

SONDERDRUCK AUS

# Innovationen durch Deuten und Gestalten

---

Klöster im Mittelalter  
zwischen Jenseits und Welt

Herausgegeben von  
Gert Melville · Bernd Schneidmüller · Stefan Weinfurter

Mit Beiträgen von

Mirko Breitenstein, Stefan Burkhardt, Jacques Dalarun, Thomas Ertl,  
David Flood, Timothy J. Johnson, Ulrich Köpf, Christina Lutter,  
Gert Melville, Klaus Militzer, Tore Nyberg, Thomas Rentsch, Frank Rexroth,  
Hedwig Röckelein, Jens Röhrkasten, Bernd Schneidmüller, Hans-Joachim Schmidt,  
Gabriela Signori, Sita Steckel, Matthias Untermann, Steven Vanderputten,  
Stefan Weinfurter

SCHNELL † STEINER

Abbildung der vorderen Umschlagseite: Der Dominikaner Vincenz von Beauvais beim Kompilieren.  
Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Reg. Lat. 538, fol. 1r.  
Abbildung mit freundlicher Genehmigung der Biblioteca Apostolica Vaticana.

Zitiervorschlag: Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, hg. von Gert Melville/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 1), Regensburg 2014.

Dieser Band entstand aus dem Forschungsschwerpunkt »Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle«, einem Gemeinschaftsprojekt der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Er wurde im Rahmen des gemeinsamen Akademienprogramms von Bund und Ländern (Union der deutschen Akademien der Wissenschaften) mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kunst des Landes Baden-Württemberg gefördert.



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2014 Verlag Schnell & Steiner GmbH, Regensburg  
Satz: typegerecht, Berlin  
Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Tübingen  
Druck: Erhardi Druck GmbH, Regensburg

ISBN 978-3-7954-2898-3

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf fototechnischem oder elektronischem Weg zu vervielfältigen.

Weitere Informationen zum Verlagsprogramm erhalten Sie unter [www.schnell-und-steiner.de](http://www.schnell-und-steiner.de)

# Inhalt

---

Vorwort der Herausgeber .....	7
<i>Stefan Weinfurter</i>	
Innovation durch »Sezession« – Zur Einführung .....	9
<b>I Bändigung der Transzendenz</b>	
<i>Jacques Dalarun</i>	
Le corps monastique entre <i>opus Dei</i> et modernité .....	19
<i>Mirko Breitenstein</i>	
Die Verfügbarkeit der Transzendenz: Das Gewissen der Mönche als Heilsgarant .....	37
<i>Thomas Rentsch</i>	
Transzendenz erleben Kommentar zur Sektion Bändigung der Transzendenz – Transzendenz erleben .....	57
<i>Ulrich Köpf</i>	
Annäherung an Gott im Kloster .....	63
<i>Timothy J. Johnson</i>	
Place, Analogy, and Transcendence Bonaventure and Bacon on the Franciscan Relationship to the World .....	83
<i>Tore Nyberg</i>	
Kommentar zur Sektion Bändigung der Transzendenz – Transzendenz leben .....	97
<b>II Individuum und Gemeinschaft</b>	
<i>Steven Vanderputten</i>	
The Mind as Cell and the Body as Cloister Abbatial Leadership and the Issue of Stability in the Early Eleventh Century .....	105
<i>Hedwig Röckelein</i>	
Inklusion – Exklusion: weiblich – männlich .....	127
<i>Christina Lutter</i>	
Geistliche Gemeinschaften in der Welt Kommentar zur Sektion Individuum und Gemeinschaft – Innen und Außen .....	145
<i>Gabriela Signori</i>	
Der »Mönch im Bild« Das Porträt als klösterliches Erinnerungsmedium an der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit .....	161

<i>Jens Röhrkasten</i>	
Ordensdisziplin und Konformität bei den Dominikanern und Franziskanern .....	181

<i>Hans-Joachim Schmidt</i>	
Kommentar zur Sektion Individuum und Gemeinschaft – Institutionalität .....	199

### III Weltdeutung durch Wissenskonfigurationen

<i>Sita Steckel</i>	
Deuten, Ordnen und Aneignen Mechanismen der Innovation in der Erstellung hochmittelalterlicher Wissenskompendien .....	209

<i>Thomas Ertl</i>	
Pragmatische Visionäre? Die mendikantische Sicht der Welt im 13. Jahrhundert .....	253

### IV Neuordnung der Gesellschaft

<i>Matthias Untermann</i>	
Zwischen Ästhetik des Verzichts und monastischen Idealen: Die Baukunst der Bettelorden .....	275

<i>David Flood</i>	
Franciscans at Work .....	291

<i>Stefan Burkhardt</i>	
Armut, Arbeit, Bettel? Kommentar zur Sektion Neuordnung der Gesellschaft – Wirkung in die Welt .....	301

<i>Klaus Militzer</i>	
Der Aufbau von Landesherrschaften durch Ritterorden, besonders durch den Deutschen Orden .....	307

<i>Frank Rexroth</i>	
Monastischer und scholastischer Habitus Beobachtungen zum Verhältnis zwischen zwei Lebensformen des 12. Jahrhunderts .....	317

### V Deuten und Gestalten

<i>Gert Melville</i>	
Innovation aus Verantwortung Kloster und Welt im Mittelalter .....	337

<i>Bernd Schneidmüller</i>	
Deuten und Gestalten in mittelalterlichen Klöstern als Innovation Ein Schlusswort .....	355

<i>Verena Schenk zu Schweinsberg</i>	
Namenregister .....	365

# Geistliche Gemeinschaften in der Welt

---

Kommentar zur Sektion Individuum und Gemeinschaft –  
Innen und Außen

*Christina Lutter*

Otto Gerhard Oexle hat anhand zentraler früher Regeltexte – der frühesten Regel für das koinobitische Zusammenlebens des Pachomius (292–348), der *Praecepta* des Augustinus (354–430), sowie des monastischen Entwurfs des Johannes Cassian (360–435) – gemeinsame Aspekte der Vorstellungen und der Praxis spätantik-frühmittelalterlichen monastischen Lebens in diesen normativen Modellen herausgearbeitet.<sup>1</sup> Allen drei Regeln gemeinsam war demnach die Bedeutung der urchristlichen *vita communis* im Sinn der Apostelgeschichte, deren wesentliche konzeptionelle Elemente die Gemeinsamkeit und Gleichheit ihrer Mitglieder sowie gemeinsamer statt individuellem Besitz darstellten. Sowohl bei Johannes Cassian als auch bei Pachomius wird allerdings, stärker als bei Augustinus, neben dem Leitbegriff des gemeinschaftlichen Lebens dessen Eigenschaft als *coenobitarum disciplina* (Cassian) bzw. als *ordo disciplinae* (Pachomius) hervorgehoben, d. h. als gemeinsame, geregelte und disziplinierte Lebensführung, die von – wenn auch maßvoller – Askese geleitete, ortsgebundene und habituelle Gemeinsamkeit von Arbeit, Tisch, Gebet und Liturgie. Koinobitische Askese ist Arbeit, Methode und Technik; asketische *exercitia* bezeichnen ein spirituelles Handwerk, dessen Objekte Körper und Seele sind.<sup>2</sup> Als gemeinsam praktizierte Techniken zur Kontrolle der Affekte durch den Willen begründen sie eine dauerhafte Haltung, einen Habitus.

Ausgehend von Max Webers Unterscheidung in »weltflüchtige« und »innerweltliche« Askese argumentiert Oexle anhand seiner Lektüre dieser frühen Regeltexte,

- 1 Otto Gerhard OEXLE, Koinos bios: Die Entstehung des Mönchtums, in: Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung – Historische Kulturwissenschaft – Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis, hg. von Andrea VON HÜLSEN-ESCH/Bernhard JUSSEN/Frank REXROTH, Göttingen 2011, S. 470–495.
- 2 Etwa Jean LECLERCQ, L'Amour des lettres et le Désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge, Paris 1957; vgl. auch Albrecht DIEM, Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens (Vita regularis. Abhandlungen 36), Münster 2000.

dass es diese monastischen Gruppen seien, die »mit ihrer rationalen, methodischen, disziplinierten Lebensführung die geschichtlichen Leistungen und Wirkungen des Mönchtums hervorgebracht haben«. Nicht eremitische Askese, so Oexle, sondern eine spezifische, religiös begründete Form des Gemeinschaftslebens in seiner Auseinandersetzung mit der Welt war für diese Lebensform konstitutiv, nicht zuletzt weil die in diesen Regeln skizzierten Entwürfe eng mit der die spätantiken Klöster umgebenden merkantilen Stadtkultur verflochten waren.<sup>3</sup> Diese wichtigste Gemeinsamkeit, das Zusammenleben in sozialen Gruppen, bezieht Oexle mit Weber ausdrücklich auf die Frage nach den langfristigen kulturellen Leistungen der monastischen Lebensform in der Welt: Denn wie wolle man diese Leistungen begreifen, wenn die Lebensform selbst auf dem genau gegenteiligen Prinzip eines vollständigen Rückzugs aus der Welt beruhe? Hier geht es also um eine der maßgeblichen Fragen auch dieser Tagung und des ihr zu Grunde liegenden Projekts nach der Qualität von Klöstern als »Innovationslabore[n] europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle« sowie jener nach den gesellschaftlichen Langzeitwirkungen der monastischen Lebensform im mittelalterlichen Europa, also um die Wechselwirkungen von Vorstellungen und Praxis von Gemeinschaft im Kloster und die Kohärenz und Nachhaltigkeit von sozialen Gruppen in der Welt.<sup>4</sup>

So sehr die Abschließung des monastischen Raums nach außen bzw. die *inclusio* seiner Mitglieder für das koinobitische Religiosentum konstitutiv ist, wie Hedwig Röckelein unterstreicht,<sup>5</sup> so grundlegend äußert sich die Vorstellung einer Integration von Innen und Außen, von Mensch und Gesellschaft im europäischen Mittelalter in der Vorstellung der neutestamentarischen *vita apostolica*, der Gemeinschaft aller Christen. Trotz, oder gerade aufgrund der vor diesem Hintergrund von den Kirchenvätern differenzierten Konzeption einer moralischen, mit der sozialen korrespondierenden Ständeordnung wird der spirituelle Weg als ein gemeinsamer aufgefasst – die Stärkeren helfen den Schwächeren, Heilige den Sündern, geistlich lebende Menschen den Laien durch Gebetsleistungen, spirituelle Verdienste und karitative Handlungen sowie nicht zuletzt durch Heilsvermittlung.<sup>6</sup> Die Dialek-

3 OEXLE, *Koinos bios* (wie Anm. 1), S. 471–473 zur Forschungsgeschichte; S. 474–476 die zentralen Fragen; S. 479 das Zitat; S. 492 zur spätantiken Stadtkultur; DERS., Max Weber und das Mönchtum, in: Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, hg. von Hartmut LEHMANN/Jean Martin OUÉDRAGO (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 194), Göttingen 2003, S. 311–334. Vgl. Hans-Jürgen DERDA, *Vita communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1992, mit einer eingehenden Diskussion der einzelnen erwähnten Regeltexte, ebenso wie der *Regula St. Benedicti* und deren Rezeption im europäischen Mittelalter, besonders Teil II, S. 59–182.

4 Vgl. die Beiträge der Herausgeber.

5 Dazu v. a. den Abschnitt »Prolegomena« im Beitrag von Hedwig RÖCKELEIN in diesem Band, S. 127–131.

6 Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, 4. Aufl. Darmstadt 2009; Otto Gerhard OEXLE, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im Mittelalter, in: *Mentalitäten im Mittelalter. Me-*

tik von Grenzziehungen zwischen Kloster und Welt einerseits, und andererseits die Austauschprozesse und Wechselbeziehungen zwischen dem innermonastischen Raum und der Welt außerhalb seiner materiellen und imaginären Grenzen sind daher auch ein konstanter Gegenstand der Auseinandersetzung in der Geschichte des christlichen Religiosentums. In Reformbewegungen werden diese ideellen Grenzen, die sich in der Praxis oft eher als Kontaktzonen darstellen, in Rückbindung an weiter reichende religiöse und gesellschaftliche Wandlungsprozesse neu verhandelt und konzipiert.<sup>7</sup> In den regional und zeitlich jeweils unterschiedlich ausgeprägten geistlichen Reformen im Europa des 11. bis 13. Jahrhunderts, denen sich dieser Band widmet, lassen sich dieser prozessuale Charakter von Reformen und deren nachhaltig die Gesellschaft verändernden Aspekte nicht zuletzt aufgrund der kontinuierlich wachsenden Überlieferung besonders gut fassen.<sup>8</sup>

Dieses Spannungsverhältnis sprechen die Beiträge von Steven Vanderputten und Hedwig Röckelein anhand von unterschiedlichen Gegenständen und Schwerpunktsetzungen an. Vanderputten nähert sich der Frage gleichsam induktiv und nimmt exemplarisch die Komplexität religiöser Lebensformen und Reformmodelle am Beispiel des Reformabtes Richard von St. Vanne († 1046) zum Ausgangspunkt, um nach den konkreten Effekten von Reformdiskursen auf spezifische Bereiche monastischen Lebens zu fragen. Röckelein geht deduktiv vom Modell der »Inklusion« als konstitutiv für geistliche Männer- und Frauengemeinschaften aus und problematisiert das Verhältnis von Theorie und Praxis der monastischen Inklusion am Beispiel von früh- und hochmittelalterlichen Regeltexten anhand der terminologischen Dif-

thodische und inhaltliche Probleme, hg. von František GRAUS (Vorträge und Forschungen 35), Sigmaringen 1987, S. 65–117; Klaus SCHREINER, Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsformen zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, in: *Historische Zeitschrift* 248, 1989, S. 557–620.

- 7 Zur Verwendung des Begriffs Kontaktzone in diesem Zusammenhang vgl. Christoph DARTMANN, Kommentar, in: *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs*, hg. von Mirko BREITENSTEIN/Stefan BURKHARDT/Julia DÜCKER (Vita regularis. Abhandlungen 48), Berlin 2012, S. 65–71, hier S. 67; mit Verweis auf Mayke DE JONG zu karolingischen Reformvorstellungen: Mayke DE JONG, *Carolingian Monasticism. The Power of Prayer*, in: *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 2. c. 700–900, hg. von Rosamond MCKITTERICK, Cambridge 1995, S. 622–653. Grundlegend ist Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity A.D. 200–1000*, Oxford 1996.
- 8 Giles CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996; DERS., *Religious Communities, 1024–1215*, in: *The New Cambridge Medieval History*, Bd. 4.1. c. 1024–c. 1198, hg. von David LUSCOMBE/Jonathan RILEY-SMITH, Cambridge 2004, S. 335–367. Für die hier verfolgten Fragestellungen mit weiter führenden Literaturverweisen Stefan WEINFURTER, *Innovation in Klöstern und Orden des hohen Mittelalters. Zusammenfassung*, in: *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs*, hg. von Mirko BREITENSTEIN/Stefan BURKHARDT/Julia DÜCKER (Vita regularis. Abhandlungen 48), Berlin 2012, S. 297–306; zum kontextspezifischen sowie prozessualen Charakter von Reformen vgl. den Beitrag von Steven VANDERPUTTEN in diesem Band, S. 105–126, besonders S. 107f. sowie die umfassende Fallstudie von DEMS., *Monastic Reform as Process: Realities and Representations in Medieval Flanders, 900–1100*, Ithaca/London 2013.

ferenz zu soziologischen Kategorien: Was »monastisch« gedacht Inklusion meint, ist soziologisch formuliert Ausschluss aus der Gesellschaft. Zugleich lässt sich die monastische Semantik systemtheoretisch auch als »Selbstexklusion in einer stratifizierten Gesellschaft lesen, als Exklusion aus der Inklusion auch in den Stand«.<sup>9</sup>

Aber was bedeutet das jeweils für die Praxis – und zwar sowohl für jene der Verhandlung von Reformvorstellungen und ihrer Umsetzung in normative Vorschriften als auch für jene der jeweils kontextspezifischen religiösen Lebensformen? Beide Beiträge setzen sich anhand unterschiedlicher Überlieferungsformen mit dieser Frage auseinander. Ein Kernaspekt des Verhältnisses zwischen Kloster und Welt ist für koinobitisch lebende Menschen ihre Bindung an das Kloster, praktisch gewandt in die Bestimmungen zur Klausur, die für Männer und Frauen unterschiedlich bewertet wurde.<sup>10</sup> Die Aspekte der ortsgebundenen gemeinsamen spirituellen und sozialen Praxis zur Einübung und Perfektionierung von monastischen Tugenden betonen beide Beiträge. Aber – um die Eingangsfragen Röckeles aufzunehmen – was leistet Inklusion für die betroffenen Personen, Institutionen sowie für die Gesellschaft? Und wie entsteht aus einer Gruppe von Menschen, die sich aus vergleichbaren, aber auch unterschiedlichen Motiven, mehr oder weniger freiwillig für ein Leben im Kloster entschieden haben, eine geistliche Gemeinschaft? Oder anders gefragt: Wie kann der soziale Raum »Kloster« Rahmen dafür werden, dass soziale Gruppen zu Gemeinschaften werden und als solche nachhaltig Bestand haben?<sup>11</sup> Generell wird man davon ausgehen dürfen, dass nicht nur Inklusion bzw. Exklusion an sich, sondern vor allem die regelmäßige Praxis des täglichen gemeinsa-

9 Alois HAHN/Cornelia BOHN, Partizipative Identität, Selbstexklusion und Mönchtum, in: Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, hg. von Gert MELVILLE/Markus SCHÜRER (Vita regularis. Abhandlungen 16), Münster 2002, S. 3–25, hier S. 16.

10 Grundsätzlich Jean LECLERCQ, La clôture. Points de repère historiques, in: Collectanea Cisterciensia 43, 1981, S. 366–376; Gisela MUSCHIOL, Von Benedikt bis Bernhard. Klausur zwischen Regula und Realität, in: 9. Internationaler Regula-Benedicti-Kongress, Rom, 9.–14. September 1996 (Regulae Benedicti Studia 19), St. Ottilien 1997, S. 27–42. Zur rezenten Diskussion vgl. die gesammelten Aufsätze von Franz Josef FELTEN, Vita religiosa sanctimonialium. Norm und Praxis des weiblichen religiösen Lebens vom 6. bis zum 13. Jahrhundert, hg. von Christine KLEINJUNG, Korb 2011; die Beiträge in: Female >vita religiosa< between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts, hg. von Gert MELVILLE/Anne MÜLLER (Vita regularis. Abhandlungen 47), Berlin 2011; weitere bibliografische Angaben im Beitrag von Hedwig RÖCKELEIN in diesem Band.

11 Grundlegend zur Konzeption des Begriffs der sozialen Gruppen ist Otto Gerhard OEXLE, Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen, in: Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte, hg. von DEMS./Andrea von HÜLSEN-ESCH, Göttingen 1998, S. 9–44. Vgl. zum Verhältnis von Gruppen und Gemeinschaften Christina LUTTER, Social Groups, Personal Relations, and the Making of Communities in Medieval *vita monastica*, in: Making Sense as Cultural Practice. Historical Perspectives, hg. von Jörg ROGGE (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 17), Bielefeld 2013, S. 45–61. U. a. diesen Fragen widmet sich auch mein Forschungsprojekt »Social and Cultural Communities in High and Late Medieval Central Europe« im Rahmen des vom österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) geförderten SFB 42 VISCOM »Visions of Community« siehe <http://www.univie.ac.at/viscom/> (zuletzt abgerufen am 4.3.2014).



men Lebens, des Gebets, des liturgischen Handelns und der Tischgemeinschaft für das Entstehen einer ideellen affektiven wie kulturellen Gemeinschaft im Sinn einer gemeinsamen Lebensweise maßgeblich und konstitutiv ist. Deren Bedeutung, nicht zuletzt aus Gründen der Kontrolle ihrer einzelnen Mitglieder, betonen alle frühmittelalterlichen Regeln für Männer wie Frauen, allen voran die *Regula St. Benedicti*. Aus den Personen, die im Kloster zusammen kommen und eine Gruppe bilden, die sich bestimmten Vorstellungen des Lebens in Gemeinschaft unterwirft, wird in der spirituellen und sozialen Praxis eine Gemeinschaft.<sup>12</sup>

Äbte und Äbtissinnen als Führungspersönlichkeiten und Träger charismatischer Autorität spielten in diesem Prozess eine zentrale Rolle und befanden sich gleichzeitig in einem Spannungsfeld unterschiedlicher Aufgaben, das in den Reform-Diskussionen, etwa der ersten Hälfte des 11. Jahrhundert thematisiert wird, mit denen sich der Beitrag von Vanderputten beschäftigt: Setzte *stabilitas loci* die Anwesenheit des Abtes im Kloster zur Gewährleistung seiner Vorbild-, Verantwortungs- und Aufsichtsfunktionen voraus, machten es andererseits seine politischen, ökonomischen und pastoralen Aufgaben geradezu zwingend notwendig, gleichsam *ex officio* das *stabilitas*-Gebot nicht einzuhalten. Demgemäß war die Dialektik zwischen der *vita activa* und *vita contemplativa* im Sinn der *Regula pastoralis* Gregors des Großen ein maßgeblicher Gegenstand der Reformdebatten des 11. Jahrhunderts.<sup>13</sup> Besonders das Verständnis einer Reform, die nicht nur den geistlichen Stand, sondern die gesamte Gesellschaft erneuern sollte, steigerte die Ansprüche an die moralische Autorität geistlicher Führungspersonen in der Welt ebenso wie an ihre Funktion als Vermittler zwischen Diesseits und Jenseits und erhöhte damit die Spannung zwischen der Forderung nach Rückzug aus der Welt und Engagement in ihr und für sie.<sup>14</sup>

Vanderputten stellt den Lebensentwurf des Richard von St. Vanne als Bindeglied zwischen diesen aus der Reformpraxis resultierenden Modellen für ein neues Amtsverständnis des Abtes als Führungsfigur vor, dessen spirituelles Verständnis wie seine geistliche Karriere die Heterogenität von und die fließenden Übergänge zwischen monastischen Modellen gemeinschaftlichen Lebens, aber auch darüber

12 Klaus SCHREINER, *Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters*, hg. von Mirko BREITENSTEIN/Gert MELVILLE (*Vita regularis. Abhandlungen* 53), Berlin 2013. Zur Performativität spiritueller Praxis vgl. z. B. die Beiträge in *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe, Tenth-Thirteenth Centuries)*, hg. von Steven VANDERPUTTEN (*Utrecht Studies in Medieval Literacy* 21), Turnhout 2011.

13 Steven VANDERPUTTEN in diesem Band, S. 109–111.

14 Stefan WEINFURTER, *Die Macht der Reformidee. Ihre Wirkkraft in Ritualen, Politik und Moral der spätsalischen Zeit*, in: *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter*, hg. von Jörg ROGGE (*Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters* 2), Korb 2008, S. 13–39.

hinaus weisenden geistlichen Lebensformen sichtbar machen. Entscheidend ist im Kontext einer Reform mit universalem Anspruch nicht zuletzt ein Klima der spirituellen und pastoralen Professionalisierung, in dem Mönche wie Kleriker im Rahmen einer »Optimierungsoffensive« (Weinfurter) für die Heilchancen sowohl des individuellen Seelenheils als auch der Gemeinschaft aller Christen tätig wurden.<sup>15</sup>

Richards vornehmste Aufgabe der *imitatio Christi* in diesem umfassenden Sinn macht es ihm sowohl theoretisch wie praktisch unmöglich, sein Tun auf den Rahmen koinobitischer Tugenden zu beschränken. Diese sind zwar ein wichtiger Teil seines Selbstverständnisses; seine gesamte Laufbahn mit Stationen an der Kathedralschule von Reims über sein Abbatat bis zur Entscheidung für ein Leben als Eremit in der Nähe von Remiremont aber zeigt, dass *imitatio Christi* für den »religiösen Virtuosen«, als den Steven Vanderputten Richard von St. Vanne idealtypisch vorstellt, weit mehr impliziert als die Leitung einer monastischen Gemeinschaft. Letztlich transzendieren er und seinesgleichen die Grenzen zwischen Kloster und Welt, partizipieren an beiden und verändern sie gerade durch diese Grenzüberschreitung. Dafür aber muss ihre spirituelle Virtuosität derartig ausgeprägt sein, dass sie ohne Gefahr für ihre eigenen Heilchancen auf die Regelmäßigkeit des Klosterlebens mit seiner gemeinsamen asketischen Praxis zumindest temporär verzichten können. Die spirituelle Selbstperfektionierung, das Wachsen über die Grenzen des eigenen Selbst hinaus findet seine Entsprechung im Verlassen des monastischen Raums zur Heilvermittlung in der Welt, die so ihrerseits Teil der spirituellen Perfektionierung wird.<sup>16</sup> Umgekehrt werden an den Biographien der herausragenden Vertreter des Reformkreises um Richard aber auch die fließenden Übergänge nicht allein zwischen klerikal und koinobitischen Lebensformen, sondern auch – gleichsam komplementär – jene zwischen Formen der monastischen und der eremitischen Askese sichtbar. Auch das Modell des totalen Rückzugs aus der Welt zur persönlichen spirituellen Perfektion des Leidens in der Nachfolge Christi ist ein maßgeblicher Bestandteil der im Reformkreis um Richard diskutierten Modelle.<sup>17</sup>

Solche Formen der Perfektionierung sind selbstverständlich ein Elitenprogramm, das nicht jedem geistlichen Menschen zumutbar ist – das thematisieren Richard und seinesgleichen auch selbst. Ebenso wird von den früh- und hochmittelalterlichen

15 Vgl. WEINFURTER, *Innovation* (wie Anm. 8), S. 299–304, der Begriff auf S. 300.

16 Vgl. den Beitrag von Steven VANDERPUTTEN in diesem Band, besonders S. 112–115.

17 Zur wachsenden Vielschichtigkeit und Heterogenität religiöser Lebensmodelle und der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit dem eremitischen Lebensmodell aus zeitgenössischer kanonistischer Perspektive vgl. Ernst-Dieter HEHL, *Innovatio/Renovatio*. Prozesse von Abstrahierung und Differenzierung im 12. Jahrhundert, in: *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs*, hg. von Mirko BREITENSTEIN/Stefan BURKHARDT/Julia DÜCKER (*Vita regularis*. Abhandlungen 48), Berlin 2012, S. 21–38, hier S. 25.

normativen Regeltexten für Männer und Frauen, von denen Hedwig Röckelein je zwei für Männer und für Frauen einander vergleichend gegenüberstellt, bis hin zu den pastoralen Handbüchern und paränetischen Traktakten des Hoch- und Spätmittelalters nicht nur die Notwendigkeit der Ortsgebundenheit bzw. Klausur, sondern auch jene des Maßhaltens bei der individuellen Askese betont. Denn wenn die asketische Leistung übertrieben wird, der Selbsterhebung dient und dadurch Hochmut begründet, verkehrt sich die Tugend in das Laster der *superbia*. Bereits Johannes Cassian begründete hochmütiges Verhalten mit der Absonderung des Einzelnen von der monastischen Gemeinschaft.<sup>18</sup>

Auch die Bandbreite der geistlichen Lebensstationen eines Richard war wohl eher Ausnahme als Regel. Nichtsdestoweniger verweist die Legitimation durch die »virtuose«, also elitäre, *imitatio Christi* auf die Möglichkeit eines letztlich egalitären Überschreitens jeglicher *ordo*-Zuschreibung – d.h. auf einen wesentlichen Aspekt christlichen Reformdenkens in seiner Hinwendung zur Welt –, die ja in zahlreichen zeitgenössischen Reformdebatten in jeder Hinsicht standesübergreifend konzipiert wurde.<sup>19</sup>

Doch inwieweit sind solche Vorstellungen repräsentativ und für langfristig erfolgreiche Lebensformen maßgeblich? Während Steven Vanderputten spirituelle *virtuosi*, exzellente Vertreter innerhalb von geistlichen Eliten fokussiert, lenkt Hedwig Röckelein den Blick auf die Ebene darunter, selbst wenn die Überlieferung auch hier zumindest bis ins 13. Jahrhundert ebenfalls mehrheitlich Angehörige von Eliten sichtbar macht. Bei ihrer Diskussion von Regeln und reformorientierten Lebensmodellen im Vergleich zwischen Mönchen und Nonnen hebt sie dabei zu Recht hervor, dass in den mittelalterlichen Klosterregeln nicht nur die Vorschriften für weibliche Religiösen in Hinblick auf *stabilitas loci* und Klausur durchgehend deutlich strenger waren, sondern in Reformkonventen auch mit dem Selbstverständnis der Sanktimonialen als Gemeinschaft von Inklusen, mehr noch als *mulieres* bzw. *sorores incarceratae* korrespondierten. Maßgeblich sind die programmatischen Begründungen in den Reformtexten, die allerdings von jenen der normativen Vorgaben der Regeln oft abweichen: Hier, so argumentiert Röckelein, ist weniger von weiblicher Schwäche als solcher, von Schutzbedürftigkeit oder von Gefährdung der Keusch-

18 Johannes Cassian, *De institutis coenobiorum. De incarnatione contra nestorium*, hg. von Micheal PETSCHENING/Gottfried KREUZ (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 17), Wien 2004, hier lib. XII, cap. 30, S. 228f. Vgl. Conrad LEYSER, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.

19 Alfred HAVERKAMP, *Neue Formen von Bindung und Ausgrenzung. Konzepte und Gestaltungen von Gemeinschaften an der Wende zum 12. Jahrhundert*, in: *Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV und Heinrichs V*, hg. von Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER, Darmstadt 2007, S. 85–122; WEINFURTER, *Innovation* (wie Anm. 8), S. 303f.

heit als Grund für die »Inklusion«, mehr noch: für die »Einkerkerung« die Rede. Im Vordergrund steht die explizit gebrauchte Figur der Schwäche des Geschlechts vielmehr als Motivation des Rückzugs aus der Welt zum Zweck der umfassenden, kollektiven und stellvertretenden Buße angesichts der Sündhaftigkeit der Welt.<sup>20</sup>

Vergleichbare Vorstellungen artikuliert der Brief des Reformkanonikers Gerhoh von Reichersberg aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts gegenüber jenen *dilectis in Christo sororibus*, bei denen es sich wahrscheinlich um die Sanktimonialen des benediktinischen, an den Hirsauer *consuetudines* orientierten Reform- und »Doppelklosters« Admont in der Salzburger Kirchenprovinz handelte.<sup>21</sup> In seinen einleitenden Ausführungen zum Modell des vorbildlichen Lebens als Bräute Christi verknüpft Gerhoh einige der für den Reformdiskurs maßgeblichen Bilder in aufschlussreicher Weise. Er präsentiert die exemplarische *mulier fortis* der Sprüche Salomos als Vorbild für seine Adressantinnen und setzt ihre Exegese in Bezug zu jener der Braut des Hoheliedes.<sup>22</sup> Die biblischen Figuren verkörpern zentrale Tugenden der monastischen Lebensform: Vor allem Shulamit wird von Gerhoh (in Anlehnung an Rupert von Deutz) als exemplarische Jungfrau und Rollenmodell für die Gefangenschaft (*captivitas*) der Sanktimonialen im Kloster präsentiert, welche die monastischen Kardinaltugenden der Demut (*humilitas*) und des Gehorsams (*oboe-dientia*) verkörpert. Auch Irimbert, der Seelsorger der Admonterinnen zu dieser Zeit, spricht in seiner Darstellung des reformorientierten Lebens der Frauen von ihrer freiwilligen *custodia carceralis*.<sup>23</sup> Gleichzeitig aber repräsentiert die biblische Shulamit die Integration von geistlichem und weltlichem Kampf für den Glauben, der im Prinzip der *militia Christi* nicht nur im ritterlichen und klerikalen, sondern auch im monastischen Milieu geführt werden sollte, und dies durchaus in Überschreitung geschlechtsspezifischer Rollenmodelle.<sup>24</sup>

20 Vgl. Hedwig RÖCKELEIN in diesem Band, S. 138–141 am Beispiel des Reformklosters Lippoldsberg.

21 Christina LUTTER, *Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 43), Wien 2005; DIES., *Mulieres fortes, Sünderinnen und Bräute Christi. Kulturelle Muster und spirituelle Symbolik in mittelalterlichen Geschlechterkonzepten*, in: *Das Geschlecht des Glaubens*, hg. von Monika MOMMERTZ/Claudia OPITZ, Frankfurt am Main 2007, S. 51–70.

22 *Epistola Gerhohi ad quasdam sanctimoniales*, hg. von Peter CLASSEN, in: *Gerhohi Praepositi Reichersbergensis, Opera inedita*, Bd. 1: *Tractatus et libelli. Accedunt Gerhohi epistolae tres*, hg. von Damian und Odulph VAN DEN EYNDE/Angelini RIJMERSDAEL (*Spicilegium pontificii Athenaei Antoniani* 8), Rom 1955, S. 366–376, sowie in: LUTTER, *Geschlecht und Wissen* (wie Anm. 21), S. 230–234; zum Folgenden ebd., S. 231, mit Bezug auf Prov. 7 und 31, 10–31 sowie Cant. 3, 6; 8, 5; 4, 1. Weitere handschriftliche Überlieferung, Regest und ältere Literatur ebd. sowie bei Peter CLASSEN, *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie*, Wiesbaden 1960, S. 403 f., n. 160.

23 LUTTER, *Geschlecht und Wissen* (wie Anm. 21), S. 80–92, besonders S. 84, sowie Anhang 1, S. 222–225, hier Abschnitt VIII, S. 223.

24 Weitere Beispiele bietet die Überlieferung etwa der Salzburger Benediktinerinnen auf dem Nonnberg, des Hirsauer Reformklosters Petershausen in Konstanz, aber auch der *Hortus deliciarum* der Herrad von

Die *imitatio Christi* im Sinn einer stellvertretenden Buße solcher *sorores incarcerate* verbindet sich hier mit dem monastischen *ordo*-Ideal der jungfräulichen Bräute Christi zu einem Selbstverständnis, das die Besonderheit dieser Frauen als »Inklusen« zum Ausdruck bringt, nicht zuletzt durch die programmatische Strenge ihrer Gefangenschaft, die dieses Modell durchaus in die Nähe der männlichen Virtuosen monastischer Reform-Askese rückt, die nicht ohne Grund auch die eremitische Lebensform zumindest temporär in ihr spirituelles Repertoire integrierten. War das Gebot der *stabilitas* für Frauen auch in ihrem eigenen Selbstverständnis rigoroser (und selbst hier gibt es eine Reihe von Ausnahmen), bot das spirituelle Modell der Braut Christi (das auch für Männer galt) und das Vorbild der Mutter Gottes als Fürsprecherin *und* Himmelskönigin im Gegenzug für weibliche Religiösen eine Reihe von zusätzlichen Möglichkeiten der Identifikation, die an weltliche Lebensmodelle anknüpfen und im monastischen Raum neu definiert und gesteigert werden konnten.<sup>25</sup>

Die Dialektik zwischen »innen« und »außen« ist aber nicht nur eine Frage der Optimierung spiritueller Höchstleistungen mit universalem Erlösungsanspruch und pastoraler Aufgaben zur Heilsvermittlung. Sie setzt sich schon allein aufgrund des rechtlich-ökonomischen Gründungsaktes durch geistliche oder weltliche Große fort und, damit verbunden, aufgrund der Einbindung geistlicher Menschen sowohl in die neue *familia* des Klosters wie auch in ihre weltlichen Herkunfts- und Beziehungsverbände – jene Trägergruppen, deren Mitglieder geistliche Institutionen durch vielfältige Stiftungen unterstützten.<sup>26</sup> Die räumliche Trennung unterbindet diese Beziehungen eben nicht, sondern verlängert und modifiziert sie, auch wenn Regelentwürfe und Reformdokumente auf besondere Strenge in diesem Punkt, und hier wieder besonders für Frauen, Wert legen.

Die Praxis dürfte allerdings vielfach komplexer ausgesehen haben, wie selbst das Beispiel virtuoser *sorores incarceratae* wie der Admonterinnen nahe legt. In ihrem

Hohenburg im Elsass, Hildegards von Bingen *Ordo virtutum* oder der Briefwechsel zwischen Petrus Venerabilis und Héloïse, vgl. LUTTER, *Mulieres fortes* (wie Anm. 21), S. 55–57.

25 Grundlegend sind Klaus SCHREINER, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München/Wien 1994 und Gabriela SIGNORI, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Sigmaringen 1995.

26 Bereits Klaus SCHREINER, *Consanguinitas – Verwandtschaft als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters*, in: *Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra*, hg. von Irene CRUSIUS, Göttingen 1989, S. 176–305; aktuell z.B. Michael BORGOLTE, *Stiftung und Memoria*, hg. von Tillman LOHSE (*Stiftungsgeschichten* 10), Berlin 2012; Michael MITTERAUER, *Geistliche Verwandtschaft im Kontext mittelalterlicher Verwandtschaftssysteme*, in: *Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters*, hg. von Karl-Heinz SPIESS (Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 71), Sigmaringen 2009, S. 171–195; zur Bedeutung der Stifterbeziehung in dem hier relevanten Zusammenhang auch HEHL, *Innovatio/Renovatio* (wie Anm. 17), S. 21.

Fall gibt es zwar keine Gründungsurkunde wie in Lippoldsberg, wohl aber eine Dotationsurkunde aus dem Jahr 1130, in der auf die Konsequenzen der strengen Klausur für die Bedürfnisse des täglichen Lebens eingegangen wird: Detailliert werden die Einkünfte der Frauen aus den reichen Admonter Besitzungen aufgezählt, für deren Verwaltung eine eigene Kammer eingerichtet wurde; die Materialien, die sie für die Handarbeiten im Kloster benötigten, aber ebenso Kleintiere, bewegliche Güter und nicht zuletzt weibliche Dienstboten, welche die Frauen, von denen viele – so betont die Überlieferung mehrfach – aus den besten Familien der näheren und weiteren Umgebung stammten, mitnehmen durften.<sup>27</sup> Der hier belegte Lebensstil liegt in einigen Aspekten quer zur Reformrhetorik der reichen übrigen Überlieferung, etwa den Predigten des Admonter Abtes bzw. Seelsorgers Irimbert, der Beteiligung der Admonterinnen an der Handschriftenproduktion und wohl auch an der diese begleitenden intellektuell-spirituellen Auseinandersetzung mit Fragen des »richtigen« geistlichen Lebens.<sup>28</sup> Wie in der Frage der Ausstattung legen auch erhaltene Briefe aus dem Kloster an Verwandte und Vertraute nahe, dass das Streben nach einem an strengen Reformzielen orientierten und daher »abgeschlossenen« Leben in einer neuen Gemeinschaft ernst genommen wurde, dass aber bestehende soziale Bindungen und Zugehörigkeiten nicht nur weiter bestanden, sondern dass versucht wurde, sie auch in die ideellen neuen Lebensmodelle zu integrieren.<sup>29</sup>

Die Bedeutung gerade auch weiblicher Religiösen als Spezialistinnen für Gebet und *memoria* und damit als Bindeglied zwischen Diesseits und Jenseits wie zwischen monastischer *familia* und weltlichen Verwandtschafts- und Wirtschaftsverbänden wird in der Forschung seit geraumer Zeit betont.<sup>30</sup> Spirituelle und materielle Ökonomie sind zwei Seiten derselben Medaille. In diesen Aspekten ist unser

27 Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark, 3 Bde., hg. von Josef ZAHN, Graz 1876, Bd. 1, S. 170, n. 171 sowie Jakob WICHNER, Das ehemalige Nonnenkloster O.S.B. zu Admont, in: Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-Orden mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und Statistik 2, 1881, S. 75–319, Beilage I, S. 304; mit weiteren Belegen diskutiert bei LUTTER, Geschlecht und Wissen (wie Anm. 21), S. 197–200. Zur Lippoldsberger Gründungsurkunde vgl. den Beitrag von Hedwig RÖCKELEIN in diesem Band, S. 139f. Grundlegend ist Franz Josef FELTEN, Zum Problem der sozialen Zusammensetzung von den Benediktinerklöstern und Konventen der neuen religiösen Bewegung, in: Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, hg. von Alfred HAVERKAMP, Bingen am Rhein/Mainz 2000, S. 189–235.

28 Alison I. BEACH, *Women as Scribes. Book Production and Monastic Reform in 12<sup>th</sup>-Century Bavaria*, Cambridge 2004; Ingrid ROITNER, Das Admonter Frauenkloster im 12. Jahrhundert. Ein Musterkloster des Ordo Hirsaugiensis, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 116, 2005, S. 190–289.

29 Alison I. BEACH, *Voices from a Distant Land. Fragments of a Twelfth Century Nun's Letter Collection*, in: *Speculum* 77, 2002, S. 34–54; LUTTER, *Geschlecht und Wissen* (wie Anm. 21), S. 178–220.

30 Patrick GEARY, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton 1994; Elisabeth VAN HOUTS, *Memory and Gender in Medieval Europe 900–1200*, London 1999; Gabriela SIGNORI, *Wanderer zwischen den »Welten«*. Besucher, Briefe, Vermächtnisse und Geschenke als Kommunikationsmedien im Austausch zwischen Kloster und Welt, in: *Krone und Schleier*.

Wissen über religiöses Gemeinschaftsleben und geistliche Reformbewegungen im mittelalterlichen Europa in den vergangenen Jahrzehnten Dank Initiativen wie der Forschungsstelle für vergleichende Ordensgeschichte oder des Projekts der Veranstalter der heutigen Tagung enorm gewachsen.<sup>31</sup> Dennoch wissen wir immer noch deutlich mehr über die früh- und hochmittelalterlichen Entwürfe monastischen Lebens als über ihre prozessuale Verhandlung und Umsetzung in der Praxis. Das hängt nicht zuletzt mit der Überlieferung zusammen, die mit wenigen Ausnahmen – Admont ist eine solche – meist bis ins 12. Jahrhundert auch in jenen Klöstern mit besonders gut erhaltenen Quellenbeständen überschaubar ist. Das ändert sich ab dem 13., jedenfalls aber dem 14. Jahrhundert mit dem enormen Anstieg und der ebenso großen Diversifizierung des Quellenmaterials. Es erlaubt uns Einblicke in die Formen der eingangs erwähnten Rückbindung des Lebensmodells Kloster an weltliche Gruppen – und nicht nur an ihre Spitzen – und die Einschätzung ihrer Bedeutung für einen nachhaltigen Erfolg des Lebensmodells Kloster. Bereits vorhandene Studien zu spätmittelalterlichen monastischen Gemeinschaften lassen außerdem vermuten, dass das Verhältnis von Normen und Formen der gelebten religiösen Praxis im Licht der Ausdifferenzierung von Quellenmaterial und darin reflektierten Lebensformen nochmals zu relativieren sein wird.

Aus der Fülle der Überlieferung möchte ich diesen Punkt anhand monastischer Frauengemeinschaften unterschiedlicher Ordenszugehörigkeit in verschiedenen geographischen Räumen verdeutlichen: Eva Schlotheuber konnte anhand eines an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert entstandenen »Konventstagebuchs« einer namentlich nicht bekannten Nonne des Zisterzienserinnenklosters Heilig-Kreuz bei Braunschweig im Vergleich mit den reformierten Benediktinerinnen von Lüne und Ebstorf mittels einer Fülle zeitgenössischer Überlieferungsformen (von Regeltextrn, Reformstatuten und -berichten bis hin zur urkundlichen Überlieferung) zeigen, wie sehr die Familien der Nonnen in diesen geistlichen Gemeinschaften die Stadt- und Regionalpolitik mitbestimmt haben – hier in den Auseinandersetzungen zwischen der Stadt Braunschweig, dem Herzog und dem niederen Adel sowie dem Bischof von Hildesheim seit dem 13. Jahrhundert – und in welchen Weisen ihr jeweiliger sozialer Status und ihre politische Bedeutung in Wechselwirkung mit dem spirituellen Selbstverständnis der Konventualinnen als »Bräute Christi« standen.

Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, hg. von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen, München, 2005, S. 130–141.

31 Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven, hg. von Gert MELVILLE/Anne MÜLLER (*Vita regularis. Abhandlungen* 34), Berlin/Münster 2007, darin v. a. Franz Josef FELTEN, Wozu treiben wir vergleichende Ordensgeschichte?, S. 1–51; Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs, hg. von Mirko BREITENSTEIN/Stefan BURKHARDT/Julia DÜCKER (*Vita regularis. Abhandlungen* 48), Berlin 2012.

Schlothäubers differenzierte Untersuchung der jeweils unterschiedlichen Praxis von Schriftlichkeit belegt zudem die Notwendigkeit, die traditionell übliche Trennung von materiellen und spirituellen Aspekten des Ordenslebens von Frauen, d.h. von Fragen nach den gesellschaftlichen Funktionen spätmittelalterlicher Frauenklöster und jenen nach Lebenswelt, Spiritualität und Selbstverständnis der Betroffenen zu überwinden.<sup>32</sup>

Ähnlich konnten die beiden vergleichenden Mainzer Dissertationen von Christine Kleinjung zu den Wormser Frauenklöstern unterschiedlicher Ordenszugehörigkeit und die Längsschnittstudie von Gordon Blennemann zu den Metzger Benediktinerinnen feststellen, wie sehr bürgerliche und adelige Stiftungen an die Gemeinschaften verwandtschaftlich begründete Handlungen darstellten, die gleichzeitig die fließenden, durch unterschiedliche Beziehungsformen begründeten Übergänge zwischen adeligen und bürgerlichen Eliten unterstreichen.<sup>33</sup> Beide betonen je kontextspezifisch die Eigenschaft dieser Frauenklöster als Zentren der Kommunikation und die Vielfalt der Möglichkeiten spirituellen, sozialen und ökonomischen Handelns, welche die Konventualinnen selbst im Rahmen ihrer geistlichen Gemeinschaften, und zwar in Rückbindung an jene ihrer Herkunftsfamilien hatten. Bemerkenswert ist dabei vor allem, in welchem Ausmaß verwandtschaftliche Bindungen im Kloster fortgesetzt bzw. erneuert wurden, etwa durch die Weitergabe von Legaten zwischen Schwestern, Tanten und Nichten, über Geschenke, Seelgeräte und Stiftungen. Auch hier erweisen sich spirituelle und materielle, religiöse und ökonomische Aspekte dieses Handelns als konsequent aufeinander verwiesen und als integrale Faktoren mittelalterlichen Gemeinschafts- und Heilsverständnisses.

Im äußersten Südosten des Heiligen Römischen Reichs, in den österreichischen Ländern an den Grenzen zu Böhmen und Ungarn lässt sich eine vergleichbare sozio-politische Rolle der Zisterzienserinnen von St. Niklas vor den Stadtmauern von Wien feststellen: Die Konventualinnen der dem Heiligenkreuzer Männerkonvent unterstellten Gemeinschaft werden in der urkundlichen Überlieferung seit dem 14. Jahrhundert nicht nur als Mitglieder der maßgeblichen regionalen Führungsgruppen sichtbar, von denen wiederum Personen beiderlei Geschlechts Träger der zeitgenössischen Stiftungspraxis waren. Darüber hinaus und wohl in enger Wech-

32 Eva SCHLOTHEUBER, *Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des »Konventstagebuchs« einer Zisterzienserin von Heiligkreuz bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24), Tübingen 2004; pointiert auch SIGNORI, Wanderer zwischen den Welten (wie Anm. 30) mit weiteren Beispielen.*

33 Christine KLEINJUNG, *Frauenklöster als Kommunikationszentren und soziale Räume. Das Beispiel Worms vom 13. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 1), Korb 2008; Gordon BLENNEMANN, Die Metzger Benediktinerinnen im Mittelalter. Studien zu den Handlungsspielräumen geistlicher Frauen (Historische Studien 498), Husum 2011, jeweils mit umfangreichen bibliographischen Angaben zu weiteren Fallstudien.*



selwirkung damit war das Kloster im späten 13. Jahrhundert Ort der politischen Re-Integration in und nach den langwierigen politischen Auseinandersetzungen seit dem Ende der babenbergischen Herrschaft, den hegemonialen Bestrebungen des Böhmenkönigs Přemysl Otakar und dem letztlich dauerhaften politischen Erfolg der Habsburger im Herzogtum, die nicht zuletzt über die Förderung des Konvents von St. Niklas an die zeitgenössischen sozialen Eliten anknüpfen konnten.<sup>34</sup>

Aber auch der ehemalige Seelsorger der Frauen, Gutolf von Heiligenkreuz machte in seiner *Translatio St. Delicianae*, einer historiografisch-hagiografischen Beschreibung der Ereignisse, das Frauenkloster zum Mittelpunkt der Narration. Er dürfte dabei als Bindeglied zwischen unterschiedlichen Gruppen gewirkt und mit seinem Text nicht zuletzt versucht zu haben, sich auf diese Weise selbst in der Nähe der sozio-politischen Elite der Region zu positionieren, ebenso wie in jener der neuen Herrscher. Eines seiner maßgeblichen Argumente für die Notwendigkeit, angesichts der politischen Wirren einen besser gesicherten Ort für die Nonnen innerhalb der Stadt zu finden, ist der klassische Klausurtopos, man könne die vorbildlich lebenden geistlichen Frauen im Fall der Zerstörung des Klosters doch nicht schutz- und orientierungslos umherirren lassen. Als dieser Fall dann doch im Zuge der Auseinandersetzungen Přemysl Otakars mit den Ungarn eintrat und das Kloster von ungarischen Überfällen betroffen war, kamen die Frauen – offenbar recht rasch – auf den festen Sitzen und Burgen ihrer Verwandten in der Umgebung unter.<sup>35</sup>

Die Benediktinerinnen im steirischen Admont in der Erzdiözese Salzburg, die gemeinsam mit ihren geistlichen Brüdern im »Doppelkloster« in den Kanoniker- und koinobitischen Reformen des 12. Jahrhundert eine herausragende soziale wie geistig-geistliche Rolle gespielt hatten, scheinen diese – zumindest legt das der Befund der Überlieferung nahe – ab dem 13. Jahrhundert verloren zu haben. Etwa gleichzeitig verlor der ideell am apostolischen Reform-Modell der *vita communis* und konkret an der Kanonikerreform orientierte Salzburger Gebetsverbund, an

34 Überblick bei Christina LUTTER, »Locus horrois et vastae solitudinis«? Zisterzienser und Zisterzienserinnen in und um Wien, in: Historisches Jahrbuch 132, 2012, S. 141–176. Im Detail Ferdinand OPLL, St. Maria bei St. Niklas vor dem Stubentor, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 50, 1994, S. 13–81. Ähnliches kann für die Zisterzienserinnen von St. Bernhard bei Horn vermutet werden, einer Gründung des einflussreichen Ministerialengeschlechts der Kuenringer, die ihrerseits den Zisterziensern von Zwettl, des ersten Tochterklosters von Heiligenkreuz, unterstellt war: St. Bernhard und die Zisterzienser. Neue Forschungen zu Geschichte und Kunst, hg. von Ralph ANDRASCHER-HOLZER/Meta NIEDERKORN/Barbara SCHEDL (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 8/Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltner Diözesanblatt 25), St. Pölten 2001; Doris SCHILLER, Das Zisterzienserinnenkloster St. Bernhard bei Horn, in: Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg. Neue Folge 19, 2004, S. 7–186.

35 Des Gutolf von Heiligenkreuz *Translatio Sanctae Delicianae*, hg. von Oswald REDLICH/Anton E. SCHÖNBACH, in: Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse 159/2, 1908, S. 1–38.

dem die gesamte geistliche und weltliche Elite der Erzdiözese (so auch Admont) teilhatte, mit den kirchenpolitischen Eingriffen Friedrich Barbarossas an Integrationspotential.<sup>36</sup> Diese Koinzidenz ist wohl kaum zufällig, sondern unterstreicht einmal mehr die Bedeutung politischer und verwandtschaftlicher Beziehungsgeflechte, in die geistliche Gemeinschaften durch und über ihre Trägergruppen eingebunden waren.

Die Südtiroler Benediktinerinnen auf der Sonnenburg ebenso wie die Klarissen von Brixen und ihre Familien spielten im 15. Jahrhundert in den Auseinandersetzungen mit den Bischöfen von Brixen und Trient vor dem Hintergrund der Melker Reform eine ähnlich einflussreiche Rolle wie die Admonterinnen im 12. und die Wiener Zisterzienserinnen im 13. Jahrhundert. Politisch wirksam wurde besonders der Widerstand der Sonnenburgerinnen unter ihrer Äbtissin Verena von Stuben gegen die durch den päpstlichen Legaten Nicolaus Cusanus initiierten Reformbestrebungen in ihrem jahrelangen und erbittert ausgefochtenen Konflikt mit diesem.<sup>37</sup>

Überall ging es um das Verhältnis von *temporalia* und *spiritualia*, um »große« Politik und Reform, wenn auch mit unterschiedlichen Vorzeichen: Berief sich Admont ausdrücklich auf die Hirsauer Reform, mehr noch: gehörten die dortigen Mönche und Nonnen zu ihren maßgeblichen Trägern, waren die Südtiroler Frauenklöster 300 Jahre später – durchaus mit geistlichen Argumenten sowie mit Berufung auf die althergebrachte Tradition, die *consuetudines* des Klosters – explizite Reformgegner. Es ist unbestreitbar, dass in den ideellen Entwürfen der meisten Regeln für weibliche Religiösen, in den Schriften von Seelsorgern und besonders von Reformern der Frage der Klausur eine herausragende Bedeutung zugemessen wurde, im Rahmen derer gerade auch verwandtschaftliche Beziehungen unterbunden oder zumindest streng kontrolliert werden sollten. Bei der Einschätzung zeitgenössischer Reformrhetorik ist aber jedenfalls immer Vorsicht geboten, zumal solche Forderungen in der gesellschaftspolitischen Praxis, welche die Überlieferung seit

36 Stefan WEINFURTER/Bernd SCHNEIDMÜLLER, Ordnungskonfigurationen. Die Erprobung eines Forschungsdesigns, in: Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter, hg. von DENS. (Vorträge und Forschungen 64), Sigmaringen 2006, S. 7–18, hier S. 9; WEINFURTER, Die Macht der Reformidee (wie Anm. 14).

37 Wilhelm BAUM, Sonnenburg, in: Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol, bearb. von Ulrich FAUST OSB/Waltraud KRASSNIG, hg. von der bayerischen Benediktinerakademie München in Verbindung mit dem Abt-Herwegen-Institut Maria Laach (Germania Benedictina 3,3), München 2002, S. 604–702; Eva CESCUTTI, »Et clausa est janua«. Maria von Wolkenstein, Nicolaus Cusanus und das »richtige« Klosterleben, in: Fromme Frauen. Devozione femminile, hg. von Siglinde CLEMENTI (Geschichte und Region 12/2), Innsbruck/Wien/München u. a. 2004, S. 114–140; Meta NIEDERKORN-BRUCK, Die Melker Reform im Spiegel der Visitationen (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 30), Wien 1994; sowie die ungedruckte Diplomarbeit von Melanie LEOPOLD, Untersuchungen zu benediktinischen Frauenklöstern in Österreich und Südtirol im Kontext der Melker Reform, Wien 2012, die erstmals alle relevanten Daten zu Überlieferung und Forschung zu den zehn von der Melker Reform betroffenen Frauenkommunitäten zusammenstellt.

dem 13. Jahrhundert deutlich besser sichtbar macht, durch das komplexe Bündel von individuellen, familiären und ökonomischen Interessen der einzelnen Frauen und der Träger- wie Stiftergruppen der Klöster relativiert werden. Spirituelle und sozioökonomische Motive können – je nach Intention der Überlieferung – als Gegensatz interpretiert werden, wie das in Reformschriften oft genug geschieht, aber ebenso als aufeinander verweisend verstanden werden.<sup>38</sup>

Offensichtlich ist: Monastische Gemeinschaften entstehen aus Personen und Gruppen. Das Spannungsverhältnis, das in stärker oder schwächer »inklusive« bzw. »exklusive« Modellen der *vita communis* zum Ausdruck kommt, ist also ebenso ein integraler Bestandteil der (ständischen) Welt außerhalb monastischer Gemeinschaften. Mehr noch: »Die Welt« trägt über die Angehörigen sozialer Gruppen, die Mitglieder von monastischen Gemeinschaften werden, im europäischen Mittelalter sowohl ständisch-hierarchische Vorstellungen in diese Gemeinschaften hinein, wie auch solche, die mit horizontalen Beziehungsgeflechten und einer entsprechenden Ressourcen-Ökonomie verbunden sind, wie sie umgekehrt das institutionell-organisatorische Potential religiöser Gemeinschaften nutzt.<sup>39</sup> Die wenn auch regional sehr unterschiedliche Entwicklung der Städte im 11. und 12. Jahrhundert spielt bei der Ausdifferenzierung solcher Modelle ebenso wie die zunehmende Reglementierung, Verschriftlichung und rechtliche Fixierung von Formen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens seit dem 12. und 13. Jahrhundert eine wichtige Rolle.<sup>40</sup>

Somit stellt sich die Frage, ob diese Verbindungen zwischen den geistlichen Gemeinschaften und den außermonastischen Gruppen, aus denen sie entstehen, nicht ebenso konstitutiv für den längerfristigen Bestand der als Gemeinschaft organisierten Gruppen im Kloster sind wie deren interne Regeln des Zusammenlebens. Ermöglichen sie darüber hinaus nicht erst Transfer und Übersetzung von kulturellen Leistungen zwischen inner- und außermonastischem Raum, und sind damit

38 Zahlreiche Beispiele etwa in den erwähnten Studien von Eva SCHLOTHEUBER, Christine KLEINJUNG und Gordon BLENEMANN (wie Anm. 32 und 33). Vgl. außerdem die Beiträge in *Frauen – Kloster – Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13.–16. Mai 2005* anlässlich der Ausstellung »Krone und Schleier«, hg. von Jeffrey F. HAMBURGER/Carola JÄGGI/Susan MARTI u.a. in Kooperation mit dem Ruhrlandmuseum Essen, Turnhout 2007, besonders die Abschnitte »Kloster und Welt«, S. 211–274 und »Patrone«, S. 275–311, sowie die Literaturübersicht bei Gudrun GLEBA, *Klöster und Orden im Mittelalter*, 4. Aufl. Darmstadt 2011, besonders S. 140f. und S. 144.

39 OEXLE, *Koinos bios* (wie Anm. 1); zum Begriff Ressourcenökonomie vgl. die methodologischen Überlegungen von Gabriele JANCKE und Daniel SCHLÄPPI, *Ökonomie sozialer Beziehungen. Wie Gruppen in frühneuzeitlichen Gesellschaften Ressourcen bewirtschafteten*, in: *L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 22/1, 2011, S. 85–97.

40 WEINFURTER, *Innovation* (wie Anm. 8), besonders S. 300–305; HAVERKAMP, *Neue Formen* (wie Anm. 19).

auch für sein Potential maßgeblich, gesellschaftliche Veränderungen anzustoßen wie auch solchen zu begegnen?

Innovation zeigt sich dabei, wie Hedwig Röckelein betont, oft gerade auch im Umgang mit den normativ vorgegebenen Lebensbedingungen. Das Repertoire aus Normen, Wertvorstellungen, Handlungsmustern und Praktiken steht eben nicht ein für allemal fest und wird als solches weitergegeben, sondern es wird – trotz retrospektiver Wertung als handlungsleitendes »Vermächtnis« – in der Praxis des Zusammenlebens verhandelt, mündlich und schriftlich kommuniziert, tradiert und dabei sowohl bestätigt wie auch verändert. Dabei spielen gemeinsame Orte ebenso wie unterschiedliche materielle, soziale und symbolische Ressourcen eine Rolle. Sie werden an diesen Orten, aber auch über sie hinausreichend geteilt und getauscht und konstituieren so einen spezifischen, aber gleichzeitig elastischen sozialen Handlungs-Raum.

Die nachhaltig innovative Leistung monastischer Lebensformen in ihrem Wechselverhältnis mit der Welt scheint mir gerade in der Fähigkeit des Lebensmodells Kloster zu liegen, weiträumig und langfristig gültige Normen in Anerkennung ihrer »zeitlosen« Geltung zu aktualisieren und mit zeitlich und räumlich spezifischen Besonderheiten zu integrieren, etwa grundlegende egalitär orientierte spirituelle Gemeinschaftsvorstellungen mit der ständisch differenzierten Gruppenstruktur zu vereinbaren. Der Blick aus dem Spätmittelalter zurück legt nicht nahe, dass die Menschen damals weniger um das richtige Verhältnis zwischen Norm und Praxis gerungen hätten als zuvor. Wohl aber erweitert die umfangreichere und heterogenere Überlieferung die Kategorien möglicher Motive, mögliche Formen geteilter Zugehörigkeit und gemeinsamer Identifikationsmodelle und nicht zuletzt unsere Möglichkeit der Erkenntnis derselben.