

L'Homme extra

„Wann Gott Eine Seel ihm auserwählt, und das Herz besitzt, mus die Creatur weichen“

Die Berufung zur Nonne in Hagiographie und Nekrolog (aus dem Wiener Ursulinenkloster, 17./18. Jahrhundert)

Christine Schneider

„Wenn Gott Eine Seel ihm auserwählt, und das Herz besitzt, mus die Creatur weichen“. Mit diesen Worten beginnt im Nekrolog des Wiener Ursulinenkonvents die Eintragung über die 1723 verstorbene Mater Maria Ignatia, geborene Mensuratin. Maria Ignatia war, bevor sie 1687 im Alter von 28 Jahren eingekleidet wurde, verlobt gewesen. Sie verzögerte jedoch ihre Eheschließung so lange, „bis sie ihr sach mit Gott ausmachte“. Unter dem Vorwand zu verreisen, begab sie sich heimlich zu den Ursulinen. Während Maria Ignatia ihr Noviziat absolvierte, suchte „der verlassene liebhaber“ überall nach ihr. Als er seine Braut schließlich im Kloster fand, teilte sie ihm mit, sie habe sich schon mit einem „unsterblichen bräutigamb/: so Gott und mensch zugleich ist“ vermählt, er solle sein Glück anderswo suchen. „Also gehet es wann Gott ein Herz und Seel einnimmet und ihm zur brauth Erwählet“, lautet das Resümee der Verfasserin des Nekrologs.¹

Die historische Forschung weiß bis dato relativ wenig darüber, welche religiösen, familiären und ökonomischen Motive Mädchen dazu bewogen, in ein Kloster einzutreten.² Es lassen sich jedoch einige Rahmenbedingungen formulieren.³ Entscheidend

1 Klosterarchiv St. Ursula Wien (im Folgenden: Klosterarchiv), Nehr. 44. Verstorbene. Für wichtige Hilfestellungen danke ich Inge Schinko und Harald Tersch.

2 Zu den Motiven für einen Klostereintritt vgl. Birgit Wagner u. Christopher F. Laferl, Anspruch auf das Wort: Geschlecht, Wissen und Schreiben im 17. Jahrhundert: Suor Maria Celeste und Sor Juana Inés de la Cruz, Wien 2002, 20ff, 83ff.

3 Vgl. Elizabeth Rapley, A Social History of the Cloister. Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime, Montreal u. a. 2001, 148ff.

war die zustimmende oder ablehnende Haltung der Eltern und Verwandten. Und zweifellos wuchsen Mädchen, die sich schon in einem Klosterinternat befanden, in den Klosteralltag hinein, fanden eine Art von Ersatzfamilie und gleichaltrige Freundinnen, während sich der Kontakt zu ihrer Herkunftsfamilie lockerte. Auch die Beichtväter spielten eine wesentliche Rolle im Entscheidungsprozess.⁴

Im Folgenden soll anhand dreier Nonnenviten aus der Konventbibliothek des Wiener Ursulinenklosters analysiert werden, wie die Lebensentscheidung in ein Kloster einzutreten, idealtypisch und aus der Perspektive der männlichen Amtskirche dargestellt und begründet wird.⁵ Die belgische Kapuzinerin Clara Francisca von Antwerpen (1618–1647),⁶ die italienische Benediktinerin Johanna Maria Bonomo (1606–1670)⁷ und die Unbeschuhte Karmelitin Theresia Margaretha Farnese (1637–1684)⁸ standen

4 Der Entschluss für ein Leben im Kloster wird in der Literatur immer im Zusammenhang mit der materiellen Versorgung von unverheirateten Töchtern thematisiert. Dieser Aspekt wird weder in den Hagiographien noch im Nekrolog des Wiener Ursulinenkonvents erwähnt, denn jeder Hinweis auf eine Beeinflussung von außen würde die Wahrhaftigkeit der Berufung durch Gott in Zweifel ziehen. Zu den „erzwungenen Berufungen“ vgl. Margaret L. King, *Frauen in der Renaissance*, München 1993, 109ff.

5 Zur Konventbibliothek des Wiener Ursulinenklosters vgl. Helmut Lang Hg., *Handbuch der historischen Buchbestände in Österreich*, Bd. 2, Wien u. a. 1994–1995, 240. Wegen der zeitlichen Nähe zum Nekrolog (ab 1678) habe ich drei Nonnenviten aus dem 17. Jahrhundert ausgewählt. Zur Problematik der Berufungen und zum Forschungsstand vgl. Christine Schneider, *Kloster als Lebensform. Der Wiener Ursulinenkonvent in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1740–1790)*, Wien/Köln/Weimar 2005, 55ff. Die genderspezifische Analyse frühneuzeitlicher Hagiographien ist ein Forschungsdesiderat; für das Mittelalter vgl. Ingrid Kasten, *Gender und Legende, Zur Konstruktion des heiligen Körpers*, in: dies. u. Ingrid Bennewitz Hg., *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter: Eine Bilanz nach Butler und Laqueur*, Münster 2002, 199–219.

6 Die getrewe Büsserin Aller Tugend/ und Buß=beffiessene/ zur Wegweiserinnen vorgestellt/ in dem Leben der Tugendreicher Schwester Clarae Franciscae von Antwerpen/ Büsserin Capucinesse. Von dem R. P. Mansuero Novoaostrensi Capuciner Ordens Prediger beschrieben in der Französicher Sprach; ... in ... teutscher Sprach ... übersetzt von R. P. Leonardo Aquensi, desselbigen Ordens Predigern, Cöln 1685.

7 Leben und Wandel der Ehrwürdigen Dienerin Gottes Johanna Maria Bonhomin von Vincenz gebürtig/ Closter=Frauen des H. Benedictiner=Ordens/ bey St. Hieronymo zu Bassan/ Beschrieben in Welscher Sprach von dem WolEhrwürdigen P. und Herrn Alberto Garzadoro, der H. Schrifft Lectorn/ bey den Canonicis Lateranensibus zu Padua/ Anno 1675 ... in die Teutsche Sprach übersetzt ... durch einen Religiosen des Reformirten Franciscaner Ordens zu Brixen, Salzburg 1679. Johanna Maria Bonomo wurde 1783 selig gesprochen; vgl. Friedrich W. Bautz Hg., *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Herzberg 1975–2001, 18, 764f; vgl. <www.bautz.de/bbkl>, 17.02.2006.

8 Beschreibung Oder: Bericht/ von der Geburt/ Leben und Todt der Schwester Theresia Margaretha von der Menschwerdung; In der Welt eine Durchleuchtigste Prinzessin von Parma Catharina Farnese, so sich im Closter der Barfüßigen Carmeliterinen bey S. Antoni de S. Theresia benamset/ begeben ... Zu Parma in Italiänischer Sprach beschrieben, durch ihren Beicht=Vatter Maximo von der Reinigung Mariae, ... ins Teutsch übersetzt, Insprugg 1731; vgl. Markus Völkel, *Farnese*, in: Volker Reinhardt Hg., *Die großen Familien Italiens*, Stuttgart 1992, 259–276, 271ff.

unmittelbar nach ihrem Tod jeweils im Ruf einer lokalen Heiligkeit.⁹ Unterschiedliche Elemente und Stereotype aus den Berufungsberichten dieser drei Nonnen fanden ihren Niederschlag im Nekrolog des Wiener Ursulinenklosters. Damit erschließt sich die Möglichkeit, nachzuvollziehen, wie geistliche Lektüre von einer bestimmten Schicht von Leserinnen, nämlich den Schwestern des Wiener Ursulinenkonvents, rezipiert wurde.¹⁰ Hagiographien waren in der Frühen Neuzeit eine überaus populäre Lektüre. Die ProtagonistInnen von Heiligenviten dienten generell als Identifikationsfiguren und Vorbilder für die Gläubigen, boten darüber hinaus auch Anleitung für konkrete Lebenssituationen.¹¹ Nonnen waren bevorzugte Adressatinnen von Hagiographien. In der Ordensregel der Ursulinen werden die Kostmeisterinnen angewiesen, ihre Schülerinnen zur regelmäßigen Lektüre religiöser Literatur, insbesondere von Hagiographien, anzuhalten.¹²

-
- 9 Clara Francisca, wie Anm. 6, 313ff; Farnese, wie Anm. 8, 267ff; Bonomo, wie Anm. 7, 333ff. Zu einigen solchen ‚nichtoffiziellen‘ Heiligen vgl. Peter Burke, Wie wird man ein Heiliger der Gegenreformation?, in: ders., Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock. Eine historische Anthropologie, Berlin 1987, 54–66, 57f. Neben jenen, für die ein Seligsprechungsverfahren zumindest eröffnet wurde, existierte „die große Zahl der Namenlosen ... die zu Lebzeiten und nach ihrem Tod für kurze Zeit, aber ohne Dauer im Geruch der Heiligkeit standen“; Jean-Michel Sallmann, Der Heilige – ein gesellschaftlicher Außenseiter, in: Hartmut Lehmann u. Anne-Charlott Trepp Hg., Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999, 559–573, 560f. Zur Geschichte der Seligsprechungsverfahren vgl. Stefan Samerski, „Wie im Himmel, so auf Erden“? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870, Stuttgart 2002, 61ff.
- 10 Zum Lesestoff der Gläubigen vgl. Dominique Julia, Die Gegenreformation und das Lesen, in: Roger Chartier u. Guglielmo Cavallo Hg., Die Welt des Lesens. Von der Schriftrolle zum Bildschirm, Frankfurt a. M./New York 1999, 353–396, 380ff, wo allerdings nicht auf Hagiographien eingegangen wird; zu dieser Quellengattung vgl. Klaus Herbers, Hagiographie, in: Michael Maurer Hg., Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 4: Quellen, Stuttgart 2002, 190–209; Zur Textrezeption vgl. Alfred Messerli, Passives Lesen, aktives Schreiben. Neues aus der Leseforschung und was Historiker daran interessieren kann, in: Historische Anthropologie, 11, 2 (2003), 296–304, 297ff.
- 11 Die intensive Heiligenverehrung im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit führte zur Modellen christlichen Lebens, „die als idealtypische kulturelle Konstrukte Lebensformen und -strategien vermittelten, religiöse Deutungsmuster und Frömmigkeitsstile prägten und nicht zuletzt auch zur sozialen Orientierung dienen konnten“ (*imitatio sanctorum*); Peter Burschel, Der Himmel und die Disziplin. Die nachtridentinische Heiligengesellschaft und ihre Lebensmodelle in modernisierungstheoretischer Perspektive, in: Hartmut Lehmann u. Anne-Charlott Trepp Hg., Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1999, 575–595, 580; vgl. den Beitrag von Raffaella Sarti in diesem Heft.
- 12 Die Regel des Heiligen Augustini, auf die Constitutionen der geistlichen Jungfrauen der Heiligen Ursulae gerichtet. Als ihrem Orden gemäß, für gültig und gut erkannt, durch den Apostolischen Stuhl im Jahr 1618 den 5. Februarii ... Aus dem Lateinischen in die Teutsche Sprach gebracht, Wien 1753, 249ff; ; vgl. die Empfehlungen des Alfons von Liguori, Die wahre Braut Christi oder Heil. Kloster=Frau, dt. v. Bernardo Hipper OSB des befreiten Klosterstifts Wessobrunn Capitular und Priester, 2 Bde., Augsburg 1764, 2, 265ff. Das Werk befindet sich in der Konventbibliothek des Wiener Ursulinenklosters.

Der Kult bestimmter Heiliger wurde von den Ordensgemeinschaften, denen sie angehörten, forciert.¹³ Ein probates Mittel dabei war die Verfassung und Übersetzung von Hagiographien,¹⁴ wobei die Lebensgeschichten von Menschen, die ein heiligmäßiges Leben führten, nach den ‚großen‘ Heiligen der Kirchengeschichte modelliert wurden.¹⁵ Klosterfrauen waren nicht nur eifrige Leserinnen von Heiligenviten, sie beteiligten sich auch an deren Produktion.¹⁶ Mystisch begabte Nonnen wie Johanna Maria Bonomo wurden von ihren Beichtvätern dazu angehalten, ihre Visionen aufzuzeichnen.¹⁷ In anderen Fällen sammelten die Mitschwestern Zeugnisse für eine Vita, die bald nach dem Tod der Betroffenen erschien. Die Novizenmeisterin der Theresia Margaretha Farnese fertigte Aufzeichnungen über die Tugenden ihrer „vollkommenen“ Novizin an, damit sie nach deren Tod anderen zur „Auferbauung“ dienen konnten.¹⁸ Auch die erste Vita der Clara Franziska von Antwerpen wurde von ihrer ehemaligen Novizenmeisterin verfasst.¹⁹ Die Druckfassungen und Übersetzungen stammen jedoch von Klerikern, zumeist Angehörigen desselben Ordens.²⁰

Die hier behandelten Hagiographien enthalten wenige biographische Details, mit Ausnahme der Eltern werden Personen aus dem sozialen Umfeld der Heiligen sehr selten namentlich genannt. Jahreszahlen bieten lediglich eine grobe chronologische Orientierung. Es sollen nicht in erster Linie individuelle Lebensläufe erzählt werden, sondern ein katholisches Heiligkeitsmodell,²¹ das der vorbildlichen Nonne, welches

13 Vgl. ausführlich Samerski, Himmel, wie Anm. 9, 397ff.

14 Z. B. Guillaume Van Gemert, Zum Verhältnis von Hagiographie und geistlicher Selbstdarstellung. Die deutschen Teresa-Viten der Barockzeit, in: Dieter Breuer Hg., Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, Wiesbaden 1995, 2, 745–757.

15 Burke, Heiliger, wie Anm. 9, 63f. Beispielsweise wurde die Vita der Unbeschuheten Karmelitin Theresia Margaretha Farnese nach dem Vorbild ihrer Ordensgründerin, der Hl. Teresa von Avila, gestaltet.

16 Das Schreiben von Klosterfrauen ist ein wichtiges Arbeitsfeld der italienischen Frauenforschung; vgl. Sara Cabbibo, „Ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est.“ Tradition und Praxis des Schreibens in den Texten von Klosterfrauen im 17. Jahrhundert, in: Edith Saurer Hg., Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten, Wien/Köln/Weimar 1995, 95–136; sowie die Aufsätze in: Gabriella Zari Hg., Per lettera: la scrittura femminile tra archivio e tipografia, secoli XV–XVII, Roma 1999; auch Kate Lowe, History Writing from Within the Convent in Cinquecento Italy: the Nuns' Version, in: Letizia Panizza Hg., Women in Italian Renaissance Culture and Society, Oxford 2000, 105–121.

17 Bonomo, wie Anm. 7, 136ff.

18 Farnese, wie Anm. 8, 82.

19 Clara Francisca, wie Anm. 6, Vorrede des deutschen Übersetzers, o. S.

20 Vgl. Guillaume Van Gemert, Teresa de Avila und Juan de la Cruz im deutschen Sprachgebiet. Zur Verbreitung ihrer Schriften im 17. und 18. Jahrhundert, in: Dieter Breuer Hg., Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland, Amsterdam 1984, 77–107, 97ff.

21 Vgl. auch Mario Rosa, Die Ordensschwester, in: Rosario Villari Hg., Der Mensch des Barock, Frankfurt a. M./New York 1997, 181–231. Ein anderes weibliches Heiligkeitsmodell ist jenes der keuschen und frommen Witwe, vgl. z. B. Catherine Lawless, „Widowhood was the time of her greatest perfection“: Ideals of Widowhood and Sanctity in Florentine Art, in: Allison Levy Hg., Widowhood and Visual Culture in Early Modern Europe, Aldershot u. a. 2003, 19–38.

plastisch präsentiert und zur Nachahmung empfohlen werden kann.²² Die entscheidende Zäsur im Leben der zukünftigen Heiligen ist der Eintritt in den Orden. Das Leben im Kloster wird theologisch strukturiert, wobei die tugendhafte klösterliche Lebensführung²³ der Protagonistinnen beziehungsweise ihre Visionen²⁴ im Zentrum der Berichte stehen. Der Höhepunkt aller Viten ist die ausführliche Darstellung des heiligmäßigen Todes und der „wunderbaren“ Begebenheiten danach, die den heiligen Lebenswandel der Verstorbenen eindrucksvoll bestätigen und die Grundlage für eine eventuelle Seligsprechung darstellen können.

Der Nekrolog des Wiener Ursulinenklosters wurde ab 1773 von der Prokuratorin Mater Elisabeth, geborene von Rebenstein, geführt.²⁵ Für die Anfänge des Hauses²⁶ benutzte die Verfasserin die fragmentarischen Aufzeichnungen einer älteren Mitschwester, die sie durch ihre eigenen Erinnerungen und das, was sie von „älteren glaubwürdigen“ Klosterfrauen erfahren hatte, ergänzte. Mater Elisabeth begann im Alter von 50 Jahren zu ihrer „geistlichen Recreation“ mit dem Schreiben.²⁷ Der Nekrolog beinhaltet von 1678 bis 1796, so lange ihn Mater Elisabeth führte, 173 Klosterfrauen. Die Hauptthemen

22 Der Hagiograph der Clara Francisca von Antwerpen schreibt, dass diese Nonne, die schon im Alter von 29 starb, durch ihr vorbildliches Leben im strengen Orden der Kapuzinerinnen „den Namen/ und die Ehr einer Heiligen bey allen denen/ welche ihre fürtreffliche Tugendten ersehen und erkent haben“ erlangt und verdient habe; Clara Francisca, wie Anm. 6, 332. Als ein Beispiel für dieses Prinzip der *imitatio* vgl. Xenia von Tippelskirch, „Zum Exempel eines gottseligen Wandels ganz lustig zu lesen“. Anmerkungen zur Vita der Maria von Portugal, Fürstin zu Parma und Piazenza (1538–1577), in: Peter Burschel u. Anne Conrad Hg., Vorbild, Inbild, Abbild. Religiöse Lebensmodelle in geschlechtergeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. 2003, 83–119.

23 Deren entscheidende Merkmale sind die vorbildliche Erfüllung der „Evangelischen Räte“ (Gehorsam, Armut, Keuschheit) und der Ordensregel sowie Demut und eine tiefe persönliche Frömmigkeit, welche sich u. a. in strengen Bußwerken und einer besonderen Begabung zum Gebet manifestiert.

24 Zu Maria Johanna Bonomo als Mystikerin vgl. Marina Caffiero, Dall'esplosione mistica tardo-barocco all'apostolato sociale (1650–1850), in: Lucetta Scaraffia u. Gabriella Zarri Hg., Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia, Roma/Bari 1994, 327–374, 330.

25 Zu den Nekrologen von Frauenklöstern vgl. Lucia Sebastiani, Cronaca e agiografia nei monasteri femminili, in: Sofia Boesch Gajano Hg., Raccolte di vite dei santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni, Brindisi 1990, 159–168, 161ff. Zum Nekrolog des Wiener Ursulinenklosters als Quelle vgl. Schneider, Kloster, wie Anm. 5, 135ff.

26 Die Ursulinen wurden 1660 von Kaiserin Eleonore, der Witwe Ferdinands III., nach Wien berufen.

27 Klosterarchiv, Nehr. 61. Verstorbene. Mater Elisabeth, geboren 1724, kam im Alter von sieben Jahren als Kostfräulein zu den Ursulinen. Sie wurde 1743 eingekleidet und starb 1807. Seit 1771 bekleidete sie das Amt der Prokuratorin, in ihren späteren Lebensjahren war sie Assistentin, Diskretin und schließlich sieben Jahre lang Präfektin, mit allen diesen Ämtern hatte sie Führungspositionen. Mater Elisabeth begann 1773 mit der Abfassung des Nekrologs der Wiener Ursulinen. Von Oktober 1777 bis zum Jahresende 1780 führte sie die Hauschronik; von März 1761 bis Juni 1762 schrieb sie einen Ergänzungsband. 1791 begann sie mit der Abfassung des „Stift Brief und gebäu bericht“, worin sie die Stiftbriefe kopierte. Sie zeichnete auch die Geschichte der Verehrung des Gnadenbildes „Mariahilf“ und der „Hausmutterstatute Maria Zuflucht“ auf. Für ihre Amtsnachfolgerinnen verfasste sie das „Handbuch einer Procuratorin“.

der Eintragungen sind der klösterliche Lebenswandel und „der gute Tod“ der Schwestern. Tendenziell werden die Berichte über jene Nonnen, mit denen Mater Elisabeth jahrzehntelang zusammengelebt hatte und deren Tod bei Abfassung des Nekrologs (1773) noch nicht allzu lange zurück lag, länger und vor allem persönlicher in der Aussage. Die Verfasserin berichtet vom Leben und Sterben ihrer Mitschwestern „zur Auf-
erbauung deren, die es lesen werden“.²⁸ Damit verfolgt der Nekrolog – allerdings beschränkt auf eine Leserschaft innerhalb des eigenen Konvents – die gleiche Absicht wie die Hagiographien.

Bei den männlichen Verfassern der gedruckten Nonnenviten handelt sich um Personen von außerhalb, die der jeweiligen Verstorbenen, ihrem Konvent und dem Ordensleben verbunden waren. Als Beichtväter, Priester und Theologen hatten sie den Status von „geistlichen Autoritäten“ – gegenüber den Protagonistinnen ihrer Werke,²⁹ ihrem eigenen Selbstverständnis nach, und im Bezug auf ihre LeserInnen. Gedruckte Hagiographien, die von unterschiedlichen Personen überarbeitet, übersetzt und wiederholt aufgelegt wurden, waren für eine breite und allgemeine Leserschaft bestimmt. Die handgeschriebenen Nekrologe von Frauenklöstern hingegen verblieben innerhalb der Klausur. Die Einträge, von der Verfasserin als „Tugendberichte“ bezeichnet, wurden von ihr unmittelbar nach dem Tod einer Schwester für die Mitschwestern des Konvents verfasst. Mater Elisabeth schreibt aus der Perspektive einer älteren Mitschwester, die als Prokuratorin eine Schlüsselposition des Konvents innehatte. Diese Sichtweise von innen und die Beschränkung auf das eigene Haus erlaubten es ihr, persönliche Anmerkungen und in einigen Fällen auch Kritik an den Verstorbenen in den Nekrolog einfließen zu lassen. Diese zeitliche und emotionale Unmittelbarkeit unterscheidet den Nekrolog von den gedruckten Nonnenviten und macht auch seinen Reiz als Quelle aus. In den „Tugendberichten“ über die verstorbenen Mitschwestern sind biographische Elemente mit hagiographischen Stereotypen vermischt. Anhand dreier Aspekte aus dem komplexen Themenbereich der Berufung zum Ordensstand – der (ablehnenden) Haltung der Eltern, der Entscheidung zwischen einem Leben als Ehe- oder Klosterfrau und den ‚inneren‘ Widerständen gegen die geistliche Berufung – soll aufgezeigt werden, welche Elemente von Mater Elisabeth aus den oben genannten Nonnenviten entlehnt wurden und worin sich die ‚Berufungsgeschichten‘ in den Hagiographien und im Nekrolog unterscheiden.³⁰

28 Klosterarchiv, Nehr. 102. Verstorbene.

29 Das Verhältnis von Klosterfrauen zu ihren Beichtvätern, Seelenführern und Priestern generell wurde als ‚Vater-Tochter‘-Beziehung verstanden, welche Altersunterschiede, soziale Herkunft und unterschiedliche Persönlichkeitsstrukturen grundsätzlich außer Acht ließ.

30 Zu den geistlichen Berufungen vgl. Walter Kaspar Hg., Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2, Freiburg i. Br. u. a. 1993–2001³, 305.

Kloster oder Welt – Hindernisse und Widerstände

Eltern und Familienangehörige stimmten dem Wunsch ihrer Töchter, in ein Kloster einzutreten, entweder zu oder ihre Einwilligung musste erst errungen werden.³¹ Der Hagiograph der Johanna Maria Bonomo berichtet ausführlich vom Widerstand ihres Vaters, der seine Tochter lieber vorteilhaft verheiraten wollte. Ihre Mutter hatte den Ehemann auf dem Totenbett beschworen, dem Wunsch der Tochter Nonne zu werden, nicht entgegen zu stehen. Sie selbst hatte als junges Mädchen ebenfalls in ein Kloster eintreten wollen, war aber von ihren Eltern als eine reiche Erbin zur Ehe gezwungen worden.³² Nach dem Tod der Mutter wurde die neunjährige Johanna Maria zu den Klarissen von Trient zur Erziehung gegeben.³³ Als sie den Wunsch äußerte, in den Konvent einzutreten, gab der „Satan“ ihrem Vater den Gedanken ein, die Nonnen hätten seine Tochter „verführt“. Er holte sie aus dem Kloster, damit „die melancholische Gedancken ... zum Geistlichen Stand verraucheten“ und sie in eine geeignete Ehe einwilligen würde. Weder die Tränen seiner Tochter noch das Angebot der Schwestern, sie ohne Mitgift aufzunehmen, konnten ihn umstimmen. Der Vater versuchte, Johanna Maria den Unterschied zwischen der „finsternen eingeschränkten und halb toden Luft einer Zellen/ und der freyen heitern auch fröhlichen Luft der Welt“ schmackhaft zu machen. Sie sei durch die Gnade Gottes von edler Geburt und wohlhabend, sie solle sich dieser Gaben nicht undankbar zeigen, indem sie „ein mühseeliges Bettel=Leben“ in einem Kloster auf sich nehme; auch in der Welt würde sie genug Gelegenheiten finden, Gott zu dienen. Außerdem sei sie seinem väterlichen Willen zu Gehorsam verpflichtet. Maria Johanna entgegnete dem Vater, dass ihre Berufung von Gott komme, wogegen kein Mensch Widerstand leisten könne. Die Bequemlichkeiten eines Lebens in der Welt würden durch die Ruhe des Herzens, welche man nur in einem Kloster finden könne, mehr als aufgewogen. Wenn er sie liebe, solle er sie nicht zu einem Dasein in der sündigen Welt zwingen. Maria Johanna betete noch intensiver um göttlichen Beistand, und der Vater mobilisierte Dritte, die seine Tochter in seinem Sinn beeinflussen sollten.³⁴

Seitenlang und dramatisch schildert der Hagiograph die Auseinandersetzungen zwischen Vater und Tochter, wobei er die klassischen Argumente für und wider den Eintritt in ein Kloster anführt.³⁵ Leserinnen, deren Familien ihnen nicht erlauben

31 Vgl. Barbara B. Diefendorf, Give us Back our Children: Patriarchal Authority and Parental Consent to Religious Vocations in Early Counter-Reformation France, in: *The Journal of Modern History*, 68 (1996), 265–307. ‚Unfreiwillige‘ Berufungen finden weder in den Hagiographien noch im Nekrolog Erwähnung.

32 Bonomo, wie Anm. 7, 24ff.

33 Bonomo, wie Anm. 7, 27.

34 Bonomo, wie Anm. 7, 37ff.

35 Zum Fall der Wiener Ursuline Maria Anna, geborene Gräfin Goess vgl. Schneider, *Kloster*, wie Anm. 5, 61ff.

wollten, Nonne zu werden, sollten darin ihre eigene Lebenssituation wieder erkennen und erhielten Argumentationshilfen für den Umgang mit widerstrebenden Angehörigen. Darüber hinaus konnten sie sich mit dem Gedanken trösten, dass auch ihre prominenten Vorbilder beträchtliche Hindernisse überwinden hatten müssen, ehe sie ein heiligmäßiges Ordensleben beginnen konnten. Der väterliche Widerstand gegen die geistliche Berufung wird vom Verfasser der Hagiographie theologisch sinnhaft gedeutet. Gott prüft die Seele in ihrer Geduld und macht sie so würdiger für den Empfang seiner Gnaden. Nur aus diesem Grund hätte die spätere Mystikerin und Äbtissin Johanna Maria Bonomo so lange Zeit bitten und leiden müssen, bis ihr Wunsch Nonne zu werden, erfüllt worden sei. Schließlich geschah es „aus verborgener göttlicher Verordnung“, dass Maria Johannas Vater eine Predigt hörte, „wider jene Eltern ... welche als Seelen=Mörder ihrer eignen Kinder deren göttlichen Beruff unterbrechen und verhindern“. Er erkannte an den zahlreichen „erschrecklichen Exempeln“ des Predigers, dass er das Seelenheil seiner Tochter gefährdete und Gott beleidigte, wenn er sie zwang, in der Welt zu bleiben.³⁶ Maria Johanna Bonomo trat im Alter von 14 Jahren in den Benediktinerinnenkonvent von Bassano/Südtirol ein.

Der Gedanke, dass Gott die Beständigkeit einer Berufung prüft, findet sich auch im Nekrolog des Wiener Ursulinenkonvents. Die 1746 eingekleidete Laienschwester Anna war körperlich kräftig und verfügte zudem über eine beachtliche Mitgift. Dennoch votierte die Mehrheit der Kapitelschwestern, aus welchen Gründen verschweigt die Chronistin, gegen ihre Aufnahme in das Noviziat. Die Oberin stellte sie darauf hin ein zweites Mal zur Abstimmung vor, was ein sehr ungewöhnliches Vorgehen war. Nach Meinung der Verfasserin des Nekrologs, waren Schwester Anna diese „Anfangsschwierigkeiten“ aus „besonderer göttlicher Verordnung“ als Prüfung auferlegt worden. Ihr vorbildliches Leben im Kloster bestätigte in der Folge diesen Befund.³⁷

Der „himmlische“ und der „irdische“ Bräutigam

Clara Francisca von Antwerpen und Theresia Margaretha Farnese wurden von ihren Familien aus ökonomischen beziehungsweise politischen Überlegungen zu einer Ehe gedrängt, lehnten dies jedoch aus jungfräulicher Schamhaftigkeit und weil sie in einen

³⁶ Bonomo, wie Anm. 7, 44ff. Zu zwei Beispielen, wie Gott Mütter, die versuchten, ihre Töchter daran zu hindern in ein Kloster einzutreten, durch den frühen Tod ihrer Kinder bestraft wurden, vgl. Elfriede Grabner, Wunderglaube und Heilserwartung im barocken Klosterleben. Eine Prager Karmelittinnenchronik als Quelle zur Volksfrömmigkeit des 17. Jahrhunderts, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 98 (1995), 1–40, 17, 21f.

³⁷ Klosterarchiv, Nehr. 130. Verstorbene. Von Widerständen der Familie gegen den Eintritt in das Kloster wird im Nekrolog des Wiener Ursulinenklosters nur in einem Fall berichtet; vgl. Klosterarchiv, Nehr. 102. Verstorbene.

Orden eintreten wollten, kategorisch ab. In ihren Viten beschränkt sich die Schilderung der Eheanbahnung darauf, den religiös motivierten Unwillen der zukünftigen Nonnen, die weder eine Vernunftehe eingehen noch eine Liebesheirat schließen wollen, ausführlich zu beschreiben. Über die näheren Umstände und vor allem über die Person des Bräutigams wird kaum etwas berichtet. Nur die feindliche Haltung der Umwelt gegenüber ihrer Berufung zum Ordensstand und der daraus resultierende Kummer der Protagonistinnen sind für die Hagiographen von Interesse. Clara Francisca von der Goes (von Antwerpen), eine Vollwaise und reiche Erbin, schlug alle Ehekandidaten, die ihr von ihren Verwandten vorgeschlagen wurden, aus. Ein Bewerber bedrängte sie besonders hartnäckig „mit inbrünstiger Liebe“. Endlich bewirkte der Wille Gottes, dass das Heiratsprojekt kurz vor seinem Abschluss am Widerstand eines Onkels, der einen bestimmten Kontrakt nicht unterzeichnen wollte, scheiterte und Clara Francisca „von dem ungestümmen/überlästigen ersuchen zu dem Ehestand“ befreite.³⁸ Das zweite Kapitel der Vita der Theresia Margaretha Farnese trägt den Titel „Von der Klugheit der Prinzessin, in Entschuldigung deren angetragenen Heyrathen/ wie auch von ihrer Hochschätzung und Liebe zur Jungfräulichen Reinigkeit“. Als Erzherzog Maximilian um ihre Hand anhielt, gab sie vor, nur einen regierenden Fürsten heiraten zu wollen. Den König von England lehnte sie wegen seiner Konfession ab, sie wollte „dem Teufel keine Kinder gebären“.³⁹

Die Wiener Ursuline Mater Stanislava, geborene Gräfin Sinzendorf, gestorben 1775, hätte wegen ihres Adels, ihrer Schönheit und Intelligenz die Möglichkeit gehabt, einen „Fürsten“ zu heiraten. Im Nekrolog wird berichtet, dass sie zwar den Wunsch gehabt hätte, Nonne zu werden, „ward doch auch natürl. weis angefochten solche Heyrath nicht auszuschlagen“. Schließlich kam es wegen dieser Angelegenheit zu Auseinandersetzungen innerhalb ihrer Familie und Stanislava beschloss, dass sie diese Streitigkeiten als ein göttliches Zeichen für ihre Berufung nehmen wolle, sollten sie nicht in kurzer Zeit enden. Auch nachdem sie schon im Kloster war, wurde das Thema Hochzeit noch einmal aufgeworfen, „sie aber bliebe ihrem Göttl. bräutigam getreu“ und begann mit großem Eifer ihr Noviziat.⁴⁰ Mater Elisabeth, die Verfasserin des Nekrologs, gibt ebenfalls dem Kloster den Vorzug vor der Ehe, kann aber – im Gegensatz zu den Hagiographen der Clara Francisca von Antwerpen und der Theresia Margaretha Farnese – auch der Möglichkeit eine vorteilhafte Ehe zu schließen etwas abgewinnen.

Von einigen Klosterfrauen wird im Nekrolog erzählt, dass sie vor ihrem Eintritt in den Wiener Ursulinenkonvent verliebt oder verlobt gewesen waren. In diesen Fällen wird die Berufung für den Ordensstand als Entscheidung zwischen dem „himmlischen

38 Clara Francisca, wie Anm. 6, 34ff.

39 Farnese, wie Anm. 8, 26f.

40 Klosterarchiv, Nekr. 141. Verstorbene.

Bräutigam“ (Christus) und einem weltlichen inszeniert.⁴¹ Einen aus der Sicht der Verfasserin glücklichen Ausgang nehmen diese Liebesgeschichten dann, wenn die „Braut Christi“, ihre wahre Berufung erkennend, ihren irdischen Bräutigam verlässt und in den Orden eintritt. Diese „geistlichen Liebesgeschichten“ im Nekrolog des Wiener Ursulinenkonvents werden lediglich in einigen wenigen Sätzen erzählt, dennoch sind die Muster unterschiedlicher und die Szenarien realitätsnäher als in den ausführlichen Schilderungen der Hagiographen. Es wird von keiner Schwester berichtet, die einer arrangierten Eheschließung entgegen wollte. Vielmehr wünschten einige spätere Nonnen gegen den Willen ihrer Angehörigen zu heiraten, im Gegensatz zu Clara Francisca von Antwerpen und Theresia Margaretha Farnese, die von ihren Familien zu einer Ehe gedrängt wurden. Den Bericht über Mater Maria Antonia, geborene Theresia Waismairin, gestorben 1764, beginnt die Verfasserin des Nekrologs mit der Feststellung: „An dieser großmüthigen Seel, hat man die Geheime anschläge göttl. Vorsichtigkeit⁴² zu betrachten.“ Theresia, die Tochter eines Advokaten aus Bayern,⁴³ hatte jung ihre Mutter verloren und war von ihrem Vater sehr religiös erzogen worden. Sie verfiel „in eine thorrechte liebe gegen einem ihrem Stand nicht gemässen menschen“. Ihr Vater beriet sich mit seiner leiblichen Schwester Mater Sebastiana, und da er kein Mittel fand, seiner Tochter diese Heirat „aus dem kopf zu bringen“, gab er Theresia in die Kost zu den Ursulinen und damit unter die Aufsicht ihrer Tante. Als er seine Tochter ins Kloster brachte, lief sie ihm davon „und ware eher zu Haus, als der Vatter“. Auch im Kloster gab es „fast kein fenster bey welchem dieser mensch, den sie heurathen wolte, ihr nicht aufgepasset, in der kirchen und aller orthen trachteten sie einander zu sehen“. Das Zureden der Tante und ihrer Kostmeisterin bewirkten schließlich, dass Theresia sich mit ihrem Vater versöhnte und „sich in dem Kloster zu frieden bezeuget gar bald darnach berufte sie Gott in unseren H. Orden, und mit welchen Eyfer hielte sie darum nicht an, und schenkte sie sich nicht selbst, samt ihrem schönen Vermögen, dem berufenden bräutigam ihrer Seele“.⁴⁴ Mater Maria, geborene Pfundhellerin, gestorben 1789, war mit einem Offizier verlobt. Als ihre Mutter starb, und da ihr Bräutigam noch für einige Jahre im Feld war, fasste Maria den Entschluss „sich einen anderen bräutigam zu wählen“. Der „irdische Bräutigam“ nahm die Trennung gelassen, weil es, wie er sagte, „um keines menschen

41 Von 1678 bis 1796 enthält der Nekrolog 173 Verstorbene, in 21 Fällen werden die Umstände ihrer Berufung thematisiert, in sechs dieser Fälle wird von einer „Liebesgeschichte“ berichtet. Zum Zusammenhang von „weltlichen und geistlichen Hochzeiten“ vgl. Kate Lowe, *Secular Brides and Convent Brides: Wedding Ceremonies in Italy During the Renaissance and Counter Reformation*, in: Trevor Dean u. Kate Lowe, *Marriage in Italy, 1300–1650*, Cambridge/New York/Melbourne 1998, 41–65 u. Silvia Evangelisti, *Wives, Widows, and Brides of Christ: Marriage and the Convent in the Historiography of Early Modern Italy*, in: *The Historical Journal*, 43, 1 (2000), 233–247.

42 Gemeint ist die göttliche Vorsehung, welche bewirkte, dass Schwester Antonia schließlich in den Ursulinenkonvent eintrat.

43 Klosterarchiv, kanonische Prüfungen, Theresia Waismairin, 8. Oktober 1740.

44 Klosterarchiv, Nehr. 113. Verstorbene.

sondern Gottes Willen geschehe“.⁴⁵ Mater Maria Magdalena, geborene Riederin, gestorben 1755, war von ihrer verwitweten Mutter „auf das unschuldigste“ erzogen worden. Nach dem Tod der Mutter wollte sie heiraten. „Weillen man aber den menschen, den sie nehmen wollte, vor sie nicht anständig hielte“, begab sie sich auf den Rat ihres Beichtvaters hin zu den Ursulinen in die Kost, um ihre Zukunft in Ruhe zu überdenken. Nach kurzer Zeit entschloss sie sich, in den Orden einzutreten.⁴⁶

Der Autorin, die diese Geschichten mit viel Liebe zum Detail erzählt, ist sehr daran gelegen, den Eindruck zu vermeiden, dass diese Kandidatinnen aus unglücklicher Liebe in den Orden eingetreten sind. Die späteren Nonnen kamen zwar wegen einer unglücklich verlaufenden Liebesbeziehung, freiwillig oder auf Druck ihrer Familien, als Pensionärinnen ins Kloster, erfuhren dort aber unabhängig davon eine echte geistliche Berufung. Besonders deutlich wird dieser Aspekt in dem Bericht über Mater Maria Magdalena, geborene Freyschützin, gestorben 1799, die sich gegen den Willen ihres Vaters mit einem Offizier verlobt hatte und deshalb zu den Ursulinen in die Kost gegeben wurde. Nach knapp zwei Monaten bat sie um die Aufnahme in den Orden. Ihr Verlobter schrieb der Oberin einen Brief, in dem er ihr „versicherte, daß die Candidatin nur aus Verdruß, und Traurigkeit, weil der Vater, ihrem Verlangen nicht einwilligen wollte“ Klosterfrau werden möchte. Um „diesen menschen, und die ganze Welt“ davon zu überzeugen, dass weder der Vater noch der Konvent Maria Magdalena zwingen, in den Orden einzutreten, musste sie das Kloster für drei Monate verlassen und durfte nicht einmal als Besucherin das Sprechzimmer betreten. Nach dieser Probezeit wurde sie eingekleidet.⁴⁷ Einige der hier geschilderten Liebesgeschichten lagen bei Abfassung des Nekrologs (seit 1773) schon Jahrzehnte zurück und auch einige der betroffenen Klosterfrauen waren lange verstorben. Es ist daher sehr gut denkbar, dass diese Geschichten in den gemeinschaftlichen Rekreativstunden immer wieder erzählt und vielleicht auch ausgeschmückt worden sind.

Das Ringen um die Berufung

Wir erfahren aus dem Nekrolog des Wiener Ursulinenklosters nicht, wie die späteren Nonnen ihre Berufung individuell erlebten und erfuhren. Letztendlich ist das Wesen der Berufung ein „auserwählt sein“ durch Gott, dem sich der Mensch nicht entziehen kann.⁴⁸ Berufungen zum Ordensleben, die auch unerwartet und beinahe gegen den Willen der

⁴⁵ Klosterarchiv, Nehr. 159. Verstorbene.

⁴⁶ Klosterarchiv, Nehr. 96. Verstorbene.

⁴⁷ Klosterarchiv, Nehr. 145. Verstorbene.

⁴⁸ Als ein Beispiel vgl. die Berufung der Maria Theresia von Strobelhofen durch ein sprechendes Christusbild. Elfriede Grabner, Ein steirisches Fastnachtsmirakel. Zur Geschichte eines Grazer Kultbildes in der Franziskanerkirche zwischen Legende und Wirklichkeit, in: Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark, 80 (1989), 141–165, 143ff.

Berufenen erfolgen können, werden von Mater Elisabeth immer als ein Werk der göttlichen Vorsehung verstanden.⁴⁹ Von Mater Maria Rosalia, geborene Reschkallin, gestorben 1732, wird erzählt, dass sie in ihrem Elternhaus „nach der Welt Sinnlichkeit, lustig und aufgeräumt“ lebte. Sie verlangte nach weltlichem Ansehen, weshalb niemand glauben konnte, dass „ein Kloster geist in ihr zu finden wär“. Dennoch erfuhr sie eine geistliche Berufung. „Ich kann alles in dem der mich Stärcket, hat es da geheissen, es setzte zwar großen Streit ab mit Fleisch und bluth, Ja die ganze zeit ihres lebens, doch fand sie Gott allezeit getreu.“⁵⁰

Geistliche Berufungen können nicht nur von äußeren Widerständen begleitet, sondern auch mit schweren inneren Konflikten verbunden sein, was sowohl im Nekrolog des Wiener Ursulinenkonvents als auch in der Vita der Theresia Margaretha Farnese ausführlich thematisiert wird.⁵¹ Die spätere Mater Charitas, geborene von Caresana, gestorben 1766, die im Alter von zehn Jahren als Kostschülerin zu den Ursulinen kam, war von Kindheit an ernsthaft und fromm. Und obwohl sie über einige Jahre hindurch eine Berufung verspürte, konnte sie sich dennoch nicht entschließen, in den Orden einzutreten. Dann las sie die Worte des Hl. Paulus (Phil 4, 13): „Ich kann alles indem, der mich Stärcket. Und alsbald ward sie schlüssig, in Vertrauen auf den göttl. Beystand, unseren H. Orden anzunehmen.“⁵² Die spätere Oberin Maria, geborene von Frischenhausen, gestorben 1772, war von ihrer Mutter innig geliebt und „ganz vor die Welt“ erzogen worden. Nach dem Tod der Mutter wollte sie nicht mehr „in der Welt“ leben, gleichzeitig erschien es ihr aber unmöglich, in ein Kloster einzutreten. Im Alter von 25 Jahren trat Maria nach dem Beispiel der Hl. Teresa von Avila „ohne allen lust“ einzig und allein aus der Erkenntnis heraus, dass Gott sie berufe, in den Wiener Ursulinenkonvent ein.⁵³ Die Hl. Teresa schreibt über ihre Berufung:

In diesem Kampf verbrachte ich drei Monate, wobei ich mir mit folgender Argumentation Zwang antat: daß die Härten und die Qual eines Lebens im Kloster nicht größer sein könnten als die des Fegfeuers, daß ich aber sehr wohl die Hölle verdient hatte, und daß es nicht viel bedeutete, mein Leben wie in einem Fegfeuer zu verbringen, und daß ich hernach geradewegs in den Himmel käme, was ja mein Wunsch war.⁵⁴

49 Zur göttlichen Vorsehung vgl. Kaspar, Lexikon, wie Anm. 30, Bd. 10, 885ff.

50 Klosterarchiv, Nehr. 57. Verstorbene.

51 Neben dem Widerstand der Familie konnten auch eine Krankheit oder das Fehlen einer Mitgift den Eintritt in ein Kloster verhindern.

52 Klosterarchiv, Nehr. 123. Verstorbene.

53 Klosterarchiv, Nehr. 134. Verstorbene.

54 Teresa von Avila, Das Buch meines Lebens, hg. von Ulrich Dobhan OCD u. Elisabeth Peeters OCD, Freiburg im Br. 2001, 99f. Zu ihrer Biographie vgl. ebenda, 16ff.

Wie bei Mater Maria im Nekrolog des Wiener Ursulinenklosters wird auch in der Vita der Unbeschuhten Karmelitin Theresia Margaretha Farnese das Ringen um die Berufung nach dem Modell ihrer Ordensgründerin, der Hl. Teresa von Avila, konstruiert. Ihrem Hagiographen zufolge war Theresia Margaretha schon als Kind außergewöhnlich religiös. Sie hegte eine große Sympathie für den Orden der Unbeschuhten Karmelittinnen und eine besondere Verehrung für die Hl. Teresa.⁵⁵ Die junge Prinzessin entwickelte eine Abneigung gegen den Luxus des Hoflebens, gleichzeitig verhielt sie sich hochmütig, weshalb ihre Mutter der Ansicht war, dass ihre Tochter zu eigensinnig sei, um in den strengen Orden einzutreten.⁵⁶ Je älter Theresia Margaretha wurde, und je näher die Entscheidung über ihren zukünftigen Lebensweg rückte, desto größeres „Abscheuen“ hatte sie vor dem geistlichen Stand, aber Gott „unterliesse nicht ihr mit innerlichen Einsprechungen ... immerzu in dem Gemüth zu liegen“. Sie versuchte, sich gegen ihre Berufung zu wehren, indem sie einige Male die Kommunion unterließ und weltliche Bücher las. Theresia Margaretha empfand einen „entsetzlichen Widerstand und Streit“ und eine „grosse Unruhe des Herzens“, die sie niemandem anvertraute, auch nicht ihrem Beichtvater. Dieser innere Widerstand gegen ihre Berufung zum Ordensleben dauerte mehr als sieben Jahre.⁵⁷ Alle LeserInnen, „die einer harten und widerwärtigen Natur seyn“, können sich, dem Hagiographen zufolge, an ihrem Beispiel trösten.⁵⁸ Die Zweifel der LeserInnen gegen ein Leben im Kloster werden durch das Vorbild der heiligen Nonnen, die ähnliche Erfahrungen und Krise durchlebt hatten, gleichsam legitimiert und deren Beispiel sollte letztendlich auch dazu dienen, sich der eigenen Berufung zu versichern. Aufgrund einer „absonderlichen Erleucht- und Einsprechung“ fasste Theresia Margaretha schließlich den „heldenmüthigen Entschluß“ in den Orden der Unbeschuhten Karmelittinnen einzutreten.

Es ist sich zu verwundern über den so starcken Widerstand der natürlichen Neigung dieser Prinzessin, weilen ihr, wie oben gemeldet worden, theils von natürlichen Abscheuen ob dem geistlichen Leben, theils aus Eingebung des bösen Feindes [des Satans, C. S.], stets zu Sinn kame ihr Hochfürstl. Geschlecht, Ansehen und Aufzuehrung, hingegen die schlechte und Niederträchtigkeit in der Arbeit, Kleidern, Nahrung, Speis einer Closter=Frauen, die Freyheit ihres Lebens, und der Gehorsam einer zwischen vier Mauren gleichsam lebendig vergrabenen verbleiben muste.⁵⁹

⁵⁵ Farnese, wie Anm. 8, 31.

⁵⁶ Farnese, wie Anm. 8, 17ff.

⁵⁷ Farnese, wie Anm. 8, 32ff.

⁵⁸ Farnese, wie Anm. 8, 24.

⁵⁹ Farnese, wie Anm. 8, 49. Grundsätzlich gilt eine adelige Kindheit in einer luxuriösen Umgebung als eine schlechte Voraussetzung für die Härte und Strenge des Ordenslebens. Im Gegensatz dazu besagt das „adelige Heiligkeitsmodell“, dass je höher der Adelstand einer Nonne in der Welt ist, desto größer ist ihre Demut im Orden. Für Italien vgl. das Beispiel der römischen Karmelitin Chiara della Passione (1610–1675) in: Caffiero, *Esplosione*, wie Anm. 24, 333ff sowie den Aufsatz von Sara Cabbibo, *La santità femminile dinastica*, in: Zarri/Scaraffia, *Donne*, wie Anm. 24, 399–418.

Dazu kam noch die Angst, dass sie auch im Ordensstand „der Seeligkeit nicht versichert seyn würde“.⁶⁰ Der Autor, der 15 Jahre lang ihr Beichtvater war,⁶¹ muss den Widerstand Theresia Margarethas gegen ihre Berufung geradezu entschuldigen. Auch am Tag ihrer geplanten Einkleidung litt sie Qualen bei dem Gedanken „jetzt müsse sie ein Schlacht=Opffer werden“. Sie ritt ein letztes Mal außerhalb der Stadt spazieren. Da es stark regnete, wurde ihre Einkleidung verschoben. Die Prinzessin hoffte, dass es bis zum „Jüngsten Tag“ regnen würde, damit sie nicht in das Kloster eintreten müsse.⁶²

Die Berufung zum geistlichen Stand stellt immer eine Auszeichnung durch Gott dar, aber der Eintritt in einen Orden ist zugleichzeitig ein „Opfer“, das Gott gebracht wird, besonders für solche Klosterfrauen, die aufgrund ihrer sozialen Herkunft und ihres Vermögens sehr angenehm in der Welt hätten leben können.⁶³ Mater Eleonora, geborene Gräfin Saurau, gestorben 1795, wurde im Alter von 17 Jahren von ihrer verwitweten Mutter in die Kost zu den Ursulinen gegeben. Nach drei Monaten verspürte sie eine Berufung und bat um die Aufnahme in den Orden. Sie brachte, nach Meinung der Verfasserin des Nekrologs, Gott ein großes Opfer, nicht allein wegen ihres hohen Adels, der ihr ein sorgenfreies Leben in der Welt ermöglicht hätte, sondern hauptsächlich „wegen ihren Humor, der zum lustig seyn sehr geneigt, hingegen zu Arbeith und Bemühung ungemein widrig war“.⁶⁴

Hagiographie und Nekrolog verfolgen die gleiche Zielsetzung: das Lebens- und Heiligkeitsmodell der vorbildlichen Nonne am Beispiel konkreter Persönlichkeiten darzustellen und zur Nachahmung zu empfehlen; unterschiedlich ist hingegen die Perspektive der AutorInnen und der Kreis der LeserInnen: Mädchen und junge Frauen, die den Eintritt in ein Kloster in Erwägung zogen, konnten aus der Lektüre von Hagiographien entnehmen, dass auch prominente Heilige Widerstände zu überwinden hatten, ehe sie ihr Ordenleben beginnen konnten. Innere Zweifel und Hindernisse von

60 Farnese, wie Anm. 8, 49. Elizabeth Rapley vertritt die Ansicht, dass in manchen Fällen Berufungen nicht von der Entscheidung für den Ordensstand, sondern aus einer – durch die strenge religiöse Erziehung im Kloster verstärkten – Angst vor der Außenwelt als einem Ort der Sünde und des Lasters motiviert waren; vgl. Rapley, *History*, wie Anm. 3, 156ff.

61 Farnese, wie Anm. 8, 208.

62 Farnese, wie Anm. 8, 59.

63 Klosterarchiv, Nehr. 171; 177 u. 203. Verstorbene. In den Hagiographien von Clara Francisca von Antwerpen und Maria Johanna Bonomo kommt der Gedanke des Opfers im Zusammenhang mit der Berufung nicht vor. In ähnlicher Weise wird der Priesterstand von barocken Predigern als „Opfer“ bzw. „Martyrium“ verstanden; vgl. Renate Dürr, „... Die Macht und Gewalt der Priestern aber ist ohne Schrancken“. Zum Selbstverständnis katholischer Seelsorgegeistlicher im 17. und 18. Jahrhundert, in: Martin Dinges Hg., *Hausväter, Priester, Kastraten: zur Konstruktion von Männlichkeit im Spätmittelalter und früher Neuzeit*, Göttingen 1998, 75–99, 85.

64 Klosterarchiv, Nehr. 171. Verstorbene.

außen werden in den Nonnenviten und im Nekrolog übereinstimmend und positiv als von Gott verfügte Prüfungen sich der eigenen geistlichen Berufung zu versichern, gedeutet. Berufungen, die nicht göttlichen Ursprungs waren und sich daher später als ‚falsch‘ herausstellten, sind weder in den Hagiographien noch im Nekrolog des Wiener Ursulinenkonvents ein Thema.

