

## EINE VERGESSENE PŘEMYSLIDENPRINZESSIN

Neue Fragen und Forschungsergebnisse

*Von Bea Lundt*

Im Jahre 1210 wird Přemysl I., dem König von Böhmen, von seiner zweiten Frau, Konstanze von Ungarn, ein zehntes Kind geboren. Nach vier Söhnen ist es nun die sechste Tochter, die auf den Namen Blažena Vilemína getauft wird. Konstanze gebiert ein Jahr später ein elftes Kind, Agnes, ihre siebente Tochter. Als Blažena 20 Jahre alt ist, stirbt ihr Vater. Ihr Bruder Wenzel I. folgt ihm auf dem Königsthron, den er 23 Jahre lang, bis zu seinem Tode 1253, innehat. Sein Sohn Přemysl Otakar II., Blaženas Neffe, tritt seine Nachfolge an. Er wird in den folgenden beiden Jahrzehnten einer der mächtigsten Reichsfürsten und bewirbt sich 1272 um den seit 1250 vakanten Kaiserstuhl. Vergeblich: zum Kaiser gewählt wird ein Jahr später Rudolf von Habsburg; Přemysl Otakar II. wird sechs Jahre später von den kaiserlichen Truppen besiegt und fällt in dieser Schlacht. Sein Sohn Wenzel ist noch ein Kind. Fern von Prag wird er erzogen. Erst fünf Jahre nach dem Tode seines Vaters besteigt er, 12jährig, als Wenzel II. den böhmischen Thron. Bis 1305 wird er regieren.

Es sind unruhige Jahrzehnte: Mongoleneinfälle bedrohen Osteuropa. Auch im Landesinneren ist das Gleichgewicht gemeinsamer Orientierung gefährdet. Der Papst verstärkt den internen Kampf um die Orthodoxie in der katholischen Kirche. Die Inquisition zur systematischen Verfolgung häretischer Strömungen wird eingerichtet. Für die Böhmen sind es aber auch erfolgreiche Jahre<sup>1</sup>: Landesausbau und Heiratspolitik führen unter Přemysl Otakar II. zu einer gewaltigen Ausdehnung des Herrschaftsgebietes im Donauraum, Silberbergwerke und Wachstum der Städte fördern Reichtum und wirtschaftliche Entwicklung<sup>2</sup>.

Was wird aus den beiden jüngsten Töchtern des böhmischen Königs, deren Kindheit durch das Erlebnis dieser Entwicklung ihres Landes geprägt gewesen sein

---

<sup>1</sup> Überblick und Bibliographie in dem entsprechenden Kapitel des Handbuches der Geschichte der böhmischen Länder. Hrsg. v. Karl Bosl. Bd. 1: Richter, Karl: Die böhmischen Länder. im Früh- und Hochmittelalter. Stuttgart 1966, 163–347. – Vgl. auch den Forschungsbericht von Seibt, Ferdinand: *Bohemica. Probleme und Literatur seit 1945*. HZ (Sonderheft 4), München 1970, 49–82 sowie als letzte Zusammenfassung des Forschungsstandes: Šmahel, František: Die böhmischen Länder im Hoch- und Spätmittelalter ca. 1050–1452. In: Seibt, Ferdinand (Hrsg.): *Handbuch der europäischen Geschichte*. Bd. 2. Stuttgart 1987, 507–520.

<sup>2</sup> Die Geschichte vom Aufstieg und Fall Otakars hat auf besondere Weise die Phantasien auf sich gezogen und in verschiedenen literarischen Texten Gestalt gewonnen. Vgl. den Überblick über die Stoffgeschichte bei Elisabeth Frenzel: *Ottokar von Böhmen*. In: *Dies.: Stoffe der Weltliteratur*. Stuttgart 1983<sup>6</sup>, 582–584.

muß<sup>3</sup>? Agnes, die Jüngere, setzt mit Hilfe des Papstes eine Entscheidung durch, die im Gegensatz zu dem Schicksal steht, das die Familie ihr eigentlich zgedacht hat: Sie gründet in Prag das Kloster des heiligen Erlösers, in dem zunächst fünf Klarissinnen zusammenleben. Bis zu ihrem Tode wirkt sie dort, eine hochangesehene und verehrte Äbtissin. Als heilige Agnes von Böhmen geht sie bereits im Mittelalter in das öffentliche Bewußtsein ein, die Kirche spricht sie selig<sup>4</sup>, und am 11. November 1989 wird sie gar als Heilige zur Ehre der Altäre erhoben – ein Vorgang, der auf Erden nicht ohne Auswirkung blieb<sup>5</sup>.

Und ihre um ein Jahr ältere Schwester mit dem slawischen Namen Blažena, die Selige, genannt<sup>6</sup>? Was wird aus der Tochter, Schwester und Tante von Königen, Schwester einer Heiligen in einer Zeit des Aufschwunges ihres Heimatlandes? Wenig wissen wir über sie. Eine kurze Umschau in Registern und auf Abstammungstafeln der einschlägigen Nachschlagewerke und Darstellungen zur böhmischen Geschichte bringt kaum Informatives zutage: Die tschechische positivistische ältere, bis heute im Detail sehr zuverlässige Gesamtdarstellung nennt zwar auf der Stammtafel der Königsfamilie ihre Lebensdaten, weiß aber nichts über ihr Schicksal zu sagen<sup>7</sup>. Im Register des neuesten Werkes über die Regierungszeit ihres Neffen taucht sie gar nicht auf<sup>8</sup>. Dasselbe gilt für weitere Standardwerke zur böhmischen Geschichte<sup>9</sup>. Auch in dem sehr ausführlichen Registerband des Lexikons für Theologie und Kirche ist sie nicht verzeichnet<sup>10</sup>.

Etwas anders sieht es aus, sucht man ihren Namen in der in den letzten Jahren mit mehreren Titeln erschienenen Fachliteratur zur mystischen religiösen Bewegung des 12.–14. Jahrhunderts. Peter Dinzlbacher, mit dessen Namen dieses neue Interesse im wesentlichen verbunden ist, geht in verschiedenen Veröffentlichungen, die insbesondere den Bereich der Frauenmystik im Mittelalter auf neue Weise erschließen, mehrfach kurz auf sie ein<sup>11</sup>. Sein Interesse gilt einer möglichst systematischen Erschließung

<sup>3</sup> Die Wiedergabe der gesicherten Fakten im Überblick folgt im wesentlichen der Darstellung bei Muraro, Luisa: *Vilemina und Mayfreda. Die Geschichte einer feministischen Häresie.* Aus dem Italienischen von Martina Kempter. Freiburg i. Br. 1987, Zeittafel 308–311.

<sup>4</sup> Muraro: *Vilemina* 15 f.

<sup>5</sup> Polc, Jaroslav: *Agnes von Böhmen 1211–1282. Königstochter, Äbtissin, Heilige.* München 1989 (Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder 6).

<sup>6</sup> Muraro: *Vilemina* 17.

<sup>7</sup> *České dějiny [Böhmische Geschichte]. Bd. I/1–4 bis 1271 von V. Novotný.* Praha 1912–1937. Hier Band 4, Praha 1937.

<sup>8</sup> Hoensch, Jörg K.: *Přemysl Otakar II.* München 1989.

<sup>9</sup> Das entsprechende Kapitel im Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder, das sich mit ihrer Lebenszeit befaßt, nennt sie nicht. Sie fehlt auch in der Stammtafel dieses Bandes.

<sup>10</sup> J. Höfer und K. Rahner (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche, 1957ff., Registerband 1965.*

<sup>11</sup> Dinzlbacher, Peter: *Europäische Frauenmystik des Mittelalters. Ein Überblick.* In: Ders. und Bauer, Dieter R. (Hrsg.): *Frauenmystik im Mittelalter.* Stuttgart 1985, 19. Doch kann er hier nur ihren Namen nennen. Zwei Seiten widmet er der durch sie begründeten Sekte und ihren Vorstellungen in seinem Aufsatz *Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen.* In: Ders. und Bauer, Dieter R. (Hrsg.): *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter.* Köln-Wien 1988, 52f. In dem von ihm herausgegebenen Wörterbuch der Mystik (Stuttgart 1989) wird unter

des Gesamtphänomens im europäischen Raum und richtet sich auf weitgehende Vollständigkeit. Andere Neuerscheinungen behandeln ausgewählte Fragestellungen und Aspekte, die nicht um Vilemína kreisen, und erwähnen sie nicht: In der 1988 von Johannes Thiele herausgegebenen Sammlung von Einzelportraits herausragender Repräsentantinnen der religiösen Frauenbewegung sucht man ihren Namen vergeblich<sup>12</sup>. Das wichtige Buch von Ursula Peters, das die Entstehungsbedingungen frauenmystischer Texte im gesellschaftsgeschichtlichen Kontext untersucht, befaßt sich mit anderen Regionen und geht nicht auf Italien ein<sup>13</sup>.

Neben zwei neueren englischsprachigen Aufsätzen<sup>14</sup> widmet sich 1985 erstmalig eine Neuerscheinung der so oft vergessenen Frau. Die italienisch geschriebene Darstellung von Luisa Muraro liegt seit 1987 auch in einer deutschen Übersetzung vor<sup>15</sup>. Eine Dissertation der Italienerin Patrizia Costa entstand in lebhafter Diskussion mit Muraro, wie diese in ihrer Danksagung versichert<sup>16</sup>, und ist inzwischen ebenfalls publiziert<sup>17</sup>.

Neu entdeckt also, in verschiedenen Publikationen erwähnt, ist Vilemína, auch Wilhelmine oder mit ihrem italienischen Namen Guglielma genannt, keineswegs unumstritten. Einmal wird sie, wie wir gesehen haben, als Mystikerin unter den „begrnadeten Frauen“ aufgeführt<sup>18</sup>, dann wieder werden ihre Anhänger vom selben Autor als „die radikalste Sekte“ unter den Gruppen bezeichnet, die sich „außerhalb der Katholizität“ begaben<sup>19</sup>. 1989 wird ihr Name im „Wörterbuch der Mystik“ nur mehr mit Verweis auf das Stichwort „Inquisition“ genannt, und ihr Fall zur Erläuterung dieses Sachverhaltes angeführt<sup>20</sup>. Aus der Liste der genannten Namen unter dem Stichwort „Frauenmystik“ ist sie inzwischen gestrichen<sup>21</sup>. Die Einschätzung des Phänomens, das sich mit ihrer Person verbindet, ist offenbar noch wenig stabil

---

dem Stichwort „Wilhelmine von Böhmen“ auf den Artikel „Inquisition“ verwiesen, in dem Dinzeltbacher kurz ihr Schicksal beschreibt, während er in dem Stichwort „Frauenmystik, geschichtliche Entwicklung“ nicht auf sie eingeht.

<sup>12</sup> Etwa in der Neuerscheinung von Thiele, Johannes (Hrsg.): *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Portraits*. Stuttgart 1988. Weder unter den 19 Portraits taucht sie auf, noch wird sie in dem einführenden Überblicksartikel genannt.

<sup>13</sup> Peters, Ursula: *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*. Tübingen 1988. Die Autorin geht auf Deutschland, Frankreich und die Niederlande ein.

<sup>14</sup> Wesley, Stephen E.: *The Thirteenth-Century Guglielmites: Salvation through Women*. In: Baker, Derek (Hrsg.): *Medieval Women*. Oxford 1978, 289–303 und ders.: *James of Milan and the Guglielmites*. *Collectanea Franciscana* 54 (1984) 5–20.

<sup>15</sup> Muraro: *Vilemina* erschien ursprünglich als: *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia Femminista*. Milano 1985.

<sup>16</sup> Muraro: *Vilemina*; der Literaturbericht der deutschen Übersetzung ist um die genaue Literaturangabe ergänzt.

<sup>17</sup> Costa, Patrizia: *Interpretazioni contemporanee su un caso di spiritualità femminile eterodossa: Guglielma la Boema*. Mailand 1985.

<sup>18</sup> Dinzeltbacher: *Frauenmystik* 18.

<sup>19</sup> Dinzeltbacher: *Rollenverweigerung* 52.

<sup>20</sup> Dinzeltbacher: *Wörterbuch der Mystik* 254.

<sup>21</sup> Dinzeltbacher, Peter: *Frauenmystik. Geschichtliche Entwicklung*. *Ebenda* 177–179.

und verwandelte sich innerhalb des erst jüngst aufgegriffenen Forschungsprozesses zu Fragen weiblicher Religiosität im Mittelalter im Laufe weniger Jahre. Eine Darstellung, die sich dieser problematischen Persönlichkeit widmet, war also dringend erforderlich. Was erfahren wir nun aus der Monographie von Luisa Muraro über Vilemína, und welches Verständnis von Hintergrund und Bedeutung ihres Wirkens wird hier entwickelt?

Kehren wir zunächst, nach dieser kurzen Literaturübersicht, zu unserer Ausgangsfrage nach Vilemínas Leben zurück, und vergewissern wir uns der Problemdimension, die ihr Schicksal aufwirft: Im böhmischen Königshaus, der unmittelbaren Verwandtschaft Vilemínas, treten verschiedene Frauengestalten auf, die ihr Leben stark religiösen Ambitionen widmen und sich dabei bereits traditionellen Frauenrollen in der Herrschaftsfamilie erfolgreich entzogen haben<sup>22</sup>. Auch Vilemína fördert nicht durch eine politisch orientierte Eheschließung die territoriale Ausdehnung Böhmens. Weder als Mutter zukünftiger Herrschergeschlechter noch als Mäzenin kultureller Entwicklungen am Hofe geht sie in die Geschichte ein. Jenseits der beiden möglichen Existenzformen für Frauen königlicher Abstammung in ihrer Zeit, Ehefrau und Mutter in einem Herrscherhause zu werden wie ihre Mutter, oder eine angesehene Klosterfrau wie ihre Schwester, wählt sie einen dritten Lebensweg, sucht eine andere Lebensmöglichkeit<sup>23</sup>.

Auf merkwürdige Weise aber hat sie doch Anteil an diesen beiden Angeboten weiblicher Lebensrealität: Sie wird Mutter eines Sohnes, wie eine Reihe von Quellen behauptet<sup>24</sup>. Doch niemand weiß etwas über einen Ehemann, Lebensgefährten, Vater ihres Kindes. Auch über das Lebensschicksal dieses Enkels des böhmischen Königs ist nichts bekannt. Die Mutterschaft Vilemínas also realisiert sich außerhalb des Rahmens einer königlichen Familie. Auch entwickelt sie ein starkes Engagement für Fragen christlicher Lebensweise, das sie in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter auslebt, die sie bewundern und verehren. Und doch ist ihr auch in diesem Bereich nicht die Anerkennung vergönnt, die andere Frauen ihrer Familie genießen durften: Als Ketzerin verfolgt und noch Jahre nach ihrem Tode verbrannt, bringt sie auch einigen ihrer Anhänger und Anhängerinnen den Tod auf dem Scheiterhaufen. Legenden über ihre innerhalb dieser selbstgegründeten Sekte frei ausgelebte Sexualität belasten jahrhundertlang ihren Nachruf<sup>25</sup>.

Wenig erforscht also, umstritten, legendenumwoben, wird diese Frauengestalt nun durch das Buch von Luisa Muraro in ein neues Licht gerückt. Die Autorin verfolgt ihren Lebensweg in dem Bemühen, um Verständnis für ihr Leben und ihre Lehren zu werben und im Kontext der Geschichte ihrer Zeit das als erklärbar zu zeigen,

<sup>22</sup> Auf diese Anhäufung von stark religiös orientierten Frauenexistenzen innerhalb der böhmischen Königsfamilie hat Ferdinand Seibt bereits aufmerksam gemacht. Vgl. Seibt, Ferdinand: *Glanz und Elend des Mittelalters*. Berlin 1987, 200f.

<sup>23</sup> Muraro spricht von „der traditionellen Knappheit an sozialen Rollenangeboten für die Frauen“ (24).

<sup>24</sup> Muraro: *Vilemína* 16, 131. In dem Verhör ihres Anhängers Marchisio Secco wird dies ausgesagt, sie selbst habe dies als Beleg dafür angeführt, daß sie nicht als „Jungfrau“ verehrt werden könne, sondern eine Frau mit Kind sei.

<sup>25</sup> Ebenda, Kapitel: „Die beiden Legenden“ (123–134).

was mystifizierend verschleiert wurde. Bei diesem Bemühen findet sie sich konfrontiert mit der historiographischen und religionsgeschichtlichen Belastung des Bildes von Vilemína und mit den vergeblichen, weil quellenmäßig nicht faßbaren Spekulationen über eine uneheliche Mutterschaft Vilemínas, ihre Verstoßung aus der Familie, Flucht aus dem Heimatland, Beeinflussung durch radikale Ketzergruppen, wild ausgelebte Unmoral und sektiererisch-häretische Betätigung. Über die ersten 50 Lebensjahre Vilemínas läßt sie sich nicht aus. Muraro beschränkt ihre Darstellung vielmehr zunächst weitgehend auf eine eher nüchterne Auswertung der Prozeßakten, „denn einen anderen Anknüpfungspunkt haben wir nicht“. Mit ihrer Hilfe habe sie, so formuliert sie ihren Anspruch, „zu rekonstruieren versucht, wer Vilemína war und was sie sagen wollte“<sup>26</sup>.

Luisa Muraro hat diese Quellen neu gelesen aus einer Perspektive, die sich mit besonderem Interesse den von der Geschichtswissenschaft bisher stiefmütterlich behandelten Frauen zuwendet und nach ihrem Handeln, ihrem Denken und Fühlen fragt. In der Beantwortung dieser Fragen sucht sie neue Wege auch in Aufbau und Darstellungsweise. Das Resultat ist ein ungewöhnliches, ein schwieriges Buch.

Zunächst gilt es, sich der Fakten über Vilemína zu vergewissern, die als quellenmäßig gesichert gelten können: Zwischen ihrer Geburt und ihrer nächsten Erwähnung klafft eine Lücke von einem halben Jahrhundert. Erst als reife Frau mit 50 oder 60 Jahren ist ihre Gestalt in den Quellen faßbar: Zusammen mit einem Sohn kommt sie zwischen 1260 und 1270 nach Mailand, wo sie den Rest ihres Lebens verbringen wird. Dort nimmt sie Kontakt auf zu der zisterziensischen Mönchsabtei von Chiaravalle und wird möglicherweise Tertiärin des Ordens. Sie gewinnt einen großen Freundeskreis, zu dem Angehörige aller sozialen Schichten gehören, auch einige Adlige. Belegt sind ihre Wohnsitze in verschiedenen Pfarreien Mailands, bis sie in einem von der Abtei für sie angekauften Hause in San Pietro all'orto stirbt. Es ist der 18. August 1281. Am Bette der 71jährigen sitzen mehrere ihrer Mailänder Freunde, die ihr beistehen und ihre letzten Worte überliefern. Ihren Besitz hat sie testamentarisch der Abtei von Chiaravalle zugesprochen, auf deren Friedhof sie beigesetzt wird. Ein Fresko in der Grabnische zeigt ihre Gestalt, auf den Knien betend vor der Muttergottes<sup>27</sup>. Zwei Anhänger Vilemínas machen sich auf den Weg nach Prag zu ihren Verwandten, doch werden sie dort erfahren haben, daß ihr Neffe, der böhmische König, drei Jahre zuvor getötet wurde, ihr Großneffe ein Kind ist, der Thron verwaist. Die Familie nimmt keinen Anteil mehr an ihrem Schicksal<sup>28</sup>. So halten die Zisterzienser-Mönche von Chiaravalle ihr Grab als Gedenkstätte in Ehren, das Kloster wird zu einem Wallfahrtsort für die zahlreichen Anhänger und Anhängerinnen Vilemínas<sup>29</sup>.

Irgendwann einmal muß Vilemína vor einem Inquisitionsgericht verhört worden

<sup>26</sup> Ebenda 14.

<sup>27</sup> Die Abbildung dieses Freskos nach einer Zeichnung von Michele Caffi findet sich bei Muraro, ebenda 41.

<sup>28</sup> Ebenda 47. Die Familie sollte um Geld für die Bestattung gebeten werden, außerdem waren kostbare Kleider gekauft worden in der Absicht, „Vilemínas Leichnam in Gewändern nach Böhmen zurückzubringen, wie sie ihrem königlichen Stand gebührten“ (54).

<sup>29</sup> Ebenda 44.

sein. Doch blieb dies offenbar folgenlos. Aktenkundige Konsequenzen haben ihre Aktivitäten in Mailand erst drei Jahr nach ihrem Tode: 1284 wird ein erster Prozeß wegen Ketzerei gegen die Vilemiten eröffnet, 1296 ein weiterer, der sich über Jahre hinzieht und im Jahre 1300 mit der Verurteilung tragender Mitglieder der Gruppe endet. Sie sterben auf dem Scheiterhaufen, gegen die anderen werden leichtere Strafen verhängt<sup>30</sup>. Der Leichnam Vilemínas, die 19 Jahre zuvor starb, wird ebenfalls verbrannt, ihr Besitz konfisziert.

Wie ergiebig Inquisitionsberichte zur Rekonstruktion des Denkens und Handelns von Menschen in der Vergangenheit sein können, wissen wir spätestens seit Emmanuel Le Roy Laduries Studie über Montailou, das südfranzösische Ketzerdorf<sup>31</sup>. Muraros Interesse richtet sich aber demgegenüber weniger auf das Alltagsleben der Gruppe und die Rekonstruktion der Lebensverhältnisse in einem konkreten Raum, sondern zentriert sich auf die Lehre Vilemínas, die sie behutsam aus den Aussagen der Vilemiten vor dem Ketzergericht entwickelt.

Das schmale Werk teilt sich in eine Darstellung des Prozeßverlaufes und den Versuch, das Geschehen um Vilemínas Lehre verständlich zu machen mit einem umfangreichen Anhang: Er erschließt Teile der Inquisitionsakten, chronologisch geordnet und zweisprachig, deutsch-lateinisch, gegenübergestellt, übersichtlich zum Nacharbeiten geeignet. Die Übersetzung aus dem Lateinischen besorgte Ursula Salzberger. Es folgen zwei Texte von Legenden über die Vilemiten, ebenfalls zweisprachig. Eine Zeittafel schließt sich an mit Ereignissen um Vilemína und die Vilemiten und wichtigen gleichzeitigen geschichtlichen Fakten, in vier Spalten angeordnet, für Mailand, Rom, Böhmen und das Deutsche Reich. Ein „Forschungsbericht“, der sich mit der Fachliteratur auseinandersetzt, steht an Stelle eines Literaturverzeichnisses. Einige Schwarz-Weiß-Aufnahmen veranschaulichen Ort der Handlung und Aussehen des handschriftlichen Originals des Inquisitionsurteils<sup>32</sup>.

Von der vorzüglichen Quellenschließung und Muraros Präsentation zu ihren Antworten auf die Fragen nach Vilemínas Person und ihrer Lehre: Der Arzt Giacomo etwa, der an ihrem Sterbebett gesessen hatte, berichtete dem Inquisitionsgericht, daß „der Heilige Geist in ihr gegenwärtig und inkarniert sei“<sup>33</sup>. Dies pflegte sie aber wohl nicht selber zu predigen. Sie habe diese Vorstellung ihrer Anhänger vielmehr zurückgewiesen<sup>34</sup>, belegen die weiteren Aussagen. Außerdem wurde geglaubt<sup>35</sup>, sie sei das weibliche Pendant zu Christus, in „physischer Konsubstantialität“<sup>36</sup>, und nun gekommen, um sein Erlösungswerk vollkommen zu machen und auch Frauen und Ungläubi-

<sup>30</sup> Angeklagt sind dreiunddreißig Gruppenmitglieder, einundzwanzig davon sind Frauen. E b e n d a 74. Neben der Verbrennung der Leiche Vilemínas werden drei Todesurteile gegen Lebende ausgesprochen und verhängt, einige Vilemiten werden freigesprochen.

<sup>31</sup> L e R o y L a d u r i e, Emmanuel: Montailou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294–1324. Frankfurt 1980 (zuerst Paris 1975).

<sup>32</sup> Der Anhang umfaßt 143 bei einem Gesamtumfang des Buches von 345 Seiten.

<sup>33</sup> M u r a r o : Vilemina 29.

<sup>34</sup> E b e n d a 178: „Vilemina beantwortete die an sie gerichtete Frage, ob sie wirklich der heilige Geist sei, mindestens dreimal mit nein.“

<sup>35</sup> E b e n d a 137 ff. (Kapitel: „Die Lehre“).

<sup>36</sup> E b e n d a 142.

gen das Heil zu bringen. Wie die Geburt Christi der Maria, so sei auch ihre Ankunft der Königin von Böhmen durch einen Erzengel verkündigt worden. Wie Christus trug auch sie Wundmale, starb als Mensch, doch würde sie in ihrem weiblichen Körper auferstehen. Ihre Stellvertreterin auf Erden solle Mayfreda werden, eine Schwester des Humiliatenordens und „geistliches Oberhaupt“<sup>37</sup> der Vilemiten, an die der Papst seine Autorität abzugeben habe. Mayfreda spendete als Stellvertreterin Vilemínas auf Erden den Mitgliedern der Gruppe Sakramente. Vier von Vilemína eingesetzte Weise sollten dann neue Evangelien schreiben, die die alten ersetzen sollten. „Ihre Jünger wollten eine Frauenkirche unter einer Päpstin errichten“, so faßt Dinzelbacher die Intention der Gruppe zusammen<sup>38</sup>.

Der Titel, den Luisa Muraro für ihr Buch wählte, wird jetzt verständlich, auch die Mißachtung, die Vilemína in der Historiographie erfahren hat. Es wird eine „feministische“ Häresie vorgeführt, und während Wessley sich bemüht, die Glaubensvorstellungen der Vilemiten in den sozialgeschichtlichen Zusammenhang religiöser Erregtheit der Zeit zu stellen, beharrt Muraro darauf, der „Kern der Häresie“ sei „das Problem des weiblichen Geschlechts in seiner Beziehung zur Heilsökonomie“<sup>39</sup> gewesen.

Wie kommt es zu diesen Gedanken im Mailand des 13. Jahrhunderts? Eine Ähnlichkeit der Lehre Vilemínas zu dem von Joachim von Fiore erwarteten dritten Zeitalter des Heiligen Geistes ist nicht zu übersehen, ebensowenig eine Parallele zur freigeistigen Bewegung. Muraro hält joachitische Einflüsse unter den Vilemiten für wahrscheinlich<sup>40</sup>, nicht aber solche durch die Brüder und Schwestern vom freien Geist. Der hierarchisch strukturierte Aufbau der Gruppe spreche ebenso dagegen wie die Bedeutung von Sakrament und Lehre<sup>41</sup>.

Der Text Muraros, so trocken nachkonstruierend begonnen, wird im Laufe der Darstellung immer subjektiver und parteilicher, weitet sich aus zu einer persönlichen, engagierten Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Weiblichkeit innerhalb der katholischen Kirche. Die Sache Vilemínas macht sie zu ihrer eigenen. Es geht darum, in der Geschichte Vorbilder für die Orientierungssuche der Gegenwart zu finden. Dabei bedient sie sich auch unkonventioneller Formen der Darstellung: Sie belegt ihre Aussagen nicht in Fußnoten, sondern in einem individuellen System von Zitaten der lateinischen Quellen, die sie in den laufenden Satz in Klammern einfügt, und einem Literaturbericht im Anhang, in dem sie ihre Erfahrungen mit der Fachliteratur in Ich-Form mit vollständigen Literaturangaben dokumentiert.

Muraros Buch ist verständlich aus dem Defizit der Erforschung weiblicher Lebensrealität in der Geschichte und im Kontext mit verschiedenen Bemühungen, diese Lücke endlich sinnvoll auszufüllen. In diesem Sinne sind Thema und Fragestellung innovativ, ja bis in die Methode hinein konsequent unkonventionell gestaltet. Leider ist zu fürchten, daß im deutschen Sprachraum ihre engagierte Suche mißverstanden,

<sup>37</sup> Ebenda 58.

<sup>38</sup> Dinzelbacher: „Inquisition“. In: Ders.: Wörterbuch der Mystik 254.

<sup>39</sup> Muraro: Vilemina 318 (dort in direktem Gegensatz zu Wessley).

<sup>40</sup> Ebenda 172.

<sup>41</sup> Ebenda 176.

ihr Werben um Verständnis für eine oft ignorierte Gruppe in das Gegenteil umschlagen könnte. Die historische Frauenforschung im deutschsprachigen Bereich ist nach entsprechenden Erfahrungen zur Zeit um besondere Sachlichkeit und Nüchternheit bemüht und vermeidet wertende Aussagen. Der nach den letzten etwa 15 Jahren inzwischen erreichte Stand der Forschung läßt es zu, daß das Bedürfnis nach einer Gesamteinschätzung der Rolle der Frau in der Geschichte bestimmter Epochen durch das differenzierte Bemühen um regional und zeitlich sehr detaillierte Fallstudien ersetzt worden ist. Aus dieser Sicht scheint die Vorgehensweise Muraros in mancher Hinsicht überspannt. Das gilt insbesondere für den Schluß, in dem ihre starke Betonung der Rolle Mayfredas zu einer Art sehnsuchtsvoller Identifikation wird: Mayfreda sei es gewesen, so meint sie, die, „durch die soziale Herabsetzung ihres Geschlechts verletzt“<sup>42</sup>, die Nähe Vilemíns als Orientierungsfigur gesucht habe: „Die königliche, wunderbare, glückliche Vilemína heilte sie von ihrer verborgenen Wunde“<sup>43</sup>.

Die Vorstellung, Vilemína habe sich durch ihre privilegierte Geburt über das geschlechtsspezifische Schicksal anderer Frauen hinwegsetzen können, ist inkonsequent im feministischen Denken Muraros; Vilemína wird hier zum Übergeschlechtlichen Wesen stilisiert, ihr eher hartes Schicksal fern königlicher Lebensexistenz vergessen. Muraros im letzten Satz des Buches überraschend geäußerte Vermutung einer auch körperlichen Gemeinschaft der beiden Frauen, durch keine Quellen belegt, stellt Weichen für eine erneute Mythisierung Vilemíns im Sinne bestimmter Frauengruppen und läßt die zuvor geleistete Arbeit der Entmythisierung fragwürdig erscheinen. Auch eine erneute Abwehr der lange genug menschlich und moralisch diffamierten Frau wird damit präfiguriert. Ging es zunächst darum, Vilemína als einen nach neuen Lebensformen suchende, historische aufschlußreiche Frauengestalt aus dem Nebel des Vergessens und Verschweigens als geschichtlich präsent in das Licht interessierter Betrachtung zurückzuholen, so wird sie nunmehr als Identifikationsfigur einiger zeitgenössischer Frauengruppen erneut vereinnahmt. Engagement für ein verkanntes Frauenschicksal schlägt hier um in vorellige Isolierung und individualisierende Enthistorisierung einer Person.

Dabei können die Lehren aus der Andersartigkeit eines Frauenschicksals in historischer Distanz nur durch eine Perspektive als Hintergrund für ein Menschenleben erarbeitet werden. Vorarbeiten, die diese Zusammenhänge zu rekonstruieren versuchen, gibt es bereits: sie beschäftigen sich mit der religiösen Frauenbewegung des Mittelalters als Gesamtphänomen.

Religiöse Minderheiten mit vom Glauben der Mehrheit abweichenden Vorstellungen können nicht nur unter dem klerikalen Gesichtspunkt der Rechtgläubigkeit gesehen werden. Die bahnbrechenden Studien Herbert Grundmanns zu religiösen Frauenbewegungen<sup>44</sup> sind jahrzehntelang wenig gelesen worden und erleben zur Zeit eine Renaissance. Sie weisen einen Weg zur Erschließung von Häresien unter gesellschaftsgeschichtlichen Gesichtspunkten. Fragestellungen der historischen Frauenforschung,

<sup>42</sup> Ebenda 202.

<sup>43</sup> Ebenda.

<sup>44</sup> Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert. Darmstadt 1977 (Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Entwicklung im Mittelalter).

der historischen Anthropologie, der Mentalitätsgeschichte haben in den letzten Jahren das Forschungsspektrum darüber hinausweisend noch erweitert. Quellen religiöser Frauenbewegungen werden heute auch untersucht unter dem Gesichtspunkt, welche Aussagen sie über das Denken und Fühlen von Männern und Frauen in vergangenen Jahrhunderten zulassen, welche Vorstellungswelten sie spiegeln und welche menschlichen Phantasien, Bedürfnisse und Wünsche in ihnen zum Ausdruck kommen.

Am Beispiel der „Marienbilder als geschlechtsspezifischer Identifikationsmodelle“<sup>45</sup> ist in einer 1990 erschienenen Publikation von Tagungsbeiträgen das auf der vorangegangenen, Maria gewidmeten Tagung im Jahre 1988 im Mittelpunkt stehende Interesse korrigiert und auf historische Distanz gerückt worden. Zwei Jahre zuvor noch hatte die „Suche nach weiblichen Gottesbildern“ mit dem Ziele der „neuen Verortung weiblicher Religiosität und Spiritualität in den christlichen Kirchen“<sup>46</sup> die Diskussion dominiert. Der sozialgeschichtliche Kontext hatte demgegenüber im Hintergrund gestanden. Doch bietet gerade seine Erforschung neue Gesichtspunkte aus einer geschichtswissenschaftlich interessierten Perspektive. So wird jetzt auch nach den Interessen an einem bestimmten Marienbild gefragt: nach seinem Einfluß als Orientierungsmodell auf das reale Leben von Frauen und Männern und umgekehrt nach den Möglichkeiten von bestimmten Bevölkerungsgruppen, das Marienbild entsprechend eigenen sozialen und spirituellen Bedürfnissen und Wünschen zu prägen. Vor allem wird in den Beiträgen dieses Bandes das Marienbild nicht länger isoliert von anderen Heiligengestalten betrachtet, sondern im Zusammenhang mit dem Kosmos der mittelalterlichen Vorstellungs- und Erfahrungswelten religiöser Lebensentwürfe und Identifikationsangebote gedeutet<sup>47</sup>.

Die Verlagerung des Interesses geht damit fort von der religiösen Einzelperson und richtet sich auf „die in den hagiographischen Texten vermittelte Vorstellung eines heiligmäßigen Lebens, auf das Konzept von Heiligkeit, das am Beispiel ... einer konstruierten Person vorgeführt wird“<sup>48</sup>, wie Ursula Peters den Forschungsstand beschreibt. Diese religionssoziologisch ausgerichtete Frage führte zu einem „Paradigmenwechsel“<sup>49</sup> bei der Auswertung frauenmystischer Texte.

Daß es innerhalb der religiösen Bewegung unabhängige feministisch orientierte Utopien gegeben hat, die versuchten, die ‚imitatio Christi‘ für Frauen anwendbar zu machen, betont auch Dinzelbacher. Er ordnet die Problematik der Vilemiten ein unter dem aussagekräftigen Aufsatztitel „Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und

<sup>45</sup> „Maria-Abbild oder Wunschbild? Marienbilder als geschlechtsspezifische Identifikationsmodelle im Mittelalter“. Dies war das Thema einer Tagung, die Ende 1989 in Weingarten stattfand. Vgl. Röckelein, Hedwig / Opitz, Claudia / Bauer, Dieter R. (Hrsg.): Maria-Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung. Tübingen 1990.

<sup>46</sup> Röckelein, Hedwig/Opitz, Claudia: Für eine Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung. In: Dies.: Maria. Tübingen 1990, 11. Die beiden Historikerinnen fassen mit den zitierten Begriffen die Problemstellung der Diskussion um die Gestalt der Maria zusammen, die noch 1988 auf einer Tagung dominierte.

<sup>47</sup> So die Herausgeberinnen und der Herausgeber in dem Vorwort (7) sowie in dem einführenden Aufsatz (15).

<sup>48</sup> Peters, Ursula: Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Tübingen 1988. Einleitung 4.

<sup>49</sup> E b e n d a 3.

mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen<sup>50</sup> und betont damit den Zusammenhang der religiösen Frauenbewegung mit gesellschaftlichem Protestverhalten von Frauen gegen die Zuweisung bestimmter Verhaltensweisen und ihren Ausschluß aus bestimmten Bereichen kirchlicher Aktivität. Man müsse, so fordert er, die unterschiedliche männliche und weibliche Art der Begegnung mit der christlichen Religion „beide als vom Individuum her gesehen gleichermaßen redliche Formen der Gottes-suche nebeneinanderstellen“ lernen<sup>51</sup>.

Gegenüber solchen differenziert abwägenden Urteilen der letzten Jahre erscheint die Art der Annäherung von Luisa Muraro an ihr Forschungsobjekt schwärmerisch, identifikatorisch, distanzlos; ihr Beharren auf der Ausschließlichkeit feministischer Motivation der Vilemiten ein wenig überzogen. Ihre zunächst erfrischend neue und ungewohnte Vorgehensweise ermüdet im Laufe der Lektüre angesichts der partei-lichen und sich wiederholenden Rechtfertigung Vilemínas.

Gesellschaftsgeschichtliche Überlegungen zum politisch-sozialen Umfeld oder Vergleiche mit zeittypischen Strömungen werden nur am Rande angestellt. Ihr eher geistesgeschichtlich-philosophisches Interesse führt zur Vernachlässigung histori-scher Deutungsweisen und damit auch eines Erklärungsangebotes für die Individuali-tät des geschichtlichen Vorganges als eines einmaligen und zurückliegenden Phäno-mens. Daher resultiert das Bedürfnis, sich an zwei Einzelfiguren festzubeißen, abzu-arbeiten, sie zu überprüfen als mögliche Orientierungsfiguren. Trotz aller Einwände ein nur zu verständliches Bedürfnis.

Was bleibt uns an neuen Erkenntnissen über Vilemína? Das lebendige Bild einer selbstsicheren, außergewöhnlichen Frau königlicher Abstammung im 13. Jahrhun-dert, die neben den männlich kodierten Gestalten Gottvater und Sohn eine spirituelle Alternative sucht, die ihr eine Teilhabe des Weiblichen an der Dreifaltigkeit zuzulas-sen verspricht.

---

<sup>50</sup> Dinzelbacher: Rollenverweigerung 53.

<sup>51</sup> Dinzelbacher: Kleiner Exkurs zur feministischen Diskussion 392.