

I Überschreitung räumlicher Grenzen

Zugang zum Papst

Religiöse Frauen, ihre Reisemöglichkeiten und Verhandlungsoptionen

Abstract

During the Middle Ages, religious women were able to undertake occasional journeys to the papal curia and gain access to the Pope. The article develops two types of ‚female visitors of the Pope‘: on the one hand, those who went to the papal curia to seek support, privileges, special dispensations or confirmations of normative texts, or to appeal to the curia; on the other hand, the charismatic women, who had more freedom, especially from the fourteenth century onwards, and a greater degree of mobility, allowing them to travel. This established a new form of interaction, negotiation and communication, also with the papal curia and the Pope. The examples discussed here are not cloistered nuns, but ‚semi-religious‘ women who were not subject to cloistering rules, and had a special spiritual authority by virtue of their mystical gifts. This allowed them to make their way to Rome or to the papal curia, laying claim to direct access to the Pope to present their concerns on behalf of the entire *christianitas* quasi at eye level. Drawing on the power of their charism, they spoke in very critical and harsh tones about the state of the Roman Church and its ministers, addressing themselves directly to them. The legends surrounding these women show, however, that the authors were aware that travelling was always a problematic and dangerous endeavour for religious women, and required special legitimisation.

Um Einfluss nehmen zu können, war es in der höfischen Anwesenheitsgesellschaft des Mittelalters von erheblicher Bedeutung, dort, wo man etwas er- oder bewirken wollte, präsent zu sein. Dieses Anwesendsein wurde insbesondere durch Reisen ermöglicht. Mobilität war im Mittelalter eher die Regel als die Ausnahme,¹ auch wenn Reisen immer

1 Petrus Han, Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, Politische Konsequenzen, Perspektiven, Stuttgart 2000, S. 7 f.

ein sehr kostenintensives, aufwendiges und sogar gefährliches Unterfangen war.² Noch komplexer war die Situation im Fall der Frauen, denn ihre Reisemöglichkeiten hingen nicht nur von der Verfügbarkeit finanzieller Mittel ab, sondern waren auch durch die Zustimmung derjenigen, an die sie durch familiäre oder religiöse Beziehungen gebunden waren, stark eingeschränkt.³ Für Religiosinnen war es besonders schwierig, ihre Pläne und Anliegen durch Reisen zur Geltung zu bringen. Der Erhalt einer Genehmigung für Pilgerfahrten war eher möglich als für Reisen aus anderen Beweggründen, vor allem wenn die Reiseziele weit entfernt lagen.

Schon seit dem frühen Mittelalter äußerten sich die kirchlichen Synoden oft negativ über das Reisen von Frauen. Diese Ablehnung wird beispielsweise im Briefwechsel des angelsächsischen Missionars Bonifatius aus dem 8. Jahrhundert deutlich. In einem Schreiben an den Bischof von Canterbury äußerte er, dass Synoden und weltliche Autoritäten das Reisen und Pilgern von Frauen besser verböten und dafür sorgten, dass Religiosinnen im Kloster blieben und nicht in der Welt herumreisten. Die Gefahr zu sterben, die Keuschheit zu verlieren, sich selbst in Armut zu stürzen oder zur Prostitution gezwungen zu werden, sei unterwegs zu groß.⁴ In jedem Fall mussten sich die Reisenden, besonders Frauen, sehr sorgfältig vorbereiten, denn Geleitbriefe waren erforderlich und persönliche Netzwerke und Kontakte unentbehrlich. Dieser Aspekt der Beziehungen wird in einem Brief an die angelsächsische Äbtissin Bugga aus dem Jahr 738 thematisiert: Hierin begrüßte Bonifatius den Plan der Äbtissin, eine Pilgerreise zu den Apostelgräbern nach Rom zu unternehmen, riet ihr aber ausdrücklich, die Reise zunächst zu verschieben. Er warnte sie vor der Gefahr, die aufgrund der „Unruhen, Angriffe und Bedrohungen durch die Sarazenen“ entstanden war. Bugga solle für das Antreten der Reise auf einen Einladungsbrief von der schon in Rom weilenden Nonne Wiethburg

2 Zum Thema Reisen vgl. Norbert Ohle, *Reisen im Mittelalter*, Zürich-München 42004, insbes. S. 13–23.

3 Zur Mobilität von Frauen, insbesondere im Hinblick auf Pilgerreisen, vgl. Leigh Ann Craig, *Wandering Women and Holy Matrons Women as Pilgrims in the Later Middle Ages*, Boston 2009 (*Studies in Medieval and Reformation Traditions* 138), und Tracy Chapman Hamilton / Mariah Proctor-Tiffany / Joan Adrian Holladay (Hg.), *Moving Women Moving Objects (400–1500)*, Leiden u. a. 2019 (*Maps, Spaces, Cultures* 2). Zur Mobilität von Religiosinnen, vgl. Micol Long, *Leaving Everything Behind. High Medieval Monastic Perceptions of Religious Women's Mobility*, in: Cristina Andenna / Amelia Kennedy / Matthias Standke (Hg.), *Mendicants Constructing Gender. Actors, Practices and Discourses* (im Druck. Ich danke der Autorin für die Erlaubnis, ihren noch unveröffentlichten Aufsatz hier zu zitieren).

4 Briefe des Bonifatius. Nebst einigen zeitgenössischen Dokumenten, hg. von Reinhold Rau, Darmstadt 1994 (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe* 4 b), ep. 78, S. 239–255, hier S. 252 f.

warten, die er für sie kontaktiert hatte und die ihr weitere Hilfestellung geben sowie Einzelheiten über das Verfahren der Reise erklären sollte.⁵

Pilgerreisen wie die der Äbtissin Bugga waren jedoch nicht der einzige Beweggrund für Religiosinnen, die Strapazen einer Reise auf sich zu nehmen. Oft wollten sie an zentralen Orten anwesend sein, um ihre Anliegen zu vertreten und ihre Projekte voranzutreiben. Die päpstliche Kurie war in diesem Sinne ein reisewertes Ziel. Besuche von Frauen beim Papst waren im Mittelalter allerdings keine gängige Praxis; üblicherweise ließen sie sich an der päpstlichen Kurie von Prokuratoren, meist Klerikern oder Ordensmännern, vertreten oder brachten ihre Stimme durch Briefe und Suppliken zum Ausdruck.⁶ Dennoch musste es Begegnungen zwischen Vertreterinnen der weiblichen *vita religiosa* und den Päpsten häufiger gegeben haben, als es die Überlieferung erkennen lässt. Mächtige, eigenwillige und charismatische Religiosinnen machten sich auf den Weg zum Papst und an die päpstliche Kurie, um dort Unterstützung für ihre Anliegen zu bekommen. Die Reisemöglichkeiten von religiösen Frauen, ihre Optionen, Zugang zur Kurie und zum Papst zu erhalten, sowie ihre tatsächlichen Handlungsmöglichkeiten stehen im Mittelpunkt der folgenden Untersuchung.

Auch wenn wir angesichts der Überlieferungssituation nur ein sehr fragmentarisches Bild erfassen können, erlaubt die Analyse der verfügbaren Quellen Einblicke in die Beweggründe, die Reisemodalitäten und -routen sowie die Kommunikationsabläufe. Aufschlussreich sind einerseits sporadische Erwähnungen in der seriellen Überlieferung aus der päpstlichen Kanzlei. Solche Quellen informieren uns oft über die Motive und Gründe der Reisenden und bieten spärliche Beschreibungen zu den Wegen und dem formalisierten Verfahren der kurialen Verwaltung, die den Zugang zum Papst regelte. Andererseits können wir auch auf hagiographische Texte über charismatische Frauen zurückgreifen, die sich auf den Weg zum Papst machten, um ein besonderes Anliegen mit oftmals politischer Bedeutung zu verfolgen. Sie erlauben Einsichten in die geplanten Wege, die persönlichen Netzwerke, die Abläufe solcher Begegnungen und die Formen der Kommunikation.

5 Briefe des Bonifatius, hg. von Rau (wie Anm. 4), ep. 94, S. 316–319. Vgl. auch Cordula Nolte, Peregrinatio – Freundschaft – Verwandtschaft. Bonifatius im Austausch mit angelsächsischen Frauen, in: Franz J. Felten / Jörg Jarnut / Lutz E. Padberg (Hg.), Bonifatius – Leben und Nachwirken. Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter, Mainz 2007, S. 149–160.

6 Hierzu Eva Schlotheuber, Per vim et metum. Die bitteren Klagen der Mädchen und Frauen an der römischen Kurie über ein erzwungenes Professgelübde, in: Andreas Meyer (Hg.) / Rebekka Göting / Sabine Fees (Bearb.), Kirchlicher und religiöser Alltag im Spätmittelalter (Akten der internationalen Tagung in Weingarten, 4.–7. Oktober 2007), Ostfildern 2010 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 69), S. 61–74.

Auf der Grundlage der beiden genannten Quellengruppen möchte ich eine Typologie der religiösen ‚Papstbesucherinnen‘ vorschlagen: erstens die ‚einfache‘ Petentin oder Bittstellerin, die zur Kurie ging, um ein Ersuchen für sich, ihre Gemeinschaft oder ihren Orden zu stellen; zweitens die Mystikerin oder Charismatikerin, die in den Augen der Zeitgenossen die Fähigkeit zur Prophetie besaß. Innerhalb der letzteren Kategorie gab es zum einen Frauen, die mit einem individuellen Anliegen Zugang zum Papst erlangten und aufgrund einer persönlichen Bekanntschaft mit diesem oder dem Kreis der Kardinäle und durch eine reziproke Wertschätzung die Bestätigung ihrer Anliegen erreichten, und zum anderen solche, deren Anliegen allein das Interesse der *christianitas* verkörperte. Im Folgenden soll diese Typologie anhand von Beispielen veranschaulicht werden. Ob sie verallgemeinerbar sind, müssen dann weitere Einzelfallstudien erweisen.

1 Die Petentinnen

Bei den Petentinnen handelte es sich um Religiosinnen, oft mächtige oder besonders eigenwillige Äbtissinnen, die zur Kurie gingen, um Privilegien und spezielle Dispense zu erbitten sowie für ihre Gemeinschaften andere juristische Verhandlungen zu führen. Lange Reisevorbereitungen und persönliche Beziehungen vor Ort, die sie durch ihre familiäre oder soziale Stellung und / oder institutionellen Netzwerke besaßen, bildeten eine unersetzbare Voraussetzung für ein solches Unternehmen. Unvorbereitete und insbesondere unerwartete Kurienaufenthalte galt es zu vermeiden; sie wurden in den kurialen Kreisen nicht immer positiv aufgenommen, wie anhand des folgenden Beispiels deutlich wird.

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts hatte sich Cecilia, die Äbtissin von S. Pietro di Cavaglio in der Diözese Novara, mit einigen ihrer Mitschwestern auf den weiten Weg nach Orvieto gemacht, um an der dort residierenden päpstlichen Kurie um Intervention in einer wichtigen Angelegenheit zu bitten. Cecilia beabsichtigte, ein Schisma innerhalb ihrer Gemeinschaft zu lösen und sich selbst und ihre Klostersgemeinschaft von der Last der Exkommunikation zu befreien. Einige Jahre zuvor, am 27. September 1252, hatte Innozenz IV. den Bischof von Novara, Sigebaldo Cavallazzi, beauftragt, das in seiner Diözese gelegene cluniazensische Frauenkloster S. Pietro di Cavaglio zu reformieren, die verbliebenen Nonnen in ein anderes Kloster umzusiedeln und stattdessen die Schwestern des *ordo Sancti Damiani* einzuführen.⁷ Mit dem Einverständnis der Kurie hatte der Bi-

⁷ Zur Geschichte der Reform des cluniazensischen Klosters S. Pietro di Cavaglio vgl. Giancarlo Andenna, *Le clarisse nel novarese (1252–1300)*, in: *Archivum franciscanum historicum* 67 (1974), S. 185–267.

schof von Novara also die Reform einer kleinen Gemeinschaft von Schwestern der *religio sororum minorum* in Angriff genommen. Die Nonnen waren mit ihrer Äbtissin Cecilia aus einem Kloster der Damianiten aus Piacenza gekommen.⁸ Die Reform in S. Pietro war jedoch nicht problemlos verlaufen. Die neue Äbtissin aus Piacenza hatte die Kontrolle des Klosters sowie seiner Besitzungen und Rechte übernommen und sich intensiv darum bemüht, die desolante wirtschaftliche Lage der Abtei wieder in den Griff zu bekommen. Die ökonomische Unsicherheit und die für die Gruppe in S. Pietro noch nicht genau festgelegte Lebensweise hatten dazu geführt, dass innerhalb der Gemeinschaft heftige Streitigkeiten ausgebrochen waren. Im Jahre 1255 hatte Papst Alexander IV. die „*beati Benedicti regulam et institutionem monialium in clusarum Sancti Damiani Assisinatensis*“ als Lebensweise anerkannt.⁹ Trotz der Bemühungen der Äbtissin und ihrer Prokuratoren blieb die finanzielle Situation des Klosters aber weiterhin sehr kritisch. Jene adligen Familien, die seit Generationen mit dem Kloster verbunden waren, hatten dem Konvent die Besitzungen entzogen und waren nicht mit dem neuen Orden vertraut. Außerdem war die Situation auf dem Land wegen der zunehmenden politischen Unsicherheit, die der Tod Friedrichs II. verursacht hatte, für die Nonnen lebensbedrohlich geworden. Aus diesem Grund zogen sie im Frühling des Jahres 1263 in ein neu gegründetes, innerhalb der Stadtmauern gelegenes Kloster unter dem Patrozinium des S. Domenico. Begleitet von elf Mitschwestern war Cecilia einige Monate später zurück ins alte Kloster S. Pietro geflohen, während ein Teil der Gemeinschaft weiterhin, ohne die Führung der Äbtissin, in dem innerstädtischen Kloster verblieb. Es war der Anfang eines Schismas, welches für einige Jahre die Gemeinschaft spaltete.¹⁰ Beide rivalisierenden Gruppen wandten sich an den Kardinalprotektor, Giovanni Caietano Orsini, um die Spaltung rückgängig zu machen. Der Kardinal beauftragte den Provinzialminister und zwei Brüder der Provinz Lombardia, eine Lösung für das Schisma zu finden, damit die Gemeinschaft sich unter der Leitung ihrer Äbtissin wiedervereinen könne. Die beauftragten Visitatoren exkommunizierten zu Beginn des Jahres 1264 die rebellierenden Schwestern, die sich mit Cecilia noch in S. Pietro aufhielten.¹¹ Die Frauengruppe

8 Andenna, *Le clarisse* (wie Anm. 7), S. 193–196. Über den „Ordo Sancti Damiani“ vgl. Maria Pia Alberzoni, *Curia romana e regolamentazione delle damianite e delle domenicane*, in: Cristina Andenna/Gert Melville (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo* (Bari/Noci/Lecce, 26–27 ottobre 2002 / Castiglione delle Stiviere, 23–24 maggio 2003), Münster 2005 (*Vita regularis. Abhandlungen* 25), S. 501–538.

9 Andenna, *Le clarisse* (wie Anm. 7), S. 197.

10 Ebd., S. 196–205.

11 Ebd., S. 206–211.

machte sich daraufhin nach Orvieto zum Papst auf, um Einspruch gegen dieses harte Vorgehen bei der päpstlichen Kurie einzulegen. Das persönliche und zudem unerwartete Auftauchen der rebellierenden Nonnen an der Kurie wurde dort mit wenig Begeisterung aufgenommen, wie dem Brief des Kardinalprotektors des Minoritenordens vom 24. März 1264 zu entnehmen ist. In seinem Schreiben beschwerte sich der Kardinal mit harten Worten über die Initiative der couragierten Äbtissin und ihrer kleinen Gruppe von Gefährtinnen, nicht so sehr wegen der Gefahren, die ein solches Unterfangen mit sich bringen würde, sondern vielmehr, weil Cecilia und ihre Schwestern mit ihrer Reise das strikte Gebot der Klausur übergangen hatten.¹² Wie die Nonnen nach Orvieto gekommen waren, welcher persönlichen Netzwerke sie sich vor Ort bedient und wie sie sich Zugang zur Kurie verschafft hatten, bleibt unbekannt. Allenfalls indirekt lassen sich aus den Abläufen in der päpstlichen Kanzlei und Verwaltung detailliertere Informationen erschließen und die Kommunikation nachzeichnen, die aus der Begegnung mit dem Papst und den Kurialen entstand und innerhalb eines hierarchisch institutionalisierten Rahmens der Appellation und der Bittstellung durch streng reglementierte formelle Abläufe festgelegt war. Diese Verfahrenssequenzen ließen praktisch keinen Spielraum für Formen persönlicher Kommunikation.¹³

2 Die Charismatikerinnen

Ab dem 13. Jahrhundert erlangten besonders exponierte Frauengestalten durch ihre angeblich außerordentliche spirituelle Begabung das Privileg, in engen Kontakt mit den Päpsten zu treten, sich mit ihnen brieflich auszutauschen und sogar zu ihnen zu reisen, um persönlich empfangen zu werden. Im Folgenden werden drei Fälle vorgestellt, die uns

12 Ebd., S. 211 f. und doc. 18, S. 256–259, hier S. 258: „Porro Abbatissa predicta et sequentes ipsius, sentientes prout asserebant predictos ministrum et fratres indebite se gravari, ad appellacionis refugium recurrerunt et ad Sedem Apostolicam, et nos Abbatissa predicta personaliter veniens ... tam sibi quam sororibus eam sequentibus super suis gravaminibus suplicavit misericorditer provideri. Nos autem et si eiusdem Abbatisse accessum ad Curiam moleste tulerimus, ex eo quod non licet nec decet ut sui sorores ordinis extra suorum clausuram monasteriorum extant sine licencia speciali.“

13 Mehr über die Praxis der Suppliken an der päpstlichen Kurie im Spätmittelalter bei Gabriella Erdélyi, Neue Forschungen zur Apostolischen Pönitentiarie, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 86 (2006), S. 582–589. Zum Appellationsverfahren und -verbot der religiösen Orden und Gemeinschaften an der römischen Kurie vgl. Guido Cariboni, Appello e divieto di appello alla Chiesa romana presso gli ordini religiosi nel XII secolo, in: Cristina Andenna u. a. (Hg.), Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen, 2 Bde., Stuttgart 2013 (Aurora 1), Bd. 2, S. 261–276.

erlauben, etwas über die Reisemöglichkeiten, -organisation und den Zugang der Religiosinnen zum Papst zu erfahren. Die Begegnungen waren von Formen eines Austausches gekennzeichnet, die nicht unbedingt der hierarchischen Abfolge eines strikt reglementierten Verfahrens folgten, wodurch die Frauen gewissermaßen auf ‚Augenhöhe‘ mit dem Papst standen.

2.1 Klara von Assisi

Das erste Beispiel ist Klara von Assisi, die in gewisser Weise eine Art ‚Zwischentypus‘ zwischen Bittstellerin und Charismatikerin darstellt. Aus mehreren Quellenzeugnissen geht hervor, dass Klara Papst Gregor IX. schon seit der Zeit seines Kardinalats persönlich kannte, ihm persönlich begegnet war und durch briefliche Kommunikation mit ihm in Beziehung stand. Sie war jedoch nicht nach Rom gereist, wenn man ihre umstrittene Begegnung mit Innozenz III. an der römischen Kurie, um von diesem das *privilegium paupertatis* zu erbitten, einmal beiseitelässt.¹⁴ Vielmehr suchte der Papst Klara mehrere Male persönlich in S. Damiano auf und besprach mit ihr die von ihm für ihre Gemeinschaft entworfene *formula vitae*, während sie von ihm die Sondererlaubnis des absoluten Armutsprivilegs erwirkte. Er diskutierte mit ihr theologische Fragen und bat sie um Fürbitten für sein Seelenheil und um geistlichen Beistand für sein kirchenpolitisches Handeln. Auch sein Nachfolger Innozenz IV. besuchte im Jahr 1253 die sterbende Klara zweimal an ihrem Krankenbett und bestätigte die von ihr verfasste Regel. Die Ausführungen über die Begegnungen zwischen Klara und den Päpsten sollen hier nicht weiter vertieft werden, denn zu dieser Thematik haben Maria Pia Alberzoni und Catherine Mooney bereits Einschlägiges geschrieben.¹⁵ Für Klara stand bei den Treffen und bei der weiteren brieflichen Kommunikation die Bittstellung für die Anliegen ihrer Gemeinschaft im Vordergrund. Diese lassen sich in den Rahmen der stetigen Kontakte einordnen, die Kardinal Hugo von Ostia, der spätere Papst Gregor IX., und dessen Amtsnachfolger Innozenz IV. mit den Minderbrüdern pflegten, um

14 Dazu Werner Maleczek, Das „Privilegium paupertatis“ Innocenz' III. und das Testament der Klara von Assisi. Überlegungen zur Frage ihrer Echtheit, Roma 1995.

15 Zu den Begegnungen zwischen Klara und Hugo / Gregor IX. vgl. Maria Pia Alberzoni, „Servus vestrum et ancillarum Christi omnium“. Gregorio IX et la vita religiosa femminile, in: *Franciscan Studies* 64 (2006), S. 145–178, hier insbes. S. 161–166, sowie auch dies., *Clare of Assisi and the Poor Sisters in the 13th Century*, St. Bonaventure NY 2004, passim, und Catherine M. Mooney, *Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church. Religious Women, Rules, and Resistance*, Philadelphia PA 2016, passim.

die institutionelle Entwicklung des Franziskanerordens und dessen weiblichen Zweig zu begleiten.¹⁶ Eines ist deutlich ersichtlich: Um die Vorschriften der absoluten Abgeschlossenheit einzuhalten, die Hugo von Ostia in der *forma vitae* für das Leben der Religiosinnen vorgesehen hatte, konnte Klara ihr Kloster nicht verlassen.¹⁷ Darüber hinaus wurzelten die Papstbesuche ebenso in einer persönlichen gegenseitigen spirituellen und freundschaftlichen Wertschätzung. Diese tiefe Verbindung kommt in einem Ostern 1220 geschriebenen Brief zum Ausdruck, in dem Hugo nach seinem Besuch in S. Damiano und den dortigen spirituellen Gesprächen mit Klara und ihren Schwersten seine tiefe Traurigkeit über den Abschied bekundet.¹⁸

Die Begegnungen der beiden Päpste mit Klara stellten wichtige Ereignisse dar, die ihr Leben und das ihrer Schwesterngemeinschaft prägten. Von ihrer ursprünglichen Idee, Wanderpredigerin auf den Spuren des Franziskus zu werden, wurde sie zu einem kontemplativen Leben hinter Klostermauern in strengster Klausur geführt. Die persönlich geführten Verhandlungen zur Verteidigung ihrer Anliegen, die teilweise sogar in heftigen Konfrontationen endeten, zwangen indes auch die päpstliche Seite zu gewissen Zugeständnissen gegenüber Klara: Sie verteidigte mit Erfolg das Privileg vollkomme-

16 Maria Pia Alberzoni, „Regulariter vivere“. Le nuove forme duecentesche del monachesimo femminile, in: *Vita religiosa al femminile (secoli XIII–XIV)*. Ventiseiesimo Convegno internazionale di studi (Pistoia, 19–21 maggio 2017), Pistoia u. a. 2019 (Atti dei convegni. Centro italiano di studi di storia e d'arte), S. 13–30, und Cristina Andenna, *Female Religious Life in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: Alison Beach / Isabelle Cochelin (Hg.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, 2 Bde., Cambridge 2020, Bd. 2: *The High and Late Middle Ages*, S. 1039–1056.

17 *Bullarium franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata contentibus Ordinibus minorum, Clarissarum et Poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora*, 4 Bde., hg. von Johannes Hyacinthus Sbaralea, Roma 1759–1768, Bd. 1, S. 4: „Prohibemus etiam, ut nulli sororum vestratum post factam in Ecclesia vestra Professionem fas sit de eodem loco discedere, seu claustrum vestrum exire.“

18 Kajetan Esser, *Die Briefe Gregors IX. an die hl. Klara von Assisi*, in: *Franziskanische Studien* 35 (1953), S. 274–295, hier S. 277: „Ah illa hora, qua a sanctis colloquiis vestris me redeundi necessitas separavit et ab illo gaudio caelestium thesaurorum avulsit, tanta me amaritudo cordis, abundantia lacrymarum et immanitas doloris invasit, quod, nisi ad pedes Iesu consolationem solitae pietatis inveniam, timeo, ne angustias illas semper tales incurram, quibus spiritus meus forte deficiet et penitus anima liquefiet ... Merito, quia, dum Pasca tecum et cum ancillis Christi ceteris celebratum, deficiente illa laetitia gloriosa, qua vobiscum de corpore Christi tractaveram, sicut, cum Dominus a discipulis raptus et patibulo crucis affixus, immensa fuit tristitia subsequuta, ita remansi de vestra absentia desolatus“; dazu ausführlich Alberzoni, „*Servus vestrum et ancillarum*“ (wie Anm. 15), S. 161–166.

ner Armut für sich und ihr Kloster¹⁹ und erhielt zudem die päpstliche Bestätigung, im Kloster S. Damiano gemäß der von ihr verfassten Regel zu leben.²⁰

2.2 Birgitta von Schweden

Birgitta, geboren zu Beginn des 14. Jahrhunderts, entstammte dem schwedischen Hochadel. Ihr Vater war Birger Persson, Landrichter von Uppland, Nachkomme des Königs Sveker I. (1134–1154) und Gründer des zisterziensischen Kloster Alvastra. Im jungen Alter wurde Birgitta gegen ihren Willen von ihrem Vater mit Ulf von Närke verheiratet; zusammen bekam das Paar acht Kinder. Ulf gehörte zum Kreis der Vertrauten König Magnus' II. Eriksson, ein Verwandter Birgittas. Aufgrund dieser Nähe zog das Paar im Jahr 1335 an den königlichen Hof, wo Birgitta als Hofmeisterin der jungen Königin Blanche von Dampierre wirkte.²¹ Einige Jahre später verließen sie den Hof wieder und unternahmen gemeinsam einige Pilgerfahrten zu lokalen Heiligstätten und später nach Santiago von Compostela. Schon ab diesem Zeitpunkt scheint die Pilgerreisetätigkeit ein wichtiges Anliegen Birgittas darzustellen: Wie ihre zwei engsten Beichtväter und späteren Biographen, der Prior Petrus Olavi von Alvastra und der Magister Petrus Olavi von Skänninge, in ihrer Vita anmerkten, spiegelte das Pilgern eine lange Familientradition wider und fügte sie in eine weitere Generation von Pilgern ein.²² Doch nachdem

19 Alberzoni, „Servus vestrum et ancillarum“ (wie Anm. 15), S. 174–176.

20 Insbes. Mooney, *Clare of Assisi* (wie Anm. 15), S. 160–196.

21 Bridget Morris, *St. Birgitta of Sweden*, Cambridge 1999 (*Studies in medieval Mysticism* 1), und Günther Schiwy, *Birgitta von Schweden. Mystikerin und Visionärin des späten Mittelalters. Eine Biografie*, München 2003; Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Brigida di Svezia 1303–1373*, in: dies./Antonella Degl'Innocenti/Francesco Santi (Hg.), *Scrittrici mistiche europee. Secoli XIV–XV*, 2 Bde., Firenze 2015–2018 (*La mistica cristiana tra Oriente e Occidente* 2.4), hier Bd. 2, S. 201–254. Eine ausführliche Bibliographie findet man in der englischen Übersetzung ihrer „Revelationes“: *The Revelationes of St. Birgitta of Sweden*, hg. von Denis Searby/Bridget Morris, Bd. 4, New York-Oxford 2006–2015.

22 Vgl. dazu Benjamin Zweig, *Saint Birgitta of Sweden. Movement, Place, and Visionary Experience*, in: Hamilton/Proctor-Tiffany/Holladay, *Moving Women* (wie Anm. 3), S. 137–159, und Morris, *St. Birgitta* (wie Anm. 21), S. 120. *Vita beate Brigide prioris Petri et magistri Petri*, in: *Acta et processus canonizacionis Beate Birgitte*, hg. von Isak Collijn, Uppsala 1924–1931 (*Samlingar utgivna av svenska forskningsallskapet*, Ser. 2, *Latinska skrifter* 1), S. 613–641, hier S. 615 (URL: https://litteraturbanken.se/författare/CollijnI/titlar/ActaEtProcessusCanon/sida/614/faksimil?show_search_work&s_query=retractata&s_lbworkid=lb487378&s_mediatype=faksimil&s_word_form_only; 13. 10. 2022): „Hic eciam loca sanctorum scilicet Jacobi et aliorum sanctorum visitauit in magno labore,

ihr Mann erkrankt und 1344 in der Zisterzienserabtei Alvastra in der Diözese Linköping gestorben war, begann Birgitta als Büsserin im Gästehaus dieses Klosters zu leben, wo sie laut Quellenberichten Offenbarungen durch die Stimme Christi, ihres ‚himmlischen Bräutigams‘ empfing. Christus selbst habe Birgitta offenbart, dass die Visionen wie eine spirituelle Reise seien, wie eine Fahrt an einen fernen, unbekanntem Ort. Dazu benötigte Birgitta das Erlernen der Sprache des Ortes, angemessene Kleidung, die Einteilung ihrer Tage und Zeiten nach den dortigen Gepflogenheiten und die Gewöhnung an verschiedene Speisen. Die göttlichen Visionen gaben Birgittas Leben ab 1346 eine radikal-religiöse Orientierung und lenkten ihre Aktivitäten auf zwei große Projekte, für die sie zunehmend ein Gefühl persönlicher Verantwortung entwickelte: die Gründung und, in der Folge, die päpstliche Bestätigung eines neuen monastischen Ordens sowie die Erneuerung der als moralisch verwahrlost wahrgenommenen Kirche, wofür sie zuallererst die Rückkehr des 1309 von Rom nach Avignon verlegten Papstsitzes forderte.²³

Dank der Unterstützung ihrer ersten Beichtväter, zu denen auch der Kanoniker und Magister Matthias Övidsson, einer der Kompilatoren ihrer „Revelationes“, zählte, und dank der Beteiligung der schwedischen Bischöfe und des Königs erhielt Birgitta eine königliche Burganlage in Vadstena für die Gründung ihres eigenen Klosters. Gleichzeitig gewann sie durch ihre Visionen und Prophezeiungen an charismatischer Autorität, die ihr die Legitimation gab, sich ihrem zweiten Projekt aktiv zu widmen. Die lange spirituelle Reise, die ihr von ihrem ‚himmlischen Bräutigam‘ anvertraut wurde, führte sie daher über die Grenzen ihrer Zelle hinaus – sowohl durch einen intensiven Briefwechsel mit den wichtigsten Vertretern der politischen und kirchlichen Mächte der damaligen Zeit als

imitans vestigia predecessorum suorum. Nam pater suus Jerosolimitanus peregrinus fuit, similiter et auus et proauus et attauus, quod et inauditum est, vt viri tam magnifici et tantarum diuiciarum et glorie a finibus mundi videlicet de regno Swecie tam laboriosum iter arripent scilicet videre loca sancti Jacobi et Jerosolima, in quibus Christus Jhesus fuit incarnatus et passus“.

23 Birgitta Suecica, *Revelaciones*, hg. von Carl-Gustav Undhagen u. a., Libri I–X, Stockholm 1967–1991 (URL: <http://www.umilta.net/bk.html>; 13. 10. 2022), hier I, 34, 2–3: „Tu, noua sponsa mea, venisti in ignotum locum. Oportet ergo te habere quatuor: primo scire loquelam loci, secundo habere vestes debitas, tercio scire disponere dies et tempora iuxta constitutionem loci, quarto nouis cibis assuescere. Sic tu, quia de mundi instabilitate venisti ad stabilitatem, ideo oportet te eciam habere loquelam nouam, idest abstinentiam ab inutilibus verbis et quandoque eciam a licitis propter grauitatem silencii et taciturnitatis“. Vgl. dazu Alessandra Bartolomei Romagnoli, „Quae stolta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes“. Profezia ed elezione nella letteratura medievale, in: Francesco Mosetti Casaretto (Hg.), *Il favore di Dio. Metafore d’elezione nelle letterature del Medioevo*. Atti delle VI Giornate internazionali interdisciplinari di studio sul Medioevo (Torino, 7–9 giugno 2017), Alessandria 2017 (Ricerche intermedievali 11), S. 251–280, hier S. 266 f.

auch persönlich – zunächst nach Rom, dann nach Süditalien und schließlich ins Heilige Land, bevor sie wieder nach Rom zurückkehrte, wo sie dann verstarb.

1348 richteten sich die Inhalte ihrer Offenbarungen direkt an Papst Clemens VI., mit dem Birgitta durch schriftliche Kommunikation in Verbindung trat. In einem Brief, den Birgittas Beichtvater Prior Petrus Olavi von Alvastra und der Bischof Hemming von Åbo an die Kurie nach Avignon zum Ohr des Papstes brachten, formulierte Birgitta klare Mahnungen gegenüber dem französischen Papst. Als Mittlerin der Stimme Christi bezeichnete sie ihn als Liebhaber des Fleisches („amator carnis“) und erinnerte ihn mit harten Worten an seine Verantwortung gegenüber der Christenheit:

„Schreibe in meinem Namen an den Papst Clemens: ‚Ich habe dich erhöht und dich über alle Stufen und Würden der Ehre aufsteigen lassen. Steh deshalb auf und stifte Frieden zwischen den Königen von Frankreich und England, die gefährlichen Wildtiere und Seelenverderber sind! Komm dann nach Italien, und verkünde dort das Wort ... Denke auch an die vergangenen Zeiten, als du mich vermessen zum Zorne gereizt hast und ich schwieg, als du alles machtest, was du wolltest, und nicht das, was du hättest tun sollen, und ich geduldig schwieg, als ob ich nicht richten wollte! ... Ich werde dich auch zur Verantwortung dafür ziehen, wie unwürdig du, doch mit meiner Zulassung, zu allen Würden aufgestiegen bist, die ich, Gott, besser kenne, als dein vergessliches Gewissen sich erinnert. Ich werde dich auch dafür verantwortlich machen, weil du so pflichtvergessen müde geworden bist, Frieden zwischen den Königen zu stiften, und für den einen Partei ergriffen hast. Und es soll auch nicht vergessen sein, wie viel Gier und Ehrgeiz zu deiner Zeit in der Kirche herrschte und zugenommen hat, und dass du viele Dinge hättest reformieren und bessern können, was du, Liebhaber des Fleisches, nicht gewollt hast. Steh daher auf, ehe deine letzte Stunde schlägt, und mach nun zuletzt durch deinen Eifer die Versäumnisse der Vergangenheit wieder gut.“²⁴

Birgitta sprach als „sponsa et canale Christi“ folglich nicht selbst zum Papst, sondern fungierte als Sprachrohr einer göttlichen Botschaft, die Clemens VI. zum Verantwortlichen für den Krieg zwischen Frankreich und England²⁵ und, noch gravierender, zum Betrüger

24 Birgitta suecica, Revelaciones, hg. von Undhagen u. a. (wie Anm. 23), VI, 63. Ich zitiere hier aus der deutschen Übersetzung von Beate Bechmann-Zöller, Frauen bewegen die Päpste, Augsburg 2010, S. 49–93, hier S. 74 f. Ein ähnliches Argument ist auch in der Offenbarung IV, 136 zu finden.

25 Vgl. Päivi Salmesvuori, Power and Sainthood. The Case of Birgitta of Sweden, New York 2014, S. 63–92.

und Verderber der Christenheit machte: „Aber du, der die Seelen erlösen und zu mir führen solltest, du bist in Wahrheit der Mörder der Seelen. Ich habe ja Petrus zum Hirten und Betreuer meiner Schafe eingesetzt. Du dagegen veruntreust und verletzt sie. Du bist schlimmer als [der Engel] Luzifer“.²⁶ Auch wenn die Nachricht wirkungslos verhallte – es also weder zu einem Ende des Hundertjährigen Krieges zwischen Frankreich und England kam, noch die Kurie nach Rom zurückkehrte –, erreichte der Brief aus Schweden immerhin das Ohr des Papstes und führte Birgitta und ihre Anliegen durch ein Beziehungsnetzwerk kirchlicher Akteure in die kurialen Kreise ein. Dieses Netzwerk reichte in seiner räumlichen Ausdehnung von Vadstena bis nach Avignon. Zwei wichtige Protagonisten in diesem Netzwerk waren die bereits genannten Petrus Olavi und Hemming von Åbo; letzteren kannte Papst Clemens VI. persönlich aus der Zeit seines Studiums in Paris.

1349, ein Jahr nach der folgenlos gebliebenen brieflichen Mission, folgte Birgitta der in einer weiteren Offenbarung empfangenen Aufforderung von Christus, sich persönlich nach Rom zu begeben: „... gehe nach Rom und bleibe daselbst, bis du den Papst und den Kaiser gesehen hast, und rede mit ihnen jene Worte, die ich Dir eingeben werde“.²⁷ Begleitet von Prior Petrus und Magister Petrus, ihren Beichtvätern und einer kleinen Gruppe von circa zwanzig Mitgefährten, zu denen auch eine Frau gehörte, Ingeborg Laurensdotter, die vor der Abreise die Erlaubnis ihres Mannes bekommen hatte, trat Birgitta die Romreise an.²⁸ Dass diese anlässlich des Romjubiläums des Jahres 1350 stattfand, lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten.

Die Quellen liefern keine detaillierten Informationen über die Reise und ihre Vorbereitungen. Nach der Tradition der Pilger, die aus dem Norden nach Rom kamen, war Birgitta wahrscheinlich im Frühjahr aufgebrochen und hatte Mailand im Herbst erreicht, wo sie die Gebeine des heiligen Ambrosius besichtigte. Von hier aus machte sie dann einen Zwischenstopp in Pavia, um am Grab des heiligen Augustinus zu beten, und reiste weiter nach Genua, von wo aus sie sich nach Rom einschiffte.²⁹ Aus dem Bericht des Bischofs von Spoleto infolge des Heiligsprechungsprozesses wissen wir, dass

26 *Brigitta suecica, Revelaciones*, hg. von Undhagen u. a. (wie Anm. 23), I, 63. Bechmann-Zöller, *Frauen bewegen* (wie Anm. 24), S. 75 f., hier S. 76.

27 *Vita beate Brigide*, hg. von Collijn (wie Anm. 22), S. 633: „Vade Romam, vbi platee et strate sunt auro et rubricate sanguine sanctorum, vbi compendium et brevior via est ad celum propter indulgencias, quas promeruerunt sancti pontifices oracionibus suis. Stabis autem ibi in Roma, donec summum pontificem et imperatorem videbis ibidem in Roma et eis mea verba annuncabis“.

28 Zweig, *Saint Birgitta of Sweden* (wie Anm. 22), S. 147.

29 Ebd., S. 147 f. Zu den Pilgerreisen nach Rom vgl. Debra J. Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge 1998, S. 56.

Birgitta während der Reise weiterhin Grammatik lernte und die Heilige Schrift las, um die Offenbarungen besser zu verstehen und sie später berichten zu können.³⁰ Während sie die Rückkehr des Papsttums nach Rom erwartete und weiter scharfe Kritik an den verkommenen kirchlichen und weltlichen Zuständen übte, wohnte sie nach ihrer Ankunft zuerst vier bis fünf Jahre lang in der Residenz des Kardinals Hugo von Beaufort. Auch diese Unterbringung belegt das hochrangige Personennetzwerk um die schwedische Visionärin. Später zog sie in ein anderes Haus um, wo sie viele Jahre in Buße und Askese verbrachte. Es gehörte der adligen Dame Francesca Papazurri, die es nach dem Tod Birgittas dem Kloster Vadstena schenkte, um Pilger zu beherbergen.³¹ Die hagiographische Erzählung zeigt die ökonomischen Schwierigkeiten auf, mit denen Birgitta, wie viele andere Pilger, in Rom zu kämpfen hatte und die sie zwangen, Kredite aufzunehmen, um sich selbst und den kleinen Kreis ihrer Begleitpersonen zu versorgen. Dies stellte sicherlich eine sehr unangenehme Lage für eine Frau aus der Oberschicht dar, die nur Christus durch seine Offenbarungen erträglich machen konnte. Die Vita erinnert daran, dass Christus sie in einer der Offenbarungen beruhigte und ihr riet, wie sie sich verhalten sollte, bis das ihr aus der Heimat versprochene Geld eintraf. Diese Informationen zeigen, dass Birgitta in einem Netzwerk enger Beziehungen zu ihrem Heimatland geblieben war und von diesen Verbindungen Unterstützung und Hilfe während ihres Romaufenthalts erhielt.³² Aus jener Zeit ist außerdem der Besuch der heiligsten Stätten der ewigen Stadt überliefert, die auf den Reiserouten der Pilger standen und durch die sie Ablass erhoffte.³³ Den Pilgerbesuchen waren, wie schon in der Zeit vor Rom, Visionen vorausgegangen, die als eine Art Rechtfertigung galten, oder sie waren von *revelationes* begleitet, die eine Überschneidung zwischen der Erfahrung eines konkreten Ortes und mystischen Offenbarungen darstellten. Genauso wiesen andere *revelationes* sie an, weitere kleinere Pilgerreisen auf der Halbinsel zu unternehmen, beispielsweise nach Assisi zum Grab des Franziskus und nach Ortona, um den Reliquien des Apostels Thomas zu huldigen, die im Jahr 1258 von Edessa in die Stadt gebracht worden waren.³⁴ Ähnlich verliefen die Pilgerreisen nach Amalfi, Neapel, zum Monte Gargano und ins Heilige Land nach

30 Vita beate Brigidae, hg. von Collijn (wie Anm. 22), S. 633.

31 Zweig, Saint Birgitta of Sweden (wie Anm. 22), S. 148.

32 Vita beate Brigidae, hg. von Collijn (wie Anm. 22), S. 633 f.

33 Birch, Pilgrimage (wie Anm. 29), S. 89–102. Zur Bedeutung der Pilgerfahrten für Birgitta und Margery Kempe vgl. auch Sylvia Schein, Bridget of Sweden, Margery Kempe and Women's Jerusalem Pilgrimages in the Middle Ages, in: Mediterranean Historical Review 14,1 (1999), S. 44–58.

34 Zweig, Saint Birgitta of Sweden (wie Anm. 22), S. 148.

Jerusalem und Bethlehem.³⁵ Birgittas physische Präsenz an den Heiligen Stätten oder an den Gräbern der Apostel erzeugte die Visionen. Wie bereits Benjamin Zweig bemerkt hat, kann man behaupten, „je mehr sie sich bewegte, desto mehr sah sie im Körper und im Geist; und je mehr sie sah, desto stärker konnte sie behaupten, ein Kanal zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen zu sein“.³⁶

Im Hinblick auf die genauen Abläufe und Rituale, die die direkten Begegnungen zwischen dem Papst und Birgitta begleiteten, lassen die Quellen uns weitgehend im Dunkeln. 1367 war Urban V. mit verschiedenen Exponenten der päpstlichen Kurie in Italien angekommen und dann im Oktober 1368 zusammen mit Kaiser Karl IV. feierlich in Rom eingezogen.³⁷ Schon im Sommer 1370 hatte der Papst die ewige Stadt wieder verlassen und war mit der Kurie nach Montefiascone geflohen. Dank der Vermittlung und Fürsprache hochgestellter kirchlicher Persönlichkeiten erhielt Birgitta Audienz bei ihm und konnte an der päpstlichen Kurie drei Monate verweilen. Wir können davon ausgehen, dass Birgitta dort sowohl als Bittstellerin in Vertretung ihres neugegründeten Ordens als auch als Prophetin und Visionärin im Namen der Christenheit auftrat. Die zeitgenössische Überlieferung erlaubt einen Einblick in die harten, nicht ohne emotionale Emphase vorgebrachten Töne, welche die Kommunikation zwischen Birgitta und dem Papst charakterisierten. Sie trat vor ihm voller Empörung und Entrüstung auf, mahnte ihn unablässig und legte ihm ihre Offenbarungen vor. Sie forderte ihn auf, „nach Rom und Italien zurückzukehren, nur um Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu üben, den katholischen Glauben zu stärken, den Frieden wiederherzustellen und auf diese Weise die Heilige Kirche zu erneuern“.³⁸ Dem Rat folgte eine Drohung: Wenn der Papst ihr nicht gehorche und nach Avignon zurückkehren sollte, erwarte ihn ein grausames Schicksal.³⁹ Die Rückkehr des Papstes und die Reform der Kirche sind in den Argumentationen Birgittas untrennbar miteinander verbunden, wie in einer Offenbarung kurz nach ihrer

35 Ebd., S. 148–153.

36 Ebd., S. 152.

37 Vgl. Unn Falkeid, *The Political Discourse of Birgitta of Sweden*, in: Maria Husabø Oen (Hg.), *A Companion to Birgitta of Sweden. And Her Legacy in the Later Middle Ages*, Leiden 2019, S. 80–102, hier S. 87.

38 *Birgitta Suecica, Revelaciones*, hg. von Undhagen u. a. (wie Anm. 23), IV, 138, 12: „deberet ad Romam et Ytaliam declinare ad nichil aliud, nisi ut misericordiam et iusticiam faceret, fidem catholicam roboraret, pacem reformaret et sic sanctam Ecclesiam innouaret“.

39 Falkeid, *The Political Discourse* (wie Anm. 37), S. 87.

Ankunft in der Ewigen Stadt deutlich zum Ausdruck kommt.⁴⁰ Die Armut der verlassenen Urbs, die allgemeine Verderbtheit ihrer Bewohner und der erbärmliche Zustand ihrer vielen Kirchen, von denen oft nur Ruinen geblieben waren, verdeutlichten in eklatanter Weise die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Restaurierung. Im übertragenen Sinne war die Erscheinung Roms gleichzusetzen mit dem miserablen Zustand der Kirche, weil die Priester „ein Leben der fleischlichen Ausschweifungen führen“⁴¹ und sie „in ihrer Geldgier so unersättlich ... wie der Abgrund des Ozeans“ sind.⁴² All diese Anschuldigungen waren ein dringender Aufruf zur Reform der Geistlichen und der Kirche: „Solche Männer sollten in der Kirche Gottes nicht gefördert, sondern verworfen werden“.⁴³

Trotz ihrer Anerkennung als Prophetin und des großen päpstlichen Respekts für ihre asketische Lebensführung war Birgitta in Bezug auf ihre Hauptanliegen kein unmittelbarer Erfolg beschieden: Hinsichtlich des monastischen Projekts kam es erst nach Birgittas Tod zur offiziellen Bestätigung der Regel des von ihr initiierten Erlöserordens.⁴⁴ Zudem kehrte Papst Urban V. allen Warnungen der Gottesmutter Maria, die diese durch die Seherin Birgitta aussprechen ließ, den Rücken und ging nach Avignon zurück, wo er wenige Wochen nach seiner Ankunft, wie Christus Birgitta offenbart hatte, am 19. Dezember 1370 starb.⁴⁵

2.3 Katharina von Siena

Auch Katharina reiste wie Birgitta, um ihre religiösen und politischen Anliegen umzusetzen. Katharina Benincasa von Siena kam Mitte des 14. Jahrhunderts als Tochter einer

40 Birgitta Suecica, *Revelaciones*, hg. von Undhagen u. a. (wie Anm. 23), IV, 78. Zur Beschreibung Roms als Metapher für die dramatische Lage der Kirche vgl. Bartolomei Romagnoli, *Brigida di Svezia* (wie Anm. 21).

41 Birgitta Suecica, *Revelaciones*, hg. von Undhagen u. a. (wie Anm. 23), IV, 78, 18: „qui in carne sua vitam meretricalem habent et sunt insaciabiles ac sine fundo sicut vorago maris ad cupiditatem pecunie“.

42 Ebd., IV, 78, 21: „Et tales in sancta Ecclesia exaltari non deberent set deprimi“.

43 Birgitta Suecica, *Revelaciones*, hg. von Undhagen u. a. (wie Anm. 23), IV, 140, 18: „terre Ecclesie, que sub una eius obediencia et subieccione modo eidem obediunt, diuidentur in plures partes in manus tyrannorum“.

44 Zu den Birgittinnen vgl. Tore Nyberg, *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Lund 1965 (*Bibliotheca historica Lundensis* 15), und id., *Birgittiner, Birgittinerinnen*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 2, München-Zürich 1983, Sp. 218 f.

45 Falkeid, *The Political Discourse* (wie Anm. 37), S. 87.

adligen, jedoch bald nach Katharinas Geburt verarmten Sieneser Familie zur Welt.⁴⁶ Schon seit ihrer Kindheit erlebte Katharina Visionen und zeigte eine ausgeprägte religiöse Neigung, charakterisiert durch Buße, asketisches Leben und intensive Gebete. Wie Birgitta entschloss sie sich nicht für ein traditionelles monastisches Leben, sondern bevorzugte ein semireligiöses Leben in einer Gemeinschaft von Frauen, die die Bezeichnung *Mantellate* trugen, deren Seelsorge den Dominikanern anvertraut war und die später zum Bußschwesternorden als dritter Zweig der Dominikaner gehörte. Nach einer Vision, in der sie die mystische Vermählung mit Christus erlebte, entschloss sich Katharina, ihre Zelle zu verlassen, in der Öffentlichkeit aufzutreten und zu kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Belangen kritisch Stellung zu beziehen. Die wichtigsten Themen betrafen die Reform der Kirche, die damit verbundene Rückkehr des Papsttums nach Rom und den Frieden in den italienischen Städten. Angezogen von ihrer charismatischen Autorität bildete sich um sie herum eine Gruppe von Mitschwestern, Dominikanern sowie hochrangigen und einflussreichen Klerikern, Bekannten und Freunden.⁴⁷ 1374 wurde sie zum Generalkapitel des Dominikanerordens geladen, wo ihr Glaubensverständnis geprüft und Katharina vom Vorwurf der Häresie freigesprochen wurde. Dies war die offizielle Anerkennung ihrer prophetischen Begabung und ihrer politischen Wirkung.⁴⁸ Ab diesem Zeitpunkt wurde sie von einem einflussreichen Dominikaner begleitet, Raimund von Capua, der Katharina als Beichtvater, Berater, Dolmetscher und Schreiber zur Seite stand und nach ihrem

46 Bezüglich Katharinas Leben und Wirkung verweise ich im Allgemeinen noch auf Eugenio Dupré Theseider, *Caterina da Siena, Santa*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 22, Roma 1979, S. 371–379 (URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/caterina-da-siena-santa_%28Dizionario-Biografico%29/; 13. 10. 2022), und Anno Hebling, *Katherina von Siena. Mystik und Politik*, München 2000. In den letzten Jahrzehnten sind verschiedene Publikationen erschienen, die sich mit dem Wirken, der Mystik und Katharinas Heiligkeit intensiver auseinandergesetzt haben, darunter auch eine ausführliche Bibliographie; vgl. u. a. George P. Ferzoco / Carolyn A. Muessig / Beverly Mayne Kienzle (Hg.), *A Companion to Catherine of Siena*, Leiden 2012; Jeffrey F. Hamburger / Gabriela Signori (Hg.), *Catherine of Siena. The Creation of a Cult*, Turnhout 2013 (*Medieval Women. Texts and Contexts* 13); Alessandra Bartolomei Romagnoli / Luciano Cinelli / Pierantonio Piatti (Hg.), *Virgo digna coelo. Caterina e la sua eredità. Raccolta di studi in occasione del 550° anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461–2011)*, Città del Vaticano 2013 (*Atti e documenti. Pontificio comitato di scienze storiche* 35); Maria Husabø Oen / Unn Falkeid (Hg.), *Sanctity and Female Authorship. Birgitta of Sweden & Catherine of Siena*, New York 2020.

47 Dazu Francis Thomas Luongo, *The Sainthood Politics of Catherine of Siena*, Ithaca-London 2006, insbes. S. 48–55.

48 Ebd., S. 56–58.

Tod 1380 ihre Vita verfasste.⁴⁹ 1376 war die Situation in den oberitalienischen Städten besonders konfliktreich geworden, und Katharina fand sich in politische Verwicklungen involviert, die sie von Florenz bis nach Avignon führten, um vor Ort anwesend zu sein und zu wirken. Trotz ihrer Autorität wurde ihre Reisetätigkeit als semireligiöse Frau als Problem wahrgenommen und geriet bei den Mitschwestern und Mitbrüdern in die Kritik. In der „Legenda maior“ nutzte Raimund von Capua die Gelegenheit im dritten Teil seines hagiographischen Werkes, über dieses Thema zu reflektieren. Seine Überlegungen gehen von der Bitte Urbans VI. aus, Katharina 1378 nach Rom einzuladen, eine Aufforderung, auf die Katharina mit großer Besorgnis reagiert hatte:

„Mein Vater, viele von unseren Bürgern und ihren Gattinnen, aber auch von Schwestern meines Ordens haben an mir nicht geringen Anstoß genommen, weil sie der Meinung sind, ich sei schon allzu viel unterwegs gewesen. Für eine Klosterschwester, so sagen sie, ziemt es sich nicht, andauernd in der Welt herumzureisen. Wenn ich mir auch hinsichtlich dieser Reisen keiner Schuld bewußt bin, weil ich nur im Gehorsam gegen Gott und seinen Stellvertreter und zum Heil der Seelen jene Reise gemacht habe, wohin sie mich auch führten, möchte ich doch nicht für jene Leute ein Anlaß zum Ärgernis sein. Es ist daher meine Absicht, mich nicht von ihr zu entfernen. Wenn freilich der Statthalter Christi durchaus mein Kommen wünscht, dann geschehe sein Wille, nicht der meine.“⁵⁰

Raimond verwendet dabei die direkte Rede und lässt Katharina selbst thematisieren, dass ihre Reisetätigkeit sowohl in der Stadt als auch in ihrer Gemeinschaft mit Skepsis betrachtet wurde, weil sich für sie als Klosterschwester das Herumreisen nicht gehörte. Aus diesem Grund begründet Katharina ihre bisherigen Reisen mit ihrer Gehorsamspflicht gegenüber Gott und dem Papst, von denen sie gerufen wurde, die *christianitas* zu retten. Katharina erklärt deutlich, dass sie auch die neue Reise nur unter der Bedingung antreten werde, dass

49 Francis Thomas Luongo, Cloistering Catherine. Religious Identity in Raymond of Capua's Legenda Maior of Catherine of Siena, in: Studies in Medieval and Renaissance History 3,3 (2005), S. 25–69. Zu seinem hagiographischen Werk vgl. Sofia Boesch Gajano, Legenda Maior di Raimondo da Capua, costruzione di una santa, in: Domenico Maffei/Paolo Nardi (Hg.), Atti del simposio internazionale cateriniano-berardiniano (Siena, 17–20 aprile 1980), Siena 1982, S. 15–35.

50 Raimondo da Capua, Legenda maior sive Legenda admirabilis virginis Catherine de Senis. Edizione critica, hg. von Silvia Nocentini, Firenze 2013 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia 3, Sottocollana Ser. 1 19). Ich zitiere hier aus der deutschen Übersetzung: Raimund von Capua, Die Legenda maior. Das Leben der Hl. Caterina von Siena. Übersetzung von Josef Schwarzbauer, St. Josef 2006, Teil 3, Nr. 333, S. 411 f.

ihr der Papst ein schriftliches Einladungsschreiben schickt. Obwohl eine Reise nach Rom schon lange Katharinas Wunsch war, wollte sie das nicht ohne dessen Erlaubnis tun. Eine solche Einladung war aus ihrer Sicht erforderlich, um gegenüber den anderen Mitschwestern und der städtischen Gemeinschaft klarzustellen, dass die Reise keinen eigenen Wunsch darstellt, sondern nur im Auftrag des Pontifex geschah, weil „man möge ihr übermitteln, dass ihr Kommen in Hinblick auf den heiligen Gehorsam verlangt werde“. ⁵¹ Von einer solchen Aufgabe beseelt, machte sich Katharina mit einem großen Gefolge von Männern und Frauen auf den Weg. Auf das Thema des Reisens kommt Raimund nochmals im folgenden Kapitel zu sprechen, als er den Wunsch Urbans VI. beschreibt, Katharina zusammen mit einer anderen Religiösen, der noch in Rom weilenden Tochter Birgittas von Schweden, zu einer diplomatischen Mission nach Neapel zur Königin Johanna zu senden. Während Katharina von Siena aus reinem Gehorsam wieder bereit war, die Reise auf sich zu nehmen, weigerte sich Katharina von Schweden entschlossen. ⁵² An dieser Stelle fügt Raimund ein Gespräch mit dem Papst ein – eine Warnung und Erklärung, welche Gefahr eine solche Mission für Katharina darstellen könnte: beide Frauen könnten Opfer eines Hinterhalts der Königin Johanna werden. ⁵³

Über den Zugang und die Rituale der Begegnung Katharinas mit dem Papst sind wir sowohl durch die „*Legenda maior*“ als auch durch den sogenannten „*Processo castellano*“, das Protokoll des Kanonisationsverfahrens, mit den Antworten der unterschiedlichen Zeugen, die über ihre Heiligkeit befragt wurden, gut informiert. ⁵⁴ Die erste Begegnung mit Papst Gregor XI. fand im Mai 1376 in Avignon statt. ⁵⁵ Ihre Ankunft und die ihrer Reisegesellschaft hatte Katharina dem Papst in einem früheren Brief angekündigt. Ihr Zugang zur Kurie war von verschiedenen hochrangigen Klerikern, darunter viele Kardinäle, mit denen sie persönlich in schriftlichem Kontakt stand, eingefädelt worden. So musste

51 Raimund von Capua, *Die Legenda maior*, übers. von Schwarzbauer (wie Anm. 50), S. 412.

52 Es handelt sich hier um die Tochter von Birgitta von Schweden, die ab 1350 in Rom mit ihrer Mutter gelebt und sie auf vielen Pilgerreisen begleitet hatte. Zur Zeit der angeblichen Mission von Katharina von Siena nach Neapel war sie in Rom, um für die Heiligsprechung ihrer Mutter zu wirken; vgl. Helmut Feld, *Birgitta von Schweden, Römische Sybille aus dem Norden*, in: id., *Frauen des Mittelalters. Zwanzig geistige Profile*, Köln-Weimar-Wien 2000 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 50), S. 211–223, hier S. 216, 218, 221.

53 Raimund von Capua, *Die Legenda maior*, übers. von Schwarzbauer (wie Anm. 50), Nr. 335, S. 414 f.

54 *Il Processo castellano*, hg. von Marie-Hyacinthe Laurent, Milano 1942 (*Fontes vitae S. Catharinae Senensis Historici* 9).

55 Zu dem kirchenpolitischen Kontext vgl. Blake Beattie, *Catherine of Siena and the Papacy*, in: Ferzoco/Muessig/Kienzle (Hg.), *A Companion to Catherine of Siena* (wie Anm. 46), S. 73–98.

Katharina nicht lange warten, schon zwei Tage nach ihrem Eintreffen in der Stadt war sie zur persönlichen Audienz beim Papst vorgeladen. Aus der „*Legenda maior*“ wissen wir, dass Raimund von Capua bei den Gesprächen als Dolmetscher wirkte, denn sie verstand kein Latein, und der Papst konnte den italienischen Dialekt nicht sprechen. Katharina, wie schon auch Birgitta von Schweden, scheute sich nicht, den Papst mit direkten Worten anzusprechen, ihm zu drohen und ihn quasi auf Augenhöhe zu drängen, nach Rom zurückzukehren. Sie sprach mit Autorität – und mit Mut, als sie die päpstliche Kurie als einen stinkenden Ort aufgrund der Sünden ihrer Mitglieder bezeichnete.⁵⁶ Wie groß das päpstliche Vertrauen gegenüber Katharina war, zeigt sich daran, dass Gregor XI. während ihres zweiten Besuchs in Avignon bei einer Unterredung sogar den Friedensschluss mit Florenz symbolisch in ihre Hände legte. Der „*Processo castellano*“ berichtet, Gregor XI. habe Katharina Aufmerksamkeit und Vertrauen geschenkt, indem er selbst der italienischen Mystikerin und ihrer Reisegesellschaft ein – wie es heißt – „schönes Haus mit reich geschmückter Kapelle (*pulcra domus cum ornatissima capella*)“ nahe der Kurie zur Verfügung stellte.⁵⁷ Es ist den genannten Quellen aber nicht zu entnehmen, wie oft Katharina in dieser Zeit den Papst tatsächlich getroffen hatte. Während der Begegnung mit Urban VI. in Rom war Katharina vom Papst aufgefordert worden, vor dem Kardinalkollegium eine ermutigende Rede zu halten. Katharina war nämlich erneut eine wichtige Aufgabe anvertraut worden, denn sie sprach vor den neuen, verunsicherten Kardinälen, die Urban VI. zwei Tage vor der Wahl des Gegenpapstes, Clemens VII., am 18. September 1378 erwählt und mit Purpur bekleidet hatte. Ihre Rede war erfolgreich, und sie konnte die wegen des Schismas beunruhigten Kardinäle zu Standhaftigkeit überzeugen und versichern, dass „die göttliche Vorsehung jedem beistehe, vor allem dann, wenn die heilige Kirche viel zu leiden habe“.⁵⁸ An dieser Stelle spricht Raimund nicht mehr von dem demütigen Verhalten, das den Dialog zwischen Katharina und Gregor XI. in seinen Anfängen charakterisiert hatte,⁵⁹ sondern erzeugt den Eindruck, dass Katharina in den kurialen Kreisen große Autorität ausstrahlte. Die Rede erzeugte beim Papst Freude und gab ihm die Möglichkeit, ihre Worte aufzugreifen und die Kardinäle weiterhin zu überzeugen, keine Furcht zu haben, so wie Katharina, die, auch wenn sie eine Frau war und dem schwachen Geschlecht angehörte, stark vor ihnen stand:

56 Raimund von Capua, *Die Legenda maior*, übers. von Schwarzbauer (wie Anm. 50), Nr. 152, S. 207 f.

57 *Processo castellano*, hg. von Laurent (wie Anm. 54), S. 262.

58 Raimund von Capua, *Die Legenda maior*, übers. von Schwarzbauer (wie Anm. 50), Nr. 334, S. 412 f.

59 Ebd., S. 208.

„Seht, Bruder, wie sehr wir durch unsere Furcht im Angesicht Gottes Zurechtweisung verdienen. Diese schwache Frau beschämt uns. Wenn ich schwache Frau sage, tue ich es nicht aus Geringschätzung, sondern zur Hervorhebung ihres weiblichen Geschlechtes, das von Natur aus schwach ist, und zu unserer Belehrung. Sie musste ihrer Natur nach Furcht haben, auch wenn wir ganz sicher wären; doch sie steht ohne Furcht, während wir zittern, und stärkt uns mit ihren überzeugenden Worten. Das muß wirklich in uns große Beschämung hervorrufen“.⁶⁰

Das Argument der durch das Geschlecht schwachen Frau wurde an dieser Stelle vom Papst eingesetzt, um die durch Agitationen und durch Clemens VII. beunruhigten Kardinäle zur Scham zu bringen und sie damit zu stärken.

Katharinas Briefe an den Papst geben ferner etwas über die Kommunikationsverfahren preis: Schriftlich bittet sie ihn zuzuhören, was der Überbringer des Briefes ihm berichten werde. Die Kommunikation erfolgte also durch stellvertretende Sprecher, mit der deutlichen Erklärung „[m]anchmal ist es unmöglich zu schreiben, was wir wollen“. Katharina ermutigte den Papst auch, geheime Botschaften an den Überbringer ihrer Briefe mitzuteilen.⁶¹ Hintergrund dieser geheimen Kommunikation dürfte sein, dass Katharina an der avignonesischen Kurie neben Wohlwollen auch auf Skepsis gestoßen war und manche Kardinäle ihre Glaubwürdigkeit in Zweifel gezogen hatten. Laut „Processo castellano“ wurde sie während ihres Aufenthaltes an der Kurie von drei ranghohen Prälaten in ihrem Glauben geprüft. Nach der Befragung kehrten die Kirchenmänner „ebenso erbaut wie getröstet (*hedificati pariter consolati*)“ zum Papst zurück und bekannten, „niemals eine so demütige und [von Gott] erleuchtete Seele (*quod numquam invenerunt animam tam humilem nec ita illuminatam*)“ wie die von Katharina gefunden zu haben.⁶² Diese Szene aus dem „Processo castellano“ konstruiert einerseits Katharinas Autorität und bestätigt somit ihre Rolle als Prophetin, der es als Frau erlaubt war, bis an das Ohr des Papstes zu kommen. Andererseits offenbart die kuriale Prüfung ihrer Glaubwürdigkeit auch, wie es Katharina gelang, selbst ihre Gegner in ihr Netzwerk funktional einzubinden. Wie

60 Ebd.

61 Epistolario di Santa Caterina da Siena, hg. von Eugenio Duprè Theseider, Roma 1940 (Fonti per la storia d'Italia 82, Epistolari, secolo XIV), Bd. 1, S. 303–307, doc. 74 (ep. 218), hier S. 307: „Pregovi, reverendo padre, che di quello che Neri, portatore di questa lettera, vi dirà, che, se elli è possibile a voi ed è vostra volontà, voi gli diate e concediate. Pregovi che gli diate audientia e fede a quello che elli vi dirà. E perché alcuna volta non si può scrivere quello che volremmo, si dico che, se voleste mandarmi a dire alcuna cosa segreta, voi el manifestiate a bocca a lui securamente, ché potete.“

62 Processo castellano, hg. von Laurent (wie Anm. 52), S. 269 f.

weitreichend dieses Netzwerk war, bestätigt zudem die Tatsache, dass die Mystikerin mit dem engsten Umfeld des Papstes, nicht nur mit den Kardinälen, sondern auch mit Personen, die zur ‚biologischen‘ Familie Gregors XI. gehörten, in Kontakt trat. So heißt es, eine Schwester (*soror*) des Papstes habe nach der Begegnung mit Katharina eine so große Verehrung für sie entwickelt, dass sie während Katharinas religiöser Ekstasen gerne anwesend sein wollte.⁶³

3 Abschließende Bemerkungen

Auch wenn es viele andere spannende Beispiele gäbe, die weitere Informationen über die Reisen religiöser Frauen zur päpstlichen Kurie und deren Besuche beim Papst ergänzen könnten, würde eine systematische Analyse an dieser Stelle zu weit führen. Stattdessen versuche ich, meine Argumentation zusammenzufassen und einige Rückschlüsse zu ziehen.

Um zur Kurie zu reisen und Zugang zum Papst zu bekommen, genügte es im Mittelalter nicht, ein berechtigtes Anliegen vorzuweisen oder eine mystische Botschaft zu haben. Wie schon im 8. Jahrhundert für die Pilgerreisen von Frauen nach Rom, so war es auch im Hoch- und Spätmittelalter für Frauen wie auch für Männer entscheidend, sich auf die Reisen vorzubereiten und für den Erfolg der Audienzen über die Unterstützung eines Netzwerkes von hochrangigen Prälaten, die den Zugang zur Kurie ermöglichten, zu verfügen. Den ersten Typus der ‚Papstbesucherin‘ stellte die Petentin dar. Wie schon oben erwähnt, handelte es sich um Religiosinnen, die sich auf den Weg zur päpstlichen Kurie machten, um Hilfestellung, Privilegien, spezielle Dispense oder Bestätigungen normativer Texte zu erbitten oder die, wie im Falle der Äbtissin Cecilia aus S. Pietro von Cavaglio, an die Kurie appellierten, um ihr Recht auszuüben. Für solche Frauen, die meistens unter Klausurgebot standen und für die eine Reise nach Rom ohnehin eine seltene Ausnahme darstellte, war der Rekurs auf ein ausgedehntes familiäres und soziales Beziehungsgeflecht unverzichtbar, um an die Kurie zu gelangen und eine Audienz beim Papst zu erreichen. Ihre Aktionen bewegten sich im hier vorgestellten Fall aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts innerhalb der vorgeschriebenen Verhandlungsspielräume des kurialen Verfahrens und waren in dessen geregelten Abläufen fest verankert.

Zum zweiten Typus gehörten Frauen, die eine besondere charismatische Begabung besaßen. Für diese religiösen Frauen gestalteten sich die Begegnungen mit dem Papst und der Kurie auf ganz anderer Basis. Ihre spirituelle Autorität ermöglichte ihnen Wertschät-


63 Ebd., S. 262 f.

zung und Ansehen in den kurialen Kreisen und erlaubte neue Formen der Kommunikation und der Verhandlungsführung mit den Päpsten. Klara stellt noch ein ‚Zwischentypus‘ dar. Die Nähe zu Franziskus und zum Kreis der ersten Minderbrüder, zu denen sie selbst am Anfang ihrer Lebensentscheidung gehörte, verschaffte ihr eine persönliche Beziehung zum Kardinal Hugo und späteren Papst Gregor IX. sowie zu seinem Nachfolger. Die Begegnungen, die wegen des strikten Klausurverbots nur durch die Mobilität der Päpste möglich waren, gründeten auf einer gegenseitigen Wertschätzung und auf der päpstlichen Anerkennung von Klaras Charisma. Obwohl sich ihre Anliegen im Rahmen der Bittstellungsverfahren bewegten – im Grunde wollte sie für ihre Gemeinschaft die Anerkennung der Vorschriften, die Franziskus ihr in den Anfängen gegeben hatte, erreichen –, ermöglichte ihr die persönliche Bekanntschaft mit den Päpsten trotz der strikten Einhaltung der Klausurvorschriften einen persönlichen wie schriftlichen Zugang zum Papst und entsprechend auch eine besondere Privilegierung. Die Fälle aus dem 14. Jahrhundert zeigen mehr Freiheiten für religiöse Frauen, sich fortzubewegen und Reisen zu unternehmen. Bei den hier behandelten Beispielen Birgittas von Schweden und Katharinas von Siena handelte es sich nicht um klausurierte Nonnen, wie im Falle von Klara von Assisi, sondern um ‚Semireligiosinnen‘, die keinen Klausurvorschriften unterstanden. Sie äußerten sich dank der Kraft ihres Charismas kritisch gegenüber dem Erscheinungsbild der römischen Kirche und ihrer Amtsträger, schalteten sich in die kirchliche und weltliche Politik ein und wandten sich mit harten Tönen direkt an den Papst und seine Kardinäle. Hauptanliegen dieser Frauen waren die Reform der Kirche, die Rückführung des Papsttums und der Kurie aus dem sogenannten ‚Avignonesischen Exil‘ nach Rom sowie die Beendigung des 1378 entstandenen Schismas. Wir besitzen sowohl eine stattliche Anzahl von Briefen dieser religiösen Frauen als auch Zeugnisse ihrer mystischen Offenbarungen und hagiographische Texte, die über ihr Leben berichten. Viele der Visionstexte waren direkt an die Päpste adressiert, die in den Offenbarungen die legitimen Forderungen der Frauen erkennen sollten. Aufgrund ihres religiösen Charismas, das sich in Prophetien und mystischen Erfahrungen manifestierte, verfügten die beispielhaft genannten Frauen über Ruhm und spirituelle Autorität. Diese erlaubte es ihnen, sich auf den Weg zur päpstlichen Kurie zu machen, Anspruch auf unmittelbaren Zugang zu den Päpsten zu erheben, ihre Anliegen in Namen der gesamten *christianitas* zu präsentieren und damit Einfluss auf die Päpste ihrer Zeit auszuüben. Ihre Legenden zeigen aber ebenfalls das Bewusstsein der Verfasser dafür, dass das Reisen für Frauen immer eine problematische und gefährliche Angelegenheit blieb. So erhielt Birgitta ihre Legitimation, nach Rom zu fahren, direkt von Christus, dessen Aufforderungen sie angeblich folgte. Katharina wartete auf den Auftrag des Papstes, um ihre Reisetätigkeit vor den Augen ihrer Mitschwestern zu begründen und akzeptabel zu machen. Auch die Art der Kommunikation mit dem Papst variierte je nach Persönlichkeit. Birgitta, die selbst auch als

Bittstellerin für die Anerkennung ihres neuen Ordens auftrat, konnte direkt zum Ohr des Papstes gelangen und ihn mit vollem emotionalen Ausdruck ansprechen, weil sie sich als Sprachrohr Christi präsentierte. Daher kommunizierte nicht sie direkt mit dem Papst, sondern durch Christus, der sich ihrer als Medium bedient habe. Katharina erreichte wiederum mit der Ausstrahlung ihres eigenen Charismas den Papst, mit dem sie in sehr engem schriftlichen und mündlichen Austausch stand. Sie legitimierte sich selbst durch die paradox anmutende Verwendung von traditionell päpstlichen Einleitungsformeln. In der Intitulation der Briefe stellt sich die „unwürdige, erbärmliche und erbarmenswürdige Tochter Katharina“ dem Papst als „Dienerin und Magd der Diener Jesu Christi“ vor.⁶⁴ Es handelt sich hier um die Umkehrung der Devotionsformel, die seit Gregor I. als Selbstbezeichnung der Päpste galt und sich auf die Aufgabe des Papstes bezog, als Nachfolger Petri die Sorge für die Gesamtkirche zu tragen. Mit diesem Ausdruck zeigte Katharina ihre bewusste Entscheidung, Verantwortung für die Gesamtkirche und für die Verteidigung des Glaubens zu übernehmen. Genau in dieser beanspruchten Funktion adressierte sie den Papst und konnte ihm gegenüber direkte Empfehlungen aussprechen. In der „Legenda maior“ untermauerte Raimund von Capua dagegen ihre Autorität mit dem Bestehen verschiedener Glaubensprüfungen. Aus diesem Grund durfte sie sich ‚quasi‘ auf Augenhöhe mit dem Papst stellen, ihn mit teilweise drohenden Worten ansprechen und mit ihm das Projekt der Rückkehr nach Rom gemeinsam vorantreiben.

Das Handeln solch charismatischer Persönlichkeiten blieb aber, weil sie Frauen waren, nicht losgelöst von Skepsis und gewissem Vorbehalt. Charisma und prophetische Gaben genügten nicht, um frei reisen zu können und zum Papst zu gelangen, um ihn zu beeinflussen. Birgitta und Katharina hatten angesehene Beichtväter, die zu diesen kurialen Netzwerken gehörten, ihre Autorität konstruierten und das Handeln ihrer Schützlinge legitimierten. Ausschlaggebend waren also die richtigen Kontakte und ein gut gestricktes und vernetztes Beziehungsgeflecht, das vom lokalen Umfeld, in dem die Religiosinnen lebten, bis zur päpstlichen Kurie reichte, die den Erfolg der Reise und des Zugangs sicherten.

ORCID®

Prof. Dr. Cristina Andenna  <https://orcid.org/0000-0002-2882-7515>

⁶⁴ Epistolario di Santa Caterina, hg. von Dupré Theseider (wie Anm. 61), doc. 74, S. 303: „Io Caterina, serva e schiava de’ servi di Gesu Cristo, vostra indegna misera miserabile figliuola“.