausurbereich der Schwestern beschränkten, belegen die zahlreichen Briefe, die die Nürnberger Klarissen an ihre Familien und Vertrauten sandten, ebenso wie die regelmäßigen Zuwendungen, mit der Außenstehende ihre Verwandten im Kloster bedachten, dass die Beziehungen und Kontakte zwischen Konvent und Außenwelt bei Klostereintritt jedoch keineswegs abrissen.<sup>675</sup> Nichtsdestotrotz verdeutlicht die inszenierte Analogie zwischen Klostereintritt und Begräbnis, dass „tot für die Welt zu sein“ bedeutete, nicht von der Welt gesehen zu werden. Vor diesem Hintergrund kommt somit auch die zentrale Bedeutung der Unsichtbarkeit weiblicher Konventsmitglieder für die Wahrnehmung der Frauen außerhalb der Klostermauern zum Tragen: Diese war ebenso konstitutiv für den sozialen Status der Nonnen als Bräute Christi wie das Tragen des Habits oder die Beachtung der monastischen Gelübde.

---

<sup>673</sup> Vgl. Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 80. „(...) *ich wollt sye an keinem andern ort hynaußgeben denn do ich sye herein het genumen, daz was durch dy cappeln thur.*“ Vgl. auch: Jung: Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter, 2002, S. 95 (Fußnote 62).

<sup>674</sup> Strasser: *Brides of Christ*, 1995, S. 197. Vgl. außerdem: Kurras; Machilek: *Caritas Pirckheimer 1467-1532*, 1982, S. 37. Es ist denkbar, dass die von Celtis vorgelegte Beschreibung der Eintrittszeremonie auf einer Schilderung Willibald Pirckheimers beruht.

<sup>675</sup> Strasser: *Brides of Christ*, 1995, S. 197f.



Neben ideellen Aspekten wies der Übergang einer jungen Frau in eine Klostersgemeinschaft jedoch auch eine stark materielle Komponente auf. Für das Angerkloster ist belegt, welchen Umfang die Aussteuer hatte, die eine angehende Chorschwester um 1645 bei ihrer Aufnahme in den Konvent einbringen musste. Auf sogenannten „Ausfertigungszetteln“ wurden die einzelnen Posten aufgelistet, die von verschiedenen Stoffen und Kleidungsstücken über Bücher und Kerzen bis hin zu zahlreichen Gebrauchsgegenständen wie Schreibtäfelchen, Nähutensilien und einfachem Mobiliar reichten.<sup>676</sup> Obgleich die Angaben auf diesen Aussteuerlisten mit der Zeit verändert und angepasst wurden, verdeutlichen die verschiedenen Punkte die ökonomische Dimension, die mit der Entscheidung für ein Leben im Münchner Klarissenkloster einherging. So beliefen sich die Kosten, die bei der Besorgung der Aussteuer für den Eintritt einer Tochter ins Angerkloster Mitte des 17. Jahrhunderts auf deren Familie zukamen, auf 300 bis 400 Gulden. Allein die Anschaffung eines kleinen Jesuskinds – eine Art Puppe, die je nach Anlass von den Nonnen mit verschiedenen Gewändern bekleidet wurde<sup>677</sup> – machte dabei bisweilen einen Wert von bis zu 40 Gulden aus. Offensichtlich war das sogenannte „Kindelwiegen“ wie in vielen Klarissenklöstern so auch in der Münchner Klostersgemeinschaft eine gängige Praxis der Kontemplation.<sup>678</sup> Darüber hinaus gibt die genau beschriebene materielle Ausstattung einer Novizin bei Klostereintritt auch Auskunft über die reichhaltige Sachkultur, die sich im Gebrauch der Konventsmitglieder befand und damit Teil der visuellen Klausurwahrnehmungen der Klarissen am Anger war.

Über die Dauer des Noviziats stand den Novizinnen eine erfahrene Chorschwester – die Novizenmeisterin – zur Seite, die für die Unterweisung der jungen Frauen in den geistlichen Lebenswandel sowie für die Vorbereitung auf deren künftige Aufgaben als

---

<sup>676</sup> Vgl. BayHStA KL Fasz. 353, 35, fol. 3<sup>r</sup>-4<sup>r</sup>. Hierbei handelt es sich um eine von der Konventsschreiberin Anna Catharina Frölich angefertigte Aufstellung der einzelnen Aussteuerposten mit dem Titel „*Was ain Schwöster in Cor zue der Fördigung haben mueß*“. Der Notiz Frölichs am Ende der Liste ist zu entnehmen, dass im Umgang mit den Aussteuerlisten Vorsicht geboten war: „*Man khan die khlain und schlechten Ding woll nit alle in die Zötl schreiben. Es ist ietzt ein selzame Welt, mechten die Zetlen in ander Leidt Hendt khommen, die sy ergerten. Man khan die khlainen Ding, sonderlich was Padsachen angeth, woll an die Breidt in Sonderheit begern, zue zallen.*“ Die Aufstellung findet sich auch bei: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 423ff.

<sup>677</sup> Vgl. Evangelisti: Nuns, 2007, S. 156. Sauerbrey: Die Straßburger Klöster, 2012, S. 280f. Hamburger: Am Anfang war das Bild, 2004, S. 6-10. Klapisch-Zuber: Women, Family, and Ritual, 1985, S. 310-329. Im klösterlichen Kontext wurden diese Puppen in Rituale der symbolischen Fürsorge eingebunden, im Rahmen derer sich die Nonnen mütterlich um die vermeintlichen Bedürfnisse des Jesuskinds kümmerten und damit die Rolle der Jungfrau Maria nachahmten.

<sup>678</sup> Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 423 (Fußnote 137).

vollwertige Mitglieder des Konvents zuständig war.<sup>679</sup> Die „integrative Erziehung“ des Nachwuchses war dabei eine grundlegende Voraussetzung für ein funktionierendes Miteinander innerhalb des räumlich begrenzten Klausurbereichs, den die Schwestern in der Regel bis zu ihrem Tod nicht mehr verlassen durften. Neben der Vermittlung theologischer Wissensinhalte sowie umfassender Kenntnisse im Hinblick auf die liturgischen Pflichten einer Chorschwester, zählten auch die Einübung einer dem Statuts als gottgeweihte Jungfrau angemessenen inneren Haltung sowie dementsprechende Verhaltensweisen zur Ausbildung einer Novizin.<sup>680</sup> Ihrer spirituellen Entwicklung und auf geistliche Vollkommenheit ausgerichteten Einstellung sollten die Frauen dabei sowohl in Gestik und Mimik als auch in ihrem Auftreten und bei der Wortwahl Ausdruck verleihen. Die Reproduktion erlernter Gesten und Verhaltensmuster diente dabei zugleich auch der fortwährenden Demonstration der Zugehörigkeit zu einer religiösen Frauengemeinschaft.<sup>681</sup> In den Ausführungsbestimmungen zur Urban-Regel des italienischen Reformaten Clemens von Genua wird das von einer Klarissin erwartete Verhalten dementsprechend als Disziplinierung des gesamten Körpers definiert:

*„Sie sollen sich in ihren Siten geistlich erzeigen / durh die siten wirdt verstandten ein iede bewegung des leibs, es geshehe gleich, durh das sehen, gehen, oder reden, es geshehe gleich in bewegung, der hendt, der fiess, oder des haupt, und dergleihen, so sollen sie in allen disen geberten geistlich und erbar sich verhalten, dan ein Closterfrau sol ein spiegl sein der ehrbarkheit.“<sup>682</sup>*

Was unter einem „geistlichen“ und „ehrbaren“ Verhalten hinsichtlich des Blicks von den Mitgliedern eines Klarissenklosters erwartet wurde, geht mitunter aus den Statuten des Provinzialvikars Johannes de Lare (†1481) hervor, die an anderer Stelle ausführlich beleuchtet werden. Neben dem Verbot, die Augen umherschweifen zu lassen, findet sich

<sup>679</sup> Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 5. In der Urban-Regel wird das Amt der Novizenmeisterin wie folgt beschrieben: „*Den selben sol man ein meisterin geben diu sie lere. zuht und geistlich leben.*“

<sup>680</sup> Schlotheuber: Klostereintritt und Übergangsriten, 2007, S. 48. Dies.: Klostereintritt und Bildung, 2004, S. 147-151. Der Erwerb literaler Kompetenzen sowie die Aneignung von Grundkenntnissen des Lateinischen erfolgte für gewöhnlich vor dem Eintritt ins Noviziat.

<sup>681</sup> Vgl. Ehrenscheidtner: Die Bildung der Dominikanerinnen, 2004, S. 103ff. Anhand der Ausführungen des St. Galler Schwesternbuches aus dem 15. Jahrhundert zeigt Ehrenscheidtner auf, welche Aufgaben und Befugnisse das Amt der Novizenmeisterin bei den Dominikanerinnen umfasste. Die Betreuung des klösterlichen Nachwuchses erstreckte sich dabei auf alle Bedürfnisse des Leibes und des Geistes: So beinhaltete die Unterweisung der Novizinnen nicht nur die Einübung klösterlicher Tischsitten und Essgewohnheiten, sondern erforderte auch eine angemessene Bestrafung der Novizinnen bei Fehlverhalten. Vgl. außerdem: Uffmann: Körper und Klosterreform, 1999, S. 203f. Schlotheuber: Ebstorf und seine Schülerinnen, 2004.

<sup>682</sup> BayHStA KL MA 3 ¼, S. 360f.

in den Statuten darüber hinaus auch die Anweisung, den Blick im Rahmen von Gesprächen mit Außenstehenden stets zu senken.<sup>683</sup> Angesichts fehlender Hinweise in den Quellen der drei untersuchten Klarissenkonvente kann nicht nachvollzogen werden, welche Praktiken in Bezug auf die Kontrolle des individuellen Blickverhaltens Teil der Ausbildung angehender Chorschwestern waren.<sup>684</sup> Heike Uffmann zufolge war es bei den Diepenveener Schwestern im Kloster Hilwartshausen beispielsweise üblich, den Schwestern die Augen mit einem Tuch zu verbinden, um ihnen anzugewöhnen, ihren Blick nicht umherwandern zu lassen.<sup>685</sup> Ähnliche Beobachtungen in Bezug auf konventsinterne Disziplinarverfahren macht auch Nicky Hallett in den Quellen der von ihr betrachteten Karmelitinnenklöster in und um Antwerpen. Hatte eine der Schwestern einen Gegenstand betrachtet, den die Priorin zuvor absichtlich im Klausurbereich platziert hatte, wurden ihr die Augen verbunden, um sie daran zu erinnern, ihren Blick nach innen und damit auf Gott zu richten. Briefe, die den Nonnen von ihren Familien und Freunden zugesandt worden waren, wurden den Frauen bisweilen zudem nur gezeigt, um sie dem Blick der Schwestern ungelesen wieder zu entziehen. Hallett deutet diese Maßnahme als Versuch, das Vertrauen der Konventsmitglieder in die Möglichkeiten des Sehens und damit letztlich in die Kommunikation mit der Außenwelt zu untergraben.<sup>686</sup>

Den überlieferten Professexamen aus dem Münchner Angerkloster, bei denen es sich um eine Befragung handelte, die seit den tridentinischen Beschlüssen für jede Novizin verpflichtend sowie eine notwendige Voraussetzung für ihre Zulassung zur Profess war,<sup>687</sup> ist zu entnehmen, dass die Regulierung der körpereigenen Sinne und somit auch die Kontrolle des eigenen Blicks eine Fähigkeit war, die von den Kandidatinnen bereits vor Ablegung der ewigen Gelübde erwartet wurde. Während die Examinierung der Novizinnen in erster Linie darauf abzielte, die Bewusstheit und Freiwilligkeit der Entscheidung für den geistlichen Stand zu ermitteln, galt es offensichtlich auch, die Eignung einer Anwärterin für ein Leben in Klausur festzustellen. Im Fall des Angerklosters fiel die Befragung der Novizinnen dem Bischof von Freising zu, bei dem die Äbtissin mindestens

---

<sup>683</sup> Vgl. WLB Cod.hist.qt.177, fol. 55<sup>v</sup>, 58<sup>v</sup>-59<sup>r</sup>. Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 2.1.3.

<sup>684</sup> Für die Analyse eines Schaubilds der Münchner Konventsgebäude, das um 1610 angefertigt worden war und den Novizenmeisterinnen am Anger wohl als Hilfsmittel bei der Unterweisung der Schülerinnen diente, s. Kapitel 4.2.2.

<sup>685</sup> Uffmann: Körper und Klosterreform, 1999, S. 204.

<sup>686</sup> Hallett: *The Senses in Religious Communities*, 2013, S. 177.

<sup>687</sup> Eine Abschrift des entsprechenden Dekrets *De Regularibus*, Kapitel 17, das auf der 25. Sitzung des Konzils von Trient verabschiedet worden war, findet sich unter: BayHStA KL Fasz. 362, 234. Vgl. außerdem: Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, 1975, S. 173f.

vier Wochen vor dem erwünschten Professtermin die Abnahme des Professexamens erbiten musste. Da die Prüfung der Novizinnen bis 1697 mündlich durchgeführt wurde, existieren für das 17. Jahrhundert folglich nur einige wenige Protokolle einer solchen Befragung. Für das 18. Jahrhundert haben sich jedoch sämtliche Aufzeichnungen über die Aufnahme, Prüfung und Profess der Schwestern erhalten. Auf einem dieser Professexamen aus der Zeit um 1700 musste die Kandidatin unter anderem zu der Frage Stellung beziehen, ob sie in der Lage sei, „ihre fünf Sinne zu regieren“. Die Antwort, die dazu auf besagtem Fragebogen notiert wurde, fiel kurz, aber bestimmt aus: „*Ja ich will mein fleiss darzue thun.*“<sup>688</sup> Nach der erfolgreichen Ablegung des Professexamens wurde eine Novizin zur Profess zugelassen, die bei den Münchner Klarissen im Beisein von Angehörigen sowie weiterer geladener Gäste in der Klosterkirche St. Jakob gemeinsam mit den ansässigen Franziskanerbrüdern gefeiert wurde.<sup>689</sup> Im Söflinger Klarissenkloster ist für das Jahr 1722 neben der Novizinnen- auch eine Professmeisterin belegt, die eigens für die Vorbereitung der neuen Konventsmitglieder auf die Feierlichkeiten der Profess zuständig war.<sup>690</sup> Die Ordensgelübde leistete jede Schwester gemäß des Wortlauts, wie ihn die Urban-Regel vorgab: Neben der Verpflichtung zu einem Leben in Gehorsam, Armut und Keuschheit gelobte eine angehende Chorfrau dabei auch die permanente Beachtung der regulär verordneten Klausurvorschriften.<sup>691</sup>

Damit war der Übergang einer Schwester von der „Schwellen- bzw. Umwandlungsphase“ des Noviziats zur endgültigen Anbindung an den Orden der Klarissen vollzogen. Die zeremonielle Ausgestaltung der einzelnen Schritte, die diesem Anschluss an die sakrale Welt vorausgegangen waren, hatten die Veränderung des sozialen Status einer jungen Frau dabei stets begleitet und auf visueller Ebene angezeigt. Das im Laufe der klösterlichen Sozialisation erlernte Verhaltensrepertoire, das die Kontrolle des eigenen Körpers

---

<sup>688</sup> BayHStA KL Fasz. 362, 234. Bei dieser Frage handelte es sich um die letzte von insgesamt neun Fragen: „*Ob ich meine 5 sün Regieren khan, und ob ich in allen den willien gottes ergöben bin in Kreuz und Leiden und ander widerwerdigkheiten.*“ Der Großteil der überlieferten Professexamen findet sich unter: AEM KA 243/1-7, 244c, 244/1-7. Vgl. auch: Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 431-435. Für die Zeit vor 1631 finden sich keinerlei schriftlichen Hinweise über die Examinierung der Professkandidatinnen.

<sup>689</sup> Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 433.

<sup>690</sup> Weser: Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen, 1926, S. 99.

<sup>691</sup> Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 5. Über den genauen Verlauf der Feierlichkeiten im Rahmen der Profess im Orden der Klarissen liegen für den gewählten Untersuchungszeitraum zwar keine Unterlagen vor, allerdings kann davon ausgegangen werden, dass es jedem Kloster freistand, die Professfeier nach eigenen Vorstellungen zu gestalten. Wie die detaillierten Schilderungen der Feier einer Profess im Salzburger Benediktinerinnenkloster zeigen, die eine dort lebende Schwester 1692 auf Bitte der Münchner Äbtissin hin an den Anger übersandte, orientierten sich die Münchner dabei offensichtlich auch am Ablauf der Profess in anderen Orden. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 436f.

und damit auch die Fähigkeit zur Regulierung des eigenen Blicks umfasste, wirkte dabei ebenso wie die im Zuge der Übergangsriten erworbenen symbolischen Attribute und Veränderungen im äußeren Erscheinungsbild eines Konventsmitglieds nicht nur nach außen, sondern zugleich auch auf das Selbstverständnis der Schwestern als Bräute Christi zurück.<sup>692</sup>

#### 4.1.2 Disziplinierung und Kontrolle: Der Blick der Gemeinschaft

Wie in den vorhergehenden Ausführungen erläutert, stellte die Integration einer jungen Frau in eine Klostersgemeinschaft in der Regel einen mehrjährigen Prozess dar. Dieser bestand aus verschiedenen Stufen, die im Rahmen rituell ausgestalteter Festlichkeiten öffentlich sichtbar gemacht wurden und in deren Verlauf eine angehende Chorschwester grundlegende Verhaltensweisen verinnerlichen musste, die nicht nur ihrem Stand als geweihte Jungfrau entsprachen, sondern auch das reibungslose Zusammenleben mit ihren Mitschwestern in Klausur ermöglichten. Jedes Konventsmitglied hatte dabei das eigene Verhalten an der gemeinschaftlich befolgten Ordnung auszurichten und war zugleich dazu angehalten, wachsam zu sein, ob diese Ordnung auch von den anderen beachtet wurde. Die Sichtbarkeit der Klosterfrauen war somit eine notwendige Voraussetzung um die regulative Wirkung der Gemeinschaft auf die Einzelne geltend zu machen. Im Folgenden wird die Funktion von Blicken bei der Disziplinierung und Kontrolle der drei für die Untersuchung gewählten Klarissengemeinschaften dargelegt sowie auf mögliche Grenzen der visuellen Überwachung im Inneren der Klostermauern verwiesen. Neben der Wirkung, die dem Blick der Gemeinschaft auf das Verhalten der Einzelnen zugeschrieben wurde, wird dabei auch der Einfluss greifbar, den die Einzelne mit ihrem Blick auf den gesamten Konvent ausüben konnte. Stützt sich die Analyse angesichts der aus den drei Konventen überlieferten Quellenlage auch vornehmlich auf normative Texte, so lässt sich auf diese Weise dennoch das Potenzial von Blicken insbesondere hinsichtlich ihrer intersubjektiven Bezugnahme innerhalb der Klostersgemeinschaft nachvollziehen.

In seinem Beitrag zur Geschichte der klösterlichen Einzelzelle beschreibt Thomas Lentes den Prozess der Ausdifferenzierung „nichtöffentlicher Räume im Kloster“, der mit dem zunehmenden Bedürfnis der Einzelperson nach Rückzug und Selbstentfaltung im Laufe des Spätmittelalters einherging und der das monastische Prinzip der *vita communis*

---

<sup>692</sup> Vgl. Schlotheuber: *Klostereintritt und Übergangsriten*, 2007, S. 43. Van Gennepe: *Übergangsriten*, 1986, S. 162.

entscheidend herausforderte. Nachdem die Klosterzelle im frühen 6. Jahrhundert als Ort der Versuchung zunehmend in Kritik geraten und dem gemeinschaftlichen Dormitorium gewichen war, setzte ab dem hohen Mittelalter eine neuerliche Hinwendung zurück zur individuellen Schlafzelle ein.<sup>693</sup> Auch im Orden der Klarissen entsprach das gemeinsam genutzte Dormitorium als „Symbol der *vita communis*“ zunächst dem Ideal des „rechten monastischen Lebens“<sup>694</sup> und war dementsprechend auch Bestandteil der Bestimmungen der Urban-Regel. In dieser wird die Schlafsituation der Konventsmitglieder wie folgt geschildert:

„Alle die gesunden swester. (...) die suln ligen in dem gemeinen dormiter. gegurtet und in ir gewande. und ieglich habe ir bette besunder. Doch der abbatischen bette si gesezzet in dem dormiter an ein solich stat. daz si dannen. ob ez mit fugen geschehen mak. diu andern bette des dormiters. an irresal muge gesehen.“<sup>695</sup>

Die Anweisung, dass sich Klarissen also auch während der Schlafenszeit in Sichtweite zu ihren Mitschwestern und insbesondere im Blickfeld der Äbtissin befinden sollten, verdeutlicht nochmals die Dichte des regulär verordneten visuellen Überwachungsnetzes innerhalb der Klausur. Der Umstand, dass die Frauen auch während der Nachtruhe dazu angehalten waren, vollständig bekleidet zu bleiben, ist dabei ebenfalls als präventive Maßnahme in Bezug auf mögliches Fehlverhalten der Schwestern zu werten und zielte zudem auf die Bewahrung der Keuschheit.<sup>696</sup> Ein Licht, das die ganze Nacht hindurch brennen sollte, garantierte schließlich ein Mindestmaß an Sichtbarkeit und erschwerte es zusätzlich, dass regelwidriges Verhalten unentdeckt blieb.<sup>697</sup>

---

<sup>693</sup> Lentès: *Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*, 1998, S. 128-134. S. auch: Sydow: Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts, 1992, S. 212ff. Sydow zufolge ist in der Umwandlung der gemeinschaftlichen Schlafsäle in Zellendormitorien der deutlichste Zusammenhang zwischen Klosterreform und klösterlicher Bautätigkeit zu sehen. Diese Entwicklung führt er dabei auf das monastische Ideal der Dominikaner- und Franziskanergemeinschaften zurück: Da Predigt und Seelsorge im Fokus der Bettelorden standen, war es notwendig, dass jedem Mitglied für das private Studium ein vom Rest der Gemeinschaft abgesonderter Bereich im Kloster zur Verfügung stand. Vgl. außerdem: Staubach: *Vita solitaria* und *vita communis*, 2007. Während sich Lentès, Sydow und Staubach bei ihren Studien insbesondere auf die Klosterzelle im Kontext männlicher Ordensgemeinschaften konzentrieren, finden sich hilfreiche Überlegungen im Hinblick auf die Funktion und Bedeutung der Klosterzelle in Frauenklöstern u.a. bei: Signori: Zelle oder Dormitorium?, 2012. Evangelisti: Rooms to Share, 2006. Dunn: Spaces Shaped for Spiritual Perfection, 2003, S. 156-159.

<sup>694</sup> Lentès: *Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*, 1998, S. 132.

<sup>695</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 7.

<sup>696</sup> Die Gründe für die besondere Aufmerksamkeit, die der Schlafsituation der Klosterfrauen geschenkt wurde, sind nicht zuletzt auch im Misstrauen ordensinterner Obrigkeiten gegenüber der weiblichen Widerstandsfähigkeit im Hinblick auf sexuelle Versuchungen – auch in gleichgeschlechtlichem Sinne – zu sehen. Vgl. Dunn: Spaces Shaped for Spiritual Perfection, 2003, S. 157.

<sup>697</sup> Vgl. BayHStA KL MA 3 ¼, S. 270-275. Den Ausführungsbestimmungen zur Urban-Regel aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist ferner zu entnehmen, dass auch das Schlafen auf „harten böthen“ als förderlich erachtet wurde, um die Keuschheit und Ehrbarkeit der Schwestern zu bewahren.

Auch in der Ende des 17. Jahrhunderts angefertigten Darstellung der „*Denkwürdigen sachen*“, die sich in nahezu 500 Jahren Ordensgeschichte im Münchner Angerkloster ereignet hatten, wird die Schlafsituation der Schwestern den Vorgaben der Urban-Regel entsprechend geschildert.<sup>698</sup> Zur Zeit der Entstehung der chronikalischen Aufzeichnungen schliefen die Nonnen am Anger jedoch ebenso wie auch in anderen Klarissenklöstern in separaten Klosterzellen. In welchem Zeitraum sich die Ablösung des Dormitoriums durch individuelle Schlafzellen verorten lässt, ist dabei allerdings ebenso wenig mit letzter Sicherheit zu beantworten, wie die Frage, ob sich die Mitglieder der Klarissengemeinschaften in Söflingen, Nürnberg und München in der Anfangszeit ihrer Niederlassungen tatsächlich einen Schlafsaal teilten. Einer Eingabe der Nürnberger Klarissen an den Rat der Stadt, die der Konvent wohl um das Jahr 1410 angefertigt hatte, ist zu entnehmen, dass die Klosterfrauen zu diesem Zeitpunkt bereits über separate Zellen verfügten. Aus dem Bericht der Schwestern geht jedoch auch hervor, dass die Existenz von Zellen als Orte, die sich dem Blick der Gemeinschaft entzogen, von einem Teil des Konvents als Missstand erachtet wurde, den die Stadtleitung beheben sollte:

*„Ir sült auch schicken, daz man die zellen wider mach als sie von alter sint gewesen und das man die pett herauß tu und diß ist auch unsers ministers wille und mainung, (...). Man getorst etwenn nit in der zellen ligen, als man nu tut, wann es ist wider die regel und den orden und ist ain rehter mutwille, davon vil ubels und sunde kumet und oft kumen ist, (...).“<sup>699</sup>*

Dieser Aufforderung zufolge war das gemeinsame Dormitorium im Nürnberger Klarakloster zu Beginn wohl in der Tat die Regel gewesen.<sup>700</sup> In der Einführung separater Zellen sahen die Frauen nun offenbar die Ursache für die Regelübertretungen einiger Mitglieder ihres Konvents. So berichteten die Verfasserinnen der Eingabe unter anderem von wiederholten Besuchen männlicher Ordensangehöriger, die sich zusammen mit den

---

<sup>698</sup> BayHStA KL MA 4, fol. 11<sup>r</sup>. „*Ihr Ligerstatt ist ein hartter Strosakh mit einer wullenen Täckhen. Ier Schlaff ist khurz und zu Wündters Zeit, auch in einen sehr khalten Orth, auf einen allgemainen Schlaffhaus.*“ Vgl. auch: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 425. Zwinger verweist darauf, dass jeder Klarissin seit den Generalstatuten von 1593 offiziell eine eigene Zelle zustand.

<sup>699</sup> Zitiert nach der Edition der Eingabe bei: Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 160f.

<sup>700</sup> Vgl. auch: Kammel: Verborgene Schönheit, 2007, S. 29. Kammel interpretiert die Schilderungen der Nürnberger Klarissen dahingehend, dass den Schwestern zu diesem Zeitpunkt sowohl persönliche Zellen als auch ein gemeinschaftlicher Schlafsaal zur Verfügung standen. Es ist durchaus denkbar, dass sich die Räumlichkeiten des Konvents zu Beginn des 15. Jahrhunderts in einem Prozess der Umstrukturierung befanden und Einzelzellen gerade erst eingeführt worden waren.

Schwestern in die Zellen zurückziehen und diese verriegeln würden.<sup>701</sup> Diese Anschuldigungen weisen natürlich eine klare Reformrhetorik auf, wie sie im 15. Jahrhundert wiederholt gegen die Mitglieder weiblicher Klostersgemeinschaften vorgebracht wurde, und müssen demzufolge auch vor den Reformströmungen ihres historischen Entstehungskontexts relativiert werden. Ungeachtet der Richtigkeit solcher Anschuldigungen sowie des vermeintlichen Reformbedarfs, den einige Klostermitglieder verstärkt ab dem ausgehenden 14. Jahrhundert in den Zuständen in ihren Konventen sahen,<sup>702</sup> belegen die Ausführungen doch, dass die visuelle Absonderung Einzelner als ein Zeichen regelwidriger Absichten gedeutet wurde und somit das Misstrauen der Gemeinschaft hervorrief.

Die anfängliche Skepsis im Hinblick auf das Zugeständnis an einen separierten Raum für das einzelne Konventsmitglied änderte jedoch nichts daran, dass die klösterliche Einzelzelle nicht nur bei den Klarissen, sondern auch ordensübergreifend Einzug hielt und das Recht der Mitglieder eines Konvents auf einen eigenen Bereich innerhalb der Klausur allgemein respektiert wurde. Im ausgehenden 15. Jahrhundert galten die vier Wände der Zelle bereits als bevorzugter Ort der Gottes- und Selbstbegegnung und wurden als notwendige Voraussetzung für die Einübung und Perfektionierung meditativer Gebets- und Andachtspraktiken erachtet. Die Bedeutung, die die Klosterzelle für die kontemplative Praxis sowohl weiblicher als auch männlicher Ordensangehöriger hatte, spiegelte sich dabei in der Regel auch in ihrer Inneneinrichtung wider. Neben einer Ausstattung des ohnehin räumlich überschaubaren Bereichs mit einfachem Mobiliar, zu dem meist ein Bett, Sitzgelegenheiten sowie ein kleiner Tisch gehörten, zählten oft auch „Andachtsbilder“<sup>703</sup> und Bücher zum Inventar.<sup>704</sup> Dass die materielle Ausgestaltung der Klosterzelle bisweilen allerdings auch wesentlich luxuriöser ausfallen konnte und der sozialen Herkunft der sie Bewohnenden entsprach, wird an anderer Stelle ausführlicher diskutiert.<sup>705</sup>

---

<sup>701</sup> Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 160. „*Wan ir sult das wißen, das laider von der munch eingank hie und anderswa vil großer und grober todsünd ist beschehen und manig rein herz verunraint, wann wenn si herein kumen, so verleurt man ir etlich, die sich verschliessen in die zellen, zwai mit ainander, ain münche und ain nunne und sein da beiainander als lang si lust.*“

<sup>702</sup> Vgl. hierzu auch Kapitel 2.1 und 2.1.3.

<sup>703</sup> Zur Diskussion um Form, Funktion und Begriff des „Andachtsbilds“ vgl. u.a.: Schade: Andachtsbild, 1996.

<sup>704</sup> Vgl. Lentès: *Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*, 1998, S. 143-148. Evangelisti: Nuns, 2007, S. 28. Dunn: *Spaces Shaped for Spiritual Perfection*, 2003, S. 156-159. Dunn verweist darauf, dass insbesondere im Anschluss an das Konzil von Trient persönliche Frömmigkeits- und Andachtspraktiken von der katholischen Kirche gefördert wurden.

<sup>705</sup> Vgl. Kapitel 2.1.3. Vgl. außerdem: Evangelisti: *Rooms to Share*, 2006, S. 55f. Dies.: Nuns, 2007, S. 53f. Neben der Einrichtung der Zellen spiegelten auch groß angelegte Gärten oder privat genutzte und aufwendig gestaltete Bereiche innerhalb der Klausur die soziale Herkunft einzelner Konventsmitglieder wider.



In dem hier untersuchten Kontext steht hingegen insbesondere die Frage nach der Einsehbarkeit der einzelnen Zellenräume sowie der daraus resultierenden faktischen Rückzugsmöglichkeiten einzelner Konventsmitglieder im Vordergrund.

In der Forschung wird die Entwicklung der klösterlichen Einzelzelle als ein Prozess beschrieben, in dessen Verlauf die Einsehbarkeit des Zellenraums zunehmend eingeschränkt wurde. Während die Betten im gemeinschaftlichen Dormitorium anfangs durch einfache Vorhänge aus Stoff voneinander abgegrenzt wurden, behinderten später Trennwände aus Holz oder Stein die Sicht zwischen den einzelnen Schlafplätzen. Bevor Zellen über verschließbare Türen verfügten, wurden sie mancherorts zudem lediglich mit einer halbhohen Schranke abgeschlossen, die nach wie vor die Einsicht von außen gewährte. Darüber hinaus befanden sich häufig auch in den Zellentüren selbst Fenster oder Öffnungen, die einen gelegentlichen Kontrollblick ins Innere ermöglichten.<sup>706</sup> Ob die Zellen der Schwestern in den drei untersuchten Klarissenklöstern ebenfalls einsehbar waren, oder wie der angeführte Abschnitt der Eingabe der Nürnberger Klarissen suggeriert, komplett verschlossen und somit blickdicht gemacht werden konnten, geht nicht eindeutig aus den Quellen hervor. Den Reformstatuten Johannes de Lares zufolge wurde der einzelnen Klarissin die Rückzugsmöglichkeit im Schutz ihrer Zelle zwar durchaus zugestanden, jedoch auch auf deren Potenzial als Ort der Versuchung verwiesen. So untersagte es der Provinzialvikar den Frauen einerseits, die Zellen ihrer Mitschwestern ohne entsprechende Erlaubnis zu betreten, warnte sie andererseits allerdings noch im selben Atemzug davor, sich selbst in ihren Kammern vor dem Blick der Gemeinschaft zu verbergen.<sup>707</sup> Demzufolge befand sich die Klosterzelle also stets im Spannungsfeld zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, zwischen visueller Kontrolle und Kontrollverlust.

Die regulative Wirkung, die dem Blick einzelner Konventsmitglieder sowie dem Konvent als Ganzes zugesprochen wurde, kam nicht zuletzt auch im Kontext der klosterinternen Strafpraxis zum Tragen. In erster Linie lag die Leitung eines Klarissenklosters und damit auch die Disziplinargewalt über dessen Mitglieder in den Händen der Äbtissin, die bei der Ausübung ihrer Herrschaft wiederum von der Priorin als ihrer Stellvertreterin sowie weiteren ebenfalls vom Konvent gewählten Ratsschwestern unterstützt wurde. Zu

---

<sup>706</sup> Sydow: Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts, 1992, S. 214f. Lentes: *Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*, 1998, S. 134f., 143f. Vgl. auch: Dunn: *Spaces Shaped for Spiritual Perfection*, 2003, S. 156.

<sup>707</sup> Vgl. WLB Cod.hist.qt.177, fol. 56<sup>r</sup>. „*Es sollend die schwestern nit in die zellen oder winckel, und heimlich stetten davon argwon mocht uffston sich zueinander verbergen, Und keine sol der andern gon in ir zell on urlob.*“

den zahlreichen Aufgaben der Äbtissin, die sich nicht nur auf den inneren Klosterbereich, sondern auch auf die Angelegenheiten des Klosters außerhalb der Klausur erstreckten, gehörte auch das Abhalten eines wöchentlichen Schuldkapitels, bei dem Vergehen einzelner Schwestern vor der Gemeinschaft bekannt werden mussten und entsprechend ihrer Schwere geahndet wurden. Obgleich der Äbtissin in Bezug auf ihre Amtspflichten ein hohes Maß an Eigenverantwortung zugestanden wurde und sie auch bei der Sanktionierung konventsinterner Regelverstöße nach eigenem Ermessen agieren konnte, enthielten Statuten- und Regeltexte detaillierte und umfassende Vorgaben im Hinblick auf angemessene Strafmaßnahmen, mit denen das jeweilige Delikt gesühnt werden sollte.<sup>708</sup>

Neben einer Bestrafung der Delinquentin mit Nahrungsentzug oder Kerkerhaft zielten die Strafpraktiken, die von den Ordensobrigkeiten zur Maßregelung der Schwestern vorgegeben wurden, oftmals auch auf die visuelle Bloßstellung des straffällig gewordenen Konventsmitglieds vor der Gemeinschaft. Im Anschluss an seine Visitation des Nürnberger Klarissenklosters, die angesichts der bereits geschilderten Missstände und Streitigkeiten unter den Schwestern zu Beginn des 15. Jahrhunderts notwendig geworden war, erließ der franziskanische Provinzial Johannes Leonis am 5. Oktober 1411 eine Reihe von Statuten. Den Verordnungen Leonis zufolge, sollten Unstimmigkeiten und sowohl in Wort als auch in Tat ausgetragene Auseinandersetzungen unter den Schwestern damit bestraft werden, dass die Schuldige „*also lang an weil in dem weiszen rock vor tisch auf dem hert sitzen*“ müsse, bis sie sich zu ihrer Verfehlung bekannt und öffentlich, dh. in Gegenwart des versammelten Konvents, entschuldigt habe.<sup>709</sup> Hatte eine Klarissin einen Brief verschickt oder aber empfangen, ohne dass dieser zuvor von der Äbtissin oder einer der Ratsfrauen überprüft worden war, so sollte ihr nicht nur einen ganzen Monat lang verboten werden, den Schleier zu tragen sowie die Redefenster oder die Winde zu benutzen, sondern sie hatte zudem auch wöchentlich dreimal „*auf dem hert vor tische [zu] sitzen*“.<sup>710</sup> Wie dem Bericht der Münchner Klarissin Magdalena Paumann (†1778) über

---

<sup>708</sup> Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 394-414. In der Urban-Regel findet sich ein ganzes Kapitel, das sich mit den Zuständigkeiten und Befugnissen auseinandersetzt, die an das Amt der Äbtissin geknüpft waren. Vgl. Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 21ff. Untersuchungen zur Herrschaft der Äbtissinnen unterelsässischer Frauenstifte, deren Bewegungs- und Handlungsfreiheit allerdings kaum durch aktive Klausurvorschriften eingeschränkt waren, wurden vorgelegt von: Klapp: Das Äbtissinnenamt in den unterelsässischen Frauenstiften, 2012, S. 266-331 (Gehorsam und Disziplinargewalt). Hirbodian: Weibliche Herrschaft zwischen Kirche und Welt, 2015. Vgl. außerdem: McNamara: Sisters in Arms, 1996.

<sup>709</sup> StadtAN A1 Nr. 1411-10-05, fol. 4<sup>v</sup>. Die Statuten sind ediert bei: Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 162-165.

<sup>710</sup> StadtAN A1 Nr. 1411-10-05, fol. 4<sup>v</sup>-5<sup>r</sup>. Die gleichen Sanktionen finden sich auch unter den zahlreichen Strafmaßnahmen, die sich unmittelbar an die einzelnen Vorgaben im Statutenwerk des Provinzialvikars Johannes de Lare anschließen und bei Fehlverhalten der Schwestern zum Einsatz kommen sollten, vgl.

ihre Zeit im Angerkloster zu entnehmen ist, waren hier die geschilderten Strafpraktiken offenbar auch Mitte des 18. Jahrhunderts noch in Gebrauch. Im Rahmen einer Befragung zur Klärung der Umstände, die zum Fluchtversuch Magdalena Paumanns aus dem Kloster im Jahr 1756 geführt hatten,<sup>711</sup> gab diese an, wiederholt in die sogenannte „Keuchen“ gesperrt worden zu sein. Bei dieser handelte es sich um einen Raum über dem Refektorium, in dem straffällig gewordene Konventsmitglieder von der Gemeinschaft isoliert wurden, um Buße für ihre Verfehlungen zu leisten. Ein anderes Mal war Paumann für mehrere Tage der Schleier entzogen worden und sie hatte bei Wasser und Brot am Tisch der Novizinnen essen müssen.<sup>712</sup>

Das temporäre Verbot, die Ordenstracht als visuelles Erkennungsmerkmal des geistlichen Stands und der sozialen Stellung innerhalb des Konvents zu tragen, bei gleichzeitiger Kontaktsperre nach außen, zielte zweifelsohne auf den Ausschluss der delinquenten Schwester aus der Gemeinschaft sowie auf deren soziale Isolation ab. Während jedoch die vollständige Entfernung des straffällig gewordenen Konventsmitglieds durch Kerkerhaft lediglich bei schweren Regelverstößen vorgesehen war, verblieb die Klosterfrau in weniger gewichtigen Fällen im Konvent und hatte ihre Schuld demzufolge vor den Augen all ihrer Mitschwester abzubüßen. Die Formulierung „*auf dem hert vor tische sitzen*“ verweist dabei auf den Ausschluss eines Mitglieds vom gemeinsamen Tisch und lässt sich zudem auch dahingehend deuten, dass die Büsserin bei dieser Maßnahme während den Mahlzeiten an einer exponierten Stelle abseits der Tafel platziert wurde, wo sie stets vom Rest des Konvents gesehen werden konnte. Durch den Entzug ihres Schleiers oder ihres Habits war sie darüber hinaus zusätzlich entblößt und hatte folglich vorübergehend auch einige, der an diese Kleidungsstücke gebundenen Rechte verwirkt. In dieser Konstellation wird deutlich, dass sowohl der Blick einzelner Klosterfrauen als auch jener des gesamten Konvents eine strafende Wirkung entfalten konnte und auf diese Weise nicht nur der Aufrechterhaltung, sondern auch der Wiederherstellung der geltenden Ordnung sowie konventsinterner Machtverhältnisse diente.

---

u.a.: WLB Cod.hist.qt.177, fol. 53<sup>v</sup>, 56<sup>r</sup>. „*Wer aber dawider tätt, Der sol gebüst werden uff den herd on den wyl, mit halbem win.*“ „*Die sollen einen ganzen tag in dem wyssen rock gon.*“

<sup>711</sup> Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 5.2.1.

<sup>712</sup> Vgl. Zwingler: Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung, 2016, S. 73-76.

## 4.2 Verschränkung zwischen äußerem und innerem Sehen

Um die Klosterfrau als Sehende innerhalb der Klausur zu erfassen, muss neben der physischen Dimension von Blicken und visuellen Sinneseindrücken auch die spirituelle Ebene des Sehens berücksichtigt werden. Bereits seit der Antike waren die Diskurse über die Aufnahme und Verarbeitung sensorischer Reize von der Vorstellung geprägt gewesen, dass der Mensch nicht nur über äußere, körperliche Sinne, sondern auch über innere, geistige Sinne verfüge, mit Hilfe derer das Göttliche erkannt werden könne.<sup>713</sup> Das innere Auge, das auch als „Auge der Seele, des Herzens oder der Vernunft“ galt,<sup>714</sup> wurde dabei analog zu den Augen des Körpers beschrieben und war ebenso wie diese in die Andachts- und Frömmigkeitspraxis des ausgehenden Mittelalters und der Frühen Neuzeit eingebunden.<sup>715</sup> Die weitreichende Bedeutung, die dem physischen Sehen für das Innere eines Menschen und sein Seelenheil zugeschrieben wurde, basierte auf der Grundannahme, dass alles, was mit dem Blick erfasst werde, über die Augen in den Körper gelange und sich dort einpräge. Da der innere Mensch als eine Art „Projektionsfläche“ visueller Sinneseindrücke betrachtet wurde, mussten die Augen stets geschützt und der Blick geschult werden, um zu vermeiden, dass negative Bilder das Gedächtnis durchdrangen und somit die Seele des Menschen nachhaltig verunreinigten. Umgekehrt wurde zudem davon ausgegangen, dass sich das Innenleben eines Menschen in der Art und Weise seiner Blicke widerspiegeln würde, die sich entweder auf reine oder aber auf sündige Bilder richten konnten.<sup>716</sup>

Vor diesem Hintergrund wird die Ambivalenz deutlich, die den körperlichen Sinnen und insbesondere der visuellen Wahrnehmung im Hinblick auf spirituelle Erfahrungen und das religiöse Leben einer Person zugewiesen wurde. Während die Sinne einerseits als Hilfsmittel bei der Erkenntnis des Göttlichen fungierten, indem äußere Stimuli bewusst dazu eingesetzt wurden, um eine innere, geistliche Reaktion hervorzurufen, stellten die Sinne andererseits auch eine Angriffsfläche für Versuchungen und Sünde dar. Wie Laurence Lux-Sterritt im Rahmen ihrer Analyse der Bedeutung der Sinne in der Spiritualität englischer Benediktinerinnen im 17. Jahrhundert darlegt, war auch die Beziehung

---

<sup>713</sup> Vgl. Gavrilyuk; Coakley (Hgg.): *The Spiritual Senses*, 2012.

<sup>714</sup> Lentjes: *Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau*, 2002, S. 181. Für die reichhaltige Metaphorik des Auges vgl. außerdem: Schleusener-Eichholz: *Das Auge im Mittelalter*, Bd. 1+2, 1985.

<sup>715</sup> Vgl. u.a.: Scribner: *Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800*, 2002, S. 120-146. Wimböck: *„Durch die Augen in das Gemüt kommen“*, 2007.

<sup>716</sup> Lentjes: *Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau*, 2002, S. 180-186. Ders.: *Soweit das Auge reicht*, 2004, S. 241ff.

religiöser Frauen zu ihren sensorischen Wahrnehmungen durch dieses Spannungsverhältnis zwischen den äußeren und inneren Sinnen gekennzeichnet. Obgleich körperliche Sinneindrücke zugunsten geistlicher Erfahrungen kanalisiert und nicht zuletzt auch mit Hilfe strikter Fasten- und Schweigegebote in den Konventen auf ein Minimum reduziert werden sollten, waren insbesondere die kontemplativen und liturgischen Praktiken weiblicher Ordensmitglieder reich an sensorischen Reizen. Bei der Andacht und den Gottesdiensten verschmolzen der Geruch von Weihrauch und Kerzenwachs, der Klang der Kirchenglocken, die Gesänge der Nonnen, der Gebrauch von Rosenkränzen sowie der Anblick heiliger Bilder und Gegenstände zu einem multisensorischen Erlebnis, das als förderlich erachtet wurde, um das spirituelle Bewusstsein der Klosterfrauen zu schärfen. Sprachen die Formen der Frömmigkeit weiblicher Konventsmitglieder sowie die katholische Glaubenspraxis generell somit auch alle Sinne an, so kam dem Sehen als edelstem aller Sinne nicht zuletzt auch im Hinblick auf die Eucharistie eine zentrale Bedeutung zu.<sup>717</sup>

Bei der Eucharistie, die als körperliche Vereinigung mit Christus gedeutet wurde und oftmals den Rahmen für religiöse Visionen und mystische Erfahrungen darstellte, handelte es sich um ein grundlegendes Element weiblicher Spiritualität. Caroline Walker Bynum hat auf die starke Gewichtung somatischer Komponenten in der eucharistischen Frömmigkeit spätmittelalterlicher Klosterfrauen verwiesen und diese vor dem Hintergrund geschlechtsspezifischer Zuweisungen und Rollenbilder diskutiert.<sup>718</sup> Da ab dem 13. Jahrhundert der Moment des Emporhebens der Hostie und nicht die Verwandlung oder der Empfang verstärkt in den Vordergrund der Messfeier getreten war, erfolgte die Aufnahme Christi seither mehr durch die Augen als durch den Mund. Visionsberichten aus Frauenklöstern zufolge, erlebten einige Nonnen beim Anblick der Hostie einen Zustand der Ekstase, hörten Christus aus der Hostie sprechen oder sahen sein Angesicht vor sich. Die Tatsache, dass „die Vision vom Christkind in der Hostie“ die am weitesten verbreitete Erscheinung in den sogenannten „Schwesternbüchern“ des 14. Jahrhunderts war,

---

<sup>717</sup> Lux-Sterritt: *English Benedictine Nuns in Exile*, 2017, S. 185-216. Vgl. auch: Hamburger: *Am Anfang war das Bild*, 2004, S. 21-25.

<sup>718</sup> Vgl. Walker Bynum: *Fragmentierung und Erlösung*, 1996. Dies.: *Formen weiblicher Frömmigkeit*, 2005. Zur Kritik an Caroline Walker Bynums These, der zufolge sich weibliche Frömmigkeit im Spätmittelalter durch eine spezifisch körperliche Qualität auszeichnet habe, vgl. u.a.: Uffmann: *Körper und Klosterreform*, 1999, S. 195f., 211ff. Biddick: *Genders, Bodies, Borders*, 1993.

verdeutlicht die fundamentale Bedeutung, die der Körperlichkeit Jesu im Rahmen der weiblichen Frömmigkeit zukam.<sup>719</sup>

Als Ursachen für die mystischen Tendenzen und visionären Erfahrungen der Mitglieder spätmittelalterlicher Frauenklöster sind in der Forschung oftmals die klausurbedingte Einschließung sowie der damit einhergehende Mangel an konventsexternen Reizen angeführt worden. Die Imagination und religiöse Vorstellungskraft weiblicher Konventsmitglieder seien demnach dadurch angeregt worden, dass die Nonnen einen Großteil ihrer Zeit in kontemplativem Gebet verbrachten, das darüber hinaus eine stark visuelle Komponente beinhaltete. Neben dem Gebrauch von mystischer Erbauungsliteratur und der Meditation vor religiösen Kunstwerken und Statuen produzierten Klosterfrauen auch ihrerseits Bilder für die Andacht oder gaben diese in Auftrag. In den Bildern der Klausur, die auch eine entscheidende Rolle in den Visionen der Nonnen spielten, spiegelten sich mit Motiven aus der Braut- und Passionsmystik zentrale Themen der weiblichen Spiritualität wider.<sup>720</sup> Bei der eingehenden Betrachtung dieser Bilder war es den Frauen möglich, sich die Leiden Christi vor die Augen ihrer Seelen zu rufen und Begegnungen mit ihrem himmlischen Bräutigam zu imaginieren, die den bildlichen Darstellungen und Visionsberichten zufolge mitunter eine sexuelle Metaphorik sowie einen erotisierenden Ton aufwiesen. Nonnen visualisierten, wie sie durch die Seitenwunden in den Leib Christi eingingen oder ihr Herz in Anlehnung an den „verwundenden Blick“ des Hohelieds vom Lichtstrahl seiner Liebe durchbohrt wurde. Mit Hilfe von Bildern und Visionen gelang es den Frauen nicht zuletzt auch, die zahlreichen Entbehrungen der Klausur auszugleichen und „auf eine Pilgerschaft im Geiste zu gehen, ohne je einen Fuß vor die Klostermauern zu setzen.“<sup>721</sup>

Wie Anna Sauerbrey in ihrer Studie zu den Straßburger Frauenklöstern im 16. Jahrhundert erläutert, war neben der Visualität und Körperlichkeit auch die Objektbezogen-

---

<sup>719</sup> Walker Bynum: *Fragmentierung und Erlösung*, 1996, S. 43, 111-117. Walker Bynum verweist darauf, dass es für manche dieser Christuserscheinungen durchaus realistische Erklärungsansätze gebe, da anstelle von Kreuzen oder Monogrammen seit dem frühen 12. Jahrhundert Christusbildnisse auf die Hostie geprägt wurden. Für weitere Beispiele vgl.: Hamburger: *The Visual and the Visionary*, 1998, S. 89ff.

<sup>720</sup> Vgl. Newman: *Die Visionären Texte und visuellen Welten religiöser Frauen*, 2005, S. 106f. Sauerbrey: *Die Straßburger Klöster*, 2012, S. 276f.

<sup>721</sup> Vgl. Hamburger; Suckale: *Zwischen Diesseits und Jenseits*, 2005, S. 34f. Newman: *Die Visionären Texte und visuellen Welten religiöser Frauen*, 2005, S. 111. Für eine Analyse und Interpretation der Vorstellung vom „verwundenden Blick bzw. Anblick“ („Wounding Sight“) in der Andacht der Nonnen vgl.: Hamburger: *Nuns as Artists*, 1997, S. 101-136. Zur Bedeutung virtueller Pilgerschaften und Reisen in spätmittelalterlichen Frauenkonventen s.: Rudy: *Virtual Pilgrimages in the Convent*, 2011. Ehrenscheidtner: *Virtual Pilgrimages?*, 2009.

heit ein wesentliches Merkmal der weiblichen Frömmigkeitspraxis. Abgesehen von Bildern, die nicht nur die gemeinschaftlich genutzten Räume der Klausur schmückten, sondern von den Nonnen auch für den persönlichen Gebrauch in ihren Zellen aufbewahrt wurden, kamen bei der Andacht auch Objekte wie Kruzifixe, Schrein- oder Schutzmantelmadonnen und die bereits erwähnten Christkindwiegen zum Einsatz. Bei diesen Objekten konnte es sich sowohl um real vorhandene und damit haptisch erfahrbare als auch um imaginierte Gegenstände handeln, mit denen die Frauen ihren Vorstellungswelten im Gebet eine konkrete Dimension verliehen.<sup>722</sup> Darüber hinaus stellte die Fähigkeit, alltägliche Gegenstände und Tätigkeiten spirituell zu deuten und in eine religiöse Routine einzubetten, ein traditionelles Element der monastischen Erziehung dar. Von den Frauen, deren Lebensgeschichten als außergewöhnlich galten und daher Eingang in die dominikanischen „Schwesternbücher“ fanden, bekleidete etwa ein Drittel ein oder mehrere Klosterämter. Ein vorbildhaftes Klosterleben, das sich durch den Empfang von Visionen, asketische Praktiken, besondere Tugenden oder durch eine geduldig ertragende Haltung gegenüber Krankheit und Schmerz auszeichnen konnte, stand also nicht im Kontrast zum praktischen Dienst für die Gemeinschaft, sondern wurde vielmehr durch diesen begünstigt.<sup>723</sup>

Auch im Münchner Angerkloster hatten sich insbesondere im Laufe des 17. Jahrhunderts einige Konventsmitglieder durch ihren bemerkenswerten Lebenswandel sowie durch spirituelle Begabungen hervorgetan, die sie bei ihren Mitschwestern in den Ruf der Heiligkeit gebracht hatten. Ausgehend von konventsinternen Aufzeichnungen widmete Barnabas Kirchhueber 1701 das Herzstück seiner Chronik des Angerklosters der Darstellung eben dieser als verehrungswürdig erachteten Klarissen. Bei diesen handelte es sich sowohl um Chor- als auch um Laienschwestern, um Töchter aus der bayerischen Herzogsfamilie sowie aus dem Bürgertum und Patriziat. Besondere Aufmerksamkeit erfuhr dabei die Person Clara Hortulanas von Empach, die 1680 am Anger eingekleidet worden und nur neun Jahre später in Folge eines Sturzes vom oberen Chor verstorben war.<sup>724</sup> In

---

<sup>722</sup> Sauerbrey: Die Straßburger Klöster, 2012, S. 280f. Walker Bynum: Formen weiblicher Frömmigkeit, 2005, S. 127f.

<sup>723</sup> Vgl. Schlottheuber: Humanistisches Wissen und geistliches Leben, 2006, S. 100. Walker Bynum: Formen weiblicher Frömmigkeit, 2005, S. 127. Garber: Feminine Figurae, 2013, S. 65.

<sup>724</sup> Vgl. Kirchhueber: Der Gnaden- und Tugend-reiche Anger, 1701, S. 33-67. Für entsprechende Darstellungen in den Quellen des Angerklosters vgl.: BayHStA KL Fasz. 345, 1 ½, Anger 1; KL MA 4, fol. 17<sup>r</sup>-26<sup>f</sup>. Vgl. außerdem: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 537-562. Strasser: Clara Hortulana of Embach, 2008. Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 246-252.

den Erzählungen werden die Lebensläufe der jeweiligen Schwestern skizziert, ihre Verdienste und Glaubenspraxis geschildert sowie die Erscheinungen und Wunder beschrieben, die die Frauen in der Klausur erlebten. Aus den Schilderungen geht hervor, dass dem Sehen mit den körperlichen Augen eine zentrale Funktion bei den spirituellen Erfahrungen der Klosterfrauen zukam und die Grenzen zur visuellen Wahrnehmung mit den Augen des Geistes fließend waren.<sup>725</sup>

Über die Münchner Äbtissin Anna Margaretha von Brandis, die 1588 ins Angerkloster eingetreten war, wird beispielsweise berichtet, dass sie während des Gebets oftmals himmlische Erscheinungen hatte. Als sie eines Nachts das Schlafhaus der Schwestern visitierte, wurde sie Augenzeugin davon, wie das zwölfjährige Jesuskind ihrer Mitschwester Jacoba Brunnhueber (†1660), die am Ende ihres Lebens über 50 Jahre das Amt der Küsterin bekleidet hatte,<sup>726</sup> den heiligen Segen „*sichtbarlich mitthail[te]*“. Ein anderes Mal wollte die Äbtissin einer Vision des gekreuzigten Jesus zunächst keinen Glauben schenken, da sie sich dieser für nicht würdig erachtete und sie somit für ein Trugbild des Teufels hielt: „*Der gecreuzigte Jesus aber erkannte ihr gute H. Mainung, lobte sie darumb, und versprache ihr beynebens sein verharrliche Gnad.*“ Nach ihrem Tod erschien die Äbtissin „*einer Convent-Schwester unter der Schwesternen Procession in dem Chorganz freudig und roth bestrahlet*“.<sup>727</sup> Innige Gebete und ein demütiges, gottergebenes Leben wurden auch bei den beiden Laienschwestern Regina Huetter (†1646) und Barbara Agatha Raid (†1654) als Ursachen dafür angeführt, dass sich der himmlische Bräutigam in Gestalt des Jesuskinds mehrfach von den Schwestern sehen ließ.<sup>728</sup>

---

<sup>725</sup> Vgl. Newman: Die Visionären Texte und visuellen Welten religiöser Frauen, 2005, S. 114. Newman verdeutlicht, dass der Anspruch auf den Realitätscharakter der Visionen der Nonnen ein entscheidendes Merkmal der „Schwesternbücher“ des ausgehenden Mittelalters darstellt. Im Gegensatz zu Augustinus, der spirituelle Erfahrungen ohne jegliche Art von Sinneseindrücken als die höchste Stufe der Kontemplation bezeichnet hatte, galten Visionen in den „Schwesternbüchern“ demnach als umso überzeugender, je mehr sie einer physischen Erfahrung entsprachen. Newman zufolge darf diese Gewichtung jedoch nicht als ein Mangel an intellektuellen Fähigkeiten oder als fehlendes Abstraktionsvermögen gedeutet werden, sondern vielmehr als ein Hinweis auf die enge Verbindung von Körper und Spiritualität. Zur Vorstellung von den inneren Sinnen bei Augustinus vgl.: Lootens: Augustine, 2012.

<sup>726</sup> Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 446.

<sup>727</sup> Kirchhueber: Der Gnaden- und Tugend-reiche Anger, 1701, S. 50f.

<sup>728</sup> Vgl. ebd., S. 52f. Über Regina Huetter, die ihr Gebet „*auff den Knyen ligend verrichtet[e]*“, wird berichtet: „*Ihr eyffriges Gebett hat so vil vermöcht, daß sich das liebreiche Christ-Kindlein zum öfftern von ihr hat sehen lassen.*“ Ihre zahlreichen Krankheiten und körperlichen Gebrechen ertrug Barbara Agatha Raid so geduldig und war „*[d]em innerlichen Gebett (...) also ergeben, daß ihr der Göttliche Bräutigamb in Gestalt deß 12. Jährigen Knäbleins öffters erschien.*“



Ein Erlebnis der Münchner Klarissin Maria Clara Furthmayr (†1683), die im Konvent zunächst als „*Väter-Dienerin*“ tätig war, bevor sie das Amt der Priorin bekleidete, verdeutlicht, dass spirituelle Erfahrungen und wundersame Begebenheiten nicht nur in Form von Visionen und göttlichen Erscheinungen auftreten, sondern auch einen alltagsorientierten Charakter haben konnten. Als die Klosterfrau eines Tages damit beschäftigt war, Bier aus dem Keller des Klosters zu holen, wurde sie vom Beichtvater mit Hilfe eines Glockensignals gerufen, um einen Dienst für ihn zu verrichten. Ohne zu zögern, ließ sie daraufhin das Biergefäß unter dem geöffneten Zapfhahn stehen und eilte zum Beichtvater. Als sie wieder in den Keller zurückkehrte, sah sie, dass das Bier im Fass geblieben und nur so viel in das Gefäß geflossen war, wie dieses fassen konnte.<sup>729</sup> Abgesehen von diesem Vorfall, an dem sich der Bewertung Kirchhuebers zufolge Maria Clara Furthmayrs tiefer Glaube und eifriges Gebet „*Sonnen-klar [hat] sehen lassen*“, empfing die Klosterfrau die Kommunion zudem mit solcher Inbrunst, dass sie es auch „*in ihren äusserlichen Sitten, und Gebehrten nit verbergen [konnte]*“.<sup>730</sup> Des Weiteren sang sie das *Te Deum* während des nächtlichen Stundengebets einmal mit so viel Hingabe, „*daß es Gott auch äusserlich hat sehen lassen, in dem sie zur selbigen Zeit mit einem schönen Glanz umgeben ist gesehen worden*“.<sup>731</sup>

Wie die angeführten Beispiele verdeutlichen, spielten sich spirituelle Erfahrungen nicht immer in imaginierten Räumen ab, sondern waren oftmals in den real vorhandenen Raum der Klausur eingebunden. Peter Dinzelbacher unterscheidet daher zwischen Visionen und Erscheinungen und verweist dabei auf die „religions-psychologischen“ Unterschiede dieser beiden Erlebnisformen:

„In der Vision wird die Seele eines Sehers ekstatisch in einen anderen Raum versetzt, während der Leib völlig empfindungs- und wahrnehmungslos meist in Katalepsie verharrt, (...). Die Erscheinung dagegen ist der Einbruch des Überweltlichen in die normale, sonst unveränderte Umwelt des Sehers, dessen Tagesbewußtsein und Wahrnehmung der Umwelt erhalten bleiben.“<sup>732</sup>

<sup>729</sup> Ebd., S. 56f. „*Sihe Wunder! da findt sie, daß in dem vollen Vaß, das Bier gestanden, als wie das Oel deß Propheten Elisæi I. Reg. 4. und nit mehr auß dem Vaß gelossen, als das Geschier gefasset hat. Welches Wunder sie nit allein keinen Menschen verthraut, als ihrem Beicht-Vatter, sonder auch auß Demuth nit gern gehöret, wann man darvon geredet hat.*“

<sup>730</sup> Ebd., S. 57.

<sup>731</sup> Ebd.

<sup>732</sup> Dinzelbacher: *Mittelalterliche Frauenmystik*, 1993, S. 85. Dinzelbacher macht darauf aufmerksam, dass in mittelalterlichen Texten sowohl Visionen als auch Erscheinungen als *visiones* bezeichnet werden, wohingegen sich die Begriffe *apparitiones* und *apparire* meist auf die Beschreibung von Erscheinungen beziehen.

Berichte über Erscheinungen vom Jesuskind im Dormitorium des Angerklosters sowie über vermeintlich göttliche Wunder bei der Verrichtung alltäglicher Tätigkeiten integrieren transzendente Phänomene in den immanenten Erfahrungsbereich und rückten sie damit zugleich näher an das physisch Wahrnehmbare. Das Sehen ermöglichte den Nonnen somit nicht nur ihre Umgebung auf materieller Ebene visuell zu erschließen, sondern stellte auch den Zugang zu geistigen Seheindrücken dar. Die Tatsache, dass aus den Erzählungen keine klare Unterscheidung zwischen körperlichen und spirituellen Sinneseindrücken hervorgeht, deutet darauf hin, dass die Klosterfrauen auch ihrerseits nicht zwischen dem äußeren und dem inneren Sehen unterschieden, oder zumindest eine enge Verbindung zwischen den beiden Sinneskanälen bestand.<sup>733</sup> Diese Verbindung verifizierte die spirituellen Offenbarungen der Schwestern sowohl auf körperlicher als auch auf geistiger Ebene und verlieh ihnen damit eine sakramentale Autorität und Authentizität.<sup>734</sup> Der Wahrheitsanspruch der Erscheinungen und Visionen wurde darüber hinaus auch dadurch gestärkt, dass weitere Konventsmitglieder die ekstatischen Zustände und körperlichen Symptome ihrer Mitschwestern bezeugten und diese als sichtbare Zeichen der göttlichen Gnade bewerteten.<sup>735</sup>

Es würde zu kurz greifen, die Bedeutung des physischen Sehens in der Spiritualität spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Klosterfrauen einzig in Bezug auf Visionen und Erscheinungen zu betrachten, denn längst nicht alle Nonnen machten visionäre oder mystische Erfahrungen.<sup>736</sup> Ebenso wenig wie also die transzendenten Erlebnisse Einzelner Aussagen über die Frömmigkeit eines Konvents als Ganzes erlauben, lässt sich auch die Tatsache, dass viele Klosterfrauen keine göttlichen Offenbarungen empfangen, nicht als Beleg für eine geringere Intensität der meditativen Praxis oder als Hinweis auf ein niedrigeres Bewusstsein für die geistige Relevanz körperlicher Seheindrücke werten. Ausgehend von Überlegungen zu den Imaginationstheorien, die das Wissen um die spi-

---

<sup>733</sup> Vgl. Hallett: *The Senses in Religious Communities*, 2013, S. 4f.

<sup>734</sup> Vgl. Lux-Sterritt: *English Benedictine Nuns in Exile*, 2017, S. 211. Newman: *Die Visionären Texte und visuellen Welten religiöser Frauen*, 2005, S. 106f.

<sup>735</sup> Vgl. Kirchhueber: *Der Gnaden- und Tugend-reiche Anger*, 1701, S. 59f. Über die Münchner Klarissin Clara Hortulana wird berichtet, dass sie eines Tages so schwer erkrankte, dass sie weder gehen noch stehen konnte und ihr Rücken so wund gelegen war, dass sie beständig von ihren Mitschwestern umgebettet werden musste. In der Nacht nach Mariä Lichtmess erschien ihr die Mutter Gottes mit dem Jesuskind im Arm, das Clara Hortulana mit erhobenen Händen segnete und ihr gebot, aufzustehen: *„Nach diesem Allerheiligsten Seegen ist Clara Hortulana gleich frisch und gesund auffgestanden, (...), und so fort so wol im Chor als ausser disem alles, wie andere können verrichten mit gröster Verwunderung und Aufferbauung aller Schwestern.“*

<sup>736</sup> Hamburger; Suckale: *Zwischen Diesseits und Jenseits*, 2005, S. 37.

rituelle Reichweite und religiöse Dimension visueller Wahrnehmungsprozesse im ausgehenden Mittelalter prägten und auch in Frauenklöstern rezipiert wurden, werden nachfolgend die Blick- und Visualisierungspraktiken beleuchtet, derer sich die Mitglieder der für die Untersuchung gewählten Klarissenkonvente während Andacht und Gebet bedienten. Anders als in den meisten Studien zur spirituellen Praxis weiblicher Klostersgemeinschaften, die sich in erster Linie auf den Gebrauch von Bildern und deren ikonographische Programmatik konzentrieren, stehen dabei die Architektur der Konvente und die Räume der Klausur im Mittelpunkt der Betrachtung.

#### 4.2.1 Geistliche Sehtheorien und Klausur der Augen

Die Vorstellungen und Debatten, die sich im ausgehenden Mittelalter und zu Beginn der Frühen Neuzeit mit dem Sehen und den Vorgängen der visuellen Wahrnehmung verbanden, müssen vor dem Hintergrund der optischen Theorien antiker Autoren betrachtet werden. Insbesondere die Prinzipien der aristotelischen Wahrnehmungstheorie, die auf der Annahme über ins Auge einfallende Sehstrahlen beruhten (Intromission), prägten bis ins frühe 17. Jahrhundert hinein das Wissen und die Diskurse um die Aufnahme und Verarbeitung visueller Informationen. Je nach scholastischer Interpretation der aristotelischen Ansätze und ihrer Verbindung mit Elementen aus anderen Traditionen, entwickelten sich somit verschiedene Erklärungsmodelle für die Vorgänge des Sehens.<sup>737</sup> Auch die platonische Grundidee, dass vom Auge selbst Sehstrahlen ausgesandt würden (Extramission), beeinflusste weiterhin sehtheoretische Überlegungen und entfaltete ihre nachhaltige Wirkung im Glauben an eine geradezu magische Kraft des Blicks. Vorstellungen wie die des „bösen Blicks“, dem eine zerstörerische Wirkung zugesprochen wurde, haben sich zum Teil bis heute erhalten und zeigen, dass „selbst überkommene und überholte wissenschaftliche Sehmodelle [...] mit Vorstellungen affektiver Wirkung, mit Aberglauben und religiösen Konzepten [kulturell verknüpft bleiben].“<sup>738</sup> Gemeinsam war den verschiedenen Theorien über die Vorgänge bei der visuellen Wahrnehmung, dass sie davon ausgingen, dass beim Sehen etwas „Materielles“ über das Auge in den Körper gelange und dieser wiederum auch selbst etwas aussende.<sup>739</sup>

---

<sup>737</sup> Perler; Wild: Einleitung, 2008, S. 5-16. Zu den verschiedenen Sehtheorien und optischen Modellen vgl. ausführlich: Köhnen: *Das optische Wissen*, 2009, S. 47-73. Lindberg: *Auge und Licht im Mittelalter*, 1987.

<sup>738</sup> Rimmel; Stiegler: *Visuelle Kulturen/Visual Culture*, 2012, S. 31f. Vgl. auch Kleinspehn: *Der flüchtige Blick*, 1989, S. 42f.

<sup>739</sup> Kleinspehn: *Der flüchtige Blick*, 1989, S. 42.

Die Annahmen und Erklärungsversuche der seit der Antike tradierten und weiterentwickelten Sehmodelle flossen auch in die Ausarbeitung religiöser Bild- und Imaginationstheorien ein, die das geistliche Leben als einen „Visualisierungsprozess“<sup>740</sup> beschrieben und dementsprechend praktische Überlegungen zur Schulung des Blicks und damit zur Ausbildung des inneren Menschen enthielten. Der Bedeutung des Sehens für den geistlichen Zustand und die Heilsaussichten einer Person lag dabei die Vorstellung zu Grunde, dass über das Auge wahrgenommene Bilder sowohl eine reinigende als auch eine verunreinigende Wirkung auf die Seele eines Menschen haben konnten. In den *Meditationes Vitae Christi*, einem im Spätmittelalter weitverbreiteten Werk der franziskanischen Mystik, das wohl zur geistlichen Unterweisung einer Klarissin angefertigt worden war,<sup>741</sup> wird diese Vorstellung aufgegriffen und in Bezug auf die Beeinträchtigung des körperlichen Sehvermögens durch äußere Einflüsse erklärt. Ebenso wie „Staub“ oder „Finsternis“ das Auge und den Blick beeinträchtigen würden, könnten auch „die Sorge um irdische Angelegenheiten“ oder „Sünde“ die Augen der Seele verwirren und „sogar von der Betrachtung des wahren Lichtes [ausschließen]“.<sup>742</sup> Demzufolge sei es notwendig, die inneren Augen der Seele mithilfe des äußeren, körperlichen Sehens beständig zu reinigen und durch die Betrachtung der Wunden Christi „richtig zu justieren“.<sup>743</sup>

Der Ausrichtung des Blicks auf Gott als Werkzeug der Reinigung des inneren Menschen und seiner Angleichung an den Betrachteten kam auch in den „vierundzwanzig goldenen Harfen“,<sup>744</sup> einem geistlichen Erbauungswerk des observanten Dominikaners und Ordensreformers Johannes Nider (†1438), eine zentrale Bedeutung zu. Obgleich sich Niders Text auch in laikalen Kreisen einer breiten Leserschaft erfreute, richteten sich seine Ausführungen doch in erster Linie an ein monastisches Publikum und hier insbesondere an die weiblichen Mitglieder der jeweiligen Ordensgemeinschaften.<sup>745</sup> Die Entstehung der „Harfen“ lässt sich auf die Jahre zwischen 1427 bis 1429 datieren. In diesem Zeitraum bekleidete Nider das Priorat im Nürnberger Dominikanerkloster und trieb die

<sup>740</sup> Lentès: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau, 2002, S. 180. Ders.: Bild, Reform und curam monialium, 1996, S. 179.

<sup>741</sup> Thomas: Zum religionsgeschichtlichen Standort der „Meditationes vitae Christi“, 1972, S. 210.

<sup>742</sup> Zitiert nach: Lentès: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau, 2002, S. 181f.

<sup>743</sup> Rimmelé; Stiegler: Visuelle Kulturen/Visual Culture, 2012, S. 32f. Lentès: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau, 2002, S. 182. Lentès führt erneut das entsprechende Zitat aus den *Meditationes Vitae Christi* an: „Was nämlich ist so wirksam, um die Wunden des Gewissens zu heilen und die Sehschärfe des Geistes zu reinigen, wie die eifrige Betrachtung der Wunden Christi?“

<sup>744</sup> Eine Edition samt Kommentar wurde vorgelegt von: Abel: Johannes Nider ‚Die vierundzwanzig goldenen Harfen‘, 2011.

<sup>745</sup> Vgl. ebd., S. 127-133.

Reformierung der Ordensschwwestern zu St. Katharina im Jahr 1428 entschieden voran.<sup>746</sup> Über Helena Meichsner (†1521),<sup>747</sup> die 1468 in das Nürnberger Klarakloster eintrat, gelangte ein Exemplar der „Harfen“, das Meichsner als Geschenk von ihrem Vater erhalten hatte, in den städtischen Klarissenkonvent. Eigenen Angaben zufolge korrigierte Meichsner, der von 1488 bis 1503 die Leitung der Nürnberger Klarissen als Äbtissin oblag, die Handschrift nach einem ihrer frühen Drucke, der sich wohl schon vor dem Eintritt Meichsners im Kloster befunden hatte.<sup>748</sup>

Um Gott sehen zu können, so heißt es in der dritten „Harfe“, müsse der Mensch zunächst „*fremd pild*“ ablegen, denn diese würden die Seele ebenso belasten wie „*zeitlich gut*“ und „*leiplich lust*“.<sup>749</sup> Da es umso schwerer sei, sich von bösen Gedanken und Bildern zu lösen, umso länger diese im Gedächtnis verblieben, sei es zudem notwendig, sie bald zu entfernen.<sup>750</sup> Unnütze sowie schlechte Bilder und Gedanken solle der Mensch vielmehr durch gute Bilder und Gedanken ersetzen:

*„Wer got sucht, dem gibt er gnad. Vnd das du deinem engel vil dienest. Der treibt dir die vnnutzen pild enweg vnd pringt dir gut gedanck in dein hirn vnd fur dein sel. Des hat er gewalt. Der pos geist treibt dir pos pild fur. Es ligt an dir, ab du die haben wilt. Treibstu pos vnd vnnutz pild vnd gedenck aus, so verdienst du da mit.“*<sup>751</sup>

Dieser Darstellung zufolge stand es also außer Frage, dass der Mensch fortwährend Bilder in sich trägt. Ob es sich dabei jedoch um gute oder um schlechte Bilder handelte, lag in der Verantwortung des Einzelnen. Während Andacht und Gebet sollte der Mensch somit einen „inneren Bildaustausch“ anstreben, bei dem er auf göttlichen Beistand hoffen konnte, wenn er „in rechter Weise zum Gebet disponiert [war]“.<sup>752</sup> Zur richtigen inneren Haltung, so wird es auch in den „Harfen“ beschrieben, könne der Gläubige wiederum nur dann gelangen, wenn er sich die Anwesenheit Gottes „*an allen steten*“ vergegenwärtigen und stets die Leiden Christi betrachten würde: „*Pild in fur dich. Sih in an, als er pitterlich durch der sund willen geliden hat.*“<sup>753</sup>

<sup>746</sup> Ebd., S. 13-17, 111.

<sup>747</sup> Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 130 (Fußnote 27).

<sup>748</sup> Abel: Johannes Nider ‚Die vierundzwanzig goldenen Harfen‘, 2011, S. 82f. Kurras; Machilek: Caritas Pirkheimer 1467-1532, 1982, S. 95.

<sup>749</sup> Abel: Johannes Nider ‚Die vierundzwanzig goldenen Harfen‘, 2011, S. 199. Zur geistlichen Bildtheorie in den „vierundzwanzig goldenen Harfen“ vgl. ausführlich: Lentens: Gebetbuch und Gebärde, 1996, S. 361-376. Ders.: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau, 2002, S. 180-187.

<sup>750</sup> Abel: Johannes Nider ‚Die vierundzwanzig goldenen Harfen‘, 2011, S. 260. „*Finstu pos gedenk vnd pos pild in der gedehtnuß, das wirf pald aus. (...) Aber wer pose pild lang in ym lest sten, der kann gar kaum dar auß kumen.*“

<sup>751</sup> Ebd., S. 199f.

<sup>752</sup> Lentens: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau, 2002, S. 185.

<sup>753</sup> Abel: Johannes Nider ‚Die vierundzwanzig goldenen Harfen‘, 2011, S. 250.

In Anbetracht der Tragweite visueller Sinneseindrücke für das geistliche Leben und die seelische Verfassung erscheint es somit nur folgerichtig, dass der Schulung und Beschränkung des Blicks im Kloster eine zentrale Bedeutung zukamen. Mit der Klausur, der Zelle und nicht zuletzt den Körpern der Nonnen und Mönche benennt Thomas Lentes drei Bereiche der Grenzziehung für das Sehen im monastischen Kontext. Während die Klausur als „visueller Innenraum“ konzipiert war, der seine Bewohner gegen weltliche Einflüsse und Bilder abschirmte, wurde der Blick und die Sichtbarkeit der Mitglieder eines Konvents im Inneren der Klostermauern nochmals durch die Zelle begrenzt. An den übrigen Orten innerhalb der Klausur waren Nonnen und Mönche schließlich selbst dazu angehalten, den Blick zu zügeln und ihre Augen zu hüten.<sup>754</sup> Die Auffassung, dass sich die Räume der Klausur und die Anwesenheit der Mitschwestern bzw. -brüder ebenfalls störend auf die persönliche Andacht auswirken konnten, da sie stets im Verdacht standen, sowohl die äußeren als auch die inneren Augen von der Betrachtung der Leiden Christi abzulenken, beeinflusste somit auch das Verhalten innerhalb der Gemeinschaft. Bei den Münchner Klarissen war es beispielsweise üblich, dass die Schwestern ihr Gesicht an den Tagen, an denen sie die Kommunion empfangen, von morgens bis abends bedeckt hielten, um sich auf die Vereinigung mit Christus vorzubereiten: *„In denen Communion Tügen, welche sye sehr andächtig begehren, essen sie mit bedekhtem angesicht, und verbleiben also bedekhter den ganzen Tag, auch undter ihnen selbst, das gemieth desto versambleter zuhaben.“*<sup>755</sup> Neben der Klausur, der Zelle und der Disziplinierung des körpereigenen Blicks lässt sich also auch das Ordensgewandt als vierte Form der Abgrenzung gegenüber visuellen Reizen aus dem unmittelbaren Umfeld anführen.

Obgleich die baulichen Grenzen der Klausur, die räumliche Struktur im Inneren der Klostermauern sowie der Nonnenschleier einer Konfrontation der Schwestern mit visuellen Reizen aus dem Außen entgegenwirkten, war doch das individuelle Blickverhalten ausschlaggebend für den Zustand der Seele. Über ihren Blick, der in diesem Kontext nicht nur als Bewegung und Ausrichtung der körperlichen, sondern auch der geistigen Augen verstanden werden kann, konnten die Nonnen steuern, welche optischen Stimuli von außen in ihr Gedächtnis gelangten und welche Vorstellungen sie vor ihren inneren Augen visualisierten. Um die Sicht auf Gott nicht zu trüben, sollten die Inhalte der äußeren und damit auch der inneren Seheindrücke bewusst gewählt werden und stets der Reinheit der Seele dienen. Ebenso wie die architektonische Grenze der Klausur den Raum im Inneren

---

<sup>754</sup> Lentes: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau, 2002, S. 196ff.

<sup>755</sup> BayHStA KL MA 4, fol. 11r.

gegen äußere Einflüsse abschirmte, schützte auch der Blick die Seele vor sündigen und schlechten Bildern. Es kann somit von einer „Klausur der Augen“ gesprochen werden, über deren Durchlässigkeit bzw. Undurchlässigkeit jedes Konventsmitglied selbst entschied.

#### 4.2.2 Räumliches Erleben während Kontemplation und Gebet

In den Quellen des Münchner Angerklosters hat sich ein Schaubild aus dem frühen 17. Jahrhundert erhalten, das die Konventsgebäude in ihrer jeweiligen Funktion den verschiedenen Wirkformen des Heiligen Geists zuordnet (Abb. 9 und 10).<sup>756</sup> Das Schaubild zeigt die Klosteranlage aus der Vogelschauerspektive von Norden und gibt trotz einiger architektonischer Ungenauigkeiten den Baubestand für die Zeit um 1600 wider.<sup>757</sup> Irmgard E. Zwingler stellt die Vermutung an, dass es sich bei der unbekanntenen Zeichnerin um eine Novizinnenmeisterin des Konvents gehandelt haben könnte, die das Schaubild als visuelles Lehrmittel einsetzte, um ihren Schülerinnen die geistlichen Grundlagen des Lebens am Anger zu veranschaulichen. Obgleich sich eine Interpretation des Schaubilds und seines theologischen Inhalts in Ermangelung an vergleichbaren Exemplaren als schwer erweist, was wiederum auf eine konventsinterne Tradition der gewählten Darstellungsform hindeutet, zeugt die Abbildung von einem tiefen Verständnis für die spirituelle Dimension, die den verschiedenen Aspekten des Klosterlebens beigemessen wurde.<sup>758</sup>

Aus dem Schaubild gehen insgesamt zwölf Bereiche bzw. Räume hervor, die mit Bibelziten zum Heiligen Geist beschriftet sind, die teils bekannte Symbole wie die Feuerzungen des Pfingstfests bedienen, oder bei denen es sich um Verse handelt, die pneumatologisch ausgelegt werden. So heißt es über die Redefenster des Klosters: *„Der Heilige Geist ist das Redfenster. Er ist in feurigen Zungen erschienen. Daher, wo er ist, alle reden. Feurig sein, das ist aus der lieb gegen Gott und nächsten.“*<sup>759</sup> In entsprechender Weise werden neben den Redefenstern mitunter auch der Kreuzgang, das Dormitorium, der

---

<sup>756</sup> BayHStA Plansammlung Nr. 20241. Abbildungen der Tuschezeichnung finden sich bei: Dischinger: Zeichnungen zu kirchlichen Bauten, 1988, S. 167. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 1135 (Bildteil, Abb. 3).

<sup>757</sup> Dischinger: Zeichnungen zu kirchlichen Bauten, 1988, S. 161f. Das Schaubild ist ein wichtiges Zeugnis für die bauliche Entwicklung der Jakobskirche und des Angerklosters, da aus ihm das Aussehen der Anlage vor den Umbauarbeiten im Jahr 1681 hervorgeht. Das abgebildete Väterhaus und der Uhrturm sprechen für eine Entstehungszeit der Zeichnung zwischen 1600 und 1610. Dieser Zeitraum ergibt sich aus der Beobachtung, dass im Münchner Stadtmodell, das 1570 von Jakob Sandtner angefertigt wurde, weder Väterhaus noch Uhrturm enthalten sind, wohingegen der 1613 vorgelegte Stadtplan von Tobias Volckmer beide Bauten darstellt.

<sup>758</sup> Vgl. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 429.

<sup>759</sup> Übernommen nach der Transkription des Originaltextes: Ebd., S. 1135ff.

Chor sowie das Sommer- und das Winterrefektorium allegorisch interpretiert. Den Aufgang zum Schlafhaus bilden sieben Stufen, die mit den Begriffen „*sterk, suecz, verstand, guete, weisheit, rath, forcht*“ gekennzeichnet sind und als Gaben des Heiligen Geists bezeichnet werden. Vom Schlafhaus hinab führen erneut sieben Stufen, die allerdings für die sieben Todsünden „*hoffart, geitz, geilheit, neid, fras, zorn, trägheit*“ stehen.<sup>760</sup>

Auf ihrem Weg durch die Räume, Gänge und Gärten der Klausur am Anger sollte eine Klarissin ihre Umgebung also nicht nur auf physischer Ebene betrachten, sondern ihre Seheindrücke darüber hinaus auch auf geistiger Ebene mit religiösen Inhalten verknüpfen. Das verinnerlichte Schaubild gab ihr dabei die jeweiligen Bibelstellen und spirituellen Metaphern vor, die in den einzelnen Räumen und Gebäudeteilen visualisiert werden sollten. Während eine Nonne den Klausurraum durchschritt, veränderten sich die visuellen Inhalte ihrer inneren Vorstellungswelt somit parallel zu den optischen Reizen im Außen. Da sämtliche Bildworte, die sich eine Angerklarissin in den verschiedenen Räumen des Konvents vor die Augen ihrer Seele rufen sollte, auf die Erscheinungsformen des Heiligen Geists und sein Wirken bezogen waren, wurde sie beim Gang durch das Klostergebäude gewissermaßen vom Heiligen Geist geführt und stand somit zugleich in fortwährender Verbindung zu Gott. Die pneumatologische Interpretation der verschiedenen Konventsräume trug ferner dazu bei, dass der Klausurbereich auch von seinen Bewohnerinnen im Inneren als Einheit wahrgenommen wurde und selbst das Waschhaus, das mit dem „lebendigen Wasser“ und dem „Wasser der Reinigung“ assoziiert wurde, sowohl auf physischer als auch auf spiritueller Ebene eine wichtige Funktion übernahm.<sup>761</sup>

Auch in dem von Jeffrey F. Hamburger angeführten Auszug aus dem Andachtskompendium „*La Sainte Abbaye*“, das aus dem beginnenden 14. Jahrhundert datiert, werden die zentralen Aspekte des Klosterlebens in architektonischer Hinsicht allegorisiert. Im Kapitelsaal sollten die Konventsmitglieder die Beichte erkennen, im Refektorium die Predigt und in der Kapelle das Gebet. Die Räume, in denen die Kranken versorgt wurden, versinnbildlichten das Mitgefühl und der Vorratsraum und die Scheune standen für Andacht und Meditation.<sup>762</sup> Ebenso wie im Schaubild des Münchner Angerklosters erfüllten

<sup>760</sup> Ebd., S. 430, 1137. Im Schaubild ist hinter den Krankenzimmern des Konvents zudem ein Baum abgebildet, dessen Äste mit den „zwölf Früchten des Heiligen Geists“ beschriftet sind: „*Sanftmütigkeit, Gedult, lieb, Frid, Freud, Messigkeit, Glaub, Abbruch, keuschheit, Miltigkeit, Gieltigkeit, Langmütigkeit.*“

<sup>761</sup> Vgl. ebd., S. 430.

<sup>762</sup> Hamburger: Art, Enclosure and the *Cura Monialium*, 1992, S. 111. „*Confession shall be the chapter house, because it tells the truth. Preaching shall be the refectory, because it feeds souls. Prayer shall be the chapel which must be high according to contemplation and beyond all worldly cares. Compassion*



auch in dieser Darstellung die verschiedenen Räume der Klausur sowohl auf materieller als auch auf geistlicher Ebene eine klar definierte Funktion. So sollten die Klosterfrauen im Kapitelsaal nicht nur vor dem Konvent, sondern auch vor Gott Rechenschaft ablegen und die leibliche Nahrungsaufnahme im Refektorium des Klosters erfolgte analog zur spirituellen Nahrungsaufnahme während der Predigt. Obgleich der Nonnenchor den Hauptort der gemeinschaftlich praktizierten Spiritualität weiblicher Konventsmitglieder verkörperte, trugen somit doch alle Räume der Klausur maßgeblich dazu bei, dass sich die Gedanken der Frauen bei ihren täglichen Aufgaben und Tätigkeiten stets auf spirituelle Belange konzentrierten.<sup>763</sup>

Während eine nachhaltige Verknüpfung des Klausurbereichs mit religiösen und liturgischen Aspekten, die im Rahmen der Lektüre oder Betrachtung entsprechender Texte oder Schaubilder verinnerlicht worden waren, der einzelnen Schwester ein gewisses Maß an Abstraktions- und Erinnerungsvermögen abverlangte, führten die Bilder und Bildnisse, die die Räume des Konvents schmückten, den Frauen religiöse Szenen und Themenkomplexe unmittelbar vor Augen. Neben geistlichen Gemälden und Heiligenskulpturen prägten auch Altäre und kleine Kapellen auf dem Klosterareal das räumliche Erscheinungsbild im Inneren der Klausur und boten den Nonnen zugleich diverse Orte für die Andacht und Kontemplation. Als heilige Stätten innerhalb der Konvente, denen bisweilen eine ebenso religiöse Bedeutung beigemessen wurde wie bekannten Wallfahrtsorten außerhalb der Klostermauern, schufen diese Orte somit einen Ausgleich zu den räumlichen Beschränkungen der Klausur.<sup>764</sup> Einem Brief der Münchner Klarissin Constantia Grindl aus dem Jahr 1632 zufolge, gab es im Angerkloster den Brauch, die Gnadenbilder im Klausurbereich abzulaufen und Gebete vor diesen zu sprechen. Nachdem der Großteil des Konvents die Flucht vor den Truppen des schwedischen Heers ergriffen und das Kloster verlassen hatte, suchten die verbliebenen Schwestern die verschiedenen Heiligenbilder der Klausur auf, um für das Wohl der Gemeinschaft zu bitten:

*„Mir haben gar ain holdseligs gebedt angefangen: Die Muetter Priorin gedt uns ain Creitzgang vor in solicher Gestalt: Erstlich gengen mir auf die Capellen gen*

---

*shall be the infirmary; devotion, the store-room; meditation, the grange.*“ Vgl. auch: Evangelisti: Nuns, 2007, S. 46.

<sup>763</sup> Vgl. Dunn: Spaces Shaped for Spiritual Perfection, 2003, S. 155.

<sup>764</sup> Ebd., S. 155f. Dunn unterstreicht den Anteil, den weibliche Konventsmitglieder selbst an der Dekoration ihrer Konvente sowie am Bildprogramm innerhalb der Klausur haben konnten, indem sie bestimmte Bildmotive in Auftrag gaben oder für die Finanzierung architektonischer Konstruktionen aufkamen. Weitere Überlegungen zur Funktion von Kunstwerken in spätmittelalterlichen Frauenklöstern und den diversen Rahmenbedingungen, unter denen die Nonnen mit den jeweiligen Kunstwerken in Kontakt traten, finden sich bei: Jäggi: „Sy bettet och gewonlich vor únser frowen bild...“, 2004.

*Luggau, betten zehen Ave Maria in die siben schmerzen undt siben freiden unser lieben Frauen undt fast alle Zeitt bey jeden Altar zehen Ave. Hernach gengen mir gen Monsseratta, hernach in Cor zu der grossen Frauen in der Sunnen, hernach vor dem Cor Altar, hernach hinumb zu der sizeten Frauen, hernach in die capellen gen Cell undt in die stiftt. Sobalt mir dises gebedt angefangen, haben mir offi guette pottschaft geherdt, (...).“<sup>765</sup>*

Wie diesem Briefauszug zu entnehmen ist, umfasste die hier geschilderte Gebetspraxis nicht nur das Beten und Verharren vor den jeweiligen Kunstwerken, sondern auch den Weg, den die Frauen bei ihrem sogenannten „*Creitzgang*“ durch die Klausur nahmen. Je nach Platzierung der einzelnen Gnadenbilder innerhalb der Klausur veränderten also auch die Betenden ihre Position im Klausurbereich, indem sie durch die Gänge des Klosters schritten und die Bewegungen ihrer Körper sowie der damit einhergehende Wechsel ihrer visuellen Sinneseindrücke gleichsam Teil des Gebets wurden. Das körperliche Agieren und die sich stetig verändernden Schemindrücke vor den Bildern und in den Räumen, die die Nonnen durchlaufen mussten, um von einem Bild zum nächsten zu gelangen, strukturierten den Gebetsverlauf dabei ebenso wie die Gebetstexte und Kunstwerke selbst.

Dass der Blick ebenso wie der ganze Körper ein entscheidendes Instrument der Gebetspraxis weiblicher Klostermitglieder war, veranschaulichen auch die präzisen Anweisungen in den Gebetbüchern spätmittelalterlicher Frauenklöster. Bei diesen Vorgaben handelte es sich um eine Art „Regieanweisungen“ für das Gebet, die die Beterin lehrten, „den Text in rechter Weise zur Aufführung zu bringen“<sup>766</sup> und damit das Verhältnis zwischen Innerlichkeit und äußerem Verhalten bestimmten. Thomas Lentes benennt in diesem Kontext vier Formen des „religiösen Ausdrucksverhaltens“, die das Gebet als ein Handeln definierten, das über das bloße Sprechen des Gebetstexts hinauswies. Neben der Festlegung des Gebetsorts, der meist in Verbindung mit dem jeweiligen Kunstwerk genannt wurde, vor dem gebetet werden sollte, beinhalteten Gebetbücher auch Zahlenangaben über die Häufigkeit der Gebetswiederholungen. Ein weiterer Aspekt, den die Schwestern während ihrer Gebete zu beachten hatten, war die Umsetzung der Erläuterungen zur Körperhaltung. Diese bezogen sich sowohl auf Mimik als auch auf Gestik der Betenden und konnten sich im Laufe des Gebets mehrmals verändern, sodass die Bewegungsabläufe einer regelrechten Choreografie glichen. Unter den Anweisungen befanden sich

<sup>765</sup> BayHStA KL Fasz. 393, 1831, 1/2. Zitiert nach: Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 1058. Für eine Beschreibung der genannten Altäre und Statuen vgl. ebd., S. 982. Eine ausführliche Darstellung der Flucht des Angerkonvents im Jahr 1632 findet sich in Kapitel 4.3.2.

<sup>766</sup> Lentes: Gebetbuch und Gebärde, 1996, S. 42. Bei seinen Betrachtungen stützt sich Lentes in erster Linie auf die Gebetbücher des Straßburger Dominikanerinnenklosters St. Nikolaus in undis.

schließlich auch Angaben über die Art und Weise, in der der Gebetstext gesprochen werden sollte. Dazu gehörten mitunter Hinweise auf die innere Haltung, die die Betenden dabei einzunehmen hatten und die ebenso wie die anderen genannten Verhaltensformen auf die Wirkung des Gebets hin ausgerichtet war.<sup>767</sup>

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Gebetspraxis in weiblichen Klostergemeinschaften ein komplexes Verfahren darstellte, bei dem sich im Hinblick auf die räumliche Verortung der Betenden, deren körperliche und geistige Haltung sowie angesichts der Inhalte und des Vortrags der Gebetstexte sowohl innere als auch äußere Ausdrucksformen miteinander verbanden. Um die Frage zu beantworten, inwiefern der Blick und die damit verbundenen Seheindrücke in die Gebetspraxis eingebunden waren und diese unterstützten, wird im Folgenden eine Kommunionandacht aus einem Gebetbuch des Nürnberger Klarissenklosters herangezogen und diese hinsichtlich der Vorgaben in Bezug auf körperliche Blickpraktiken und der daran gebundenen religiösen Vorstellungen beleuchtet. Bei dem Gebetbuch<sup>768</sup> handelt es sich um eine Zusammenstellung verschiedener Gebetstexte, die vermutlich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von mehreren Händen niedergeschrieben wurden. Der Inhalt der Kommunionandacht, die sich über 27 Seiten des Gebetsbuchs erstreckt und neben dem Gebetstext auch Anweisungen für dessen Ausführung enthält,<sup>769</sup> lässt darauf schließen, dass das Gebet zu einer Zeit verfasst wurde, in der der Konvent noch die heilige Kommunion empfing. Da die Nürnberger Klarissen ab März 1525 keine Sakramente mehr erhielten, muss der Text somit zu einem früheren Zeitpunkt entstanden sein. Mit Hilfe der Gebetsanweisungen, die auf die räumlichen Gegebenheiten in der Kirche und Kapelle des Klaraklosters abgestimmt sind, ist es zudem möglich, den Weg zu rekonstruieren, den die Schwestern zurücklegen mussten, um die Kommunion entgegenzunehmen. Vom Nonnenchor gingen die Frauen eine Stiege hinab in die Kapelle zum Kommunionfenster, das sich in der Wand zur Klosterkirche befand. Nach Empfang des Sakraments begaben sich die Schwestern schließlich auf demselben Weg wieder zurück in den Chor.<sup>770</sup>

Die Kommunionandacht ist in zwölf Schritte untergliedert, die aus Anweisungen bestehen, wo im Raum sich die Schwestern platzieren und welche Körper- und Geisteshaltung sie dabei einnehmen sollten. Auch die Gebete, die teils laut, teils leise gesprochen

---

<sup>767</sup> Ebd. Vgl. außerdem: Uffmann: Körper und Klosterreform, 1999, S. 203-206.

<sup>768</sup> Ediert bei: Pfanner (Hg.): „Das Gebetbuch“, 1961.

<sup>769</sup> Vgl. ebd., S. 20-27. Die Kommunionandacht trägt den Titel „*Ein schune unterweisung und betrachtung vor dem h[eiligen] sacrament*“.

<sup>770</sup> Pfanner (Hg.): „Das Gebetbuch“, 1961, S. 6f.

werden mussten, sind dem Wortlaut nach vorgegeben und wechseln sich mit Beschreibungen der Art und Weise ab, auf die sich die Frauen die Anwesenheit Christi vor ihre inneren Augen rufen sollten. Den Anweisungen zufolge erhoben die Nonnen ihre Blicke mit einem Seufzen und bereiteten ihre Herzen auf die Begegnung mit Christus vor, wenn zur Elevation der Hostie geläutet wurde.<sup>771</sup> Bevor die Frauen nach dem zweiten Läuten vom Nonnenchor betend die Stiege in die Kapelle hinabgingen, wurden sie dazu aufgefordert, ihre „*fantasey*“ mit dem Miserere, das entweder auf Deutsch oder auf Latein gesprochen werden durfte, zur Ruhe zu bringen.<sup>772</sup> Angekommen in der Kapelle sollten die Schwestern sodann niederknien und ihre Blicke erwartungsvoll auf das geöffnete Kommunionfenster richten. Die Zeit, die es in Anspruch nahm, bis sich der Priester vom Hochaltar im Kirchenraum an das Speisegitter begab, um den Schwestern die heilige Kommunion zu reichen, hatten die Frauen erneut mit Gebeten zu füllen und waren zudem dazu angehalten, die nahende Ankunft Christi zu visualisieren. Dies geschah in Verbindung mit folgenden Worten, die veranschaulichen, dass der Präsenz Christi dabei eine leibhaftige Dimension beigemessen wurde: „*(...) sel, nym war, er stet hinder unßer wendt, sehent durch die venster, lugent durch das gytter; und mit ganzer begirdt erheb dein herz, hendt und augen und entpfach mit frolichem herzen und frew dich seiner zukunft (...)*.“<sup>773</sup>

In der Vorstellung der Nonnen waren es also nicht nur sie selbst, die ihren Blick auf das Speisegitter und den Körper Jesu gerichtet hatten, sondern auch Christus, der die Schwestern von der Kirche aus durch das geöffnete Kommunionfenster betrachtete. Wie auch beim Gebrauch von entsprechenden Bildwerken während der Andacht wurde in dieser Konstellation ein Blickkontakt zwischen den Frauen und Christus imaginiert, der „eine geradezu physische Verbindung zwischen den beiden [stiftete]“.<sup>774</sup> Vom „*holtseligen anplick*“ und den „*parmherzigen augen*“<sup>775</sup> des Gekreuzigten erhofften sich die Schwestern Gnade, Trost und Erlösung. Durch ihren erhobenen Blick, der den Geist mit sich ziehen und ebenfalls auf den Himmel ausrichten sollte, verliehen die Frauen somit nicht nur ihrer Gebetsintention Ausdruck, sondern erwarteten auch ihrerseits von Gott wohlwollend angesehen zu werden. Die Vorstellung vom gegenseitigen Blick als einem

<sup>771</sup> Ebd., S. 20. „*(...) so man das erst zaychen lewt zu der Elevirung der hosty, (...) erseufz und erheb deine augen, klopf an dein herz (...)*.“

<sup>772</sup> Ebd. „*Will aber die fantasey kein rw haben, so sprich theuz oder lateinisch das Miserere, (...)*.“

<sup>773</sup> Ebd., S. 22.

<sup>774</sup> Lenten: Gebetbuch und Gebärde, 1996, S. 332.

<sup>775</sup> Pfanner (Hg.): „Das Gebetbuch“, 1961, S. 22.

Energiefluss oder einer „Übertragung von Kraft“ ist Robert W. Scribner zufolge vor dem Hintergrund spätmittelalterlicher Theorien des Sehens zu verstehen, wonach „das Sehen als eine besonders sinnliche Handlung“ verstanden wurde, „als ob Betrachter und Betrachtetes sich gegenseitig berührten und fühlten“.<sup>776</sup> Scribner bezeichnet diese Form der andächtigen Schau als „sakramentale Schau“, die „durch eine Kombination von Augenkontakt und appellativen Gesten emotionell gesteigert“ werden konnte.<sup>777</sup> Den Gebetsanweisungen der Kommunionandacht gemäß vertieften die Nürnberger Klarissen den Moment der Vereinigung mit Christus also sowohl durch das Emporrecken ihrer Hände sowie durch ihren gesamten Körper, der in kniender Haltung verharrte, als auch durch ihren Blick, der zunächst aktiv auf den Himmel ausgerichtet wurde, bevor die Schwestern ihren Kopf für den Segen neigen sollten.<sup>778</sup>

Blick und Gestik fungierten jedoch nicht nur als Instrumente, um die Intensität der Andacht zu steigern, sondern halfen den Nonnen darüber hinaus auch, den Gebetsverlauf zu verinnerlichen und wiederzugeben. Als eine Art körperliche Mnemotechnik unterstützten und stimulierten sie ebenso wie Bilder die Erinnerungsarbeit während des Gebets und verliehen dessen einzelnen Abschnitten einen sichtbaren und damit leichter reproduzierbaren Rahmen.<sup>779</sup> Obgleich der Gebrauch von Bildwerken und anderen materiellen Gegenständen den Anweisungen der Kommunionandacht nach zu urteilen, nicht vorgesehen war, kam auch den äußeren Seheindrücken der Schwestern eine gedächtnisfördernde Funktion zu. Raumbildende Elemente wie sie die Stiege darstellte, die den Nonnenchor mit dem Kapellenraum verband, wurden in den Gebetsanweisungen mit Vorgaben im Hinblick auf die Körperhaltung und dem jeweiligen Gebetstext verknüpft und dienten den Frauen damit als visuelle Gedächtnisstützen. Unmittelbar vor Empfang der Kommunion blickten die Nonnen auf das Speisegitter und die Kapellenwand, hinter der sich der Kirchenraum erstreckte. Hatten die Frauen das Sakrament erhalten, so sollten sie sich wieder der Stiege zuwenden, an deren Absatz niederknien, den Blick senken und

---

<sup>776</sup> Scribner: Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800, 2002, S. 149ff. Lentes: Gebetbuch und Gebärde, 1996, S. 332.

<sup>777</sup> Scribner: Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800, 2002, S. 149ff. Scribner führt aus, dass sich die unter dem Konzept der „sakralen Schau“ gefasste „Sehensart“ im Zuge eines künstlerischen Naturalismus sowie neuer wissenschaftlicher Theorien der Optik und der Perspektive ab Ende des 15. Jahrhunderts veränderte. Dennoch blieben die sinnlichen und emotionalen Elemente des Sehens in der Volksandacht erhalten und wurden in Folge der neuen künstlerischen Möglichkeiten sogar noch intensiviert.

<sup>778</sup> Pfanner (Hg.): „Das Gebetbuch“, 1961, S. 22. „(...) und nach dem, so nayg dein herz und hawbt zu dem seggen (...)“

<sup>779</sup> Vgl. Lentes: Gebetbuch und Gebärde, 1996, S. 18f.

sich dann zu einem neuerlichen Gebet mit „*aufgerechten augen, herz und henden*“ erheben.<sup>780</sup> Der Anblick der Stiege, die die Nonnen freudig und gestärkt hinaufsteigen sollten, war Teil des vorletzten Gebetsschritts und leitete die letzte Danksagung im Nonnenchor ein, mit der die Schwestern die Kommunionandacht beendeten.<sup>781</sup>

Im Hinblick auf die hier geschilderte Gebets- und Andachtspraxis lässt sich somit festhalten, dass äußere und innere Ausdrucksformen nicht isoliert voneinander betrachtet werden können, sondern stets zusammen gedacht werden müssen. Während des Gebets standen verschiedene Aspekte wie der Gebetsort, die Körperhaltung der Betenden, spezifische Bewegungsabläufe, innere Vor- und Einstellungen sowie die Inhalte der Gebetstexte in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Dem Blick und der visuellen Wahrnehmung der Nonnen kam dabei auf mehreren Ebenen, die sowohl ineinandergriffen als auch aufeinander aufbauten, eine zentrale Bedeutung zu: Ebenso wie die Gestik war auch der Blick in die körperliche Inszenierung des Gebets eingebunden, die sowohl nach innen als auch nach außen der emotionalen Intensivierung der Andacht und damit letztlich der Aussicht auf Gebetserhörung diente.<sup>782</sup> Über das Betrachten von religiösen Bildern, die nicht realiter vorhanden sein mussten, sondern auch imaginiert werden konnten, traten die Frauen darüber hinaus in Blickkontakt mit den jeweils Abgebildeten. Die Vorstellung vom gegenseitigen Blick fungierte dabei zugleich als Auslöser für weitere Sinneswahrnehmungen und verdeutlicht, dass sich Vorgänge des Sehens und Gesehenwerdens in diesem Kontext nicht nur im Hinblick auf das visuelle Erleben der Nonnen beschreiben lassen. Das Sehen ermöglichte es den Nonnen schließlich auch, sich auf ihrem Weg zum Empfang der Kommunion Orientierung zu verschaffen und ihre Position im Raum den Gebetsanweisungen entsprechend zu verändern. Raumbildende Elemente wie die in der Nürnberger Kommunionandacht angeführte Stiege, das Kommunionfenster oder der Chor fungierten dabei als architektonische Wegmarken, die den Gebetsverlauf strukturierten und den Schwestern zugleich dabei halfen, die Gebetsinhalte zu erinnern.

---

<sup>780</sup> Pfanner (Hg.): „Das Gebetbuch“, 1961, S. 24.

<sup>781</sup> Ebd., S. 27. „[Z]u dem 11., so du stigen widerumb hinauf gest, (...). [Z]u dem 12., so du kumpst in kor, (...).“

<sup>782</sup> Vgl. Lentès: Gebetbuch und Gebärde, 1996, S. 42.

## 5. Dies- und jenseits der Klostermauern: Visuelle Durchlässigkeit und Abgeschlossenheit der Klausur

### 5.1 Der Blick von außen: Zugang zur Klausur

In einem seiner Briefe, die der Propst der Nürnberger Pfarrkirche St. Lorenz, Sixtus Tucher (†1507), an die spätere Äbtissin des ansässigen Klarissenklosters, Caritas Pirckheimer, übersandte, verabschiedete sich der Geistliche von der jungen Klosterfrau mit folgenden Worten: „*Gehab dich wol und hoer nit auf, mich in dein gepet einzueflechten, domit ich dich, die ich in dieser welt nit kann sehen, ein mal in den hymeln sehen mog, aber gehab dich wol.*“<sup>783</sup> Von 1498 bis 1506 waren Pirckheimer und Tucher in regem Briefkontakt gestanden und hatten nicht nur schriftlich, sondern auch mündlich im Rahmen der regelmäßigen Besuche des Propsts an den Redefenstern des Klosters religiöse Inhalte und Fragen des Glaubens diskutiert. Trotz räumlicher Distanz und obgleich sich die Korrespondenzpartner nie direkt begegnet waren, hatte sich zwischen den beiden im Laufe der Jahre eine tiefe Verbundenheit und geistliche Freundschaft entwickelt.<sup>784</sup>

Der Schriftverkehr zwischen der Nürnberger Klarissin und dem Propst ist nur eines von vielen Beispielen, anhand dessen sich verdeutlichen lässt, auf welche Weise die Welt im Inneren der Klostermauern mit jener außerhalb derselben verbunden war und wie es weiblichen Konventsmitgliedern gelang, trotz der räumlichen und visuellen Beschränkungen der Klausur, den Kontakt zu ihrem sozialen Umfeld aufrechtzuerhalten. Wie die

---

<sup>783</sup> Pfanner (Hg.): Briefe, 1966, Nr. 30, S. 65. Ein vergleichbarer Gruß findet sich in einem weiteren Brief des Propsts, ebd., Nr. 31, S. 69: „(...) *aber gehabt euch wol und bittet den seligmacher, das ich wirdig werd, einmal in dem vatterlandt zu sehen, die ich hie nit sehen kann, do wir nit durch ein fenster, sunder uns ansehen und von mund zu mund mit einander reden moegen.*“ Während sich die Briefe Caritas Pirckheimers an Sixtus Tucher nicht erhalten haben, wurden die Briefe des Propsts bereits von dessen Neffen Christoph Scheurl vom Lateinischen ins Deutsche übersetzt und 1515 unter der Bezeichnung „*Viertzig sendbriefe*“ bei Friedrich Peypus in Druck gegeben. Die hier zitierte Grußformel stammt aus einem undatierten Brief, der in der Edition von Pfanner auf ein Schreiben von September 1506 folgt. Vgl. auch: Kurras; Machilek: Caritas Pirckheimer 1467-1532, 1982, S. 121. Zum freundschaftlichen Verhältnis zwischen Pirckheimer und Tucher vgl.: Krabbel: Caritas Pirckheimer, 1940, S. 19-38.

<sup>784</sup> Kurras; Machilek: Caritas Pirckheimer 1467-1532, 1982, S. 121f. Neben Pirckheimer unterhielt Tucher auch eine enge Beziehung zu seiner Cousine Apollonia Tucher (†1533), die seit 1494 Priorin bei den Nürnberger Klarissen war. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 131.

zahlreichen Studien zu Frauenklöstern im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit veranschaulichen, die sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt auf die verschiedenen Mittel und Wege der Interaktion und des Austauschs zwischen den Konventen und der Welt jenseits der Klostermauern konzentriert haben, war der Raum im Inneren der Klausur auf vielfältige Weise mit jenem außerhalb derselben verbunden. Aussagekräftige Titel wie „The Permeable Cloister“<sup>785</sup> und „The Crannied Wall“<sup>786</sup> verweisen dabei a priori auf die diversen Wechselbeziehungen zwischen Kloster und Welt und beflügeln die Vorstellung des Lesers im Hinblick auf die Rahmenbedingungen und die Legitimität dieser Kontakte. Das Schreiben von Briefen war dabei eine der zentralen Formen des Austauschs zwischen Kloster und Welt, mit Hilfe derer es möglich war, familiäre und freundschaftliche Beziehungen zu pflegen und das adressierte Gegenüber am persönlichen Alltag teilhaben zu lassen. Darüber hinaus boten Briefe auch eine Plattform, um religiöse Überzeugungen sowie spirituelle Einsichten zu besprechen und waren nicht zuletzt im Rahmen geschäftlicher Angelegenheiten ein unerlässliches Mittel der Kommunikation.<sup>787</sup>

Briefe waren jedoch nicht die einzigen Informationsträger, die die Klostermauern passierten und über die der Austausch zwischen den Klöstern und der Außenwelt bewerkstelligt wurde. In ihrer Untersuchung der Kommunikationsformen zwischen geistlichen Frauen in Worms, ihren Familien und den jeweiligen Stiftern vom 13. bis zum beginnenden 15. Jahrhundert benennt Christine Kleinjung die unterschiedlichen Medien, mit Hilfe

---

<sup>785</sup> Leheldt: *The Permeable Cloister*, 2013. Leheldt bietet einen hilfreichen Forschungsüberblick über die Studien, die zwischen 1990 und 2010 vorgelegt wurden und die diversen Kontakte und den Austausch zwischen spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenklöstern sowie der säkularen Welt beleuchten. In besonderer Weise betont sie dabei die zentrale Bedeutung, die der Beziehung zwischen den Mitgliedern religiöser Frauengemeinschaften und ihren Familien sowie dem Verhältnis der Klöster zu ihren jeweiligen Schirmherren bzw. -herinnen beigemessen wurde. Vgl. auch die gleichnamige Monographie der Autorin: *Dies.: Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*, 2005. Im Hinblick auf die posttridentinischen Klosterreformen sowie die damit einhergehende Einführung der Klausur bei den Münchner Terziarinnen Pütrich und Ridler bezeichnet Strasser die „permeability of convent walls“ als charakteristisch für die Zeit vor dem Konzil von Trient. Strasser: *State of Virginity*, 2004, S. 77.

<sup>786</sup> Monson (Hg.): *The Crannied Wall*, 1992. Der Sammelband führt Beiträge zusammen, die nach den Möglichkeiten der Partizipation religiöser Frauen am spirituellen und kulturellen Leben im frühneuzeitlichen Europa fragen und die jeweiligen Strategien untersuchen, die von den Konventen in diesem Kontext entwickelt wurden. Für weiterführende Literatur vgl. außerdem: Kleinjung: *Frauenklöster als Kommunikationszentren*, 2008, S. 216 (Fußnote 31). Kleinjung verweist auf die verschiedenen Forschungstraditionen und Zugänge bei der Analyse von Frauenklöstern und ihren Beziehungen zur Umwelt. Während sich in der deutschsprachigen Forschung ein Schwerpunkt auf sozialgeschichtlichen Fragestellungen im Kontext von Konventen der Bettelorden im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit feststellen lasse, beschäftigte sich die italienisch-, französisch- und insbesondere englischsprachige Forschung darüber hinaus auch mit dem Hochmittelalter.

<sup>787</sup> Vgl. Signori: *Wanderer zwischen den „Welten“*, 2005, S. 134f. Weber: *Literature by Women Religious*, 2013, S. 37ff.



derer Kommunikationsinhalte transportiert werden konnten. Vor dem Hintergrund der vielfältigen Kontaktformen zwischen Kloster und Welt und den diversen Kommunikationskreisen der Konvente begreift und konzipiert Kleinjung das Frauenkloster als einen dauerhaften oder aber vorübergehenden „Kommunikationsraum“, der sowohl von innen als auch von außen von den jeweiligen Akteuren mitgestaltet wurde.<sup>788</sup> Ihren Ausführungen zufolge fungierten neben diversen Schriftstücken wie Testamenten und Urkunden auch Medien der materiellen Kultur wie Kleidung, Wertgegenstände und Luxusgüter als stoffliche Mittler. In diesem Kontext stellten die sogenannten Hausklöster einen der dauerhaftesten „Kommunikationsräume“ dar. In diesen sicherten sich einige Familien ihre *memoria*, „die durch Stiftungen und durch sichtbare Zeichen und Medien wie Grabmäler, Stifterinschriften, Wappen und Kultgegenstände, ja selbst durch die Körper der Nonnen wahrgenommen und erinnert wurde.“<sup>789</sup>

Der Einfluss des klosterexternen Umfelds auf die Konvente weiblicher Klostergemeinschaften beschränkte sich jedoch nicht nur auf die Übermittlung von schriftlichen Dokumenten und anderen objektgestützten Informationsträgern, die die Klausur auf optischer Ebene mit der Außenwelt verbanden und damit in erster Linie die visuelle Wahrnehmung der Nonnen ansprachen. Wie im Fall der beiden Klarissenklöster in Nürnberg und München, die sich inmitten florierender Städte befanden, unterlagen die Konvente vielmehr den verschiedensten Einflüssen von außen. Während die bisher genannten Medien meist im Rahmen der Kommunikation zwischen Kloster und Außenwelt in die Klausur der Klöster gelangten, drangen sensorische Reize wie Geräusche oder Gerüche aus der städtischen Umgebung in der Regel unvermittelt ins Innere der Klostermauern ein.<sup>790</sup> So wandte sich die Äbtissin des Münchner Angerklosters Anna Margaretha von Brandis (†1626)<sup>791</sup> im Jahr 1617 mit einem Beschwerdeschreiben an die Stadt, in dem sie die

---

<sup>788</sup> Kleinjung: Frauenklöster als Kommunikationszentren, 2008, S. 212ff. Kleinjung konzentriert sich in ihrer Analyse weniger auf die jeweiligen Motive, die der Kommunikation zwischen den einzelnen Akteuren zu Grunde lagen, sondern vielmehr auf die unterschiedlichen Formen der Kontakte und die jeweiligen Kommunikationsinhalte.

<sup>789</sup> Ebd., S. 212. Vgl. auch: Schedl: Hof - Stadt - Kloster, 2011.

<sup>790</sup> Zur Wahrnehmung sensorischer Reize in der Stadt am Beispiel Ulms in der Frühen Neuzeit vgl.: Hahn: Die Eigenlogik der Sinneswahrnehmung in der Stadt, 2018. Zur Rolle und Funktion der Sinne im urbanen Raum generell vgl.: Burke: Urban Sensation, 2014.

<sup>791</sup> Vgl. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 159-163, 458ff. Die aus Tirol stammende Anna Margaretha von Brandis war 1588 den Münchner Klarissen beigetreten und 1603 zur Äbtissin gewählt worden. Bereits in den ersten Jahren ihrer Amtszeit sah sie sich mit erheblichen Schwierigkeiten im Konvent konfrontiert, die sich angesichts entsprechender Verweise in den Quellen darauf zurückführen lassen, dass sich lutherisches Gedankengut im Konvent verbreitet hatte. Um diesen Missstand und die daraus resultierenden Spannungen innerhalb der Gemeinschaft zu beheben, wurde

Lärmbelästigung durch einen an der Klostermauer errichteten „*Ochsen Stadl*“ beanstandete und um dessen Abriss bat. Ihren Schilderungen zufolge verhielten sich die Ochsen so „*ungestiemb mit Schern, stampffen, und in ander weeg*“, dass die Schwestern sowohl bei ihrem Gebet, Gesang und Gottesdienst als auch während der Nachtruhe gestört würden.<sup>792</sup> Die Beschwerde des Konvents richtete sich darüber hinaus auch gegen das Geschrei und Gelächter „*ungezogne[r] Pueben, und handtwerchs Pursh*“, die „*iren Spielplatz, mit Khuglen, und würfflen, an des Closters Maur herr, aufrichten, (...) wie sich dann dergleichen thun, so nahet bey ainem Gottshaus, und in der fürstlichen haubtstatt alhie, nit gebürt.*“<sup>793</sup>

Den Beschwerdeschreiben der Münchner Äbtissin Maria Eleonora von Fraunberg (†1690)<sup>794</sup> aus dem Jahr 1668 ist zu entnehmen, dass sich die Konventsmitglieder nicht nur durch akustische Störungen, sondern mitunter auch durch unangenehme Gerüche von außerhalb beeinträchtigt fühlten. Da am Anger eine größere Menge Schwefel abgeladen worden war, befürchteten die Schwestern ebenso wie die ganze Nachbarschaft, es könne zum Ausbruch eines Brands kommen, der eine Gefahr für die gesamte Stadt darstellen würde. Neben der allgemeinen Besorgnis im Hinblick auf eine drohende Feuersbrunst nahm die Äbtissin zudem auch die Belastung der Anwohner durch den unangenehmen Schwefelgestank zum Anlass dafür, die städtische Obrigkeit zu einer Intervention in dieser Angelegenheit aufzufordern und den Schwefel vor die Stadt transportieren zu lassen.<sup>795</sup> Die Tatsache, dass sich das Angerkloster wiederholt gegen Störungen dieser Art zur Wehr setzen musste,<sup>796</sup> verdeutlicht, dass die Klarissen auch innerhalb der Klostermauern verschiedenen Sinneseindrücken aus dem urbanen Umfeld ausgesetzt waren. Obgleich die Klausur als gesonderter Bereich konzipiert war, in dem die Nonnen bestmöglich von der Außenwelt abgeschirmt sein sollten, vermischten sich somit sinnliche Reize von außen mit den Eindrücken und der Wahrnehmung der Schwestern im Inneren des Klosters und waren folglich ebenfalls an der Konstitution des Klausorraums beteiligt.<sup>797</sup>

---

den Klarissen daraufhin der päpstliche Kommissar Jacobus Farcin (†1633) zugeteilt, der sich von 1605 bis 1609 in München aufhielt und die geistliche Betreuung der Schwestern übernahm.

<sup>792</sup> BayHStA KL Fasz. 393, 1862a.

<sup>793</sup> Ebd.

<sup>794</sup> Nähere Angaben zur Person der Äbtissin finden sich bei: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 463-466.

<sup>795</sup> Vgl. Ebd., S. 931. Das entsprechende Schreiben findet sich unter: BayHStA KL Fasz. 393, 1859.

<sup>796</sup> Vgl. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 930-933.

<sup>797</sup> Vgl. hierzu: Löw: Raumsoziologie, 2017, S. 194ff. Hahn: Die Eigenlogik der Sinneswahrnehmung in der Stadt, 2018, S. 141-150.

Während die Stadt innerhalb der Klausur bisweilen also gehört und auch gerochen werden konnte, beschränkten Klostermauern und die architektonischen Vorrichtungen, die Nonnen den Kontakt zu Familienangehörigen und Freunden ermöglichten, hingegen die visuelle Wahrnehmung zwischen der Stadt und dem Raum der Klausur. Wie bereits dargestellt, waren Redefenster und Winden daher im Hinblick auf das gesprochene Wort zwar durchlässig und erlaubten den Austausch kleinerer Güter, wirkten visuellen Sinnesindrücken gegenüber jedoch wie eine Art Filter. Auch in den Klosterkirchen waren die Schwestern räumlich und weitestgehend auch visuell von der übrigen Kirchengemeinde abgesondert.<sup>798</sup> Ungeachtet der passiven Klausurbestimmungen, die klosterexternen Personen in der Regel jeglichen Zugang zur Klausur der Frauenklöster untersagten, waren bestimmte Bereiche der Klausur zeitweise jedoch auch für Außenstehende einsehbar. In vielen Konventen stellte die Anwesenheit klosterexterner Personen im Inneren der Klostermauern keine Seltenheit dar und war bisweilen sogar notwendig, um die religiöse Betreuung der Schwestern, die Instandhaltung der Konventsgebäude oder die medizinische Versorgung der Gemeinschaft zu gewährleisten. Da neben Visitatoren, Bischöfen, Stiftern und anderen weltlichen sowie geistlichen Würdenträgern auch die Angehörigen der Nonnen den Konventen wiederholt Besuche abstatteten oder amtsbedingt für einige Zeit in den Klöstern weilten, verfügten einige Klosteranlagen sogar über separate Räumlichkeiten und Quartiere für Gäste. Diese waren in der Regel zwar lediglich von außerhalb der Klöster zugänglich und nicht direkt mit der Klausur der Schwestern verbunden, befanden sich aber dennoch auf dem Klosterareal.<sup>799</sup>

Um die Frage nach der Funktion von Blicken sowie nach möglichen Blickverhältnissen zwischen den Mitgliedern der drei Klarissenklöster in Söflingen, Nürnberg und München und ihrem jeweiligen sozialen Umfeld zu beantworten, konzentrieren sich die nachfolgenden Untersuchungen daher auf die Frage nach der tatsächlichen sowie visuellen Zugänglichkeit zur Klausur der Klöster für Außenstehende. Während die visuelle Unterwanderung der physischen Klausurgrenze und der Eingang externer Personen als passive Klausurverstöße insbesondere im Zuge von Visitationen und Reformen zu Tage traten

---

<sup>798</sup> Vgl. ausführlich Kapitel 3.1.2 und 3.1.3.

<sup>799</sup> Signori: *Wanderer zwischen den „Welten“*, 2005, S. 132. Gilchrist: *Gender and Material Culture*, 1994, S. 166. Gilchrist verweist darauf, dass Bereiche, die den Gästen eines Frauenklosters vorbehalten waren, architektonisch ebenso vom Raum der Klausur abgesondert waren, wie jene Bereiche, die von den Bediensteten eines Konvents bewirtschaftet wurden.

und folglich auch in der vorliegenden Arbeit in den jeweils entsprechenden Kapiteln thematisiert werden,<sup>800</sup> beleuchten die folgenden Ausführungen in erster Linie jene Fälle, bei denen der Zutritt zu den Klöstern regulär zulässig oder aber vom Papst bzw. der Ordensleitung genehmigt worden war. Auch im Rahmen von Besuchen unterlag die Sichtbarkeit zwischen den Mitgliedern der Konvente und Personen von außerhalb, ebenso wie die (visuelle) Zugänglichkeit zu den verschiedenen Räumen der Klausur gewissen Restriktionen. Ausgehend von den Zugangsregelungen zur Klausur der Klarissenklöster und deren Umsetzung im Alltag der jeweiligen Konvente werden daher im Folgenden sowohl mögliche Blickkonstellationen zwischen den Nonnen und klosterexternen Personen als auch spezifische Praktiken der Konvente beleuchtet, mit Hilfe derer die visuelle Wahrnehmung der Schwestern sowie jene der Besucher gelenkt und Blickkontakte unterbunden wurden.

### 5.1.1 Externe Personen im Inneren der Klostermauern

Bereits in der Urban-Regel beschäftigt sich ein ganzes Kapitel mit den Personenkreisen, denen der Zugang zu den Häusern der Klarissen gestattet werden durfte und benennt die jeweiligen Rahmenbedingungen, die während dieser Aufenthalte innerhalb der Klausur sowohl von den Besuchern als auch von den Konventsmitgliedern beachtet werden sollten. Bei der ersten Gruppe, der es erlaubt war, die Klausur der Schwestern zu betreten, handelte es sich um die geistlichen Betreuer der Nonnen. Als Beichtväter, Prediger und Liturgen waren Kleriker und Mönche für die spirituelle Unterweisung in den Frauenklöstern verantwortlich und übernahmen damit all jene Aufgaben, die weibliche Konventsmitglieder aufgrund der theologisch und kirchenrechtlich begründeten geschlechtsspezifischen Rollenverteilung hinsichtlich sakramentaler Belange nicht erfüllen konnten.<sup>801</sup> Ebenso wie es Kardinälen und Bischöfen gemeinsam mit einigen ausgewählten Begleitern erlaubt war, ein Klarissenkloster zu betreten, sollte auch dem franziskanischen Ordensgeneral sowie bis zu fünf weiteren Brüdern zum Zweck der Messe oder des Predigt-dienstes der Zutritt zum Klausurbereich gewährt werden.<sup>802</sup> Da es regulär allerdings vorgesehen war, dass die Schwestern die Beichte und die Kommunion durch jeweils dafür

---

<sup>800</sup> Vgl. Kapitel 2 und 3.2.

<sup>801</sup> Vgl. Schreiner: Seelsorge in Frauenklöstern, 2015, S. 53f. Hamburger: Art, Enclosure and the *Cura Monialium*, 1992, S. 109ff.

<sup>802</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 18.

vorgesehene Fenster ablegten und empfangen und den Gottesdiensten durch ein Gitter zwischen Kirchenraum und Nonnenchor folgten,<sup>803</sup> bestand für die Seelsorger und Priester der Klarissenkonvente meist nicht die Notwendigkeit, die Grenze der Klausur zu überschreiten. War es einer Klosterfrau jedoch aus gesundheitlichen Gründen nicht möglich, die Beichte in vorgeschriebener Weise abzulegen, so durfte der Priester bekleidet mit Albe und Stola sowie in Begleitung eines oder zweier Geistlicher das Kloster betreten, um der Schwester die Beichte im Inneren der Klausur abzunehmen. Während ihres Aufenthalts waren die Männer dabei dazu angehalten, stets in Sichtweite zueinander zu bleiben und die Konventsgebäude nach Erfüllung ihrer Aufgaben unverzüglich wieder zu verlassen.<sup>804</sup>

Neben Personen, die bei Gefahren für Leib und Leben zum Schutz der Nonnen oder zur Verrichtung notwendiger Geschäfte auf dem Klostergelände in die Klausur eingeladen werden mussten, waren auch der Arzt und der Aderlasser vom Zugangsverbot in den Bereich innerhalb der Klostermauern ausgenommen. Der Regel gemäß sollten beide beim Eingang in die Klausur von zwei Bediensteten des Klosters begleitet werden.<sup>805</sup> Im normativen Schriftgut des Münchner Angerklosters finden sich jedoch Erläuterungen zur Urban-Regel, die 1686 angefertigt worden waren und die Entwicklung der Modalitäten des Zugangs zur Klausur der Klarissen diskutieren. Diesen Ausführungen ist zu entnehmen, dass die franziskanische Ordensleitung bereits Endes des 13. Jahrhunderts die Betreuung des Arztes sowie anderer weltlicher Personen beim Eingang in die Frauenklöster den Minderbrüdern und Beichtvätern der Schwestern übertragen hatte, da viele der Klariessengemeinschaften insbesondere in der Anfangszeit nicht über ausreichend Gesinde verfügt hatten, das dieser Verpflichtung nachkommen hätte können.<sup>806</sup>

---

<sup>803</sup> Vgl. Kapitel 3.1.2.

<sup>804</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 8f. „*Si suln oh des hutn als lange so sie inrehalp des closters sint. daz sie enkeine wis werden von ein ander gescheiden. sie mugen alle zit vrilich ein ander gesehen.*“ Vgl. außerdem: Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 369-373. Unter dem Einfluss des italienischen Reformaten Antonius a Galbiato (†1636) wurden die Bestimmungen für den Zugang der am Anger lebenden Franziskaner zur Klausur des Münchner Klarissenklosters konkretisiert und bis 1698 unter geringfügigen Veränderungen und Erweiterungen kontinuierlich in den Statuten des Klosters wiederholt. Neben den bereits bekannten Zugangsregelungen wurde dabei unter anderem verfügt, dass dem Guardian des ansässigen Franziskanerklosters der Zutritt zum inneren Klausurbereich der Schwestern nicht gestattet sei. Den Klausurgarten und den Kreuzgang dürfe er hingegen in wichtigen Belangen betreten, habe das Angerkloster aber ebenso wie die ihm unterstellten Brüder gänzlich zu meiden, solange sich Inhaber eines höheren Amtes dort aufhalten würden.

<sup>805</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 17.

<sup>806</sup> Vgl. BayHStA KL Fasz. 345, 1-3 Anger 2, 16, fol. 10<sup>r-v</sup>.

Angesichts der Tatsache, dass die Durchsetzung der passiven Klausurbestimmungen immer wieder Gegenstand regulativer Diskurse sowie reformorientierter Maßnahmen gewesen war,<sup>807</sup> und seit den Direktiven Papst Urbans IV. diverse Erweiterungen und Spezifikationen erfahren hatte, lassen sich keine allgemeinen Aussagen darüber treffen, wie der Eingang von klosterexternen Personen in die Klausur der Klöster geregelt wurde. Aus einem Briefwechsel der Münchner Äbtissin Maria Eleonora aus dem Jahr 1688 geht vielmehr hervor, dass der Zugang Außenstehender von den Konventen auf jeweils unterschiedliche Weise gehandhabt wurde. In der Absicht, Orientierungshilfe für die Abläufe und Praktiken im eigenen Konvent zu bekommen, hatte sich besagte Äbtissin an ihre Amtskolleginnen der Klarissengemeinschaften in Wien, Graz und Söflingen gewandt und sich nach den dort geltenden Gepflogenheiten im Rahmen von Besuchen des Arztes oder anderer klosterexterner Personen erkundigt. Während der Arzt im Wiener Klarissenkloster St. Nikola vom Schaffner, dem Kirchendiener oder einem anderen Bediensteten des Klosters in die Klausur begleitet wurde, nahmen ihn im Konvent in Graz die Äbtissin und die Priorin an der „*eysern Tür*“ in Empfang, um ihn zu der jeweils erkrankten Schwester zu geleiten. Im Königinnenkloster in Wien wurde der Arzt hingegen von den beiden Tormeisterinnen ins Krankenzimmer geführt, wo er dann auf die Äbtissin und die Apothekerin traf. Bei den Söflingern war es sogar bereits seit vielen Jahren üblich, dass der Arzt ohne Begleitung den Klausurbereich der Schwestern betrat. Galt es jedoch Baumaßnahmen an den Konventsgebäuden zu verrichten, so wurden der Maurer- und Zimmermeister sowohl vom Beichtvater der Frauen als auch von den beiden Tormeisterinnen des Konvents begleitet. Im Hinblick auf die Sichtbarkeit zwischen weltlichen Personen innerhalb der Klausur und den Mitgliedern des Konvents schrieb die Söflinger Äbtissin Cleopha Veese<sup>808</sup>: „*Und wan der gleichen etwas vericht wird in dem Closter oder in dem garten wo es absunderlich vil gebäuw gibt so Müessen die thormeisterin fürsehung thuon das es allenthalben beschlosssen und kein schwöster von den Weltlichen leüthen gesehen werd.*“<sup>809</sup>

---

<sup>807</sup> Vgl. hierzu auch: Kern-Stähler: Zur Klausur von Nonnen in englischen Frauenklöstern des späten Mittelalters, 2004, S. 109ff.

<sup>808</sup> Cleopha Veese (Feser) bekleidete das Amt der Äbtissin lediglich für ein Jahr von 1687 bis 1688. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 166.

<sup>809</sup> BayHStA KL Fasz. 356, 1/46. Vgl. auch: Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 378f.

Dieser Erfahrungsaustausch unter den Äbtissinnen scheint keine Ausnahme gewesen zu sein.<sup>810</sup> Aus den Jahren 1696 und 1697 haben sich Briefe der Söflinger Äbtissin Angela von Slawata (†1705)<sup>811</sup> erhalten, in denen sie der Münchner Konventsvorsteherin nicht nur von aktuellen Begebenheiten berichtete, sondern auch alltägliche Abläufe und Gewohnheiten im Kloster beschrieb. Neben einem ausführlichen Bericht über ihre eigenen Essgewohnheiten sowie jene des gesamten Konvents – insbesondere in Bezug auf den Verzehr von Fleisch – schilderte die Äbtissin nochmals das Vorgehen der Schwestern beim Eingang des Arztes in die Klausur. Inzwischen hatte sich in Söflingen offenbar die Praxis etabliert, den Arzt – bei dem es sich den Angaben der Äbtissin zufolge zu diesem Zeitpunkt um einen Anhänger der lutherischen Lehre handelte – von den beiden Tormeisterinnen bis zum Krankenzimmer führen zu lassen, wo ihn die Äbtissin und die Apothekerin erwarteten. Handwerker wurden hingegen vom Gesinde des Klosters in den Klausurbereich geführt.<sup>812</sup> Den Briefen der Äbtissin ist ferner zu entnehmen, dass sich die Äbtissinnen nicht nur hinsichtlich der jeweiligen Zugangsregelungen zu den Konventen untereinander austauschten, sondern der Kontakt zwischen Kloster und Welt generell eine zentrale Thematik in den Briefen der Konventsvorsteherinnen war. So erkundigte sich die Söflinger Äbtissin mitunter auch danach, wie lange es einer Schwester im Münchner Angerkloster gestattet sei, mit ihren Eltern und Verwandten an der Winde oder dem Redfenster zu sprechen.<sup>813</sup>

---

<sup>810</sup> Für weitere Briefkontakte der Münchner Klarissen zu den Mitgliedern anderer Frauenklöster vgl.: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 534f. Auch unter den „Söflinger Briefen“ finden sich einige Schreiben, die den Schwestern von anderen geistlichen Frauen übersandt worden waren. So verweisen die Briefe 15, 16, 17 und 18 darauf, dass die Söflinger Klarissen mit den Terziarinnen an der Frauenstraße in Ulm sowie mit den Terziarinnen in Weiler bei Blaubeuren in schriftlichem Kontakt standen. Vgl. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 144-151. Zum Briefwechsel zwischen Klosterfrauen vgl. außerdem: Brückner: Freundschaft zwischen Nonnen, 2007. Brückner untersucht den Austausch von Briefen zwischen geistlichen Frauen unter dem Aspekt der „spirituellen Freundschaft“ und kommt zu dem Ergebnis, dass Briefe sowohl als gegenseitige Erbauungslektüre fungierten als auch im Rahmen aktiver Seelsorge sowie geistlicher Führung zum Einsatz kamen.

<sup>811</sup> Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 166. Angela von Slawata stand der Söflinger Klarissengemeinschaft von 1688 bis 1701 als Äbtissin vor.

<sup>812</sup> BayHStA KL Fasz. 356, 1/46. „(...) *berichte auch wan bey uns der doctor und ballwierer zu den krankhen mues herein gehen so geth kain p: beichtvatter auch kain anderer pater nit mit herein die 2 Thormaisterin die gehen mit van Thor bis zum kranckhen zümer als dan ist darbey neben der kranckhen Schwester die muetter Abbtissin und die Abodeggerin und wan Ein wüerdige muetter selbst nit kan darbey sein so muest die muetter pririn dar bey sein oder Ein Eltiste Schwester. auch geth bey uns zu keiner Sterbenten Schwester der pater beichtvatter herein noch wenicher Ein anderer pater (...) wegen der weltlichen man handtwerchs Leit was dan inderhalb der Clausur zu machen ist so gehen auch alle zeit unsere hausgnosne mit ihnen herein (...) unser medicus ist Ein Lutrischer herr Doctor beüttl zu ulm ist uns freylich schwer bey der lutrischen statt ulm zu wohnen (...).*“

<sup>813</sup> Vgl. ebd. „(...) *und wie Lang bey ihnen Ein Schwester mit ihren Eltern und befreinden an der winden oder redtfenster redten derff.*“

Wie die angeführten Beispiele der Korrespondenz zwischen den Äbtissinnen der Klaustrissenklöster veranschaulichen, wurde der Eingang klosterexterner Personen in die Klausur der Schwestern nicht nur auf unterschiedliche Weise geregelt, sondern auch den personellen Verhältnissen und Zuständigkeiten innerhalb der einzelnen Konvente entsprechend angepasst. Anstelle von normativen Vorgaben wirkten dabei vielmehr die Praktiken, wie sie sich in anderen Klöstern etabliert und bewährt hatten, als richtungsgebend und wurden mit den eigenen Verfahrensweisen abgeglichen. Obgleich sich die geschilderten Abläufe offenbar nicht immer nach den Verordnungen richteten, die ordensinterne Obrigkeiten zur Wahrung der passiven Klausur erlassen hatten, waren die Konvente dennoch darum bemüht, dass abgesehen von den Konventsvorsteherinnen und den zuständigen Amtsschwestern keine der Nonnen von den Besuchern gesehen wurde.

Eine weitere Personengruppe, die zwar formal nicht vom Zugangsverbot zur Klausur der Frauenklöster ausgenommen war, der jedoch vom Papst die entsprechenden Dispense für den Zutritt gewährt werden konnten, waren Angehörige des Adels sowie anderer einflussreicher Familien.<sup>814</sup> In ihrer Untersuchung der verschiedenen Wechselwirkungen zwischen den sozialen Räumen „Hof“, „Stadt“ und „(Frauen-) Kloster“ in Wien während des Mittelalters bezeichnet Barbara Schedl das Frauenkloster entsprechend als „ein[en] wesentliche[n] Teil des weltlich-höfischen Lebensraumes der landesfürstlichen Familie“.<sup>815</sup> Als standesgemäßer Wohnort für Nonnen adliger Herkunft spiegelten Ausstattung und Architektur einzelner Klöster nicht nur die familiär-dynastischen Beziehungen der Konventsmitglieder wider, sondern boten deren Familien im Rahmen von Besuchen auch „ein[en] eigene[n] „Funktionsraum“ (...), der vom strengen klaustralen Konzept abwich“.<sup>816</sup>

Die enge Verbindung zwischen Kloster und Hof lässt sich auch im Hinblick auf die weiblichen Mitglieder der bayerischen Herzogsfamilie beobachten. 1578 wurde diesen beispielsweise die Erlaubnis erteilt, gemeinsam mit bis zu fünf „*ehrlichen weibspersonen*“ zweimal im Monat jedes beliebige Frauenkloster im Staat zu betreten, dort zu essen

---

<sup>814</sup> Vgl. u.a. Wiesflecker: Das Privileg des Klausureintritts, 2011. Gill: *Scandala*, 1996, S. 192f. Zdichynec: *Quia sic fert consuetudo?*, 2012, S. 61. Signori: Wanderer zwischen den „Welten“, 2005, S. 133. Hamburger: Art, Enclosure and the *Cura Monialium*, 1992, S. 110.

<sup>815</sup> Schedl: Hof - Stadt - Kloster, 2011, S. 42.

<sup>816</sup> Ebd., S. 51. Zu Interdependenzen zwischen Kloster und Hof vgl. auch: Lutter: Zwischen Hof und Kloster, 2010. Dies.: Affektives Lernen, 2011.



und zu trinken sowie an den Gottesdiensten teilzunehmen.<sup>817</sup> Den Dispensen, die der kurfürstlichen Familie im Laufe des 17. Jahrhunderts ausgestellt wurden, ist ferner zu entnehmen, dass deren weiblichen Mitgliedern der Besuch eines Frauenklosters bisweilen sogar mit einer Entourage von bis zu zwölf Hofdamen möglich war. Die Beschränkung der Anzahl an bewilligten Begleitpersonen stieß dabei jedoch nicht immer auf Verständnis. Über ihren Gemahl, Kurfürst Maximilian I. (†1651), legte die Kurfürstin Maria Anna (†1665) Einspruch beim Heiligen Stuhl gegen ein Schreiben vom 1. September 1635 ein, in dem die Anzahl ihrer Begleitpersonen im Rahmen von Klosterbesuchen auf zwölf begrenzt worden war und bat diesbezüglich um eine Abänderung. Ob dem Ansuchen der Kurfürstin um eine Erhöhung der Anzahl der sie begleitenden Damen vom Heiligen Stuhl stattgegeben wurde, ist allerdings nicht mehr nachzuvollziehen.<sup>818</sup>

Den wiederholten Ermahnungen und Verboten der franziskanischen Provinzleitung zufolge wurden die Besuche der fürstlichen Familie im Münchner Klarissenkloster jedoch nicht nur im Hinblick auf die Besuchszeiten und -anlässe, sondern auch in Bezug auf die dabei jeweils zugelassenen Personen eher locker gehandhabt. 1668 und erneut 1680 sah sich die Provinzleitung somit dazu veranlasst, den Eingang von Kindern in die Klausur des Angerklosters zu verbieten.<sup>819</sup> Darüber hinaus sollte auch der Verkehr von Mitgliedern des Hofes, die den Schwestern Besuche im Kloster abstatteten und gemeinsam mit diesen speisten, eingeschränkt und den Vorgaben entsprechend geregelt werden. Zwinger führt die wiederholten Interventionen der ordensinternen Obrigkeit in dieser Angelegenheit auf deren augenscheinliche Absicht zurück, zu vermeiden, „dass im Laufe der Zeit „der halbe Hofstaat“ das Anger- oder auch andere Klöster von innen kannte.“<sup>820</sup>

Neben familiären Netzwerken, standesbedingten Privilegien und spiritueller Erbauung spielten auch ökonomische Erwägungen eine entscheidende Rolle bei der Gewährung und Ausstellung von Zutrittsberechtigungen zu einem Frauenkloster, denn häufig ging der Eingang klosterexterner Personen in die Klausur der Konvente auch mit einer entsprechenden Entlohnung sowie künftigen Bezügen einher.<sup>821</sup> Um die Kosten zu decken, die mit der baulichen Erneuerung der Gebäude des Nürnberger Klaraklosters ab 1473

---

<sup>817</sup> Vgl. BayHStA KL Fasz. 356, 1 1/19.

<sup>818</sup> Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 374.

<sup>819</sup> Ebd., S. 375f. (Fußnote 293). 1685 wurde das Verbot, Kindern den Zutritt zur Klausur zu gewähren, sogar in die Statuten des Angerklosters aufgenommen, vgl: BayHStA KL Fasz. 347, 12 Anger 3, Nr. 77, S. 50. „*Alle Unruhe, Ungelegenheit und anderes zu verhüten, würdt allen und Jeden Schwösteren verboten, ainige klaine Künder, wie jung sye auch seyen, in die Clausur hineinzulassen.*“

<sup>820</sup> Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 377.

<sup>821</sup> Gill: *Scandala*, 1996, S. 193f.

verbunden waren, beauftragten die Schwestern daher den franziskanischen Kommissar Emericus Kemel damit, einen päpstlichen Ablass für mögliche Geldgeber des Konvents zu erwirken. In einem auf den 20. November 1474 datierten Breve gewährte Papst Sixtus IV. (†1484) 30 Personen diese Vergünstigung und verfügte zudem, dass die amtierende Äbtissin Margareta Grundherr einige aus dieser Gruppe erwählen und diesen den Zugang in die Klausur des Klosters gestatten solle, um sich selbst vom baufälligen Zustand der Gebäude und Räumlichkeiten überzeugen zu können.<sup>822</sup>

Auch wenn die Anwesenheit Außenstehender im Inneren der Klostermauern also fester Bestandteil des klösterlichen Alltags war, handelte es sich beim Zutritt zur Klausur und damit auch bei der Einsehbarkeit der Klausurräume sowie der Möglichkeit des visuellen Kontakts zu einzelnen Konventsmitgliedern um Privilegien, die vor dem Hintergrund wirtschaftlicher, machtpolitischer und familiärer Interessen der Konvente nur bestimmten Personenkreisen gewährt wurden. Darüber hinaus ist davon auszugehen, dass jene Räume, die sich wie beispielsweise die Zellen der Schwestern tief im Inneren der Klausur befanden, auch für Besucher und temporär auf dem Klostergelände beschäftigte Personen nicht zugänglich waren und lediglich die jeweils zuständigen Amtsschwestern, die Äbtissinnen oder aber deren Stellvertreterinnen die Betreuung der Gäste übernahmen. Auf diese Weise wurden die Abgeschlossenheit und visuelle Integrität jener Bereiche gewahrt, die die Keuschheit der Schwestern sowie deren spirituelle Verbindung zu ihrem himmlischen Bräutigam symbolisierten<sup>823</sup> und zugleich auch die Machtverhältnisse innerhalb des Konvents gestärkt. Wer die Gäste sehen und auch von diesen gesehen werden durfte und wer nicht, spiegelte dabei sowohl die konventsinterne Sozialstruktur als auch die familiäre Herkunft einzelner Nonnen wider. Im Rahmen des Eingangs klosterexterner Personen in die Klausur wirkte sich die Beschränkung von Blickoptionen somit insbesondere hinsichtlich ihrer intersubjektiven Bezugnahme ebenso auf die visuelle Wahrnehmung der Besucher wie auch auf jene der Konventsmitglieder aus.

---

<sup>822</sup> Vgl. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 80f. Der Provinzialvikar Johannes Alphart riet den Klosterfrauen daraufhin, nur jene Personen auszuwählen, die dem Kloster „*gutwillig und geneyget sygent und auch etwas in zytlicher habe vermögent*“. StadtAN A1 Nr. 1475-01-31.

<sup>823</sup> Vgl. Dunn: Spaces Shaped for Spiritual Perfection, 2003, S. 156. „A nun’s cell was the site of her most intense and personal spiritual development. Agostino Valerio, in his advice to nuns, reminded them that their cell was the room of Christ; it was here that their celestial spouse descended when invited by prayer and called by meditation.“

### 5.1.2 Einsehbarkeit der Klausur: Prävention und Intervention

Angesichts der zahlreichen sozialen, familiären und wirtschaftlichen Beziehungen, die Frauenklöster mit ihrem Umfeld verbanden sowie im Hinblick auf die damit einhergehende Anwesenheit konventsexterner Personen im Inneren der Klostermauern lässt sich die Klausur weiblicher Klostersgemeinschaften als ein unweigerlich von der Außenwelt beeinflusster Raum beschreiben. Obgleich sich geistliche und weltliche Würdenträger, Beichtväter, Angehörige der Nonnen oder Handwerker regelmäßig in den Klöstern aufhielten, unterlagen die visuelle Zugänglichkeit zu den verschiedenen Räumen der Klausur sowie die möglichen Blickverhältnisse zwischen den Schwestern und Außenstehenden dabei jedoch stets der Kontrolle durch die Konvente. Vor dem Hintergrund der bereits geschilderten Abläufe im Rahmen des Eingangs klosterexterner Personen ins Klosterinnere werden im Folgenden weitere Maßnahmen und Praktiken beleuchtet, mit Hilfe derer die für die Untersuchung gewählten Konvente die verschiedenen Bereiche innerhalb der Klostermauern gegen Blicke von außen abschirmten und damit nicht zuletzt auch die Sichtbarkeit der Konventsmitglieder unterbanden.

Die Frage nach der Einsehbarkeit der Klausur und nach der Sichtbarkeit der Nonnen wurde nicht nur in Bezug auf die Anwesenheit von Gästen im Inneren der Klöster, sondern auch im Hinblick auf die Sichtverhältnisse zwischen den Konventsgebäuden und umliegenden Bauwerken diskutiert. Wie bereits dargestellt, begünstigte die Lage einiger Konvente inmitten prosperierender und architektonisch wachsender Städte sowohl auf akustischer als auch auf olfaktorischer Ebene diverse Einflüsse auf die Konvente aus dem urbanen Umfeld. Darüber hinaus konnte die räumliche Nähe zu anderen Bauwerken mitunter auch dazu führen, dass die Klöster trotz Mauern und anderweitigen Abdeckungen von außen einsehbar waren.<sup>824</sup> Während das Quellenmaterial der Söflinger und Nürnberger Klarissengemeinschaften keine Hinweise auf eine potentielle Einsehbarkeit der Kon-

---

<sup>824</sup> Konvente beeinflussten auch ihrerseits das jeweilige urbane Umfeld. In italienischen Städten wie Neapel, Florenz und Venedig eigneten sich religiöse Frauengemeinschaften private Paläste sowie öffentliche Gebäude und Flächen an, transformierten diese in religiöse Bauten und Klosteranlagen und prägten somit nicht nur das Aussehen, sondern auch die Atmosphäre ganzer Straßenzüge und Stadtviertel. Vgl. Hills: *Invisible City*, 2004, S. 19-44. Weddle: 'Women in wolves' mouths', 2003. Laven: *Virgins of Venice*, 2002, S. 23f. Auch in akustischer Hinsicht erreichten Frauenklöster eine beträchtliche Außenwirkung und konnten sowohl durch ihre Musik und ihren Gesang als auch durch den Klang ihrer Kirchenglocken von Personen außerhalb der Klausur wahrgenommen werden. Vgl. Monson: *Disembodied Voices*, 1995. Kendrick: *Celestial Sirens*, 1996.

ventsgebäude von benachbarten Gebäuden aus gibt, weisen Entwürfe entsprechender Beschwerverbeschreibungen des Münchner Angerklosters darauf hin, dass die Stadt oder Privatpersonen hier immer wieder unweit des Klosterareals Gebäude errichteten, die so weit über die Klostermauern ragten, dass der Konvent befürchtete, der Blick ins Innere des Klosters könne dadurch freigegeben werden.

Am 20. Juni 1604 wandte sich die Äbtissin Anna Margaretha von Brandis daher in einem Schreiben an Herzog Maximilian I. (†1651) und berichtete, dass Bürgermeister und Rat die Absicht hätten, ein Gebäude direkt an der Klostermauer des Konvents zu errichten. Bereits vor einigen Jahren seien ebenda „*zwo claine hülzne undershidliche hütten*“ gebaut worden, von wo aus Händler während der Jakobidult ihre Waren angeboten hätten. Aus Gründen der guten Nachbarschaft habe der Konvent den Bau und die Nutzung besagter Hütten geduldet, befürchtete nun aber, dass das geplante deutlich höhere Gebäude, die Sicht ins Kloster ermöglichen würde. „*[A]ls eingesperte unnd von der welt ganz abgesönderte Personen*“ sähen sich die Schwestern daher mit der Gefahr des „*einsegen[s] der bösen leüth, sonderlich zue der dult zeit, da allerlai selzame leüth alther khomen*“, konfrontiert.<sup>825</sup> Ob der Herzog in seiner Funktion als Schutz- und Schirmherr des Angerklosters auf das Gesuch der Äbtissin hin die notwendigen Vorkehrungen in die Wege leitete, um die Errichtung des besagten Bauwerks und damit auch die Einsicht in die Klausur der Schwestern zu unterbinden, ist nicht überliefert.

Das präventive Eingreifen der Äbtissin Maria Eleonora aus dem Jahr 1670 in einer nahezu identischen Angelegenheit verdeutlicht die Sorge der Münchner Klarissen in Bezug auf die Einsehbarkeit der Klausur und zeigt, wie eng die visuelle Abgeschlossenheit des Konvents mit zentralen Aspekten der klösterlichen Lebensweise verbunden war. Erneut waren die Schwestern über die geplante Errichtung eines Gebäudes in Klostersnähe informiert worden, das so hoch werden sollte, dass die Gemeinschaft davon ausging, Laien könnten in die Zellen „*auf den Strosakh*“ sehen und damit die geistlichen Verrichtungen der Frauen behindern. Des Weiteren verwies die Äbtissin in ihren Ausführungen auch darauf, dass ein solcher Zustand gegen ihre Ordensregel verstoßen würde, „*zumahlen weltkhüntig, daß khain strengere clausur als eben im Clarisser orden erfordert wird.*“ So sei es den Schwestern außer in einigen Ausnahmefällen, die allerdings vom Papst bewilligt werden müssten, nicht gestattet, weltliche Personen anzusehen oder aber selbst

---

<sup>825</sup> BayHStA KL Fasz. 394, 1905. Vgl. auch: Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 930.

von diesen gesehen zu werden. In Anbetracht der Lage des geplanten Gebäudes wäre es den Konventsmitgliedern sodann auch nicht mehr möglich, sich unbehelligt im Klostergarten aufzuhalten und selbst im Chor würden die Schwestern künftig „*durch manigleichs einsehen inquietirt unnd Irr gemacht werden.*“<sup>826</sup>

Den Ausführungen der Äbtissin ist zu entnehmen, dass der Blick von außen nicht nur als Gefahr für die Keuschheit der Konventsmitglieder, sondern auch als Hindernis in Bezug auf die geistlichen Aufgaben und Gebetsverpflichtungen der Gemeinschaft erachtet wurde. Muss die Frage, ob besagtes Bauwerk Außenstehende tatsächlich in die Lage versetzt hätte, weite Bereiche der Klausur am Anger einzusehen, auch offenbleiben, so wurde offenbar bereits die bloße Möglichkeit der Einsicht des inneren Klosterbereichs durch konventsexterne Personen als Verstoß gegen die Klausurvorschriften des Konvents gewertet. Die von der Äbtissin geschilderte Situation lässt sich darüber hinaus auch in Bezug auf die Blick- und Machtverhältnisse im foucaultschen Panopticon beschreiben: Wie in einer panoptischen Anlage wären die Nonnen durch den Bau des Gebäudes dem Blick eines anonymen Beobachters ausgesetzt gewesen, ohne die Möglichkeit, sich diesem zu entziehen. In dieser Konstellation hätten sich die Frauen als Gesehene also in einem fortwährenden Zustand der Kontrolle durch den Blick von außen und damit in einem Machtgefälle gegenüber dem klosterexternen Umfeld befunden.<sup>827</sup>

Während es also bisweilen auch jenseits der Klostermauern präventiver sowie intervenierender Maßnahmen bedurfte, um die visuelle Zugänglichkeit zur Klausur der Frauenklöster von außen zu unterbinden, fielen die Kontrolle und Beschränkung von Blickoptionen bei der Anwesenheit von Besuchern im Inneren der Klöster hingegen in den unmittelbaren Zuständigkeitsbereich der Schwestern. Wie in den vorangegangenen Ausführungen dargelegt, war es meist Sache der für die Betreuung von Gästen zuständigen Amtsschwestern, der Äbtissin oder ihrer Stellvertreterin, zu verhindern, dass die Nonnen im Rahmen der Besuche von Außenstehenden gesehen wurden. Darüber hinaus war aber auch jedes Konventsmitglied selbst dazu angehalten, sich den Blicken der Besucher zu entziehen.<sup>828</sup> Der Urban-Regel zufolge waren Gespräche mit Besuchern zwar zulässig,

---

<sup>826</sup> BayHStA KL Fasz. 393, 1862a. Dieser Vorfall wird ebenfalls angeführt bei: Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 931.

<sup>827</sup> Vgl. Foucault: Überwachen und Strafen, 2016, S. 256-259. Siehe auch Kapitel 1.4.

<sup>828</sup> Schönbach: Die Regensburger Klarissenregel, 1908, S. 15f. „*Ist auch daz dekeiner hande werk ze tunne wirt. inwendik dem closter. und dar umb etelich werltlich oder ander persone swie sie sint muzen dar in gan. (...) dann und ze allen ziten so suln die swester aller flizeclichest behuten so sie iemer mit bescheidenheit meist mugen. daz sie niht gesehen werden von werltlichen oder uzzern personen.*“

mussten aber von mindestens zwei oder drei Mitschwestern beaufsichtigt werden.<sup>829</sup> Von den Personen, denen der Zutritt in den Klausurbereich der Klöster gestattet war, wurde zudem ein ehrbares Verhalten und angemessene Kleidung erwartet:

*„Daz sol oh ze vorderst behutit und bewart werden. daz die den etewenne urlob wirt gegeben. dar in ze gen. (...) daz sie sulhe lute sin. von der worte und sitten. und von der leben. und gewande muge gebezzert werden die si an sehent und da von niht muge uf gestand. dekein materie. rehter ergerunge.“<sup>830</sup>*

Als Sehende und Gesehene in der Klausur sollten klosterexterne Personen also ebenfalls um ein vorbildhaftes Aussehen und Auftreten bemüht sein, um keinen Anlass zum Ärgernis zu geben oder die Nonnen gar in ihrer Andacht zu stören. Während ihres Aufenthalts im Kloster unterlagen die Besucher dabei stets der visuellen Kontrolle durch einzelne Konventsmitglieder, die die Gäste durch die Klausur führten und damit zugleich Einfluss auf deren Blickoptionen und visuellen Wahrnehmungsmöglichkeiten nahmen. Um zu verhindern, dass es zum Blickkontakt zwischen den Schwestern und den Besuchern kam, wurde dem Konvent im Münchner Klarissenkloster die Anwesenheit männlicher Personen durch ein Glockensignal angezeigt: *„So offt ein Mannsbildt in die Clausur khombt, gehet die Muetter Priorin oder die Thor=Maisterin vorhero, und gibt mit einen glögken ein Zeichen, das khein schwester den Mann seche, oder von Ihme gesehen werd.“<sup>831</sup>*

Im Hinblick auf die architektonische Binnenstruktur der Konventsgebäude sowie die Unmittelbarkeit akustischer Reize stellte der Einsatz einer Glocke ein praktikables und effizientes Mittel dar, um die Konventsmitglieder rechtzeitig über die Anwesenheit männlicher Personen in der Klausur zu informieren. So konnten die Schwestern den Klang der Glocke bereits wahrnehmen, noch bevor die Tormeisterin und die Besucher im Blickfeld der einzelnen Konventsmitglieder erschienen. Die zeitliche Verzögerung zwischen der Aufnahme und Verarbeitung des akustischen Signals und dem Sichtbarwerden

---

<sup>829</sup> Ebd., S. 18. *„Doch kein swester. sie si sich oder gesunt sol keine wis ze keiner persone reden diu dar in ist gegangen. ez enhoren danne zw. oder drie swester nach der vor geschriben maze.“*

<sup>830</sup> Ebd.

<sup>831</sup> BayHStA KL MA 4, fol. 11<sup>v</sup>. Vgl. auch: Gatz: Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München, 1957, S. 240f. Obgleich es sich bei diesen Schilderungen um einen Auszug aus den chronikalischen Aufzeichnungen der Angerklarissen aus dem ausgehenden 17. Jahrhundert handelt, scheint der hier dargestellte Ablauf beim Eingang Außenstehender in die Klausur über Jahrzehnte hinweg Teil der klösterlichen Praxis gewesen zu sein. Dem Bericht des Hofbibliothekars Johann Christoph von Aretin zufolge, der das Angerkloster im März 1803 im Zuge von dessen Aufhebung betrat, wurde den Schwestern die Anwesenheit weltlicher Personen in der Klausur auch noch unmittelbar vor Auflösung des Konvents durch den Klang einer Glocke signalisiert. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 378.

der Besucher bot den Schwestern die Möglichkeit, sich dem männlichen Blick zu entziehen. Das Signal der Glocke war dabei zugleich auch ein Zeichen für die Nonnen, ihre eigenen Blicke zu regulieren. Während die Anwesenheit von männlichen Personen auf akustischer Ebene also zum sensorischen Erleben der Konventsmitglieder innerhalb der Klostermauern gehörte, blieb der Raum der Klausur auf visueller Ebene somit dennoch frei von konventsexternen Reizen.<sup>832</sup>

Die Vermeidung von Konstellationen, in denen sich Klosterfrauen und weltliche – insbesondere männliche – Personen sehen konnten, war nicht zuletzt auch angesichts der Tatsache, dass es Außenstehenden nicht erlaubt war, sich unbeaufsichtigt auf dem Klostergelände aufzuhalten, eine Herausforderung im Hinblick auf die logistische Organisation des Klosteralltags. Das *Baubüchlein* des Nürnberger Klaraklosters gibt einen Eindruck davon, wie der Konvent die Betreuung und Kontrolle der regelmäßig auf dem Klostergelände beschäftigten Handwerker und Bauarbeiter bewerkstelligte, ohne dass die Schwestern dabei jedoch den Blicken dieser Personen ausgesetzt waren. Als im Jahr 1517 das „*heymlich gemach*“ bei der Winde gesäubert werden musste, bestellte das Kloster eine Gruppe von Arbeitern, die sich den Angaben des *Baubüchleins* zufolge aus acht nicht näher benannten Männern und Frauen zusammensetzte.<sup>833</sup> Da sich die Reinigungsarbeiten über eine Dauer von drei Nächten erstreckten, wurde die Gruppe immer um Mitternacht mit einer Mahlzeit versorgt. Der Schaffner sowie einer der männlichen Bediensteten des Konvents waren damit beauftragt, das Tor in die Klausur zu öffnen und ebenda ein Feuer für die Arbeitenden zu entzünden.<sup>834</sup> Die weitere Beaufsichtigung der Gruppe übernahmen schließlich Mitglieder des Konvents:

*„S anna k. und katen loffelholzin waren die zeit thör meister wachten yde jn nacht, und hetten i leyen swester pey jr die wechselt man auch ab, seczten jr ein schwarzen weyl auf und sassen jm porten stublein, und seczten, ein prinet liecht fur das*

---

<sup>832</sup> Vgl. Löw: Raumsoziologie, 2017, S. 195.

<sup>833</sup> Der Hinweis darauf, dass auch Frauen zu der Gruppe der Arbeiter gehörten, die auf dem Klostergelände beschäftigt wurde, ist aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive besonders interessant. Historische Forschungsarbeiten haben bereits mehrfach dargelegt, dass Frauen in der Frühen Neuzeit in den verschiedensten Wirtschaftssektoren beschäftigt waren und diese allen geschlechtsspezifischen Vorstellungen und Zugangsbeschränkungen zum Trotz entscheidend mitformten. Grundlegend hierzu: Clark: Working life of women, 1992. Vgl. außerdem: Wiesner: Working Women in Renaissance Germany, 1986. Ågren (Hg.): Making a Living, 2017.

<sup>834</sup> StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 34<sup>r</sup>. „*Item xvt jm xvii jar conversion pauli fegte man das heymlich gemach pey der wintten, hinen jm Closter, (...) es waren jr viii frawen und man, was i grym haltenacht, weret iii nacht musten bezeit auf hören und spet an heben man gab jn zu mitter nacht suppen flaisch muß und kes und prot, ii laub prots vi moß piers, (...) der schaffer thet jn nacht dz thor auf und der wilhelm die andern jn nacht, oder ein ander knecht, und machten jn ein fewr oder geloth pey thor.*“ Vgl. auch: Krabbel: Caritas Pirckheimer, 1940, S. 73f.

*fenster her aus, und gingen zu zeiten her aus und liesen sich sehen, das man wachet und auf merckt, es weis nymant wer die leut sind (...).*<sup>835</sup>

Bei den Nürnberger Klarissen interagierten die Tormeisterinnen offenbar nicht selbst mit Handwerkern, Bauarbeitern und anderen Laien, die temporär auf dem Klostergelände beschäftigt waren. Obgleich die Schwestern auch den Personen, die mit der Reinigung des Zimmers an der Winde beauftragt worden waren, nicht direkt gegenübertraten, gelang es ihnen dennoch, eine Atmosphäre der Sichtbarkeit und Kontrolle innerhalb ihres Klausurbereichs zu erzeugen. Während die beiden Tormeisterinnen und die jeweils anwesende Laienschwester die Arbeiter vom Inneren der Pfortenstube aus zwar sehen konnten, wurden sie selbst jedoch nicht von diesen gesehen. Das brennende Licht im Fenster der Pfortenstube fungierte dabei als fortwährendes Zeichen der Anwesenheit und Wachsamkeit der Schwestern und vermittelte den Arbeitern somit das Gefühl, unter anhaltender Beobachtung zu stehen. Dieser Effekt wurde darüber hinaus noch dadurch verstärkt, dass die Schwestern immer wieder aus dem Schutz der Pfortenstube heraustraten und sich den Arbeitern aus der Ferne zeigten. Damit erinnert die hier beschriebene Konstellation erneut an die Prinzipien des Panopticons. In ihrer Funktion als Sehende waren es nun jedoch die Schwestern, die sich den klosterexternen Personen gegenüber in einer Machtposition befanden und diese über ihre Blicke aufrechterhielten.

## 5.2 Der Blick nach außen: Klarissen außerhalb der Klausur

Zu Beginn des Jahres 1525 schrieb die Nürnberger Klarissin Klara Pirckheimer (†1533) ihrem Bruder Willibald Pirckheimer (†1530) einen Brief, um sich für dessen Neujahrsglückwünsche und Geschenke zu bedanken. Den Ausführungen der Klarissin ist zu entnehmen, dass es kurz zuvor zu einer persönlichen Begegnung zwischen den Geschwistern und der Tochter Willibalds, Katharina (†1563), gekommen war, die ebenfalls im Nürnberger Klarissenkloster lebte. Der seltene Anblick ihres männlichen Verwandten hatte offensichtlich ein Gefühl der Bestürzung in den Klosterfrauen ausgelöst, das von Klara Pirckheimer mit folgenden Worten geschildert wurde: *„O lieber pruder, wie ist mir dein gestalt zu herczen gangen. Es wil dir ye der alt man nachlaufen. Es wollen die jungen schwestern nit gelauben, das es dein gestalt sey und sunderlich das Keterlein sagt, es*

---

<sup>835</sup> StadtAN D 25 Nr. 88, fol. 34<sup>r</sup>.



*kunn nit gelauben, das sein vater also sech.*<sup>836</sup> Obgleich aus dem Schreiben nicht hervorgeht, unter welchen Umständen die Familienmitglieder aufeinander getroffen waren, hatte es sich bei dieser Begegnung wohl um eines der wenigen Male gehandelt, dass die Nonnen von Angesicht zu Angesicht mit einer konventsexternen Person gesprochen und demzufolge einen Blick jenseits der Grenze der Klausur geworfen hatten.<sup>837</sup>

Wie der angeführte Briefauszug verdeutlicht, stellten Blickkontakte zwischen den Nonnen und klosterexternen Personen bei den Nürnberger Klarissen kurz vor Einführung der Reformation in der Stadt die Ausnahme dar.<sup>838</sup> Auch Familien bekamen ihre weiblichen Angehörigen im Kloster somit bisweilen über Jahre hinweg nicht zu Gesicht. Susanne Knackmuß kommt daher zu der Einschätzung, dass „[d]ie Klausur (...) zu einer Idealisierung der unsichtbaren Verwandten dies- und jenseits der Klostermauern [führte], die nicht persönlich unter den Augen der Anverwandten älter wurden und nur noch schriftlich oder mit dem Gehörsinn wahrgenommen werden konnten.“<sup>839</sup> Es wäre gewiss zu kurz gegriffen, allein den Mangel an visuellen Kontaktformen als Ursache für eine verklärte Sicht auf die Welt und ihre Bewohner auf der jeweils anderen Seite der Klostermauern anzuführen. Den Zeilen der Nürnberger Klarissin an ihren Bruder ist jedoch zu entnehmen, dass die Beschränkung der visuellen Wahrnehmungsoptionen der Klosterfrauen auf den Raum der Klausur durchaus zu einer Art Entfremdung von der Außenwelt führen konnte. Während in den vorangegangenen Kapiteln in erster Linie die Zugänglichkeit des Klausorraums und damit der Blick von außen im Mittelpunkt der Analyse stand, konzentrieren sich die nachfolgenden Untersuchungen daher auf die Frage, inwieweit es den Nonnen selbst möglich war, die Grenze der Klausur sowohl visuell als auch tatsächlich zu überschreiten. Der Grad der Durchlässigkeit der Klostermauern in Bezug auf den Ausgang oder auf den Blick weiblicher Konventsmitglieder war dabei ebenso eng an die jeweiligen Klausurpraktiken der Klöster gebunden, wie er es auch im

---

<sup>836</sup> Pfanner (Hg.): Briefe, 1966, Nr. 115, S. 202.

<sup>837</sup> Vgl. Knackmuß: „Meine Schwestern sind im Kloster...“, 2005, S. 95. Knackmuß geht davon aus, dass die Begegnung zwischen Willibald Pirckheimer und den Klarissen an den Redefenstern des Klaraklosters stattgefunden hatte. Diese waren im Zuge der Einführung der Reformation in der Stadt so umgebaut worden, dass sie fortan auch den Blickkontakt zwischen den Gesprächspartnern ermöglichten. Da der Brief jedoch bereits um Neujahr 1525 verfasst wurde, der Stadtrat die Transformation der Redefenster allerdings nicht vor Juni desselben Jahres von den Frauenklöstern gefordert hatte, muss es an einem anderen Ort zur Begegnung der Familienmitglieder gekommen sein. Das Treffen könnte beispielsweise am Kommunionfenster stattgefunden haben, das sich bei den Nürnberger Klarissen zwischen Klosterkirche und Kapelle befand und bei Besuchen von Verwandten geöffnet werden durfte. Vgl. hierzu Kapitel 3.1.2.

<sup>838</sup> Vgl. Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis?, 2006, S. 53.

<sup>839</sup> Knackmuß: „Meine Schwestern sind im Kloster...“, 2005, S. 95f.

Hinblick auf die Einsehbarkeit der Räume innerhalb der Klostermauern von außen oder auf den Eingang klosterexterner Personen in die Klausur der Konvente war.

Neben Frauengemeinschaften, die als Zusammenschlüsse von Laien oder Semireligiösen wie beispielsweise die Beginen ein geistliches Leben führten, jedoch keine feierlichen Gelübde abgelegt hatten und dementsprechend auch keine Klausurvorschriften beachteten,<sup>840</sup> gab es auch unter den zahlreichen Frauenklöstern verschiedene Abstufungen im Hinblick auf die Intensität der jeweils praktizierten Klausurform. Je nach Ordenszugehörigkeit und monastischer Tradition behielten einige Konvente bis ins 16. Jahrhundert hinein eine Lebensweise bei, die eher stiftsähnliche Charakterzüge aufwies und sich durch milde Klausurpraktiken auszeichnete.<sup>841</sup> Katherine Gill betont in diesem Kontext, dass es in Italien zu Beginn des 16. Jahrhunderts in nahezu jeder Stadt religiöse Frauengemeinschaften gab, die nicht in Klausur lebten und daher als *monasteri aperti*, also als „offene Klöster“ bezeichnet wurden. Unter diese Kategorie fielen nicht nur Gruppierungen, die sich keiner approbierten Ordensregel und somit auch keiner Klausurordnung verpflichtet hatten, sondern auch Gemeinschaften, in denen trotz offiziell geleisteter Gelübde nie strenge Klausurvorschriften beachtet worden waren. In diesen Fällen wurde die Freiheit, das Kloster jederzeit ungehindert verlassen zu können, als ein durch Brauch erworbenes Recht betrachtet. Darüber hinaus erwirkten sich einige Konvente aber auch entsprechende päpstliche Privilegien, die ihre Mitglieder von der Pflicht zur Einhaltung strikter Klausurbestimmungen entbanden.<sup>842</sup> Die Existenz solch „offener Klöster“ und der Anblick von „disorderly nuns“ „wandering about the city“<sup>843</sup> riefen vielerorts jedoch sowohl in klerikalen als auch in säkularen Kreisen den Unmut der Obrigkeiten hervor und wurden als moralische Schiefelage erachtet, die es abzustellen galt. Wie bereits ausgeführt, reagierte das Konzil von Trient 1563 auf diese Zustände und verpflichtete weibliche Ordensangehörige sämtlicher Couleur im Zuge der moralischen und spirituellen Wiederbelebung der monastischen Lebensweise zu ewiger Klausur.<sup>844</sup>

---

<sup>840</sup> Vgl. hierzu u.a.: Reichstein: *Das Beginenwesen in Deutschland*, 2017. Voigt: *Beginen im Spätmittelalter*, 2012. Simons: *Cities of Ladies*, 2011.

<sup>841</sup> Hirbodian: „Töchter der Stadt“ oder Fremde?, 2011, S. 54ff. Hirbodian bietet einen guten Überblick über die graduelle Abstufung der verschiedenen Klausurformen in religiösen Frauengemeinschaften des ausgehenden 15. Jahrhunderts und ordnet diese auf einer Skala zwischen den Polen der Weltzugewandtheit und der Weltabgewandtheit an. Vgl. hierzu auch: Harline: *Actives and Contemplatives*, 1995.

<sup>842</sup> Gill: *Open Monasteries*, 1992, S. 16. Zur Vielfalt und Heterogenität bei der Auslegung und Umsetzung der Klausur in religiösen Frauengemeinschaften vgl. außerdem: Dies.: *Scandala*, 1996, S. 184-187. Schulenburg: *Strict Active Enclosure*, 1984, S. 64-70.

<sup>843</sup> Sperling: *Convents and the Body Politic*, 1999, S. 127.

<sup>844</sup> Ebd., S. 127ff. Strasser: *State of Virginity*, 2004, S. 70-77. Vgl. Kapitel 2.3.

Angesichts der umfassenden Einschränkungen, die viele Frauen im Zuge der räumlichen Begrenzung und visuellen Abschirmung ihrer Gemeinschaften erfuhren, stieß die Einführung der Klausur somit oftmals auf Empörung und Widerstand von Seiten der Konvente, da der Wunsch nach Kontakt und Interaktion mit der Außenwelt ein Bedürfnis darstellte, das mit der Errichtung von Mauern und der Abdeckung sämtlicher Fenster und Öffnungen in den Konventsgebäuden nicht einfach verschwand. Während einige Konvente die Beachtung strenger Klausurvorschriften akzeptierten und sogar einforderten, wurden in der Forschung auch immer wieder Beispiele angeführt, die auf die negativen Aspekte der Einschließung religiöser Frauengemeinschaften verweisen. Neben der Beschränkung individueller Freiheiten ging die räumliche und visuelle Separation weiblicher Konventsmitglieder oftmals auch mit Herausforderungen im Hinblick auf konventsinterne Machtverhältnisse einher und griff in die Autonomie und die Handlungsräume der Konvente ein. Den Berichten einzelner Klosterfrauen ist darüber hinaus zu entnehmen, dass einige Schwestern Gefühle der Beklemmung und Angst erlebten, die bis hin zu „klastrophobischen“ Zuständen reichen konnten. Das Gefühl, eingeschlossen zu sein, wurde dabei nicht allein durch Mauern und Gitter ausgelöst und verstärkt, sondern auch durch das Verbot, den Klausurbereich ohne entsprechende Erlaubnis zu verlassen.<sup>845</sup>

Im Gegensatz zu religiösen Frauengemeinschaften, in denen die Klausur eher milde gehandhabt wurde, war die Beachtung strenger Klausurvorschriften – zumindest formal – von jeher fester Bestandteil der Lebensform in den Häusern der Klarissen gewesen. Wie an anderer Stelle bereits ausführlich dargestellt,<sup>846</sup> war es den Schwestern gemäß der Regel Papst Urbans IV. nur im Notfall oder zur Gründung bzw. Unterstützung weiterer Ordensniederlassungen gestattet, den Klausorraum zu verlassen. Gemäß den Bestimmungen zur Beachtung der aktiven Klausur galt es somit als Regelverstoß, wenn eine Klarissin den Klausurbereich ohne entsprechende Erlaubnis verließ. Wie aus den Quellen der drei für die Untersuchung gewählten Klarissenklöster hervorgeht, kam es zwar immer wieder vor, dass auswärtige Personen die Klausur der Klöster sowohl erlaubt als auch unerlaubt betraten, jedoch finden sich umgekehrt keine Anhaltspunkte dafür, dass die Nonnen die Grenze der Klausur auch ihrerseits regelmäßig überschritten und damit gegen die aktiven Klausurvorschriften verstießen. Den Angaben der Söflinger Äbtissin Christina Strölin zufolge, die den Konvent von 1469 bis zu dessen Reformierung im Januar 1484 leitete,

---

<sup>845</sup> Vgl. hierzu die angeführten Beispiele bei: Strasser: *State of Virginit*, 2004, S. 127ff. Evangelisti: *Nuns*, 2007, S. 59f. Laven: *Virgins of Venice*, 2002, S. 102f.

<sup>846</sup> Vgl. Kapitel 1.5.1.

hatten während ihrer Amtszeit offenbar lediglich zwei Nonnen gegen die aktiven Klausurbestimmungen verstoßen und das Kloster verlassen.<sup>847</sup>

Den bereits angeführten Akten,<sup>848</sup> die im Zuge der bei den Nürnberger und Söflinger Klarissen durchgeführten Visitationen im 15. Jahrhundert entstanden waren, ist jedoch zu entnehmen, dass die Grenze der Klausur auf visueller Ebene wiederholt von Seiten der Konvente unterwandert wurde. Die wiederkehrenden Ermahnungen der Visitatoren zu einer umsichtigeren Handhabung beim Gebrauch der Redefenster, der Winde und des Tors im Nürnberger Klarakloster verweisen darauf, dass der Konvent die hier regulär zulässigen Kontaktformen missachtet hatte und nicht nur Worte und Gegenstände zwischen Kloster und Außenwelt ausgetauscht worden waren. Auch bei den Söflinger Klarissen war es im Vorfeld der Visitation des Konvents im Jahr 1470 offenbar zu Verstößen gegen die visuellen Restriktionen im Rahmen der Gespräche an den Redefenstern gekommen. So lässt sich die Verfügung des Visitators, dass sich die Schlüssel zu den Redefenstern künftig allein im Besitz der Äbtissin befinden und auch nur diese die Gesprächspartner sehen dürfe, dahingehend deuten, dass zuvor auch andere Schwestern dieses Recht für sich beansprucht hatten.<sup>849</sup>

Angesichts der Tatsache, dass persönliche Seheindrücke oder deren Wirkung auf die Sehende wie im eingangs angeführten Beispiel nur selten verbalisiert wurden, lässt sich auch der Blick einzelner Konventsmitglieder in Bereiche jenseits der Klausur nur bedingt rekonstruieren. Da es sich beim Unterwandern der Klausurgrenze über das Blickverhalten um einen subtilen und zugleich flüchtigen Verstoß gegen die ordensinternen Klausurbestimmungen handeln konnte, der im Gegensatz zu einem regelwidrigen Verlassen der Klausur zudem mit hoher Wahrscheinlichkeit unentdeckt blieb, wenn er von der Sehenden oder ihren Mitschwestern nicht adressiert wurde, ist der Mangel an entsprechenden Belegen in diesem Kontext nicht überraschend. Nichtsdestotrotz geben Berichte über das

---

<sup>847</sup> Vgl. StAL B 509, Bü 13, Tagsatzung zu Pfullendorf am 5. Juli 1485, Reinschrift B, S. 31. „(...) *unnd möcht niemant Reden, das Ir kaine aus dem Gotzhws komen noch ganngen wer dann laider Ir zwo.*“ Vgl. hierzu: Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 34, 50. Miller weist darauf hin, dass mit dieser Aussage der Äbtissin die beiden Nonnen Margaretha und Agatha Rübli gemeint sein könnten, die 1473 vom Ulmer Bürgermeister und Stadtschreiber beim General der Franziskaner wegen ihres „unzüchtigen“ Lebens angeklagt worden waren. So hätten sich die besagten Nonnen sowohl der Äbtissin als auch der Aufsicht der Ulmer widersetzt und hatten daher das Kloster verlassen müssen.

<sup>848</sup> Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 3.2.3.

<sup>849</sup> StAL B 509, U 632, fol. 9. „*Item zu beschliessnus der venster will und gebutt ich by den vorgeschribnen peen, das die abtissin zwen schlussel zu den venstern hab und das si die schlussel kainer nunnen geben sulle (...).*“

tatsächliche Verlassen der Klausur mitunter auch Auskunft über damit einhergehende Seheindrücke und Blickoptionen der Nonnen. Im Folgenden werden daher zunächst Situationen geschildert, in denen die Grenze der Klausur physisch und damit auch visuell von den Klosterfrauen überschritten wurde. Der Analyse der jeweiligen Rahmenbedingungen beim Verlassen der Klausur schließt sich zudem eine Diskussion und Einordnung des Stellenwerts an, der visuellen Sinneseindrücken in diesem Kontext beigemessen wurde. Anschließend werden die Berichte der Münchner Klarissen über die Flucht ihres Konvents während des Dreißigjährigen Kriegs im Hinblick auf die Frage nach möglichen Seheindrücken der Nonnen, aber auch unter dem Aspekt der Sichtbarkeit der Schwestern außerhalb der Klausur untersucht.

### 5.2.1 Vertreibung, Klosterwechsel, Austritt, Flucht: Ursachen und Folgen des Ausgangs aus der Klausur

Die Fälle, in denen einzelne oder mehrere Mitglieder der untersuchten Klarissenkonvente den Klausurbereich nachweislich verließen, zeigen nicht nur, dass der Ausgang aus dem Kloster verschiedene Gründe haben konnte, sondern auch, dass es sich dabei meist um ein problematisches Unterfangen handelte, das gravierende Konsequenzen nach sich ziehen konnte. So musste beispielsweise ein Großteil der Söflinger Klarissen ihr Kloster nach Einführung der Observanz im Januar 1484 verlassen, da die Frauen nicht gewillt waren, die Reform ihrer Gemeinschaft sowie die damit verbundenen Verschärfungen im Hinblick auf die Beachtung der Regel zu akzeptieren. Von Söflingen aus begaben sich die Schwestern zunächst in die sogenannte „Sammlung“ nach Ulm, bei der es sich um ein franziskanisches Drittordenskloster handelte. Binnen einer Bedenkzeit von zwei Wochen entschieden sich einige der Schwestern, wieder nach Söflingen zurückzukehren und sich der Reform zu beugen. Die übrigen Schwestern begaben sich hingegen nach Günzburg, wo sie erneut in einer Niederlassung der Franziskanertertiarinnen aufgenommen wurden und sich mit Hilfe ihrer Familien und Förderer um die Rückkehr in das Söflinger Klarissenkloster bemühten. Nach einer Reihe von Gerichtsverfahren wurde den Frauen schließlich die Möglichkeit eingeräumt, sich dem reformierten Konvent wieder anzuschließen oder aber in ein anderes Frauenkloster zu wechseln. In letzterem Fall war das Söflinger Klarissenkloster dazu verpflichtet, den Frauen eine finanzielle Entschädigung zu zahlen und ihnen ihr persönliches Eigentum zu übergeben, das bei der Vertreibung durch die Reformen im Kloster verblieben war. Einige der früheren Konventsmitglieder machten

von diesem Angebot Gebrauch und traten in der Folge Klöstergemeinschaften bei, die sich nicht der observanten Reformbewegung angeschlossen hatten. Die anderen Schwestern entschieden sich schlussendlich doch dafür, zurück nach Söflingen zu gehen, wo sie fortan zwar ein Leben im Sinne der Observanz führen mussten, jedoch auch eine Reihe persönlicher Privilegien genossen, die ihnen im Zuge der vorangegangenen Ausgleichsverhandlungen zugesprochen worden waren.<sup>850</sup>

Neben jenen Situationen, in denen Nonnen gezwungen waren, ihre Klöster entweder vorübergehend oder dauerhaft zu verlassen, gab es auch Fälle, in denen der Ausgang aus dem Kloster freiwillig erfolgte. Wie bereits in der Urban-Regel als legitimer Grund für das Verlassen der Klausur angeführt, kam es insbesondere im Rahmen der Reformierung eines anderen Konvents immer wieder zu einem ordensinternen Klosterwechsel. So ließen wiederholt Mitglieder der Nürnberger Klarissengemeinschaft ihren Konvent in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts hinter sich, um ihre Ordensschwestern in anderen Klöstern im Sinne des observanten Reformgeistes zu unterweisen. Während manche von ihnen nach einiger Zeit wieder in ihr Heimatkloster nach Nürnberg zurückkehrten, verblieben andere hingegen bis zu ihrem Tod in den jeweiligen Konventen, zu deren Reformierung sie entsandt worden waren, und bekleideten dort teils führende Ämter innerhalb der Gemeinschaft.<sup>851</sup>

---

<sup>850</sup> Vgl. Miller: Die Söflinger Briefe, 1940, S. 57f. Frank: Das Klarissenkloster Söflingen, 1980, S. 94f., 102f. Wegner: Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe, 2016, S. 79. Zu den Frauen, die nicht nach Söflingen zurückkehrten, gehörten auch Helena und Magdalena von Suntheim, die beide ins Dominikanerinnenkloster Zofingen eintraten. Andere blieben ihrer Ordensfamilie hingegen treu und schlossen sich den Klarissenklöstern Paradies bei Schaffhausen, dem Kloster St. Klara in Kleinbasel sowie den Klarissenkonventen in Esslingen und Königfelden an. Die entsprechenden Bestätigungen über die Aufnahme der Schwestern in die benannten Klöster finden sich unter: StAL B 509, Bü 14. Die Sonderrechte, die den Frauen zugestanden wurden, die in den Söflinger Konvent zurückkehrten, beinhaltete mitunter die Befreiung von den strengen Fastenvorschriften und vom Schweigegebot. Der Vergleich, mit dem der Streit zwischen den ausgewiesenen Nonnen und den Observanten sowie dem Söflinger Klarissenkloster am 27. Oktober 1486 beigelegt wurde, umfasste insgesamt 15 Punkte: StAL B 509, U 687. Ebd., Bü 11 (Abschr.). Eine Edition des Vergleichs wurde vorgelegt von: Miller: Der Streit um die Reform, 1969, S. 190-193. Die Reform des Söflinger Klarissenklosters im Jahr 1484 und die Vertreibung der renitenten Nonnen werden in Kapitel 2.1.1 ausführlich behandelt.

<sup>851</sup> Vgl. Kist: Das Klarissenkloster in Nürnberg, 1929, S. 55-63. Der personelle Transfer zwischen den Klarissenklöstern im südwestdeutschen Raum im Zuge der observanten Reformbewegung ging jedoch nicht immer mit dem Einverständnis der betroffenen Schwestern einher. Nach Einführung der Observanz im Münchner Angerkloster 1480 wurde die damals amtierende Äbtissin ihres Amtes enthoben und gemeinsam mit zwei weiteren Nonnen ins Klarakloster nach Nürnberg strafversetzt, da die Frauen versucht hatten, Wertgegenstände des Klosters und persönliche Besitztümer aus dem Kloster zu befördern, um sie einer Veräußerung durch die Observanten zu entziehen. Vgl. Wessels: Die Reform der Münchner Konvente, 2012, S. 57. Für nähere Ausführungen zu den jeweiligen Reformgeschehen in den drei untersuchten Klarissenkonventen und einer Darstellung des Anteils, den die Nürnberger Klosterfrauen insbesondere bei der Reformierung der Münchner Klarissengemeinschaft hatten, vgl. Kapitel 2.1.1 und 2.1.2.

Bei einem freiwilligen Verlassen des Klosters konnte es sich aber auch um eine permanente Entscheidung handeln, die jedoch anders als in den bisher angeführten Beispielen den Bruch mit dem geistlichen Stand nach sich zog. Historikerinnen wie Antje Rüttgardt und Anne Conrad haben im Hinblick auf die Analyse von Klosteraustritten in der Reformationszeit darauf hingewiesen, dass es bereits in früheren Jahrhunderten immer wieder Nonnen und Mönche gegeben hatte, die ihr Kloster legal oder auch heimlich verließen. In diesen Fällen war die Flucht oder der Austritt aus dem Kloster meist von einer ablehnenden Haltung gegenüber der familiär vorgegebenen Bestimmung für den geistlichen Stand motiviert gewesen. Erst mit dem Aufkommen der reformatorischen Kritik am Klosterleben, im Rahmen derer die Institution des Klosters als religiöse Einrichtung grundlegend in Frage gestellt wurde, kam es ab 1522 zu einem rasanten Anstieg an Klosteraustritten und -fluchten, die angesichts ihrer Häufigkeit und breiten zeitgenössischen Rezeption als „ein zentrales Umbruchphänomen der frühen Reformationszeit“ bewertet werden.<sup>852</sup> Ungeachtet der hohen Austrittszahlen in Frauen- und Männerklöstern war sowohl für Nonnen als auch für Mönche die Entscheidung gegen ein Leben im Kloster jedoch oftmals mit einer Reihe von Schwierigkeiten verbunden. Diese konnten von finanziellen Nöten über Probleme bei der Reintegration in die Gesellschaft außerhalb der Klostermauern bis hin zu existenziellen Fragen im Hinblick auf die eigene „Identität“<sup>853</sup> reichen. Obgleich die Perspektiven, die sich sowohl Männern als auch Frauen nach einem Klosteraustritt eröffneten, vom Rückhalt und der Unterstützung durch deren Familien sowie generell von der Verbindung der Betroffenen zu sozialen Netzwerken außerhalb des Klosters abhängig waren und somit von Fall zu Fall variieren konnten, besteht in der Forschung ein weitgehender Konsens darüber, dass ehemaligen Nonnen in der Regel weniger Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung standen als ehemaligen Mönchen.<sup>854</sup>

---

<sup>852</sup> Rüttgardt: Klosteraustritte, 2007, S. 11f. Conrad: Das helle Licht der Wahrheit?, 2019, S. 197f. Für weitere Studien zu den Schicksalen ausgetretener Konventsmitglieder und zu den Folgen der organisierten Klosterauflösungen im Zuge der reformatorischen Bewegung vgl. u.a.: Plummer: From Priest's Whore to Pastor's Wife, 2012, insb. S. 131-166. Bünz: Schicksale von Mönchen und Nonnen, 2015. Zinsmeyer: Frauenklöster in der Reformationszeit, 2016.

<sup>853</sup> Vgl. Sauerbrey: Die Straßburger Klöster, 2012, S. 247-271. In Anlehnung an Soziologen wie Talcott Parsons, Erving Goffman und Jürgen Habermas umreißt Sauerbrey den Begriff der Identität als ein „in erster Linie auf rollentheoretischen Überlegungen“ basierendes Konzept, bei dem es sich um eine Kombination „unterschiedlicher Identitätsangebote“ handle, die sich dem Individuum im Rahmen seiner Sozialisation eröffnen (ebd., S. 249). Um das Konzept der Identität im Hinblick auf die Thematik ausgetretener Konventsmitglieder weiter nutzbar zu machen, nimmt Sauerbrey eine Untergliederung in einzelne Teilidentitäten vor und fragt dabei sowohl nach konfessionellen und religiösen Identitäten als auch nach Geschlechts- und Standesidentitäten.

<sup>854</sup> Conrad: Das helle Licht der Wahrheit?, 2019, S. 214f.

Das an anderer Stelle bereits angeführte Beispiel der Nürnberger Klarissin Anna Schwarz<sup>855</sup> vermittelt einen Eindruck davon, welche Schwierigkeiten nach dem Klosteraustritt einer oder mehrerer Töchter nicht nur auf die jeweils ausgetretenen Konventsmitglieder, sondern auch auf deren Familien zukommen konnten. Angesichts der religiösen und gesellschaftlichen Umgestaltungen im Zuge der Durchsetzung der Reformation in der Stadt und in Folge der evangelischen Predigten war Anna Schwarz zu der religiösen Überzeugung gelangt, dass sie „*nit selig werden [kunt]*“,<sup>856</sup> verbliebe sie weiterhin im Kloster. Bei einem Gespräch am Gesichtsfenster teilte sie ihrer Mutter schließlich ihren Entschluss mit, das Klosterleben hinter sich lassen zu wollen. Die Mutter bat die Tochter daraufhin, im Kloster zu bleiben, da sich die wirtschaftliche Lage der Familie inzwischen deutlich verschlechtert habe und die Verhältnisse innerhalb der Verwandtschaft aufgrund von Erbstreitigkeiten angespannt seien.<sup>857</sup> Zwei Jahre zuvor war zudem bereits eine weitere Tochter und ehemaliges Mitglied im Nürnberger Dominikanerinnenkonvent, Katharina Schwarz, in ihr Elternhaus zurückgekehrt, wo sie vermutlich im Fischgeschäft der Familie mitarbeitete. Mit der Abschaffung der katholischen Fasttage hatte jedoch die Nachfrage nach Fisch in der Stadt abgenommen und die Familie war in wirtschaftliche Nöte geraten.<sup>858</sup> Trotz der wenig vielversprechenden Aussichten, verließ Anna Schwarz als einzige Nonne aus dem Nürnberger Klarissenkonvent im Februar 1528 das Kloster. Als ihr das Klostertor geöffnet wurde, „*vil sye der muter um den halß*“, die gekommen war, um ihre Tochter abzuholen und fuhr „*an alles laydt*“ davon.<sup>859</sup> Einige Jahre später heiratete Anna Schwarz schließlich den ehemaligen Abt des Egidienklosters, Friedrich Pistorius, und demonstrierte damit ihr neues Glaubensverständnis sowie ihre Eingliederung in die reformatorische Gesellschaft.<sup>860</sup>

---

<sup>855</sup> Vgl. Kapitel 4.1.

<sup>856</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 146.

<sup>857</sup> Ebd., S. 145f. „*An der herrn faßnacht kam ir muter, die allt Schwerczin, forderet ir dochter an daz gesichtfenster, sye het allein mit ir zu reden. (...) wiewol wir unßer kuntschaft heten, das die muter die dochter fast gepeten het, kunt und mocht sye beleyben, sollt sye es thun; es wer vil widerwertigkeit zwischen den kinden und geschwistreten, auch mit den freunten unnd zuch ein ytlichs auf seyn thail, mit vil worten.*“

<sup>858</sup> Steinke: Paradiesgarten oder Gefängnis?, 2006, S. 261. Conrad: Das helle Licht der Wahrheit?, 2019, S. 209.

<sup>859</sup> Pfanner (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“, 1962, S. 146.

<sup>860</sup> Bennewitz: Handlungsmöglichkeiten und begrenzte Mitwirkung, 1999, S. 41. Einem Briefwechsel zwischen Herzog Maximilian I. und dem Geheimen Rat vom November 1606 zufolge war es auch im Münchner Angerkloster zum Austritt zweier Konventsmitglieder gekommen. Vgl. BayHStA KL Fasz. 347, 12. Zu welchem Zeitpunkt und unter welchen Umständen die beiden Klarissen Barbara Obermaier und Maria Rogeyesen den Konvent verlassen hatten, lässt sich zwar angesichts fehlender Quellenbelege nicht eindeutig rekonstruieren, jedoch scheint es, als hätten die Schwestern das Kloster ebenfalls aufgrund reformatorischer Glaubensüberzeugungen verlassen. Barbara Obermaier war 1581



Als letztes Fallbeispiel, anhand dessen sich die Umstände nachvollziehen lassen, die dazu führen konnten, dass weibliche Konventsmitglieder ihre Klöster verließen, die aktiven Klausurvorschriften missachteten und die Grenze der Klausur überschritten, wird der Fluchtversuch der Münchner Klarissin Magdalena Paumann (†1778) im Oktober 1765 aufgegriffen. Obgleich es sich bei diesem Vorfall um ein Geschehen handelt, das nicht mehr in den zeitlichen Untersuchungsraum der vorliegenden Arbeit fällt, eignet sich die missglückte Flucht der Nonne in besonderer Weise dafür, Einblicke in die negativen Dynamiken zu geben, die sich innerhalb einer Frauengemeinschaft entwickeln konnten, deren Mitglieder weitestgehend von der Außenwelt abgesondert waren und auf engem Raum zusammenlebten.<sup>861</sup> Das Leben Magdalena Paumanns, ihre Zeit bei den Münchner Klarissen, die Begebenheiten rund um ihren Fluchtversuch, der bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts für großes Aufsehen in der Stadt gesorgt hatte, sowie ihre anschließende Kerkerhaft im Angerkloster wurden zuletzt ausführlich von Irmgard E. Zwingler behandelt und vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Strömungen analysiert.<sup>862</sup> Zwingler bewertet die „Causa Paumann“ als einen „Beitrag zur Symptom- bzw. Wirkungsgeschichte der Aufklärung im katholischen Bayern“ und schildert, wie durch die Befreiung der Nonne aus dem Kerker, die Kurfürst Maximilian III. Joseph persönlich angeordnet hatte, schließlich „Bewegung in das Kräftespiel zwischen Kurfürst, Bischof und Orden gekommen [war]“.<sup>863</sup>

Magdalena Paumann war 1734 im oberbayerischen Gauting als Tochter eines Baders und Wundarztes geboren und am 19. Oktober 1755 im Münchner Klarissenkloster eingekleidet worden. Nach dem obligatorischen Noviziat folgte auf den Tag genau ein Jahr später schließlich die Ablegung der Profess. Wenige Wochen zuvor war den angehenden Konventsmitgliedern das Professexamen abgenommen worden,<sup>864</sup> im Rahmen dessen

---

gemeinsam mit sieben weiteren Nonnen aus dem Angerkloster zur Gründung des Königinklosters nach Wien ausgesandt worden, 1588 jedoch wieder in ihr Heimatkloster nach München zurückgekehrt. Zwingler hält es für wahrscheinlich, dass Obermaier während ihres Aufenthalts in Wien mit lutherischem Gedankengut in Berührung gekommen sein könnte. Da die Klostergebäude in Wien erst im Oktober 1582 beziehbar gewesen waren, hatten die Angerklarissen nach ihrer Ankunft zudem ein Jahr lang ohne feste Klausur gelebt. Was jedoch letztlich die Gründe dafür waren, dass Obermaier nach ihrer Rückkehr an den Anger Probleme hatte, sich wieder in den Münchner Klosteralltag zu integrieren, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 158f.

<sup>861</sup> Vgl. Evangelisti: Nuns, 2007, S. 60.

<sup>862</sup> Vgl. Zwingler: *Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung*, 2016.

<sup>863</sup> Ebd., S. 440.

<sup>864</sup> Wie in Kapitel 4.1.1 bereits erläutert, musste sich eine Novizin seit den tridentinischen Konzilsbeschlüssen zunächst einer Befragung durch den jeweils zuständigen Bischof bzw. durch dessen Stellvertreter unterziehen, bevor sie zur Profess zugelassen wurde. Im Fall Magdalena Paumanns war

Paumann angegeben hatte, bereits früh den Wunsch gehabt zu haben, ins Kloster zu gehen. Ihre Entscheidung für das Angerkloster in München hatte sie dabei damit begründet, dass hier „*die Clausur strenger als in anderen Clöstern, sohin mehrers entföhret von allen Gelegenheiten*“ sei.<sup>865</sup> War die strenge Klausurpraxis bei den Münchner Klarissen zu Beginn auch noch das Hauptkriterium für den Klostereintritt der jungen Frau gewesen, so wurden ihr die räumliche und visuelle Abgeschlossenheit der Konventsmitglieder sowie deren strikt reglementierten Kontaktmöglichkeiten zur Außenwelt nach einigen Jahren jedoch zum Verhängnis. Da Paumann offensichtlich Schwierigkeiten hatte, sich dem Klosteralltag am Anger anzupassen und folglich wiederholt durch Ungehorsam negativ auffiel, musste sie immer wieder Zurechtweisungen und Bestrafungen über sich ergehen lassen. Diese gingen teils mit einer Bloßstellung und Degradierung vor den Augen ihrer Mitschwestern einher, was dazu führte, dass Paumann immer mehr ins Abseits geriet.<sup>866</sup>

Während sich die Situation der besagten Klarissin und ihr Befinden im Konvent im Laufe der Jahre zunehmend verschlechterten, blieben ihren Angehörigen und Vertrauten außerhalb der Klostermauern die Geschehnisse im Angerkloster hingegen verborgen. Ihre Eltern hatten die Tochter zwar einige Male besucht, jedoch war es ihnen bei den Gesprächen an den Redefenstern nicht möglich gewesen, sich ein hinreichendes Bild vom Leben Paumanns bei den Münchner Klarissen zu verschaffen, da stets eine weitere Schwester anwesend gewesen war, die die Unterhaltungen und deren Inhalte überwacht hatte. Bei einer späteren Befragung gab der Vater Paumanns an, einmal sogar Zweifel daran gehabt zu haben, dass die Sprecherin auf der anderen Seite des Redefensters tatsächlich seine Tochter gewesen sei. Darüber hinaus habe ihn der Umstand, seine Tochter zwar hören, nicht aber sehen zu können, mit der Zeit gestört, sodass er entschieden habe, seine Besuche im Kloster einzustellen.<sup>867</sup> Nachdem zwei Versuche, ihre Eltern zumindest schriftlich über ihre missliche Lage in Kenntnis zu setzen und um deren Hilfe zu bitten, ebenfalls gescheitert waren, sah Paumann schließlich keinen anderen Ausweg mehr, als aus dem

---

es der Pfarrer des Heilig-Geist-Spitals in München, Dr. Johann Baptist Neusinger, der die Prüfung der Professkandidatinnen übernahm. Zwingler: *Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung*, 2016, S. 67.

<sup>865</sup> Zitat wie bei: Zwingler: *Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung*, 2016, S. 67, 90. AEM KA 243, 244. Hierbei handelt es sich um das Protokoll der Befragung, das im Anschluss von Gutachter Neusinger nach Freising übersandt wurde. Paumanns Professexamen vom 1. Oktober 1756 findet sich unter: BayHStA KL Fasz. 346, 8.

<sup>866</sup> Vgl. Zwingler: *Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung*, 2016, S. 77-83.

<sup>867</sup> Ebd., S. 86. Die Aussage Sebastian Paumanns vom 19. Juni 1769 findet sich unter: BayHStA KB Geistlicher Rat, Aufsicht über die Klöster, MA 23, fol. 113<sup>r</sup>-116<sup>r</sup>. „*Die leztere 2 Jahr seye er gar nit mehr herein gegangen, weil er es für keinen Trost gehalten, seine Tochter in dem Redzimmer zwar reden zuhören, doch aber zugleich nit sehen zukönnen.*“ Ebd., fol. 115<sup>r</sup>.

Kloster zu fliehen.<sup>868</sup> In der Nacht vom 29. auf den 30. Oktober 1765 gelangte sie eigenen Angaben zufolge durch eine unverschlossene Tür vom Kapitelsaal in den Garten, stieg mit Hilfe einer Leiter, die sie beim Noviziatstrakt gefunden hatte, über die Klostermauer und fand sich auf der anderen Seite im Hof eines Metzgers wieder. Dort wurde sie schließlich entdeckt und von einem Franziskanerbruder zurück ins Angerkloster gebracht, wo sie mit Kerkerhaft bestraft wurde, aus der sie erst nach vier Jahren auf Anweisung des Kurfürsten hin wieder befreit werden sollte.<sup>869</sup>

Wie die angeführten Beispiele verdeutlichen, kam es durchaus vor, dass Konventsmitglieder der drei untersuchten Klarissenklöster den Klausurbereich entweder freiwillig oder unfreiwillig, zeitweilig oder dauerhaft verließen. Während die Ursachen und Begleitumstände, die zum Ausgang aus dem Kloster geführt hatten, sowohl von den Betroffenen als auch von ihrem sozialen Umfeld dies- und jenseits der Klostermauern teils umfassend dokumentiert und diskutiert wurden, finden sich in den Quellen hingegen keine Schilderungen davon, wie einzelne Schwestern selbst das Verlassen der Klausur erlebten und welche Rolle visuelle Aspekte dabei spielten. Angesichts der Tatsache, dass sich das Leben einiger der Nonnen mitunter schon seit Jahrzehnten ausschließlich auf den Raum der Klausur beschränkt hatte und das Überschreiten der Klausurgrenze somit zwangsläufig mit einer Konfrontation mit ungewohnten Sinneseindrücken verbunden war, überrascht das Fehlen entsprechender Belege in diesem Kontext zunächst. Da der Ausgang aus dem Kloster allerdings auch meist mit einer Reihe von Schwierigkeiten und Überlegungen einherging, die sich insbesondere um Fragen nach der künftigen Unterbringung und Versorgung der Frauen drehten, ist es hingegen durchaus nachvollziehbar, dass die sensorische Wahrnehmung der Außenwelt dabei in den Hintergrund geriet.

---

<sup>868</sup> Da Briefe von der Äbtissin zuerst geprüft werden mussten, bevor sie den jeweiligen Empfängern übersandt werden durften, hatte Paumann ihre Mitteilungen in kleinen Geschenken versteckt, die sie den Eltern als Klostersgabe zukommen ließ. Vgl. Zwingler: *Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung*, 2016, S. 83-89.

<sup>869</sup> Vgl. Ebd., S. 100-119. Im Rahmen einer bischöflichen Visitation, die am 26. November 1765 durchgeführt wurde, sollten die Flucht der Münchner Klarissin erörtert und die baulichen Gegebenheiten der Klausur am Anger einer Begutachtung unterzogen werden. Neben einer Befragung des Metzgers, in dessen Hof die Geflüchtete gefunden worden war, und einer Vernehmung der Franziskanerbrüder, denen die Betreuung des Klarissenkonvents oblag, wurde auch Paumann zu den Vorgängen rund um ihren Fluchtversuch von den Visitatoren verhört. Vgl. ebd., S. 107ff. Darüber hinaus hatte sie den Herren auch jene Stellen auf dem Klostergelände zu zeigen, an denen es ihr gelungen war, die Klausurgebäude unbemerkt zu verlassen und die Klostermauer zu überwinden. Um die Klausur am Anger künftig besser absichern zu können, wandte sich Fürstbischof Clemens Wenzeslaus nur einen Tag nach der Visitation an die Äbtissin des Konvents und verfügte, dass das Tor zwischen dem Klostergarten und dem inneren Hof mit zwei Schlössern versehen werden sollte. Der Wortlaut dieses Schreibens ist ebd., S. 450 wiedergegeben. Der Bericht über die vorgenommene Visitation samt der Vernehmung Paumanns findet sich unter: AEM KA 243-8, Nr. 9-10.

Im Rahmen der Analyse des Rechtfertigungsschreibens der Nonne Florentina von Oberweimar, die 1524 aus dem observanten Zisterzienserinnenkloster Neu-Helfta in Eisleben geflohen war,<sup>870</sup> verweist Antje Rüttgardt unter anderem auf „die Sparsamkeit direkter emotionaler Befindlichkeitsäußerungen“ im Bericht der lebensgeschichtlichen Entwicklungen und innerklösterlichen Ereignisse, die zum Klosteraustritt besagter Nonne geführt hatten. Die Schilderungen Florentinas charakterisiert sie dabei als einen „schlichten, in seinen Stilmitteln jedoch bewußt und wirkungsvoll durchkomponierten „Tatsachenbericht[]“.<sup>871</sup> Ebenso wie weibliche Konventsmitglieder, die ihr Kloster verließen, eine Darstellung persönlicher Befindlichkeiten zugunsten der jeweils intendierten Wirkung des Erzählten bisweilen offensichtlich aussparten, ist es somit denkbar, dass auch subjektive Sinneseindrücke im Hinblick auf ihren informativen Gehalt als ungeeignet oder schlicht irrelevant empfunden wurden und daher unerwähnt blieben. So berichteten die Söflinger Klarissen im Anschluss an ihre Vertreibung aus dem Kloster zwar ausführlich über das gewaltvolle Vorgehen der Reformier und bemühten sich um entsprechende Entschädigungszahlungen sowie die Rückerstattung ihres Besitzes,<sup>872</sup> gingen dabei aber nicht näher auf ihre neuen Lebensbedingungen und Erfahrungen außerhalb des Söflinger Klarissenklosters ein.

Im Hinblick auf die Frage nach den visuellen Sinneseindrücken der Klosterfrauen beim Ausgang aus der Klausur müssen nicht zuletzt auch die jeweiligen Umstände berücksichtigt werden, unter denen das Kloster verlassen wurde. Dramatische Rahmenbedingungen wie im Fall der Münchner Klarissin Magdalena Paumann konnten nicht nur die Aufnahme und Verarbeitung visueller Reize, sondern auch die Erinnerung an das Gesehene trüben. Bei einer Vernehmung am 26. November 1765, etwa vier Wochen nach ihrem Fluchtversuch, konnte sich Paumann zwar noch daran erinnern, wie es ihr möglich gewesen war, in den Klostergarten und über die Mauer zu gelangen, wusste allerdings

---

<sup>870</sup> Vgl. Rüttgardt: Klosteraustritte, 2007, S. 256-315. Das Rechtfertigungsschreiben wurde unter der Herausgeberschaft Luthers vermutlich im März oder Anfang April 1524 erstmals als Flugschrift publiziert. Die Schilderungen der Nonne samt Vorwort des Herausgebers stießen offensichtlich auf so großen Anklang in der Öffentlichkeit, dass die Flugschrift noch im selben Jahr mehrfach nachgedruckt wurde. Während die Ausführungen eine Reihe von Einblicken in das Leben und den Werdegang der entflohenen Nonne im Jungfrauenkloster Neu-Helfta in Eisleben geben, finden sich darüber hinaus allerdings keine weiteren Quellenbelege zur Person Florentinas oder zu ihrem Lebensweg nach der Flucht aus dem Kloster.

<sup>871</sup> Ebd., S. 288.

<sup>872</sup> Vgl. u.a. die Aussage der abgesetzten Äbtissin Christina Strölin bei der Gerichtsverhandlung in Pfullendorf: StAL B 509, Bü 13, Tagsatzung zu Pfullendorf am 5. Juli 1485, Reinschrift B, fol. 29-32. Die Leibgedings- und Entschädigungsforderungen einiger der aus dem Söflinger Konvent vertriebenen Klosterfrauen finden sich ebd., Bü 12.

nicht mehr genau, was geschehen war, nachdem sie das Klostergelände verlassen hatte.<sup>873</sup> Wie die nachfolgenden Ausführungen veranschaulichen, konnten gefährvolle Begleitumstände beim Ausgang aus dem Kloster die Wahrnehmung der Konventsmitglieder jedoch auch schärfen und die Eindrücklichkeit des Gesehenen damit gleichsam verstärken. So fanden visuelle Sinneseindrücke und das Wissen um die eigene Sichtbarkeit jenseits der Klostermauern auch Eingang in die Berichte der Münchner Klarissen über die Flucht ihres Konvents im Jahr 1632. Als eine Art dramaturgisches Element, mit dem die Autorinnen ihre Verzweiflung beim Verlassen des Klosters hervorhoben, flossen Aspekte des Sehens und Gesehenwerdens in die Darstellung der Ereignisse ein und wurden somit Bestandteil der Konventsgeschichte.

### 5.2.2 Flucht und Exil der Münchner Klarissengemeinschaft während des Dreißigjährigen Krieges

Als der schwedische König Gustav Adolf und sein Heer Anfang April 1632 die Donau überquerten, sahen sich die Mitglieder der Münchner Frauenklöster dazu gezwungen, ihre Konvente hinter sich zu lassen und ebenso wie auch andere Bewohner der Stadt die Flucht vor den herannahenden Truppen zu ergreifen. An der „*Vatterwindten*“ wurde die Äbtissin des Münchner Klarissenklosters, Catharina Bernardina Graff (†1644),<sup>874</sup> von Generalkommissar Ambrosius a Galbiato darüber in Kenntnis gesetzt, dass sich auch ihr Konvent zum Aufbruch bereit machen solle. Die Äbtissin beschrieb die Empfindungen, die die Worte des Generalkommissars in ihr ausgelöst hatten, in ihrem späteren Fluchtbericht wie folgt:

*„(...) da hab ich vermaint, ich Mues Mein Geist bey der Windten Aufgeben, und hab gegen den Schwestern, Mein Creüz nit Erzaigen derffen, dann sy sein des drosts bedürfftig gewest, hab derowegen, Mein herz Allein Gott verthraut, der hat Es Allein Erkhent, wie mier ist gewest, wann ich Meinen Lieben Convent hab Angesehen.“<sup>875</sup>*

---

<sup>873</sup> Vgl. Zwingler: Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung, 2016, S. 108.

<sup>874</sup> Catharina Bernardina Graff war 1603 im Angerkloster eingekleidet und 1626 zur Äbtissin gewählt worden. Zwei Jahre nach der Flucht des Konvents legte sie ihr Amt nieder und verblieb noch weitere zehn Jahre bis zu ihrem Tod im Münchner Klarissenkloster. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 460ff.

<sup>875</sup> BayHStA Dreißigjähriger Krieg Akten 315, fol. 16<sup>v</sup>-17<sup>r</sup>. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 938f., 1063.

In der Nacht auf Karsamstag traten mehr als 100 Nonnen aus dem Anger-, Ridler- und dem Pütrichkloster die Reise nach Tirol an, die die Frauen und ihre Begleiter mitunter auch über Tölz und das Kloster Benediktbeuern führte. Am 24. April 1632 erreichten die Schwestern mit dem Damenstift in Hall, zu dem das Angerkloster eine persönliche Verbindung hatte,<sup>876</sup> schließlich ihren Zielort. Während die 48 Schwestern, die aus dem Münchner Klarissenkloster geflohen waren, zusammen mit den Frauen des Ridlerklosters in einem Wohnsitz des Haller Damenstifts untergebracht wurden, fanden die Mitglieder des Pütrichklosters hingegen Aufnahme im nahegelegenen Grüneck bei Mils. Nachdem sich die Situation in München nach einigen Monaten wieder beruhigt hatte, war es den Konventen Ende August 1632 letztlich möglich, ihre Rückreise in die Heimat anzutreten.<sup>877</sup>

In den klosterinternen Berichten über die Flucht des Münchner Konvents werden die Geschehnisse rund um den Aufbruch der Klarissengemeinschaft nach Tirol und die anschließende Zeit im Exil sowohl aus Sicht der Äbtissin als auch aus der Perspektive der Konventsschreiberin, Anna Catharina Frölich, geschildert.<sup>878</sup> Den Ausführungen der beiden Klosterfrauen ist zu entnehmen, dass der Moment des Ausgangs aus dem Kloster nicht zuletzt angesichts der auf die Frauen gerichteten Blicke des städtischen Umfelds eine besondere Herausforderung für die Schwestern darstellte. Wie den Fluchtberichten zu entnehmen ist, spielten Fragen der Klausur und nach der damit einhergehenden Sichtbarkeit der Konventsmitglieder auch jenseits der Klostermauern eine entscheidende Rolle und bestimmten weiterhin den Alltag der Schwestern. Insbesondere im Bericht der Äbtissin werden der Moment des Aufbruchs und der Ausgang der Schwestern aus der Klausur ausführlich beschrieben. Obgleich sich der Konvent bereits um vier Uhr morgens auf den Weg machte, waren einige Schaulustige zum Klostertor gekommen, um sich den seltenen Anblick der in Klausur lebenden Klarissengemeinschaft nicht entgehen zu lassen. Den Angaben der Äbtissin zufolge, wäre es den Nonnen zwar lieber gewesen, die Wagen,

---

<sup>876</sup> Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 938. Bei der Obristin des Haller Damenstifts, Catharina von Brandis, handelte es sich um eine leibliche Schwester der früheren Äbtissin des Angerklosters Anna Margaretha von Brandis, die dem Konvent von 1603 bis 1626 vorgestanden hatte.

<sup>877</sup> Vgl. ebd., S. 938-957.

<sup>878</sup> Die Fluchtberichte der Konventsschreiberin und der Äbtissin finden sich unter: BayHStA *Dreißigjähriger Krieg Akten* 315, fol. 1<sup>v</sup>-15<sup>v</sup> (Frölich), 16<sup>r</sup>-23<sup>v</sup> (Graff). Die Berichte finden sich zudem bei: Zwingler: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 1063f. (Graff), 1065-1070 (Frölich). Anna Catharina Frölich übertrug ihren Fluchtbericht darüber hinaus in jeweils leicht abgewandelter Form sowohl ins Gült- als auch ins Saalbuch des Klosters: BayHStA KL Fasz. 402, 1990; KL MA 16, fol. 230<sup>r</sup>-243<sup>v</sup>.

die der Gemeinschaft für den Transport zur Verfügung gestellt worden waren, innerhalb der Klostermauern besteigen zu dürfen, jedoch hatte der Generalkommissar den Frauen diesen Wunsch abgeschlagen. Der Umstand, das Kloster unter den Blicken und Mitleids- aber auch Spottbekundungen der Münchner Bevölkerung verlassen zu müssen, wurde von der Äbtissin und den Schwestern offenbar als so unangenehm empfunden, dass er Bedenken angesichts der bevorstehenden Reise überschattete. Dementsprechend nahmen der Eindruck der Menschenansammlung, die sich vor dem Klostertor gebildet hatte, sowie der mangelhafte Sichtschutz auf den Fuhrwerken der Schwestern auch den größten Raum in der späteren Erinnerung der Äbtissin an die Abreise ihres Konvents ein:

*„Da ich under das dor khamb, hab ich vermaint ich Miess sterben, (...), unnd da mier für das Anger dor hinaus khammen, war Es yberall voller weltlichen Leith, das Ain het Ein Middleithen, das Ander spottet uns Aus. Ain bess weib war da, die winschet uns Als ybel, unnd saget mier werden dannoch dem Feindt nit Endtdrinnen, was das Meinen herzen für schmerzen gebracht, das wais Gott Allein. (...) der E: w: Beichtvatter, unnd die ölteste 2. Schwestern sein bey mier Auf Ainer Armen gutscha gefaren, die Andere Schwestern Nur Auf offnen wägen mier hetten nichts Anders khindten bekhomen. (...) mier wären gern in unserm hoff Aufgesossen, so hat Es der Pater Comissari Also befolchen. O wie schwär ist Es uns gewest Also under den Leithen Aufzuesüzen.“<sup>879</sup>*

Aus dem Bericht Anna Catharina Frölichs geht zudem hervor, dass die visuelle Abgeschlossenheit der Mitglieder des Angerklosters nicht nur beim Verlassen des Klausurbereichs in München, sondern auch während des Aufenthalts in Hall ein fortwährendes Anliegen der Schwestern war. Neben der regulären Verrichtung des Stundengebets hielten sich die Klarissen weiterhin an strenge Klausurvorschriften, verließen nur selten die Residenz, die ihnen von den Stiftsdamen als Unterkunft zur Verfügung gestellt worden war, und empfingen keine Gäste. Da der Bereich, der sich um das Residenzgebäude erstreckte, zudem von einer Mauer umgeben war, die den Wohnort der Schwestern – ähnlich wie die Klostermauern am Anger – nach außen hin abschirmte, konnten sich die Klarissen auch außerhalb der Residenz aufhalten, ohne dabei von Außenstehenden gesehen zu werden: *„Mier seint nit weiter auß den hauß kumen als ins feldt beim hauß das ist mit ainer Mauern umbfangen gewest, das uns niemant frembter gesehen.“<sup>880</sup>* Lediglich zweimal verließen die Frauen ihre Unterkunft für einen Besuch bei den Haller Stiftsdamen. Ein weiteres

---

<sup>879</sup> BayHStA Dreißigjähriger Krieg Akten 315, fol. 17<sup>v</sup>-18<sup>v</sup>. Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 1063.

<sup>880</sup> BayHStA KL MA 16, fol. 232<sup>v</sup>-233<sup>f</sup>.

Mal suchte der Konvent die nahegelegene Loretokapelle in der Haller Au auf, bei der es sich um einen lokalen Wallfahrtsort handelte.<sup>881</sup>

Die Bestrebungen der Münchner Klarissen um die Aufrechterhaltung der Klausur wurden jedoch dadurch erschwert, dass sich der Konvent seinen zugewiesenen Wohnsitz mit den Frauen des Ridlerklosters teilen musste. Den wiederholten Kommentaren der Konventsschreiberin im Hinblick auf die Mitglieder der beiden Münchner Drittordenshäuser nach zu urteilen, war es immer wieder zu Spannungen zwischen den Klarissen und den Regelschwestern gekommen, da sich die unterschiedlichen Lebensweisen der jeweiligen Konvente offenbar nur schwer miteinander vereinbaren ließen. So seien die Pütrich- und Ridderschwestern bereits auf der Flucht nach Tirol „*alweg besunder gewesen*“ und hätten nur selten die Gemeinschaft mit den Mitgliedern des Angerkonvents gesucht.<sup>882</sup> Während sich die Klarissen in ihrer Residenz in Hall zurückzogen und weitestgehend von der Außenwelt abschirmten, unterhielten die Frauen des Ridlerklosters hingegen weiterhin Kontakte zu Außenstehenden und empfingen diese auch in ihren Räumlichkeiten, die sich über jenen der Klarissen befanden. In ihrer Beschreibung des Konventsalltags im Exil verlieh Anna Catharina Frölich dem Missfallen der Klarissen angesichts des regen Besucherstroms Ausdruck und betonte, dass ihre Gemeinschaft es bevorzugt hätte, wäre der Wohnsitz externen Personen nicht zugänglich gewesen:

*„Mer heten gern so vil immer miglich den beschlus gehalten und die weltlichen leit nit zue uns ins haus lasen wan sy gewelt, aber mier haben das haus den ganzen tag miesen offen lasen, das jederman aus und ein kint, die Reglschwestern habens also haben welen, haben fir geben man geb uns kain almuesen wan mier die leit nit zue uns liesen, ist uns wol ain grose beschwer gewesen.“*<sup>883</sup>

Obgleich die Beachtung strenger Klausurvorschriften auch für die Mitglieder der Münchner Regelhäuser bereits seit 1621 verpflichtend war,<sup>884</sup> und sich die Vorsteherin

---

<sup>881</sup> Ebd., fol. 233<sup>r</sup>. „2 hat uns die Ehrw. Vatter in die stiftt erlaubt zue den Junkhfrauen und ainmal zue unser lieben frauen loreta.“ Generalkommissar Ambrosius a Galbiato hatte die Angerklarissen auf ihrer Reise nach Tirol begleitet und bis Ende Juli die Betreuung der Schwestern im Exil übernommen. Vgl. Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 951-954.

<sup>882</sup> BayHStA Dreißigjähriger Krieg Akten 315, fol. 2<sup>v</sup>.

<sup>883</sup> BayHStA KL MA 16, fol. 233<sup>r</sup>. Auch im Bericht der Äbtissin werden Probleme hinsichtlich des Zusammenlebens mit den Frauen des Ridlerkonvents erwähnt: „Mier haben auch von den Röglschwestern vill ungelegenheiten gelidten, die sein in dem obern zimer gewöst.“ BayHStA Dreißigjähriger Krieg Akten 315, fol. 21<sup>r</sup>. Vgl. auch: Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 952.

<sup>884</sup> Vgl. Kapitel 2.3.



des Rid-lerklosters, Maximiliana von Wartenberg, darum bemühte, die Lebensweise eines posttridentinischen Konvents auch im Exil aufrecht zu erhalten,<sup>885</sup> wussten einige Schwestern die wiedergewonnene Bewegungsfreiheit offenbar für sich zu nutzen. Die Schilderungen der Münchner Konventsschreiberin verdeutlichen nicht nur, dass die vor Jahren etablierten Klausurpraktiken offenbar noch nicht von allen Mitgliedern des Rid-lerklosters internalisiert worden waren,<sup>886</sup> sondern zeigen auch, dass die Beachtung bzw. Missachtung räumlicher und damit verbundener visueller Restriktionen als entscheidendes Kriterium angeführt wurde, um sich von anderen Klostergemeinschaften abzugrenzen und die Disziplin des eigenen Konvents in besonderer Weise hervorzuheben.

Während die nach Hall geflohenen Nonnen des Münchner Klarissenklosters darauf bedacht waren, die Klausurbestimmungen auch in den Alltag des Konvents im Exil zu integrieren, sahen sich die zwölf am Anger verbliebenen Schwestern mit erheblichen Veränderungen und Einschnitten im Hinblick auf ihre Lebensumstände konfrontiert. Aus einer Reihe von Briefen, über die der Kontakt zwischen den Konventsmitgliedern in Hall und in München aufrechterhalten wurde,<sup>887</sup> geht hervor, dass die Organisation der wirtschaftlichen Vorgänge auf dem Klostergut sowie die Versorgung der Schwestern in der Ferne ein hohes Maß an Organisation erforderten. Da ein Großteil des Konvents das Kloster verlassen hatte, mussten zudem notwendige Aufgaben und Zuständigkeiten auf die wenigen verbliebenen Konventsmitglieder verteilt werden, um das Funktionieren klosterinterner Abläufe weiterhin gewährleisten zu können. Besonders interessant im Hinblick auf die Frage, inwieweit es der deutlich dezimierten Schwesternschaft am Anger möglich war, die Abgeschlossenheit der Klausur aufrecht zu erhalten, ist ein Schreiben der Klarissin Constantia Grindl. Bereits Mitte April 1632 berichtete diese nach Tirol, dass die Frauen eine neue „*portnerin*“ und zwei „*thormaisterin[en]*“ ernannt hätten.<sup>888</sup> Probleme bereite den Schwestern allerdings die große Anzahl an Schlüsseln im Konvent. So müssten die Frauen „*oft ain 6, 7 oder 9 Schlissl an ain geschloss anstekhen, fündten*

---

<sup>885</sup> Strasser: *State of Virginity*, 2004, S. 129f. Im Gegensatz zu den meisten ihrer Mitschwestern hatte Maximiliana von Wartenberg die Verschärfung der Klausur bereitwillig angenommen. Nachdem sie 1626 als Oberin eingesetzt worden war, hatte sie verstärkt mit dem Ausbau der spirituellen Disziplin im Konvent begonnen.

<sup>886</sup> Ebd., S. 130.

<sup>887</sup> Die Briefe wurden gebündelt archiviert und finden sich unter: BayHStA KL Fasz. 393, 1831. Vgl. auch: Zwinger: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 963-990. Zwinger nimmt eine Unterteilung der überlieferten Schreiben in zwei Gruppen vor und unterscheidet somit zwischen Briefen mit vornehmlich wirtschaftlich-organisatorischem und Briefen mit persönlichem Inhalt.

<sup>888</sup> BayHStA KL Fasz. 393, 1831, 1/2. Das Schreiben Constantia Grindls ist dem Wortlaut nach wiedergegeben bei: Zwinger: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger*, 2009, S. 1058-1061.

*danoch khain oder gar selten.*“ Zu der „*eisern Tir*“ könnten die Schwestern überhaupt keinen passenden Schlüssel finden und auch das Requiem könne nicht gehalten werden, da die dafür notwendigen Bücher nicht zugänglich seien. Im Krankheitsfall einer Schwester müsse der Arzt die Klausur nun über das Tor betreten.<sup>889</sup> Offenbar konnten die Frauen auch für den hierfür in der Regel genutzten Zugang keinen Schlüssel finden.

Diese beinah humoristisch anmutenden Schilderungen verdeutlichen, dass es sich bei der räumlichen Separation und Abschließung eines so großen Konvents wie jenem des Angerklosters durchaus um ein komplexes Unterfangen handelte, das maßgeblich auf der Existenz einer konventsinternen Ämterstruktur basierte. Die Besetzung von Ämtern wie jenen der Tor- und Windenmeisterinnen war dabei nicht nur notwendig, um eine dauerhafte Betreuung und Beaufsichtigung sämtlicher Zugänge und Öffnungen zum Klausurbereich gewährleisten zu können, sondern ging auch mit dem Erwerb aufgabenbezogener Kenntnisse einher, die nicht ohne Weiteres auf andere Konventsmitglieder übertragen werden konnten. Obgleich die Münchner Klarissen ihr Kloster überstürzt verlassen hatten und daher nicht genügend Zeit gewesen war, um die zurückbleibenden Schwestern in alle Aufgabenbereiche einzuweisen, stand es jedoch außer Frage, dass die Klausur am Anger auch weiterhin beachtet wurde. Einem Brief der Klarissin Anastasia de Vulneribus Christi Ostermair, die den Großteil der Korrespondenz mit der Konventsschreiberin und den Mitschwestern in Hall übernommen hatte, ist jedoch zu entnehmen, dass die Klausur und der Kontakt der Frauen zu den männlichen Mitgliedern des Ordens angesichts der Belastungen des Krieges offenbar ein wenig lockerer gehandhabt wurden. Am 1. August 1632 berichtete besagte Klarissin den geflüchteten Schwestern, dass Generalkommissar Ambrosius a Galbiato das Angerkloster besucht und sich ungezwungen mit den Nonnen unterhalten habe:

*„An der heiligen Frau Sannt Anna ist der hocherwirdige vatter Comisari bey uns im Closter in Revent gewösen. Er ist so wol auf gewösen ich kans nit auspröchen. Er hat uns so schön gethon ist schier ain gantze Stundt bey uns gewösen, hat mich aus dem Revent in kor mit im gefiert, ich solt im zaigen was ich schönes auf Sannt Jacobi gericht hab, hat zue mir gesagt ich sey noch gar ein stattliche frau, hab ich gesagt ich las mich alles wol geniegen, hat er herzigkhlich gelacht und hat mich ain pesen schelben gehaisen. Hab im ein schwetisch gesängel miesen singen, hab mich von herzen geschämt aber die schwestern haben mich aufgestorkhen, hab soliches thon miesen.“<sup>890</sup>*

---

<sup>889</sup> Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 1060.

<sup>890</sup> BayHStA KL Fasz. 393, 1831, 10/2. Vgl. auch: Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 988.

Die Bemühungen der Münchner Klarissen zur Aufrechterhaltung der Klausur sowie zur Beschränkung ihrer Möglichkeiten als Sehende und Gesehene verdeutlichen, dass diese einen zentralen Aspekt der Lebensweise des Konvents und ein entscheidendes Distinktionsmerkmal der Schwestern gegenüber anderen Frauengemeinschaften darstellten. Ebenso wie James E. Kelly anhand englischer Frauenkonvente während des 17. und 18. Jahrhunderts darlegt, belegt somit auch das Beispiel der Münchner Klarissengemeinschaft, dass die Klausurvorschriften, die im Zuge der tridentinischen Konzilsbeschlüsse als Kernpunkt für die Lebensweise religiöser Frauengemeinschaften formuliert worden waren, von einigen Konventen nicht nur akzeptiert, sondern vielmehr als ein positiver Aspekt ihrer Identität in den Alltag integriert wurden. Kelly zufolge zeige die aktive Teilhabe weiblicher Konventsmitglieder an der Umsetzung der Klausur, dass die Frauen diese als konstitutiven Bestandteil ihrer Spiritualität und sozialen Beziehungen betrachteten und demzufolge auch zur Steigerung des Ansehens ihrer Klöster zu nutzen wussten.<sup>891</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich somit auch der Konflikt nachvollziehen, in dem sich die Münchner Klarissen beim Verlassen der Klausur und im damit einhergehenden Moment des Gesehenwerdens sowohl im Hinblick auf ihre soziale Stellung als auch in Anbetracht ihrer religiösen Identität befanden.

---

<sup>891</sup> Kelly: *English Convents in Catholic Europe*, 2020, S. 76f. Zur Umsetzung der tridentinischen Klausurbestimmungen in den Frauenklöstern vgl. ebd., S. 51-77.

## 6. Fazit

In der vorliegenden Arbeit wurden die Funktionen von Blicken und von Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens im Rahmen von Frauenklöstern und ihren Beziehungen zur Außenwelt analysiert und damit ein sinnes- und geschlechtergeschichtlicher Zugang zur Lebenswelt weiblicher Konventsmitglieder gewählt. Die Untersuchungen basierten auf den Quellen der Klarissenklöster in Söflingen, Nürnberg und München und betrachteten die Fragestellung vor dem Hintergrund der Entwicklungen und religiösen Strömungen vom 15. bis zum 17. Jahrhundert. Um die Frage nach dem Blick sowohl für den Raum innerhalb der Klostermauern als auch in Bezug auf das Verhältnis der Konvente zum klosterexternen Umfeld zu beantworten, wurden verschiedene Aspekte der klösterlichen Lebenswelt beleuchtet. Diese reichten von der Durchführung und Auswirkung von Reformen in den Konventen über die Architektur der Klöster und sozialen Dynamiken innerhalb der Klausur bis hin zu spirituellen Praktiken und Verhältnissen der Schwestern zur Außenwelt. Die behandelten Themenfelder erlauben es somit, an zentrale Bereiche der Forschung zu spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenklöstern anzuschließen und bieten durch den Fokus auf die Visualität der beleuchteten Vorgänge und Beziehungen einen neuen Zugriff auf die Handlungsmöglichkeiten weiblicher Klostergemeinschaften.

In Anlehnung an den von Martina Löw konzipierten „relationalen Raumbegriff“ wurden Blicke und damit verbundene visuelle Wahrnehmungen als Handlungen begriffen und als entscheidende Prozesse bei der Entstehung und Veränderung von Räumen berücksichtigt. Über die Betrachtung von Blicken bzw. Blickoptionen und visuellen Zugänglichkeiten ließ sich somit auch die räumlich-sinnliche Konstitution der Klausur religiöser Frauengemeinschaften nachvollziehen und in Bezug auf die Klosterfrau als Sehende und Gesehene beschreiben. Darüber hinaus wurden die Funktionen von Blicken auch hinsichtlich ihrer intersubjektiven Bezugnahme analysiert und daraus resultierende Machtverhältnisse sowohl für den Raum der Klausur als auch im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Kloster und Außenwelt aufgezeigt. Ziel der Untersuchungen war es, die Möglichkeiten und Grenzen des visuellen Handelns der Klosterfrauen als Sehende und Gesehene darzulegen. Diese sollen im Folgenden nochmals konkretisiert und für eine Beschreibung des weiblichen Blicks im Kontext religiöser Frauengemeinschaften herangezogen werden.

Vor dem Hintergrund der observanten Reformmaßnahmen des 15. Jahrhunderts, der Reformation und den Klosterreformen im Anschluss an das Konzil von Trient konnte direkt zu Beginn der Arbeit die Funktion von Blicken und visuellen Handlungsmöglichkeiten im Hinblick auf soziale Machtgefüge, auf konfessionelle Umbrüche und Kontinuitäten sowie auf geschlechtsspezifische Zuweisungen verdeutlicht werden. Es wurde gezeigt, dass es sich bei den betrachteten Reformvorgängen immer auch um eine Reform von Blick- und daran gebundenen Machtverhältnissen handelte und Blicke somit nicht nur innerhalb der Klostermauern, sondern auch darüber hinaus gesellschaftlich relevant waren. Die Eingriffe, die im Kontext von Reformen sowohl hinsichtlich visueller Gegebenheiten und daran gebundener Blickkonstellationen als auch an damit einhergehenden Machtgefügen vorgenommen wurden, schärfen somit das Verständnis für die einzelnen Reformgeschehen sowie deren Bedeutung für den Raum der Klausur und sein Verhältnis zu Räumen außerhalb desselben.

Über die Frage nach dem Blick im Zuge von Reformen wurde der Einfluss evident, den sowohl ordensinterne als auch weltliche Obrigkeiten auf den Raum der Klausur und die Lebensweise der Nonnen nehmen konnten. Bei allen betrachteten Reformgeschehen mussten die Klosterfrauen den Raum der Klausur dem Zugang der Reformen öffnen und sich einer Begutachtung und Bewertung durch den männlichen Blick unterziehen. Wie anhand der Verschärfung oder auch Lockerung der Klausurbestimmungen der Konvente durch die Reformen sowie auf Grundlage der zahlreichen Vorgaben in Bezug auf architektonische Veränderungen an den Klostergebäuden dargelegt werden konnte, waren Eingriffe in visuelle Gegebenheiten und damit einhergehende Blickoptionen der Nonnen stets ein zentraler Bestandteil der Reformmaßnahmen. Inwieweit diese Vorgaben in der Folge umgesetzt wurden und in den Konventen etablierte Blickoptionen veränderten, hing dabei jedoch maßgeblich von den Mitgliedern und hierbei insbesondere von den Vorsteherinnen der Konvente selbst ab. Die Handlungsmöglichkeiten, die sich den Frauengemeinschaften in diesem Kontext boten, wurden mitunter am Beispiel der Baumaßnahmen verdeutlicht, wie sie von den Söflinger und Nürnberger Klarissen im Anschluss an die Reformierung ihrer Konvente im ausgehenden 15. Jahrhundert durchgeführt wurden. Während sich die aktive Teilhabe der Konvente an der baulichen Umgestaltung der Klostergebäude als Beleg für die Veränderungsbereitschaft der Nonnen als Sehende und Gesehene werten lässt, verweisen Zugeständnisse an das visuelle Erleben einzelner Konventsmitglieder sowie wiederholte Ermahnungen zum rechten Gebrauch von Redefens-tern und Klostertoren jedoch auch darauf, dass sich die Frauen der Einflussnahme durch

männliche Autoritäten bis zu einem gewissen Grad entziehen und ihre Sehgewohnheiten behaupten konnten.

Die Analyse von Blicken und von Vorgängen der visuellen Wahrnehmung bietet somit nicht nur einen neuen Zugriff auf den Verlauf und die Folgen von Reformen, sondern zeigt auch, inwiefern diese den Raum der Klausur und das Verhältnis der Konvente zur Außenwelt beeinflussten. Dies konnte insbesondere im Hinblick auf die Klosterpolitik des Nürnberger Stadtrats und dem daraus resultierenden Widerstand der Nürnberger Klarissen im Zuge der Einführung der Reformation veranschaulicht werden. In den Auseinandersetzungen zwischen den Klarissen und der städtischen Obrigkeit spielten Fragen nach der Klausur und nach damit einhergehenden visuellen Restriktionen zwischen den Nonnen und der Außenwelt eine entscheidende Rolle. Die Maßnahmen, die der Rat zur Aufhebung des Klosters ergriff, zielten dabei auf die visuelle Öffnung der Klausur, auf die Sichtbarmachung der Nonnen und damit letztlich auf deren Integration in die städtische Gemeinschaft. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die visuelle Abgeschlossenheit mitunter ein integraler Bestandteil der religiösen Identität weiblicher Konventmitglieder war und deren Stellenwert innerhalb der Gesellschaft entscheidend bedingte.

Die Frage nach einem Wandel der Blickverhältnisse und visuellen Gegebenheiten zwischen Kloster und Welt verweist damit auch auf konfessionelle Entwicklungen und Unterschiede im Umfeld der jeweiligen Konvente. Während die Entscheidung für die Reformation in Nürnberg auch das Ende des städtischen Klarissenklosters besiegelte, gelang es den Söflinger Klarissen trotz reformatorisch motivierter Aufhebungsversuche durch die benachbarte Reichsstadt Ulm, die Lebensweise ihres Konvents in Klausur zu behaupten und das Fortbestehen der Gemeinschaft dauerhaft zu sichern. Am Beispiel des Münchner Klarissenklosters wurde zudem aufgezeigt, dass strenge Klausurbestimmungen und damit einhergehende visuelle Restriktionen das religiöse Selbstverständnis eines Konvents, der sich nicht direkt mit den gesellschaftlichen Umbrüchen der Reformation auseinandersetzen musste, nachhaltig prägen konnten. Anders als im Fall der Münchner Drittordensklöster stellte die Ausweitung und strikere Durchsetzung der Klausurbestimmungen im Anschluss an das Konzil von Trient somit auch keinen Eingriff in den visuellen Wahrnehmungsrahmen der Münchner Klarissen dar. Für diese war die Beschränkung von Blickkontakten zur Außenwelt vielmehr ein fester Bestandteil ihrer auf kontemplative Frömmigkeit und monastische Disziplin ausgerichteten Lebensweise und galt nicht zuletzt auch als entscheidendes Distinktionsmerkmal gegenüber anderen religiösen

Frauengemeinschaften. Wie Studien gezeigt haben, die das Leben in weiblichen Klostergemeinschaften in der Zeit vor und nach dem Konzil von Trient beleuchten, wurde die Verschärfung der Klausur von den Konventen nicht immer abgelehnt, sondern von den Frauen mitunter auch bereitwillig angenommen und in die Praktiken der Konvente integriert.

Auf Grundlage der Betrachtung der räumlichen Gegebenheiten und architektonischen Ausprägungen der Klöster konnte dargelegt werden, dass Blickoptionen sowie Möglichkeiten und Grenzen des Sehens und Gesehenwerdens nicht nur entscheidend für das soziale Machtgefüge innerhalb der Konvente waren, sondern auch die Wahrnehmung der Frauengemeinschaften von außen sowie damit einhergehende geschlechtsspezifische Zuweisungen maßgeblich bedingten. Die Architektur der Klöster lenkte die Blicke im Inneren der Klostermauern und beeinflusste zugleich die Blickverhältnisse zwischen den Nonnen und dem klosterexternen Umfeld. Aus der Untersuchung der architektonischen Binnenstruktur und Raumnutzung im Inneren der Frauenklöster ergab sich dabei, dass die visuelle Zugänglichkeit einzelner Konventsmitglieder zu den verschiedenen Räumen der Klausur eng an die Konventshierarchie gebunden war und folglich die damit einhergehenden Machtverhältnisse widerspiegelte. Während sich die visuelle Reichweite der Blicke der Konventsvorsteherinnen und Amtsschwestern, die für die Aufsicht über die Zugänge zur Klausur oder für die Betreuung von Gästen zuständig waren, bis zu jenen Bereichen erstreckte, die an der Schwelle zur Außenwelt lagen, beschränkten sich die Blickoptionen der übrigen Konventsmitglieder meist auf die gemeinschaftlich genutzten Räume im Inneren der Klausur. Die visuelle Reichweite und die damit verbundenen Klausurerfahrungen einzelner Nonnen variierten somit je nach individueller Stellung innerhalb der Gemeinschaft.

Im Zuge der Betrachtung der architektonischen Schwellenbereiche zwischen Klausur und Außenwelt, wie sie beispielsweise die Redefenster und die Konventskirchen der untersuchten Klöster verkörperten, konnte zudem gezeigt werden, dass die visuellen Wahrnehmungsmöglichkeiten der Klosterfrauen hier nochmals eingeschränkt waren. Abdeckungen und raumtrennende Elemente wie Lettner oder Emporen behinderten die Sicht der Konventsmitglieder in Bereiche jenseits der Klausur und entzogen die Schwestern zugleich den Blicken klosterexterner Personen. Obgleich die Architektur der Klöster die Blicke und Seheindrücke der Nonnen einerseits zwar limitierte, schirmte sie die Frauen andererseits auch nach außen hin ab und symbolisierte somit nicht nur die soziale Stellung weiblicher Konventsmitglieder als Bräute Christi, sondern markierte darüber hinaus auch

die Exklusivität der Klausur als eines dem weiblichen Blick vorbehaltenen Raums. Damit schließen die vorliegenden Untersuchungen an Studien an, die die Klausur von Frauenklöstern nicht ausschließlich unter ihrem repressiven Charakter beleuchten, sondern auch als einen Raum weiblicher Entfaltung betrachten. Dadurch, dass die Klausur öffentlichen und insbesondere männlichen Blicken nicht zugänglich war, schuf sie einen Raum, in dem sich ein Primat des weiblichen Blicks in einer vom männlichen Blick dominierten Gesellschaft entwickeln konnte.

Ungeachtet der Handlungsmöglichkeiten, die die Klosterfrauen als Sehende, selbst aber nicht Gesehene im Hinblick auf die Positionierung ihrer Konvente zur Außenwelt besaßen, ist die Klausur weiblicher Klostersgemeinschaften jedoch nicht als ein Raum zu betrachten, der sich dem Blick und dem damit einhergehenden Zugriff von außen gänzlich entzog. Ebenso wie im Zuge der diversen Klosterreformen mussten die Frauen auch im Rahmen der regelmäßig durchgeführten Visitationen den Raum der Klausur dem Zugang der Visitatoren öffnen und sich einer Begutachtung und Bewertung durch den männlichen Blick unterziehen. Anhand der zentralen Funktion, die der männliche Blick bei der Evaluation und spirituellen Neuausrichtung der Frauengemeinschaften übernahm, konnte veranschaulicht werden, dass sich Praktiken des Sehens und Gesehenwerdens nicht lediglich in bereits bestehende Geschlechterrelationen einfügten, sondern diese vielmehr beständig reproduzierten und folglich aufrechterhielten.

Während die Klosterfrauen als Sehende und Gesehene nach außen hin immer wieder an Grenzen stießen, war die Sichtbarkeit unter den Schwestern und die damit einhergehende visuelle Kontrolle innerhalb der Klausur hingegen eine notwendige Voraussetzung und zwangsläufiges Resultat des klösterlichen Zusammenlebens. Mit dem Eintritt ins Kloster erfolgte auch die Einbindung in das konventsinterne visuelle Überwachungsnetz, an dem jedes Konventsmitglied als gesehenes Objekt sowie als handelndes, weil sehendes Subjekt partizipierte. Die regulierende und korrigierende Wirkung, die der Blick der Gemeinschaft auf das Verhalten einzelner Konventsmitglieder entfaltete, konnte dabei anhand konventsinterner Straf- und Disziplinarverfahren verdeutlicht werden. Diese zielten meist auf eine visuelle Degradierung durch eine erzwungene Sichtbarkeit des straffällig gewordenen Konventsmitglieds vor den Augen der Gemeinschaft und belegen somit die zentrale Funktion von Blicken in Bezug auf die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der gemeinschaftlich befolgten Ordnung innerhalb der Konvente. Auch als Mitglied einer Klostersgemeinschaft hatten die Frauen jedoch die Möglichkeit, sich zumindest temporär den Blicken ihrer Mitschwestern und der daran gebundenen



Kontrolle durch die Gemeinschaft zu entziehen. Neben den Klosterzellen boten auch individuell genutzte Räume, wie sie beispielsweise im Söflinger Konvent üblich waren, den Nonnen persönliche Rückzugsorte, in denen sich die Frauen nicht in einem permanenten Zustand des Gesehenwerdens befanden und die sich daher als visuelle Freiräume innerhalb der Klausur begreifen lassen. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass es sich bei Frauenklöstern nicht nur um religiöse, sondern auch um visuelle Gemeinschaften handelte, im Rahmen derer individuelle Freiheiten immer auch mit visuellen Freiheiten einhergingen.

Die zentrale Funktion, die Vorgänge des Sehens und Gesehenwerdens im Alltag religiöser Frauengemeinschaften übernahmen, konnte auch bei der Analyse von Blicken im Rahmen der spirituellen Praktiken der Konvente aufgezeigt werden: Über ihre Blicke verknüpften die Nonnen die Scheindrücke im Außen mit religiösen Inhalten, stellten eine visuelle Verbindung zu ihrem himmlischen Bräutigam her und imaginierten auch ihrerseits von diesem angeblickt und damit gleichsam berührt zu werden. Auf diese Weise koordinierten, strukturierten und intensivierten die Blicke der Frauen den Verlauf von Andacht und Gebet und fungierten darüber hinaus auch als Auslöser für die Imagination weiterer Sinneswahrnehmungen. Der hohe Stellenwert, den weibliche Konventsmitglieder der Vorstellung beimaßen, Christus zu sehen und auch ihrerseits von diesem angesehen zu werden, kann an dieser Stelle zudem als Ausgleich fehlender Blickkontakte zur Außenwelt betrachtet werden und verdeutlicht, dass Sehen und Gesehenwerden grundlegende Bedürfnisse waren, da sie die gesellschaftliche Zugehörigkeit einer Person und im Falle der Nonnen deren besondere Beziehung zu Gott bedingten.

Um Aussagen über die Funktion von Blicken in Bezug auf soziale Verhältnisse und der daraus resultierenden Machtgefüge zwischen den Klöstern und der Außenwelt zu treffen, wurden Blickkonstellationen zwischen den Nonnen und konventsexternen Personen betrachtet, die insbesondere im Hinblick auf den (visuellen) Zugang zur Klausur greifbar wurden. Obgleich sich wiederholt Außenstehende innerhalb der Klostermauern aufhielten, stellte die Möglichkeit, die Mitglieder der Konvente zu sehen, ein Privileg dar, das nur bestimmten Personen gewährt wurde, bei denen es sich wiederum zumeist um geistliche bzw. weltliche Würdenträger oder um Vertraute und Familienangehörige der Schwestern handelte. Der Eingang Außenstehender und deren Interaktion mit den Schwestern von Angesicht zu Angesicht liefen dabei mitunter den passiven Klausurbestimmungen der Konvente zuwider und verdeutlichen, dass Blickkontakte auch Bestandteil der sozialen Beziehungen der Nonnen über den Raum des Klosters hinaus waren.

Demgegenüber kontrollierten und beschränkten die Konvente jedoch auch ihrerseits den Zugang Außenstehender und die Einsehbarkeit der Klausur, indem die jeweils zuständigen Amtsschwestern die Besucher begleiteten und Blickkontakte zu den anderen Mitgliedern der Konvente regulierten oder unterbanden. Die Klausur stellte somit nicht nur einen Raum dar, der in erster Linie dem weiblichen Blick vorbehalten war, sondern der auch maßgeblich von diesem kontrolliert und dominiert wurde. Durch die Beaufsichtigung und Beschränkung der Blickoptionen klosterexterner Personen nahmen die Konvente darüber hinaus eine Machtposition im Rahmen ihrer Kontakte zur Außenwelt ein, die entscheidend an die Unsichtbarkeit der Konventsmitglieder gebunden war. Die Teilhabe weiblicher Konventsmitglieder an sozialen Netzwerken außerhalb der Klostermauern, wie sie insbesondere in der neueren Forschung wiederholt herausgestellt wurde, spiegelt sich somit auch in den Blickkontakten der Klosterfrauen wider. Ebenso wie im Rahmen anderer Formen der Interaktion zwischen Kloster und Welt spielten auch bei der Auswahl potentieller „Blickpartner“ strategische Erwägungen eine Rolle, die vor dem Hintergrund machtpolitischer, wirtschaftlicher und familiärer Interessen der Konvente sowie einzelner Schwestern angestellt wurden.

Neben den Prozessen und Dynamiken, die in der vorliegenden Arbeit durch die Analyse von Blicken und Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens beschrieben werden konnten, stießen die Untersuchungen angesichts der Quellenlage auch verschiedentlich an Grenzen. So werden Blickkontakte und Seheindrücke in den Quellen der Klöster kaum direkt geschildert und ließen sich daher häufig nur indirekt, wie beispielsweise über die Betrachtung räumlicher Gegebenheiten und Blickoptionen rekonstruieren. Somit war es oftmals auch nur bedingt möglich, Aussagen darüber zu treffen, was bzw. wen die Klosterfrauen (an-)sahen und wie sie Gesehenes im Einzelfall bewerteten. Darüber hinaus konnten Fragen nach dem Sehen und Gesehenwerden stellenweise nur auf Grundlage von normativen Quellen beantwortet und somit mehr über das Potential von Blicken ausgesagt werden als darüber, inwieweit dieses Potential tatsächlich ausgeschöpft wurde. Die teils lückenhafte Quellenüberlieferung erschwerte es zudem, die Entwicklung von Praktiken des Sehens und Gesehenwerdens über einen längeren Zeitraum hinweg für die einzelnen Klöster und ihr jeweiliges Umfeld nachzuvollziehen. Nichtsdestotrotz zeigt die vorliegende Arbeit jedoch, wie sich über die Analyse von Blicken und Vorgängen der visuellen Wahrnehmung bestimmte Momente in der Geschichte weibli-

cher Klostergemeinschaften und zentrale Aspekte der klösterlichen Lebenswelt erschließen lassen und hierbei eine differenziertere Sicht auf die Erfahrungswelt frühneuzeitlicher Klosterfrauen eröffnen.

In Studien zu Frauenklöstern im ausgehenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit wurden in den letzten Jahrzehnten verstärkt deren Rolle innerhalb der Gesellschaft sowie der Einfluss einzelner Konvente über die Klostermauern hinaus beleuchtet und hierbei die Frage nach einer *female agency* von religiösen Frauengemeinschaften diskutiert: Als bedeutende Wirtschaftsfaktoren kontrollierten Konvente umfangreiche Ressourcen, verfügten teils über erhebliche finanzielle Mittel und waren nicht zuletzt wichtige regionale Arbeitgeber. Über ihre Einbindung in soziale und familiäre Netzwerke war es ihnen möglich, an politischen Entwicklungen und religiösen Diskursen teilzunehmen und diese aktiv mitzugestalten. Durch ihr literarisches, künstlerisches und musikalisches Schaffen leisteten Frauenklöster nicht zuletzt auch einen entscheidenden Beitrag zu kulturellen Entwicklungen außerhalb der Klostermauern. Die in den angeführten Kontexten beschriebenen Handlungsmöglichkeiten und Wirkungsbereiche haben das Wissen um den Aktionsradius religiöser Frauengemeinschaften nachhaltig erweitert und das Frauenkloster als einen wichtigen Bestandteil der sozialen, politischen und religiösen Landschaft in der Forschung etabliert.

Mit der Analyse von Blicken als sensorische Handlungen bietet die vorliegende Arbeit nicht nur einen neuen Zugang zur Lebenswelt weiblicher Konventsmitglieder, sondern ermöglicht es auch, eine neue Ebene von *female agency* zu erschließen. Ebenso wie Nonnen ihre Umwelt durch schriftliche Tätigkeiten, wirtschaftliches Agieren oder künstlerisches Schaffen mitgestalten konnten, machten sie auch als Sehende und (Nicht-)Gesehene ihren Einfluss sowohl innerhalb als auch außerhalb der Klostermauern geltend. Das Potential eines sinnesgeschichtlichen Ansatzes ergibt sich hierbei insbesondere durch seine Anwendbarkeit auf verschiedene Bereiche der klösterlichen Lebenswelt, die sich die Nonnen nicht nur trotz, sondern vor allem auch wegen der Beschränkungen durch die Klausur über ihre Sinne aneigneten und selbst durch sinnliches Handeln formten. Über die Betrachtung sensorischer Praktiken können somit neue Möglichkeiten des Handelns für die Konvente weiblicher Klostergemeinschaften nachvollzogen und die aktive Teilhabe der Frauen an sozialen Dynamiken, religiösen und konfessionellen Umbrüchen sowie daraus resultierenden Machtgefügen verdeutlicht werden.

Die Frage nach dem Blick lässt sich darüber hinaus auch im Rahmen anderer religiöser Frauengemeinschaften betrachten und verspricht hierbei weiterführende Erkenntnisse für die Funktion und Bedeutung von Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens. So beachteten Kanonissen oder semireligiöse Zusammenschlüsse wie die Beginen beispielsweise keine strengen Klausurvorschriften und hatten somit auch hinsichtlich ihres visuellen Erlebens einen größeren Handlungsrahmen als die Mitglieder observanter Frauenklöster. Es stellt sich die Frage, inwiefern dies zu anderen Blickoptionen und -konstellationen führte und wie sich diese in das Selbstverständnis der Frauen und ihre Beziehungen zur Außenwelt einfügten. Eine Analyse von Blicken kann zudem auch zur Beschreibung der Konstitution gesellschaftlicher und nicht zuletzt geschlechtsspezifischer Räume über das Kloster hinaus herangezogen werden. Es wäre hierbei an vornehmlich weiblich besetzte Räume im urbanen Raum oder am Hof zu denken.

Anhand der Konzeptualisierung des Blicks sowie von Vorgängen der visuellen Wahrnehmung für den Raum des Frauenklosters zeigt die vorliegende Arbeit, wie sich historische Räume über die Sinne beschreiben und wie sich hierbei Veränderungen und Kontinuitäten zu anderen Räumen nachvollziehen lassen. Damit verdeutlicht die Arbeit nicht nur die Rolle und Funktion, die sinnliches Handeln und Erfahren in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frauenklöstern übernahmen, sondern schärft und erweitert auch das Verständnis für die gesellschaftliche Relevanz visueller Sinneswahrnehmungen in der Vormoderne. Die zentrale Bedeutung des Sehens, die sinnesgeschichtlichen Theorien und Paradigmenwechseln wie jener der bereits erwähnten „great divide“ zufolge vor allem in der Moderne verortet wurde, lässt sich somit bereits in früheren Epochen sowie im Rahmen kleinerer Gruppierungen wie einer Klostersgemeinschaft nachvollziehen. Über die Frage nach dem Blick sowie nach Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens beschreibt die vorliegende Arbeit sowohl historische und gesellschaftliche Wandlungsprozesse, Machtverhältnisse, Beziehungsgefüge als auch die Beschaffenheit historischer Räume und verdeutlicht damit, dass ein sinnesgeschichtlicher Ansatz eine neue und differenziertere Perspektive auf die Geschichte als Ganzes ermöglicht.

Vor dem Hintergrund der vorangehenden Ausführungen kann schließlich der an anderer Stelle bereits beschriebene Topos vom passiven, gesenkten oder abgewandten weiblichen Blick im Gegensatz zu einem aktiv schauenden männlichen Blick in der Frühen Neuzeit aufgebrochen und um neue Eigenschaften und Funktionen erweitert werden. Als Sehende innerhalb der Klöster waren die Nonnen nicht nur an der Kontrolle, Regu-

lierung und Disziplinierung der Gemeinschaft beteiligt, sondern konnten auch maßgeblich zur Stabilisierung oder Unterwanderung konventsinterner Machtverhältnisse beitragen. Auch im Rahmen der Kontakte zur Außenwelt übernahmen die Blicke der Nonnen eine kontrollierende und dabei zugleich limitierende Funktion, die ein Machtgefälle zwischen den Konventen und dem klosterexternen Umfeld erzeugte und aufrechterhielt. Der Blick weiblicher Konventsmitglieder lässt sich somit als ein wachsamer, maßregelnder, sinnstiftender, subversiver, grenzüberschreitender, machtergreifender und damit letztlich als ein höchst aktiver Blick beschreiben.

# Anhang

## Abbildungen

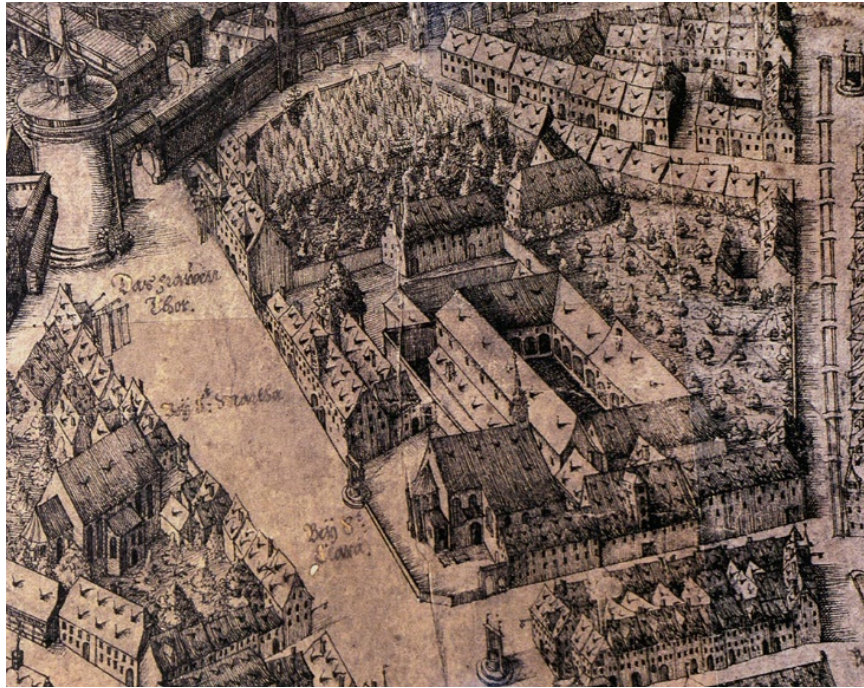


Abb. 1: Aufsicht auf das Nürnberger Klarissenkloster St. Clara im sog. *Braunschen Prospekt* von 1608



Abb. 2: Aufsicht auf das Münchner Klarissenkloster St. Jakob am Anger nach einem Kupferstich von Michael Wening, 1701







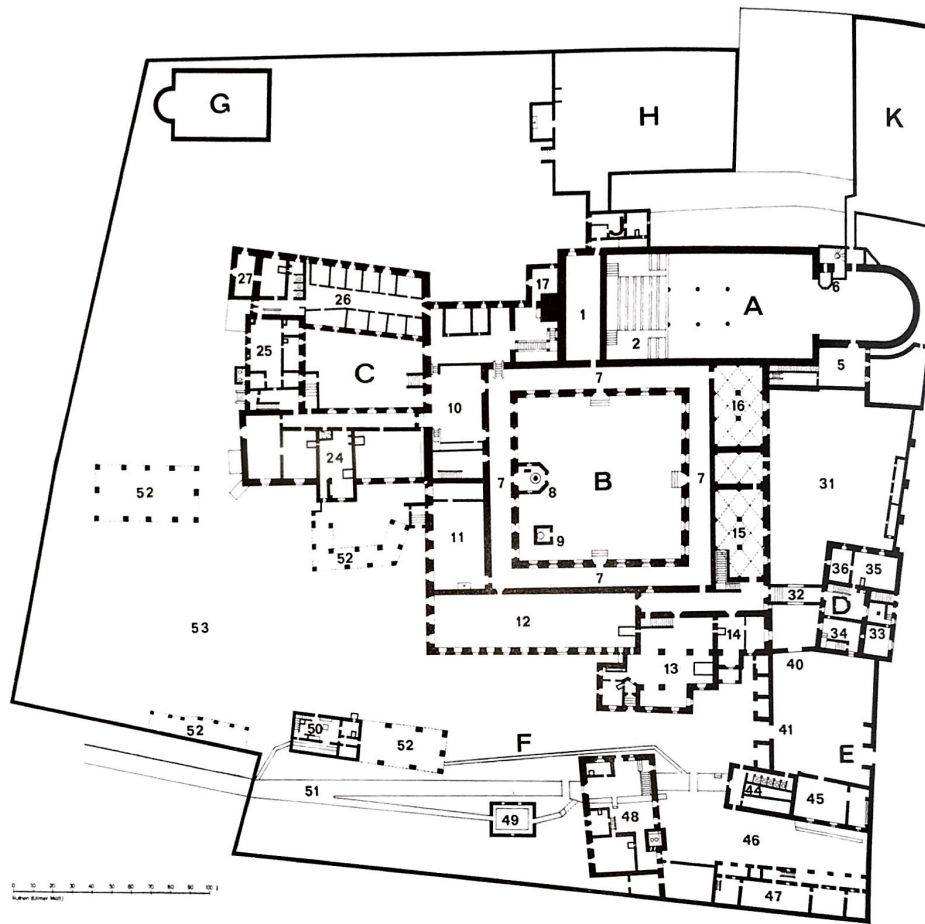


Abb. 5: Umzeichnung des Grundrisses vom Erdgeschoss des Söflinger Klarissenklosters

#### A. Ehemalige Klosterkirche:

- |                              |                                      |
|------------------------------|--------------------------------------|
| 1. Beichtgang                | 4. Gang vom Nonnenchor zur Sakristei |
| 2. Untere Empore             | 5. Sakristei                         |
| 3. Obere Empore = Nonnenchor | 6. Kanzel                            |

#### B. Klausurviereck um den Kreuzgarten:

- |                  |                               |                                     |
|------------------|-------------------------------|-------------------------------------|
| EG: 7. Kreuzgang | EG: 15. Speisgaden            | } darunter großer, gewölbter Keller |
| 8. Brunnenhaus   | 16. Küsterei                  |                                     |
| 9. Ziehbrunnen   | 17. Apotheke                  |                                     |
| 10. Gunkelstube  | OG: 18. Großer Zellengang     |                                     |
| 11. Kapitelsaal  | 19. Schlafhaus                |                                     |
| 12. Refektorium  | 20. Äbtissin-Bett             |                                     |
| 13. Küchenbau    | 21. Priorin-Bett              |                                     |
| 14. Pfortenstube | 22. Winde (= Drehlade)        |                                     |
|                  | 23. Eingänge zur Nonnenempore |                                     |

#### C. Klausuranbau mit Frauengärtele:

- |  |                                |
|--|--------------------------------|
| EG: 24. Krankentrakt mit Küche, unterkellert | OG: 28. Noviziat mit Küche und |
| 25. Kleiner Formenter, unterkellert          | 29. Novizenzimmer und          |
| 26. Kleiner Zellengang (EG und OG)           | 30. Singstube                  |
| 27. Apotheke                                 |                                |

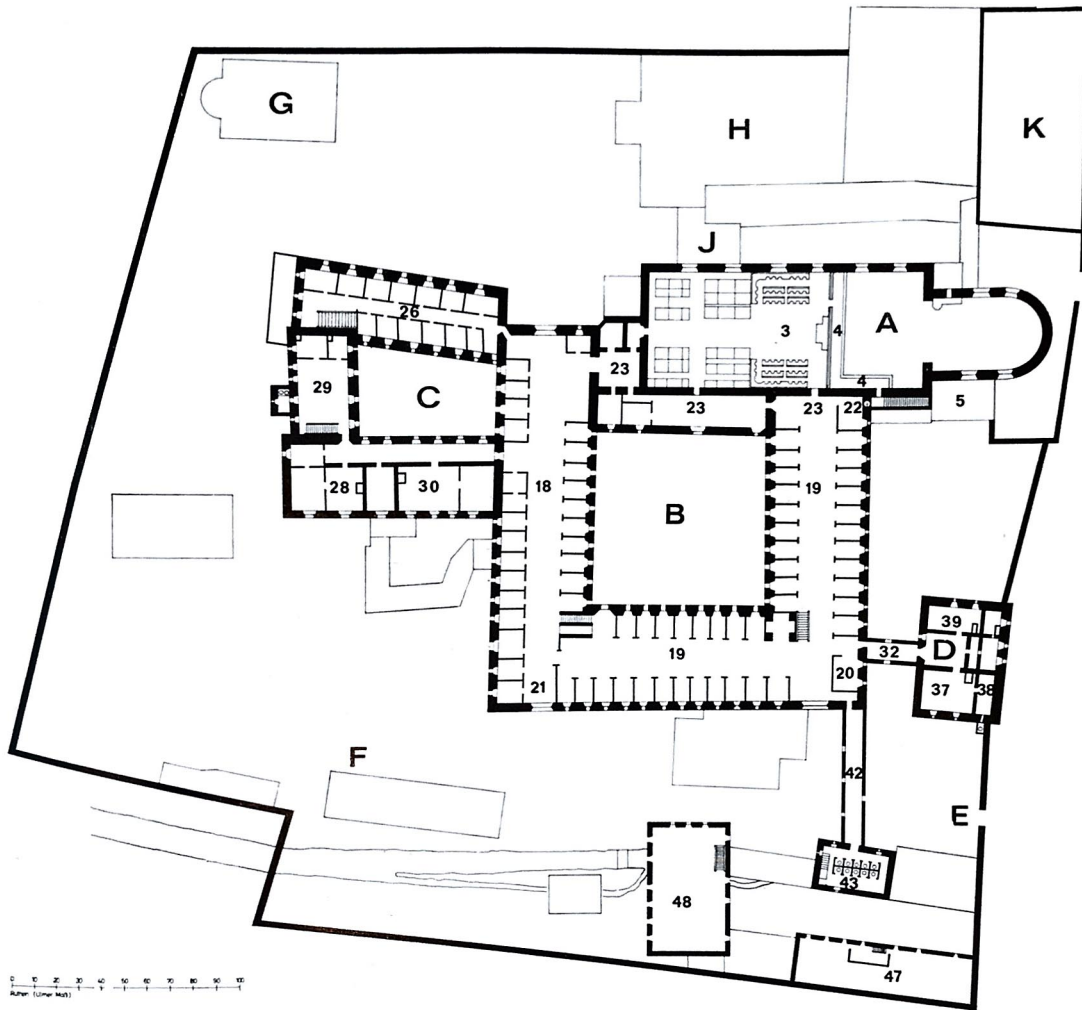


Abb. 6: Umzeichnung des Grundrisses vom Obergeschoss des Söflinger Klarissenklosters

**D. Windenhaus (Jetzt Pfarrhaus):**

- |    |   |     |                    |
|----|---|-----|--------------------|
|    | 31. Windengärtle  | EG: | 35. Schreibstube   |
|    | 32. Windengang (EG und OG)                                  |     | 36. Archiv         |
| EG | 33. Äußere Winde (für Besucher)                             | OG: | 37. Äbtissinzimmer |
|    | 34. Innere Winde (zwischen 33 und 34 eine Winde = Drehlade) |     | 38. Klausur        |
|    |   |     | 39. Verhörzimmer   |

**E. Klostereingang („Am Bergle“):**

- |                            |                                 |
|----------------------------|---------------------------------|
| 40. Eingang in die Klausur | 41. Eingang zum Wirtschaftsteil |
|----------------------------|---------------------------------|

**F. Wirtschaftsteil:**

- |                         |                         |
|-------------------------|-------------------------|
| 42. Gang zur Kloak (OG) | 48. Waschhaus mit Bädle |
| 43. Kloak (OG)          | 49. Fischhaus           |
| 44. Abtritt (EG)        | 50. Brunnenhaus         |
| 45. Erbsenhaus          | 51. Blaukanal           |
| 46. Hühnerhof           | 52. Remisen             |
| 47. Hühnerhaus          | 53. Baumgarten          |

**G. Annenkapelle**

**H. Nonnenkirchhof mit Kapelle**

**J. Beichtstühle (OG)**

(Im EG Winde zwischen dem Beichtstühle und dem Raum für den Beichtvater)

**K. Beichthaus (OG)**

(mit erhöhtem Gang hinüber zur Kirche, zur Kanzel und über Treppe hinab zum Chor, sowie einem EG-Gang zum Beichtstühle)

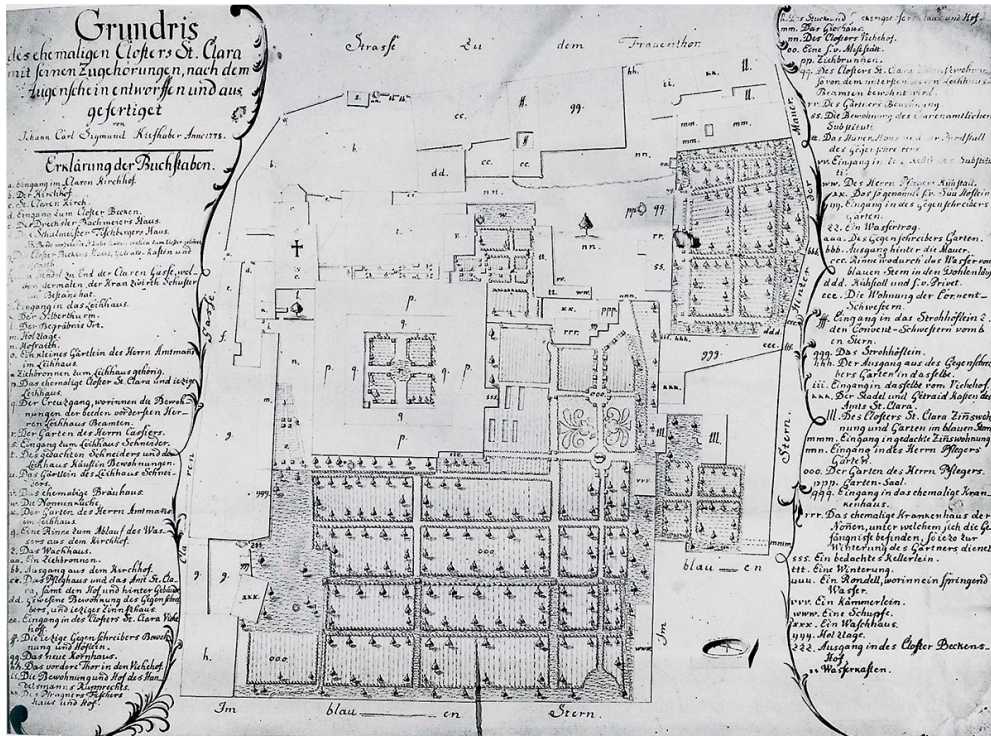


Abb. 7: Grundriss des ehemaligen Klarissenklosters St. Klara in Nürnberg, Federzeichnung, Johann Carl Sigmund Kiefhaber, 1775

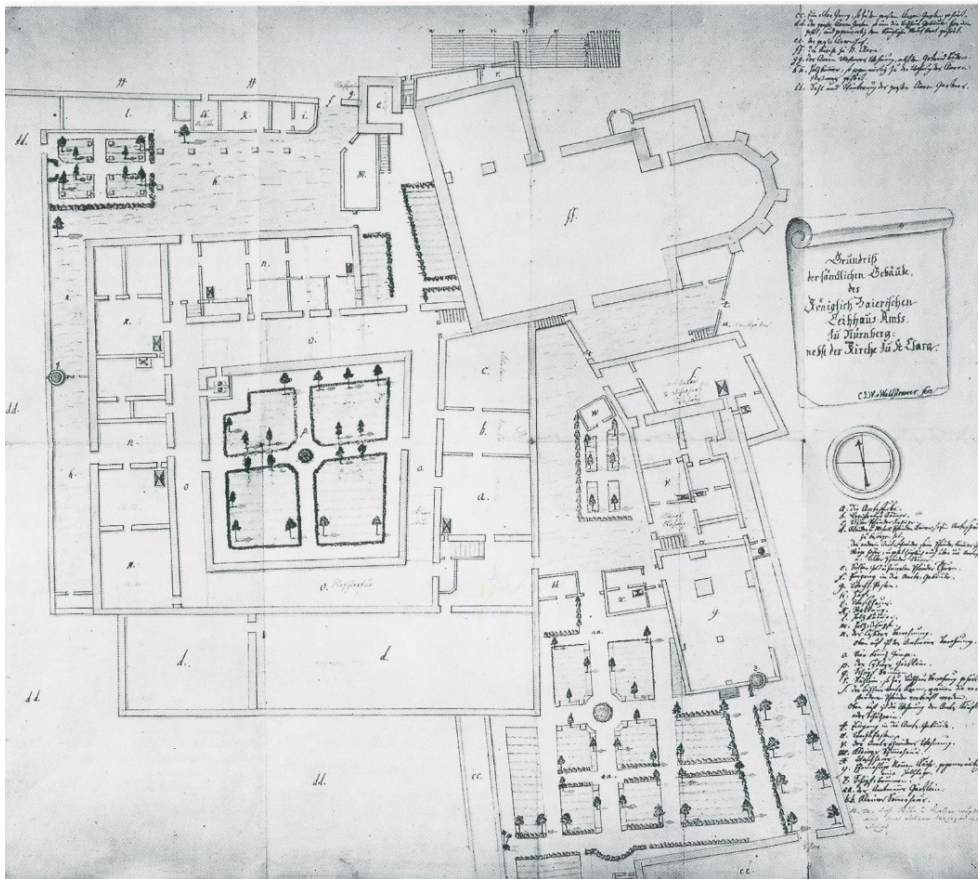


Abb. 8: „Leihhausplan“, Federzeichnung, Christoph Jakob Wilhelm von Waldstromer, 1807

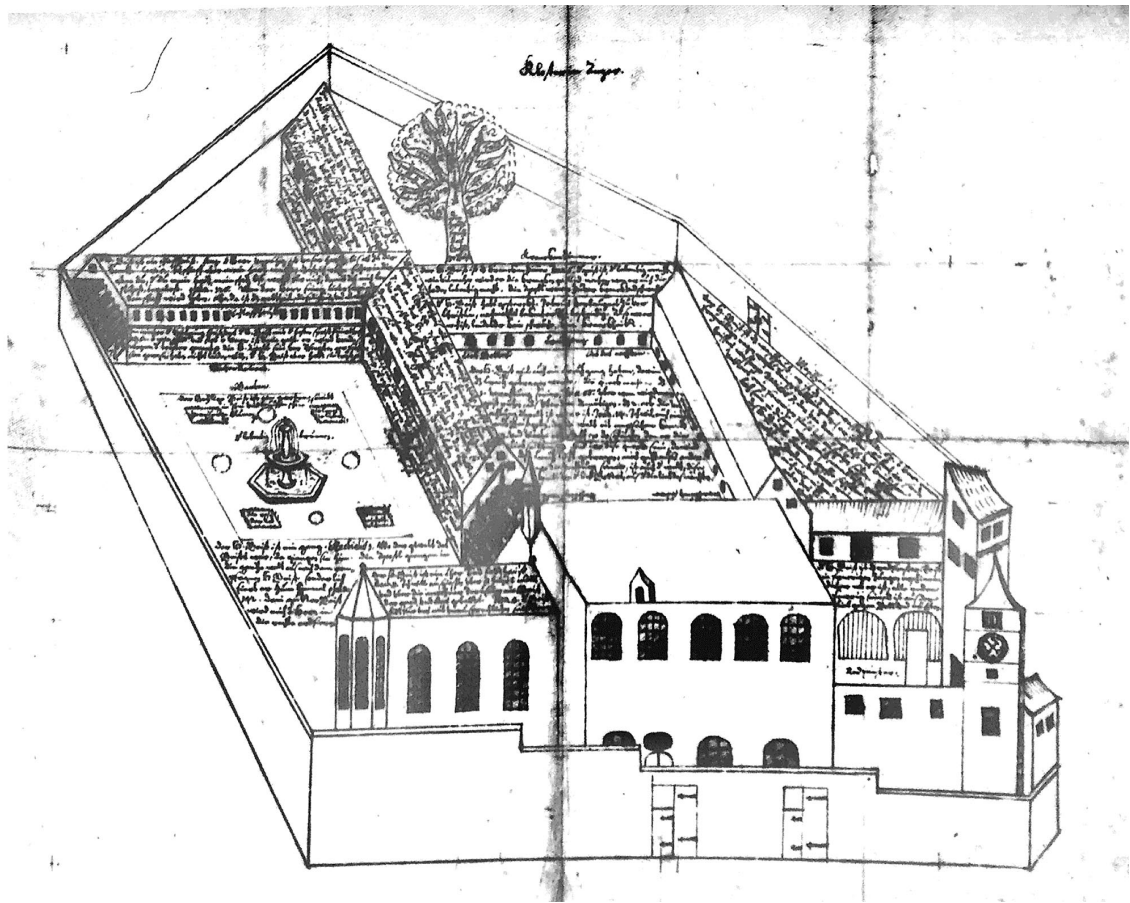


Abb. 9: Perspektivische Ansicht der Anlage des Münchner Klarissenklosters, geistliches Schaubild, Anfang 17. Jh.

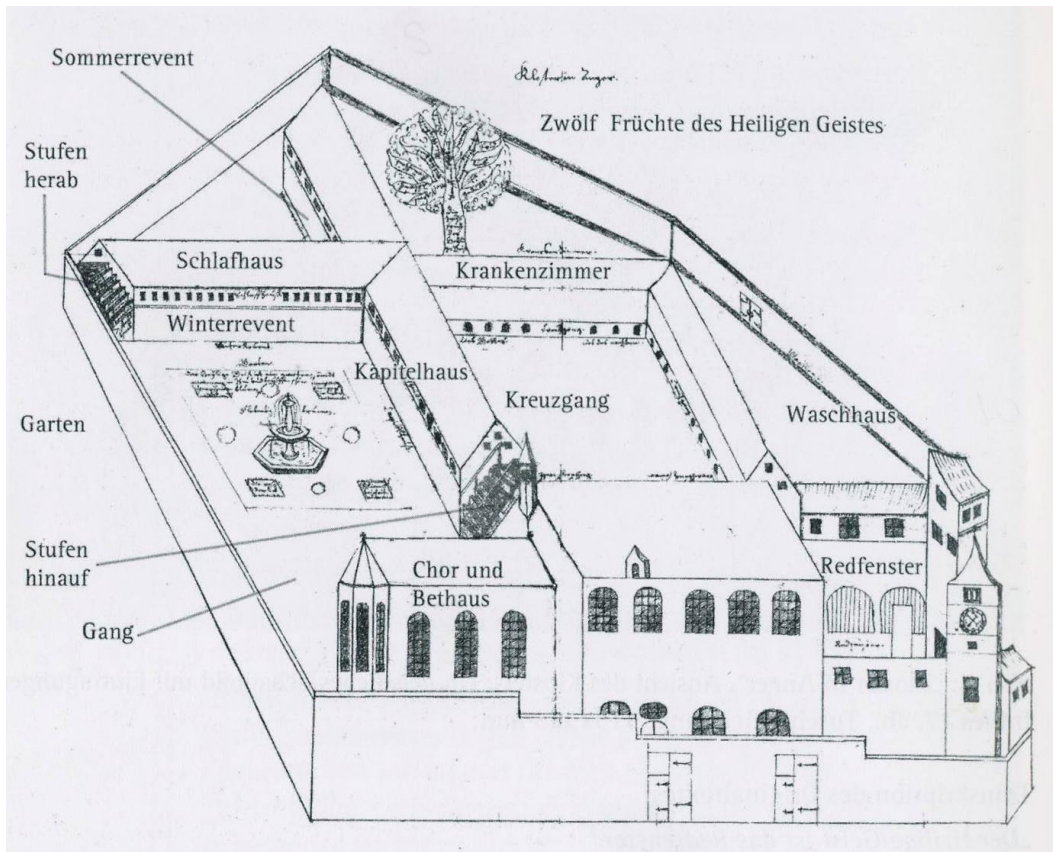


Abb. 10: Schematisierte Darstellung des geistlichen Schaubilds vom Münchner Klarissenkloster

## Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Vosding (Hg.): Schreib die Reformation von Munchen gancz daher, 2012, S. 171.

Abb. 2: Vosding (Hg.): Schreib die Reformation von Munchen gancz daher, 2012, S. 172.

Abb. 3: SAUlm F 1 Bauzeichnungen, Söflingen, Mappe 2, Nr. 1.

Abb. 4: SAUlm F 1 Bauzeichnungen, Söflingen, Mappe 2, Nr. 2.

Abb. 5 (und Beschreibung): Klaiber; Wortmann: Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm, 1978, S. 660.

Abb. 6 (und Beschreibung): Klaiber; Wortmann: Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm, 1978, S. 661.

Abb. 7: Kammel: Verborgene Schönheit, 2007, S. 29.

Abb. 8: Kammel: Verborgene Schönheit, 2007, S. 30.

Abb. 9: Dischinger: Zeichnungen zu kirchlichen Bauten, 1988, S. 103 (Nr. 389).

Abb. 10: Zwingler: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger, 2009, S. 1036 (Abb. 4).

## Quellen- und Literaturverzeichnis

### Ungedruckte Quellen

#### **Archiv des Erzbistums München und Freising (AEM)**

Klosterakten (KA)

243, 244

#### **Bayerisches Hauptstaatsarchiv München (BayHStA)**

Klosterurkunden München Angerkloster (KU MA) 782

Klosterliteralien München Angerkloster (KL MA) 2, 3 ¼, 3 ½, 4, 15, 16

Klosterliteralien Bayerische Franziskanerprovinz (KL BFP) 2

Klosterfaszikel (KL Fasz.) 345, 346, 347, 353, 356, 357, 362, 363, 393, 394, 402

Kurbayern (KB) Geistlicher Rat, Aufsicht über die Klöster, München Angerkloster (MA)  
23

Dreißigjähriger Krieg Akten 315

Plansammlung 19368, 20241

#### **Bayerisches Nationalmuseum München**

Ms. 1191

#### **Diözesanarchiv Rottenburg (DAR)**

P 1.2, Bd. 1

#### **Staatsarchiv Ludwigsburg (StAL)**

B 509 - Söflingen, Klarissenkloster

Urkunden (U) 2, 3, 54, 55, 632, 657, 687, 722, 951

Büschel (Bü) 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14

#### **Staatsarchiv Nürnberg (StAN)**

Reichsstadt (Rst.) Nürnberg

Kloster St. Klara, Akten und Bände 1, 2, 4, 5, 12

Karten und Pläne 42

Ratsbücher, Rep. 60b, Nr. 1b, 12, 13

### **Stadtarchiv Nürnberg (StadtAN)**

A1 - Urkundenreihe

Nr. 1405-05-19, 1411-10-05, 1471-09-04, 1475-01-31

D25 - Klarakloster und Klarenamt, Klosterzeit

Nr. 63, 64, 65, 69, 70, 88

### **Stadtarchiv Ulm (SAUlm)**

A-Rep. 1: Kaiser, Reichstage, Städtetage, Städtereistratur, Schwäbischer Kreis, Einungen, Reichskriege

A 1226/I

A-Rep. 18: Klöster

A [799], A [811], A [811/1], A [811/2], A [811/3], A [9554/1]

F1 Bauzeichnungen

Söflingen, Mappe 2, Nr. 1, 2

### **Württembergische Landesbibliothek (WLB)**

Cod.hist.qt.177



## Gedruckte Quellen

Abel, Stefan: Johannes Nider „Die vierundzwanzig goldenen Harfen“. Edition und Kommentar, Tübingen 2011 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 60).

Analecta Franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia, Bd. 2: Chronica fratris Nicolai Glassberger Ordinis Minorum Observantium, Quaracchi 1887.

Bittrich voll des himmlischen Manna und suessen Morgen-Thau. Das ist: Historischer Discurs / von dem Ursprung / Foundation, Auffnamb / glücklichen Fortgang / Tugend-Wandel / und andern denckwürdigen Sachen Deß Löbl. Frauen-Closters / Ordens der dritten Regul deß heil. Francisci, Bey Sanct Christophen im Bittrich genannt / In der Chur-Fürstlichen Residenz-Stadt München. Mit Erlaubnuß der Obern. München / gedruckt bey Johann Lucas Straub / Gem. Hochloebl. Landschafft Buchtruckern / 1721.

Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum, Bd. 1, hg. v. Giovanni Giacinto Sbaraglia, Rom 1759; Bd. 2, hg. v. Giovanni Giacinto Sbaraglia, Rom 1761.

Celtis, Konrad: „Norimberga“. Ein Büchlein über Ursprung, Lage, Einrichtungen und Gesittung Nürnbergs, vollendet um das Jahr 1500, gedruckt vorgelegt 1502, aus dem Lateinischen erstmals in modernes Deutsch übers. u. erläut. v. Gerhard Fink, Nürnberg 2000.

Dischinger, Gabriele: Zeichnungen zu kirchlichen Bauten bis 1803 im Bayerischen Hauptstaatsarchiv, Textband und Tafelband, Wiesbaden 1988 (Architekturzeichnungen in den Staatlichen Archiven Bayerns 1).

Fabri, Felix O.P.: Tractatus de civitate Ulmensi. Traktat über die Stadt Ulm, hg., übers. u. komm. v. Folker Reichert, Konstanz 2012 (Bibliotheca Suevica 35).

Gatz, Johannes: Dokumente ältester Münchner Familiengeschichte, 1290-1620. Aus dem Stifterbuch der Barfüßer und Klarissen in München, 1424, hg. im Auftrag der bayerischen Franziskanerprovinz, München 1958 (Münchner franziskanische Dokumente).

Grau, Engelbert: Leben und Schriften der heiligen Klara. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen, Werl 1976 (Franziskanische Quellenschriften 2).

Jung, Bettina: Das Nürnberger Marienbuch. Untersuchungen und Edition, Tübingen 2004.

Kirchhueber, Barnabas: Der Gnaden- und Tugend-reiche Anger / Das ist: Die sonderbare grosse Gnaden / tugendsame Leben / und andere denck- und lob-wuerdige Begebenheiten / So in dem Uhr-alten und Hoch-beruehmten Gotts-Hauß / und Jungfraeulichen Closter S. CLARAE Ordens in Muenchen bey S. JACOB am ANGER biß in die 480. Jahr verschlossen / und verborgen gelegen / nunmehr angemerket und eroeffnet. Getruckt zu Muenchen / Bey Maria Magdalena Rauchin / Wittib. Im Jahr Christi. 1701.

Kist, Johannes: Das Klarissenkloster in Nürnberg bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts, Nürnberg 1929.

Mattick, Renate: Eine Nürnberger Übertragung der Urbanregel für den Orden der hl. Klara, in: Franziskanische Studien 69 3/4 (1987), S. 173-232.

Miller, Max: Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter, Würzburg 1940.

Ders.: Das römische Tagebuch des Ulmer Stadtmanns Konrad Locher aus der Zeit des Papstes Innozenz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der Klosterreform in der Reichsstadt Ulm und des Geschäftsgangs an der Römischen Kurie im Spätmittelalter, in: Historisches Jahrbuch 60 (1940), S. 270-300.

Ders.: Der Streit um die Reform des Barfüßerklosters in Ulm und des Klarissenklosters in Söflingen und seine Beilegung 1484-1487, in: Aus Archiv und Bibliothek. Studien aus Ulm und Oberschwaben, Weißenhorn 1969, S. 175-193.

Mollwo, Carl (Hg.): Das rote Buch der Stadt Ulm, Stuttgart 1905 (Württembergische Geschichtsquellen 8).

Pfanner, Josef (Hg.): Briefe von, an und über Caritas Pirckheimer (aus den Jahren 1498-1530), Landshut 1966 (Caritas Pirckheimer Quellensammlung 3).

Ders. (Hg.): Die „Denkwürdigkeiten“ der Caritas Pirckheimer (aus den Jahren 1524-1528), Landshut 1962 (Caritas Pirckheimer Quellensammlung 2).

Ders. (Hg.): „Das Gebetbuch der Caritas Pirckheimer“, Landshut 1961 (Caritas Pirckheimer Quellensammlung 1).

Pfeiffer, Gerhard: Quellen zur Nürnberger Reformationsgeschichte. Von der Duldung liturgischer Änderungen bis zur Ausübung des Kirchenregiments durch den Rat (Juni 1524 - Juni 1525), hg. v. Verein für bayerische Kirchengeschichte, bearb. v. Gerhard Pfeiffer, Nürnberg 1968 (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 45).

Schönbach, Anton E.: Die Regensburger Klarissenregel, in: Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften 10/6 (1908), S. 1-68.

Straganz, Max: Die ältesten Statuten des Klarissenklosters in Brixen, in: Franziskanische Studien 6 (1919), S. 143-170.

Syndikus, August (Hg.): Das Grab der Caritas Pirckheimer Äbtissin des St. Klaraklosters in Nürnberg \*1467 †1532, Landshut 1961 (Caritas Pirckheimer Quellensammlung 4).

Vosding, Lena (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*. Teiledition und historische Einordnung der Nürnberger Klarissenchronik (um 1500), Nürnberg 2012 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 37).

Wadding, Lucas (Hg.): *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco Instituto-*rum, Bd. 2 (1221-1237), Florenz 1931.

Württembergische ländliche Rechtsquellen, hg. v. der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Bd. 2. Das Remstal, das Land am mittleren Neckar und die Schwäbische Alb, bearb. v. Friedrich Wintterlin, Stuttgart 1922.

---

Zwinger: Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger zu München. Das Angerkloster unter der Reform des Franziskanerordens im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, München 2009 (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 13).

## Sekundärliteratur

Ågren, Maria (Hg.): *Making a Living, Making a Difference. Gender and Work in Early Modern European Society*, Oxford 2017.

Bacher, Rahel: *Klarissenkonvent Pfullingen. Fromme Frauen zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Ostfildern 2009 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 65).

Baernstein, P. Renée: *A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, London; New York 2002.

Baxandall, Michael: *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*, Oxford; New York 1972.

Beck, Otto: *Die Reichsabtei Heggbach. Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen*, Sigmaringen 1980.

Beebe, Kathryne: *Fabri und die Klosterreformen des 15. Jahrhunderts*, in: Reichert, Folker; Rosenstock, Alexander (Hgg.): *Die Welt des Frater Felix Fabri, Weißenhorn 2018* (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm 25), S. 75-87.

Beebe, Kathryne; Davis, Angela; Gleadle, Kathryn: *Introduction: Space, Place and Gendered Identities: Feminist History and the Spatial Turn*, in: *Women's History Review* 21 (2012), S. 523-532.

Belting, Hans: *Zur Ikonologie des Blicks*, in: Wulf, Christoph; Zirfas, Jörg (Hgg.): *Ikonologie des Performativen*, München 2005, S. 50-58.

Bennewitz, Nadja: *Handlungsmöglichkeiten und begrenzte Mitwirkung: Die Beteiligung von Frauen an der reformatorischen Bewegung in Nürnberg*, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 68 (1999), S. 21-46.

Dies.: *Zwischen Eigensinn und Tugend. Reformatorische Mütter aus dem Patriziat und renitente Nonnen*, in: Schneider-Grube, Sigrid; Bär, Friedl; Diestel, Gudrun u.a. (Hgg.): *Und sie treten aus dem Schatten*, München 1999, S. 19-31.

Bezzel, Anne: *Caritas Pirkheimer. Äbtissin und Humanistin*, Regensburg 2016 (Kleine bayerische Biografien).

Biddick, Kathleen: *Genders, Bodies, Borders: Technologies of the Visible*, in: *Speculum* 68/2 (1993), S. 389-418.

Biernoff, Suzannah: *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, Basingstoke; New York 2002.

Birdsall, Carolyn; Missfelder, Jan-Friedrich; Morat, Daniel u.a.: *Forum: The Senses*, in: *German History* 32/2 (2014), S. 256-273.

Bünz, Enno: *Schicksale von Mönchen und Nonnen in der Reformationszeit. Ihre Zukunftsperspektiven nach Aufhebung der Klöster im Kurfürstentum Sachsen*, in: Greiling,

Werner; Kohnle, Armin; Schirmer, Uwe (Hgg.): Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse 1470-1620, Köln; Weimar; Wien 2015 (Quellen und Forschungen zu Thüringen im Zeitalter der Reformation 4), S. 81-108.

Burke, Peter: Urban Sensations. Attractive and Repulsive, in: Roodenburg, Herman (Hg.): A Cultural History of the Senses in the Renaissance, London 2014 (Cultural History of the Senses 3), S. 43-60.

Breitenbach, Almut; Enseleit, Tobias; Durwen, Anna u.a.: Der Ordenschronist Nikolaus Glassberger und die Nürnberger Klarissenchronik, in: Vosding, Lena (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*. Teiledition und historische Einordnung der Nürnberger Klarissenchronik (um 1500), Nürnberg 2012 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 37), S. 61-82.

Brosch, Astrid: Die Münchener Jakobskirche am Anger - Eine Baugeschichte vom 12. Jahrhundert bis heute, in: Oberbayerisches Archiv 121 (1997), S. 223-295.

Brückner, Undine: Freundschaft zwischen Nonnen, in: Oxford German Studies 36 (2007), S. 195-211.

Bruzelius, Caroline A.: Hearing is Believing: Clarissan Architecture, ca. 1213-1340, in: *Gesta* 31/2 (1992), S. 83-91.

Bryson, Norman: Vision and Painting. The Logic of the Gaze, New Haven; London 1983.

Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt a. M. 1996.

Dies.: Formen weiblicher Frömmigkeit im späteren Mittelalter, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern; Ruhrlandmuseum: Die frühen Klöster und Stifte 500 - 1200; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland: Die Zeit der Orden 1200 - 1500, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen; bearb. von Jutta Frings, München 2005, S. 119-129.

Cescutti, Eva: „*Quia non convenit ea lingua foeminis*“ - und warum Charitas Pirckheimer dennoch lateinisch geschrieben hat, in: Hohkamp, Michaela; Jancke, Gabriele (Hgg.): Nonne, Königin und Kurtisane. Wissen, Bildung und Gelehrsamkeit von Frauen in der Frühen Neuzeit, Königstein im Taunus 2004, S. 202-224.

Clark, Alice: Working Life of Women in the Seventeenth Century, London 1992.

Clarke, David: The Gaze and the Glance. Competing Understandings of Visuality in the Theory and Practice of Late Modernist Art, in: *Art History* 15/1 (1992), S. 80-98.

Classen, Constance: Engendering Perception. Gender Ideologies and Sensory Hierarchies in Western History, in: *Body & Society* 3/2 (1997), S. 1-19.

Connor, Steven: Edison's Teeth. Touching Hearing, in: Erlmann, Veit (Hg.): Hearing Cultures. Essays on Sound, Listening and Modernity, Oxford; New York 2004, S. 153-172.

Conrad, Anne: Das helle Licht der Wahrheit? Klosteraustritte in der Reformationszeit in geschlechtergeschichtlicher Perspektive, in: Labouvie, Eva (Hg.): Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, Wien; Köln; Weimar 2019, S. 197-216.

Czirak, Adam: Partizipation der Blicke. Szenerien des Sehens und Gesehenwerdens in Theater und Performance, Bielefeld 2012.

Davis, Whitney: A General Theory of Visual Culture, Princeton 2011.

Degler-Spengler, Brigitte: Das Klarissenkloster Gnadental in Basel, 1289-1529, Basel 1969 (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 3).

Dies.: Observanten außerhalb der Observanz. Die franziskanische Reformen „sub ministris“, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 89 (1978), S. 354-371.

Dies.: Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters. Konversen – Nonnen – Beginen, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 3 (1984), S. 75-88.

Diem, Albrecht: Disimpassioned Monks and Flying Nuns. Emotion Management in Early Medieval Rules, in: Lutter, Christina (Hg.): Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof, Wien; München 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 59), S. 17-39.

Dinan, Susan E.: Female Religious Communities Beyond the Convent, in: Poska, Allyson M.; Couchman, Jane; McIver, Katherine A. (Hgg.): The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe, Farnham 2013, S. 115-127.

Dinzelbacher, Peter: Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn; München; Wien u.a. 1993.

Doerr, Madlen: Klarissen und Dominikanerinnen in Freiburg im Spätmittelalter. Sozialstruktur, Umfeld und Reform, Universität Freiburg 2012 (Dissertation).

Dopsch, Heinz: Klöster als Orte der Verwahrung? Zwischen benediktinischer Ortsgebundenheit und apostolischer Mission, in: Ammerer, Gerhard; Brunhart, Arthur; Scheutz, Martin u.a. (Hgg.): Orte der Verwahrung. Die innere Organisation von Gefängnissen, Hospitälern und Klöstern seit dem Spätmittelalter, Leipzig 2010 (Geschlossene Häuser 1), S. 297-325.

Dunn, Marilyn: Convent Creativity, in: Poska, Allyson M.; Couchman, Jane; McIver, Katherine A. (Hgg.): The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe, Farnham 2013, S. 53-73.

Dies.: *Invisibilia per visibilia*. Roman Nuns, Art Patronage, and the Construction of Identity, in: McIver, Katherine A. (Hg.): Wives, Widows, Mistresses, and Nuns in Early Modern Italy. Making the Invisible Visible through Art and Patronage, Farnham 2012 (Women and Gender in the Early Modern World), S. 181-206.

Dies.: Spaces Shaped for Spiritual Perfection: Convent Architecture and Nuns in Early Modern Rome, in: Hills, Helen (Hg.): Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe, Aldershot 2003, S. 151-176.

Durwen, Anna: Zum Forschungsstand, in: Vosding, Lena (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*. Teiledition und historische Einordnung der Nürnberger Klarissenchronik (um 1500), Nürnberg 2012 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 37), S. 5-10.

Dies.: Zum deutschen Konzept, in: Ebd., S. 123-125.

Dies.: Beispiele der Textbearbeitung. Die Reform der Münchner Klarissen und Bauarbeiten in St. Klara, in: Ebd., S. 149-153.

Eberl, Immo: Stiftisches Leben in Klöstern. Zur Regeltreue im klösterlichen Alltag des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit, in: Crusius, Irene (Hg.): *Studien zum Kanonissenstift*, Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 167; Studien zur Germania Sacra 24), S. 275-315.

Eckstein, Rudolf: Der Klausurkirchhof des Klarissenklosters zu Nürnberg und seine Gräber nach dem Totenbüchlein der Anna Ketzler, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 68 (1981), S. 130-163.

Eco, Umberto: *Über Spiegel und andere Phänomene*, München 1990.

Ehrenschedtner, Marie-Luise: *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert*, Stuttgart 2004 (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 60).

Dies.: Virtual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine's Convent, Augsburg, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 60 (2009), S. 45-73.

Elm, Kaspar: Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick, in: Ders. (Hg.): *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin 1989 (Berliner historische Studien 14; Ordensstudien 6), S. 3-19.

Ders.: Die Bedeutung Johannes Kapistrans und der Franziskanerobservanz für die Kirche des 15. Jahrhunderts, in: Ders.: *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*, Festgabe zum 65. Geburtstag, hg. von Dieter Berg, Werl 1994 (Saxonia Franciscana 5), S. 309-320.

Evangelisti, Silvia: *Nuns. A History of Convent Life 1450-1700*, Oxford 2007.

Dies.: Rooms to Share: Convent Cells and Social Relations in Early Modern Italy, in: *Past & Present Supplement* 1 (2006), S. 55-71.

Febert, Heidi L.: The Poor Sisters of Söflingen: Religious Corporations as Property Litigants, 1310-1317, in: *Traditio* 68 (2013), S. 327-433.

Felskau, Christian-Frederik: Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zu Einheit und Vielfalt der „religiösen Frauenbewegung“ des 12. und des 13. Jahrhunderts, in: Kluefing, Edeltraud (Hg.): *Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter*, Hildesheim 2006 (Hildesheimer Forschungen 3), S. 67-103.

Fisher, Alexander J.: Themes of Exile and (Re-)Enclosure in Music for the Franciscan Convents of Counter-Reformation Munich during the Thirty Years' War, in: Tatlock,

Lynne (Hg.): *Enduring Loss in Early Modern Germany. Cross Disciplinary Perspectives*, Leiden; Boston 2010 (Studies in Central European Histories 50), S. 281-306.

Forstner, Dorothea: *Die Welt der christlichen Symbole*, Innsbruck; Wien; München 1982.

Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 2016.

Frank, Karl Suso: *Das Klarissenkloster Söflingen. Ein Beitrag zur franziskanischen Ordensgeschichte Süddeutschlands und zur Ulmer Kirchengeschichte*, Ulm 1980 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 20).

Ders.: „Der verschlossene Garten“ (Hld 4, 12). Zu den Anfängen der Klausur in Frauenklöstern, in: Stritzky, Maria-Barbara von; Uhrig, Christian (Hgg.): *Garten des Lebens. Festschrift für Winfrid Cramer*, Altenberge 1999 (Münsteraner theologische Abhandlungen 60), S. 103-118.

Ders.: *Die Klarissen (Ordo S. Clarae, OSCI)*, in: Jürgensmeier, Friedhelm; Schwerdtfeger, Regina Elisabeth (Hgg.): *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500-1700*, Münster 2006 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 66), S. 125-137.

Fuchs, Franz (Hg.): *Konrad Celtis und Nürnberg. Akten des interdisziplinären Symposiums vom 8. und 9. November 2002 im Caritas-Pirckheimer-Haus in Nürnberg*, Wiesbaden 2004 (Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 19).

Garber, Rebecca L. R.: *Feminine Figurae. Respresentations of Gender in Religious Texts by Medieval German Women Writers 1100-1375*, New York 2003 (Studies in Medieval History and Culture 10).

Gatz, Johannes: *Franziskanerkloster München St. Antonius am heutigen Max Josephplatz*, in: *Bavaria Franciscana Antiqua* 3 (1957), S. 17-136.

Ders.: *Klarissenkloster St. Jakob am Anger in München*, in: *Ebd.*, S. 195-272.

Ders.: *Pfullingen, Klarissen*, in: *Alemania Franciscana Antiqua* 17 (1972), S. 169-242.

Gavrilyuk, Paul L.; Coakley, Sarah (Hgg.): *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge 2012.

Geiger, Gottfried: *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters*, Ulm 1971 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11).

Gilchrist, Roberta: *Gender and Material Culture. The Archaeology of Religious Women*, London 1994.

Dies.: *Medieval Bodies in the Material World: Gender, Stigma and the Body*, in: Kay, Sarah; Rubin, Miri (Hgg.): *Framing Medieval Bodies*, Manchester 1994, S. 43-61.



Gill, Katherine: *Scandala: Controversies Concerning clausura and Women's Religious Communities in Late Medieval Italy*, in: Waugh, Scott L.; Diehl, Peter D. (Hgg.): *Christianism and its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge 1996, S. 177-203.

Dies.: *Open Monasteries for Women in Late Medieval and Early Modern Italy: Two Roman Examples*, in: Monson, Craig A. (Hg.): *The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, Ann Arbor 1992 (Studies in Medieval and Early Modern Civilization), S. 15-47.

Gleba, Gudrun: *Reformpraxis und materielle Kultur. Westfälische Frauenklöster im späten Mittelalter*, Husum 2000 (Historische Studien 462).

Goez, Elke: *Pragmatische Schriftlichkeit und Archivpflege der Zisterzienser. Ordenszentralismus und regionale Vielfalt, namentlich in Franken und Altbayern (1098-1525)*, Münster 2003 (Vita regularis 17).

Grau, Engelbert: *Leben und Schriften der heiligen Klara. Einführung, Übersetzung, Anmerkungen*, Werl 1976 (Franziskanische Quellenschriften 2).

Ders.: *Die Klausur im Kloster S. Damiano zu Lebzeiten der Heiligen Klara*, in: Vázquez, Isaac (Hg.): *Studia Historico Ecclesiastica. Festgabe für Prof. Luchsius G. Spätling O.F.M.*, Rom 1977 (Bibliotheca. Antonianum 19), S. 311-346.

Grießmann, Hanne: *Visitacion vnd reformacion. Zur Observanzbewegung der Franziskaner und Klarissen im Spätmittelalter*, in: Vosding, Lena (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher. Teiledition und historische Einordnung der Nürnberger Klarissenchronik (um 1500)*, Nürnberg 2012 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 37), S. 31-44.

Hacke, Daniela: "Sinnesforschung, historische [hinzugefügt 2019]", in: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, im Auftrag des Kulturwissenschaftlichen Instituts (Essen) und in Verbindung mit den Fachherausgebern, hgg. v. Friedrich Jaeger (bis 2019), Georg Eckert, Ulrike Ludwig, Benjamin Steiner und Jörg Wesche.

Hacke, Daniela; Krampfl, Ulrike; Missfelder, Jan-Friedrich: *Can you hear the light? Sinnes- und Wahrnehmungspraktiken in der Frühen Neuzeit*, in: Brendecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte*, Köln; Weimar; Wien 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3), S. 386-390.

Hahn, Alois: *Wohl dem, der eine Narbe hat. Identitäten und ihre soziale Konstruktion*, in: Moos, Peter von (Hg.): *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Köln; Weimar; Wien 2004 (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 23), S. 43-62.

Hahn, Cynthia: *VISIO DEI. Changes in Medieval Visuality*, in: Nelson, Robert S. (Hg.): *Visuality Before and Beyond the Renaissance. Seeing as Others Saw*, Cambridge 2000, S. 169-196.

Dies.: *Vision*, in: Rudolph, Conrad (Hg.): *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Malden; Oxford; Chichester 2010 (Blackwell Companions to Art History 2), S. 44-64.

Hahn, Philip: Sinnespraktiken: ein neues Werkzeug für die Sinnesgeschichte? Wahrnehmungen eines Arztes, eines Schuhmachers, eines Geistlichen und eines Architekten aus Ulm, in: Brendecke, Arndt (Hg.): Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte, Köln; Weimar; Wien 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3), S. 458-467.

Ders.: Die Eigenlogik der Sinneswahrnehmung in der Stadt – eine Herausforderung für die Stadtgeschichte der Frühen Neuzeit, in: Schmidt-Funke; Julia A.; Schnettger, Matthias (Hgg.): Neue Stadtgeschichte(n). Die Reichsstadt Frankfurt im Vergleich, Bielefeld 2018 (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 31), S. 139-179.

Hallett, Nicky: The Senses in Religious Communities, 1600-1800. Early Modern 'Convents of Pleasure', Farnham 2013 (Women and Gender in the Early Modern World).

Hamburger, Jeffrey F.: The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany, New York 1998.

Ders.: Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent (California Studies in the History of Art 37), Berkeley 1997.

Ders.: Am Anfang war das Bild. Kunst und Frauenspiritualität im Spätmittelalter, in: Eiseremann, Falk; Schlothuber, Eva; Honemann, Volker (Hgg.): Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 24.-26. Febr. 1999, Leiden; Boston 2004, (Studies in Medieval and Reformation Thought 99), S. 1-43.

Ders.: Art, Enclosure and the Cura Monialium: Prolegomena in the Guise of a Postscript, in: Gesta 31/2 (1992), S. 108-134.

Hamburger, Jeffrey F.; Suckale, Robert: Zwischen Diesseits und Jenseits – Die Kunst der geistlichen Frauen im Mittelalter, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern; Ruhrländmuseum: Die frühen Klöster und Stifte 500 - 1200; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland: Die Zeit der Orden 1200 - 1500, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und dem Ruhrländmuseum Essen; bearb. von Jutta Frings, München 2005, S. 20-39.

Hammer-Tugendhat, Daniela: Körperbilder – Abbild der Natur? Zur Konstruktion von Geschlechterdifferenz in der Aktkunst der Frühen Neuzeit, in: L'homme: Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft 5/1 (1994), S. 45-58.

Harline, Craig: Actives and Contemplatives: The Female Religious of the Low Countries before and after Trent, in: The Catholic Historical Review 81 (1995), S. 541-567.

Hecker, Hans-Joachim: Um Glaube und Recht – Die „fürstliche“ Stadt 1505 bis 1561, in: Bauer, Richard (Hg.): Geschichte der Stadt München, München 1992, S. 148-165.

Hess, Ursula: Oratrix humilis. Die Frau als Briefpartnerin von Humanisten, am Beispiel der Caritas Pirkheimer, in: Worstbrock, Franz Josef (Hg.): Der Brief im Zeitalter der Renaissance, Weinheim 1983 (Mitteilungen der Kommission für Humanismusforschung 9), S. 173-203.

Hills, Helen: Invisible City. The Architecture of Devotion in Seventeenth-Century Neapolitan Convents, Oxford 2004.

Dies.: *Veiling the Voice of Architecture*, in: Knighton, Tess; Mazuela-Anguila, Ascensión (Hgg.): *Hearing the City in Early Modern Europe*, Turnhout 2018, S. 117-131.

Dies.: *The Veiled Body. Within the Folds of Early Modern Neapolitan Convent Architecture*, in: *Oxford Art Journal* 27/3 (2004), S. 271-290.

Dies.: *Theorizing the Relationships between Architecture and Gender in Early Modern Europe*, in: Dies. (Hg.): *Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe*, Aldershot 2003, S. 3-22.

Dies.: *Architecture as Metaphor for the Body. The Case of Female Convents in Early Modern Italy*, in: Durning, Louise; Wrigley, Richard (Hgg.): *Gender and Architecture*, Chichester; New York; Weinheim u.a. 2000, S. 67-112.

Hirbodan, Sigrid: *Weibliche Herrschaft zwischen Kirche und Welt. Geistliche Fürstinnen im 11.-14. Jahrhundert*, in: Zey, Claudia (Hg.): *Mächtige Frauen? Königinnen und Fürstinnen im europäischen Mittelalter (11.-14. Jahrhundert)*, Ostfildern 2015 (Vorträge und Forschungen 81), S. 411-436.

Dies.: *„Töchter der Stadt“ oder Fremde? Geistliche Frauen im spätmittelalterlichen Straßburg zwischen Einbindung und Absonderung*, in: Krieg, Heinz (Hg.): *Kloster und Stadt am südlichen Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Schopfheim 2011 (Das Markgräflerland 2011, 2), S. 52-70.

Hofmeister, Philipp: *Die Nonnenklausur heute*, in: Siepen, Karl; Weitzel, Joseph; Wirth, Paul (Hgg.): *Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, München; Paderborn; Wien 1968, S. 311-321.

Hohlstein, Michael; Signori, Gabriela: *Einleitung*, in: *Saeculum* 66/I (2016), S. 3-16.

Holzappel, Heribert: *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg i. B. 1909.

Howes, David: *Scent, Sound and Synaesthesia. Intersensoriality and Material Culture Theory*, in: Tilley, Christopher; Keane, Webb; Küchler, Susanne u.a. (Hgg.): *Handbook of Material Culture*, London 2006, S. 161-172.

Howes, David; Classen, Constance: *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*, London; New York 2014.

Jäggi, Carola: *Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert*, Petersberg 2006.

Dies.: *Klosterarchitektur im Wandel: Die Bauten der franziskanischen Frauenkonvente*, in: Pieper, Roland (Hg.): *Kunst. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, (Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, Bd. 5)*, Paderborn; München; Wien u.a. 2012, S. 295-312.

Dies.: *„Sy bettet och gewonlich vor únser frowen bild...“: Überlegungen zur Funktion von Kunstwerken in spätmittelalterlichen Frauenklöstern*, in: Schmitt, Jean-Claude (Hg.): *Femmes, art et religion, au Moyen Âge*, Strasbourg 2004, S. 63-86.

Jarzebowski, Claudia: *Tangendo*. Überlegungen zur frühneuzeitlichen Sinnes- und Emotionengeschichte, in: Brendecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Hadlungen – Artefakte*, Köln; Weimar; Wien 2015 (Frühneuzeit-Impulse 3), S. 391-404.

Jay, Martin: *Scopic Regimes of Modernity*, in: Foster, Hal (Hg.): *Vision and Visuality*, Seattle 1988, S. 3-23.

Jedin, Hubert: *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. IV/2, Freiburg; Basel; Wien 1975.

Jung, Martin H.: *Nonnen, Prophetinnen, Kirchenmütter. Kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studien zu Frauen der Reformationszeit*, Leipzig 2002.

Jütte, Robert: *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*, Cambridge 2005.

Kammel, Frank Matthias (Hg.): *Verborgene Schönheit. Spätgotische Schätze aus der Klarikirche in Nürnberg. Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 10. Mai - 5. August 2007, Nürnberg 2007.*

Kelly, James E.: *English Convents in Catholic Europe, c. 1600-1800*, Cambridge 2020.

Kendrick, Robert L.: *Celestial Sirens. Nuns and their Music in Early Modern Milan*, Oxford 1996.

Kern-Stähler, Annette: *Zur Klausur von Nonnen in englischen Frauenklöstern des späten Mittelalters. Die Lincolner Visitation Returns 1429-1449*, in: Eisermann, Falk; Schlothuber, Eva; Honemann, Volker (Hgg.): *Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 24.-26. Febr. 1999*, Leiden; Boston 2004, (Studies in Medieval and Reformation Thought 99), S. 103-118.

Kist, Johannes: *Das Klarissenkloster in Nürnberg bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts*, Nürnberg 1929.

Ders.: *Klosterreform im spätmittelalterlichen Nürnberg*, in: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* 32 (1963), S. 31-45.

Klaiber, Hans Andreas; Wortmann, Reinhard: *Die Kunstdenkmäler des ehemaligen Oberamts Ulm ohne die Gemarkung Ulm*, Schrobenhausen 1978.

Klapisch-Zuber, Christiane: *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago 1985.

Klapp, Sabine: *Das Äbtissinnenamt in den unterelsässischen Frauenstiften vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Umkämpft, verhandelt, normiert*, Berlin 2012 (Studien zur Germania Sacra 3).

Dies.: *Pragmatische Schriftlichkeit in Straßburger Frauenklöstern des späten Mittelalters*, in: Mossman, Stephen; Palmer, Nigel F.; Heinzer, Felix (Hgg.): *Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg*, Berlin 2012 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 4), S. 213-238.

Kleinjung, Christine: Frauenklöster als Kommunikationszentren und soziale Räume. Das Beispiel Worms vom 13. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts, Korb 2008 (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 1).

Kleinspehn, Thomas: Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit, Reinbek 1989.

Knackmuß, Susanne: „Meine Schwestern sind im Kloster...“. Geschwisterbeziehungen zwischen Kloster und Welt, Humanismus und Reformation, in: *Historical Social Research* 30/3 (2005), S. 80-106.

Dies.: „KlausurUnterDruck“. Die observanten Frauenklöster – ein Opfer der „Kommunikationswende“ im frühen 16. Jahrhundert, in: Günthart, Romy; Jucker, Michael (Hgg.): *Kommunikation im Spätmittelalter. Spielarten, Wahrnehmungen, Deutungen*, Zürich 2005, S. 41-52.

Dies.: Die Äbtissin und das schwarze Schaf oder zur Vox Ipsissima einer Inutilis Abatissa. 500 Jahre Äbtissinnenjubiläum der Nürnberger Klarisse Caritas Pirckheimer, in: *Collectanea Franciscana* 73 (2003), S. 93-159.

Dies.: Art. Nonne, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 9 (2009), Sp. 218-221.

Knecht, Sybille: Ausharren oder Austreten? Lebenswege ehemaliger Nonnen nach der Klostersaufhebung am Beispiel der Städte Zürich, Bern und Basel, Zürich 2016.

Knox, Lezlie S.: Audacious Nuns: Institutionalizing the Franciscan Order of Saint Clare, in: *Church History* 69/1 (2000), S. 41-62.

Dies.: *Creating Clare of Assisi. Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy*, Leiden; Boston 2008 (The medieval Franciscans 5).

Köhnen, Ralph: *Das optische Wissen. Mediologische Studien zu einer Geschichte des Sehens*, München 2009.

Koldau, Linda Maria: *Frauen – Musik – Kultur. Ein Handbuch zum deutschen Sprachgebiet der Frühen Neuzeit*, Köln 2005.

Kosch, Clemens: Orte der Vorsteherinnen in mittelalterlichen Frauenklöstern und Frauenstiften, in: Oldermann, Renate (Hg.): *Gebaute Klausur. Funktion und Architektur mittelalterlicher Klosterräume*, Bielefeld 2008 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 52), S. 111-114.

Koslin, Désirée: The Robe of Simplicity. Initiation, Robing, and Veiling of Nuns in the Middle Ages, in: Gordon, Stewart (Hg.): *Robes and Honor. The Medieval World of Investiture*, New York; Basingstoke 2001 (The New Middle Ages), S. 255-274.

Krabbel, Gerta: *Caritas Pirckheimer. Ein Lebensbild*, Münster i. W. 1940.

Krämer, Sybille: Gibt es eine Performanz des Bildlichen? Reflexionen über „Blickakte“, in: Schwarte, Ludger (Hg.): *Bild-Performanz. Die Kraft des Visuellen*, München 2011, S. 63-89.

Krampl, Ulrike; Missfelder, Jan-Friedrich; Rathmann-Lutz, Anja u.a.: Mit allen Sinnen. Editorial, in: *traverse* 2 (2015), S. 24-30.

Kreidler-Kos, Martina: Klara von Assisi. Schattenfrau und Lichtgestalt, Tübingen 2000 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 17).

Kurras, Lotte; Machilek, Franz (Hgg.): Caritas Pirckheimer 1467-1532 (Ausstellungskatalog Nürnberg 1982), München 1982.

Kuster, Niklaus: Franz und Klara von Assisi. Eine Doppelbiografie, Ostfildern 2011.

Lang, Peter Thaddäus: Art. Visitationsakten, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (2001), Sp. 819ff.

Laqua-O'Donnell, Simone: *Women and the Counter-Reformation in Early Modern Münster*, Oxford 2014.

Laven, Mary: *Virgins of Venice. Broken Vows and Cloistered Lives in the Renaissance Convent*, New York 2003.

Dies.: Cast Out and Shut in: The Experience of Nuns in Counter-Reformation Venice, in: Milner, Stephen J. (Hg.): *At the Margins. Minority Groups in Premodern Italy*, Minneapolis 2005 (*Medieval Cultures* 39), S. 93-110.

Lawatsch Melton, Barbara: Loss and Gain in a Salzburg Convent. Tridentine Reform, Princely Absolutism, and the Nuns of Nonnberg (1620 to 1696), in: Tatlock, Lynne (Hg.): *Enduring Loss in Early Modern Germany. Cross Disciplinary Perspectives*, Leiden; Boston 2010 (*Studies in Central European Histories* 50), S. 259-280.

Leclercq, Jean: La clôture. Points de repère historiques, in: *Collectanea Cisterciensia* 43/4 (1981), S. 366-376.

Lehfeldt, Elizabeth A.: *Religious Women in Golden Age Spain. The Permeable Cloister*, Aldershot 2005 (*Women and Gender in the Early Modern World*).

Dies.: Spatial Discipline and its Limits: Nuns and the Built Environment in Early Modern Spain, in: Hills, Helen (Hg.): *Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe*, Aldershot 2003, S. 131-149.

Dies.: The Permeable Cloister, in: Poska, Allyson M.; Couchman, Jane; McIver, Katherine A. (Hgg.): *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, Farnham 2013, S. 13-31.

Lentes, Thomas: *Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350-1550)*, Bd. 1-2, Münster 1996.

Ders.: Soweit das Auge reicht. Sehrituale im Spätmittelalter, in: Welzel, Barbara; Lentes, Thomas; Schlie, Heike (Hgg.): *Das „Goldene Wunder“ in der Dortmunder Petrikirche. Bildgebrauch und Bildproduktion im Mittelalter*, Bielefeld 2004 (*Dortmunder Mittelalter-Forschungen* 2), S. 241-258.

Ders.: Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters, in: Schreiner, Klaus (Hg.): Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002, S. 179-220.

Ders.: *Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle, in: Melville, Gert; von Moos, Peter (Hgg.): Das Öffentliche und Private in der Vormoderne, Köln; Weimar; Wien 1998 (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit 10), S. 125-164.

Ders.: Bild, Reform und cura monialium. Bildverständnis und Bildgebrauch im Buch der Reformacio Predigerordens des Johannes Meyer (†1485), in: Eichenlaub, Jean-Luc (Hg.): Dominicans et Dominicaines en Alsace XIIIe-XXe siècles. Actes du colloque de Guebwiller 8.-9. Avril 1994, Colmar 1996, S. 177-195.

Leonard, Amy: Nails in the Wall. Catholic Nuns in Reformation Germany, Chicago 2005 (Women in Culture and Society).

Lindberg, David Charles: Auge und Licht im Mittelalter. Die Entwicklung der Optik von Alkindi bis Kepler, Frankfurt a. M. 1987.

Lindgren, Erika Lauren: Sensual Encounters. Monastic Women and Spirituality in Medieval Germany, Irvington 2008 (Gutenberg-e Series).

Lippe-Weißfeld Hamer, Eva: Virgo docta, virgo sacra – Untersuchungen zum Briefwechsel Caritas Pirckheimers, in: Staub, Martial; Vogel, Klaus A. (Hgg.): Wissen und Gesellschaft in Nürnberg um 1500. Akten des interdisziplinären Symposiums vom 5. und 6. Juni 1998 im Tucherschloß in Nürnberg, Wiesbaden 1999 (Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 14), S. 121-155.

Loconte, Aislinn: The Convent of Santa Maria della Sapienza: Visual Culture and Women's Religious Experience in Early Modern Naples, in: McIver, Katherine A. (Hg.): Wives, Widows, Mistresses, and Nuns in Early Modern Italy. Making the Invisible Visible through Art and Patronage, Farnham 2012 (Women and Gender in the Early Modern World), S. 207-234.

Lomičková, Radka: Zeichensprache in der Klausur im Wandel der Zeit (vom Mittelalter bis zur Gegenwart), in: Analecta Cisterciensia 61 (2011), S. 100-121.

Lootens, Matthew R.: Augustine, in: Gavrilyuk, Paul L.; Coakley, Sarah (Hgg.): The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity, Cambridge 2012, S. 56-70.

Löw, Martina: Raumsoziologie, Frankfurt a. M. 2017.

Lowe, Kate: Secular Brides and Convent Brides: Wedding Ceremonies in Italy during the Renaissance and Counter-Reformation, in: Dean, Trevor; Lowe, Kate (Hgg.): Marriage in Italy 1300-1600, Cambridge 1998, S. 41-65.

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 2018.

Luhmann, Niklas; Fuchs, Peter: Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1989.

Lutter, Christina: Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich, Wien 2010 (Stabwechsel. Antrittsvorlesungen aus der Historisch-Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien 4/2).

Dies.: Affektives Lernen im höfischen und monastischen Gebrauch von *exempla*, in: Dies. (Hg.): Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof, Wien; München 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 59), S. 121-144.

Dies.: Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen. Handlungsspielräume und Identifikationsmodelle der Admonter Nonnen im 12. Jahrhundert, in: Vavra, Elisabeth (Hg.): Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes. Krems, 24.-26. März 2003, Berlin 2005, S. 305-324.

Makowski, Elizabeth: Canon Law and Cloistered Women. Periculoso and Its Commentators 1298-1545, Washington 1997 (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 5).

Maleczek, Werner: Das „Privilegium paupertatis“ Innozenz' III. und das Testament der Klara von Assisi. Überlegungen zur Frage ihrer Echtheit, in: Collectanea Franciscana 65 (1995), S. 5-82.

Marceau, Bertrand: Generalabt Nicolas Boucherat und die Klausur (1604-1625). Überlegungen zur Bedeutung der Klausur bei der Klosterreform, in: Analecta Cisterciensia 61 (2011), S. 61-78.

McNamara, Jo Ann Kay: Sisters in Arms. Catholic Nuns through Two Millennia, Cambridge 1996.

Mersch, Katharina Ulrike: Soziale Dimensionen visueller Kommunikation in hoch- und spätmittelalterlichen Frauenkommunitäten. Stifte, Chrofrauenstifte und Klöster im Vergleich, Göttingen 2012 (Nova Mediaevalia. Quellen und Studien zum europäischen Mittelalter 10).

Mersch, Margit: *Conversi* und *conversae* in den Nonnenklöstern der Zisterzienser, in: Oldermann, Renate (Hg.): Gebaute Klausur. Funktion und Architektur mittelalterlicher Klosterräume, Bielefeld 2008 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 52), S. 63-79.

Dies.: Gehäuse der Frömmigkeit – Zuhause der Nonnen. Zur Geschichte der Klausurgebäude zisterziensischer Frauenklöster im 13. Jahrhundert, in: Eisermann, Falk; Schlothuber, Eva; Honemann, Volker (Hgg.): Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 24.-26. Febr. 1999, Leiden; Boston 2004, (Studies in Medieval and Reformation Thought 99), S. 45-102.

Mertens, Dieter: Klosterreform als Kommunikationsereignis, in: Althoff, Gerd (Hg.): Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter, Stuttgart 2001 (Vorträge und Forschungen 51), S. 397-420.



Michel, Paul; Rizek-Pfister, Cornelia: Physik, Trug, Zauber und Symbolik des Spiegels, in: Michel, Paul (Hg.): Präsenz ohne Substanz. Beiträge zur Symbolik des Spiegels, Zürich 2003 (Schriften zur Symbolforschung 14), S. 1-57.

Miller, Max: Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter, Würzburg 1940.

Ders.: Der Streit um die Reform des Barfüßerklosters in Ulm und des Klarissenklosters in Söflingen und seine Beilegung 1484-1487, in: Aus Archiv und Bibliothek. Studien aus Ulm und Oberschwaben, Weißenhorn 1969, S. 175-193.

Mirzoeff, Nicholas: An Introduction to Visual Culture, London; New York 1999.

Missfelder, Jan-Friedrich: Period Ear. Perspektiven einer Klanggeschichte der Neuzeit, in: Geschichte und Gesellschaft 38 (2012), S. 21-47.

Mixson, James D.; Roest, Bert (Hgg.): A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond, Leiden; Boston 2015 (Brill's Companions to the Christian Tradition 59).

Mohn, Claudia: Mittelalterliche Klosteranlagen der Zisterzienserinnen. Architektur der Frauenklöster im mitteldeutschen Raum, Petersberg 2006 (Berliner Beiträge zur Bauforschung und Denkmalpflege 4).

Monson, Craig A.: Disembodied Voices. Music and Culture in an Early Modern Italian Convent, Berkeley 1995.

Ders. (Hg.): The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe, Ann Arbor 1992 (Studies in Medieval and Early Modern Civilization).

Mooney, Catherine M.: Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church. Religious Women, Rules, and Resistance, Philadelphia 2016 (The Middle Ages Series).

Moorman, John: A History of the Franciscan Order. From its Origins to the Year 1517, Oxford 1968.

Morgan, David: The Embodied Eye. Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling, Berkeley 2012.

Mueller, Joan: A companion to Clare of Assisi. Life, Writings and Spirituality, Leiden; Boston 2010 (Brill's Companions to the Christian Tradition 21).

Müller, Anne: Symbolic Meanings of Space in Female Monastic Tradition, in: Burton, Janet; Stöber, Karen (Hgg.): Women in the Medieval Monastic World, Turnhout 2015 (Medieval Monastic Studies 1), S. 299-325.

Mulvey, Laura: Visual Pleasure and Narrative Cinema, in: Dies. (Hg): Visual and Other Pleasures, Bloomington; Indianapolis 1989, S. 14-26.

Müntz, Marc: Freundschaften und Feindschaften in einem spätmittelalterlichen Frauenkloster. Die sogenannten Söflinger Briefe, in: Signori, Gabriela (Hg.): Meine in Gott geliebte Freundin, Bielefeld 1998 (Religion und Geschichte 4), S. 111-120.

Muschiol, Gisela: Zeit und Raum – Liturgie und Ritus in mittelalterlichen Frauenkonventen, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern; Ruhrlandmuseum: Die frühen Klöster und Stifte 500 - 1200; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland: Die Zeit der Orden 1200 - 1500, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen; bearb. von Jutta Frings, München 2005, S. 40-51.

Dies.: Liturgie und Klausur: Zu den liturgischen Voraussetzungen von Nonnenemporen, in: Crusius, Irene (Hg.): Studien zum Kanonissenstift, Göttingen 2001 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 167; Studien zur Germania Sacra 24), S. 129-148.

Dies.: Die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen. Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschliessung, in: Conrad, Anne (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, Münster 1999 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59), S. 172-198.

Neidiger, Bernhard: Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11 (1992), S. 175-196.

Ders.: Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet? Die Haltung der weltlichen Gewalt zur Reform von Frauenklöstern im 15. Jahrhundert, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 22 (2003), S. 201-220.

Newman, Barbara: Die visionären Texte und visuellen Welten religiöser Frauen, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern; Ruhrlandmuseum: Die frühen Klöster und Stifte 500 - 1200; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland: Die Zeit der Orden 1200 - 1500, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen; bearb. von Jutta Frings, München 2005, S. 105-117.

Nothegger, Florentin: Brixen/Südtirol, Klarissen – Franziskaner – Terziarinnen, in: *Alemania Franciscana Antiqua* 17 (1972), S. 243-254.

Nyhus, Paul L.: The Franciscan Observant Reform in Germany, in: Elm, Kaspar (Hg.): Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, Berlin 1989 (Berliner historische Studien 14; Ordensstudien 6), S. 207-217.

Oberste, Jörg: Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Culniazensern (12. - frühes 14. Jahrhundert), Münster 1996 (*Vita regularis* 2).

Ders.: Die Dokumente der klösterlichen Visitationen, Turnhout 1999 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 80).

Ders.: Art. Visitation, I. Historisch, 2. Ordens-Visitation, in: Lexikon für Theologie und Kirche 10 (2001), Sp. 817f.

Opitz, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter, Weinheim 1990.

Opitz-Belakhal, Claudia: Von Ehelob und Zölibatsverbot, Priesterehen und streitbare Nonnen: Reformationsgeschichte als Geschlechtergeschichte, in: Labouvie, Eva (Hg.): Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, Wien; Köln; Weimar 2019, S. 131-142.

Perler, Dominik; Wild, Markus: Einleitung, in: Dies. (Hgg.): Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der frühen Neuzeit, Berlin; New York 2008, S. 1-70.

Peters, Christian: Johann Eberlin von Günzburg ca. 1465-1533. Franziskanischer Reformator, Humanist und konservativer Reformator, Gütersloh 1994 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 60).

Pfeiffer, Gerhard: Entscheidung zur Reformation, in: Ders. (Hg.): Nürnberg – Geschichte einer europäischen Stadt, München 1971, S. 146-154.

Pieper, Roland: Klosteranlagen der Franziskaner und Klarissen im Stadtgefüge, in: Ders. (Hg.): Kunst. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, (Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, Bd. 5), Paderborn; München; Wien u.a. 2012, S. 63-90.

Plummer, Marjorie Elizabeth: From Priest's Whore to Pastor's Wife. Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation, Farnham 2012 (St. Andrews Studies in Reformation History).

Randolph, Adrian W. B.: Gendering the Period Eye. *Deschi da Parto* and Renaissance Visual Culture, in: Art History 27/4 (2004), S. 538-562.

Reichstein, Frank-Michael: Das Beginnenwesen in Deutschland. Studien und Katalog, Berlin 2017 (Wissenschaftliche Schriftenreihe Geschichte 9).

Reuter, Dorothea: Der Große Schwörbrief: Verfassung und Verfassungswirklichkeit in der Reichsstadt des Spätmittelalters (1397-1530), in: Specker, Hans Eugen (Hg.): Die Ulmer Bürgerschaft auf dem Weg zur Demokratie. Zum 600. Jahrestag des Großen Schwörbriefs. Begleitband zur Ausstellung, Stuttgart 1997 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm – Dokumentation 10), S. 119-150.

Rimmele, Marius; Stiegler, Bernd: Visuelle Kulturen/Visual Culture zur Einführung, Hamburg 2012.

Rimmele, Marius; Sachs-Hombach, Klaus; Stiegler, Bernd (Hgg.): Bildwissenschaft und Visual Culture, Bielefeld 2014.

Roest, Bert: Order and Disorder. The Poor Clares between Foundation and Reform, Leiden; Boston 2013 (The Medieval Franciscans 8).

Roper, Lyndal: The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg, Oxford 1989 (Oxford Studies in Social History).

Röttger, Ancilla; Groß, Petra: Klarissen. Geschichte und Gegenwart einer Ordensgemeinschaft, Werl 1994.

Rudy, Kathryn M.: Virtual Pilgrimages in the Convent. Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages, Turnhout 2011 (Disciplina Monastica 8).

Rüttgardt, Antje: Klosteraustritte in der frühen Reformation. Studien zu Flugschriften der Jahre 1522 bis 1524, Gütersloh 2007 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 79).

Dies.: Die Diskussion um das Klosterleben von Frauen in Flugschriften der Frühen Reformationszeit (1523-1528), in: Conrad, Anne (Hg.): „In Christo ist weder man noch weyb“. Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform, Münster 1999 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59), S. 69-94.

Sauerbrey, Anna: Die Straßburger Klöster im 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Geschlechtergeschichte, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation 69).

Schade, Karl: Andachtsbild. Die Geschichte eines kunsthistorischen Begriffs, Weimar 1996.

Schedl, Barbara: Hof – Stadt – Kloster. Zu Funktions- und Gefühlsräumen mittelalterlicher Frauenklöster in Wien, in: Lutter, Christina (Hg.): Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof, Wien; München 2011 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 59), S. 41-58.

Scheerer, Eckart: „Sinne, die“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 9 (1995), Sp. 824-869.

Schenkluhn, Wolfgang: Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa, Darmstadt 2000.

Schilling, Johannes: Klöster und Mönche in der hessischen Reformation, Gütersloh 1997 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 67).

Schleusener-Eichholz, Gudrun: Das Auge im Mittelalter, Bd. 1-2, München 1985 (Münstersche Mittelalter-Schriften 35).

Schmidt, Hans-Joachim: Widerstand von Frauen gegen Reformen, in: Klueting, Edeltraud (Hg.): Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter, Hildesheim; Zürich; New York 2006 (Hildesheimer Forschungen 3), S. 143-180.

Schlotheuber, Eva: Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelten der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des „Konventstagebuchs“ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484-1507), Tübingen 2004 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24).

Dies.: „Gelehrte Bräute Christi“. Religiöse Frauen in der spätmittelalterlichen Gesellschaft, Tübingen 2018 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 104).

Dies.: Ebstorf und seine Schülerinnen in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, in: Eismann, Falk; Schlotheuber, Eva; Honemann, Volker (Hgg.): Studien und Texte zur literarischen und materiellen Kultur der Frauenklöster im späten Mittelalter. Ergebnisse eines Arbeitsgesprächs in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 24.-26. Febr. 1999, Leiden; Boston 2004 (Studies in Medieval and Reformation Thought 99), S. 169-221.

Dies.: Humanistisches Wissen und geistliches Leben. Caritas Pirckheimer und die Geschichtsschreibung im Nürnberger Klarissenkonvent, in: Fuchs, Franz (Hg.): Die Pirckheimer. Humanismus in einer Nürnberger Patrizierfamilie. Akten des gemeinsam mit dem Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg, dem Stadtarchiv Nürnberg und dem Bildungszentrum der Stadt Nürnberg am 25./26. Juni 2004 in Nürnberg veranstalteten Symposions, Wiesbaden 2006 (Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 21), S. 89-118.

Dies.: Klostereintritt und Übergangsriten. Die Bedeutung der Jungfräulichkeit für das Selbstverständnis der Nonnen der alten Orden, in: Hamburger, Jeffrey F.; Jäggi, Carola; Marti, Susan u.a. (Hgg.): Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung „Krone und Schleier“, Turnhout 2007, S. 43-55.

Dies.: Bücher und Bildung in den Frauengemeinschaften der Bettelorden, in: Schlothuber, Eva; Flachenecker, Helmut; Gardill, Ingrid (Hgg.): Nonnen, Kanonissen und Mystikerinnen. Religiöse Frauengemeinschaften in Süddeutschland. Beiträge zur interdisziplinären Tagung vom 21. bis 23. September 2005 in Frauenchiemsee, Göttingen 2008 (Studien zur Germania Sacra 31; Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 235), S. 241-262.

Dies.: Bildung und Bibliotheken in spätmittelalterlichen Frauenklöstern, in: Rode-Breyman, Susanne (Hg.): Musikort Frauenkloster. Kulturelles Handeln von Frauen in der Frühen Neuzeit, Wien; Köln; Weimar 2009 (Musik – Kultur – Gender 6), S. 15-30.

Dies.: Der Erzbischof Eudes Rigaud, die Nonnen und das Ringen um die Klosterreform im 13. Jahrhundert, in: Felten, Franz J.; Kehnel, Annette; Weinfurter, Stefan (Hgg.): Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag, Köln; Weimar; Wien 2009, S. 99-110.

Dies.: Best Clothes and Everyday Attire of Late Medieval Nuns, in: Schwinges, Rainer C.; Schorta, Regula (Hgg.): Fashion and Clothing in Late Medieval Europe. Mode und Kleidung im Europa des späten Mittelalters, Basel 2010, S. 139-154.

Dies.: Armut, Demut und Klausur. Zur Geschichte des weiblichen Ordenszweiges, in: Stiegemann, Christoph; Heimann, Heinz-Dieter; Schmies, Bernd (Hgg.): Franziskus – Licht aus Assisi (Katalog zur Ausstellung Diözesanmuseum Paderborn 2011-2012), München 2011, S. 78-86.

Dies.: Caritas Pirckheimer und Melanchthons Verteidigung der Nürnberger Klosterfrauen, in: Evangelisches Predigerseminar (Hg.): Reformation und Toleranz. Vom Umgang mit Außenseitern und Andersdenkenden. Wittenberger Sonntagsvorlesungen, Wittenberg 2013, S. 53-71.

Dies.: Klara von Assisi und Agnes von Prag. Die Besitzlosigkeit als besondere Herausforderung für Frauengemeinschaften, in: Šmied, Miroslav; Záruba, Frantisek (Hgg.): Die heilige Agnes von Böhmen und die großen Frauengestalten ihrer Zeit, Prag 2013 (Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis. Historia et historia artium 14), S. 56-73.

Dies.: Willibald und die Klosterfrauen von Sankt Klara – eine wechselhafte Beziehung, in: Fuchs, Franz (Hg.): Willibald Pirckheimer und sein Umfeld. Akten des gemeinsam

mit dem Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg, dem Stadtarchiv Lauf a. d. Pegnitz am 20./21. Juli 2012 veranstalteten Symposions im Welserschloss in Lauf-Neunhof, Wiesbaden 2014 (Pirckheimer-Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 28), S. 57-73.

Schmidtke, Dietrich: Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters. Am Beispiel der Gartenallegorie, Tübingen 1982 (Hermaea. Germanistische Forschungen 43).

Schreiner, Klaus: Seelsorge in Frauenklöstern – sakramentale Dienste, geistliche Erbauung, ethische Disziplinierung, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern; Ruhrlandmuseum: Die frühen Klöster und Stifte 500 - 1200; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland: Die Zeit der Orden 1200 - 1500, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen; bearb. von Jutta Frings, München 2005, S. 52-65.

Schulenburg, Jane Tibbetts: Strict Active Enclosure and Its Effects on the Female Monastic Experience (ca. 500-1100), in: Nichols, John A.; Shank, Lillian Thomas (Hgg.): Medieval Religious Women. Volume One. Distant Echoes, Kalamazoo 1984 (Cistercian Studies Series 71), S. 51-86.

Schweizer, Christian: Lebensform einer armen Schwester und Nonnenpolitik eines Papstes – Aufbau und Organisation der Klarissenkonvente nach der Regel der hl. Klara (1253) und des Papstes Urban IV. (1263), in: Helvetia Franciscana 32/2 (2003), S. 159-177.

Scribner, Robert W.: Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800, hg. von Lyndal Roper, Göttingen 2002 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175).

Shuger, Debora: The "I" of the Beholder. Renaissance Mirrors and the Reflexive Mind, in: Fumerton, Patricia; Hunt, Simon (Hgg.): Renaissance Culture and the Everyday, Philadelphia 1998 (New Cultural Studies Series), S. 21-41.

Signori, Gabriela: Die Söflinger Liebesbriefe oder die vergessene Geschichte von Nonnen, die von Liebe träumen, in: Metis 8 (1995), S. 14-23.

Dies.: Wanderer zwischen den „Welten“ – Besucher, Briefe, Vermächtnisse und Geschenke als Kommunikationsmedien im Austausch zwischen Kloster und Welt, in: Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern; Ruhrlandmuseum: Die frühen Klöster und Stifte 500 - 1200; Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland: Die Zeit der Orden 1200 - 1500, hrsg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen; bearb. von Jutta Frings, München 2005, S. 130-141.

Dies.: Zelle oder Dormitorium? Klösterliche Raumvisionen im Widerstreit der Ideale, in: In situ. Zeitschrift für Architekturgeschichte 4 (2012), S. 55-68.

Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin 2013.

Simons, Patricia: Women in Frames. The Gaze, the Eye, the Profile in Renaissance Portraiture, in: History Workshop 25 (1988), S. 4-30.

Simons, Walter: *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphia 2010 (The Middle Ages Series).

Smith, Mark M.: *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley 2007.

Ders.: *Producing Sense, Consuming Sense, Making Sense: Perils and Prospects for Sensory History*, in: *Journal of Social History* 40/4 (2007), S. 841-858.

Spanily, Claudia: *Autorschaft und Geschlechterrolle. Möglichkeiten weiblichen Literarientums im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 2002 (Tradition – Reform – Innovation 5).

Dies.: *Interiorität und Selbstbewußtsein: Der Kampf der Caritas Pirckheimer*, in: Staubach, Nikolaus; Johanterwage, Vera (Hgg.): *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 2007 (Tradition – Reform – Innovation 14), S. 358-359.

Spätling, Luchsius G.: *Das Klarissenkloster in Brixen*, in: *Franziskanische Studien* 37 (1955), S. 365-388.

Specker, Hans Eugen; Weig, Gebhard (Hgg.): *Die Einführung der Reformation in Ulm. Geschichte eines Bürgerentscheids. Vortragsveranstaltungen, Ausstellungskatalog und Beiträge zum 450. Jahrestag der Ulmer Reformationsabstimmung*, Ulm 1981 (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm – Dokumentation 2).

Stamm, Heinz-Meinolf: *Luthers Stellung zum Ordensleben*, Wiesbaden 1980 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 101).

Staubach, Nikolaus: *Vita solitaria und vita communis. Der Innenraum als Symbol religiöser Lebensgestaltung im Spätmittelalter*, in: Staubach, Nikolaus; Johanterwage, Vera (Hgg.): *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 2007 (Tradition – Reform – Innovation 14), S. 279-298.

Steinke, Barbara: *Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation*, Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 30).

Strasser, Ulrike: *State of Virginitiy. Gender, Religion, and Politics in an Early Modern Catholic State*, Ann Arbor 2004 (Social History, Popular Culture, and Politics in Germany).

Dies.: *Clara Hortulana of Embach or How to Suffer Martyrdom in the Cloister*, in: Wyhe, Cordula van (Hg.): *Female Monasticism in Early Modern Europe. An Interdisciplinary View*, Aldershot 2008 (Catholic Christendom, 1300-1700), S. 39-57.

Dies.: *Bones of Contention: Cloistered Nuns, Decorated Relics, and the Contest over Women's Place in the Public Sphere of Counter-Reformation Munich*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 90 (1999), S. 255-288.

Dies.: *Brides of Christ, Daughters of Men. Nuremberg Poor Clares in Defense of Their Identity (1524-1529)*, in: *Magistra* 1/2 (1995), S. 193-248.

Strohl, Jane: *Luther's New View on Marriage, Sexuality and the Family*, in: *Luther-Jahrbuch* 76 (2009), S. 159-192.

Sydow, Jürgen: Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster – das Beispiel Blaubeuren, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11 (1992), S. 209-221.

Teutenberg, Tobias: Die Unterweisung des Blicks. Visuelle Erziehung und visuelle Kultur im langen 19. Jahrhundert, Bielefeld 2019.

Thomas, Michael: Zum religionsgeschichtlichen Standort der „Meditationes vitae Christi“, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 24/3 (1972), S. 209-226.

Tkocz, Elke: Das Bamberger Klarissenkloster im Mittelalter. Seine Beziehungen zum Patriziat in Bamberg und Nürnberg sowie zum Adel, Bamberg 2008 (Historischer Verein Bamberg 43).

Treiber, Hubert; Steinert, Heinz: Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die „Wahlverwandtschaft“ von Kloster- und Fabrikdisziplin, München 1980.

Uffmann, Heike: Wie in einem Rosengarten. Monastische Reformen des späten Mittelalters in den Vorstellungen von Klosterfrauen, Bielefeld 2008 (Religion in der Geschichte 14).

Dies.: Innen und außen. Raum und Klausur in reformierten Nonnenklöstern des späten Mittelalters, in: Signori, Gabriela (Hg.): Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster, Bielefeld 2000 (Religion in der Geschichte 7), S. 185-212.

Dies.: Körper und Klosterreform. Leiblichkeit und Geschlecht in spätmittelalterlichen Frauenkonventen, in: Bielefelder Graduiertenkolleg Sozialgeschichte (Hg.): Körper Macht Geschichte. Geschichte Macht Körper. Körpergeschichte als Sozialgeschichte, Bielefeld 1999, S. 191-221.

Untermann, Matthias: Das Nonnenhaus. Traditionen eines klösterlichen Bautyps, in: Oldermann, Renate (Hg.): Gebaute Klausur. Funktion und Architektur mittelalterlicher Klosterräume, Bielefeld 2008 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 52), S. 97-109.

Ders.: The Place of the Choir in Churches of Female Convents in the Medieval German Kingdom, in: Burton, Janet; Stöber, Karen (Hgg.): Women in the Medieval Monastic World, Turnhout 2015 (Medieval Monastic Studies 1), S. 327-353.

Untermann, Matthias; Silberer, Leonie: Die Klosterbauten, in: Pieper, Roland (Hg.): Kunst. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, (Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, Bd. 5), Paderborn; München; Wien u.a. 2012, S. 183-219.

Uphoff, Johanneke: Instruction and Construction: Sermons and the Formation of a Clarissan Identity in Nuremberg, in: Uphoff, Johanneke; Roest, Bert (Hgg.): Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420-1620: Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement, Leiden; Boston 2016 (The Medieval Franciscans 13), S. 48-68.

Vanja, Christina: Klosterleben und Gesellschaft: Lebensläufe von Nonnen und Stiftsfrauen in spätmittelalterlichen hessischen Konventen, in: Schröder, Wilhelm Heinz (Hg.):



Lebenslauf und Gesellschaft. Zum Einsatz von kollektiven Biographien in der historischen Sozialforschung, Stuttgart 1985 (Historisch-Sozialwissenschaftliche Forschungen. Quantitative sozialwissenschaftliche Analysen von historischen und prozeß-produzierten Daten 18), S. 18-27.

Voigt, Jörg: *Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich*, Köln; Weimar; Wien 2012 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen. Kleine Reihe 32).

Vosding, Lena: Von Assisi nach Nürnberg. Der Klarissenorden und der Nürnberger Konvent St. Klara, in: Dies. (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*. Teiledition und historische Einordnung der Nürnberger Klarissenchronik (um 1500), Nürnberg 2012 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 37), S. 13-29.

Wauer, Edmund: *Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens besonders in den deutschen Minoritenprovinzen*, Leipzig 1906.

Weaver, Elissa B.: The Convent Wall in Tuscan Convent Drama, in: Monson, Craig A. (Hg.): *The Crannied Wall. Women, Religion, and the Arts in Early Modern Europe*, Ann Arbor 1992 (Studies in Medieval and Early Modern Civilization), S. 73-86.

Weber, Alison: Literature by Women Religious in Early Modern Catholic Europe and the New World, in: Poska, Allyson M.; Couchman, Jane; McIver, Katherine A. (Hgg.): *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, Farnham 2013, S. 33-51.

Weddle, Sandra: "Women in wolves' mouths". Nuns' Reputations, Enclosure and Architecture at the Convent of Le Murate in Florence, in: Hills, Helen (Hg.): *Architecture and the Politics of Gender in Early Modern Europe*, Aldershot 2003, S. 115-129.

Wegner, Tjark: Zwischen strategischer Partnerschaft, Freundschaft und geistlicher Ehe. Die Beziehungen der Söflinger Klarissen zu ihren Briefpartnern zwischen Norm und Praxis, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 35 (2016), S. 75-95.

Weichselgartner, Carolin Renate: *Kloster und Stadt: Das Angerkloster in München im Mittelalter*, Remscheid 2004.

Weinfurter, Stefan: Herzog, Adel und Reformation. Bayern im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 10/1 (1983), S. 1-39.

Weser, Rudolf: Bauanlage und Baugeschichte des Klosters Söflingen, in: *Archiv für christliche Kunst* 41 (1926), S. 89-115.

Ders.: Bodenfliesenfund in Söflingen, in: *Archiv für christliche Kunst* 33 (1915), S. 90-99.

Wessels, Jessica: Die Reform der Münchner Konvente St. Antonius und St. Jakob am Anger, in: Vosding, Lena (Hg.): *Schreib die Reformation von Munchen ganz daher*. Teiledition und historische Einordnung der Nürnberger Klarissenchronik (um 1500), Nürnberg 2012 (Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 37), S. 45-58.

Wiesflecker, Peter: „Wir haben strenge Klausur...“. Kirchenrechtliche und kirchenrechtshistorische Aspekte der päpstlichen Klausur am Beispiel der Benediktinerinnenabtei St. Gabriel/Bertholdstein, Graz 2010 (Allgemeine wissenschaftliche Reihe, Universität Graz 15).

Ders.: Das Privileg des Klausureintritts für Staatsoberhäupter und Mitglieder regierender Häuser, in: *Analecta Cisterciensia* 61 (2011), S. 168-221.

Wiesner, Merry E.: *Working Women in Renaissance Germany*, New Brunswick 1986 (The Douglass Series of Women's Lives and the Meaning of Gender).

Wimböck, Gabriele: „*Durch die Augen in das Gemüt kommen*“. Sehen und Glauben – Grenzen und Reservate, in: Wimböck, Gabriele; Leonhard, Karin; Friedrich, Markus (Hgg.): *Evidentia. Reichweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2007 (Pluralisierung und Autorität 9), S. 425-450.

Winsont-Allen, Anne: *Convent Chronicles. Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, University Park/PA 2004.

Witt, Christian Volkmar: Die Ehe als geheiligte Gemeinschaft der Geschlechter. Luthers theologisches Eheverständnis, in: Labouvie, Eva (Hg.): *Glaube und Geschlecht – Gender Reformation*, Wien; Köln; Weimar 2019, S. 87-107.

Woodford, Charlotte: *Nuns as Historians in Early Modern Germany*, Oxford 2002.

Wulf, Christoph: Auge, in: Ders. (Hg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim; Basel 1997, S. 446-458.

Wunder, Heide: Glaube und Geschlecht in der Vormoderne. Alte und neue Debatten, in: Labouvie, Eva (Hg.): *Glaube und Geschlecht – Gender Reformation*, Wien; Köln; Weimar 2019, S. 49-74.

Zdichynec, Jan: *Quia sic fert consuetudo?* Die Klausur in den Zisterzienserinnenklöstern der Frühen Neuzeit. Vorschriften, Wahrnehmung und Praxis, in: Capská, Veronika; Forster, Ellinor; Maegraith, Janine Christina u.a. (Hgg.): *Zwischen Aufbruch und Ungewissheit. Klösterliche und weltliche Frauengemeinschaften in Zentraleuropa im „langen“ 18. Jahrhundert*, Opava 2012, S. 37-68.

Zinsmeyer, Sabine: *Frauenklöster in der Reformationszeit. Lebensformen von Nonnen in Sachsen zwischen Reform und landesherrlicher Aufhebung*, Leipzig 2016 (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 41).

Zwinger, Irmgard E.: *Zwischen Ordensdisziplin und Selbstbehauptung. Der Fall der Münchener Klarissin Magdalena Paumann (1734-1778)*, München 2016 (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 15).

Dies.: *Das Klarissenkloster bei St. Jakob am Anger zu München. Das Angerkloster unter der Reform des Franziskanerordens im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, München 2009 (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 13).

## Zusammenfassung der Ergebnisse

In der vorliegenden Arbeit werden die Funktionen von Blicken und von Vorgängen des Sehens und Gesehenwerdens im Kontext der Klarissenklöster in Söflingen, Nürnberg und München vom 15. bis zum 17. Jahrhundert analysiert und die Lebenswelt frühneuzeitlicher Frauenklöster damit aus einer sinnes- und geschlechtergeschichtlichen Perspektive betrachtet. Vor dem Hintergrund raumtheoretischer Überlegungen werden Blicke und visuelle Wahrnehmungen als Handlungen begriffen und für eine Beschreibung der Beziehungen der Nonnen untereinander sowie zum klosterexternen Umfeld herangezogen. Über die Analyse von Blickoptionen, visuellen Zugänglichkeiten und tatsächlich erfolgten oder aber verhinderten Blickkontakten können Machtverhältnisse verdeutlicht werden, die sowohl innerhalb der Klöster als auch zwischen den Konventen und der Außenwelt wirkten. Ziel der Arbeit ist es, die Möglichkeiten und Grenzen des visuellen Handelns der Nonnen als Sehende und Gesehene nachzuvollziehen und damit eine neue Ebene von *female agency* zu erschließen.

Vor dem Hintergrund der in den Klöstern durchgeführten Reformen und Visitationen, lässt sich veranschaulichen, dass männliche Obrigkeiten zwar wiederholt in visuelle Gegebenheiten und damit einhergehende Blickoptionen der Nonnen eingriffen, die Konvente ihre Sehgewohnheiten bis zu einem gewissen Grad jedoch auch behaupten konnten. Die Frage nach einem Wandel der Blickverhältnisse zwischen Kloster und Welt ermöglicht es dabei, das Verständnis für die konfessionellen Unterschiede im Umfeld der jeweiligen Konvente zu schärfen. Anders als im Falle des Söflinger Konvents ging in Nürnberg mit der visuellen Öffnung der Klausur des Klarissenklosters und dem Sichtbarwerden der Nonnen im Zuge der Reformation auch ein Bedeutungsverlust der gesellschaftlichen Stellung des Konvents einher. Im Münchner Konvent blieben die Klausur und daran gebundene visuelle Restriktionen als zentraler Bestandteil der Lebensweise der Schwestern bestehen und formten nicht nur die religiöse Identität des Konvents, sondern galten insbesondere nach dem Konzil von Trient auch als entscheidendes Distinktionsmerkmal gegenüber anderen weiblichen Klostergemeinschaften.

Im Rahmen der Untersuchung der architektonischen Binnenstruktur und Raumnutzung im Inneren der Klöster wird aufgezeigt, dass das visuelle Erleben einzelner Nonnen entscheidend von der sozialen Hierarchie innerhalb der Konvente abhängig war und je nach individueller Stellung innerhalb der Gemeinschaft variierte. Über ihren Blick war jede Klosterfrau in das konventsinterne visuelle Überwachungsnetz eingebunden und partizipierte damit sowohl als Sehende als auch Gesehene an der Aufrechterhaltung der gemeinschaftlich befolgten Ordnung. Das mit Fragen des Sehens und Gesehenwerdens einhergehende Machtgefüge schlug sich darüber hinaus auch im Austausch zwischen den Klöstern und der Außenwelt nieder. Während die Konvente einerseits die Einsehbarkeit der Klausur unterbanden und die Blicke von Besuchern regulierten, waren Blickkontakte andererseits jedoch auch ein wichtiger Bestandteil der Beziehungen zum klosterexternen Umfeld. Wer die Nonnen sehen durfte und wer nicht, spiegelte dabei die machtpolitischen, wirtschaftlichen und familiären Interessen der Konvente sowie einzelner Schwestern wider.

Ausgehend von den Handlungsmöglichkeiten, die sich Klosterfrauen als Sehende sowohl innerhalb der Klöster als auch in Bezug auf ihr Verhältnis zur Außenwelt boten, bricht die vorliegende Arbeit den Topos vom passiven, gesenkten oder abgewandten weiblichen Blick im Gegensatz zu einem aktiv schauenden männlichen Blick in der Frühen Neuzeit auf. Der Blick weiblicher Konventsmitglieder wird als wachsamer, maßregelnder, sinnstiftender, subversiver, grenzüberschreitender, machtergreifender und damit letztlich als ein höchst aktiver Blick beschrieben.

## Abstract

In this study, the function of the gaze and of processes of seeing and being seen are analysed in the context of the Poor Clares convents in Söflingen, Nuremberg and Munich from the 15<sup>th</sup> to the 17<sup>th</sup> century and life in early modern convents is thus considered from the perspective of sensory and gender history. Against the background of spatial theory, gazes and visual perceptions are understood as actions and used to describe the nuns' relationships to each other and to the environment outside the convent. The analysis of gaze options, visual accessibility and actual or prevented gaze contacts reveals power relations that operated both within the communities and between the convents and the outside world. The aim of the study is to trace the possibilities and limits of the nuns' positioning of themselves as active participants in both the process of seeing and that of being seen, and thus to open up a new level of *female agency*.

Against the backdrop of the reforms and visitations carried out in the nunneries, it could be illustrated that while male authorities repeatedly intervened in the visual conditions and the associated viewing options of the nuns, the convents were also able to assert their visual habits to a certain extent. The question of a change in the viewing conditions between the convent and the world makes it possible to sharpen our understanding of the confessional differences in the environment of the respective convents. Unlike in the case of the Söflingen convent, in Nuremberg the visual opening of the enclosure of the Poor Clares and the nuns' becoming visible over the course of the Reformation were accompanied by a loss of status in the convent's social position. In the Munich convent, the enclosure and the visual restrictions associated with it remained a central component of the sisters' way of life and not only shaped the convent's religious identity but were also considered a decisive distinguishing feature from other female convent communities, especially after the Council of Trent.

Within the framework of the study of the internal architectural structure and use of space inside the convents, it can be shown that the visual experience of individual nuns was decisively dependent on the social hierarchy within the convents and varied according to the individual position within the community. Through their gaze, every nun was integrated into the convent's internal visual surveillance network and thus participated both as seeing and seen individuals in the maintenance of the communal order. The power structure associated with questions of seeing and being seen was also reflected in the exchange between the convents and the outside world. While on the one hand the convents shielded the enclosure from external gazes and regulated the view of visitors, on the other, visual contacts were also an important component of relations with the outside world. Who was allowed to see the nuns and who was not, reflected the power-political, economic and family interests of the convents and individual sisters.

Based on the possibilities of agency that were offered to convent women as seeing individuals both within their communities and in relation to the outside world, this study breaks down the topos of the passive, lowered or averted female gaze in contrast to an actively looking male gaze in the early modern period. The gaze of nuns is described as a vigilant, regulative, meaningful, subversive, transgressive, powerful and ultimately highly active gaze.

## Aus der Dissertation hervorgegangene Veröffentlichungen

Zeitler, Sarah: Der Blick im Frauenkloster – monastische Tugenden zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, 16.-17. Jahrhundert, in: Fischer, Elisabeth; Jung, Norbert; Pfeiffer, Lina (Hgg.): (Un)Tugenden. Frömmigkeitsideale der Frühen Neuzeit, Homburg; Saar 2003 (SOFIE. Schriftenreihe zur Geschlechterforschung 27), S. 141-165.