

Zeitschrift: Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire

Herausgeber: [s.n.]

Band: 31 (2024)

Heft: 3: Le pouvoir patricien dans les villes : persistances et changements = Die Macht des Patriziats in Städten : Persistenz und Wandel

Artikel: Geschlecht(er), Macht und Ordnung : Elitenproduktion in Solothurner Frauenklöstern des 17. und 18. Jahrhunderts

Autor: Steiner, Michèle

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1074670>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 07.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Geschlecht(er), Macht und Ordnung

Elitenproduktion in Solothurner Frauenklöstern des 17. und 18. Jahrhunderts

Michèle Steiner

«Je Marie Elisabeth de Stauay, fille de Mesire Jaque de Stauay Seigneur de Molondin marechal de Camps es sarmee [sic] de sa maiesté tres Chrestienne, Colonel dun regiman de gens de pied pour son seruise, Chapitaine au regiment de ses garde, gouuerneur des Conté de neuf chatel et valangin, et Conseillier de la ville de Soleure, et de Dame Marie Vuigier aagée danuiron quinze Ans, de mon plein gré et du Consantement de mes pere et mere, [...] demandee destre resüe a l'habit au rang des Soeur Nouice du Coeur [sic] de Cette Congregation [...].»¹

Als Maria Elisabeth von Stäffis (1633–1663) am 21. Februar 1649 als Novizin in den Visitandinnenkonvent in Solothurn eintrat, machte ihr im Gelübdebuch festgehaltene Aufnahmegerüste aus ihrer wohlsituierter Herkunft kein Geheimnis. Ihr Klostereintritt erscheint hier nicht als Abkehr von der «Welt» – vielmehr legt die Quelle nahe, dass der familiäre Hintergrund einer Nonne auch im klösterlichen Umfeld eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielte.

Wie von Stäffis verfügte die Mehrheit der Schwestern im Solothurner Frauenkloster Visitation in der Frühen Neuzeit über familiäre Verbindungen in die höchsten Ränge der städtischen Gesellschaft. Ungeachtet dessen haben Studien zu Patriziaten in der Eidgenossenschaft Frauenkonventen bislang bloss einen Nebenschauplatz zugewiesen. So hält etwa der Eintrag zu «Patriziat» im *Historischen Lexikon der Schweiz* fest, dass «der Verwandtschaftsverband [...] Verzicht auf individuelle Entfaltung verlangte», im Gegenzug jedoch für die Versorgung seiner Angehörigen sorgte, etwa durch die Platzierung von «nachgeborene[n] Söhnen» in Klöstern.² Fehlt in diesem Lexikonbeitrag ein Verweis auf Frauenkonvente gänzlich, werden sie in Kurt Messmers und Peter Hoppes Studie zum Luzerner Patriziat immerhin im Zusammenhang mit der Versorgungsproblematik kinderreicher Familien genannt.³ Dieselbe Stossrichtung hat auch der Beitrag von Hans Sigrist in der Solothurner Kantongeschichte, wenn er Frauenklöster als Orte beschreibt, wo Patrizierfamilien «ihre nicht zur Ehe gelangenden Töchter mit Vorliebe» unterbrachten.⁴

Dass eine Reduzierung frühneuzeitlicher Frauenkonvente auf ihre Rolle als patrizische Versorgungsinstitutionen deren gesellschaftlichen Stellenwert missachtet, konnte die internationale (Frauen-)Klosterforschung in den letzten dreis-

sig Jahren deutlich aufzeigen. So dienten Konvente in der Frühen Neuzeit nicht nur der Bewahrung, Kontrolle und Sichtbarmachung von Ehre und sozialem Prestige der Eliten, sie waren darüber hinaus Orte der Bildung, bedeutsame Wirtschaftsräume und zentrale Institutionen für die städtische Heilsgemeinschaft.⁵ Dabei haben Historikerinnen wie beispielsweise P. Renée Baernstein auch auf die «Verflechtung von familiären und kirchlichen Ressourcen» verwiesen und aufgezeigt, wie Frauen in Klöstern einen Beitrag zur Stärkung der Familiendynastie leisteten.⁶

Solche Überlegungen zur Verflechtung von Familienverbänden und kirchlichen Institutionen sind anschlussfähig für Forschungsarbeiten, die sich stärker mit den performativen Prozessen der Elitenbildung beschäftigen. Dazu zählt etwa die Studie von Michael Hecht zur «Patriziatsbildung» in deutschen Salzstädten. Hecht fragt dort nach Zuschreibungsformen, Wahrnehmungsmustern und Konstruktionsprinzipien von «Patriziaten». Dabei bezeichnet er «Patriziatsbildung» als stetigen «Prozess der Produktion und Visualisierung spezifischer Ordnungsprinzipien sowie der Verteidigung damit verbundener Geltungsansprüche durch Gruppen von Personen und Familien». Da die soziale Ordnung vormoderner Gesellschaften massgeblich durch Hierarchisierung und Distinktion geprägt gewesen sei, hätten Abgrenzungsstrategien «in einem engen Wechselverhältnis zu den Prozessen von Integration und Institutionalisierung einzelner Gruppen» gestanden. Dabei seien auch memoriale Praktiken für die Konstituierung von Gruppen von Bedeutung gewesen. Hecht führt damit ein dynamisches und relationales Verständnis von «Patriziaten» ein.⁷

Ausgehend von diesen Überlegungen stellt sich die Frage, welche Rolle Frauenkonvente in der katholischen Eidgenossenschaft im Herstellungsprozess von Patriziaten spielten. Inwiefern waren auch diese Institutionen am Hervorbringungsprozess von Distinktion, Zugehörigkeit und Ordnung beteiligt, der aus sozialen Gruppen Patriziate machte?

Bevor wir uns dieser Frage widmen, ist eine kritische Reflexion der Begrifflichkeiten notwendig. Denn es stellt sich die Frage, inwiefern «Patriziat» überhaupt der geeignete Begriff ist, um Logiken gesellschaftlicher Ordnung in der Frühen Neuzeit zu untersuchen. So hat bereits Rita Binz-Wohlhauser die inhaltliche Fokussierung der Forschungsliteratur zum Patriziat auf Fragen des Macht- und Herrschaftszugangs kritisiert.⁸ Zudem ist der Begriff – wie Nathalie Büsser darlegen konnte – stark im Narrativ einer «adelsfreien» frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft verankert und verstellt so den Blick auf adlige Praktiken, die etwa auch von Solothurner «Patrizierfamilien» verfolgt wurden.⁹ Um Essenzialisierungen möglichst zu vermeiden, arbeitet der vorliegende Beitrag deshalb mit dem Begriff der «Eliten». Als Eliten können nach Albert Tanner Personengruppen bezeichnet werden, deren gesellschaftlicher Vorrang auf der «Verbindung

von wirtschaftlicher, sozialer und politischer Macht» beruht.¹⁰ Eine breite Definition hat auch den Vorteil, das Feld der Möglichkeiten, wie Elitenzugehörigkeit erreicht werden konnte, zu öffnen. Die im Zusammenhang mit Patriziaten häufig erwähnte Ratsbeteiligung erscheint so nur noch als ein Distinktionsfaktor unter vielen. Dies erleichtert schliesslich auch die Integration von religiösen Institutionen in ein Forschungsfeld, das (Frauen-)Klöster bislang blos eine Randposition zugewiesen hat.

Um die Bedeutung von Frauenkonventen im Produktionsprozess ständischer Ordnung zu untersuchen, bietet der Beitrag in einem ersten Schritt einen Überblick über die Solothurner Klosterlandschaft und fragt danach, wie sich die städtischen Eliten an der Gründung von Ordensniederlassungen beteiligten. In einem zweiten Schritt wird aufgezeigt, wie die Nonnen in den Solothurner Frauenkonventen über ihren Klostereintritt hinaus als Vertreterinnen ihrer Herkunfts-familien sichtbar blieben. Ein drittes Unterkapitel diskutiert schliesslich, wie Frauenklöster die hierarchisch-ständische Ordnung der «Welt» zu reproduzieren vermochten, bevor der Blick in einem letzten Kapitel auf die transzendenten Sphären ausgeweitet und dabei gefragt wird, welches Legitimationspotenzial Nonnen den Eliten in ihrer Rolle als Bindeglied zwischen Diesseits und Jenseits bieten konnten. So kann die aktive Rolle der Frauenklöster im Herstellungsprozess von Ordnung aufgezeigt werden.

Ordensniederlassungen im Sinn der Eliten

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts etablierten sich in der eidgenössischen Stadt Solothurn drei weibliche, katholische Ordensgemeinschaften. 1609 kam es zur Abspaltung der Kapuzinerinnen von den seit dem Spätmittelalter in Solothurn lebenden Franziskaner-Terziarinnen. Während Erstere im Norden der Stadt eine eigene Klosteranlage errichteten, verblieben die «alten» Schwestern vorerst noch innerhalb der Stadtmauern und bauten erst gut drei Jahrzehnte später ihr neues Kloster St. Joseph. Etwa zur gleichen Zeit baten Schwestern des Ordens der Visitation in Solothurn um Asyl. Die militärischen Auseinandersetzungen im Burgund infolge des Dreissigjährigen Kriegs hatten sie in die Stadt geführt. Neben diesen weiblichen Gemeinschaften lebten noch Kapuziner- und Franziskanerbrüder sowie Mitglieder der Gesellschaft Jesu in Solothurn.¹¹ Diese sehr hohe Dichte an religiösen Institutionen verlangt nach einer Erklärung. So stellt sich etwa die Frage, wie die Klöster in der lokalen Gesellschaft verankert waren und – darauf aufbauend – welche sozialen Gruppen sich für die Etablierung der Institutionen einsetzten. Im Folgenden werden diese Fragen für die weiblichen Gemeinschaften diskutiert.

Wie ein Blick in die Quellen zeigt, waren die Frauenkonvente über ein enges Netz mit politisch und wirtschaftlich einflussreichen Kreisen der Stadt verflochten. Besonders gut sichtbar wird das Interesse der städtischen Eliten an klösterlichen Angelegenheiten bei der Etablierung neuer Gemeinschaften und der damit verbundenen Diskussion der Niederlassungsbedingungen. So wurde etwa die Aufnahme der aus dem Burgund geflohenen Visitandinnen in den Räten der Stadt rege diskutiert, wobei die vom französischen Ambassadorenpaar de Cau-martin unterstützten Frauen nicht nur auf Wohlwollen stiessen. Für die Kritiker – zu welchen auch der damalige Schultheiss Mauritz Wagner (1597–1653) zählte – sprachen unter anderem finanzielle Gründe und die Existenz von bereits mehreren Klöstern in der Stadt gegen eine Niederlassung der Exilnonnen. Der Widerstand blieb jedoch ohne Erfolg, denn am 31. Oktober 1645 stimmte der Grosse Rat für die Aufnahme der Gemeinschaft, sofern diese gewisse Auflagen erfüllte. So wurde die Anzahl der Chorschwestern auf 16 Frauen beschränkt und der Rat hielt fest, dass die Gemeinschaft keine Anwärterinnen zulassen dürfe, deren Aufnahme nicht zuvor von der Stadt bewilligt worden war. Die Schwestern mussten weiter versprechen, zu Bildungszwecken Pensionärinnen aufzunehmen¹² und von heimischen Anwärterinnen nicht mehr als 1000 Livres Mitgift zu verlangen. Schliesslich hatten sie die Ratsherren als «Protecteurs et Patrons perpétuels» anzuerkennen und zu versprechen, dem Rat jährlich einen Einblick in die Buchhaltung zu gewähren.¹³ Der Erhalt der Niederlassungsbewilligung war folglich an Bedingungen geknüpft, welche die Nonnen zu akzeptieren hatten. Dabei diktierten die Räte die Auflagen in einer Weise, die den in den politischen Ämtern vertretenen Familien – etwa mittels der Zulassungs- und Finanzkontrolle – ein hohes Mass an Mitsprache garantierte.

Diese Einschreibung der städtischen Eliten in die Klosterlandschaft erfolgte jedoch nicht bloss auf einer institutionellen, sondern auch auf einer personalen Ebene. Der bereits erwähnte Mauritz Wagner hatte sich einige Jahre vor der Ankunft der Visitandinnen in Solothurn für die Sache der Franziskanerinnen eingesetzt. Als diese darum baten, ausserhalb der Stadt ein eigenes Kloster errichten zu dürfen, erhielten die Schwestern auch Unterstützung von Elisabeth Schwaller (1600–1644), der Gattin Wagners, die «sich stark bemühet, daß alle klein u. groß Räth wohl informiret, u. auf unsere Seite gebracht wurden», wie die Schwestern in ihrer Chronik festhielten. Diese Beziehung wurde schliesslich nicht nur materiell untermauert, indem das Ehepaar den Frauen für den Klosterneubau Boden vermachte, sondern auch personell. Am 29. Juni 1653 trat mit Edeltrud eine Tochter des Paars in den Konvent ein, wo sie den Namen Maria Josepha Regina annahm.¹⁴

Die Errichtung einer Klosterniederlassung bot also finanzkräftigen und politisch aktiven Familien der Stadt Solothurn die Möglichkeit, die Ausformung der Solothurner Klosterlandschaft mitzugestalten. Dies wurde einerseits durch politische

Debatten in den Räten ermöglicht, etwa im Zusammenhang mit der Diskussion von Niederlassungsbedingungen. Andererseits waren die Konvente für die Errichtung der kostspieligen Klostergebäude auf wohltätige Spender:innen angewiesen, welche die Gemeinschaften mit grosszügigen materiellen Gaben unterstützten.

Die städtischen Eliten in den Klöstern

Die städtischen Eliten erhielten ihre Beziehung zu den Konventen auch nach der Grundsteinlegung der Klöster aufrecht. In der Folge gehen wir nicht nur der Frage nach, wer in den Solothurner Konventen lebte, sondern untersuchen auch, inwiefern Nonnen über ihren Klostereintritt hinaus als Vertreterinnen ihrer Familien sichtbar blieben. So kann aufgezeigt werden, wie sich die Eliten auch nach der eigentlichen Etablierung der Klöster in die städtische Sakrallandschaft einschrieben.

Stellte Hans Sigrist für die Solothurner Männerklöster die Präsenz von Vertretern verschiedener Stände fest, beschrieb er die drei Frauenklöster als «eine fast ausschliessliche Domäne des Patriziats».¹⁵ Auch Johanna Strübin und Christine Zürcher verwiesen auf die zentrale Rolle, welche die Solothurner «Patrizierfamilien» für die Klöster St. Joseph und Visitation gespielt haben.¹⁶ Eindrücklich zeigt sich die personale Einschreibung der Eliten in die Solothurner Klosterlandschaft im Fall des Visitandinnenkonvents. Bildeten die aus dem Burgund geflohenen Schwestern das Fundament der neuen Ordensniederlassung, traten schon bald die ersten Solothurnerinnen der Gemeinschaft bei. Den Anfang machte 1647 die spätere Sr. Marie Geneviève Vigier (1628–1663), Tochter des Ratsherrn Jakob Vigier (1597–1660) und der Katharina Stocker (1597–1656).¹⁷ Mit Töchtern der Familien von Roll, von Sury, Grimm, von Arx, Wallier, Besenval und von Stäffis folgten weitere Frauen führender Solothurner Geschlechter. Ihnen allen war gemein, dass ihre Familien durch das Militärunternehmertum politisch, wirtschaftlich und kulturell eng mit Frankreich verbunden waren.¹⁸

Doch inwiefern blieben Nonnen auch nach ihrem Klostereintritt als Vertreterinnen ihres Familienverbands sichtbar? Hier eignet sich die Klostergemeinschaft der Visitation erneut als anschauliches Beispiel, denn die im Klosterarchiv erhaltenen und für das kollektive Gedächtnis der Gemeinschaft äusserst wertvollen Nachrufe nehmen klar Bezug auf die familiäre Herkunft der verstorbenen Schwestern.¹⁹ So hält etwa der Nekrolog der 1714 verstorbenen Sr. Jeanne Françoise Élisabeth von Thurn fest, dass sie aus einer «tres noble famille» stammte und die Enkelin des «Monsieur le Grand Ministre baron de la Tour» war – des einflussreichen Beamten der Fürstabtei St. Gallen, Fidel von Thurn (1629–1719).²⁰ Derweil war auch ihr anderer Grossvater kein Unbekannter auf der politischen Bühne. Urs Sury von Bussy (1630–1707) war 1695 von Kai-

ser Leopold I. in den Reichsritterstand erhoben worden und amtete ab 1701 als Schultheiss von Solothurn.²¹ Mithilfe dieses schriftlichen und damit für nachfolgende Generationen von Nonnen sichtbaren Verweises auf die familiäre Herkunft der Schwester verfolgte die Klostergemeinschaft wohl ein konkretes Ziel. Wie dies Silvia Evangelisti bereits für Florenz aufzeigen konnte, ermöglichte eine solche Darstellung den Nonnen eine Verortung ihres Konvents im Machtgefüge der Stadt.²² Indem die Schwestern im schriftlichen Nachlass ihrer Gemeinschaft ihre Herkunft aus den höchsten gesellschaftlichen Rängen festhielten, verwiesen sie nicht nur auf das soziale Prestige ihrer Institution, sondern schafften es auch, dieses über mehrere Generationen zu erhalten.

Die gleichzeitige Zugehörigkeit sowohl zu einem säkularen Familienverband als auch zu einer Klostergemeinschaft stellte dabei keinen Widerspruch dar. Wie Marie-Louise Coolahan aufzeigen konnte, verfügten Nonnen über eine «Vielfalt an kollektiven Identitäten»: Sie waren nicht nur Vertreterinnen eines bestimmten Standes und besassen einen individuellen familiären Hintergrund, sondern waren gleichzeitig Mitglied einer lokalen Klostergemeinschaft und Teil eines translokal agierenden Ordens.²³ Als Personen mit einem vielfältigen sozialen Bezugsnetz blieben sie auch in den Klöstern Teil ihres Familienverbands, den sie repräsentierten.²⁴ Gleichzeitig bot diese Verflechtung den Familien in der «Welt» die Möglichkeit, auf ihre Töchter in den Konventen zu rekrutieren. Binz-Wohlhauser konnte etwa für Fribourg aufzeigen, dass klösterliche Amtsträgerinnen und andere Klosterauffrauen für das Ansehen des Familienverbands von grosser Bedeutung waren.²⁵ Auch in Solothurn bezeugen Familienchroniken und Porträts in Ahnengalerien den Status, der den klösterlichen Familienmitgliedern zugewiesen wurde.²⁶

Doing difference im Frauenkonvent

Bereits die Einleitung des Beitrags verwies auf die performative Dimension der Herstellung von Elitenzugehörigkeit – ein Prozess, der in einer frühneuzeitlichen, auf Hierarchisierung und Distinktion basierenden Standesgesellschaft Ordnung schaffen sollte. Distinktion wird hier – in Anlehnung an Pierre Bourdieu – als Auszeichnung durch Unterscheidung verstanden, als exklusives Mittel zur Produktion sozialer Distanz.²⁷ Die Herstellung von Distinktion bedingt dabei eine ständige Reproduktion, im Sinne eines *doing difference*. Wenn wir verstehen möchten, weshalb die städtischen Eliten von Solothurn ein solch grosses Interesse an den Frauenkonventen hatten, müssen wir bei dieser Herstellung von Differenz ansetzen. Das folgende Kapitel zeigt folglich auf, inwiefern auch Frauenklöster im Prozess der Distinktionsproduktion mitwirkten und so den Eliten eine Möglichkeit boten, ständische Differenz herzustellen und zu reproduzieren.

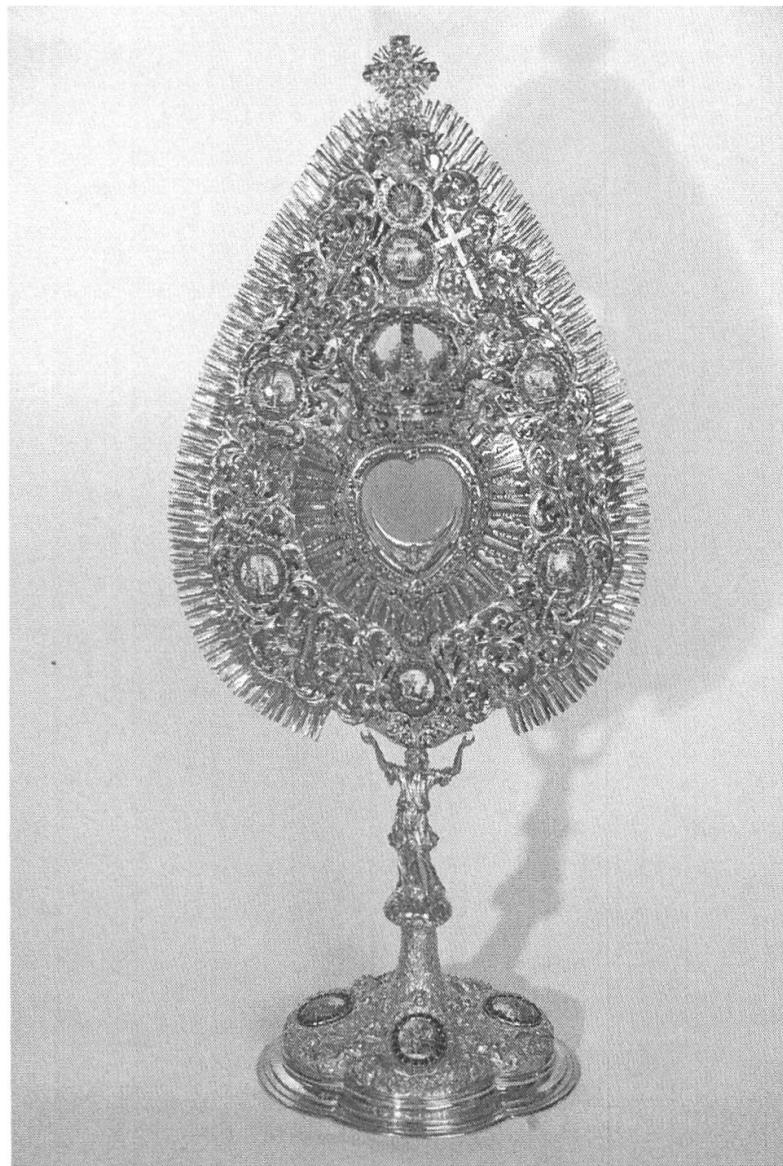
Indem sich die Klostergemeinschaften durch Ränge hierarchisch gliederten, widerspiegeln sie die in der «Welt» existierende ständische Ordnung.²⁸ So wurde in den Konventen neben den Novizinnen und Kostgängerinnen auch zwischen Laien- und Chorschwestern unterschieden. Stellte die Hauptaufgabe der Chorschwestern die Verrichtung des Chorgebets dar, hatten sich die Laienschwestern weltlicheren Aufgaben zu widmen.²⁹ 1627 hatte die römische Congregatio episcoporum et regularium festgestellt, dass sich Chorinnen – aufgrund ihrer hochrangigen Abstammung an spirituelle Arbeit gewöhnt – Gebrechen zuziehen würden, würden sie zu schwerer Arbeit gezwungen.³⁰ Zu diesen, den Laienschwestern vorbehaltenen Tätigkeiten gehörten etwa Arbeiten in der Küche, in der Bäckerei sowie im Garten, das Hüten des klösterlichen Viehs sowie die Pflege von kranken Schwestern. Während die Laienschwestern zumeist von bescheidener Herkunft aus der Solothurner Landschaft waren, stammten die Chorschwestern aus finanziertigeren Familien der oberen Stände.³¹

Ein zentrales Mittel zur Distinktionsproduktion waren dabei die Mitgiften, welche die Eltern von Anwärterinnen für den Klostereintritt aufzubringen hatten. Helen Hills stellte in ihrer Studie zu neapolitanischen Frauenkonventen des 17. Jahrhunderts fest, dass hohe Mitgiften für Chorinnen den Klöstern halfen, diesen Rang «sozial rein» zu halten, wirkten sie doch als Zugangssperre für Frauen aus weniger vermögenden Familien. Da es die Chorinnen waren, die das Chorgebet beteten (während die Laienschwestern hiervon befreit waren), wurde der «religiöse Wert» einer Nonne an ihren Stand und ihre soziale Herkunft gebunden. Der religiöse Status der Konvente stand damit in einem direkten Zusammenhang mit ihrer (sozialen) Zusammensetzung, so Hills.³²

Diese Verbindung zwischen weltlicher Abstammung und «religiösem Wert» wird auch dann sichtbar, wenn die Bewohnerinnen zur Beschreibung ihrer Konvente herangezogen wurden. Dies ist auch in Solothurn der Fall: im *klein Solothurner allgemeine Schaw-Platz*, einer imposanten, vom Altstadtschreiber Franz Haffner verfassten Überblicksdarstellung zu Solothurn und seiner Geschichte aus dem Jahr 1666. Diese Chronik enthält ein Kapitel zu den Klöstern der Stadt, in welchem Haffner der Beschreibung der Frauenkonvente eine detaillierte Aufzählung aller aktuell in den Niederlassungen lebenden Nonnen anfügte. Diese umfasst nicht nur die weltlichen Nachnamen der Schwestern, sondern auch deren Rang in der Klostergemeinschaft.³³ Die Chronik trägt also nicht nur die in den Klöstern vorherrschende ständische Ordnung in die «Welt», durch die Präsentation der Bewohnerinnen machte Haffner auch den sozialen Status und damit den «religiösen Wert» der Konvente für alle Leser:innen sichtbar.

Die weltlich-klösterliche Hierarchie widerspiegeln sich dabei auch im Lebensstil der Nonnen. Der eingangs zitierten Sr. Marie Magdelaine Élisabeth von Stäffis, Tochter der als «bienfaiteurs» ausgezeichneten Jakob von Stäffis-Molondin

Abb. 1: Strahlenmonstranz im Kirchenschatz des Klosters Visitation, gestiftet von der Oberin Sr. Marie Hélène Élisabeth Wallier mit Unterstützung zahlreicher Nonnen und deren Eltern, vergoldetes Silber, hergestellt von Johann Heinrich Büeler, um 1702. © Kantonale Denkmalpflege Solothurn, Jürg Stauffer (Langenthal), 2012.



(1601–1664) und Marie Vigier de l’Escanal (1601–1674), war es etwa erlaubt, eine persönliche Bedienstete mit ins Kloster zu bringen. Des Weiteren wurden ihr Freiheiten in der Ausstattung ihrer Zelle gewährt und sie durfte selbst entscheiden, wann sie in ihrer Zelle und wann gemeinsam mit den anderen Nonnen im Refektorium speisen wollte. Schliesslich verfügte sie über ihr eigenes Teller-service und «vestements de plus fine estoffe, et son linge plus delié que celluy des autres Soeurs».³⁴

Abhängig vom sozioökonomischen Status der Herkunftsfamilie wurden Nonnen bei ihrem Klosterereintritt einem Rang zugeteilt, der ihrem Hintergrund entsprach. Damit boten Konvente den lokalen Eliten eine Bühne zur performativen Herstellung von Differenz. Persönliche Privilegien, die mit der Herkunftsfamilie ausgehandelt wurden, konnten dabei zusätzliche Distinktion bieten.

Verwandtschaft zwischen Himmel und Erde

Frauenklöster waren jedoch nicht bloss Räume, in welchen die ständische Ordnung der «Welt» reproduziert wurde – sie waren stets auch sakrale Räume der Devotion. Der folgende Abschnitt zeigt, dass durch die Reproduktion von ständischer Ordnung im klösterlichen Kontext gesellschaftliche Hierarchisierung gleichzeitig religiös legitimiert wurde. Eine Schlüsselrolle in diesem Legitimationsprozess spielt die Position der Nonnen als *sponsae Christi*. So stellte die Vereinigung mit dem «himmlischen Bräutigam» in der Frühen Neuzeit den Abschluss eines weiblichen Klosterlebens dar, ermöglichte der Tod den Nonnen doch den Übergang von einer sündhaften Welt hin in die Arme ihres «divin époux». Indem sie sich zeit ihres Lebens als Bräute Christi identifizierten, erhielten die Nonnen eine personale Verbindung zu ihrem göttlichen Gatten aufrecht.³⁵ Auf diese enge Beziehung wies bereits Gabriella Zarri hin, als sie von der «[m]ystical marriage» als einer «personal union» sprach.³⁶

Diese persönliche Verbindung mit ihrem «himmlischen Bräutigam» ermöglichte den Nonnen folglich die Herstellung einer direkten Verbindung zur transzendenten Sphäre. Diese umfasste auch die Herkunfts familien der Nonnen, mit welchen sie auch nach ihrem Klostereintritt verbunden blieben. Die Verbindung zwischen den Herkunfts familien der Nonnen und der himmlischen Sphäre blieb dabei nicht bloss auf einer personalen Ebene verankert, sondern wurde zusätzlich materiell durch Stiftungen gestärkt, die ihrerseits in Praktiken des transzendenten Austauschs involviert waren.

So haben sich insbesondere für die Konvente der Visitandinnen und der Franziskanerinnen zahlreiche Objekte mit zumeist liturgischem Nutzungszweck erhalten, die auf die materielle Einschreibung der städtischen Eliten in die Solothurner Klosterlandschaft hinweisen. Aus dem Kloster Visitation ist etwa eine vergoldete Strahlenmonstranz mit Steinbesatz erhalten (Abb. 1), die Sr. Marie Hélène Élisabeth Wallier (1651–1711) während ihrer Zeit als Oberin der Gemeinschaft anfertigen liess mit Unterstützung zahlreicher Nonnen und «des present charitable de Messieurs leurs parents».³⁷ Die als «beau soleil» bezeichnete Monstranz wird dann auch im Nachruf auf die Nonne löslich erwähnt, als ein «ioly piece, estimé des plus belles de ces quartiers».³⁸

Im Kloster St. Joseph findet sich weiter eine Messgarnitur mit Platte und Kännchen aus der Zeit um 1700, welche je mit einem gravierten Allianzwappen Vigier-von Steinbrugg gekennzeichnet sind.³⁹ Vermutlich stifteten Johann Friedrich Vigier (1639–1711) und Therese von Steinbrugg (1654–1726) diese Garnitur anlässlich des Klostereintritts ihrer Tochter Maria Theresia (1683–1753) im Jahr 1701.⁴⁰ Indem diese als Medien des Heils fungierenden Objekte häufig über gravierte Allianzwappen oder andere Verweise auf die Stifter:innen verfügten,

ermöglichten sie den Familien eine visuelle und auf Dauer angelegte Einschreibung in den klösterlichen Raum.

Eine weitere Möglichkeit, wie Familien ihre Beziehung zu Frauenkonventen festigen konnten, waren Memorialverpflichtungen und die Beauftragung von Nonnen mit Gebetsarbeit zur Jenseitsvorsorge. Auch wenn auf diese Verbindung an dieser Stelle leider nur am Rande eingegangen werden kann, soll zumindest summarisch erwähnt werden, dass die Solothurner Frauenkonvente gegen Bezahlung, zum Beispiel in Form von (Mess-)Stiftungen, auch Gebets- und Gedenkarbeit für weltliche Personen übernahmen. Christine Schneider hat Frauenklöster deshalb auch als «Horte der Memoria» bezeichnet.⁴¹

Die verwandtschaftlichen Beziehungen zu den in den Konventen lebenden Familienmitgliedern und ihre finanziellen und materiellen Ressourcen, die Mitglieder der Eliten in die Klöster transferierten, ermöglichten ihnen einen unmittelbaren Zugang zu diesen sakralen Räumen. Indem die Eliten zusätzlich durch politische Einflussnahme die Aufnahmebedingungen von Nonnen mitbestimmten, war es einflussreichen Familien möglich, den Zugang zu Konventen zu beschränken und diese Institutionen möglichst privilegiert zu nutzen. Dies versetzte Mitglieder der Eliten in eine stark bevorteilte Lage gegenüber Menschen in prekären finanziellen Umständen, die nicht über das erforderliche Kapital verfügten, Töchter als Chorinnen in Konventen unterzubringen.

Frühnezeitliche Frauenkonvente dienten folglich nicht nur der Reproduktion der ständischen Ordnung, sondern ermöglichten den Eliten auch die Herstellung eines personalen Bezugs zur transzendenten Sphäre. Indem sie durch ihr Finanzkapital und die Stiftung von Messen und anderen Memorialverpflichtungen die Gebetsleistung der Nonnen fördern konnten, übertrugen sie Standesunterschiede von der «Welt» in die himmlische Sphäre. Irdische Ungleichheit wurde so zu himmlischer Ungleichheit, konnte die Gebetsarbeit der Nonnen den Eliten doch eine raschere Erreichung des Seelenheils ermöglichen.

Frauenklöster und die Herstellung von Ordnung

In der Einleitung wurde die Frage nach der Bedeutung von Frauenkonventen im Produktionsprozess ständischer Ordnung gestellt. Indem der Beitrag auf ein breit gefasstes Verständnis von Eliten zurückgriff, konnte der Blick auf alternative Wege der Zugehörigkeits- und Distinktionsproduktion abseits von politischen Institutionen gelenkt werden. Dabei fiel auf, dass sowohl politisch als auch finanziell einflussreiche Personen aus Solothurn verschiedene Wege nutzten, um sich in die lokale Klosterlandschaft einzuschreiben. Diese Eliten beteiligten sich nicht nur an der Gründung von Konventen, sondern stellten über

Töchter, die in die Klöster eintraten, auch direkte personale Beziehungen zu diesen Institutionen her. Diese Töchter kappten auch nach ihrem Klostereintritt die Familienbande nicht, sondern blieben als Mitglieder ihrer Herkunftsfamilien sichtbar.

Nonnen in Klöstern repräsentierten jedoch nicht nur einen individuellen Familienvorstand, sondern auch einen bestimmten Stand. So hat der Beitrag aufgezeigt, wie Frauenklöster die ständische Ordnung der «Welt» reproduzierten und sie – über die Nonnen in den Konventen – auch wieder in die «Welt» ausserhalb der Klostermauern trugen. In ihrer Rolle als *sponsae Christi* stellten Nonnen zudem eine personale Verbindung zwischen ihrer Herkunftsfamilie und der transzendenten Sphäre her, die durch Gebets- und Memorialverpflichtungen sowie durch materielle Stiftungen zusätzlich gefestigt werden konnte. Damit trugen die Nonnen letztlich dazu bei, dass ständische Ungleichheit in die himmlische Sphäre übertragen wurde.

Das grosse Interesse, das die Eliten in der katholischen Welt an den Frauenklöstern zeigten und das sich überregional an der rasch wachsenden Zahl an Konventen manifestierte, ist im Sinne eines bewussten Zuspruchs dieser sozialen Gruppe zu den Konventen zu verstehen. Die finanziertkräftigen und politisch einflussreichen Familien waren bereit, dem Bau und Unterhalt von Frauenkonventen finanzielle und ideelle Unterstützung zuzusichern. Töchter wurden in die Konvente nicht bloss «abgeschoben», sondern erfüllten dort eine wichtige Aufgabe im Herstellungsprozess von Ordnung und Distinktion, boten die Frauenklöster den Eliten doch eine zusätzliche Möglichkeit zur Legitimation von Standesugehörigkeit. Die Rolle von Frauenkonventen im performativen Produktionsprozess ständischer Ordnung ist folglich nicht zu vernachlässigen.

Résumé

Genre(s), pouvoir et ordre. La Production d’élites dans les monastères féminins soleurois des XVII^e et XVIII^e siècles

Jusqu’à présent, les études sur les patriciats dans la Confédération du début de l’époque moderne n’ont considéré les couvents de femmes que comme un aspect secondaire et les ont décrits en premier lieu comme un lieu de prise en charge pour les filles non mariables. En s’appuyant sur les réflexions de Pierre Bourdieu sur la distinction, le présent article remet en question cette hypothèse et examine le rôle des couvents de femmes dans le processus performatif de production de la différence, de l’appartenance (à une élite) et de l’ordre social. Comme le montre un examen du milieu monastique de la ville catholique de Soleure aux XVII^e et XVIII^e siècles, les couvents ne permettaient pas seulement aux élites urbaines de s’inscrire dans l’environnement sacré local, mais leur fournissaient également

un espace dans lequel la distinction et la hiérarchie sociale pouvaient être reproduites et légitimées par la religion.

(Traduction: Stéphanie Ginalska)

Notes

- 1 SO [Solothurn], KIA V [Klosterarchiv Visitation], A1, Gelübdebuch, o. S., Eintrag der Sr. Marie Magdalene Élisabeth de Stavay.
- 2 Daniel Schläppi, «Patriziat», *Historisches Lexikon der Schweiz*, 27. 9. 2010, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/016374/2010-09-27> (16. 11. 2023).
- 3 Kurt Messmer, Peter Hoppe, *Luzerner Patriziat. Sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Studien zur Entstehung und Entwicklung im 16. und 17. Jahrhundert*, Luzern 1976, 23.
- 4 Hans Sigrist, *Die Spätzeit und das Ende des patrizischen Regimes*, Solothurn 1981, 241.
- 5 Vgl. den Forschungsüberblick von Silvia Evangelisti, *Nuns. A History of Convent Life 1450–1700*, New York 2007.
- 6 P. Renée Baernstein, *A Convent Tale. A Century of Sisterhood in Spanish Milan*, New York 2002, 144.
- 7 Michael Hecht, *Patriziatsbildung als kommunikativer Prozess. Die Salzstädte Lüneburg, Halle und Werl in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 2010, 8, 11, 299.
- 8 Rita Binz-Wohlhauser, *Zwischen Glanz und Elend. Städtische Elite in Freiburg im Üchtland (18. Jahrhundert)*, Zürich 2014, 16 f.
- 9 Nathalie Büsser, *Adel in einem Land ohne Adel. Soziale Dominanz, Fürstendienst und Verwandtschaft in der schweizerischen Eidgenossenschaft (15.–18. Jhd.)*, Dissertation Universität Zürich 2020, 31.
- 10 Albert Tanner, «Eliten», *Historisches Lexikon der Schweiz*, 23. 10. 2006, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/015985/2006-10-23> (4. 12. 2023).
- 11 Klemens Arnold, «Terziarinnenkloster St. Josef in Solothurn», in Brigitte Degler-Spengler et al. (Hg.), *Helvetia Sacra. Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz*, Bern 1978, 689–702, hier 689 f.; Johanna Strübin, Christine Zürcher, *Die Stadt Solothurn III. Sakralbauten*, Bern 2017, 29 f.
- 12 Vgl. Michèle Steiner, «*Elle semble à présent une belle Parisienne*. Maria Helena Barbara Zurlauben als Pensionärin im Kloster Visitation in Solothurn», Seminararbeit Universität Bern 2021.
- 13 SO, KIA V, A2, Fondation et Annales 9.2, 1870, 4 f.
- 14 SO, KIA Fr [Franziskanerinnenkloster St. Joseph], Chronik u. Protokoll, 1887, 17 f., und Nonnenverzeichnis. Siehe auch Strübin/Zürcher (wie Anm. 11), 417.
- 15 Sigrist (wie Anm. 4), 241.
- 16 Strübin/Zürcher (wie Anm. 11), 30.
- 17 SO, KIA V, A1, Gelübdebuch 2.1, Nekrolog der Sr. Marie Geneviève Vigier.
- 18 Bruno Amiet, Hans Sigrist, *Stadt und Kanton Solothurn von der Reformation bis zum Höhepunkt des patrizischen Regimes*, Solothurn 1976, 282; Strübin/Zürcher (wie Anm. 11), 300.
- 19 Caroline Bowden, «Collecting the Lives of Early Modern Women Religious. Obituary Writing and the Development of Collective Memory and Corporate Identity», *Women's History Review* 19 (2010), 7–20.
- 20 SO, KIA V, A1, Gelübdebuch 3.1, Nekrolog der Sr. Jeanne Françoise Élisabeth de la Tour.
- 21 Erich Meyer, «Urs Sury von Bussy», *Historisches Lexikon der Schweiz*, 23. 5. 2012, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017518/2012-05-23> (16. 11. 2023).
- 22 Silvia Evangelisti, «Moral Virtues and Personal Goods. The Double Representation of Female Monastic Identity (Florence, 16th and 17th Centuries)», in Olwen Hufton (Hg.), *Women in the Religious Life*, Florenz 1996, 27–54, hier 43 f.

- 23 Marie-Louise Coolahan, «Identity Politics and Nuns' Writing», *Women's Writing* 14/2 (2007), 306–320, hier 316.
- 24 Zu Personkonzepten vgl. Gabriele Jancke, Claudia Ulbrich, «Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnissforschung», in Gabriele Jancke, Claudia Ulbrich (Hg.), *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnissforschung* (Querelles 10), Göttingen 2005, 7–27.
- 25 Binz-Wohlhauser (wie Anm. 8), 147.
- 26 Vgl. etwa das Familienporträt von Johann Ludwig von Roll und Maria Magdalena Wallier aus der ehem. Familienkapelle in Emmenholz: Charles Studer, Die Kapelle im Emmenholz, *Jurablätter* 44 (1982), 137–141.
- 27 Vgl. die Überblickswerke Jean-Pascal Daloz, *Rethinking Social Distinction*, Basingstoke 2013; Denise Dazert, *Distinktion als Lebensform. Eine qualitative Untersuchung ausgewählter Werke von Erasmus sowie Adolph v. Knigge*, Wiesbaden 2016.
- 28 Vgl. Silvia Evangelisti, «Ricche e povere. Classi di religiose nelle comunità monastiche femminili tra Cinque e Seicento», in Margaretha Lanzinger, Raffaella Sarti (Hg.), *Nubili e celibi tra scelta e costrizione (Secoli XVI–XX)*, Udine 2006, 37–48.
- 29 Vgl. Michèle Steiner, *Krankheit, Tod und Kommunalität. Die Nonnen des Klosters Visitation in Solothurn*, Masterarbeit Universität Bern 2022, 37–41.
- 30 Vgl. Evangelisti (wie Anm. 5), 31.
- 31 Vgl. Steiner (wie Anm. 29), 38 f.; auch Barbara Lawatsch Melton, «Loss and Gain in a Salzburg Convent. Tridentine Reform, Princely Absolutism, and the Nuns of Nonnberg (1620 to 1696)», in Lynne Tatlock (Hg.), *Enduring Loss in Early Modern Germany. Cross Disciplinary Perspectives*, Leiden 2010, 259–280.
- 32 Helen Hills, «Enamelled with the Blood of a Noble Lineage». Tracing Noble Blood and Female Holiness in Early Modern Neapolitan Convents and Their Architecture», *Church History* 73 (2004), 1–40, hier 20, 23–28.
- 33 Franz Haffner, *Der klein Solothurner allgemeine Schaw-Platz historischer Geist- auch weltlicher vornembsten Geschichten und Händlen [...]*, Solothurn: Johann Jakob Bernhard, 1666, 2. Teil, 39–42.
- 34 SO, KIA V, D31, Auskaufsvertrag der Marie Magdalaine Élisabeth de Stavay. Die Reproduktion ständischer Ordnung in den Konventen implizierte auch Normenkonflikte, vgl. etwa: Silvia Evangelisti, «Monastic Poverty and Material Culture in Early Modern Italian Convents», *The Historical Journal* 47 (2004), 1–20.
- 35 Steiner (wie Anm. 29); auch Christine Schneider, *Kloster als Lebensform. Der Wiener Ursulinenkonvent in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1740–90)*, Wien 2005, 281 f.
- 36 Gabriella Zarri, «Ursula and Catherine. The Marriage of Virgins in the Sixteenth Century», in Edith Ann Matter, John Wayland Coakley (Hg.), *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, Philadelphia 1994, 237–278, hier 263.
- 37 Paris, BnF [Bibliothèque nationale de France], 4-LD173-2 (135), *Collection de lettres circulaires émanées des religieuses de la Visitation-Sainte-Marie*, Schreiben aus Solothurn, 18. 4. 1702; Strübin/Zürcher (wie Anm. 11), 315 f. Vgl. zur Monstranz auch das «Highlight» zu dieser traverse-Ausgabe, www.revue-traverse.ch/monstranz.
- 38 SO, KIA V, A1, Gelübdebuch 3,1, Nekrolog der Sr. Marie Hélène Élisabeth Wallier.
- 39 Strübin/Zürcher (wie Anm. 11), 425.
- 40 SO, KIA Fr, Chronik u. Protokoll mit Schwesternverzeichnis, 1887, o. S.; Andreas Fankhauser, «Vigier von Steinbrugg», *Historisches Lexikon der Schweiz*, 28. 1. 2014, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/022867/2014-01-28> (17. 11. 2023).
- 41 Schneider (wie Anm. 35), 256. Auch Helen Hills, «Cities and Virgins. Female Aristocratic Convents in Early Modern Naples and Palermo», *Oxford Art Journal* 22 (1999), 31–54, hier 36.