Kreative Impulse und Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa

Klöster als Innovationslabore

Studien und Texte

Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

herausgegeben von
Gert Melville · Bernd Schneidmüller · Stefan Weinfurter †

Band 9

Kreative Impulse und Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa

Herausgegeben von
Julia Becker und Julia Burkhardt

SCHNELL + STEINER

Umschlagabbildung: Illustration aus Pontus und Sidonia, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142, fol. 41v.

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.

UNION
DER DEUTSCHEN AKADEMIEN
DER WISSENSCHAFTEN

HEIDELBERGER AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN
Akademie der Wissenschaften
des Landes Baden-Württemberg

Sächsische Akademie der Wissenschaften
zu Leipzig

Bibliografische Informationen der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://www.dnb.dnb.de abrufbar.

1. Auflage 2021
© 2021 Verlag Schnell & Steiner GmbH, Leibnizstraße 13, 93055 Regensburg
Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau
Druck: Gutenberg Beuys Feindruckerei GmbH, Langenhagen

ISBN 978-3-7954-3627-8

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags
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

Inhalt

Julia Becker und Julia Burkhardt
Von kreativen Impulsen zur Nachhaltigkeit: Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften im Mittelalter 9

I. Inspiration und Charisma

Annick Peters-Custot
Das byzantinische Süditalien. Eine Inspirationsquelle für die Innovation des westlichen Mönchtums? 37

Knut Görich
Kaiser und Eremit: Otto III. und Romuald von Camaldoli 53

Jens Röhrkasten
Franziskus als Stifter franziskanischer Identität im 13. und 14. Jahrhundert 79

Claire Taylor Jones
Catherine of Siena as a Creative Impulse for the German Dominican Observance. The Vita, the Third Order, and the Liturgy 111

Axel Michaels
Kann weltflüchtige Askese innovative Kräfte auslösen? Drei Thesen 151

II. Technische Innovationen und architektonische Visibilität

Oliver Auge
Klösterliche Innovationsleistungen im technisch-ökonomischen Bereich 169

Philipp Stenzig
Zur Montantätigkeit der Walkenrieder Zisterzienser im Westharz 183

Thomas Coomans
Architectural Iconology and Visual Culture: Medieval Monasteries in the Duchy of Brabant 209

Leonie Silberer
Zweifach gebaut und zweifach sichtbar? Franziskanerklöster mit doppeltem Kreuzgang in der Ordensprovinz *Alemania* 237

III. Netzwerke und Gemeinschaftsbildung

Jörg Voigt
Traditionen und Innovationen bei der Herausbildung des Beginenwesens 259

Andreas Rehberg
Mächtige Verwandte – zwei Klarissenkonvente im Schatten der Colonna im römischen Trecento 273

Andreas Rüther
Segmentiert und zugehörig. Zur gesellschaftlichen Relevanz religioser Gemeinschaften in den spätmittelalterlichen Herzogtümern Mecklenburg und Pommern 315

Christina Lutter
Verflechtungsgeschichten. Geistliche Gemeinschaften im Mittelalter zwischen Hof, Stadt und Kloster 341

IV. Wissen und Macht: Religiose als Impulsgeber

Vanina Kopp
Königseinflüsterer oder Regierungsberater? Innovative Impulse von Ratgebern am französischen Königshof unter Karl V. und Karl VI. . . . 375

Václav Žůrek
Kaiser Karl IV. und seine Mönche. Klöster als Orte des Wissens im mittelalterlichen Prag 397

Eva Schlotheuber
„Am Tisch des Herrn, auf dem alle Schätze der Weisheit und der Wissenschaft versammelt sind" – Überlegungen zu Wissenszugang und Selbstverständnis der Mönche und Nonnen im Mittelalter 413

Mirko Breitenstein und Jörg Sonntag
Innovationen und kreative Impulse. Schlussbemerkungen 435

Abbildungsverzeichnis 441
Namens- und Ortsregister 443

Von kreativen Impulsen zur Nachhaltigkeit: Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften im Mittelalter

Julia Becker und Julia Burkhardt

„Wir wollen keine Neuerungen und wir wollen auch nicht von unseren Mitbrüdern als Erfinder von Neuerungen verurteilt werden!“[1] Mit diesen harschen Worten wehrten sich – so beschrieb es zumindest der Chronist Ordericus Vitalis (ca. 1075–1142) – im 11. Jahrhundert die Mönche des Benediktinerklosters von Molesme gegen die Neugründung des Zisterzienserordens. Ordericus war ein normannischer Benediktinermönch, und der kometenhafte Aufstieg der Zisterzienser im hochmittelalterlichen Europa erschien ihm mehr als zweifelhaft: hier konnte etwas nicht stimmen – also mussten die von den Zisterziensern eingeführten Neuerungen, die *novitates*, schuld sein![2] Für uns heute klingt das etwas seltsam: Immerhin strebt unsere Gesellschaft beständig nach Veränderungen, Neuerungen und Verbesserungen. Eines der beliebtesten Schlagworte hierfür ist das der „Innovation“. Der Begriff leitet sich vom lateinischen Verb *innovare* (erneuern) ab und bedeutet daher wörtlich „Neuerung“ oder „Erneuerung“.

1 Ordericus Vitalis, The Ecclesiastical History. Vol. 4: Books VII and VIII, hg. und übersetzt von Marjorie Chibnall (Oxford medieval texts), Oxford 1983, lib. 8, cap. 26, hier S. 320–321: *Quae a prioribus cenobitis qui religiose uixerunt seruanda didicimus, ac ut heredes ordinis et possessionis habemus, quamdiu Cluniacenses siue Turonenses aliique regulares uiri ea nacti fuerint non dimittimus, nec ut temerarii nouitatum adinuentores a fratribus nostris longe lateque condemnari uolumus.*

2 Aus der Fülle der Literatur zu Ordericus Vitalis sei verwiesen auf folgende ausgewählte Studien: John O. Ward, Ordericus Vitalis as Historian in the Europe of the Early Twelfth-Century Renaissance, in: Parergon 31,1 (2014), S. 1–26; Marjorie Chibnall, A twelfth-century view of the historical church: Orderic Vitalis, in: Dies., Piety, power and history in medieval England and Normandy (Variorum collected studies series 683), Aldershot 2000, S. I:115–134 sowie Volker Honemann, Ordericus Vitalis über die Anfänge des Zisterzienserordens, in: Cistercienser Chronik 105 (1998), S. 79–85.

Die mittelalterlichen Zeitgenossen allerdings benutzten andere Worte – zum Beispiel *novitas* für Neuerung oder *renovatio* für Erneuerung.[3]

Der Begriff „Innovation" wird dagegen heute stark gemacht und vor allem für neue Ideen und Erfindungen sowie für deren wirtschaftliche Umsetzung verwendet.[4] Die Attraktivität des Begriffs hat auch die Politik längst für sich entdeckt: „Innovationen und neue Technologien verändern die Welt und das Leben eines jeden Einzelnen. Vieles, was gestern noch Zukunftsvision war, gehört heute zum Alltag und kann morgen schon überholt sein." So begründet das Bundesministerium für Wirtschaft und Energie (BMWi), warum es seit 2017 verstärkt wirtschaftliche Initiativen mit Innovationscharakter fördert. Doch was heißt das? Worin bestehen Innovationen und wie verändern sie unsere Welt? Auch auf diese Frage liefert das BMWi eine Antwort: Mit seiner Mittelstandsförderung unter dem programmatischen Titel „Von der Idee zum Markterfolg" bietet es Maßnahmen, „die die gesamte Innovationskette [adressieren] – von der kreativen Idee bis zur Umsetzung in neue Produkte und Dienstleistungen."[5] Innovationen sind diesem Programm zufolge also ein mehrstufiger Prozess: Am Anfang stehen kreative Ideen im Sinne einer *inventio*; diese Ideen werden mithilfe von Fachwissen dann zur einer konkreten Form entwickelt oder in ein Produkt umgesetzt, das den bisherigen Alltag oder Markt erneuert oder gar revolutioniert – die *innovatio*; erst, wenn diese Neuerung auch anerkannt und erfolgreich verbreitet wird, kommt es zum „Markterfolg" – zum Transfer, zur Akzeptanz und somit zur nachhaltigen Durchsetzung, der *diffusio*.

3 Hans-Joachim Schmidt, Einleitung: Ist das Neue das Bessere? Überlegungen zu Denkfiguren und Denkblockaden im Mittelalter, in: Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter, hg. von Hans-Joachim Schmidt (Scrinium Friburgense 18), Berlin/New York 2005, S. 7–24; Wilfried Hartmann, „Modernus" und „antiquus": Zur Verbreitung und Bedeutung dieser Bezeichnungen in der wissenschaftlichen Literatur vom 9. bis zum 12. Jahrhundert, in: Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter, hg. von Albert Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia 9), Berlin/New York 1974, S. 21–39; Elisabeth Gössmann, „Antiqui" und „moderni" im 12. Jahrhundert, in: ebd., S. 40–57.

4 S. dazu beispielsweise die Beiträge in: Innovationskultur: Von der Wissenschaft zum Produkt, hg. von Gerd Grasshoff (Forum für Universität und Gesellschaft, Universität Bern), Zürich 2008; mit historischer Perspektive Benoît Godin, Innovation contested. The idea of innovation over the centuries (Routledge studies in social and political thought 98), New York, NY 2015; Per Frankelius, Questioning two myths in innovation literature, in: Journal of High Technology Management Research 20 (2009), S. 40–51; Vernunft und Innovation. Über das alte Vorurteil für das Neue. Festschrift für Walther Ch. Zimmerli zum 65. Geburtstag, hg. von Antje Gimmler/Markus Holzinger/Lothar Knopp, München 2010.

5 https://www.bmwi.de/Redaktion/DE/Dossier/innovationspolitik.html (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).

Inventio – innovatio – diffusio: damit hat das BMWi auf die Prozesshaftigkeit von „Innovation" verwiesen. Die Vorstellung von mehreren Innovationsphasen wurde auch in der einschlägigen Theorie entwickelt und ist in ihrem Kern auf den Ökonomen Joseph W. Schumpeter zurückzuführen.[6] Phänomen und Begriff der Innovation stehen aber nicht nur im Fokus der modernen Wirtschaftssprache. Auch für kulturwissenschaftliche Diskussionen in Vergangenheit und Gegenwart ist Innovation ein attraktiver und herausfordernder Untersuchungsgegenstand.[7] Unser interakademisches Forschungsprojekt reiht sich hier ein: „Klöster im Hochmittelalter. Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle" trägt den Anspruch, klösterliche Innovationen mit gesellschaftlicher Relevanz im Mittelalter zu erforschen, ganz programmatisch in seinem Namen.[8] Die Tagung mit dem Titel „Kreative Impulse. Innovations- und Transferleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa" (Heidelberg, 11.–13.02.2019), deren Ergebnisse dieser Band dokumentiert, steht

6 Zu Schumpeters Ansatz siehe seine Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, München [2]1962. S. außerdem Christian Hesse/Klaus Oschema, Aufbruch im Mittelalter – Innovation in Gesellschaften der Vormoderne. Eine Einführung, in: Aufbruch im Mittelalter – Innovation in Gesellschaften der Vormoderne. Studien zu Ehren von Rainer C. Schwinges, hg. von Christian Hesse/Klaus Oschema, Ostfildern 2010, S. 9–33, besonders S. 17–18 sowie Grasshoff, Innovation – Begriffe und Thesen, in: Innovationskultur, hg. Grasshoff (wie Anm. 4), S. 13–32, besonders S. 16. Heike Wilde unterscheidet in ihrer Studie zu Luxusgütern im alten Ägypten zwischen der Primärphase (= Kontaktaufnahme), der Sekundärphase (= experimentelle Phase) und der Expansivphase (= serielle vereinheitlichte Ausbreitung des Produktes): Heike Wilde, Innovation und Tradition. Zur Herstellung und Verwendung von Prestigegütern im pharaonischen Ägypten (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe Ägypten 49), Wiesbaden 2011, S. 4.

7 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei hier auf einige der instruktivsten Studien aus jüngerer Zeit verwiesen: Innovationsräume. Woher das Neue kommt – in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Rainer Christoph Schwinges, Zürich 2001; Innovation and creativity in late medieval and early modern European cities, hg. von Karel Davids, Farnham 2014; Aufbruch im Mittelalter, hg. Hesse/Oschema (wie Anm. 6); Innovationen der Antike, hg. von Gerd Grasshoff/Michael Meyer (Zaberns Bildbände zur Archäologie; Sonderbände der Antiken Welt), Darmstadt 2018; Patricia Clare Ingham, The medieval new: ambivalence in an age of innovation (The Middle Ages series), Philadelphia, Pa. 2015; Traditionelles und Innovatives in der geistlichen Literatur des Mittelalters, hg. von Jens Haustein/Regina D. Schiewer/Martin Schubert/Rudolf Kilian Weigand (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte 7), Stuttgart 2019. An der Université de Lille wird unter Leitung von Prof. Dr. Elodie Lecuppre-Desjardin ein neues Forschungsprojekt zum Thema „Discours et pratiques de l'innovation en Europe occidentale (XIIIe-XVIe siècle)" durchgeführt. S. die Projektinformationen unter https://pro.univ-lille.fr/elodie-lecuppre/axes-de-recherche/#descr (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).

8 Laufzeit des gesamten Akademievorhabens „Klöster im Hochmittelalter": 2010–2024. Nähere Informationen unter https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/kloester-im-hochmittelalter (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).

zeitlich etwa in der Mitte unseres Langfristprojekts. Unsere Teams in Heidelberg und Dresden haben bereits zahlreiche Editionen und Auswertungen klösterlicher Texte mit innovativem Charakter veröffentlicht oder stehen kurz davor; andere Vorhaben wurden neu begonnen oder sind in Planung.[9]

Der Anspruch unseres Bandes besteht deshalb nicht darin, stolz Fertiges zu präsentieren. Im Gegenteil: wir möchten die Grundannahme unserer gemeinsamen Arbeit, wonach mittelalterliche Klöster gesellschaftlich relevante und nachhaltige Innovationsleistungen erbracht haben, bewusst auf den Kopf stellen.[10] Im Zentrum steht also die Frage, ob mittelalterliche Klöster und religiöse Gemeinschaften *überhaupt* Innovations- und Transferleistungen mit nachhaltiger Wirkung erbracht haben und woran bzw. wie sich diese mit qualitativen und quantitativen Faktoren messen lassen:[11] Worin nämlich bestand die Innova-

9 Zur Tagung s. den ausführlichen Bericht von Isabel Kimpel, Tagungsbericht zu „Kreative Impulse. Innovations- und Transferleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa Heidelberg“, in: HSozKult (30.03.2019), online unter: https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-8196 (zuletzt abgerufen am 08.10.2020). Zum Profil und den Publikationen des Projekts s. die Darstellung unter https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/kloester-im-hochmittelalter/publikationen (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).

10 Erste Überlegungen dazu in: Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, hg. von Gert Melville/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Klöster als Innovationslabore 1), Regensburg 2014; Gert Melville, Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7 (2011), S. 72–92, online verfügbar unter: http://www.denkstroeme.de/heft-7/s_72-92_melville (zuletzt abgerufen am 08.10.2020); Gert Melville, Innovation im Diskurs, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 17 (2017), S. 11–18, online verfügbar unter http://www.denkstroeme.de/heft-17/s_11-18_melville (zuletzt abgerufen am 08.10.2020) sowie 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 2013, S. 297–306.

11 Erste Überlegungen dazu in: Julia Becker/Julia Burkhardt, Die Welt neu denken: Mittelalterliche Klöster als gesellschaftliche Innovationslabore, in: Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jahrbuch 2019, S. 112–115, online verfügbar unter: https://www.hadw-bw.de/sites/default/files/documents/HAdW_JB_2019_www.pdf (zuletzt abgerufen am 12.01.2021). Zu mittelalterlichen Perspektiven s. die Überlegungen bei Hans-Joachim Schmidt, Legitimität von Innovation. Geschichte, Kirche und neue Orden im 13. Jahrhundert, in: Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, hg. von Franz J. Felten/Nikolas Jaspert (Berliner Historische Studien 31; Ordensstudien 13), Berlin 1999, S. 371–391. S. überdies Mirko Breitenstein/Jörg Sonntag, Das Gewissen und das Spiel. Zwei Innovationsfelder des Mittelalters, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 17 (2017), S. 96–133, online unter: http://www.denkstroeme.de/heft-17/s_96-133_breitenstein-sonntag (zuletzt abgerufen am 08.10.2020) sowie neuerdings die Beiträge in: Die Wirkmacht klösterlichen Lebens. Modelle – Ordnungen – Kompetenzen – Konzepte, hg. von Mirko Breitenstein/Gert Melville (Klöster als Innovationslabore 6), Regensburg 2020.

tionskraft religiöser Gemeinschaften eigentlich? War es die Spiritualität der geistlichen Kreise oder lag das Innovationspotential ganz einfach darin begründet, dass sich in Klöstern überdurchschnittlich gebildete und kulturell versierte Menschen zusammenfanden? Oder war es die besondere Position von Klöstern als „Relaisstation zwischen Gott und Welt"?[12] Während diese Überlegungen den Blick zunächst auf die Innovationsgestalter und somit die „agency" lenken, werfen sie zugleich die Frage nach der Nachhaltigkeit, der Akzeptanz und somit der gesellschaftlichen Relevanz möglicher Innovationsleistungen auf: Wie viele Menschen müssen von Innovationen „betroffen" sein, um den Gebrauch des Begriffes zu legitimieren?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es nötig, nicht nur „fertige Ergebnisse" als (vermeintliche) Innovationen in den Blick zu nehmen, sondern auch die dahinterstehenden Prozesse, die zur Durchsetzung oder gegebenenfalls auch zum Scheitern von Ideen führen. Auf diese Weise wird nicht nur den „Erfolgsgeschichten", sondern auch dem möglichen Scheitern von Neuerungsprozessen Raum gegeben.[13]

Wir schlagen deshalb den Begriff der „kreativen Impulse" vor: Der Impulsbegriff impliziert zunächst nur den Anstoß von Dynamiken, die nachhaltige Wirkung entfalten können oder auch nicht. Zusätzliche Schärfe verleiht ihm das Attribut „kreativ": Unter „Kreativität" lassen sich „Formen menschlicher Aktivität bezeichnen, die neu und wertvoll sind." Diese Definition rückt soziale Reflexionsmechanismen in den Mittelpunkt, sind doch „Neuheiten, die aus einer Wertschätzung herausfallen, […] keine kreativen Leistungen, sondern nur zufällige Änderungen."[14] Dadurch wird sowohl die Prozesshaftigkeit als auch der Rezeptionskontext von Kreativität akzentuiert, umfasst sie doch „nicht nur das

12 Gert Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012, S. 9: „Die klösterliche Welt verstand sich gleichsam als Relaisstation zwischen Gott und Welt. Durch Gebet, Predigt und Vermittlung von Wissen wollte sie Gott und die Menschen einander näherbringen. Durch Sorge um die Kranken, die Armen und die Vergessenen versuchten die Menschen in den Klöstern, Christus nachzufolgen und die Botschaft der Nächstenliebe durch ihr eigenes musterhaftes Beispiel zu verkünden. Die Klöster waren ein effizientes Grundmodul jener Kultur des Mittelalters, in der die Wurzeln der Moderne liegen."

13 Vgl. hierzu die methodischen Diskussionen in folgenden Publikationen: Scheitern. Aspekte eines sozialen Phänomens, hg. von Matthias Junge, Wiesbaden 2004; Fiasko – Scheitern in der Frühen Neuzeit: Beiträge zur Kulturgeschichte des Misserfolgs, hg. von Stefan Brakensiek/Claudia Claridge (Histoire 64), Berlin 2015; Im Scheitern lernen – zur Zukunftsfähigkeit von Systemen, hg. von Axel Schaffer/Eva Lang/Susanne Hartard, Marburg 2018.

14 Karl-Heinz Brodbeck, Neue Trends in der Kreativitätsforschung, in: Psychologie in Österreich 4&5 (2006), S. 246–253, hier S. 248. Entsprechend wird „destruktives Handeln", das zwar durchaus neuartige Elemente enthalten kann, nicht als kreativ kategorisiert: Karl-Heinz Brodbeck, Entscheidung zur Kreativität. Wege aus dem Labyrinth der Gewohnheiten, Darmstadt 2007, S. 18.

Produkt, sondern auch den Weg, der zu seiner Verwirklichung führt“[15]: Die Bewertung, Akzeptanz oder Ablehnung von Leistungen ist ein kontinuierlicher Vorgang sozialer Interaktion und Diskussion. Gemeinschaften und soziale Ordnungen bilden somit den Rahmen, innerhalb dessen sich die Werthaftigkeit (oder -losigkeit) von kreativen Impulsen erst offenbart.[16]

Vor diesem Hintergrund beleuchten wir im Folgenden vier Themenbereiche, in denen wir exemplarisch kreative Impulse und Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften vermuten – freilich ohne Anspruch auf Vollständigkeit: 1. „Inspiration und Charisma“ prominenter Ordensvertreter, 2. „Technische Innovationen und regionale Visibilität“, 3. „Netzwerke und Gemeinschaftsbildung“ sowie 4. „Wissen und Macht: Religiose als Impulsgeber“.

1. Inspiration und Charisma

Mit den Stichworten „Inspiration und Charisma“ behandeln wir eine in der Mittelalterforschung viel diskutierte und sicherlich grundlegende Frage[17]: Welche Bedeutung hatten prominente Religiose für ihre Orden bzw. Gemein-

15 Ebd., S. 18.

16 Das zeigte jüngst auch Marcel Bubert in seiner Studie über die „Nützlichkeit“ von Wissenschaft im Mittelalter: Marcel Bubert, Kreative Gegensätze. Der Streit um den Nutzen der Philosophie an der mittelalterlichen Pariser Universität (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 55), Leiden/Boston 2019. Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive widmete sich dem Konnex von Kreativität und Innovation im Oktober 2020 die Tagung „Wie kommt das Neue in die Welt? Kreativität und Innovation interdisziplinär“ am Kulturwissenschaftlichen Institut (KWI) Essen. S. zum Konzept https://kulturwissenschaften.de/wp-content/uploads/2020/08/tagungsprogramm-wie-kommt-das-neue-in-die-welt_stand-200820.pdf (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).

17 Auswahlweise sei auf folgende Studien hingewiesen: Kaspar Elm, Franziskus und Dominikus. Wirkungen und Antriebskräfte zweier Ordensstifter, in: Saeculum 23 (1972), S. 127–147; Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter: in Verbindung mit Projekt C „Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter“ und Projekt W „Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder“ des Sonderforschungsbereichs 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ (Dresden, 10.–12. Juni 2004), hg. von Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville (Vita regularis. Abhandlungen 26), Münster 2005; Götz Hartmann, Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike (Studien und Texte zu Antike und Christentum 38), Tübingen 2006; Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentation, hg. von Pavlína Rychterová/Stefan Seit/Raphaela Veit, Berlin 2008; Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville, hg. von Franz J. Felten/Annette Kehnel/Stefan Weinfurter, Köln/Weimar/Wien 2009; Charisma and religious authority: Jewish, Christian, and Muslim preaching, 1200–1500, hg. von Katherine Ludwig Jansen/Miri Rubin (Europa sacra 4), Turnhout 2010.

schaften oder für weltliche Zeitgenossen? War die Attraktivität religiöser Gemeinschaften in erster Linie personenabhängig? Oder war die Institution des Klosters oder der Gemeinschaft respektive des übergeordneten Ordens entscheidender?

Der Stellenwert charismatischer Persönlichkeiten für den Erfolg bzw. die Attraktivität einer Ordensgemeinschaft lässt sich eindrücklich am Beispiel Norberts von Xanten (1080/85–1134) nachvollziehen. Der aus einer Adelsfamilie stammende Norbert kam nach seinem Bekehrungserlebnis im Jahr 1115 in das Reformkloster Siegburg, wo er – sicherlich beeinflusst durch Rupert von Deutz (um 1070–1129) – die apostolische Lebensweise in der Nachfolge Christi durch Predigt und Seelsorge für sich entdeckte.[18] Durch sein charismatisches Auftreten als Prediger konnte Norbert schnell zahlreiche Anhänger um sich sammeln, was schließlich im Jahr 1120 zur Gründung der Gemeinschaft von Prémontré führte.[19] Aufgrund seines Organisationstalentes gelang es Norbert, Prémontré und die anderen Gründungen, die rasch in Frankreich und ganz Europa folgten, unter eine fast einheitliche Rechtsregelung (*libertas Norbertina*)[20] zu stellen, die sich durch eine strenge besitzrechtliche Bindung an Norbert selbst und die Herausnahme aus der Amtsgewalt des Bischofs auszeichnete. Die Konzentration der norbertinischen Gemeinschaften auf ihren Gründer, der ihnen in der Imitation der apostolischen Lebensweise allein durch sein eigenes Zeugnis Vorbild war, und das Fehlen schriftlicher *Consuetudines* stürzten die Reformkonvente nach Norberts Wahl zum Erzbischof von Magdeburg (amt. 1126–1134) in eine Führungskrise. Diese konnte schließlich nur durch die Institutionalisierung des Prämonstratenserordens nach zisterziensischem Vorbild überwunden werden.[21] Das

18 Vgl. Stefan Weinfurter, Norbert von Xanten und die Entstehung des Prämonstratenserordens, in: Barbarossa und die Prämonstratenser, hg. von Gesellschaft für staufische Geschichte Göppingen (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 10), Göppingen 1989, S. 67–100.

19 Die Strahlkraft Norberts beschreibt auch Arno von Reichersberg in seinem *Scutum canonicorum* (um 1146/47 entstanden): *Similiter et Norbertus archiepiscopus magnificę doctrinę dono prepollens hanc dubium, quin et ipse in ecclesia Dei luminare preclarum effulserit*. Arno von Reichersberg, Scutum canonicorum, Handschrift Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 633, fol. 53r (vgl. auch Migne PL 194, Sp. 1519). Eine Neuausgabe des Textes mit Übersetzung und Kommentierung wird derzeit von Dr. Julia Becker im Rahmen des Akademieprojekts „Klöster im Hochmittelalter" erarbeitet.

20 Dieser Begriff wurde durch Stefan Weinfurter geprägt: Stefan Weinfurter, Norbert von Xanten – Ordensstifter und „Eigenkirchenherr", in: Archiv für Kulturgeschichte 59 (1977), S. 66–98, hier S. 81.

21 Vgl. Weinfurter, Norbert von Xanten (wie Anm. 18), S. 89 sowie die Beiträge in: Norbert von Xanten und der Orden der Prämonstratenser: Sammelband zur historischen Vortragsreihe im Norbertjahr 2009/2010 in Magdeburg, hg. von Clemens Dölken, Magdeburg 2010.

Beispiel Norberts von Xanten zeigt eindrucksvoll: Nicht immer müssen kreative Impulse, die von einer charismatischen Persönlichkeit ausgehen, unbedingt auch in institutioneller Hinsicht verfestigt und somit in eine dauerhafte Innovation übergeführt werden. Norbert, der zunächst ganz von den zentralen Forderungen der Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts inspiriert war, wurde für diese „Umorientierung" bereits von den Zeitgenossen kritisch beurteilt.[22]

Eindrucksvoll illustriert diese Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft auch ein Bildprogramm aus dem 14. Jahrhundert, das sich im Refektorium des Franziskanerkonvents von Bozen befindet.[23] An der Wand des Winterrefektoriums ist eine detailreiche Darstellung der Ordens- und Konventsgeschichte zu sehen. In Rundmedaillons mit Umschrift sind einzelne Brüder abgebildet, die die verschiedenen Ordensprovinzen personifizieren. Anstelle des sonst allgegenwärtigen Franziskus von Assisi begegnet die Konventsgemeinschaft als Spiegel des gesamten Ordens.[24] Die Verbindung der Brüder durch Gesten und Blicke symbolisiert, dass der einzelne Bruder und die Gemeinschaft bzw. der Orden und die Provinz in enger Wechselbeziehung stehen. Individuum und Gemeinschaft erscheinen so beinahe als ein Gegenprogramm zur Fixierung auf eine charismatische Überperson.[25]

Die Autorinnen und Autoren dieser Sektion gehen den hier skizzierten Fragen aus zeitlich und räumlich unterschiedlichen Perspektiven nach. Annick

22 *Norbertini ideo forsitan nolunt dici, quia auctor eorum domnus Nobertus dicitur apostatasse, factus de nudipede ascensore asini bene calciatus et bene vestitus ascensor phalerati equi, de heremita curialis in curia Lotharii imperatoris, de pane cibario et vili pulmentario ad regales et splendidas epulas, de magno contemptore mundi magnus actor causarum mundi.* Robert B. C. Huygens, Le moine Idung et ses deux ouvrages: Argumentum super quatuor questionibus et dialogus duorum monachorum (Biblioteca degli Studi Medievali 11), Spoleto 1980, S. 142. Vgl. außerdem Arno von Reichersberg, Scutum canonicorum, Handschrift Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 633, fol. 53r (vgl. auch Migne PL 194, Sp. 1519); Vita Godefridi comitis Capenbergensis, hg. von Philipp Jaffé, MGH SS 12, Hannover 1895, S. 513–531, hier S. 525.

23 S. für einen Überblick über die Bozener Anlage Leonie Silberer, *Domus fratrum minorum*. Klosterbaukunst der konventualen Franziskaner vom 13. Jahrhundert bis zur Reformation (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 141), Petersberg 2016, S. 325–334.

24 S. zur Rolle des Franziskus den Beitrag von Jens Röhrkasten in diesem Band.

25 S. dazu Leonie Silberer, Vom „Haus am Fluss" zum Kloster. Architektur und Identitätsstiftung im Orden der Minderen Brüder, in: Identität und Gemeinschaft. Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnungen, hg. von Mirko Breitenstein/Julia Burkhardt/Stefan Burkhardt/Jörg Sonntag (Vita regularis. Abhandlungen 67), Berlin 2016, S. 293–313 sowie Conrad L. Harkins, The wall medallions in the Bozen convent of the Friars Minor. A Franciscan provincial, in: Archivum franciscanum historicum 92 (1999), S. 199–211.

Peters-Custot lotet am Beispiel der griechisch-kalabresischen Klöster des 10./11. Jahrhunderts Einflüsse aus dem östlichen auf das westliche Mönchtum aus. Peters-Custot verweist auf die Flexibilität und Inspiration der monastischen Reformer und plädiert entschieden dafür, nicht zwischen monastischem „Westen" und „Osten" zu trennen, sondern die Prozesshaftigkeit der Beziehungen stärker zu berücksichtigen. Dazu passen die Befunde von Knut Görich, der sich mit dem eremitischen Einfluss Romualds von Camaldoli auf Kaiser Otto III. beschäftigt. Görich verdeutlicht, dass die asketische Weltabkehr des Kaisers nicht nur den Einfluss des Kamaldulensers zurückzuführen, sondern vor dem Hintergrund multipler zeitgenössischer Frömmigkeitspraktiken zu verstehen ist. Ganz anders dagegen der Untersuchungsgegenstand von Jens Röhrkasten: Er nimmt mit Franziskus von Assisi nicht die Bedeutung des charismatischen Ordensgründers in seiner Zeit, sondern die Langzeitwirkung und somit gewissermaßen die Nachhaltigkeit der franziskanischen Strahlkraft in den Blick. Dazu untersucht er, wie Franziskus im politischen und kulturellen Kontext des 13. und 14. Jahrhunderts rezipiert, wahrgenommen und bewertet wurde. Hier schließt die Studie von Claire Taylor Jones unmittelbar an: Sie erforscht die Bedeutung, die Katharina von Siena in observanten Frauenklöstern des spätmittelalterlichen Deutschlands beigemessen wurde. In multidisziplinärer Perspektive analysiert Jones hagiographische, musikalische und liturgische Quellen und kann so zeigen, welche kreativen Impulse die Auseinandersetzung mit Katharina in den betrachteten Konventen freisetzte. Einen bewusst diachronen und transkulturellen Konterpunkt setzt der Beitrag von Axel Michaels: Er entwickelt drei programmatische Thesen zur Innovativität von Askese, die er aus Fallstudien im modernen Indien gewonnen hat.

In der Gesamtschau akzentuieren diese Beiträge die unterschiedlichen Nuancen kreativer Impulse, die von Inspiration und Charisma prominenter Personen ausgehen konnten. Das rückt jedoch die Frage nach der Wirkmacht und mithin nach kreativen Produkten noch stärker in den Fokus.[26]

2. Technische Innovationen und regionale Visibilität

Vielleicht sollte man anstelle der bisweilen recht diffusen Kategorien „Inspiration" und „Charisma" lieber einen besser greifbareren Bereich als innovativ würdigen, der mehr Menschen auf einer viel basaleren Ebene betraf? Ein viel

26 Brodbeck, Entscheidung zur Kreativität (wie Anm. 14), S. 30: „Kreative Produkte sind oftmals die Folge des Versuchs, ein bestimmtes ‚Ideal' zu realisieren, einem ‚Leitbild' zu folgen."

zitiertes Beispiel hierfür ist die Wirtschaftsweise mittelalterlicher Klöster und natürlich besonders die Wasserbautechnik der Zisterzienser, denn sie dürfte mehr Menschen in lebenswichtigeren Bereichen betroffen haben.[27] Mit der Weiterentwicklung antiker Kenntnisse über Wasserleitungs- und Abwasserentsorgungssysteme gelang die Versorgung abgeschiedener Klöster mit fließendem Wasser. Weil die Trinkwasserquellen mitunter weit von den monastischen Zentren entfernt und das Brauchwasser verschmutzt waren, wurden nachhaltige Lösungen gefunden: kilometerlange Leitungen versorgten Klöster und Gehöfte mit sauberem Trinkwasser. Gleichzeitig unterstrichen die aufwändigen Bauwerke auch symbolisch die konstitutive Bedeutung des Wassers für jedwedes Leben.[28] Angesichts dieser technischen Qualität ist die Empörung verständlich, mit der man im Peterskloster in Erfurt über die Folgen kriegerischer Wirren im Jahr 1309 berichtete: „Unter diesen Schäden ist das bedauernswerteste und übelste, dass schamlose Genossen jene Bleirohre, die seit langem eine Wasserleitung mit größtem Aufwand von weit her von der Stadt bis zum St. Petersberg führten, ausrissen und diese während der Kriegszüge verkauften. Diese wurden später in verschiedenen und abgelegenen Gegenden wieder gefunden".[29]

27 Zur zisterziensischen Wirtschaft s. Werner Rösener, Die Agrarwirtschaft der Zisterzienser: Innovation und Anpassung, in: Norm und Realität: Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter, hg. von Franz J. Felten/Werner Rösener (Vita regularis. Abhandlungen 42), Berlin 2009, S. 67–95; Ders., Religion und Ökonomie. Zur Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser, in: Von Cîteaux nach Bebenhausen. Welt und Wirken der Zisterzienser, hg. von Barbara Scholkmann/Sönke Lorenz, Tübingen 2000, S. 109–126.

28 S. hierzu künftig Ulrich Knapp, Die Zisterzienser und das Wasser, hg. von den Staatlichen Schlössern und Gärten Baden-Württemberg, Petersberg 2020; Jan Olaf Rüttgardt, Gottes Geist über dem Wasser. Zur Wasserbaukunst der Zisterzienser, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 92 (1994), S. 69–84. Vgl. außerdem den jüngsten Band des Sonderforschungsbereichs 1070 „RessourcenKulturen" an der Universität Tübingen: Klöster und ihre Ressourcen. Räume und Reformen monastischer Gemeinschaften im Mittelalter, hg. von Marco Krätschmer/Katja Thode/Christina Vossler-Wolf (RessourcenKulturen 7), Tübingen 2018, online unter: https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/84933 (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).

29 Cronica S. Petri Erfordensis Moderna, hg. von Oswald Holder-Egger (MGH SS rer. Germ. 42), Hannover 1899), S. 117–389, hier S. 339: *Inter que execrabile et facinorosissimum, cannas plumbeas, per quas fons ductilis longe a civitate usque ad Montem Sancti Petri ab antiquis temporibus magnis impensis est deductus, execrandis suis manibus effoderunt impudentes satellites, eas in exercitu undique circumferentes vendiderunt, que postea in diversis et longinquis partibus sunt invente*. S. dazu Stefan Burkhardt, Am Wasser gebaut. Die Klöster und die aquatischen Welten des Mittelalters, in: Klöster und ihre Ressourcen (wie Anm. 28), S. 127–137. Zur Geschichte des Erfurter Petersklosters s. die Beiträge in: 700 Jahre Erfurter Peterskloster: Geschichte und Kunst auf dem Erfurter Petersberg 1103–1803, hg. von der Stiftung Thüringer Schlösser und Gärten (Jahrbuch der Stiftung Thüringer Schlösser und Gärten 7), Regensburg 2004.

Doch auch in den Bereichen der Rohstoffgewinnung, Glasbläserei, Ziegelbrennerei, Salzabbau etc. konnten die Zisterzienser wie übrigens auch andere Gemeinschaften führende Werkstätten etablieren.[30] Die vielseitigen landwirtschaftlichen und technischen Fähigkeiten sind sicherlich damit zu erklären, dass gemäß der Benediktsregel die Handarbeit durch die Mönche selbst und nicht durch externe Helfer erfolgen sollte.[31] Dadurch wurden sie dazu gezwungen, ihre eigenen Fähigkeiten ständig weiterzuentwickeln und sich zu spezialisieren. Die Gründerväter der Zisterzienser interpretierten das Gebot zur Handarbeit besonders wörtlich.[32] Daher lagen die landwirtschaftlichen Nutzflächen auch meist in der unmittelbaren Umgebung des Klosters. Zum eigenen Gebrauch durften die Klöster Äcker, Gewässer, Weinberge, Wälder und Tiere besitzen.[33] Besitzlisten, sogenannte Urbare, informieren uns über die Verwaltung und die Besitzrechte der grundherrschaftlichen Güter eines Klosters; Rechnungsbücher geben Aufschluss über finanzielle und administrative Grundlagen der klösterlichen Arbeit.[34] Kloster und Wirtschaft – in diesem Bereich glaubte schon Max

30 Dieter Hägermann, Das Kloster als Innovationszentrum: Mühlenbetrieb, Salzproduktion und Bergbau, in: Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter, hg. von Claudia Dobrinski/Brunhilde Gedderth/Katrin Wipfler (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens 15), München 2007, S. 13–23.

31 Benedicti Regula. Editio altera emendata, hg. von Rudolf Hanslik (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 75), Wien 1977, Kap. 48,8, S. 127.

32 Franz J. Felten, Arbeit, Armut und Askese und die Folgen bei den frühen Zisterziensern, in: Cistercienser Chronik 108 (2001), S. 59–87; Dietrich Kurze, Die Bedeutung der Arbeit im zisterziensischen Denken, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, hg. von Kaspar Elm/Peter Joerissen/Hermann Josef Roth (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10), Bonn 1980, S. 179–202.

33 S. dazu Artikel 15 in der *Summa Cartae Caritatis*: *Monachis nostri ordinis debet provenire victus de labore manuum, de cultu terrarum, de nutrimento pecorum. Unde licet nobis possidere ad proprios usus aquas, silvas, vineas, prata, terras a saecularium hominum habitatione se motas et animalia praeter illa quae magis solent provocare curiositatem et ostentare in se vanitatem quam afferre utilitatem sicut sunt cervi, grues et cetera hujusmodi. Ad haec exercenda nutrienda, conservanda seu prope seu longe grangias habere possumus per conversos custodiendas et procurandas.* Einmütig in der Liebe. Die frühesten Quellentexte von Cîteaux. Antiquissimi Textus Cistercienses lateinisch-deutsch, hg. von Hildegard Brehm/Alberich Martin Altermatt (Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur 1), Turnhout 1998, S. 51.

34 Gudrun Gleba, *Summa summare*: Klöster als Arbeitgeber und Handelspartner. Beispiele aus westfälischen Rechnungsbüchern, in: Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter (wie Anm. 30), S. 171–188. S. für einen Überblick zu Urbaren Peter Rückert, Art. „Urbare", in: Südwestdeutsche Archivalienkunde, URL: https://www.leo-bw.de/themenmodul/sudwestdeutsche-archivalienkunde/archivaliengattungen/amtsbucher/urbare, Stand: 20.07.2018 (zuletzt abgerufen am 15.06.2020). Für eine quellenkritische Einordnung s. Enno Bünz, Probleme der hochmittelalterlichen Urbarüberlieferung, in: Grundherrschaft und bäuerliche Gesellschaft im Hochmittelalter, hg. von Werner Rösener (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 115), Göttingen 1995, S. 31–75.

Weber (1864–1920), das Innovative des okzidentalen Mönchtums zu erkennen. Mönche hätten schon frühzeitig darauf Wert gelegt, dass für Arbeit und Waren ein gerechter Preis gezahlt wird – wenn auch nicht immer bereits im Diesseits. Monastische Arbeit war nach Weber ein „asketisches Mittel“ [35], mit der Folge (so Stefan Weinfurter), „dass Arbeit gleichsam veredelt und Klosterwirtschaft zu höchster Effizienz geführt“ worden sei: Nachhaltigkeit im besten Sinne also.[36]

Zwei Beiträge dieser Sektion greifen diese Überlegungen auf: Oliver Auge untersucht am Beispiel des technisch-ökonomischen Bereichs, inwiefern Klöster hier Neuerungen entwickelten und erbrachten. Sein summarischer Überblick über die Wassertechnik, die Land- und die Waldwirtschaft der Zisterzienser offenbart zentrale Innovationsleistungen mit immenser Nachhaltigkeit. Detaillierte Einblicke in den zisterziensischen Montanbau gewährt der Beitrag von Philipp Stenzig. Am Beispiel der Zisterze Walkenried wird ersichtlich, dass die Zisterzienser nicht nur neue technische Verfahren nutzten, sondern auch maßgeblich an deren Weiterentwicklung und Transfer beteiligt waren. Gleichzeitig verweist Stenzig auf die regionale Wirkmacht von Klöstern.

Das wirft die Frage nach der regionalen Visibilität von religiösen Gemeinschaften und somit nach einer räumlichen Dimension klösterlicher Innovationen auf.[37] Inwieweit beeinflussten spezifische regionale Strukturen das Innovationspotential und die Transferleistungen von Klöstern? Lässt sich angesichts eines verdichteten Engagements von Orden in einer bestimmten Region oder ihrer besonderen architektonischen Sichtbarkeit gar von „Innovationsräumen“

35 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Studienausgabe, 14. bis 18. Tausend, Tübingen 1980, S. 709: „Die ‚Arbeit‘ ist weit später und dann als asketisches Mittel, zuerst in den Mönchsorden zu Ehren gekommen.“ S. dazu auch Otto Gerhard Oexle, Max Weber und das Mönchtum, in: Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, hg. von Hartmut Lehmann/Jean Martin Ouédraogo (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 194), Göttingen 2003, S. 311–334.

36 Stefan Weinfurter, Innovation durch „Sezession“ – Zur Einführung, in: Innovationen durch Deuten und Gestalten (wie Anm. 10), S. 9–14, hier S. 10. S. zur Bedeutung von monastischem Leben für wirtschaftliche Zusammenhänge neuerdings die Überlegungen in: Unternehmen und Klöster. Wirtschaft und monastisches Leben im interdisziplinären Dialog, hg. von Birgit Feldbauer-Durstmüller/Tanja Wolf/Maximilian Neulinger, Wiesbaden 2019. Online verfügbar unter: https://doi.org/10.1007/978-3-658-26694-3 (zuletzt abgerufen am 08.10.2020), darin insbesondere den Beitrag von Isabelle Jonveaux, Klosterwirtschaft als Modell alternativer Wirtschaft für die Gesellschaft?, S. 97–111.

37 Vgl. hierzu bereits (mit Blick auf die Namensgebung mittelalterlicher Klöster) Wolfgang Haubrichs, Von Abtsrode bis Himmelpforten. Klöster (besonders des Zisterzienserordens) und die Sakralisierung des Raumes, in: Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter (wie Anm. 30), S. 39–84.

sprechen?[38] Diese Aspekte stehen im Mittelpunkt der Beiträge von Thomas Coomans und Leonie Silberer. Mit einem ordensübergreifenden Ansatz untersucht Coomans die Kirchen verschiedener Klosteranlagen im mittelalterlichen Herzogtum Brabant. Er plädiert für eine Kombination archäologischer, architektonischer, bildlicher und textlicher Quellen, um so die historische Bedeutung von Gebäuden im sozialen Kontext ihrer Zeit in ihrer vollen Bandbreite erfassen zu können. So hätten die Kirchenbauten von Villers (Zisterzienser), Löwen (Dominikaner, Beginen) und Maastricht (Franziskaner) zu neuen visuellen Ausdrucksformen der jeweiligen religiösen Gemeinschaft beigetragen. Einem spezifisch regionalen Phänomen widmet sich Leonie Silberer: Sie analysiert Klöster mit doppeltem Kreuzgang in der franziskanischen Provinz *Alemania* und ihre Funktion als Scharnier zwischen Kloster und Welt. Dabei wird deutlich, wie bewusst den Brüdern ihre Sichtbarkeit in einer Stadt oder Region war und wie gezielt sie diese bei der architektonischen Gestaltung ihrer Klosteranlagen einsetzten.

Sichtbarkeit konnte natürlich auch durch persönliche Kontakte und ihre erzählerische Aufarbeitung erwirkt werden. Das zeigt das Beispiel des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach (ca. 1180–1240), der seine eigenen Begegnungen mit Menschen und Orten (vornehmlich im Rheinland) wesentlich in zwei seiner Hauptwerke einfließen ließ: den *Dialogus miraculorum* („Dialog über die Wunder") und die *Libri VIII miraculorum* („Acht Wunderbücher").[39] Auf diese Weise verlieh er seinen Exempel- und Wundergeschichten Authentizität sowie Glaubwürdigkeit und verortete sie im Lebensalltag seines Adressatenkreises. In der Gesamtschau der Einzelgeschichten offenbart sich somit nicht nur das Kontaktnetzwerk des Autors, sondern sein ganz eigener Erzählraum und somit eine narrative Form von regionaler Sichtbarkeit.[40]

38 Zum Begriff „Innovationsraum" s. die Beiträge in: Innovationsräume. Woher das Neue kommt – in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Rainer C. Schwinges und Olivier Crevoisier (Publikation der Akademischen Kommission der Universität Bern), Zürich 2001.

39 Die bislang maßgeblichen Ausgaben beider Werke sind: Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder, eingeleitet von Horst Schneider, übersetzt und kommentiert von Nikolaus Nösges/Horst Schneider (Fontes Christiani 86,1–5), Turnhout 2009 sowie Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, 3 Bde., hg. von Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43), Bonn 1933–1937, hier Bd. III (1937). Eine Neuausgabe der „Acht Wunderbücher" mit Übersetzung und Kommentierung wird derzeit von Isabel Kimpel M.A. im Rahmen des Akademieprojekts „Klöster im Hochmittelalter" erarbeitet.

40 Julia Burkhardt/Ulf Flossdorf/Anuschka Holste-Massoth, Ein Autor und seine Region: Personen, Orte, Netzwerke im *Dialogus miraculorum* und den *Libri miraculorum* des Caesarius von Heisterbach, in: Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte 3 (2020), S. 55–66, DOI: 10.26012/mittelalter-25630 (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).

3. Netzwerke und Gemeinschaftsbildung

Monastische Lebensformen scheinen also ausschlaggebende Kriterien für Innovation gewesen zu sein. Diese Hypothese erfordert freilich ein kritisches Abwägen gleich mehrerer Spannungsfelder: Individuum und Gemeinschaft sowie Segregation (im Sinne von Weltabgeschiedenheit) und gezieltes Einwirken auf die Gesellschaft.[41] War die Ausformung des Gemeinschaftslebens im Kloster Garant oder Hemmnis für kreative Impulse? Schuf nicht vielmehr die Reichweite eines klösterlichen Netzwerkes die Voraussetzung für eine erfolgreiche *diffusio* von Innovationen? Und wie waren Neuerungen im zeitgenössischen Denken zu verorten?

Die Dominikaner oder Franziskaner des 13. Jahrhunderts hätten auf diese Fragen vermutlich einfache Antworten gewusst – immerhin verfochten sie bis dahin ungekannte, nahezu unerhörte Vorstellungen: Die „Bettelmönche" wollten ohne Besitz, also ganz nach dem Vorbild Christi leben – mobil und nicht gebunden an große Klöster mit reichen Ländereien.[42] Indem sie in ihrem eigenen Alltag bewusst jegliche Annehmlichkeiten reduzierten, glaubten sie noch gezielter auf die Menschen einwirken zu können. Der Abgeschiedenheit der Zisterzienser oder Benediktiner setzten sie deshalb eine bewusste Hinwendung zur Welt entgegen und zogen über Stadt und Land, um Seelsorger und Prediger für die Menschen zu sein.[43] Interessanterweise deklarierten sie diese Lebensweise zwar durchaus als „neu", aber als neu in einem traditionellen Sinn: Ihre apostolische Lebensweise sollte Normen der Urkirche wieder vergegenwärtigen und praktikabler machen.[44]

Programmatische Schriften dieser Zeit setzten sich deshalb besonders differenziert mit dem Verhältnis von traditionellen und neuen Vorstellungen religiösen Lebens auseinander. Zu ihnen gehört auch das „Bienenbuch" des Domini-

41 S. dazu die Beiträge v. a. der zweiten Sektion in: Innovationen durch Deuten und Gestalten (wie Anm. 10).

42 Grundlegend: Thomas Ertl, Auf der Suche nach Zucht und Ordnung. Die Mendikanten des 13. Jahrhunderts zwischen Pluralisierung und Kontrollverdichtung, in: Zeitschrift für historische Forschung 29 (2002), S. 483–523; s. auch Ingo Ulpts, Stadt und Bettelorden im Mittelalter, in: Wissenschaft und Weisheit 58 (1995), S. 223–260.

43 Zur Bedeutung des städtischen Kontextes s. Sabine von Heusinger, Ketzerverfolgung, Predigt und Seelsorge – Die Dominikaner in der Stadt, in: Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen 1221–1515, hg. von Sabine von Heusinger u. a. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens NF 21), Berlin 2016, S. 3–20; Jörg Oberste, Predigen in der Stadt: die mittelalterlichen Dominikaner in ihrem urbanen Umfeld, in: Mehr als Schwarz und Weiß: 800 Jahre Dominikanerorden, hg. von Elias Füllenbach unter Mitarbeit von Susanne Biber, Regensburg 2016, S. 43–60.

44 S. dazu bereits Schmidt, Legitimität (wie Anm. 11).

kaners Thomas von Cantimpré (ca. 1200–1270), in dem der Autor in einem mutigen Gesamtentwurf die ideale Gemeinschaft der Menschen skizzierte. Unzählige kleine Geschichten aus dem Alltag führten dem Leser oder auch Zuhörer (denn das „Bienenbuch" war ursprünglich als Materialsammlung für dominikanische Prediger gedacht) die Vielfalt religiöser Lebensformen vor Augen. Dezidiert stellte sich Thomas von Cantimpré schon im Vorwort zu seinem „Bienenbuch" in den Dienst des Dominikanerordens und pries auch im weiteren Werk immer wieder die Vorteile der Mendikanten und insbesondere der Dominikaner.[45] Dabei verwendete er einen besonderen erzählerischen Kniff: So ließ Thomas von Cantimpré gerade nicht immer die Mendikanten als Verfechter ihrer innovativen Rückbesinnung auf die Glaubensursprünge auftreten; vielmehr müssen die Protagonisten der „veralteten" Orden der Zisterzienser und Benediktiner die Mangelhaftigkeit ihrer eigenen Lebensform einsehen.[46] Thomas berichtet von Alheydis, der Äbtissin des Zisterzienserklosters Valduc in Brabant, die bei einer Visitation mit schweren Vorwürfen konfrontiert wird: Sie habe vorbeiziehende Bettelmönche mit Kleidung, Nahrung und Fußwaschungen versorgt, ihren eigenen Ordensbrüdern diese Leistungen aber vorenthalten. Schlagfertig verweist die Äbtissin darauf, dass die bettelnden und wandernden Mendikanten in der Tradition Christi lebten und somit auf diese Hilfe angewiesen seien, während die Zisterzienser sprichwörtlich auf hohen Rössern säßen. Überzeugt von der überlegenen, weil bescheidenen und ursprünglichen Lebensweise der Mendikanten, ziehen die Zisterzienser ihre Klage zurück. Die Neuerung begegnet hier als Folge einer Rückbesinnung auf Ursprüngliches – und die Innovation erwächst aus der Verantwortung gegenüber sich selbst wie auch gegenüber der Gemeinschaft.[47]

Thomas' „Bienenbuch" war auch in anderer Hinsicht ein Spiegel seiner Entstehungszeit, des 13. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt des Werks steht die Be-

45 Julia Burkhardt, Von Bienen lernen. Das *Bonum universale de apibus* des Thomas von Cantimpré als Gemeinschaftsentwurf (Analyse, Edition, Übersetzung Kommentar). 2 Bände (Klöster als Innovationslabore 7), Regensburg 2020, hier Band 2, Prolog, S. 4: *A te igitur, pater sancte, laboris mei studium corrigatur et correctum diversis domibus, filiis et fratribus nostris rescribendum ocius ordinetur, ut in nepotes filiorum semen sanctum uberius transfundatur.*

46 Julia Burkhardt, Predigerbrüder im Bienenstock des Herrn. Dominikanische Identitäten im „Bienenbuch" des Thomas von Cantimpré, in: Die deutschen Dominikaner (wie Anm. 43), S. 183–206; Dies., Die Welt der Mendikanten als Bienenschwarm und Vorstellung. Zum Ideal religiöser Gemeinschaften bei Thomas von Cantimpré in: Die Klöster der Franziskaner im Mittelalter. Räume, Nutzungen, Symbolik, hg. von Gert Melville/Leonie Silberer/Bernd Schmies (Vita regularis. Abhandlungen 63), Berlin 2015, S. 73–88.

47 Burkhardt, Von Bienen lernen (wie Anm. 45), hier: Band 2, BUA II,10,8, S. 318–321.

schreibung der idealen menschlichen Gemeinschaft. Dazu verwendete der Autor, der zuvor schon eine Naturenzyklopädie verfasst hatte (*Liber de natura rerum*), die Allegorie der Bienen und entwarf – passend zur Ordensstruktur der Dominikaner – ein hierarchisches Gesellschaftsbild mit einem Bienenkönig, der an der Spitze eines Bienenvolks steht. 200 Jahre später griff auch sein Ordensbruder Johannes Nider (um 1380–1438) auf ein Tierbeispiel zurück, um seine Vision einer besseren Gesellschaft zu illustrieren. Er wählte jedoch nicht die Bienen, sondern die Ameisen – weil diese gleichberechtigter und kollegial in einem „Ameisenhaufen" zusammenlebten.[48] Dass Nider diese Ideen zur Zeit des Basler Konzils verfasste, als die Macht eines korporativen Kirchengremiums gegenüber dem „monarchischen" Papst verteidigt wurde, trug sicherlich zu seiner Wahl bei: Jede Zeit hat eben ihre eigene Hierarchie.[49]

Im theologischen Verständnis der Zeitgenossen war die Gemeinschaft ausschlaggebend für ein spirituell erfolgreiches Leben: Sie bot den einzelnen Mitgliedern eines Klosters nicht nur die Bedingungen für ein Leben in Armut und Gehorsam, sondern forderte im Gegenzug auch Partizipation. Eine Jede und ein Jeder sollte selbst zur Ausformung und Perfektionierung der Gemeinschaft beitragen: durch eine regelkonforme Alltagspraxis und eine stetige Interaktion mit den anderen Mitgliedern.

Dezidiert wurden mit diesem Anspruch verschiedene Zeitschichten verwoben: Die Vorwegnahme des himmlischen Jerusalem als biblischer Idealzustand machte die Gemeinschaft der Jetztzeit in den Augen der Zeitgenossen zu einem Ort besonderer Gottesnähe und damit zum Gegenstand der künftigen Erlösung.[50] Wechselhaftigkeit war folglich ein essentielles Prinzip des gemeinschaftlichen Lebens. Auf eindrückliche Weise manifestiert sich dieser Mechanismus in zahlreichen Erzählungen über den Umgang mit Krankheit und Tod im Kloster.

48 Burkhardt, Von Bienen lernen (wie Anm. 45), Band 1, S. 157-159. S. außerdem Beatrice Galbreth, Nider and the Exemplum – A Study of the Formicarius, in: Zeitschrift für Erzählforschung 6 (1963), S. 55–72.

49 S. aus der Fülle der Literatur beispielsweise die Beiträge in: Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449): Institution und Personen, hg. von Heribert Müller/Johannes Helmrath (Vorträge und Forschungen 67), Ostfildern 2007. Online unter: https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/vuf/issue/view/1861 (zuletzt abgerufen am 08.10.2020) sowie in: Nach dem Basler Konzil: die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat (ca. 1450–1475), hg. von Jürgen Dendorfer/Claudia Märtl (Pluralisierung und Autorität 13), Berlin 2008.

50 S. dazu Julia Burkhardt, Religiöse Gemeinschaften als Abbild des zukünftigen Gottesreichs, in: Zukunft im Mittelalter. Zeitkonzepte und Planungsstrategien, hg. von Klaus Oschema/Bernd Schneidmüller (Vorträge und Forschungen 90), Ostfildern 2021, S. 257–282.

In seinem „Dialog der Wunder" (*Dialogus miraculorum*), einer umfangreichen Sammlung von Wundergeschichten, berichtete beispielsweise Caesarius von Heisterbach von einem sterbenden Konversen, also einem Laienbruder.[51] An seinem Totenbett lassen sich zwei Raben nieder, die sinnbildlich für zwei Dämonen oder Teufel stehen. Als der Konvent auf ein Klangzeichen hin zusammentritt, um den Sterbenden aus dem Leben zu verabschieden, fliegt der Klostergemeinschaft eine weiße Taube voran: das Zeichen des Heiligen Geistes. Die Taube setzt sich unmittelbar zwischen die beiden Raben, vertreibt diese nach kurzem Kampf und verbleibt so lange im Raum, bis der Konverse verstorben sowie gewaschen ist und in die Kirche gebracht wird. Die Kraft der gemeinschaftlichen Vorbildhaftigkeit kann in Caesarius' Deutung also schlechte oder teuflische Einflüsse vertreiben und dem Toten so den Eingang in himmlische Gefilde sichern.[52]

Die klösterliche Gemeinschaft mit ihren ganz eigenen Normen und Praktiken im Diesseits erweist sich so als Vorstufe oder Zugang zu einer künftigen, einer besseren Welt. Die zuversichtliche Überzeugung, dass man sich in der Gemeinschaft Gott und seinem endzeitlichen Reich vorab annähern könne, prägte das Leben in religiösen Gemeinschaften wesentlich mit. Sie erfüllten dabei mehrdimensionale Funktionen: Als übergeordnete Instanz boten sie Individuen ganz unterschiedlicher lebensweltlicher Kontexte die Chance auf eine Annäherung an biblischen Ideale und ihre Verbindung mit der eigenen Gegenwart. Die Voraussetzung dafür war ein geordneter Lebensalltag mit spezifischen Regeln und Ritualen; erst die „vollkommene" Gemeinschaft stellte eine Entsprechung zum harmonischen Ideal des Himmels dar. Das konnte freilich nur funktionieren, wenn auch die soziale, politische und kulturelle Umwelt diese Funktion

51 Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder. Fünfter Teilband, eingeleitet von Horst Schneider, übersetzt und kommentiert von Nikolaus Nösges/Horst Schneider, 5 Bde. (Fontes Christiani 86/5), Turnhout 2009, hier: Bd. 5. Distinktion 11,16 (*De morte conversi super quem residebant corvi cum agonizaret, qui a columba expulsi sunt*), S. 2086–2089. Zur Einführung in das Werk des Caesarius s. Fritz Wagner, Der rheinische Zisterzienser und Predigtschriftsteller Caesarius von Heisterbach, in: Cistercienser Chronik, 101 (1994), S. 93–112; Brian Patrick McGuire, The Monk Who Loved to Listen: Trying to Understand Caesarius, in: The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Caesarius of Heisterbach's Dialogue on Miracles and Its Reception, hg. von Victoria Smirnova/Marie Anne Polo de Beaulieu/Jacques Berlioz (Studies in Medieval and Reformation Traditions 196), Leiden/Boston 2015, S. 31–47.

52 Zu Tod und Jenseits in den Erzählungen des Caesarius s. neuerdings Horst Schneider, Nigromantie in den Tod- und Jenseits-Exempla des *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach, in: Between the Worlds: Contexts, Sources and Analogues of Scandinavian Otherworld Journeys, hg. von Matthias Egeler/Wilhelm Heizmann (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 118), Berlin/Boston 2020, S. 256–286.

religioser Gemeinschaften und deren rechtliche Stellung anerkannte. Aus diesem Grund widmen sich die Studien dieser Sektion dem Stellenwert von sozialen Netzwerken sowie Praktiken und Formen der Gemeinschaftsbildung.

Am Beispiel der Beginen im 13. Jahrhundert analysiert Jörg Voigt das Spannungsfeld zwischen der Ausformung einer Gemeinschaft und ihrer rechtlichen Rahmung. Sein Beitrag beleuchtet Traditionen und Innovationen im Prozess der rechtlichen Anerkennung der Beginen durch die Papstkurie. Als entscheidenden Faktor identifiziert er prominente Fürsprecher wie beispielsweise Jakob von Vitry. Mit seiner Studie zur Klosterpolitik der römischen Adelsfamilie Colonna im 14. Jahrhundert lotet Andreas Rehberg die Einbindung religioser Gemeinschaften in andere soziale Netzwerke wie familiäre Verbände oder politische Akteure aus. Anhand baulicher und heraldischer Befunde aus zwei Klarissenkonventen kann er belegen, wie gezielt führende Vertreter der Colonna ihre Verbindungen zu den Klöstern aufbauten, intensivierten und politisch nutzten. Ähnliche Akzente setzt Andreas Rüthers Untersuchung der gesellschaftlichen Relevanz religioser Gemeinschaften in den Herzogtümern Mecklenburg und Pommern. Rüther versteht diese Gemeinschaften als distinkte institutionelle Einheiten, verweist aber auf die engen personellen Verflechtungen mit anderen gesellschaftlichen Segmenten wie beispielsweise dem herzoglichen Hof. In der Zugehörigkeit zu einem bestimmen Segment erkennt er die Voraussetzung für geistliche „Dienstleistungen" in der Gesellschaft der Vormoderne. Auch Christina Lutter widmet sich solchen „Verflechtungsgeschichten", misst jedoch institutionellen Trennlinien weniger Gewicht bei. Am Beispiel religiöser Gemeinschaften im hochmittelalterlichen Österreich zeigt sie, dass vermeintlich separate Entitäten wie „Hof, Stadt und Kloster" in vielen Fällen nicht voneinander zu trennen waren. Stattdessen betont sie die vielfältigen politischen und kulturellen Verflechtungen dieser sozialen Räume und ihrer Akteure.

4. Wissen und Macht: Religiose als Impulsgeber

Doch von welcher intellektuellen Basis gingen kreative Impulse aus religiösen Gemeinschaften aus und konnten Wirkung erzielen?[53] Anders gefragt: Woher verfügten Ordensschwestern und -brüder wie beispielsweise Thomas von

53 Felix Heinzer, *Vergilii amplius quam psalmorum amator.* Klösterliche Intellektualität zwischen Weltflucht und Wissenskultur, in: Einen Platz im Himmel erwerben. Bücher und Bilder im Dienste mittelalterlicher Jenseitsfürsorge, hg. von Christian Heizmann/Monika E. Müller (Wolfenbütteler Hefte 32), Wiesbaden 2012, S. 91–112.

Cantimpré eigentlich über ein profundes Wissen in Theologie und Naturkunde, das ihnen einflussreiche Positionen als Ratgeber verschaffte?

Fast alle Orden und Klöster verfügten über eigene Strukturen zur Wissensvermittlung und Nachwuchsschulung.[54] Gemäß der Benediktsregel beispielsweise sollte jedes Kloster eine Klosterschule (*dominici scola servitii*) haben.[55] Damit war zwar noch keine Schule im eigentlichen Sinne gemeint, sondern das Kloster an sich. Dennoch mussten die älteren Brüder den Novizen Elementarkenntnisse wie Lesen und Schreiben, zudem Latein, Orthographie und Grammatik vermitteln. Denn nur so konnten sie für die *lectio divina*, den Gottesdienst, vorbereitet und für das bessere Verständnis der heiligen Schriften geschult werden.[56]

Im Zuge der karolingischen Bildungsreform im 8. Jahrhundert, die vor allem auf korrekte Lateinkenntnisse und die richtige Ausübung der Liturgie Wert legte, wurden die wichtigsten Inhalte der geistlichen Wissensvermittlung festgesetzt und die Einrichtung von Klosterschulen verbindlich vorgeschrieben.[57] Schon im 6. Jahrhundert hatte Cassiodor (ca. 485–580) in seinen *Institutiones*, einer Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften, beim Lesen der Heiligen

54 S. aus der reichhaltigen Literatur zu diesem Thema folgende ausgewählte Titel: Frank Rexroth, Fröhliche Scholastik. Die Wissenschaftsrevolution des Mittelalters, München 2018; Ulrich Nonn, Mönche, Schreiber und Gelehrte: Bildung und Wissenschaft im Mittelalter, Darmstadt 2012; Martin Kintzinger, Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter, Ostfildern 2003; s. außerdem die Beiträge in: Kloster und Bildung im Mittelalter, hg. von Nathalie Kruppa/Jürgen Wilke (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 218), Göttingen 2006 sowie in Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, hg. von Johannes Fried (Vorträge und Forschungen 30), Sigmaringen 1986.

55 Benedicti Regula (wie Anm. 31), Prolog Kap. 45, S. 9: *Constituenda est ergo nobis dominici scola seruitii.*

56 Karl Suso Frank, Vom Kloster als *scola dominici serviti* zum Kloster *ad servitium imperii*, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 91 (1980), S. 80–97; Dieter von der Nahmer, „Dominici scola servitii". Über Schultermini in Klosterregeln, in: Regulae Benedicti Studia 12 (1983), S. 143–185; Andreas Albert, Vom Kloster als „dominici scola seruitii" (RB Prol. 45) zur benediktinischen Klosterschule, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 107 (1996), S. 319–338; Christoph Dette, Schüler im frühen und hohen Mittelalter. Die St. Galler Klosterschule des 9. und 10. Jahrhunderts, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 105 (1994), S. 7–64.

57 Martin Kintzinger, Monastische Kultur und die Kunst des Wissens im Mittelalter, in: Kloster und Bildung im Mittelalter (wie Anm. 54), S. 15–47, hier S. 24–25; Albrecht Diem, The emergence of monastic schools. The role of Alcuin, in: Alcuin of York. Scholar at the Carolingian Court, hg. von Luuk A. J. R. Houwen/Alastair A. MacDonald, Groningen, S. 27–44, hier S. 27; Sita Steckel, Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten (Norm und Struktur 39), Köln/Weimar/Wien 2011, S. 89.

Schrift eine gewisse Vorsicht eingefordert und dazu geraten, Worte, die keinen Sinn ergaben, zu verbessern.[58] Ehemals heidnische Wissenstechniken wie die *septem artes liberales* wurden nun „verchristlicht" und zur richtigen Interpretation der Bibel und der patristischen Werke herangezogen.[59] In jeder größeren Klosterbibliothek sollten Werke verschiedener Kategorien zu finden sein: Bibel und liturgische Bücher, Schriften der Kirchenväter wie Hieronymus, Augustinus oder Ambrosius sowie Origines, historiographische Werke, antike Briefsammlungen, Grammatikabhandlungen, enzyklopädische Nachschlagewerke, Gesetzbücher und Hagiographie.[60] Einige dieser Werke wurden konkret im Unterricht eingesetzt, andere wurden für die Liturgie und Seelsorge konsultiert und wiederum andere dienten der Fortbildung bereits ausgebildeter Mönche.

Junge Mönche sollten aber nicht nur die geistigen Voraussetzungen des religiösen Lebens erfüllen, sondern auch die Wirtschaftlichkeit des Klosterbetriebes durch wirtschaftliche und technische Grundlagen, wie beispielsweise das Führen eines Rechnungsbuches, garantieren. Deshalb wurde in den Klöstern viel Wert auf eine solide und praxisorientierte Ausbildung des Nachwuchses gelegt.[61]

58 Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, Institutiones divinarum et saecularium litterarum. Übersetzt und eingeleitet von Wolfgang Bürsgens. 2 Bde. (Fontes Christiani 39), Freiburg/Basel/Wien 2003, hier: Band 1, Kap. I, 15 (*Sub qua tutela relegi debeat caelestis auctoritas*), 11, S. 204–205: *Quod si tamen aliqua verba reperiuntur absurde posita, aut ex his codicibus quos beatus Hieronymus in editione septuaginta interpretum emendavit, vel quos ipse ex Hebreo transtulit, intrepide corrigenda sunt*. S. zu Cassiodors Meinung zu Kopisten auch: Wolfgang Milde, Cassiodor über Handschriften und ihre Schreiber: Zu Institutiones, Buch 1, Kap. 30, in: Medieval Codicology, Iconography, Literature, and Translation: Studies for Keith Val Sinclair, hg. von Peter Rolfe Monks/Douglas David Roy Owen (Litterae textuales), Leiden 1994, S. 58–64.

59 Julia Becker, Präsenz, Normierung und Transfer von Wissen. Lorsch als „patristische Zentralbibliothek", in: Karolingische Klöster. Wissenstransfer und kulturelle Innovation, hg. von Julia Becker/Tino Licht/Stefan Weinfurter (Materiale Textkulturen 4), Berlin/München/Boston 2015, S. 71–87; s. außerdem Johannes Fried, Karl der Große, die Artes Liberales und die karolingische Renaissance, in: Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa, hg. von Paul Butzer/Max Kerner/Walter Oberschelp, Turnhout 1997, S. 25–43, hier S. 37.

60 Eva Schlotheuber/John T. McQuillen, Books and Libraries within Monasteries, in: The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West. 2. The high and late middle ages, hg. von Alison Beach/Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, S. 975–997; Michael Embach, Die Bibliothek des Mittelalters als Wissensraum. Kanonizität und strukturelle Mobilisierung, in: Karolingische Klöster (wie Anm. 59), S. 53–69; Rodney Ast/Julia Becker/Melanie Trede/Lisa Wilhelmi, Sammeln, Ordnen und Archivieren, in: Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken, hg. von Thomas Meier/Michael Ott/Rebecca Sauer (Materiale Textkulturen 1), Berlin/München/Boston 2015, S. 695–708.

61 S. hierzu Gleba, Klöster als Arbeitgeber (wie Anm. 34) sowie die Beiträge in: Wirtschafts- und Rechnungsbücher des Mittelalters und der Frühen Neuzeit: Formen und Methoden der Rechnungslegung: Städte, Klöster und Kaufleute, hg. von Gudrun Gleba/Niels Petersen

Neben der Vermittlung von Wissen in den Klosterschulen trugen auch die klösterlichen Skriptorien, die Schreibstuben, zu einer dauerhaften Verschriftlichung von Wissensinhalten bei.[62] Für die Überlieferung des antiken Wissens in das europäische Mittelalter war die karolingische Zeit des 8. und 9. Jahrhunderts entscheidend. Die Werke, die in dieser Zeit in den Klöstern kopiert wurden, konnten tradiert werden, viele weitere sind verloren gegangen. Auch der Tausch und die gegenseitige Korrektur von Büchern trugen zur Vernetzung von Äbten und ihren Klöstern bei: Bücherleihe war über Ordensgrenzen hinaus gängige Praxis, und so fungierten die Klosterbibliotheken für die zeitgenössischen Gelehrten auf regionaler und überregionaler Ebene als Wissensspeicher.[63] Allerdings kam es auch hier zu Verlusten – etwa, wenn geliehene Bücher nicht wieder zurückgegeben wurden. Vor diesem Schicksal fürchtete sich auch ein Lorscher Codex, wie an folgender ärgerlicher Mahnung auf dem Vorsatzblatt zu erkennen ist: „Gedenke, lieber Leser, mich dem Nazarius zurückzugeben, da ich nicht unter dem Recht eines anderen Herrn leiden will."[64] Aber nicht nur Wissensinhalte zeugen von der Innovationskraft mittelalterlicher Mönche und Nonnen. Auch die Herstellung

(Reihe der Universitätsdrucke), Göttingen 2015. Für ein zisterziensisches Fallbeispiel s. Julia Bruch, Die Zisterze Kaisheim und ihre Tochterklöster: Studien zur Organisation und zum Wirtschaften spätmittelalterlicher Frauenklöster mit einer Edition des „Kaisheimer Rechnungsbuches" (Vita regularis. Editionen 5), Berlin/Münster 2013.

62 Tino Licht, Beobachtungen zum Lorscher Skriptorium in karolingischer Zeit, in: Karolingische Klöster (wie Anm. 59), S. 145–162; Hartmut Hoffmann, Schreibschulen des 10. und des 11. Jahrhunderts im Südwesten des Deutschen Reichs, 2 Bde. (Monumenta Germaniae Historica. Schriften 53), Hannover 2004; Rosamond McKitterick, The Writing and Copying of History in Carolingian Monasteries, in: Le Scritture dai monasteri, hg. von Flavia De Rubeis/Walter Pohl (Acta Instituti Romani Finlandiae 29), Rom 2003, S. 157–177; Bernhard Bischoff, Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit, 2 Bde. (Sammlung bibliothekswissenschaftlicher Arbeiten 49), Leipzig 1974–1980. Für bedeutende Skriptorien s. die Beiträge in: Schreiborte des deutschen Mittelalters: Skriptorien, Werke, Mäzene, hg. von Martin Schubert, Berlin 2013.

63 Bertram Lesser, Kaufen, Kopieren, Schenken. Wege der Bücherverbreitung in den monastischen Reformbewegungen des Spätmittelalters, in: Schriftkultur und religiöse Zentren im norddeutschen Raum, hg. von Patrizia Carmassi/Eva Schlotheuber/Almut Breitenbach (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 24), Wiesbaden 2014, S. 327–345; Kerstin Schnabel, Bücherlegate in norddeutschen Städten des Spätmittelalters. Soziale Interaktionen und Transferbedingungen, in: „Es geht um die Menschen". Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters für Gerhard Fouquet zum 60. Geburtstag, hg. von Harm von Seggern, Frankfurt 2012, S. 129–148.

64 Der Codex, der in der Lorscher Bibliothek aufgewahrt wurde und der die Bücher XI–XVI der Moralia in Iob Gregors des Großen (um 540–604) enthält, ist durch das Projekt „Bibliotheca Laureshamensis – digital: Virtuelle Klosterbibliothek Lorsch" inzwischen digital zugänglich: Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 246, fol. 1r, https://bibliotheca-laureshamensis-digital.de/bav/bav_pal_lat_246/0007/image (zuletzt abgerufen am 17.06.2020): *Reddere Nazario me, lector kare, memento, / Alterius domini ius quia nolo pati*. Zum Lor-

der Codizes selbst, das Zusammenstellen und Binden von Büchern, und natürlich die Auswahl der passenden Schrift sowie ihr Layout lassen die kulturgeschichtliche Wirkmacht mittelalterlicher Klöster bis in unsere Zeit nachhallen.[65]

Bisweilen sind Innovationen nicht nur im Handeln, sondern auch an Objekten und Artefakten, in kleinen oder auch größeren Spuren erkennbar.[66] Mit Recht lässt sich in Bezug auf Gerhoch von Reichersberg (1092/93–1169) von einer „größeren Spur" sprechen. Der Regularkanoniker aus der Salzburger Diözese versah in neuartiger Manier seine eigenen Reformschriften am Rand des Haupttextes mit Zitaten aus päpstlichen Schreiben und Konzilsbeschlüssen.[67] Randnotizen als Innovationen? In seiner frühen Reformschrift *Opusculum de aedificio Dei* („Kleines Werk über das Haus Gottes") forderte Gerhoch die apostolische Lebensweise und damit die *vita communis* verbindlich für den gesamten Weltklerus einzuführen.[68] Gerhoch verurteilte alle Kleriker, die dem apostolischen Ideal nicht folgten, da seiner Meinung nach die Konzentration auf die zentrale Aufgabe des Klerus, nämlich die Seelsorge in der Nachfolge Christi, nur unter dieser Voraussetzung optimal ausgeführt werden könne. Der Reichersberger Propst (amt. 1132–1169) war tief von seinem Heilsauftrag und seiner Verantwortlichkeit für die Hinführung des Klerus zur *vita apostolica* und damit zur *vita eterna* überzeugt. Die Forderungen und Ideen selbst, vor allem seine Haltung gegenüber der Heilvermittlung durch schismatische Priester, waren für

scher Besitzeintrag aus dem 9./10. Jahrhundert s. Angelika Häse, Mittelalterliche Bücherverzeichnisse aus Kloster Lorsch: Einleitung, Edition und Kommentar (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 42), Wiesbaden 2002, S. 34; Walter Berschin, Vier karolingische Exlibris, in: Ders., Mittellateinische Studien, Heidelberg 2005, S. 169–178, hier S. 177–178.

65 Für jüngere Studien zur Materialität von Handschriften s. für das Beispiel des „Bienenbuchs" Burkhardt, Von Bienen lernen (wie Anm. 45), Bd. 1, S. 107–165; s. überdies Erik Kwakkel, Decoding the material book. Cultural residue in medieval manuscripts, in: The medieval manuscript book: cultural approaches, hg. von Michael Robert Johnston/Michael Van Dussen (Cambridge studies in medieval literature 94), Cambridge 2015, S. 60–76; Henrike Lähnemann, The Materiality of Medieval Manuscripts, in: Oxford German Studies, 45,2 (2016), S. 121–141; Tjamke Snijders, Manuscript Communication. Visual and Textual Mechanics of Communication in Hagiographical Texts from the Southern Low Countries, 900–1200 (Utrecht Studies in Medieval Literacy 32), Turnhout 2015.

66 S. für neuere methodische Zugänge die Beiträge in: Materiale Textkulturen, hg. von Meier/Ott/Sauer (wie Anm. 60) sowie in: Materielle Aspekte in der Inkunabelforschung, hg. von Christoph Reske/Wolfgang Schmitz, (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens 49), Wiesbaden 2017.

67 Peter Classen, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, Wiesbaden 1960.

68 Gerhoch von Reichersberg, Opusculum de aedificio Dei. Die Apostel als Ideal. Edition, Übersetzung, Kommentar, hg. von Julia Becker (Klöster als Innovationslabore 8), Regensburg 2020.

seine Zeitgenossen sehr radikal und teilweise auch bereits überholt.[69] Vor allem mit seiner Position zur Gültigkeit der Schismatikersakramente hinkte Gerhoch den Entwicklungen seiner Zeit etwas hinterher, allerdings griff er mit seiner Forderung nach der Imitation der apostolischen Lebensweise und Befolgung der apostolischen Regel durch jeden Getauften eine Reformbewegung auf, die gerade erst im Entstehen begriffen war.[70] Sicherlich inspiriert durch Rupert von Deutz (ca. 1075–1130) und Hugo von St. Viktor (ca. 1096–1141) sah Gerhoch nur über die *vita apostolica*, die unweigerlich mit gemeinschaftlicher Lebensweise und persönlicher Armut verbunden ist, den Zugang zum ewigen Leben in der Einheit mit Christus und der Kirche gewährleistet.[71]

Zukunftsweisend war vor allem die Art und Weise, wie Gerhoch seine grundlegenden Reformforderungen zu untermauern versuchte. In neuartiger, ‚wissenschaftlicher' Manier belegte er seine Thesen am Rand des Haupttextes in einem mehr oder weniger konsequent ausgeführten Verweissystem durch autoritativ abgesicherte Zitate aus Papstdekreten und Konzilsbeschlüssen.[72] Die innovative Leistung, die Gerhoch bei der Zusammenstellung seiner Randglossen zugeschrieben werden kann, liegt darin begründet, dass er dabei wesentlich auf zeitgenössische kanonistische Rechtssammlungen zurückgriff. Die von Gerhoch benutzten Kanonessammlungen – hier zu nennen sind vor allem diejenige Ivos von Chartres (ca. 1040–1115/16), Anselms von Lucca (ca. 1035–1086), des römischen Kardinals Deusdedit († 1098/99) und Placidus' von Nonantola – entstanden fast alle im Zuge des ‚Investiturstreits', der Auseinandersetzung zwischen *regnum* und *sacerdotium*, und trugen zu einer ersten thematischen Systematisierung der überlieferten kanonistischen Quellen bei.[73] Diese Entwicklung wurde

69 Vgl. Peter Classen, Gerhoch von Reichersberg und die Reformkanoniker in Bayern und Österreich, in: Ausgewählte Aufsätze von Peter Classen, hg. von Dems./Josef Fleckenstein (Vorträge und Forschungen, Bd. 28), Sigmaringen 1983, S. 431–460, hier S. 440.

70 „In seinem *Liber de aedificio Dei* öffnet er [Gerhoch] den Laien, die in der Welt bleiben wollen, den Weg zu einer Lebensform, die der *vita apostolica*, dem Innovationsbegriff des 12. Jahrhunderts schlechthin, vergleichbar ist." 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, Bd. 48), Berlin 2012, S. 21–38, hier S. 27–28.

71 Zur Auslegung der *vita apostolica* bei Rupert von Deutz und Hugo von St. Viktor vgl. Duane V. Lapsanski, Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N.F. Bd. 22), München 1974, S. 5–8.

72 Vgl. Gerhoch von Reichersberg, Opusculum de aedificio Dei, hg. von Becker (wie Anm. 68), Teilband 1, S. 55–61.

73 Vgl. Horst Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, 3 Bde. (MGH, Schriften, Bd. 24, 1-3), Stuttgart

durch die Kompilation der *Concordia discordantium canonum* durch den Bologneser Rechtsgelehrten Gratian († ca. 1150) perfektioniert. Doch auch Gratian speiste wiederum in vielen Fällen sein Wissen aus anderen zeitgenössischen Kanonessammlungen, vor allem aus der *Collectio canonum* Anselms von Lucca.[74] Das innovative Potential an Gerhochs erster großer Reformschrift mag daher weniger im ideellen Bereich, als vielmehr in der methodischen Konzeption seines Werks liegen. Durch den großen Anteil an zeitgenössischen kanonistischen Rechtssammlungen, mit deren Hilfe er versuchte, seine Forderungen zu kommentieren, durchzusetzen und „wissenschaftlich" zu belegen, trug er nicht nur zur Verfügbarmachung und thematischen Systematisierung von Wissen bei, sondern lag damit auch im aktuellen Trend seiner Zeit.

Zweifellos wirkte Gerhoch mit seinen Reformschriften im Zentrum der päpstlichen Reformdebatten des 12. Jahrhunderts. Aber gelangte seine *innovatio* auch tatsächlich bis zur *diffusio*? Der Blick auf die magere handschriftliche Verbreitung seiner Schriften lässt die Betrachter zunächst skeptisch zurück.[75] Aber: „Eine kreative Leistung ist eine beobachtete, bewertete und mit anderen verglichene Leistung. Ihre Bedeutung … hängt aber nicht ab von der Zahl derer, die sie anerkennen."[76] Erneut stellt sich also die Frage, inwieweit Innovationsleistungen vom jeweiligen Wirkungsfeld bedingt wurden und worin der Anteil einzelner Akteure bestand.

Von dieser Frage ausgehend haben sich die Autorinnen und Autoren dieser Sektion mit Religiosen als Ratgeber, Dienstleister oder Gestalter sowie mit ihrer Verantwortung für die mittelalterliche Gesellschaft befasst. Vanina Kopp behandelt die Impulskraft von Mönchen und Klerikern, die als Ratgeber am Hof der französischen Könige Karl V. und Karl VI. tätig waren. Sie untersucht, in welcher Weise die königlichen Berater auf die brennenden politischen Fragen der Zeit reagierten und wie sie Anregungen für die politische Praxis entwickelten. Daran schließt der Beitrag von Václav Žůrek unmittelbar an, auch wenn er

1972–1974, Bd. 2, S. 509–562. S. zur Systematisierung des kanonischen Rechts in Kürze auch die Studie zu Burchard von Worms: Birgit Kynast, Tradition und Innovation im kirchlichen Recht. Das Bußbuch im Dekret des Bischofs Burchard von Worms (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 10), Ostfildern 2020.

74 Vgl. Peter Landau, Gratians unmittelbare Quellen für seine Pseudoisidortexte, in: Fortschritt durch Fälschungen? Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen, Beiträge zum gleichnamigen Symposium an der Universität Tübingen vom 27. und 28. Juli 2001, hg. von Wilfried Hartmann/Gerhard Schmitz (MGH Studien und Texte, Bd. 31), Hannover 2002, S. 161–190, hier S. 170–173; Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung (wie Anm. 73), Bd. 2, S. 563–585.

75 Classen, Gerhoch von Reichersberg (wie Anm. 67), S. 313.

76 Brodbeck, Entscheidung (wie Anm. 14), S. 30.

geographisch einen ganz anderen Fokus hat: Žůrek nimmt Klöster im spätmittelalterlichen Prag in den Blick und zeichnet die vielfältigen Beziehungen zwischen dem Königshof Karls IV. und Prager Klöstern bzw. Religiosen nach. So gelingt es ihm, den zentralen Stellenwert und die Funktion von Prager Klöstern als „Orte des Wissens" aufzuzeigen. Die hier anklingenden Dimensionen klösterlicher „Sprechautorität" führt Eva Schlotheuber in einem Panorama klösterlicher Wissenszugänge, Selbstbilder sowie Fremdzuschreibungen zusammen. Ausgehend von Chancen und Grenzen des monastischen Wissensraums behandelt ihr Essay die gesellschaftliche Wirkmacht von Religiosen. Erst der privilegierte Wissenszugang von Nonnen und Mönchen machte sie zu Expertinnen und Experten „für das Erkennen der göttlichen Ordnung". Aus dieser Funktion leitet Schlotheuber eine besondere Verantwortung für die Laiengesellschaft ab: Durch die Erfüllung religiöser und karitativer Angebote sowie Funktionen als Ratgeber trugen Nonnen und Mönche neue Gesellschaftsentwürfe in die Welt.

***

Innovations- und Transferleistungen religiöser Gemeinschaften im europäischen Mittelalter lassen sich, so zeigt unser kursorischer Rundblick, in ganz unterschiedlichen Bereichen ausmachen. Unabhängig davon, ob „kreative Impulse" immer zu nachhaltigen Innovationen führten, ist die Dynamik der sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungen, die in mittelalterlichen Klöstern angestoßen wurden, unbestreitbar.

Ebenso unbestreitbar ist, dass sich der Erfolg gemeinsamen Handelns immer am Zusammenwirken eines „Ganzen" bemisst. Das erfahren wir immer wieder in unserem Heidelberger Forschungsteam. Unser besonderer Dank für die Unterstützung der Tagungsorganisation sowie der Druckvorbereitung dieses Bandes gilt (in alphabetischer Reihenfolge) Rouven Bälz, Timon Grüninger, Wendelin Kiefer, Isabel Kimpel, Tamara Klarić, Asya Kurtuldu und Andreas Müller. Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter (†) haben uns bei der Konzeption der Tagung zur Seite gestanden; unsere Dresdener Projektpartner Mirko Breitenstein, Gert Melville und Jörg Sonntag waren „kreative Impulsgeber" in jeder Hinsicht. Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften und das Team der Geschäftsstelle haben den wissenschaftlichen Diskussionen bei unserer Tagung einen inspirierenden Rahmen geboten. Unser Dank gilt Bernd Schneidmüller und Gert Melville für die Aufnahme in die Reihe „Klöster als Innovationslabore" sowie dem Verlag Schnell und Steiner für die fachkundige Betreuung. Mit diesem Band wird, so hoffen wir, das Themenfeld klösterlicher Impulse und Innovationen an Tiefe und Schärfe gewonnen haben. Das würde der ungebrochenen Faszinationskraft des Themas Rechnung tragen. Ob im Mittelalter oder heute: Innovationen bewegen die Welt – und unsere Köpfe.

I

Inspiration und Charisma

Das byzantinische Süditalien. Eine Inspirationsquelle für die Innovation des westlichen Mönchtums?

Annick Peters-Custot

Unzweifelhaft waren die monastischen Reformen, die die lateinische Welt seit der Mitte des zehnten Jahrhunderts erlebte, grundlegende Formen der Innovation für den christlichen Westen. Es ist schwierig, die einzelnen Phasen dieser komplexen, vielgestaltigen Bewegungen oft lokalen Ursprungs zu definieren. Deutlich wird allerdings, dass die westlichen Reformen des Mönchtums in zwei aufeinanderfolgenden Phasen Teil einer globalen Reflexionsbewegung über die Rolle der Mönche in der christlichen Gesellschaft wurden. Die erste Phase ist durch das Entstehen des sogenannten „neuen Mönchtums" gekennzeichnet, ausgedrückt in der Rückkehr zu einer rigorosen Askese im Rahmen eines „rationalen Eremitismus" – eines Gruppen-Eremitismus, angeführt von charismatischen Personen, die später zu Gründern oder Erneuerern von koinobitischen Institutionen werden.[1] Die zweite Phase betrifft die institutionelle Verfestigung dieser innovativen Formen im Rahmen der „neuen religiösen Orden", von denen der Zisterzienser-Orden als die erste und sobald perfekteste Verwirklichung galt.[2] Im Folgenden wird vor allem die erste Phase behandelt, nämlich die des „neuen Mönchtums".

1 Dieser „rationale", kollektive Eremitismus, bei dem die Eremiten einer Regel folgen, wird am Anfang der von Brun von Querfurt um 1006–1008 verfassten *Passio Sanctorum Benedicti et Johannis ac sociorum eorundem* verherrlicht: *Ut fama venit Romaldum, patrem rationabilium heremitarum, qui cum lege vivunt, venisse …* Passio Sanctorum Benedicti et Johannis ac sociorum eorundem, in: Vita quinque fratrum eremitarum, seu Vita vel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum auctore Brunone Querfurtensi ; Epistola Brunonis ad Henricum regem, hg. von Jadwiga Karwasińska (Monumenta Poloniae Historica. Series Nova 4,3), Warschau 1973, S. 378–428, hier S. 380. Der Text wurde mit einer italienischen Übersetzung erneut publiziert: Bruno de Querfurt, Vita dei Cinque Fratelli e Lettera a Re Enrico, hg. von Bernardo Ignesti, Arezzo 1951, S. 111–151, hier S. 113.

2 Cosimo Damiano Fonseca, Monachesimo ed eremitismo in Italia nel XII secolo, in: Studi in onore di Giosué Musca, hg. von Cosimo Damiano Fonseca/Vito Sivo, Bari 2000, S. 173–187.

Seit dem Ende des 10. Jahrhunderts finden sich im Westen innovative Formen des Mönchtums. Im legitimatorischen Diskurs werden diese Neuerungen jedoch als Rückkehr zu den Ursprüngen dargestellt, da diesen zwangsläufig eine qualitative Überlegenheit zukam. Sicherlich ist einzuräumen, dass die Eigenschaften des „neuen Ordens" mit den Anfängen des Mönchtums verbunden sind, zumindest mit der Darstellung, die man mit dem Leben des heiligen Antonius verband: die *Fuga mundi* in die Einsamkeit, die auserwählte Armut, die harte Askese, das ständige Gebet und die Handarbeit. Es ist allgemein anerkannt, dass im zehnten und elften Jahrhundert die östlichen Mönche, die in den Quellen meistens als „griechische" Mönche bezeichnet werden,[3] als Vertreter dieser alten Formen des Mönchtums, die im Westen verloren gegangen waren, angesehen werden können. Diese Identifikation, die zwischen dem ursprünglichen und dem byzantinischen Mönchtum seit dem Mittelalter vorgenommen wird,[4] ist in der historischen Forschung weitgehend akzeptiert. Das lebende Modell der ersten Phase der Reform, dasjenige der eremitischen Askese, lässt sich also im mittelalterlichen „griechischen" Mönchtum ablesen.

Im zehnten und elften Jahrhunderte gibt es viele Ausdrucksformen dieser westlichen Reformtätigkeit, die aus den monastischen Ursprüngen des östlichen

Die heutige Forschung untersucht auch die Institutionalisierung westlicher eremitischer Bewegungen dieser Zeit und den Aufbau von religiösen Orden über eine oft an das Vorbild des Gründers geknüpfte Ursprungserinnerung, die sich häufig dem Eremitismus zuwandte. Besonders erwähnenswert ist in diesem Kontext die Arbeit über den Orden der Kamaldulenser von Cécile Caby: Cécile Caby, De l'érémitisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 305), Rom 1999. Zur Bedeutung dieser Ursprungserinnerung für den Prozess der Institutionalisierung vgl. Cécile Caby, La mémoire des origines dans les institutions médiévales, in: Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge 115/1 (2003), S. 133–479; Gert Melville, Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII, in: Benedictina, 48 (2001), S. 371–394; Ders., Nuove tendenze della storiografia monastica di area tedesca. Le ricerche di Dresda sulle strutture istituzionali degli ordini religiosi medievali, in: Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età médiévale alle soglie del terzo millenio, hg. von Giancarlo Andenna, Milano 2001, S. 35–52 ; Gert Melville/Florent Cygler, Nouvelles approches historiographiques des ordres religieux en Allemagne. Le groupe de recherche de Dresde sur les structures institutionnelles des ordres religieux au Moyen Âge, in: Revue Mabillon 12 (2001), S. 314–321.

3 Annick Peters-Custot, L'Autre est le même: qu'est-ce qu'être « grec » dans les sources latines de l'Italie (VIII^{e}–XI^{e} siècles), in: À la rencontre de l'autre au Moyen Âge. In memoriam Jacques Le Goff. Actes des premières Assises franco-polonaises d'histoire médiévale, hg. von Philippe Josserand/Jan Pysiak, Rennes 2017, S. 53–78.

4 Annick Peters-Custot, Un *Drang nach Westen* monastique ? Les *Vies* latines des saints moines orientaux qui viennent "voir l'Occident et mourir" au XI^{e} siècle, in: Sur les pas de Lanfranc, du Bec à Caen. Recueil d'études en hommage à Véronique Gazeau, (Cahiers des Annales de Normandie 37), Caen 2018, S. 419–428.

Mönchtums schöpft: entweder mittels des Eindringens östlicher Mönche in den Westen oder infolge einer Reise in den Osten, um sich ihnen anzunähern. Den ersten Fall belegt die bedeutende Produktion lateinischer Hagiographien über orientalische Mönche. Dabei fällt auf, dass diese Hagiographien alle dasselbe narrative Schema haben: die asketischen Wandermönche, die mit großem Charisma umgeben sind, reisen vom Osten in den Westen und sterben am Ende ihres irdischen Lebens an einem Ort (Stadt, Abtei, Zelle), wobei sie so einer westlichen Gemeinschaft (Kloster oder Stadt) einen Körper, der vom Heiligen Geist erfüllt und von Entbehrungen geprägt ist, überlassen. Ralph-Johannes Lilie hat von diesen Hagiographien eine nicht vollständige Liste erstellt und ihren Quellenwert sehr kritisch beurteilt.[5] Einige dieser Hagiographien haben einen Bezug zu Sizilien oder Süditalien, insbesondere Simeon von Trier[6] und Nicolas von Trani.[7]

Zu den Mönchen des Ostens zu reisen, war jedoch in dieser Zeit schwieriger als während der glücklichen Zeiten des heiligen Hieronymus und des Rufinus von Aquilea, als es noch üblich war, zum Sinai oder ins Heilige Land zu gehen. Vor dem zwölften Jahrhundert und der Errichtung fränkischer Königreiche im Osten nach dem ersten Kreuzzug war es eher selten, eine Reise ins Heilige Land, nach Syrien oder nach Ägypten zu unternehmen. Vor allem gab es im Westen selbst eine

5 Ralph-Johannes Lilie, Sonderbare Heilige. Zur Präsenz orthodoxer Heiliger im Westen während des 11. Jahrhunderts, in: Millenium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des erstens Jahrtausends n. Chr. 5 (2008), S. 225–259. Zumindest bezüglich einiger lateinischer Hagiographien kann ich die negative Einschätzung von Lilie nicht teilen: vgl. Peters-Custot, Un *Drang nach Westen* monastique (wie Anm. 4), S. 420–422. Der Liste von Lilie sind außerdem noch einige Heilige hinzuzufügen: ebd., S. 425.

6 Tuomas Heikkilä, Vita S. Symeonis Treverensis. Ein hochmittelalterlicher Heiligenkult im Kontext, (Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia / Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Humaniora 326), Saarijärvi 2002; Lilie, Sonderbare Heilige Heilige (wie Anm. 5), S. 235–242; Alfred Haverkamp, Der heilige Simeon (gest. 1035), Grieche im fatimidischen Orient und im lateinischen Okzident. Geschichten und Geschichte in: Historische Zeitschrift 290/1 (2010), S. 1–51; Peters-Custot, Un *Drang nach Westen* monastique (wie Anm. 4).

7 Barbara Stüssi-Lauterburg, Nikolas Peregrinus von Trani. Aspekte einer Heiligsprechung, in: Quaderni Catanesi di Studi classici e medievali 10 (Juli–Dezember 1983), S. 399–422; Vincent Déroche, Les variantes italiques de la folie en Christ, in: Néa Rhomè 2 (2005), S. 193–203 ; Sergei A. Ivanov, Holy Fools in Byzantium and beyond, (Oxford Studies in Byzantium), Oxford 2006, S. 196-200; Stephanos Efthymiadès, D'Orient en Occident mais étranger aux deux mondes. Messages et renseignements tirés de la Vie de saint Nicolas le Pèlerin (BHL 6223), in: Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin, hg. von Errico Cuozzo/Vincent Déroche/Annick Peters-Custot/Vivien Prigent (Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Monographies 30), Paris 2008, Bd. I, S. 207–223; Annick Peters-Custot, La vita di san Nicola di Trani, o la sintesi della santità nell'XI secolo, in: Bizantini, Longobardi e Arabi in Puglia nell'alto medioevo. Atti del XX Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo. Savelletri di Fasano, 3–6 novembre 2011, Spoleto 2012, S. 433–453.

Gegend, in der es möglich war, zahlreiche „griechische" Mönche zu treffen und die Reformprojekte mit deren Modellcharakter zu nähren – nämlich Süditalien.

Was das italienisch-griechische Mönchtum byzantinischen Ursprungs betrifft, müssen verschiedene Räume und Implantationsformen unterschieden werden. In einigen Gebieten (Zentral-, Südkalabrien und Südapulien) sind Mönche und Mönchsgemeinschaften, die die griechische Sprache und die östliche Liturgie üben, die einzigen bekannten Formen des Mönchtums zwischen dem neunten und dem elften Jahrhundert. Später, vom elften bis zum dreizehnten Jahrhundert, hat das byzantinische Mönchtum aufgrund der Einführung des westlichen Mönchtums unter dem Einfluss der Normannen kein Monopol mehr, behielt jedoch in Südkalabrien und Südapulien die Oberhand. Um das Jahr 970 und später sind byzantinische Mönche in den lateinischen Regionen Süditaliens anzutreffen.[8] Manchmal handelt es sich um ländliche Gebiete (südliche Basilicata, südliches Latium), aber meistens um Städte: Tarent und Bari in den lateinischen Provinzen des byzantinischen Italien, Salerno, Neapel, Rom, außerhalb des byzantinischen Reichs in Italien.[9] Hier lassen sich monastische Gemeinschaften oder griechische Mönche, die in der Einöde oder in lateinischen Gemeinschaften lebten, nachweisen, deren Anzahl und eremitische Ausformung äußerst schwer – meist nur durch archäologische Befunde – zu bestimmen ist.

Die Präsenz dieses östlichen Mönchtums südlich von Rom bis nach Sizilien, also in Gebieten, die näher am Heiligen Land, Konstantinopel oder Griechenland liegen, erklärt sich dadurch, dass man bis zum 12. Jahrhundert die ursprünglichen Quellen des Mönchtums auf der Reise nach Süditalien leicht erreichen konnte. Dies lässt sich für die Protagonisten der westlichen Mönchsreform belegen: Johannes von Gorze,[10] Adalbert von Prag (hier beziehe ich mich auf sein

8 Annick Peters-Custot, Le monachisme byzantin de l'Italie méridionale. Réalité et perception, du IX^e au XI^e siècle, in: Monachesimo d'oriente, monachesimo d'Occidente. Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, Spoleto, 31 marzo–6 aprile 2016, Spoleto 2017, S. 359–396, hier S. 366–368.

9 Annick Peters-Custot, L'identité d'une communauté minoritaire au Moyen Âge. La population grecque de la principauté lombarde de Salerne, IX^e–XII^e siècles, in: Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge 121/1 (2009), S. 83–97; Dies., Construction de la norme monastique dans l'Italie méridionale, entre moines italo-grecs et moines latins aux IX^e–XI^e siècles, in: La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident, IV^e–X^e siècles. II. Questions transversales, hg. von Olivier Delouis/Maria Mossakowska-Gaubert (Bibliothèque d'étude, 170), Le Caire-Athènes 2018, S. 445–467; Vera von Falkenhausen, Greek monasticism in Campania and Latium from the tenth to the fifteenth century in: Greek Monasticism in Southern Italy. The Life of Neilos in Context, hg. von Barbara Crostini/Ines Angeli Murzaku, Oxon-New York 2018, S. 78–95; Peters-Custot, Le monachisme (wie Anm. 8), S. 366–368.

10 Jean de Saint-Arnoul, La Vie de Jean, abbé de Gorze, Edition und Übersetzung von Michel Parisse, Paris 1999.

Treffen mit Nilos von Rossano),[11] Stefan von Muret und Bruno von Köln[12] reisten alle zu irgendeinem Zeitpunkt nach Süditalien, sozusagen als „Grand Tour" oder als unerlässliche Station eines Reformprozesses. Darüber hinaus werden innovative Klostergründungen, die in Süditalien entstanden sind, als Produkt des griechisch-monastischen Einflusses interpretiert, zum Beispiel der Orden von Pulsano, der von Johannes von Matera gegründet wurde, oder die Reform von Joachim von Fiore, auf die ich im Folgenden noch zurückkommen werde.

Aus zweierlei Hinsicht sind diese zahlreichen Belege jedoch kein Beweis für einen Kausalzusammenhang zwischen der Präsenz griechischer Mönche und der Innovation des westlichen Mönchtums. Erstens haben bisher alle Studien, die sich ausführlich mit den monastischen Gründungen beschäftigt haben, die durch die Berührung mit byzantinischen Mönchen entstanden sind, den tatsächlichen Einfluss des italienisch-griechischen Mönchtums meistens relativiert: das hat unter anderem das Werk von Francesco Panarelli über den Orden von Pulsano[13] und meines über Bruno von Köln[14] gezeigt. Der zweite Grund ist eher struktureller Natur: der frühzeitig normative Charakter westlicher Bezüge zum östlichen Mönchtum macht deutlich, dass der byzantinische Einfluss eher eine unerlässliche Durchgangsstation im Reformdiskurs als eine echte Inspirationsquelle war.

Die monastischen und religiösen Beziehungen zwischen Ost und West sind der Ursprung einer charakteristischen Asymmetrie, die stereotypisch geworden ist: seit den ersten asketischen Erfahrungen, die größtenteils in den *Pars orientalis* des Römischen Reiches durchgeführt wurden (dabei denken wir natürlich an Antonius den Großen, Pachomius, Sabas, Hilarion, Euthymius etc. – geographisch gesehen beziehen wir uns auf Ägypten, Syrien, Palästina und Anatolien). Grundsätzlich gilt: der Osten gibt und der Westen empfängt. Diese monastische Bringschuld wird durch den einseitigen Fluss an Übersetzungen von Kirchengeschichten, *Vitae* der heiligen Mönche und Texte der Kirchenväter quantitativ

11 Diese Begegnung ist in der Vita des Adalbert von Prag belegt, nicht jedoch in der Vita des hl. Nilos. Adalbert reist zu Nilos und bittet ihn um Aufnahme in seine Gemeinschaft, aber dieser schickt Adalbert mit einem Empfehlungsschreiben ausgestattet nach Rom zum Abt des Klosters S. Alessio auf dem Aventin, das mit lateinischen und griechischen Mönchen besiedelt war. Jadwiga Karwasińska, Sancti Adalberti episcopi Pragensis et martyris Vita prior, C. redactio Casinensis (Monumenta Poloniae Historica. Series Nova 4-1), Warschau 1962, S. 69–84, hier S. 78.

12 Annick Peters-Custot, Bruno en Calabre. Histoire d'une fondation monastique dans l'Italie normande: S. Maria *de Turri* et S. Stefano del Bosco (Collection de l'École française de Rome 489), Rom 2014.

13 Francesco Panarelli, Dal Gargano alla Toscana: il monachesimo riformato latino dei Pulsanesi, secoli XII–XIV (Nuovi Studi Storici 38), Rom 1997, S. 44–54.

14 Peters-Custot, Bruno en Calabre (wie Anm. 12).

bestimmt. An diesen Übersetzungen lässt sich erkennen, dass sie größtenteils von einer ursprünglich griechischen (oder koptischen und dann griechischen) Vorlage angefertigt und dann ins Lateinische übertragen wurden, ganz selten ist das Gegenteil der Fall. Natürlich gibt es auch einige Ausnahmen.[15] Trotzdem ist der östliche Einfluss im Westen, beginnend mit dem vierten Jahrhundert, eine unbestreitbare Realität. Dieser Einfluss erhält jedoch sofort eine mythologische oder imaginäre Dimension: nämlich die des östlichen Asketen, des Athleten von Gott, des Meisters der asketischen Übungen, die für die „gewöhnlichen" Mönche als unerreichbar angesehen werden[16] und manchmal bezüglich ihres Wettbewerbscharakters auch fraglich sind.[17] Die östliche Abstammung wird jedoch akzeptiert, meistens sogar herausgehoben, weil sie die Grundlagen des neuen westlichen Mönchtums legitimiert. Zeugnisse über die westlichen monastischen Gründer erwähnen dann fast systematisch, von den sogenannten „Jura-Vätern" bis zum heiligen Benedikt, die tiefe Kenntnis der östlichen Beispiele und insbesondere des heiligen Basilius oder das Beispiel von Antonius, Sabas oder Hilarion.[18] Manchmal wird die Identität der Gründerväter hinter typisch östlichen Namen verschleiert, da das östliche Label legitimierende Wirkung hatte: Dies ist beispielsweise der Fall bei der „Regel der vier Väter" aus der Feder des Hilarion, Macarius, Paphnutios und eines weiteren Hilarion, Gründer der Abtei Lérins in der Provence, bei denen es sich in Wirklichkeit um lateinische Gründer handelte.

15 Anna Lampadaridi, Du latin au grec. Le « voyage » linguistique et culturel des *Vies* monastiques dans le monde byzantin, in: Les mobilités monastiques en Orient et en Occident de l'Antiquité tardive au Moyen Âge, hg. von Olivier Delouis/Maria Mossakowska-Gaubert/Annick Peters-Custot (Collection de l'École française de Rome 558), Rom 2019, S. 371–387.

16 Dies wird deutlich im Kapitel 73 der Regel des heiligen Benedikt, der behauptet, seine „kleine Regel" für die Bedürfnisse mittelmäßiger Mönche zu rechtfertigen: *Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat ut recto cursu perueniamus ad creatorem nostrum ? Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum, sed et Regula sancti Patris nostri Basilii, quid aliud sunt nisi bene uiuentium et oboedentium monachorum instrumenta uirtutum?* in: La règle de saint Benoît, Edition, Übersetzung und Kommentar von Adalbert de Vogüé/Jean Neufville (Sources chrétiennes 181–186), 6 Bde., Paris 1971–1972, Bd. 2, cap. 73, S. 672–673.

17 Hier beziehe ich mich auf die Korrekturen der asketischen Exzesse der Ostmönche durch Rufinus von Aquileia bei seiner Übersetzung der *Historia ecclesiastica* ins Lateinische: Marie-Céline Isaïa, Rufin traducteur de *l'Historia monachorum in Aegypto*, in: Collectanea Cisterciensia 74 (2012), S. 289–296.

18 Peters-Custot, Le monachisme byzantin (wie Anm. 8), S. 380; Adalbert de Vogüé, Aux origines de Lérins: la Règle de saint Basile?, in: Studia monastica 31 (1989), S. 259–266. Alain Dubreucq, Lérins et la Burgondie dans le haut Moyen Âge, in: Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge, hg. von Yann Codou/Michel Lauwers (Collection d'études médiévales de Nice 9), Turnhout 2009, S. 195–227, hier S. 198.

Die Übergangszeit zwischen der Spätantike und dem Hochmittelalter hatte daher eine asymmetrische Wahrnehmung der asketischen Erfahrung eingeleitet, die einen Großteil des Mittelalters andauerte. Doch in welchen Punkten veränderten sich im zehnten/elften Jahrhundert in Abgrenzung zur Spätantike die Beziehungen zwischen Osten und Westen? Es ist anzunehmen, dass westliche Innovationen, die jetzt das lateinische Mönchtum auf wirklich neue und kreative Wege führen, tatsächlich tiefgreifende Brüche mit der Tradition darstellten. Das Verhältnis zum östlichen Mönchtum wurde immer als unerreichbare Verkörperung des ursprünglichen Mönchtums betrachtet, weniger auf der Grundlage des nachzuahmenden Vorbilds als auf der Grundlage der Sehnsucht nach dem, was jetzt verboten war. Meiner Meinung nach spiegelt dies die Produktion lateinischer *Vitae* von heiligen östlichen Mönchen des elften Jahrhunderts wider, die bereits erwähnt wurden. Was diese *Vitae* besonders enthüllen, ist die Suche des westlichen Christentums nach einer Bestätigung der Reform – als Rückkehr zu den Quellen – mittels jenen, die sie durch asketische Kleider verkörpern, nämlich den „Griechen". Diese Zustimmung gilt zugleich jedoch als Verzicht, weil die Westkirche dann institutionelle Systeme aufbaut, die die Askese, die diese östlichen Heiligen verkörpern, ablehnen. Diese Hagiographien zeigen eine Suche nach Wurzeln, die der Westen weiterhin in dem östlichen Vorbild findet, und auf die er aber gleichzeitig mit Sehnsucht verzichtet. Die Umdeutung der Begegnung ist hier offensichtlich: das Quellenstudium hat schon lange gezeigt, dass das italienisch-griechische Mönchtum des neunten bis elften Jahrhunderts weit entfernt von den hagiographischen Klischees des heiligen byzantinischen Mannes ist. Es handelt sich größtenteils um ein koinobitisches Mönchtum, entstanden aus kleinen familiären und privaten Patrimonialstiftungen, bei denen der erste *Hegumenos* auch immer der Eigentümer ist und Leitung der Gemeinschaft häufig direkt an seinen Sohn vererbt. Daher ist diese klösterliche Form derjenigen des „rationalen Eremitismus" sehr ähnlich, die den westlichen Mönchen wohl bekannt ist. Die westlichen Reformatoren suchen bei den italienisch-griechischen Mönchen also nicht nach einer institutionellen Inspiration, sondern nach einer Bestätigung ihrer Reform durch die charismatische Autorität, der des *abbas*, des geistigen Führers einer kleinen, starken Gemeinschaft. Meistens unterscheidet sich dieser *abbas*, dem die charismatische Führung zusteht, von dem *Hegumenos*, der die institutionelle Macht über die Gemeinschaft ausübt.[19] Die Reformer suchen in

19 Annick Peters-Custot, Le monachisme italo-grec entre Byzance et l'Occident (VIII^e–XIII^e siècles). Autorité de l'higoumène, autorité du charisme, autorité de la règle, in: Les personnes d'autorité en milieu régulier des origines de la vie régulière au XIX^e siècle, hg. von Daniel-Odon Hurel/Jean-François Cottier/Benoît-Michel Tock (Collection du

Süditalien also nicht nach einem institutionellen Vorbild, sondern nach dem „Meister Yoda" im Sinne eines spirituellen Lehrers.

Ich möchte jetzt auf einen besonderen Fall, den des Joachim von Fiore, verweisen: Die kalabresischen Ursprünge dieser Gestalt westlicher monastischer Erweckung haben es möglich gemacht, das „griechische" Vorbild zur Interpretation seines asketischen Projekts zu verwenden. Der Nachweis einer Verbindung zwischen der Reform des Zisterzienserordens von Joachim und dem griechischen Kalabrien gehen auf das 19. Jahrhundert und dabei vor allem auf Ernest Renan zurück, der den griechisch-kalabresischen Einfluss bei der monastischen Erneuerung durch Joachim von Fiore als grundlegend herausgestellt hat. In einem Artikel in der „Revue des deux Mondes" sieht Renan in der Erfahrung des Kontakts mit der griechischen Kirche von Kalabrien, als „treuerer Wächter der alten Disziplin", den Ursprung von Joachims Kritik an der Organisation der lateinischen Kirche, und zeichnet eine lange Entwicklungslinie der Beziehungen, die seiner Meinung nach die Kalabresen mit den östlichen Christen unterhielten.[20]

Die Präsenz von Joachim von Fiore in den Diskussionen, Ideen und in der Kultur des 19. Jahrhunderts ist derzeit Gegenstand zahlreicher Studien. [21] Auffallend ist dabei, dass man in der aktuellen Forschung zum „neuen Mönchtum",

CERCOR 22), Saint-Étienne 2012, S. 251–266; Olivier Delouis, L'autorité, l'Ancien et l'higoumène à Byzance, in : ebd., S. 267–288.

20 Ernest Renan, Joachim von Flora und das Ewige Evangelium, in: Revue des deux Mondes 64 (Juli–August 1866), S. 94–142, hier S. 133: „En ce qui concerne l'*Evangile éternel*, je ne doute pas qu'il en faille chercher l'origine dans l'église grecque. L'abbé Joachim, durant toute sa carrière, fut dans les rapports les plus intimes avec la Grèce. La Calabre, où il vécut et où son école se continua par une tradition à peine interrompue, était un pays à demi grec. Ses principaux disciples, les rédacteurs de sa légende, les personnages prophétiques avec lesquels on le met en rapport sont des Grecs. Lui-même voyage en Grèce à plusieurs reprises afin, comme on disait alors, de travailler à la réunion des deux églises. Cette réconciliation est donnée comme la préoccupation principale de tous ceux qui relèvent de sa doctrine. Jean de Parme passa plusieurs années chez les Grecs, et, sur la fin de sa vie, voulut aller mourir parmi eux. Toute l'école de *l'Évangile* éternel, depuis Joachim jusqu'à Télésphore de Cosence [Cosenza], à la fin du XIV^{e} siècle, n'a qu'une voix pour proclamer que l'église orientale est supérieure à l'église latine, qu'elle est bien mieux préparée à la rénovation qui va s'accomplir, que c'est par le secours des Grecs que la réforme triomphera de l'église charnelle des Latins, que cette réforme ne sera pas autre chose qu'un retournement à l'église spirituelle des Grecs."

21 Insbesondere werden zwei Bände zur Kenntnis genommen: Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelio eterno nella cultura europea, hg. von Majorie Reeves/Warwick Gould (Centro internazionale di Studi gioachimiti. Opere di Gioacchino da Fiore, Testi e strumenti 12), Rom 2000 – Originaltitel: Joachim of Fiore and the myth of the Eternal Evangel in the nineteenth century, Oxford 1987; außerdem Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 23–25 settembre 2004), hg. von Gian Lucà Potestà (Centro internazionale di Studi gioachimiti. Opere di Gioacchino da Fiore, Testi e strumenti 17), Rom 2005. Es ist bemerkenswert, dass diese beiden Bände Ernest Renan jeweils mehrere Studien widmen.

insbesondere in Italien, immer wieder Renans Meinung findet. Die meisten Studien über Joachim erwähnen den besonderen Charakter Kalabriens und den offensichtlichen Einfluss (der daher nicht nachgewiesen werden muss), und gehen ansonsten wenig auf das italienisch-griechische Mönchtum sowie auf den italienisch-griechischen Eremitismus, auf die Entwicklung dieser Innovationen in Süditalien ein. Diese Arbeiten zeichnen eine perfekt standardisierte Sicht auf die Rolle Süditaliens und insbesondere Kalabriens bei der Entwicklung des „neuen Mönchtums", eine Rolle, die durch die Präsenz östlich-eremitischer Überreste in Kalabrien erklärt wird.[22]

Diese Offensichtlichkeit, die außer Frage steht, wirft zwei Fragen auf: War das italienisch-griechische Mönchtum zu dieser Zeit vor allem anachoretisch geprägt? Erwähnen Joachims Texte direkt oder indirekt diesen Einfluss? Welche Vorstellung der monastischen Reform vermitteln diese Dokumente?

Das griechische Mönchtum Kalabriens zur Zeit Joachims

Wenn die Historiker einen Einfluss des italienisch-griechischen Mönchtums konstatieren, erwähnen sie in der Regel ausschließlich die östlich-eremitische Tradition, als ob das byzantinische Mönchtum zwangsläufig Eremitismus verkörpern müsste. Dieses *Apriori* nimmt die westliche Tradition des Mittelalters wieder auf, für die jeder byzantinische Mönch notwendigerweise ein „Wander-Anachoret" ist. Nun hat im byzantinischen Mönchtum und daher auch im italienisch-griechischen Mönchtum der Eremitismus keineswegs überwogen.[23] Der

22 L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola, 30 agosto–6 settembre 1962, Milano 1965; I cistercensi nel Mezzogiorno medioevale. Atti del convegno internazionale di studio in occasione del IX centenario della nascita di Bernardo di Clairvaux (Martano – Latiano – Lecce, 25–27 febbraio 1991), hg. von Hubert Houben/Benedetto Vetere, (Saggi e ricerche 24), Galatina 1994; Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII–XV). Atti del convegno, 23–26 settembre 1999, hg. von Rinaldo Comba/Grado Giovanni Merlo, Cuneo 2000. Siehe vor allem Gian Lucà Potestà, Eremi e cenobi latini in Calabria, S. 33–58; Valeria de Fraja, Oltre Cîteaux. Gioacchino da Fiore e l'Ordine florense (Centro internazionale di Studi gioachimiti. Opere di Gioacchino da Fiore, Testi e strumenti 19), Rom 2006. Zuletzt endlich: Filippo Burgarella, Gioacchino da Fiore e il monachesimo greco in: Archivio Storico per la Calabria e la Lucania 79 (2013), S. 107–121, wo der Autor den Einfluss der byzantinischen Liturgie über Joachim zu Recht bemerkt, sich aber insbesondere auf seine Reise ins Heilige Land bezieht, um Spuren des Einflusses des östlichen Mönchtums zu finden. Auch Gian Lucà Podestà, Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore, Roma-Bari 2004.

23 Agostino Pertusi, Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medioevo, in: La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale. Bari, 30 aprile–4 maggio 1969 (Italia Sacra, studi e documenti di storia

Einsiedler ist ein überholtes Modell in der byzantinischen Welt – und vor allem seine extremen Verkörperungen, wie beispielsweise in Elias, dem Speleot, oder in Symeon *Salos,* dem „Narr um Christi willen". Der postikonoklastische Erfolg des Koinobitismus, der Einfluss des Denkens von Theodoros Studites, seine Aufwertung des heiligen Basilius des Großen und die Einbindung der Klöster in aristokratische Vermögensstrategien und politische Beziehungen lassen das Bild des wandernden Einsiedlers in der Realität des neunten/zehnten Jahrhunderts zum überholten Ideal werden, da sich das byzantinische Mönchtum dann eindeutig zum koinobitischen Großgrundbesitzer entwickelt hat. In Süditalien stärkte die Politik der Hauteville ab den 60er Jahren des elften Jahrhunderts die großen byzantinischen Gemeinschaften zu Lasten kleinerer Familienklöster, wie ich in meiner Dissertation gezeigt habe.[24] Das zwölfte Jahrhundert zeichnet sich durch zahlreiche italienisch-griechische Klostergründungen aus, die eng mit der politischen Herrschaft verknüpft sind: wie beispielsweise S. Maria de Carrà, S. Nicola von Casole, S. Maria del Patire von Rossano oder das Kloster von S. Salvatore di Messina. Außerdem entstehen in dieser Zeit neue Klosterverbände unter Führung der normannischen Herrscher: die Konföderation von Carrà, das Archimandritat von S. Salvatore di Messina und von S. Elia di Carbone. Dieses von den Normannen geförderte italienisch-griechische Mönchtum ist dem byzantinischen Mönchtum sehr ähnlich, das seit dem Sieg der Ikonodulen eindeutig ein Mönchtum großer aristokratischer Stiftungen ist, dem die großen westlichen zeitgenössischen Abteien in nichts nachstehen. Das italienisch-griechische Mönchtum, das Joachim von Fiore kannte, war daher ein Mönchtum großer, wohlhabender koinobitischer Klöster.

Doch hier wird eine Differenzierung notwendig, denn offensichtlich kursieren in den Quellen verschiedene Bilder über diese italienisch-griechischen Mönche. Der Mönch der italienisch-griechischen Hagiographien entspricht dem Typ des heiligen Wandereremiten, der Klöster gegen seinen Willen gründet und immer in Bewegung steht – entweder um vor den Überfällen der Muslime zu

ecclesiastica 22), Padova 1973, S. 473–520; Enrico Morini, Il monachesimo italo-greco e l'influenza di Stoudios, in: L'Ellenismo italiota dal VII al XII secolo. Atti del Convegno. Venezia, 13–16 novembre 1997 (Fondazione nazionale ellenica delle ricerche. Istituto di ricerche bizantine. Convegno internazionale 8), Athen 2001, S. 125–151; Ders., Il Fuoco dell'esichia. Il monachesimo greco in Calabria fra tensione eremitica e massimalismo cenobitico, in: San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente. Atti del secondo convegno internazionale del IX centenario della morte di San Bruno di Colonia, Serra San Bruno, 2–5 ottobre 2002, hg. von Pietro De Leo, Soveria Manelli, 2004, S. 13–30.

24 Annick Peters-Custot, Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine. Une acculturation en douceur. IXe–XIVe siècles (Collection de l'École française de Rome 420), Rom 2009, S. 275–306.

fliehen oder um der Menge zu widerstehen, die sein zu guter Ruf anzieht, oder um seine Pilgerreise nach Rom zu vollziehen. Im Gegensatz dazu dokumentieren die Urkunden ein in die politischen und wirtschaftlichen Netzwerke stark eingebettetes koinobitisches Mönchtum.[25]

Doch inwieweit muss zwischen Eremitismus und Koinobitismus im byzantinischen Mönchtum differenziert werden? Einerseits macht der Gegensatz zwischen Koinobitismus und Eremitismus im byzantinischen Mönchtum keinen Sinn, denn beide Lebensstile werden als vorübergehende Entscheidungen in der Laufbahn eines Mönchs betrachtet, in der der Hesychasmus ständig präsent ist. Andererseits muss der Mangel an Quellen über Eremiten nicht unbedingt bedeuten, dass es diesen nicht gab. Die Einsiedler hinterlassen in den Quellen kaum Spuren, wenn dann meist nur in den Hagiographien. In der normannischen Zeit kommt es nun allmählich zum Aussterben der italienisch-griechischen Hagiographie[26] und damit verschwinden die Eremiten fast vollständig aus unseren Augen – mit Ausnahme einiger verstreuter und punktueller Hinweise in den lateinischen Quellen. Alles, was wir von jetzt an über das italienisch-griechische Mönchtums erfahren, ist mit den koinobitischen Gesellschaften verbunden, die dank der normannischen Unterstützung eine unbestreitbare Wiederbelebung erfuhren.[27]

Dies bedeutet keineswegs die Nichtexistenz griechischer Einsiedler im zwölften Jahrhundert, also zurzeit eines Joachim von Fiore. Es ist wahrscheinlich, wenn auch nicht sicher belegt, dass griechische Einsiedler in Kalabrien, Sizilien und Apulien lebten. Allerdings können darüber kaum Aussagen getroffen werden, abgesehen davon, dass die Kontakte mit diesen beim Wunsch nach einer anspruchsvollen Askese oberste Priorität hatten. Die Askese ist jedoch kein

25 Peters-Custot, Le monachisme italo-grec (wie Anm. 19). An der Wende vom elften zum zwölften Jahrhundert schloss sich das narrative Modell der italienisch-griechischen Hagiographien der notariellen Rede an, das durch den Bau einer koinobitischen und herrschaftsnahen Klosterheiligkeit, wie sie beispielsweise in Giovanni Teriste oder Bartolomeo da Simeri, der das Kloster S. Maria del Patire von Rossano mithilfe Graf Rogers I. gründete, verkörpert wird. Auch Bartolomeos Schüler Lukas erhält zunächst den königlichen Befehl, das Kloster des S. Salvatore von Messina zu gründen. In der hagiographischen, doch traditionell konservativen Erzählung verschwindet die Figur des heiligen Asketen zugunsten des geschickten *Hegumenos* oder sogar des heiligen Bischofs, der mit Luca von Isola Capo Rizzuto eine neue – und vergängliche – Geburt kennt. Kurz darauf hört die Produktion der italienisch-griechischen Hagiographie auf.

26 Über die italienisch-griechische hagiographische Produktion: Stéphanos Efthymiadis, L'hagiographie grecque de l'Italie, VII^{e}–XIV^{e} siècle, in: Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, hg. von Monique Goulet (Corpus Christianorum. Hagiographies 7), Turnhout 2017, S. 345–421.

27 Peters-Custot, Les Grecs (wie Anm. 24), S. 266–306.

orientalisches Monopol. Gewiss erwähnt die *Vita* Joachims von Fiore echte Beziehungen zu griechischen Mönchen, zuerst während seiner Reise in den Osten[28] und dann nach seiner Rückkehr während einer eremitischen Phase in Sizilien, in einer Höhle in der Nähe eines griechischen Klosters.[29] Diese Phase, in der sich Joachim drei Tage lang dem Fasten und dem Gebet auf den Hängen des Ätna widmete (also eine bemerkenswert kurze Passage), wurde als eine Nachahmung der Einführung zum monastischen Leben durch die eremitische Askese interpretiert, von der es tatsächlich viele Beispiele in byzantinischen und italienisch-griechischen Hagiographien gibt.[30] Eine solche Praxis ist jedoch bereits im Leben des heiligen Benedikt vorhanden, gehört zu einem gemeinsamen Erbe der monastischen Spiritualität und ist seit der Spätantike Teil beider Traditionen – der westlichen und der östlichen. Es lässt sich nicht mehr feststellen, ob diese Erzählung (ob sie nun wirklich passiert ist oder nicht), als eine übliche Praxis im christlichen Mönchtum oder als ein typisch italienisch-griechisches Erbe oder etwa als die Rechtfertigung der Reform durch „orientalische" Regeln betrachtet werden muss.

Joachim von Fiore als monastischer Reformator

Eine der Besonderheiten von Joachim ist sein Verhältnis zur Zeit. Die Rückkehr zur Vergangenheit ist in seinem Fall durch einen Zukunftsansatz erfordert: Die Reform ist prophetisch. Joachim reformiert, damit das Mönchtum wieder zu dem wird, was es in seinen Anfängen war, das heißt, was es am Ende der Zeiten sein muss. Die Prophezeiung macht die Reform notwendig und die Reform ist zugleich eine Einführung der Prophezeiung in der Geschichte, die eine zirkuläre Zeit darstellt: der Moment, in dem die Reform durch die Rückkehr zu den Quellen vollendet wird, ist auch der Moment der Abschaffung der Zeit durch die Wiederkunft des apokalyptischen Christi. So ist die Ekklesiologie von Joachim von Fiore sowohl Vergangenheit als auch Prophetie. In diesem Sinn ist

28 Ich beziehe mich hier auf die Reise, die Joachim ins Heilige Land und nach Syrien unternommen haben soll, wie seine *Vita*, die von einem anonymen Autor verfasst wurde, berichtet (wie auch von seinem Freund Luca von Casamari in dessen *Memorie* belegt ist): Luca di Cosenza, Memorie, in: Herbert Grundmann, Gioacchino da Fiore. Vita e opere, hg. von Gian Luca Potestà, Rom 1997, S. 191–197 und Vita b. Joachimi abbatis, in: Ders., S. 183–190, hier S. 188. Eine weitere Edition ist hier zu finden: Salvatore Oliverio, Vita beati Joachimi Abbatis, in: Florensia 16–17 (2002–2003), S. 217–240.

29 Grundman, Gioacchino da Fiore (wie Anm. 31), S. 137.

30 Filippo Burgarella, Gioacchino da Fiore e il monachesimo Greco, in: Archivio Storico per la Calabria e la Lucania 79 (2013), S. 107–121, hier S. 115–117.

sie mit der Frage der kirchlichen Einheit verbunden, als eine Vermählung und mystische Hochzeit der Kirchen, die die Wiederkunft Christi ankündigt. Die erste Stufe der apokalyptischen Bekehrung ist logischerweise die Verminderung der Spaltung zwischen der östlichen und der westlichen Kirche.[31]

Diese prophetische Perspektive der Reform kennzeichnet eine spezifische Methode, die Joachim eigen ist: Joachim geht ständig von der biblischen Vergangenheit aus, um die eschatologische Zukunft anzukündigen. Die Heiligen Schriften drücken gleichzeitig aus, was geschehen ist und was geschehen wird, dank der analogen Denkweise, in der die Fakten und Institutionen von Individuen verkörpert werden. Die Hochzeit von Tobias und Sarah ist mehr als ein Ereignis in der Geschichte, es ist die geplante Hochzeit der griechischen Kirche und der lateinischen.[32]

Im *Tractatus super quattuor Evangeliae* wird die griechische Kirche von Johannes dem Täufer, die lateinische Kirche von Petrus verkörpert.[33] Die erste ist das Zeugnis der Stille und der mystischen Verbindung mit Gott, die zweite bildet Glaubenslehre und Predigt ab. Die erste ist von Natur aus kontemplativ, die zweite ist von Natur aus aktiv. Die griechische Kirche hat jedoch ihre Natur verraten und lehrt nicht mehr das Wort des Geistes, sie hat ihre Mission schon seit Origenes verraten[34] und daher ist das geistliche Feuer schon seit Konstantins Herrschaft von den Griechen an die Lateiner übergegangen.[35] In der neuen Zeit wird das griechische Volk zur Kirche von Rom zurückkehren. Joachim hat letztlich kein anderes Paradigma als das der vergangenen patristischen und schriftlichen Tradition.

Nach einer hierarchischen Sichtweise der Kategorien von Mönchen verpflichtet er sich, die Erneuerung des Zisterzienserklosters, die sein Ziel ist, auf den Weg zu bringen. Das geht besonders aus einer grundlegenden Abhandlung zum Verständnis Joachims als Reformator des Mönchtums hervor, nämlich aus dem

31 Daniel Emmett Randolph, Apocalytic conversion. The Joachimite alternative to the Crusades, in: Traditio 25 (1969), S. 127–154.

32 Edith Pásztor, Ideale del monachesimo ed età dello spirito come realtà spirituale e forma d'utopia, in: L'Età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti del 2° congresso internazionale di Studi gioachimiti. San Giovanni in Fiore-Luzzi-Celico, 6–9 settembre 1984, hg. von Antonio Crocco, San Giovanni in Fiore 1986, S. 55–124.

33 Gioacchino da Fiore, Trattati sui quattro Vangeli, hg. von Letizia Pellegrini (Centro internazionale di Studi Gioachimiti, Opere di Gioacchino da Fiore. Testi e strumenti 11), Rom 1999. Ich beziehe mich hier auf einige Stellen aus der Einführung von Claudio Leonardi, S. VII–XV.

34 Ebd. I, 6 S. 60.

35 Ebd. I, 7 S. 106f. und I, 9 S. 151.

Tractatus in expositionem vite et regule Beati Benedicti:[36] dieses Werk wurde zwischen Ostern 1187 und Ostern 1188 kompiliert.[37] Also in der Zeit, als Joachim beschloss, seine Funktion als Zisterzienserabt von Corazzo in Kalabrien aufzugeben, um in der bewaldeten Einsamkeit der Sila etwas Neues zu errichten, nämlich die spätere Abtei von Fiore. In dieser theoretischen Abhandlung steht der heilige Benedikt von Nursia ebenso für das Paradigma des Klostergründers wie für das Ideal des Klosterlebens. Joachim benutzt Benedikts Beziehungen zu seiner Schwester Scholastika, um die Situation der Elitemönche im Verhältnis zu den anderen zu beschreiben: Die ersten, die in den unbequemen Höhen der Berge durch reine Kontemplation das individuelle Heil erreichen, müssen sich, wie Benedikt seiner Schwester gegenüber, um die schwächsten und unfähigsten, unten gebliebenen Mönche sorgen. Das Paradigma zeichnet eine Klassifizierung aus, an dessen Spitze die Mönche stehen, die für das eremitische Leben geeignet sind und auf Askese und Kontemplation ausgerichtet sind – wie in Benedikt symbolisiert. Während die zweite Gruppe, die von Scholastika verkörpert wird, nach dem anachoretischen Leben strebt, aber zu schwach ist, um es zu realisieren. Dabei stellt Benedikt den kontemplativen Mönch dar, während Scholastika den Zisterzienser-Orden verkörpert, als *mediatrix* zwischen Kanonikern, Klerikern und kontemplativen Mönchen. Joachim schöpft daher aus der theoretischen Hierarchie der östlichen Tradition, aber auch aus der ursprünglichen westlichen Tradition. Sein Bild des heiligen Benedikt verkörpert eher den Mönch der *Dialogi* Gregors des Großen – der durch den Eremitismus gebildete Asket, zu denen aus byzantinischer Sicht auch der heilige Benedikt[38] als Verfasser der *Regula* gehört.[39] Nach diesen beiden östlichen und westlichen Traditionen stellt Joachim von Fiore die kontemplative Ordnung an die Spitze, sowohl

36 Ioachim abbas Florensis, Tractatus in expositionem vite et regule Beati Benedicti, hg. von Alexander Patschovsky (Istituto storico italiano per il Medio Evo. Fonti per la Storia dell'Italia medievale 29), Rom 2008.

37 Guido Cariboni, Il Tractatus in expositionem vite et regule Beati Benedicti di Gioacchino da Fiore. Problemi di datazione, in: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 69,1 (2015), S. 3–20.

38 Olivier Delouis, Saint Benoît de Nursie à Byzance, in: Interactions, emprunts, confrontations chez les religieux, Antiquité tardive–fin du XIX^{e} siècle. Colloque international des Trente ans du CERCOR, hg. von Sylvain Excoffon/Daniel-Odon Hurel/Annick Peters-Custot, Saint-Étienne 2015, S. 73–92; Annick Peters-Custot, Neilos the Younger and Benedict: on the Greek hymns composed by Neilos in Campania, in: Greek Monasticism in Southern Italy. The Life of Neilos in Context, hg. von Ines Murzaku/Barbara Crostini, Aldershot 2018, S. 308–347.

39 Die *Regula S. Benedicti* erhöht unter den Mönchen die Eremiten als diejenigen, die im Kampf gegen den koinobitischen Gehorsam ihren eigenen Willen aufgegeben haben und dazu bestimmt sind, ihre persönliche Freiheit direkt Gott zu überlassen, was ihnen erlaubte, vollkommen allein zu leben.

um die Bedeutung der Vergangenheit zu beleuchten als auch um seine eigene Reform zu rechtfertigen: Mit der Analogie, die er zwischen Benedikts Geschichte und seiner eigenen Geschichte setzt, macht er aus seiner Reform sowohl eine individuelle Reise als auch ein kollektives Projekt zur Erneuerung des christlichen Mönchtums als Ganzes.

Welches Fazit lässt sich aus diesen unterschiedlichen Elementen bezüglich des Einflusses des italienisch-griechischen Mönchtums in Joachims Theorie ziehen? Offensichtlich ist Joachims praktisches, historisches, emblematisches und theoretisches Vorbild nicht das östliche Mönchtum, sondern Benedikt von Nursia. Dies liegt daran, dass nach Joachim de Fiore die Übertragung kontemplativer Strenge vom Osten in den Westen viel früher erfolgte als zu Benedikts Zeit. Wie bereits vorhin angesprochen, macht Joachim diese Übertragung an Konstantins Herrschaft fest. Das einzige griechische Mönchtum, das Modell steht, ist das der frühen Ägypter und Palästinenser, also dasjenige der Wüstenväter. Die östliche Tugend ist systematisch in der Vergangenheit, weil sie an die Lateiner weitergegeben wurde, die sie vermehrt haben.[40] Bei den Griechen ist nichts mehr geblieben, und sie selbst erscheinen nur als ein Moment der Vergangenheit, von dem nichts übrig geblieben ist, und zwar auch, da die Reform in einer eschatologischen Perspektive eine Rückkehr zu den Quellen darstellt, eine Utopie der Zukunft. Die griechische Kirche ist eine Vision und kein aktueller Einfluss. Die Griechen, wie Joachim sie nennt, haben ihre Rolle in der Geschichte und in der Apokalypse, aber nicht in der Realität – die gegenwärtigen Griechen sind für Joachim schreckliche Schismatiker. Tatsächlich ist die Bedeutung des orientalischen Bezuges eher in zeitlicher (zurückgehend ins vierte Jahrhundert) als in monastischer Hinsicht (Rückkehr zum Eremitismus) zu verstehen.

Fazit

Bei näherer Betrachtung waren das byzantinische Mönchtum (und damit das italienisch-griechische Mönchtum) und das westliche Mönchtum in der Vielfalt ihrer Äußerungen und Formen im zehnten und elften Jahrhundert nicht so weit voneinander entfernt. Die Grundlage von beiden monastischen Formen besteht aus großen, mächtigen koinobitischen Stiftungen, aus denen manchmal beson-

40 Trattati sui quattro Vangeli (wie Anm. 33), S. 183 : *Quamvis enim patres Graecorum primi fuerint in doctrina spiritualis ac monastice discipline, quod tamen post eos zelati eam fuerint Latini, zelentur multi usque ad presens, testatur ispe rigor qui, ad resecanda genimina viciorum, usque in hodiernum diem in latinis cenobiis exercetur.* Vgl. Pásztor, Ideale del monachesimo (wie Anm. 32), S. 72.

ders charismatische Persönlichkeiten hervorgingen, die meistens von der Institution getragen wurden. Diesen wurde es gestattet, herumzuwandern, sich inspirieren zu lassen, zu reformieren, zu beten und zu den Quellen des Mönchtums zurückzukehren. In der byzantinischen Welt wird die Spannung zwischen dem Gemeinschaftsleben und dem einsamen Leben durch institutionelle Flexibilität gelöst, durch ein Kommen und Gehen zwischen Gemeinschaft und Einsiedelei, zwischen Kollektivität und Hesychasmus, zwischen der *Hegumens*-Herrschaft und dem Abbas-Charisma (der Abbas bezeichnet den heiligen Asket, der in der Nähe seines Klosters lebt, um ihn geistig zu beraten). Vielleicht war es diese Flexibilität und Freiheit, die die westlichen Reformer anzog. Es wäre jedoch falsch, einen monastischen Osten (Orient), der auf einsamer Askese und Charisma gegründet sei, einem monastischen Westen (Okzident), der auf Gemeinschaft und Herrschaft basiere, entgegenzustellen.

Das italienisch-griechische Mönchtum diente den Reformern daher als Inspiration, nur weil diese Flexibilität der monastischen Lebensformen es erlaubte, das Vorbild des heiligen charismatischen Mannes am Rande des mächtigen byzantinischen Koinobitismus zu leben. Die östliche Welt war weniger eine Inspirationsquelle für westliche Innovationen als eine Legitimation von Neuheiten, die mit alten Mustern brachen. Unter diesen westlichen Neuerungen berufen wir uns häufig auf die institutionelle Macht der Mönchsorden, die sich insbesondere in einer einzigartigen administrativen und bürokratischen Entwicklung äußerte. Ich sehe noch eine andere Innovation: Der Versuch, die „Neuheit" positiv zu konnotieren, verändert die Beziehung zu jener Zeit. Auch wenn die positive Ausdeutung der Neuerung immer hinter dem Diskurs der *reformatio*, der „Rückkehr zu den Quellen", die grundsätzlich eine größere Legitimation als die „Innovation" ausübt, zurücksteht, lässt sich in der Tat ein neues und bestätigtes Bewusstsein für die Prozesshaftigkeit oder Progression der Kirche an sich nachweisen. Ein solcher Diskurs tauchte in der byzantinischen Welt nicht auf, die sich dafür rühmte, sich niemals zu bewegen – ein verzerrendes Bild, wie bereits der Blick auf die Entwicklung des byzantinischen Mönchtums gezeigt hat. Dieser Diskurs der Progression, der vor dem elften Jahrhundert auch im Westen nicht hörbar war, manifestiert einen neuen Willen, den Aufbau einer perfekten Gesellschaft. Wir entwickeln uns von einem Rückkehrmotiv zu den Quellen, hin zu einem stetigen Perfektionsmotiv, von einer Zirkelzeit – von der Joachim schließlich eine konservative Manifestation ist – hin zu einer linearen Zeit.

Kaiser und Eremit: Otto III. und Romuald von Camaldoli

Knut Görich

Romuald von Camaldoli war einer der charismatischsten mittelalterlichen Eremiten. Seine Wirkung auf die Zeitgenossen bestand darin, dass er mit großer individueller Glaubwürdigkeit die Konsequenzen der radikalen Weltabkehr auf sich nahm, der er sich um der Heiligung seiner Seele willen verschrieben hatte: Wie viele andere italienische Eremiten um die Jahrtausendwende unterwarf auch er sich mit tiefem religiösen Ernst einer Askese bislang unbekannter Schärfe und war in seiner gegen sich selbst unbarmherzigen Bußpraxis Vorbild für andere, insbesondere auch Adlige, denen die Begegnung mit ihm zum Anlass persönlicher Umkehr wurde und die ihm in die selbstgewählte Einsamkeit folgten.[1] Aber die Zeitgenossen nahmen auch wahr, was an Romualds Frömmigkeitspraxis auffallend neu war. Der aus dem venezianischen Adel stammende Giovanni Gradenigo, der Romuald erst in das Benediktinerkloster Cuxa in den Pyrenäen begleitet hatte und dann in der Nähe von Montecassino die Einsamkeit suchte, charakterisierte ihn als jenen, der „als erster unserer Zeiten in den schönen und erhabenen Dingen nicht nach eigenem Gutdünken, sondern mit großer Demut nach den ‚Gesprächen der Einsiedlerväter'" lebe und gelehrt habe, welcher Weg der rechte sei[2] – der also die Notwendigkeit zur Regulierung der gänzlich

1 Der neuere Forschungsstand ist erschließbar über die beiden Tagungsbände des Centro Studi Avellaniti: San Romualdo. Storia, agiografia e spiritualità, Atti del XXIII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 23–26 agosto 2000, Negarine di San Pietro in Cariano 2002; Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri et santi asceti, Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 2002, Negarine di San Pietro in Cariano 2003. Aus der älteren deutschen Forschung sei erwähnt Walter Franke, Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III. (Historische Studien 107), Berlin 1913.

2 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum eremitarum (seu) vita uel passio Benedicti et Iohannis Sociorumque Suorum, hg. von Jadwiga Karwasińska (Monumenta Poloniae Historica. Nova series 4/3), Warszawa 1973, S. 27–84, hier cap. 2, S. 31 Z. 13–S. 32 Z. 1: *Hic, inquit, Romaldus, primus nostrorum temporum non propria presumtione, sed secundum Collationes patrum heremitarum per pulchra sublimia humilitate magna uiuit, et que est*

individueller Willkür überlassenen *vita religiosa* der Eremiten erkannt habe. Der sächsische Grafensohn Brun von Querfurt, der sich 1001 Romuald anschloss und ihm in die Einsiedelei nach Pereum bei Ravenna folgte, sprach daher von ihm als dem „Vater der vernünftigen Einsiedler, die nach einem Gesetz leben".[3] Seine Vorstellung, dass das Klosterleben mit dem Einüben der mönchischen Lebensform auf das Eremitentum als eigentlich erstrebenswerte Stufe religiöser Vollkommenheit nur vorbereite, der Eremitensiedlung freilich eine Mönchsgemeinschaft zugeordnet sein und für deren äußere Bedürfnisse sorgen solle, setzte Romuald zu diesem Zeitpunkt bereits in gelebte Praxis um. So sollte der von ihm besonders geförderte und geschätzte Benedikt von Benevent als Abt sowohl der Mönchsgemeinschaft des Klosters vorstehen, das Kaiser Otto III. bei Pereum erbauen und dem 997 während seiner Mission bei den Pruzzen zum Märtyrer gewordenen Adalbert von Prag weihen ließ, als auch der in den nahegelegenen Sümpfen lebenden Einsiedlergemeinschaft.[4] Die Nachwirkung Romualds, von dem keine schriftlichen Zeugnisse über seine Reform des Eremitenlebens überliefert sind, bestand darin, dass seine Gefährten in seinen zahlreichen Gründungen nach seinen Anweisungen lebten – und deren mündlich weitergegebene Erinnerungen das Fundament der zwischen 1042 und 1043 entstandenen *Vita beati Romualdi* bildeten, mit der Petrus Damiani seinen eigenen Vorstellungen von einer nach festen Regeln verfassten Eremitengemeinschaft zum Durchbruch verhelfen wollte.

Auch wenn nicht restlos geklärt ist, inwieweit diese Vita eigentlich eine Art Autobiographie des Petrus Damiani selbst ist, die Romuald nur die Rolle zuwies, sein eigenes monastisches Programm gewissermaßen normverbürgend zu verkörpern,[5] so ließe sich die Entwicklung von Romualds Idee der Zuordnung

recta uia, nos instruxit. In der deutschen Übersetzung folge ich überwiegend Heinrich Gisbert Voigt, Brun von Querfurt. Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer, Stuttgart 1907, S. 377–436, hier S. 380f. Hingewiesen sei auf die englische Übersetzung von Marina Miladinov, Life of the Five Brethren by Bruno of Querfurt, in: Vitae sanctorum aetatis conversionis Europae centralis (Saec. X—XI). Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth–Eleventh Century), hg. von Gábor Klaniczay, Budapest/New York 2013, S. 185–313.

3 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 32 Z. 15–16: *Ut fama uenit Romaldum patrem rationabilium heremitarum qui cum lege uiuunt uenisse […]*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 383.

4 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 37 Z. 13–14: *[…] cenobitis et heremitis talis ille [Benedictus] multum prodesse posset*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 385–386. Vgl. auch Joseph H. Wong, Il triplex bonum nella vita dei primi discepoli di S. Romualdo. Dalla prassi monastica al senso teologico-spirituale, in: San Romualdo (wie Anm. 1), S. 243–282, hier S. 248f.

5 Nicolangelo D'Acunto, Un eremita in movimento. Il Romualdo di Pier Damiani, in: San Romualdo (wie Anm. 1), S. 97–129, hier S. 98; Umberto Longo, La conversione di Romualdo

von Kloster und Eremitengemeinschaft über Beispiele ihrer Verwirklichung zu seinen Lebzeiten bis hin zu erfolgreichen Nachahmungen an mehreren Orten nach seinem Tod unschwer als der Dreischritt von *inventio*, *innovatio* und *diffusio* darstellen, der in den einleitenden Bemerkungen dieser Tagung als „valide Bestimmung von Innovation" charakterisiert wird.[6] *Cum grano salis* ließe sich deshalb auch für Romualds eremitische Kongregationen mancherlei nachzeichnen, was mit Blick auf hochmittelalterliche Klöster als „Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle" im Rahmen des Projekts der Heidelberger und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften bereits als charakteristisch erkannt wurde. Denn auch die von Romuald propagierte Form religiöser Lebensgestaltung war innovativ und bewirkte Innovationen – wie etwa die Übertragung der Sorge für alle wirtschaftlichen Bedürfnisse an Laienbrüder, was den Eremiten die Konzentration auf ihre *vita contemplativa* ermöglichte und sich bei Camaldulensern und Vallombrosianern am frühesten institutionell verfestigt zu haben scheint.[7] Auch Romualds Normierungen des Lebens eremitischer Gemeinschaften lag eine Ratio der Organisation zugrunde, die „gleichermaßen die bestmögliche Entfaltung von individuellen Frömmigkeitspraktiken im Rahmen sowohl der gemeinschaftlichen Liturgie als auch der separierten Kontemplation" gewährleistete.[8]

Fällt es also nicht schwer, im praktischen Vollzug des innovatorischen Bewusstseins, der Romuald in der Wahrnehmung seiner Zeitgenossen zum *pater*

di Ravenna come manifesto programmatico della riforma eremitica, in: Ottone III (wie Anm. 1), S. 216–235, hier S. 73; Ders., Come angeli in terra: Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI, Roma 2012; Hartmut Beyer, Autorschaft bei Petrus Damiani. Eremitische Inspiration und ihre Vermittlung im Brief, in: Frühmittelalterliche Studien 44 (2010), S. 187–226. Dazu auch Christian Lohmer, Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani, München 1991.

6 Siehe den Beitrag Julia Becker/Julia Burkhardt, Von kreativen Impulsen zur Nachhaltigkeit: Innovationsleistungen religiöser Gemeinschaften im Mittelalter, S. 9–33.

7 Zur Forschungslage bezüglich des Konverseninstituts vgl. Michael Borgolte, Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit (Historische Zeitschrift Beihefte NF 22), München 1996, S. 315–322; Regine Birkmeyer, Ehetrennung und monastische Konversion im Hochmittelalter, Berlin 1998, S. 18–23; vgl. auch Steffen Krieb, Konversen in Konflikten. Die Laienbrüder der Zisterzienser im Kontext der ländlichen Gesellschaft, in: Adel und Bauern in der Gesellschaft des Mittelalters. Internationales Kolloquium zum 65. Geburtstag von Werner Rösener, hg. von Carola Fey/Steffen Krieb (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 6), Korb 2012, S. 271–288, bes. S. 273–275.

8 Die Formulierung in anderem Kontext bei Gert Melville, Innovation aus Verantwortung. Kloster und Welt im Mittelalter, in: Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, hg. von Gert Melville/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Klöster als Innovationslabore 1), Regensburg 2014, S. 337–354, hier S. 343f.

rationabilium eremitorum machte, auch eine tatsächliche Innovation zu erblicken,[9] so ist die Frage nach dem Einfluss des charismatischen Einsiedlers auf Kaiser Otto III. weniger klar zu beantworten,[10] und noch weniger eindeutig lassen sich etwaige Innovationen in der Politik des Ottonen auf dessen Impuls zurückführen. Zwar gibt es Zusammenhänge zwischen dem von Otto III. und seinem *frater et cooperator* – dem polnischen Herzog Bolesław Chrobry – gemeinsam betriebenen Projekt der Mission in Polen: Romuald willigte ein, dass der Kaiser mit Benedikt von Benevent und Johannes zwei seiner Gefährten aus der Einsiedelei bei Ravenna nach Polen schickte und damit Bolesławs Wunsch nach Kooperation im Missionsunternehmen entsprach.[11] Aber die Verbindung zwischen Eremitentum und Mission, wie sie im Umfeld Ottos III. unter dem Eindruck des Martyriums Adalberts von Prag nach 997 entstanden ist, war Romuald fremd und mit der *vita contemplativa* seiner kompromisslosen Weltabkehr nicht zu vereinbaren. Sicher zu Recht führt die moderne Forschung daher das Konzept, das das Martyrium als dritte und erstrebenswerteste Stufe christlicher Vollkommenheit über Mönchtum und Einsiedlertum stellte, einhellig auf Brun von Querfurt zurück – und gerade nicht auf Romuald.[12] Erst nach Bruns Martyrium 1009 brach Romuald, glaubt man Petrus Damiani, mit 24 Gefährten zu einem Missi-

9 Zu diesem Zusammenhang grundsätzlich Melville, Innovation (wie Anm. 8), S. 349f.

10 Dazu Joseph Stegemann, Religiöse Persönlichkeiten um Otto III., [Diss. masch.] Münster 1950, S. 38–70 und S. 152–189; Jean-Marie Sansterre, Otton III et les saints ascètes de son temps, in: Rivista di storia della chiesa in Italia 43 (1989), S. 377–412; Ders., Le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis sur l'Aventin et l'expansion du christianisme dans le cadre de „la renovatio imperii romanorum" d'Otton III. Une revision, in: Revue bénédictine 100 (1990), S. 493–506; Ekkehard Eickhoff, Basilianer und Ottonen, in: Historisches Jahrbuch 114 (1994), S. 10–46, bes. S. 24–46; Mariano Dell'Omo, Ottone III e Montecassino. Due storie quasi parallele, in: Ottone III (wie Anm. 1), S. 119–136, bes. S. 128–136; Roberto Fornaciari, Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell'età ottoniana, in: Ottone III (wie Anm. 1), S. 237–266, hier S. 241–252.

11 Mathilde Uhlirz, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III. Zweiter Band: Otto III. 983–1002, Berlin 1954, S. 369 mit Anm. 82; RI II,3 n. 1406b, online verfügbar unter: http://www.regesta-imperii.de/id/1001-03-00_2_0_2_3_0_1227_1406b (zuletzt abgerufen am 03.01.2020); ob die Mission von Wojciechowo/Georgsdorf bei Międzyrzecz/Meseritz oder von Kazimierz bei Szamotuły bei Posen aus vorangetrieben werden sollte, ist unklar, vgl. Franz Machilek, Der hl. Adalbert von Prag und der hl. Bruno von Querfurt im Vergleich. Leben – Historiographie – Missionsgedanke – Verehrung, in: Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła, hg. von Andrzej Kopiczko, Olsztyn 2009, S. 391–427, hier S. 399. Vgl. auch die Hinweise bei Michałowski, Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 194 Anm. 382.

12 Stegemann, Religiöse Persönlichkeiten (wie Anm. 10), S. 61–65; Reinhard Wenskus, Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt, Münster/Köln 1956, S. 143–153; Fornaciari, Romualdo di Ravenna (wie Anm. 10), S. 244f.

onsvorhaben nach Ungarn auf.[13] In dem großgedachten Projekt der von West und Ost, von dem Ottonen und dem in Gnesen im Jahre 1000 als *amicus* und *cooperator imperii* geehrten Piasten[14] gemeinsam betriebenen Mission, hatte Romuald als Mitgestalter keinen Platz und mithin keinen Anteil an dem, was man als auffälligste Innovation mit Otto III. in Verbindung bringt.

Dennoch ist mit Romualds Wirken eine Nachricht verbunden, die in der Forschung bis heute im Grunde Ratlosigkeit hinterlässt: Otto III. soll während seines Aufenthaltes in Romualds Einsiedelei in Pereum bei Ravenna im März 1001 dem Eremiten versprochen haben, binnen dreier Jahre Mönch werden und das Reich einem Weiseren übergeben zu wollen.[15] Eine Erklärung dieser Selbstverpflichtung fällt nicht schwer, solange man die seit langem etablierte historiographische Tradition einer machtpolitischen Meistererzählung fortschreiben und dem damals 21-jährigen Kaiser eine Art religiöser Überreizung und „träumerische Natur" unterstellen will[16] – seinen Vorsatz der Weltentsagung also gewissermaßen pathologisiert – oder aber für schlicht „übereilt" und unbedacht hält.[17] Dass der Kaiser zum damaligen Zeitpunkt noch auf das Ergebnis einer Brautwerbung wartete, zu der Erzbischof Arnulf von Mailand einige Zeit zuvor nach Byzanz aufgebrochen war,[18] wird üblicherweise als entscheidendes Argument

13 Petrus Damiani, Vita beati Romualdi, hg. von Giovanni Tabacco (Fonti per la storia d'Italia 94), Roma 1957, cap. 39, S. 79–81; dazu Wong, Il triplex bonum (wie Anm. 4), hier S. 272; Paolo Tomea, La colpa e il martirio. Agiografia e autobiografia nella „Vita quinque fratrum" di Bruno di Querfurt, in: San Romualdo (wie Anm. 1), S. 175–220, hier S. 207–212.

14 Gallus Anonymus, Chronicae et gesta ducum sive principum Polonorum I 6, hg. von Karol Maleczyński (Monumenta Poloniae Historica. Nova Series 2), Krakau 1952, S. 19 Z. 17–S. 20 Z. 3: *Et tanta sunt illa die dileccione couniti, quod imperator eum fratrem et cooperatorem imperii constituit, et populi Romani amicum et socium appellavit.* Die Titel sieht als zeitgenössisch an: Roman Michałowski, Polen und Europa um das Jahr 1000. Mit einem Anhang: Zur Glaubwürdigkeit des Berichts von Gallus Anonymus über das Treffen in Gnesen, in: Der Hoftag in Quedlinburg 973. Von den historischen Wurzeln zum Neuen Europa, hg. von Andreas Ranft, Berlin 2006, S. 51–72, hier S. 63; Ders., The Gniezno Summit. The Religious Premises of the Founding the Archbishopric of Gniezno, Leiden/Boston 2016, S. 104–105. Zur komplexen Diskussion um den Gallus Anonymus vgl. Eduard Mühle, Neue Vorschläge zur Herkunft des Gallus Anonymus und zur Deutung seiner Chronik, in: Zeitschrift für Ostforschung 60 (2011), S. 267–285.

15 Die Zusammenstellung der Quellen in: RI II,3 n. 1404b, online verfügbar unter: http://www.regesta-imperii.de/id/1001-03-25_1_0_2_3_0_1223_1404b (zuletzt abgerufen am 03.01.2020).

16 Ferdinand Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter (erstmals 1859–1872), zitiert nach der Neuausgabe Darmstadt 1978, Bd. I/2, S. 686: „träumerische Natur Ottos"; seitdem in Variationen häufig wiederholt.

17 RI II,3 n. 1404b (wie Anm. 15); Uhlirz, Jahrbücher (wie Anm. 11), S. 368 Anm. 80: „unüberlegte Äußerung". Ebenfalls sinngemäß oft wiederholt.

18 Uhlirz, Jahrbücher (wie Anm. 11), S. 341 Anm. 111 und S. 391f.

gegen die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht vorgebracht.[19] Aber weist die erwähnte Dreijahresfrist nicht auch darauf hin, dass sich Otto III. der mit seinem Vorsatz verbundenen Schwierigkeiten durchaus bewusst war? Weil der Kaiser bereits im Januar 1002 starb, ist eine Antwort auf diese Frage natürlich unmöglich, und es bleibt der Spekulation überlassen, auf welche Weise er den Sprengsatz hätte entschärfen wollen oder können, den sein Amtsverzicht für die Stabilität der politischen Ordnung bereithielt. Gleichwohl ist es unbefriedigend, Ottos Versprechen gegenüber Romuald im Banne ‚realpolitischer' Abwägungen gleichsam wegzuerzählen – gerade so, als ob sein zufällig früher Tod auch das Urteil über die Chance der Realisierbarkeit seiner Absicht gesprochen habe. Stellt man ihn jedoch in eine Reihe mit den zahlreichen tatsächlich erfolgten – und für deren politisch-soziales Umfeld durchaus problematischen und konfliktträchtigen – Konversionen von Adligen,[20] erscheint lediglich Ottos kaiserlicher Rang als außergewöhnlich, nicht aber sein Vorsatz als solcher. Von vornherein in Abrede zu stellen, es könnte für den Kaiser eine biographische Situation gegeben haben, in der es für ihn eine Sünde gewesen wäre, sich nicht von der Welt ab- und Gott zuzuwenden, ist deshalb eine banalisierende Verengung vergangener menschlicher Möglichkeiten, eine Verlegenheitslösung im Umgang mit der Überlieferung. Otto III. wäre nicht der einzige Mensch seiner Epoche, der um seines Seelenheils willen sein irdisches Dasein auf besonders konsequente Weise hätte bewältigen wollen, indem er der Welt entsagt und sich einer mönchischen Gemeinschaft unterordnet. Mit den Worten *tota anima nudus sequar Christum* legt Brun von Querfurt dem Kaiser sogar eine Variation des bekannten Wortes des heiligen Hieronymus in den Mund,[21] mit dem seit der Reformzeit des 11. Jahrhunderts

19 RI II,3 n. 1404b (wie Anm. 15); Uhlirz, Jahrbücher (wie Anm. 11), S. 369 Anm. 80; Ekkehard Eickhoff, Otto III. in Pereum. Konzept und Verwirklichung seiner Missionspolitik, in: Archiv für Kulturgeschichte 83 (2001), S. 25–35, hier S. 30; Gerd Althoff, Otto III., Darmstadt 1996, S. 182f.; Houbert Houben, Impero e monasteri: aspetti politici e motivazioni spirituali. Un confronto tra Ottone III ed Enrico II, in: Ottone III (wie Anm. 1), S. 31–43, hier S. 37; Tomea, La colpa (wie Anm. 13), S. 194 Anm. 48; Fornaciari, Romualdo (wie Anm. 10), S. 240 Anm. 7. – Walerian Meysztowicz, La vocation monastique d'Otton III, in: Antemurale 4 (1958), S. 27–69 glaubt S. 47, die Gesandtschaft sei ohne Wunsch oder Wissen Ottos III. auf die Reise geschickt worden. Zu Recht kritisch gegenüber solchen Argumentationen der pragmatische Hinweis von Michałowski, Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 293, dass Ottos Versprechen zeitlich eben auch erst nach Aufbruch der Gesandtschaft erfolgt sein könnte.

20 Dazu Frank Rexroth, Der Graf und sein Doppelgänger. Entscheidungsprozesse, Gruppenbildung und ihre sozialen Konsequenzen seit ca. 1070, in: Entscheidungsfindung in spätmittelalterlichen Gemeinschaften, hg. von Wolfgang Eric Wagner [im Druck]; ich danke Frank Rexroth herzlich für die Überlassung seines Manuskripts. Zahlreiche Hinweise auf Adelskonversionen bei Birkmeyer, Ehetrennung (wie Anm. 7).

21 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 34 mit Anm. 51; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 384.

viele Menschen ihre gesteigerte Frömmigkeit ausdrückten, um unter Verzicht auf weltliche Macht und Güter der ganz auf das Jenseits orientierten *vita religiosa* zu folgen. Damit schließt sich auch der Kreis zu Romuald: Verdankt sich die in ottonischer Zeit präzedenzlose Absicht Ottos III., zu Gunsten des monastisch-eremitischen Lebens auf das weltliche zu verzichten und sein Amt niederzulegen, dem Impuls des charismatischen Eremiten?

Angesichts der dürftigen Quellenlage verbietet sich eine Erörterung dieser Frage nur auf der Basis von Nachrichten über die persönliche Beziehung zwischen Otto III. und Romuald. Stattdessen muss eine weitere Kontextualisierung versucht werden. Ausgangspunkt dafür sind zunächst die Nachrichten von Ottos Vorsatz und die Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit (**I.**). Es bleibt sodann nach den Traditionen der Herrscherparänese zu fragen, mit denen Otto III. konfrontiert wurde (**II.**), aber auch nach den Gründen für seine schon einige Jahre vor 1001 einsetzende, auffällige Bußbereitschaft (**III.**). Lässt die Überlieferung außerdem Hinweise auf ein Problembewusstsein des Kaisers hinsichtlich der Folgen seines Amtsverzichts erkennen (**IV.**)? Ein kurzes Fazit nimmt nochmals die Frage nach der Innovativität Romualds und ihrem Stellenwert für das Versprechen Ottos III. auf (**V.**).

I.

Zunächst also zu den Quellen. Während eines Aufenthaltes in Pereum soll der Kaiser Romuald seine Mönchskonversion versprochen haben.[22] Wäre diese Nachricht nur in der *Vita beati Romualdi* überliefert, die Petrus Damiani 1042/43 in S. Vincenzo al Furlo fünfzehn Jahre nach dem Tod des Eremiten verfasste,[23] wäre ihre Einschätzung als eine nur dem höheren Ruhm seines Protagonisten und der paränetischen Absicht des Erzählers geschuldete Episode wohl unstrittig: Denn die Schilderung Romualds als eines in Weltflucht, Demut und extremen Bußleistungen vorbildlichen Heiligen, dem die eremitische Lebensweise ein außerordentliches, religiös begründetes Prestige verschaffte, war ein

22 Petrus Damiani, Vita Romualdi (wie Anm. 13), cap. 25, S. 54 Z. 4–7: *Promisit itaque beato Romualdo, quod imperium relinquens, monachicum susciperet habitum;* cap. 30, S. 66 Z. 7–10: *Videns ergo Romualdus quod secundum suae voluntatis ardorem ibi laborare non posset, regem protinus adiit, et acceptae promissionis exactor, ut rex monachus fieret insistere vehementius cepit*. Meysztowicz, Vocation (wie Anm. 19), vermutet S. 34 und S. 38 irrig zwei verschiedene Versprechen Ottos III.

23 Zum Entstehungsort und -zeitpunkt vgl. Kurt Reindl, Die Briefe des Petrus Damiani, Bd. 1 (Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit IV), München 1983, S. 104 Anm. 7; dazu auch Lohmer, Heremi (wie Anm. 5), S. 45f.

Teil von Damianis Selbstautorisierungsstrategie, mit der er seinen eigenen Status als Eremit „außerhalb jeglicher weltlicher Macht als unabdingbare Quelle seiner Autorität“[24] begründete. Die Konversion des Kaisers wäre nicht nur der glanzvolle Höhepunkt in einer ganzen Reihe von Konversionen weltlicher Großer, die Romuald bewirkt,[25] sondern auch mittelbare Legitimation des Auftretens von Petrus Damiani selbst als Mahner und Ratgeber gegenüber den weltlichen Großen seiner eigenen Gegenwart.[26] Dass er Romuald dem Herrscher auch noch zutreffend dessen frühen Tod voraussagen lässt, falls diesem die Bestrafung der rebellischen Römer wichtiger sei als die sofortige Einlösung seines Versprechens, fügt seiner hagiographischen Erzählung nur noch einen weiteren Topos hinzu: Das Prophetentum des Eremiten, indem er Otto III. seinen frühen Tod für den Fall verkündet, dass er vor seiner Mönchskonversion noch einen Zug gegen das aufständische Rom unternehmen werde – ein klares *vaticinium ex eventu*, das Petrus Damiani im Wissen um das Geschehen konstruierte.[27]

Auch Brun von Querfurt weiß von einem „feierlichen Versprechen“ (*sponsio*) Ottos III., Mönch werden zu wollen,[28] aber die Nachricht hat in seinem Text eine völlig andere erzählerische Funktion als bei Petrus Damiani. Brun berichtet über das Ereignis in seiner nur in einer einzigen Handschrift des 12. Jahrhunderts überlieferten *Vita quinque fratrum*, die er um 1008 in Polen schrieb – ein Text übrigens, der Petrus Damiani in seinem Kloster in den italienischen Marken 1042 nicht zur Verfügung stand.[29] Brun entstammte dem sächsischen Adels-

24 Beyer, Autorschaft (wie Anm. 6), S. 191.

25 Sansterre, Otton III (wie Anm. 10), S. 407; zum Umgang Romualds mit den *potentes saeculi* vgl. auch D'Acunto, Un eremita (wie Anm. 5), S. 109–118.

26 Vgl. dazu Beyer, Autorschaft (wie Anm. 6), S. 188.

27 Petrus Damiani, Vita Romualdi (wie Anm. 13), cap. 30, S. 66 Z. 10–S. 67 Z. 2; vgl. dazu Beyer, Autorschaft (wie Anm. 6), S. 205–207.

28 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 34 Z. 12–19: *Erat autem sponsio regis, ut que non amans sine fructu possedit, pro desiderio Ihesu Christi regno et diuiciis sponte careret, et quia aduersa que ad salutem dirigere solent nomine instabant, coram certis testibus in conspectu Dei et angelorum mentem quam dudum habuit, uerbis patefecit, ut in ore duorum et trium testium stet omne uerbum: Ex hac hora promitto Deo et sanctis eius: post tres annos intra quo imperii mei errata corrigam, meliori meo regnum dimittam, et expensa pecunia quam mihi mater pro ereditate reliquit, tota anima nudus sequar Christum;* Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 383. Die Begrifflichkeit ist uneinheitlich: cap. 3, S. 38 Z. 18: *[…] regis nobile decretum et in confessione Christi absconditum consilium […]*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 388; cap. 7, S. 45 Z. 1: *[…] conversio quam autem Deo promisit […]*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 394; cap. 9, S. 49 Z. 9: *[…] conversio imperatoris […]*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 399. – Eindringlich zu Bruns Bericht Michałowski, Gnieznio Summit (wie Anm. 14), S. 289-294.

29 Sansterre, Otton III (wie Anm. 10), S. 406 mit Anm. 115; Longo, La conversione (wie Anm. 5), S. 219; Ders., Come angeli (wie Anm. 5), S. 23–80 zur Vita Romualdi. Irreführend dagegen Ian N. Wood, Shoes and a fish dinner: the troubled thoughts of Bruno of Querfurt,

geschlecht der Grafen von Querfurt, war seit 997 Kapellan am kaiserlichen Hof und trat während Ottos zweitem Romzug 998 in das Aventinkloster SS. Bonifacio e Alessio ein, in dem sich Adalbert von Prag zwischen 990 und 996 aufgehalten hatte, und folgte dann Romuald Anfang 1001 in dessen Einsiedelei nach Pereum.[30] Unabhängig davon, ob Otto III. tatsächlich Brun als Nachfolger Erzbischof Giselhers von Magdeburg vorsah, dessen Absetzung er betrieb,[31] steht fest, dass er ein Vertrauter des Herrschers war und maßgeblich dessen Projekt einer gemeinsam mit dem polnischen Herrscher Bolesław Chrobry betriebenen Mission der Elbslawen beeinflusste.[32] Wie Romuald ist aber auch Otto III. nur eine Nebenfigur in Bruns Fünfbrüdervita, zu deren Vielschichtigkeit nicht nur sein kritischer Blick auf Kaiser und Eremit gehört, die er beide keineswegs vorbehaltlos verherrlicht, sondern auch ein charakteristisch autobiographischer Zug.[33] Seiner Erzählung zufolge versprach der Kaiser bei seinem Aufenthalt in Pereum im Januar 1001 Romuald, binnen dreier Jahre die Fehler seiner bisherigen Herrschaft wiedergutzumachen, das Reich einem Besseren zu überlassen und das Erbe seiner Mutter den Armen zu geben.[34] Dies sei „angesichts Gottes und der Engel vor gewissen Zeugen" geschehen, „auf daß alles Wort bestehe auf zweier und dreier Zeugen Mund".[35] An anderer Stelle schreibt Brun, der Kaiser habe sein Versprechen in der Beichte vor Romuald abgelegt.[36] Und aus einer dritten Erwähnung geht hervor, er sei „sogar nach den drei größten Gütern, von denen eines zum Heil hinreicht, dem Mönchskleide, der Einöde und dem

in: Ego trouble. Authors and their identities in the early Middle Ages, hg. von Richard Corradini u. a., Wien 2010, S. 249–258, hier S. 251 mit Anm. 27.

30 Nützlicher Überblick zu Bruns Leben von Pierre Fütterer, Vom kaiserlichen Hofkaplan zum Erzbischof der Völker – Brun von Querfurt in Italien, in: Der heilige Brun von Querfurt. Eine Reise ins Mittelalter. Begleitband zur Sonderausstellung Der heilige Brun von Querfurt – Friedensstifter und Missionar in Europa, 1009–2009 im Museum Burg Querfurt (19. Juni bis 20. Dezember 2009), hg. von Johanna Rudolf/Martin Kühnel, Querfurt 2009, S. 36–45. Immer noch grundlegend: Wenskus, Studien (wie Anm. 12).

31 Dafür überzeugende Indizien bei Wolfgang Huschner, Brun von Querfurt und St. Mauritius zu Magdeburg, in: Sachsen und Anhalt 26 (2014), S. 47–71.

32 Zu Bruns Haltung zur Mission in Polen vgl. Michałowski, Polen und Europa (wie Anm. 14), S. 52–54; Ders., Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 196–206; Wenskus, Brun (wie Anm. 30), S. 143–153.

33 Bislang von der Forschung nur wenig konsequent thematisiert: Wood, Shoes (wie Anm. 29); Tomeo, La colpa (wie Anm. 19); Fornaciari, Romualdo (wie Anm. 10), S. 253.

34 Das Zitat bereits oben, Anm. 28.

35 Das Zitat bereits oben, Anm. 28.

36 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 3, S. 38 Z. 18–19: *Ubi est regis nobile decretum et in confessione Christi absconditum consilium, quia pro amore eterne uite omnia sponte dimittere coram angelis Dei promisit?*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 388.

Märtyrertod von ganzem Verlangen entbrannt."[37] Der Kaiser werde zu jenem Ort in Polen kommen, an den ihm Benedikt von Benevent und Johannes vorausgehen sollen, um in der Einöde eine Einsiedelei zu gründen und die Mission vorzubereiten, und an den er, Brun, ihnen ebenfalls nachfolgen werde.[38] Von einer Prophezeiung Romualds weiß Brun dagegen ebenso wenig wie von dessen Drängen auf Einlösung von Ottos Versprechen; vielmehr habe der Eremit den Kaiser aufgefordert, in seiner Absicht zu verharren, denn selbst für den Fall, dass ihm die Zeit zu ihrer Verwirklichung nicht mehr bleibe, habe er dennoch die gute Tat „vor den Augen dessen, der weiß, was kommen wird, und der die äußeren Werke der Menschen nach ihrer inneren Absicht beurteilt"[39] – eine Einschränkung, die sich Bruns Wissen um Ottos frühen Tod verdankt.

Im Gewand der Erzählung über die Schuld, die Otto mit dem Aufschub seiner Mönchskonversion auf sich lud, thematisierte Brun seine eigenen Ängste und Sorgen: Denn auch er musste sich vorwerfen, ein Versprechen gebrochen zu haben und den beiden schon vor ihm nach Polen aufgebrochenen, dort ermordeten und rasch als Märtyrer verehrten Eremiten Benedikt von Benevent und Johannes nicht umgehend mit der päpstlichen Missionserlaubnis gefolgt zu sein.[40] Zurecht betont Ian Wood, in welchem Ausmaß Brun am geschilderten Geschehen emotional selbst beteiligt war. Ein Großteil der Fünfbrüdervita ist Ausdruck seines eigenen Schuld- und Sündenbewusstseins.[41] Die Eindringlichkeit, mit der er mehrfach Ottos Schicksal als Ermahnung aufruft, gute Taten nicht aufzuschieben,[42] verdeutlicht, welchen Stellenwert das Vorhaben des Kaisers in seiner Wirklichkeitskonstruktion hatte. Dass er ihm eine für das eigene Versagen exkulpierende Funktion zugeschrieben haben könnte, ist nicht auszuschließen, aber auch nicht wahrscheinlich.

37 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 7, S. 47 Z. 1–4: *Et diuina clementia suam infirmitatem confortante, meliora uolebat, qui etiam tria maxima bona quorum unum ad salutem sufficit: monachicum habitum, heremum et martyrium toto desiderio ardebat;* Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 396.

38 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 3, S. 38 Z. 25–26: *Imperator hoc nimium uult, ut precedas ante eum in regionem Slauorum*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 388.

39 Brun, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 35 Z. 1–5: *Unus adstantium quem senectus et longa uirtus fari coegit, uoce duorum discipulorum abbas Romaldus respondit: In hac uoluntate permaneas, o rex, et si incerta uita hominis hoc tempus non dabit tibi, tu tamen ante oculos eius factum habes, qui scit que uentura sunt, et qui exterius opera iudicat, interius secundum hominum corda;* Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 384.

40 Dazu Wood, Shoes (wie Anm. 29), S. 256; vgl. Tomea, La colpa (wie Anm. 13).

41 Dazu Wood, Shoes (wie Anm. 29), S. 257; vgl. Tomea, La colpa (wie Anm. 13).

42 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 9, S. 49 Z. 9–10: *Sicut conuersionem imperatoris mors media crudeliter interfecit, que opera bona claudit, ita nos quibus uita superstes est, ne dormiamus, admonet;* Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 399.

Wie bereits angedeutet, sind die Ansichten der Forschung über die Historizität von Ottos Versprechen durchaus geteilt – wobei eine rein machtpolitische Plausibilitätsabwägung üblicherweise das Urteil bestimmt.[43] Richtet man den Blick auf Ottos Religiosität, so dürften die ihm vermittelten Traditionen einen solchen Schritt jedenfalls nicht begünstigt haben. Zumindest kannte das sakrale Königtum der Ottonen zuvor kein Beispiel für Herrschaftsverzicht um der Selbstheiligung willen. Für Romuald, selbst Sohn des *dux* von Ravenna, wäre die Bekehrung des Kaisers zum Mönchtum dagegen nur eine unter vielen Adelskonversionen gewesen, die er bewirkte, wenngleich sicher die bedeutendste. Romuald habe, so urteilte Petrus Damiani aus der Rückschau, die ganze Welt in eine Einsiedelei verwandeln wollen.[44] Erklärungsbedürftig ist also weniger, dass der Eremit auch den Kaiser zur Konversion ermutigt haben könnte, sondern weshalb der Kaiser dazu überhaupt bereit gewesen sein könnte. Sein Handeln mit Einflüssen aus Byzanz, wo für Nicephoras II. Phokas (gestorben 969) ebenfalls eine beabsichtigte Mönchskonversion belegt ist,[45] zu erklären und etwa auf die Vermittlung solcher Vorbilder durch seine Mutter oder den griechischen Mönch Gregor, den späteren Abt von Burtscheid,[46] zurückzuführen, heißt genau betrachtet, die Frage nach den Gründen von Ottos Weltabkehr unbeantwortet zu lassen, denn bekanntlich schweigen die Quellen über einen solchen Einfluss Theophanus oder Gregors vollständig. Die Nachricht über Ottos Versprechen rückt daher die Frage nach der Religiosität des Kaisers ins Zentrum, zunächst nach den ihm vermittelten Traditionen der Herrscherfrömmigkeit.

43 Siehe oben, S. 57. Dazu Knut Görich, Otto III. Romanus Saxonicus et Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie, Sigmaringen ²1995, S. 31 Anm. 101. Weitere Hinweise bei Hubertus Seibert, Herrscher und Mönchtum im spättottonischen Reich. Vorstellung – Funktion – Interaktion, in: Otto III. – Heinrich II. Eine Wende?, hg. von Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Mittelalter-Forschungen 1), Stuttgart 2000, S. 205–266, hier S. 219f. und S. 244 Anm. 207; Houben, Impero (wie Anm. 19), S. 37 Anm. 17; Tomea, La colpa (wie Anm. 13), S. 194 Anm. 48; Nicolangelo D'Acunto, Ottone III e il regnum italiae, in: Ottone III (wie Anm. 1), S. 45–84, hier S. 72–74; Fornaciari, Romualdo (wie Anm. 10), S. 240 mit Anm. 7; Michałowski, Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 293. Zuletzt Sauro Marzocchi, Faith and Politics in Otto III's Monumenta Historica, in: Frühmittelalterliche Studien 54 (2020), S. 233–256, der Ottos Gelübde S. 250 als Ausdruck eines durch die Vertreibung aus Rom begründeten, aber letztlich vorübergehenden „state of mind" hält und sich damit der traditionellen Deutung anschließt, vgl. oben, S. 57.

44 Petrus Damiani, Vita Romualdi (wie Anm. 13), cap. 37, S. 78.

45 Sansterre, Otton III (wie Anm. 10), S. 411; Seibert, Herrscher (wie Anm. 43), S. 245.

46 Paolo Damiano Franzese, San Gregorio da Cerchiara. Vitae con testo latino a fronte, Castrovillari 2010; Paolo Damiano Franzese, San Gregorio da Cerchiara, vita e cultura di un monaco italogreco nel cuore dell'Europa ottoniana, in: Rivista Storica Calabrese 24 (2003), S. 71–123; Eickhoff, Basilianer (wie Anm. 10), S. 24–33; Vera von Falkenhausen, Gregor von Burtscheid und das griechische Mönchtum in Kalabrien, in: Römische Quartalschrift 93 (1998), S. 215–250.

II.

Das besondere Nahverhältnis des Herrschers zu Gott war auch in ottonischer Zeit der Kern des sakralen Königtums. Dass die königliche Herrschaft auf Gott zurückgeht, der Herrscher dessen irdischer Sachwalter ist und ihm deshalb besondere Verantwortung vor Gott zukommt,[47] waren nicht etwa nur politische Legitimationsstrategien und Ideen des Königs selbst, nicht nur „entscheidende oder sogar einzige Prärogative des Königtums", sondern ebenso verbreitete wie akzeptierte Vorstellungen verschiedener sozialer Gruppen.[48] Die religiöse Konnotation war die Voraussetzung, Idealvorstellungen von Herrschaftsausübung zu entwickeln, ermöglichte also auch Unterweisung und Ermahnung des Herrschers sowie Kritik an ihm auf der Basis der christlichen Herrscherethik. An die patristische und karolingische Herrschaftstheologie knüpfte die ottonische Epoche aber gerade nicht an. Stattdessen wurde der Grundgedanke von der göttlichen Erwählung des Herrschers und seinen Aufgaben in den Arengen der Herrscherurkunden, den *ordines* der Königsweihe und den Herrscherbildern weiter ausdifferenziert und dem König von Seiten der Geistlichkeit als eine Idealvorstellung nahegebracht, der man generell prägende, wenn auch nicht präzise messbare Wirkung unterstellen kann.[49] Außerdem können die Wertmaßstäbe und Auffassungen der Historiographie als Indikatoren für weitverbreitete Erwartungen an den Herrscher gelten; sie schöpften das breite Spektrum erzählerischer Möglichkeiten aus, in Gestalt exemplifizierender Appelle an den König vorbildliches Verhalten des christlichen Herrschers vor Augen zu stellen und mittels dieses impliziten Hinweises ermahnend auf den Abstand zwischen Ideal und Verwirklichung einzuwirken.[50] Wenn beispielsweise Liutprand von Cremona, Adalbert von Magdeburg und Widukind von Corvey Otto I. in aus-

47 So pointiert bei Franz-Reiner Erkens, Herrschersakralität – ein Essai, in: Sakralität und Sakralisierung. Perspektiven des Heiligen, hg. von Andrea Beck und Andreas Berndt (Beiträge zur Hagiographie 13), Stuttgart 2013, S. 15–32, hier S. 23.

48 Ludger Körntgen, Sakralkönigtum – Ottonen, Salier, frühe Kapetinger, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 26, Berlin 2014, S. 266–272, hier S. 266. Zur Forschungsgeschichte Ders., Königsherrschaft und Gottes Gnade. Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit (Orbis mediaevalis 2), Berlin 2001, S. 17–29; Giovanni Esabella, Das Sakralkönigtum in Quellen aus ottonischer Zeit, in: Frühmittelalterliche Studien 44 (2010), S. 137–152, fällt markant hinter diesen Reflexionsstand zurück.

49 Rudolf Schieffer, Mediator cleri et plebis. Zum geistlichen Einfluß auf Verständnis und Darstellung des ottonischen Königtums, in: Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen, hg. von Gerd Althoff/Ernst Schubert (Vorträge und Forschungen 46), Sigmaringen 1998, S. 345–361.

50 Schieffer, Mediator (wie Anm. 49), S. 357–361; Körntgen, Königsherrschaft (wie Anm. 48).

wegloser Situation vor der heiligen Lanze beten lassen, so ist diese Erzählung nicht nur für das biblische Vorbild des Mose bei der Amalekiterschlacht transparent, sondern inszeniert das Exempel eines Königs, dessen vorbildliche Frömmigkeit gleichzeitig die Voraussetzung für weitere göttliche Zuwendungen schuf.[51] Die allgemeine Akzeptanz sakraler Herrschaftsvorstellungen machte den Aufstieg der Ottonen vor dem Hintergrund der spezifischen Logik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs deutbar, der im Erfolg die Belohnung, im Misserfolg die Strafe Gottes erkennt:[52] Die Geschicke von Reich und Herrscher erschienen durch den Eingriff Gottes gelenkt, seine Hilfe war Voraussetzung für Erfolg und Größe, und entsprechend unumgänglich war die Verpflichtung des Herrschers, sich und damit dem Reich die göttliche Gnade sichern zu müssen.[53] Dazu gehörte seine Kultverantwortung durch Unterstützung von Auf- und Ausbau kirchlicher Strukturen. So wurde beispielsweise die Einrichtung des Erzbistums Magdeburg und seiner fünf Suffraganbistümer in dem bekannten Brief Ottos I. an die sächsischen Großen damit begründet, dass „in der Vermehrung der Gottesverehrung Heil und Bestand unseres Königreiches und Kaisertums liegen"; in den über 50 Urkunden, die nach Ottos Kaiserkrönung der Magdeburger Moritzkirche galten, wurde nicht nur die Hoffnung auf himmlische Vergeltung für die Stiftung des Kaisers so gut wie regelmäßig betont, sondern auch auf Bestand und Unversehrtheit des Reiches sowie auf das Seelenheil Ottos, seiner Gemahlin und seines Sohnes.[54] Als Verstoß gegen diese Verpflichtung wurde dagegen die Aufhebung des Bistums Merseburg durch Otto II. wahrgenommen, die in der Geschichtsdeutung Bruns von Querfurt nicht nur das Seelenheil des Herrschers bedroht und seinen frühen Tod erklärt, sondern auch die Gefährdung des Reichs im Süden durch die Niederlage des Kaisers gegen die Sarazenen bei Colonna Regia und im Osten durch den Lutizenaufstand.[55] Das Wohlergehen der Kirche und des Reiches sowie das Seelenheil des Herrschers stellte man sich als aufeinander bezogen vor.

51 Körntgen, Sakralkönigtum (wie Anm. 48), S. 268.

52 Dazu Stephan Waldhoff, Der Kaiser in der Krise? Zum Verständnis von Thietmar IV, 48, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 54 (1998), S. 23–54, hier S. 37 mit weiterer Literatur in Anm. 55.

53 Schieffer, Mediator (wie Anm. 49), S. 345f.

54 Dazu Hagen Keller, Das ‚Erbe' Ottos des Großen. Das ottonische Reich nach der Erweiterung zum Imperium, in: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), S. 43–74, hier S. 49 Anm. 18; das Zitat bezieht sich auf D O I 366, Übersetzung nach Keller, ebenda.

55 Ernst-Dieter Hehl, Merseburg – eine Bistumsgründung unter Vorbehalt. Gelübde, Kirchenrecht und politischer Spielraum im 10. Jahrhundert, in: Frühmittelalterliche Studien 31 (1997), S. 96–119; Gerd Althoff, Magdeburg, Halberstadt, Merseburg. Bischöfliche Repräsentation und Interessenvertretung im ottonischen Sachsen, in: Herrschaftsrepräsentation (wie

Stets stand die Umsetzung des christlichen Herrscherethos in der Spannung zwischen genereller Forderung und individueller Erfüllung, aber die Forderung nach vollständiger Weltentsagung war der Herrscherparänese der Ottonenzeit fremd. Im Gegenteil erschien die königliche Würde stets vereinbar mit einem authentisch christlichen Leben. Zwar gibt der vieldiskutierte Passus in der älteren Mathildenvita, der eine Ablehnung der Königswürde durch Otto I. unter dem Gesichtspunkt größerer Dignität des monastischen gegenüber dem weltlichen Leben wünschenswert erscheinen lässt,[56] die grundsätzliche Ambivalenz der ottonischen Herrschaftstheologie zu erkennen. Dennoch ist expliziter Verzicht auf die weltliche Lebensweise kein Bestandteil der Herrscherparänese – wie auch in der jüngeren Mathildenvita die Königin ihre Söhne angesichts der sterblichen Hülle ihres Gemahls Heinrichs I. zwar dazu auffordert, Gott zu fürchten und zu ehren, und sie auf die Vergänglichkeit aller irdischen Macht hinweist; jedoch stellt sie damit nicht in Frage, dass das individuelle Seelenheil durch Ausübung des Herrscheramtes im Sinne christlicher Herrscherethik durchaus erreichbar war und gerade nicht erst durch einen Verzicht auf den Thron verheißen wurde.[57]

Sündenangst und Sühne durch Bußgebete waren ein zentrales Motiv schon der frühmittelalterlichen Frömmigkeit, und die Versuche der ottonenzeitlichen Kleriker, in diesem Sinne auf die Herrscher einzuwirken, standen in einer langen Tradition. Sarah Hamilton weist eindringlich nach, in welchem Ausmaß die Betonung von Sünde und Buße auch das Gebetbuch Ottos III. durchzieht, das wohl im Auftrag des Erzbischofs Willigis von Mainz noch vor Ottos Kaiserkrönung fertig gestellt worden war und heute in der Bayerischen Staatsbibliothek aufbewahrt wird.[58] Das Gebetbuch enthält nicht nur die sieben Bußpsalmen

Anm. 49), S. 267–293, hier S. 281–288; Kerstin Schulmeyer-Ahl, Der Anfang vom Ende der Ottonen. Konstitutionsbedingungen historiographischer Nachrichten in der Chronik Thietmars von Merseburg (Millenium-Studien 26), Berlin/New York 2009, S. 246–308.

56 Dazu Körntgen, Königsherrschaft (wie Anm. 48), S. 104–115, bes. S. 109.

57 Vgl dazu Sansterre, Otton III (wie Anm. 10), S. 384 mit Anm. 27 und 28; ferner Körntgen, Königsherrschaft (wie Anm. 48), S. 116; vgl. auch die ausführlichen Erörterungen zur frühottonischen Historiographie bei Michałowski, Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 294-306.

58 Sarah M. Hamilton, „Most illustrious king of kings". Evidence for Ottonian kingship in the Otto III prayerbook (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 30111), in: Journal of medieval history 27 (2001), S. 257–288; der ebd., S. 259 betonte Gegensatz zu Waldhoff beruht wohl auf einem Missverständnis, denn Waldhoff, Der Kaiser (wie Anm. 52), S. 31f. betont wie Hamilton, dass den Idealen des Gebetbuchs auch eine tatsächliche Praxis in der individuellen Haltung Ottos III. zugrunde lag. Vgl. ferner Lieselotte Saurma-Jeltsch, Das Gebetbuch Ottos III. Dem Herrscher zur Ermahnung und Verheißung bis in alle Ewigkeit, in: Frühmittelalterliche Studien 38 (2004), S. 55–88, hier S. 76–80.

und die Litanei mit namentlicher Anrufung von 81 Heiligen, die sich schon im Gebetbuch Karls des Kahlen finden,[59] sondern auch ein ganz eigenständiges, langes, täglich zu sprechendes Gebet, in dem sich der betende König mehrfach seiner Sündhaftigkeit anklagt und zweimal um die Gabe der Tränen bittet, die das äußere Zeichen echter Reue, der *compunctio cordis* des Büßers und seines Gebetes sind.[60] Die Hinweise auf den Zeitpunkt der Gebete – beim Aufwachen, vor dem Aufstehen, aber auch beim Eintritt in die Kirche und bei ihrem Verlassen – setzen eine Praxis des Betens in einem nicht-kirchlichen Rahmen voraus.[61] Das verbindet das Gebetbuch mit den Bemerkungen Thietmars von Merseburg über die Frömmigkeit Ottos III. Sie habe sich in seinen nächtlichen Gebeten und seinen Tränen ebenso gezeigt wie in seinem Fasten und Almosenspenden – eine Nachricht, die Stephan Waldhoff mit Recht auf den alltäglichen, vorbildlich frommen Lebenswandel des Herrschers bezieht und ihr damit gleichzeitig den Charakter eines Belegs für den seelischen Zusammenbruch entzieht, die Otto III. seit Percy Ernst Schramm als Folge der römischen Rebellion von 1001 zugeschrieben wird.[62] Greifbar wird vielmehr eine zeittypische Vorstellung von Frömmigkeit, die wohletablierte Traditionen mit aktuellen Strömungen verband.[63] Gleichzeitig vermittelt das Gebetbuch eine Vorstellung davon, wie die Geistlichkeit im Umfeld des ottonischen Hofs das Ideal frommer Königsherrschaft konstruierte und dem jungen König auferlegte.[64]

Dass eine Sequenz von Gebeten am Karfreitag auch explizit die Proskynese vor dem Kreuz als Gebetshaltung des Herrschers verlangt – wie sie übrigens auch auf der wohl bekanntesten Miniatur des Gebetsbuchs dargestellt ist –, verweist auf die Szenen demütiger Bußfertigkeit, die seit jeher als Spezifikum der besonders ausgeprägten Frömmigkeit Ottos III. angesehen werden. Für die zweiwöchige Buße, die er fern der Öffentlichkeit mit seinem Vertrauten, Bischof Franko von Worms, im Sommer 999 bei San Clemente in Rom durchführte und bei der er barfuß war, ein Büßergewand trug und fastete, nennen die Quellen ebenso wenig konkrete Gründe wie für seine Buße während der Fastenzeit 1001, als er sich im Kloster von S. Apollinare in Classe bei Ravenna aufhielt, gefastet, die Bußpsalmen gesungen, unter seinem Purpur ein Büßergewand getragen und

59 Hamilton, Most illustrious king (wie Anm. 58), S. 271f.; Waldhoff, Der Kaiser (wie Anm. 52), S. 31.

60 Waldhoff, Der Kaiser (wie Anm. 52), S. 31–33 mit Literaturhinweisen in Anm. 35; Hamilton, Most illustrious king (wie Anm. 58), S. 273f. Zur *gratia lacrimarum* bei Petrus Damiani und Romuald vgl. Beyer, Autorschaft (wie Anm. 5), S. 207–210.

61 Hamilton, Most illustrious king (wie Anm. 58), S. 275.

62 Waldhoff, Der Kaiser (wie Anm. 52).

63 Hamilton, Most illustrious king (wie Anm. 58), S. 274.

64 Hamilton, Most illustrious king (wie Anm. 58), S. 278.

unter den prächtigen Decken seines Bettlagers hartes Stroh verborgen haben soll.[65] Im Unterschied dazu war sein im März 999 *causa poenitentiae* und vielleicht von Benevent aus auch *nudis pedibus* vorgenommener Bußgang zum Monte Gargano eine öffentliche Demonstration von Bußfertigkeit. Sie wird in der *Vita Nili* eines griechischen Anonymus und der *Vita beati Romualdi* des Petrus Damiani unterschiedlich motiviert, im ersten Fall mit der Misshandlung des Gegenpapstes Johannes Philagathos trotz eines gegenteiligen Versprechens an Nilus, im zweiten mit Ottos gebrochenem Sicherheitseid gegenüber dem römischen Stadtherrn Crescentius – übereinstimmend aber in den Motiven des Meineids, der Aufforderung zur Buße durch Nilus beziehungsweise Romuald sowie Ottos Besuch bei den Eremiten und der Demonstration seiner Bußfertigkeit: Vor Nilus habe er unter Tränen seine Krone niedergelegt, Romuald soll er seine Mönchwerdung versprochen haben.[66] Auch die im Dezember 999 *orationis causa* angetretene Reise nach Polen war eine öffentliche Demonstration seiner Bußfertigkeit, zog der Kaiser doch „demütig und barfuß" in Gnesen ein und betete unter Tränen am Grab Adalberts von Prag, der nach seinem 997 erlittenen Martyrium als Heiliger verehrt wurde.[67]

Von seinen Vorgängern auf dem Thron kennt man nur wenige vergleichbare Szenen: Otto I. soll den Bischof von Halberstadt barfüßig und im Büßergewand vor dessen Füßen liegend um Lösung von der Exkommunikation gebeten haben, die dieser wegen der Beeinträchtigung von Rechten der Halberstädter Kirche bei der Gründung des Erzbistums Magdeburg über ihn verhängt hatte; außerdem soll er vor seiner Mutter Mathilde zu Boden gesunken sein, die unter Tränen dort niedergekniet sei, wo er selbst während der Messfeier in der Kirche gestanden war.[68] Für Otto II. ist eine ähnliche Szene nur bei der Streitbeilegung

65 Petrus Damiani, Vita Romualdi (wie Anm. 13), cap. 25, S. 53f.

66 Dazu Sarah M. Hamilton, Otto III's penance: a case study of unity and diversity in the eleventh-century church, in: Studies in church history 32 (1996), S. 83–94, hier S. 94. Zu Nilus vgl. Greek monasticism in southern Italy. The life of Neilos in context, hg. von Barbara Crostini Lappin/Ines Angeli Murzaku, London 2018; außerdem Vera von Falkenhausen, Adalbert von Prag und das griechische Mönchtum in Italien, in: Italien, Mitteldeutschland, Polen. Geschichte und Kultur im europäischen Kontext vom 10. bis zum 18. Jahrhundert, hg. von Wolfgang Huschner/Enno Bünz/Christian Lübke in Verbindung mit Sebastian Kolditz (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde, 42), Leipzig 2013, S. 39–56. Mit sehr erwägenswerten Gründen wendet sich Michałowski, Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 268f. gegen die in den hagiographischen Quellen angelegte und in der modernen Forschung fortgeschriebene Verbindung der Bußfahrt zum Monte Gargano mit Ottos III. Vorgehen gegen Johannes Philagathos und Crescentius in Rom.

67 Vgl. Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung, hg. von Robert Holtzmann (SS rer. Germ. N.S. 9), Berlin 1935, IV, 45, S. 183 Z. 28–S. 185 Z. 4.

68 Gerd Althoff, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt ²2013, S. 110f.

mit seiner Mutter, der Kaiserin Adelheid, überliefert.[69] Gerade im Vergleich ist die gesteigerte Demonstration vom Sündenbewusstsein Ottos III. auffällig.

III.

Bei der Suche nach den Gründen dafür ist stets seine Nähe zu heiligmäßigen Mönchen und Eremiten seiner Zeit in den Blick geraten; sie ermöglichten ihm Erfahrungen, die über die traditionelle Herrscherparänese hinauswiesen. Am Anfang dieser Reihe steht Adalbert von Prag, mit dem der Kaiser erstmals 996 während seines Romzugs zur Kaiserkrönung in Kontakt kam. Vor seinem Aufbruch nach Polen, wo er 997 das Martyrium erlitt, hielt sich Adalbert für einige Zeit am kaiserlichen Hof in Mainz auf. Dort soll er bei Tag und Nacht mit dem Kaiser „heilige Gespräche" geführt haben, mit denen er in Otto „die Liebe für das himmlische Vaterland" habe entzünden wollen.[70] Adalberts Ermahnungen zur Liebe der Gerechtigkeit, zum Schutz der Armen und Waisen sowie zur Demut und Gottesfurcht passen ebenso zum üblichen Bild ottonischer Herrscherparänese wie die Aufforderung, nicht stolz auf die Herrscherwürde zu sein, sondern zu bedenken, wie eng der Weg zum ewigen Leben sei.[71] Diese Ermahnung zur Geringachtung der Welt war aber keine Aufforderung zu ihrer Zurückweisung – die sich auch schlecht vertragen hätte mit Adalberts Hinweis auf die Pflichten eines christlichen Herrschers –, sondern zur Einsicht in die eigentlich wahren Werte.[72] In Adalberts eindringlichem Appell, der Kaiser solle sich seines Schicksals als Sterblicher bewusst sein und bedenken, „daß er als Mensch sterben werde, daß aus dem Herrlichsten Asche, Schmutz und Speise der Würmer" werde,[73] klingt zwar auch eine monastische Tonlage an, sie fügt sich aber in das bekannte Muster der Herrscherparänese.[74] Ob diese Sätze jedoch Adalberts Einfluss auf den Kaiser tatsächlich zutreffend wiedergeben, ist schwer zu entscheiden. Sicher ist nur, dass sich das skizzierte Bild nach der Offenbarung von Adalberts Heiligkeit durch sein Martyrium als wünschenswert und erinnerungswürdig herausgestellt hat, denn ausschließlich die von Otto III. in Auftrag gegebene, wohl in Aachen oder Lüttich verfasste älteste Adalbertsvita enthält

69 Althoff, Die Macht (wie Anm. 68), S. 110.
70 Vita Adalberti prior, cap. 23, in: Jürgen Hoffmann, Vita Adalberti. Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag (Europäische Schriften der Adalbert-Stiftung-Krefeld 2), Essen 2005, S. 150f. und S. 173f.
71 Vita Adalberti prior (wie Anm. 70), cap. 23, S. 174.
72 Sansterre, Otton III (wie Anm. 10), S. 383f.
73 Vita Adalberti prior (wie Anm. 70), cap. 23, S. 174.
74 Siehe oben, Anm. 57, am Beispiel der Vita Mathildis antiquior.

die zitierten Ermahnungen des Kaisers durch Adalbert.[75] Zugespitzt gesagt vermittelte erst Adalberts Tod das Modell vom richtigen, nämlich persönlich nahen, demütigen, gehorsamen und bußfertigen Umgang des Kaisers mit dem Geheiligten. Ganz offensichtlich war es die Begegnung mit einem zum Heiligen gewordenen Zeitgenossen, mit dem Bischof, der sich zunehmend der mönchischen Lebensweise zugewandt hatte, die den Kaiser tief bewegte – eine authentische Erfahrung von Heiligkeit in der eigenen Gegenwart. Jedenfalls zeichnen die Quellen unabhängig voneinander und übereinstimmend genau dieses Bild. Brun von Querfurt bezeichnet Adalbert als Ottos Heiligen (*suus sanctus*) und als „neuen Heiligen" (*novus sanctus*).[76] Thietmar von Merseburg berichtet, der Kaiser habe auf die Nachricht von Adalberts Tod demütig Gott gebührende Loblieder dafür singen lassen, dass er zu seinen Lebzeiten einen solchen Diener mit der Siegespalme des Martyriums zu sich genommen habe, und an Adalberts Grab in Gnesen unter Tränen um Fürsprache des Märtyrers zur Erlangung der Gnade Christi gebetet.[77]

Die moderne Forschung lässt mit der Nachricht von Adalberts Martyrium, die den in Aachen versammelten Hof zu Anfang Oktober 997 erreicht haben dürfte,[78] jene Planungen beginnen, die nicht nur zur Verankerung des Adalbertkultes durch Gründung von Kirchen in Aachen und Lüttich, später auch in Rom und Ravenna führten,[79] sondern auch, wenngleich nicht sofort in gerader Linie,

75 Dazu Friedrich Lotter, Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und der sächsischen Vita, in: Adalbert von Prag. Brückenbauer zwischen dem Osten und dem Westen Europas, hg. von Hans Hermann Henrix (Schriften der Adalbert-Stiftung 4), Baden-Baden 1997, S. 77–107, hier S. 99; Hoffmann, Vita Adalberti (wie Anm. 70), S. 14f.; Johannes Fried, Gnesen, Aachen, Rom. Otto III. und der Kult des hl. Adalbert. Beobachtungen zum älteren Adalbertsleben, in: Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den „Akt von Gnesen", hg. von Michael Borgolte (Europa im Mittelalter 5), Berlin 2002, S. 235–279, hier S. 251f.

76 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 37 Z. 16 und cap. 10, S. 52 Z. 3; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 387 und S. 401. Dazu auch Tomea, La colpa (wie Anm. 13) S. 210 mit Anm. 98.

77 Thietmar von Merseburg (wie Anm. 67), IV 28, S. 165 Z. 30–S. 167 Z. 2: *Imperator autem Rome certus de hac re effectus, condignas Deo supplex retulit odas, quod suis temporibus talem sibi per a palmam martirii a assumpsit famulum*; und IV 45, S. 185 Z. 2–4: *[…] ecclesiamque introducitur et ad impetrandam sibi Christi graciam martiris sancti a intercessionem profusis lacrimis invitavit*.

78 Fried, Gnesen (wie Anm. 75), S. 254; Michałowski, Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 97–98.

79 Fried, Gnesen (wie Anm. 75), S. 255–57; Petr Kubín, Die Bemühungen Ottos III. um die Einsetzung eines Heiligenkultes für Bischof Adalbert von Prag († 997), in: Böhmen und seine Nachbarn in der Přemyslidenzeit, hg. von Ivan Hlaváček/Alexander Patschovsky (Vorträge und Forschungen 74), Ostfildern 2011, S. 317–340. Ferner Leszek Paweł Słupecki, St Adalbert (Wojciech) of Prague in Poland, in: Italien, Mitteldeutschland (wie Anm. 66) S. 57–66.

zur Gründung des Erzbistums in Gnesen[80] und zu dem Projekt einer mit Bolesław Chrobry gemeinsam betriebenen Mission unter den Elbslawen. Adalberts Tod hatte größere Auswirkungen auf Otto III. als seine zu Lebzeiten an den Tag gelegte asketische Frömmigkeit. Erst unter dem Eindruck von Adalberts Heiligung durch das Martyrium machte der Kaiser die Aufgabe der Glaubensverbreitung zu seiner eigenen und stellte sich damit in die Tradition seines Großvaters Otto I., aber auch Karls des Großen, die beide neue Bistümer in Gebieten errichtet hatten, in denen noch ‚Idole' angebetet wurden.[81] Mit all dem „vergewisserte sich der Kaiser für das zu erwartende Gericht des himmlischen Beistandes des neuen Märtyrers, eben seines Freundes, der ja fortan zu den Mitrichtern Gottes zählte."[82] Das groß gedachte Vorhaben, mit dem Otto III. für sich die Apostelnachfolge beanspruchte, – wie seine während und nach der Gnesenfahrt verwendeten, programmatischen Titel eines *servus Jesu Christi* und *servus apostolorum* belegen – mag auch der Grund für seine zunächst noch mit Gregor V., dann mit Silvester II. betriebenen Bemühungen um Reform des Papsttums und für die Durchsetzung der Klosterreform gewesen sein,[83] in die er Romuald durch Übertragung von S. Apollinare in Classe und den griechischen Mönch Nilus von Rossano durch Angebot eines Klosters in Rom einbinden wollte. Aber die Versuche, diese bedeutenden Repräsentanten eremitischer Frömmigkeit in den Dienst christlicher Herrschaftsausübung zu stellen, endeten im Misserfolg: Romuald warf ihm den Abtsstab vor die Füße,[84] nachdem er

80 Fried, Gnesen (wie Anm. 75), S. 254–256; Ders., Otto III. und Boleslaw Chrobry. Das Widmungsbild des Aachener Evangeliars, der „Akt von Gnesen" und das frühe polnische und ungarische Königtum. Eine Bildanalyse und ihre historischen Folgen (Frankfurter historische Abhandlungen 30), Stuttgart ²2001; Michałowski, Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 99, S.101, S. 262 und S. 336.

81 Vgl. Keller, Das Erbe (wie Anm. 54), S. 48.

82 Johannes Fried, Der hl. Adalbert und Gnesen, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 50 (1998), S. 41–70, hier S. 69.

83 Görich, Otto III. (wie Anm. 43), S. 209–250. Die berühmte Legende *Renovatio imperii Romanorum* auf Ottos III. erster Bleibulle hält Sauro Marzocchi, Renovatio imperii Romanorum: quando Crescentius decollatus suspensus fuit. An analysis of the meaning of Otto III's first lead bulla, in: Journal of Medieval History 43 (2017), S. 193–211 für eine ganz auf die Hinrichtung des Crescentius als Demonstration der wiedererlangten kaiserlichen Herrschaft über Rom bezogene Aussage und verneint einen möglichen Zusammenhang mit weiterreichenden politischen Absichten des Kaisers. – Zu den Titeln Ottos III. vgl. zuletzt Michałowski, Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 102–107; Marzocchi, Faith and Politics (wie Anm. 43), S. 235–240.

84 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 32 Z. 4–7: *Non post multos dies quem pietate nulli secundus rex Otto, ultimus, ui ab heremo traxit et in Classi abbatem posuit. Videns sibi quietem et puritatem defecisse hic ipse Romaldus, pastoralem uirgam in conspectu imperatoris proiecit […]*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 381.

in S. Apollinare die Spannung zwischen seiner individuellen Frömmigkeit und den institutionellen Anforderungen der klösterlichen Gemeinschaft nicht hatte lösen können. Es ist wohl keine abwegige Vermutung, dass sich der Kaiser vor diesem Hintergrund eindringlicher um sein persönliches Seelenheil bemüht, sensibler auf dessen Gefährdung durch Aufgaben und Verlockungen der Machtausübung reagiert haben dürfte – und auch für die Ermahnungen heiligmäßiger Männer empfänglicher wurde. Die Häufung von Ottos Bußen im öffentlichen und nichtöffentlichen Raum nach Adalberts Tod und vor seinem Aufbruch nach Gnesen deutet jedenfalls auf den intensivierten Versuch, sich der Hilfe Gottes zu versichern.

Von nicht geringem Gewicht schließlich dürfte das Bewusstsein um den besonderen Zeitpunkt der aufsehenerregenden Gnesenfahrt mit allen ihren missionspolitischen Bezügen gewesen sein. Für ein Bewusstsein von der besonderen Bedeutung des Jahres 1000 spricht schon die eigentümliche Bemerkung der Hildesheimer Annalen, das tausendste Jahr übertreffe und übersteige alles.[85] Allerdings war damit wohl weniger die Furcht vor dem Ablauf der apokalyptischen Frist von tausend Jahren gemeint[86] als vielmehr die Erinnerung an die Menschwerdung Christi, also sozusagen der ‚Jubiläumscharakter' des Jahres 1000 als tausendste Wiederkehr der Geburt Christi. Dass Otto III. sich just in diesem Jahr 1000 so demonstrativ zur kaiserlichen Aufgabe der Glaubensverbreitung bekannte, war ebenso schwerlich ein Zufall wie die Öffnung des Karlsgrabes in Aachen am Pfingstmontag desselben Jahres, ist Pfingsten doch das Fest der Ausgießung des Heiligen Geistes über die Apostel, mit anderen Worten: der Feiertag, der der christlichen Verkündigungsaufgabe gilt.[87] Die zeitliche Abfolge von Gnesenfahrt und Aachener Graböffnung war offenkundig genau geplant und demonstrierte die vorbildliche Erfüllung christlicher Herrscherpflichten auf spektakuläre Weise.

85 Annales Hildesheimenses, hg. von Georg Waitz (MGH SS rer. Germ. 8), Hannover 1878, S. 27f.

86 So aber Johannes Fried, Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 45 (1989), S. 381–473, hier S. 428–431; Ders., Der hl. Adalbert (wie Anm. 82).

87 Knut Görich, Erinnerung und ihre Aktualisierung. Otto III., Aachen und die Karlstradition, in: Robert Folz (1910–1996). Mittler zwischen Frankreich und Deutschland. Actes du colloque „Idee d'empire et royaute au Moyen Âge. Un regard Franco-Allemand sur l'oeuvre de Robert Folz", Dijon 2001, hg. von Franz J. Felten/Pierre Monnet/Alain Saint-Denis (Geschichtliche Landeskunde 60), Stuttgart 2007, S. 97–116, hier S. 98–103. Eine ausdrücklich vermittelnde Position vertritt Levi Roach, Emperor Otto III and the end of time, in: Transactions of the Royal Historical Society 23 (2013), S. 75–102, insb. S. 96–97 und S. 101–102, indem er Endzeiterwartungen nicht ausschließt, aber auch nicht für die alleinige Ursache von Ottos Aktivitäten in Gnesen und Aachen hält.

Ottos Versprechen gegenüber Romuald im Januar 1001 stand also am Ende einer langen Reihe eindringlicher Demonstrationen seiner Bußfertigkeit. Brun von Querfurt hielt es für den Ausdruck eines seit langem gehegten Wunsches,[88] erklärt damit aber nicht, warum dem Kaiser nun plötzlich die bisherigen Formen seiner Demut vor Gott als nicht mehr hinreichend für sein Seelenheil erschienen, das er zuvor doch noch mit der Ausübung seines Herrscheramtes vereinbaren konnte. Ottos Entschluss scheint durch die charismatische Person Romualds geweckt worden zu sein. Ermahnungen, wie der Herrscher sein irdisches und himmlisches Heil sichern konnte, gewannen ihre Eindringlichkeit durch die persönliche Autorität dessen, der sie vortrug. Romualds Autorität wurzelte in der individuellen Glaubwürdigkeit, mit der er die asketische Weltentsagung seiner eremitischen Lebensform vorlebte. Sein Vorbild traf im Frühjahr 1001 auf Ottos Bereitschaft zu einer exemplarisch frommen Lebensgestaltung, die seit Adalberts Martyrium unverkennbar gesteigert und durch die persönlich übernommene Aufgabe der Glaubensverbreitung zusätzlich geschärft war. Romuald experimentierte in Pereum bereits mit dem Modell, das ihm bei Brun von Querfurt den erwähnten Beinamen *pater rationabilium eremitarum qui cum lege vivunt* eintrug:[89] Jeder Eremitensiedlung sollte ein Mönchskonvent in untergeordneter, abhängiger Funktion zugehören, der für die wirtschaftlichen Bedürfnisse der Einsiedler sorgen, gleichzeitig aber auch als Vorschule der Anachoreten dienen sollte. Mit Ottos Stiftung des dem heiligen Adalbert geweihten Klosters in Pereum[90] sollte der Eremitengemeinschaft Romualds wohl eine solche Struktur zur Verfügung gestellt werden. Denkbar ist, dass das neue Kloster aus Romualds Perspektive die Heranführung des Kaisers an das Ideal schroffer Weltentsagung erleichtern sollte.[91] Das Ziel der Mission oder gar des Martyriums in Ausübung der Mission, das Brun nach Adalberts Vorbild für sich selbst,[92] aber eben auch für den Kaiser in Anspruch nimmt,

88 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 7, S. 47 Z. 14–16: *Huc accedit, oculis hominum imperatorem esse, intus uero in corde ante oculos Creatoris presentem monachum portauit;* Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 397; vgl. auch cap. 2, S. 34 Z. 3–4: *in cuius mente contemptus seculi multos dies iacebat*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 383.

89 Das Zitat bereits oben in Anm. 3.

90 Ruggero Benericetti, San Romualdo e la fondazione del monastero di S. Alberto al Pereo presso Ravenna, in: Benedictina 57/1 (2010), S. 71–89.

91 Fornaciari, Romualdo (wie Anm. 10), S. 245; vgl. Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 35 Z. 15–18: *Plerique uidentes que fiebant, auariciam patris Romaldi esse dicebant et scandalizabantur in eo, nescientes pensare eius celestem animum, qui et in bono opere salutem imperatoris intendebat, et in monasterii utilitate animarum lucrum aucupabat;* Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 384.

92 Dazu Machilek, Der hl. Adalbert (wie Anm 11); Lotter, Das Bild des hl. Adalbert (wie Anm. 75), S. 105–107.

markiert allerdings den Unterschied zu Romualds Vorstellung, der zu diesem Zeitpunkt weder Mission noch Martyrium anstrebte, sondern als *vir contemplator* keine Störung seiner Einsiedelei duldete.[93]

IV.

Mit Blick auf die politische Ordnung im Reich und deren Stabilität war Ottos Vorsatz eine mit großem Risiko behaftete Entscheidung. Der Kaiser war sich dessen bewusst. Dafür spricht schon der ausdrückliche Hinweis Bruns von Querfurt, Otto III. habe die Besuche in Romualds Eremitage als Zeichen seiner „Weltverachtung und Gottesliebe" nur in größter Verschwiegenheit – *in Dei silentio* – und nur in Begleitung jener durchgeführt, die er selbst für würdige Gefährten eines solchen Vorhabens hielt, so dass kaum jemand im Palast davon wusste.[94] Seine Absicht des Amtsverzichts aber habe er völlig geheim gehalten und nur „vor gewissen Zeugen" eröffnet.[95] Neben Romuald als direktem Adressaten des Versprechens kommen als Zeugen vor allem Brun von Querfurt und Tammo, der Bruder des Bischofs Bernward von Hildesheim, in Betracht, die beide enge Freunde und Vertraute des Kaisers waren und die Romuald während seines Aufenthalts in Rom Anfang 1001 als Gefährten gewann.[96] Dass Romuald sich nicht im Geringsten um das institutionelle Vakuum gesorgt habe, das der

93 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 35 Z. 18–19. Zu Bruns Missionsplan vgl. Michałowski, Gniezno Summit (wie Anm. 14), S. 311–314.

94 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 34 Z. 2–8: *Sed ne heremum uisitaret, quomodo bonus cesar se abstinere posset, in cuius mente contemptus seculi multos dies iacebat, et amor Die plus quam in aliquo monacho uirtutem habebat? Nunc media nocte, nunc clara die solitarios uisitare uenit, hoc tamen in Dei silentio et quod spirituales res crescere facit, sub fidei silentio preciosum animal ita egit, ut extra quos ipse tali labori dignos socios iudicauit, quamuis iter regis difficile lateat, nemo facile hoc in palacio sciret;* Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 383.

95 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 34 Z. 15: *[…] coram certis testibus […]*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 383.

96 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 2, S. 33 Z. 21–25: *Ergo abbas Romaldus qui cum ad multa loca quasi uagus uadat, semper tamen filios congregat in digito Die, ablatis duobus quorum amor tetigit uiscera cesaris, quorum unus uocabatur Benignus, alter Thomas, cum leticia grandi ad auream heremum Deo seruire regressus est;* Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 382f. Petrus Damiani stellt die Konversion Tammos in einen sachlich und zeitlich anderen Zusammenhang und erklärt dessen Eintritt in die Einsiedelei als von Romuald befohlene Buße für den Meineid, mit dem Tammo zur Gefangennahme und Hinrichtung des Crescentius beigetragen haben soll, vgl. Petrus Damiani, Vita Romualdi (wie Anm. 13), cap. 25, S. 52 Z. 14–53, Z. 6. Zu Tammo und Brun als Freunden des Kaisers vgl. Althoff, Otto III. (wie Anm. 19), S. 204f.

Kaiser hinterlassen hätte,[97] ist zwar denkbar, aber wahrscheinlicher ist, dass die Dreijahresfrist, die sich Otto III. setzte, und Romualds von Brun ausdrücklich betonte Bestärkung dieser Absicht[98] für ein klares Problembewusstsein auch des Eremiten spricht. Angesichts der politischen Tragweite und Konfliktträchtigkeit der Entscheidung des Kaisers kann weder die Heimlichkeit noch eine Fristsetzung überraschen. Frank Rexroth hat am Beispiel der Mönchwerdung des Grafen Évrard von Breteuil, eines Falles von adliger Weltflucht im Kontext des ‚neuen Eremitentums' im ausgehenden 11. Jahrhundert, die „Logiken des Sozialen"[99] ausgelotet, die mit solchem Entscheidungshandeln verbunden waren und durch die Entscheidung selbst offengelegt wurden. Anders als im Falle Évrards blieben im Falle Ottos III. – wegen seines Todes ein Dreivierteljahr nach seinem Versprechen gegenüber Romuald – die sozialen Implikationen seiner Entscheidung sozusagen eine reine Möglichkeit: Es bleibt ungewiss, ob, wo und wie der „totale Austausch der sozialen Identität",[100] der mit einer Mönchwerdung des Kaisers verbunden gewesen wäre, hätte gelingen können; dass der kaiserliche Rang Ottos III. ohne Konsequenzen für seine Existenz inmitten jener monastischen Gemeinschaft geblieben wäre, die ihn aufgenommen hätte, ist wenig wahrscheinlich. Ebenso ungewiss bleibt, welche Dynamik das Handeln des Kaisers im Umfeld jener seiner Getreuen hätte entfalten können, die das soziale Kapital, das ihre Anbindung an den Herrscher darstellte, nicht verspielen wollten;[101] dass sich während des Aufenthalts Ottos III. in Ravenna am Hof Kritik an seiner Nähe zu Mönchen und Eremiten regte und im Vorwurf gipfelte, er treibe ein fremdes und nicht sein eigenes Geschäft und vernachlässige seine Herrscherpflichten gegenüber den Armen und dem Reich, über das er gesetzt sei,[102] macht die konfliktträchtige Spannung zwischen Streben nach individuellem Seelenheil und Erwartungen des sozialen Umfelds aber deutlich erkennbar und erscheint wie ein Wetterleuchten des Sturmes, den ein Bekanntwerden von Ottos Absicht zweifellos entfesselt hätte.

97 D'Acunto, Un eremita (wie Anm. 5), S. 116: „Invece, quando chiese a Ottone III di farsi monaco, Romualdo non si preoccupava minimamente del ‚vuoto istituzionale' che l'imperatore avrebbe lasciato."

98 Das Zitat bereits oben in Anm. 39. Einen dezidiert anderen Akzent setzt Petrus Damiani, Vita Romualdi (wie Anm. 13), cap. 30, S. 66 Z. 10: *…ut rex monachus fieret insistere vehementius cepit [Romualdus].* Dazu Tomea, La colpa (wie Anm. 13), S. 190f.

99 Rexroth, Der Graf (wie Anm. 20), Ms S. 4.

100 Rexroth, Der Graf (wie Anm. 20), Ms S. 5.

101 Vgl. Rexroth, Der Graf (wie Anm. 20), Ms S. 10.

102 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 7, S. 47 Z. 6–10: *quamuis ut sepe sibi obiectum est, quam ipse uirtutem putabat, ualde Deo displicens uicium erat, quod humana fragilitate alienum non suum officium agebat, dimittens legem et iusticiam quam pauperibus et regno ministrare positus erat, et prope quantum ad rem pertinet, raro regalia fecit, et que ad se pertinebant minus*; Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 396.

Der unerwartet frühe Tod Ottos III. verhinderte, dass aus dieser Möglichkeit eine Wirklichkeit wurde. Diesen Zufall kann man allerdings nicht als Argument dafür heranziehen, dass sich der Kaiser eines Besseren besonnen und ‚verantwortlich' zu handeln gelernt hätte, indem er seine Absicht änderte, nachdem er „dem Sog der gewaltigen Persönlichkeit Romualds vorübergehend erlegen ist."[103]

Dass man die Bereitschaft weltlicher Herren, sich für ein eremitisches oder monastisches Leben zu entscheiden, als hochproblematische Angelegenheit betrachtete, ist gut belegt.[104] Dieser Problemhorizont wurde auch in der Geschichte über den angeblichen Wunsch von Ottos Nachfolger Heinrich II. verhandelt, im Kloster von St. Vanne in Verdun Mönch zu werden. Von dieser Aussicht erschrocken soll Bischof Haymo den Abt des Klosters beiseite genommen und ihm den Zerfall des Reiches für den Fall vor Augen gestellt haben, dass dieser den Kaiser als Mönch in seinem Kloster behalte. Der Abt nahm den Herrscher dann zwar doch als Mönch auf, nach Ableistung des Gehorsamsgelübdes befahl er ihm aber, umgehend in die Welt zurückzukehren und die von Gott in seine Hände gelegte Regierung des Reiches weiterzuführen.[105] Über Heinrich II. erzählte man sich auch, dass er in Montecassino habe Mönch werden wollen.[106] Dass beide Geschichten erst eine Konsequenz der am Ende des 11. Jahrhunderts ausgebildeten Heinrichslegende sein dürften, die aus dem Kaiser „den verhinderten Mönch auf dem Thron" machte,[107] entwertet sie nicht als Belege für die Vorstellung, dass im Amtsverzicht des Herrschers ein gewaltiges Konfliktpotential schlummerte.

V.

Dass sich Otto III. der politischen Tragweite seines Entschlusses bewusst war, als er Romuald sein Wort gab, der Welt zu entsagen und auf sein Amt zu verzichten, ist sicher keine abwegige Annahme. Jedenfalls spricht nichts dafür, sein Versprechen als unüberlegte Äußerung auf Grund augenblicklicher religiöser

103 Eickhoff, Otto III. (wie Anm. 19), S. 31; eine analoge Annahme vom unwiderstehlichen Charisma Romualds steckt implizit auch in den oben (Anm. 17) zitierten Einschätzungen über Ottos Vorsatz.

104 Rexroth, Der Graf (wie Anm. 20), Ms S. 11.

105 Siegfried Hirsch, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II., Bd. 3 (Jahrbücher der deutschen Geschichte 11), Leipzig 1875, S. 364f.; vgl. Vita Richardi abbatis S. Vitoni Virdunensis, hg. von Wilhelm Wattenbach (MGH SS 11), Hannover 1854, S. 280–290, S. 281 Z. 1–23.

106 Seibert, Herrscher (wie Anm. 43), S. 246 mit Anm. 213.

107 Hartmut Hoffmann, Mönchskönig und *rex idiota*. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. (MGH Studien und Texte 8), Hannover 1993, S. 147.

Überreizung zu deuten – es sei denn, man wollte die traditionelle machtpolitische Meistererzählung als einzige Interpretationsperspektive zulassen.[108] Jedoch erschöpft sich die Bedeutung von Akten herrscherlicher Frömmigkeit nicht in ihrer bloß herrschaftsfunktionalen Dimension. Ottos Versprechen stellt wie kaum ein anderes Ereignis aus seinem (bekannten) Leben die Frage nach der Individualität seiner historischen Person ins Zentrum und lenkt den Blick auf die Spannung zwischen den Erwartungen des politisch-sozialen Umfelds einerseits und dem individuellem Wollen andererseits. Dieser Konflikt begleitete typischerweise das Entscheidungshandeln, das mit dem Entschluss zur Abkehr vom weltlichen Leben einherging – und führt den rückblickenden Historiker gleichzeitig an die Grenzen der Möglichkeit zur historiographischen Rekonstruktion vergangenen Lebens. Als Otto III. sich entschloss, „aus Verlangen nach Christus auf das Reich und die Reichtümer zu verzichten,[109] brach er mit Traditionen. Die geistlichen Ermahnungen, die in der frühchristlichen Herrscherparänese wurzelten und im sakralen Königtum der Ottonen ihren festen Platz hatten, ermutigten zu Bußfertigkeit und Demut vor Gott, stärkten dadurch die Zuversicht, auch als Herrscher das jenseitige Heil erringen zu können – und verlangten gerade nicht den Amtsverzicht zur Rettung des eigenen Seelenheils. Aber die Handlung, zu der sich Otto III. Anfang 1001 durch sein Sündenbewusstsein gedrängt sah, sprengte den Rahmen dessen, was die Demonstration von Demut gegenüber Gott dem Kaiser bisher abverlangte.

Sein Amtsverzicht um der Mönchwerdung willen hätte den Zusammenhang zwischen dem Seelenheil des Herrschers und dem Wohlergehen des Reiches aber wohl in die Aporie geführt. Nur Ottos früher Tod ersparte der ottonischen Königsherrschaft die Zerreißprobe, die in der Verwirklichung seines Versprechens schlummerte. Auch wenn Brun von Querfurt den Verzicht Ottos auf seine Herrscherstellung unmissverständlich als wünschenswert anklingen lässt, macht er ihm die unterbliebene Verwirklichung seines Vorsatzes nicht zum Vorwurf, sondern schließt „sowohl aus seinen Werken als auch aus dem guten Wunsch, den er hatte“, dass ihm das ewige Leben sicher sei, weil er „hohen Sinns die oberste Gewalt und die größte Herrlichkeit in so plötzlichem Wechsel zu verlassen gedachte“ und „vor den Augen der Menschen das Kaisertum, innerlich aber im Herzen vor den Augen des Schöpfers den Mönch zur Schau“ getragen habe“.[110]

108 Vgl. die Überlegungen bei Stephanie Kluge, Kontinuität und Wandel? Zur Bewertung hochmittelalterlicher Königsherrschaft durch die frühe bundesrepublikanische Mediävistik, in: Frühmittelalterliche Studien 48 (2014), S. 39–120.

109 Das Zitat bereits oben in Anm. 28.

110 Brun von Querfurt, Vita quinque fratrum (wie Anm. 2), cap. 7, S. 46 Z. 8–11: *Quem etsi pena purgatoria interrogat, tam ex eius operibus, quam ex bono desiderio quod habebat, libentis-*

Das eigentlich existenziell erschütternde Geschehen für Otto III. war das Martyrium des heiligen Adalbert 997 in Polen: Die Erfahrung, Zeitgenosse einer als authentisch wahrgenommenen Heiligkeit zu sein, gab ihm nach allem, was erkennbar ist, den Anstoß für die politische Flankierung der Glaubensverbreitung im Osten während seiner letzten Regierungsjahre. Zum unmittelbaren Kontext seines Entschlusses zur Weltabkehr gehörte aber die Begegnung mit Romuald, dem charismatischen Vertreter der um die erste Jahrtausendwende mit neuer Intensität wiederentdeckten eremitischen Frömmigkeit. Offenkundig übte die Strenge der asketischen Lebensführung auf den Kaiser besondere Anziehungskraft aus – wie auch auf viele andere Adlige, die in den Bannkreis Romualds gerieten. Herrschaftstheologisch betrachtet mochte der damals nur kurze Zeit zurückliegende Aufstand der Römer ein dringlicher Grund gewesen sein, um über den Zusammenhang zwischen Wohlergehen des Reichs und gottgefälliger Herrschaftsausübung als eine besondere Herausforderung an die eigene Lebensführung nachzudenken: Sich und damit dem Reich die göttliche Gnade sichern zu müssen, war eine bindende Verpflichtung des Herrschers; Weltabkehr war eine Konsequenz, die in der Dynamik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ruhte, durch vorbildliche Frömmigkeit weitere göttliche Zuwendung zu gewährleisten. Erschien Romualds kompromissloser Rückzug aus der Welt Otto III. vor diesem Hintergrund als überzeugendes Vorbild gelingender Heilsvorsorge? Mit letzter Sicherheit kann diese Frage nicht beantwortet werden. Aber die Innovation, die Romuald seinen Beinamen *pater rationabilium eremitarum* verlieh, vermittelte dem Kaiser doch wahrscheinlich den entscheidenden Impuls im Verlangen nach Heiligung seiner Seele. Die Zuordnung von monastischer und eremitischer Gemeinschaft, die einen damals neuen organisatorischen Rahmen für die bestmögliche Entfaltung individueller Frömmigkeitspraktiken schuf, scheint Otto III. eine konkrete Perspektive für die Verwirklichung seines Amts- und Weltverzichts aufgewiesen zu haben.

sime colligimus, quia Otto uiuus, Otto eternus in paradiso Dei est humilis seruus sanctorum, et qui numquam peccauerunt, uere filius angelorum; und S. 47 Z. 4–6: *Non enim parua spiritualia aut pedetemtim minutimque celeste iter carpere desiderabat, qui summam potestatem et maximam gloriam tam subita mutatione relinquere magno animo cogitabat;* Voigt, Brun (wie Anm. 2), S. 396 und S. 397.

Franziskus als Stifter franziskanischer Identität im 13. und 14. Jahrhundert

Jens Röhrkasten

In der kaum zu überblickenden Literatur zum Leben des Francesco Bernardone tritt der umbrische Heilige dem Betrachter als Gestalt entgegen, die in ihrer Vielfalt bereits seine historische Bedeutung erahnen lässt.[1] Neben Franziskus als treuem Sohn der Kirche,[2] als Prophet, als „great Christian",[3] als Sozialreformer,[4] der sich – anders als die Amtskirche – allen Volksschichten zugewandt habe, als Volkspoet und Troubadour,[5] als Vermittler und Friedensstifter, als

1 Eine Zusammenfassung wird geboten von Raoul Manselli, I biografi moderni di S. Francesco, in: San Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni. Atti del IX Convegno storico internazionale dell'Accademia tudertina, 13–16 ottobre 1968 (Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità medievale 9), Todi 1971, S. 11–31; Kaspar Elm, Von Joseph Görres bis Walter Goetz. Franziskus in der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, in: L'immagine di Francesco nella storiografia dall'umanesimo all'ottocento. Atti del IX Convegno Internazionale Assisi, 15–17 ottobre 1981, Assisi 1983, S. 345–383. Die moderne Forschung beginnt mit Karl Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften, Freiburg/Br. 1885, S. 39–52, S. 66–68, S. 104 und Paul Sabatier, Vie de S.François d'Assise, Paris 1893, der seiner Biographie eine Étude critique des sources (S. XX-XIX–CXXI) voranstellt. Henry Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, Berlin ^{2}1904, S. 28–74; Thomas Boase, St Francis of Assisi, London 1936; André Vauchez, François d'Assise. Entre histoire et mémoire, Paris 2009, S. 13: „il est depuis longtemps célèbre et universellement reconnu comme l'une des grandes figures spirituelles de l'humanité." Helmut Feld, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 1994, S. 1: „Er ist (…) eine ganz singuläre, herausragende Erscheinung".

2 Andrea Boni, L'obbedienza ecclesiale di S. Francesco, in: Antonianum 57 (1982), S. 113–155, hier S. 113–114, S. 125.

3 Boase, St Francis (wie Anm. 1), S. 102.

4 Leo Dubois, Saint Francis of Assisi, Social Reformer, New York 1906, S. 8–14; Friedrich Glaser, Die franziskanische Bewegung. Ein Beitrag zur Geschichte sozialer Reformideen im Mittelalter (Münchener volkswirtschaftliche Studien 59), Stuttgart 1903, S. 50–51; Claudio Leonardi, Introduzione, in: La letteratura francescana, hg. von Claudio Leonardi/Daniele Solvi, 2 Bde., Mailand 2004–2005, Bd. 1, S. XXVII.

5 Joseph Goerres, Der Heilige Franciskus von Assisi, ein Troubadour, Straßburg 1826, S. 6; John Fleming, An Introduction to Franciscan Literature of the Middle Ages, Chicago 1977, S. 7, S. 16.

Naturschützer und Bewahrer von Gottes Schöpfung, als neuer Evangelist,[6] als „héraut de la liberté de l'esprit",[7] als Vollender der religiösen Bewegung der vorausgehenden Jahrhunderte,[8] als verhinderter Märtyrer, der sein Martyrium in Form von geduldig ertragener Krankheit annahm,[9] erscheint der Heilige als Gesetzgeber, als mitreißender Volksprediger, Spielmann und *ioculator*, der seine Zuhörerschaft allein schon durch seine theatralischen Darbietungen zu fesseln wusste,[10] als Mystiker, der seine Lehre in seinen Ermahnungen durch eine bilderreiche Sprache und sogar durch kunstvoll aufgebaute Zahlensymbolik unterstrich.[11] Die moderne Forschung seit Sabatier kennt den „Poverello" aber auch als genialen Selbstdarsteller, der ein breites Repertorium von Kommunikationsmethoden meisterhaft beherrschte,[12] als Autodidakten mit beschränkten Bibel-

6 Daniel Nicholson, The Mysticism of S. Francis, London 1923, S. 152–173; Étienne Delaruelle, San Francesco d'Assisi e la pietà popolare, in: La religiosità popolare nel Medio Evo, hg. von Raoul Manselli, Bologna 1983, S. 231–250, hier S. 232; Edward Armstrong, St. Francis: Nature Mystic. The Derivation and Significance of the Nature Stories in the Franciscan Legend, Berkeley 1973, S. 5–17; Karl Beyschlag, Die Bergpredigt und Franz von Assisi (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien 57), Gütersloh 1955, S. 11; Roger Sorrell, St. Francis of Assisi and Nature. Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment, New York/Oxford 1988, S. 48–50.

7 Étienne Delaruelle, Saint François d'Assise et la piété populaire, in: San Francesco nella ricerca storica (wie Anm. 1), S. 125–155, hier S. 128.

8 Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt ²1961, S. 127–135; Jean-Marc Bienvenu, Préhistoire du franciscanisme. Aspects pré-franciscains de l'érémitisme et de la prédication itinérante dans la France de l'Ouest, fin XI^e et débit XII^e s., in: Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI^e–XVIII^e siècle, hg. von Jacques Le Goff, Paris 1968, S. 27–36.

9 Oktavian Schmucki, Spiritualität, Askese und Krankheiten nach den Schriften des Franziskus von Assisi, in: Franziskus von Assisi. Das Bild des Heiligen aus neuer Sicht, hg. von Dieter Bauer/Helmut Feld/Ulrich Köpf (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 54), Köln 2005, S. 71–96, hier S. 82.

10 Michael Bihl, De S. Francisco praedicante ita, ut toto corpore faceret linguam, in: Archivum Franciscanum Historicum 20 (1927), S. 196–199; Helmut Feld, Die Zeichenhandlungen des Franziskus von Assisi, in: Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Gert Melville, Köln 2001, 393–408. Fidentius van den Borne, De kultuurhistorische Beteekenis van den h. Franciscus van Assisi, in: Collectanea Franciscana Neerlandica 1 (1927), S. 45–85, hier S. 56; Rosalind Brooke, The Image of St Francis: Responses to Sainthood in the Thirteenth Century, Cambridge 2006, S. 13.

11 Thode, Franz von Assisi (wie Anm. 1), S. 48; Malcolm Lambert, Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210–1323, London 1961, S. 32; Theo Zweerman, Franziskus von Assisi als Mystiker. Versuch einer neuen Annäherung im Lichte einiger seiner Schriften, in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 17–48, hier S. 18–22.

12 Brooke, The Image of St Francis (wie Anm. 10), S. 13.

kenntnissen,[13] als frauenfeindlichen Mann mit auffälligem Desinteresse an Klara und ihren Schwestern,[14] beeinflusst vom Katharismus[15] und schließlich als den gescheiterten und sogar verratenen Ordensgründer, der sich bereits 1220 desillusioniert von der Leitung der von ihm gegründeten Gemeinschaft zurückzog, um fortan als Bußprediger und Eremit im Kreis einer kleinen Gruppe von Gefährten zu leben.[16]

Als Person eher unscheinbar arbeitete Francesco Bernardone mit unglaublicher Beständigkeit und mit charismatischer Ausstrahlung an seiner Rolle als Bußprediger und überzeugte viele Zeitgenossen durch die Perfektion seiner Christusnachfolge, durch seine *humilitas*, seinen unbedingten Gehorsam und seine totale Ablehnung allen Besitzes.[17] Dabei war sein Verhalten durchaus nicht frei von Widersprüchen. Der Ordensgründer, der seine Verantwortung als Haupt der Gemeinschaft nach seiner Rückkehr aus Ägypten abgab und der nie müde wurde, seine Demut unter Beweis zu stellen, betrachtete es noch 1223 als sein Recht, die Normen des entstehenden Ordens festzusetzen.[18] In der *Epistola toti ordini missa* wie auch in anderen Schriften, die vermutlich nach seinem Rückzug von der Ordensleitung entstanden sind, darunter auch dem das Theologiestudium betreffenden Brief an Antonius, gab er sowohl den Ordensoberen wie auch allen Brüdern verbindliche Anweisungen.[19] Besonders plastisch erscheint die Spannung zwischen der gelebten *humilitas* und dem Anspruch auf

13 Gian Luca Potestà, I Francescani e la Bibbia nel '200, Bologna 1994, S. 9.

14 Harold Goad, Franciscan Italy, London 1926, S. 187; Niklaus Kuster, Was Franziskus und Klara von Assisi verbindet. Neuere Interpretationen zwischen unzertrennlicher Freundschaft und brüderlichem Desinteresse, in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 195–212, hier S. 204. Im Gegensatz dazu weist Bartoli auf Thomas von Celano hin, der die Freundschaft der beiden betonte, Marco Bartoli, Chiara d'Assisi (Bibliotheca seraphico-capuccina 37), Rom 1989, S. 64. Ähnlich argumentiert Anton Rotzetter, Franziskus und Klara. Anmerkungen zu einem befremdenden Ritual des Heiligen Franz (II Cel 207), in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 213–225, hier S. 213, S. 221.

15 Daniela Müller, Franziskus und der Katharismus. Gemeinsamkeiten und Differenzen im Natur- und Erlösungsverständnis, in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 141–161, hier S. 154–161.

16 Giulia Barone, Elias von Cortona und Franziskus, in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 183–194, hier S. 185. Kurt-Viktor Selge, Franz von Assisi und Hugolino von Ostia, in: San Francesco nella ricerca storica (wie Anm. 1), S. 157–222, hier S. 197–199.

17 Thomas von Celano, Vita prima, in: Fontes Franciscani, hg. von Enrico Menestò/Stefano Brufani, Assisi 1995, S. 275–424, hier S. 311; Actus s. Francisci et sociorum eius, ebd., S. 2085–2219, hier S. 2114.

18 John Moorman, Saint Francis of Assisi, London 1950, S. 36: *humilitas* als bedeutendste Qualität des Franz.

19 Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), Epistola ad custodes I, S. 65–66; Epistola ad custodes II, ebd. S. 69; Epistola ad quendam ministrum, ebd., S. 95–96; Epistola toti ordini missa, ebd. S. 99–104; Epistola ad sanctum Antonium, ebd., S. 55.

Autorität innerhalb der Gemeinschaft in seinem Testament, einem Text, dessen Bedeutung als ein letzter Versuch des Ordensgründers, die ursprünglichen Ideale der Gemeinschaft festzuschreiben, kaum überbewertet werden kann.[20] Hier verbindet Franziskus das Versprechen *firmiter volo obedire ministro generali huius fraternitatis* mit dem Befehl, keine päpstlichen Privilegien zu erwirken, unmissverständlich ausgedrückt: *Praecipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque sunt, non audeant petere aliquam litteram in curia Romana (…).*[21] So erscheint in der Biographie das Paradox einer Autorität, die aus der Ablehnung jeglichen Anspruchs auf Autorität entstand.

Bereits zu Lebzeiten wurde Franziskus als Heiliger verehrt und nach seinem Tod wurde er nicht nur als charismatischer Volksprediger gesehen und dargestellt, sondern als ein Heiliger neuen Typs.[22] Allein die zum Teil dramatischen Umstände und die Schnelligkeit des Verfahrens der Kanonisation und der Translatio zeigen, dass er kein „normaler" Heiliger war, sondern ein Mensch von bisher unerreichter Gottesnähe, auch wenn der größere politische Kontext, die Auseinandersetzung Gregors IX. mit Friedrich II., mit einbezogen werden sollte.[23] Das bislang nie aufgetretene Wunder der Stigmata bezeugte die besondere Qualität des neuen Heiligen.[24] Bruder Elias betonte in seiner Enzyklika die *miraculi novitatem* bei der Beschreibung der Wundmale des Franziskus.[25] Obwohl die Authentizität des Eliasbriefes mit guten Argumenten in Zweifel gezogen worden ist und auch wenn der Orden erst am Ende des 13. Jahrhunderts das

20 Grundlegend: Kajetan Esser, Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi, eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 15), Werl 1949, S. 9–12; Raoul Manselli, Dal Testamento ai testamenti di S. Francesco, in: Collectanea Franciscana 46 (1976), S. 121–129.

21 Testamentum S. Francisci, in: Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 227–232. Ulrich Köpf, Hugolino von Ostia (Gregor IX.) und Franziskus, in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 163–182, hier S. 181.

22 Thomas von Celano, Vita prima, in: Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 275–424, hier S. 327. Raimondo Michetti, Francesco d'Assise e il paradosso della 'minoritas'. La 'Vita beati Francisci' di Tommaso da Celano (Nuovi studi storici 66), Rom 2004, S. 173–178.

23 Anna Maria Voci, Federico II imperatore e i Mendicanti: privilegi papali e propaganda antiimperiale, in: Critica storica 22 (1985), S. 3–28, hier S. 6; Michetti, Francesco d'Assise e il paradosso della 'minoritas' (wie Anm. 22), S. 20–22.

24 Michael Bihl, De Canonizatione S. Francisci, in: Archivum Franciscanum Historicum 21 (1928), S. 468–514, hier S. 468–471; André Vauchez, La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 241), Rom 1981, S. 55; Michetti, Francesco d'Assise e il paradosso della 'minoritas' (wie Anm. 22), S. 10.

25 A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 254. Barone, Elias von Cortona und Franziskus (wie Anm. 16), S. 194; Brooke, The Image of St Francis (wie Anm. 10), S. 35.

Datum des Empfangs der Stigmata festlegte, es sogar bis 1337 dauerte, bis das Fest der Stigmata im Orden eingeführt wurde, so entstand bereits kurz nach dem Tod des Franziskus das Bild einer Gründerfigur, die ein zentraler Bezugspunkt für den sich dynamisch ausbreitenden Orden wurde und seine Entwicklung sichern sollte.[26] Bei diesen Vorzeichen verwundert es nicht, dass in zahlreichen Franziskanerklöstern besonders des Mittelmeerraums Franziskus als Gründer des Konvents angesehen wurde, ein besonders aussagekräftiges Phänomen, wenn es sich um reine Tradition handelte, die jeglicher Quellengrundlage entbehrte, denn in ihr wird der Wunsch nach einem direkten Bezug zum Ordensgründer deutlich. Auch ist es kaum erwähnenswert, dass er der Patron zahlreicher Kirchen des Ordens war, in denen man ihm Kapellen und Altäre gewidmet hatte, die mit Darstellungen von Szenen aus seinem Leben geschmückt waren, oder dass sein Bild die Siegel des Ordens schmückte. Als Thomas von Celano 1230 seinem Freund Jordan von Giano, mit dem er gemeinsame Jahre in der deutschen Ordensprovinz verbracht hat, Reliquien des hl. Franziskus überbringt, werden diese feierlich in der Ordenskirche von Eisenach empfangen.[27]

Bereits zu Lebzeiten des Franziskus waren Differenzen über die Interpretation seiner Ideale aufgetreten, die ihn als Organisator scheitern ließen und die der zukünftigen Spaltung des Ordens zugrunde liegen sollten. Nicht alle neuen Anhänger seiner Lebensweise hatten sein Konzept verstanden und waren mitunter auch nicht fähig oder willens sich der extremen Form der Christusnachfolge zu unterwerfen. Neben dem Problem der Vereinbarkeit des theologischen Studiums mit dem hohen Grad der von den Brüdern geforderten Demut kam es

26 Ernst Kantorowicz, Kaiser Friedrich der Zweite, Berlin 1927, S. 150–153, S. 157; André Vauchez, Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire 80 (1968), S. 595–625, hier S. 595, S. 618; Chiara Frugoni, Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto, Turin 1993, S. 12; Felice Accrocca, Un apocrifo la „Lettera enciclica di frate Elia sul transito di S. Francesco"? in: Collectanea Franciscana 65 (1995), S. 473–509, hier S. 488–489; Michael Bihl, De epistola encyclica Fr. Heliae circa transitum s. Francisci, in: Archivum Franciscanum Historicum 23 (1930), S. 410–418; Brooke, The Image of St Francis (wie Anm. 10), S. 31. Auf die Bedeutung einer Legitimationsfigur für einen Orden und auf die Gefahren, die das Fehlen einer solchen Figur mit sich bringen konnte, weist hin: Kaspar Elm, Die Bedeutung historischer Legitimation für Entstehung, Funktion und Bestand des mittelalterlichen Ordenswesens, in: Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation, hg. von Peter Wunderli, Sigmaringen 1994, S. 71–90, hier S. 72–73.

27 Chronica Fratris Jordani, hg. von Heinrich Boehmer (Collection d'Études et de Documents 6), Paris 1908, cap. 59, S. 50–52. Rosalind Brooke betont dagegen, dass Jordan von Giano an die Reliquien gar nicht mehr gedacht habe, Brooke, The Image of St Francis (wie Anm. 10), S. 49. Oktavian Schmucki, Franz (Franziskus) von Assisi, Lexikon der christlichen Ikonographie, Freiburg/Br. 1974, Bd. 6, Sp. 260–266, hier Sp. 265–266.

zu Auseinandersetzungen über die Nutzung von Gebäuden, in Assisi oder Bologna, in denen bereits Spannungen vorweg genommen wurden, die sich an Fragen von frühen Formen franziskanischer Architektur oder am rechtlichen Status von Liegenschaften entzünden sollten.[28] Durch sein Charisma und seine Originalität in der Kommunikation einfacher Botschaften war es ihm immer wieder gelungen, diese Differenzen zu überbrücken. Nach seinem Tod stand der Orden vor der Frage, wie Charisma und gelebtes Ideal der persönlich präsenten Autorität konserviert werden sollten, damit nicht nur die Dynamik der Entwicklung, sondern auch der Zusammenhalt der Ordensgemeinschaft garantiert werden konnte.[29] Denjenigen Brüdern, die ihre Aufgabe in der Predigt und Seelsorge sahen und die vor allem in städtischen Zentren handeln wollten, standen diejenigen Fratres gegenüber, die sich der von Franziskus praktizierten *Vita apostolica* verpflichtet sahen. Erstere benötigten eine Infrastruktur, die ihre Ausbildung gewährleisten konnte, die als Voraussetzung für Predigt und Beichtabnahme galt, Mitglieder der anderen Gruppe lebten oft als Eremiten in den bescheidensten Unterkünften von ihrer Hände Arbeit und versuchten, den vom Ordensgründer vorgelebten Prinzipien kompromisslos treu zu bleiben.[30] Dabei entstand das Problem, die authentische Lebensweise zu identifizieren und eine Form der apostolischen Armut zu finden, die den Ansprüchen der Regel genügte. Die Beantwortung dieser Fragen gehörte für Jahrzehnte zu den zentralen Aufgaben der Ordensleitung und die Versuche, dieser Aufgabe gerecht zu werden, reflektieren die Entwicklung des Ordens im 13. und 14. Jahrhundert. Sie erstreckten sich auch auf die Erinnerungen an den „Poverello", an seine Lehren und Handlungsweisen, die es zu interpretieren galt. Allerdings waren es nicht nur die jeweils tonangebenden Kreise des Ordens, die das Bild des Franziskus bestimmen wollten, sondern aufgrund persönlicher Erinnerungen und einer mündlichen Tradition entstanden auch andere Texte. Es entwickelte sich ein

28 Hilarin Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg/Br.1904, S. 6; Gratien de Paris, Histoire de la Fondation et de l'Évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII[e] siècle, Paris 1928, S. 90–91; Dieter Berg, Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert, Düsseldorf 1977, S. 44; Bert Roest, A History of Franciscan Education (c. 1210–1517) (Education and Society in the Middle Ages and the Renaissance 2), Leiden 2000, S. 2–3, S. 6, S. 13–21.

29 Cristina Andenna, Le cardinal protecteur dans les ordres mendiants: une personne d'autorité? in: Les personnes d'autorité et milieu régulier. Des origines de la vie régulière au XVIII[e] siècle, hg. von Jean-François Cottier/Daniel-Odon Hurel/Benoît-Michel Tock, St Étienne 2012, S. 289–313, hier S. 304, argumentiert, Franziskus habe durch seine Bitte um Bestellung eines Kardinalprotektors einen Prozess der Decharismatisierung eingeleitet.

30 Carlo Delcorno, La predicazione volgare in Italia (sec. XIII–XIV). Teoria, produzione, ricezione, in: Revue Mabillon 65 (1993), S. 83–107, hier S. 87–89.

Kampf um die Identität des Ordens, der sich am Bild des Franziskus entzündete und der im Rahmen einer dynamischen organisatorischen Entwicklung der Gemeinschaft und der Erweiterung ihrer Aufgaben für die Kirche, das Papsttum, für große Teile der städtischen Gesellschaft und mit der Tätigkeit von Minoriten an Fürstenhöfen an Schärfe zunahm, bis durch die Eingriffe Clemens' V. und Johannes' XXII. versucht wurde, die mit großer Leidenschaft geführte Auseinandersetzung zu beenden.

Die offizielle Vita des Thomas von Celano, verfasst auf Anregung Papst Gregors IX., der nach Grado Merlo zusammen mit Bruder Elias die Erinnerung an den „Poverello" formte, wurde nur etwa ein Jahrzehnt lang als ausreichend angesehen.[31] Hier war noch gesagt worden, die Perfektion der Lebensführung des „Poverello" sei den Zeitgenossen so offensichtlich gewesen, dass eine Beweisnot seiner Heiligkeit durch Wunder gar nicht notwendig gewesen sei – wenn auch der gleiche Autor bereits eine Liste der ihm bekannten *miracula* zusammenstellt.[32] Mit dem zunehmenden zeitlichen Abstand zum Zeitpunkt seines Todes war diese Einstellung nicht mehr haltbar, denn die Materialsammlung war lückenhaft und neue Wunder geschahen am Grab des Heiligen. Es galt, Erinnerungen, darunter auch *miracula*, zu dokumentieren, zu sammeln, aber auch zu kontrollieren. Für Thomas von Celano in der *Vita prima* war Franziskus der *novus evangelista*, der *miles Christi*,[33] doch dieser eher bescheidene Vergleich wurde bald übertroffen. In den Jahrzehnten bis zur offiziellen Geschichtsschreibung Bonaventuras gab es mehrere Initiativen zu umfangreichen Materialsammlungen und es setzte ein regelrechter Wettstreit um die Erinnerung an Francesco Bernardone ein, in dessen Folge die Person durch immer neue Interpretationen

31 De Fr. Thoma Celanensi eiusque Vita I S. Francisci, in: Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptiae (Analecta Franciscana 10), Quaracchi 1926–1941, S. 3-115. Hier benutzte Ausgabe: Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 275–424. La leggenda di un santo di nome Francesco: Tommaso da Celano e la Vita beati Francisci. Istituto teologico San Bernardino Verona, Settimana di Studi Francescani 31 agosto – 6 settembre 1997, hg. von Roberto Paciocco/Felice Accrocca (Tau 9), Mailand 1999, S. 17; Guido Merlo, Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo, Padua 2003, S. 53.

32 I Celano, Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 337–345, S. 400, S. 403. Roberto Paciocco, Da Francesco ai 'catalogi sanctorum'. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (secoli XIII–XIV) (Collectio Assisiensis 20), Assisi 1990, S. 44–45. Dagegen meint da Campagnola, Franziskus sei bereits von Thomas von Celano als *alter Christus* charakterisiert worden: Stanislao da Campagnola, Introduzione, in: Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 259–272, hier S. 262–263. Vauchez, La sainteté (wie Anm. 24), S. 133 gibt zu bedenken, dass man im Orden Wundern sogar skeptisch gegenübergestanden haben könnte.

33 I Celano, Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 284, S. 365.

verfremdet wurde. In Thomas von Celanos *Memoriale* aus der Mitte der 1240er Jahre erkennt Innozenz III. bereits bei der ersten Begegnung mit dem „Poverello", dass Gott aus Franziskus spricht.[34] Bonaventura verstand es, dem Phänomen Franziskus eine eschatologische Komponente zu geben und daraus in der *Legenda maior* eine neue Version der Gestalt des Ordensgründers zu geben, die des *angelus sexti sigilli*.[35] Allerdings sollte sich bereits wenige Jahrzehnte später zeigen, dass das Potential der Superlativen damit noch nicht erschöpft war, denn in den *Actus beati Francisci* erscheint der Heilige schließlich als *alter Christus*,[36] eine Einordnung, die in dem monumentalen Werk des Bartholomäus von Pisa durch eine sorgfältige Argumentationsführung unterstützt werden sollte.[37]

Diese Skizze der zeitgenössischen Charakterisierungen lässt bereits eine Entwicklung erahnen, in der eine Transformation des charismatischen Ordensgründers von einer lebenden und präsenten Person zu einem religiösen Symbol stattfand, dessen Rolle als Integrationsfigur anerkannt und notwendig war, deren Deutung allerdings umstritten blieb. Der Transformationsprozess von einem apostelgleichen und christusnahen Bußprediger zu einem *alter Christus* ist im Zusammenhang mit den Veränderungen des Ordens im 13. Jahrhundert zu sehen, die auf drei Ebenen beobachtet werden können. Sie betreffen 1.) die Stellung des Ordens im Rahmen des Kirchenrechts, 2.) die Praxis des Ordenslebens und manifestieren sich 3.) in der Veränderung der Zusammensetzung der Gemeinschaft. Die juristischen Eckpunkte des Wandels können mit den Bullen *Quo elongati* (1230), *Ordinem vestrum* (1245), *Exiit qui seminat* (1279) sowie *Exultantes in domino* (1283) markiert werden. Hier geht es um die Praxis der freiwilligen Armut, den Aspekt franziskanischen Lebens, der den Orden am stärksten charakterisiert hat. In *Quo elongati* wird neben dem *amicus spiritualis*

34 Thomas de Celano. Memoriale. Editio critico-synoptica duarum redactionum ad fidem codicum manuscriptorum, hg. von Felice Accrocca/Aleksander Horowski (Subsidia Scientifica Franciscalia, 12), Rom 2011, S. 459.

35 David Flood, Franziskus und die Offenheit der Geschichte, in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 97–106, hier S. 98. Bonaventura, Legenda maior, Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 778: *et ipse Angelus verae pacis, secundum imitatoriam quoque similitudinem Praecursoris destinatus a Deo, ut viam parans in deserto altissimae paupertatis, tam exemplo quam verbo poenitentiam praedicaret. […] sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis signumque Dei vivi habentis adstruitur non immerito designatus. Sub apertione namque sexti sigilli vidi, ait Ioannes in Apocalypsi, alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi.* Stephan Bihel, S. Franciscus fuitne angelus sexti sigilli?, in: Antonianum 2 (1927), S. 59–90, hier S. 63–65. Joseph Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959, S. 33–36.

36 Actus beati Francisci, Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 2085–2219, hier S. 2098. Fleming, An Introduction (wie Anm. 5), S. 67.

37 Hilarin Felder, Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi, Paderborn ^{6}1951, S. 28–30.

der *Regula bullata* c. IV der *nuntius* eingeführt, der von den Fratres benannt wird, der aber den Verkäufer bzw. Käufer in einer Transaktion repräsentiert.[38] Fünfzehn Jahre später werden in *Ordinem vestrum* franziskanische Besitzungen als Eigentum der Kirche deklariert, *nullo medio ad Ecclesiam ipsam spectent*. Gleichzeitig wird den Fratres erlaubt, den *nuntius* zu ernennen, obwohl er wiederum nicht sie, sondern den Geschäftspartner repräsentiert.[39] Diese Bestimmungen werden 1279 durch *Exiit qui seminat* bestätigt und schließlich wird durch *Exultantes* dem Orden erlaubt, *oeconomos* oder *syndicos* zu benennen, die den ja eigentlich vom Papst gehaltenen Besitz des Ordens wirtschaftlich nutzbar machen können, die aber selbst den Franziskanern verantwortlich sind, so dass der Orden also einen hohen Grad an Geschäftsfähigkeit erhielt.[40] Obwohl das Generalkapitel des Ordens 1251 unter Johann von Parma entschied, von den in der Bulle *Ordinem vestrum* gewährten Privilegien sowie von anderen Vergünstigungen Innozenz' IV. keinen Gebrauch zu machen, scheint dies nicht in allen Provinzen beachtet worden zu sein.[41] In der Praxis wurden nicht einmal mehr die gemäßigten Bestimmungen eingehalten. Kollektiver und sogar individueller Besitz regelmäßiger Einkommen in Form von Grundeigentum und Renten sowie Rückgriff auf die Gerichte in Streitfällen sind für die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts belegt.[42]

In den gleichen Dekretalen wurde ein ähnliches Rechtskonstrukt geschaffen, das sich auf den Geltungsbereich der Regel von 1223 bezog. Gregor IX. nahm sich in *Quo elongati* der Frage an, ob die Ordensmitglieder verpflichtet seien, dem Evangelium als Ganzem zu folgen oder lediglich den ausdrücklich in der Regel genannten Vorschriften oder Verboten Gehorsam schuldeten. Mit seiner Antwort traf der Papst eine für die Zukunft des Ordens richtungsweisende Entscheidung, die ihm in der zugrundeliegenden Petition und Fragestellung bereits suggeriert worden war. Da es kaum möglich sei, den Evangelien wortwörtlich zu folgen, seien die Brüder nicht verpflichtet *ad alia consilia evangelii (…) teneri*

38 Herbert Grundmann, Die Bulle 'Quo elongati' Gregors IX., in: Archivum Franciscanum Historicum 54 (1961), S. 3–25, hier S. 13, S. 22.

39 Bullarium Franciscanum, Bd. 1, hg. von Giovanni Giacinto Sbaralea, 4 Bde., Rom 1759–1768, S. 401; de Paris, Histoire (wie Anm. 28), S. 196.

40 Bullarium Franciscanum, hg. von Sbaralea (wie Anm. 39), Bd. 3, S. 501–502; Duncan Nimmo, Reform and Division in the Medieval Franciscan Order. From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins, (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 33) Rom 1987, S. 64–65.

41 Brooke, The Image of St Francis (wie Anm. 10), S. 68; Lothar Hardick, 'Pecunia et denarii' Untersuchungen zum Geldverbot in den Regeln der Minderbrüder, in: Franziskanische Studien 40 (1958), S. 193–217, S. 313–328; 41 (1959), S. 268–290; 43 (1961), S. 216–243, hier S. 323, stellte die Frage nach der Praxis im Orden zwischen 1230 und 1312.

42 Nimmo, Reform and Division (wie Anm. 40), S. 65–66.

per regulam nisi ad ea, ad que vos obligastis in ipsa.[43] Dies wurde von Innozenz IV. in *Ordinem vestrum* 1245 sowie 1279 von Nikolaus III. in der Bulle *Exiit qui seminat* bestätigt und mit größerem Detail ausgeführt.[44] Ausgangspunkt sind jeweils der Beginn und der Schluss der *Regula bullata*, mit ihrer Aussage, nach der die Fratres das Evangelium beachten müssen: *sanctum Evangelium observare*. Dies sei, so die Bulle *Exiit*, nicht absolut gemeint, sondern durch die Zusätze der Räte des Gehorsams, der Armut und der Keuschheit bereits modifiziert. Bereits in den Evangelien sei ja zwischen Vorschriften und Ratschlägen unterschieden worden. Franziskus habe manche Ratschläge *sub verbis monitionis, exhortationis, et consilii*, andere jedoch als Verbote festgelegt. Daraus sei bereits ersichtlich, dass es gar nicht seine Absicht (*intentio*) gewesen sein könne, die Brüder zur Beachtung der Ratschläge durch Vorschriften zu zwingen. Eine ganz andere Interpretation erfolgte 1312 im Dekret *Exivi de paradiso* des Konzils von Vienne. Zwar wird auch in dieser Entscheidung festgelegt, dass nur die tatsächlich benannten Prinzipien evangelischer Lebensführung zu befolgen seien, hier wird also den früheren Regelinterpretationen gefolgt, doch es wird dann hinzugefügt, nicht nur die drei Prinzipien der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, sondern auch alle mit ihnen zusammenhängenden Grundsätze seien verbindlich: *sed etiam tenentur ad ea omnia implenda, quae sunt pertinentia ad haec tria praedicta*.[45] Dazu werden konkrete Beispiele aus der Regel benannt, die die Mitsprache bei der Güterentäußerung der Novizen, die Bekleidung, die öffentliche Predigt oder die Benutzung von Pferden bei der Reise betreffen. Bemerkenswert ist nicht nur die Verschiebung des Akzents, es geht nicht mehr um eine Legitimierung der Realität franziska-

43 Grundmann, Die Bulle ‚Quo elongati' (wie Anm. 38), S. 21; Fidel Elizondo, Bullae ‚Quo elongati' Gregorii IX et ‚Ordinem vestrum' Innocentii IV. De duabus primis regulae franciscanae authenticis declarationibus, in: Laurentianum 3 (1962), S. 349–394, hier S. 359.

44 Bullarium Franciscanum, hg. von Sbaralea (wie Anm. 39), Bd. 2, S. 399–402, hier S. 400; ebd., Bd. 3, S. 406–407; Fidel Elizondo, Bulla ‚Exiit qui seminat' Nicolai III (14 Augusti 1279), in: Laurentianum 4 (1963), S. 59–119, hier S. 77–82, S. 89.

45 Corpus Iuris Canonici, 2 Bde., hg. von Aemilius Friedberg, Leipzig 1879–1881, Bd. 2, Sp. 1194–1195. Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. von Giuseppe Alberigo, Bologna [3]1973, S. 392-401; Ewald Müller, Das Konzil von Vienne 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 12), Münster 1934, S. 238; Fidel Elizondo, De evangelii et regulae franciscanae obligatione usque ad bullam ‚Exivi de paradiso' Clementis V (6 Maii 1312), in: Laurentianum 2 (1961), S. 226–260, hier S. 228, S. 237; Melanie Brunner, Nach dem Konzil von Vienne. Konfliktlösung und Entscheidungsfindung in der Spiritualenkrise und im Armutsstreit, in: Ecclesia disputans. Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik, hg. von Christoph Dartmann/Andreas Pietsch/Sita Steckel (Historische Zeitschrift, Beihefte N.F. 67), Berlin 2015, S. 203–229; David Burr, Olivi and Franciscan Poverty. The Origins of the Usus Pauper Controversy, Philadelphia 1989, S. 193.

nischen Ordenslebens durch innovative Rechtskonstrukte, sondern es steht in diesem Text auch die Figur des Franziskus im Mittelpunkt. Auf ihn wird die Regel zurückgeführt und die Aufgabe der Regelinterpreten besteht in der Analyse seiner Intentionen. Dieser Blickwinkel repräsentiert die Sichtweise der Spiritualen, deren Einfluss deutlich zu spüren ist, denn der letzte Teil des Textes besteht aus einer Auflistung von Fehlverhalten der Brüder einzelner Provinzen oder Konvente, die u. a. beschuldigt werden, als Testamentsvollstrecker zu fungieren und von dieser Rolle wirtschaftlich zu profitieren, sich in Gerichtsprozesse verwickeln zu lassen, Grundbesitz und feste Einkommen erworben zu haben oder sich nicht an die Bauvorschriften zu halten, eine List von Vorwürfen aus den Kreisen der Spiritualen, deren Verbot vom Papst unterstrichen wird, der immer wieder auf Franziskus, seine Ideale und seine Lebensform verweist.

Dieser Versuch des Ausgleichs zwischen den entgegengesetzten Gruppierungen im Orden schlug jedoch fehl.[46] Die Zerwürfnisse wurden nicht beigelegt und so kam es zu den schroffen formaljuristischen Entscheidungen Johannes' XXII., der die Auseinandersetzungen im Orden durch eine deutliche Stellungnahme für die Kommunität beenden wollte, indem er bei seinem energischen Vorgehen gegen die Spiritualen neue Rechtsgrundlagen schuf.[47] Dabei spielt die Person des Franziskus oder seine Intentionen keine Rolle. Zwar wird *beati Francisci praeconium* noch in der Bulle *Quorundam exigit* (7. Oktober 1317) erwähnt, doch es geht nicht um die Intentionen des Ordensgründers, sondern um den Gehorsam, der den Ordensoberen von den Brüdern geschuldet wird.[48] Hier, wie auch in der folgenden Bulle *Ad conditorem canonum* (8. Dezember 1322),[49] wurde Funktionalität durch Rechtslogik gefordert, die der Figur

46 Susanne Conrad, Gehorsam und Widerstand im Franziskanerorden. Bertrand de la Tour und die *rebelles* im Jahr 1315, in: Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum, hg. von Sébastien Barret/Gert Melville (Vita regularis. Abhandlungen 27), Münster 2005, S. 409–422, hier S. 415.

47 Grundlegend zur Kommunität: Michael Cusato, Whence the Community?, in: Franciscan Studies 60 (2002), S. 39–92, hier S. 41; Clifford Backman, The Papacy, the Sicilian Church, and King Frederick III (1302–1321), in: Viator 22 (1991), S. 229–249, hier S. 347; Andrea Tabarroni, Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322–1324) (Istituto storico italiano per il medio evo. Nuovi studi storici 5), Rom 1990, S. 4–6, S. 30; André Vauchez, La place de la pauvreté dans les documents hagiographiques à l'époque des Spirituels, in: Chi erano gli Spirituali. Atti del III convegno Internazionale, Assisi, 16–18 ottobre 1975, Assisi 1976, S. 125–143, hier S. 134.

48 Corpus Iuris Canonici, hg. von Friedberg (wie Anm. 45), Bd. 2, Sp. 1220–1224. *Religio namque perimitur, si a meritoria subditi obedientia subtrahantur.* Ebd., Bd. 2, Sp. 1223.

49 Ebd., Bd. 2, Sp. 1225–1229. Charles Davis, Le Pape Jean XXII et les spirituels: Ubertin de Casale, in: Franciscains d'Oc: Les Spirituels ca. 1280–1324, in: Franciscains d'Oc: Les ‚Spirituels' (ca. 1280–1324) (Cahiers de Fanjeaux 10), Toulouse 1975, S. 263–283, hier S. 264–266.

des Franziskus keinen Raum ließ. Die in dieser Bulle vorgenommene Einschränkung des Rechtskonstrukts, nach dem die Kirche Eigentümerin des franziskanischen Besitzes sei, erfolgte nicht unter Hinweis auf die Intentionen des „Poverello", sondern auf die des mehrfach genannten Papstes Martin IV. In der dritten Bulle, *Cum inter nonnullos* (12. November 1323),[50] durch die die Lehre von der Armut Christi und der Apostel als häretisch definiert und somit dem Orden ein zentrales Element seiner Grundlagen entzogen wurde, nannte Johannes XXII. weder Franziskus noch seinen Orden.

Auch die Zusammensetzung der Ordensgemeinschaft und der Status ihrer Mitglieder änderten sich. Laien wurde der Eintritt erschwert und sie waren seit der Amtszeit des Haymo von Faversham als Generalminister von den Ämtern im Orden ausgeschlossen.[51] Entscheidungen wurden nur noch von Priestern und gelehrten Theologen getroffen. Ebenso schwerwiegend waren die natürlichen demographischen Verschiebungen. Gregor IX. berief sich 1230 in *Quo elongati* auf seine Freundschaft mit dem Ordensgründer, dessen Absichten er genau gekannt habe: *plenius noverimus intentionem ipsius*, und legitimierte so seine Entscheidungen.[52] Die frühen Gefährten, die sich zum Teil in Eremitorien zurückgezogen hatten, wurden in den 1240er Jahren und danach noch einmal von Bonaventura bei der Vorbereitung seiner Franziskuslegenden konsultiert. Konrad von Offida soll noch den sterbenden Bruder Leo in der Porziuncula besucht haben, um von ihm letzte Erinnerungen an Franziskus zu erfahren.[53] Wenn man sich an den Stolz erinnert, mit dem Salimbene davon berichtet, sowohl Bernhard von Quintavalle, dem ersten Gefährten des Franziskus, wie auch dem letzten vom Gründer persönlich in den Orden aufgenommenen Bruder begegnet zu sein, kann man das hohe Ansehen dieser Religiosen im Orden

50 Corpus Iuris Canonici, hg. von Friedberg (wie Anm. 45), Bd. 2, Sp. 1229–1230.

51 Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum, hg. von Cesare Cenci/Romain-Georges Mailleux (Analecta Franciscana, Nova series, Documenta et studia 1), 2 Bde., Grottaferrata 2007–2010, hier Bd. 1, S. 22, S. 70; Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum (Analecta Franciscana 3), Quaracchi 1897, S. 251; Heribert Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg/Br. 1909, S. 174; Rosalind Brooke, Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure, Cambridge 1959, S. 206; Lawrence Landini, The Causes of Clericalization of the Order of the Friars Minor, 1209–1260, in the Light of Early Franciscan Sources, Chicago 1968, S. V; John Moorman, A History of the Franciscan Order, Oxford 1968, S. 105–106; Michael Cusato, The Minorite Vocation of the 'fratres laici' in the Franciscan Order (13th–early 14th Centuries), in: Archivum Franciscanum Historicum 112 (2019), S. 21–124, hier S. 52–62, S. 109–112; Merlo, Nel nome di san Francesco (wie Anm. 31), S. 109.

52 Grundmann, Die Bulle ‚Quo elongati' (wie Anm. 38), S. 20.

53 John Moorman, The Sources for the Life of S. Francis of Assisi (Publications of the University of Manchester 274), Manchester 1940, S. 97, S. 102, S. 103; Ders., History (wie Anm. 51), S. 110.

ermessen.[54] Es gründete auf ihrer Fähigkeit, den jungen Novizen ihre Erinnerungen über den Menschen Franziskus und seine Taten mitzuteilen, so wie in England Thomas von Eccleston seine Erinnerungen an die Frühzeit der Provinz schriftlich niederlegte.[55] Etwa zur gleichen Zeit war auch Giangaetano Orsini, seit ca. 1262 Kardinalprotektor des Franziskanerordens, mit Zeitzeugen zusammengetroffen. Als Nikolaus III. konnte er sich noch 1279 auf diese Treffen berufen und begründete so seine Kenntnis von *ipsius beati Francisci intentione*.[56] Allerdings ging es ihm da schon nicht mehr nur um die Legitimierung der neuen Regelinterpretation, sondern die Bulle *Exiit qui seminat* war gleichzeitig ein Versuch, die Rolle des Ordensgründers als Stifter franziskanischer Identität u. a. durch den Hinweis auf seinen besonderen Status, *quam Christus passionis suae stigmatibus confirmavit*, zu betonen. Dies geschah vor dem Hintergrund der Entwicklung des Ordens und besonders der Spannungen zwischen den sich konstituierenden Spiritualen und dem Rest des Ordens, der sich, in Europa wie auch in Teilen Asiens präsent, den jeweiligen örtlichen Gegebenheiten anzupassen hatte. In den Pontifikatsjahren Nikolaus' III. war die Sammlung von Augenzeugenberichten nicht mehr möglich, doch Angelo Clareno soll die drei Gefährten des Franziskus noch gekannt haben und Ubertin von Casale will ebenfalls noch von Weggefährten des Ordensgründers inspiriert worden sein.[57]

Zu der zeitlichen trat noch die räumliche Distanz. Das Charisma des lebenden Franziskus war auf seine Aufenthaltsorte in Italien sowie in Teilen des südlichen, nördlichen und westlichen Mittelmeerraums beschränkt.[58] Wurde Fran-

54 Cronica Fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum, hg. von Oswald Holder-Egger (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 32), Hannover 1905–1913, S. 38: *Hic fuit ultimus frater, quem beatus Franciscus et induit et recepit ad ordinem, ut retulit michi.* Ebd., S. 39: *Vidi etiam et primum, scilicet fratrem Bernardum de Quintavalle, cum quo in conventu Senensi una yeme habitavi; et fuit intimus meus amicus et michi et aliis iuvenibus de beato Francisco multa magnalia referebat, et multa bona ab eo audivi et didici.*

55 Auf die bedeutende Rolle, die Franziskus für Thomas von Eccleston spielte, weisen hin: Michael Sheehan, St. Francis in the Chronicle of Eccleston, in: Francesco d'Assisi nella storia. Secoli XIII–XV, Bd. 1, hg. von Servus Gieben, 2 Bde., Rom 1983, S. 201–217, hier S. 205; Michael Robson, Thomas of Eccleston, the Chronicler of the Friars' Arrival in England, in: The English Province of the Franciscans (1224–c.1350), hg. von Michael Robson (The Medieval Franciscans 14), Leiden 2017, S. 3–27, hier S. 8.

56 Bullarium Franciscanum, hg. von Sbaralea (wie Anm. 39), Bd. 3, S. 404–405; Expositio super Regulam Fratrum Minorum di Frate Angelo Clareno, hg. von Giovanni Boccali, Assisi 1995, S. 48.

57 Franz Ehrle, Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne (Schluss), in: Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte 3 (1887), S. 1–195, hier S. 76 Z. 12; S. 85 Z. 24–25; S. 56 Z. 15; Nimmo, Reform and Division (wie Anm. 40), S. 79.

58 Théophile Desbonnets, Le saint François de la Communauté des origines au Concile de Vienne, in: Francesco d'Assisi nella storia (wie Anm. 55), Bd. 1, S. 21–61, hier S. 21.

ziskus bereits zu Lebzeiten als Heiliger verehrt, dann in den Regionen, in denen er wirkte. In Assisi wird die Translatio 1230 noch als ein problematischer, risikoreicher Vorgang gesehen und die Art ihrer Durchführung wird zum öffentlichen Skandal, der sogar eine Intervention des Papstes provoziert.[59] Wie sollte man sich bei der schnellen Ausbreitung des Franziskanerordens in Gebiete, deren Urbanisierungsprozesse sich in ganz unterschiedlichen Phasen befanden und die ihre eigenen wirtschaftlichen Organisationsformen entwickelt hatten, in den deutschen Landen, in Nordfrankreich, den Niederlanden, den Britischen Inseln oder in Skandinavien, den „Poverello" vorstellen? War sein Charisma räumlich übertragbar und konnten Fratres in nordalpinen Provinzen ihre religiöse Lebensform durch die besondere Qualität seiner Persönlichkeit erklären? Wurde die von Franziskus geforderte Form der freiwilligen Armut überall gleichermaßen als nachahmenswerte Christusnachfolge gesehen? Hatte nicht der bei seinem ersten Zusammentreffen mit Anhängern des Franziskus so positiv beeindruckte Jacques de Vitry später seine Meinung revidiert und von einer *religio valde periculosa*[60] gesprochen? Nur wenige nichtfranziskanische Chronisten aus diesen Regionen waren so gut informiert wie die Bendiktiner des englischen Klosters St Albans, dessen Chronist Roger von Wendover, dem Anekdoten aus dem Leben des Franziskus bekannt waren oder sein Nachfolger Matthew Paris, der die *Vita Prima* des Thomas von Celano gelesen hatte und zwei Zeichnungen des Heiligen in seine Chronik einfügte.[61] Andere Chronisten sind in der Regel schlecht informiert, berichten allenfalls über die Gründung des Ordens, über die Armut der neuen *religio*[62] oder den Tod des Ordensgründers oder über die Ankunft der Franziskaner in ihrer Gegend, wenn sie nicht schon bald voll Neid und Sorge auf die überall präsenten Mendikanten hinabblicken.[63]

59 Bullarium Franciscanum, Bd. 1, hg. von Sbaralea (wie Anm. 39), Nr. LIV, S. 66–67, 16. Juni. 1230.

60 Lettres de Jacques de Vitry, hg. von Robert Huygens, Leiden 1960, S. 131.

61 Mathew of Westminster, Flores Historiarum, Bd. 2, hg. von Henry Luard (Rerum Britannicarum et Hibernicarum Medii Aevi Scriptores 95), 3 Bde., London 1890, S. 328–333. Robson, Thomas of Eccleston (wie Anm. 55), S. 23. Eine Zusammenstellung bei: Kajetan Esser, Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder (Studia et Documenta Franciscana 6), Leiden 1966, S. 9; Williel Thomson, The Image of the Mendicants in the Chronicles of Matthew Paris, in: Archivum Franciscanum Historicum 70 (1977), S. 3–34, hier S. 16–25.

62 Die Chronik des Propstes Burchard von Ursberg, hg. von Oswald Holder-Egger/Bernhard von Simon (Sriptores Rerum Germanicarum in usum Scholarum 9), Hannover/Leipzig 1916, S. 107–108.

63 Beispiele des 13. und 14. Jh.: Chronicon Montis Sereni, hg. von Ernst Ehrenfeuchter (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 23), Hannover 1874, S. 130–226, hier S. 220–221; Annales de Wigornia, in: Annales Monastici, Bd. 4, hg. von Henry Luard (Rerum Britanni-

Bis in die Mitte der 1240er Jahre war die *Vita prima* des Thomas von Celano die einzige offizielle Biographie des Ordensgründers, aus der durch Heinrich von Avranches und Julian von Speyer bereits Ableitungen entstanden.[64] Die Initiative des Generalministers Crescentius von Jesi und ein Beschluss des Generalkapitels von 1244 mündeten dann in der Einladung an alle Brüder, biographische Details zum Leben des Franziskus zusammenzustellen.[65] Hierbei ging es nicht nur um eine bessere Erfassung der Persönlichkeit, sondern ausdrücklich auch um eine Zusammenstellung der dem Heiligen zugeschriebenen *signa et prodigia*,[66] denn die von Thomas von Celano zusammengetragenen Wunder wurden nicht mehr als ausreichend angesehen. Es folgte eine Sammlung neuer Materialien und historische Forschungstätigkeit, die sich auf Augenzeugenerzählungen und im Orden mündlich tradierte Berichte konzentrierte. Das Resultat waren, wenn man Manselli folgt, offizielle Texte, die zunächst in Bonaventuras Legenden gipfelten, wie auch inoffizielle Zusammenstellungen und Materialsammlungen.[67] So entstand nicht nur Thomas von Celanos zweite Vita des Heiligen, in der neue Informationen verarbeitet wurden, sondern die Wunder des Franziskus wurden vom gleichen Autor auch im *Tractatus de miraculis* zusammengestellt.[68] Durch die Sammlung der Wunder wurde auch die beson-

carum et Hibernicarum Medii Aevi Scriptores 36), 5 Bde., London 1864–1869, S. 505; The Chronicle of Bury St Edmunds 1212–1301, hg. von Antonia Gransden, London 1964, S. XXVII; Chronica monasterii de Melsa, auctore Thoma de Burton, abbate, Bd. 1, hg. von Edward Bond (Rerum Britannicarum et Hibernicarum Medii Aevi Scriptores 43), 3 Bde., London 1866–1868, S. 435; Florentii Wigorniensis monachi Chronicon ex chronicis, Bd. 2, hg. von Benjamin Thorpe, 2 Bde., London 1848–1849, S. 174; The Chronicle of Walter of Guisborough, hg. von Harry Rothwell (Camden Series 89), London 1957, S. 150–151; Die Chronik des Mathias von Neuenburg I. Fassung B und VG. II. Fassung W A U, hg. von Adolf Hofmeister (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum germanicarum N.S. 4), Berlin ²1955, S. 13; Canonicorum Pragensium continuatio Cosmae, hg. von Rudolf Köpke (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 9), Hannover 1851, S. 167. Mit kurzer biographischer Skizze: Series Magistrorum Generalium Ordinis Fratrum Minorum, hg. von Oswald Holder-Egger (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 13), Hannover 1881, S. 392; Annales Stadenses, hg. von Johann Martin Lappenberg (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 16), Hannover 1889, S. 299, S. 354; Annales breves Wormatienses, hg. von Ludwig Bethmann (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 17), Hannover 1861, S. 75; Ellenhardi Argentinensis annales et chronica, hg. von Philipp Jaffé, ebd., S. 101; Philippa Hoskin, Matthew Paris's *Chronica Majora* and the Franciscans in England, in: The English Province of the Franciscans, hg. von Robson (wie Anm. 55), S. 46–62, hier S. 47.

64 Thomas de Celano. Memoriale (wie Anm. 34), S. X, S. 307–308.

65 Nimmo, Reform and Division (wie Anm. 40), S. 82.

66 So vermutlich im Brief des Crescentius von Jesi vom Generalkapitel 1244 an den Orden, Legenda trium sociorum, Paciocco, Da Francesco (wie Anm. 32), S. 62.

67 Raoul Manselli, Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana (Bibliotheca Seraphico-Capuccina 28), Rom 1980, S. 24.

68 Feld, Franziskus von Assisi (wie Anm. 1), S. 32–33.

dere Qualität des Heiligen herausgestellt, denn *absurdum meritum videatur humano subiacere iudicio, quod divino miraculo approbatur.*[69] Allerdings setzte bereits zu dieser Zeit ein Prozess ein, in dem der „Poverello" immer mehr aus dem Zentrum der Aufmerksamkeit verdrängt wurde. Bereits 1245 ordnete Crescentius von Jesi an, auch die anderen franziskanischen Heiligen zugeschriebenen Wunder sammeln zu lassen, ein Befehl, der zunächst zur Zusammenstellung der Viten von Franziskanern aus italienischen Ordensprovinzen führte.[70] Das Generalkapitel von Padua 1275 wiederholte diese Aufforderung, Material über Franziskus wie auch über andere franziskanische Heilige sollte gesammelt werden. Als man dies im Pariser Generalkapitel von 1292 wieder aufgriff, wurde Franziskus bereits gar nicht mehr erwähnt. Die Aufmerksamkeit richtete sich jetzt auf Informationen über Brüder in allen Provinzen des Ordens. Zeitlich und oft auch räumlich entfernt war Franziskus zu einer übergeordneten, vielleicht auch abstrakten Heiligenfigur geworden, der man Heilige mit lokalen und regionalen Bezügen zur Seite stellen wollte.[71]

In der zum Teil sehr kontroversen historiographischen Debatte seit Sabatier, Thode und Goetz richtete sich das Augenmerk auf eine Gruppe von Texten, die im Originalmanuskript verlorenen *Flores*, die *Legenda trium sociorum*[72], die Thomas von Celano zur Verfügung gestellt und in seinem *Memoriale in desiderio animae* verwertet wurden, den Text eines namentlich unbekannten Franziskaners *De inceptione vel fundamento ordinis* (Anonymus Perusinus), die *Legenda perusina* sowie das von Sabatier entdeckte *Speculum Perfectionis*.[73] Die Beziehung dieser und anderer biographischer Texte zueinander ist bis heute ein Forschungs-

69 Tractatus de miraculis, in: Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 753.

70 Paciocco, Da Francesco (wie Anm. 32), S. 73–77.

71 Ebd., S. 84–86.

72 Legenda trium sociorum. Édition critique, hg. von Théophile Desbonnets, in: Archivum Franciscanum Historicum 67 (1974), S. 89–144; Nachdruck in: Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 1373–1445; Daniele Solvi, Lo ‚Speculum perfectionis' e le sue fonti, in: Archivum Franciscanum Historicum 88 (1995), S. 377–459, hier S. 378–379.

73 Ferdinand Delorme, La ‚Legenda antiqua S. Francisci' du ms. 1046 de la Bibliothèque de Pérouse, in: Archivum Franciscanum Historicum 15 (1922), S. 23–70, S. 278–332, hier S. 43–52. Das *Speculum Perfectionis* wurde von Sabatier als grundlegende biographische Narrative angesehen und von ihm auch ediert, Le Speculum Perfectionis ou Mémoires de frère Léon, hg. Paul Sabatier (British Society of Franciscan Studies 13), Manchester 1928. Grundsätzliche Kritik zu dieser Interpretation: Michael Bihl, Zur Kritik des Speculum Perfectionis gelegentlich der Neuausgabe desselben von P. Sabatier, in: Franziskanische Studien 22 (1935), S. 113–148; Neuedition: Anonimo della Porziuncola, Speculum perfectionis status fratris Minoris, hg. von Daniele Solvi (Edizione nazionale dei testi mediolatini 16), Florenz 2006. Dazu: Felice Accrocca, Oltre Sabatier. La nuova edizione dello Speculum perfectionis, in: Miscellanea Francescana 106–107 (2006–2007), S. 504–528.

problem, dessen Komplexität mit einer schwierigen Handschriftenüberlieferung beginnt, die – von mir hier ausgeklammerte – „question franciscaine".[74] Dabei ist von Bedeutung, dass in der biographischen Texttradition unterschiedliche inhaltliche Akzente gesetzt werden, die sich – vereinfacht – in zwei Positionen zusammenfassen lassen: einerseits die Überhöhung des Franziskus, wie sie bei Bonaventura und später bei Bartholomäus von Pisa zu beobachten ist. Andererseits findet man einen Schwerpunkt auf den Idealen des Ordensgründers sowie der Lebensweise seiner frühen Gefährten.[75] Von Bedeutung waren die Nuancen in den Unterschieden dieser inhaltlichen Akzente, denn auch die Spiritualen waren durchaus bereit, die Figur des Franziskus in ähnlicher Weise zu überhöhen.[76]

74 Alphonse Fierens, La question franciscaine. Le manuscrit II.2326 de la Bibliothèque Royale de Belgique, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 8 (1907), S. 57–80, S. 286–404, S. 498–513; 9 (1908), S. 38–46, S. 703–727; 10 (1909), S. 41–64, S. 303–307, hier S. 58–65; Andrew Little, A Guide to Franciscan Studies (Helps for Students of History 23), London 1920, S. 12–23; Beyschlag, Die Bergpredigt und Franz von Assisi (wie Anm. 6), S. 85–143; Théophile Desbonnets, Recherches sur la Généalogie des biographies primitives de S. François, in: Archivum Franciscanum Historicum 60 (1967), S. 273–316 hier S. 273–275; Scripta Leonis, Rufini et Angeli Sociorum S. Francisci, hg. von Rosalind Brooke, Oxford 1970, S. 17–40; Lambert, Franciscan Poverty (wie Anm. 11), S. 8–22. Zur Unterscheidung zwischen offiziellen und inoffiziellen Texten: Manselli, Nos qui cum eo fuimus (wie Anm. 67), S. 11–12; Oktavian Schmucki, A Francisco Legendarum ad Franciscum Historicum. Quaestio Franciscana et vita S. Francisci duplici opere illustratae, in: Collectanea Franciscana 38 (1968), S. 373–392, hier S. 391; Franz Xaver Bischof, Der Stand der „Franziskanischen Frage", in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 1–16; Solvi, Lo ‚Speculum perfectionis' (wie Anm. 72), S. 378–383; Felice Accrocca, Nodi problematici delle fonti francescane a proposito di due recenti edizioni, in: Collectanea Franciscana 66 (1996), S. 536–598; Feld, Franziskus von Assisi (wie Anm. 1), S. 30–45; Achim Wesjohann, *Simplicitas* als franziskanisches Ideal und der Prozess der Institutionalisierung des Minoritenordens, in: Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, hg. von Gert Melville/Jörg Oberste (Vita regularis. Abhandlungen 11), Münster 1999, S. 107–167, hier S. 118–123; Jacques Dalarun, Introduction, in: Les Vies de Saint François d'Assise, hg. und übersetzt von Jacques Dalarun/Dominique Poirel/Jean-François Godet-Calogeras/u. a., Paris 2009, S. 12–30; Jacques Dalarun, Introduction, in: François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages. Sources franciscaines, Bd. 1, hg. von Jacques Dalarun, 2 Bde., Paris 2010, S. 29–39, S. 50.

75 *Verum ipse Dominus Iesus eum sibi in vita reddendo prae sanctis aliis similem et conformem, signaculis suae passionis consignando.* Bartholomaeus de Rinonichi de Pisa, De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Iesu (Analecta Franciscana 4, 5), 2 Bde., Quaracchi 1906–1912, hier Bd. 1, S. 2. Manselli, Nos qui cum eo fuimus (wie Anm. 67), S. 11–12; David Burr, The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After St Francis, University Park (USA) 2001, S. 16–21.

76 Willibrord van Dijk, La représentation de saint François d'Assise dans les écrits des Spirituels, in: Franciscains d'Oc. Les Spirituels (ca. 1280–1324) (Cahiers de Fanjeaux 10), Toulouse 1975, S. 203–230; Alfonso Marini, Vestigia Christi sequi o imitatio Christi, Due differenti modi di intendere la vita evangelica di Francesco d'Assisi, in: Collectanea Franciscana 64 (1994), S. 89–119, hier S. 94, 105, 109, unterscheidet zwischen der *imitatio Christi*, die Franziskus gar nicht angestrebt habe, und der Nachfolge Christi.

Die überlebenden Zeitgenossen des Franziskus und die Brüder in ihrem Umfeld, die sich mit der Institutionalisierung des Ordens, mit der Erweiterung der Aufgaben, der Aufwertung des theologischen Studiums und der Herabminderung der Rolle der Laien, nicht abfinden wollten, waren bemüht, ein auf Erinnerungen an den Ordensgründer basierendes Bild zu schaffen, das dessen Intentionen und seine Lebensweise in den Vordergrund stellte. Dazu sammelten sie ihr eigenes Material, Informationen und Erinnerungen, die sicher auch mündlich tradiert wurden. Man kann davon ausgehen, dass darunter auch die Texte waren, die eben bereits genannt wurden. Es waren Männer aus diesem Kreis – Duncan Nimmo nannte sie die „intermediaries" – die die späteren Anführer der italienischen Spiritualen inspirierten, indem sie von den Taten, Worten und Reaktionen eines Menschen berichteten, der als Vorbild dienen konnte und nicht unbedingt durch spätere Interpretationen zu einem gottesgleichen Wesen überhöht war.[77] So beginnt etwa der von Lemmens edierte Text *Speculum perfectionis* (S. Isidoro 1/73), ganz auf die Ideale und nicht einmal auf die Person des Heiligen bezogen: *Speculum perfectionis, regulae et professionis, vitae et vocationis veri fratris minoris, secundum voluntatem Christi et intentionem beati Francisci compositum*.[78] Felice Accrocca hat darauf hingewiesen, dass auch der Autor des *De inceptione* (Anonymus von Perugia) sich nicht so sehr für Franziskus interessiert habe, sondern für die Anfänge der Gemeinschaft, für die Bereitschaft der ersten Brüder auch Spott und Hohn mit Geduld zu ertragen und durch ihr Vorbild auch das Gehör und das Wohlwollen einer zunächst ablehnenden Öffentlichkeit zu erringen.[79] Ohne dass die charismatische Qualität des Franziskus in Frage gestellt wird, extrahiert sich hier die Identität der Franziskaner aus den Idealen des Ordensgründers. Mit dem Tod der Gefährten und der „intermediaries" musste die Erinnerung an den historischen Franziskus zwangsläufig verblassen. So blieb, um Esser und Hardick zu zitieren, die „lebendige Gestalt des hl. Franziskus (…) durchaus nicht eindeutig", da viele der Lebensbeschreibungen aus einer Zeit stammen, in der bereits um das Erbe des Heiligen gerungen wurde.[80]

77 Nimmo, Reform and Division (wie Anm. 40), S. 80; Burr, Spiritual Franciscans (wie Anm. 75), S. 11, 30; Edith Pásztor, L'immagine di Cristo negli spirituali, in: Chi erano gli Spirituali (Anm. 47), S. 110–115.

78 Manselli, Nos qui cum eo fuimus (wie Anm. 67), S. 36–37.

79 Felice Accrocca, Sulla via di Francesco. Saggi e discussioni sugli scritti e le agiographie francescani (Collana della Società internazionale di studi francescani 35), Spoleto 2017, S. 299 [S. 499].

80 Kajetan Esser/Lothar Hardick, Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi. Einführung, Übersetzung, Erläuterungen (Franziskanische Quellenschriften 1), Werl ^{3}1963, S. 1.

Während die „franziskanische Frage" seit mehr als einem Jahrhundert die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen hat, wurde trotz der Bemühungen von Wadding und seiner Nachfolger einer zentrale Textgruppe erst wieder mit dem Einsetzen der modernen Franziskusforschung neue Aufmerksamkeit zuteil, nämlich den Schriften des Franziskus.[81] Es war Bruder Leo, der Schriften des Heiligen sammelte, der biographische Notizen in Rollen zusammenfasste und der auch das Brevier des Heiligen aufbewahrte und später den Schwestern von San Damiano übergab. Die Mehrheit der Ordensleute hatte allerdings andere Prioritäten und die Schriften wurden vernachlässigt. Ubertin von Casale ging sogar so weit zu behaupten, Fratres der Kommunität hätten vorsätzlich Quellen und Aufzeichnungen von Zeitgenossen aus der Anfangszeit der Gemeinschaft zerstört, um den Argumenten der Spiritualen die Beweisgrundlage zu nehmen.[82] Dies wiegt umso schwerer als Franziskus – nach Thomas von Celano – nicht zugelassen habe, dass man an seinen Texten auch nur irgendeine Änderung vornehme.[83] Wenn Kajetan Esser in seiner grundlegenden Arbeit über das Testament des Franziskus den großen Umfang der Handschriftenüberlieferung betont, so muss dazu gesagt werden, dass von den einhundert von ihm identifizierten Manuskripten ein einziges aus dem 13. Jahrhundert

81 Ignazio Baldelli, I., Il „Cantico" di Francesco, in: San Francesco nella ricerca storica (wie Anm. 1), S. 77–94, hier S. 81 weist darauf hin, dass Thomas von Celano in der *Vita prima* den Sonnengesang nicht erwähnt. Engelbert Grau, Die neue Bewertung der Schriften des hl. Franziskus von Assisi seit den letzten 80 Jahren, in: S. 33–73, hier S. 33, S. 41 und S. 67. Eine moderne Edition der Autographen bietet: Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone, hg. von Attilio Bartoli Langeli (Corpus Christianorum Autographa Medii Aevi 5), Turnhout 2000, S. 13–18. Roberto Rusconi, ‚Moneo atque exhortor … Firmiter praecipio'. Carisma individuale e potere normativo in Francesco d'Assisi, in: Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter: Akten des 3. Internationalen Kongresses des Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordensgeschichte in Verbindung mit Projekt C „Institutionelle Strukturen religiöser Orden im Mittelalter" und Projekt W „Stadtkultur und Klosterkultur in der mittelalterlichen Lombardei. Institutionelle Wechselwirkung zweier politischer und sozialer Felder" des Sonderforschungsbereichs 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit" (Dresden, 10.–12. Juni 2004), hg. von Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville (Vita regularis. Abhandlungen, 26), Münster 2004, S. 261–279, hier S. 268–271.

82 Ehrle, Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne (wie Anm. 57), Bd. 3, S. 85 Z. 34–37; S. 86 Z. 10–11; S. 168 Z. 21; S. 169 Z. 7; Carlo Paolazzi, Le Epistole maggiori di frate Francesco, edizione critica e emendamenti ai testi minori, in: Archivum Franciscanum Historicum 101 (2008), S. 3–154, hier S. 5.

83 I Celano 82, Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 358: *Et cum non minus est admirandum, cum litteras aliquas salutationis vel admonitionis gratia faceret scribi, non patiebatur ex eis deleri litteram aliquam aut syllabam […]*; Ignazio Baldelli, La ‚Parola' di Francesco e le nuove lingue d'Europa, in: Francesco, il francescanesimo e la cultura della nuova Europa, hg. von Ignazio Baldelli/Angiola Romanini, Rom 1986, S. 13–35, hier S. 14.

stammt. Aufbewahrt wird es nicht in einem Franziskanerkloster, sondern in der Stadtbibliothek von Assisi. Lediglich fünfzehn Manuskripte sind dem 14. Jahrhundert zuzuordnen und die Mehrzahl stammt aus dem 15. Jahrhundert.[84] Auffallend ist auch, dass von den fünfundzwanzig Handschriften aus diesem Korpus, die dem Franziskanerorden zuzuordnen sind, mindestens sechs aus Kreisen der Observanten stammen. Es ist weiterhin bemerkenswert, dass nur wenige Autographenfragmente des Heiligen erhalten sind, dass die Schriften des Franziskus in einer Handschrift der Stadtbibliothek von Assisi und nicht etwa im Sacro Convento aufbewahrt wurden. Auch weiß die moderne Forschung von Texten, die nicht erhalten sind.[85] Eine ähnliche Beobachtung lässt sich bei der Überlieferung der Schriften des Franziskus machen. Aus dem 13. Jahrhundert sind seine Texte lediglich in fünf Handschriften erhalten, die man den Franziskanern zuordnen kann. Es sei an die Bemerkung Théophile Desbonnets erinnert, aus dem 13. Jahrhundert seien mehr Manuskripte der Schriften Bonaventuras als der Werke des „Poverello" erhalten.[86] Das Fehlen eines Originals und die Probleme der Überlieferung haben sogar dazu geführt, die Authentizität des Textes anzuzweifeln.[87] Angesichts der Bedeutung des Heiligen und mit Hinblick auf die Sorgfalt, mit der die Reliquien bewahrt wurden, erscheint die Behandlung der Schriften und besonders des Testaments außergewöhnlich. Die Erklärung liegt nahe, dass im Orden auf die Tradierung unbequemer Texte kein Wert gelegt wurde, selbst wenn sie vom heiligen Franziskus stammten.[88] Dieser

84 Esser, Das Testament (wie Anm. 20), S. 17, S. 27.

85 Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone, hg. von Bartoli Langeli (wie Anm. 81), S. 13.

86 Kajetan Esser/Rémy Oliger, La tradition manuscrite des opuscules de Saint François d'Assise. Préliminaires de l'édition (Subsidia Scientifica Franciscalia 3), Rom 1972, S. 141 weisen auf die hohe Zahl der Handschriften hin, müssen aber zugeben, dass die Überlieferung im Spätmittelalter einsetzt, der Zeit der Observanz: „Il faut d'abord noter le vif intérêt que l'on a attaché aux écrits de saint François tout au long du Moyen Age. Même si les témoins remontant au XIII^{e} siècle sont rares." Desbonnets, Le saint François de la Communauté (wie Anm. 58), S. 23–24.

87 Feld, Franziskus von Assisi (wie Anm. 1), S. 15.

88 So sind z. B. ein Brief an die Bologneser und das in Siena diktierte Testament des Franziskus nicht erhalten: Stanislao da Campagnola, Francisci Assisiensis Opuscula, Introduzione, in: Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 3–22, hier S. 17. Moorman, The Sources (wie Anm. 53), S. 13. Im Gegensatz dazu die Sicht der Spiritualen: Lorenzo di Fonzo, L'immagine di San Francesco negli scritti degli spirituali, in: Francesco d'Assisi nella storia (wie Anm. 55), Bd. 1, S. 63–122, hier S. 82–83; Desbonnets, Le saint François de la Communauté (wie Anm. 58), S. 24. Auch die von Crescentius von Iesi angelegte Sammlung der Wunder ist verloren, Dialogus de gestis sanctorum fratrum minorum (Thoma de Papia), hg. von Ferdinand Delorme (Bibliotheca Franciscana ascetica Medii Aevi 5), Quaracchi 1923, S. IX–X.

Eindruck wird verstärkt durch die Parallele der Tilgung der schwierigen Figur des Bruders Elias aus der franziskanischen Historiographie.[89]

Die *Regula non bullata* wie auch das Testament des Franziskus finden in den offiziellen Viten kaum Erwähnung. Auf die Frage der Genese der Regel wurde nicht eingegangen.[90] Während das Testament in I Celano 17 erwähnt wird, d. h. vor der Bulle *Quo elongati* (1230), finden sich bei Bonaventura lediglich zwei Anspielungen auf das problematische Dokument.[91] In seiner *Epistola de tribus quaestionibus* erinnert er daran, dass Franziskus die Priester und *doctores sacrae Scripturae* verehrt habe, und er warnt in einem Brief an die Provinzialminister vor den *scandala*, die durch unerlaubte Predigten in Kirchen des Säkularklerus *contra Patris nostri doctrinam* entstehen könnten.[92] Bonaventura kannte den Text des Testaments, wirklich auf seinen Inhalt eingegangen ist er nicht. Demgegenüber besannen sich einige der inoffiziellen Biographen auf den Text. In der *Legenda trium sociorum* wird eine zentrale Aussage sogar zitiert: richtungsweisend war die Divinatio, die Franziskus und Bernardus in der Kirche S. Nicola in Assisi vornahmen, denn hier entstand das Konzept der Gemeinschaft, *Franciscus dixit in testamento suo*.[93] Auch dem Autor der *Actus beati Francisci et sociorum eius* war das Testament des Franziskus bekannt.[94] In dem Text blieb Franziskus zwar die identitätsstiftende Figur, allerdings war er eingebettet in die Gemeinschaft der frühen Gefolgsleute.

Es scheint, dass auch die meisten Regelkommentatoren mit dem Testament vertraut waren. Die vier Magister Alexander von Hales, Johannes de Rupella,

89 Sempronius Clasen, Antonius und Elias in ihrer Bedeutung für die innere Geschichte des Franziskanerordens, in: Franziskanische Studien 46 (1964), S. 153–162, hier S. 158; Edouard Lempp, Frère Élie de Cortone. Étude biographique (Collection d'Études et de Documents sur l'Histoire Religieuse et Littéraire du Moyen Âge 3), Paris 1901, S. 19; Ramona Sickert, Difficile tamen est iudicare alieni cordis occulta … Persönlichkeit oder Typus? – Elias von Cortona im Urteil seiner Zeitgenossen, in: Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum, hg. von Gert Melville/Markus Schürer (Vita regularis. Abhandlungen 16), Münster 2002, S. 303–337, hier S. 324.

90 Laurentius Casutt, Die älteste franziskanische Lebensform. Untersuchungen zur regula prima sine bulla, Graz 1955, S. 15, S. 36–40; Dino Dozzi, Il Vangelo nella Regola non bollata di Francesco d'Assisi, Rom ²1989, S. 51–87; David Flood, Die Regula non bullata der Minderbrüder (Franziskanische Forschungen 19), Werl 1967, S. 19–20, S. 100.

91 Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 292. Ein Vergleich der Legenden des Thomas von Celano und Bonaventuras auch bei: Ernst Benz, Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934, S. 51–56. Nimmo, Reform and Division (wie Anm. 40), S. 72.

92 Doctoris seraphici s. Bonaventurae Opera Omnia, Bd. 8, 10 Bde., Quaracchi 1882–1902, S. 335, S. 470.

93 Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 1402–1403.

94 Nimmo, Reform and Division (wie Anm. 40), S. 81.

Robertus de Bascia und Eudes Rigaud zogen in ihrer Expositio der *Regula bullata*, den Text heran, als es um die Definition der evangelischen Räte ging.[95] Auch Hugo von Digne und David von Augsburg gingen in ihren Regelerklärungen auf das Testament ein, obwohl sie die Unverbindlichkeitserklärung Gregors IX. akzeptierten.[96] David von Augsburg wusste sehr wohl, dass eine Interpretation der Regel im Testament verboten worden war: *in testamento suo prohibet glossas in regulam mitti*, bezog dies jedoch auf Versuche, den Sinn der Normen zu verändern: *de illis glossis prohibuit quae sensum litterae per subtilitatem disputationum a sua puritate distrahunt et ab intentione beati Francisci, immo a sensu Dei*.[97] Dies habe er, David, ja nicht vor, sondern er wolle die Regel lediglich erklären, was selbst Franziskus einem fragenden Ordensbruder nicht verweigern würde. Hugo von Digne war bei seiner Interpretation bemüht, seinen Lesern den Zustand der im Entstehen begriffenen Gemeinschaft vor Augen zu führen und verweist mehrfach auf die Bedeutung des Gehorsams für Franziskus, verschweigt allerdings auch nicht die in der *Regula bullata* genannte Grenze, die durch das Gewissen der einzelnen Ordensmitglieder gesetzt wird.[98] Petrus Johannis Olivi beginnt seinen Regelkommentar mit der Feststellung, dass Franziskus in der Regel *tamquam generale caput ordinis et tamquam eius primarius institutor* genannt sei. Es sei der Ordensgründer, der in den folgenden Kapiteln der *Regula bullata* spreche. Seine Intention sei die Nachfolge Christi gewesen, die *per observantiam evangelii Christi* gewährleistet sei.[99] Ausgangspunkt dabei sei der letzte Satz der *Regula bullata*: *Sanctum evangelium Domini nostri Jesu Christi quod firmiter promisimus observemus*. Folgerichtig betonte Olivi die Notwendigkeit eines Lebens nach dem Evangelium und sah den Gehorsam als wichtigsten der evangelischen Räte.[100] In seinem Bemühen, die Intentionen des Ordensgründers herauszuarbeiten, argumentierte Olivi nicht nur mit dem Kommentar der vier Magister, die ja auch das Testament des Franziskus

95 Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241–42), hg. von Livarius Oliger, Rom 1950, S. 125. Brooke, Early Franciscan Government (wie Anm. 51), S. 214.

96 Hugh of Digne's Rule Commentary, hg. von David Flood (Spicilegium Bonaventurianum 14), Grottaferrata 1979, S. 72, S. 97; Die Regelerklärung des David von Augsburg, hg. von David Flood, in: Franziskanische Studien 75 (1993), S. 201–242; Brooke, Early Franciscan Government (wie Anm. 51), S. 221–222.

97 Die Regelerklärung des David von Augsburg, hg. von Flood (wie Anm. 96), S. 206.

98 Hugh of Digne's Rule Commentary, hg. von Flood (wie Anm. 96), S. 106, S. 154, S. 180, S. 182, S. 184; Jacques Paul, Le commentaire de Hugues de Digne sur la règle franciscaine, in: Revue d'histoire de l'église de France 61 (1975), S. 231–241, hier S. 238.

99 Peter Olivi's Rule Commentary. Edition and Presentation, hg. von David Flood (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz 67), Wiesbaden 1972, S. 119.

100 Ebd., S. 85, S. 115, S. 119, S. 143.

herangezogen hatten, um dessen Intentionen zu ermitteln, sondern er erwähnte auch zwei der frühen Gefährten des „Poverello", die Lebensweise des Aegidius sowie Informationen aus den *cedulis fratris Leonis*.[101] Für Angelo Clareno war Franziskus der Auserwählte Gottes, der mit Hilfe der Regel sicherstellen sollte, dass die in den Evangelien verbürgte Perfektion des Lebens Christi fortbestehen würde. Aus diesem Grund mussten seine Intentionen genau befolgt werden.[102] Zwar trennte er formal Regel und Testament, doch stellten beide für ihn inhaltlich eine Einheit dar. Im Testament habe Franziskus die Intention der Regel noch einmal dargelegt und alle, die sich gegen den rechtlichen Status dieses Textes stellten, hätten gegen Christus selbst Stellung bezogen.[103] Ohne Zweifel hatten die Spiritualen größeres Interesse an den Schriften des Franziskus sowie an den Erinnerungen seiner Zeitgenossen und erwarben so eine bessere Kenntnis seiner Ideale als die Kommunität und es wundert nicht, dass Angelo Clareno in der *Historia septem tribulationum* auf den Text zurückgriff.[104]

Die Verwendung des Bildes der Waldmänner, denen die frühen Franziskaner geglichen hätten – *habitu et vita dissimiles erant omnibus et quasi silvestres homines* – erinnert an die bekannten Franziskusreliquien, vor allem den nur aus Flicken bestehenden Habit, der als Reliquie gezeigt wird (Abb. 1). Allerdings zeigen die zeitlich mit dem Streit der Kommunität mit den Spiritualen zu datierenden Darstellungen Giottos in der Oberkirche von Assisi und in Florenz einen Franziskus, dessen Habit mit der Rubrica II der Konstitutionen von Narbonne (1260) übereinstimmt. Die Diskrepanz zwischen frühen und späteren Darstellungen des Ordensgründers fiel bereits um 1340 dem unbekannten Autor des *Decalogus evangelicae paupertatis* auf (Abb. 2).[105] Neben dem Text blieb Franziskus auch in der bildlichen Darstellung lebendig, durch die den Mitglie-

101 Ebd., S. 147, S. 148, S. 189. Scripta Leonis, hg. von Brooke (wie Anm. 74), S. 26–52.

102 Expositio super Regulam Fratrum Minorum di Frate Angelo Clareno, hg. von Boccali (wie Anm. 56), S. 61 sowie Proemium, S. 9; Felice Accrocca, Angelo Clareno. Seguire Cristo povero e crocefisso, Padua 1994, S. 14–15.

103 Expositio super Regulam Fratrum Minorum di Frate Angelo Clareno, hg. von Boccali (wie Anm. 56), S. 66–67 und die dortigen Verweise auf den Text.

104 Esser, Das Testament (wie Anm. 20), S. 14; David Burr, History as Prophecy: Angelo Clareno's Chronicle as a Spiritual Franciscan Apocalypse, in: Defenders and Critics of Franciscan Life: Essays in Honor of John V. Fleming, hg. von Guy Geltner/Michael Cusato, Leiden 2009, S. 119–138, hier S. 120; van Dijk, La représentation de saint François d'Assise (wie Anm. 76), S. 204.

105 Constitutiones generales, Bd. 1, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 51), S. 71–72. Gene Brucker, Renaissance Florence, Berkeley 1969, S. 215–216; Servus Gieben, Per la storia dell'abito francescano, in: Collectanea Francescana 66 (1996), S. 431–478, hier S. 433–437, S. 442. Die Bedeutung der Form des Habits wird u. a. auch deutlich in: Fraticelli cuiusdam Decalogus evangelicae paupertatis. An. 1340–1342 conscriptus, hg. von Michael Bihl, in: Archivum Franciscanum Historicum 32 (1939), S. 279–411, hier S. 280–287, S. 296, S. 335, S. 343.



Abb. 1 Habit des hl. Franziskus, Assisi, Basilica, Museo-Tesoro

dern des Ordens wie auch Außenstehenden durch die Veranschaulichung zentraler Episoden seines Lebens die besondere Qualität des Heiligen immer wieder vor Augen geführt wurde.[106] Von den strengen Architekturvorschriften der *Narbonenses*, die sich auch der Frage der Ausschmückung der Kirchen widmeten, war er mit nur wenigen anderen ausgenommen: *haberi possint imagines crucifixi, beatae Virginis, beati Iohannis, beati Francisci et beati Antonii*.[107] Der neue, ungeflickte und das ganze Bein bedeckende Habit, der sich monastischen Traditionen anschloss, steht auch im Einklang mit der großartigen Grabeskirche, die nach Schenkluhn den Einfluss Gregors IX. verrät.[108]

106 William Cook, Fraternal and Lay Images of St. Francis in the Thirteenth Century, in: Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages, hg. von James Sweeney/Stanley Chodorow, Ithaca 1989, S. 263–289, hier S. 265; Delaruelle, Saint François d'Assise et la piété populaire (wie Anm. 7), S. 149–153; Eamon Duffy, Finding St. Francis. Early Images Early Lives, in: Medieval Theology and the Natural Body, hg. von Peter Biller/Alastair Minnis, York 1997, S. 193–236, hier S. 198–199; James Stubblebine, Assisi and the Rise of Vernacular Art, New York 1985, S. 116.

107 Constitutiones generales, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 51), Bd. 1, S. 75; Henrik Roelvink, Franciscans in Sweden. Medieval Remnants of Franciscan Activities (Scripta Franciscana) Assen 1998, S. 63.

108 Wolfgang Schenkluhn, Die Doppelkirche San Francesco in Assisi. Stand und Perspektiven der deutschsprachigen Forschung, in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 271–282, hier S. 279.



Abb. 2 Tafelbild: Der hl. Franziskus, Bardi Kapelle, Santa Croce, Florenz, Bonaventura Berlinghieri

Die Überhöhung der Figur des Heiligen war ein zentraler Prozess der Identitätsstiftung im Orden. Spätestens seit der Zeit Bonaventuras als Generalminister ist sie verknüpft mit den Versuchen, die Erinnerung an den Heiligen zu kontrollieren indem biographische Informationen über Francesco Bernardone und die Frühzeit der Gemeinschaft unterdrückt wurden.[109] Seine *Legenda maior* wurde 1263 für verbindlich erklärt und drei Jahre später, auf dem Generalkapitel von Paris 1266, wurde die Zerstörung aller anderen Viten angeordnet.[110] Im Zuge der Auseinandersetzung zwischen der Kommunität und den Spiritualen der Mark von Ancona und der Provence wurde diese Kontrolle auf die Schriften der Spiritualen ausgeweitet. Allerdings war Franziskus auch für Olivi und später für Ubertin von Casale der „Engel des sechsten Siegels". Für diejenigen im Orden, die dem Geschichtsschema des Joachim von Fiore folgten, war er der Verkünder einer neuen Zeit.[111] Auch die Spiritualen waren bereit, die Person des Ordensgründers als christusgleich zu überhöhen. Hier lässt sich eine allgemeine Rolle des Franziskus als Stifters von Identität konstatieren. Aber die Spiritualen erreichten dieses Resultat durch die Betonung der Ideale des „Poverello". Sie waren das Ergebnis eines langen Findungsprozesses, der durch das bekannte Verfahren der Divinatio zu einem Ende gebracht worden war: die Öffnung der Evangelien an beliebiger Stelle als Methode, den Willen Gottes festzustellen. Auch die Spiritualen brauchten den Thaumaturgen, seine Nähe zu Christus, seine wenigstens potentielle eschatologische Rolle, denn damit konnten sie die Verbindlichkeit der Regel als von Christus inspiriert darstellen und ihr so eine unumstößliche Autorität geben.

Die dramatische Entwicklungsphase des Ordens in dem Jahrhundert nach dem Tod des Franziskus fand in einem weiteren Kontext statt.[112] Zu diesem Kontext gehört die Entwicklung anderer, den Franziskanern gleichartiger

109 Sempronius Clasen, Franziskus Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura (Franziskanische Quellenschriften 7), Werl 1962, S. 7, S. 9, S. 33–38, S. 84, S. 218.

110 La leggenda di un santo hg. von Paciocco/Accrocca (wie Anm. 31), S. 7.

111 Benz, Ecclesia spiritualis (wie Anm. 91), S. 44–47, S. 65–67; Stanislao da Campagnola, L'angelo del sesto sigillo e l'„Alter" Christus. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII–XIV, Rom 1971, S. 47; David d'Avray, A Franciscan and History, in: Archivum Franciscanum Historicum 74 (1981), S. 456–482, hier S. 464; Thomas Ertl, Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum (Arbeiten zur Kirchengeschichte 96), Berlin 2006, S. 91–92. Allerdings warnt Emmett Daniel, Reformist Apocalypticism and the Friars Minor, in: That Others May Know and Love: Essays in Honor of Zachary Hayes, hg. von Michael Cusato/Edward Coughlin, St Bonaventure 1997, S. 237–253, hier S. 252, vor einer zu schematischen Einordnung der Franziskaner in das Geschichtssystem des zisterziensischen Abtes.

112 Brooke, Early Franciscan Government (wie Anm. 51), S. 181.

Orden, die weitere Steigerung der politischen Rolle des Papsttums sowie die Entwicklung des kanonischen Rechts. Zusammen mit der Expansion städtischer Wirtschaft und der weiteren sozialen und politischen Herausbildung städtischer Eliten bilden sie den entscheidenden Kontext für die von der franziskanischen Ordensleitung praktizierte Erinnerungskontrolle. Diese wirkte in erste Linie nach innen, um eine Gleichförmigkeit der aus der Figur des Ordensgründers gezogenen Identität zu gewinnen. Die Außenwahrnehmung durch Laien,[113] die überall und immer wieder auftretenden Widerstände zum Teil einflussreicher Familien gegen den Eintritt ihrer Kinder und Erben in die Orden von Klara und Franziskus, das allmähliche Ende der Verwendung des Vornamens „Francesco" in der Toskana des frühen 14. Jahrhunderts, die Charles de la Roncière festgestellt hat, aber auch der durchaus nicht immer positive Empfang der Brüder durch Pfarrklerus, Prälaten und Repräsentanten des traditionellen Ordenswesens wie auch die prinzipielle Ablehnung des Prinzips der Bettelorden, wie sie seit 1254 von Guillaume de Saint Amour, Nicolas von Lisieux und anderen Theologen an der Universität Paris vorgebracht wurde, zeigten immer wieder die Abhängigkeit des Ordens von weltlichen Unterstützern und der Kurie.[114] Dazu kamen gelegentliche Rivalitäten zwischen den Bettelorden, die sich etwa in der Infragestellung der Stigmata manifestieren konnten, durch die der Status

113 Paul Baur, Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 31), Sigmaringen 1981, S. 136–137; Martin Bertram, Testamenti medievali bolognesi: una miniera documentaria tutta da esplorare, in: Rassegna degli Archivi di Stato 52/2 (1992), S. 307–323, hier S. 310; Noël Coulet, Les Mendiants à Aix-en-Provence, XIII^{e}–XV^{e} siècle, in: Moines et religieux dans la ville (XII^{e}–XV^{e}) siècle (Cahiers de Fanjeaux 44), Toulouse 2009, S. 391–416, hier S. 400.

114 Fratris Thomae de Eccleston Tractatus de Adventu Fratrum in Angliam, hg. von Andrew George Little, Manchester 1951, S. 12, S. 23–24; Cronica Fratris Salimbene de Adam, hg. von Holder-Egger (wie Anm. 54), S. 40, Salimbenes Vater zu seinem Sohn, dem Franziskanernovizen: *non credas istis pissintunicis*. Der Versuch des Prinzen Ludwig von Neapel, in Montpellier in den Franziskanerorden aufgenommen zu werden, wird abgelehnt, weil die Brüder die Reaktion Karls II. fürchten: Daniele Solvi, Gli esordi della agiographia ludoviciana: testi perduti, testi riscoperti, in: Da Lodovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa: testi e le immagine: Atti del Convegno internazionale di studi per il VII centenario della canonizzazione (1317–2017) Napoli/S. Maria Capua Vetere, 3.–5. novembre 2016, hg. von Teresa d'Urso/Alessandra Perricioli Saggese/Daniele Solvi, Spoleto 2017, S. 152–176, hier S. 159; Charles de la Roncière, L'influence des Franciscains dans la campagne de Florence au XIV^{e} siècle (1280–1360), in: Mélanges de l'École Françaisde de Rome 87 (1975), S. 27–103, hier S. 33; Jean Batany, L'image des Franciscains dans les „revues d'états" du XIII^{e} au XVI^{e} siècle, in: Mouvements Franciscains et Société Française XII^{e} – XX^{e} siècles, hg. von André Vauchez (Beauchesne Religions 14), Paris 1984, S. 61–74, hier S. 63–65; Roberto Lambertini, Apologia e crescità dell'identità francescana (1255–1279) (Nuovi studi storici 4), Rom 1990, S. 15–24.

des hl. Franziskus angezweifelt wurde.[115] Spätestens seit dem Zweiten Konzil von Lyon war deutlich, dass die Kirche den Nutzen der neuen Orden zu schätzen wusste, die religiösen Ideale jedoch, aus denen dieser Nutzen erwachsen war, in den Hintergrund gedrängt wurden.

Die Kreation einer idealtypischen Integrationsfigur vor dem Hintergrund eines in seiner Dimension bisher unerreichten Institutionalisierungsvorgangs stellt in der Ordensgeschichte ein Novum dar, auch wenn es sich gewiss nicht um den ersten Versuch der Erinnerungskontrolle handelte und auch wenn bereits Ordensgründer und prominente Vertreter neuer religiöser Gemeinschaften im 11. und 12. Jahrhundert idealisiert dargestellt worden waren. Die Besonderheit der franziskanischen Situation bestand aus verschiedenen Faktoren, erstens einer Unsicherheit über die Lebensform der Brüder, die bis auf den Ordensgründer selbst zurückgeht, der mit der Organisation einer großen internationalen Gemeinschaft überfordert war und der sich den aus der Erweiterung des Aufgabenbereiches der Fratres ergebenden Problemen auch gar nicht stellen wollte, eben weil ihn eine derartige Aufgabe von seinem Ideal entfernt hätte. Zweitens waren die Franziskaner mehr als jeder andere religiöse Orden abhängig von externer Unterstützung und mussten sich auf die Erwartungshaltung unterschiedlicher sozialer Gruppen einstellen. Zwar wurden in ihrem Umfang oder ihrer Art nach als unpassend empfundene Spenden und Geschenke durchaus zurückgewiesen oder es wurde von ihnen kein Gebrauch gemacht – wie sowohl Jordan von Giano wie auch Thomas von Eccleston berichten[116], doch setzte sich mit der Einbindung des Ordens in die Politik der Kurie allmählich eine Praxis durch, die sich weniger an den ursprünglichen Idealen und mehr an den Erfordernissen realer Situationen orientierte. Besonders sichtbar wurde dies in der entstehenden Infrastruktur des Ordens und in seiner Wirtschaftspraxis. Bereits 1230 führte dies zur Ungewissheit, ob die jeweilige Entscheidung rechtmäßig gewesen war und mit den Bestimmungen der Regel übereinstimmte. Diese Unsicherheiten führten zu Versuchen, die Ideale des Franziskus zu definieren, wie zuerst in der Bulle *Quo elongati* Gregors IX., oder durch die Sammlung und Verschriftlichung von Traditionen zu illustrieren. Den konservativen Brüdern der ersten

115 Ferdinand Doelle, De institutione festi SS Stigmatarum e Cod. Wratislaviensi narratio, Archivum Franciscanum Historicum 3 (1910), S. 169–170, hier S. 169; Vauchez, Les stigmates de Saint François (wie Anm. 26), S. 602–604; Friedrich Baethgen, Franziskanische Studien, in: Historische Zeitschrift 131 (1925), S. 421–471, hier S. 463, hier: zur Armut Christi; Klaus Krüger, Repräsentation und Sinnstiftung. Zum Franziskusbild im Medium der frühen Tafelmalerei, in: Franziskus von Assisi (wie Anm. 9), S. 250–270, hier S. 259.

116 Jens Röhrkasten, Mendikantische Armut in der Praxis – das Beispiel London, in: In proposito paupertatis, hg. von Gert Melville/Anette Kehnel (Vita Regularis. Abhandlungen 13), Münster 2001, S. 135–167; Fratris Thomae de Eccleston Tractatus hg. von Little (wie Anm. 114), S. 8.

Generationen standen bald Pragmatiker gegenüber, wie Elias oder der englische Franziskaner Adam Marsh, der eine Vertrauensstellung selbst innerhalb der königlichen Familie der Plantagenets genoss und als politischer Ratgeber und Organisator fungierte, in dessen Briefsammlung Franziskus oder seine Ideale aber keine Erwähnung fanden.[117] Bonaventura scheiterte mit seinem Versuch, durch seine Biographien des Ordensgründers zwischen diesen Ansätzen einen Ausgleich zu finden. Drittens fand die Institutionalisierung des Franziskanerordens nicht nur in einer Zeit der intensiven Entwicklung des kanonischen Rechts statt, sondern sie kann als ein Bestandteil dieser Entwicklung angesehen werden. Fragen der Verwirklichung religiöser Ideale entwickelten sich immer mehr zu Problemen rechtlicher Definition. Dies erscheint nicht nur in den großen päpstlichen Regelinterpretationen des 13. Jahrhunderts, sondern auch in den normativen Quellen des Ordens selbst. Bereits im ältesten Fragment der Generalkonstitutionen wird vorgeschrieben, es sei nicht nur die Einhaltung der Ordensregel in den jeweiligen Provinzen zu kontrollieren, sondern auch die der Statuten des Generalkapitels, die damit also dem grundsätzlichen Normenwerk gleichgestellt waren.[118] Bei der Aufnahme von Novizen genügten nicht mehr die im zweiten Kapitel der *Regula bullata* vorgeschriebenen Nachforschungen zu Charakter und Leben des Kandidaten, sondern der finanzielle und rechtliche Status sowie der Gesundheitszustand waren ebenfalls zu prüfen, damit der neue Bruder später nicht anderen zur Last falle.[119] Gleichzeitig entstand ein komplexes System von Sanktionen und Strafen, die von den Ordensoberen verhängt werden konnten.[120] Vorbei sind die Zeiten, in denen sich ein Minister an Franziskus wandte mit der Bitte, ihn von seinen Amtsgeschäften zu entbinden, damit er sich dem wahren Ordensleben widmen könne, wo ein englischer Bruder sagt, er sei nicht in den Orden eingetreten, um Mauern zu bauen oder in der ein Guardian der gleichen Provinz sich weigert, die von ihm erwarteten Abrechnungen anzufertigen.[121] Im

117 The Letters of Adam Marsh, 2 Bde., hg. von Hugh Lawrence, Oxford 2006–2010, Index, S. V. Francis of Assisi, St. Gustavo Cantini, Adam de Marisco OFM, auctor spiritualis, in: Antonianum 23 (1948), S. 441–474, hier S. 443, S. 460.

118 Constitutiones generales, Bd. 1, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 51), S. 7 Nr. 19: *queratur diligenter qualiter regula et statuta generalis et diffinitorum capituli in singulis provinciis fuerint custodita*.

119 Mirko Breitenstein, Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern (Vita regularis. Abhandlungen 38), Berlin 2008, S. 418–600.

120 Constitutiones generales, Bd. 1, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 51), S. 23, Nr. 31, S. 24, Nr. 34–37.

121 Epistola ad quendam ministrum, in: Fontes Franciscani, hg. von Menestò/Brufani (wie Anm. 17), S. 95–96. Feld, Franziskus von Assisi (wie Anm. 1), S. 21; Fratris Thomae de Eccleston Tractatus hg. von Little (wie Anm. 114), S. 7–8: *Ay me captivum*.

Prolog der unter dem Generalat Bonaventuras entstandenen *Narbonenses*, die in ihrer Struktur an die zwölf Kapitel der *Regula bullata* erinnern, geht es zwar um die Observanz der Regel, aber angemahnt wird die Einheitlichkeit, nicht etwa eine Definition der Intentionen des Ordensgründers.[122] Ziel dieser Gesetzgebung ist die Organisation einer funktionsfähigen und effektiven Ordensgemeinschaft mit klaren Hierarchien. Die dazu gehörenden Normen gehen immer von der *Regula bullata* aus, gehen aber nicht auf die Frage nach den Intentionen des Ordensgründers ein. So ist mit dem *testamentum* in Kapitel VI das Neue Testament und nicht etwa das Testament des Franziskus gemeint.[123] Von Bedeutung sind die von Gregor IX. festgelegten Grundsätze,[124] nicht die nur mühsam aus Legenden zu erschließende Lebensform des Francesco Bernardone. Dieser erscheint in der Liturgie und in der vorgeschriebenen Formel der Profess als unerreichbarer Heiliger dem das Gelübde abzulegen ist zwischen Gott und Maria auf einer Seite und *omnibus sanctis* auf der anderen. Unter den *suffragiis defunctorum* wird er gar nicht erwähnt.[125]

In der von ihm gegründeten Gemeinschaft war Franziskus durchaus nicht omnipräsent. Zwar war seine Stellung als bedeutendster Heiliger der franziskanischen Ordensfamilie nie umstritten. Er stand und steht an der Spitze einer Hierarchie von Heiligen, zu denen Antonius von Padua, Klara und Ludwig von Toulouse gehören.[126] Doch es gab auch franziskanische Heilige auf lokaler Ebene. Die Franziskaner entschieden nie, Franziskus zum einzigen Patron ihrer Kirchen zu machen, im Gegensatz zu den Zisterziensern, die beschlossen hatten, ihre Konvente der Mutter Jesu zu weihen. Es ist nicht schwer, franziskanische Kirchen zu finden, die anderen Heiligen geweiht waren. Auch war er nicht auf allen Konventssiegeln abgebildet. So ist es unsicher, ob das Siegel des Generalministers Johannes von Parma den „Poverello“ zeigte.[127]

122 Constitutiones generales, Bd. 1, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 51), S. 69 Nr. 1: *Nequaquam igitur superfluunt morum observantiae regulares*.

123 Ebd., Bd. 1, S. 85, cap. VI, 28.

124 Ebd., cap. VII, 2.

125 Ebd., Bd. 1, S. 71 Nr. 11; cap. XII, S. 102–103.

126 Baethgen, Franziskanische Studien (wie Anm. 115), S. 449.

127 Giacomo Bascapé, Note sui sigilli dei Francescani (secoli XIII–XVI), in: Collectanea Franciscana 32 (1962), S. 148–164, hier S. 150. Weder die Siegel der Konvente von Cambridge, Canterbury, Chester noch das der Franziskaner von Leicester zeigten Franziskus, s. Dorothy Ellis/Louis Salzman, Religious Houses, in: The Victoria History of the County of Cambridge and the Isle of Ely, Bd. 2, hg. von Louis Salzman, Oxford 1948, S. 282; Ann Kettle, Religious Houses, in: A History of the County of Chester, Volume Three, hg. von Brian Harris, Oxford 1980, S 173; Andrew George Little, Religious Houses, in: The Victoria History of the County of Kent, Bd. 2, hg. von William Page, London 1926, S. 194; Richard McKinley, Religious Houses, in: The Victoria History of the County of Leicester, Bd. 2, hg. von William Hoskins/Richard McKinley, Oxford 1954, S. 34.

Franziskus war präsent in der Liturgie, in Predigten, die ihn auch als Engel des sechsten Siegels identifizierten,[128] in zahlreichen bildlichen Darstellungen, die Szenen aus den Legenden zeigten oder dem Betrachter den Heiligen mit den Stigmata vor Augen führten, als Heiliger, dem Kirchen und Kapellen gewidmet waren, so dass er im Orden als Integrationsfigur fungierte. Es steht jedoch nicht die Präsenz des Heiligen in der Liturgie, in Texten, Bilden und Skulpturen zur Debatte, sondern die mit ihm verbundene Assoziation. Mit zunehmender zeitlicher Distanz und mit dem Eintritt neuer Brüder auch in entfernten Ordensprovinzen musste das Bild des Menschen Francesco Bernardone zwangsläufig verblassen.[129] Die Komplexität seiner Persönlichkeit, die auch des inneren Widerspruchs nicht entbehrte, blieb allerdings unvergessen und in ihr ist auch der Ursprung der späteren Schwierigkeiten der auf ihn zurückgehenden Institution zu suchen. Die bereits Gregor IX. von Ordensoberen vorgelegte Bitte, sich zu Regel und Testament verbindlich zu äußern, und die Regelkommentare franziskanischer Gelehrter seit den 1240er Jahren zeigen, dass seine Autorität bei manchen Brüdern bereits schwand. Bei anderen war das Bild des Franziskus noch lebendig und in diesen Kreisen entstand der Widerstand gegen die institutionelle Entwicklung der Gemeinschaft. Über Jahrzehnte wurde versucht, die Widersprüche durch historische Materialsammlungen und sorgfältige Analyse zu lösen. Dabei wurde Erinnerung auch bewusst geformt. Eine systematische Sammlung seiner Autographen oder Schriften fand nicht statt. Gegensätze im Orden sollten durch eine autoritative Legendenbildung ausgeglichen werden und es

128 Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara: appendix: Sermo de potestate papae (Matthaei ab Aquasparta), hg. von Gideon Gál (Bibliotheca Franciscana ascetica Medii Aevi 10), Quaracchi 1962, S. 1; Nicole Bériou, Saint François, premier prophète de son Ordre, dans sermons du XIIIe siècle, in: Mélanges de l'École Française de Rome 102 (1990), S. 535–556; Jacques Bougerol, Saint François dans les premiers sermons universitaires, in: Francesco d'Assisi nella storia (wie Anm. 55), Bd. 1, S. 173–199, hier S. 181–185; Zelina Zafarana, La predicazione francescana, in: Da Gregorio VII a Bernardino da Siena. Saggi di storia medievale, hg. von Ovidio Capitani/Claudio Leonardi/Enrico Menestò/Roberto Rusconi (Quaderni del Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia 17), Florenz 1987, S. 141–186, hier S. 142; Jacques Dalarun, Francesco nei sermoni: agiografia e predicazione, in: La predicazione dei frati dalla metà del '200 all fine del '300. Atti del XXII Convegno internazionale Assisi, 13–15 ottobre 1994 (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, N.S., 5), Spoleto 1995, S. 339–404, hier S. 343–347; Clément Schmitt, La place de François dans la prédication allemande des XIIIe–XVe siècles, in: Francesco d'Assisi nella storia (wie Anm. 55), Bd. 1, S. 275–285, hier S. 277–281; Repertorium sermonum latinorum Medii Aevi ad laudem sancti Francisci Assisiensis, hg. von Aleksander Horowski (Subsidia scientifica franciscalia 13), Rom 2013, verzeichnet 1049 Predigten.

129 Henk van Os, The Earliest Altarpieces of St. Francis, in: Francesco d'Assisi nella storia (wie Anm. 55), Bd. 1, S. 333–338, hier S. 334, S. 338.

fand ein Prozess der kontrollierten Geschichtsschreibung statt, dessen Resultate mit Jan Assmanns Konversionserinnerung übereinzustimmen scheinen.[130] Doch weder die internen Versuche der Regelinterpretation noch die Debatten und Streitigkeiten oder die päpstlichen Eingriffe bis hin zum Versuch der Unterdrückung unter Johannes XXII. konnten die Spannungen zwischen Ideal und Realität überwinden. Die Überlieferung der Legenden und seiner Werke deutet an, dass ein besonderes Interesse an seiner Lebensweise und seinen Intentionen bei den Spiritualen und danach wieder bei der Observanz bestand.[131] Für andere blieb er der gottesnahe, unnahbare Heilige, dessen Perfektion in der Nachfolge Jesu unerreichbar war.

130 Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt am Main [8]2018, S. 25–26.

131 Edith Pásztor, Le fonti biografiche di S. Francesco, in: Francesco d'Assisi nella storia (wie Anm. 55), S. 9–20, hier S. 16.

Catherine of Siena as a Creative Impulse for the German Dominican Observance. The Vita, the Third Order, and the Liturgy

Claire Taylor Jones

Catherine of Siena (1347–1380) is credited as the impetus for several changes and innovations that had wide-ranging effects during the fifteenth century. During her lifetime, she advocated for reform of the church and for the return of the papacy to Rome, an event that resulted in the Great Western Schism.[1] She became the figurehead for the development and legitimation of the Dominican Third Order, which introduced a greater level of formality and regulation to the state of semi-religious in the world.[2] Finally, she inspired the Observant reform movement within the Dominican order.[3] The historical Catherine of Siena possessed a personal magnetism that allowed her to promote her political and reformist goals through the force of her charisma and persuasiveness.

1 Blake Beattie, Catherine of Siena and the Papacy, in: A Companion to Catherine of Siena, ed. by Carolyn Muessig/George Ferzoco/Beverly Mayne Kienzle (Brill's Companions to the Christian Tradition 32), Leiden 2012, pp. 73–98.

2 See below and also, for example, the texts gathered in: Dominican Penitent Women, ed. by Maiju Lehmijoki-Gardner/Daniel Ethan Bornstein/E. Ann Matter, Mahwah 2005. On the cycles of regularization, see Alison More, Dynamics of Regulation, Innovation, and Invention, in: A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond, ed. by James D. Mixson/Bert Roest (Brill's Companions to the Christian Tradition 59), Leiden 2015, pp. 85–110; Sylvie Duval, Comme des anges sur terre. Les moniales dominicaines et les débuts de la réforme observante, 1385–1461 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 366), Rome 2015, pp. 123–134.

3 Several of Catherine's followers would later become leading figures of the Italian Dominican Observance in their own right: her confessor Raymond of Capua introduced the reform to the order during his time as Master General, Chiara Gambacorta founded the first Observant Dominican convent in Pisa, and Giovanni Dominici and Tommaso Caffarini promoted and led the Observance in Venice. See Duval, Comme des anges (as in note 2), pp. 144–159; André Vauchez, Catherine of Siena. A Life of Passion and Purpose, trans. by Michael F. Cusato, Mahwah 2018, pp. 142–153; Sabine von Heusinger, Catherine of Siena and the Dominican Order, in: Siena e il suo Territorio nel Rinascimento, vol. 3, ed. by Mario Ascheri, Siena 2000, pp. 43–51.

Catherine's forceful personality, however, was never felt in German-speaking territories. The northern branch of the Dominican Observance ascribed its foundation not to Catherine but to the German friar Conrad of Prussia and celebrated no comparably charismatic female figure.[4] With no native German women to serve as a Dominican figurehead, Catherine was thus all the more important for the Southern German movement not on the strength of her personality but instead as mediated through literature that depicted her form of life, her activities, and her piety. The Italian partisans of the Observance had already begun to refashion Catherine of Siena into an exemplar of Observant values.[5] Since Catherine's own writings and the *Miracoli* were never translated into German, her influence on the German lands was mediated through texts about her composed in Latin by Italian Observant Dominicans.

Three such texts concerning her did achieve fairly wide distribution in German-speaking Europe, but the German reception of Catherine as an inspirational holy figure was complicated by the fact that the models promoted in Italian cities did not always suit the German (or any) context. The *Legenda maior*, the Third Order or Penitent Rule, and the liturgical office *Inmortali laude* followed unexpected paths of dissemination and use. Raymond of Capua wrote his account of Catherine's life, the *Legenda maior*, in order to support her canonization.[6] Its most widespread German translation, *Der geistliche Rosengarten*, was initially circulated among the pious laity, whose lives may have resembled Catherine's own, but by the end of the century, it was popular as devotional reading for nuns. Similarly, Tommaso Caffarini's rule for the so-called Third Order of Penitents does seem anecdotally to have governed pious laypeople in southern Germany, but the German translation survives only from houses of Observant Dominican nuns. Finally, the liturgical office for Catherine's feast, composed by the Observant Dominican humanist Tommaso Schifaldo, was

4 The foundational essay on the development of the Observance in Germany is Eugen Hillenbrand, Die Observantenbewegung in der deutschen Ordensprovinz der Dominikaner, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Berliner historische Studien 14/Ordensstudien 6), ed. by Kaspar Elm, Berlin 1989, pp. 219–271.

5 Sylvie Duval, The Observance's Women. New Models of Sanctity and Religious Discipline for the Female Dominican Observant Movement during the Fifteenth Century, in: Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420–1620. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement, ed. by Bert Roest/Johanneke Uphoff (The Medieval Franciscans 13), Leiden/Boston 2016, pp. 13–31, esp. pp. 14–18; F. Thomas Luongo, The Historical Reception of Catherine of Siena, in: A Companion to Catherine of Siena (as in note 1), pp. 23–45, esp. pp. 26–29.

6 Ann W. Astell, Heroic Virtue in Blessed Raymond of Capua's Life of Catherine of Siena, in: Journal of Medieval and Early Modern Studies 42 (2012), pp. 35–57.

liturgically impractical for that time of year and needed to be adapted to be performed. Much work remains to be done on each of these texts and what they reveal about Dominican networks within and beyond German-speaking Europe in the fifteenth century.

The Observant Reform

The texts about Catherine of Siena came from Italy to Germany primarily through the networks of the Observant reform. The term "Observance" designates a movement within the orders of friars (the Dominicans, Franciscans, and Augustinians), but it participated in the reforming Zeitgeist of the later Middle Ages. The goals of the Observant friars largely matched those of the representatives of the reform councils in Constance and Basel as well as the Benedictine reformers in the Melk and Kastl movements.[7] Indeed, the Observant Dominican communities engaged in lively literary exchanges with other orders and, as we shall see, with pious laypeople.[8] Such networks within and outside the Dominican Observant circles are easily traced in the transmission of Catherine's vita and the Third Order Rule from Italy and across southern German-speaking regions, i.e. the Dominican province of *Teutonia*. The case is less clear with the office *Inmortali laude*, but even here regional networks of Observant houses come into view. Catherine of Siena influenced the early development of this reform within the Dominican order and, conversely, the later stages of the reform created textual communities that were receptive to her legacy.

Although it took several years to get off the ground, the beginnings of the Dominican Observant reform in Italy were largely spear-headed by people who had known or corresponded with Catherine of Siena personally. In 1380, only one month after Catherine of Siena's death, her confessor Raymond of Capua was elected Master General of the Dominican Order. The election was a consequence of the Western Schism, which had split the papacy along with the rest of

7 James D. Mixson, Observant Reform's Conceptual Frameworks between Principle and Practice, in: A Companion to Observant Reform (as in note 2), pp. 60–84; Bert Roest, Observant Reform in Religious Orders, in: The Cambridge History of Christianity, vol. 4, ed. by Miri Rubin/Walter Simons, Cambridge 2009, pp. 446–457; Dieter Mertens, Reformkonzilien und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen (as in note 4), pp. 431–457.

8 Although he often somewhat overstates his case, see the important essays on the Dominican Observance and literary production gathered in Werner Williams-Krapp, Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64), Tübingen 2012.

the Church into an Avignonese and a Roman obedience. Since the standing Dominican Master General, Elias Raymond of Toulouse, adhered to the pope in Avignon, Raymond of Capua was elected to oversee the Dominican provinces that followed the Roman pope.[9] Under his generalate, the Dominicans took the first steps towards reform.

The first Observant Dominican community was a women's convent, founded by Chiara Gambacorta in Pisa in 1385.[10] Among the friars, the first steps were taken in the German provinces with Friar Conrad of Prussia, who made an impassioned plea before the General Chapter in Vienna in 1388. The following year, Raymond of Capua installed him as prior of the friary in Colmar and released an encyclical calling each province of the Roman obedience to select at least one friary where like-minded brothers could support each other in stricter adherence to the order's Rule and Constitutions.[11] The provinces did not all follow through, but nevertheless, under the leadership of Conrad in Germany and Giovanni Dominici in Italy, the Dominican Observants had reformed or founded four friaries and three convents by 1400.[12] After 1400, as the generation of reformers who had known Catherine died, her influence transitioned into its second form. Namely, Catherine henceforth influenced that reform only through the texts that bore her legacy, but these texts often depended on Observant interest and networks for their transmission.

Three waves of Observant reform in *Teutonia* correspond roughly to three waves in the reception of texts related to Catherine of Siena among southern German Dominicans.[13] Raymond of Capua's *Legenda maior* was transmitted to

9 William A. Hinnebusch, The Dominicans. A Short History, New York 1975, pp. 62–63 and p. 79; Daniel-Antonin Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs, vol. 3, Paris 1907, pp. 491–496.

10 The foundation of this community predated the Observant movement proper but was incorporated into its structures and placed under the care of Observant friars. See Sylvie Duval, Chiara Gambacorta e le prime monache del monastero di San Domenico di Pisa. L'osservanza domenicana al femminile, in: Il velo, la penna e la parola. Le Domenicane. Storia, istituzioni e scritture, ed. by Gabriella Zarri/Gianni Festa (Biblioteca di memorie domenicane), Florence 2009, pp. 93–112. Duval also transcribes Catherine of Siena's two letters to Chiara Gambacorta in Duval, Comme des anges (as in note 2), pp. 577–581.

11 Claire Taylor Jones, Ruling the Spirit. Women, Liturgy, and Dominican Reform in Late Medieval Germany (The Middle Ages Series), Philadelphia 2018, pp. 88–89; Duval, Comme des anges (as in note 2), pp. 77–80.

12 In Italy these were the friaries San Domenico di Castello and San Zanipolo and the convent Corpus Domini in Venice, as well as San Domenico in Pisa. In southern Germany, the friaries of Colmar and Nuremberg as well as the convent Schönensteinbach belonged to the Observance.

13 Hillenbrand identified these three waves or generations as 1) prior to Raymond's death in 1399, 2) the early 1430s, and 3) the late 1460s up until the election of the Observant candidate

Nuremberg already before Raymond died in that city in 1399. Yet the German translation was only first disseminated during the second wave of reforms in the 1420s and the third wave in the 1460s and 1470s. Similarly, the Rule for the Third Order was sent to Nuremberg already in 1405 but its dissemination in German translation seems to be linked to the third wave of reforms in the 1460s. Both of these texts were transmitted through the networks of the Observant Dominicans, including the communities of pious laypeople and reformers of other orders who worked and exchanged with the Dominican order.

The transmission of the office follows something of a different pattern. Since Catherine was only canonized in 1461, the liturgical office for her feast was only composed and disseminated thereafter, i.e. during the third phase of the reform in *Teutonia*. The Dominican General Chapter released official decisions regarding Catherine's liturgy, which were obligatory for the entire order and not just for the Observants. This ought to have made the dissemination of her office a straight-forward matter. However, Tommaso Schifaldo's lengthy office in humanist Latin proved inappropriate for the practical necessities of Catherine's feast. Liturgical manuscripts from Dominican houses reveal a striking variety of methods for handling the impossible office – and each redaction in turn reveals a smaller regional network to which it belonged. Thus even the transmission of the liturgical office for Catherine of Siena, which ought to have been uniform across reformed and unreformed houses, reveals creative and innovative work on the part of Observant (and conventual) Dominicans, collaborating within regional networks.

Der geistliche Rosengarten

Raymond of Capua had already rhetorically toned down Catherine of Siena's political activism and the unusual independence of her life path in his *Legenda maior*.[14] The popular German translation known as *Der geistliche Rosengarten*

as provincial prior of Teutonia in 1475. Hillenbrand, Observantenbewegung (as in note 4), pp. 220–239. Claudia Engler also provides an excellent overview of the different phases of the reform in Claudia Engler, Regelbuch und Observanz. Der Codex A 53 der Burgerbibliothek Bern als Reformprogramm des Johannes Meyer für die Berner Dominikanerinnen (Kulturtopographie des alemannischen Raums 8), Berlin 2017, pp. 242–295.

14 Karen Scott provides a thorough and sensitive discussion of Raymond's priorities and motivations in representing Catherine in particular ways. Karen Scott, Mystical Death, Bodily Death. Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God, in: Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters, ed. by Catherine M. Mooney (The Middle Ages Series), Philadelphia 1999, pp. 136–167. Also interesting in this regard is Heath-

intensified this tendency to possibly detrimental effect.[15] Although the concrete events that Raymond depicts are often corroborated by other sources,[16] the image of Catherine that Raymond painted diverges greatly from the image that arises out of the *Miracoli*, the *Dialogi*, and her letters. In her own texts, Catherine appears as a politically engaged church reformer, whereas Raymond portrays Catherine as a pious and obedient daughter of the Dominican order by narratively strengthening her ties to the order and downplaying her political activism.[17] *Der geistliche Rosengarten* carries this process of simplification even further, emphasizing her contemplation, obedience, and silence over her public life.[18] Although I see the text's genesis as murkier than is commonly assumed, the reception and transmission history of this German translation echoes the transformation of its Catherine figure from pious laywoman to quasi-nun.

Raymond's vita of Catherine was translated numerous times into German, as into other European vernaculars.[19] German-language excerpts and abridged

er Webb, who closely considers Raymond's significant rewriting of Catherine's famous exchange of hearts with Christ. Heather Webb, Catherine of Siena's Heart, in: Speculum 80 (2005), pp. 802–817.

15 Both Brakmann and Jungmayr judge *Der geistliche Rosengarten* to be adapted for the less sophisticated needs of a semi-literate or simple-mindedly pious audience. See Thomas Brakmann, Ein Geistlicher Rosengarten. Die Vita der heiligen Katharina von Siena zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit im 15. Jahrhundert. Untersuchungen und Edition, Frankfurt a. M. 2011, p. 31; Jörg Jungmayr, Der Geistliche Rosengarten (Legenda Maior des Raimund von Capua, deutsch) im Deutschland des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Textsorten deutscher Prosa vom 12./13. bis 18. Jahrhundert und ihre Merkmale, ed. by Franz Simmler (Jahrbuch für Internationale Germanistik, Reihe A), Bern/Berlin/Brussels 2002, pp. 89–104, at p. 97.

16 Jungmayr, Der Geistliche Rosengarten (as in note 15), p. 90.

17 Duval, The Observance's Women (as in note 5), pp. 14–18; Maiju Lehmijoki-Gardner, Writing Religious Rules as an Interactive Process. Dominican Penitent Women and the Making of Their *Regula*, in: Speculum 79 (2004), pp. 660–687, at pp. 672–675. For a discussion of how the Latin *Legenda maior* handles Catherine's public speech, see Beverly Mayne Kienzle/Travis Allen Stevens, Words, Deeds, and the Hagiography of Italian Women Penitents, in: Mendicant Cultures in the Medieval and Early Modern World. Word, Deed, and Image, ed. by Sally J. Cornelison/Nirit Ben-Aryeh Debby/Peter Howard (Europa Sacra 19), Turnhout 2016, pp. 107–141, at pp. 129–135.

18 Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), pp. 312–321.

19 For studies of Catherine's reception in other vernaculars, see Pablo Acosta-García, On Manuscripts, Prints and Blessed Transformations. Caterina da Siena's Legenda Maior as a Model of Sainthood in Premodern Castile, in: Religions 11 (2020), doi:10.3390/rel11010033 ; Jennifer N. Brown, Fruit of the Orchard. Reading Catherine of Siena in Late Medieval and Early Modern England, Toronto 2019; Susannah Crowder, Performing Women. Gender, Self, and Representation in Late Medieval Metz (Manchester Medieval Literature and Culture 22), Manchester 2018; Dirk Schulze, Translating St Catherine of Siena in Fifteenth-Century England, in: Catherine of Siena. The Creation of a Cult, ed. by Jeffrey F. Hamburger/Gabriela Signori (Medieval Women 13), Turnhout 2013, pp. 185–212; Silvia Nocentini, "Pro solatio illicteratorum." The Earliest Italian Translations of the Legenda

versions were produced throughout the German-speaking dialect regions, from Low German to Mosel Frankish to southern Bavarian. Around 1500 the Leipzig Dominican friar Markus of Weida undertook a complete translation. Most of these translations seem to have been local, isolated projects which exist in single manuscripts and were not broadly disseminated.[20] The major exception is the Nuremberg translation known as *Der geistliche Rosengarten* (The Spiritual Rose Garden), which survives in seventeen manuscripts distributed in a geographical range from Alsace to Austria, that is, across the extent of the Dominican province of *Teutonia*.[21]

It is certain that *Der geistliche Rosengarten* was produced in Nuremberg. It is not as immediately evident what the source text was, given the Latin *Legenda*'s complicated transmission history. Raymond's election to Master General fell only one month after Catherine's death and it was not until five years later, upon the occasion of her head's translation from Rome to Siena, that Raymond declared his intention of composing a vita for his deceased spiritual daughter.[22] The duties of his office, including travel for visitations and the administrative beginnings of the Observant reform, intervened to delay Raymond's project. He ceased work on the *Legenda maior* in 1395, at which point the Dominican friar Tommaso of Siena, called Caffarini, and the Carthusian monk Stefano Maconi took over its dissemination. Silvia Nocentini traces two branches of transmission, originating with these two men. Surviving manuscript witnesses from each branch attest that both versions were present in Nuremberg very early.[23] Given that the surviving manuscripts of *Der geistliche Rosengarten* were distributed through Dominican networks, it seems self-evident that the translation was made from the "Dominican" branch of the *Legenda*'s transmission. Some factors, however, make it eminently plausible that the translation derives from the "Carthusian" branch.

The set of manuscripts of the Latin *Legenda maior* that descend from Stefano Maconi were owned primarily by Carthusians and seem for the most part to transmit Raymond's original text faithfully and with little expansion or inter-

Maior, in: ibid. (as above), pp. 169–183; Jeffrey F. Hamburger/Gabriela Signori, The Making of a Saint. Catherine of Siena, Tommaso Caffarini, and the Others, in: ibid. (as above), pp. 1–22, at pp. 7–11.

20 Jungmayr lists many of these in Jörg Jungmayr, Die Legenda Maior (Vita Catharinae Senensis) des Raimund von Capua. Edition nach der Nürnberger Handschrift Cent. IV, 75, Übersetzung und Kommentar, Berlin 2004, pp. LXVI–LXXXVI.

21 Brakmann provides thorough descriptions of the surviving manuscripts. Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), pp. 41–111.

22 Silvia Nocentini, The *Legenda Maior* of Catherine of Siena, in: A Companion to Catherine of Siena (as in note 1), pp. 339–357, at p. 341.

23 Nocentini, The *Legenda Maior* (as in note 22), p. 348.

vention.[24] This text arrived in southern German-speaking regions quite early with Stefano Maconi himself, who transferred to the charterhouse of Seitz in Styria upon his election to prior general of the Carthusians in 1398.[25] The Maconi branch of the *Legenda maior* is attested in Nuremberg extremely early by a surviving manuscript (Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. 661), copied for the Heilsbronn Cistercians around 1405. This manuscript transmits a note concerning its lost exemplar, which was donated to the Nuremberg charterhouse shortly after 1399 by a vicar of the Heilig-Geist-Spital. The note claims that this exemplar had been reviewed and amended by Raymond of Capua personally during a stay in Nuremberg.[26] It must therefore have been produced between 1395, when Raymond completed the *Legenda*, and 1399, when he died in Nuremberg. Although Maconi was present in Nuremberg at this time (he held a sermon at Raymond's funeral) and the transmitted text corresponds to the Carthusian branch, Maconi does not seem to have had a direct hand in delivering this manuscript to the Nuremberg charterhouse. The involvement of the hospital's vicar suggests an interest in Catherine's life among Nuremberg citizens engaged in the kind of caritative work for which she was celebrated, which would corroborate the early reception of the German translation, as I discuss below.

The "Dominican" branch of the *Legenda maior* was disseminated by Tommaso Caffarini, who at the time resided in the Observant friary of San Zanipolo in Venice. Caffarini edited and expanded Raymond's text with a number of interpolations that would become part of his *Supplementum*.[27] A copy of the *Legenda maior* containing an intermediate stage of these revisions survives as Nuremberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. IV, 75. Caffarini sent this version of the *Legenda* to Nuremberg in 1405, accompanied by the first part of his treatise on the Dominican Third Order (*Tractatus de ordine fratrum et sororum de paenitentia*) and the approbation bull with the new Penitent Rule.[28] By 1405 there were thus two different redactions of Raymond's *Legenda maior* available in Nuremberg, either of which could plausibly have been used as the source text for a translation.[29]

24 Nocentini, The *Legenda Maior* (as in note 22), p. 351.

25 Erwin Mayer, Die Geschichte der Kartause Seitz (Analecta Cartusiana 104), Salzburg 1983, p. 20.

26 Jungmayr provides a transcription of the full note with his description of the manuscript. Jungmayr, Legenda Maior (as in note 20), vol. 1, p. XL.

27 Silvia Nocentini, Lo „scriptorium" di Tommaso Caffarini a Venezia, in: Hagiographica 12 (2005), pp. 79–144.

28 Jungmayr, Legenda Maior (as in note 20), vol. I, p. XLIV. See the discussion of the Penitent or Third Order Rule below.

29 Nocentini writes that the Nuremberg manuscript was "contaminated" by the Erlangen manuscript but does not elaborate on what this means or when it occurred. Nocentini, The

Thomas Brakmann dated the production of *Der geistliche Rosengarten* between 1405 and 1420 and localized it to Nuremberg.[30] According to Werner Williams-Krapp, the translation could have been made as early as 1399.[31] If this is so, then the lost Carthusian manuscript must have been the source text, not the Dominican redaction, which did not arrive in Nuremberg until 1405. Jungmayr assumed that the translator of *Der geistliche Rosengarten* worked from the specific extant Nuremberg manuscript, containing Caffarini's lightly revised version.[32] This is an eminently reasonable assumption, since the earliest mentions of *Der geistliche Rosengarten* stem from Dominican sources. However, the early presence of a second copy of the *Legenda maior* in the hospital or the charterhouse and the extreme freedom with which the translator handled the source makes it difficult to prove this relationship definitively. It may be worth reconsidering this assumption on the grounds that, whereas the Nuremberg manuscript transmits the two prologues, both the Erlangen manuscript and *Der geistliche Rosengarten* lack them. Thomas Brakmann calls the omission of the prologues from the translation "incomprehensible",[33] but if the translator had been working from a source manuscript that lacked the prologues, this omission would make sense. *Der geistliche Rosengarten* largely reduces Raymond's text to its narrative components, excising rhetorical flourishes and reordering to create a linear narrative.[34] These heavy redactions make the necessary fine-grained comparison difficult and certainly beyond my current scope.

Legenda Maior (as in note 22), p. 351; Raimondo da Capua, Legenda maior sive Legenda admirabilis virginis Catherine de Senis, ed. by Silvia Nocentini (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia 31), Florence 2014, pp. 53–54.

30 Thomas Brakmann, The Transmission of the Upper German Life of Catherine of Siena, in: Catherine of Siena (as in note 19), pp. 83–107, at p. 87; Thomas Brakmann, Die Verbreitung des 'Geistlichen Rosengarten' im Kontext religiöser Lektüre und dominikanischer Ordensreform, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 95 (2008), pp. 1–33, at p. 23. For an extensive treatment of the earliest manuscript, see Jeffrey Hamburger, Un jardin de roses spirituel. Une vie enluminée de Catherine de Sienne, in: Art de l'enluminure 11 (2004), pp. 2–75.

31 To be sure, Williams-Krapp based his dating not on the Latin manuscript transmission but on the first attempt to reform the convent of St Katharina (1396), because he assumes the translation was produced explicitly in order to serve as a model for Observant nuns, which I argue is unlikely. Werner Williams-Krapp, Kultpflege und literarische Überlieferung. Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert, in: Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Kleine Schriften, ed. by Werner Williams-Krapp/Kristina Baumgardt-Freienhagen (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 64), Tübingen 2012, pp. 261–295, at p. 277.

32 Jungmayr, Legenda Maior (as in note 20), vol. I, p. LXVII.

33 Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), p. 29.

34 Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), pp. 29–31; Jungmayr, Legenda Maior (as in note 20), vol. I, p. LXVIII.

A further complexity is that *Der geistliche Rosengarten* may not initially have been produced for the as yet unreformed Dominican convent of St Katharina. Instead, both anecdotal and manuscript evidence reveals that the translation was likely first disseminated among the pious laity of Nuremberg and only secondarily received by the nuns after their reform in 1428. For example, in his *Book of the Reformation*, Johannes Meyer reports that the Nuremberg laywoman Katharina Holtzhauser learned about Catherine of Siena from the Nuremberg Dominicans, to whom her son belonged.[35] As a member of the Nuremberg friary, this son likely had immediate access to Caffarini's redaction of the *Legenda maior*, as well as to the Third Order Rule. Inspired by Catherine's example, Katharina decided to submit to the Third Order Rule and lived as a penitent sister in the nearby city of Neukirch before finally joining the Observant convent of Schönensteinbach in Alsace as a lay sister. Although Meyer does not mention a German translation of the *Legenda maior*, this story suggests that the Nuremberg Dominicans were already promoting Catherine as an exemplary figure for the urban laity shortly after 1400, that is, after the friary had been reformed but before the convent joined the Observance.

The library records of St Katharina in Nuremberg in fact corroborate the anecdote about Katharina Holtzhauser. The convent library owned perhaps five copies of *Der geistliche Rosengarten*.[36] At least two of these were owned by pious laywomen before they entered the convent as widows, bringing their personal book collections into the convent. Immediately after the convent's 1428 reform, Kunigund Schreiber brought sixteen volumes into the convent, including a manuscript that contained a copy of *Der geistliche Rosengarten*.[37] In 1440,

35 Johannes Meyer, Women's History in the Age of Reformation. Johannes Meyer's Chronicle of the Dominican Observance, trans. by Claire Taylor Jones (Mediaeval Sources in Translation 58), Toronto 2019, p. 126; Johannes Meyer, Buch der Reformacio Predigerordens. I, II, III, ed. by Benedict Maria Reichert (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 2), Leipzig 1909, p. 102.

36 Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), p. 191; Brakmann, Transmission (as in note 30), pp. 89–90. Only two of the potential five manuscripts survive and Brakmann identifies the others from the convent's library catalogue. The manuscripts with signatures E. X and J. XVI belonged to the convent already before the reform. One cannot be altogether certain that the text they contained was, in fact, *Der geistliche Rosengarten* and not some other text concerning Catherine of Siena such as a sermon or even an independent translation of the *Legenda maior*. Antje Willing, Die Bibliothek des Klosters St. Katharina zu Nürnberg. Synoptische Darstellung der Bücherverzeichnisse, Berlin 2012, pp. 237–239 and pp. 520–521.

37 This manuscript survives and bears the convent library signature J. VIII. Willing, Bibliothek (as in note 36), pp. 507–510. On Kunigund Schreiber and her collection, see Karin Schneider, Die Bibliothek des Katharinenklosters in Nürnberg und die städtische Gesellschaft, in: Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen

the convent acquired a second copy when the widowed Katharina Tucher entered the convent as a lay sister.[38] A third copy of *Der geistliche Rosengarten* was also initially in the possession of laity, although perhaps not owned by a woman. Sister Kristina Camer received a copy from her father, the Nuremberg patrician Sebolt Nachtigal, in 1518. Since the manuscript was produced around 1475, it was likely owned by laypersons for several decades before Sebolt Nachtigal gave it to his daughter.[39] Despite the apparent monialization of the Catherine figure, *Der geistliche Rosengarten* was circulated first among the laity of Nuremberg before entering the convent with its owners.

This text is not the only surviving Observant German vernacular bestseller that was initially produced for the laywomen of Nuremberg. For example, Johannes Nider's *Twenty-Four Golden Harps* is prefaced by the information that *burgerin*, i.e. women of the urban elite, had requested he commit a sermon cycle to writing. Its earliest extant manuscript witness is the same codex containing *Der geistliche Rosengarten* that was brought into the convent by Kunigund Schreiber.[40] The surviving transmission of *Der geistliche Rosengarten* corresponds to that of a large corpus of late medieval vernacular devotional literature, which was circulated among the laity as well as among religious women.[41]

A total of seventeen manuscripts survive, all produced around Franconia or in the Upper Rhine region, eight of which were owned by Dominican convents.[42] Although the evidence points toward an early reception among the laity,

Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters, 1978 bis 1981, ed. by Bernd Moeller/Hans Patze/Karl Stackmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Folge 3/137), Göttingen 1983, pp. 70–82, esp. pp. 75–78.

38 This manuscript does not survive but was listed in the convent library catalogue as J. XXVI. The sisters later sent it to Gnadental in Stetten upon their reform. Willing, Bibliothek (as in note 36), p. 541. For more on Tucher and her books, see Die 'Offenbarungen' der Katharina Tucher, ed. by Ulla Williams/Werner Williams-Krapp (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 98), Tübingen 1998, pp. 13–23.

39 Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), p. 70.

40 See Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), pp. 176–178; Jones, Ruling the Spirit (as in note 11), pp. 100–101; Stefan Abel, Johannes Nider, 'Die vierundzwanzig goldenen Harfen'. Edition und Kommentar (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 60), Tübingen 2011.

41 Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), pp. 250–283; Brakmann, Die Verbreitung (as in note 30), p. 23. For more on this phenomenon, see Balázs J. Nemes, Dis buch ist iohannes schedelin. Die Handschriften eines Colmarer Bürgers aus der Mitte des 15. Jahrhunderts und ihre Verflechtungen mit dem Literaturangebot der Dominikanerobservanz, in: Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte, ed. by Barbara Fleith/René Wetzel (Kulturtopographie des alemannischen Raums 1), Berlin 2009, pp. 157–214.

42 The Dominican provenance is certain for five of the manuscripts and probable for another three. Ten of the seventeen were produced in the region around Nuremberg and Augsburg.

only one of the surviving manuscripts was not owned by a religious house.[43] The networks of the Observant Dominican reform shine forth from the manuscript filiation. In addition to the two surviving manuscripts that belonged to St Katharina in Nuremberg, three others are directly traceable to that convent's reforming sisters.[44] After reforming Maria Medingen, Magdalena Toppler maintained a relationship with her former sisters in Nuremberg and, over the course of several years, made copies of borrowed books for her new convent, including a copy of *Der geistliche Rosengarten*.[45] Although the provenances of the Alsatian manuscripts are less clear, they were probably also disseminated in a similar manner through reform networks.[46] Even the copies owned by houses of other orders were likely transmitted through cross-order reform networks.[47]

The transmission of Catherine's vita through the southern German region was dependent on the networks of the Observant reform, especially those of the

The other seven were all produced in the Upper Rhine region, three in Alsace. Brakmann, Transmission (as in note 30), pp. 86–87 and pp. 101–102. Full descriptions of the manuscripts are in Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), pp. 41–111.

43 This manuscript bears the name Elsen Sickgnen, but any other details about its medieval history are a mystery. Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), pp. 55–56. This state of affairs does not necessarily mean that the text was nearly exclusively or even primarily received in convents and by religious women. It may result from the much higher rate of loss suffered by manuscripts that were owned by the laity than those that were owned by religious communities. Uwe Neddermeyer, Von der Handschrift zum gedruckten Buch. Schriftlichkeit und Leseinteresse im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Buchwissenschaftliche Beiträge aus dem Deutschen Bucharchiv München 61), Wiesbaden 1998, pp. 84–85.

44 Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), pp. 192–194; Brakmann, Die Verbreitung (as in note 30), pp. 26–27.

45 Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), p. 62. For more on Magdalena Toppler, see Jones, Ruling the Spirit (as in note 11), pp. 102–103. Martha Peuerl did the same for Bamberg. Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), p. 59; Willing, Bibliothek (as in note 36), pp. LXXXVI–XCII.

46 Jeffrey Hamburger proposed that the text reached Alsace through the relationship between Nuremberg and the Alsatian convent of Schönensteinbach, but he does not imply, as Brakmann states, that the Paris manuscript was itself produced in or owned by Schönensteinbach. Hamburger, Un jardin (as in note 30), pp. 4–5.

47 For example, the Dominican convent of St Katharina in St Gallen gave many manuscripts to the Augustinian canonesses of Inzigkofen, among them possibly a copy of *Der geistliche Rosengarten*. Brakmann, Geistlicher Rosengarten (as in note 15), p. 92, p. 121; Das 'Konventsbuch' und das 'Schwesternbuch' aus St. Katharina in St. Gallen. Kritische Edition und Kommentar, ed. by Antje Willing (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 54), Berlin 2016, p. 292. For more on such cross-order book exchanges, see Willing, Bibliothek (as in note 36), pp. XCII–CI; Anne Winston-Allen, Networking in Medieval Strasbourg. Cross-Order Collaboration in Book Illustration among Women's Reformed Convents, in: Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg, ed. by Stephen Mossman/Nigel F. Palmer/Felix Heinzer (Kulturtopographie des alemannischen Raums 4), Berlin 2012, pp. 197–212.

women's branch that radiated out from Nuremberg. Nevertheless, the evidence from Nuremberg itself reveals that the pious laity of that city participated strongly in the early reception of the text. Although the Observant reform tightened the strictures of female enclosure, the cloister walls remained permeable – for texts, if not for people. Furthermore, even the watered-down Catherine of *Der geistliche Rosengarten* offered a model of piety that could be pursued by laypeople as much as by cloistered nuns. This contemplative and enclosed Catherine can hardly serve as a model for the active life of service. Brakmann has argued that this transformation of the figure of Catherine corresponds to the increased importance of enclosure for Observant Dominican women and, presumably, the needs of the intended audience. Yet this conclusion works backward from the eventual success of the German translation in Observant convents and its transmission through reform networks. The anecdote about Katharina Holtzhauser and the evidence from the convent library of St Katharina suggest that the Dominicans did initially promote Catherine of Siena as a model for laypeople.

The Third Order or Penitent Rule

The fruitful collaboration of Observant Dominicans with pious laity is further attested by another text associated with Catherine that arrived in Nuremberg with the *Legenda maior* but became dissociated from it in German transmission: The Third Order or Penitent Rule. Catherine's vita was used to justify this document, the way of life it governed, and the association of its practitioners with the Dominican Order. The implementation of the Rule in Germany was not a smooth process and it was only complicated by the fact that the Observants found at least two different contexts for its use.

Catherine's pious life in the world placed her within a tradition of dubious semi-religious lifestyles, which some Dominicans continued to oppose.[48] Her form of life thus had to be retroactively attached to a tradition of ordered religion first, to prevent the obvious associations with these objectionable religious laypeople and second, to conform to the Observant movement's rhetorical em-

48 See, for example, the cases of Johannes Mulberg and Matthew Grabow. Sabine von Heusinger, Johannes Mulberg OP (d. 1414). Ein Leben im Spannungsfeld von Dominikanerobservanz und Beginenstreit (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge 9), Berlin 2000; John H. Van Engen, Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages (The Middle Ages Series), Philadelphia 2008, pp. 212–218.

phasis on the order's thirteenth-century origins. In order to manufacture a satisfactory precedent, in the *Legenda maior* Raymond of Capua invoked the *ordinationes* that Munio of Zamora composed in 1286 for a community in Orvieto.[49] The Orvieto ordinances provided Raymond with a century-old precedent that could validate the extra-regular lifestyle of the so-called *mantellatae* in the late fourteenth century.

Neither the thirteenth-century Orvieto community nor Catherine's fourteenth-century *mantellatae* were part of the Dominican Third Order, which did not yet exist as such.[50] In fact, the Third Order grew out of a group of Venetian laypeople attempting to defend their semi-religious way of life against an antagonistic city council under the spiritual guidance of Tommaso Caffarini.[51] In his *Tractatus de ordine fratrum et sororum de poenitentia*, Caffarini also invoked Munio's *ordinationes* but claimed that they had constituted an independent Rule, formally approved over a century earlier. In order to lend this story legitimacy, Caffarini situated Catherine of Siena within a fictional history of devout and holy laypeople under the spiritual direction of the Dominican order. He thereby manufactured for the first time a continuous tradition of Dominican penitents, which indubitably was an important factor in the papal confirmation of his own Third Order Rule twenty-five years after Catherine's death. In 1405 Pope Innocent VII released the bull *Sedis apostolicae*, which formally established a Third Order under the oversight of the Dominican friars.[52] Catherine had not been a Third Order Dominican, but her life and legacy played a crucial role in the creation and approval of the Third Order Rule.

49 Lehmijoki-Gardner emphasizes that Raymond did not claim that Munio wrote the Penitent Rule, nor that Catherine lived according to it. Munio's ordinances merely provide a precedent for lifestyles of that kind. Lehmijoki-Gardner, Writing Religious Rules (as in note 17), p. 665 and p. 675. For the passage, see Jungmayr, Legenda Maior (as in note 20), p 106.

50 Alison More has demonstrated that Observant historians pursued a remarkably successful program of "retroactive continuity" in presenting Elisabeth of Hungary as a Franciscan Tertiary and Catherine of Siena as a Dominican penitent, neither of which was the case. More, Dynamics (as in note 2), pp. 85–89 and pp. 104–105; Alison More, Fictive Orders and Feminine Religious Identities, 1200–1600, Oxford 2018, p. 8.

51 According to Lehmijoki-Gardner, this was a community of male penitents, which represented an exception from the norm of women's communities. This particular situation explains for her why male penitents are so central to the Third Order Rule. Lehmijoki-Gardner, Writing Religious Rules (as in note 17), pp. 676–680.

52 For the bull and the rule, see Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, vol. II, ed. by Thomas Ripoll/Antoninus Bremond, Rome 1730, pp. 473–477; Gilles G. Meersseman, Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle (Spicilegium Friburgense 7), Fribourg ²1982, pp. 143–156. For an English translation and brief introduction, see Lehmijoki-Gardner/Bornstein/Matter, Dominican Penitent Women (as in note 2), pp. 46–56.

Over time, the Third Order seems to have become attached more firmly to the Observants than even Caffarini had intended. Immediately after this approbation, Caffarini began to spread the new rule, together with his *Tractatus* and his redaction of the *Legenda maior*. As I noted in the previous section, the Nuremberg friary received these texts very early.[53] North of the Alps, however, it was not obvious how the new rule should be put into practice and the penitents seem to have struggled to gain acceptance. Johannes Meyer recounts that the afore-mentioned Nuremberg woman, Katharina Holtzhauser, was expelled from Nuremberg because of the oddity of her new penitential lifestyle.[54] Her eventual path, however, also reveals one of the possible solutions pursued by the Dominican superiors: Katharina was received into the Observant convent of Schönensteinbach as a lay sister.

This may not be a technically accurate account of what Katharina was permitted to do, since there was in fact a pre-existing set of constitutions that governed lay sisters and lay brothers attached to Dominican communities. Lay sisters and lay brothers followed a simpler liturgical program consisting primarily of the *pater noster* and performed various duties on behalf of the community. Similar arrangements between Observants and penitents were formalized in 1420, when Master General Leonardo Dati appointed the Observant reformer Peter von Gengenbach *magister* over the penitents of Strasbourg and permitted Observant convents and friaries to employ men and women of the Third Order in the administration of house finances and material business.[55] This solution could ameliorate several difficulties simultaneously: it legitimized the penitents' relationship to the Dominicans; it freed Observant friars from the management of common property; and it installed middlemen for Dominican nuns, so that they would not have to break enclosure in order to manage their affairs. A copy

53 The bull was released in June and Nuremberg had a copy by October. Although Caffarini's manuscript of the *Legenda* survives, the copy of the *Tractatus* and the bull do not. There is, however, a German translation of the bull from the Nuremberg friary extant. Jungmayr, Legenda Maior (as in note 20), vol. I, p. XLIV; Martina Wehrli-Johns, Augustinusregel, Konstitutionen und Drittordensregel. Zur Regulierung von Frauengemeinschaften im dominikanischen Umfeld vom 13. bis 15. Jahrhundert, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 27 (2008), pp. 71–89, at p. 85.

54 Meyer, Women's History (as in note 35), p. 127; Meyer, Buch der Reformacio (as in note 35), p. 102.

55 Wehrli-Johns, Augustinusregel (as in note 53), pp. 85–86; Gabriel Maria Löhr, Die Teutonia im 15. Jahrhundert. Studien und Texte vornehmlich zur Geschichte ihrer Reform (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 19), Leipzig 1924, p. 180. In 1463, Conrad of Asti included stipulations for the relationship to the penitents among other directives for proper observance in the reformed friary in Bamberg. Ibid., pp. 89–90.

of this decision is included among the "twenty excerpted articles [*XX usgenomen puncten*]", a summary of the privileges granted to Observant convents, which survives in manuscripts from the convents of St Michael in Bern, St Katharina in Nuremberg, Adelhausen in Freiburg, and Schönensteinbach in Alsace.[56] After 1420, Katharina Holtzhauser would have been able to join the Schönensteinbach community without changing the rule to which she was subject.

Much of the documentation regulating connections between Third Order Dominicans and Observant convents stems from Johannes Meyer. The story about Katharina Holtzhauser is from Meyer's *Book of the Reformation*. The *xx usgenomen puncten* were likely compiled and translated by Meyer himself,[57] and Meyer included a German translation of the Third Order Rule (*Von Sankt Dominikus Buß*) in the compendia that are transmitted with his *Book of Duties* (*Das Amptbuch*). Four of the six surviving manuscripts also include a group of four regular texts in the German vernacular: a redaction of the Augustinian Rule adapted for *conversi*, constitutions for lay brothers, constitutions for lay sisters, and the Third Order or Penitent Rule.[58] Meyer may well have translated this Rule from Latin into German himself, for he owned a copy of the papal approbation including the rule's official text in his notebook.[59] Caffarini's tract on the Third Order was also available to Meyer, who drew on it for his *Liber de viris illustribus*.[60] The remarkable connection to Meyer prompts the question whether the affiliation of the Third Order with Observant convents was in fact

56 The text of the point in question is in Engler, Regelbuch (as in note 13), p. 129.

57 Johannes Meyer himself, together with Friar Heinrich Schretz, may have excerpted these ordinances from instructions for women's convents and translated them into German. Engler, Regelbuch (as in note 13), pp. 296–297.

58 *The Book of Duties* represents a thoroughly edited German translation of Humbert of Romans's Latin tract concerning the order's officers. Johannes Meyer tailored the text for Dominican nuns by adding concerns specific to women's communities and omitting the descriptions of the higher offices only open to men, such as that of provincial prior and master general. The four regular texts for lay brothers, lay sisters, and penitents function as appendices to the description of the office of *Laischwestermeisterin*, who was responsible for overseeing the convent's workers and laborers. Sarah Glenn DeMaris, Introduction, in: Das Amptbuch, ed. by Sarah Glenn DeMaris (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica 31), Rome 2015, pp. 46–53.

59 Basel, Universitätsbibliothek, Cod. E III 13, ff. 15r–19v. Wehrli-Johns, Augustinusregel (as in note 53), p. 86.

60 The sixth and last book of this work consists entirely of women, whose names and vitae are excerpted overwhelmingly from the Unterlinden sisterbook and Caffarini's tract. See Anne Huijbers, Zealots for Souls. Dominican Narratives of Self-Understanding during Observant Reforms, c. 1388-1517, Berlin/Boston 2018, p. 239, n. 115; Johannes Meyer, Liber de viris illustribus ordinis praedicatorum, ed. by Paulus von Loë (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 12), Leipzig 1918, pp. 70–71.

common, or whether it was a goal particular to the Basel Dominicans that Meyer was promoting.[61] Whether or not it was widely practiced, attaching penitents to Observant Dominican women was a creative solution to lend legitimacy to the Dominican order's new branch while aiding the women of the Observance.

Whatever the case may be, Alison More has shown that the penitent lifestyle could only be made acceptable either by attaching them to convents or by making them more like nuns themselves.[62] Independent communities of women did submit to the Penitent Rule and by the end of the fifteenth century several southern German cities were home to such groups of women in so-called *Regelhäuser*.[63] The Dominican *Regelhaus* in Freiburg im Breisgau even chose Catherine of Siena as its patron. Over the course of the century, the form of enclosure strengthened, such that the communities of Third Order women began to resemble unreformed, non-Observant Second Order women, i.e. nuns. Although More constructs her argument largely through study of Franciscan Tertiaries, the increasing regularization she finds matches similar patterns for the Dominican Third Order.[64] In fact, in 1512 the Dominican convent of Töss petitioned unsuccessfully to shift their classification and obedience from the Second Order to the Third Order, changing from nuns into penitents, because the lifestyle promoted by the Third Order Rule matched their traditional form of life much more closely than the rigorous observance of the Constitutions for Dominican nuns as promoted by the Observance.[65]

Although Catherine of Siena was not herself a Dominican tertiary, the approval and growth of the Third Order of Penitents was closely tied to her legacy.

61 In addition to Meyer's notebook, Wehrli-Johns identified three other manuscripts containing the Latin text of the Third Order Rule. Two of these were also owned by Basel Dominicans and the third by Ludwig Fuchs, a prominent Observant Dominican from the Ulm friary, which was reformed by Basel friars in 1465. Wehrli-Johns, Augustinusregel (as in note 53), p. 86, n. 73. For Fuchs's manuscript, see Engler, Regelbuch (as in note 13), pp. 42–44.

62 More, Dynamics (as in note 2); Alison More, Institutionalizing Penitential Life in Later Medieval and Early Modern Europe. Third Orders, Rules, and Canonical Legitimacy, in: Church History 83 (2014), pp. 297–323.

63 Wehrli-Johns, Augustinusregel (as in note 53), pp. 87–88. To date there are no published studies of female Dominican Third Order communities in German-speaking regions that could give insight into the development and prevalence of this form of life. Adrian Kammerer is undertaking a dissertation project with this purpose at the University of Cologne.

64 For the stages of increasing penitent regularization through 1510, see Wehrli-Johns, Augustinusregel (as in note 53), p. 88. For More on the Franciscan Tertiaries, see also Alison More, Canonical Change and the Orders of "Franciscan" Tertiaries, in: Religious Orders and Religious Identity Formation (as in note 5), pp. 69–85; Alison More, Institutionalization of Disorder. The Franciscan Third Order and Canonical Change in the Sixteenth Century, in: Franciscan Studies 71 (2013), pp. 147–162.

65 Wehrli-Johns, Augustinusregel (as in note 53), p. 89.

Tommaso Caffarini first manufactured the connection to support papal approval of the Rule he had drawn up for his community in Venice. The Rule was transmitted to Germany via Nuremberg together with the *Legenda maior*. The German translation of the Third Order Rule is not connected to the German translation of the *Legenda*, although both remained the province of Observants. Further study will hopefully shed more light on the implementation of the Third Order Rule in southern Germany and the extent to which Observant convents enjoyed the service of penitents.

Catherine's Feast and the Office *Inmortali laude*

The final texts I will discuss provide the greatest evidence for female agency as well as for independent artistic creativity among the German Dominicans. The impetus for these texts was Catherine of Siena's canonization in 1461. Thanks perhaps to the dissemination of *Der geistliche Rosengarten*, Catherine already enjoyed a strong cult in southern Germany, where her canonization was greeted with enthusiasm. For example, the convent of St Katharina in Nuremberg had a new altar consecrated to Catherine *von den hohen synnen* (that is, of Siena) only three years after her canonization.[66] Celebrating the Dominican order's new saint on a yearly basis, however, proved a difficult problem that the order still had not managed to solve by the end of the century. The liturgical office *Inmortali laude*, approved by the Dominican general chapter and disseminated throughout Europe, proved liturgically impractical and required choices that seem to have been made locally. Not only which texts to sing but even the very date on which to sing them were issues requiring continual negotiation and to which Observant communities found a variety of solutions.

Although the difficulties it caused could easily have been anticipated, there was a certain logic to the decisions regarding the date of Catherine of Siena's feast. She had died on April 29, which was the feast day of the Dominican saint Peter Martyr. Since that day was already devoted to an important saint of their own order, the Dominicans could not celebrate Catherine's feast on the day of her death. Pius II was likely aware of this and accommodated the Dominicans, since his canonization bull appoints Catherine's feast to be celebrated on the

66 *Nach Christi gepurt MCCCC jn dem LXIIII jar an dem XX tag des mons Augusti an sant Bernhards tag an einem montage ist diser altar vnten in vnser kirchen zu der rechten hant geweicht worden in der err der heiligen junckfrawen sant Katherina von den hohen synnen*. Wilhelm Deinhardt, Dedicationes Bambergenses. Weihenotizen und -urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg, Freiburg i. Br. 1936, p. 89.

first Sunday in May.[67] In the following year (1462), the Dominican general chapter confirmed and propagated the papal decision.[68] Catherine's feast thus in essence became a moveable feast that would be observed on a different date every year. This decision was, in itself, a quite innovative solution. Saints' feasts were traditionally on a fixed date, while moveable feasts were calculated with relation to Easter.[69] Celebrated on the first Sunday in May, Catherine's feast became a unique moveable feast that was not attached to Easter.[70]

This innovation created difficulties in a number of areas including first, Catherine's placement in calendars and martyrologies and second, the inevitable conflicts with both the fixed feasts in early May and the moveable feasts attached to Easter. The first problem was easily addressed by decree but more difficult to enforce in practice. In 1468, the general chapter addressed the material uncertainty of her calendrical placement by releasing an *inchoatio* that Catherine should be entered in the martyrology on April 30, the day after the Feast of Peter Martyr.[71] This meant that Catherine would be entered into calendars and commemorated in chapter on the day after her death, but her feast would not be celebrated until some days or even up to a week later. In practice, the scribes of

67 Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum, vol. III, ed. by Thomas Ripoll/Antoninus Bremond, Rome 1731, p. 412. It is difficult to imagine that he was not aware of the confluence with Peter Martyr's feast, despite the fact that neither the bull nor the sermon mentions Peter Martyr and instead compares her to the Franciscan saint Bernardino of Siena. John Zaleski, The Corner of Europe and the Fabric of the World. Pius II's Bull and Sermon for the Canonization of Catherine of Siena, in: Mendicant Cultures (as in note 17), pp. 271–295, at p. 275; George Ferzoco, The Processo Castellano and the Canonization of Catherine of Siena, in: A Companion to Catherine of Siena (as in note 1), pp. 185–201, esp. pp. 196–198.

68 *In primis denunciamus, quod beata Catharina virgo de Senis canonizata fuit per sanctissimum dominum nostrum papam Pium, pro qua in singulis conventibus ordinis nostri in die festivitatis sue annorum septem et totidem quadragenarum indulgenciam contulit, mandavitque ipsius festum in prima dominica mensis maii per totam ecclesiam celebrari debere.* Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum, vol. 3, ed. by Benedict Maria Reichert, Rome 1900, p. 287. The acts surviving from this period are incomplete, making it difficult to trace the early development of Catherine's liturgy properly. For example, the 1462 general chapter introduced an inchoation that she should be celebrated *duplex*, the second highest rank of feast. Ibid., p. 280. The surviving acts of 1465 make no mention of Catherine of Siena, but in 1468 the general chapter made another inchoation that she should be entered in calendars and martyrologies on April 30 and celebrated *totum duplex*, the highest rank. Ibid., pp. 301–302. Each of these motions ought to have been approved and confirmed in the two successive general chapters, but no further mention of them survives in the acts.

69 Examples of the moveable category are Ash Wednesday, always the Wednesday of the seventh week before Easter, and Pentecost, always fifty days after Easter.

70 I know of no other examples that predate this.

71 *Item. Secundo volumus et inchoamus, ut in martyrologiis nostri ordinis secundo kalendas maii natalis beate Catharine de Senis inseratur.* Acta Capitulorum Generalium (as in note 68), pp. 301–302.

Dominican calendars seem to have made their own creative decisions regarding how to handle Catherine's moveable feast, if indeed they entered her feast in the calendar at all, which many did not. She sometimes appears, as ordained, on April 30.[72] Some scribes filled in her feast on an arbitrary free day in the first half of May.[73] A private breviary from the convent of St Katharina in Nuremberg does not place her on a calendar day at all but instead notes on the bottom margin that her feast is moveable, yet somewhat incorrectly: *dz fest sant katherina de senis auf den negsten suntag nach jnventione crucis* [May 3].[74] The innovative solution to dating her feast created a practical problem regarding where to enter her name in calendars, which was dealt with in different ways or not at all.

Whereas the solution regarding her calendar entry needed only to be solved once for each calendar, her moveable feast created a different constellation of conflicts every single year when it fell on a different date. Part of the reason why Catherine's feast had been made moveable in the first place was the conflict with Peter Martyr's feast. However, the first Sunday in May was guaranteed to produce a conflict, since the entire first week of May was already completely occupied by feasts.[75] Many of these feasts are of high enough rank to call for two vespers offices, meaning that celebration of the feast would begin at vespers the evening before and end at vespers on the proper day. Thus even when feasts of this rank fell within one day of each other, their offices still conflicted because the vespers for one was supposed to start while the other was still finishing. This week-long series of conflicts was further compounded in years when Easter fell very late. Easter itself can never fall in May, but the entire following week (the Easter Octave) calls for special celebrations which can push into the first two days of May. Since Easter fell on a different date every year and Sunday fell on a different date every year, Catherine of Siena's feast day on the first Sunday in May created a kaleidoscope of possible conflicts that changed each year. Because of this great variability, the Dominican general chapter did not release detailed

72 For example, in St Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1903, p. 6; Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. St Peter perg. 63, f. 2v. See the tables in the appendix for online resources.

73 Catherine of Siena is found on May 2 in Bordeaux, Bibliothèque municipale, Cod. 77, f. 3r and London, British Library, Add. MS 18851, f. 3v; she is on May 9 in Wil, Dominikanerinnenkloster St Katharina, Cod. M3, f. 6r.

74 München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 2902, f. 3r.

75 1 May: Apostles Philip and Jacob; 2 May: Octave of Mark; 3 May: *Inventio Crucis*; 4 May: *Corona domini*; 5 May: Octave of Peter Martyr; 6 May: *Johannes ante portam latinam*; 7 May: Translation of Peter Martyr; 8 May: *Apparitio Michaelis*. The Dominicans did not celebrate a feast on April 30 and it would have made eminent sense to place Catherine of Siena there. There must have been a conflict local to Siena or perhaps to Rome that motivated Pius II's decision to make Catherine's a moveable feast.

guidelines for resolving these conflicts. Each community would need to find their own solution.

The task of resolving calendrical conflicts was extremely complicated and it was not always obvious what the best solution might be. One early sixteenth-century manuscript from the Observant Dominican convent of Mary Magdalene in Freiburg preserves a record made by the community's *cantrices*, the officers responsible for the convent's liturgy. The final entry in the manuscript records the arrangements surrounding the Easter octave in 1519, evidently in order to defend the community's decision to celebrate Catherine of Siena on a Monday. In this year, the octave of Easter fell on May 1, that is on the feast of Apostles Philip and Jacob but also the first Sunday in May and therefore technically also the feast of Catherine of Siena. The Easter octave naturally held the highest rank, so the feast of Philip and Jacob and the feast of Catherine had to be moved. This displacement created a domino effect throughout the following week that the *cantrix* describes in detail, including her management of overlapping vespers. Regarding their celebration of Catherine on Monday, May 9, she criticizes the other Dominican convents in Freiburg, who kept Catherine on Sunday and displaced *Apparitio Michaelis*.

An dem mentag do beging man dz fest von Sant catherina aller dings vnd gab man ir die ander vesper ouch gancz vnd wz man ir ouch halten die ganczen octava mit einer ant zu metten vnd vesper. Aber etliche clöster begingen dz fest Sant kathrina vff den sontag vnd die engel am mentag, aber dz verbütt die nottel dz man kein hochzit sol ab sinem tag stossen durch der vffgeschlagnen hochzit willen, es wer dann sach dz die pfarr ein solich fest halten wer, dor vm man ein semlich hochzit ab sinem tag stossen müst. Sust sol dz man dz niemer ton.[76]

"On Monday, we celebrated the feast of St Catherine wholly and even gave her the second vespers. We also commemorated her throughout her octave with an antiphon at matins and at vespers. Some convents celebrated St Catherine on Sunday and the Angels [i.e. *Apparitio Michaelis*] on Monday, but the ordinal forbids this. No feast may be postponed from its proper day by another displaced feast, unless the parish were celebrating something that would require a feast to be postponed from its proper day. Otherwise, one should never do this."

One could view the displacement of Catherine's feast to a Monday as a sign of disregard for Catherine of Siena. This *cantrix* defends herself against such a suggestion by emphasizing that out of all these conflicting feasts, only Catherine was celebrated with the full complement of two vespers offices and furthermore,

76 Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. St Peter pap. 5, f. 142v. Available online at: https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/82359 (last accessed 04.01.2020).

that they continued to celebrate her with antiphons throughout her octave. As she points out, her sisters who chose to celebrate Catherine of Siena on a Sunday were, in fact, violating the rules of the Dominican ordinal.[77] This manuscript demonstrates how difficult it could be even to determine what day Catherine's feast should be celebrated and the creativity required to get all the conflicting saints in order. The scheduling conflicts of 1519 are an extreme example of the kinds of decisions that needed to be made when organizing Catherine of Siena's feast every single year.

The Dominican friars evidently also struggled with the date of Catherine's feast and attempted to change it to alleviate the problems. In 1513, the Dominican general chapter introduced an *inchoatio* to the effect that Catherine of Siena should be celebrated not on the first Sunday of May but on the first free Sunday of May. They further specified, however, that the only days that counted as "not free" were the feasts of Philip and Jacob and of *Inventio Crucis*. The acts specify that this change was undertaken so that "there might be uniformity in the order."[78] This comment suggests that differing solutions to Catherine's feast had caused enough disruption to require an intervention. This measure was ratified by *approbatio* at the next general chapter in 1515,[79] but instead of providing the *confirmatio* that would have finalized the change, the 1518 general chapter struck the proposal.[80] The chapter declared, however, that if it caused a "scandal among

77 A long passage handles precisely what to do when feasts fall during Easter celebrations, including that feasts displaced because of Easter could only in turn displace feasts of the lowest rank. *Si festum aliquod, nisi trium fuerit lectionum, aliqua die praedictae hebdomadae occurrerit, in sua die celebretur, nec propter aliud festum extra suam diem transferatur.* Ordinarium Juxta Ritum Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum, ed. by Franciscus Guerrini, Rome 1921, p. 67.

78 *Inchoamus hanc, quod festum sanctae Katharinae de Senis fiat non in prima dominica maii, ut alicubi fit, sed in dominica prima maii vacante. Vacantem autem in hoc loco dicimus, si nec festum apostolorum Philippi et Iacobi, nec festum inventionis sanctae crucis in illa evenerit. Et hoc istis solemnitatibus deferatur, et uniformitas in ordine sit.* Acta Capitulorum Generalium (as in note 68), vol. 4, p. 94.

79 *Approbamus hanc, quod festum s. Catherinae de Senis fiat non in prima dominica maii, ut alicubi fit, sed in prima dominica vacante; vacantem autem hoc in loco dicimus, si nec festum apostolorum Philippi et Iacobi, nec festum inventionis crucis sanctae in illa evenerit. Et hoc ut honor istis solemnitatibus deferatur et uniformitas in ordine sit.* Acta Capitulorum Generalium (as in note 68), vol. 4, pp. 125–126.

80 *Denunciamus omnibus quod festum sancte Catherine de Senis ubique debet celebrari dominica prima Maii. Si tamen in aliquibus locis esset scandalum apud seculares si dimissis festis apostolorum vel inventionis sancte crucis quando in dominica prima eveniunt festum sancte Catherine transferri in aliam dominicam et in casu translationis huiusmodi sanctissimus dominus noster papa concessit vive vocis oraculo ut etiam indulgentie quas consequuntur visitantes ecclesias nostras in festo illo censeantur translate.* Acta Capitulorum Generalium (as in note 68), vol. 4, p. 171.

the seculars" to forego the feasts of Philip and Jacob or *Inventio Crucis*, Catherine's feast could be moved to the first free Sunday. If any of these representatives were aware that the following year would bring the threefold conflict that so exercised the Freiburg nuns, no trace of this is left in the record.[81]

The curious nature of Catherine's moveable feast thus created both a material problem for the construction of calendars and a scheduling problem when negotiating conflicting feasts each year. The former problem could be solved privately, providing the information on when to celebrate Catherine was recorded somewhere. The latter question of scheduling her feast each year was a public problem that created visible conflicts with secular parishes and even with other Dominican communities in the same city. It should be noted that, although the Freiburg *cantrix* invokes the ordinal to support her decision, the other Freiburg convents who displaced *Apparitio Michaelis* were arguably correct. The declarations of the general chapter only explicitly stated that Philip and Jacob and *Inventio Crucis* could displace Catherine to the following Sunday; no mention is made of *Apparitio Michaelis*. As basic a question as deciding which day to celebrate Catherine of Siena necessitated comparing the legal weight of different forms of Dominican legislation and ordinance.

The general chapter's decision regarding Catherine's liturgy proved to be just as problematic as their solution for her feast day, although it is possible that this issue also was a concession to the papacy. In the Dominican order, the general chapter was responsible for commissioning and disseminating liturgical offices for new saints. Before a new office was approved, the Dominicans ought to have been celebrating Catherine with the commons of a virgin, a set of generic liturgical texts vague enough to apply to any female saint. After the general chapter approved a proper office, the new texts and melodies should have been disseminated through formal channels and appended to liturgical books throughout the order. However, in Catherine of Siena's case, neither normal procedure took place. Well before the general chapter reached an official decision on Catherine's liturgy, a special office was circulating in southern Germany. Furthermore, the liturgical office that the general chapter did approve was never implemented in its entirety. Instead, surviving manuscripts contain several different regional variants which excerpt different portions of the complete office. This abbreviation was necessary because the approved and disseminated liturgy contained a

81 Terry Brown discusses these issues, the eventual displacement of Catherine to 30 April, and her supersession by Antonino of Florence in Terry David Brown, Songs for the Saints of the Schism. Liturgies for Vincent Ferrer and Catherine of Siena, Ph.D. diss, University of Toronto 1995, pp. 72–75.

matins office that was three times too long, forcing communities to create a version that worked.

In addition to the formally approved liturgy, one special office for Catherine of Siena survives in two manuscripts.[82] It was composed in southern Germany shortly after her canonization, likely with the intention of submitting it to the general chapter as a candidate for the official version. One of the extant manuscripts, which belonged to the Observant Dominican friary in Landshut, contains a marginal annotation that *hoc officium non esse amplius in usu* with a reference to another manuscript that contains the approved office *Inmortali laude*.[83] This alteration indicates that the Observant Dominicans did make an effort to conform to the will of the general chapter and adopted the office from Italy despite its shortcomings. The southern German office has only been studied in an unpublished dissertation and both its transmission and its composition provide enough puzzles that it deserves further study. Aside from the Observant friars of Landshut, the unreformed convent of St Katharinental near Diessenhofen also owned a copy. Terry Brown argued convincingly that the text of the Katharinental office derived from the superior text found in the Landshut manuscript, since the differences all involve words or phrases that are missing from the Katharinental version.[84] It is a puzzle how this short-lived office came to be in the communities of Landshut and St Katharinental. These locations are fairly far apart and belonged to different nations or vicariates within the Dominican province of *Teutonia*. Furthermore, Landshut was already Observant by the time Catherine of Siena was canonized and St Katharinental was never reformed.[85] It is possible that the office was widespread throughout the province of *Teutonia* but was effectively destroyed after *Inmortali laude* was propagated across the order.

The melodies recorded in the two manuscripts raise a further complication. Brown was able to demonstrate that the melodies for Catherine's office in the Landshut version were borrowed from chants for Peter Martyr, Thomas Aquinas, and Vincent Ferrer.[86] Recycling melodies in this way links Catherine of

82 Rome, Biblioteca apostolica Vaticana, Ms. Vat. Lat. 10775, f. 58r–63v; München, Universitätsbibliothek, Cod. Ms. 160, f. 172r–180v and 214r–215r. I am relying on the dissertation of Terry Brown, who discusses these manuscripts, since I have not been able to consult the Katharinental manuscript in the Vatican library.

83 Brown, Songs for the Saints (as in note 81), p. 95.

84 Brown, Songs for the Saints (as in note 81), p. 126.

85 This being said, the Katharinental nuns did maintain contact with nearby Observant convents and likely exchanged literature with them. Erwin Eugster/Verena Baumer-Müller, St. Katharinental, in: Die Dominikaner und Dominikanerinnen in der Schweiz, ed. by Petra Zimmer/Brigitte Degler-Spengler (Helvetia Sacra, 4/5), Basel 1999, pp. 780–840, at pp. 787–788.

86 Brown, Songs for the Saints (as in note 81), pp. 329–330 and p. 341.

Siena acoustically to the other major saints of the Dominican order, lending her status and legitimacy through association with the saintly friars. These echoes would likely have been quite apparent, since Catherine's feast fell last in a spring series with Aquinas on March 7, Vincent Ferrer on April 5, and Peter Martyr on April 29. Singing Catherine's office in early May, the Landshut Dominicans were reprising melodies they had performed within the last two months, making Catherine the capstone on a Dominican season.

The St Katharinental melodies, however, diverge significantly from the extant Landshut manuscript. Although Brown acknowledges the possibility that the text was transmitted alone and subsequently set to music separately, he finds it more likely that composers of the Katharinental version received the Landshut version, replaced nine of the chants (including all five borrowed from Vincent Ferrer), and radically rewrote the remaining seven.[87] I do not find this likely at all, but any further study of these chants must be grounded in a comparative analysis with chant melodies as they survive from St Katharinental. Since Dominican nuns did not enjoy the same mobility as the friars, uniformity of liturgy was not as important to the female branch of the order and Dominican women could exercise considerable creative freedom in practicing their liturgy.[88] This means, however, that attempts to identify quotes or melodic resonances must draw sources from the same convent. Musical echoes, quotes, and references in the St Katharinental melodies for Catherine of Siena must be sought only in manuscripts from St Katharinental.

This German office for Catherine was superseded by the office *Inmortali laude*, which the Dominican general chapter approved for dissemination in 1473, twelve years after her canonization. This declaration in the acts attributes the office to Pope Pius II, Enea Silvio Piccolomini, a renowned and prolific humanist.[89] However, most now accept that at least the bulk of the office was actually penned by Tommaso Schifaldo, a Sicilian Observant Dominican and likewise a

87 Brown, Songs for the Saints (as in note 81), pp. 340–341.

88 Margot E. Fassler, Women and Their Sequences. An Overview and a Case Study, in: Speculum 94 (2019), pp. 625–673; Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest, 1300–1425. Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent, vol. I, ed. by Jeffrey F. Hamburger/Eva Schlotheuber/Susan Marti, Münster 2016, pp. 217–222; Mercedes Pérez Vidal, Legislation, Architecture, and Liturgy in the Dominican Nunneries in Castile during the Late Middle Ages. A World of Diversitas and Peculiarities, in: Making and Breaking the Rules. Discussion, Implementation, and Consequences of Dominican Legislation, ed. by Cornelia Linde (Studies of the German Historical Institute), Oxford 2018, pp. 225–252, at pp. 246–252.

89 The acts refer to the *officium compositum a papa Pio*. Acta Capitulorum Generalium (as in note 68), p. 330. Interestingly, this general chapter took place in Basel, not far from Katharinental. Perhaps the order found out about the competing German office.

humanist.[90] The transmission of this office has hardly been studied, since the humanist interest in authorship and authority is widely shared by modern scholars and piqued by the competing authorial claims of two major humanist personalities. Research to date has largely been interested in establishing Schifaldo's authorship, his urtext, his sources, and the influence of humanistic style on his writing – at the expense of the office's liturgical performance.[91] Both Frazier and Brown noted the textual instability of the witnesses, which sometimes have three lections and responsories and sometimes nine, but offer no explanation for the phenomenon.[92] In fact, the complete office with nine lections and responsories contained three times as much material for matins as was needed. The German liturgical manuscripts contain a multiplicity of abbreviated redactions that represent several solutions to the problem posed by Schifaldo's overly long humanist liturgy.

The number of lections and responsories required for matins differed according to the status of the feast, but Catherine's feast was subject to a special exception due to the time of year. The liturgical celebration of an important feast began, as I noted above, at vespers on the preceding day. There were proper chants for first vespers, for matins, for lauds, for second vespers, and sometimes for vespers and lauds during the octave. There were special chapter readings for the hours of prime, terce, sext, and none but no proper chants. The bulk of this material falls in matins, which called for an invitatory, a hymn, and either three or nine antiphons with either three or nine lections and responsories, generally depending on the importance of the feast. The difference in the number of matins antiphons and responsories derived from its repeating modular structure with internal units called nocturns. Each nocturn contained three antiphons each with a psalm and three responsories each with a lection. Lesser feasts were celebrated with only one nocturn. An important feast, such as Catherine of Siena's, would normally have three nocturns for a total of nine antiphons, respon-

90 In the *peroratio* of his *Liber de viris illustribus*, Schifaldo claimed that he had presented the composition to Pius II, who approved and distributed it. Since the dissemination originated with the pope, everyone assumed he had composed it. Huijbers, Zealots (as in note 60), pp. 289–290. Brown discusses the question of authorship at length. Brown, Songs for the Saints, pp. 109–117, pp. 132–133, pp. 139–140.

91 Alison K. Frazier, Liturgical Humanism. Saints' Offices from the Italian Peninsula in the Fifteenth Century, in: The Cambridge History of Fifteenth-Century Music, ed. by Anna Maria Busse Berger/Jesse Rodin, Cambridge 2015, pp. 311–329, at pp. 318–320; Alison Frazier, Humanist Lives of Catherine of Siena. Latin Prose Narratives on the Italian Peninsula (1461–1505), in: Catherine of Siena (as in note 19), pp. 109–134, at pp. 114–116; Huijbers, Zealots (as in note 60), pp. 285–292.

92 Frazier, Liturgical Humanism (as in note 91), p. 114, n. 33 and p. 116, n. 39; Brown, Songs for the Saints (as in note 81), p. 128.

sories, and lections. As one might expect, Tommaso Schifaldo's office honors Catherine's status with the full complement.

Falling in the first half of May, however, Catherine's feast was always during Eastertide. In this period of the liturgical year, lasting from Easter until the feast of the Trinity, all matins offices were celebrated with only one nocturn.[93] Even for the most important feasts, only three antiphons, responsories, and lections were needed. It was therefore impossible to celebrate the entirety of Schifaldo's matins office, which was three times as long as it needed to be for a feast of any rank during Eastertide. If not utterly impractical, it would at least have been a violation of the Dominican ordinal to perform this office for Catherine in full. There are three possible explanations for Schifaldo's choice: he may have composed the office before he knew the date of Catherine's feast; he may have composed it for the papal curia and not for the Dominican order at all;[94] or he may simply not have understood the seasonal liturgical practices of his own order. Whatever the case, the office's length necessitated abbreviation and the general chapter never provided any guidance for the process of selection.

Accordingly, the different abbreviated versions of this office that appear in manuscripts and early prints throughout Europe represent different solutions to the problem posed by its length. The hymns and antiphons for all the hours from lauds on are quite stable and correspond to the Italian exemplar. In contrast, the chants for first vespers and matins vary quite greatly, which is uncommon even for unreformed communities in the Dominican order. This variability results not from the circulation of different offices but from different procedures in shortening the same office to an adequate length by selecting three of the nine available antiphons and responsories for matins. Since many of these abbreviations were made according to a reconstructable logic, it will be difficult to determine which manuscripts with the same set of texts relate to each other and which represent two separate redactors reaching the same reasonable decisions. Nevertheless, I have been able to identify two regional versions that existed in multiple Dominican communities within a close geographical area. Certain characteristics are shared by manuscripts from Landshut, Altenhohenau, and St Katharina in Nuremberg (the Bavarian recen-

93 *Quando igitur de Tempore fuerit faciendum, omnibus Dominicis extra Tempus Paschale, faciendae sunt novem lectiones in Matutinis. In profestis autem diebus per totum annum fiant tantum tres, nisi in Triduo ante Pascha. Tempus autem Paschale vocatur Missa de vigilia Paschae, et deinceps usque ad primas Vesperas Trinitatis exclusive*. Ordinarium (as in note 77), p. 1.

94 Schifaldo's own account lends weight to this possibility, since he claims that he presented the office to Pope Pius II, who then in turn imposed it on the Dominicans. Huijbers, Zealots (as in note 60), pp. 289–290.

sion); another set is found in manuscripts from Unterlinden, St Katharina in St Gall, and other convents around Freiburg and Strasbourg (the Alsatian recension). Further study is required to identify additional witnesses of the other arrangements and to determine whether they also represent regional networks or independent selections.[95]

The Dominican ordinal in fact provided a model for abbreviating a nine-lection feast down to three during Eastertide. The feast of the Translation of Dominic was on May 24, which depending on the date of Easter could fall within Eastertide, requiring three lections, or after Eastertide, requiring nine. The ordinal provides a full nine-lection office and specifies that, should the feast fall within Eastertide, only the final responsory from each nocturn should be sung, that is, the third, sixth, and ninth responsories.[96] Of the manuscripts I have consulted containing the office *Inmortali laude* for Catherine of Siena, none of the abbrevations follow this principle of selection. One set of manuscripts from Alsace (specifically Unterlinden in Colmar and perhaps also others) and from the Paris convent of Poissy (see D, E and F in tables) simply use the entirety of the first nocturn, that is, the first, second, and third antiphon and the first, second, and third responsory. The Bavarian manuscripts and witnesses from Switzerland and Freiburg (see A, B, and C) also select the first nocturn but then close with the final responsory. These communities therefore use the first, second, and third antiphons but the first, second, and ninth responsories. The principle of selection seems to have been singing as much as was possible in order and then, in the Bavarian recension, skipping to the end.

Other redactions for which I have found single witnesses follow a number of different principles, some of which are equally logical and some of which are more creative. On the less creative side, a breviary of unkown provenance now preserved in St Pölten, Austria (see H in tables) simply uses the third nocturn instead of the first, giving the seventh, eighth, and ninth antiphons as well as the seventh, eighth, and ninth responsories. Although the result is a completely different matins nocturn from the Alsatian redaction, its principle of selection is almost the same. The compiler of the St Pölten manuscript simply chose the third nocturn instead of the first. An antiphonal from the northern German convent of Paradies near Soest (G) combines these approaches by using the antiphons from the first nocturn and the responsories from the third. The

95 I have included tables with the incipits of the matins antiphons and responsories and a list of manuscripts in an appendix.

96 Ordinarium (as in note 77), pp. 90–91.

Dominicans in the Frankfurt friary (I) were more creative in their approach, choosing to use the antiphons of the second nocturn with the first, third, and ninth responsories. The breviary printed in Milan in 1476 (J) also shows a preference for the second nocturn, using the fifth, second, and third antiphons with the first, fifth, and sixth responsories. All in all, most communities took a fairly automatic approach to abbreviating matins from three nocturns down to one, selecting either the first nocturn or the third nocturn and using its chants wholesale. More creative arrangements that appear to pick and choose antiphons and responsories with more attention to their content are greatly in the minority.[97]

Aside from the procedure for abbreviating matins, other peculiarities also characterize the Bavarian and the Alsatian recensions. The Bavarian manuscripts universally contain chapter readings that deviate from those in all other versions of the office. One of the manuscripts from Altenhohenau (Clm 23155) includes a loose slip of paper tucked between folios 19 and 20 with the chapter readings found in other regions. Likewise, the Bavarian redaction contains a variant version of the third matins antiphon that replaces the first two words, *Christianos quidem*, with *Fidelium ecclesiam* but is otherwise identical.[98] In this case, too, one of the manuscripts demonstrates an awareness of the variant. The antiphonal from the Landshut friary (Munich, UB fol. cod. ms 162) contains visible corrections where the text was altered from *Fidelium* to the more common *Christianos* (fol. 225v). It is possible that the chapter readings derive from the superseded German office, but without a breviary witness this cannot be substantiated. Since manuscripts from Altenhohenau, St Katharina in Nuremberg, and Landshut all contain these variants, they constitute a regional redaction and not the decision of an individual cantor or copyist.

The Alsatian and Swiss manuscripts likewise all contain a curious variant that was widespread across the region and far more prominent than the Bavarian peculiarities. Namely, these manuscripts replace the opening vespers antiphon *Inmortali laude* with an antiphon that is not found at all in the full Italian nine-lection version: *Prestitit Katherina*. In addition to the Alsatian manuscripts, this

97 It should be noted that the chants of Dominican matins followed a regular modal progression that would be disrupted by picking and choosing chants from different nocturns in this way – that is, if the melodies were transmitted together with the texts, which they may not have been. Since most of the manuscripts I consulted were breviaries and do not contain the melodies, further study is required on this point. On modal order in the offices for Catherine of Siena, see Brown, Songs for the Saints (as in note 81), pp. 343–344.

98 For a rhetorical analysis of this difference, see Brown, Songs for the Saints (as in note 81), p. 129.

antiphon is found in two manuscripts from the Parisian royal convent of Poissy, where it was used as the Lauds antiphon during Catherine of Siena's octave.[99] It is possible that the use of this antiphon in Alsatian and Swiss sources indicates French contact and influence. Whatever its source, the fact that it is used as the first vespers antiphon is fairly remarkable in light of the fact that the office itself was titled, so to speak, by the incipit of the antiphon for first vespers. The acts of the general chapter record the decision to use the office *Inmortali laude* for Catherine's liturgy. These manuscripts follow that directive to the extent possible, except for omitting the very chant that gave the office its name.

The responsory for first vespers also proves a point of variation. The full version calls for the first matins responsory to be used for first vespers as well. Many of the redactions follow suit by selecting one of the responsories used during matins to serve also for first vespers, although the sixth responsory, *Preconia laudum*, was popular even in redactions where it does not appear in matins. The redactors who made this choice must have liked the responsory enough to find a use for it, even when it did not fit their principle of selection for matins. The most creative solution by far is that of Paradies near Soest, whose artistic and musical production has recently been studied in detail.[100] This antiphonal contains a unique responsory, *Virgo pia sponsa Christi*.[101] The melody used for this responsory is that for *Virgo pugil Christi*, the sixth responsory for the feast of the Translation of Dominic.[102] The nuns of Paradies thus went even further than the composers of the southern German office, who had borrowed melodies from Thomas Aquinas, Peter Martyr, and Vincent Ferrer. These women acoustically linked Catherine of Siena to their holy father St Dominic himself, using a melody from his Translation, the temporally closer of his two feasts. Being on May 24, however, the Translation of Dominic would fall after Catherine of Siena's feast, the first Sunday in May. Although in composition,

99 See F in the tables. Brown found the same constellation of chants in a manuscript in Angers that I have not been able to consult. Brown, Songs for the Saints (as in note 81), p. 92, p. 124.

100 Hamburger et al., Liturgical Life (as in note 88), Susan Marti, Schwester Elisabeth schreibt für ihre Brüder in Dortmund. Das Graduale für das Dortmunder Dominikanerkloster, in: Die Dortmunder Dominikaner und die Propsteikirche als Erinnerungsort, ed. by Thomas Schilp/Barbara Welzel (Dortmunder Mittelalter-Forschungen 8), Bielefeld 2006, pp. 277–294; Leaves from Paradise: The Cult of John the Evangelist at the Dominican Convent of Paradies bei Soest, ed. by Jeffrey F. Hamburger (Houghton Library Studies 2), Cambridge, Mass. 2008.

101 Düsseldorf, Universitätsbibliothek, Cod. D9, f. 241r–v.

102 In the same manuscript, Düsseldorf, Universitätsbibliothek, Cod. D9, f. 108v–109r. The texts do not display enough similarity to suggest that the responsory is a contrafact.

Catherine was modelled on Dominic, in performance Dominic would sound as an echo of Catherine.

Most of the variations for the liturgy of Catherine of Siena were forced by the impractical length of Tommaso Schifaldo's humanist office. However, numerous deviations present not only rearrangements and abbrevations but also new texts or chants not dependent on the Italian exemplar. The Bavarian chapter readings, the antiphon *Prestitit Katherina*, and the responsory *Virgo pia sponsa Christi* all represent creative responses to liturgical celebration of Catherine of Siena. Working from digitizations and primarily from breviaries, I have only been able to formulate preliminary conclusions about the transmission of Catherine's office and the regional networks that shared a common liturgical practice with their own sets of variants. An enormous amount of work remains to be done in order to trace these patterns of variance across Europe and to incorporate the melodies into the analysis. Nevertheless, the liturgy for Catherine of Siena reveals both potential liturgical ignorance on the part of its Dominican Observant author, Tommaso Schifaldo, as well as a shocking degree of nonconformity among Dominican Observants across different regions within the same province.[103]

Although Catherine of Siena did not exercise direct influence on the German Dominicans, some of the texts associated with her provided productive impulses for innovation and creative activity. In transmitting them into and throughout Germany, the Observant Dominicans adapted each of them to serve in a way not intended by the Italian authors. In German translation, Raymond of Capua's *Legenda maior* became a model for enclosed Observant nuns. Likewise, the German translation of the Third Order Rule supported not independent Third Order communities, but again Observant nuns with penitents in their service. The liturgical office *Inmortali laude* was impractically long to begin with, but the general chapter failed to disseminate guidelines for abbreviating it. The status of penitents in Germany and the transmission of Catherine's office are both severely understudied and I hope this essay will spur further research.

103 *Alsatia* and *Bavaria* were different nations within the same province of *Teutonia*. See Claudia Heimann, Der Umfang der Dominikanerprovinz Teutonia im späteren Mittelalter, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 75 (2005), pp. 233–257.

Appendix

Full three-nocturn Office "Inmortali laude"

Breviaries

Bordeaux, Bibliothèque municipale, Ms. 77, f. 288r-292v, available online under: http://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?REPRODUCTION_ID=3928 (last accessed on 15.01.2020).

Breviarium fratrum praedicatorum, Venice [1477, n.p.], available online under: http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00036179/image_604 (last accessed on 15.01.2020).

London, British Library, Add. Ms. 18851, f. 368r-372r, Breviary of Isabella of Castile, available online under: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_18851_f368r (last accessed on 15.01.2020).

FIRST VESPERS	
Antiphon	Inmortali laude
Responsory	Katherina virgo
Hymn	Hec tue virgo
Antiphon super *Magnificat*	Virgini katherine
MATINS	
Invitatory	Christum regem regum
Hymn	Laudibus virgo nimis
Nocturn 1	
Antiphon 1 (MA1)	Admirabilem dei nostri
Antiphon 2 (MA2)	Misericordia summa
Antiphon 3 (MA3)	Christianos quidem
Responsory 1 (MR1)	Katherina virgo
Responsory 2 (MR2)	Virtutis ac eternum
Responsory 3 (MR3)	Summis est enim

Nocturn 2	
Antiphon 4 (MA4)	Mirificam virginis
Antiphon 5 (MA5)	Vulnerum enim
Antiphon 6 (MA6)	Perpetue laudi
Responsory 4 (MR4)	Divina hec virgo
Responsory 5 (MR5)	Felix ea virgo
Responsory 6 (MR6)	Preconia tuarum laudum
Nocturn 3	
Antiphon 7 (MA7)	Nulla unquam
Antiphon 8 (MA8)	Semper sancte
Antiphon 9 (MA9)	Eternum hec virgo
Responsory 7 (MR7)	Nichil huic virgine CITE
Responsory 8 (MR8)	Sapientia atque doctrina
Responsory 9 (MR9)	Vitam katherine
LAUDS	
Lauds Antiphon	Omnipotenti virgo
Lauds Antiphon	Exultabunda celi
Lauds Antiphon	Divinis namque
Lauds Antiphon	Rerum omnium
Lauds Antiphon	Laudavit katherina
Hymn	Iam ferox miles
Lauds Antiphon super *Benedictus*	Maxima est katherine
SECOND VESPERS	
Antiphon super *Magnificat*	O virgo maxima gloria
OCTAVE	
Lauds Antiphon super *Benedictus*	Det katherina frui nos
Vespers Antiphon super *Magnificat*	Ad sedes regni

Bavaria-Franconia-Switzerland-Alsace

	A	B	C	D	E	F
Antiphon	Inmortali laude	Inmortali laude	Prestitit catherina	Prestitit katherina	Prestitit katherina	Inmortali laude
Responsory	MR9: Vitam	MR6: Preconia laudum tuarum	MR6: Preconia laudum tuarum	MR6: Preconia tuarum laudum	MR3: Summis est enim	MR3: Summis
Hymn	Hec tue virgo	Hec tue virgo	Hec tue virgo	Hec tue virgo	Hec tua virgo	Hec tue virgo
Antiphon super *Magnificat*	Virginis katherine hec	Virginis katherine	Virginis katherine	Virginis katherine	Virginis katherine	Virginis katherine
Invitatory	Christum regem	Christum regem regum	Christum regem	Christum regem	Christum regem	Christum regem
Hymn	Laudibus virgo	Laudibus virgo	Laudibus virgo	Laudibus virgo	Laudibus virgo	
Antiphon 1	MA1: Admirabilem dei	MA1: Admirabilem dei	MA1: Admirabilem dei	MA1: Ammirabilem dei	MA1: Ad mirabilem dei	MA1: Admirabilem dei

Antiphon 2	MA2: Misericordia	MA2: Misericordia summa	MA2: Misericordia summa	MA2: Misericordia summa	MA2: Misericordia summa	MA2: Misericordia summa
Antiphon 3	MA3': Fidelium ecclesiam	MA3': Fidelium ecclesiam	MA3: Christianos quidem	MA3': Fidelium ecclesiam	MA3: Cristianos quidem	MA3: Christianos quidem
Responsory 1	MR1: Katherina virgo	MR1: Katherina virgo	MR1: Katherina virgo	MR1: Katherina virgo	MR1: Katherina virgo	MR1: Katherina virgo
Responsory 2	MR2: Virtutis ac eternum	MR2: Virtutis ac eternum	MR2: Virtutis ac eternum	MR2: Virtutis ac eternum	MR2: Virtutis ac eternum	MR2: Virtutum ac eternum
Responsory 3	MR9: Vitam katherine	MR9: Vitam katherine	MR9: Vitam katherine	MR3: Summis est	MR3: Summis est	MR3: Summis est enim
In the octave super *Benedictus*	Det katherina frui nos	Det katherina frui nos	Det katherina frui nos		Det katherina frui nos	Prestitit katherina
In the octave super *Magnificat*	Ad sedes regni	Ad sedes regni	Ad sedes regni		Ad sedes regni	Vulnerum enim

A

Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St Peter perg. 34, f. 112r-115v, St Katharina Nuremberg, available online under: https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/793710 (last accessed on 15.01.2020).

Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St Peter perg. 60, f. 271r-275r, Altenhohenau, available online under: https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/Handschriften/content/pageview/1032334 (last accessed on 15.01.2020).

Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St Peter perg. 68, f. 119r-122v, St Katharina Nuremberg, available online under: https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/Handschriften/content/pageview/1041048 (last accessed on 15.01.2020).

München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 2905, f. 46v-49r, Altenhohenau, available online under: https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00035414/image_94 (last accessed on 15.01.2020).

München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 23155, f. 43r-45v, Altenhohenau, available online under: https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00034603/image_93 (last accessed on 15.01.2020).

München, Bibliothek des Metropolitankapitels, Altenhohenau Chorbuch 6, f. 42r-46r, available online under: https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00043589/image_85 (last accessed on 15.01.2020).

München, Universitätsbibliothek, Cod. Ms. 162, f. 221r-230v.

Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. V, 31, f. 54v, St Katharina Nuremberg.

Nürnberg, Cod. Cent. V, app. 34v, f. 41r-44r (missing the beginning of the office), St Katharina Nuremberg.

B

Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St Peter perg. 59, f. 115v-119r[104], St Katharina Nuremberg?, available online under: https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/Handschriften/content/pageview/1030046 (last accessed on 15.01.2020).

C

Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek, Hs. 136, f. 115r-117r, St Agnes Freiburg?, available online under: http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/hs136/0233 (last accessed on 15.01.2020).

Mariastein, Benediktinerkloster ehem. zbs S 429, f. 232av-236v, Schönensteinbach, available online under: https://www.e-codices.unifr.ch/en/doubleview/bkm/S-0429/232av/Sequence-2231 (last accessed on 15.01.2020).

104 This manuscript also has the same deviating chapter readings as the other manuscripts of the Bavarian-Franconian group.

St Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 406, p. 110-121, St Katharina St Gall, available online under: https://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0406//110 (last accessed on 15.01.2020).
Wil, Dominikanerinnenkloster St Katharina, Cod. M3, f. 70r-73r, St Katharina St Gall, available online under: https://www.e-codices.unifr.ch/en/kaw/M0003//70r (last accessed on 15.01.2020).

D
Strasbourg, Bibliothèque nationale et universitaire, Ms. 6.607, n.p., available online under: https://www.numistral.fr/ark:/12148/btv1b10234843j/f19.item (last accessed on 15.01.2020).

E
Hermetschwil, Benediktinerkloster, Cod. membr. 57, f. 66v-69v, available online under: https://www.e-codices.unifr.ch/en/hba/membr0057//66v (last accessed on 15.01.2020).
Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Donaueschingen 273, f. 72v-78r, Unterlinden, available online under: https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/Handschriften/content/pageview/3437618 (last accessed on 15.01.2020).
Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, St Peter perg. 63, 133v-136r, Unterlinden, available online under: https://digital.blb-karlsruhe.de/blbhs/content/pageview/1014787 (last accessed on 15.01.2020).
St Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1903, p. 594-598, St Katharina St Gall?, available online under: https://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/1903/594/0/Sequence-2855 (last accessed on 15.01.2020).

F
Paris, Bibliothèque nationale de France, département des manuscrits, latin 1305, f. 379r-381r, Poissy, available online under: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90810121/f403.item (last accessed on 15.01.2020).

Other

	G	H[105]	I	J
Antiphon	Inmortali laude	Inmortali laude	Inmortali laude	Immortali laude
Responsory	Virgo pia sponsa xpi[106]	MR7: Nichil huic	MR9: Vitam katherine	MR6: Preconia
Hymn		Hec tue virgo	Hec tue virgo	Hec tue virgo
Antiphon super *Magnificat*	Virginis katherine	Virgini katherine	Virgini katherine	Virgini katerine
Invitatory	Christum regem	Christum regem	Christum regem regum	Christum regem
Hymn		Laudibus virgo	Laudibus virgo	Laudibus virgo
Antiphon 1	MA1: Admirabilem dei	MA7: Nulla unquam	MA4: Mirificam virginis	MA5: Vulnerum enim
Antiphon 2	MA2: Misericordia	MA8: Semper sancte	MA5: Vulnerum enim	MA2: Misericordia summa
Antiphon 3	MA3: Christianos quidem	MA9: Eternum hec virgo	MA6: Perpetue laudi	MA3: Christianos quidem
Responsory 1	MR7: Nichil huic	MR7: Nichil huic	MR1: Katherina virgo	MR1: Katerina virgo

105 The breviary printed in Venice in 1520 also chooses to use the antiphons and responsories of the third nocturn but use uses the ninth responsory (*Vitam*) in first vespers rather than *Nichil*. Available online under: https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00035694/image_488 (last accessed 15.1.2020)

106 This responsory is unique in the manuscripts. It is a contrafact of the sixth Matins responsory for the feast of the Translation of Dominic, *Virgo pugil*, found earlier in the same manuscript (f. 108v-109r).

Responsory 2	MR8: Sapientia atque doctrina	MR8: Sapientia atque doctrina	MR3: Summis est enim	MR5: Felix virgo katerina
Responsory 3	MR9: Vitam katherine	MR9: Vitam katherine	MR9: Vitam katherine	MR6: Preconia tuarum

G

Düsseldorf, Universitätsbibliothek, Cod. D 9, f. 241r-246v, Paradies near Soest, available online under: http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/ms/content/pageview/283714 (last accessed on 15.01.2020).

H

St Pölten, Diözesanarchiv, Hs. 105, f. 356r-359r, provenance uncertain, available online under: http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=DSPMNS-DSPSD_HS_105_____28H15AE-de (last accessed on 15.01.2020).

I

Frankfurt am Main, Universitätbibliothek, Ms. Praed. 187, f. 252r-254r, Dominican Friary Frankfurt, available online under: http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/id/4561128 (last accessed on 15.01.2020).

J

Breuiarium secundum ordinem predicatorum [Milan, 1476], available online under: https://sammlungen.ulb.uni-muenster.de/hd/content/pageview/3551580 [image 608] (last accessed on 15.01.2020).

Kann weltflüchtige Askese innovative Kräfte auslösen? Drei Thesen

Axel Michaels

Ram Krishna Das ist ein freundlicher und ernsthafter Mann. In einem Zimmer voller bunter Götterbilder hat er sich eingerichtet, ganz in der Nähe des Pashupatinatha-Tempels bei Kathmandu, der Hauptstadt Nepals. Er hat das Gelübde abgelegt, sich niemals die Haare zu schneiden und sich nur von reiner Kuhmilch zu ernähren. „The only milkdrinker" hat er in holprigem Englisch auf ein kleines Schild über seiner Tür gekritzelt (Abb. 3).

Ram Krishna lebt keusch, bindungslos, fast ohne Hab und Gut. Er möchte nur an Gott Rama denken, ihm Lieder singen und zu ihm beten: „Ich bin ein Diener Ramas. Ich möchte seine Gnade erfahren und mich seinem Willen und Spiel mit der Welt überlassen. Täglich rufe ich seinen Namen 1008 Mal."

Ram Krishna arbeitet nicht, ist keinem zu Diensten, will niemand bekehren oder belehren. Seinen Mitmenschen will er nicht nützlich sein. Und doch erwartet er, dass diese ihn ernähren. Man stelle sich vor, Ram Krishna wäre ein Deutscher, Franzose oder Schweizer. Dann wäre er wohl kein geehrter Mann wie in Indien und Nepal. In seinen langen, verfilzten Haaren bewunderten ihn vielleicht einige Indienschwärmer. Für die Mehrheit wäre er aber ein belächelter Außenseiter, allenfalls geduldet, bisweilen als Faulenzer und Schmarotzer beschimpft. Im Westen müsste sich Ram Krishna durch Arbeit, Dienst am Nächsten, Predigt oder Meditationskurse nützlich erweisen, um eine vergleichbare Anerkennung zu bekommen. Bloße Kontemplation wäre für viele nun doch des Eigensinns zu viel. Die Helden des Westens sind Menschen der Tat.

Welche innovative Kraft kann also von einem Menschen wie Ram Krishna Das ausgehen? Kann weltflüchtige Askese überhaupt innovative Kräfte auslösen? Das ist mein Thema, das ich mit den Stichworten Sünde, Bünde und Pfründe (mehr des Reimes als der semantischen Passgenauigkeit wegen) umreißen möchte – Stichwörter, die ich aber erst am Schluss zu drei Thesen bündele.[1]

1 Der Artikel beruht auf weitgehend unveröffentlichten Feldforschungsnotizen, die ich während des Shivaratri-Festes bei hinduistischen Asketen am nepalischen Pashupatinatha-Tempel

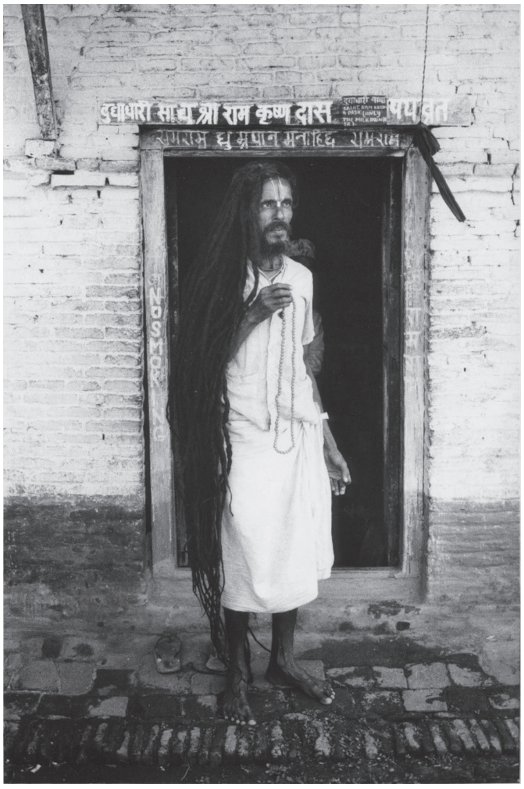


Abb. 3 Ram Krishna Das, Pashupatinath-Tempel in Deopatan (Nepal), 1982

1. „Sünde" und der Nashornweg

Die Frage, ob Askese, namentlich außerweltliche Askese innovative Kräfte auslösen kann, ist vielleicht am wirkmächtigsten von Max Weber (1864–1920) in seinen religionssoziologischen Studien vertreten worden. Nichts Geringeres als die Entstehung des Kapitalismus schrieb er bekanntlich der Askese zu, als er den Protestantismus mit anderen Weltreligionen, darunter Hinduismus und Buddhismus, verglich. Arbeit sei im puritanischen Protestantismus Calvins zum Zweck des Lebens geworden. In Kritik des katholischen Mönchswesens habe im Protestantismus Arbeitsunlust als Sünde, Betteln als Versagen, Armut als Krankheit gegolten. „Arm sein wollen hieße (…) dasselbe wie krank sein wollen,

im Frühjahr 1982 gemacht habe, und auf bereits Gesagtem, vornehmlich auf Axel Michaels, Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese (Beck'sche Reihe 1600), München 2004. Einzelne Passagen erschienen in: Ders., Verzicht als Lebensform. Indische Askese und ihre Bedeutung, in: Basler Zeitung, Basler Magazin 34 (04.09.1999), S. 6–7.

es wäre als Werkheiligkeit verwerflich und Gottes Ruhm abträglich," schrieb Weber in seinen „Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie".[2]

Tat und Entsagung bedingten sich fortan. Es entwickelte sich eine Form von Arbeitsethik zum Ruhme Gottes (*in maiorem Dei gloriam*), in der Werte wie Ordnung, Gewissenhaftigkeit, Nützlichkeit und Rationalität hochgehalten werden. Nicht aber hätten die Früchte der Arbeit ohne weiteres genossen werden dürfen: „Nicht freilich für Zwecke der Fleischeslust und Sünde, wohl aber für Gott dürft ihr arbeiten, um reich zu sein", hieß es bei Richard Baxter[3] (1615–1691), einem von Max Weber zitierten puritanischen Geistlichen. Was erwirtschaftet wurde, musste wieder investiert werden.

Für Ram Krishna aber ist Arbeitsaskese keine echte Entsagung. Er sagt: „Von mehr und mehr Reichtum wird keiner zufrieden. Die Reichen ziehen nur umher wie Vögel, von hier nach dort, von dort nach hier. Aber sind sie deshalb Helden?" Und Madhav Puri, ein anderer Asket fügt hinzu: „Wenn man in einer Werkstatt meditieren könnte, würde man sie dann verlassen wollen? Nein, wenn ich arbeite, sterbe ich."

Für indische Asketen ist echte Askese etwas Anderes, denn sie sehen in ihrem entsagenden Leben keinen Eskapismus und auch nicht eine Weltabwendung, sondern die Hinwendung zu anderen Welten, zu einem besseren, höheren, tieferen, erfüllteren und geistigen Sein. Für sie ist Entsagung nicht Einsamkeit und Abgeschiedenheit oder Isolation, sondern Gottesnähe und Gemeinschaft der Seligen. Sie sehen sich nicht als Apologeten des Nichts, wie Nietzsche sie nannte, sondern der Fülle. Sie leben nicht gegen das Leben, sondern für ewiges Leben. Sie betrachten sich nicht als Feinde der Schöpfung, sondern als ihre Erfüller.

Askese in diesem Sinne ist vor allem der Wunsch nach Überwindung der sündhaften und leidvollen Welt gemeinsam. Asketische Religionen erklären oft das Diesseits zum Jammertal. Sie leben vom Vertrösten auf den gerechten Ausgleich im Jenseits, vom Verkünden von Hoffnung. Leben ist Leiden – diese Devise zieht sich auch durch die indische Geistesgeschichte. Für den Asketen ist es „Sünde", sich nicht von dieser Welt zu befreien. Die Leidhaftigkeit des Diesseits ist eine Grundlehre des Buddhismus und vieler heiligen Texte der Hindus. Ram Krishna schließt sich ihr an: „Wenn Gott vor mir erscheint, werde ich ihn fragen: ‚Herr, warum hast du mich in diese Welt geschickt, die voll Elend ist?' So ist es nun mal, das Leben ist ein Platz des Elends. Was immer ihr Glück nennt, für uns ist es nur Elend und Leid."

2 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, hg. von Dirk Kaesler, München 2004 (Erstdruck in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20 (1904), S. 1–54 und 21 (1905), S. 1–110), hier S. 177.

3 Zitiert nach Weber, Die protestantische Ethik (wie Anm. 2), S. 176.

In allen Religionen gilt es Schmerz, Krankheit und vor allem Tod zu erklären und zu überwinden. Asketen machen dabei – das hatte schon Edmund Leach[4] beeindruckend klar erkannt – eine einfache, wenn auch nicht ganz stimmige Rechnung auf: Wenn das Leben der normalen Menschen Sterblichkeit und Leid bedeutet, dann muss ein anomales Leben Unsterblichkeit und Leidlosigkeit bringen. Folgerichtig setzen Asketen alles in Opposition zu den gewöhnlichen Sterblichen.

Ihren Körper, das deutlichste Zeichen von Alter, Gebrechlichkeit und Tod, halten Asketen für eine Hülle, die sie ignorieren oder bisweilen grausam kasteien. Normale Menschen brauchen einen Körper, Asketen (fast) nicht. Normale Menschen benötigen Nachkommen, Asketen leben keusch, sie sind „Eunuchen beziehungsweise Ehelose um des Himmelsreiches willen" (Matthäus 19,12). Normale Menschen essen Mahlzeiten, Asketen fasten oder ernähren sich in Monodiäten, Ram Krishna zum Beispiel nur von Milch. Als „toter, unsterblicher" Mensch braucht der Asket eigentlich keine Nahrung, und tatsächlich hungern sich Jaina-Mönche mitunter zu Tode. Normale Menschen arbeiten, Asketen betteln. Normale Menschen haben eine feste Bleibe, das „Zuhause" der indischen Asketen ist die ewige Wanderschaft. Normale Menschen haben eine Frisur, Asketen scheren ihr Kopfhaar oder schneiden es nicht ab. Normale Menschen tragen Kleidung, der Asket läuft nur mit einem Lendenschurz, in Lumpen oder nackt beziehungsweise „luftgekleidet" herum, wie man in Indien auch sagt.

Max Weber nannte den asketischen Anspruch auf Unsterblichkeit Selbstvergottung. Aber nur in der Mytho-Logik ist das Verschmelzen von Gegensätzen möglich. Ein Gott wie Shiva kann der Gott der Askese und zugleich glühender Liebhaber seiner Gefährtin Parvati sein. In der Alltagswelt hingegen verstrickt sich einer, der Mensch und Gott sein will, also der Asket, leicht in Widersprüche.

Aus dieser Sterblichkeit der Unsterblichkeit von Asketen, wie ich es nennen möchte, erklärt sich manche vermeintliche Absonderlichkeit ihres Lebens. Wenn etwa Asketen ein Schweigegelübde abgelegt haben, dann unter anderem deshalb, weil Reden etwas für die Normalen ist und damit der Sterblichkeit zugehört. Ein Sadhu – so werden Asketen in Indien oft genannt –, gefragt, warum er seit zwölf Jahren schweige, lässt seinen Schüler antworten: „Es gab nichts mehr zu sagen!" Sagte er es oder nicht? Der Asket will nicht oder nur mit Gott kommunizieren. Er geht alleine den Weg des Nashorns, wie der Buddha einmal sagte.

Ein anderer Asket hatte das Gelübde abgelegt, sich zwölf Jahre nicht hinzulegen und zu setzen. (Gehen ist für die Normalen, also ist Stehen – oder ewige Wanderschaft – das Angemessene für die Gottgleichen.) Zum Schlafen legte er

4 Edmund Leach, Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 212), Frankfurt a. M. 1978.

sich auf ein Brett, das an einem Ast hing. Seine Beine waren so hart geworden waren, dass sie sein Schüler täglich massieren musste. Und doch gelangte der Asket immer an neue Pilgerorte: Man trug ihn dorthin. Ging er nun oder nicht?

Weil sich Entsager in allen Religionen immer wieder in solche „Widersprüche" verstricken, ist Askese für viele Gläubige der falsche Weg. Sie kritisieren die Äußerlichkeit des asketischen Lebens. Wahre Gottesbegegnung, wahre Entsagung bedürfe nicht der Zurschaustellung des Glaubens, sagen sie. Und vor allem gilt ihnen die Selbstvergottung als anmaßend.

Für die Asketen sind solche Widersprüche keine Paradoxien, wohl aber der Versuch, das Unsagbare zu sagen, das Unlebbare zu leben. Pagalananda Aghori – sein Name bedeutet „Wahnsinnswonniger" – drückt in mystischer Manier und mit poetisch-geheimnisvollen Worten diese Suche nach der ortlosen Heimat und dem unsagbaren Wissen aus. Auf meine Frage nach seinem Zuhause sagt er:

> „Mein Zuhause? Idiot! Wie kann ich ein Zuhause haben? Dem Minus-Kopf ist das möglich.
> Wann werde ich wissen?
> Mit Geheimwissen werde ich es dir sagen.
> Weil ich lebe, kann ich alles sagen.
> Mensch – Haus – Leben.
> Die Großen kamen und gingen.
> Wie kann ich dir Wissen geben?
> Auch ich muss gehen."

2. Bünde: Haus, Wald, Wildnis und Kloster

Für viele Formen hinduistischer Askese gilt also nach wie vor, dass die *certitudo salutis* privat, selbstbewiesen und zu Lebzeiten möglich ist. Demgegenüber wird sie im Christentum durch die Profess oder vergleichbare Zeremonien als von Gott gegeben beziehungsweise durch die Gemeinde bestätigt angesehen. Daher werden Werte wie Demut oder Gehorsam in der indischen Askese kleiner gehalten als im Christentum. Einem alten Ideal nach ist der Asket in Indien weder Gott noch der Gemeinschaft verpflichtet. Gott wäre nur im Jenseits, der Asket will jenseits des Jenseits „sein".

Die Spannung zwischen Anachorese (Einsiedelei) und Koinobitentum (Mönchstum) besteht zwar auch für hinduistische Asketen, aber das Ideal des individuellen Rückzugs wird im alten Indien deutlich höher bewertet als die christlichen Gemeinschaftsbekundungen im Glauben. Askese war im alten Indien – vereinfachend gesagt – zunächst nur drei Orten zugeordnet: dem Haus (mit Opferfeuer und Familie), dem Wald (in der Nähe des Hauses und der Fami-

lie) und der Wildnis, also dem Ort der Einsamkeit: der Nashornweg. Doch trotz ihres starken Individualismus führten die frühindischen Askeseformen fast zwangsläufig zu einem vierten Ort: den Bruderschaften und damit zu Bünden. Wie kam es zu diesem tiefgreifenden Wandel? Mindestens fünf Thesen werden von der Forschung vorgebracht:

These 1 (vertreten vor allem von dem französischen Sozialanthropologen Louis Dumont[5] und dem amerikanischen Indologen Patrick Olivelle[6]): Die Askese entwickelte sich als Protest gegen die brahmanischen Priester, ihre Schriften, vornehmlich die Sammlungen des geheim gehüteten *Veda* (wörtlich „das Wissen"), und das Opfer, besonders das Hausfeuer. Das altindische Opfer als einziger Heilsweg war zu elitär, aufwendig und teuer geworden. Eine aufkommende selbstbewusste Schicht der Aristokratie, der auch der Buddha entstammte, hat nach anderen Heilswegen gesucht. Bei der Erlösungssuche ist die Meditation an die Stelle des Rituals getreten.

These 2 (besonders von dem holländischen Indologen Jan Heesterman[7] vertreten): Askese ist eine konsequente Weiterentwicklung des vedischen Opfers, das schon darauf ausgerichtet war, durch ausgeklügelte Ritualtechniken „Unsterblichkeit" für den Opferveranstalter zu erzeugen. Die Verinnerlichung des Opfers im Opfernden war somit vorgegeben. Indem die Asketen Opfer und Opfernden in sich vereinten, wurde ihr Selbst (*ātman*[8]) „alterslos" und „todlos", wie es in den opfermystischen Upanishad-Texten mehrfach heißt. Wiedergeburt und Himmel sind für normale Menschen, Unsterblichkeit und Erlösung sind für uns, sagten sich die Asketen. Das Leben im Haus mit dem Hausfeuer, mit Frau, Kindern und Vorvätern konnte nicht mehr ihr Leben sein; sie wollten in der Wildnis ihr inneres Feuer entzünden. Das Opfer wurde zum Selbstopfer.

These 3 (vertreten von dem Lausanner Indologen Johannes Bronkhorst[9]): Thesen 1 und 2 sind richtig, beziehen sich aber auf zwei verschiedene Formen von Asketen: (a) „Wald(ein)siedler" (*vanaprastha*), die das Hausfeuer unterhalten, opfern und vedische Riten vollziehen, ein Obdach haben, den *Veda* studie-

5 Louis Dumont, World Renunciation in Indian Religions, in: Contributions to Indian Sociology 4 (1960), S. 33–62; Ders., Die Kaste und das Ganze. Gesellschaft, Religion und Individuum im Hinduismus, in: Lettre international 14 (1991), S. 58–62.

6 Patrick Olivelle, Samnyāsa-Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciaton, New York/Oxfsord 1992.

7 Jan Heesterman, Brahmin, Ritual and Renouncer, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 8 (1964), S. 1–31.

8 Sofern nicht anders angegeben oder evident, stammen alle indischen Begriffe aus dem Sanskrit.

9 Johannes Bronkhorst, The Two Sources of Indian Asceticism, Bern 1993.

ren, verheiratet sind und von ihrer Familie versorgt werden; (b) Wanderasketen (*parivrājaka, saṃnyāsin*, *bhikṣu*), die bettelnd umherziehen, den Veda ablehnen, kein Hausfeuer unterhalten und die Dörfer meiden.

Beide Formen von Askese, die vedische und die nichtvedische, galten nahezu als gleichwertig. Während sich aber der erste Typus zusätzlich zum vedischen Ritual kasteit, verinnerlicht der zweite Typus das Opferfeuer. Er wirft alles weg: Besitz, Familie, den *Veda* und damit auch das äußere Feuer, zu dem er in grundsätzlicher Opposition steht. Denn die Berechtigung zum Entzünden des sakralen Feuers wird im Hinduismus durch die Initiation, die Zweite Geburt, erworben, bei der der Hindu eine heilige Schnur erhält. Der Asket muss genau diese Berechtigung und alles, was mit dem Opfer zu tun hat, aufgeben: Feuerutensilien, Kochgeschirr, vedische Sprüche (Mantras). Viele Asketen schneiden noch heute bei ihrer Asketenweihe die heilige Schnur durch. Konsequent wurde auch das Opferfeuer aufgegeben, indem die Nahrungsaufnahme zu einem Feuerritual erklärt wurde: Da der Asket selbst das Feuer bildet – *tapas* ist der gängige Ausdruck sowohl für Hitze und Feuer als auch für Askese –, ist seine Nahrung das Opfer- und Brennmaterial, das durch seine innere Hitze verbrannt wird. Diese Form von Askese ist also eine deklarierte Art von Selbstmord, während für den Wald(ein)siedler die Selbsttötung ausdrücklich verboten war.

These 4 (vertreten von Joachim Friedrich Sprockhoff[10]) knüpft an die These vom ritualisierten Selbstmord an: Eine alte Sitte der Exilierung von Alten (oder deren freiwilliger Auszug) hat die Entwicklung von Askese begünstigt. Aus dem Herausziehen der Alten wurde das asketische Herumziehen, unabhängig vom Lebensalter. Später dann – in der Lehre von den vier Lebensstufen – hat man versucht, Askese dem Alter zuzuordnen und die unreife, jugendliche Askese mehr und mehr verurteilt. Erfolglos, denn nach wie vor sind die Sekten voll von jungen Männern. In dieser Lehre werden aus zunächst gleichwertigen Lebensformen nachgeordnete, altersbezogene Lebensstufen werden: keuscher (*Veda*-) Student (*brahmacārin*), Haus- und Familienvater (*gṛhastha*), asketischer Wald(ein)siedler (*vanaprastha*) und zurückgezogener Asket (*saṃnyāsin*).

These 5 (besonders von dem Oxforder Indologen Richard Gombrich[11] vertreten): Umwälzende sozio-ökonomische Faktoren haben die Verbreitung von Askese gefördert. Die einwandernden indo-arischen Stämme ließen sich nieder, erwirtschafteten einen geringen Getreideüberschuss, gründeten Städte und

10 Joachim Friedrich Sprockhoff, Die Alten im Alten Indien, in: Saeculum 30 (1979), S. 374–433.

11 Richard Gombrich, Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo (The Library of Religious Beliefs and Practices), London/New York 1988.

Staaten, schufen einen interregionalen Handel mit gesicherten Verkehrswegen und Rechtsgeschäften. So entstanden in den Städten eine wohlhabende Mittelschicht und eine neue religiöse Elite, in der zum ersten Mal individualistische Heilswege eine Chance hatten. Möglicherweise haben aber auch ein großes Bevölkerungswachstum oder ökologische Katastrophen wie Hungersnöte oder Epidemien eine lebensflüchtige Lebenseinstellung begünstigt. Tatsächlich fällt auf, dass die Askese in den Städten entstand, denen sie freilich immer wieder floh. Nur dort ließ sich ein vereinzeltes Leben, bei dem man auf Unterstützung angewiesen war, führen. In den Dörfern war der ökonomische und familiäre Druck so groß, dass der asketische Sonderweg kaum geduldet wurde.

Welche dieser fünf Thesen, die selten so einseitig wie hier dargestellt vertreten werden, richtig ist, kann angesichts der über zweitausendjährigen Geschichte und der ungesicherten Quellenlage kaum ausgemacht werden. Vermutlich entstand die indische Askese aus einer Mischung von brahmanischen und nicht-brahmanischen Einflüssen, aus sozio-ökonomischen und rituellen Gründen.

Hinzukommen muss aber noch ein weiterer Grund, den man heute gerne unterschätzt: Die Macht religiöser „Entdeckungen", Ideen und Gedanken. Zwei solche neuen Lehren haben nicht nur im alten Indien ein radikales Umdenken bewirkt; sie haben auch im Westen viele Anhänger gefunden: (a) Zeit ist gleich Tod. Was immer entsteht, selbst Glück oder Liebe, vergeht und ist daher letztlich Leid. Erlösung ist jenseits dieser Vorstellungen zu suchen, jenseits sogar des Paradieses und der Götter, die auch nur der Welt der vergänglichen Erscheinungen angehören. (b) Aktivität bedeutet Wiederkehr und damit neues Leid. Diese Lehre von der Seelenwanderung und der Tatvergeltung (*karma*) bedingte eine negative, aber nicht pessimistische Bewertung von Handeln.

Was immer getan wird – sei es vom Menschen oder der Natur, sei es gut oder böse – muss nach diesen Lehren im Saldo wieder neues Leid erzeugen. Daher kann allein die quietistische Taten- und Teilnahmslosigkeit (*vairāgya*) oder die Meditation auf den Stillstand heilsfördernd sein. Nur die völlige, auch gedankliche Loslösung (*mokṣa*) von Freud und Leid befreit von der Ansammlung von Tatstoff, aus dem sich neues Leben und die Wiedergeburt entwickelt.

Entscheidend in diesen Entwicklungen – sei es zur Haus-, Wald- oder Wildnisaskese – ist, dass alle Formen eine fundamentale Gesellschaftskritik enthalten und zugleich einen tiefgreifenden Innovationsschub ausgelöst haben. Es wurde die alte Gesellschaftsordnung ebenso in Frage gestellt wie die Heilswege, namentlich das bis dahin allein bestimmende Opferritual. Askese ist also, zumindest in Indien, bereits in ihrer Genese innovativ.

Wie aber sind die Bünde entstanden? Wie kamen die Klöster ins Spiel? Am weitesten ging hierbei der Buddhismus, auch er eine Kritik am Opfer.[12] Denn er war asketisch *und* mönchisch. Zwar konkurrierten auch im frühen Buddhismus zwei Heilswege: die alleinige und die in Klöstern organisierte Suche nach der Erlösung, aber dem Buddha kam es bei der Erlösungssuche auch auf die mönchische Disziplin als ein Hilfsmittel an. Diese Spannung zwischen einer charismatischen Bewegung einzelner Asketen und der institutionalisierten Organisation der Mönche im Orden durchzieht auch die Geschichte des Buddhismus, aber viel weniger als in der hinduistischen Askese.

Das eigentliche Ziel des frühen Buddhismus war das Nirvana und das blieb den Mönchen vorbehalten. Aus der Sicht des Buddha und dem größten Teil der frühbuddhistischen Quellen sind Laien, radikal gesehen, als Grundlage des Buddhismus eigentlich nicht möglich. Die „Doktrin der Älteren" (*Theravāda*) ist daher eine ganz und gar asketische Bewegung. Für die Laien blieben religiöse Ziele wie etwa die Geburt in die Himmelswelt und religiöse Praxis, besonders Tugendhaftigkeit und Gaben spenden an Mönche.

Die Bedeutung des Ordens (*saṅgha)* für den frühen Buddhismus kann also nicht überschätzt werden.[13] Aber hat der Buddha den Orden selbst gestiftet? Wie es scheint, war er in dieser Frage unentschieden: „Welche auch immer, jetzt oder nach meinem Hinscheiden als solche verweilen, die sich selbst zur Leuchte, sich selbst zur Zuflucht dienen und keine andere Zuflucht besitzen, welche die Lehre als Leuchte, die Lehre als Schutz und keinen anderen Schutz haben, diese meine Mönche werden darum im Hinblick auf dies an der Spitze stehen, sie, die Mönche, die Schulung begehren."[14]

Aber trotz zögerlicher Worte geht die Stiftung des Ordens wohl auf den historischen Buddha selbst zurück. Immerhin hat er in Sarnath seine fünf Schüler selbst ordiniert. Kern jeder buddhistischen Bewegung ist denn auch das Mönchtum, auch wenn die Zahl der Mönche in den buddhistischen Ländern schwankt. In Tibet lebte zeitweise ein Drittel der Bevölkerung in Klöstern, und nach wie vor durchlebt jeder Buddhist in den traditionellen *Theravāda*-Ländern als Knabe eine mehrtägige bis -monatige Mönchszeit.

12 Zum Folgenden: Axel Michaels, Buddha – Leben, Lehre, Legende (Beck'sche Reihe 2717), München 2011 (mit weiteren Nachweisen).

13 Oliver Freiberger, Der Orden in der Lehre. Zur religiösen Deutung des Saṅgha im frühen Buddhismus (Studies in Oriental Religions 47), Wiesbaden 2000, und Ders., Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte: eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte (Studies in Oriental Religions 57), Wiesbaden 2009.

14 *Dīghanikāya* 16.2.26 II: 99f.; Übersetzung: Hermann Oldenberg, Reden des Buddha. Lehre, Verse, Erzählungen, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1993, S. 67.

Zwar sind Zölibat, Besitzlosigkeit, Wanderschaft oder Bettelwesen nicht gerade Erfindungen des Buddha. Und doch hat der Buddha etwas in seinem Umfeld Innovatives geschaffen, nämlich eine Askeseform, die den Kontakt zur Laienschaft und Bevölkerung nicht abreißen ließ. Denn nach dem kanonischen „Korb der Ordensdisziplin" hat der Buddha sieben zum Gedeihen des *Saṅgha* reichende Bedingungen erlassen, besser verkündet (*Dīghanikāya* 16.1.6) Jede dieser Vorschriften führt zu den buddhistischen Orden konstituierenden Prinzipien. Danach gibt es für den *Saṅgha* keinen Niedergang, solange:

1. es Versammlungen gibt;
2. es dabei Eintracht gibt;
3. keine Neuerung eingeführt, noch Geltendes aufgehoben wird, sondern die Mönche nach den Regeln der Disziplin leben;
4. solange sie die Altmönche, Ordensväter achten;
5. solange sie nicht der zur Wiedergeburt führenden Gier unterliegen;
6. solange sie Waldbehausungen bevorzugen;
7. solange sie es schätzen, dass gleichgesinnte Mitmönche von weit kommen und die hier bereits lebenden sich wohlfühlen.

Daraus resultierten sieben den Buddhismus prägende Prinzipien und Normen. Die Mönche waren gehalten, sich regelmäßig zu treffen (Versammlungsprinzip), Übereinkunft zu erzielen (Konsensprinzip), die Tradition (Bewahrungsprinzip) und hierarchische bzw. klösterliche Ordnung zu bewahren (Anciennitätsprinzip), Bescheidenheit zu üben (Armutsprinzip), sich vom weltlichen Leben fern zu halten (Exklusionsprinzip) und zusammenzustehen (Brüderschaftsprinzip). Aus diesen Prinzipien ist ersichtlich, dass der buddhistische Orden zwar einen radikalen Weg einschlägt, nicht aber wie viele Formen der hinduistischen Askese die Bande zur Gesellschaft abreißen lässt.

So durfte nicht jeder Mönch werden. Ausgeschlossen von einer Aufnahme (Pāli *pabbajā*, Skr. *parivrājaka*; *upasampadā*) waren zum Beispiel Soldaten im aktiven Dienst, Verbrecher, Gebrandmarkte, Verschuldete, Sklaven (*Mahāvagga* 1.40–47), Kranke oder Eunuchen (1,16) und Hermaphroditen (1,68), ebenso körperlich Behinderte. Der Orden sollte demnach keine Sozial- und Krankenstation sein, er sollte nicht die in der Gesellschaft Randständigen aufnehmen, denn er war auf das Wohlwollen der Gesellschaft angewiesen. Der Buddha richtete sich auch kaum gegen bestehende Herrschaftsstrukturen der Gesellschaft, er war im Grunde gesellschaftlich konservativ.

Mit dem buddhistischen Asketenbund und seinen Klöstern, den hinduistische Asketen, wenn auch in anderer Form, nachbildeten, war etwas gänzlich Neues geschaffen worden. Es gab – für junge Männer, weniger für Frauen – eine gesellschaftliche Alternative jenseits der Anachorese. Freilich entstanden da-

durch ein neues Problem, auch dieses nicht ganz fern von dem, was die christliche Askese kennt: die Armutsfrage.

3. Pfründe und die *quaestio de paupertate*

Ein bekanntes klassisches Beispiel für die „Widersprüche" der Askese ist die *quaestio de paupertate*, die besonders die Franziskaner getroffen hat: Normal ist es, Geld für den Lebensunterhalt zu verdienen und zu besitzen. Asketen aber haben keinen (vergänglichen) Besitz, folglich auch kein Geld. Weil sie durch dieses Verhalten als besonders heilig und vertrauenswürdig gelten, bekommen sie aber immer wieder Spenden angeboten, die meist in einen gemeinschaftlichen, klösterlichen Besitz fließen oder karitativer Arbeit zugutekommen. Nur, vom Reichtum der Klöster profitieren indirekt auch die Mönche, so dass Spenden ihr Armutsgebot gefährden.

Auch für die indische Askese galt ein striktes Armutsgebot. Als persönlicher Besitz waren im Buddhismus nur wenige Dinge erlaubt: drei bzw. für Nonnen fünf Tücher zum Bekleiden, eine Almosenschale, ein Rasiermesser zum Scheren der Haare, Nadel (und Faden), Gürtel und ein Wasserfilter (aus Tuch). Sandalen (*Vinayapiṭaka* I.187) wurden meist toleriert, ebenso Schirme (II.130).

Das Bettelgebot, das oft mit einem Arbeitsverbot einherging (Mönche beteiligten sich nicht einmal an der Pflege der Klostergärten), bannte die Gefahr der Isolation. Es stellte einen steten Kontakt zwischen Mönchen und Laien her. Es verhinderte auch den Hochmut, weil Bettler oft Erniedrigungen ausgesetzt waren. Man durfte auf dem Bettelgang kein Haus auslassen, sich nicht die Rosinen rauspicken und keine Gaben abweisen, da dadurch das religiöse Verdienst des Gebers gefährdet gewesen wäre. In *Theragāthā* 1054–56 aß der Mönch *Mahākassapu* sogar den Daumen eines Lepra-Kranken, als er in seinen Almosennapf fiel, und anders als beim heiligen Franz von Assisi wandelte sich das bittere Gemengsel nicht in süße Speise. Der Bettelgang war Teil der mönchischen Selbstdisziplin und er führte dazu, dass die Mönche einer ständigen Wanderschaft und Heimatlosigkeit ausgesetzt waren, unterbrochen nur durch die Regenzeit, in der sie in den Klöstern bleiben durften. Freilich durfte der Kontakt zwischen Mönchen und Laien auch nicht zu eng werden. So konnte sich auch keine spezifische Heiligenverehrung herausbilden.

Das Bettelgebot und das indirekt damit verbundene Arbeitsverbot verhinderten, dass die Klöster als etwa im christlichen Mittelalter autark werden konnten und sich abkapselten. Sie behielten ihre Funktionstüchtigkeit nur solange, als sie mit dem Volk verbunden waren. Die Beziehungen zwischen Laien und Mönchen beruhten auf Gegenseitigkeit.

Welchen Nutzen hatte aber die Laienschaft, wenn die Mönche ihnen im Wesentlichen nur den Ausstieg aus ihrem Leben predigten? Über diese Frage gibt es eine intensive Diskussion, die an Thesen Max Webers anknüpft. Weber meinte, dass der Buddhismus eigentlich eine Erlösungslehre für den religiösen Virtuosen gewesen sei, aus dem aber (wie im Protestantismus) keine wirtschaftlichen Innovationen und Antriebe entstehen konnten. Für ihn waren die frühen Mönche Einzelmönche, ohne großes Interesse an den Laien, apolitisch und sogar antipolitisch. Weber meinte auch, dass der Buddha selbst keinen Mönchsorden gestiftet habe, dass der frühe Buddhismus eine Strukturlosigkeit (S. 242) gehabt habe, dessen einzige Strukturen die Anciennität und die Lehrer-Schüler-Bindung gewesen seien. Die produktivste Leistung des Buddhismus war für Weber denn auch die spätere Gründung von Mönchsorden. Vor allem aber war für Weber die Tatsache wichtig, dass der Buddhismus eigentlich gegen Arbeit eingestellt sei, so dass es keine Bewährung im Leben gegeben habe, woraus eine positive Laienethik mit einer religiösen Prämie auf ein bestimmtes ökonomisches Verhalten und einer rationalen Wirtschaftsethik hätte erwachsen können. Stattdessen gab es eine Ethik des Nichthandelns – kurz „dass das Wissen um die eigene und endgültige Erlösung nicht durch Bewährung in irgendwelchem – innerweltlichen oder außerweltlichen – Handeln, in ‚Werken' welcher Art immer, sondern im Gegenteil in einer aktivitätsfremden Zuständigkeit gesucht wird".[15]

Dazu hat es Kritik gegeben. So meinte der Buddhismusforscher Heinz Bechert[16], dass Webers Beurteilung des ‚alten' Buddhismus „überraschend richtig" gewesen sei. Anders sah es der Ethnologe Stanley Tambiah.[17] Nach ihm rückt Weber fälschlich den Typ des *paccekabuddha* in den Mittelpunkt.[18] Der *paccekabuddha* (Skr. *pratyekabuddha*, vermutlich „der für sich Erwachte") ist ein solitärer Asket, der seinen eigenen Weg geht und die Lehre nicht weitergibt, während der *samyaksambuddha* („der vollkommen Erwachte"), die Lehre und seine Erfahrungen weitergibt. Tambiah wandte zu Recht ein, dass der sich ganz

15 Weber, Die protestantische Ethik (wie Anm. 2), S. 230.

16 Heinz Bechert, Max Webers Darstellung der Geschichte des Buddhismus in Süd- und Südostasien, in: Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 473), hg. von Wolfgang Schluchter, Frankfurt a. M. 1984, S. 274–292.

17 Stanley Tambiah, Webers Untersuchungen des frühen Buddhismus, in: Max Webers Studie (wie Anm. 16), S. 202–246.

18 Ria Kloppenborg, The Paccekabuddha. A Buddhist Ascetic (Orientalia Rheno-traiectina 20), Leiden 1974; vgl. aber auch die heftige Kritik an diesem Buch von Richard Gombrich in: Orientalische Literaturzeitung 74 (1979), S. 78–80 und Willem de Jong in: Indo-Iranian Journal 18 (1976), S. 322–324.

zurückziehende Einzelasket in der Sekundärliteratur übertrieben wichtig genommen werde. Richard Gombrich vermutete sogar, dass der *paccekabuddha* nur eine klassifikatorische Abstraktion gewesen sei. Auch weist Tambiah richtig Webers Ansicht zurück, es habe keine Diesseitigkeit im frühen Buddhismus und daraus resultierende wirtschaftliche Antriebe gegeben, indem er auf eine Reihe von Faktoren aufmerksam macht, die Weber nicht genügend würdigte. So hätten Modelle der Stammesföderation (statt der hierarchischen Königreiche) demokratische Strukturen im Mönchswesen begünstigt; so habe die große Sympathie für den frühen Buddhismus bei der aufsteigenden Schicht der Händler und Kaufleute, Höflinge, Kleinbürger und Großbauern, schriftkundigen Beamten zu Ansehen und neuer Identität verholfen; so habe es viele sozialpolitische Ansätze auch im frühen Buddhismus gegeben: Mitleid, Hilfe für Arme und Kranke, Predigten gegen eine Verschwendung des Reichtums. Außerdem hat der Buddha hemmende Reinheitsschranken beseitigt, die im Brahmanismus ganz oben standen. Im Prinzip hat der Buddha eine egalitäre, kastenlose und klassenlose Gesellschaftstheorie vertreten. Das allein war schon revolutionär und im Rahmen einer Surplus-Wirtschaft von entscheidendem Einfluss auch auf das ökonomische Verhalten.

4. Fazit: Drei Thesen

Gemeinschaft ist keine notwendige, wenn auch meist praktizierte Voraussetzung für die hinduistische Askese. Die individualistische Askese der Sadhus löste aufs Ganze gesehen keine großen gesellschaftlichen Innovationsschübe aus, sie ist zu stark außerweltlich. Der hinduistische Asket will nicht die Welt verbessern, er will sich verbessern. Er will in der Regel nicht Politik machen oder klösterliche Einrichtungen mit gesellschaftlicher Relevanz schaffen, keine Bildungseinrichtungen, keine Krankenstationen. Anders der Buddhismus: seine Öffnung zu einem Bündnis, dem *Saṅgha*, hat die Askese ethisiert,[19] damit für die Gesellschaft die Gesellschaft demokratisiert und eine Wirtschaftsethik hervorgebracht wird. Daraus resultiert

19 So auch Gananath Obeyesekere, Exemplarische Prophetie oder ethisch geleitete Askese. Überlegungen zur frühbuddhistischen Reform, in: Max Webers Studie (wie Anm. 16), S. 247–292.

These 1: ***Asketische Bünde sind gesellschaftlich stärker innovativ als Eremiten.***

Allerdings ist die Einbindung der Asketen in klösterliche oder mönchische Gemeinschaften unweigerlich mit der Frage des gemeinschaftlichen Besitztums verbunden, das unweigerlich zu Kritik an der Askese führt. Dies bringt mich zur

These 2: ***Die Pfründebildung läuft der prinzipiell innovativen Kraft asketischer Bünde entgegen und trägt deshalb auf lange Sicht gesehen zu deren Auflösung bei.***

Und was ist mit der Sünde? In jeder Askese steckt die Kritik an den jeweiligen Lebensformen. Der Asket will ganz anders sein. Daher führt seine bloße Existenz und seine Selbstreflexivität zu einer gesellschaftlich innovativen Dynamik, in deren Mittelpunkt die permanente Überprüfung der Lebenswelten steht. Das gilt selbst für die weltliche Askese, wie schon Max Weber nahezu prophetisch voraussagte: „Indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung zu erbauen, der heute den Lebensstil aller (…) mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist.“[20]
Gleiches gilt für das, was ich ‚Ökoaskese‘ nennen möchte. Denn Verzicht wird jetzt für einen anderen „Gott“ gefordert: die Natur. *In maiorem Naturae gloriam* müssen Flaschen, Papier und Metall rezykliert werden. Strom- und Wasserverbrauch muss reduziert werden. Autohersteller überbieten sich mit Angeboten von Sparmodellen. Die Rede von Umweltsündern und -engeln, Gesundheitsaposteln, Ökoheuchlern und Ökofundamentalisten zeigt religiöse Züge. Gewiss, Natur ist nicht Gott, und doch scheint es Anzeichen für diese neue Natur-Religion zu geben: Naturschutz kommt in die Präambeln der westlichen Verfassungen und macht dort „Gott“ seinen Platz streitig. Die Natur soll nicht Gott zuliebe, sondern ihr selbst beziehungsweise dem Menschen zuliebe unberührt bleiben. Natur ist dem modernen, säkularen Menschen zum Paradies geworden, dem einzigen „Jenseits“, das ihm verblieben ist. Für dieses müssen Opfer gebracht werden, obgleich es der Natur egal ist,

20 Weber, Die protestantische Ethik (wie Anm. 2), S. 203.

ob es in ihr den Menschen noch gibt. Der Fisch freut sich über die Sintflut, meinte einst meiner Erinnerung nach Arno Schmitt. Der Verzicht auf Konsum, auf die Früchte der Arbeit, bildet ein solches Opfer. Dies führt mich abschließend zu

These 3: ***Askese ist Kritik der Lebensformen und Ökoaskese ist eine entgöttlichte, gleichwohl fast religiöse Form moderner Askese.***

Wir sehen, der Ausstieg lebt. Daher gilt vielleicht auch in einer säkularen Welt, was Ram Krishna Das dem Westen zuruft: „Ihr trinkt den besten Wein, ihr esst Cashewnüsse und getrocknete Pampelmusen, und die ganze Zeit habt ihr Eier und Hühner zu essen. Und was kommt dabei raus? Alles wird doch nur zu Kot. Ihr leidet unter Gier, Wut und Lust. Wir Sadhus denken nie daran und fragen nicht danach. Wir schauen nur auf uns selbst. Und wir achten darauf, wann und wie diese (sündigen) Stimmungen zu kommen versuchen. Da passen wir auf wie die Nachtwächter."

II

Technische Innovationen und architektonische Visibilität

Klösterliche Innovationsleistungen im technisch-ökonomischen Bereich

Oliver Auge

Der englische Geschichtsschreiber William (* um 1080/95; † um 1143), Mönch der Abtei Malmesbury, berichtet in seinem bedeutendsten, um 1120 verfassten Werk, den *Gesta Regum Anglorum*, unter anderem auch davon, dass ein Mitbruder seiner Abtei namens Eilmer (* um 980; † 1066) einen aufsehenerregenden Flugversuch unternommen habe. „Damals", so erzählt William, „trat jener Eilmer, der in den Schriften wohl bewandert war, obwohl er schon im reiferen Alter stand, wie ein Jüngling mit einem unerhört kühnen Versuch hervor. Er band sich Flügel in einer mir nicht bekannt gewordenen Weise an Hände und Füße, um künstlich, nach Art des Dädalus, zu fliegen, da er die Fabel für Wirklichkeit hielt. Er flog von der höchsten Spitze eines Turmes auf der zusammengedrängten Luft über den Raum eines Stadions und noch mehr dahin; aber ängstlich geworden durch die Wucht des wirbelnden Windes, vielleicht auch im Bewusstsein der Waghalsigkeit seines Unternehmens, stürzte er schließlich, wobei seine Schenkel für immer verkrüppelt wurden."[1]

Der bekannte Wissenschafts- und Technikforscher Lynn White hielt den Flugversuch des englischen Mönchs keineswegs für eine Legende, sondern für historische Wirklichkeit, und datierte ihn auf den Zeitraum zwischen 1000 und 1010.[2] Die Episode soll uns gleich in dreifacher Weise als Einstieg zum Thema der

1 Zit. nach der Übersetzung von Richard Hennig, Beiträge zur Frühgeschichte der Aeronautik, in: Beiträge zur Geschichte der Technik und Industrie 8 (1918), S. 100–116, hier S. 109. – William of Malmesbury, Gesta Regum Anglorum. The History of the English Kings, Bd. 1, hg. von Roger A. B. Mynors/Rodney M. Thomson/Michael Winterbottom (Oxford medieval texts), Oxford 1998, Buch 2, Kap. 225.6, S. 412–414: *Is [Eielmerus] erat litteris, quantum ad id temporis, bene imbutus, aeuo maturus, immanem audatiam prima iuuentute conatus: nam pennas manibus et pedibus haud scio qua innexuerat arte, ut Dedali more uolaret, fabulam pro uero amplexus, collectaque e summo turris aura spatio stadii et plus uolauit. Sed uenti et turbinis uiolentia, simul et temerarii facti conscientia, tremulus cecidit, perpetuo post haec debilis et crura effractus. Ipse ferebat causam ruinae quod caudam in posteriori parte oblitus fuerit.*

2 Lynn White, Eilmer of Malmesbury, an Eleventh Century Aviator: A Case Study of Technological Innovation, Its Context and Tradition, in: Medieval Religion and Technology.

klösterlichen Innovationsleistungen im technisch-ökonomischen Bereich dienen: Denn erstens markiert der Flugversuch sinnfällig die immense Bandbreite an innovatorischen Leistungen, auf die man bei der Beschäftigung mit der Geschichte mittelalterlicher Klöster und Mönche stoßen kann. Solche Befunde entlarven die nach wie vor weit verbreitete Vorstellung vom innovationsfeindlichen Mittelalter beziehungsweise von einer im Grundsatz innovationsfeindlichen mittelalterlichen Kirche rasch als falsch.[3] Zweitens signalisiert Eilmers fehlgeschlagener Flugversuch sogleich, dass der forschende Blick auf die Innovationsgeschichte nicht nur die rekonstruierende Aneinanderreihung bloßer Erfolge meinen kann. Misslungene Innovationen gehören ebenso zur allgemeinen Innovationsgeschichte! Sie sind angemessen zu würdigen und entheben dabei die Untersuchung von Innovationen des im Raum stehenden Verdachts auf unkritische Fortschreibung eines lange kaum hinterfragten Fortschrittsparadigmas.[4] Und drittens schlägt Eilmers Beispiel in seiner Orientierung am antiken Mythos des Dädalus und Ikarus eine tragfähige Brücke von der engeren Technik- zur weiteren Kulturgeschichte. Tatsächlich meint Innovationsgeschichte heute viel mehr als bloße Technikgeschichte; es geht immer auch um Neuerungen oder Bemühungen darum etwa auf der politischen, sozialen und kulturellen Ebene.[5]

Collected Essays (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies 13), Berkeley/Los Angeles/London 1978, S. 59–73, hier S. 62.

3 Siehe zu diesem Komplex Gerhard Dohrn-van Rossum, Novitas – Inventores. Die „Erfindung der Erfinder" im Spätmittelalter, in: Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter, hg. von Hans-Joachim Schmidt (Scrinium Friburgense 18), Berlin 2005, S. 27–49; Stephan Epstein, Regional Fairs, Institutional Innovation and Economic Growth in Late Medieval Europe, in: The Economic History Review 47,3 (1994), S. 459–482; Guilds, Innovation, and the European Economy, 1400–1800, hg. von Stephan Epstein/Maarten Prak, Cambridge 2008; Christian Hesse/Klaus Oschema, Aufbruch im Mittelalter – Innovation in Gesellschaften der Vormoderne. Eine Einführung, in: Aufbruch im Mittelalter – Innovationen in Gesellschaften der Vormoderne. Studien zu Ehren von Rainer C. Schwinges, hg. von Dens., Ostfildern 2010, S. 9–33, hier S. 14f.; L'innovation technique au Moyen Âge. Actes du VIe Congrès international d'archéologie médiévale, hg. von Patrice Beck, Paris 1998; Lynn White, Cultural Climates and Technological advance in the Middle Ages, in: Viator 2 (1971), S. 171–202; Ders., The Expansion of Technology 500–1500 (The Fontana Economic History of Europe 1), London 1971; Elisabeth Vavra, Praxis der Technik, in: Enzyklopädie des Mittelalters, Bd. 2, hg. von Gert Melville/Martial Staub, Darmstadt 2008, S. 191–193.

4 Reinhold Bauer, Der ‚Flop' als Forschungsobjekt? Gescheiterte Innovationen als Gegenstand der historischen Innovationsforschung, in: Innovationskultur in historischer und ökonomischer Perspektive. Modelle, Indikatoren und regionale Entwicklungslinien, hg. von Reinhold Reith/Rupert Pichler/Christian Dirninger (Innovationsmuster in der österreichischen Wirtschaftsgeschichte 2), Innsbruck 2006, S. 39–56; Ders., Gescheiterte Innovationen. Fehlschläge und technologischer Wandel (Campus Forschung 893), Frankfurt a. M. 2006; Hesse/Oschema, Aufbruch (wie Anm. 3), S. 23f.

5 Siehe hierzu Hesse/Oschema, Aufbruch (wie Anm. 3), S. 25, mit der Feststellung in Anm. 58, dass „diese Konzentration [auf Vorgänge außerhalb von Wirtschaft und Technik] derzeit die Forschungsansätze zu dominieren" scheine.

Vorsicht ist freilich geboten, da der Begriff der Innovation ganz allgemein mittlerweile zu einem viel- oder gar abgenutzten Modewort recht verschwommenen Inhalts verkümmert.[6] In der Wissenschaft wird darunter in Fortführung von Ansätzen Joseph Alois Schumpeters zunächst ein Prozess verstanden, in dessen Verlauf eine Erfindung (*inventio*) in eine Marktanwendung (*innovatio*) umgesetzt und schließlich verbreitet wird (*diffusio*).[7] Große Bedeutung in einer so umrissenen Innovationsgeschichte kommt darüber hinaus dem Wechselspiel von Innovation und Imitation zu.[8] Weniger oder eigentlich gar nicht mit dem Vorgang der *inventio*, sondern vielmehr mit dem darauf folgenden Schritt der *innovatio* werden wir uns auf den nächsten Seiten näher befassen. Denn im Regelfall lassen sich Mönche nicht direkt als Erfinder nachweisen, wohlgemerkt aber wiederholt und wirkmächtig als diejenigen, die Erfindungen einer sinnvollen praktischen Umsetzung im genannten Sinne der *innovatio* zuführten und für deren weitere Verbreitung (*diffusio*) sorgten. Genau genommen setzte auch Eilmer nach der im Mythos festgehaltenen *inventio* eines Fluggeräts an und bemühte sich – vergeblich – um seine *innovatio*. Zur Annäherung an das Themenfeld technisch-ökonomischer Innovationen im klösterlichen Bereich werden wir erstens einen kurzen kritischen Blick auf die bisherige Forschung zum Thema werfen, zweitens eine Auswahl an innovatorischen Beispielen betrachten – Vollständigkeit kann hier angesichts des begrenzten Raumes nicht erwartet und erzielt werden – und drittens nach konkreten Hintergründen einer monastischen Affinität zu solchen Innovationen fragen.

1. Der Blick auf die Forschung

Die Betrachtung von Lebensentwürfen und Ordnungsmodellen in der mittelalterlichen Klosterwelt als expliziten Teil monastischer Innovationsgeschichte, wie sie im interakademischen Projekt unternommen wird, dessen Aufmerksamkeit den mittelalterlichen Klöstern als „Labor[en] für Innovation“ gilt, ist eine vergleichsweise rezente Entwicklung der Forschung.[9] Sie verdankt sich im

6 Ebd, S. 9–11 (dort wird ein „Innovations-Hype“ erwähnt); Tom Kehrbaum, Innovation als sozialer Prozess. Die Grounded Theory als Methodologie und Praxis der Innovationsforschung (VS Research), Wiesbaden 2009, S. 17.

7 Hesse/Oschema, Aufbruch (wie Anm. 3), S. 18. – Schumpeter selbst verwendete nicht den *Terminus technicus* der „Innovation“, sondern gebrauchte den Begriff der „neuen Kombination“. Siehe dazu Joseph Schumpeter, Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmergewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus, München ^{2}1926, S. 100.

8 Siehe hierzu grundlegend Schumpeter, Theorie (wie Anm. 7).

9 Stefan Weinfurter, Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Zusammenfassung, in: Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und

Wesentlichen den Initiatoren des Projekts: Gert Melville, Bernd Schneidmüller sowie Stefan Weinfurter.[10] Um in diesem Sinne mit Gert Melvilles Worten zu sprechen: „‚Innovation' ist […] kein Begriff, der sich im Blick auf technologische Errungenschaften und deren ökonomische Erfolge erschöpft – auch wenn Schumpeters Tradition das Gegenteil geglaubt haben mag."[11] Diese genuin innovatorische Leistung der Klosterforschung ist natürlich immanenter Teil der bereits erwähnten Erweiterung des Innovationsbegriffes, die in jüngerer Zeit im Zuge der allgemeinen kulturhistorischen „Wende" erfolgte. Mit diesen kurzen Bemerkungen ist implizit schon zum Ausdruck gebracht, dass die Untersuchung technisch-ökonomischer Neuerungen im Rahmen der mittelalterlichen Klostergeschichte demgegenüber durchaus eine gewisse Tradition besitzt, wiewohl Technikgeschichte selbst eine Subdisziplin der historischen Forschung darstellt.[12] Ein früher Protagonist in diesem Zusammenhang ist der ebenfalls bereits genannte amerikanische Wissenschafts- und Technikhistoriker Lynn White gewesen. Er hat zahlreiche wegweisende Publikationen zum Verhältnis von mittelalterlicher Religion beziehungsweise Kirche und Technik vorgelegt.[13]

Eng mit der Technikgeschichte verbunden ist eine moderne wirtschaftshistorische Beschäftigung mit der klösterlichen Geschichte, wobei die Fokussierung auf die Verhältnisse im Zisterzienserorden kaum verwundert. In der Tat existieren zahlreiche wichtige – übrigens durchaus nicht nur jüngere – Veröffentlichungen zur Klosterwirtschaft der Zisterzienser, wobei der Begriff der Innovation in den meisten dieser Veröffentlichungen, wenn er denn überhaupt fällt, keine besondere Programmatik aufweist.[14] Eine speziellere Richtung hingegen

Pragmatik eines Begriffs, hg. von Mirko Breitenstein/Stefan Burkhardt/Julia Dücker (Vita regularis. Abhandlungen 48), Berlin/Münster 2012, S. 297–306, hier S. 299. Siehe auch Gert Melville, Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7 (2011), S. 72–92; Hans-Joachim Schmidt, Legitimität von Innovation. Geschichte, Kirche und neue Orden im 13. Jahrhundert, in: Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag, hg. von Franz J. Felten/Nikolas Jaspert (Berliner Historische Studien 31; Ordensstudien 13), Berlin 1999, S. 371–391.

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

11 Gert Melville, Innovation im Diskurs, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 17 (2017), S. 11–18, hier S. 14f.

12 Wolfhard Weber/Lutz Engelskirchen, Streit um die Technikgeschichte in Deutschland 1945–1975 (Cottbuser Studien zur Geschichte von Technik, Arbeit und Umwelt 15), Münster 2000.

13 Siehe hierzu Lynn White, Medieval Technology and Social Change, New York 1962, sowie auch dessen Beiträge in Medieval Religion and Technology (wie Anm. 2).

14 Siehe beispielsweise Eberhard Hoffmann, Die Entwicklung der Wirtschaftsprinzipien im Cisterzienserorden während des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Historisches Jahrbuch 31

wendet sich ausdrücklich dem auch als solchen direkt bezeichneten innovatorischen Potenzial der Klöster im Bereich der Wirtschafts- und Technikgeschichte zu. Dieter Hägermann war bis zu seinem Tod ein markanter Akteur dieses Diskurses.[15] Mediävisten aus der Schweiz und Österreich steuerten Ende der 1990er- und Anfang der 2000er-Jahre mehrere lesenswerte Untersuchungen zum Thema bei.[16] Einen in der Historikerzunft anscheinend wenig beachteten Beitrag zur Organisation der Klosterwirtschaft im Mittelalter steuerte 1986 der

(1910), S. 699–727; Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter, hg. von Claudia Dobrinski/Brunhilde Gedderth/Katrin Wipfler (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn 15), München 2007; Wolfgang Ribbe, Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter: Agrarwirtschaft, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, hg. von Kaspar Elm/Peter Joerissen/Hermann-Josef Roth (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10), Köln 1980, S. 203–216; Werner Rösener, Die Stadthöfe der Zisterzienser im Spannungsfeld der Stadt-Land-Beziehungen des Hochmittelalters, in: Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter (wie oben in dieser Anm.), S. 85–99; Ders., Von der Eigenwirtschaft zum Pacht- und Rentensystem: Der wirtschaftliche Strukturwandel in den niederrheinischen Zisterzienserklöstern während des Hoch- und Spätmittelalters, in: Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter. Reformbemühungen, Wirtschaft und Kultur, hg. von Raymund Kottje (Zisterzienser im Rheinland 3), Köln 1992, S. 21–47; Ders., Zur Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Hochmittelalter, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 30 (1982), S. 117–148; Winfried Schich, Der Handel der rheinischen Zisterzienserklöster und die Einrichtung ihrer Stadthöfe im 12. und 13. Jahrhundert, in: Die niederrheinischen Zisterzienser im späten Mittelalter (wie oben in dieser Anm.), S. 49–73; Ders., Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter: Handel und Gewerbe, in: Die Zisterzienser (wie oben in dieser Anm.), S. 217–236; Zisterziensische Wirtschaft und Kulturlandschaft, hg. von Winfried Schich (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 3), Berlin 1998. – Zu speziellen Wirtschaftsfeldern und -weisen siehe etwa Andreas Kuczera, Grangie und Grundherrschaft. Zur Wirtschaftsverfassung des Klosters Arnsburg zwischen Eigenwirtschaft und Rentengrundherrschaft 1174–1400 (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 129), Darmstadt/Marburg 2003; Otto Volk, Salzproduktion und Salzhandel mittelalterlicher Zisterzienserklöster (Vorträge und Forschungen des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte, Sonderband 30), Sigmaringen 1984.

15 Dieter Hägermann, Das Kloster als Innovationszentrum. Mühlenbetrieb, Salzproduktion und Bergbau, in: Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter (wie Anm. 14), S. 13–23; Ders., Kloster Ebstorf und die Saline in Lüneburg, in: Das Benediktinerinnenkloster Ebstorf im Mittelalter. Vorträge einer Tagung im Kloster Ebstorf vom 22. bis 24. Mai 1987, hg. von Klaus Jaitner/Ingo Schwab (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 37; Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter 11) Hildesheim 1988, S. 41–54.

16 Gerhard Jaritz, Kloster und Handwerk im Spätmittelalter, in: Ferrum. Nachrichten aus der Eisenbibliothek 70 (1998), S. 69–73; Pascal Ladner, Die Rolle der abendländischen Orden und Klöster im Mittelalter bei der Verbreitung der Technik, in: Ferrum. Nachrichten aus der Eisenbibliothek 70 (1998), S. 4–10; Ernst Tremp, Technische Leistungen der Zisterzienser in der mittelalterlichen Schweiz, in: Ferrum. Nachrichten aus der Eisenbibliothek 70 (1998), S. 48–61; Ders., Mönche als Pioniere: Die Zisterzienser im Mittelalter (Schweizer Pioniere der Wirtschaft und Technik 65), Meilen 1997.

Wirtschaftswissenschaftler Alfred Kieser bei. Auch wenn er einen sicher zu idealtypischen Weg „von asketischen zu industriellen Bravourstücken", so der Titel seines Aufsatzes, im Kontext der Klosterökonomie aufzeigt, sind seine Gedanken durchaus anregend und bedenkenswert.[17] Nicht zu vergessen ist, nebenbei bemerkt, der kunst- und architekturhistorische Zugang zur Innovationsgeschichte der mittelalterlichen Klöster.[18]

Die wirtschafts- und technikaffinen Beiträge wie auch allgemein gehaltene Veröffentlichungen zum Klosterwesen sprechen von „technische[n] Meisterleistungen",[19] charakterisieren Klöster als „Innovationszentr[en]",[20] betiteln die mittelalterlichen Mönche als „Pioniere" der Technik[21] und halten fest, dass es „[o]hne Mönche […] keine Stechuhr" gäbe,[22] um nur einige hervorstechende Beispiele anzuführen. In der Tendenz sind diese griffigen Schlagworte sicher nicht grundsätzlich verkehrt, wie noch zu zeigen sein wird. Gleichwohl scheint immer auch Vorsicht bei der Zuschreibung innovatorischer Leistungen – und damit letztlich beim Gebrauch so einprägsamer Epitheta – angebracht, wie Hägermann am Beispiel der Interpretation des berühmten St. Galler Klosterplans durch Walter Horn und Ernest Born nachweisen kann.[23] Ihre etwa von Kieser rezipierte[24] Deutung der im Plan angezeigten *molae* und *pilae* als wasserbetriebene Mühlen und mechanische Stampfen – beide Belege würden „das Modellkloster des Plans in den Rang eines technologischen Innovationszentrums" erheben[25] – verweist Hägermann mit guten Gründen ins Reich der Phantasie. Ihm zufolge sind auf dem Plan statt des Erstbelegs einer Wassermühle und der hier sonst ebenfalls singulär bezeugten mechanischen Stampfe Handmühlen und Maischbottiche zu

17 Alfred Kieser, Von asketischen zu industriellen Bravourstücken. Die Organisation der Wirtschaft im Kloster des Mittelalters, in: Mannheimer Berichte 30 (1986), S. 3–15.

18 Dirk Schumann, Innovation und Tradition. Aspekte des Dekors in der klösterlichen Backsteinarchitektur Nordostdeutschlands um 1300, in: Gebaute Klausur. Funktion und Architektur mittelalterlicher Klosterräume, hg. von Renate Oldermann (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 52), Bielefeld 2008, S. 147–168.

19 Gudrun Gleba, Klöster und Orden im Mittelalter (Geschichte kompakt Mittelalter), Darmstadt 2002, S. 82.

20 Hägermann, Das Kloster (wie Anm. 15).

21 Tremp, Mönche (wie Anm. 16).

22 Hermann Josef Roth, Die Wirtschaftsgeschichte der Mönche, in: Die Cistercienser. Geschichte, Geist, Kunst, hg. von Ambrosius Schneider, Köln 1977, S. 528–557, hier S. 555.

23 Walter Horn, Water Power and the Plan of St. Gall, in: Journal of Medieval History 1,3 (1979), S. 219–257; Ders./Ernest Born, The Plan of St. Gall: A Study of the Architecture & Economy of, and Life in a Paradigmatic Carolingian Monastery, 3 Bde., Berkeley/Los Angeles 1979.

24 Kieser, Von asketischen zu industriellen Bravourstücken (wie Anm. 17), S. 7f.

25 Dieses sowie auch das folgende Zitat stammen aus Dieter Hägermann, Der St. Galler Klosterplan – ein Dokument technologischer Innovationen des Frühmittelalters?, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 54 (1990), S. 1–18, hier S. 4f. u. 18.

sehen, die den Plan als „singuläres und bedeutsames ikonographisches Zeugnis für die bereits um 800 hochentwickelte klösterliche Braukunst“ ausweisen, nicht aber „[a]ls Dokument technologischer Innovationen“.

2. Technisch-ökonomische Innovationen, summarisch aufbereitet

Gewiss am bekanntesten und gemeinhin als am herausragendsten bewertet sind die innovatorischen Leistungen der mittelalterlichen Klöster – und dort speziell diejenigen der Zisterzienser – auf dem Gebiet des Wasserbaus. Forscher wie Ernst Tremp sprechen diesbezüglich nicht von ungefähr von einer „notorischen Hygrophilie“ der Zisterzienser.[26] Bereits die aus dem 6. Jahrhundert stammende Benediktsregel verlangte freilich im Sinne einer möglichst weitgehenden klösterlichen Autarkie zur Versorgung der Klostergemeinschaft prominent an erster Stelle das Vorhandensein von Wasser und Mühle.[27] In einer frühen Zusammenstellung der Statuten der Mönche von Cîteaux steht die Notwendigkeit, über eigenes Wasser zu verfügen, mit dem Besitz von Mühlen und Fischteichen in einem engen kausalen Zusammenhang.[28]

In Anknüpfung an antike Wasserbautechniken und -lehren errichteten die Zisterzienser im Umfeld oder auf dem Areal ihrer Klöster eine Vielzahl von Stauwehren, Entwässerungsgräben oder Zuflusskanälen und leiteten Bäche für ihre Zwecke um. Diese bestanden in der Trinkwasserver- und Abwasserentsorgung, in der Wasserzufuhr zu künstlich angelegten Fischteichen und zu Garten- und Agrarflächen, aber auch in der Nutzung des Wassers zum Betrieb von Mühlen und mechanischen Werkstätten.[29] Die Zisterzen folgten dazu regelmäßig dem gleichen Anlageschema, indem oberhalb des Klosters ein Stauwehr an einem nahe gelegenen Fluss oder Bach installiert und von diesem mittels einer

26 Siehe hierzu sowie zum Folgenden Tremp, Technische Leistungen (wie Anm. 16), S. 52.

27 Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben, übers. und erkl. von Georg Holzherr, Freiburg (Schweiz) ^{7}2007, Kap. 66, S. 387: *Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui, ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum vel artes diversas intra monasterium exerceantur* […].

28 Siehe diesbezüglich Winfried Schich, Die Bedeutung der Wassermühle für die zisterziensische Gemeinschaft im 12. und 13. Jahrhundert, in: Wassermühlen und Wassernutzung im mittelalterlichen Ostmitteleuropa, hg. von Martina Maříková/Christian Zschieschang (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 50), Stuttgart 2015, S. 77–97, hier S. 78 (mit weiteren Belegen).

29 Siehe beispielsweise zu der Zisterze Bebenhausen Barbara Scholkmann, Die Zisterzienser und ihre Wassernutzung: Die Mühlen des Klosters Bebenhausen, in: Von Cîteaux nach Bebenhausen. Welt und Wirken der Zisterzienser, hg. von Ders./Sönke Lorenz (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts 67), Tübingen 2000, S. 153–173.

Schleuse ein weitläufiger, oftmals mehrere 100 Meter langer Kanal abgezweigt wurde.[30] Teilweise wurde das Wasser dann sogar direkt zur Klosteranlage befördert oder sogar unter den Klostergebäuden hindurchgeleitet. Im untersten Kanalabschnitt, kurz vor der Einmündung des Wassers wieder in den Ausgangsfluss beziehungsweise -bach, wurde das Gefälle und damit die Fließgeschwindigkeit erhöht, sodass flüssige und feste Abfälle jedweder Art leichter fortgeschwemmt und mechanische Einrichtungen wie etwa Mühlen sowie Hammer- und Sägewerke wirkungsvoller angetrieben werden konnten.

Bereits in der von Abt Arnold von Bonneval († um 1156) verfassten Vita Bernhards von Clairvaux (* um 1090; † 1153) wurden solche Wasserbaumaßnahmen im Zuge der um 1135 erfolgten Verlegung des Klosters Clairvaux „als frühestes Zeugnis für das ‚Interesse der Zisterzienser an dem Wasserhaushalt ihres Klosterorganismus'"[31] genau beschrieben: Zunächst habe Bernhard gezögert, das bestehende Kloster an einen neuen Standort zu verlagern, weil am alten Platz bereits sehr hohe Kosten für künstliche Wasserläufe entstanden waren. Lohnarbeiter und Klosterbrüder hätten dann aber einen Wasserlauf vom Fluss Aube abgezweigt und sein Niveau bis zur Mühle hin angehoben. Auch sei der Bach durch unterirdische Kanäle durch alle Häuser geleitet worden, wo er für die handwerkliche Arbeit von Nutzen oder Nöten gewesen sei.[32]

Eine ebenfalls schon oft zitierte Beschreibung vom Anfang des 13. Jahrhunderts bringt die vielseitige Wassernutzung etwa im Kloster von Clairvaux gleichsam anschaulich zum Ausdruck: „Ein Arm dieses Flusses, der die zahlreichen Werkstätten der Abtei durchquert, wird überall gesegnet wegen der Dienste, die er erweist. […] Sein Bett […] ist nicht von der Natur ausgehöhlt, sondern durch

30 Albrecht Hoffmann, Zwischen Arnsburg und Walkenried – Grundzüge und Merkmale früher wasserwirtschaftlicher Tätigkeit der Zisterzienser im hessisch-thüringischen Bergland, in: Vorträge der Tagung „Historische wasserwirtschaftliche Anlagen im Harz" in Goslar vom 20. bis 23.09.1990 (Mitteilungen aus dem Leichtweiß-Institut für Wasserbau der Technischen Universität Braunschweig 113), Braunschweig 1991, S. 67–107, hier S. 72: „Wasserlauf, Klostermühle und Fischteich bilden eine Standardeinheit, die auch bei kleinen Klosteranlagen möglichst nicht fehlen darf." – Siehe auch Ders., Wasser für die mittelalterlichen Klöster in Hessen und Thüringen, in: Antike und mittelalterliche Wasserversorgung in Mitteleuropa, hg. von Dems. (Kasseler Wasserbau-Mitteilungen 3), Kassel 1995, S. 49–64; Tremp, Technische Leistungen (wie Anm. 16), S. 52f.

31 Schich, Die Bedeutung (wie Anm. 28), S. 81. – Siehe auch Wolfgang Braunfels, Abendländische Klosterbaukunst. Kunstgeschichte, Deutung, Dokumente (DuMont Dokumente), Köln ^{5}1985, S. 302.

32 Braunfels, Abendländische Klosterbaukunst (wie Anm. 31), S. 302–304. – Siehe auch (falsch unter Cîteaux statt richtig unter Clairvaux) Paul Benoît/Monique Wabont, Mittelalterliche Wasserversorgung in Frankreich. Eine Fallstudie: Die Zisterzienser, in: Wasserversorgung im Mittelalter (Geschichte der Wasserversorgung 4), Mainz 1991, S. 185–226, hier S. 201f.; Schich, Die Bedeutung (wie Anm. 28), S. 80.

die Arbeit der Mönche. […] in die Abtei eingelassen […], stürzt er sich zuerst mit Ungestüm in die Mühle […], sowohl um den Weizen zwischen den Mühlsteinen zu zerstoßen, als auch um das feine Sieb anzutreiben, welches das Mehl von der Kleie trennt." Dies ist im Übrigen ein singuläres Zeugnis für die „mechanische Trennung des Mehls von der Kleie in einem feinen Sieb", wobei dieser technische Vorgang sonst erst in das 15. Jahrhundert datiert wird.[33] Und weiter heißt es im Text: „Schon ist er im benachbarten Gebäude; er füllt die Kessel […]. Aber der Fluss sagt sich nicht los. Die Walker, die sich nahe an der Mühle niedergelassen haben, rufen ihn zu sich. […] Er hebt und senkt abwechselnd diese schweren Stampfer, die Holzschlegel […], er erspart den Walkern eine große Strapaze […]. Dort herausgehend, tritt er in die Lohgerberei, wo er, um die notwendigen Materialien für das Schuhwerk der Brüder zu bereiten, ebenso viel Aktivität wie Sorgfalt zeigt; dann teilt er sich in eine Menge kleiner Arme, besichtigt während seines willfährigen Laufes die verschiedensten Arbeiten und sucht überall aufmerksam jene, die seinen Dienst benötigen, welches Objekt es auch sei, ob es sich darum handelt zu kochen, zu sieben, zu zermalmen, zu begießen, zu waschen oder zu mahlen […]. Schließlich […] entfernt er den Müll und lässt alles sauber hinter sich. Nachdem er rüstig alles geleistet hat, wozu er gekommen war, eilt er auch schon wieder in schnellem Lauf zum Fluss […]."[34]

Eine besondere Spezialität des Wasserbaus stellte die künstliche Bewässerung von Wiesen zur Ertragssteigerung mittels bestimmter Kanal- und Grabensysteme, sogenannter Wässermatten, dar.[35]

Von Mühlen war bereits im Zusammenhang der intensiven Wasserkraftnutzung im klösterlichen Bereich die Rede. Dabei kamen Mühlen zum Mahlen von Getreide oder von Lohe für die Gerberei, zum Walken von Wolltuch oder auch als Antriebskraft für Sägewerke regelmäßig zum Einsatz. Sogar Papiermühlen lassen sich stellenweise und natürlich zeitversetzt ab dem ausgehenden 14. Jahrhundert auch im klösterlichen Kontext belegen.[36] Wie viel Zeit- und Arbeitsersparnis dabei jeweils mit solchen technischen Errungenschaften verbunden war, verdeutlicht die Tatsache, dass eine Walkmühle im Durchschnitt so viel leisten konnte wie 40 Arbeiter.

Ganz im Sinne des vorhin zur allgemeinen Innovationsgeschichte Gesagten sind die Zisterzienser dabei weniger oder eigentlich gar nicht als konkrete Erfinder, als Inventoren, zu betrachten. Ihre innovatorische Leistung lag vielmehr im

33 Karl-Heinz Ludwig/Volker Schmidtchen, Propyläen Technikgeschichte, Bd. 2: Metalle und Macht. 1000–1600, S. 88–92; Schich, Die Bedeutung (wie Anm. 28), S. 90.

34 Zit. nach der Übersetzung von Braunfels, Abendländische Klosterbaukunst (wie Anm. 31), S. 305–306.

35 Tremp, Technische Leistungen (wie Anm. 16), S. 55.

36 Ebd., S. 55–58.

gezielten und kombinierten Einsatz neuer Techniken und ebenso in ihrem raschen Transfer über alle Teile Europas, was vermittels ihrer straffen Ordensstruktur gut möglich war.[37] Interessanterweise fällt die rasante Ausbreitung der Zisterzienser im 12. und 13. Jahrhundert mit dem Höhepunkt monastischer Wasserbaukunst überhaupt zusammen.[38] Die Wasserbautechnik der Zisterzienser war auf der Höhe ihrer Zeit, ist so jedoch auch bei Benediktinern und Prämonstratensern anzutreffen. Schon um 800 gibt sich für das Benediktinerkloster Corbie unter seinem Abt Adalhard (amt. 780–826) laut Hägermann die Einrichtung eines Mühlenkomplexes beziehungsweise eines Mühlenkombinats zu erkennen, dessen Arbeitsorganisation innovatorisch gewesen sei.[39] Nach Auskunft der St. Galler Klosterchronik aus dem 11. Jahrhundert soll Abt Kerho von Weißenburg (amt. 960–964 oder 989–1007) die Benediktinermönche gelehrt haben, „für ihre Wasserleitung, die er als Erfinder persönlich für [sie] entwarf, Röhren auszubohren"; und dieselbe Quelle berichtet, ein Klosterdekan namens Walto sei „bei den Späteren durch die Konstruktion unseres Abortes, die sehr schwierig war, der Erinnerung wert" gewesen.[40] Doch erst und nur die Zisterzienser verbanden äußerst konsequent Kloster- und Wasserbau, weswegen man zu Recht „von einer zisterziensischen Wassertechnik" sprechen kann.[41]

Demgemäß nicht als Inventoren, sondern als Innovatoren begegnen mittelalterliche Klöster und wiederum besonders exponiert Zisterzen bei der aufwendigen protoindustriellen Ziegelfabrikation, was ein hohes technisches Know-how voraussetzte. Die Ziegel wiesen zum Teil eine sehr gute Qualität und große Formenvielfalt auf.[42] Aber auch in der Salzproduktion und im Untertagebau von Salz, Eisen sowie Edelmetallen engagierten sich mittelalterliche Klöster innovatorisch, wie die Exempel Admont, Fontenay, Maria Laach und Rein vor Augen

37 Ebd., S. 51.

38 Paul Benoît, Vers une chronologie de l'hydraulique monastique, in: L'hydraulique monastique. Milieux, réseaux, usages, hg. von Léon Pressouyre u. a. (Collection Rencontres à Royaumont 8), Paris 1996, S. 475–486, hier S. 478–482; Schich, Die Bedeutung (wie Anm. 28), S. 82.

39 Hägermann, Das Kloster (wie Anm. 15), S. 15f.

40 Zit. nach der Übersetzung von Ekkehard IV. St. Gallener Klostergeschichten, hg. von Hans F. Haefele (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 10), 5. bibliographisch aktual. und um einen Nachtrag erw. Aufl. Darmstadt 2013, Kap. 102, S. 209, u. Kap. 245, S. 245. – Siehe dazu auch Ladner, Die Rolle (wie Anm. 16), S. 7.

41 Benoît/Wabont, Mittelalterliche Wasserversorgung (wie Anm. 32), S. 206. – Siehe auch Schich, Die Bedeutung (wie Anm. 28), S. 83.

42 Jacques Morel, Les tuiles canal cisterciennes de l'église Notre-Dame de Bonmot, in: Cahiers d'archéologie romande 67 (1996), S. 103–111; Tremp, Technische Leistungen (wie Anm. 16), S. 59.

führen.[43] Die nahezu europaweite Implementierung agrartechnischer Neuerungen – wie der Einführung des Räderpflugs statt des zuvor gemeinhin verwendeten Hakenpflugs, der kollektiven Dreifelderwirtschaft mit Fruchtrotation anstelle des bisherigen zweijährigen Fruchtwechsels oder natürlich des gutshofartigen Grangiensystems als eigentliches Rückgrat zisterziensischer Eigenwirtschaft – steht mit der Klosterwelt in denkbar engster Verbindung.

Weniger bekannt, aber nicht minder interessant ist der von Klöstern betriebene Aufbau einer streng geregelten Waldwirtschaft, die eine moderne Kennzeichnung als nachhaltig ganz und gar verdient. Für die nahe bei Lübeck gelegene Kartause Ahrensbök konnte Arne Paysen „eine gewinnorientierte, jedoch nachhaltig organisierte Niederwaldwirtschaft" nachweisen, die „darauf bedacht war, die Nutzungsmöglichkeiten der Wälder zu erhalten, auch wenn die Nutzung der Schläge in die Hände der Bauern gelegt war".[44] Es handelte sich nach seinem Dafürhalten um einen „klösterlich geregelte[n] Großbetrieb zur Holzkohleherstellung".[45] Für einzelne Waldstücke konnte er anhand eines Zinsregisters eine festgeschriebene Regenerationsphase von elf bis zwanzig Jahren bis zur Neuvergabe zur Holzkohlegewinnung errechnen, was einer für Niederwald aus Erlen und Hainbuchen günstigen Umtriebszeit entspricht.[46] Auch wartete man mit dem Holzfällen bis zum Herbst, um die Vegetationsperiode voll auszunutzen. Paysen kommt daher zu dem einleuchtenden Schluss, „dass durch das Kloster selbst die Rahmenbedingungen für eine maximal produktive Niederwaldwirtschaft geschaffen wurden. Die dem Kloster untertänigen Bauern besorgten die Arbeit des Kohlebrennens – oftmals in einem Umfang, der weit über das Nebengewerbe hinausgegangen sein dürfte. Das Kloster selbst sorgte durch die

43 Hägermann, Das Kloster (wie Anm. 15), S. 18–23.

44 Arne Paysen, Nachhaltige Energiewirtschaft? Brenn- und Kohlholznutzung in Schleswig-Holstein in Mittelalter und Früher Neuzeit, Diss. Univ. Kiel 2009, S. 222. – Siehe dazu auch die Kurzzusammenfassung von Dems., Die Waldwirtschaft des Klosters Ahrensbök als Beispiel für eine nachhaltige Ressourcennutzung, in: Jahrbuch für Regionalgeschichte 32 (2014), S. 73–86, sowie die entsprechende Würdigung bei Oliver Auge, Auf dem Weg zur Nachhaltigkeit? Ansätze zu Ressourcenschutz und Ressourcenregeneration im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Schleswig-Holstein, in: Wirtschaft und Umwelt vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart. Auf dem Weg zur Nachhaltigkeit?, hg. von Günther Schulz/Reinhold Reith (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte 233), Stuttgart 2015, S. 31–51, hier S. 48f.; Ders., Ahrensbök, Kartäuser: Geschichte, in: Klosterbuch Schleswig-Holstein und Hamburg. Klöster, Stifte und Konvente bis zur Reformation, hg. von Dems./Katja Hillebrand, Regensburg 2019, S. 143-163, hier S. 156f.

45 Paysen, Nachhaltige Energiewirtschaft (wie Anm. 44), S. 218.

46 Das Zinsregister samt Köhlereiregister liegt ediert vor in den Schleswig-Holsteinischen Regesten und Urkunden, Bd. 10: Kloster 1328–1565, hg. von Wolfgang Prange (Veröffentlichungen des Landesarchivs Schleswig-Holstein 23), Neumünster 1989, S. 171–383 (das Köhlereiregister findet sich auf S. 368–377).

umsichtige Vergabe von Nutzungsrechten und Einhaltung von Umtriebszeiten für die Aufrechterhaltung eines nachhaltigen Nutzungskonzeptes."[47] Natürlich musste Nachhaltigkeit das „gelebte Prinzip" aller Menschen in jener Zeit sein, um überhaupt längerfristig existieren zu können.[48] Doch hatte das strenge Waldregiment der Ahrensböker Kartäuser eine neue, ja eine innovatorische Qualität.

Ohne Zögern kann also die zentrale Frage, ob klösterliche Gemeinschaften im technisch-ökonomischen Bereich Innovationsleistungen von gesellschaftlicher Relevanz erbrachten, mit einem klaren „Ja" beantwortet werden. Sie taten dies in einem erheblichen Ausmaß.

3. Der Blick auf Ursachen und Hintergründe

Die Frage stellt sich, warum die Klöster und Mönchsorden eine so auffällige Affinität zu Innovationsleistungen im technisch-ökonomischen Bereich aufwiesen. Zwei Gesichtspunkte scheinen zur Beantwortung ganz wesentlich zu sein. Der eine betrifft den Stellenwert der Arbeit als solcher im klösterlichen Leben. Auch wenn die einprägsame, populäre Aufforderung des *Ora et labora* wörtlich so nicht im Text der Benediktsregel vorkommt, so trifft sie doch sinngemäß den Kern des benediktinischen beziehungsweise mönchischen Selbstverständnisses, wonach zur Selbstschau in Gott die Trias von Gebet, Muße und auch Arbeit führe.[49] Die Mönche waren zu regelmäßiger Arbeit verpflichtet und hatten dem Abt darüber Bericht zu erstatten. Eine Optimierung der Arbeitsorganisation war erstrebt und hatte die Funktion, „die Mönche von der Last und Sorge um den täglichen Lebensunterhalt zu befreien".[50] Beides, der grundsätzliche Stellenwert der Arbeit und der Versuch der Optimierung ihrer Abläufe im Interesse der monastischen Gemeinschaft, bildete ein günstiges Substrat für eine gewisse Aufgeschlossenheit technischen und ökonomischen Neuerungen gegenüber. Dies war zumal bei den Zisterziensern der Fall, die ebenjene Gleichwertigkeit manueller Arbeit gegenüber dem Gebetsdienst in besonderer Weise hervorhoben und die zudem durch die mehr als bei anderen Mönchsgemeinschaften synergetische Einrichtung des Kon-

47 Paysen, Nachhaltige Energiewirtschaft (wie Anm. 44), S. 219.

48 Oliver Auge, „Nachhaltigkeit" als historisches Thema – eine Hinführung, in: Jahrbuch für Regionalgeschichte 32 (2014), S. 45–53, hier S. 52.

49 Die Benediktsregel (wie Anm. 27), Kap. 48, S. 287: *Otiositas inimica est animae […].* – Vgl. dazu Hägermann, Das Kloster (wie Anm. 15), S. 13; Ders./Helmuth Schneider, Propyläen Technikgeschichte, Bd. 1: Landbau und Handwerk. 750 v. Chr. bis 1000 n. Chr., Berlin 2003, S. 317–333 (mit Hervorhebung des Unterschieds zur Antike).

50 Kieser, Von asketischen zu industriellen Bravourstücken (wie Anm. 17), S. 4, der sich konkret auf Pachomius bezieht; sinngemäß gilt für die Benediktsregel dasselbe.

versentums einen Personalstamm schufen, der die Hauptlast der körperlichen Arbeit innerhalb der Klosterwirtschaft trug, sich dabei spezialisieren und um eine innovative Organisation der Arbeitsvorgänge bemühen konnte und obendrein in seiner gewissen Zwischenstellung zwischen Kloster und Welt auch zum Transmitter von Innovationen besonders taugte.[51]

Mindestens ebenso bedeutsam für die Frage nach den Innovationspotenzialen war die Führungsrolle der klösterlichen Skriptorien bei der Bewahrung und Weitergabe der antiken Überlieferung und speziell des technischen Schrifttums der Antike. Die Bandbreite der relevanten Werke reichte dabei von der Naturgeschichte des älteren Plinius (* 23/24; † 79) oder den Etymologien des Isidor von Sevilla (* um 560; † 636) über Vitruvs († um 15 v. Chr.) *De architectura* bis zu Varros (* 116 v. Chr.; † 27 v. Chr.) Gesprächen über Landwirtschaft und vielem mehr.[52] Oder mit den Worten Pascal Ladners ausgedrückt: „Dank der Kopierarbeit vieler Mönche sind wichtige technische Werke der Antike ins Mittelalter hinübergerettet worden, die sonst wohl für immer untergegangen wären. Dieses Schrifttum blieb nicht toter Buchstabe, ruhte nicht unbeachtet in den Klosterbibliotheken, sondern wurde überall dort, wo es zur Erleichterung der Arbeit beitragen konnte, fruchtbar gemacht, sei es durch Ausnützung und Anwendung im engeren Klosterbereich, sei es durch Weitervermittlung des Inhaltes an Illiterati […].“[53] Dieser Umstand kann auch miterklären, warum sich der innovatorische Einfluss der Klöster in dem Maße abschwächte, in dem gleichzeitig die Bildung und Lesefähigkeit breiterer Laienschichten zunahm.

Neben der Antikenrezeption dürfte gewiss auch die Übernahme und der Transfer innovatorischer technischer Leistungen aus dem arabisch geprägten Raum eine wichtige Rolle gespielt haben, was zunächst vor allem für monastische Gemeinschaften in Spanien, Südfrankreich oder Süditalien zu gelten hätte. Doch fehlt es hierzu bislang an einschlägigen, konkreten Vorarbeiten, die über allgemeine und übrigens nach wie vor kontrovers diskutierte Erörterungen zum Beitrag der arabischen Wissenschaften auf die westeuropäische Kultur hinausgingen,[54] um fundiert für den monastischen Bereich Stellung nehmen zu können.

51 Tremp, Mönche (wie Anm. 16), S. 29.

52 Ladner, Die Rolle (wie Anm. 16), S. 5f.

53 Ebd., S. 7.

54 Siehe hierzu die informative Sammelrezension von Jan-Hendrik de Boer, Einfluss der arabischen Wissenschaften im europäischen Mittelalter: Sylvain Gouguenheim, Aristoteles auf dem Mont Saint-Michel. Die griechischen Wurzeln des christlichen Abendlandes, aus dem Französischen von Jochen Grube, mit einem Kommentar von Martin Kintzinger und Daniel König, Darmstadt 2010; Jim Al-Khalili, Im Haus der Weisheit. Die arabischen Wissenschaften als Fundament unserer Kultur, Frankfurt am Main 2011, in: H-Soz-Kult. Kommunikation und Fachinformation für die Geschichtswissenschaften (28.09.2011), online unter: https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/reb-14687 (zuletzt abgerufen am 30.09.2019).

Die zeitgenössischen Mönche machten sich nun nicht nur die Inhalte der technisch-naturwissenschaftlichen Überlieferung, ob nun in Prosa oder Dichtung, zunutze, sondern sie versuchten auch, wie das eingangs angeführte Beispiel des Eilmer von Malmesbury zeigt, entsprechende Informationen aus antiken Mythen für ihre Innovationsbemühungen nutzbar zu machen. Nicht immer hatten sie dabei Erfolg, doch ist, wie gesagt, Misserfolg stets ein fester Bestandteil von Innovationsgeschichte. Im Übrigen war Eilmer nicht der einzige Klosterinsasse, der nach der Art von Dädalus innovativ zu fliegen begehrte. Ein weiterer Flugversuch soll sich im September 1507 in Stirling Castle abgespielt haben.[55] Sowohl der schottische Dichter William Dunbar (* um 1460; † um 1520) in zwei Spottgedichten als auch John Lesley (* 1527; † 1596) in seiner schottischen Chronik erzählen von einem italienischen *alter Icarus* namens Giovanni Damiani, der 1504 Abt der Prämonstratenserniederlassung Tungland in Galloway geworden war und bemerkenswerte Geistesgaben besaß: „Dieser Abt hatte auch die Absicht, mithilfe von Vogelschwingen zu fliegen […]. Zu diesem Zweck ließ er sich ein paar Schwingen aus Federn herstellen, die er fest auf seinen Körper band, und flog von der Mauer von Schloss Stirling auf, stürzte aber sogleich zur Erde und brach sich ein Bein." Die Erklärung für sein innovatorisches Missgeschick lieferte der Prämonstratenserabt gleich selbst, wie man weiterlesen kann: „Die Ursache hierfür schrieb er dem Umstande zu, dass sich in den Schwingen einige Federn von Hennen befanden, die zum Miste herabstrebten und nicht zum Himmel hinauf."[56]

55 White, Eilmer (wie Anm. 2), S. 68f.

56 Zit. n. der Übersetzung von Hennig, Beiträge (wie Anm. 1), S. 115. – John Leslie, De origine moribus, et rebus gestis Scotorum libri decem, Rom 1578, Buch 8, S. 346: *Is affixis vtrique lateri alis (quas ex plumis diuersarum auium conficiendas sibi curauerat) ex altis mœnibus arcis Striuelingensis sese in aera, tanquam in viam, dedit. Sed ecce tibi impostorem in terram subito casu precipitatum, qui astabant, incerti vtrum hominis amentiam insectarētur, an potius illius doloris commiseratione tangerentur, cōcurrunt: Abbatem iam tum alatum percunctantur, qui valeret. Is sibi fœmoris os comminutum: nec ullam incedendi spem esse reliquam respondit. In summa omnes risu emori, illum qui modo tanquam alter Icarus cœlum alis perebat, terram nunc suis pedibus contuso pene corpore tanquam Simonē illum Magum non potuisse premere. Verum cum omnes solutius aliquanto risissent, insignis ille Abbas vt a se omne crimen stultitiæ ac impostvræ repelleret, in alas totam culpam conferebat, vtpote quæ non omnino ex aquilinis aut similibus plumis, sed partim ex gallinaceis secando aeri minus accōmodatis, & que ad sterquiliniū vi quandā insita ipsum pertraxerāt essent agglutinate.*

Zur Montantätigkeit der Walkenrieder Zisterzienser im Westharz

Philipp Stenzig

Das Montanwesen ist an sich ein wenig naheliegendes Betätigungsfeld für die monastische Eigenarbeit, den *labor manualis* der Religiosen. Das betrifft in erster Linie natürlich den eigentlichen Abbau unter Tage, allein schon wegen der langen Anfahrten – aber auch die Weiterverarbeitung des geförderten Materials, die Verhüttung, lässt sich schwerlich zwischen Terz und Sext im Klostergarten erledigen. Die charakteristischen Arbeitsbedingungen, selbst jene der Aufsichts- und Leitungskräfte, sind mit dem monastischen Tagesablauf der Chormönche im Klerikerstand, der ja wesentlich durch die regelmäßigen Gebetszeiten in der Klosterkirche geprägt ist, grundsätzlich unvereinbar. Wenn also in den mittelalterlichen Quellen zuweilen von einer eigenen Montantätigkeit bestimmter Klöster die Rede ist, dann kann kein Zweifel daran bestehen, dass damit in der Regel Aktivitäten der jeweiligen Laienbrüder gemeint sein müssen.

Vor diesem Hintergrund allerdings scheint gerade der Zisterzienserorden doch noch am ehesten geeignet, eigene Bergbau-Kompetenzen zu entwickeln, eben weil in ihm das Institut der Konversen die weiteste Entfaltung gefunden hat – durch das Angebot, auch noch in fortgeschrittenem Alter, gewissermaßen auf dem zweiten Bildungsweg, in ein Kloster einzutreten, hatte sich der Orden die Chance eröffnet, einheimische Fachkräfte mit der gerade im Montanwesen unverzichtbaren einschlägigen Berufserfahrung zu gewinnen[1]; die Laienbrüder waren nicht klausuriert und hatten ein gegenüber den Chormönchen stark vermindertes liturgisches Pensum, das gestattete ihnen grundsätzlich auch zeitaufwendigere

1 Karl Heinz Spiess, Die Beziehungen einiger mitteldeutscher Zisterzienserabteien zum dortigen Bergbau, in: Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 15 (1959), S. 265–283, S. 267; Christoph Bartels, Die Zisterzienser im Montanwesen des Mittelalters und die Bedeutung ihrer Klöster für den Bergbau und das Hüttenwesen des Harzraumes, in: Bete und arbeite! Zisterzienser in der Grafschaft Mansfeld. Begleitband zur Ausstellung im Sterbehaus Martin Luthers in Eisleben, 24.10.1998–24.6.1999, hg. von Esther Pia Wipfler (Katalog / Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 3), Halle an der Saale 1998, S. 99–117, S. 104–105.

Spezialtätigkeiten auf den Grangien; und auch das vielbeschworene zisterziensische Arbeitsethos mag dazu beigetragen haben, dass sich der Orden für diesen beschwerlichen (aber lukrativen) Wirtschaftszweig zu begeistern vermochte.[2]

Tatsächlich ist von Morimond in der Champagne, der Primärabtei zahlreicher deutscher Klöster, belegt, dass sich die dortigen Zisterzienser schon im 12. Jahrhundert dem Abbau eisenhaltiger Minetteerze widmeten – im 90 Kilometer entfernten lothringischen Chaligny, wo ihnen der Graf von Vaudémont, Gérard II. († 1188), die dort schon vorher bestehenden Minen überlassen hatte.[3] In Fontenay im Burgund begann man ebenfalls schon im 12. Jahrhundert, sich mit der Förderung und Verhüttung von Eisen zu befassen, in diesem Fall allerdings befanden sich die Lagerstätten in unmittelbarer Nähe des Klosters. Heute noch kündet das Ende des 12. Jahrhunderts errichtete gotische Gebäude der Schmiede von diesen Aktivitäten, die inzwischen auch archäologisch gut dokumentiert sind. Besondere Aufmerksamkeit verdient hier das Pochwerk, das über eine Nockenwelle von Wasserrädern angetrieben wurde, dazu hatten die Zisterzienser einen nahegelegenen Bach umgeleitet.[4] Auch in der Abtei des hl. Bernhard, in

2 Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 100–102, näherhin S. 102: „Aufgrund ihrer spezifischen Ordenspraxis wuchsen den Zisterziensern Kenntnisse und Fähigkeiten zu, die im Montanwesen unverzichtbar bzw. höchst nützlich sind. Damit waren sie für ein Engagement im Berg- und Hüttenwesen bestens gerüstet; ein Zweig der Montantätigkeit, die Bausteingewinnung, gehörte ohnehin zum Kanon ihrer Tätigkeiten. Ein Arbeitsethos, das auch körperlich schwere, mit Schmutz und Naturunbilden sich auseinandersetzende Arbeiten in keinem Gegensatz zur kontemplativen Seite des Mönchslebens sah, schloß Bergbau und Hüttenwesen als Tätigkeitsfelder ohne weiteres ein. Die Annahme, daß auch im Montanbereich ordensseitig das Bestreben herrschte, Eigenwirtschaft zu betreiben, liegt nahe."

3 Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), S. 267; Alain Girardot, Forges princières et forges monastiques. Coup d'œil sur la sidérurgie lorraine aux XII^{e} et XIII^{e} siècles, in: Revue d'histoire des mines et de la métallurgie 2 (1970), S. 3–20; Winfried Schich, Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter. Handel und Gewerbe, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Bd. 1, hg. von Kaspar Elm/Peter Joerissen/Hermann Josef Roth (Schriften des Rheinischen Museumsamtes 10), Aachen 1980, S. 217–236, S. 230–232; Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 106. Zur Metallurgie im eigentlichen Klosterbezirk vgl. Catherine Verna, La sidérurgie cistercienne en Champagne méridionale et en Bourgogne du nord (XII^{e}–XV^{e} siècles), in: L'économie cistercienne. Géographie. Mutations du Moyen Age aux temps modernes. (Actes du colloque) Troisième journée internationale d'histoire (abbaye de Flaran, 16–18 septembre 1981), Auch 1983, S. 207–212; Catherine Verna, Les Mines et les forges des Cisterciens en Champagne méridionale et en Bourgogne du nord, XII^{e}–XV^{e} siècles (Histoire et patrimoine), Paris 1995; Benoît Rouzeau, L'activité industrielle des moines blancs à Morimond aux époques médiévales et modernes d'après les sources écrites et archéologiques. Métallurgie et bâtiment industriel cistercien dans l'enclos, in: L'abbaye cistercienne de Morimond. Histoire et rayonnement. Actes du colloque (Langres, 5–6 septembre 2003), hg. von Michel Parisse/Georges Viard, Langres 2005, S. 205–240.

4 Paul Benoît, Un site industriel médiéval. L'abbaye de Fontenay, in: Mémoires de la Commission des antiquités de la Côte-d'Or 34 (1984–1986), S. 219–247; Paul Benoît, La forge de

Clairvaux, widmete man sich der Verarbeitung von Eisen,[5] auf den Grangien des Klosters Fountains im englischen Yorkshire, das dem Zisterzienserorden seit 1135 angehörte, wurde neben Eisen auch Blei gewonnen, und das 1142 gegründete Kloster Sedletz bei Kuttenberg in Böhmen verdankte seinen späteren Reichtum der lokalen Silberförderung.[6] Unter den weiteren Zisterzienserklöstern namentlich des nord- und ostdeutschen Raumes, die in irgendeiner Weise im Bergbau engagiert waren, sind neben Walkenried, von dem unten gleich die Rede sein soll, noch Sittichenbach, Grünhain, Buch, Pforta und Altzella im sächsisch-thüringischen Bereich, sowie Zinna, Dobrilugk, Lehnin und Chorin in der Mark Brandenburg hervorzuheben.[7]

Nicht ganz leicht zu beantworten ist indes die Frage, im welchem Maße die ‚weißen Mönche' das Montanwesen durch die Erfindung oder wenigstens durch

l'abbaye de Fontenay, in: Dossiers. Histoire et archéologie 107 (1986), S. 50–52; Paul Benoît, Archéologie et paléométallurgie des sites de Minot et Fontenay en Bourgogne, in: Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 35 (1988), S. 620–638; Paul Benoît/Ivan Guillot/Christophe Deschamps, Minerai et métallurgie à Fontenay, in: Moines et métallurgie dans la France médiévale, Colloque au Centre des recherches historiques et juridiques de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne (Paris, 13–14 mars 1987), hg. von Paul Benoît/Denis Cailleaux, Paris 1991, S. 275–288; Paul Benoît, Les mines de Fontenay, in: Moines et métallurgie (wie oben in dieser Anm.), S. 289–298; Luc Aquilina/Philippe Jean-Baptiste/Jean-Paul Deroin, Étude géologique des matériaux de construction de la forge de l'abbaye de Fontenay (Bourgogne, France), in: Moines et métallurgie (wie oben in dieser Anm.), S. 299–314; Denis Cailleaux, Enquête monumentale sur la forge de l'abbaye de Fontenay et les bâtiments industriels cisterciens. Premiers résultats, in: Moines et métallurgie (wie oben in dieser Anm.), S. 315–352; Paul Benoît/Jean-Paul Deroin/Claude Lorenz/Jacqueline Lorenz, Environnement géologique du minerai de fer de Fontenay (Côte-d'Or), son exploitation au Moyen Âge, in: Les techniques minières de l'Antiquité au 18e siècle. Actes du colloque international sur les ressources minières et l'histoire de leur exploitation de l'Antiquité à la fin du 18e siècle réuni dans le cadre du 113e Congrès national des sociétés savantes (Strasbourg, 5–9 avril 1988), Paris 1992, S. 133–148; Denis Cailleaux, Archéologie monumentale à l'abbaye de Fontenay. Le bâtiment de la forge, in: Archéologie, monastère et territoire en Bourgogne. 33e journées archéologiques régionales (Cluny, 15–16 mai 1993). hg. von Direction régionale des affaires culturelles, Dijon (Cahiers archéologiques de Bourgogne 4), Dijon 1993, S. 41–43; Denis Cailleaux, La 'salle du moulin' à la forge de l'abbaye de Fontenay (Côte-d'Or, France), in: L'hydraulique monastique. Milieux, réseaux, usages, hg. von Léon Pressouyre/Paul Benoît (Recontres à Royaumont), Paris 1996, S. 401–411.

5 Robert Fossier, L'activité métallurgique d'une abbaye cistercienne. Clairvaux, in: Revue d'histoire de la sidérurgie 2 (1961), S. 7–14; Catherine Verna/Paul Benoît, La sidérurgie de Clairvaux au Moyen Age XIIe–XVe siècles, in: Histoire de Clairvaux. Actes du colloque de Bar-sur-Aube et Clairvaux, 22 et 23 juin 1990, hg. von Association Renaissance de l'abbaye de Clairvaux, Bar-sur-Aube 1991, S. 85–111.

6 Schich, Die Wirtschaftstätigkeit (wie Anm. 3), S. 230; Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 106; Reinhard Roseneck/Brigitte Moritz/Ortrud Krause, Museumsführer Zisterziensermuseum Kloster Walkenried, Walkenried/Braunschweig 2010, S. 102.

7 Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), passim.

die Verbreitung von technischen Innovationen weiterzuentwickeln vermochten. Grundsätzlich sollte man meinen, dass eine international tätige Großorganisation wie der Zisterzienserorden mit seinem europaweiten Netz von Filiationen gleichsam dazu prädestiniert war, neue Technologien überregional zu verbreiten, und tatsächlich lässt das unten vorgestellte Beispiel Walkenried wenigstens erahnen, dass die Zisterzienser hier sowohl im Hinblick auf den eigentlichen Abbau (nämlich auf dem Gebiet der Wasserlösung), als auch im Hinblick auf die Verhüttung wohl wirklich einige Innovationen mitgebracht hatten, namentlich verdankt sich ihnen wohl der örtliche Übergang zur Nutzung der Wasserkraft beim Antrieb der Blasebälge, die für die neuen Verhüttungstechniken vonnöten waren, und wahrscheinlich spielten sie auch eine wichtige Rolle beim Einsatz von Zuschlagstoffen zur Scheidung der Metalle, etwa des Werkbleis als Lösungsmittel für Silber, was die Grundlage für künftige Seigerverfahren darstellen sollte.

Genaue Erkenntnisse über diese technologischen Aspekte ihres Engagements zu gewinnen, ist allerdings sehr schwer – und das liegt in der Natur der Schriftquellen begründet: Die zahlreich vorhandenen Urkunden der Klöster haben ja den Zweck, ihren Besitz und ihre Rechte nachzuweisen, entsprechend steht dort im Einzelnen aufgelistet, welche Grundstücke es wann und vielleicht auch zu welchem Zweck – nämlich zum Bergbau – gekauft hat, wie es beim Erwerb vorgegangen ist, welche Privilegien oder auch Lasten mit dem Besitz verbunden waren etc. Über die technischen Verfahren hingegen, die anschließend bei der eigentlichen Montantätigkeit zur Anwendung kamen, besagen diese Urkunden naturgemäß nichts.

Deshalb wird sich in den seltensten Fällen nachweisen lassen, dass ein bestimmtes Verfahren von den zisterziensischen Technikern selbst erfunden wurde. Was sich allenfalls belegen lässt, ist, dass die Zisterzienser zur Verbreitung technischer Innovationen von einer Region zur anderen beigetragen haben – wo sie auftraten, tauchten, wie das folgende Beispiel belegen soll, in ihrem Gefolge Verfahren auf, die örtlich eine Neuerung darstellten, gleichzeitig vermochten sie sich ihrerseits aber auch an die lokalen Bedingungen und Strukturen zu adaptieren und auf diese Weise immer weiter „dazuzulernen".

Aufschluss darüber ist freilich nur zu gewinnen, wenn man die urkundlich belegten Informationen mit den archäologischen Erkenntnissen kombiniert, die in jüngster Zeit zahlreich gewonnen wurden – die Urkunde verrät, welche Liegenschaften wann und in welchem Zusammenhang erworben wurden, aber erst das Studium der dort vorhandenen archäologischen Überreste und der geologischen Beschaffenheit dieser Liegenschaften lässt Schlüsse darüber zu, welche Nutzung dabei konkret beabsichtigt war. Zum Beispiel liegen in dem gleich vorgestellten Fall aus dem Westharz die Grundstücke der frühesten Hütten alle im Wald, diejenigen der jüngeren Hütten aber in der Nähe von Wasserläufen – offen-

sichtlich war zuerst vor allem die Nähe zu den benötigten Brennholzvorräten für die Standortwahl entscheidend. Dann wurden neue Verhüttungsverfahren eingeführt, für die man große Blasebälge benötigte. Nun war der entscheidende Standortfaktor die Wasserkraft, denn mit dieser konnte man die Wellen antreiben, mit denen die Belüftungseinrichtungen gekoppelt waren. Nur durch die Verknüpfung der urkundlich überlieferten Erwerbsgeschichte mit dem archäologischen Standortnachweis der Hütten lassen sich derartige Rückschlüsse auf den Übergang zu einer neuen Technologie ziehen.

Ein Beispiel, an dem diese Problematik deutlich wird, ist die Montantätigkeit der Zisterzienser von Walkenried im Tal der Innerste, im Westharz. Die Beschäftigung mit den mittelalterlichen Zeugnissen des Bergbaus ist hier allerdings schon recht alt – eine sagenhafte Erinnerung an die Vorgeschichte des Reviers findet sich vielfach schon in den frühneuzeitlichen lokalen Überlieferungen, die den vorliegenden Befund bei der Wiederaufwältigung der Gruben im 16. Jahrhundert oder die im Gestein sichtbaren Walenzeichen mit den ‚weißen Mönchen' in Verbindung bringen und diese Artefakte zutreffend in das 13. Jahrhundert datieren. Dafür steht die 1583 abgeschlossene „Bergchronik" des lutherischen Pastors von Wildemann, Hardanus Hake,[8] die das Wissen der Zeitgenossen über die mittelalterlichen Ursprünge der späteren Grube „Wildemann" in sagenhaft-

8 Heinrich Denker, Die Bergchronik des Hardanus Hake, Pastors zu Wildemann (Forschungen zur Geschichte des Harzgebietes 2), Wernigerode 1911, S. 10–11: „Anno 1209. Da nun Keyser Otto sich lang mit Philippo ums Fürstenthumb geschlagen und gefehrliche und große schwerliche Kriege, die diesen Landen und den Bergwercken schedlich gewesen sindt, geführt, da aber Philippus dahin, hatt Keyser Otto die keyserliche Regierung zu verwalten bekommen, hatt derwegen ihr Kay. May. in diesem Jahre den Zog von Braunschweig nach Goßlar genommen, und von dar hier uber den Hartz gezogen und [in] daß Closter Walckenred ingekommen, dahin sich in die 52 Äbte hinbescheiden, beschrieben und betaget hatten und des Keysers Ankunfft erwarteten, alle Cistercienser Ordens, und die römische kayserliche Mayestät andechttiglichen und mit aller Ehrerbietung entpfangen und in ihre Bruderschaft genommen. Und hatt daß Convent den Keyser gute Außrichtung gethan, alle Ehre erzeiget und beweiset, darentgegen der Keyser wiederumb sie in seinen Schutz und Schirm genommen, auch alle daßjenige, waß dem Closter zustendig gewesen, nach ihren Privilegien confirmiret und bestetiget. Und unter ihren andern Gütern mehr wirdt auch gedacht ihrer Schmeltzhütten, so sie im Hartz und zu Goßlar gehabt, auch ihren Bergtheil wiederumb zu bawen und zu belegen (alß die alten Gewercken) nach- und zugelassen [Gemeint sind bis hier zunächst nur die Besitzanteile am Rammelberg (siehe unten), die im folgenden zu behandelnden Gruben des Klosters bei Wildemann befanden sich 1209 noch nicht in Walkenrieder Besitz]. Auff welchem Zoge aber sie fürnemlich gebawet haben, und welche Theile dem Closter zustendig gwest sind, helt man dafür, daß das Closter von Walckenred sonderlichen den Wildemanner Zog innegehabt, beleget und gebawet hat…" [es folgen sagenhafte Begebenheiten, die in der volkstümlichen Überlieferung vom „Harzer Bergmönch" ihren Ausdruck finden].

topischer Verfremdung zum Ausdruck bringt, oder die Antrittspredigt des Heinrich Conrad Arend als Pfarrer von Grund (im Jahre 1726).[9]

Der historische Hintergrund dieser Berichte ist folgender: Der Bergbau des Harzes, der von ottonischer Zeit bis Anfang des 14. Jahrhunderts in großer Blüte stand, geriet ab 1350 innerhalb weniger Jahre aus vielfältigen Ursachen in Verfall, die bergkundigen Kräfte wanderten darauf, sofern sie nicht von der Pest[10] dahingerafft waren, in andere Reviere ab, und das Grubenwesen lag über ein Jahrhundert darnieder.[11] Erst ab 1455 (im Rammelsberg)[12] bzw. zu Zeiten der Herzöge

9 Franz Ernst Brückmann, Magnalia Dei in locis subterraneis oder Unterirdische Schatzkammer, Bd. 2, Wolfenbüttel 1730, S. 281, nach Gerhard Heilfurth, Bergbau und Bergmann in der deutschsprachigen Sagenüberlieferung Mitteleuropas, Teil 1 – Quellen (Veröffentlichungen des Instituts für mitteleuropäische Volksforschung an der Philipps-Universität Marburg, A – Allgemeine Reihe 1), Marburg 1967, S. 164; vgl. Peter Wolfersdorf, Die niedersächsischen Berggeistsagen (Schriften zur niederdeutschen Volkskunde 2), Göttingen 1968, S. 129; siehe auch Walther Grosse Die Geschichte des Harzes im Spiegel der Sage (Schriften des Wenigeroder Heimatvereins 9), Wernigerode 1931, S. 48–49.

10 Zum Zusammenhang von Pest und Montankrise zusammenfassend Ekkehard Westermann, Zur spätmittelalterlichen Depression der europäischen Montanwirtschaft. Stand und offene Fragen der Forschung, in: Der Tiroler Bergbau und die Depression der europäischen Montanwirtschaft im 14. und 15. Jahrhundert. Akten der internationalen bergbaugeschichtlichen Tagung Steinhaus (Ahrntal-Steinhaus, 2000), hg. von Rudolf Tasser/Ekkehard Westermann (Veröffentlichungen des Südtiroler Landesarchivs 16), Innsbruck/Bozen 2004, S. 9–18, S. 10–11, S. 14–15, dort auch Diskussion der konjunkturellen Gesamtentwicklung; Christoph Bartels, Der Bergbau des nordwestlichen Harzes im 14. und 15. Jahrhundert, in: Der Tiroler Bergbau (wie oben in dieser Anm.), S. 19–44, S. 36. Speziell zu Immedeshusen: Heinrich Uhde, Die Gutswirtschaft Immedeshausen (1225–1445) und der Besitz des Klosters Walkenried am Westharz (Westharzer Beiträge 3), Oldenburg ^{2}1966, S. 230 (spekulativ).

11 Die Krise muss – wenigstens im Rammelsberg – 1359 eingetreten sein und wesentlich mit dem Erreichen einer Abbautiefe zusammengehangen haben, unterhalb derer die Sümpfung Schwierigkeiten bereitete, das belegt ein Vertrag des Goslarer Rates mit Meister Arnd von Arnheym vom 17. Januar 1360 über Maßnahmen zur Wiederherstellung der Gruben (die Versuche scheiterten, Text in Karl Frölich, Goslarer Bergrechtsquellen des früheren Mittelalters. Insbesondere das Bergrecht des Rammelsberges aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, Gießen 1953, S. 152); eine Urkunde aus dem Jahre 1395 berichtet sodann, der Bergbau sei seit 36 Jahren ganz verwüstet und verdorben; eine andere aus dem Jahre 1398 verkündet „dat Berchwerk und de Ertzkulen unde dem Bodenvruchte der Ertze“ seien „bynnen achet und dryttig Jahren nicht […] vruchthaftig gewesen van Water Nod, van Verghengnisse der Arbeidere unde Vorstoringe der Buwe, und degher vorwustet, vorderfft, vornichtet unde gantz unvruchtig geworden“ (Universitätsbibliothek Goslar, T. 4, Nr. 998; Nr. 1105, aus Christoph Bartels, Strukturwandel in Montanbetrieben des Mittelalters und der frühen Neuzeit in Abhängigkeit von Lagerstättenstrukturen und Technologie – Der Rammelsberg bei Goslar 1300–1470. St. Joachimsthal im böhmischen Erzgebirge um 1580, in: Struktur und Dimension. Festschrift für Karl Heinrich Kaufhold zum 65. Geburtstag, Bd. 1: Mittelalter und frühe Neuzeit, hg. von Hans-Jürgen Gerhard, Stuttgart 1997, S. 25–70, S. 48; siehe auch S. 44/45); vgl. auch Wilhelm Bornhardt, Geschichte des Rammelsberger Bergbaues von seiner Aufnahme bis zur Neuzeit (Prussia Geologisches Landesanstalt. Archiv für Lagerstättenforschung, Heft 52), Berlin 1931, S. 52; Ekkehard Westermann, Der Goslarer Bergbau vom

Heinrich II. (reg. 1514–1568) und Julius (reg. 1568–1589) von Braunschweig-Lüneburg wurden die alten Gebäude in größerem Umfang wieder aufgewältigt und weitere Schächte abgeteuft.[13] In der Mitte des 16. Jahrhunderts erreichte die Förderung dann einen neuen Höhepunkt. Die Bergherren waren zu dieser Zeit fast ausnahmslos die weltlichen Landesherren, also die genannten Herzöge von Braunschweig-Lüneburg und jene von Braunschweig-Grubenhagen, oder, etwa in Goslar, zunächst auch bürgerliche Gewerke der Bergstädte – zu Hakes Zeiten

14. bis zum 16. Jahrhundert. Forschungsergebnisse – Einwände – Thesen, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 20 (1971), S. 251–261; Horst Wolfgang Böhme, Der Erzbergbau im Westharz und die Besiedlung des Oberharzes seit dem Frühen Mittelalter, in: Führer zu vor- und frühgeschichtlichen Denkmälern, Bd. 36: Westlicher Harz (Clausthal-Zellerfeld, Osterode, Seesen), hg. von Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Mainz 1978, S. 59–126, S. 102–103; Götz Alper, Mittelalterliche Blei-/Silberverhüttung beim Johanneser Kurhaus, Clausthal-Zellerfeld (Harz), in: Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 67 (1998), S. 87–134, S. 92–93; Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 108, S. 114; Andreas Bingener, Mittelalterlicher Metallhandel im Harz. Märkte und Transportwege, in: Scripta Mercaturae 32 (1998), S. 20–43; Michael Fessner/Angelika Friedrich/Christoph Bartels, „Gründliche Abbildung des uralten Bergwerks". Eine virtuelle Reise durch den historischen Harzbergbau. Textband und CD (Montanregion Harz 3), Bochum 2002, S. 41–42, S. 111; Westermann, Zur spätmittelalterlichen Depression (wie Anm. 10), S. 15; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 20, S. 26, S. 28, S. 35–38. Bartels sieht hier die Wasserlösungsprobleme nicht als hauptsächliche Ursache, sondern eher als eine Art Begleitumstand, wenn nicht als Folge der Montankrise: Durch die Pestepidemie habe sich zunächst die Arbeitskraft stark verteuert, gleichzeitig seien die Erlöse aus konjunkturellen Gründen zurückgegangen. Letztlich habe der Bevölkerungsverlust die Nachfrage so stark vermindert, dass der geringe Bedarf weitgehend durch die Wiederverwendung des Metalls aus vorhandenen Objekten gedeckt werden konnte. Vor diesem Hintergrund bzw. angesichts des daraus resultierenden Einbruches der Erträge aus dem Bergbau habe man dann die hohen Investitionen gescheut, die für Stollen oder Künste zur Wasserlösung erforderlich gewesen wären. Daraufhin seien die Gruben abgesoffen.

12 Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 42–43.

13 Jörg Leuschner, Die Geschichte des Montanwesens des Fürstentums Grubenhagen von den Anfängen Ende des 13. Jahrhunderts bis 1596, in: Europäische Montanregion Harz, hg. von Hans-Jürgen Gerhard/Karl-Heinrich Kaufhold/Ekkehard Westermann (Montanregion Harz 1), Bochum 2001, S. 297–305, S. 300; Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 38–39, S. 44–48; vgl. (zum Rammelsberg) S. 112–115. Der oben genannte Pastor Hardanus Hake von Wildemann berichtet 1583, es sei seinerzeit überhaupt ausschließlich in den „Alten Mann" gebaut worden, Denker, Die Bergchronik (wie Anm. 8), S. 15, S. 18–19; vgl. Herbert Lommatzsch, Der Westharz im Spätmittelalter. Wirtschaftliche, soziale und politische Entwicklung im Westharz von Heinrich dem Löwen bis zur Gründung der Bergstädte 1150–1550 (Harzheimat, Sonderheft), Clausthal-Zellerfeld 1955, S. 51–52; Böhme, Der Erzbergbau (wie Anm. 11), S. 99; Christoph Bartels, Montani und Silvani im Harz. Mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Bergbau und seine Einflüsse auf die Umwelt, in: Bergbau, Verhüttung und Waldnutzung im Mittelalter. Auswirkungen auf Mensch und Umwelt, hg. von Albrecht Jockenhövel (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 121), Stuttgart 1996, S. 111–127, S. 118–121; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 28.

gab es im ganzen nördlichen und westlichen Harz also keine geistlichen Bergherren mehr.[14] Das Bergwerk Wildemann, von dem Pastor Hake hier namentlich berichtet, war eine jener Gruben, die bereits vor der Montankrise des 14. Jahrhunderts bestanden hatten, im Jahre 1524 waren hier die Arbeiten zur Instandsetzung der Wasserlösungseinrichtungen aufgenommen worden, um das Gebäude wieder befahren zu können, aus dieser Zeit stammt auch der Name „Wildemanns Fundgrube".[15] Der Bericht Hakes erklärt die von ihm geschilderten Beobachtungen in diesen nunmehr wieder aufgewältigten Gebäuden, die einstmals schon der „Alte Mann" angelegt hatte, damit, dass hier, in Wildemann, früher (also vor 1360) einmal Zisterzienser aus Walkenried den Bergbau betrieben hätten, dem größten und ältesten Zisterzienserkloster der Region am Südrand des Harzwaldes, das um 1127 gestiftet und 1129 mit Mönchen aus Kamp besiedelt worden war; und die historischen Hintergründe dieser Erinnerung an eine zisterziensische Präsenz im Westharz sind heute durchaus bekannt: Im Zentrum des damaligen Engagements der Walkenrieder Mönche stand im 13. und 14. Jahrhundert die Grangie Immedeshusen zwischen Seesen und Gittelde.

Die Erforschung der wichtigsten Zeugnisse zu dieser Eigenwirtschaft ist im Wesentlichen das Werk des kundigen Regionalforschers Heinrich Uhde,[16] der schon in den 1960er Jahren die urkundliche Überlieferung, Erinnerungen an die Grangienzeit in den Flurnamen, sichtbare Überreste und historische Karten eingehend untersucht hat. Seine damals als Manuskript von ihm selbst vervielfältigten Schriften sind einer breiteren Öffentlichkeit heute aber leider nur begrenzt zugänglich. Zudem gestatten es erst heute die Fortschritte, die die Erforschung des mittelalterlichen Harzbergbaus insgesamt in den letzten 30 Jahren genommen hat, und namentlich die archäologischen Erkenntnisse, die zu neuen Aufschlüssen über die Techniken und Ressourcen des historischen Montanwesens im Harz beigetragen haben, sich anhand der prinzipiell schon bekannten urkundlichen Zeugnisse ein Bild davon zu machen, was die Fratres im 13. Jahrhundert dort eigentlich konkret veranstaltet haben.

14 Die Klöster des Landes waren im Zuge der lutherischen Reformation teils, wenn auch unter formalem Fortbestand der Stiftsverfassung, unter landesherrliche Kirchenaufsicht gekommen, teils gänzlich aufgelöst oder doch in ihren Aktivitäten sehr vermindert und betrieben jedenfalls keinen Bergbau. Das betrifft für das 16. Jahrhundert zumindest den nordwestlichen Harz. Eine gewisse Ausnahme stellen allerdings die Walkenrieder Besitzungen am Brunnenbach (bis 1533), an der Wieda und an der Zorge dar – hier gab es noch in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts Hüttenbetriebe in Klosterbesitz; Cord Alphei, Art. „Walkenried", in: Die Männer- und Frauenklöster der Zisterzienser in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Hamburg, bearb. von Ulrich Faust OSB (Germania Benedictina 12: Norddeutschland), St. Ottilien 1994, S. 678–742, S. 710.

15 Böhme, Der Erzbergbau (wie Anm. 11), S. 104; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 22.

16 Nachlass im Niedersächsischen Landesarchiv (NLA) – Staatsarchiv Wolfenbüttel.

Seit den 1990er Jahren widmen sich mehrere archäologische Forschungsprojekte der Erkundung der montangeschichtlichen Überreste des Harzraumes. Namentlich hat das Niedersächsische Landesamt für Denkmalpflege 1992 eine Arbeitsstelle Montanarchäologie in Goslar eingerichtet.[17] Bisher konzentrierten sich diese Untersuchungen (u. a. Lothar Klappauf, Friedrich Albert Linke) allerdings vorwiegend auf den Rammelsberg bei Goslar und auf den Oberharz,[18] die Erkenntnisse, etwa zur Art der geförderten Erze und zum technischen Stand der Verhüttungsmethoden, können aber, unter Berücksichtigung der besonderen lokalen Gegebenheiten, auf den Westharz übertragen werden. Die wirtschaftsgeschichtlich orientierten Montanhistoriker (speziell auch mit Bezug zu Walkenried: Christoph Bartels, allgemeiner: Karl-Heinrich Kaufhold, Ekkehard Westermann)

17 Gemeinsam mit der TU Clausthal und der Universität Göttingen hat das Niedersächsische Landesamt für Denkmalpflege zudem ein aus Mitteln der Volkswagen-Stiftung gefördertes Projekt mit dem Titel „Der Harz als frühmittelalterliche Industrielandschaft" durchgeführt, in dessen Rahmen ein Teil der im folgenden zitierten Publikationen entstand.

18 Ein Überblick über das archäologische Forschungsprojekt „Der Harz als frühmittelalterliche Industrielandschaft" findet sich in Lothar Klappauf/Friedrich Albert Linke, Montanarchäologie im westlichen Harz, in: Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 66 (1997), Teil 1, S. 21–53; Lothar Klappauf, Der Harz als frühmittelalterliche Industrielandschaft – aus der Tätigkeit der Arbeitsstelle Montanarchäologie, in: Berichte zur Denkmalpflege in Niedersachsen 19 (1999), Heft 4, S. 178–180; Zusammenfassung in Lothar Klappauf, Spuren deuten – frühe Montanwirtschaft im Harz, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft. Naturraum – Mensch – Umwelt im Harz, hg. von Christiane Segers-Glocke (Arbeitshefte zur Denkmalpflege in Niedersachsen 21), Hameln 2000, S. 19–27; S. 153–156. Darstellung der Prospektionen im Innerstetal zwischen Lautenthal und Langelsheim sowie beim Gittelde am Kleinen Uferbach in Klappauf, Montanarchäologie (wie oben), S. 21–46. Die beispielhafte Grabung beim Johanneser Kurhaus, Clausthal-Zellerfeld, ist dokumentiert in Alper, Mittelalterliche Blei-/Silberverhüttung (wie Anm. 11), namentlich die im Rahmen dieser Grabung gewonnenen Erkenntnisse zur Gewinnung von Silber aus Werkblei sind für den benachbarten zisterziensischen Bergbau relevant (ebd., S. 106–109). Die Untersuchung eines Walkenrieder Hüttenplatzes im Pandelbachtal ist dokumentiert in Markus Clemens Blaich, Montanarchäologische Untersuchungen im Pandelbachtal bei Münchehof/Seesen – durch Zisterzienser geprägte Kulturlandschaft im westlichen Harzvorland, in: Berichte zur Denkmalpflege in Niedersachsen 25 (2005), Heft 2, S. 49–51. Vor allem in archäologischer Hinsicht war die systematische Erforschung des mittelalterlichen Bergbaus im Harz lange ein Desiderat, vgl. Karl-Heinrich Kaufhold, Neue Forschungen zur Montangeschichte des westlichen Harzes, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 72 (2000), S. 335–345; Christoph Bartels/Michael Fessner/Lothar Klappauf/Friedrich Albert Linke, Metallhütten und Verhüttungsverfahren des Goslarer Montanwesens. Entwicklungen und Veränderungen des Hüttenwesens vom Mittelalter bis zur Schwelle der Industrialisierung nach Schriftquellen und archäologischen Befunden, in: Europäische Montanregion Harz, hg. von Hans-Jürgen Gerhard/Karl-Heinrich Kaufhold/Ekkehard Westermann (Montanregion Harz 1), Bochum 2001, S. 265–278, S. 272; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 21. Die seit mehr als drei Jahrzehnten für den Landkreis Goslar (Bd. 6) und den Landkreis Osterode (Bd. 8) vorgesehenen Bände der amtlichen Reihe „Baudenkmale in Niedersachsen" sind bis heute nicht erschienen.

haben sich währenddessen vor allem auf die urkundlich besser fassbare neuzeitliche Phase des Harzbergbaus verlegt (Ergebnisse dieser Forschungen werden u. a. in der Reihe „Montanregion Harz“ publiziert),[19] doch implizieren diese Studien jeweils auch die Fragestellung nach den bereits mittelalterlich erschlossenen Gangzügen und den aus der vorherigen Phase noch vorhandenen Gebäuden mit ihren Wasserlösungseinrichtungen, so dass auch sie für die Deutung der grangienzeitlichen Überlieferung von großem Interesse sind. Der Wirtschaftshof Immedeshusen selbst ist bisher noch nicht Gegenstand größerer Grabungsprojekte gewesen, es haben aber Prospektionen im Pandelbachtal stattgefunden, die u. a. mit der archäometallurgischen Untersuchung von Schlackenresten auf den Verhüttungsplätzen in Zusammenhang standen. Soweit bis jetzt erkennbar, können die Thesen Uhdes im Wesentlichen bestätigt werden.

Gerade im Hinblick auf den Harz erscheint eine eigene Montantätigkeit der Zisterzienser grundsätzlich zunächst wenig naheliegend – auf den ersten Blick passt sie nicht so recht zu der besonderen Organisation, wie sie, soweit überliefert, nicht zuletzt aufgrund der komplizierten Eigentumsverhältnisse im spätmittelalterlichen Harzbergbau zur Anwendung kam. Zwar verfügten die örtlichen Klöster durchaus über Besitzanteile an den Harzer Gruben, doch der eigentliche Abbau wurde hier in der Regel von gildeartig organisierten Gewerken betrieben, die lediglich einen Gewinnanteil an die Inhaber der Kluxe abführten.[20] Vor allem in den bedeutenden Gruben des Rammelsberges südlich von

19 Die hier relevanteren Studien zur mittelalterlichen Montangeschichte des Harzes sind u. a. im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojektes „Metallhütten und Verhüttungsverfahren des Goslarer Montanwesens. Entwicklung und Veränderungen des Hüttenwesens vom Mittelalter bis zur Schwelle der Industrialisierung nach Schriftquellen und archäologischen Befunden“ entstanden, das 1998/1999 vom Deutschen Bergbau-Museum Bochum und dem Landesamt für Denkmalpflege Niedersachsen durchgeführt wurde, Darstellung des Vorhabens in Kaufhold, Neue Forschungen (wie Anm. 18); Ergebnisse u. a. in Bartels/Fessner/Klappauf/Linke, Metallhütten (wie Anm. 18); Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10). Eine Zusammenfassung des Forschungsstandes zur mittelalterlichen Montangeschichte im gesamteuropäischen Kontext vor allem unter allgemein wirtschaftsgeschichtlichen Aspekten findet sich in Westermann, Zur spätmittelalterlichen Depression (wie Anm. 10).

20 In der älteren Forschung wurden die Gewerke zuweilen als „kapitalistische Großgewerkschaft“ bezeichnet (Paul Jonas Meier, Die kapitalistische Gewerkschaft des Goslarer Rammelsberges, Braunschweig 1924) – das ist so sicherlich irreführend, zur Kontroverse zu diesem Begriff vgl. Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 23 (Tenor: Das ‚Gebilde‘ existierte zwar, war aber weder kapitalistisch noch eine Gewerkschaft). Zu den Besitzanteilen am Rammelsberg und der gildenartigen Organisation des dortigen Bergbaus siehe Clamor Neuburg, Goslars Bergbau bis 1552. Ein Beitrag zur Wirtschafts- und Verfassungsgeschichte des Mittelalters, Hannover 1892; Denker, Die Bergchronik (wie Anm. 8); Heinrich Denker, Der Waldbesitz des Klosters Neuwerk im Oberharz nach den alten Urkunden, in: Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde 51 (1918), S. 22–77; Bornhardt, Geschichte (wie Anm. 11); Karl Frölich, Die Besitz- und Herrschaftsverhältnisse in der Wald-

Goslar, wo neben anderen Klöstern auch Walkenried begütert war,[21] handelt es sich wenigstens anfangs immer nur um eine Beteiligung im Rahmen einer Eigentümergemeinschaft (*Eghenscap up den Bergen* in der Braunschweiger Bergordnung von 1271,[22] Walkenried war seit 1157 mit einem Viertel der Einkünfte beteiligt),[23] zunächst also ohne dass einer der Teilhaber dort selbst den Abbau betrieben hätte. Lediglich für das 14. Jahrhundert gibt es Hinweise darauf, dass Walkenrieder Spezialisten (möglicherweise unter Anwendung ihrer zuvor im Westharz erworbenen Expertise) an der Neukonzeption der Wasserlösungseinrichtungen im Rammelsberg beteiligt waren, der genaue Umfang dieser Maßnahmen ist den Quellen allerdings nicht mit völliger Klarheit zu entnehmen.[24]

mark bei Goslar bis um die Mitte des 15. Jahrhunderts, in: Festschrift für Adolf Zycha zum 70. Geburtstag (Abhandlungen zur Rechts- und Wirtschaftgeschichte 2), Weimar 1941, S. 123–173; Wilhelm Bornhardt, Der Oberharzer Bergbau im Mittelalter, in: Archiv für Landes- und Volkskunde von Niedersachsen 19 (1943), S. 449–502; Frölich, Goslarer Bergrechtsquellen (wie Anm. 11), jeweils passim; Böhme, Der Erzbergbau (wie Anm. 11), S. 71–79; Bartels, Strukturwandel (wie Anm. 11), S. 44–46; Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 108, S. 110; Bartels/Fessner/Klappauf/Linke, Metallhütten (wie Anm. 18), S. 271. Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 24, konstatiert für die Frühzeit des Rammelsberger Bergbaus eine „Scheidung in die Schichten der Lehnschafter und ihre mithelfenden Arbeitskräfte als eigentliche praktische Betreiber des Bergbaus sowie die Grubeneigentümer als mindestens zu einem Teil schon nicht mehr selbst arbeitende Teilhaber" (vgl. auch S. 25 zur Verfassung der *montani et silvani* und zu ihrem Vorstand, den Sechsmannen). Die ursprünglichen Regalien im Harz, Berghoheit, Münzrecht, Wildbann usw., waren um 1200 vom König an die jeweiligen Landesherren übergegangen, die Berghoheit und der Bergzehnte im Rammelsberg und in den Waldgebieten lagen seit 1235–1243 bei den Herzögen von Braunschweig-Lüneburg, Jagd und Fischerei bei den jeweiligen Gebietsherren, die Gerichtsbarkeit übte nach der Bergordnung von 1271 das Forstgericht unter Vorsitz des Försters aus, in Zweifelsfällen wurde an die *montani et silvani* bzw. an deren Vorstand, die Sechsmannen delegiert, Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 9, S. 19–20, S. 44.

21 Papst (Innocentius III., 1205) und Kaiser (Otto IV., 1209) bestätigten Walkenried seinen Besitz im Rammelsberg unter ausdrücklichem Einschluss der Rechte an Bergbau und Hütten Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 40; vgl. Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 24.

22 Vertrag der Herzöge Albrecht von Braunschweig und Johann von Lüneburg, des Bischofs Otto von Hildesheim, des Grafen Konrad von Wernigerode, vierer Ritter, vierer Erfexe und von sechs Bürgern der Reichsstadt Goslar, der Text der Bergordnung findet sich in Frölich, Goslarer Bergrechtsquellen (wie Anm. 11), S. 16–24; vgl. Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 112; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 25.

23 Walter Baumann, Die wirtschaftliche Entwicklung Walkenrieds im Überblick, in: 850 Jahre Kloster Walkenried, hg. von Nikolaus Heutger, Hildesheim 1977, S. 99–135, S. 130; Böhme, Der Erzbergbau (wie Anm. 11), S. 86; Ortrud Krause, Wem gehört der Rammelsberg?, in: Der Rammelsberg. 1000 Jahre Mensch – Natur – Technik, Bd. 1, hg. von Reinhard Roseneck, Goslar 2001, S. 92–121, S. 100; Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 36; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 27–28.

24 Sogar der sog. Rathstiefste Stollen, der erste und bedeutendste Wasserlösungsstollen des Rammelsberges mit seiner erhaltenen Radstube, kommt als Konstruktion Walkenrieder

Ähnlich verhält es sich auch mit den Oberharzer Gruben bei St. Andreasberg, nördlich von Walkenried bis zum Brunnenbachtal im sogenannten Rupenberg und ein wenig östlich davon bei Sorge – hier hatte das Kloster in den Jahren 1287–1297 umfangreichen Bergbesitz erworben und die Verhüttung der Erze möglicherweise auch durch eigene Arbeitskräfte vornehmen lassen,[25] der Abbau selbst aber wurde durch Ellricher Bürger (*cives in Elrich*) durchgeführt – *qui ipsum montem colunt nomine ecclesiae Walkenredensis.*[26]

Auch andere Zisterzienserklöster besaßen Gruben im Harz bzw. Anteile an ihren Erträgen – vor allem im Rammelsberg waren neben Walkenried auch das Nonnenkloster Neuwerk bei Goslar und die Mönche von Michaelstein bei Blankenburg begütert, Neuwerk erwarb im frühen 14. Jahrhundert zudem umfangreichen Forstbesitz östlich der Innerste, in dem zahlreiche Bergwerke gelegen waren, das Terrain wird in einer Urkunde von 1304 als *Bleyfeldt* bezeichnet. An den Gruben zwischen Zella und Hunscherweg waren die Nonnen mit einem Sechstel der Einkünfte beteiligt.[27] Weiter wird der Bergbau des Nordharzes

Spezialisten in Frage. Die Echtheit einer Urkunde der Stadt Goslar mit dem Kloster über die Errichtung der *aqueductus intra montem* (Urkundenbuch der Stadt Goslar und der in und bei Goslar belegenen geistlichen Stiftungen, 4 Bde., hg. von Georg Bode (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 29–32), Halle an der Saale 1893/1896/1900/1905, hier: Urkunde vom 23. Juni 1310, Bd. 3, Nr. 223,) ist indes nicht völlig unumstritten, vgl. Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 26–27; Roseneck/Moritz/Krause, Museumsführer (wie Anm. 6), S. 98.

25 Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), S. 270; Baumann, Die wirtschaftliche Entwicklung (wie Anm. 23), S. 131–132; Böhme, Der Erzbergbau (wie Anm. 11), S. 86–87; 93. Zum frühen Montanbesitz im Rammelsberg und zur Hüttentätigkeit Walkenrieds im Brunnenbachtal nördlich des Klosters allgemein auch Alphei, Walkenried (wie Anm. 14), S. 701–702, zum Rupenbergrevier und Brunnenbachtal ausführlich S. 709–710. Urkunden in: Das Urkundenbuch des Klosters Walkenried, 2 Bde., hg. von Josef Dolle/Walter Baumann (Quellen und Forschungen zur Braunschweigischen Landesgeschichte 38 und 45; zugleich: Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 210 und 241), Hannover 2002 und 2008, z. B. Bd. 1, Nr. 226; Nr. 285; vgl. Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 32–34.

26 Urkunde der Brüder Jordan, Ernst und Johannes von Barkevelt (vom 18. November 1296), Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25), Bd. 1, Nr. 696.

27 Schenkungsurkunde für das Bleifeld vom 6. August 1304, Urkundenbuch der Stadt Goslar (wie Anm. 24), Bd. 3, Nr. 70; Güterverzeichnis des Klosters von 1340, ebd., Bd. 3, Nr. 126; Urkunden zum umfangreichen Bergbesitz bzw. den Waldberechtigungen des Klosters Neuwerk, ebd., Bd. 1, Nr. 320; Nr. 487; Nr. 507; Bd. 2, Nr. 351; Bd. 4, Nr. 525; dazu Denker, Der Waldbesitz (wie Anm. 20), passim; Frölich, Die Besitz- und Herrschaftsverhältnisse (wie Anm. 20), passim; Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 31, S. 51; Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 109–111; Bartels/Fessner/Klappauf/Linke, Metallhütten (wie Anm. 18), S. 270; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 24, S. 30–31. Archäologische Erkenntnisse zum Verhüttungsplatz Johanneser Kurhaus in Lothar Klappauf/Friedrich Albert Linke, Der Fall: Johanneser Kurhaus bei Clausthal-Zellerfeld. Grabungsbefunde des mittelalterlichen Verhüttungsplatzes der Blei- und Silbergewinnung, in: Berichte zur Denkmalpflege in Niedersachsen 9 (1989), Heft 2, S. 86–92.

zuweilen auch – im Hinblick auf die Zellerfelder Tradition – mit den namensgebenden Benediktinern von St. Matthias zur Zelle in Verbindung gebracht, eines von St. Simon und Juda in Goslar abhängigen Klosters, auch hier bezieht, wie im Falle von Neuwerk, das Kloster Renten bzw. Pachten aus dem Bergbesitz, eine eigene Bergbautätigkeit findet ausdrücklich nicht statt.[28]

Letztlich sollte sich im Harz, den oben geschilderten Hindernissen zum Trotz, aber doch noch eine Nische finden, die es den Zisterziensern gestattete, auf eigene Rechnung im Bergbau tätig zu werden – bei genauerem Hinsehen erweist sich nämlich, dass die dargestellten, für den Harzbergbau an sich charakteristischen Besitzverhältnisse in erster Linie für das wichtigste und am besten erforschte Revier, den Rammelsberg, zutreffen, aber nicht für den Westharz, insofern es dort, anders als im Rammelsberg, möglich war, von den jeweiligen Vorbesitzern das volle Eigentum an dem Grund, in dem die kostbaren Erze lagerten, mit den dazugehörigen Befugnissen zu erwerben. Dort, genau in dem Raum westlich der Innerste, in dem sich der Ursprung von Hakes Sage lokalisieren lässt, gelang es Walkenried in den Jahren 1224–1283 tatsächlich, den gesamten Grundbesitz mit allen Forst-, Wassernutzungs- und Bergrechten planmäßig

28 So Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 40, S. 49; eingehende Darstellung des Systems von Schlagschatz, Kupferzoll, Bergzehnten und Balgpfennigen sowie zu den Teilhaberschaften und Renten ebd., S. 56–57. Zum Bergbesitz des Goslarer Domstiftes St. Simon und Juda und besonders seiner Gründung St. Matthias zur Zelle siehe Urkundenbuch der Stadt Goslar (wie Anm. 24), Bd. 1, Nr. 301; Frölich, Die Besitz- und Herrschaftsverhältnisse (wie Anm. 20), passim; Bornhardt, Geschichte (wie Anm. 11), passim. Zu einer möglichen Montantätigkeit des Zellerfelder Klosters vgl. Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 71. Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 49, sagt dazu: „In der älteren Literatur wird das Benediktinerkloster in Zellerfeld als der Urheber des Bergbaues um 1200 angesehen. Die Benediktiner waren zwar Eigentümer des Waldes Cella (1223), über eigenen Bergbau liegen aber keine Nachrichten vor. Sicherlich haben sie von den in ihrem Klosterwald tätigen Montanen, den Pächtern der Grubenreviere, Einnahmen gehabt, ebenso von den Hütten. ‚Aufsichtsführende' sind die Mönche von St. Mathias keinesfalls gewesen"; vgl. Böhme, Der Erzbergbau (wie Anm. 11), S. 85; Alper, Mittelalterliche Blei-/Silberverhüttung (wie Anm. 11), S. 92; Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 112. Weitere Klöster mit Bergbesitz waren neben den genannten im 13. Jahrhundert noch das Jakobikloster in Osterode (Georg Max, Die Geschichte des Fürstenthums Grubenhagen, 2 Bde., Hannover 1862/1863, Bd. 2, Anhang, Nr. 102; vgl. Leuschner, Die Geschichte (wie Anm. 13), S. 298), das Alexanderstift zu Einbeck und das Stift Gandersheim (Max, Die Geschichte [wie oben], Bd. 2, S. 79). Einen Sonderfall stellt offenbar der Abbau von Kupferschiefer dar: Das Kloster Sittichenbach im Mansfelder Land besaß einen Kupferschieferstollen im Klosterbezirk, und auch bei Walkenried selbst wurde ein kleines, oberflächennahes Kupferschiefervorkommen abgebaut; zum Abbau bei Sittichenbach ausführlich Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), S. 271–272; zu Walkenried Rainer S. Elkar/Matthias Steinbrink, Bundeswehr und Denkmalpflege. Vier Jahre erfolgreiche Zusammenarbeit auf den Spuren der Zisterzienser im Bereich der Harzer Montanarchäologie, in: Berichte zur Denkmalpflege in Niedersachsen 25 (2005), Heft 4, S. 111–113, besonders S. 112.

aufzukaufen.[29] Es scheint gleichsam, als wären die Zisterzienser, die ja seit 1157 eine Gewinnbeteiligung aus dem Rammelsberg bezogen, wo sie wegen der oben genannten Strukturen aber nicht selbst tätig werden konnten, durch die vielversprechende Einnahmequelle gleichsam auf den Geschmack gekommen und

29 Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25), Bd. 1, Nr. 119 (Herzogin Agnes von Bayern verzichtet auf Erbansprüche an Gütern in Kemenaden, Helekenroth, Walmedeshusen, Immedishusen und am Pandelbach, die ihr Vater Herzog Heinrich von Sachsen dem Kloster Walkenried übergeben hat); Nr. 120 und 121 (Kloster Brunshausen vertauscht je eine Hufe in Immedeshusen und Walmedeshusen mit Waldbesitz an Walkenried, um 1223); Nr. 129 (Basilius von Osterode verkauft mit Zustimmung des Herzogs Heinrich von Braunschweig seinen Besitz zwischen Seesen und Gittelde sowie den halben Pandelbachforst an Walkenried, 1224); Nr. 130 und 131 (die Kirche in Gittelde verkauft auf Vermittlung des Basilius von Osterode eine Hufe in Immedeshusen an Walkenried, zwischen 1224 und 1227); Nr. 133 (Bischof Konrad von Hildesheim überträgt Walkenried eine Hufe in Walmedeshusen, die ihm Graf Siegfried von Blankenburg resigniert hat, vom 19. März 1224); Nr. 135 (Bischof Konrad von Hildesheim überträgt Walkenried Zehntrechte in Kemenaden, 1225); Nr. 137 (Bernhard und Konrad von Schöneberg überlassen Walkenried drei Hufen in Immedeshusen, 1225); Nr. 139 (Johann von Osterode, der Bruder des Basilius, zieht seine Ansprüche auf Güter in Kemenaden zugunsten Walkenrieds zurück, 1225); Nr. 140 (Brüder Ludolf und Gottschalk von Plesse bekunden, dass sie die Hälfte des Pandelbachforstes, die Basilius von Osterode von ihnen zu Lehen getragen und an Walkenried vertauscht hat, ihrerseits ihrem Lehensherren Herzog Heinrich resignieren, der den Vertrag unter Verzicht auf seine eigenen Rechte bestätigt hat, 1225); Nr. 141 (Herzog Heinrich von Sachsen überträgt Walkenried die Güter des Basilius von Osterode in Kemenaden, Helekenroth, Immedeshusen, Walmedeshusen und den Pandelbachforst, 1225; vgl. hierzu Nr. 143); Nr. 142 (Graf Siegfried von Blankenburg erlaubt Basilius, dem Sohn des Basilius von Osterode, als Lehensherr, elf Hufen in Immedeshusen und Walmedeshusen an Walkenried zu verkaufen, lässt sie seinerseits Herzog Heinrich von Sachsen auf, der sie dem Kloster vogtfrei schenkt, erhält dafür von Basilius andere Güter, 1225); Nr. 144 (König Heinrich VII. schenkt Walkenried seinen Anteil an den Erbgütern seiner Frau in Kemenaden, Helekenroth, Immedeshusen, Walmedeshusen und am Pandelbachforst, die Herzog Heinrich von Sachsen dem Kloster mit Zustimmung der damit Belehnten übergeben hat, frei von jedem Vogteirecht, Juli 1225); Nr. 172 (Graf Konrad von Everstein lässt Herzog Heinrich von Sachsen Güter in Helekenroth auf und weist sie Walkenried zu, 25. Oktober 1230); Nr. 182 und 303 (Graf Eckbert von Freden und seine Frau verkaufen mit Billigung ihrer Kinder Walkenried ein Viertel des Pandelbachforstes, vom 16. August 1231 und vom 21. Juli 1251); Nr. 212 (Einkünfte der Margaretenkirche in Kemenaden, vom 5. März 1235); Nr. 213 (Ablösung der Gandersheimer Zehntrechte in Immedeshusen und Walmedeshusen, vom 27. August 1235); Nr. 234 und 259 (Graf Hermann von Wohldenberg verkauft Walkenried das noch fehlende Viertel des Pandelbachwaldes und entschädigt seinen daran beteiligten Verwandten, Propst Konrad von St. Mauritius vor Hildesheim, aus der Kaufsumme, vom 15. Juli 1238 und vom 24. Mai 1245); Nr. 247 (Bestätigung des Erzbischofs Siegfried von Mainz über die von der Kirche in Gittelde erworbene Hufe in Immedeshusen, vom 13. März 1240); Nr. 298 (Stadt Osterode bestätigt Verkauf von Immedeshusen, Walmedeshusen, Kemenaden und Pandelbachforst an Walkenried, 1251); Nr. 299 und 310 (Herzog Albrecht von Braunschweig bestätigt Schenkungen des Herzogs Heinrich von Sachsen, 1251 und 1252); Nr. 308 (Vergleich mit Heinrich von Hachem über Rechte im Pandelbachforst, vom 16. Mai 1252); Nr. 311 (Ludolf von Plesse verzichtet auf Rechte am Pandelbachforst, 1253); Nr. 388 (Ritter Walter von Gittelde verzichtet nach Tausch auf Ansprüche auf Helekenroth, 1261); Nr. 414 (Ritter Engelbert von Hachem verzichtet mit Frau

wollten es nun in Eigenregie einmal selbst versuchen. Es handelte sich hier ausschließlich um wirkliches Eigentum des Klosters, das von jeglichen Vogteirechten und Zehntpflichten frei war, wie Walkenried sich in den jeweiligen Urkunden auch seitens der welfischen Landesherren und des Hildesheimer Bischofs

und Kindern auf Ansprüche auf den Pandelbachforst, 1265); ferner Nr. 567 (Kauf der Hütte Gravesdorpehusen, 13. Januar 1283; zu dieser Hütte vgl. Nr. 572; Nr. 609; Nr. 671–673; Nr. 705; Nr. 710); zur Vorgeschichte des Walkenrieder Erwerbs auch Nr. 94 (Gandersheim vertauscht fünf Hufen in Immedeshusen und den Wald mit der „Depengrove" an Kaiser Otto IV., vom 12. Oktober 1216); Nr. 127 (Resignation der Lehnsgüter in Helekenroth, 1224). Zur Erwerbsgeschichte größtenteils anhand der genannten Urkunden ausführlich Uhde, Die Gutswirtschaft (wie Anm. 10), S. 105–143; vgl. Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 32–33; 40; Alphei, Walkenried (wie Anm. 14), S. 686; ausführliche Darstellung der Gesamtgeschichte der Grangie ebd., S. 708–709; zu den früheren Besitzern und Rechteinhabern Uhde, Die Gutswirtschaft (wie Anm. 10), S. 19–103; zu den oben genannten Waldeigentümern (ritterbürtige Familien von Osterode, von Winthusen und von Freden) auch Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 29. Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), S. 269 hält irrtümlich das in den Urkunden erwähnte Kemenaden (Kemnate) für das heutige Münchehof, in Wirklichkeit lag das längst wüstgefallene Dorf deutlich südöstlich davon; ähnlich Böhme, Der Erzbergbau (wie Anm. 11), S. 86: „Wie groß das Interesse des Klosters an seinen Gruben- und Hüttenbesitzungen war, erkennt man besonders deutlich an den mit großer Umsicht betriebenen Erwerbungen weiterer Forstgerechtsame im Raum Kemnade (heute Münchehof zwischen Seesen und Gittelde) und St. Andreasberg, die ohne Zweifel in Zusammenhang mit bereits bestehenden Hütten und Bergwerken standen. Die zwischen 1224 und 1282 gekauften und getauschten Ländereien und Forsten um die Grangie Immedeshausen am westlichen Harzrand umfassten auch den bis an die Innerste reichenden Pandelbachwald mit seinen silberhaltigen Erzgängen und Verhüttungsplätzen. So darf man heute mit gutem Grund den Beginn der Erzgewinnung bei Wildemann und Lautenthal im 13. Jh. auf die Tätigkeit der Zisterzienser zurückführen, wenn man nicht sogar noch einen älteren Bergbau in diesem Gebiet annehmen will […]. Es gibt außerdem mehrfache Hinweise, dass auch die ersten Stollen bei Wildemann schon im 13. Jh. von den Walkenriedern angelegt worden sind. Die von den Mönchen in Eigenarbeit betriebenen Bergwerke und Hütten mögen den historischen Hintergrund für die Sage vom Harzer Bergmönch abgegeben haben, die bezeichnenderweise von Wildemann ihren Ausgang genommen hat und sich von dort über den Oberharz verbreitete" – wenn Böhme hier von der Eigenarbeit der „Mönche" spricht, kommen selbstverständlich bestenfalls die Konversen (*fratres*), aber nicht die Chormönche mit ihrer Residenzpflicht im Konvent in Frage. Weiter sagt er (ebd., S. 102): „Offensichtlich noch bedeutender waren die montanistischen Aktivitäten kirchlicher Einrichtungen, allen voran der geschäftstüchtigen Zisterzienser aus Walkenried. Nur 30 Jahre nach der Gründung des Klosters erwarben sie ein Viertel der Erzausbeute am Rammelsberg. Den schon frühzeitig übernommenen Hüttenbetrieben bei Wieda, Zorge und Braunlage (überwiegend für Rammelsberger Kupfererze) fügten sie durch gezielte Ankäufe weitere Bergwerke und Hütten bei Münchehof und im Pandelbachwald (bis Wildemann und Lautenthal) hinzu. Am Ende des 13. Jhs. gelangen noch beträchtliche Erwerbungen im Rupenbergrevier, das westlich an den alten Walkenrieder Wirtschaftsraum anstieß. Innerhalb dieses Gebietes lagen mehrere Wehranlagen unterschiedlicher Bauart und Funktion, die zumindest teilweise in Klosterbesitz waren und in engem Zusammenhang mit den dortigen Bergwerken und Hütten standen"; vgl. auch ebd., S. 170–172. Ein Überblick über den Walkenrieder Grunderwerb bei Immedeshusen findet sich auch in Baumann, Die wirtschaftliche Entwicklung (wie Anm. 23), S. 131; Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 111–112.

ausdrücklich bestätigen lies.[30] Der Erwerb war für das Kloster bzw. seinen Vorkäufer Basilius von Osterode mit einem außerordentlich hohen Aufwand verbunden, weil eine Vielzahl von weltlichen und geistlichen Eigentümern und Rechteinhabern abzufinden war, zum Teil waren die zugrundeliegenden Eigentumsverhältnisse auch umstritten, dann bezahlte das Kloster dasselbe Stück Land sogar doppelt, um zügig zu sicherem Eigentum an einem zusammenhängenden Gebiet zu gelangen – von dieser komplizierten Vorgeschichte berichtet die *Cedula quomodo bona de Ymmedeshusen a Basilio de Winthusen comparata sub ditionem ecclesiae Walkenridensis venerint*.[31] Das erworbene Gebiet liegt

30 Heinrich Uhde, Forsten, Bergbau und Hüttenbetriebe des Klosters Walkenried am Westharz, in: Harz-Zeitschrift 19/20 (1967/1968), S. 81–102, S. 82; 850 Jahre Kloster Walkenried (wie Anm. 23), S. 20–21; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 32.

31 *Cedula quomodo bona de Ymmedeshusen a Basilio de Winthusen comparata sub ditionem ecclesiae Walkenridensis venerint* (Abschrift auf Papier, Grotefend um 1850), Staatsarchiv Wolfenbüttel, VII B Hs. 107 vol. III fol. 25–27; hg. in Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25), Bd. 1, Nr. 173, die *Cedula* berichtet über die Vorbesitzer des seit 1216 von Walkenried erworbenen Grundbesitzes im Westharz: *Quomodo bona de Ymmedeshusen a Basilio de Winthusen comparata sub ditionem ecclesiae Walkenridensis venerint emptione, transactione, concambio vel donatione sive alio quocunque justo modo, ex veridica relatione compertum praesenti cedulae est insertum, quatinus tam praesentibus quam posteris plenius elucescat*. […] Beispielpassage:] *In villa Ymmedeshusen ecclesia Gandersemensis possidebat quinque mansos libere et absolute. Insuper habuit quandam in silva privatam, quae vulgo Sundere nuncupatur, et hanc habuit ad fossatum, quod vocatur profundum. Pro supradictis bonis data est in concambio pars villae, quae dicitur Herrehusen. Item in ipsa villa decimam habuit, qua Hermannum de Schiltberge infeodavit, qui eandem in quodam contractu assignavit Basilio [de Winthusen] libere et absolute. Processu temporis idem Ba[silius] renuntiavit decimae et assignavit ecclesiae Gandersemensi, quae contulit eam jure censuali coenobio Walkenredensi. In eadem villa habuerunt fratres de Sconenberge III mansos, quos porrexerunt Alexandro de Kerchberge jure feodali. Ab ipso emit eosdem Basilius de Winthusen, et post emptionem resignavit nobilibus de Schonenberge, cum quibus egit, quod demum renuntiaverunt in manus ducis de Brunswich eisdem mansis, qui contulit illos coenobio Walkenridensi. Item in ipsa villa habuit quidam Volchwinus III mansos et* privatam possissionem in lignis, quae vulgo Sunderen nuncupatur, in altera parte fossae profundae. *Praedicta bona habuit dictus Volchwinus in feodo ab Hermanno de Hedegershusen. Porro dictus Volchwinus decessit absque herede et intestatus, ideoque ipsa hereditas civili jure devoluta fuit ad antedictum Her[mannum] de Hedereghusen, a quo dictus Vol[chwinus] fuerat infeodatus. Antedicta bona combivit Basilius de Winthusen a praenominato Her[manno] de Hederghusen, datis in concambio tribus mansis in Ylledehusen sitis. Item Basilius de Osteroth in eadem villa habuit I mansum et dimidium, quo infeodavit quendam Basilium de Grene, quo mortuo et nullo legitimo herede suo comparente, Ba[silius] de Osterothe infeodavit praedicto manso et dimidio quendam Alexandrum de Kerchberge, quo facto demum post XII annos venit filius dicit Ba[silii] de Grene et more advocationis impetivit bona patre possessa, qui licet communi jure civili praepeditus bona eadem neque impetere posset nec repetere jus feodale, verumtamen ad querimoniam abolendam cum predicto impetitore* mediantibus Bas[silii] de Winthusen et fratre Almanno tunc magistro casarum ita est compositum, *quod penitus querimoniae et juri, quod sibi posset in eisdem bonis competere, libens et libere abdicavit. Porro iam dictus Ba[silius] praedictum mansum et dimidium emerat*

südwestlich von Seesen und schließt in seinem Westen die heutige Domäne Fürstenhagen und das Dorf Münchehof ein, östlich davon umfasst es den ganzen Pandelbachforst bis zur Innerste zwischen Lautenthal und Wildemann. In diesem Raum fanden sich alle Voraussetzungen, um den Abbau und die Verhüttung von blei-, kupfer- und silberhaltigen Erzen im Rahmen eines integrierten montan-metallurgischen Komplexes zu organisieren. Während der gebirgige Osten in Gestalt des Wildemann-Hütschentaler bzw. Hütschental-Spiegelthaler Gangzuges[32] die begehrten Mineralien barg, deckte der ausgedehnte Waldanteil den enormen Holzbedarf für die Stützen der Stollen und zur Feuerung der Hütten. Der Pandelbach schließlich lieferte die Wasserkraft zum Betrieb der Blasebälge und Pochwerke, die sich an seinem Unterlauf im Westen des Gebietes befanden. Zudem wurden die Wasser auch für das Seigerverfahren benötigt, als man begann, silberhaltige Kupfererze zu erschließen.[33]

Im Zentrum des Walkenrieder Besitzes stand die Grangie Immedeshusen, nördlich der späteren Domäne Fürstenhagen, die nach dem sukzessiven, 1447 abgeschlossenen Verkauf der Liegenschaft an die Herzöge von Braunschweig-Wolfenbüttel an die Stelle der früheren Klosterwirtschaft getreten ist. Als Hofmeister werden 1267 ein *frater Godefridus magister curiae* und 1283 *frater Heidenricus, qui curiam rexit* genannt. Auf der Grangie waren von 1224 bis 1345 und

ab Alexandro de Kerchberge, et post emptionem resignavit in manus ducis de Brunswich. Dux autem contulit coenobio Walkenridensi. Bei der genannten, heute noch sichtbaren *fossa profunda* („tiefen Kuhle") handelt es sich wahrscheinlich um eine Pinge. Fr. Almann ist als Schöpfer eines bronzenen Taufbeckens in Walkenried bekannt, und wird in diesem Zusammenhang Hüttenmeister genannt, vgl. Uhde, Die Gutswirtschaft (wie Anm. 10), S. 118. Derselbe Almann findet sich auch im Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25), Bd. 1, Nr. 99 (*Almannus magister casarum*); Nr. 114; Nr. 196 (*Almannus conversus*).

32 Zu den geologischen Voraussetzungen des Bergbaus im Innerstetal siehe Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), S. 268–270; Friedrich Buschendorf, Die Blei-Zink-Erzgänge des Oberharzes. Geologie des Erzgang-Reviers, Mineralogie des Ganginhaltes und Geschichte des Bergbaus im Oberharz (Geologisches Jahrbuch, Beihefte 118), Hannover 1971, S. 96–100; Herbert Sperling/Dieter Stoppel, Die Blei-Zink-Erzgänge des Oberharzes. Beschreibung der Oberharzer Erzgänge einschließlich der Neuaufschlüsse im Erzbergwerk Grund seit Erscheinen der Lieferung 2 (Geologisches Jahrbuch, Reihe D, Heft 34), Hannover 1979, S. 120–135; Herbert Sperling/Dieter Stoppel, Gangkarte des Oberharzes mit Erläuterung (Geologisches Jahrbuch, Reihe D, Heft 46), Hannover 1981, S. 21; Matthias Deicke, Geologie und Erzlagerstätten des Harzes, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft (wie Anm. 18), S. 42–46. Die restlichen oberflächennahen Reicherze des Hütschental-Spiegelthaler Gangzuges wurden dann in den 1560er und 1570er Jahren abgebaut (Grube „Himmlisches Heer"), Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 77; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 20–21.

33 Der Zeitpunkt der Einführung des Seigerverfahrens im Harz ist noch fraglich, vgl. Wolfgang Brockner, Archäometrische Untersuchungen an ausgewählten Grabungsfunden zur Erhellung der frühen Silbergewinnung in der Harzregion, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft (wie Anm. 18), S. 39–41, besonders S. 41.

erneut in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bis 1445 Walkenrieder Konversen aktiv. Immedeshusen selbst ist schon um 1500 wüstgefallen, die Erinnerung an einen unweit nordwestlich gelegenen Faktoreihof der Zisterzienser hat sich indes im Namen des benachbarten Dorfes Münchehof erhalten, von hier aus erfolgte der Weitertransport der Erze auf dem Straßenweg Richtung Weser.[34]

Über die eigentliche Montantätigkeit sind wenig zeitgenössische Schriftzeugnisse vorhanden. Sie kann aber sicher erschlossen werden aus den Berichten des 16. Jahrhunderts über die bei der Aufwältigung der Anlagen im früheren Walkenrieder Besitz bereits vorgefundenen Gebäude und aus dem archäologischen Befund. Eindrucksvollstes Zeugnis des mittelalterlichen Bergbaus auf dem Walkenrieder Besitz im Westharz ist der Tiefste Wildemanner Stollen (heute 13-Lachter-Stollen),[35] ein Wasserlösungsstollen aus dem 14. Jahrhundert, dessen mittelalterlicher Abschnitt 1 km Länge erreicht. Abgebaut wurde silberhaltiger Bleiglanz[36]

34 Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), S. 270.

35 Der Tiefste Wildemanner Stollen (bis zu 200m unter der Hochfläche), aus dem später der heutige 13-Lachter-Stollen wurde, „war bereits vor 1360 rund 1000 m weit von der Sohle des Innerstetales aus nach Osten hin aufgefahren worden, unter seiner Sohle waren Gesenke von bis zu 20 m Tiefe nieder gebracht", Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 38–39; vgl. Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 22. Im 16. Jahrhundert wurde das Gebäude dann wieder aufgewältigt, Pastor Hardanus Hake berichtet in seiner Bergchronik von 1583 dazu: „Eß ist aber der Altemann auch willens, die Stollen zu treiben und inzubringen gewest, wie für Augen, denn er auf der Wiesen unter dem Wildemann und der Treibhutten, da sein Mundtloch an der Indersten außgehet, angefangen und albereit durch die Burg und Wildemann gebracht", Denker, Die Bergchronik (wie Anm. 8), S. 128. Zu den oben erwähnten *aqueductus intra montem* im Rammelsberg, über deren Errichtung Goslar mit Walkenried verhandelte (Urkunde vom 23. Juni 1310, Urkundenbuch der Stadt Goslar (wie Anm. 24), Bd. 3, Nr. 223, möglicherweise unecht) siehe Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 26–27. Zur Bedeutung der Wasserlösungsstollen allgemein Martin Schmidt, Die Wasserwirtschaft des Oberharzer Bergbaus (Schriftenreihe der Frontinus-Gesellschaft e. V., Heft 13), Bergisch Gladbach/Bonn ^{2}1992, S. 15–16, S. 31–36 (13-Lachter-Stollen, S. 34).

36 Die bis ins 16. Jahrhundert verfügbaren oberflächennahen Reicherze der Grube Wildemann enthielten Silber und Blei im Gewichtsverhältnis 1:50 (im Jahre 1546), diese Anreicherung war möglicherweise Folge eines oberflächlichen Verwitterungsprozesses, Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), S. 266 verallgemeinert gar: „Der damalige [i. e. hochmittelalterliche] Bergbau bewegte sich fast ausschließlich in oberflächennahen Gebieten und hatte den Abbau erzreicher Oxydationszonen zum Ziel", vgl. auch Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 107. Im Laufe der neuzeitlichen Förderung sank der Silberanteil des geförderten Bleiglanzes dann aber rasch. Im Rammelsberg hingegen wurden, wenigstens in historisch greifbarer Zeit, offenbar von Anfang an nur Primärerze gefunden, die – im Hinblick auf den Bleiglanz, dem keineswegs das alleinige Interesse des dortigen Bergbaus galt (siehe unten) – gewöhnlichem Galenit entsprachen (PbS mit einem Gewichtsanteil von 1:2000 Silber zu Blei, zumeist in Form von Fahlerzkörnchen, die im Bleiglanz eingeschlossen sind). Der Zellerfelder bzw. Burgstätter Gangzug („Hauptgangzug") sowie der Silbernaaler Gangzug und die St. Andreasberger Gänge schließlich (mithin die Fundstätten des Oberharzes) enthalten

und Kupferkies[37] auf Gangzügen. Das Blei wurde vor allem als unentbehrlicher Zuschlagstoff für die Silberverhüttung benötigt. Im Einzelnen handelt es sich um Abbaustätten entlang der Innerste zwischen dem heutigen Wildemann und Lautenthal (bei Wildemann selbst, im Kleinen Hütschental, am Bromberg und im heutigen Forst Neckelnberg), weiter westlich davon im ganzen Pandelbachforst (im Streithorst, im Brackelsberg, am Kirchhofsborn, im Großen und Kleinen Ochsengrund sowie im oberen Pandelbachtal) und schließlich nördlich des Pandelbachforstes am Nönnekenberg (damals „Silverholt", bis 1262 Gandersheimer Besitz).[38] Dazu kam noch die Förderung von Eisenerz am Winterberg.[39] Diese Gruben lagen also ganz überwiegend im östlichen Teil des genannten Walkenrieder Forstbesitzes.

Vorkommen von Weißgültigerz ($PbAgSbS_3$) mit bis zu 10% Silberanteil, nur hier handelt es sich also um eigentliche Silberadern, Bartels, Strukturwandel (wie Anm. 11), S. 33, S. 36 (Beobachtungen zum Rammelsberg auf S. 34-35); vgl. Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 27, S. 49, S. 115–116; Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 20–21. Zum Röst-Reduktionsverfahren zur Gewinnung von Blei aus Galenit siehe Alper, Mittelalterliche Blei-/Silberverhüttung (wie Anm. 11), S. 106–107; archäologischer Nachweis durch die Silikat- (SiO_2) und Eisenoxidschlacken (FeO); entsprechende Ofengruben bzw. Herdstellen sind im Zusammenhang mit der Grabung Johanneser Kurhaus beschrieben (ebd., S. 107); zum Treib- oder Kupellationsprozess zur Gewinnung des Silberanteils aus dem sog. Werkblei, ebd., S. 108–109; vgl. auch Wolfgang Brockner/Claudia Griebel/Stefanie Koerfer, Verhüttungsrelikte als Prozeßindikatoren der frühen Metallerzeugung in der Harzregion, in: Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 66 (1997), Teil 1, S. 55–62, S. 56–57 („verbleiendes Schmelzen"). Der vorrangige Abbau des Bleiglanzes gewann seine eigentliche Attraktivität erst nach dem hier beobachteten Zeitraum, als um 1470 neue Verhüttungstechniken gestatteten, das Blei effektiver als bisher von der Schlacke zu trennen, Bartels, Strukturwandel (wie Anm. 11), S. 54–55; vgl. Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 43; das Blei wurde im Rahmen der neuen Seigerhüttenverfahren seinerseits als Zuschlagstoff benötigt, um Silber aus Kupfererzen heraustrennen zu können, ebd., S. 111–112.

37 Jüngste Untersuchungen der Schlackenhalden im Rammelsberg lassen allerdings erkennen, dass dort in der mittelalterlichen Abbauperiode noch die Gewinnung von Kupfer im Vordergrund gestanden hatte (traditionell wurde vorausgesetzt, es sei in erster Linie um den Silberbergbau gegangen), für den Oberharz hingegen darf auch weiterhin davon ausgegangen werden, dass schon im Mittelalter die Erschließung der dort viel reicheren Silbervorkommen das hauptsächliche Ziel der Montantätigkeit war, Bartels, Strukturwandel (wie Anm. 11), S. 41; vgl. Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 34. In größeren Teufen bergen die Oberharzer Vorkommen ferner auch Zinkblende, es erscheint jedoch fraglich, ob deren Abbau in der Grangienzeit schon von Bedeutung war. Zur genauen Zusammensetzung der im Westharz geförderten Erze vgl. Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), S. 269, hier heißt es, das vorrangige Ziel des mittelalterlichen Bergbaus zwischen Lautenthal und Wildemann seien die genannten Kupfererze gewesen, das bestätigen Bartels, Strukturwandel (wie Anm. 11), S. 28–56; und Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 21, S. 28.

38 Uhde, Die Gutswirtschaft (wie Anm. 10), S. 173–176.

39 Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 53.

Reichlichere Urkunden liegen zum Betrieb der Hütten – *casae* – in Walkenrieder Besitz vor,[40] mehrere Laienbrüder – *fratres* – sind zudem namentlich als Hüttenmeister belegt, so etwa der auch in der *Cedula* genannte Almann (Almantis – 1216 im Wirtschaftshof des Klosters in Goslar) und die *magistri* Dietrich und Heinrich (1235 in einer Urkunde über die Ablösung des Gandersheimer Zehnten in Immedeshusen),[41] alle drei waren Zisterzienserkonversen des Klosters Walkenried. Weitere Dokumente beziehen sich detailliert auf die Wassernutzungsrechte. Die Hütten sind – auch anhand der Schlacken – archäologisch sehr gut nachweisbar. Wie die Verlegung der Schmelzplätze in die Nähe der Wasserläufe, namentlich des Pandelbaches, beweist, war man hier schon in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu einer Betriebsweise übergegangen, bei der die Blasebälge zur Belüftung der Schmelzöfen mit Wasserkünsten betrieben wurden, dieser Vorgang stellt vielleicht die wesentlichste technische Innovation dar, die nachweislich zur ‚Grangienzeit', also durch die Zisterzienser eingeführt wurde.[42] Ein

40 Beispiel von 1282: Staatsarchiv Wolfenbüttel, 25, Urk. 1039, in Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25), Bd. 1, Nr. 549: Herzog Heinrich der Wunderliche von Braunschweig-Grubenhagen bestätigt Walkenried das Recht, Kohlen aus dem Walde Holdenberg und anderen eigenen Waldungen des Klosters zu klostereigenen Hüttenbetrieben zu fahren, ohne dafür Wegezoll (den sog. Fuderpfennig) zu entrichten: […] *Ceterum, ut nullus omnino de plaustris carbonum, quos de silvis propriis ad proprias casas deduci feverint, denarios, qui voderpfennige dicuntur in vulgo, exigat quoquemodo, liberos esse volumus, sicut dudum fuerunt fratres monasterii saepe dicti* […]; vgl. Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25), Bd. 1, Nr. 103 (Privileg zur Holzkohlegewinnung in Jagdhaus für die Walkenrieder *fratres casarum*); Nr. 226 (Errichtung einer Hütte in Brunnenbach, Befreiung von Kupferzins und Schlagschatz, vom 26. Mai 1237; dieselbe Hütte auch in Nr. 285). Zum Ankauf von Hütten durch Walkenried auch Spiess, Die Beziehungen (wie Anm. 1), S. 269–270.

41 *Frater Theodoricus et frater Henricus magistri casarum*, Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25), Bd. 1, Nr. 236.

42 In unmittelbarer Umgebung der Abbaustätten selbst wurde das Holz des Harzwaldes ohnehin für die Stützen der Schächte benötigt, stand also nicht als Brennmaterial für die Hütten zur Verfügung. Der Transport der Erze zur Weiterverarbeitung war daher schon vor der Einführung der Wasserräder zum Betrieb der Blasebälge üblich, Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 46–47; Klappauf, Spuren deuten (wie Anm. 18), S. 19–27; Marie-Luise Hillebrecht, Der Wald als Energielieferant für das Berg- und Hüttenwesen, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft (wie Anm. 18), S. 83–86 (Forsterwerbungen Walkenrieds zur Deckung des Energiebedarfs der Hütten: S. 86); und Christoph Bartels, Der Bergbau – ein Überblick, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft (wie Anm. 18), S. 106–111, er sagt S. 111: „Anfangs schaffte man das Erz aus dem Bergwerk in die Wälder zum Standort der Holzkohleerzeugung, oftmals über weite Strecken, wie am Beispiel der Erze aus dem Rammelsberg besonders deutlich wird. Die frühe Hüttentechnik bediente sich kleiner Schmelzöfen mit kurzer Lebensdauer, die offenbar stets in möglichster Nähe zum gerade für die Holzkohlenerzeugung genutzten Forstbereich in den Höhenlagen mit günstiger Zuwegung errichtet wurden" (im Hinblick auf die Situation vor der o. g. Einführung der wasserradgetriebenen Blasebälgen); Bartels/Fessner/Klappauf/Linke, Metallhütten (wie Anm. 18), S. 265; Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie

Walkenrieder Hüttenplatz im Pandelbachtal wurde seitens des Niedersächsischen Landesamtes für Denkmalpflege im Jahre 2004 exemplarisch ergraben, im Rahmen einer begleitend durchgeführten geophysikalischen Prospektion konnten in der Umgebung zudem mehrere Schlackehalden nachgewiesen werden. Die näher untersuchte Anlage wurde auf einem bereits vorhandenen Geländeabsatz errichtet, so dass der Höhenunterschied gegenüber dem präsumptiven damaligen

Anm. 11), S. 40. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts lagen die Hütten dann regelmäßig an Bachläufen, Bartels, Der Bergbau (wie oben), S. 111: „Nach 1200 vergrößerte man die Schmelzöfen, und man blies die zum Erreichen der Schmelztemperaturen nötige Luft mit wasserradgetriebenen Blasebälgen (statt wie zuvor mit durch menschliche Kraft bewegten Bälgen) in die Öfen ein. Damit wurde eine Lage der Hütten an den Fließgewässern erforderlich – man transportierte nun Roherz und Holzkohle zu den Verhüttungsanlagen"; Bartels/Fessner/Klappauf/Linke, Metallhütten (wie Anm. 18), S. 267, S. 268: Die „Verlagerung der Hütten an stärker fließende Bäche [im Hochmittelalter] läßt darauf schließen, daß Wasser eine unverzichtbare Rolle im Verhüttungsprozeß spielt"; vgl. auch Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 45 (Ausführungen zu den älteren Rennfeuern und den mit Tret- und Ziehwerk versehenen Blasebälgen auf S. 46); Klappauf, Spuren (wie Anm. 18), S. 154; Leuschner, Die Geschichte (wie Anm. 13), S. 300; sowie Roseneck/Moritz/Krause, Museumsführer (wie Anm. 6), S. 98, S. 106. Fazit laut Klappauf/Linke, Montanarchäolgie (wie Anm. 18), S. 43: „Im 12./13. Jahrhundert deutet sich eine Konzentration der Schmelzhütten an größeren Bächen und Flüssen an, vermutlich begründet auf dem Einsatz der Wasserkraft, aber auch auf Grund sich ändernder Besitzverhältnisse. Im Gegensatz zu den früheren ‚Kleinunternehmen' ist jetzt von ‚Großunternehmen' wie den Zisterziensern, denen gewöhnlich auch die Einführung der Wasserkraftnutzung zugeschrieben wird, auszugehen. Sie verhalfen dem Montanwesen zu einer frühmittelalterlichen Blüte, verursachten durch ihren Raubbau sowohl am Erz als auch am Holz allerdings auch den historisch faßbaren Zusammenbruch im späten Mittelalter." Entsprechend sagt Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 112, zur Anlage von Wehren, Stauteichen, Zu- und Ableitungsgräben zum Betrieb der Wasserräder, die zum Antrieb der Blasebälge dienten, durch die Zisterzienser von Walkenried: [Die Wasserzu- und -ableitungsgräben bei Münchehof] „dienten dem Betrieb der durch Wasserräder in Bewegung gehaltenen Blasebälge der Schmelzöfen. Soweit erkennbar, ist diese Technologie in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Harzraum heimisch geworden. Zuvor waren die Schmelzöfen an den Berghängen, oft im Bereich der ersten wasserführenden Tälchen, die von den Bergrücken herabziehen, angelegt worden. Man hatte dort den natürlichen Luftzug, vielleicht unterstützt durch von Hand betriebene Blasebälge, für den Ofenbetrieb genutzt. Von etwa 1225 an ist die Neuanlage von Hütten an stärkeren Fließgewässern zu beobachten. Es erscheint gut möglich, daß die Zisterzienser die neue Hüttentechnologie im Harz einführten"; ähnlich auch Christoph Bartels, Die Zisterzienser im Montanwesen des Mittelalters. Die Bedeutung ihrer Klöster für den Bergbau und das Hüttenwesen des Harzraumes, in: Der Anschnitt 53 (2001), S. 58–70; Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 40–41; vgl. Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25), Bd. 1, Nr. 334 (Graf Heinrich von Honstein bestätigt Walkenried das Recht, Hütten am Wasserlauf „Zorginge" zu errichten: […] *ad hec concedimus, ut casas, si volunt, construant ad ipsam aquam* […], vom 12. August 1254). Zur Holzversorgung der Hütten siehe Lommatzsch, Der Westharz (wie Anm. 13), S. 46, dort auch: „Das Zisterzienserkloster Walkenried betrieb einen Teil seiner Hütten durch Mönche [i. e. Laienbrüder – in den Urkunden werden ausdrücklich *fratres* genannt], die sich Hüttenmeister nennen. Sonst treffen wir meistens Goslarer Bürger als Hüttenbesitzer oder -pächter an."

Wasserlauf die Verwendung eines oberschlächtigen Wasserrades von ca. 2,50 Meter Durchmesser für Blasebälge gestatten würde. Eine weitere, 300 Meter talabwärts und entsprechend tiefer gelegene Ofenstelle nutzte anscheinend dieselben Wasser, die dann womöglich von der Ablaufreusche der oberen direkt in den Zuleitungsgraben der unteren geführt wurden. Pfostensetzungen von 30 cm Durchmesser zeugen von der namensgebenden Hütte, dem hölzernen Dach über der ganzjährig betriebenen Anlage, sogar Wagenspuren haben sich erhalten und künden von der Anlieferung des Erzes und der Brennstoffe bzw. dem Abtransport von Metall und Schlacken. Von dem Schachtofen selbst konnte das Fundament mit Teilen der Schmelzkammer aus Bruchsteinen freigelegt werden. Aufgrund des vorhandenen Befundes konstatiert der Ausgrabungsbericht, die Anlage sei für einen langfristigen Betrieb mit hohem Umsatz ausgelegt und habe Betriebstemperaturen von 1200 bis 1300° C erzielt. Setze man voraus, dass der Ofen kontinuierlich betrieben worden sei, liege es nahe, die beständige und gleichbleibende Luftzufuhr über einen mit Wasserkraft betriebenen Blasebalg zu sichern. Auf der vor dem Ofen freigelegten Arbeitsfläche fanden sich Schlackenreste und kleine Kupferstückchen als Zeugnisse eines Scheide- oder Prüfverfahrens. Vermittels der vorhandenen Keramikfunde lässt sich die Situation in die zweite Hälfte des 13. und die erste des 14. Jahrhunderts datieren. Neben den Erzen aus den eigenen Gruben wurden auch Rammelsberger Erze verhüttet, die geringe Silberanteile, Blei und Kupfer enthielten.[43] In Gravesdorfhusen gab es zudem einen Betrieb zur Eisengewinnung.

Mehr noch als die Hüttenplätze sind die sichtbarsten Zeugnisse der Walkenrieder Tätigkeit im Bereich der damaligen Grangie Immedeshusen heute die wasserbaulichen Eingriffe der Laienbrüder: Sie errichteten einen künstlichen Arm des Pandelbaches (die „neue Flut"), mehrere Querverbindungen zwischen diesem und dem alten Lauf, die jetzt noch erkennbar sind, sowie einen Graben vom Pandelbach zum Griesebach und zur Markau, den sog. Rumpelgraben, um Aufschlagwasser sammeln und Hochwasser ableiten zu können. Die vier Walkenrieder Betriebe am künstlichen Unterlauf des Pandelbaches begründeten den Faktoreihof Münchehof, das heutige Dorf Münchehof, auch diese Liegenschaften sind zum Teil archäologisch nachweisbar.[44]

43 Blaich, Montanarchäologische Untersuchungen (wie Anm. 18), S. 49–51; Roseneck/Moritz/Krause, Museumsführer (wie Anm. 6), S. 110. Speziell zum Nachweis der Verhüttung Rammelsberger Erze auf dem Walkenrieder Besitz westlich der Innerste durch Schlackenuntersuchungen Klappauf, Der Harz (wie Anm. 18), S. 178.

44 Übersicht über die wasserbaulichen Maßnahmen des Klosters zur Führung der Aufschlagwasser für die Hüttenbetriebe in Uhde, Die Gutswirtschaft (wie Anm. 10), S. 177–186; Uhde, Forsten (wie Anm. 30), S. 85–92; vgl. Roseneck/Moritz/Krause, Museumsführer (wie Anm. 6), S. 98. Geländeprospektion im Jahre 1998 durch Dipl. Geol. Matthias Deicke,

Das sind, knapp zusammengefasst, die Erkenntnisse, die sich über den Abbau, die Verhüttung, und die zu diesem Zweck vorgenommenen wasserbaulichen Eingriffe der Zisterzienser von Walkenried im Innerstetal formulieren lassen.[45] Vieles bleibt im Dunkeln, doch reichen die fassbaren Einzelheiten aus, um Anhaltspunkte dafür zu benennen, dass die Zisterzienser technische Innovationen in die Region gebracht und dort wohl auch mit anderen – etwa den Bergleuten vom Rammelsberg – geteilt haben.

Die Phase des Harzbergbaus, die von diesem zisterziensischen Engagement (mit-)geprägt war, war im Übrigen von kurzer Dauer. Im 14. und 15. Jahrhundert machte vielfach die stark rückläufige Anzahl der Laienbrüder eine vermehrte Beschäftigung von teuren Lohnarbeitern auf den Eigenwirtschaften der

archäometrische Bearbeitung der Proben durch Dipl. Chem. Karin Hegerhorst (TU Clausthal), weitere Prospektionen durch Friedrich Albert Linke (Arbeitsstelle Montanarchäologie Goslar), Überblick in Klappauf, Der Harz (wie Anm. 18); zu den Methoden der Prospektionen im Harz auch Klappauf/Linke, Montanarchäologie (wie Anm. 18), S. 21–46; Friedrich Albert Linke, Spuren finden – archäologische Prospektion, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft (wie Anm. 18), S. 7–13; Rüdiger Schulz, Spuren suchen mit der Geophysik, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft (wie Anm. 18), S. 14–16; speziell zu den Schlackenuntersuchungen Klappauf, Spuren deuten (wie Anm. 18), S. 19–27; Brockner, Archäometrische Untersuchungen (wie Anm. 33), S. 39–41; über Schadstofffreisetzungen aus den Schlackenhalden in die Bachläufe Matthias Deicke/Hans Ruppert, Frühe Metallgewinnung und Umweltbelastung im Harz – umweltgeochemische Aspekte, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft (wie Anm. 18), S. 78–82 (deutlich wird u. a. eine massive anthropogene Bleibelastung der Innerste).

45 Über die eigentliche Arbeitsorganisation in den Immedeshusener Betrieben ist aus den Quellen leider nichts zu erfahren. Dass es sich bei den Hauern und Schleppern unter Tage um Laienbrüder gehandelt haben sollte, erscheint eher abwegig, es dürften wie andernorts Lohnarbeiter zum Einsatz gekommen sein. Wenigstens von den Hütten der Eigenwirtschaft (siehe unten) ist bekannt, dass die *magistri* (Hüttenmeister) selbst Zisterzienserkonversen waren, es erscheint analog dazu plausibel, dass auch in der Förderung jeweils die Aufseher *Fratres* und somit Ordensangehörige waren, die späteren Steiger, die damals „Hüter" hießen, sie beaufsichtigten die Hauer, Schlepper und Kunstknechte, ihnen oblag die Überwachung des täglichen Betriebs, vgl. Frölich, Goslarer Bergrechtsquellen (wie Anm. 11), Art. 128, Art. 150 mit Anm. 61; Bartels, Strukturwandel (wie Anm. 11), S. 48; Alper, Mittelalterliche Blei-/Silberverhüttung (wie Anm. 11), S. 92; ferner Roseneck/Moritz/Krause, Museumsführer (wie Anm. 6), S. 104, S. 106. Dazu würde auch sehr schön passen, dass der „Bergmönch" der lokalen Sage in besonderer Weise darauf bedacht ist, dem Unterschleif zu wehren, so in der Antrittspredigt des Heinrich Conrad Arend als Pfarrer von Grund aus dem Jahre 1726, abgedruckt in Brückmann, Magnalia Dei (wie Anm. 9), Bd. 2, Wolfenbüttel 1730, S. 281: „Da nun gedachte [Walkenrieder] Münche eifrig baueten, auch zum öfftern selbst ihre Zechen befühlen, um zu sehen, was ihre Bergleute machten, mag solches vielleicht Gelegenheit zu der bekandten Sage von Berg-Münche gegeben haben, da vieleicht einer den andern mag vexirt und gesagt haben: ‚Arbeite ja fleißig, sonst kömmt der Münch', welche hernach andere in Ernst aufgenommen, doch kann ich davon nichts gewisses sagen" (nach Heilfurth, Bergbau [wie Anm. 9], S. 164).

Zisterzienser erforderlich, davon dürften auch die Walkenrieder Besitzungen nicht ausgenommen gewesen sein.[46] Zum anderen war im Harzbergbau der Ertrag durch die ‚Wassernot' inzwischen stark eingebrochen: Durch den fortschreitenden Abbau war vielfach eine Teufe erreicht, die das Niveau berührte, unterhalb dessen vor Erfindung der Heinzenkunst eine sinnvolle Entwässerung schwierig war – die oben beschriebene Montankrise zeichnete sich ab.[47] Der Großteil der zur Grangie Immedeshusen gehörenden Liegenschaften und der Pandelbachforst mit den nördlich davon gelegenen Flurstücken wurde schließlich gegen andere Güter getauscht bzw. verkauft – nach einem ersten Verkauf an die Herzöge von Braunschweig-Göttingen im Jahre 1345, der zunächst nur den

46 Heutger, 850 Jahre (wie Anm. 30), S. 48; Alphei, Walkenried (wie Anm. 14), S. 714–715; Bartels, Die Zisterzienser (wie Anm. 1), S. 105.

47 Zu den Wasserhaltungsproblemen vgl. Schmidt, Die Wasserwirtschaft (wie Anm. 35), S. 15–114 (zu den Gräben ferner auch S. 269–364; die anderen Teile des Werkes haben einzelne Anlagen der Neuzeit zum Gegenstand, Künste, S. 37–39; Einrichtung der Wasserlösung in der Grube „Wildemann" im Jahre 1535, S. 41); Bartels, Strukturwandel (wie Anm. 11), S. 39–41, S. 48–49 (dort in erster Linie zum Rammelsberg); Bartels/Fessner/Klappauf/Linke, Metallhütten (wie Anm. 18), S. 275; Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 48, S. 163–180. Bei der Heinzenkunst treibt ein Wasserrad eine umlaufende Kette mit Lederbälgen an, die unten im Schachtsumpf wie Kolben durch eine Holzröhre geführt werden, ebd., S. 165–166; erste Verwendung im Rammelsberg wohl um 1435 und in Wildemanns Fundgrube ab 1535, im Jahre 1564 dann Einführung der „Kunst am krummen Zapfen" (Umlenkung der Kraft vom Kunstrad mit Pleuel bzw. Kurbelwelle über das Kunstgestänge auf übereinander angeordnete Saug-Hub-Pumpen), ebd., S. 45, S. 74, vgl. auch S. 121; genaue Beschreibung der Pumpen, ebd., S. 166–169. Zu technischen Lösungen zur Nutzung der Wasserkraft siehe Friedrich Balck, Zur Nutzung der Wasserkraft, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft (wie Anm. 18), S. 87–95. Zur Heinzenkunst in Wildemann siehe Bartels, Der Bergbau (wie Anm. 10), S. 22, S. 26. Neben der Wasserhaltung durch Künste war die Ableitung der Wasser durch Wasserlösungsstollen das wichtigste Verfahren zur Entwässerung der Zechen – davon hatte man auch in der hier relevanten mittelalterlichen Periode des Harzbergbaus (vor 1360) schon Gebrauch gemacht, und zwar sowohl im Rammelsberg (Ratstiefster Stollen) als auch im Gebiet um das spätere Wildemann, das Gegenstand der vorliegenden Darstellung ist. Bei der Aufnahme von Wildemanns Fundgrube (1526) hatte Herzog Heinrich der Jüngere 1524 zunächst den 13-Lachter-Stollen, einen Wasserlösungsstollen aus dem 14. Jahrhundert, wiederbelegen lassen, Fessner/Friedrich/Bartels, Gründliche Abbildung (wie Anm. 11), S. 72. Pastor Hardanus Hake konstatiert in seiner Bergchronik (1583) zudem, man habe den Oberharzer Bergbau in der Mitte des 14. Jahrhunderts eingestellt, da es an Hölzern für den Grubenausbau gemangelt habe, Denker, Die Bergchronik (wie Anm. 8), S. 15 (als die Gebäude bei Wildemann im 16. Jahrhundert wieder angefahren wurden, bemerkten die Bergleute erstaunt, dass der „Alte Mann" zuletzt offenbar nur noch Birken-, Weiden- oder Haselknüppel als Stützholz verwendet hatte); zur Bedeutung der Holzressourcen (anhand jüngerer Quellen) vgl. ebd., S. 149–162. Geochemische Untersuchungen zum historischen Holzbestand des Harzes finden sich in Burkhard Frenzel/Heike Kempter, Der Einfluss von Erzbergbau und Erzverhüttung auf die Umweltbedingungen des Harzes in der Vergangenheit, in: Auf den Spuren einer frühen Industrielandschaft (wie Anm. 18), S. 72–77.

agrarisch genutzten Westteil (den eigentlichen Grangienhof mit dem Land westlich der heutigen Flurgrenze zwischen Kirchberg und Fürstenhagen einerseits und Münchehof andererseits, dazu Torneberg, Rodenberg und Holenberg) betraf und nach weiteren Verkäufen der Seesen-Lautenthaler Forsten erfolgte in den Jahren von 1367 bis 1381 noch einmal ein teilweiser Rückkauf der Ländereien. 1445–1447 wurden sie, diesmal unter Einschluss von Münchehof und Pandelbachforst, dann für 900 Rheinische Gulden endgültig an die Herzöge von Braunschweig-Wolfenbüttel abgestoßen. In der vorliegenden Verkaufserlaubnis des Generalkapitels von 1345 werden die hundert Jahre zuvor hoch lukrativen Besitzungen bereits als *minus utiles* bezeichnet, neben den oben genannten Gründen spielte dabei sicherlich auch eine Rolle, dass sie relativ weit entfernt vom Mutterkloster lagen.[48]

48 Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25), Bd. 2, Nr. 1092 (Walkenried erbittet vom Generalkapitel die Erlaubnis zur Veräußerung der Grangie Immedeshusen, vom 12. Mai 1344, als Grund werden u. a. auch die geringe Qualität des Ackerbodens und häufige Fehden angegeben: *propter malum statum terrae, qui in ipsa superhabundat fere und propter periculosum statum terrae, in qua dicta bona sunt situata*); Nr. 1102 (Abt Johannes von Cîteaux gestattet Veräußerung, vom 17. September 1345); Nr. 1277 (Gehölz Edekesberg im Pandelbachforst wieder in Walkenrieder Besitz, Ritter Basilius von Freden verspricht, Rechte des Klosters daran zu achten, vom 25. Januar 1425; Begünstigter ist ausdrücklich *dat Godeshus to Walkenrede unde* [der] *Hoff Ympteshusen, vertreten durch Erberlde,* [den] *Hofemester to Ymptishusen*); Nr. 1349 (Abt Johann von Morimond gestattet Walkenried die Veräußerung von Immedeshusen an die Herzöge von Braunschweig-Wolfenbüttel, vom 17. Mai 1447). Zum ersten Verkauf von 1345 an die Herzöge von Braunschweig-Göttingen siehe Uhde, Die Gutswirtschaft (wie Anm. 10), S. 228–235 („Zweifellos haben auf Seiten der Mönche [als Gründe für den Verkauf] aber auch die Erschwerungen mitgewirkt, die etwa seit 1340 dem Bergbau im Rammelsberg durch Grubeneinstürze und Wasserzuflüsse erwuchsen. Für seine Beteiligung am Rammelsberg könnte 1344 Walkenried die Mutlosigkeit befallen haben. Oder die Mönche hatten damals zur Sicherung und Rettung ihrer Gruben im Rammelsberg […] so kostspielige Versuche unternommen, daß sie sich jetzt durch weiteren Finanzbedarf zum Verkauf der Grangie gezwungen sahen. 1344/45 sah sich das Kloster offenbar weitgehend auf seine Gruben im Innerstetal verwiesen. Dafür, daß es diese weiterbetreiben wollte, spricht deutlich, daß es den Münchehof mit den dortigen Hüttenbetrieben, die Hütten an der Nette und den Pandelbachforst nicht mit abgab. Alsbald kann dann aber auch diese Betriebe die Pest getroffen haben." Ebd., S. 229–230, dort auch detaillierte Bezeichnung der jeweils verkauften Flurstücke; zum Rückkauf der Grangie durch Walkenried 1367 und 1381 ebd., S. 236–239; zum zweiten und endgültigen Verkauf der Grangie 1445 an die Herzöge von Braunschweig-Wolfenbüttel ebd., S. 240–244, dort auch mehrere Urkunden (vom 22. August 1445; vom 2. Februar 1446), die später im Urkundenbuch des Klosters Walkenried (wie Anm. 25) fehlen! Zu den Motiven des Verkaufes heißt es auch hier: „Nachdem davon ausgegangen werden kann, daß Walkenried zur Erwerbung und Herausbildung der Grangie um das Jahr 1225 in erster Linie durch sein Interesse am Bergbau veranlaßt wurde, liegt es nahe, einen Zusammenhang des Verkaufes im Jahre 1445 mit einem Tiefstande des Bergbaues anzunehmen. Für den Rammelsberg ist ein solcher Tiefstand zweifellos gegeben. An der Gewerkschaft, die sich dort 1418 zur Sümpfung der Gruben bildete, beteiligte sich Walkenried

Letztlich lässt sich anhand des hier vorgestellten Beispiels also ein gemischter Befund festhalten: Sicherlich wäre es nicht gerechtfertigt, wenn man die Zisterzienser als den hauptsächlichen Motor des technischen Fortschrittes bezeichnen wollte, der die Gestalt des mittelalterlichen Bergbaus insgesamt über eine längere Zeit hinweg kontinuierlich geprägt hätte. Aber es gibt doch plausible Hinweise darauf, dass die ‚Weißen Mönche' hier gerade in einer kritischen Umbruchphase einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung oder wenigstens zur Verbreitung neuer Verfahren zu leisten vermochten. Das betrifft besonders die Nutzung der Wasserkraft zur mechanischen Belüftung der Öfen als entscheidende Voraussetzung für den ‚Technologiewechsel' im Verhüttungswesen, und vielleicht auch allfällige Beiträge zur Konstruktion neuer Wasserlösungseinrichtungen in den Stollen. Wenn dem so ist, muss ins Auge fallen, dass diese Innovationen beide in unmittelbarem Zusammenhang mit der eigentlichen technischen ‚Kernkompetenz' stehen, die sich die Zisterzienser im Mittelalter erarbeitet hatten – dem Wasserbau.

noch mit einem Viertel. Als es Michael von Broda nicht gelang, der Wassersnot Herr zu werden, verkauften die Mönche die Hälfte ihres Anteiles an die Klöster Michaelstein und Schernebeck, weil sie, wie ausdrücklich gesagt wird, die zur Herstellung des Bergwerkes erforderlichen Mittel in einem Umfange, wie es für ein Viertel erforderlich war, nicht aufbringen konnten. Als nach 1432 auch die Bemühungen des Meisters Nikolaus von Ryden erfolglos blieben, sah sich Walkenried vollends außer Stande, den Anforderungen und Opfern zu genügen, die der Bergbau im Rammelsberg an seine finanziellen Mittel stellte. Am 26. April 1444 verkaufte es seinen Anteil am Rammelsberg, ein Achtel, an den Rat der Stadt Lüneburg." Zwar sei der Bergbau im Oberharz nicht völlig zum Erliegen gekommen, aber Walkenried habe es offensichtlich an den nötigen Mitteln zur Instandsetzung der Gruben gefehlt: „Der Hauptgrund für den Verkauf wird deshalb in der allgemein ungünstigen Finanzlage Walkenrieds zu suchen sein", ebd., S. 242–243; zum Fortbestand als Domäne und zu den verbliebenen Walkenrieder Gütern im Westharz ebd., S. 245–277.

Architectural Iconology and Visual Culture: Medieval Monasteries in the Duchy of Brabant

Thomas Coomans

Architecture, more than any other material source, can contribute to answering one of the major questions raised by the research centre "Klöster im Hochmittelalter": "What visibility and spatial impact did the innovations of religious communities show?" As historical monumental source, however, architecture requires a specific approach that combines several different methodologies going from building archaeology and scientific dating methods to comparative formal analysis and architectural iconology, complemented with analysis of „external sources" (visual and written sources) if there are.[1] This combined approach aims to contextualize the architecture and its time-space evolution as a historical source, and eventually to understand its complex evolving historical meaning.

The shift from Romanesque to Gothic architecture at the turn of the thirteenth century generated new iconic buildings that marked the early urban skylines as well as monastic sites. Old abbeys started to transform their churches by adopting the 'modernity' of Gothic, whereas others intentionally reproduced ancient forms to express their tradition and antiqueness.[2] Mendicant friaries created new architectural concepts that expressed their specific urban identity and liturgical use and were distinctive from parish churches and other monastic orders.

The present essay aims at bridging medieval architectural history and monastic visual culture by means of architectural iconology.[3] Questions will be raised

1 Luc Francis Genicot, L'architecture, considérations générales (Typologie des sources du Moyen Âge occidental 29), Turnhout 1978.

2 Marvin Trachtenberg, Qu'est-ce que 'le gothique'?, in: Les cahiers de la recherche architecturale et urbaine 9–10 (2002), pp. 41–52.

3 With all my gratitude to Aart Mekking, professor emeritus from Leiden University, the pioneer of architectural iconology in the Low Countries, who introduced me to Günter Band-

about monastic architectural visual culture from individual studies on four cases from the Duchy of Brabant –– the Cistercian abbey church of Villers, the Dominican church in Leuven, the Franciscan church in Maastricht, and the Beguinage church in Leuven –– that I have published in the recent past.[4] How did innovative architectural forms contribute to new visual expressions and spatial effects of monastic communities? How did architectural innovations express political and social transformations as well as changing identities?

Most thirteenth-century monastic buildings discussed in this essay have few or no written sources allowing precise dating. Therefore we systematically proceeded to tree-ring analysis of the roof structures in order to place them on the timeline.[5] The time-space context is thirteenth and early-fourteenth century Duchy of Brabant,[6] a feudal state with a strong dynasty,[7] an expanding territory,[8]

mann's theory during my doctoral research, welcomed me as a postdoctoral researcher in his team at Leiden University (1998–2000), and showed an equal interest to my research when it broadened beyond the Middle Ages, architectural history, and Europe. I am also very grateful to Anna Bergmans, professor emerita from Ghent University, whose research on medieval wall paintings, decorative arts, and patronage stimulated my architectural research.

4 Specific publications are mentioned further. General publications include: Thomas Coomans, Life inside the Cloister. Understanding Monastic Architecture: Tradition, Reformations, Adaptive Reuse (KADOC Studies on Religion, Culture and Society 21), Leuven 2018; Thomas Coomans, L'architecture médiévale des ordres mendiants (Franciscains, Dominicains, Carmes et Augustins) en Belgique et aux Pays-Bas, in: Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art/Belgisch Tijdschrift voor Oudheidkunde en Kuntgeschiedenis 70 (2001), pp. 3–111; Thomas Coomans, Entre tradition et renouveau: les églises des ordres réguliers dans le diocèse de Liège au XIII^{e} et au XIV^{e} siècle, in: La cathédrale gothique Saint-Lambert à Liège: une église et son contexte, ed. by Benoît Van den Bossche (Études et recherches archéologiques de l'Université de Liège 108), Liège 2005, pp. 87–95; Thomas Coomans, Cistercian Nunneries in the Low Countries: The Medieval Architectural Remains, in: Studies in Cistercian Art and Architecture 6, ed. by Meredith Parsons Lillich (Cistercian Studies Series 194), Kalamazoo 2005, pp. 61–131; Thomas Coomans, Entre France et Empire: l'architecture dans le duché de Brabant au temps de Jeanne de Brabant et de Wenceslas de Luxembourg (1355–1406), in: Revue de l'Art 166/4 (2009), pp. 9–25.

5 Dates obtained from tree-ring dating are followed with 'd'. Tree-ring analysis was carried out by the Laboratoire de Dendrochronologie, Université de Liège (Patrick Hoffsummer) and Rijksdienst voor Cultureel Erfgoed/Ring- Nederlands Centrum voor Dendrochronologie (Dirk Jan de Vries and Esther Jansma).

6 Histoire du Brabant: du duché à nos jours/Geschiedenis van Brabant: van het hertogdom tot heden, ed. by Raymond Van Uytven/Claude Bruneel/Jos Koldeweij/Anton W. van de Sande/Jan A. van Oudheusden, Zwolle/Leuven 2011, pp. 65–155.

7 Henry I (1190–1235), Henry II (1235–1248), Henry III (1248–1261), John I (1267–1294), John II (1294–1312), John III (1312–1355). From 1288, the Dukes of Brabant were also Dukes of Limburg.

8 From 1204, the emperor placed Maastricht under the dual authority of the Duke of Brabant and the Prince-bishop of Liège. In 1288, after the battle of Worringen and the victory of John I over the Archbishop of Cologne, the Duchy of Limburg came under the crown of Brabant.

growing urban centres,[9] and a high density of male and female monastic communities.[10] At the north-western border of the old Kingdom of Lotharingia and the Holy Roman Empire, Brabant had a pivotal position between France and the German territories, as proven by the shifting political alliances and dynastic policies of the dukes. Until 1559, Brabant had no proper diocese; its western part (Brussels, Antwerp) depended on the bishop of Cambrai, while its eastern and southern parts (Leuven, Nivelles, 's-Hertogenbosch, Maastricht) depended on the bishop of Liège.

Architectural Iconology and Visual Culture

The method of architectural iconology, as defined by Richard Krautheimer in 1941,[11] theorised by Günter Bandmann in 1951,[12] and developed from the 1980s by several historians of medieval architecture,[13] aims to unravel the meaning of

9 The seven "good cities" of Brabant were Leuven/Louvain, Brussel/Bruxelles, Antwerpen/Anvers, 's-Hertogenbosch/Bois-le-Duc, Tienen/Tirlemont, Zoutleeuw/Léau, and Nivelles/Nijvel.

10 Before the thirteenth century, Brabant counted Benedictine abbeys of men (Orp-le-Grand, Gembloux, Affligem, Vlierbeek/Kessel-Lo) and women (Nivelles, Kortenberg, Forest/Vorst, Groot-Bijgaarden), Premonstratensian abbeys (St Michael's in Antwerp, Tongerlo, Grimbergen, Park in Heverlee, Averbode, Postel), and one Cistercian abbey (Villers-in-Brabant). In the thirteen century, one Premonstratensian abbey (Dielegem in Jette) and one Cistercian abbey (St Bernard's in Hemiksem) were founded. Mendicant friaries were founded by the Franciscans (Brussels, Leuven, Diest, 's-Hertogenbosch, Nivelles, Tienen and Maastricht), Dominicans (Leuven, Antwerp, 's-Hertogenbosch, Maastricht), Carmelites (Brussels, Antwerp, Leuven, Tienen), and Augustinian hermits (Leuven). Most remarkable were the numerous foundations for religious women: Cistercian nunneries (La Cambre/Brussels, La Ramée, Vrouwenpark in Rotselaar, Florival, Aywiers, Argenton, Nazareth in Lier, Valduc), Dominican nunnery (Hertoginnendal in Oudergem), Beguinages (Antwerp, Leuven, Zoutleeuw, Breda, Tienen, Brussels, Anderlecht, Diest, Lier, Aarschot, Turnhout, Herentals, Bergen-op-Zoom, 's-Hertogenbosch, Maastricht).

11 Richard Krautheimer, Introduction to an 'Iconography of Medieval Architecture', in: Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 5 (1942), pp. 1–33.

12 Günter Bandmann, Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger, Berlin 1951 [transl. by Kendall Wallis: Günter Bandmann, Early Medieval Architecture as Bearer of Meaning, New York 2005]; Günter Bandmann, Ikonologie der Architektur, in: Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaften 1 (1951), pp. 67–109.

13 Ikonographie und Ikonologie mittelalterlicher Architektur, ed. by Leonhard Helten/Wolfgang Schenkluhn (Hallesche Beiträge zur Kunstgeschichte 1), Halle an der Saale 1999; Architektur als Zitat. Formen, Motive und Strategien der Vergegenwärtigung, ed. by Heiko Brandl/Andreas Ranft/Andreas Waschbüsch (More romano. Schriften des Europäischen Romanik Zentrums 4), Regensburg, 2014. Also: Aart J. J. Mekking, Methodisches & Historiographisches zu 'Kunst & Regio' als Arbeitsgruppe der niederländischen Forschungs-

architectural concepts rather than looking to the stylistic evolution of forms. Bandmann's *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger* focuses on "the reception of forms or types of buildings over distances of time and space, a reception determined not by the forms' aesthetic qualities but by their role as signifiers of an extra-artistic meaning. (…) This book might be considered the single most influential book on methodological approaches in medieval architectural history – at least in Germany – even though it is not actually cited that often."[14]

Working on early medieval architecture, Bandmann demonstrates that buildings are 'bearers of meaning', that is how buildings are used to make statements. The reception of forms over generations is a complex process: "The meaning of a building, once it has become a historical one, could occasion reception by various subsequent powers. All the powers entering into the tradition were moved by the need to establish and legitimize themselves. (…) The received forms are elevated to become types and copied over and over again, without always possessing the expressive power of the original. (…) Of course, when a form is multiplied and detached from its original locus, we cannot assume that this is always because its original meaning and attention have been forgotten as part of a continuing process of the separation of content and form. Nonetheless, it does indicate that some new stratum of meaning has intruded within the old hierarchy of meanings and has seized the forms of sovereignty."[15] Bandmann thus rejects the modernist credo that "form follows function" and proposes the inverse, "that established types could, when necessary, acquire new functions to ensure their survival as symbolic images in an environment of changing liturgical demands."[16]

The architectural iconological methodology requires firstly to identify and date the construction phases of the studied building and trace the explicit visual references to other buildings – 'citations' rather than 'copies' –, secondly to

schule für Mediävistik, in: Kunst & Region. Architektur und Kunst im Mittelalter. Beiträge einer Forschungsgruppe/Art & Region. Architecture and Art in the Middle Ages. Contributions of a Research Group, ed. by Uta Maria Bräuer/Emanuel S. Klinkenberg/Jeroen Westerman (Clavis kunsthistorische monografieën 20), Utrecht 2005, pp. 9–13.

14 Hans Josef Böker, Afterword, in: Günter Bandmann, Early Medieval Architecture as Bearer of Meaning, New York 2005, pp. 249–255 (quotes on p. 252 and p. 253). About the relationship between historiography and iconology of architecture see: Aart J. J. Mekking, De Sint-Servaaskerk te Maastricht. Bijdragen tot de kennis van de symboliek en de geschiedenis van de bouwdelen en de (bouw)sculptuur tot 1200 (Clavis kunsthistorische monografieën 2), Zutphen 1986, pp. 10–17.

15 Bandmann, Early Medieval Architecture (as in note 12), p. 237 and p. 241.

16 Böker, Afterword (as in note 14), p. 253.

identify the patrons, the (liturgical) uses and the precise historical contexts, thirdly to raise the 'why questions', and finally to formulate hypotheses about historical and symbolic meanings. This methodology has been successfully applied to the four churches discussed in this essay.

The concept of 'visual culture' did not exist at the time Richard Krautheimer and Günter Bandmann wrote their theories of iconology of visual arts and architecture. It was developed from the 1970–80s by philosophers and literary critics (semioticians, structuralists, deconstructionists) who migrated to the visual arts and media, and "studied the perception of visual representation, especially the social construction of the visible and the visual construction of what is social."[17] Visual culture gained in popularity with the development of internet and the social media in the 1990s and became an interdisciplinary research field in the disciplines of communication sociology, visual communication, art philosophy, visual studies, art history, etc.[18] Architecture and architectural history do not seem to fit easily in the field of visual culture, as if architecture was not a visual art. On the one hand, as Martino Stierli noted in 2016, there is a paradox between the proliferation of 'iconic buildings' and the absence of academic discourse on visuality in architecture, despite the obsession of postmodern theories on architectural citations of historical images.[19] On the other hand, books have been published on medieval visual culture,[20] including that of medieval abbeys and convents,[21] but they are limited to the field of the images, icons, and illuminated manuscripts. If depictions of architecture are currently discussed as part of the iconographical and iconological approaches of medieval images,[22] or styles

17 William J. Thomas Mitchell, Iconologie, culture visuelle et esthétique des médias, in: Perspective, actualité en histoire de l'art 3 (2009), pp. 339. Available online at: https://journals.openedition.org/perspective/1301 (last accessed on 11.07.2019).

18 See amongst others: Visual Culture, ed. by Michael Garval/Andrea Goulet (Contemporary French Civilization 28/2), Urbana 2004; The Visual Culture Reader, ed. by Nicholas Mirzoeff, London-New York 1999; and the journals: Visual Sociology, 1986–2001; Visual Studies, 2002–ongoing; Journal of Visual Culture, 2002–ongoing.

19 Martino Stierli, Architecture and Visual Culture: Some Remarks on an Ongoing Debate, in: Journal of Visual Culture 15 (2016) 3, pp. 311–316. Available online at: https://doi.org/10.1177/1470412916665144 (last accessed on 20.07.2019).

20 For example in the book series Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages, at Brepols Publishers, 2008–ongoing.

21 For example: Jeffrey F. Hamburger, Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent (California Studies in the History of Art 37), Berkeley 1997.

22 For example: Emanuel S. Klinkenberg, Compressed Meanings. The Donor's Model in Medieval Art to around 1300: Origin, Spread and Significance of an Architectural Image in the Realm of Tension between Tradition and Likeness (Architecture medii aevi 2), Turnhout 2009.

and their understanding by contemporary people,[23] only a few historians and art historians who read Bandmann consider the buildings themselves to be an object of iconological analysis. This could change now since Bandmann was at last translated into English in 2005 and published at Columbia University Press, 54 years after its German edition.[24]

The Imperial and Gothic *Westbau* of the Cistercian Abbey of Villers-in-Brabant[25]

Like other dynasties, the Dukes of Brabant developed close ties with the Cistercian order. The abbey of Villers is a remarkable expression of such a privileged relationship. It became the most powerful Cistercian abbey in the thirteenth-century Low Countries and also played a prominent role within the order of Cîteaux,[26] and by framing the movements of religious women (*mulieres religiosae*), both Cistercian nuns and Beguines, in the Duchy of Brabant and the diocese of Liège.

Bernard of Clairvaux founded Villers in 1146 on the territory of a local lord, between the Duchy of Brabant and the County of Namur.[27] Gradually, the monks distanced themselves from the founding family, moved a few miles northwards in 1197, and 'lobbied' at the duke's court. Around 1204, the transformation of the name of the abbey from *Villarium* to *Villarium in Brabantia* expressed clearly the community's political identity. From this moment, the abbey enjoyed the protection of Henry I, Duke of Brabant, and a period of great prosperity marked by important construction activities, a high spiritual life, and the foundation of two daughter abbeys in the early 1230s. Before 1233, Guillaume of Perwez, a brother of Henry I, was buried in the eastern gallery of the cloister in front of the chapter house, but the duke himself was buried in Leuven in 1235.

23 For example: Reading Gothic Architecture, ed. by Matthew M. Reeve (Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages 1), Turnhout 2008.

24 See note 12.

25 The following lines are a synthesis of a chapter from: Thomas Coomans, L'abbaye de Villers-en-Brabant: construction, composition et signification d'une abbaye cistercienne gothique (Cîteaux, Studia et Documenta 11), Brussels/Brecht 2000, pp. 64–68, pp. 201–223 and pp. 256–257.

26 Two abbots of Villers became abbots of Clairvaux, and one became abbot of Cîteaux. Édouard de Moreau, L'abbaye de Villers-en-Brabant aux XII^{e} et XIII^{e} siècles. Étude d'histoire religieuse et économique, Brussels 1909, pp. 105–114.

27 Jean-François Nieus/Michel Dubuisson, Fondations monastiques et concurrence seigneuriale. Le cas des Cisterciens de Villers en Brabant (1146), in: Cîteaux, commentarii cistercienses 70 (2019), pp. 5–5.

The ties between the dynasty of Brabant and Villers reached their paroxysm under Duke Henry II, who reigned from 1235 to 1248. The chronicle reports many anecdotes about his love of the community and his substantial endowments. Henry II was buried in the abbey church and his funeral was held in great pomp. The tomb was erected at the northern side of the sanctuary, a place usually reserved for the founder of the church (Fig. 4). It is known thanks to seventeenth-century drawings and is considered as one of the oldest medieval tombs with an iconography expressing the lineage.[28]

The abbey gained prestige because its church had become a princely funerary church. This new status also had architectural consequences for the church, which in 1248 was still under construction. A distinctive Gothic western structure was erected above the Romanesque narthex at the entrance of the nave. Today, the church ruin shows a smashed façade: the large emptiness in the middle corresponds to a huge Gothic window that has lost its arch and tracery and was as high as the nave and the two ruined tower-looking masonry masses at both sides (Fig. 5).

The building's archaeological analysis and seventeenth-century visual sources confirm that this façade had no towers but formed a broad volume covered with a transversal roof.[29] Inside, there is a gallery or tribune at the level of the threshold of the central window.

Such western structure had no equivalent in the Cistercian world but was related to the tradition of the imperial *Westbau* or *Westwerk*, with a gallery, an expression of the power and identity of an imperial prince. There is an important study available about Carolingian, Ottonian, and Romanesque *Westbau*,[30] but the historiography generally considers that this building type disappeared at the end of the twelfth century when Gothic architecture emerged. Why was a Gothic *Westbau* built in Villers? Were other Gothic *Westbauten* built in Brabant?

The abbey's chronicle reports that the façade of the church was completed in 1266 by placing a cross "on the top of the pinnacle of the western front of our church" (*crux ferrea argento cooperta super pinnaculum frontis ecclesie nostre occidentalis*): the cross was covered with silver and its pommel contained relics of saints worshiped in the German Empire.[31] Six years later, in 1272, another

28 Anne McGee Morganstern, Gothic Tombs of Kinship in France, the Low Countries, and England, Pennsylvania 2000, pp. 26–31.

29 Coomans, L'abbaye (as in note 25), pp. 200–210.

30 Hans Erich Kubach/Albert Verbeek, Romanische Baukunst an Rhein und Maas (Denkmäler deutscher Kunst), vol. 1–3: Katalog, Berlin 1976; vol. 4: Architekturgeschichte und Kunstlandschaft, Berlin 1989.

31 Relics of Christ's cross and the holy Lance, Mary's clothing and tomb, the clothing of the Three Kings of Cologne, St Matthew, St Bartholomew, St Marc, St Laurent, St Maurice,



Fig. 4 Villers-in-Brabant, Cistercian church, crossing from the northeast and location of the Duke Henry II and Sophie of Thuringia's tomb

cross was placed on the top of the spire of the crossing (*crux metallina cooperta auro super turrim nostram*): this cross was covered with gold and contained relics from monastic saints.[32] Although the practice of placing cross-reliquaries on top of buildings is sparsely documented, but by no means unknown, it is the duality and contrast of the Villers crosses that make them most interesting. In the east, the golden cross of the spire above the crossing and liturgical choir marked the monastic part of the church. In the west, the silver cross of the *Westbau* marked the secular part of the church. These crosses expressed the bipolarity of the church and the society with a royal element, the *regnum* – Bandmann's *imperium* [33] – and a priestly element, the *sacerdotium*.[34]

From the thirteenth century, the Dukes of Brabant also wore the prestigious title of Duke of Lotharingia, occupied a prominent position within the Holy Ro-

St Bernard, St Margaret, St Gertrude, and the Eleven Thousand Virgins. Cronica Villiariensis Monasterii, in: Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum 25, ed. by Georg Waitz, Leipzig 1925, p. 209, l. 30–38.

32 Relics of Christ's cross, St Benedict, St Bernard, St Lambert, St Nicolas, St Florent, and the Eleven Thousand Virgins. Cronica Villiariensis Monasterii (as in note 31), p. 211, l. 33–37.

33 Bandmann, Early Medieval Architecture (as in note 12), pp. 212–219.

34 Coomans, L'abbaye (as in note 25), pp. 214–223.



Fig. 5 Villers-in-Brabant, Cistercian church, ruins of the Westbau from the southwest

man Empire, and had developed a complex network of matrimonial alliances with the imperial court. Henry II's first wife, Mary of Hohenstaufen (Maria of Swabia), was a daughter of Philip I of Swabia, King of the Romans, and Irene Angelos, Princess of Byzantium. In addition, shortly before his death, Henry had refused the crown of King of the Romans and favored the candidacy of his nephew William II, Count of Holland and Zeeland. Henry II's second wife, Sophie of Thuringia ("Sophie von Brabant"), was a daughter of St Elisabeth of Hungary (1207–1231), Germany's most popular saint in the late Middle Ages. Sophie died in 1275 and was buried with her husband in Villers. This increased the prestige of the abbey because the monks considered Sophie's body as a precious relic of St Elisabeth.

Obviously, the *Westbau* of Villers-in-Brabant did not conform to the Cistercians' architectural norm, the so called *forma ordinis*, but found its meaning in the princely funerary function of the church.[35] The construction largely benefited from two-thirds of the revenues of a forest that Henry II donated to the abbey in 1241. In the deed of gift, the duke stated that the monks will celebrate

35 Mattias Untermann, *Forma ordinis.* Die mittelalterliche Baukunst der Zisterzienser (Kunstwissenschaftliche Studien 89), München/Berlin 2001, pp. 43–63.

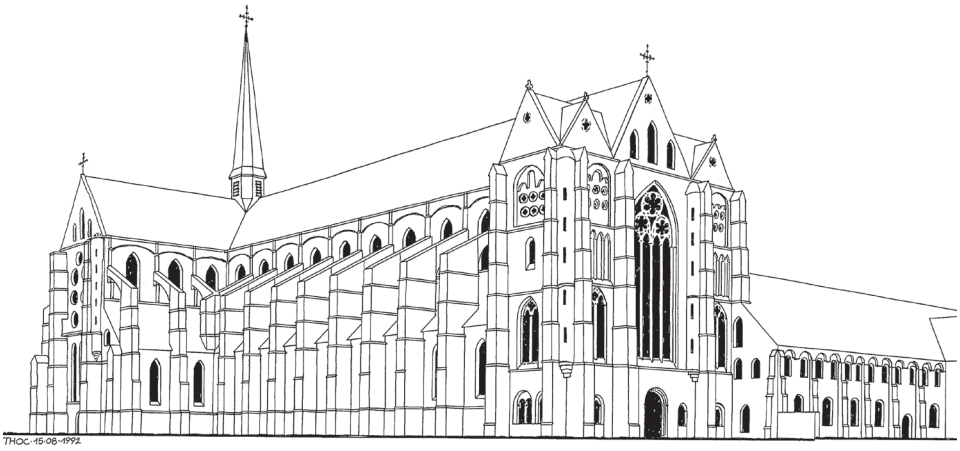


Fig. 6 Villers-in-Brabant, Cistercian church, reconstruction from the northwest

the anniversaries of his death, that of his parents and his first wife.[36] By acting in this way before his death, Henry maintained his memory and that of his family, according to the *do ut des* commitment [37] –– the exchange of intercessory prayers and burial in return for offerings and donations –– between princes and religious institutions. In 1355, Duke John III was buried in Villers. His monument was placed in the middle of the choir facing the main altar, a most prominent place where the monks would never forget his memory and that of the house of Brabant.[38] John III, indeed, was the last male descendent of the counts of Leuven and his tomb marked the end of the dynasty.[39]

The *Westbau* of Villers had no liturgical function but should be understood as an imperial, Brabantine and Lotharingian architectural and visual statement (Fig. 6). Firstly, the abbey church affirmed its status as burial church of an imperial prince with a *Westbau* that was unequaled by any other Cistercian ab-

36 Coomans, L'abbaye (as in note 25), pp. 222.

37 About the complex meanings of this concept, see: Arnoud-Jan A. Bijsterveld, *Do ut des.* Gift Giving, Memoria and Conflict Management in the Medieval Low Countries (Middeleeuwse studies en bronnen 10), Hilversum 2007.

38 David Guilardian, Les sépultures des comtes de Louvain et des ducs de Brabant (XI[e] s.–1430), in: Tod, Grabmal und Herrschaftsrepräsentation im Mittelalter/Sépulture, mort et symbolique du pouvoir au Moyen Âge, ed. by Michel Margue/Martin Uhrmacher/Hérold Pettiau (Publications de la section historique de l'Institut Grand-Duché de Luxembourg 118), Luxembourg 2006, pp. 491–539 (especially pp. 519–521). John III's wife, Mary of Évreux, had been buried in 1335 at the Franciscans in Brussels.

39 Thereafter, the crown of Brabant and Limburg passed through his daughter Joanna of Brabant to the houses of Luxemburg in 1355 and Burgundy in 1404.

bey – except at the contemporaneous church of the Cistercian nunnery in Roermond (Munsterkerk), the burial church of Gerard IV, Count of Guelre, and his wife Margaret of Brabant, a sister of Henry II.[40] Secondly, it referred to a Carolingian and Ottonian imperial tradition, but adapted it to the modernity of Gothic forms, especially the large central window, which is definitely different from the Cistercian tradition of western rose windows. Thirdly, despite territorial contestations, the *Westbau* asserted that the abbey was located in Brabant – as expressed by the name *Villarium-in-Brabantia* – and could be interpreted as a monumental boundary marker. Some other *Westbauten* were built in Brabant in the thirteenth century, notably at the St Germain church in Tienen and the St Leonard church in Zoutleeuw/Léau. Most unexpected is the huge late Gothic *Westbau* of St Peter's church in Leuven from the early sixteenth century.[41]

A Sainte-Chapelle in Leuven: the Choir of the Dominican Church

Until the end of the thirteenth century, when Duke John I decided to move his court to Brussels, Leuven was a crucial place for Mendicant friars who wanted to develop their apostolate in the wealthy duchy. Both the Dominicans and the Franciscans arrived from Cologne in 1228 and the Augustinian friars around 1236. The three competing communities succeeded in building their friaries within the first town wall, on grounds along the river Dyle.[42] Duke Henry I allowed the Dominicans to use the chapel of the old *castrum* of the counts of Leuven, which was located on an island in the middle of the town. At the same time, the duke was building a new castle on a hill outside the town. The Dominicans developed an urban friary with a *studium* on the island site and started to build a Gothic church around

40 Thomas Coomans, Cistercian Nuns and Princely Memorials: Dynastic Burial Churches in the Cistercian Abbeys of the Medieval Low Countries, in: Tod, Grabmal und Herrschaftsrepräsentation (as in note 38), pp. 683–734, pp. 776–798; Thomas Coomans, Moniales cisterciennes et mémoire dynastique: églises funéraires princières et abbayes cisterciennes dans les anciens Pays-Bas médiévaux, in: *Sepulturae Cistercienses*. Burial, Memorial and Patronage in Medieval Cistercian Abbeys/Grablegen, Memoria und Patronatswesen in mittelalterlichen Zisterzienserklöstern, ed. by Christine Kratzke/Jackie Hall (Cîteaux, commentarii cistercienses 56), Forges-Chimay 2005, pp. 87–146.

41 Aart J. J. Mekking, Vorraum göttlichen Wissens. Der Westbau der Löwener Peterskirche als Repräsentation allgemeiner und kontextbedingter Wirklichkeiten, in: Kunst & Region (as in note 13), pp. 130–143.

42 Thomas Coomans, Architectural Competition in a University Town: The Mendicant Friaries in Late Medieval Louvain, in: Architecture, Liturgy and Identity. Liber Amicorum Paul Crossley, ed. by Zoë Opacic/Achim Timmermann (Studies in Gothic Art 1), Turnhout 2011, pp. 207–220.

1250. As the first Gothic building in Leuven, this church introduced new construction techniques and forms in the town. As burial church of Duke Henry III and his wife Adelaide (Aleydis, Alix or Alice) of Burgundy, the Dominican foundation on the island became a place of memory of the ducal dynasty.[43] The shape of the choir and its 7/12 polygonal apse are the bearers of a particular meaning that contributed to a new monastic architectural visual culture in Brabant.

The Dominican church belongs to the type of thirteenth-century Gothic Mendicant churches of Northern Europe.[44] Its plan shows an aisled nave of eight bays ending with a polygonal apse; there is no transept, no tower, and no ambulatory. One of the visual characteristics of the church is the contrast between the high eastern part with its oriented 7/12 apse and stone vaults stressed by buttresses and flying buttresses, and the modest western part covered with a wooden vault and lightened by smaller windows (Figs. 7 und 8). For long, it was thought that the western part was older than the eastern part. A study and tree-ring dating of the roof structures helped to understand the difference in scale and style.[45] The eastern part is composed by the apse and the four eastern bays of the aisled church, where the friars' choir was originally located. According to the assembly marks, the roof structure of this part was erected in two phases, tree-ring dated from 1260–1265d (east) and 1251–1261d (west).[46] The four western bays of the nave are more recent and were originally covered with a wooden barrel-vaulted ceiling. They have a short and narrow clerestory, no flying buttresses, and a large western window with Rayonnant Gothic tracery. Because of the

43 Thomas Coomans/Anna Bergmans, L'église Notre-Dame des Dominicains à Louvain (1251–1276). Le mémorial d'Henri III, duc de Brabant, et d'Alix de Bourgogne, in: Bulletin monumental 167 (2009), pp. 99–125; Thomas Coomans/Anna Bergmans, Van hertogelijke grafkerk tot *studium generale*: de Onze-Lieve-Vrouw-ter-predikherenkerk in Leuven, in: M & L. Monumenten, Landschappen en Archeologie 24/5 (2005), pp. 6–34.

44 Wolfgang Schenkluhn, Architektur der Bettelorden. Die Baukunst der Dominikaner und Franziskaner in Europa, Darmstadt 2000, pp. 103–137; Matthias Untermann, Zwischen Ästhetik des Verzichts und monastischen Idealen: die Baukunst der Bettelorden, in: Innovationen durch Deuten und Gestalten: Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Weld, ed. by Gert Melville/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Klöster als Innovationslabore: Studien und Texte 1), Regensburg 2014, pp. 275–290. Available online at: file:///C:/Users/u0016480/Downloads/kai1_p0276-0291.pdf (last accessed on 14.07.2019).

45 Thomas Coomans, De oudste dakconstructie in de Leuvense binnenstad: bouwhistorisch onderzoek in de predikherenkerk, in: Relicta: Archeologie, Monumenten- en Landschapsonderzoek in Vlaanderen/Relicta: Heritage Research in Flanders 1 (2006), p. 183–212. Available online at: https://oar.onroerenderfgoed.be/publicaties/RELT/1/RELT001-008.pdf (last accessed on 11.07.2019).

46 David Houbrechts/Jerôme Eeckhout, Analyse dendrochronologique de l'église des Dominicains à Leuven. Université de Liège, Laboratoire de dendrochronologie 2000 (unpublished report).



Fig. 7 Leuven, Dominican church, view from the south

poor quality of the timber, tree-ring dating of the western part of the roof structure was not successful. However, comparisons with the Beguinage church of Leuven allowed dating the western part of the Dominican church to the first decades of the fourteenth century.[47]

The tree-ring dating of the church's eastern part fits well with the historical facts. During the first third of the thirteenth century, Duke Henry I gradually moved his court from the 'Hertogeneiland' island in the valley to the 'Keizersberg' hill (*mons Caesar*) north of Leuven.[48] In order to maintain the dynastic memory alive on the island, Henry III and Adelaide contributed to the construction of the Dominican church and chose it as their burial place. The construction of the eastern part started shortly before 1251 and the roof structure

47 Thomas Coomans, Les églises des Dominicains et du Grand Béguinage à Louvain: comparaisons typologiques, in: *Mulieres religiosae* et leur univers. Aspects des établissements béguinaux au Moyen Âge tardif, ed. by Panayota Volti (Histoire Médiévale et Archéologie 15), Lille-Amiens 2003, pp. 25–41.

48 Dirk Amand, Reconstructie van de hertogelijke burcht op de Keizersberg te Leuven, in: Jaarboek van de Geschied- en Oudheidkundige Kring voor Leuven en omgeving 40 (2002), pp. 7–82.

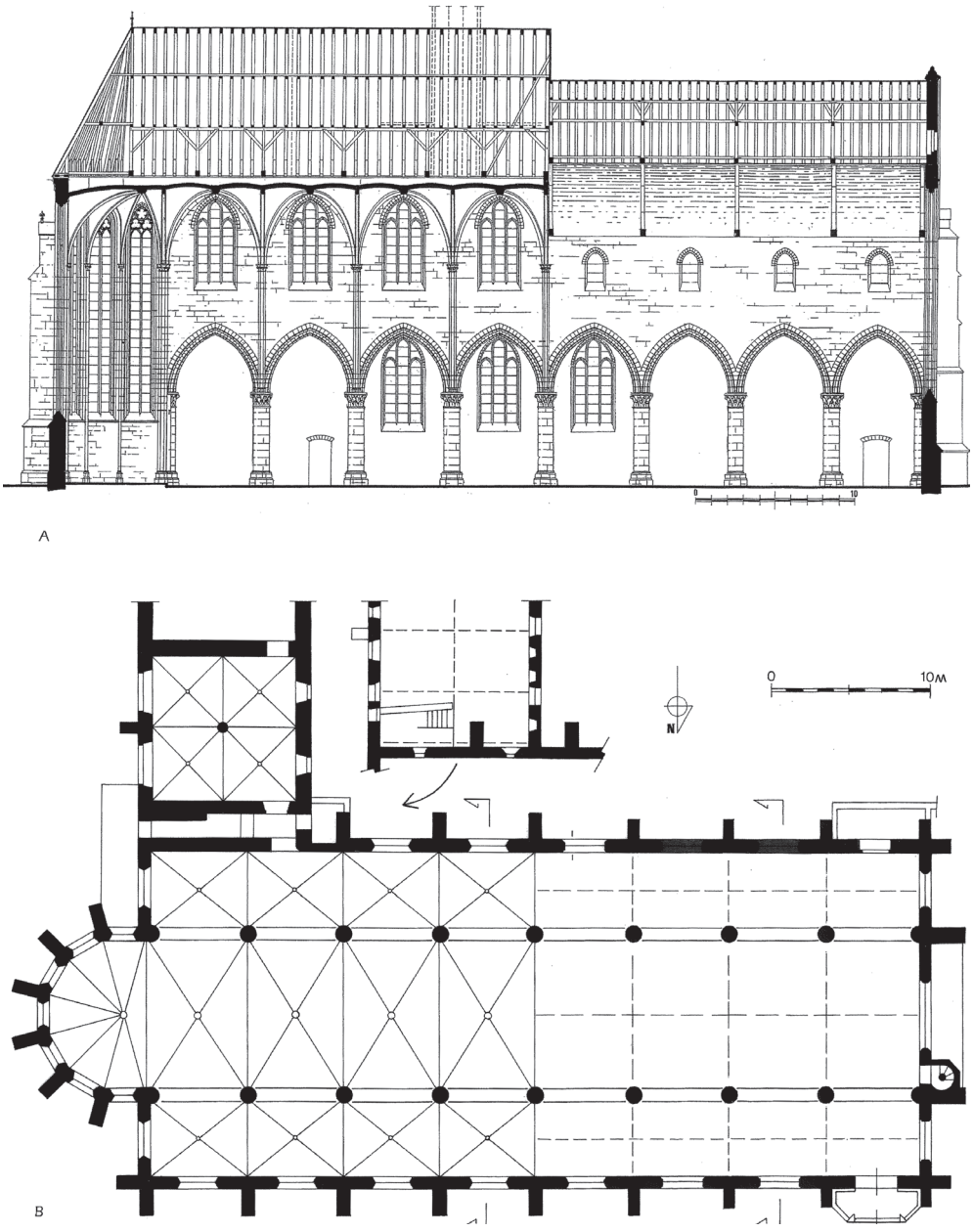


Fig. 8 Leuven, Dominican church, reconstruction, longitudinal section and plan

was completed in the years 1261–1265d. When Henry III died unexpectedly on 21 February 1261, he was buried in the chapel at the eastern end of the northern aisle. At that time, the upper parts of the choir were still under construction. Once widow, Adelaide, who had founded the Dominican nunnery of Val Duchesse (Hertoginnedal) near Brussels, lived in Leuven in a house on the island close to the tomb of her husband and encouraged the continuation of the works. Two years after her death on 23 October 1273 and her burial in the church, the choir was consecrated by Albertus Magnus, the provincial of the Dominican *Teutonia* province.

A part of the tomb with the recumbent figures of Henry III and Adelaide is preserved, while some lost medieval wall paintings and stained-glass windows are known due to old drawings.[49] On the one hand, the tomb was a genealogical monument showing the prestigious kingship of the Brabant-Lotharingia dynasty with the royal and imperial dynasties of Bohemia, Sicily, Thuringia, Swabia and Byzantium.[50] On the other hand, the stained-glass window showed the double alliance of the houses of Brabant and France: two children of Henry III and Adelaide of Burgundy married two children of King Louis IX and Margaret of Provence. One of them, Mary of Brabant, married King Philip III and became queen of France in 1274. "The triple representation of the founders ensured that their *memoria* would live on in the church after them: the monument, the wall painting and the stained-glass window bore depictions of the ducal family. Likewise, the presence of images of their predecessors and descendants kept their memory alive in the collective consciousness of the monastic community. Prayers were said for them. Their foundations bestowed prestige on the monastery's church and lent an identity to the community."[51]

Like several other Dominican and Franciscan churches, the general outline of the Dominican choir of Leuven, its style, and the specific form of its polygonal 7/12 apse referred to the Sainte-Chapelle in Paris (Fig. 9). However, the presence of a ducal dynastic memorial with close royal French connections gives a unique meaning to the building and its explicit reference to the Sainte Chapelle, the shrine of Christ's most precious relics, the most innovative Gothic building of its generation. The Sainte-Chapelle was built in 1242–1248 and its reception in

49 Anna Bergmans, *Fundatio et memoria*. Verdwenen gedenktekens van de Brabantse hertogen in de Leuvense predikherenkerk (13de eeuw), in: Relicta: Archeologie, Monumenten- en Landschapsonderzoek in Vlaanderen/Relicta: Heritage Research in Flanders 1 (2006), pp. 183–212. Available online at: https://oar.onroerenderfgoed.be/publicaties/RELT/1/RELT001-009.pdf (last accessed on 11.07.2019).

50 McGee Morganstern, Gothic Tombs (as in note 28), pp. 32–41.

51 Bergmans, *Fundatio* (as in note 49), p. 232 (author's translation).



Fig. 9 Leuven, Dominican church, 7/12 polygonal apse, outer and inner views

Leuven, where the construction started several years before 1251d, was thus immediate. At that time, the capital of Brabant was dominated by the Romanesque collegiate church of St Peter's – which was replaced in the fifteenth century by the remarkable late Gothic cathedral type. The 7/12 apse of Henry III's Gothic shrine-church was turned to the western tower of St Peter's, the church where Henry I had been buried in 1235. Such dialogue certainly created a strong and architectural visual contrast, bearer of political and religious meanings. Henry III and Adelaide had decided to rest "for eternity" in the new burial church they built on the old dynastic site of the island. The Dominicans kept their *memoria* alive for centuries, according to the *do ut des* commitment already mentioned in the case of Villers. John I and the following dukes moved their court from Leuven to Brussels and were buried in the Franciscan and Carmelite churches of their new capital.[52]

Assisi and Cologne Along the Meuse: the Franciscan Church in Maastricht

The town of Maastricht was not part of the Duchy of Brabant but, from 1204, was placed by the emperor under the dual authority of the dukes of Brabant and the prince-bishops of Liège.[53] During the eleventh and twelfth centuries, religious life in Maastricht had been dominated by the two powerful chapters of St Servatius and Our Lady, which developed attractive pilgrimages and built two

52 Guilardian, Les sépultures (as in note 38), pp. 512–522.

53 Pierre J. H. Ubachs/Ingrid M. H. Evers, Tweeduizend jaar Maastricht. Een stadsgeschiedenis, Zutphen 2006, pp. 30–54.

remarkable collegiate churches with impressive imperial *Westbau* and high quality Romanesque sculpture.[54] During the thirteenth century, new communities developed in Maastricht and contributed to diversify and conflictualise the urban religious landscape: Franciscans arrived in Maastricht in 1234, Augustinian friars around 1250, Dominicans in 1261, and a Beguinage was founded in 1251. New churches were built in the then 'modern' Gothic style that contrasted with the Romanesque style of the two collegiate churches. The following lines focus on the visual culture of the Franciscans and their architectural competition with the Dominicans.[55]

The Dominicans settled in Maastricht in 1261, within the town wall, in the area of the chapter of St Servatius. They soon started to build a Gothic church, the three phases of which have been dated by tree-ring analysis of the roof structures.[56] The first phase, exactly like at the Dominican church in Leuven, included the polygonal apse, the four eastern bays of the choir, and the corresponding aisles. The first stone was laid in 1267, the roof structure dates from 1276–1277d, and the choir's consecration took place in 1294. The second phase, completed before 1350, included the northern choir and the aisle along the cloister. The third phase included the four western bays of the nave and their roof structure dated 1392–1397d. A side chapel was added south of the choir during the second half of the fifteenth century. This Dominican church is of the same type as that of Leuven: a basilica without transept and tower, vaulted with rib vaults stressed with flying buttresses and a 7/12 polygonal apse (Fig. 10). It is currently used as bookstore.[57]

The Franciscans were authorized to found a friary in Maastricht in 1234, three decades before the Dominicans, and settled at the southern side of the town, close to the collegiate church of Our Lady and the riverfront. Their church, which currently is used as reading room of the Regional Historical Centre Limburg, was built in two phases that were dated by tree-ring analysis of the roofs: the choir and first bay of the nave from 1305d±6, and the five west-

54 Mekking, De Sint-Servaaskerk (as in note 14); Lex Bosman, De Onze Lieve Vrouwekerk te Maastricht. Bouwgeschiedenis en historische betekenis van de oostpartij (Clavis kunsthistorische monografieën 9), Utrecht/Zutphen 1990; Elizabeth den Hartog, Romanesque Sculpture in Maastricht, Maastricht 2000; Fred Ahsmann, Order and Confusion. The Twelfth-Century Choir of the St. Servatius Church in Maastricht (Clavis kunsthistorische monografieën 24), Utrecht 2017.

55 Thomas Coomans, Assisi and Cologne on the Banks of the Meuse: The Two Medieval Churches of the Franciscans at Maastricht, in: Kunst & Region (as in note 13), pp. 96–117.

56 Dirk Jan de Vries, Dendrochronologische datierte Dachwerke in Maastricht (NL) und Umgebung, in: Hausbau in Belgien (Jahrbuch für Hausforschung 44), Marburg 1990, pp. 238–239.

57 Frank Hovens/Marit Monteiro/Wilhelmus Antonius Adrianus Mes, Dominicanen. Geschiedenis van kerk en klooster in Maastricht (Vierkant Maastricht 42), Maastricht 2006.



Fig. 10 Maastricht, Dominican church, 7/12 apse, and Franciscan church 5/10 and ½ apse

ern bays of the nave and aisles in 1392d.[58] This church conserves the wall of the choir screen, which gives an idea of the spatial and liturgical division proper to the Mendicant churches. The eastern part of the friars' choir with stalls turned to the polygonal apse and main altar formed the sacred space of the community (Fig. 11). The western part or aisled nave with its own altars was used as a preaching hall for the faithful and burial place for the benefactors. Preaching and burying were the friars' main sources of income and shaped their churches as well as their monasteries.[59]

58 Karel Emmens/André Viersen, De Minderbroederskerk te Maastricht. Bouwgeschiedenis en restauratie, in: Het Rijksarchief Limburg. Een nieuwe huisvesting voor het RAL in Maastricht, ed. by Patrick E. Spijkerman, The Hague 1996, pp. 58–75; de Vries, Dendrochronologische datierte Dachwerke (as in note 56), pp. 239–240.

59 Caroline Bruzelius, Preaching, Building, and Burying. Friars in the Medieval City, New Haven/London 2014.

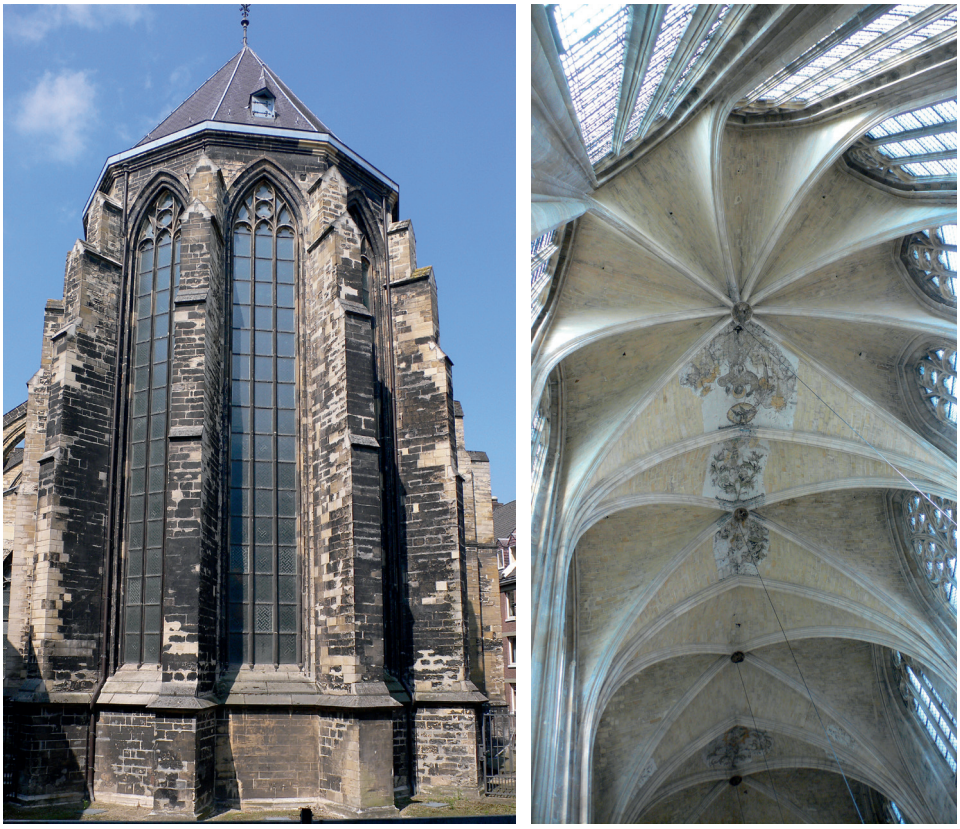


Fig. 11 Maastricht, Franciscan church, 5/10 and ½ apse, outer and inner views

The influence of the Sainte-Chapelle on the Franciscan church of Maastricht is indirect. Its direct and almost literal model is the Franciscan church (Minoritenkirche) in Cologne: same number of bays, same profiled pillars, same 5/10 and ½ apse, same vaulting and buttressing system, etc. The Minoritenkirche was built from around 1250 – the same time as the Dominican church in Leuven – and was originally planned to include a transept modelled on the Franciscan church in Bologna and other Franciscan churches in Italy. This transept, whose primers are still visible, was finally abandoned. So, the Minoritenkirche became an archetype, and a series of Franciscan churches in the province of Cologne reproduced its architectural design and concept.[60] This strong visual expression of a common

60 Wolfgang Schenkluhn, *Ordines studentes*. Aspekte zur Kirchenarchitektur der Dominikaner und Franziskaner im 13. Jahrhundert, Berlin 1985, pp. 214–230.

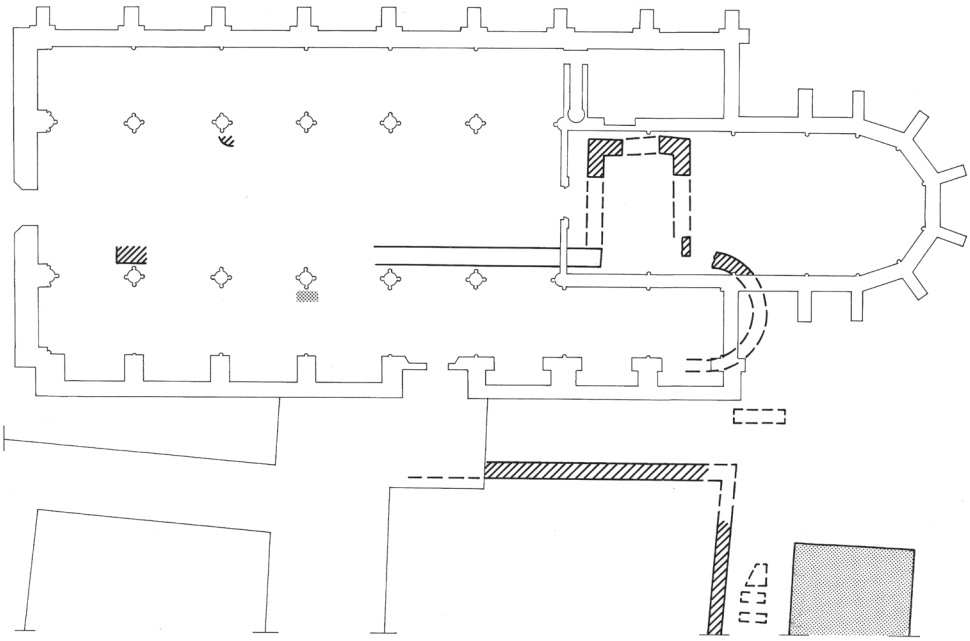


Fig. 12 Maastricht, Franciscan church, plan of the foundations of the first church (hatched) and of the second church

identity referred to the central study centre (*studium generale*) as motherhouse of the province, linked with the University of Cologne.

The Franciscans settled on the banks of the Meuse in Maastricht in 1234, but the construction of their present church began around 1300. The 65 years gap between these two dates is important when we know that the Dominicans, who arrived in the same town in 1261, laid the foundation stone of their church in 1267. Excavations carried out in the Franciscan church in 1990 brought to light some sections of the foundations of a primitive church and cloister, without interpreting their design (Fig. 12).[61]

The remains of this first church are nevertheless very characteristic: a semicircular apse, a single nave of the same width as the apse, a transept with a square plan and very salient arms (since there are no aisles), and an apse directly grafted on the crossing (no bay between the crossing and the apse). These plan features

61 Ron Hulst, Tussen wal en kerk. De Rijksarchiefopgravingen in Maastricht, in: Rotterdam Papers. A Contribution to Medieval and Post-Medieval Archaeology and History of Building, vol. 10, ed. by Arnold Carmiggelt, Rotterdam 1999, pp. 103–116.

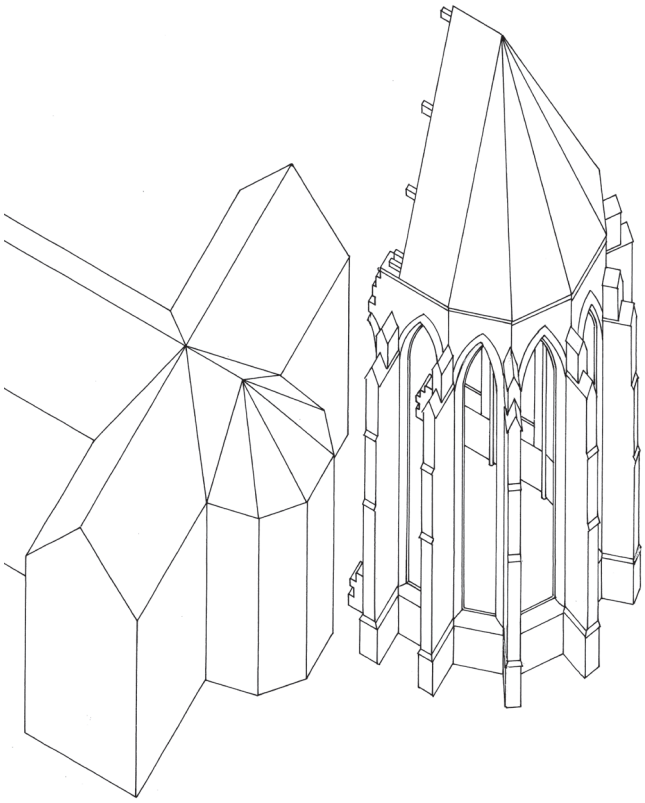


Fig. 13 Maastricht, Franciscan churches, reconstruction of the Assisi-type chevet and the Cologne-type apse under construction

refer directly to the Franciscan archetype: St Francis' Church in Assisi, whose first construction phase, before the nave was made longer and a tower added, dates from the years 1228–1235.[62] A number of first-generation Franciscan churches, mostly in Italy, adopted the plan and elevation of the church of St Francis of Assisi without, however, reproducing its other specific feature, namely the superposition of the two levels.[63] The best example of this immediate reception is the church of St Clare in Assisi.

To this day, the first church of the Franciscans in Maastricht is the only known case of reception of Assisi north of the Alps. But it is also one of the few Franciscan churches that has been excavated. About sixty years after its construction, the original Assisi-type church was replaced by a new church referring to Cologne's Minoritenkirche. This complete shift of architectural reference sug-

62 Wolfgang Schenkluhn, San Francesco in Assisi: *ecclesia specialis*. Die Vision Papst Gregors IX. von einer Erneuerung der Kirche, Darmstadt 1991.

63 Schenkluhn, Architektur (as in note 44), pp. 56–63.

gests that the early fourteenth-century Franciscans of Maastricht identified themselves less with the "poverello" of Assisi than with the theology taught in the *studium generale* of Cologne (Fig. 13). This shift of visual expression and architectural identity in the public space of Maastricht was also stimulated by the competition between the Franciscans and the Dominicans. As soon as the latter had completed the first phase of their Gothic church (1294), the former made plans to rebuild their church (before 1305d±6).

Apostolic Poverty and Feminine Humility: the Beguinage Church in Leuven[64]

Each town of the Low Countries had one or several Beguinages.[65] Beguines (*mulieres religiosae*) were semi-religious women living a communal life, a hitherto unknown type of community. The origin of the movement goes back to the first years of the thirteenth century in the diocese of Liège, which included a part of the duchy of Brabant, and climaxed in the years 1240–1280. The Church hierarchy controlled this women's movement by asking Dominican and Franciscan friars to be the women's spiritual guides. In Brabant, Cistercian monks of Villers were also involved as spiritual guides. In the early years of the movement, Beguines lived from work (help with household work, cloth production, hospitals, etc.), rents, and begging, and were organised in small communities living in houses spread over different urban parishes.

In 1311, the Council of Vienne, suspecting the *mulieres religiosae* of heresy, submitted them to the Inquisition. That was to be fatal for the Beguine movement, except in the Low Countries where bishops, princes, and patricians protected them. Their material organisation was another reason of their survival. The cities, indeed, built enclosed quarters for the Beguines' communities outside the town walls, so they were partially physically excluded from the cities and secluded into a peri-urban walled quarter with its specific parish church and

64 This part is based on ongoing building archaeological research and on: Thomas Coomans, Belfries, Cloth Halls, Hospitals and Mendicant Churches: A New Urban Architecture in the Low Countries around 1300, in: The Year 1300 and the Creation of a New European Architecture, ed. by Alexandra Gajewski/Zoë Opačić (Architectura Medii Aevi 1), Turnhout 2007, pp. 185–202, especially pp. 194–195.

65 Walter Simons, Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565 (The Middle Ages Series), Philadelphia 2001; Wim F. Denslagen, Begijnhoven in Noord-Nederlandse steden, in: Bulletin KNOB 77 (1978), pp. 205–224; Pascal Majerus, Ces femmes qu'on dit béguines Guides des béguinages de Belgique, Bibliographie et sources d'archives, 2 vol., Brussels (State Archives of Belgium) 1997.

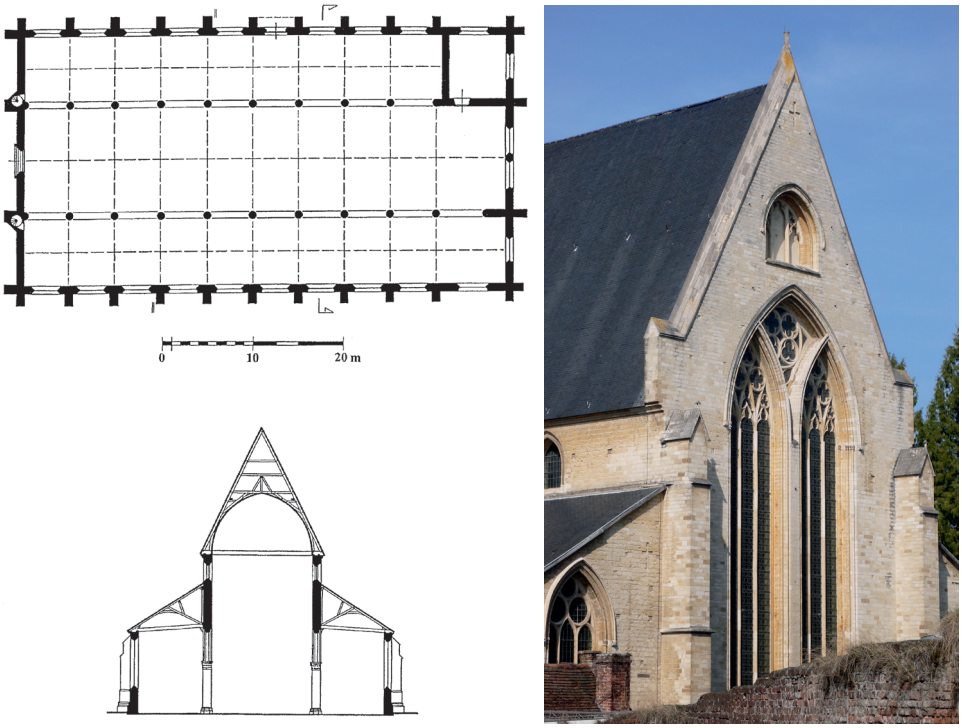


Fig. 14 Leuven, Beguinage church, reconstruction, plan and transversal section, and the chevet from the southeast

priest. However, because of their local recruitment, labour, and feminine devotions, the Beguines were an integral part of the religious, economic, and social life of each individual town. When cities expanded during the late fourteenth and fifteenth centuries, most peri-urban Beguinages were integrated into the second rings of urban walls. The Beguine movement never became a structured religious order but remained a mosaic of individual and local communities headed by a 'great mistress' and controlled by men.

Most Beguinage churches and houses in Brabant were rebuilt during the Counter-Reformation.[66] Only a small number of medieval Beguinage churches survive. The most representative is the church of St John the Baptist in Leuven, a Beguinage founded in 1234.[67] The plan of the church consists of a rectangular

66 Suzanne Van Aerschot/Michiel Heirman, Flemish Beguinages. World Heritage, Leuven 2001.

67 Coomans, Les églises (as in note 47), pp. 25–41; Anna Bergmans/Chris De Maegd, De Sint-Jan-de-Doperkerk van het Groot Begijnhof in Leuven, in: M & L. Monumenten en

area of 1566 square meters (54m x 29m), divided by two rows of ten columns into a central vessel flanked by two low aisles. This rectangular plan is so simple that it could be that of a barn or a hospital ward; nevertheless, a huge window of the chevet with Rayonnant tracery illuminates the choir and immediately identifies the building as a church (Fig. 14). The church was built in two main phases: first, from 1305 on, the seven eastern bays; later, in 1421–1444, three bays were added to the west.[68] Brick vaults were erected in the seventeenth century and the interior was re-furnished in the Baroque style of the Counter-Reformation. Above the vaults, however, the original wooden structure of the roof is still preserved and reveals that the original space was much higher. This simple structure was similar to that of the already mentioned nave of the Dominicans in Leuven, which also could be dated to the first decades of the fourteenth century.

Five other churches of Beguinages in the diocese of Liège constitute a homogenous group of small and 'poor' churches for women with simple structures, no decoration, timber vaulting, and no tower. The oldest church of the Beguine movement is St Christopher's in Liège, built in the years 1240–1250.[69] St Catherine's church in Tongeren was built from 1263d to 1281d, and side chapels were added to the first bay of the nave in 1291–1305d, forming a pseudo-transept. The nave of St Catherine's church in Diest dates from the years 1284–1304d, while the transept and the choir were built between 1321d and 1345d. The church of St Agnes in Sint-Truiden has a complex building history, with a choir from 1290–1310d and a nave in two parts from 1320–1360d and 1507–1517d.[70] The ruins of the Our Lady church of the Beguinage in Tienen also has a choir from the early fourteenth century. In short, the churches of the Beguines adopted a very simple layout, timber vaulting and eschewed architectural decoration. All are aisled basilicas, with a flat chevet (Liège, Tongeren,

Landschappen 4/4 (1985), pp. 6–28; Raymond M. Lemaire, Le formation du style gothique brabançon. Première partie: les églises de l'ancien quartier de Louvain, Antwerp 1949, pp. 54–64.

68 The date 1305 is mentioned on a dedication stone: ANNO:D[OMI]NI:M°CCCV°:HEC:/ ECCLESIA:INCEPIT. The dates 1421–1444 are from archives of the construction works. Treering dating was not successful.

69 Thomas Coomans, Saint-Christophe à Liège: la plus ancienne église du mouvement béguinal, in: Bulletin monumental 164 (2006), pp. 359–376. Available online at: https://www.persee.fr/doc/bulmo_0007-473x_2006_num_164_4_1383 (last accessed on 13.07.2019).

70 Thomas Coomans, De complexe bouwgeschiedenis van de begijnhofkerk, in: In zuiverheid leven. Het Sint-Agnesbegijnhof van Sint-Truiden: het hof, de kerk, de muurschilderingen, ed. by Thomas Coomans/Anna Bergmans (Relicta monografieën 2), Brussels 2008, pp. 155–209. Available online at: https://oar.onroerenderfgoed.be/publicaties/RELM/2/RELM002-001.pdf (last accessed on 04.05.2020).

Leuven) or with a polygonal apse (Diest, Tienen, Sint-Truiden), some with a pseudo-transept (Liège, Tongeren) or a real transept (Diest). The columns are cylindrical and smooth, the mouldings are limited, and the capitals minimal, as in cloth halls or hospital wards.

Around 1300, the churches of the *mulieres religiosae*, more than those of the Mendicant friars and the Cistercian nuns,[71] expressed a sense of feminine humility and apostolic poverty that was inspired by the life of the first Christian communities as described in the Acts of the Apostles.[72] For its adherents, this ideal implied a clearly identifiable code of behaviour that expressed itself in communal life, financial precariousness (begging), dresses (rough cloth), food (vegetarianism), etc., but also in distinct architectural, visual, and aesthetic choices.

Innovative Monastic Architectural Visual Culture

The architectural iconological approach revealed the meanings of architectural innovation of four monastic cases in Brabant, at a time the centre of gravity of political power and society moved from rural to urban contexts, the Church needed to be reformed, and the architecture shifted from Romanesque to Gothic. These four cases illustrate how architectural innovation contributed to develop a new visual culture and redefine monastic identities in the thirteenth-century Duchy of Brabant, at the crossroads of monastic networks between Germany, France and Italy.

Both the Cistercian church of Villers-in-Brabant and the Dominican church of Leuven belong in the long tradition of dynastic burial places and memorisation of power. However, both Duke Henry II and Duke Henry III, two prominent territorial princes of their generation, innovated by choosing their burial place and associating 'modern' architecture with their memory. I will not discuss here who made the decision, since in both cases the construction works started before the death of the dukes, but the completion, including important changes, occurred after they had been buried in side chapels of the choir. The point is that innovation affected opposite parts of the burial churches, west in Villers and east in Leuven (Figs. 6 and 7), and referred to archetypes from totally different historical contexts: the Carolingian *Westbau* as symbol of the *impe-*

71 Coomans, L'architecture (as in note 4); Coomans, Cistercian Nunneries (as in note 4); Thomas Coomans, The Medieval Architecture of Cistercian Nunneries in the Low Countries, in: Bulletin KNOB 103/3 (2004), pp. 62–90. Available online at: https://journals.open.tudelft.nl/knob/article/view/Coomans62/416 (last accessed on 04.05.2020).

72 Coomans, Saint-Christophe à Liège (as in note 69), pp. 372–373.

rium, and the Sainte-Chapelle of Paris as shrine of the relics of Christ. Even though the monastic *Westbau* was a traditional structure, its presence in a Cistercian abbey and its forms combining old and new – a Romanesque gateway with Gothic vertical structures, a central traceried window, and blind arched decorations – definitely were innovative. Bandmann underscores the western part of the church where forms of symbolic, indicating meaning first, were gathered and made visible to everyone entering.[73]

Chronologically, the *Westbau* of Villers (completed 1266) and the Dominican choir of Leuven (completed ca 1265d) are contemporaneous, but they belong to different generations of patrons from the same dynasty, who positioned themselves differently on the international landscape. The German imperial ambitions of Henry II († 1248) and the French royal networks of Henry III († 1261) were confirmed by their matrimonial policies and memorised through the iconography of their tombs and the stained glass. Obviously, architecture and tombs were part of a coherent memorial visual culture that certainly included prestigious gifts, relics and specific rituals performed by the Cistercians and the Dominicans.

The Franciscan church of Maastricht and the Beguinage church of Leuven, the two other cases of this essay, are not related with territorial princes but embedded in growing urban contexts. They belong to the monastic masculine and feminine reformation movements of the early thirteenth century. Maastricht's Franciscan friary and Leuven's Beguinage were founded in the same year, 1234, but the churches we see today were built in two phases, one from the early fourteenth century (respectively ca. 1300 and 1305), the other later (respectively ca. 1392d and 1421–1444). This chronology shows an obvious pattern.

In the last chapter of *Early Medieval Architecture as Bearer of Meaning*, entitled "decline of symbolic and historical meaning", Günter Bandmann states that the partial liberation of the monastic orders from the grip of the landlords, especially the rise of mendicant friars and of a bourgeois society, put an end to the historical-symbolic significance of religious architecture.[74] Aart Mekking contests this point of view: "it has escaped him [Bandmann] that the political content of monastic architecture did not become weaker, but merely changed in content. After all, the landlords were replaced by others, in the best case by their own congregation, the structure of which being as hierarchical as that of the surrounding lay state. The rise of the cities was accompanied by a

73 Bandmann, Early Medieval Architecture (as in note 12), p. 243.
74 Bandmann, Early Medieval Architecture (as in note 12), pp. 237–241.

reorientation, including with regard to the referring significance of architecture."[75] From then, a double movement developed. On the one hand, religious orders like the Mendicants developed other kinds of international and provincial hierarchies that included own architectural references. The referential shift of the two Franciscan churches of Maastricht, from the Assisi-type expression poverty to the Cologne-type expressing study, is a remarkable example of this phenomenon. (Fig. 13) However, the architectural competition between mendicant friars within a same town, as illustrated for instance by the Franciscans and the Dominicans in Maastricht and Leuven, was common and part of an architectural visual culture at international level. In any medieval urban landscape, not only should the form of Dominican and Franciscan churches be instantly identifiable and distinctive from parish churches and cathedrals, but also from each other.

On the other hand, the new urban elites developed new types of art and architectural patronages that referred to symbols of local autonomy and patrician identities. This innovation power included religious architecture and was expressed in Gothic style.[76] Beguinages did not belong to a network or a structured congregation, but depended on local patronage and local recruitment, mostly strengthened with family ties. Beguinages were sponsored by the same patricians who invented the new social organization of their town and patronized new architectural types with large covered spaces: the cloth hall for merchants, the hospital ward for sick people, and the preaching hall for Mendicants.[77] The combination of a rectangular plan, a barn-type structure, a large traceried eastern window, and the absence of any wall decoration, give the Beguinage church of Leuven the form of an abstract shrine containing a vast and lightened space, which expressed apostolic poverty (Fig. 14).

75 Aart J. J. Mekking, Het laatste woord?, in: Bouwen en duiden. Studies over architectuur en iconologie, ed. by Elizabeth den Hartog/Raphaël Rijntjes/Jos Stöver, Leiden/Alphen aan den Rijn 1994, pp. 219–252 (quote p. 228, author's translation).

76 Aart J. J. Mekking, Traditie als maatstaf voor vernieuwing in de kerkelijke architectuur van de middeleeuwen: De rol van oud en nieuw in het proces van bevestiging en doorbreking van maatschappelijke structuren, in: Bulletin KNOB 97 (1998), pp. 205–223. Available online at: https://journals.open.tudelft.nl/knob/article/view/Mekking205/500 (last accessed on 04.05.2020); Leonhard Helten, Kathedralen für Bürger. Die St. Nikolauskirche in Kampen und der Wandel architektonischer Leitbilder städtischer Repräsentation im 14. Jahrhundert (Clavis kunsthistorische monografieën 13), Utrecht 1994.

77 Coomans, Belfries (as in note 64).

Final Consideration

Visual culture is often defined as postmodern by essence and associated with all the aspects of image (re)production, virtual reality, and visual technology.[78] Such definitions would exclude the built environment as well as the different stages of the 'pre-postmodern' pasts. Should we therefore conclude that visual culture is an unappropriated approach to medieval architecture? Medievalists, however, have developed "ambitious cross-disciplinary explorations and engagements with contemporary theory" regarding visual culture by "interrelated interest in patronage, word-image relationships, reception theory, gender studies, close virtual and textual analysis, and performance criticism",[79] but seem reluctant to include architecture to the objects of the research. A possible reason could be the exclusion of architecture from the traditional iconological analysis of art, which remains one of the main suckles of art historical methodology.

This essay on architectural iconology and visual culture of four medieval monasteries in the thirteenth-century Duchy of Brabant is indebted to Günter Bandmann's theory from the early 1950s, as well as to Aart Mekking who promoted it to the Low Countries from the mid-1980s.[80] The innovative architectural forms of the *Westbau* of Villers, the apse of the Dominicans of Leuven, the paradigm shift of the two Franciscan churches of Maastricht, and the rectangular church of the Beguines of Leuven, contributed to new visual expressions of monastic communities. Each of these architectural innovations expresses a specific political and social transformation as well as the adaptation of monastic communities to changing contexts.

78 Nicholas Mirzoeff, What is Visual Culture, in: The Visual Culture Reader (as in note 18), pp. 3–13.

79 Elina Gertsman/Jill Stevenson, Limning the Field, in: Thresholds of Medieval Visual Culture. Liminal Spaces, ed. by Elina Gertsman/Jill Stevenson (Boydell Studies in Medieval Art and Architecture 4), Woolbridge 2012, pp. 1–7 (quote, p. 2).

80 Thomas Coomans/Jeroen Westerman, L'architecture médiévale aux Pays-Bas: vingt-cinq années de recherches et de problématiques, in: Perspective 2 (2011) pp. 783–791. Available online at: https://doi.org/10.4000/perspective.776 (last accessed on 25.10.2019).

Zweifach gebaut und zweifach sichtbar? Franziskanerklöster mit doppeltem Kreuzgang in der Ordensprovinz *Alemania*

Leonie Silberer

Die Frage nach dem innovativen Potential klösterlicher Gemeinschaften und den kreativen Impulsen für ihre Umwelt erweitert auch die Forschungsfragen an die Klosterbaukunst der Franziskaner.[1] Von großem Interesse sind nicht nur die Bedingungen franziskanischer Architektur und hierzu befragbare Vorgaben überlieferter normativer oder individueller Quellen, sondern insbesondere auch erhaltene Gebäude, ihre Gestaltung und tatsächliche Nutzung, die allerdings in der Regel nur unvollständig rekonstruiert werden können. In der Auswertung stehen programmatisch (erscheinenden) neuartigen Strukturen und Gestaltungen immer auch bekannte Bautypen und -formen gegenüber, die jedoch in ihrem individuellen (Ordens-)Kontext ebenso programmatisch wie ungewöhnlich erscheinen können. Eine mitunter schwierige Aufgabe ist die Ableitung von Aussagen über die Sichtbarkeit und vor allem die Wahrnehmung und Reflexion neuartiger Bauformen durch Zeitgenossen unterschiedlicher Kontexte und Lebenswelten.

Ursprüngliche Ideale der Franziskaner und ihr Gegensatz zum Klosterleben

Einen sinnvollen Einstieg bietet die wohlbekannte und gut erforschte Diskrepanz zwischen den ursprünglichem Idealen des Ordensgründers Franziskus

1 Die vorgetragenen Ergebnisse wurden überwiegend im Zuge meiner Dissertation zur Klosterbaukunst der Franziskaner vom 13. Jahrhundert bis zur Reformation im Rahmen eines DFG-geförderten Forschungsprojekts am Lehrstuhl von Matthias Untermann in Heidelberg bis August 2014 erarbeitet und im Frühjahr 2016 veröffentlicht. Leonie Silberer, *Domus fratrum minorum*. Klosterbaukunst der konventualen Franziskaner vom 13. Jahrhundert bis zur Reformation (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 141), Petersberg 2016. Wichtige erweiternde Gedanken und weitergehende Interpretationen fanden

und der zunehmenden Konventualisierung des Ordens.[2] Die konfliktreiche Entwicklung, bei der die absolute Verbindlichkeit des Armutsgebots im Testament des Ordensgründers durch päpstliche Erlasse unwirksam erklärt wurde,[3] hatte eine große Relevanz für Bau, Anlage und Gestaltung franziskanischer Klostergebäude. Widerstrebte Franziskus doch jeglicher Besitz und jeder steinerne Bau,[4] und seine frühen Zeitgenossen wollten buchstäblich nicht einmal wissen, was ein Kloster sei.[5] Dass die Franziskaner sogar als Eremiten leben konnten, zeigt die Überlieferung einer eigenen Regel der Brüder für Einsiedeleien (sog. *Regula pro eremitoriis data*).[6] Besitzlosigkeit und Unbehaustheit sind auch in den früh verfassten Regeln des Ordens als Idealzustand festgehalten: Die bullierte Regel von 1221 ermahnt die Brüder, sich keinen Ort „anzueignen oder einem anderen streitig zu machen".[7] Die bullierte Regel aus dem Jahr 1223

Anregung durch die Tagung „Kreative Impulse. Innovations- und Transferleistungen religiöser Gemeinschaften im mittelalterlichen Europa" im Februar 2019.

2 Aus der Fülle der Forschungsliteratur zu Armutsanspruch, Armutsstreit und Observanz sei hier verwiesen auf Gert Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012, S. 180, S. 247–255 sowie Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart, hg. von Heinz-Dieter Heimann/Angelica Hilsebein/Bernd Schmies/Christoph Stiegemann, Paderborn u. a. 2012, darin besonders: Jürgen Miethke, Der „theoretische Armutstreit" im 14. Jahrhundert. Papst und Franziskanerorden im Konflikt um die Armut, ebd., S. 243–283.

3 Melville, Welt (wie Anm. 2), S. 193; Herbert Grundmann, Die Bulle „Quo elongati" Papst Gregors IX, in: Archivum Franciscanum historicum 54 (1961), S. 3–25.

4 Vgl. Sebastian Mickisch, Gedachter und gebauter Raum im Spannungsfeld zwischen Innen und Außen. Über Entstehung, Nutzung und Legitimation von Gebäuden bei den Minderbrüdern von Franziskus bis Bonaventura, in: Die Klöster der Franziskaner im Mittelalter: Räume, Nutzungen, Symbolik. hg. von Gert Melville/Leonie Silberer/Bernd Schmies (Vita Regularis. Abhandlungen 63), Berlin 2015, S. 45–72, bes. S. 67. Ausführlicher zur ablehnenden Haltung zu (steinernen) Kloster- und Kirchengebäuden und ihrem Wandel in den verschiedenen Viten des Franziskus Silberer, Domus (wie Anm. 1), S. 26–29.

5 *Nescio, quid sit claustrum; tantum aedificate nobis domum prope aquam, ut ad lavandum pedes in ipsam descendere possimus.* Chronica fratris Jordani, hg. von Heinrich Boehmer (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen-Âge VI), Paris 1908, S. 39. Dazu bereits Matthias Untermann/ Leonie Silberer, Die Klosterbauten [Kap. V.3.3.], in: Kunst. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. von Roland Pieper (Geschichte der Sächsischen Franziskanerprovinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts 5), Paderborn u. a. 2012, S. 183–219, S. 183.

6 Jean-François Godet-Calogeras, *Illi qui volunt religiose stare in eremis*: Eremitical Practice in the Life of the Early Franciscans, in: Franciscans at prayer, hg. von Timothy Johnson (The medieval Franciscans 4), Leiden u. a. 2007, S. 307–332 mit Forschungsüberblick. Maßgeblich zu Regel und eremitischer Praxis: Gert Melville, *Quoniam ubicumque sumus et ambulamus, habemus cellam nobiscum*. Franziskus von Assisi und die räumlichen Muster der „vita eremitica", in: Die Klöster der Franziskaner (wie Anm. 4), S. 105–123 sowie Mickisch, Gedachter und gebauter Raum (wie Anm. 4).

7 Franziskus-Quellen. Die Schriften des Heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seine Orden, hg. von Dieter Berg/Leonhard Lehmann

forderte die Brüder auf, wie „Pilger und Fremdlinge" in der Welt zu wandeln und sich nichts, „weder Haus noch Ort noch sonst eine Sache" anzueignen.[8] Bezeichnend ist auch die Passage in der Erzählung vom *Sacrum Commercium*, dem Bund des Franziskus mit der Herrin Armut, in der die Brüder der Herrin Armut anstatt gebauter Strukturen die ganze Welt als ihr Kloster präsentieren.[9]

Franziskanisches Klosterleben und die zugehörigen Räume in normativen Schriftquellen

In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts sahen sowohl Theorie als auch die (Bau-)Praxis anders aus. Springen wir in die 1260er Jahre, die Zeit des Generalministers Bonaventura, finden wir neu verfasste Franziskusviten sowie einen erläuternden Text zur Ordensregel, verfasst als *Determinationes Quaestionum circa Regulam Fratrum Minorum.*[10] Thematisiert werden die Siedlung in der Stadt, die Existenz von Klosteranlagen und ihre Größe – wie es scheint mit dem Ziel der rational-argumentativen Überbrückung der Differenzen zwischen den frühen Idealen und der als notwendig empfundenen Praxis. Zusätzlich berichtet die Quelle von Hintergründen und Intentionen der Architektur und ihrer Nutzung.[11]

(Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung 1), Kevelaer 2009, S. 76, dort: Regula non bullata Kap. 7,13.

8 Die Schriften, hg. von Berg/Lehmann (wie Anm. 7), S. 98, dort: Regula bullata Kap. 6,1 und 2. Dazu bereits Mickisch, Gedachter und gebauter Raum (wie Anm. 4), S. 51.

9 Jordan von Giano, Chronik vom Anfang der Minderbrüder besonders in Deutschland (Chronica Fratris Jordani), übers. und hg. von Johannes Schlageter, Norderstedt 2012, S. 683. Vgl. Annette Kehnel, Der freiwillig Arme ist ein potentiell Reicher. Eine Unterscheidung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Armut, in: In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden, hg. von Gert Melville/Annette Kehnel (Vita Regularis. Abhandlungen 13), Münster 2001, S. 203–228, dort S. 220–224 sowie Melville, *Quoniam ubicumque sumus et ambulamus, habemus cellam* (wie Anm. 6), S. 105.

10 Bonaventura, Determinationes Quaestionum circa Regulam Fratrum Minorum, in: Opera Omnia, Bd. VIII, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1898, S. 337–374; Giancarlo Andenna, *Intra ambitum civitatis cariores sunt areae.* Räumliche Beziehungen zwischen politischen und kirchlichen Instanzen in den Stadtkommunen der Lombardei. Machträume der frühneuzeitlichen Stadt, hg. von Christian Hochmuth/Susanne Rau (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven 13), Konstanz 2006, S. 217–238, hier S. 226 f. Inzwischen gilt Bonaventura nicht mehr als Autor, wie freundlicherweise von PD Dr. Mirko Breitenstein (Dresden) und PD Dr. Julia Burkhardt (Heidelberg) mitgeteilt.

11 Dazu bereits Gert Melville/Anne Müller, Franziskanische Raumkonzepte. Zur symbolischen Bedeutung des inneren und äußeren Hauses, in: Revue Mabillon, N. S., t. 21 (2010) = t. 82, S. 105–138, hier S. 128f. Auswertung in Bezug auf Klostergebäude bei Silberer, Domus (wie Anm. 1), S. 26f.

Wohl erkennt der Autor die Diskrepanz zwischen den von den „heiligen Vätern" gelobten kleinen Häuschen und Unterkünften und den hohen und großen Ordenshäusern, den kostspieligen Kirchen und den großen Arealen des Ordens.[12] Er rechtfertigt die städtischen Niederlassungen mit der Nähe zu den Menschen, die Größe der Grundstücke mit der Notwendigkeit eines Gartens für die auch spirituelle (Nah-)Erholung der Brüder:[13] Anders als weltliche Personen, die viel umherschweiften, bräuchten die sonst an ihre Zellen gebundenen Religiosen Erholung an der frischen Luft (gemeint ist hier offenbar: innerhalb ihres Klosters), um ihre geistigen und geistlichen Fähigkeiten nicht zu verlieren.[14] Von großer Bedeutung waren demnach sowohl die Nähe zu den Menschen mit dem Ziel ihrer spirituellen Versorgung als auch der Rückzug und Erholung im Rahmen der Konventsgemeinschaft und in Rückbindung an die Zelle als kleinste räumliche Einheit. Diese beiden, auf den ersten Blick widersprüchlichen Elemente franziskanischen Lebens sind für die Interpretation ihrer Klosterstrukturen von großer Bedeutung. Die Begründung der Notwendigkeit von Klostergebäuden und -räumen folgt einer traditionellen Auffassung von Klosterarchitektur: Durch die Strukturierung des Klosters in diverse Räume wüssten die Brüder, wo zu schweigen, wo zu sprechen, wo zu beten, wo zu arbeiten, wo zu lesen, zu schreiben, zu schlafen oder zu essen, wo der Erholungsort der Kranken und der von Arbeit und Wanderschaft Ermüdeten sei, und wo der Ort alles Weiteren in Gemeinschaften Notwendigen. In drastischer Weise formuliert der Autor drohende negative Folgen bei Verwirrung unter den Brüdern und Nichteinhaltung von Disziplin, Ruhe, Andacht und Ordnung für den Orden, aber auch für Seelenheil und Erbauung anderer.[15] Er liefert so ein wichtiges zeit-

12 *Item quaero: cum sancti Patres laudentur in casellis et in vilibus habitaculis habitasse, quid est, quod vos altas et magnas domos erigitis et oratoria sumtuosa* [sic] *et areas latas magno pretio comparatis, cum sitis pauperes et mendici et contemptores mundanorum esse debeatis?* Bonaventura, Determinationes (wie Anm. 10), S. 341.

13 *Quod si intra muros habitamus, ubi propter frequentiam populi areae cariores sunt, oportet, etnos areas carius emere, quantum sufficiant pro claustro, oratorio, et officinis congruis pro conventu, hospitibus et infirmis, et horto herbarum, tam pro pulmentario quam pro aëris recreatione, ut infirmire focillentur, et sani conserventur, et lassi in spiritualibus studiis recreentur.* Bonaventura, Determinationes (wie Anm. 10), S. 341.

14 *Saeculares enim, qui frequenter vagantur, domi non indigent recreatione aëris; Religiosi vero, qui in cellarum reclusoriis religantur, nisi aliquam interius habeant aëris recreationem, cito languescentes tabescunt et ad studia spiritualia inhabiles efficiuntur, ita quod nec sibi nec aliis proficiunt in devotionis internae profectu, in sapientiae intellectu, in virtutum exemplis et in doctrina salutis.* Bonaventura, Determinationes (wie Anm. 10), S. 341.

15 *Et quamvis perfectis omnis locus aptus sit pro disciplinae internae exercitiis, imperfectis tamen et adhuc indigentibus eruditione virtutis opus est etiam exteriori distinctione officinarum claustralium, ut sciant, ubi tacere debeat, ubi loqui liceat, ubi orare, ubi laborare, ubi legere, scribere, dormire vel comedere, ubi sit requies infirmantium, ubi repausatio de labore itineris*

genössisches Zeugnis über Architektur als äußeres Abbild und Hilfsmittel einer idealen inneren Ordnung.

Aussagekräftige Bestimmungen zu Konventsleben und Klosterstrukturen formulieren die bekannten Konstitutionen von Narbonne (1260)[16] und darüber hinaus eine zeitgenössische Ausfertigung von Erläuterungen in Frage-Antwort-Form (*Explanatio quorundam articulorum ex Constitutionibus generalibus* oder *Responsiones ad interrogata*),[17] als deren Autor ebenfalls Bonaventura gilt. In diesen weniger bekannten und im Hinblick auf die Architektur lange unbeachteten Erläuterungen findet sich unter anderem der Beleg, dass Brüder als Arbeiter am Bau der Kirchen und Klöster beteiligt waren. Sie werden auf eine Nachfrage bezüglich des Fleischverbots ausdrücklich als *fratres artifices* bzw. *operarii* bezeichnet und waren, anders als die Lektoren, nicht vom Verbot des Fleischverzehrs ausgenommen.[18] Pragmatisch beantwortet wird zudem die Frage, wie lange Geld oder Lagerbestände für die Finanzierung von Grundstücken, Gebäuden und Büchern behalten werden durften: schlicht so lange, bis sie für die Vollendung des Vorhabens ausreichten.[19] Die Antwort auf die Frage, in welchen

venientium, et aliorum, quae in collegiis sunt necessaria, ne, si confuse ubique indifferenter singula fierent pro libitu, iam nec disciplina nec quies nec devotio nec ordo inter Fratres, sicut expedit, servaretur, quod esset in magnum detrimentum Religionis et in scandalum alienis et in destructionem salutis, quia nec minores discerent in quo proficerent, nec provecti alios aedificarent. Bonaventura, Determinationes (wie Anm. 10), S. 341.

16 Constitutiones Generales Ordini Fratrum Minorum I (Saeculum XIII), hg. von Caesare Cenci/Georges Mailleux (Analecta Franciscana, N. S. Documenta et Studia 1), Grottaferrata (Roma) 2007; ältere Editionen: Franz Ehrle, Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 6/1 (1891), S. 1–138; Michael Bihl, Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292 (Editio critica et synoptica), in: Archivum Franciscanum historicum 34 (1941), S. 13–94, S. 284–358.

17 Ferdinandus Delorme, Explanationes Constitutionum Generalium Narbonensium, in: Archivum Franciscanum historicum 18 (1925), S. 511–524, S. 511.

18 *Querimus hic, utrum hec prohibitio ad lectores et fratres artifices in ecificiorum structura laborantes se extendat* […] – *Respondeo, quod ad lectores nolo, quod se extendat, dum sunt in actu legendi et hoc propter laborem eorum magnum, utilem et continuum, propter quem ipsi excepti fuerunt in capitulo generali. Ad operarios vero se non extendat, nisi sicut ad alios fratres;* […]. Delorme, Explanationes (wie Anm. 17), S. 519, Art. 27.

19 *Queritur hic, quantam habeat latitudinem, quod dicitur* ***de proximo****, utrum scilicet necessitas, que presumiturevenire post annum vel duos, dicenda sit* ***de proximo imminere****; et utrum pro emendis libris necessariis vel areis vel edificiis construendis possit tamdiu pecunia deponi pro fratribus et servari deposita, donec tanta congregata sit, que sufficiat ad consummationem vel emptionis vel edificiorum;* […] *Respondeo, quod quoad ea, que spectant ad victum et sustentatione vite, necessitas eorum imminet per eumdem annum et non ultra,*[…]. *Set quoad libros et edificia, necessitas eorum* ***de proximo imminet*** *tunc, cum fratres eis statim indigent, set non possunt ea statim incipere nec statim consummare; unde procuratores fratrum pro talibus tamdiu possunt congregare et deponere, donec sufficiat ad consummationem.* Delorme, Explanationes (wie Anm. 17), S. 517, Art. 20. **Hervorhebungen** entsprechen der Edition.

Bereichen des Klosters die Annahme von Geld verboten sei, benennt die Klausur der Brüder (*clausura fratrum*), nicht aber denjenigen Teil des Geländes, den Weltliche zeitweise mit Erlaubnis der Brüder betreten dürften.[20] Sowohl eine Klausur als auch zeitweise für weltliche Personen zugängliche Bereiche gehörten also spätestens um 1260 zur Lebensrealität eines Franziskanerklosters.

Die Konstitutionen von Narbonne skizzieren auch einen Teil klösterlichen Lebens und der zugehörigen Klosterräume. Alle Brüder, Kleriker wie Laien, sollten sich durch Schreiben, Studieren und andere Arbeiten angemessen beschäftigen.[21] In alter monastischer Tradition sollten praktische Arbeiten innerhalb des Klosters von den Brüdern selbst und nicht von weltlichen Bediensteten ausgeführt werden. Dies betraf ausdrücklich Dienste in der Infirmarie, im Refektorium und in der Küche[22] sowie im Gästehaus (*hospitaleria*) und an der Pforte (*porta*).[23] Ein Kapitelsaal ist auffallend schwer greifbar; der Ort des Kapitels scheint zunächst flexibel gewesen zu sein.[24] Die liturgischen Vorgaben für den Orden aus den 1240er Jahren verorten etwa die rituelle Fußwaschung der Brüder (*mandatum fratrum*) am Gründonnerstag *in capitulo vel in loco alio magis apto*,[25] also im Kapitelsaal oder in einem anderen geeigneten großen Raum. Die Versammlung der Brüder zur Fußwaschung erfolgte nach der Kommunion und dem Abschluss der Messe auf ein Klopfzeichen hin.[26] Erst die Konstitutio-

20 *Querimus hic, utrum nomen **loci** stet pro domo tantum veletiam pro area,* […]. *Respondeo, quod tantum hic dicitur **locus fratrum** clausura fratrum, que fratres includit; et secundum hoc non dicitur locus fratrum, illa pars aree, in qua intrant seculares ad tempus ex concessione fratrum.* Delorme, Explanationes (wie Anm. 17), S. 517, Art. 18. **Hervorhebungen** entsprechen der Edition.

21 *Cum Regula dicat, quod fratres quibus dedit Dominus gratiam laborandi, laborent fideliter et devote, ordinamus quod fratres, tam clerici quam laici, compellantur per suos superiores in scribendo, studendo et aliis laboribus sibi competentibus exerceri.* Constitutiones, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 16), S. 81, Kap. VI,1.

22 *Si fratres alicubi indigent obsequiis puerorum saecularium, intra domos fratrum non iaceant, nec ad interiora obsequi aadmittantur, videlicet infirmariae, refectorii vel coquinae, sed magis ipsi fratres pro Xristo humilitatis officia non recusent*. Constitutiones, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 16), S. 82, Kap. VI,2.

23 Dieser Zusatz ist in der Edition von Ehrle in einer Handschrift (Cod. Vatic. Ottob. 15) enthalten. Ehrle, Die ältesten Redactionen (wie Anm. 16), S. 105, Anm. 5.

24 Ausführlicher dargelegt bei Silberer, Domus (wie Anm. 1), S. 33.

25 Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and related Documents (1243–1307), hg. von Stephen J. P. Van Dijk (Studia et Documenta Franciscana, 1–2), Leiden 1963, hier Bd. 2: Texts, S. 429. Neuere Erkenntnisse zur Liturgie der Franziskaner in der Frühzeit bei Anna Welch, Liturgy, books and Franciscan Identity in Medieval Umbria (The Medieval Franciscans 12), Leiden/Boston 2016.

26 *Feria quinta in cena Domini* […]. *Deinde fratres* […] *communicant et postea completur missa.* […] *Post nudationem altarium hora competenti, facto signo cum tabula, conveniunt fratres ad faciendum mandatum. Maiores abluunt pedes, tergunt et osculantur et interim hec subscripta cantantur, vel omnia vel in parte, pro dispositione cantoris.* Van Dijk, Sources (wie Anm. 25), S. 238f.

nen von 1260 legten die Frequenz mit mindestens einmal in der Woche fest,[27] deutlich weniger häufig als in anderen Ordensgemeinschaften.

Weitere Tätigkeiten der Brüder wie etwa Predigt und Beichte gingen über das eigene Kloster hinaus.[28] Alle drei Jahre wurden alle Klöster zudem einer Visitation unterzogen, die den Lebenswandel der Brüder sowie die Veränderung der Gebäude prüfte.[29] Der Kustos sorgte durch eine zusätzliche jährliche Visitation nicht nur für die Korrektur der Brüder, zur Vorbeugung von Verfehlungen musste er den „einfacheren Brüdern" die Regel und Konstitutionen in der Volkssprache erläutern.[30]

Bemerkenswert ist, dass trotz der vielfachen Differenzierung zwischen Klerikern und Laien sowie zwischen diversen Ämtern und Tätigkeiten in den Konstitutionen ein einheitliches äußeres Erscheinungsbild und somit auch die Sichtbarkeit der gemeinsamen Ordenszugehörigkeit offenbar von großer Bedeutung waren. Denn ungeachtet ihres Amtes sollten Minister, Kustoden, Guardiane, Lektoren, Beichtiger, Prediger, Prokuratoren und die übrigen Brüder „ohne Unterscheidung" den gleichen Habit tragen.[31]

Klosterbauten der Franziskaner

Die provinzübergreifende Untersuchung[32] von Franziskanerklöstern hat bestätigt, dass es weder eine typische Lage noch einen einheitlichen Bautyp gab. Statt-

27 *Quia vero, qui negligit modica, paulatim abitur ad maiora, ordinamus quod guardianus vel eius vicarius teneat capitulum adminus semel in qualibet septimana, in quo fratres de quotidianis excessibus et negligentiis se accusent.* Constitutiones, hgl von Cenci/Mailleux (wie Anm. 16), S. 88, Kap. VII,20.

28 Vgl. Constitutiones, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 16), S. 170, Kap. IV, 4a–b [1282]. Anders: Bihl 1941, S. 59 [1279/1292].

29 Constitutiones, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 16), S. 89–91, bes. S. 89, Kap. VIII,6.

30 *Custos etiam sollicitus sit corrigere, si qua furerint in fratribus suae custodiae corrigenda. Et sufficiat ei semel in anno fratres suos ordinarie visitare, nisi aliqua necessitas plus requirat. Et ne simplicioribus fratribus ignorantia sit occasio delinquendi, custos, cum visitat, illis regulam et constitutionem in vulgari diligenter exponat.* Constitutiones, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 16), S. 88, Kap. VII,21.

31 *Item cum Regula dicat, quod de fratribus induendis Ministri tantum et custodes sollicitam curam gerant, sub custodum nomine dans etiam intelligi guardianos, ordinamus quod pannus, aptus secundum regulam, communiter ematur pro fratribus, pro dispositione guardiani. Et de illo commune panno ministri, custodes, guardiani, lectores, confessores, praedicatores et procuratores et ceteri fratres sine distinctione aliqua aut specialitate tam inferius quam superius induantur, nisi pro manifesta et evidenti necessitate* […] *fuerit dispensandum.* Constitutiones, hg. von Cenci/Mailleux (wie Anm. 16), S. 72, Kap. II,3.

32 Im Folgenden beziehe ich mich auf die Ergebnisse meiner vergleichenden Untersuchung von Franziskanerklöstern in den nordalpinen Provinzen *Alemania*, *Colonia*, *Saxonia*, *Austria* und *Bohemia-Polonia*. Silberer, Domus (wie Anm. 1).

dessen wurden sie in Anpassung an die Gegebenheiten des Orts unterschiedlich angelegt und hatten verschiedene Formen der Gesamtanlage. Bereits zuvor war anhand von Quellen- und Baubefunden erkannt worden, dass bauliche Diversität für Bettelordensklöster geradezu ein ‚Markenzeichen' war. Größere Bedeutung als die äußere Gestalt des Klosters hatte offenbar ihr Potenzial zur Beförderung der klösterlichen Ordnung.[33] Die Schriften des Franziskaners David von Augsburg zeichnen das Modell eines inneren und eines äußeren Hauses und formulieren innere Einkehr und Kontemplation als Kernaufgabe der Brüder. Die Nähe und die partielle Öffnung des Klosters für den Zutritt weltlicher Personen machte Rückzugsorte im Kloster auf besondere Weise notwendig.[34] Franziskanerklöster konnten als ‚Brüderhaus' angelegt sein, also alle wichtigen Räume in einem Haus vereinen. In diesem Fall war auch kein umlaufender Kreuzgang erforderlich. Von diesem Bautyp sind insgesamt nur wenige Beispiele eindeutig belegbar. Die meisten für einen bescheidenen Klosteralltag voll funktionsfähige Ostflügel mit Sakristei und Speiseraum im Erdgeschoss und Dormitorium im Obergeschoss sind in der Ordensprovinz *Saxonia* nachweisbar (Abb. 15).[35]

Wahrscheinlich war das „Brüderhaus" vor allem in der Frühzeit des Ordens und in der *Saxonia* beliebt. Schließlich war dieser Bautyp nicht nur kleiner und kostengünstiger als ‚richtige' Klöster, man erkannte auch gleich auf den ersten Blick, dass hier kein ‚richtiges' Kloster erwünscht war. Wie bereits erwähnt, hatte Jordan von Giano der Überlieferung zufolge 1225 in Erfurt ausdrücklich „nur ein Haus am Fluss" und kein Kloster gewünscht.[36] Hier wird der Verzicht auf ein Kloster (*claustrum*) in sprachlicher wie baulicher Konvergenz zum Kreuzgang sowohl für die Brüder als auch in der Erscheinung nach außen geradezu programmatisch sichtbar gemacht.

Die Anlage franziskanischer Klostergebäude um einen Kreuzgang ist häufig anzutreffen.[37] Rundum lagen im Ostflügel zwischen Chor und Sakristei die

33 Melville/Müller, Franziskanische Raumkonzepte (wie Anm. 11), S. 126, S. 129.

34 Konkret: die Zelle als Rückzugsort für die transzendentale Selbst- und Gotteserfahrung. Melville/Müller, Franziskanische Raumkonzepte (wie Anm. 11), S. 132f. S. zu David von Augsburg auch Mirko Breitenstein, Vier Arten des Gewissens. Spuren eines Ordnungsschemas vom Mittelalter bis in die Moderne (Klöster als Innovationslabore 4), Regensburg 2017, S. 98f. Online unter: https://digi.hadw-bw.de/view/kai4 (zuletzt abgerufen am 19.05.2020).

35 Beispielsweise die Konventsbauten in Salzwedel, Saalfeld, Zittau und Gransee sowie vermutlich in Erfurt. Silberer, Domus (wie Anm. 1), S. 49–54, S. 316; Untermann/Silberer, Die Klosterbauten (wie Anm. 5), S. 186–188.

36 Zitat und Nachweis siehe Anm. 5.

37 Silberer, Domus (wie Anm. 1), S. 55–65, S. 316; vgl. für die *Saxonia*: Untermann/Silberer, Die Klosterbauten (wie Anm. 5).



Abb. 15 Franziskanerkloster Salzwedel (*Saxonia*), Ostflügel, zugleich ‚Brüderhaus' Bauphase I

Dormitoriumstreppe, neben der Sakristei nicht immer ein Kapitelsaal, meist gefolgt von einem Arbeitsraum oder einer „Konventsstube". Im Südflügel befanden sich ein oder mehrere Refektorien sowie die Küche. Der Westflügel des Klosters nahm die Pforte. Daneben konnte es relativ große Räume geben, in denen weltliche Gäste empfangen werden bzw. für bestimmte Anlässe zusammenkommen konnten, wie etwa in Plzeň/Pilsen (Abb. 16). Oder der Westflügel bestand nur aus dem Kreuzgang und hatte gar keine weiteren Anbauten, wie es unter anderem eine historische Ansicht vor 1700 für das Franziskanerkloster von Schwäbisch Gmünd überliefert (Abb. 17).

Gab es keinen entsprechenden Raum im Westflügel, musste der bekanntermaßen vielfach überlieferte Zugang für weltliche Personen für Versammlungen, Rechtsgeschäfte oder auch Jahrtagfeiern bei Grabstellen von Angehörigen im Kreuzgang oder sogar im Kapitelsaal mit den Bedürfnissen des Konvents nach ungestörten Abläufen im Klosteralltag abgestimmt werden. Normative Quellen überliefern hierzu keine allgemeingültigen Vorgaben, vielmehr scheinen diese Fragen der Einzelfallregelung überlassen worden zu sein. Für Speyer überliefert eine Quelle, dass eine teilöffentliche Versammlung im Kapitelsaal nach dem Essen stattfand – also zu einer Tageszeit, zu der sowohl Kreuzgang als auch der

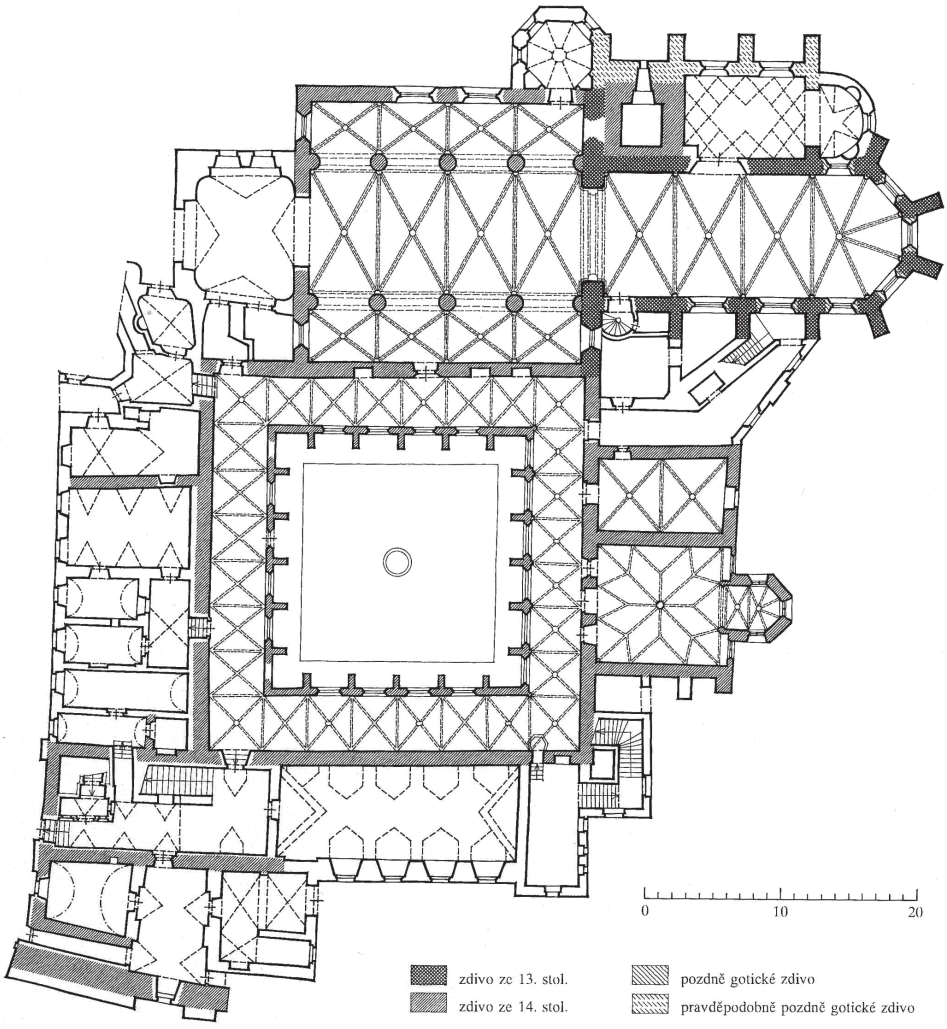


Abb. 16 Franziskanerkloster Plzeň/Pilsen (*Bohemia-Polonia*), Grundriss mit Eintragung der Bauphasen (13. Jh./14. Jh./spätgotisch/spätgotisch rekonstruiert)

zum Kreuzgang geöffnete Kapitelsaal sicher nicht vom Konvent genutzt wurden: *in capitulo fratrum minorum domus* […] *post horam prandii* wurde hier in Anwesenheit zahlreicher Geistlicher im Jahr 1296 ein Protest des Rates gegen Bischof Friedrich verlesen.[38] Ein Kapitelsaal gehörte in Klöstern der Ordensprovinz *Alemania* in aller Regel zu einem Franziskanerkloster – wenngleich in erkennbar reduzierter Form mit einer Holzdecke (Abb. 18).

38 Alfred Hilgard, Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer, Straßburg 1885, S. 148, Nr. 188.

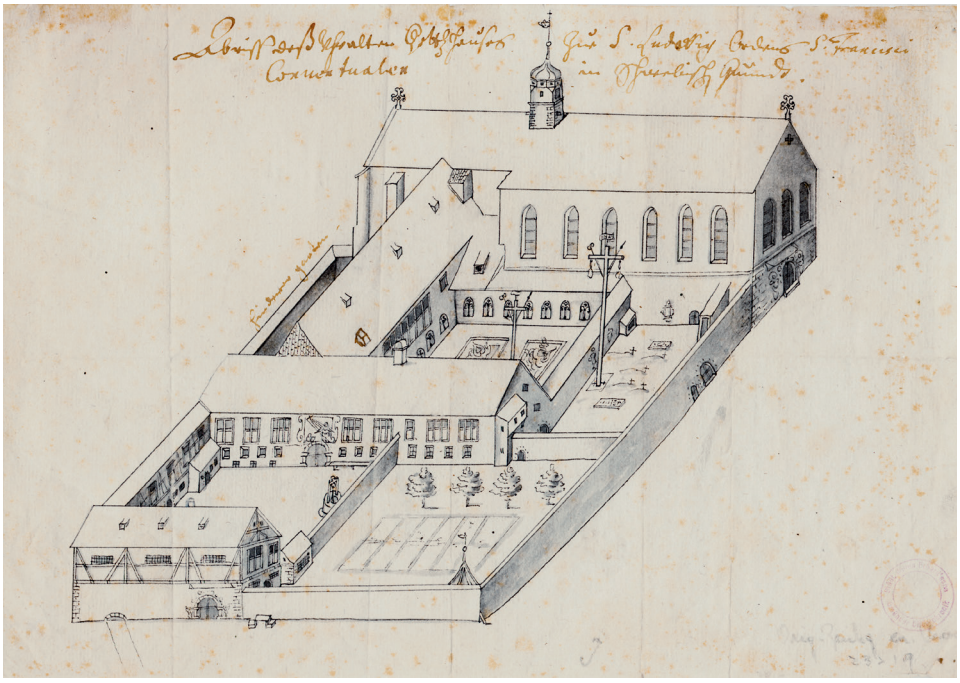


Abb. 17 Franziskanerkloster Schwäbisch Gmünd (*Alemania*), Ansicht von Nordwesten, vor 1700

Ein Kapitelsaal war für ein Franziskanerkloster im Baubestand aber nicht selbstverständlich. Vor allem in der Ordensprovinz *Saxonia*,[39] aber auch in zahlreichen Klöstern der *Colonia*, *Austria* und *Bohemia-Polonia* fehlt ein Kapitelsaal unabhängig von der Gesamtanlage ganz. An seiner Stelle im Ostflügel konnte wie in Plzeň/Pilsen eine Kapelle (Abb. 19) oder wie in Saalfeld eine Konventsstube (Abb. 20) treten.[40]

Dieser Befund zum Kapitelsaal wird später wieder zu beachten sein. Gemessen am Zugang für weltliche Gäste, ist für die Franziskanerklöster mit einem einfachen Kreuzgang von einer Sichtbarkeit des Kreuzgangs, des Kapitelsaals und natürlich der für Gäste vorgesehenen Räume auszugehen.

In vielen Franziskanerklöstern nördlich der Alpen wurde die Struktur der Gesamtanlage den neuen gegensätzlichen Bedürfnissen auf neuartige Weise angepasst – interessanterweise nach dem wiederum alten Grundsatz, dass jede Tätigkeit im Kloster einen zugehörigen Ort haben sollte. Doppelte Kreuzgänge

39 Etwa in den Franziskanerkonventen in Saalfeld, Salzwedel, Berlin, fraglich auch in Rostock und Zittau.

40 Silberer, Domus (wie Anm. 1), S. 99–106.



Abb. 18 Franziskanerkloster Villingen (*Alemania*), holzgedeckter Kapitelsaal

lagen in den untersuchten Klöstern in den Provinzen *Saxonia*, *Colonia*, *Austria* und *Bohemia-Polonia* in nord-südlicher Ausrichtung nebeneinander, wie etwa in Stralsund und Bozen (Abb. 21 und Abb. 22). Die Klosterräume wurden derart um die beiden Kreuzgänge angelegt, dass der kirchenferne Kreuzgang die Klausur erschloss, der kirchennahe dagegen teilöffentlich zugänglich war.[41] Dieser ‚teilöffentliche' Kreuzgang war vermutlich tagsüber für eine gewisse Öffentlichkeit zugänglich: am ehesten für weltliche Personen mit einem berechtigten Anliegen bei den Brüdern,[42] wie etwa Seelsorge, Gräber von Angehörigen, Teilneh-

41 Silberer, Domus (wie Anm. 1), S. 66–80 für Befunde in den bereits genannten Provinzen. Den Bautyp des Klosters mit doppeltem Kreuzgang und seine Nutzung erkannte bzw. rekonstruierte zuvor Matthias Untermann in der *Saxonia*. Matthias Untermann, The mendicant dual cloister in Northern Germany, in: Medieval Europe Paris 2007, Pre-printed Papers, S. 4. Online verfügbar unter http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7784/, September 2007 (zuletzt abgerufen am 01.10.2019); Ders., Architektur und Armutsgebot. Zur Charakteristik franziskanischer Kirchen- und Klosterbauten, in: Gelobte Armut (wie Anm. 2), S. 335–346, bes.S. 343–345; Untermann/ Silberer, Die Klosterbauten (wie Anm. 5), S. 188–203, hier bes. S. 192, S. 203.

42 Vgl. die Formulierung der *Explanationes*: […] *illa pars aree, in qua intrant seculares ad tempus ex concessione fratrum.* Delorme, Explanationes (wie Anm. 14), S. 517, Art. 18.



Abb. 19 Franziskanerkloster Plzeň/Pilsen (*Bohemia-Polonia*), Barbarakapelle im Ostflügel

mer öffentlicher Rechtsgeschäfte oder bestimmter Versammlungen. Am teilöffentlichen kirchennahen Kreuzgang lag natürlich die Pforte und es gab einen Zugang vom bzw. zum Laienbereich der Kirche. Auch hier fehlt der Kapitelsaal in seiner typischen Lage neben der Sakristei häufig, vielleicht (auch hier) als Reflex auf die mangelnde Klausur. An seine Stelle konnte ein Raum für den Empfang weltlicher Gäste oder eine Kapelle rücken. Am kirchenfernen Klausurkreuzgang lagen die Tagräume des Konvents: Speiseraum oder -räume mit Küche, Arbeitsraum bzw. Konventsstube sowie Aufgänge zum Obergeschoss, wo – wie auch bei Franziskanerklöstern anderer Grunddisposition – die Zellen des Dormitoriums sowie Studienräume und eine Bibliothek rekonstruierbar oder (seltener) erhalten sind. Allerdings gab es Ausnahmefälle, bei deren Eintreten weltliche Personen auch bei Klöstern mit doppeltem Kreuzgang den Klausurbereich passieren durften. Das Franziskanerkloster von Stralsund lag in unmittelbarer Nähe der See, die nördliche Außenmauer des Konvents war zugleich Stadtmauer. Aus dem Jahr 1302 ist eine Vereinbarung des Guardians Giselbert mit dem Stadtrat über den Bau einer Latrine an der Stadtmauer überliefert. Der untere Raum war den Franziskanern zu Gebrauch und Obhut überlassen, der obere Raum dem Stadtrat. Sollte der Stadt von dort aus Gefahr drohen, musste



Abb. 20 Franziskanerklosters Saalfeld (*Saxonia*), Konventsstube im Ostflügel (Altäre museal)

der Konvent dem Stadtrat Zugang zu dem gesamten Bau gewähren. Darüber hinaus erhielt der Rat den Schlüssel für eine Pforte des Konvents zur (Landungs-)Brücke, damit die Bürger diese im Bedarfsfall für den Transport ihrer Güter nutzen konnten. Festgehalten wurde ausdrücklich auch, dass der Durchgang (durch das Kloster) diskret, zügig und ruhig erfolgen sollte.[43]

43 Vereinbarung vom 29. April 1302 (Ausschnitt): *Quocirca notum facimus presentibus et futuris, quod nos super constructione cuiusdam necessarii extra muros cum consulibus civitatis in unum convenimus sup hoc pacto: Nos de communi consensu et mera voluntate consulum construere debemus necessarium cum duabus habitacionibus, quarum inferiorem ad nostrum usum debemus libere observare, consulem autem superiorem habitacionem, quam cum grado et hostio bene serato faciemus ad usus civitatis, libere ab usus quoscumque voluerint observabunt. Eciam si, quod absit, de eodem necessario civitati aliquod periculum proveniret, consules de toto necessario se intromittant, cum ipso quidquid decreverint facientes. Preterea quando burgenses bona sua ad pontem nostrum deputare voluerint, nos debemus valvam et portas hiis burgensibus, quibus necesse fuerit, aperire, ut pateat eis via, et hoc quamdiu habuerimus ibi portam; sed transire debent discrete, tempestive et quiete, sicut religiosos homines bene decet. Ceterum nos debemus consulibus clavem nostre porte ad pontem, quando habere voluerint, presentare.* Pommersches Urkundenbuch. IV. Band, erste Abtheilung: 1301–1306, bearbeitet von Georg Winter, Stettin 1902, S. 42, Nr. 2024 (nach einem Kopienbuch im Stadtarchiv Stralsund).

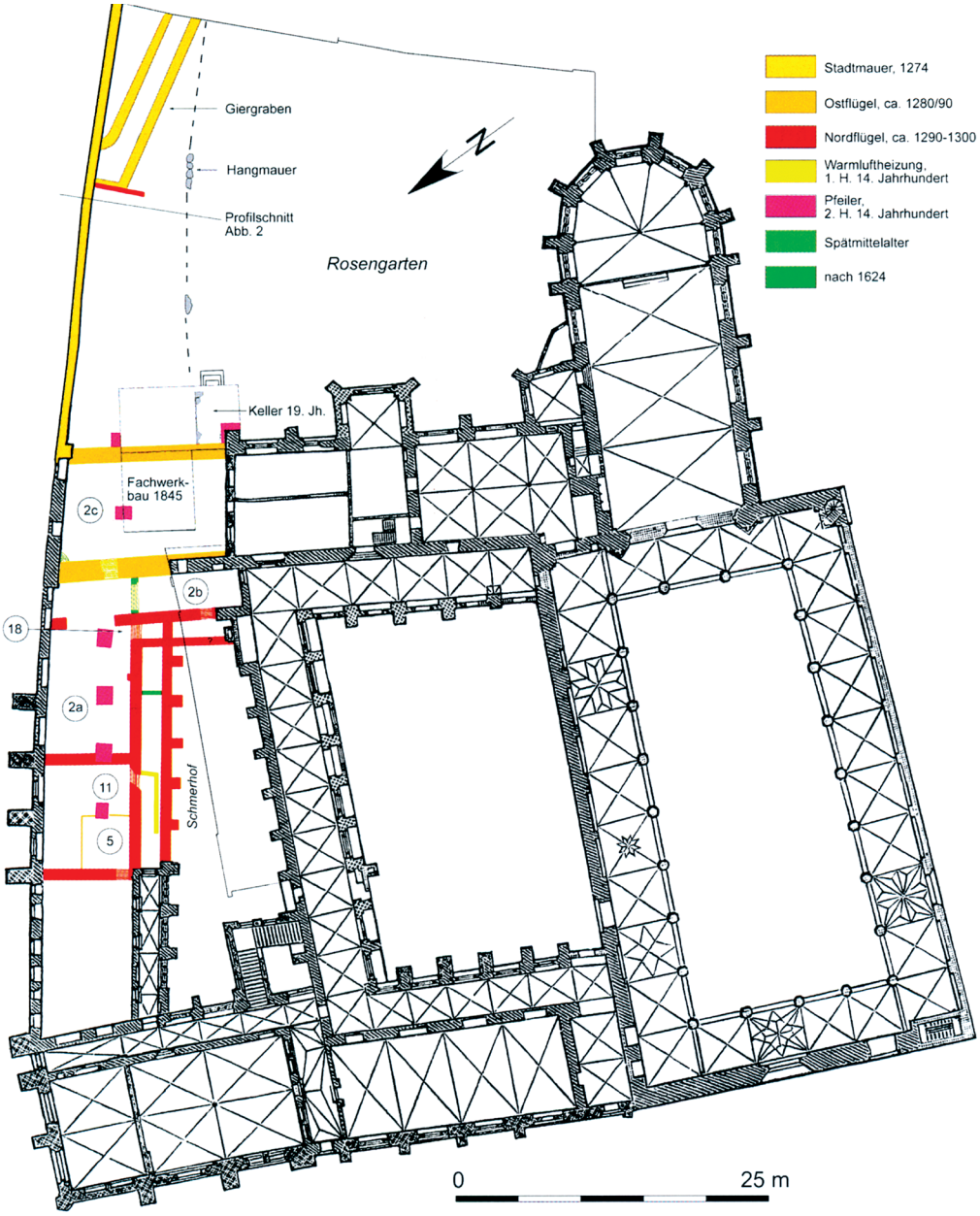


Abb. 21 Franziskanerklosters Stralsund (*Saxonia*), Grundriss mit Eintragung historischer Bauphasen (Osten ist oben)

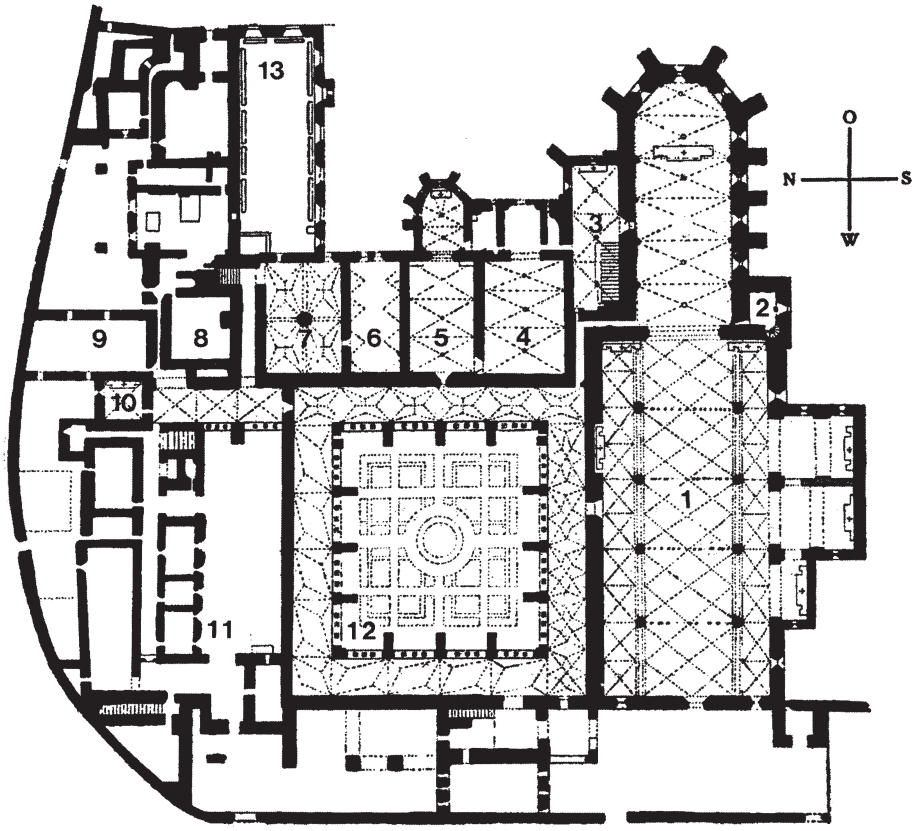


Fig. 1 Schematischer Grundriß des Klosterareals nach N. Weis

1 Franziskanerkirche
2 Kirchturm
3 Jodokkapelle
4 Sakristei
5 Johanneskapelle
6 Sommerkellerei
7 Kapitelsaal
8 alte Küche
9 Winterrefektorium (jetzt Bibliothek)
10 Erhardskapelle (ehemaliger Chor der Ingenuinskirche)
11 Höfl
12 gotischer Kreuzgang
13 Sommerrefektorium

Abb. 22 Franziskanerkloster Bolzano/Bozen (*Austria*), Grundriss mit teilweise erstneuzeitlichen Raumbezeichnungen (Osten ist oben)

In der Ordensprovinz *Alemania* ist bei den Klöstern mit doppeltem Kreuzgang eine bemerkenswerte Abweichung zu beobachten: Hier wurden zwei Kreuzgänge in allen bislang bekannten Fällen in ost-westlicher Ausrichtung nebeneinander angelegt (Abb. 23). Hier gab es am ‚öffentlichen' Kreuzgang neben dem Langhaus der Kirche oft nur wenige Anräume, im Befund fassbar sind vor allem Kapellen. Manchmal wurden angrenzende Räume offenbar für den Konvent genutzt, dann aber nicht vom westlichen Kreuzgang, sondern vom östli-

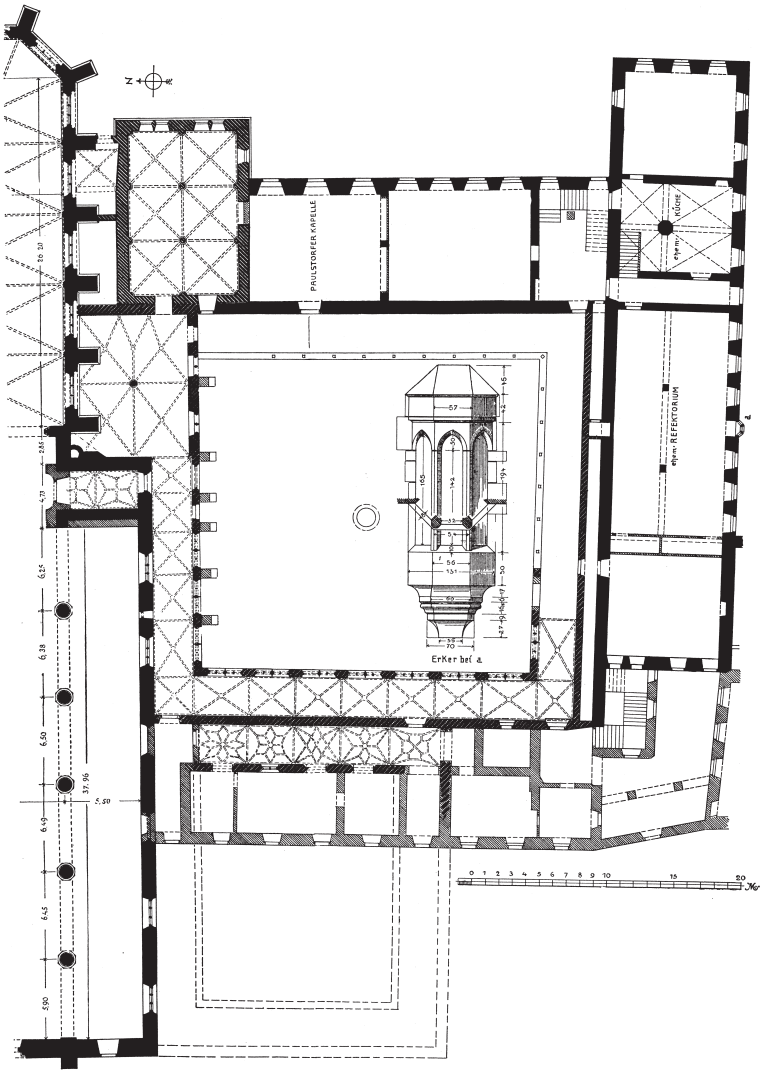


Abb. 23 Franziskanerkloster (Minoritenkloster) Regensburg (*Alemania*), Grundriss mit Vervollständigung des nur teilerhaltenen Westkreuzgangs und Ansicht des Refektoriumserkers (Osten ist oben)

chen Klausurbereich her erschlossen.[44] Der östliche Kreuzgang scheint hier primär „Klausurkreuzgang" zu sein. Im Ostflügel befand sich die Sakristei, die aber immer auch einen weiteren, direkten Zugang zum Chor hatte, gefolgt von

44 Diese Disposition zeigt z. B. ein barockzeitlicher Plan für das Franziskanerkloster in Landshut. Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Plansammlung 4405. Zuletzt gedruckt bei Silberer, Domus (wie Anm. 1), S. 76.

dem hier regelmäßig vorhandenen Kapitelsaal und einem Arbeitsraum bzw. einer Konventsstube. Im kirchenparallelen Flügel lagen ein oder mehrere Speiseräume (oft: Sommer- und Winterrefektorium) sowie die Küche. Allerdings sind in diesem Kreuzgang sowie im Kapitelsaal, der häufig zugleich Kapelle war, vielfach Grablegen nachweisbar.[45] Das heißt, die Klausur der Brüder erfuhr hier aus praktischen Gründen eine räumliche wie zeitliche Einschränkung. Gründe für die abweichende Anlage konnten bislang nicht rekonstruiert werden. Allerdings liegt der Gedanke an Vorgaben oder gar Konstitutionen auf Provinzebene[46] nahe, deren Überlieferung und Erschließung wichtige Anhaltspunkte liefern könnten.

In der Außenwirkung legt dieser Befund für die doppelten Kreuzgänge einen äußerst wichtigen Rückschluss nahe: Die doppelten Kreuzgänge in der Ordensprovinz *Alemania* müssen nicht nur für die Brüder selbst, sondern auch für weltliche Gäste in bemerkenswerter Weise sichtbar gewesen sein. Belege für eine große Bedeutung und ein hohes Bewusstsein im Orden für die Sichtbarkeit von Bescheidenheit und Reduktion zeigen nicht nur die erwähnten normativen Quellen zu Kirchen- und Klostergebäuden und zur erkennbaren und einheitlichen Kleidung der Brüder. Auch mehr oder weniger drastische Maßnahmen beim Verstoß gegen die Vorgabe bescheidener Klostergebäude im Fall englischer Franziskanerklöster[47]zeugen von einem starken Bewusstsein der eigenen Sichtbarkeit und Wirkung auf Mitbrüder und Orden sowie in die Welt. Wie sahen die Gäste das Kloster? Nicht zuletzt dürfte den weltlichen Gästen auch in den Konventen die Vielfalt franziskanischer Klostergebäude sichtbar vor Augen gestanden haben. Ob und wie sie wahrgenommen wurde, bleibt noch zu erforschen.

So stehen am Ende diese Ausführung viele offene Fragen: Welche Gründe gab es für die andersartige Anlage der doppelten Kreuzgänge – war sie an Vorgaben oder einfach an bestimmte Gewohnheiten geknüpft? Wie wurde der Zugang für weltliche Personen zu den Klöstern praktisch geregelt? Gibt es weitere Zeugnisse, wie sich weltliche Gäste zu verhalten hatten? Beeinflusste

45 Besonders augenscheinlich ist dies im Franziskanerkloster Regensburg, wo zahlreiche Gräber belegt oder überliefert sind. Walburga Knorr, Bestattungen im Kloster am Beispiel Regensburg und die Frage (öffentlicher) Zugänglichkeit, in: Die Klöster der Franziskaner (wie Anm. 4), S. 165–187.

46 Für die untersuchten Provinzen sind mir keine erhaltenen Konstitutionen bekannt; für Hinweise auf mögliche Überlieferungen wäre ich ausgesprochen dankbar.

47 Margit Mersch, Programme, Pragmatisms, and Symbolism in Mendicant Architecture, in: Self-Representation of Medieval Religious Communities. The British Isles in Context, hg. von Anne Müller/Karen Stöber (Vita Regularis 40), Berlin 2009, S. 143–166, hier S. 149f.

der Grad der Sichtbarkeit abhängig oder unabhängig von der Gesamtstruktur auch die Anlage bzw. die Baugestalt bestimmter Räume für Gäste wie für den Konvent – etwa die Holzdeckung des Kapitelsaals in der *Alemania*? Wie wurden die doppelten Kreuzgänge von den diversen weltlichen wie geistlichen Gästen wahrgenommen,[48] wurden sie reflektiert und kommentiert? Diese und weitere Fragen seien zukünftigen Forschungen zum Leben und Wirken der Franziskaner, idealerweise mit historischer, kunsthistorischer und archäologischer Expertise, in freudiger Erwartung ans Herz gelegt.

48 Vgl. den Forschungsansatz der Beiträge in Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensräume zwischen Kloster und Hof, hg. von Christina Lutter (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 59), Wien/München 2011.

III

Netzwerke und Gemeinschaftsbildung

Traditionen und Innovationen bei der Herausbildung des Beginenwesens

Jörg Voigt

Das Beginenwesen zählte im Spätmittelalter zu den besonders verbreiteten religiösen Lebensformen von Frauen und erstreckte sich über weite Teile Westeuropas. Die allgemeinen Entwicklungen und die Vielgestaltigkeit dieser *vita religiosa* sind ein lohnendes Forschungsfeld und haben zu einer Fülle von Forschungsergebnissen geführt, die kaum noch zu überschauen sind.[1] Der vorliegende Beitrag möchte daran mit Fragen zur rechtlichen Stellung des frühen

1 Die wichtigsten Studien zum Beginenwesen des niederländisch-belgischen Raumes, der zu den Zentren dieser Lebensform zählt, sind Alcantara Mens, Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging. Vergelijkende studie: XIIde-XIIIde eeuw (Verhandelingen van de Koningklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren 7), Antwerpen 1947; die Kernthesen seines Buches und weiterführende Aspekte finden sich auch in Ders., Art. „Beghine, Begardi, Beghinaggi", in: Dizionario degli Istituti di Perfezione, Bd. 1, Rom 1974, Sp. 1165–1180; Ernest W. McDonnell, The Beguines and Beghards in Medieval culture, with special emphasis on the Belgian scene, New Brunswick, N. J. 1954 und, nach Jahrzehnten wieder mit übergreifenden Fragestellungen und reicher Quellengrundlage, Walter Simons, Cities of Ladies. Beguine communities in the Medieval Low Countries, 1200–1565 (The Middle Ages Series), Philadelphia 2003. Von den älteren Werken, die noch heute gelegentlich konsultiert werden, seien hier lediglich Joseph Greven, Die Anfänge der Beginen. Ein Beitrag zur Geschichte der Volksfrömmigkeit und des Ordenswesens im Hochmittelalter (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 8), Münster 1912, und der Klassiker von Herbert Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt ^{3}1970 genannt. Zu den jüngeren umfassenderen Darstellungen zur Geschichte der Beginen im deutschsprachigen Raum zählen u. a. Jörg Voigt, Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe 32), Köln/Weimar/Wien 2012, weiterhin Hannah Hien, Das Beginenwesen in fränkischen und bayerischen Bischofsstädten (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte IX/59), Stegaurach 2013, sowie die einzelnen Beiträge in: Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. von Jörg Voigt/Bernward Schmidt/Marco A. Sorace (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 20), Fribourg/Stuttgart 2015.

Beginenwesens anknüpfen und sich dabei sowohl seinen Traditionen als auch Innovationen widmen. Dies kann jedoch nur eine erste Annäherung an diese komplexe Thematik sein und einige Perspektiven für die Forschung bieten, die bisher weniger im Fokus standen.

Bei der Frage nach den Traditionen und Innovationen des Beginenwesens sollen zwei Quellen genauer untersucht werden, die zu den bekannten Nachrichten aus der Frühzeit dieser religiösen Lebensform von Frauen zählen. Zum einen ist dies der berühmte Brief, den der hochstehende und kuriennahe Geistliche Jakob von Vitry Anfang Oktober 1216 von Genua aus an einen ihm nahestehenden Kleriker in Lüttich schickte. Darin teilte er mit, dass er vom wenige Monate zuvor gekrönten Papst Honorius III. eine *Litterae* erhalten hätte, durch die den religiösen Frauen nicht nur im Bistum Lüttich, sondern auch in Frankreich und Deutschland ein Zusammenleben gestattet wurde.[2] Mit Blick auf den Text selbst ist zunächst festzuhalten, dass es sich bei dieser Erlaubnis zu einem Zusammenleben der religiösen Frauen, die Jakob von Papst Honorius erhalten hat, um eine schriftliche Bestätigung gehandelt hat. Dafür spricht vor allem die Formulierung, dass er vom Papst diese *Litterae* erlangt habe (*ab ipso […] litteras […] impetravi*), dass also sein Anliegen bereits seitens Honorius' III. entschieden und durch die kuriale Verwaltung bearbeitet wurde.

Hervorzuheben ist weiterhin, dass in dieser *Litterae* auch Exekutoren und Protektoren benannt wurden (*cum executoribus et protectoribus*). Bei den Exekutoren handelt es sich um kuriale Amtsträger, die im Zuge der Entwicklung des päpstlichen Benefizialwesens ab dem 13. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung gewannen, da sie für den rechtlichen Ablauf von Besetzungen geistlicher Stellen verantwortlich waren.[3] Neben dieser Bedeutung bei der Umsetzung von

2 Lettres de Jacques de Vitry (1160/1170–1240) évêque de Saint-Jean-d'Acre. Edition critique, hg. von Robert B. C. Huygens, Leiden 1960, S. 74: *Obtinui preterea ab ipso* [sc. Papst Honorius III.; Anm. J.V.]*, et litteras cum executoribus et protectoribus impetravi, ut liceret mulieribus religiosis non solum in episcopatu Leodinensis, sed tam in regno quam in imperio in eadem domo simul manere et sese invicem mutuis exhortationibus ad bonum invitare*; zur Datierung siehe ebd., S. 52. Zur Deutung der Begriffe *regnum* und *imperium* siehe Voigt, Beginen (wie Anm. 1), S. 38 ; zu Leben und Werk von Jakob von Vitry siehe Iacobi de Vitriaco, Sermones vulgares vel ad status. Prologus I–XXXVI, hg. von Jean Longère (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 255), Turnhout 2013, S. VII–LXXVII; zu diesem Themenkomplex siehe auch die wichtige Studie von Walter Simons, Beginnings: Naming Beguines in the Southern Low Countries, 1200–50, in: Labels and Libels. Naming Beguines in Northern Medieval Europe, hg. von Letha Böhringer/Jennifer Kolpacoff Deane/Hildo van Engen (Sanctimoniales 1), Turnhout 2014, S. 9–52.

3 Zu den grundlegenden Arbeiten zählen die demnächst in neubearbeiteter Fassung posthum erscheinenden Studien von Brigide Schwarz, Alle Wege führen über Rom. Beziehungsgeflechte und Karrieren von Klerikern aus Hannover im Spätmittelalter (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 302), Göttingen 2021 [im Druck],

päpstlichen Benefizialreskripten ist davon auszugehen, dass die Exekutoren auch generell dafür Sorge trugen, päpstliche Entscheidungen *in partibus* umzusetzen. Somit dürfte es sich bei den von Jakob von Vitry genannten Exekutoren um von der Kurie bestimmte Amtsträger gehandelt haben, die für die Umsetzung der päpstlichen Erlaubnis für bestimmte Aspekte des Zusammenlebens der *mulieres religiosae* vor Ort verantwortlich waren. Inwieweit der Petent dieser *Litterae*, also Jakob, bei der Auswahl der Exekutoren eingebunden war – in der Regel setzt sich das Exekutorengremium aus drei Geistlichen zusammen, bei deren Auswahl der Petent mitwirkte –, vor allem aber, um wen es sich dabei handeln könnte, ist jedoch nicht sicher zu klären.[4]

Die Verortung der ebenfalls in der Nachricht von Oktober 1216 genannten Protektoren fällt für den Moment noch offener aus. Zunächst erinnert diese Formulierung an das Amt des Kardinalprotektors bei den Franziskanern, dessen erster Inhaber Kardinal Hugolino von Ostia, der spätere Papst Gregor IX., war.[5]

mit Verweisen auf ihre weiteren Arbeiten. Zu nennen ist ebenfalls Andreas Meyer, Zürich und Rom. Ordentliche Kollatur und päpstliche Provisionen am Frau- und Großmünster 1316–1523 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 64), Tübingen 1986. Stärkere Berücksichtigung finden die Exekutoren u. a. bei Thomas Willich, Wege zur Pfründe. Die Besetzung der Magdeburger Domkanonikate zwischen ordentlicher Kollatur und päpstlicher Provision 1295–1464 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 102), Tübingen 2005, und Andreas Rehberg, Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278–1378) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 88), Tübingen 1999, S. 210–225; siehe dazu weiterhin auch den Sammelband: A Companion to the Medieval Papacy. Growth of an Ideology and Institution, hg. von Keith Sisson/Atria A. Larson (Brill's Companions to the Christian Tradition 70), Leiden/Boston 2016. Grundlegend aufgearbeitet wurde das spätmittelalterliche Exekutorenwesen jedoch von Kerstin Hitzbleck, Exekutoren. Die außerordentliche Kollatur von Benefizien im Pontifikat Johannes' XXII. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation 48), Tübingen 2009.

4 Inwieweit die vor allem für die Zeit ab dem 14. Jahrhundert überwiegende Regel der Auswahl der Exekutoren, wonach einer der Prälaten aus der Provinz des betroffenen Benefiziums stammte, doch nicht aus der betroffenen Diözese, ein zweiter immer ein Kurialer war und den dritten Exekutor der Petent selbst auswählen durfte, hier bereits bestand, muss ebenfalls noch offenbleiben.

5 Zu ihm Michael F. Cusato, Gubernator, protector et corrector istius fraternitatis. The Role of Cardinal Hugolino, Lord of Ostia, as Protector of the Order of Friars Minor 1217–1226, in: Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville, hg. von Franz J. Felten/Annette Kehnel/Stefan Weinfurter, Köln 2009, S. 491–502; zum Amt des Kardinalprotektors siehe auch Werner Maleczek, Ein Kardinalprotektor im Kreuzherrenorden um 1213/1214?, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 60 (1974), S. 365–374, und Cristina Andenna, Il cardinale protettore. Centro subalterno del potere papale e intermediario della comunicazione con gli ordini religiosi, in: Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen, Bd. 2: Zentralität. Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts, hg. von Cristina Andenna/Gordon Blennemann/Klaus Herbers (Aurora. Schriften der Villa Vigoni 1, 2), Stuttgart 2013, S. 229–260.

Somit kommt dem Protektor eines Ordens die Funktion eines Bindegliedes zwischen Kurie und religiösem Orden zu. Darüber hinaus wird Jakob von Vitry mit diesem Amt auch Schutzfunktionen verbunden haben, die zu den Amtsaufgaben eines Ordensprotektors gehört haben dürften.

An dieser Stelle ist ein kurzer Vergleich zu ziehen mit anderen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandenen weiblichen Orden bzw. Ordenszweigen, da sich auch dort gelegentlich Ämter greifen lassen, die eine übergeordnete Funktion besaßen. Für den in den 1220er Jahren gegründeten Magdalenerinnenorden sind beispielsweise für die ersten Jahrzehnte seines Bestehens die Ämter eines *defensor* und *tutor et conservator* bekannt. Diese Ämter hatte ab den 1230er Jahren einer der wichtigsten Förderer dieses Ordens inne, und zwar Bischof Konrad II. von Hildesheim.[6] Zumindest ist für das Amt des *tutor et conservator* bekannt, dass die Besetzung dieses Amtes vom Papst vorgenommen wurde. In einer Urkunde vom 9. Juni 1245 heißt es, dass Konrad kürzlich von Papst Innozenz IV. zum *tutor et conservator* des Ordens eingesetzt worden war.[7] Die beiden genannten Ämter lassen sich im Kontext der mittelalterlichen Orden bzw. einzelnen Ordensniederlassungen greifen, ohne dass jedoch immer eine klare Abgrenzung bzw. eine juristische Definition möglich ist.[8] Zumindest bezieht sich Konrad auf dieses Amt – wenn auch nicht regelmäßig – bei der Vermittlung päpstlicher Ablassprivilegien. Mit diesem Amt wurde der Orden der Magdalenerinnen zusätzlich strukturell differenziert. Neben dem Generalpropst sind in der anfänglichen Ordensorganisation noch keine über den einzelnen Konvent, dessen Leitung zunächst bei den Prioren lag, die oft auch Mitglieder des Magdalenerinnenordens waren, hinausgehenden Instanzen bekannt.[9]

6 Siehe dazu Jörg Voigt, Der Hildesheimer Bischof Konrad II. (1221–1246/47) und die Anfänge des Ordens der hl. Maria Magdalena in Deutschland, in: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 87 (2015), S. 33–60.

7 Urkundenbuch des Hochstifts Hildesheim und seiner Bischöfe, 2. Teil: 1221–1260, bearb. von Hermann Hoogeweg (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens VI/II), Hannover/Leipzig 1901, Nr. 739: *reverendus pater nobis in Christo dilectus dominus Conradus Hildensemensis ecclesie episcopus a sanctissimo patre nostro domino papa Innocentio huius nominis quarto nuper tutor et conservator prefati ordinis constitutus*. Ein weiterer Beleg vom 30. Dezember 1246 findet sich in Straßburg, Archives départementales de Bas-Rhin, Magd. H, 2972/3 (*domino C[onrado] dei gratia Hildensheimensis episcopo iudice et conservatore ordinis beate Marie Magdalene*).

8 Ein Beispiel für das Amt des *conservator et tutor* bei den Augustinereremiten nennt Cristina Andenna, *De introitu fratrum ad civitates*. Una fondazione dell'*ordo fratrum eremitarum* a Regensburg, in: Studia monastica. Beiträge zum klösterlichen Leben im Mittelalter, hg. von Reinhard Butz/Jörg Oberste (Vita regularis. Abhandlungen 22), Münster 2004, S. 125–150, hier S. 138.

9 Aus dem 13. Jahrhundert sind keine Belege für eine Einteilung des Ordens in Provinzen überliefert. Somit entwickelten sich keine regelmäßig tagenden, den Provinzialkapiteln der

Diese Ausgestaltung der rechtlichen Grundlagen wird mit der raschen Expansion des Ordens vor allem ab den 1230er Jahren zusammengehangen haben. Die einzelnen Niederlassungen verfügten bereits kurze Zeit nach ihrer Gründung über eine steigende Zahl von Besitztiteln und Einkünften, die eine rechtliche Absicherung notwendig machten. Ebenfalls zog das Ende der 1220er Jahre übertragene Recht, Nonnen und deren Familienmitglieder bei den Kirchen der einzelnen Niederlassungen zu beerdigen, tiefe rechtliche Einschnitte in die Pfarrorganisation nach sich.[10] Auch hier dürfte wachsender Regelungsbedarf und ein Interessenausgleich zwischen der Ordensniederlassung und den Pfarrangehörigen bestanden haben.

Kommen wir an dieser Stelle wieder zurück zu Jakob von Vitry und der päpstlichen Erlaubnis der Lebensform der *mulieres religiosae*. Mit Blick auf diese beiden Amtsbezeichnungen der Exekutoren und der Protektoren weist Jakob von Vitry schon im Herbst 1216 bei der Ausgestaltung der rechtlichen Grundlagen des Zusammenlebens der religiösen Frauen,[11] aus denen das Beginenwesen hervorging, eine bemerkenswerte Weitsicht auf. Eine Rückbindung dieser Grundlagen an das Papsttum durch eine päpstliche Bestätigung und die Einbeziehung von päpstlich berufenen Amtsträgern, wie es in der Frühphase der wenige Jahre später sich herausbildenden Magdalenerinnen, aber auch der Bettelorden der Fall sein wird, ist das deutlich erkennbare Ziel, das Jakob verfolgte. Auch wenn die Hintergründe noch weiter zu erforschen sind, so sind darin wichtige Anhaltspunkte des frühen Beginenwesens greifbar, dessen Bedarf an juristischen Grundlagen und kuriennahen Klerikern er früh erkannte und über das Bistum Lüttich hinaus in den Blick nahm.[12] An erster Stelle ist dies

Bettelorden vergleichbaren Gremien der Ordensleitung (zu den frühen Belegen von Provinzialprioren zählt eine Urkunde aus dem frühen 14. Jahrhundert, die von *frater Conradus prior provincialis monasteriorum beate Marie Magdalene* ausgestellt wurde, vgl. Urkundenbuch der Stadt Goslar und der in und bei Goslar gelegenen geistlichen Stiftungen, 3. Teil: 1301–1335, bearb. von Georg Bode (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 31), Halle 1900, Nr. 67).

10 Urkundenbuch der Stadt Hildesheim, 1. Teil: Ca. 996–1346, bearb. von Richard Doebner, Aalen 1980, Nr. 105; Regest bei Brigide Schwarz, Regesten der in Niedersachsen und Bremen überlieferten Papsturkunden 1198–1503 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII/15), Hannover 1993, Nr. 205.

11 Auf die *mulieres religiosae* geht er weiterhin im Prolog seiner Lebensbeschreibung von Maria von Oignies ein, vgl. Iacobvs de Vitriaco, Vita Marie de Oegnies. Thomas Cantipratensis, Supplementum, hg. von Robert B. C. Huygens (Corpus Christianorum 252), Turnhout 2012; die deutsche Übersetzung: Jakob von Vitry, Das Leben der Maria von Oignies. Thomas von Cantimpré – Supplementum, bearb. von Iris Geyer (Corpus Christianorum in Translation 18), Turnhout 2014.

12 Jakob von Vitry ist somit der erste hochrangige Kleriker, der die überregionalen Zusammenhänge des frühen Beginenwesens zum Ausdruck brachte. Neben den hier dargelegten Zusam-

die beginnende Gemeinschaftsbildung der religiös lebenden Frauen ohne Ordensanbindung. Neben dieser Weitsicht ist dieser Brief auch deswegen von Bedeutung, da sich darin verschiedene von der Kurie bestellte Amtsträger widerspiegeln, die bei den vor allem in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gegründeten Orden eine Rolle spielen werden.

Die Frage, warum von dieser päpstlichen Erlaubnis kein Original bzw. keine Abschrift überliefert ist, überrascht. Jakob von Vitry hat damit schließlich eine wichtige rechtliche Absicherung für die *mulieres religiosae* erlangt, und dies über die Grenzen des Bistums Lüttich hinaus! Jedoch hat er selbst nicht wieder darauf Bezug genommen. An erster Stelle ist dabei an seine Predigten zu denken, die er zwischen 1229 und 1240 verschriftlichte.[13] In seiner Predigt *Ad virgines* sagt er, dass die *prudentes et devote virgines*, die nicht ohne Gefahr im Haus ihrer Eltern leben können, ein Leben in einem Kloster anstreben. Falls sie in diesen Klöstern jedoch nicht bleiben können, dann sollen sie gemeinsam in einem Haus leben, der Leitung (*disciplina*) einer aus ihrer Mitte unterstehen, die die anderen an Tugend und Umsicht übertrifft, und dort ein religiöses Leben führen.[14] Ebenfalls fehlt ein Bezug zu den Beginen in seiner *Historia Occidentalis*, die in die frühen 1220er Jahre datiert.[15]

menhängen sei auch an seinen berühmten Überblick über die Bezeichnungen der Beginen in Westeuropa erinnert: *Hec vult esse Beguina – sic enim nominantur in Flandria et Brabancia –, vel Papelarda – sic enim appellantur in Francia –, vel Humilitata – sicut dicitur in Lumbardia –, vel Bizoke – secundum quod dicitur in Ytalia –, vel Coquenunne' – ut dicitur in Theotonia*. Joseph Greven, Der Ursprung des Beginenwesens. Eine Auseinandersetzung mit Godefroid Kurth, in: Historisches Jahrbuch 35 (1914), S. 26–58 und S. 291–318, hier S. 44–45.

13 Jean Longère, Quatre sermons *ad religiosas* de Jacques de Vitry, in: Les Religieuses en France au XIII[e] siècle, hg. von Michel Parisse, Nancy 1985, S. 215–300.

14 Greven, Der Ursprung (wie Anm. 12), S. 46–47: *Propterea quedam prudentes et devote virgines, cum in domibus parentum inter seculares et impudicas personas absque magno et gravi periculo non valeant commorari, maxime hiis diebus ad monasteria confugiunt, que Dominus in universo mundo multiplicavit. Que autem monasteria, in quibus recipiantur, reperire non possunt, simul in una domo vivunt […]; et sub disciplina unius, que aliis honestate et prudentia preminet, tam moribus quam litteris instruuntur, in vigiliis et orationibus, in ieiuniis et variis afflictionibus, in labore manuum et paupertate, in abiectione et humilitate.*

15 In seiner *Historia Occidentalis* geht er an einer Stelle auf Frauen und Männer im Hospitaldienst ein und sagt, dass sie *vivunt autem secundum sancti Augustini regulam absque proprio et in communi sub unius maioris obedientia, et, habitu regulari suscepto, perpetuam Domino promittunt continentiam*, vgl. The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition, hg. von John Frederick Hinnebusch (Spicilegium Friburgense 17), Fribourg 1972, S. 147; weiterführende Erläuterungen finden sich darin auch auf S. 276–277. An etwas versteckter Stelle wird darüber hinaus deutlich, dass es wenige Jahre nach der von Jakob von Vitry erlangten päpstlichen Bestätigung weitere Bemühungen gab, um kurialen Rückhalt für das Beginenwesen zu erhalten. Der Kleriker Johannes de Liro, mit dem Jakob von Vitry in engem Kontakt stand, ist nach September 1220 für die *mulieres religiose* in Brabant nach Rom aufgebrochen, die Belästigungen ausgesetzt waren: *Curiam ergo Romanam idem Joannes pro*

Die zweite hier vorzustellende Quelle bietet weiterführende Einblicke in die Frühphase des Beginenwesens und, da ihr Wortlaut bekannt ist, erlaubt Fragen nach den Traditionen und Innovationen des Beginenwesens. Es handelt sich hierbei um die am 30. Mai 1233 von Papst Gregor IX. ausgestellte Bulle *Gloriam virginalem*.[16] Darin stellte er die enthaltsam lebenden Jungfrauen in Deutschland, die Gott gegenüber ein Keuschheitsgelübde abgelegt haben, unter päpstlichen Schutz.[17] Auch wenn *Gloriam virginalem* genau in jene Zeit datiert, in der die Institutionalisierung der Bettelorden, die Gründung des Magdalenerinnenordens und die Normierung verschiedener Gruppierungen der religiösen Bewegungen der Zeit in engem Austausch mit der Kurie erfolgten[18], ist diese Bulle, gemessen an ihrer Überlieferung, jedoch nicht als ein Mittel der Kurie anzusehen, das Beginenwesen zu reglementieren und in die Rangordnung der Kirche einzufügen. Die Ausstellung von *Gloriam virginalem* ging vielmehr auf ein einflussreiches Netzwerk von Reformklerikern zurück, die auch zu den Förderern des noch jungen monastisch-klausurierten Magdalenerinnenordens zählten, die gleichzeitig aber auch der unregulierten Frauenfrömmigkeit offen gegenüberstanden und Papst Gregor IX. um eine kuriale rechtliche Absicherung für diese spezifische *vita religiosa* von Frauen ersuchten. Dieser bezeichnete die Beginen

negotiis adiens religiosarum mulierum, quae per Brabantiam ab aemulis turbabantur, veniens circa montes Alpium, est defunctus. Vita sanctae Lutgardis, hg. von Gottfried Henschen (Acta Sanctorum Jun. 3), Antwerpen 1701, S. 231–263; siehe dazu auch Voigt, Beginen (wie Anm. 1), S. 35–40.

16 *Gloriam Virginalem* ist in den kurialen Registern überliefert, vgl. Archivio Apostolico Vaticano, Registra Vaticana 17, fol. 43r. Edition in: Bullarium Franciscanum sive Romanorum pontificum constitutiones epistolas diplomata, Bd. 1: ab Honorio III ad Innocentium IV, hg. von Johannes Hyacinth Sbaralea, Rom 1759, Nr. 108; siehe dazu auch Jörg Voigt, Der status Beginarum. Überlegungen zur rechtlichen Stellung des Beginenwesens im 13. Jahrhundert, in: Das Beginenwesen (wie Anm. 1), S. 41–67, hier S. 44–46. *Gloriam virginalem* ist mehrfach überliefert, vgl. dazu Voigt, Beginen (wie Anm. 1), S. 63–64, und durch zwei Abschriften des Originals, das bei den Kölner Dominikanern aufbewahrt wurde, vgl. Handschriften der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover, Teil 2: Ms 176a–Ms Noviss. 64, beschr. von Helmar Härtel/Felix Ekowski (Mittelalterliche Handschriften in Niedersachsen 6), Wiesbaden 1982, S. 44; und Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln, Teil 2: Die Quart-Handschriften der Gymnasialbibliothek, bearb. von Joachim Vennebusch (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, Sonderreihe. Heft II / 2), Köln 1980, S. 29–30.

17 Bullarium Franciscanum (wie Anm. 16), Nr. 108: *virginibus continentibus perpetuam Deo voventibus castitatem per Teutoniam constitutis […] personas et bona vestra sub beati Petri et nostra speciali protectione suscipimus*.

18 Exemplarisch erwähnt sei hier der wichtige Sammelband: Gregorio IX e gli ordini mendicanti (Atti dei convegni della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani 21), Spoleto 2011, mit Beiträgen von Franz J. Felten (Gregor IX. als Reformer von Orden und Klöstern, S. 5–71), Maria Pia Alberzoni (Dalle domus del cardinale d'Ostia alla curia di Gregorio IX, S. 73–122) und Werner Maleczek (Gregor IX. als Kanonist und als Gesetzgeber religiöser Orden, S. 125–193).

in *Gloriam virginalem* bemerkenswerterweise als *sponsae Christi*[19] und öffnete ihnen in deutlicher Anerkennung dieser Form der *imitatio Christi* den Weg zur Vollkommenheit. Die rechtliche Grundlage der unter päpstlichen Schutz zu stellenden Lebensform der Beginen basierte, und dies ist für die Frage nach den Traditionen des Beginenwesens zentral, allein auf dem *votum castitatis*.[20] An einen *ordo* war die *vita religiosa* der Beginen in dieser päpstlichen Inschutznahme nicht gebunden.

Seit den 1230er Jahren sind weitere Quellen überliefert, die diese ersten Anhaltspunkte zur rechtlichen Stellung des Beginenwesens weiter differenzieren. Zu den Nachrichten von überregionaler Bedeutung zählen beispielsweise die Beschlüsse der Mainzer Provinzialsynode von 1233. Dabei wurden auch Festlegungen getroffen, die sich auf Frauen bezogen, die ein Keuschheitsgelübde abgelegt und ihr Gewand gewechselt hatten, aber ohne durch Profess an eine approbierte Regel gebunden zu sein, sowie auf Jungfrauen, die Gott ihre Jungfräulichkeit gewidmet haben.[21] Es wurde festgelegt, dass sie nicht umherziehen, sondern in ihren Häusern leben sollten, dass sie ihren Lebensunterhalt selbst erwirtschaften konnten und dass sie dem Pfarrklerus unterstellt waren. Diese Bestimmungen beschreiben erstmals den Rahmen, den die Leitung der Erzdiözese Mainz für eine offenbar verbreitete Lebensform von Frauen vorsah – die Möglichkeit, innerhalb der Pfarrstrukturen ein religiöses Leben zu führen, das auf einem Gelübde der Keuschheit bzw. der Jungfräulichkeit und der Annahme eines Gewandes beruhte, wobei sie gegebenenfalls auch durch Handarbeiten die materiellen Grundlagen dafür selbst schaffen sollten.

Auch in der Überlieferung verschiedener Städte bestätigen sich diese Beobachtungen zum Keuschheitsgelübde und zur Übernahme eines Gewandes als

19 Zum Begriff *sponsa Christi* siehe Josef Schmid, Art. „Brautschaft, heilige", in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 2, Stuttgart 1954, Sp. 528–564. Zur Verwendung des Begriffs im Kontext spätmittelalterlicher Frauenklöster siehe z. B. Eva Schlotheuber, Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs' einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation. Untersuchungen und Texte 24), Tübingen 2004, und Barbara Steinke, Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation (Spätmittelalter und Reformation. Untersuchungen und Texte 30), Tübingen 2007, S. 176–187.

20 In diesem Zusammenhang sei auf eine Bestimmung von Papst Innozenz III. gewiesen, in der das *propositum castitatis* als religiöse Lebensform in der Welt dargestellt wird, Corpus iuris canonici, Bd. 2, hg. von Emil Friedberg, Leipzig 1881, Sp. 562.

21 Franz Joseph Mone, Kirchenverordnungen der Bistümer Mainz und Straßburg aus dem 13. Jahrhundert, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 3 (1852), S. 129–150, hier S. 135–142: *muliercule, que voventes continentiam habitum quodammodo mutaverunt, nec tamen professioni alicuius certe regule se astrinxerunt […] hoc idem de virginibus, deo virginitatem suam offerentibus, duximus statuendum*; dazu auch Voigt, Beginen (wie Anm. 1), S. 69–74.

wesentliche Merkmale einer Frömmigkeitsform von Frauen ab dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts.[22] Im Jahre 1238 wurde z. B. eine Urkunde von der Erfurter Bürgerschaft ausgestellt, in der die Schenkung eines Hofes festgehalten ist, den vier Frauen an die Dominikaner in Erfurt übergeben hatten. Diese Frauen, so heißt es im Urkundentext, waren Gott geweiht und führten – offenbar in Gemeinschaft – ein enthaltsames Leben (*Deo dicate et contintentes*).[23] Ein weiteres Beispiel bezieht sich auf die Beginen in Köln. Im Jahre 1247 bestimmte der Kölner Erzbischof Konrad von Hochstaden, dass die als Beginen in der Stadt und in der Diözese Köln lebenden Jungfrauen und Witwen (*dilectis in christo filiabus virginibus ac viduis begginis in civitate et dyocesi Coloniensi degentibus*) dem Pfarrklerus keine höheren Abgaben zu entrichten haben, als es für die Schöffen und Bürger Kölns üblich war. Als Grundlage der Lebensform der Beginen nennt der Erzbischof das Gelübde der Enthaltsamkeit.[24]

Das hier in einer Quellenauswahl überlieferte Keuschheitsgelübde – verbunden mit der Übernahme eines Gewandes – war das zentrale Wesensmerkmal für das Leben als Begine. Zu fragen ist nun nach den konkreten rechtlichen Auswirkungen, die daran geknüpft waren. Das Keuschheitsgelübde – *votum* bzw. *propositum castitatis* – von Frauen hat in der Geschichte des Christentums eine lange Tradition, was an dieser Stelle nicht vertieft werden kann.[25] Vielmehr soll der Blick auf das 12. Jahrhundert und den kanonistischen Diskurs um die verschiedenen Arten der Gelübde gerichtet werden.[26] In der Kanonistik des 12. Jahrhunderts wurde im Wesentlichen zwischen zwei Formen von Gelübden unterschieden, und zwar zwischen jenem, das in der Regel im Rahmen eines öffentlichen und feierlichen Aktes abgelegt wurde, und jenem, das auf einem einfachen Versprechen fußte.[27] Beide Formen wurden terminologisch voneinan-

22 Zur Bedeutung des Gewandes vgl. Klaus Schreiner, Das Ordenskleid als Gnadengabe. Charismatische Deutungen einer klösterlichen Institution, in: Institution (wie Anm. 5), S. 401–423.

23 Urkundenbuch der Stadt Erfurt, Teil 1, bearb. von Carl Beyer (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 23), Halle 1889, Nr. 117; siehe dazu Voigt, Beginen (wie Anm. 1), S. 114 (mit Anm. 487).

24 Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 2, hg. von Leonard Ennen/Gottfried Eckertz, Köln 1863, Nr. 270: *cum voto continentie deo vos voveritis servituras*.

25 Eine Einführung bietet Pier Franco Beatrice, Art. „Keuschheit (Historisch)", in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 18, Berlin/New York 1989, S. 120–130, und René Metz, La consécration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire de la liturgie (Bibliothéque de l'Institut de Droit Canonique de l'Université de Strasbourg 4), Paris 1954.

26 Lars-Arne Dannenberg, Das Recht der Religiosen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Vita regularis. Abhandlungen 39), Berlin/Münster 2008, S. 154–168.

27 Siehe dazu auch Dominicus Michael Meier, Die Rechtswirkungen der klösterlichen Profeß. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung der monastischen Profeß und ihrer Rechtswirkungen unter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts (Europäische Hochschulschriften. Reihe 23/Theologie 486), Frankfurt a. M. 1993, S. 217–250.

der abgegrenzt; in den Quellen sind für das feierliche bzw. einfache Gelübde Begriffe wie z. B. *votum sollemne* bzw. *votum simplex* überliefert.

Wichtig sind weiterhin die unterschiedlichen Auswirkungen, die das jeweilige Gelübde für die Rechtsstellung der entsprechenden Personen hatte. Ein feierliches Gelübde begründete die Zugehörigkeit zu einem Orden bzw. einer Klostergemeinschaft mit dem jeweiligen, auf einer approbierten Regel basierenden rechtlichen Rahmen, der die Vermögensunfähigkeit, das Ehehindernis und weitere Einschränkungen verschiedener Rechte einschloss.[28] Im Gegensatz dazu besaß das einfache Gelübde andersartige Rechtsfolgen, denn das *votum castitatis* begründete zwar ein keusches Leben und die Ehelosigkeit; es besaß jedoch keine Auswirkungen auf die Vermögensfähigkeit.

Die in den frühen Quellen zum Beginenwesen greifbaren Anhaltspunkte, hier im Besonderen das Keuschheitsgelübde und die Übernahme eines Gewandes, entsprechen dem seit dem 12. Jahrhundert kirchenrechtlich definierten einfachen Gelübde. Somit legten Beginen mit dem Gelübde ein rechtlich bindendes Keuschheits- bzw. Ehelosigkeitsversprechen ab, was sie durch ein Gewand auch nach außen signalisierten. Gleichzeitig blieben sie ihrer vormaligen Rechtsprechung unterstellt und besaßen auch weiterhin Zugriff auf Besitz und Vermögen.[29]

Somit reichen die rechtlichen Grundlagen der Beginen auf weiter zurückreichende Traditionen religiöser Lebensformen von Frauen zurück. Jedoch unterscheidet sich die Lebensform der Beginen von den hier exemplarisch genannten Formen der *vita religiosa* von Frauen in einem wesentlichen Punkt, und zwar darin, dass sich Beginen zu Gemeinschaften zusammenschließen konnten, die eigene Rechtsfähigkeit besaßen und vermögensfähig waren. Darauf verweist bereits einer der frühesten Belege von Beginengemeinschaften nördlich der Alpen. Im Jahre 1230 richtete ein Aachener Kanoniker vor seinem Eintritt in das im südlichen Harz gelegene Zisterzienserkloster Walkenried mehrere Anniversarstiftungen ein, zu deren Empfängern auch die Beginen in Aachen zählten. Darin wurde festgelegt, dass die als Beginen bezeichneten frommen Frauen regelmäßige Anniversarzahlungen empfangen sollten, solange ihre Gemeinschaft besteht.[30] Die Übertragung der Zahlungen an die Beginen hing von der Dauer ihres Zusammenschlusses ab.

28 Meier, Die Rechtswirkungen (wie Anm. 27), S. 241–246.

29 Siehe dazu z. B. die Urkunde der sozial hochgestellten Kölner Begine Mathilde, die im Jahr 1295 ein Haus für sieben Beginen als Anniversarstiftung einrichtete, vgl. Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 3, hg. von Leonard Ennen, Köln 1867, Nr. 421.

30 Aachener Urkunden 1101–1250, bearb. von Erich Meuthen (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 58), Bonn 1972, Nr. 255: *mulieribus eciam devotis, que volgariter beggine nominantur, unum solidum, quamdiu duraverit earum societas.*

An dieser Stelle könnten zahlreiche Beginengemeinschaften genannt werden, die ab dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts in den Regionen nördlich der Alpen gegründet wurden. Zu den frühen Belegen zählen beispielsweise Niederlassungen in Köln, Osnabrück, Erfurt und Würzburg.[31] Im Verlauf des Spätmittelalters stieg deren Zahl rasant.[32] Die Entwicklung von Beginengemeinschaften zu eigenen Rechtskörperschaften kann in Zusammenhang mit der Entwicklung neuer Personengruppen, Gemeinschaftsformen und Institutionalisierungsprozesse gestellt werden, die sich vor allem seit dem 12. Jahrhundert im Zuge der Urbanisierung und Kommunalisierung ausbildeten.[33] Von den zahlreichen verfassungsgeschichtlichen Forschungsergebnissen zu den Stadtwerdungsprozessen, den neuen urbanen Gesellschaftsschichten und Führungsgruppen kann hier nur eine Auswahl gewürdigt werden.[34] Wichtig erscheinen vor allem die durch die Rezeption des antiken römischen Rechts entstehenden Organisationsformen von Personenverbänden – hier an erster Stelle die Gemeinschaft der Bürger –, die Rechtscharakter besaßen und deren Vertreter Rechtsgeschäfte abschließen konnten. Wichtige Ergebnisse wurden in den letzten Jahren vor allem zur Entstehung von Bruderschaften und Hospitälern erzielt.[35] Das Bruderschafts- und Hospitalwesen wird nicht mehr allein in seiner kultischen bzw. karitativen Bedeutung gesehen. Vielmehr eröffnete die Selbstverwaltung vor allem der Hospitäler Spielräume politischen Handelns, wodurch die Gemeinschaften von Laien eigene Rechtskörper bildeten und erhebliche Partizipations-

31 Letha Böhringer, Kreuzzugsprediger, Domscholaster und fromme Frauen. Beobachtungen zum klerikalen Umfeld der ersten Kölner Beginen, in: Rheinische Vierteljahresblätter 72 (2008), S. 35–53; Karsten Igel, Zwischen Konstanz und Wandel. Beginen in Osnabrück, in: Das Beginenwesen (wie Anm. 1), S. 137–159; Voigt, Beginen (wie Anm. 1), S. 109–135; Hien, Das Beginenwesen (wie Anm. 1), S. 47–67.

32 Einen Überblick bietet Frank-Michael Reichstein, Das Beginenwesen in Deutschland. Studien und Katalog (Wissenschaftliche Schriftenreihe Geschichte 9), Berlin ²2017.

33 Wolfgang Huschner, Klöster, Stifte, Kommenden, Prioreien und Orden in Mecklenburg (10./11.–16. Jahrhundert), in: Mecklenburgisches Klosterbuch, Bd. 1, hg. von Wolfgang Huschner/Ernst Münch/Cornelia Neustadt, Rostock 2016, S. 21–57, hier S. 30, weist auf die zunehmende kooperationsrechtliche Ausrichtung der Dom- und Stiftskapitel im 12. und 13. Jahrhundert hin.

34 Siehe dazu einleitend Alfred Haverkamp, Leben in Gemeinschaften. Alte und neue Formen im 12. Jahrhundert, in: Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance" des 12. Jahrhunderts, hg. von Georg Wieland (Blaubeurer Symposion 9), Stuttgart 1992, S. 11–44, und Manfred Groten, Die Geschichte der Stadt im Mittelalter, Stuttgart 2013.

35 Exemplarisch seien hier Mathias Kälble, Sozialfürsorge und kommunale Bewegung. Zur Bedeutung von Hospitälern für die politische Gruppenbildung in der Stadt, in: Sozialgeschichte mittelalterlicher Hospitäler, hg. von Neithard Bulst/Karl-Heinz Spiess (Vorträge und Forschungen 65), Ostfildern 2007, S. 237–271 und Benjamin Laqua, Bruderschaften und Hospitäler während des hohen Mittelalters. Kölner Befunde in westeuropäisch-vergleichender Perspektive (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 58), Stuttgart 2011, genannt.

möglichkeiten boten, was die Herausbildung städtischer Führungsschichten wesentlich beeinflusste.

Diese Verdichtung von Gemeinschaftsstrukturen innerhalb der Städte vor allem seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert begünstigte offenbar auch die Herausbildung gemeinschaftlicher Lebensformen religiöser Frauen. Im Gegensatz zum oben genannten Gelübde der Beginen, dem weiter zurückreichende Traditionen der *vita religiosa* von Frauen zugrunde lagen, sind diese gemeinschaftlichen Lebensformen die eigentliche Innovation, die für die weitere Entwicklung des Beginenwesens im Spätmittelalter kaum zu überschätzen ist – die Bildung von rechtsfähigen und weitgehend selbstverwalteten Gemeinschaften religiöser Frauen, deren Mitgliedschaft auf einem einfachen und zeitlich nicht gebundenen Gelübde beruhte.

Bei einem Vergleich dieser Ergebnisse mit den rechtlichen Grundlagen der sich zeitgleich herausbildenden weiblichen Ordenszweige der Bettelorden und des reinen Frauenordens der Magdalenerinnen wird die innovative *vita religiosa* der Beginen zusätzlich konturiert. Mit dem feierlichen Privileg *Religiosam vitam eligentibus* vom 10. Juni 1227 erhielt der Magdalenerinnenorden durch Papst Gregor IX. seine rechtlichen Grundlagen. Er basierte zunächst auf der *Regula Benedicti* und den Konstitutionen des Zisterzienserordens;[36] einige Jahre später wurde der Orden 1232 Oktober 23 unter die Augustinusregel mit den Konstitutionen des dominikanischen Frauenklosters St. Sisto in Rom gestellt.[37] Mit der Befolgung dieser Regel befand sich der Magdalenerinnenorden auf jenen Vorgaben, die das 4. Laterankonzil von 1215 für religiöse Gemeinschaften vorgesehen hat.[38]

36 Edition von *Religiosam vitam eligentibus* bei André Simon, L'Ordre des Pénitentes de S^te^ Marie-Madeleine en Allemagne au XIII^me^ siècle, Fribourg 1918, S. 183–185.

37 Siehe dazu u. a. Guido Cariboni, Gregorio IX e la nascita delle „*sorores penitentes*" di Santa Maria Maddalena „*in Alemannia*", in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 25 (1999), S. 11–44; Guido Cariboni, Zur Datierung der Interpolationen in den *Institutiones Sancti Sixti de Urbe*. Die normative und institutionelle Entwicklung der *sorores penitentes* der heiligen Maria Magdalena in *Alamannia* im 13. Jahrhundert, in: Regula Sancti Augustini. Normative Grundlagen differenter Verbände im Mittelalter, hg. von Gert Melville/Anne Müller (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim 3), Paring 2002, S. 389–418.

38 Dies trifft auch auf die Nonnenklöster des Dominikanerinnenordens zu, die der Augustinusregel und den dominikanischen Konstitutionen folgten, die ein klausuriert-kontemplatives Leben vorschrieben, vgl. Isnard W. Frank, Die Dominikanerinnen als Zweiter Orden der Dominikaner, in: Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter, hg. von Edeltraud Klueting (Hildesheimer Forschungen 3), Hildesheim/Zürich/New York 2006, S. 105–125.

Im Gegensatz dazu hat sich um die Frage nach den frühen rechtlichen Grundlagen der Schwesterngemeinschaften des Franziskanertums bis in die 1260er Jahre eine zum Teil heftige Kontroverse entwickelt. Deren Etappen, die hier nicht einzeln vorgestellt werden können, durch die Ordenspolitik des Kardinals Hugolino von Ostia und Velletri – den späteren Papst Gregor IX. – maßgeblich gestaltet wurden. Ab dem Jahr 1219 strebte er eine päpstliche Inschutznahme franziskanischer Frauengemeinschaften an, zunächst in bedeutenden Städten Umbriens und der Toskana, dann auch weit darüber hinaus. In diesem Zuge wurde auch eine klausurierte Lebensweise eingefordert, was beispielsweise in der Regel von Papst Innozenz IV. vom 6. August 1247 den Nonnen des sogenannten Damiansordens auferlegt wurde. Den Abschluss dieser Auseinandersetzungen bildete erst die Einführung der Regel *Beata Clara* im Jahr 1263 mit einem Schwerpunkt auf dem monastisch-klausurierten Leben, das von den einzelnen Gemeinschaften eingefordert wurde.[39]

Die hier vorgestellten Quellen sind eine erste Annäherung an das Beginenwesen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Das Beginenwesen war durch das Keuschheitsgelübde und das Anlegen eines Gewandes mit älteren Frömmigkeitsformen von Frauen eng verbunden. Seine spezifischen Innovationen, und zwar die Bildung rechtsfähiger Frauengemeinschaften, die auf einem zeitlich ungebundenen Gelübde basierten, waren mit den Entwicklungen des spätmittelalterlichen Städtewesens verknüpft, wo sich das Beginenwesen zur eigentlichen Form der *vita religiosa* von Frauen entwickelte. Dieser Prozess war durch einflussreiche Kleriker wie Jakob von Vitry in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts eng an die päpstliche Kurie gebunden. Zwar haben seine zum damaligen Zeitpunkt sehr weitblickenden und auch erfolgreichen Bemühungen um eine päpstliche Anerkennung keinen weiteren belegbaren Niederschlag in den Quellen gefunden, doch steht auch die päpstliche Bestätigung des Beginenwesens, wie sie in der Bulle *Gloriam virginalem* vorliegt, erkennbar in seiner Tradition.

39 Dazu ausführlich Niklaus Kuster, San Damiano und der päpstliche Damiansorden. Die spannungsvolle Gründungsgeschichte der Klarissen im Licht der neuesten Forschungen, in: Lebendiger Spiegel des Lichtes: Klara von Assisi, hg. von Paul Zahner (Grazer franziskanische Beiträge 2), Norderstedt 2013, S. 19–119; siehe dazu auch Angelica Hilsebein, Arme Klarissen oder adelige Hausklöster? Klarissenklöster im nordalpinen Teil des Römischen Reiches, in: Wissenschaft und Weisheit 81 (2018), S. 5–99.

Mächtige Verwandte – zwei Klarissenkonvente im Schatten der Colonna im römischen Trecento

Andreas Rehberg

I. Einleitung[1]

Klostergemeinschaften wurden nicht nur durch die „Strahlkraft" eigener Mitbrüder beziehungsweise -schwestern geprägt, sondern oft auch durch das Vorbild von weltlichen und geistlichen Außenstehenden, zuvorderst von den Gründern und Gründerinnen beziehungsweise deren Umfeld. In diesem Sinne verdankte so manches Kloster seine spirituelle und mitunter politische Prägung äußeren Einflüssen. Die sich dahinter verbergenden komplexen sozialen und ökonomischen Interessen sollen anhand der beiden Klarissenkonvente San Silvestro in Capite (**Teil II.1.**) und San Lorenzo in Panisperna in Rom (**Teil II.2.**), die um 1300 von der mächtigen Baronalfamilie der Colonna gegründet wurden, illustriert werden.

Die Bibliographie zu Frauenklöstern ist enorm und auch in Italien wird das Thema „Monachesimo al femminile" breit behandelt.[2] Für die Stadt Rom gibt es

1 Der vorliegende Beitrag greift die Überlegungen in Andreas Rehberg, Nobiltà e monasteri femminili nel Trecento romano: il caso dei conventi delle clarisse di San Silvestro in Capite e di San Lorenzo in Panisperna, in: Reti Medievali Rivista 19/1 (2018), S. 403–435, online verfügbar unter: http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5635 (zuletzt abgerufen am 25.01.2020) auf.

2 Aus einer immensen Bibliographie und zum Vergleich mit anderen städtischen Beispielen sei hingewiesen auf Peter Höhler, Frauenklöster in einer italienischen Stadt. Zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Klarissen von Monteluce und der Zisterzienserinnen von S. Giuliana in Perugia (13.–Mitte 15. Jh.), in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken (= QFIAB) 67 (1987), S. 1–107; 68 (1988), S. 167–283; Annamaria Facchiano, Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra medioevo ed età moderna. Il Necrologio di S. Patrizia (secc. XII–XVI) (Fonti per la storia del mezzogiorno medievale 11), Altavilla Silentina (Salerno) 1992; Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi. Atti del VI convegno del Centro di Studi Farfensi, Santa Vittoria in Matenano, 21–24 settembre 1995, hg. von Gabriela Zarri (Scuola di memoria storica 6), Negarine di San Pietro in Cariano (Verona) 1997; Bartolomea Riccoboni, Life and Death in a Venetian Convent: The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395–1436, hg. von Daniel

dagegen nur wenige Spezialuntersuchungen.[3] Insbesondere fehlt es bis heute an komparativen Studien, die die Charakteristika der einzelnen Klöster und Konvente in größere Zusammenhänge einbetten. Dieses Manko mag mit der ungleichen Quellenerschließung zusammenhängen. Selbst jüngste Editionen – wie diejenige von Isa Lori Sanfilippo zum Kloster S. Agnese an der Via Nomentana[4] – enden mit dem Jahr 1299. Mit dem erst danach gegründeten Konvent von San Lorenzo in Panisperna hat sich immerhin in letzter Zeit ein Team um Ivana Ait und Alfonso Marini intensiver beschäftigt.[5] Nur von Kunsthistorikern gestreift wurde dagegen San Silvestro in Capite. Die beiden Klöster verdienen eine gemeinsame Betrachtung, da sie in den entscheidenden Phasen ihres Übergangs auf Klarissen-Gemeinschaften unter dem Einfluss der bedeutenden römischen Baronalfamilie der Colonna standen.[6] Die besondere Bindung bzw. Abhängig-

Bornstein, Chicago 2000; Sharon Strocchia, Nuns and Nunneries in Renaissance Florence, Baltimore 2009; Le Clarisse di San Michele a Trento tra XIII e XV secolo. Ricostruzione dell'archivio ed edizione dei documenti, hg. von Giuliana Polli (Monografie. Nuova serie 4), Trento 2014; Silvia Carraro, La laguna delle donne. Il monachesimo femminile a Venezia tra IX e XIV secolo, Pisa 2015; Vita religiosa al femminile (secoli XIII–XIV), Atti del XXVI Convegno Internazionale di Studi (Pistoia, 19–21 maggio 2017), Pistoia 2019.

3 Verwiesen sei auf Arbeiten von Vladimir J. Koudelka, Giulia Barone, Cristina Carbonetti Vendittelli sowie – für einige kunstgeschichtliche Aspekte – von Serena Romano. Einen Überblick über die diversen Ordensgemeinschaften bietet Alfonso Marini, Monasteri femminili a Roma nei secoli XIII–XV, in: Archivio della Società Romana di Storia Patria (= ASRSP) 132 (2009), S. 81–108.

4 Isa Lori Sanfilippo, Il monastero di S. Agnese sulla via Nomentana. Storia e documenti (982–*1299*) (Codice diplomatico di Roma e della regione romana 8), Roma 2015.

5 Das Archiv der Klarissen von San Lorenzo in Panisperna wird im Archivio Generale dei frati minori (= AGOFM) in der Via Santa Maria Mediatrice hinter dem Vatikanischen Hügel aufbewahrt. Aus pragmatischen Gründen wurden die alten Archivsignaturen beibehalten. Von einigen Urkunden gibt es Abschriften von Pier Luigi Galletti (1722–1788) in der Biblioteca Apostolica Vaticana (= BAV). Das Archiv von San Silvestro in Capite (= ASSC) befindet sich in Roma, Archivio di Stato (= ASR). Seine Urkunden auf Pergament finden sich – auf die Zeit der Schwestern bezogen – im Bestand ASR, Collezione delle pergamene (= collez. perg.), cass. 39, nr. 160ff. Zum Archiv selbst siehe Antonio Montefusco, „Secondo: non conservare". Per una riconstruzione dell'archivio del monastero di San Silvestro in Capite a Roma, in: Archivio della Società Romana di Storia Patria 135 (2012), S. 5–29.

6 Meine Beschäftigung mit den beiden Konventen geht auf die 1990er Jahre zurück. Damals habe ich mich im Rahmen meiner Doktorarbeit mit dem Zusammenspiel von religiösen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Interessen im Bereich des kurialen Pfründenmarktes auseinandergesetzt und mich dabei auf die Situation in Rom und insbesondere auf die Strategien der Familie Colonna konzentriert: Andreas Rehberg, Kirche und Macht im römischen Trecento. Die Colonna und ihre Klientel auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278–1378) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts 88), Tübingen 1999. Einschlägig für die Geschichte der römischen Baronalfamilien ist Sandro Carocci, Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento (Nuovi Studi Storici 23), Roma 1993.

keit großer Klarissen-Konvente von mächtigen Adelsgeschlechtern war keineswegs ein Sonderfall. Solche Konstellationen lassen sich zuhauf im Bereich der *vita regularis* von Frauen in der gesamten Christenheit beobachten.[7] Der Fall der beiden Colonna-Konvente scheint aber aus mehreren Gründen bemerkenswert und von einigem Interesse, da diese Einflussnahme – wie zu zeigen ist – auf das besondere Engagement eines Kardinals zurückgeht, dessen Vorbild dann die gesamte Familie folgte.

Das Baronalgeschlecht der Colonna ist bekannt durch seine über Jahrhunderte andauernde Konkurrenz zur nicht minder vornehmen Familie der Orsini. Wie letztere im Kapitel der Peterskirche, so vermochten die Colonna aus ihrer Präsenz in zwei der vornehmsten Kollegiatkapitel der Stadt, S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore, sowohl ökonomisches wie politisches Kapital zu schlagen. Davon profitierten nicht nur die engeren Verwandten, sondern auch die Angehörigen der befreundeten und verbündeten Familien sowie die weitere Klientel.[8] Andere Baronalgeschlechter wie die Savelli, die Capocci oder Boccamazza taten es den Colonna und Orsini gleich, was sich insbesondere in der Weitergabe von Schlüsselpositionen und Kanonikaten im selben familiären und sozialen Ambiente niederschlug.[9] Sollten diese Bestrebungen nicht auch für die Klosterpolitik solcher römischen Adelshäuser gelten? Dass es da interessante Anknüpfungspunkte gab, steht außer Zweifel, zählte doch der sogenannte Katalog von Turin, der die Konsistenz der römischen Kirchenlandschaft am Anfang

7 Aus einer immensen Bibliographie siehe man Augustin Thompson, Cities of God. The Religion of the Italian Communes, 1125–1325, Pennsylvania 2005, S. 426–427. Zum Fall der Kanonissen siehe Ulrich Andermann, Zur Erforschung mittelalterlicher Kanonissenstifte. Aspekte zum Problem der weiblichen vita apostolica, in: Geistliches Leben und standesgemässes Auskommen. Adlige Damenstifte in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Kurt Andermann (Kraichtaler Kolloquien 1), Tübingen 1998, S. 11–42; Irene Crusius, *Sanctimoniales que se canonicas vocant*. Das Kanonissenstift als Forschungsproblem, in: Studien zum Kanonissenstift, hg. von Ders., Göttingen 2001, S. 9–38; Franz J. Felten, Wie adelig waren Kanonissenstifte (und andere weibliche Konvente) im frühen und hohen Mittelalter?, in: ebd., S. 39–128. Zuletzt speziell zur Rolle von Königinnen und Fürstinnen im Bereich der Bettelorden siehe Queens, Princesses and Mendicants. Close Relations in a European Perspective, hg. von Nikolas Jaspert/Imke Just (Vita regularis. Abhandlungen 75), Berlin u. a. 2019.

8 Zum Begriff der Klientel und der sozialen Bindungen im Sinne von „networks“ sei verwiesen auf Andreas Rehberg, Clientele e fazioni nell'azione politica di Cola di Rienzo (RR inedita 33/1), Roma 2004, S. 9–28 (mit weiterer Bibliographie).

9 Diese Übermacht im stadtkirchlichen Bereich kann man für die Colonna und andere Familien der römischen Oberschicht – man denke nur an die Orsini und ihre Beziehungen zum Kapitel von St. Peter in Rom – für rund 100–150 Jahre beobachten: Andreas Rehberg, Die Kanoniker von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore im 14. Jahrhundert. Eine Prosopographie (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 89), Tübingen 1999.

des 14. Jahrhundert beschreibt, in der Stadt 414 Kirchen, von denen 28 monastischen Gemeinschaften zugeordnet werden.[10]

Im deutschen Sprachraum ist die Rede von „Eigenklöstern" unter dem Patronat der Gründerfamilien,[11] was in den hier vorgestellten Konventen nicht greift. Für Rom hat man festgestellt, dass etliche benediktinisch geprägte Abteien mit der zunehmenden Verbreitung der neuen Bettelorden, denen sich anfangs noch die mächtige Organisation des stadtrömischen Klerus, die *Romana fraternitas*,[12] entgegenstellte, in Schwierigkeiten gerieten.[13] Dabei gewannen die neuen Orden auch immer mehr die Unterstützung der Römer und insbesondere der römischen Oberschichten.[14] Bekannt ist die – komplexe – Gründung des anfangs als Doppelkonvent konzipierten Klosters von San Sisto durch den hl. Domenikus.[15]

10 Der Katalog von Turin ist ediert in Christian Huelsen, Le chiese di Roma nel Medio Evo. Cataloghi ed appunti, Firenze 1927 (unveränd. ND Roma 2000), S. 26–43; Roberto Valentini/Giuseppe Zucchetti, Codice topografico della città di Roma, 4 Bde. (Fonti per la storia d'Italia, 81, 88, 90, 91), Roma 1940–1953, hier Bd. 3, S. 291–318; vgl. Robert Brentano, Rome before Avignon. A Social History of Thirteenth-Century Rome, London 1974, S. 214; Marini, Monasteri femminili a Roma (wie Anm. 3), S. 83, S. 88–90.

11 Siehe die klassische Studie von Ulrich Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, Darmstadt 1964. Vgl. allgemein Gregorio Penco, Storia del monachesimo in Italia, I: Dalle origini alla fine del Medioevo, Milano ²1983 und Elizabeth Gemmill, The Nobility and Ecclesiastical Patronage in Thirteenth-Century England, Woodbridge 2013.

12 Den letztlich nicht aufzuhaltenden Erfolg in Rom verdankten die Bettelorden der massiven päpstlichen Unterstützung. Vgl. Alessandro Ilari, La „Romana Fraternitas" al tempo di Papa Giovanni XXII, in: Bollettino del clero romano 40 (1959) S. 423–430; Brentano, Rome before Avignon (wie Anm. 10), S. 214–230; Tommaso Di Carpegna Falconieri, Il clero di Roma nel medioevo. Istituzioni e politica cittadina (secoli VIII–XIII) (I libri di Viella 30), Roma 2002, S. 241–272, S. 303–306, S. 312.

13 Brentano, Rome before Avignon (wie Anm. 10), S. 228, S. 243, S. 258; Giulia Barone, Laici e vita religiosa, in: Vita religiosa a Roma (secoli XIII–XV). Atti della giornata di studio su Roma religiosa (secoli XIII–XV), Roma 12 maggio 2008, hg. von Giulia Barone/Anna Esposito, in: Archivio della Società Romana di Storia Patria (= ASRSP), 132 (2009), S. 133–147, hier S. 140.

14 Diese Vorliebe dauerte bis in das 15. Jahrhundert an: Maria Luisa Lombardo/Mirella Morelli, Donne e testamenti a Roma nel Quattrocento, in: Archivi e Cultura 25/26 (1992–1993), S. 25–130, hier S. 96–98, 126–128.

15 Siehe Vladimir J. Koudelka, Il convento di San Sisto a Roma O.P. negli anni 1369–1381, in: Archivium Fratrum Praedicatorum 46 (1976), S. 5–24; Ders., Le „Monasterium Tempuli" et la fondation dominicaine de San Sisto, ebd., 31 (1961), S. 5–81; Cronache e fioretti del monastero di San Sisto all'Appia, hg. von Raimondo Spiazzi, Bologna 1993, S. 76–77, S. 81; Guido Cariboni, Domenico e la vita religiosa femminile. Tra realtà e finzione istituzionale, in: Domenico di Caleruega e la nascita dell'ordine dei frati predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10–12 ottobre 2004), Spoleto 2005, S. 334–46; Marco G. Rainini, La fondazione e i primi anni del monastero di San Sisto: Ugolino di Ostia e Domenico di Caleruega, in: Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzioni e scritture, hg. von Gabriella Zarri/Gianni Festa, Firenze 2009, S. 49–70. Zu den architektonischen

Hervorzuheben ist in der frühen Phase des Wirkens der hl. Klara[16] unter dem unmittelbaren Einfluss des hl. Franziskus schon die entscheidende Rolle eines Exponenten des römisch-lazialischen Adels, nämlich des berühmten Kardinals Ugolino Conti, der als Gregor IX. (1227–1241) den Stuhl Petri bestieg. Auf seine Gründung gehen die *pauperes moniales reclusae* zurück, bekannt auch unter dem Namen der „Damianite" und „Clarisse Urbaniste", wie Maria Pia Alberzoni geklärt hat.[17] In Anbetracht der wenigen direkten Quellen für diese frühe Phase der Franziskus-Nachfolge unter den Römerinnen ist ein Artefakt aufschlussreich. Es zeigt das Siegel der Jacopa, die sich als *ancilla* (Magd) Jesu Christi bezeichnet, ein wahres Manifest ihrer Spiritualität in drei Worten: *s(igillum) Iacoba a(n)cilla Ie(su)s Chr(i)s(ti).*[18] Die römische Adelige Jacopa Normanni in Frangipane, genannt dei Sette Soli, war eine Anhängerin des hl. Franziskus der ersten Stunde und eine der ersten Terziarinnen. Sie ist in der Krypta der Kirche von S. Francesco in Assisi bestattet.[19] Im Verein mit dem hohen

Aspekten siehe Joan Barclay Lloyd, The Architectural Planning of Pope Innocent III's Nunnery of S. Sisto in Rome, in: Innocenzo III – Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 9–15 settembre 1998), Bd. 2, hg. von Andrea Sommerlechner, 2 Bde., Roma 2003, S. 1292–1311.

16 Zu Klaras Bewegung siehe Roberto Rusconi, L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII, in: Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VII Convegno internazionale, Assisi, 11–13 ottobre 1979 (Atti dei convegni della società internazionale di studi francescani e del centro interuniversitario di studi francescani 1a serie 7), Rimini 1981, S. 265–313; Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII. Atti del Convegno di studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di Santa Chiara, Manduria, 14–15 dicembre 1994, hg. von Giancarlo Andenna/Benedetto Vetere (Università degli studi di Lecce. Dipartimento di studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea 39, Saggi e ricerche 32), Galatina 1998; Lezlie S. Knox, Creating Clare of Assisi: Female Franciscan Identities in Later Medieval Italy (The Medieval Franciscans 5), Leiden/Boston 2008; Bert Roest, Order and Disorder: The Poor Clares Between Foundation and Reform (The Medieval Franciscans 8), Boston 2013, bes. S. 11–74.

17 Maria Pia Alberzoni, Chiara e il Papato, Milano 1995; Dies., *Sorores Minores* e autorità ecclesiastica fino al Pontificato di Urbano IV, in: Chiara e la diffusione delle Clarisse (wie Anm. 16), S. 165–194, hier bes. S. 178; Dies., Le Congregazioni monastiche: le Damianite, in: Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio. Atti del convegno internazionale, Brescia-Rodengo 23–25 marzo 2000, hg. von Giancarlo Andenna, Milano 2001, S. 379–401, hier bes. S. 401.

18 Roma, Museo Nazionale del Palazzo di Venezia, La Collezione Sfragistica, hg. von Silvana Balbi de Caro, I: La Collezione Corvisieri Romana, hg. von Carla Benocci (Bollettino di Numismatica. Monografia 7.1), Roma 1998, S. 62 Anm. 51. Im 13. Jahrhundert führte die Familie Frangipane die von einem Kreuz getrennten Häupter der Apostel Petrus und Paulus als Wappen, wie man aus weiteren Beispielen ebd., S. 61–63, ersehen kann.

19 Für die Freundin des hl. Franziskus siehe Édouard D'Alencon, Jacqueline de Settesoli, in: Études Franciscaines 2 (1899), S. 5–20, 227–242. Vgl. das knappe Biogramm in Nikolaus Kuster, Franz und Klara von Assisi – Eine Doppelbiografie, Ostfildern 2011, S. 210.

Ansehen des hl. Franziskus wurde auch Klara (Chiara) von Assisi in Rom bekannt. Als erster Konvent schloss sich die Gemeinschaft von SS. Cosma e Damiano (S. Cosimato)[20] am Rande des Stadtteils (*rione*) Trastevere ihrer Bewegung an.[21]

II. Die Klostergründungen der Colonna

Vor einiger Zeit hat man festgestellt, dass – abgesehen von der Besetzung der Position der Äbtissin – die Präsenz des römischen Baronaladels in den Frauenklöstern Roms nicht sehr stark gewesen sei.[22] Doch muss man die Situation von Kloster zu Kloster überprüfen, da die Bedeutung dieser Institute für die einzelnen Familien stark schwanken konnte. Das Interesse der Baronalgeschlechter, ihnen eigene Töchter zuzuführen, war auch von ihrer jeweiligen wirtschaftlichen Stärke abhängig.[23] Auch sollte man keineswegs vorschnell die Rechnung aufmachen, dass der Adel bei der Übergabe der Töchter an Klöster diese einfach materiell versorgen und womöglich noch bei der Mitgift habe sparen wollen.[24]

20 In den Konvent von SS. Cosma e Damiano, der zuvor ein Benediktinerkloster gewesen war, führte wohl Gregor IX. Nonnen ein, die zunächst keine Verbindung zu Klara hatten. Siehe zu diesem Konvent Brentano, Rome before Avignon (wie Anm. 10), S. 247–257; Joan Barclay Lloyd/Karin Bull-Simonsen Einaudi, SS. Cosma e Damiano in Mica Aurea. Architettura, storia e storiografia di un monastero romano soppresso (Miscellanea della Società Romana di Storia Patria 38), Roma 1998; Kate Lowe, Artistic Patronage at the Clarissan Convent of San Cosimato in Trastevere, 1400–1600, in: Papers of the British School at Rome 69 (2001), S. 273–297; ‚San Chosm'e Damiano e 'l suo bel monasterio …': il complesso monumentale di San Cosimato ieri, oggi, domani. Un itinerario tra le memorie ed i tesori del Venerabile Monastero dei Santi Cosma e Damiano in Mica Aurea, hg. von Gemma Guerrini Ferri/Joan Barclay Lloyd, Roma 2013; Roest, Order and Disorder (wie Anm. 16), S. 81 Anm. 12 (der Konvent in Trastevere habe zu den „Damianite houses" gezählt). Knapp zum Anschluss des Konvents an die Observanz äußert sich ebd. S. 246.

21 Man vergleiche allgemein die Expansion der Franziskaner in der Ewigen Stadt: Giulia Barone, Il monachesimo romano: un'identità sbiadita, in: Roma religiosa. Monasteri e città (wie Anm. 1), S. 263–270. Online verfügbar unter: https://doi.org/10.6092/1593–2214/5629 (zuletzt abgerufen am 25.01.2020) und Alfonso Marini, Le fondazioni francescane femminili nel Lazio nel Duecento, in Collectanea Franciscana 63 (1993), S. 71–96.

22 Carocci, Baroni (wie Anm. 6), S. 162f.

23 So stellt Carocci, Baroni (wie Anm. 6), S. 163 fest, dass sich unter den Nonnen oft Angehörige ärmerer Seitenlinien („dei rami meno abbienti") befanden.

24 Siehe zu dem keineswegs überwiegenden Motiv des Versorgungsdenkens beim Klostereintritt Reinhard Domanegg, Die adelige Frau im geistlichen Stand im Spätmittelalter am Beispiel der Markgräfin Dorothea von Brandenburg, in: historia.scribere 2 (2010), S. 325–338. Online verfügbar unter: http://historia.scribere.at (zuletzt abgerufen am 30.01.2020); Claudia Moddelmog, Die Klarissen von Königsfelden und ihre Verwandten. Beziehungen und Besitz, in: Königsmord, Kloster, Klinik: Königsfelden, hg. von Simon Teuscher/Claudia Moddelmog, Baden 2012, S. 128–169, hier S. 144, S. 147–149.

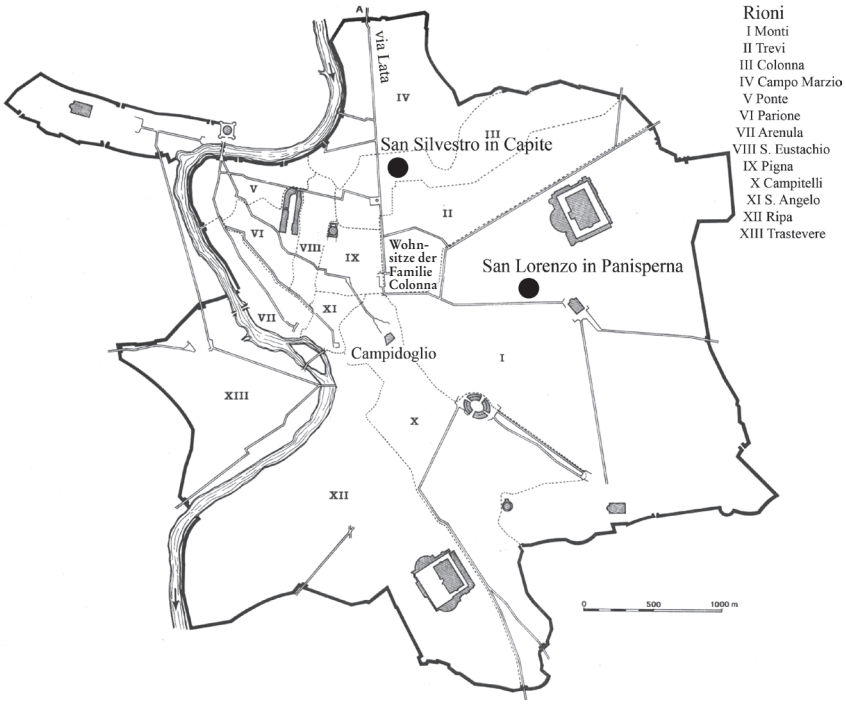


Abb. 24 Übersichtsplan zu den Konventen San Silvestro in Capite und San Lorenzo in Panisperna in Rom

Auch in Rom wog die obligate finanzielle Ausstattung einer Nonne beträchtlich.[25] Die Frage nach den wahren Motiven hinter einem Klostereintritt muss aber aufgrund fehlender Ego-Zeugnisse meist offen bleiben. Der Baronaladel achtete aber darauf, dass die für den Nachwuchs gewählten Frauenklöster standesgemäß waren. Unter diesen wenigen Instituten rangierten nicht zufällig die

25 Für die Bedeutung der Mitgift für Nonnen – die durchaus an solche für zu verheiratende Frauen heranreichen konnten – siehe für die alten Orden Eva Schlotheuber, Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs' einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507) (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 24), Tübingen 2004. Vgl. für Italien Ambrosius Eszer, Prinzessinnen Chigi als Nonnen in den Klöstern S. Girolamo in Campansi zu Siena und SS. Domenico e Sisto zu Rom, in: Römische Kurie, kirchliche Finanzen, Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg, Bd. 2, hg. von Erwin Gatz (Miscellanea Historiae Pontificae 46), Rom 1979, S. 171–196; Alessia Lirosi, *Le doti* monastiche. Il caso delle monache romane nel Seicento, in: Geschichte und Region/Storia e regione 19 (2010), S. 51–71 (S. 61, S. 63, S. 66, S. 69 belegen, dass die Konvente von San Silvestro in Capite und von San Lorenzo in Panisperna auch dank der hohen Mitgiftanforderungen als die vornehmsten Klöster im frühneuzeitlichen Rom galten) und Lori Sanfilippo, Il monastero di S. Agnese (wie Anm. 4), S. LI–LII.

Colonna-Klöster San Silvestro in Capite und San Lorenzo in Panisperna an erster Stelle (Abb. 24).

II.1. Das Kloster San Silvestro in Capite

Der Fall des Klarissenkonvents von San Silvestro in Capite ist etwas besser dokumentiert[26] als der des Laurentius-Klosters. Er sollte die neue Heimstatt der Gemeinschaft frommer Frauen werden, die die Schwester des Kardinals Jacopo, Margherita, in Palestrina, dem Hauptstützpunkt der Colonna südöstlich von Rom, um sich geschart hatte. Ihre schlichte Religiösität war vom Geist der franziskanischen Spiritualität geprägt, der auch ihr Bruder nahestand. Ihr zweiter Bruder, der Senator Giovanni, schrieb bald nach ihrem Tod im Jahre 1284 eine Vita, die offenbar auch den Zweck verfolgte, das Leben der Schwester als beispielhaft für eine zum Klosterleben bestimmte Tochter aus vornehmem Hause darzustellen.[27] Denn es traf sich gut, dass sich gerade damals für die Colonna die Möglichkeit ergab, ein Kloster zu gründen.

Das zu beziehende Gebäude stand wohl schon seit längerem fest. Es handelte sich um das im Rione Colonna am Rande des Abitato, d. h. des bewohnten Rau-

26 Allerdings sind auch im Archiv des Konvents viele Lücken zu beklagen: Montefusco, „Secondo: non conservare“ (wie Anm. 5), passim.

27 B. Margherita Colonna († 1280). Le due vite scritte dal fratello Giovanni Colonna senatore di Roma e da Stefania monaca di S. Silvestro in Capite, hg. von Livario Oliger, in: Lateranum N.S. 1/2 (1935), S. 111–188; mit italienischer Übersetzung: Attilio Cadderi (P. Carlo O.F.M.), Beata Margherita Colonna (1255–1280). Le due vite scritte dal fratello Giovanni, Senatore di Roma e da Stefania, monaca di San Silvestro in Capite, testo critico, traduzione italiana a fronte, da un manoscritto latino del XIV secolo, hg. von Celeste Fornari/Luigi Borzi, Palestrina 2010, S. 31–177; englische Übersetzung: Visions of Sainthood in Medieval Rome: The Lives of Margherita Colonna by Giovanni Colonna and Stefania, translated by Larry F. Field, edited and introduced by Lezlie S. Knox and Sean L. Field, Notre Dame (IN) 2017, S. 65–143 („The Life of the Blessed Virgin Margherita of the Family Name Colonna, by Giovanni Colonna“), 155–190 („A New Statement on Margherita Colonna's Perfection of the Virtues, by Stefania“). Zum Inhalt und zu den Hintergründen der Abfassung vgl. Giulia Barone, Margherita Colonna e le Clarisse di S. Silvestro in Capite, in Roma. Anno 1300, Roma 1983, S. 799–805; Dies., Margarita Colonna, in: Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer, hg. von Johannes Thiele (Wege der Mystik), Stuttgart 1988, S. 136–145; Dies., Le due vite di Margherita Colonna, in: Esperienze religiose e scritture femminili tra Medioevo ed Età moderna, hg. von Marilena Modica Vasta, Acireale 1992, S. 25–32. Zur Person der Margherita vgl. auch Giuseppe Furitano, Una santa donna del Duecento: Margherita Colonna, in: Lunario Romano 8 (1979), S. 387–395. Von amerikanischer Seite haben sich jüngst mit den Texten beschäftigt Bianca Lopez, Between Court and Cloister: The Life and Lives of Margherita Colonna, in: Church History 82 (2013), S. 554–575 und Emily Graham in einer mir nicht zugänglichen Dissertation (2009) und im Aufsatz Emily Graham, Memorializing Identity: The Foundation and Reform of San Lorenzo in Panisperna, in: Franciscan Studies 75 (2017), S. 467–495, hier S. 475.

mes innerhalb der römischen Stadtmauern,[28] gelegene Kloster San Silvestro in Capite, das von Paul I. (757–767) im Jahre 761 für griechische Mönche gegründet worden, aber später an Benediktiner übergegangen war.[29] Sein Reichtum[30] hatte aber den Niedergang im 13. Jahrhundert nicht verhindert. Wohl einem Rat der Colonna folgend löste Papst Honorius IV. 1285 das Kloster auf und transferierte die wenigen verbliebenen Mönche in andere römische Häuser und den Abt Giffrido des alten Klosters nach San Lorenzo fuori le mura.[31] An die Stelle der Benediktiner traten nun die Gefährtinnen der Margherita Colonna als *sorores minores inclusae*.[32] Kardinal Jacopo Colonna, der 1297 als einer der Rebellen seines Hauses gegen den machtbewussten Bonifaz VIII. (1294–1303) aus dem Geschlecht der Caetani[33] als Kardinal abgesetzt worden war und schon lange in engem Kontakt zu den papstkritischen Franziskaner-Spiritualen um Angelo Clareno stand,[34] wurde zum Protektor des Klarissenkonvents bestellt. Jacopo

28 Zum städtischen Raum immer noch maßgeblich Richard Krautheimer, Rom. Schicksal einer Stadt 312–1308, München 1987.

29 Zur griechischen Phase siehe Jean-Marie Sansterre, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^{e} s. – fin du IX^{e} s.), 2 Bde., Bruxelles 1980, hier Bd. 1, S. 36f., S. 82f., S. 92–94, S. 112, S. 160, S. 207, S. 216.

30 Schon vor dem Einzug der Klarissen war das Kloster aufgrund seines immensen Immobilienbesitzes ein Vorreiter des urbanistischen Ausbaus der Umgebung des Klosters geworden. Zu dieser Expansion siehe Krautheimer, Rom (wie Anm. 28), S. 302–303, S. 341–342, S. 351 (für die Stadtpläne mit dem markierten Gebiet des *disabitato* siehe Abb. 193 a und 211); Étienne Hubert, Un censier des biens romains du monastère S. Silvestro in Capite (1333–1334), in: ASRSP 111 (1988), S. 93–160 und – für das 18. Jahrhundert – Sabina Carbonara Pompei, Politica economica e architettonica clarisse di San Silvestro in Capite nella Roma settecentesca, in: I monasteri in età moderna: Napoli, Roma, Milano, hg. von Marina D'Amelia/Lucia Sebastiani, Dimensioni e problemi della ricerca storica 2 (2008), S. 183–206.

31 Vgl. zur Bedeutung Abt Giffredos Vincenzo Federici, Regesto del monastero di S. Silvestro de Capite, in: ASRSP 22 (1899), S. 213–300, S. 489–538; 23 (1900), S. 67–128, S. 411–447, hier ASRSP 22, S. 232–234. Vgl. allgemein Juan-Santos Gaynor/Ilaria Toesca, S. Silvestro in Capite (Le chiese di Roma illustrate 73), Roma 1963, S. 26 und Eileen Kane, The Church of San Silvestro in Capite in Rome, Genova 2005.

32 Edition der Bulle in Bullarium franciscanum romanorum pontificum, I–IV, hg. von Iohannes Hycinthus Sbaralea, Roma 1759–1768 (ND Assisi 1983), hier Bd. 3, S. 548–549.

33 Zum Konflikt der Colonna mit Bonifaz VIII. siehe zuletzt Berardo Pio, La propaganda politica nel contenzioso tra Bonifacio VIII e i Colonna, in: La propaganda politica nel Basso Medioevo. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi, 14–17 ottobre 2001 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo, Accademia tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie 15), Spoleto 2002, S. 261–287 und Pierre-Yves Le Pogam, La lutte entre Boniface VIII et les Colonna par les armes symboliques, in: Rivista di storia della chiesa in Italia 61 (2007), S. 47–66.

34 Vgl. zu diesen Kontakten Rehberg, Kirche (wie Anm. 6), S. 62–63, S. 437 (J 3) und Emily Graham, Reconsidering Reputation Through Patronage: Cardinal Napoleone Orsini and Angelo Clareno at the Avignonese Papal Court, in: Journal of Medieval History 39 (2013), S. 357–375.

verfasste Konstitutionen (*Constitutiones et ordinationes*), die in einem kürzlich erschienen Aufsatz von Aleksander Horowski als die „ältesten edierten Statuten eines Frauenklosters der franziskanisch-klarianischen Tradition" gewürdigt wurden.[35] Allerdings ist die Datierung noch nicht ganz sicher. Man denkt unvermittelt an das Jahr der Gründung des Konvents, also an 1285;[36] aber auch die Zeit nach der Restituierung des Kardinalhuts an Jacopo Colonna im Jahr 1306 ist gut möglich. In ihnen werden die Schwestern einer harten Disziplin unterworfen,[37] worauf zurückzukommen sein wird.

Bei allem frommen Impetus war aber auch die weltliche Zweckbestimmung klar. Als am 13. August 1318 Johannes XXII. unmittelbar nach dem Tod Jacopos dessen Neffen Pietro zum Kardinalprotektor des Klosters ernannte, erinnerte er daran, dass die Gründung des Klarissenkonvents auf Wunsch (*obtentu*) des verstorbenen Prälaten und des Senators Giovanni für die Töchter des genannten Giovanni und die Nichten des Kardinals und Giovannis sowie anderer Frauen aus ihrem Geschlecht mit päpstlicher Autorität erfolgt sei, von denen über zwölf Schwestern im besagten Kloster Gott dienten:

> *… pro filiabus dicti Ioannis ac neptibus ipsorum cardinalis et Ioannis aliisque mulieribus de ipsorum genere fuerit apostolica auctoritate concessum, de quibus quidem filiabus et neptibus ac aliis ex eodem genere et consanguinitate descendentibus adhuc ultra duodecim sorores in eodem monasterio Domino famulantur.*[38]

Wenn im Anschluss die soziale Zusammensetzung des Konvents beleuchtet werden soll, wird man sich an die Schlüsselworte *filiae*, *neptes* und *consanguineae* erinnern. Diese Begriffe haben ihr Äquivalent in maskuliner Form – *filii*,

35 Aleksander Horowski, Ordinationes Monasterii Wratislaviensis: i più antichi statuti per le monache dell'Ordine di San Damiano, in: Collectanea Franciscana 88 (2018), S. 91–145, hier S. 93 („i più antichi statuti riguardanti un monastero femminile di tradizione francescano-clariana finora pubblicati").

36 Davon scheint Horowski, Ordinationes (wie Anm. 35), S. 94, S. 118 auszugehen.

37 Livario Oliger, Documenta originis Clarissarum Civitatis Castelli, Eugubii (a. 1223–1263) necnon statuta monasterorum Perusiae Civitatisque Castelli (saec. XV) et S. Silvestri Romae (saec. XIII), in: Archivum Franciscanum historicum 15 (1922) S. 71–102, hier S. 99–102. Vgl. Barone, Margherita Colonna (wie Anm. 27), S. 803 Anm. 45. Zum Kloster selbst vgl. allgemein ebd., passim; Monasticon Italiae, I: Roma e Lazio, hg. von Filippo Caraffa, Cesena 1981, S. 78–79; Federici, Regestro (wie Anm. 31); Giuseppe Carletti, Memorie istorico-critiche della chiesa e monastero di San Silvestro in capite di Roma, Roma 1795; Brentano, Rome before Avignon (wie Anm. 10), S. 230–236, 245f.; Gaynor/Toesca, S. Silvestro in Capite (wie Anm. 31); Carlo La Bella, San Silvestro in Capite (Le chiese di Roma. Cenni religiosi, storici, artistici 132), Roma 2004. Verwiesen sei auch auf die Repertorien zu römischen Kirchen wie die von Huelsen, Armellini oder Buchowiecki.

38 Bullarium Franciscanum, V–VII, Bd. 5, hg. von Conrado Eubel, Romae 1898–1904, S. 156–157 Nr. 336.

nepotes und *consanguinei* –, das bereits als entscheidendes Kriterium für den Verwandtschaftsverband der Colonna auf dem Pfründensektor und im politischen Leben Roms insgesamt erkannt wurde.[39] Was den neuen Konventsprotektor angeht, ist bemerkenswert, dass Kardinal Pietro zu den erbittertsten Gegnern Bonifaz' VIII. gehört hatte.

Der Status von S. Silvestro in Capite als ihr Hauskloster verpflichtete die Colonna dazu, für die wirtschaftliche Stabilität ihrer Einrichtung Sorge zu tragen. Als erster Protektor des Klosters erwarb Kardinal Jacopo deshalb im Dezember 1292 im Namen des Klosters das zwischen Orte und Gallese gelegene *castrum Vagnoli* (Bagnolo).[40] Bereits früh setzten auch die Stiftungen der Colonna zugunsten des Klosters ein. Für das Gemeinschaftsbewusstsein des gesamten Sippenverbandes war es bezeichnend, dass auch die Colonna aus den Seitenlinien dazu beitrugen, das Kloster materiell abzusichern. So überließ Pietro von Gallicano ihm 1290 ein Casale und das *castrum* S. Giovanni in Camporazio, das nicht lange danach gewiss nicht zufällig unter den Besitzungen der Colonna von Palestrina firmierte. Im Gegenzug bat er sich aus, dass zwei Töchter seines Bruders Fortebraccio – eine von ihnen war von illegitimer Geburt – und die Tochter einer *paupercula* aus seinem Herrschaftsbereich als Nonnen aufgenommen würden.[41] Pietros Großneffe, der Chronist Landolfo, erinnerte in der einzigen auf seine Familie bezogenen Episode, die er in seinem Werk *Breviarum historiarum* anführt, an die Verdienste des Kardinals Jacopo um die Einführung der Klarissen in San Silvestro. Anlässlich der Bestattung Papst Silvesters I. (314–335) schreibt er über die gleichnamige Kirche: … *et sunt ibi sanctimoniales, quas bone memorie dominus Jacobus de Columpna sancte romane ecclesie cardinalis ibidem consecrari provide ordinavit*.[42]

Die Schwestern von San Silvestro wurden auch in weiteren Testamenten ihrer Verwandten bedacht.[43] Eine Margherita Colonna schenkte dem Kloster 1352 Grundstücke vor der Porta Salaria, in deren Besitz es nach ihrem Tod 1370 eingeführt wurde.[44] Aloisia, die Gemahlin eines Conti, vermachte ihm 500 fl.[45]

39 Rehberg, Kirche (wie Anm. 6), Teil I.

40 Federici, Regesto (wie Anm. 31), ASRSP 23, S. 430, Nr. 185. Das *castrum* muss aber schon vor 1297 veräußert worden sein. Carocci, Baroni (wie Anm. 6), S. 362 Anm. 41.

41 Das Testament ist ediert in Federici, Regesto (wie Anm. 31), ASRSP 23, S. 426–428, Nr. 183, hier S. 427. Zu dem – in den Details leider unbekannten – Übergang des genannten Kastells an die Colonna von Palestrina vgl. Carocci, Baroni (wie Anm. 6), S. 358.

42 BAV, Vat. lat. 7614, f. 207v.

43 Die in Carocci, Baroni (wie Anm. 6), S. 163 angesprochene geringe Präsenz der Nonnen der Familie in den Testamenten der römischen Barone trifft im Falle der Colonna nicht zu, auch wenn man nach dem zitierten letzten Willen Pietros angesichts der wenigen erhaltenen Exemplare die zweite Jahrhunderthälfte mit einbeziehen muss.

44 ASR, ASSC, collez. perg., cass. 40, Nr. 201 (1352 März 1); Nr. 208 (1370 Mai 8).

Giovanna di Giovanni aus Genazzano, die mit Bertoldo Annibaldi verheiratet war, bedachte 1365 ihre Verwandten Alberana Montenero und Margherita di Niccolò Annibaldi, die Nonnen in San Silvestro waren, in ihrem letzten Willen.[46] Von der genannten Alberana Montenero weiß man zum Glück etwas mehr.[47] Sie kam aus einer Familie mit alten Bindungen an die Colonna, die gleichermaßen zur Verwandtschaft wie Klientel der Colonna gehörte.[48] Von ihr stammte eine Petschaft, die ein für Rom seltenes Nonnensiegel zeigt und ein wichtiges heraldisches Zeugnis ist (Abb. 25).

Interpretiert man die Position der beiden „sprechenden" Wappen heraldisch richtig (die Bilder erscheinen auf dem Siegellack spiegelverkehrt!), dann deutet die – heraldisch – rechts zu verortende „Säule" auf einen Colonna-Gemahl und die „Berge" links auf die eigene Ursprungsfamilie, die Montenero (übersetzt „Schwarzberge"). Alberana war also mit aller Wahrscheinlichkeit die Witwe eines Colonna und bezeichnete sich selbst damit korrekt als eine Colonna (*S(igillum) Alberane de Colunna*).[49] Die Präsenz von Witwen unter Ordensschwestern war gerade bei adeligen Nonnen keine Seltenheit.[50] Das Abbild der Jungfrau Maria mit Sohn ist auch ein wichtiges Zeugnis für die individuelle Marienverehrung in San Silvestro in Capite.

Kehren wir zu den testamentarischen Verfügungen für die Klarissen zurück. Pietro di Giordano von Genazzano setzte 1373 seine Tochter Giacomella, die ebenfalls Klarissin war, als Miterbin ein. Pietro bestimmte außerdem, dass im Falle, dass seine Söhne nur Töchter hätten, zwei von ihnen mit einer stattlichen Mitgift von 2500 fl. ausgestattet werden sollten; die übrigen dagegen *faciant moniales sancti Silvestri de Capite*. Würden aus den Ehen der Töchter keine Söhne

45 ASR, ASSC, collez. perg., cass. 40, Nr. 205 (1363 Juli 17).

46 Subiaco, Biblioteca Statale S. Scolastica, Archivio Colonna (= ACol.), Perg. LIV, 33.

47 Alberana ist von 1310 bis 1366 als Schwester im Konvent von San Silvestro in Capite belegt und war wohl – was nicht ungewöhnlich war – in jungen Jahren in das Kloster gebracht worden: ASR, collez. perg., cass. 39, Nr. 188; ACol., Perg. LIV, 33; BAV, Archivio del capitolo di S. Maria Maggiore (= ASMM), cass. 69, Nr. 130. Zum Phänomen der Langlebigkeit unter den Schwestern siehe unten Anm. 101. Eine Verwandte von Alberana, Caterina Montenero, war in das Kloster San Lorenzo in Panisperna eingetreten: BAV, Archivio del Capitolo di S. Angelo in Pescheria (= ACSAP), notaio Antonio Scambi, vol. 16, ff. 50v–51r (1393 Okt. 8).

48 Zu diesen Bindungen siehe Andreas Rehberg, Familien aus Rom und die Colonna auf dem kurialen Pfründenmarkt (1278–1348/78), in: QFIAB 78 (1998), S. 1–122; 79 (1999), S. 99–214, hier besonders 78 (1998), S. 97–99.

49 La Collezione Corvisieri Romana (wie Anm. 18), S. 59 Anm. 46. Ich korrigiere meine eigene Interpretation als Wappen der leiblichen Mutter der Alberana: Rehberg, Nobiltà e monasteri (wie Anm. 1), S. 409, Anm. 43.

50 Dies zeigen nicht zuletzt die Beispiele im vorliegenden Aufsatz. Dieses Phänomen bedarf noch einer generellen Untersuchung auf der Grundlage von Sondierungen zu italienischen Konventen und darüber hinaus.



Abb. 25 Siegel der Alberana Montenero, Roma, Museo di Palazzo Venezia, Collezione Corvisieri

hervorgehen, sollte das ihm vom Vater zugefallene Erbe an die Nachkommen der beiden Vertreter der Hauptlinie von Palestrina, Sciarra und Stefano, fallen; die Kastelle Genazzano, Ciciliano sowie Teile Palianos, die sein Onkel Pietro di Agapito und er selbst erworben hatten, waren in diesem Fall für seine Tochter Rita, verheiratete d'Antiochia, bestimmt.[51] Dieses Dokument ist also mindestens in zweierlei Hinsicht bemerkenswert: Zum einen zeigt es offen das Kalkül des Edelmannes, für den die Option des Klostereintritts ein Mittel war, das Familienerbe zusammenzuhalten, und zum anderen seine Verbundenheit mit der Hauptlinie. Dagegen sah ein dritter hier zu erwähnender Colonna-Kardinal, Agapito, in seinem Testament von 1379 vor, dass zwei Colonna-Nonnen, Tanzia und seine leibliche Schwester Andrea di Sciarra, auf Lebenszeit eine Geldrente erhalten sollten.[52] Tanzia dürfte mit jener *Tanzarella* identisch gewesen sein, die 1374 als *de simplici clerico genita* die Dispens vom Geburtsmakel erhielt, der ihre etwaige Wahl zur Äbtissin hätte behindern können.[53] Die Schwester des

51 ACol., Perg. LIV, 39 (1373 Aug. 21).

52 BAV, Fondo S. Maria Maggiore, cart. 70, Nr. 144. Zu diesem Kardinal siehe Marc Dykmans, Colonna, Agapito, in: Dizionario Biografico degli Italiani, Bd. 27, Roma 1982, S. 256–260.

53 AAV, Reg. Aven. 193, f. 393v, ep. 413 (1374 Aug. 26). Einen ähnlichen Dispens hatte schon Giovanna Colonna erhalten, die als *de episcopo genita* zu den höheren Würden ihres Klosters zugelassen wurde: Lettres communes. Grégoire XI (1370–1378), hg. von Anne-Marie Hayez

späteren Papstes Martin V., die Klarissin Lella, wurde 1390 von ihrem Vater Agapito testamentarisch bedacht.[54]

Vergessen sei auch nicht, dass unter den wenigen überlieferten Schenkungen an das Kloster zwei von Frauen stammten, deren Familien eng mit den Colonna zusammengearbeitet haben. Diese beiden Geschlechter, die Tedallini und die Palombara, taten ihr gutes Werk aber nicht ganz selbstlos, da auch Mitglieder ihrer Familien früher oder später in den Konvent eintraten.[55] Das soziale Beziehungsnetz, das zwischen den Nonnen von San Silvestro und einigen prominenten Stiftern bestand, wird auch deutlich im Testament der Witwe des Giannotto di Enrico Boboni, Donata. Sie vermachte zwei aus ihrer Schicht stammenden Nonnen diverse Haushaltsgegenstände und Bettzeug, und zwar der Caterina di Galeotto Tedallini und der Donata di Giovanni Cancellieri. Für Ricola di Lorenzo *Palombarie* sah sie 19 fl. *pro subsidio sui maritagii vel monacandi* vor, die in San Silvestro in Capite hinterlegt werden sollten.[56] Nebenbei erfährt man so auch von der nicht unwichtigen Funktion eines Klosters als sicherer Ort, an dem man – zumal in ungewissen Zeiten – Wertgegenstände und Geld deponieren konnte. Bereits der offenbar 1326 verstorbene Kardinal Pietro hatte wohl in seinem Kloster auch wichtige Dokumente, beziehungsweise vielleicht auch sein Archiv, hinterlegt.[57]

Sehr gut sind zwei Schenkungen der Witwe des erklärten Colonna-Freundes Galeotto Tedallini, Rita, von 1368 und 1372 belegt: Rita war die Mutter der eben genannten Klarissin Caterina und übergab 1368 nach deren Tod die Hälfte des Casale Radiccola an das Kloster als Leistung für die Ansprüche, die es gegenüber der Verstorbenen hatte. Ausdrücklich erwähnt die Mutter *amorem, affectionem et devotionem magnam quem et quam habet ad monasterium supradictum*.[58] Vielleicht lebte die vornehme Dame in unmittelbarer Nähe des Silvester-Klosters, schloss sie doch auch andere Verträge *iuxta portam claustri monasterii sancti Silvestri de Capite* ab.[59] 1372 schenkte Rita dem Kloster – auch in Anbetracht der Wohltaten, die sie von ihm *cotidie* erhielt – die Hälfte des Casale *Mantra Galeocti* an das Kloster, das damit – wie schon bei der ersten Donation – eigene Besitzungen abrunden konnte.[60] Vielleicht hatte sich die Römerin als

(Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 3e série/VIbis), Rome 1992–1993, Nr. 11920 (1371 Juli 2).

54 ACol., Perg. LIV, 49 (1390 Aug. 6).

55 ASR, ASSC, collez. perg., cass. 39, Nr. 193 (1323 Apr. 6) und ebd., cass. 39, Nr. 188 (1310 Mai 16).

56 ASR, ASSC, collez. perg., cass. 40, Nr. 204 (1363 Juni 11).

57 Vgl. Rehberg, Kirche (wie Anm. 6), S. 17.

58 ASR, ASSC, collez. perg., cass. 40, Nr. 207 (1368 Dez. 14).

59 ASR, ASSC, collez. perg., cass. 40, Nr. 211 (1373 Okt. 31).

60 ASR, ASSC, collez. perg., cass. 40, nr. 210 (1372 Dez. 23). Eigenartigerweise ist dieselbe Casale-Hälfte im Februar 1374 Gegenstand eines Vertrags, mit dem das Kloster San Lorenzo in

Laien-Schwester in das Kloster zurückgezogen. Wir werden noch auf ähnlich geartete Konstellationen zu sprechen kommen, in denen Witwen in ein Kloster eintraten. Dort konnten sie etwaigen Verwandten nahe sein und sich vielleicht auch selbst eine bessere Versorgung an ihrem Lebensabend sichern.

Wie eng das Geben und Nehmen rund um die Klostergründungen zusammenlagen, zeigt auch die Geschichte so manchen Bestandteils aus dem reichen Klostervermögen. Als Beispiel diene die Landkirche S. Terenziano, die bei Bomarzo lag. Auf ihrem Territorium gründeten die Colonna eine der für Latium typischen Kastellsiedlungen.[61] Sie gaben ihr bezeichnenderweise den Namen *Columpna* – in den Augen Bonifaz' VIII. ein Affront, der nur mit der Vernichtung des Ortes geahndet werden konnte.[62] Auch innerhalb der Mauern Roms verfügte das Kloster über zahlreiche Grundstücke. Sein Immobilienbesitz in Rom wurde von Étienne Hubert untersucht. Die von ihm publizierten Inventare von 1333/1334 zeigen, dass sich die 173 Häuser in den Colonna-nahen Stadtvierteln Colonna (hier lagen allein 67 % von ihnen), Campo Marzio und Trevi konzentrierten. Die gelegentlich mit Namen bekannten Pächter kamen aus Familien wie den Palombara, Tedallini, Filippi, Musciani, Ognisanti oder Pacifici, die den Colonna nahestanden.[63] Die Barone dürften auch die Lage dieses Pachtlandes in und außerhalb der Mauern Roms in ihre strategischen Überlegungen einbezogen haben. Nicht zu vergessen sind auch die zahlreichen *ecclesiae subiectae*, die das Kloster vor allem in den Rioni Colonna und Trevi besaß. Diese Kirchen brachten Pfarrgebühren ein, und die Berufung der Pfarrer stand ebenfalls den Nonnen zu.[64]

***

Panisperna diese Hälfte für 150 fl. an dieselbe Rita verkaufte: ASR, ASSC, collez. perg., cass. 40, nr. 211 (1374 Febr. 13). Hatte die Tedallini hier zunächst Besitzrechte des Laurentius-Klosters missachtet?

61 Die breite Literatur zum „incastellamento" ersehe man aus Il Lazio tra Antichità e Medioevo. Studi in memoria di Jean Coste, hg. von Zaccaria Mari/Maria Teresa Petrara/Mario Sperandio, Roma 1999.

62 Registres de Boniface VIII, hg. von Georges Digard u. a. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2 sér.), Paris 1884–1911, Nr. 1984, 2248, 5474. Vgl. Giulio Silvestrelli, Città, castelli e terre della regione Romana. Ricerche di storia medioevale e moderna sino all'anno 1800, 2 Bde., Rom 1942, hier Bd. 2, S. 678; Carocci, Baroni (wie Anm. 6), S. 152, S. 361f. Anm. 41.

63 Mit Hilfe von Hubert, Un censier (wie Anm. 30) kann man in 21 Colonna-nahen Familien Hinweise auf Ländereien, Häuser oder sonstige Immobilien finden, die diese vom Kloster San Silvestro in Capite gepachtet hatten: Rehberg, Familien aus Rom (wie Anm. 48), Nr. F(amilie) 5, 11, 19, 20f., 24, 26, 29, 35f., 41f., 44, 47, 51f., 57, 63, 66, 69, 72).

64 Huelsen, Le chiese di Roma (wie Anm. 10), S. 137. Genannt seien S. Andrea de Colonna, S. Maria in Via oder S. Stefano degli Arcioni.



Abb. 26 Wappen der Familien Colonna und Palombara, Rom, San Silvestro in Capite, Cappella dei Palombara

Die Silvester-Kirche wurde aber auch bald zu einem religiösen und affektiven Zentrum des Geschlechts, da es in ihr eine Familiengrablege und eine Kapelle besaß. Leider ist der spätmittelalterliche Bauzustand unter den massiven Veränderungen späterer Jahrhunderte kaum erforscht. Immerhin ist es bemerkenswert, dass sich ausgerechnet einige heraldische Zeugnisse, sprich Wappenplatten (Abb. 26–28), quasi als Spolien erhalten haben, die noch heute die Erinnerung an die Colonna wachhalten.[65]

Es erscheint auch nicht zufällig, dass unter den wenigen Freskenfragmenten, die sich aus der alten Kirche erhalten haben, eine Szene mit der Marter Christi an einer Säule (!) hervorsticht.[66] In San Silvestro fanden auch Bestattungen und die Jahresgedächtnisse für viele Angehörige in der in Hauptaltarnähe gelegenen Familienkapelle statt. Damit wurde die Klosterkirche zu einem prominenten, allerdings nicht alleinigen, Memorialort des Adelshauses.[67] Hier wurden die

65 Siehe Beatrice Cirulli, Le terziarie e i loro luoghi di culto nella Roma del Quattrocento. Documenti e immagini, in: Amicitiae sensibus. Studi in onore di don Mario Sensi, hg. von Alessandra Bartolomei Romagnoli/Fortunato Frezza (Bollettino storico della città di Foligno 31–34 (2007–2011)), Foligno 2011, S. 815–879, hier S. 819 und in Rehberg, Nobiltà e monasteri femminili (wie Anm. 1), Abb. 3–5. Man beachte, dass die silberne Säule auf rotem Grund im Wappen nicht von einer Krone geziert wird. Diese findet sich nur auf dem Wappen von Exponenten des Familienzweiges der Colonna von Genazzano, dem auch Martin V. angehörte.

66 Serena Romano, Apogeo e fine del Medioevo 1288–1431, in: La pittura medieval a Roma, 312–1431. Corpus e atlante: Corpus 6, hg. von Maria Andaloro/Serena Romano, Milano 2017, S. 316–317, Nr. 74 (Beitrag Daniela Sgherri).

67 Die Beisetzung in San Silvestro verfügten unter anderem Pietro aus Gallicano (wie Anm. 41) und 1344 Pietro di Agapito, der damit ein Legat von 1000 fl. verknüpfte: Eugène Martin-

Reliquiare mit den sterblichen Überresten der Margherita und eines ebenfalls als Heiligen verehrten Giovanni Colonna aufbewahrt, der wohl mit dem gleichnamigen Dominikaner und 1263 verstorbenen Erzbischof von Messina zu identifizieren ist.[68] Die Bedeutung des Klosters als Bestattungsort der Colonna wird auch durch eine vom Anonimo Romano überlieferte Episode unterstrichen. Demnach wurden nach der Niederlage der Colonna gegen den Tribun Cola di Rienzo die Leichname der drei gefallenen Familienmitglieder Stefano, Giovanni und Pietro di Agapito zunächst in die auf dem Kapitol thronende Kirche Santa Maria in Aracoeli gebracht, wo die Colonna ebenfalls eine Familienkapelle besaßen.[69] Als die Frauen des Hauses Colonna mit ihrem weiblichen Gefolge kamen, um ihre Angehörigen zu beweinen („ululare de sopra li muorti"), ließ sie der Tribun pietätlos vertreiben und verbot, die Exequien abzuhalten. Bald wurden allerdings des Nachts die drei Leichname in die Kirche von San Silvestro in Capite gebracht und von den Nonnen ohne Trauergeschrei bestattet („… fuoro secretamente de notte portate nella chiesa de Santo Silviestro dello Capo e là senza ululato fuoro sepellite dalle monache").[70]

Als ein Dokument der Verbundenheit der Colonna mit dem Hauskloster – aber auch für die Härte der Klausur[71] – sei jene Dispens zitiert, die Jacoba Colonna, die ohne männliche Erben verbliebene Witwe des Bertoldo Orsini, 1351

Chabot, Contribution a l'histoire de la famille Colonna de Rome dans ses rapports avec la France, in: Annuaire-bulletin de la Société de l'Histoire de France 57 (1920), S. 137–190: 173, 187–189 Nr. 3 (1344 Dez. 22). Zu den Colonna-Jahrgedächtnissen in San Silvestro vgl. Pietro Egidi, Libro di anniversari in volgare dell'Ospedale del Salvatore, in: ASRSP 31 (1908), S. 169–209, hier S. 196 und BAV, ACSAP, notaio Antonio Scambi, vol. 1/17, f. 20r–v (1394 Apr. 2) siehe dazu aber Rehberg, Kirche (wie Anm. 6), S. 413 (C 4). Vgl. allgemein Otto Gerhard Oexle, Memoria und Memorialbild, in: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. von Karl Schmid/Joachim Wollasch (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), München 1984, S. 384–440.

68 Valentini/Zucchetti, Codice topografico (wie Anm. 10), Bd. 4, S. 84. Die Einzelheiten ersehe man aus Andreas Rehberg, Etsi prudens paterfamilias … pro pace suorum sapienter providet. Le ripercussioni del nepotismo di Martino V a Roma e nel Lazio, in: Alle origini della nuova Roma. Martino V (1417–1431), Atti del convegno, Roma 2–5 marzo 1992, hg. von Myriam Chiabò u. a. (Nuovi studi storici 20), Roma 1992, S. 225–282, hier S. 249 Anm. 110 und Martin Bauch, The Relics of Roman Churches in Nicolò Signorilis *Descriptio Urbis Romae*, in: Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe, hg. von Marika Räsänen/Gritje Hartmann/Earl Jeffrey Richards (Europa Sacra 21), Turnhout 2016, S. 115–184, hier S. 128.

69 Zu dieser Kapelle siehe Claudia Bolgia, Power, and Family Competition in Late-Medieval Rome: The Earliest Chapels at S. Maria in Aracoeli, in: Aspects of Power and Authority in the Middle Ages, hg. von Brenda Bolton/ Christine Meek (International Medieval Research 14), Turnhout 2007, S. 73–106, hier S. 78–84.

70 Anonimo Romano, Cronica, hg. von Giuseppe Porta (Classici 40), Milano 1979, S. 203.

71 Lucia Sebastiani, Creare lo spazio per la clausura: Santa Lucia in Selci tra Cinque e Seicento, in: Dimensioni e problemi della ricerca storica 2 (2008), S. 103–118.



Abb. 27 Wappen eines Prälaten aus dem Hause Colonna (des Kardinals Jacopo Colonna?), Rom, San Silvestro in Capite, Cappella dei Colonna

dafür erhielt, dass sie, zu ihrem Trost und demjenigen ihrer Verwandten mit zwei ehrbaren Frauen einmal im Monat das Kloster betreten durfte, sofern die Einwilligung der Äbtissin vorlag und die drei Damen nicht vorhätten, zum Mahl oder über Nacht zu bleiben.[72] Eine ähnliche Dispens erhielt die Witwe des Stefano Colonna, Sancia Caetani, 1364 für einen Besuch pro Jahr in Begleitung von vier Matronen.[73] Diese Art von päpstlichen Lizenzen waren im Übrigen schon in der gleich noch näher vorzustellenden Regel der Isabelle von Frankreich als einzige Möglichkeit vorgesehen, wenigstens für eine kurze Zeit die strengen Klausurvorschriften zu mildern.[74]

72 AAV, Reg. Vat. 211, f. 101r, ep. 758 (1351 Juni 27): *Cum itaque sicut pro parte tua nuper accepimus tuque nullum habes filium masculum pro consolatione tua ac sororis et aliarum consanguinearum tuarum monialium monasterii sancti Silvestri de Urbe ordinis sancte Clare monasterium desideres quandoque ingredi antedictum Nos volentes* […] *annuere favorabiliter votis tuis* […] *ut tu cum duabus matronis honestis semel dumtaxat in quolibet mense dictum monasterium ingredi valeas horis tamen congruentibus et honestis quibuscumque constitutionibus apostolicis necnon statutis et consuetudinibus monasterii et ordinis predictorum contrariis nequaquam obstantibus dummodo illius que ipsi monasterio pro tempore prefuerit ad id accedat assensus et tu dicteque matrone ibidem non commedatis nec etiam pernoctetis tenore tibi presentium indulgemus.*

73 Bullarium Franciscanum, hg. von Eubel (wie Anm. 38), Bd. 6, S. 373, Nr. 904 (1364 Febr. 16).

74 Vgl. zu diesen auch von der Pönitentiarie ausgestellten Besuchsermächtigungen Remo L. Guidi, Le Clarisse nella Società del ’400, in: Collectanea Franciscana 62 (1992) S. 101–146,

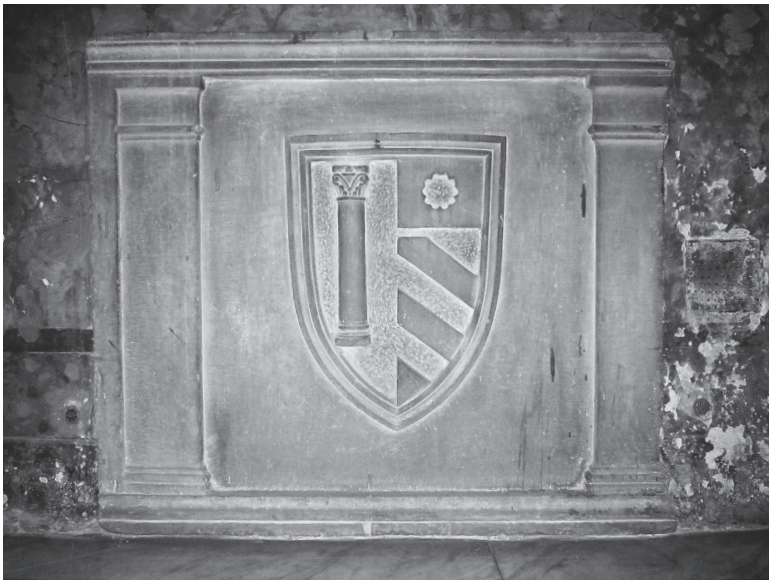


Abb. 28 Wappen geteilt Colonna-Orsini, Rom, San Silvestro in Capite, Cappella dei Colonna

Derselbe Pietro di Giordano, der 1373 seine Grablege in San Silvestro in Capite regelte, hatte übrigens auch 2000 fl. bei den Nonnen deponiert, die bei seinem Ableben an die Erben ausgezahlt werden sollten. Genau regelte er die Beisetzungsmodalitäten.[75] Als Rückzugsort bzw. Kerker fungierte der Konvent im Jahre 1395 für Perna, die Witwe des verhassten Gegners der Römer und *prefectus Urbis*, Francesco de Vico. Dies geht aus einem Mandat Bonifaz' IX. von 1395 an die Konservatoren und die *imbussulatores Urbis* hervor, die damals der Kommune Rom vorstanden. Ihnen wurde befohlen, Perna und ihre Tochter Jacopa, die ihrerseits bei den Dominikanerinnen von San Sisto[76] untergebracht war, zu befreien.[77]

hier S. 111–122, und Arnold Esch, Die Lebenswelt des europäischen Spätmittelalters. Kleine Schicksale selbst erzählt in Schreiben an den Papst, München 2014, S. 189.

75 ACol., Perg. LIV, 39: *Item voluit disposuit et mandavit quod de duobus milibus florenis, quos habet in sancto Silvestro de Capite de Roma, mille floreni distribuantur pro anima sua ad voluntatem executoris sui et reliquos mille florenos de dictis duobus milibus legavit magnifice mulieri domine Letitie de Comite uxori eius.*

76 Zu diesem Konvent siehe Cristina Carbonetti Vendittelli, Le più antiche carte del convento di San Sisto in Roma (905–1300) (Codice diplomatico di Roma e della regione romana 4), Roma 1987; Dies., Il registro di entrate e uscite del convento domenicano di San Sisto degli anni 1369–1381, in: Economia e società a Roma tra medioevo e Rinascimento. Studi dedicati ad Arnold Esch, hg. von Anna Esposito/Luciano Palermo, Roma 2005, S. 83–121.

77 AAV, Reg. Lat. 37, ff. 272r–v (1395 nov. 5), vgl. das Regest in Cesare Cenci, Supplementum ad Bullarium Franciscanum continens litteras romarorum pontificum annorum 1378–1484

Die Seelsorge im Kloster übernahmen Franziskaner, wobei sich die Forschung darüber ausschweigt, ob ihnen trotz ihrer geringen Zahl ein eigener Wohntrakt zugewiesen war, wovon wohl angesichts der gleich beizubringenden Zeugnisse auszugehen ist. Von einem Doppelkloster[78] zu sprechen, erscheint allerdings auf der Grundlage der heute verfügbaren Quellen unangebracht. Die Auswahl der Minderbrüder scheint sich anfangs Kardinal Jacopo selbst vorbehalten zu haben. Bruder Deodato aus Palestrina, der seine Treue zu den Colonna 1297 unter Beweis gestellt hatte, könnte dabei Meinungen vertreten haben, die den Ideen seines damaligen Mitstreiters und erklärten Spiritualen Jacopone da Todi nahekamen.[79] Jedenfalls traf der Zorn Bonifaz' VIII. damals nicht nur die Äbtissin Giovanna, eine Nichte des Kardinals Jacopo, sondern auch alle von ihm für die Seelsorge eingesetzten *fratres* sowie *clerici et layci, et quecumque persone non professe ordinem, extra intrinsecam clausuram morantes.*[80] Sie alle sollten aus dem Kloster entfernt werden. Unter diese Definition fielen gewiss auch die zahlreichen Prokuratoren und Notare, die die Klarissen für ihre täglichen Geschäfte heranzogen. Bereits Robert Brentano hat darauf hingewiesen, dass es auch auf dieser administrativen Ebene viele Berührungspunkte zu den Colonna und ihrer Klientel gab.[81]

Auch die schweren Jahre von 1297 bis 1303[82] änderten nichts daran, dass das Kloster San Silvestro schon bald nach der Gründung zu den größten und reichsten Frauenklöstern Roms gehörte. Der Katalog von Turin zählte 36 Nonnen

pro tribus Ordinibus S.P.N. Francisci ulterius obtentas, Bd. 1, Grottaferrata 2002, S. 116 Anm. 135. Siehe zum Kontext Arnold Esch, Bonifaz IX. und der Kirchenstaat (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 29), Tübingen 1969, S. 579–580.

78 Vgl. allgemein und ordensübergreifend Christiane Ulrike Kurz, „Ubi et est habitatio sororum et mansio fratrum": Doppelklöster und ähnliche Klostergemeinschaften im mittelalterlichen Österreich (Diözese Passau in den Ausdehnungen des 13. Jahrhunderts), Kiel 2015.

79 Zu Deodato siehe Lettres communes. Jean XXII (1316–1334), hg. von Guillaume Mollat, Paris 1904–1947, Nr. 14967, hg. von Bullarium Franciscanum, hg. von Eubel, (wie Anm. 38), Bd. 5, S. 218, Nr. 456. Ein Neffe des Deodato war auch Mitglied der *familia* des Kardinals Giovanni Colonna: Rehberg, Kirche (wie Anm. 6), S. 484 (G 20). Vgl. auch seine Präsenz im Testament der Tedallina als Testamentsvollstrecker und als Zeuge im letzten Willen der Margherita Palombara (beide wie Anm. 55).

80 Registres de Boniface VIII (wie Anm. 62), Nr. 2196 (1297 Dez. 11).

81 Brentano, Rome before Avignon (wie Anm. 10), S. 244f. Vgl. zu einigen Namen Étienne Hubert, Economie de la propriété immobilière: les établissements religieux et leurs patrimoines au XIV[e] siècle, in: Roma nei secoli XIII e XIV, cinque saggi, hg. von Cristina Carbonetti Vendittelli u. a. (Collection de l'École Française de Rome 170), Roma 1993, S. 175–247, hier S. 189 Anm. 39.

82 Zum Neuanfang nach 1303 vgl. Le registre de Benoit XI, hg. von Charles Grandjean (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2 sér.), Paris 1905, Nr. 272 (1303 Dez. 23): Benedikt XI. hob die Exkommunikation der Äbtissin und der Schwestern durch Bonifaz VIII. und die von ihm aufoktroyierten Statuten auf.

plus zwei Franziskanerpater für die Seelsorge.[83] Die offenbar um den Erhalt ihrer wirtschaftlichen Grundlagen besorgten Schwestern beschlossen im November 1322 als Zusatz zu ihrer Regel, dass die Zahl der Klosterinsassen auf 40 begrenzt sein sollte, es sei denn, dass eine Überzählige – und hier zeigt sich der ganze aristokratische Stolz der Nonnen – die „Tochter eines Kaisers oder Königs oder Fürsten, Herzogs oder Markgrafen" sei (*filia imperatoris aut regis aut principis ducis aut marchionis*):

> *Anno domini millesimo CCC^o^ XXII^o^ die XI mensis novembris abbatissa monasterii sancti Silvestri de capite cetereque sorores professe iuraverunt tactis sacro sanctis super altare domine nostre nunquam vocem dare nec assentire quod mulier cuiuscumque conditionis existat, recipiatur in monasterium prefatum ad consortium earum ultra numerum quadragenarium, nisi sit filia imperatoris aut regis aut principis, ducis aut marchionis. Et ordinaverunt quod semper qu(ando)cumque abbatissa recipiet aliquam ad professionem statim faciat tale iuramentum*.[84]

Diese ungewöhnliche Auflistung möglicher bevorzugter Kandidatinnen für einen Klostereintritt lässt aufhorchen und verlangt nach einer Erklärung. Diese wird man wohl im Umstand finden, dass die adeligen Damen über Verbindungen zu ähnlich aristokratisch geprägten Konventen verfügten, wobei am ehesten an die vornehmen Klarissenklöster in Neapel (insbesondere *S. Chiara* und *S. Maria Donnaregina*) zu denken ist.[85] Außerdem könnte ein Reflex auf die angeblichen Kontakte der Colonna zu höchsten Adelskreisen im Heiligen Römischen Reich und die Spekulationen über einen mythischen Ursprung der Familie vorliegen, die man gelegentlich von Caesar oder gar Aeneas ableitete.[86] Aber es gab auch die Version, dass die Colonna mit einem deutschen König ins Land gekommen seien. Der Colonna-Papst Martin V. (1417–1431) und seine Verwandten reklamierten sogar gemeinsame Ursprünge mit den Hohenzollern und Habsburgern![87] All

83 Huelsen, Le chiese (wie Anm. 10), S. 28, Nr. 36.

84 Vgl. BAV, Vat. lat. 15203, [f. 1v], hg. von Oliger, Documenta (wie Anm. 37), S. 102, cfr. Brentano, Rome before Avignon (wie Anm. 10), S. 246; Barone, Margherita Colonna (wie Anm. 27), S. 804 Anm. 50; Marini, Monasteri femminili a Roma (wie Anm. 3), S. 93.

85 Siehe hier nur Tanja Michalsky, Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 157), Göttingen 2000, S. 113–152 und Rosalba Di Meglio, Ordini mendicanti, monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII–XV, Raleigh (NC) 2013.

86 Die Herkunft von den Juliern wurde erstmals den Grafen von Tusculum zugeschrieben und wurde dann während des späten Mittelalters immer wieder kolportiert: Rehberg, Kirche (wie Anm. 6), S. 37 mit Anm. 2 sowie Maria Grazia Blasio/Giulio Vaccaro, l libro dell'Aquila sec. XIV. Cultura dantesca in area romano-laziale (Inedita Saggi), Roma 2018, passim.

87 Alphons Lhotsky, Apis Colonna. Fabeln und Theorien über die Abkunft der Habsburger. Ein Exkurs zur Cronica Austrie des Thomas Ebendorfer, in: Mitteilungen des Instituts für

dies mag schon Francesco Petrarca (1304–1374), der den Colonna lange sehr nahegestanden hatte, dazu bewogen haben, ihnen als Auswärtigen, die von *Rheni vallibus* stammten, die Mitwirkungsbefugnis an der römischen Stadtregierung abzusprechen.[88] Das Stadium reiner familieninterner Legendenbildung war erreicht, als Kardinal Oddone Colonna sich sogar mit den Habsburgern und Hohenzollern verwandt glaubte und als Martin V. päpstliche Schreiben an seine königlichen *consanguinei* richtete.

Es haben sich leider keine Verzeichnisse über die Nonnen von San Silvestro erhalten, so dass man ihre soziale Zusammensetzung aus den Zeugennennungen in den überlieferten Urkunden rekonstruieren muss.[89] In der amerikanischen Literatur wird die Autorin der zweiten Vita Margheritas, die Colonna-Verwandte Stefania, bereits als eine erste Vorsteherin der Gemeinschaft betrachtet.[90] Étienne Hubert hat die Namen der Äbtissinnen zusammengestellt, wobei hier nur die aufgeführt seien, deren Familien bekannt sind. Nach einer Erminia (1285–1293), die möglicherweise eine Colonna war, folgten die bereits genannte Giovanna Colonna (1296–97/1303–09), Giacoma Conti (1311–1319), Perna da Palestrina (1319–1326), Giacoma Annibaldi (1329–1356), Egidia Colonna (1356–1358), Andrea Colonna (1358–1363), Maria Colonna (1366–1369), Francesca da

Geschichtsforschung und Archivwissenschaften in Wien 55 (1944), S. 171–245 (ND in Ders., Aufsätze und Vorträge, hg. von Hans Wagner/Heinrich Koller, Bd. 2, Wien 1971, S. 7–102, hier S. 27–35); Jean-Marie Moeglin, Le Personnage du fondateur dans la tradition dynastique des Hohenzollern, in: Le Moyen Âge 96 (1990), S. 421–434, hier S. 430–434; Ders., Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, in: Historische Zeitschrift 256 (1993), S. 593–635, hier S. 629. Noch im 17. Jahrhundert wurde das Gerücht kolportiert, ein Agapito Colonna habe eine Tochter Heinrichs VII. namens Agnes geheiratet: Filadelfo Mugnos, Historia della augustissima famiglia Colonna, dove si contiene l'antica origine, descendenza, e progressi, vite de Santi, de Papi, Cardinali e Capitani, Venetiae 1658, S. 235. Siehe auch Werner Paravicini, Colonna und Orsini. Römische Ursprungslegenden im europäischen Adel am Ende des Mittelalters, in: Adelslandschaft Mitteldeutschland. Die Rolle des landsässigen Adels in der mitteldeutschen Geschichte (15.–18. Jahrhundert), hg. von Enno Bünz/Ulrike Hörldt/Christoph Volkmar (Schriften zur sächsischen Geschichte und Volkskunde 49 = Veröffentlichungen der Staatlichen Archivverwaltung des Landes Sachsen-Anhalt, Reihe A: Quellen zur Geschichte Sachsen-Anhalts 22), Leipzig 2016, S. 19–479.

88 Francesco Petrarca, Le familiari, hg. von Vittorio Rossi/Umberto Bosco, Firenze 1934–1942, hier Bd. 2, S. 359f. (Fam. XI 16).

89 Lohnend wäre die Auswertung der Namen der Nonnen, die zu den Hunderten von Pachtverträgen (aber leider ohne Familiennamen) hinzugezogen wurden, die im Inventar ASR, ASSC, 4996/1 bis, verzeichnet wurden. Allerdings sind dies trotz erkennbarer Rotation oft dieselben Namen, so dass der Schluss naheliegt, dass es sich bei den Genannten um besonders angesehene Frauen oder Amtsinhaberinnen (wie vielleicht die Cellerarin) handelt.

90 Visions of Sainthood (wie Anm. 27), S. 24–31, S. 155–190 (Text der 2. Vita).

Gallicano (1369), Andrea Colonna (1370–1371), Giovanna Colonna[91] (1376–1395), Rita Annibaldi (1397–1400).[92] Von 14 Äbtissinnen fallen also mindestens sechs auf Colonna-Damen und zwei auf Frauen, die von Colonna-Lehen stammten (bei Francesca *de Gallicanis* ist auch an eine Zugehörigkeit an die Linie Gallicano zu denken). Die Conti und Annibaldi waren gewiss Verwandte der Colonna. Leider besitzt man keine Quellen zu den Hintergründen und dem Hergang der Wahlen der Äbtissinnen in San Silvestro in Capite.[93] Aber man kann davon ausgehen, dass die Baronalfamilien noch lange ein wichtiges Wort mitsprachen.

Dieser anhaltende Einfluss der Colonna in San Silvestro wird durch eine Aussage im Rahmen der im Februar 1381 im kastilischen Medina del Campo abgehaltenen Befragungen zur umstrittenen Wahl Urbans VI. Prignano bestätigt.[94] Ein Spanier, der damals in Rom geweilt hatte, erklärte, dass er damals gehört habe, dass der Kardinal Robert von Genf – der zukünftige „Gegen"papst Clemens VII. (1378–1394) – während der unruhig verlaufenen Sedisvakanz im April 1378 aus Angst vor den drohenden Plünderungen seitens der Römer einen Teil seiner Güter[95] entweder im Palast des damaligen Bischofs von Lissabon Agapito Colonna (später – wie schon gesehen – Kardinal) oder im Kloster San Silvesto verbracht habe, wo es – wie der Zeuge zu Recht glaubte – eine Priorin oder Äbtissin aus der Verwandtschaft Agapitos gegeben habe *(… vel in monasterio sancti Silvestri, ubi erat una de parentela dicti domini Agapiti priorissa vel abbatissa dicti monasterii, ut credit)*.[96] Es war also bekannt, dass San Silvestro ein Ort war,

91 Sie war wohl mit der Tochter eines Colonna-Bischofs identisch, deren Dispens vom Geburtsmakel oben Anm. 53 erwähnt ist.

92 Hubert, Economie (wie Anm. 81), S. 188 Anm. 36.

93 Zu einem Vergleich lädt die Studie von Kate Lowe, Elections of Abbesses and Notions of Identity in Fifteenth and Sixteenth Century Italy, with Special Reference to Venice, in: Renaissance Quarterly 54 (2001), S. 389–429 ein.

94 Zum Hintergrund dieser Befragungen und den damit verbundenen Quellen siehe Andreas Rehberg, Le inchieste dei re d'Aragona e di Castiglia sulla validità dell'elezione di Urbano VI nei primi anni del Grande Scisma – alcune piste di ricerca, in: L'età dei processi. Inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XIX edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno, Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 30 novembre-1 dicembre 2007, hg. von Antonio Rigon/Francesco Veronese (Atti del premio internazionale Ascoli Piceno. III serie, 19), Roma 2009, S. 247–304.

95 Diese Funktion einer Quasi-Bank erfüllte das Kloster schon im Testament des Pietro di Giordano Colonna aus der Linie von Genazzano; siehe Anm. 75.

96 *Et audivit quod cardinalis Gebenen. qui erat tunc posuit unam partem bonorum suorum in hospitio domini Agapiti vel in monasterio sancti Silvestri, ubi erat una de parentela dicti domini Agapiti priorissa vel abbatissa dicti monasterii ut credit*. Siehe die Aussage des Fernandus Petri, Dekan von Tarazona, in Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 11745, f. 170v (Medina del Campo, 1381 Febr. 9).

wo die Colonna und ihre Freunde in einer Gefahrenlage Wertgegenstände und Geld verbergen konnten.[97] Der fortdauernde Einfluss des Colonna-Zweiges von Palestrina geht auch aus einer scherzhaften Bemerkung im Diario romano (1370–1410) des Gentile Delfino hervor, wonach die Schwestern von San Silvestro immer noch den Dialekt von Palestrina sprächen (*ancora parlano quasi palestrinese*).[98]

Zu den Äbtissinnen aus dem Hause Colonna muss man noch deren sonstige Angehörige zählen. Unter den ersten Eingetretenen waren Mataleone,[99] Angelella und Bartolomea di Fortebraccio aus der Linie Gallicano (1290/93) sowie Margherita di Oddone (1296). Dann macht erst die Zeugenreihe eines Dokuments von 1366 mit der nächsten Generation bekannt: Aloysa, Costanza und Laurentia. Schon genannt wurden Tanzia (1379) und Lella (1390).[100] Alles in allem ergibt sich daraus für einen Zeitraum von ca. 100 Jahren die Zahl von ca. 16 belegbaren Colonna-Nonnen. Nach der Zeugenliste von 1366 befanden sich damals unter 28 aufgeführten Schwestern sechs Colonna (21,4%). Da die Lebenserwartung der meist in jungen Jahren eingetretenen Damen offenbar relativ hoch gewesen war, dürfte ihre Präsenz auch zu anderen Zeiten beachtlich gewesen sein.[101] 1377 werden in einer Urkunde 25 Namen genannt. Sechs – einschließlich der Äbtissin – waren Colonna-Frauen, von denen mindestens vier bereits elf Jahre zuvor belegt sind. Die schon mit einem Wappen erwähnte Alverana war eine Montenero und stammte wie Cecca Papazurri aus einer traditionell mit den Colonna verbundenen Familie. Diamante Orsini, Donata Anguillara und Rita Annibaldi gehörten gewiss zur Colonna-Verwandtschaft. Andere Klarissen kamen dagegen aus der städtischen Aristokratie oder angesehenen populären Familien.[102]

97 Das wurde in der Aussage des Gil Sánchez Muñoz (*Aegidius Sancti Munionis*), Propst von Valencia, bestätigt in Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 11745, f. 188*r* (Medina del Campo, 1381 Jan. bis Febr.): *Ad xix respondens credit quod plura bona romane ecclesie et cardinalium et aliorum ultramontanorum fuerint pro custodia portata ad dictum castrum et ad monasterium monialium sancti Silvestri et nonnulla alia loca secreta infra urbem et extra*.

98 Il diario romano (1370–1410) attribuito a Gentile Delfino, hg. von Francesco Isoldi (RIS² 24/2), Città di Castello 1910, S. 64–79, hier S. 73.

99 Oliger, Documenta (wie Anm. 37), S. 219.

100 Vgl. ebd. S. 219; Federici, Regestro (wie Anm. 31), ASRSP 23, S. 434, und BAV, ASMM, cart. 69, Nr. 130.

101 Vgl. den Fall der zwischen 1310 und 1379 als Nonne belegten Andrea di Sciarra Colonna. Vgl. zu den Eckdaten ASR, ASSC, collez. perg., collez. perg., cass. 39, Nr. 188 (1310 Mai 16; allerdings ohne Patronym und Familienname) und BAV, Archivio del Capitolo di S. Maria Maggiore, cart. 69, Nr. 130.

102 ASR, ASSC, collez. perg., cass. 40, Nr. 213 (1377 Dez. 24). Unter den Nonnen aus der städtischen Aristokratie, die noch keine weitere Aufmerksamkeit gefunden haben, sei Angela di Giovanni *Carbonis* genannt. Sie war wohl die Tochter jenes *miles* Giovanni Carboni aus dem Rione Monti, der 1318 für Giacoma und Stefano Conti bei Kardinal Napoleone Orsini bürgte: Gelasio Caetani, Regesta chartarum. Regesto delle pergamene dell'Archivio Caetani, 3 Bde., Perugia-San Casciano Val di Pesa 1925–1928, hier Bd. 2, S. 19 (1318 Dez. 12).

Neben den Colonna waren also auch andere mit ihnen verwandte Baronalgeschlechter wie die Annibaldi, Capocci und Sant'Eustachio vertreten. Meist erfährt man die Verwandtschaftsverhältnisse nur durch externe Quellen. So war beispielsweise Egidia Capocci die Tante der Gemahlin des Giordano di Agapito Colonna.[103] Besonders genau hinsehen muss man bei der Nonne Tommasia Orsini. Sie war nämlich gewiss nicht zufällig die Nichte des Kardinals Napoleone Orsini, der oft mit den Colonna zusammenarbeitete.[104] Die Verwandten der Nonnen Agnese und Ceccha Tedallini gehörten zur vornehmen Colonna-Klientel. Das Beispiel der armen Andrea aus Gallicano, die auf Wunsch des Herrn ihres Ortes in das Kloster aufgenommen werden sollte, zeigte, dass man unter den zahlreichen nicht identifizierbaren Namen auch Protegés der Colonna aus einfachen Verhältnissen vermuten muss. Über die genaue Rekrutierung vieler Nonnen ist allerdings wenig bekannt. In der zweiten Jahrhunderthälfte versuchten zwei Frauen, über ein päpstliches Aufnahmemandat in das Kloster eintreten zu können: 1358 erhielt die Römerin Isabella di Pietro *Silvestri* bezeichnenderweise dafür u. a. Stefano Colonna, Propst von Saint-Omer als Exekutor zugewiesen, was auf ein Einverständnis mit den Colonna deuten könnte.[105] Die Klostergemeinschaft bildete letztlich keinen sozial homogenen Körper, war aber doch weitgehend aristokratisch geprägt.

Klosterleben und Spiritualität

Die selbst von den Zeitgenossen recht unbedarft verwendete Bezeichnung „Klarissen" verweist auf ein Frauenkommunität, die sich an der Spiritualität des hl. Franziskus und der hl. Klara[106] orientiert, die sich allerdings in diversen Regeln

103 ACol., Perg I, 5 (1305).

104 Caetani, Regesta chartarum (wie Anm. 102), Bd. 2, S. 92 (1334 Apr. 20), und Agostino Paravicini Bagliani, I testamenti dei cardinali del Duecento (Miscellanea della Società Romana di Storia Patria 25), Roma 1980, S. 464 Nr. 30 (1341 Febr. 13). Zu den Kontakten Napoleones zu den Colonna siehe auch Graham, Reconsidering (wie Anm. 34), passim.

105 Vgl. Bullarium Franciscanum, hg. von Eubel (wie Anm. 38), Bd. 6, S. 309, Nr. 736 (1358 Febr. 25). 1377 begehrte die Tochter des *nobilis vir* Lello di Pietro di Cecco aus Orvieto den Eintritt: AAV, Reg. Aven. 202 f. 423r (1377 Mai 29).

106 Aus der breiten Literatur sei an dieser Stelle zitiert Chiara di Assisi. Atti del XX Convegno internazionale, hg. von Enrico Menestò (Atti dei Convegni della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani, 1a serie 20), Spoleto 1993; Joan Mueller, The Privilege of Poverty: Clare of Assisi, Agnes of Prague and the Struggle for a Franciscan Rule for Women, Philadelphia 2006; Dies., A Companion to Clare of Assisi: Life, Writings, and Spirituality, Leiden 2010; Catherine M. Mooney, Clare of Assisi and the Thirteenth-Century Church: Religious Women, Rules, and Resistance, Philadelphia 2016.

niedergeschlagen hat. In die ersten Gründungsjahre des Konvents San Silvestro in Capite führt eine Handschrift des 14. Jahrhunderts (BAV, Vat. lat. 15203).[107] Die dort verzeichnete Regel des Klosters war die, die Isabelle von Frankreich redigiert hatte und die 1259 von Alexander IV. (1254–1261) approbiert und am 27. Juli 1263 von Urban IV. modifiziert worden war.[108] Isabelle war die Schwester König Ludwigs IX. des Heiligen und hatte den Konvent von Longchamp gegründet.[109] Ihre Regel, die in Italien offenbar nur den beiden Colonna-Klöstern in Rom verliehen wurde,[110] zeichnete sich dadurch aus, dass sie „without special claims on absolute poverty" war. Dies erleichterte es den Franziskanern, die sonst oft gemiedene *cura monialium* zu übernehmen, da sie sich nicht mit der leiblichen Versorgung der Schwestern abgeben, heißt für sie betteln gehen, mussten.[111] Alexander IV. hatte die Anhängerinnen als *Christi ancille* bezeichnet, während Urban IV. den Namen *sorores minores* (*inclusae*) bevorzugte.[112] Isabelles Regel – inseriert in einem Brief Honorius' IV. vom 9. Oktober 1285 an San Silvestro in Capite[113] – gibt einen aufschlussreichen Einblick in das Leben eines Konvents dieser Richtung. Das, was die Regel von den Schwestern abverlangte, muss die Ordensfrauen aus gutem Hause auf eine harte Probe gestellt haben. Ein Gitter (*grata*) markierte den Klausurbereich.[114] Die hauptsächlichen Beschäftigungen der Schwestern waren Gebet, Fasten und Handarbeit. Überall herrschte Schweigen. Die Schwestern von San Silvestro folgten allerdings gemäß

107 Die Handschrift ist beschrieben in Manoscritti Vaticani latini 14666–15203. Catalogo sommario, hg. von Ambrogio M. Piazzoni/Paolo Vian, Città del Vaticano 1989, S. 247.

108 Die Regel der Isabelle von Frankreich ist ediert in Bullarium franciscanum romanorum pontificum, hg. von Sbaralea (wie Anm. 32), Bd. 2, S. 477–486. Vgl. Brentano, Rome before Avignon (wie Anm. 10), S. 230; Giancarlo Andenna, Urbano IV e l'Ordine delle Clarisse, in: Chiara e la diffusione (wie Anm. 16), S. 195–218, hier S. 212f.; Roest, Order and Disorder (wie Anm. 16), S. 60–62.

109 Siehe Sean L. Field, Isabelle of France: Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century, Notre Dame (IN) 2006 und Jacques Dalarun u. a., Isabelle de France, sœur de saint Louis: une princesse mineure, Paris 2014.

110 Auf diese Besonderheit weist exzessiv Graham, Memorializing Identity (wie Anm. 27), S. 468f., S. 475, S. 477, S. 479–481, hin.

111 Bert Roest, Rules, Customs, and Constitutions within the Medieval Order of Poor Clares, in: „Consuetudines et Regulae". Sources for Monastic Life in the Middle Ages and the Early Modern Period, hg. von Carolyn Marino Malone/Clark Maines (Disciplina monastica 10), Turnhout 2014, S. 305–330, hier S. 310 (mit Zitat).

112 Vgl. Alberzoni, *Sorores minores* (wie Anm. 17), S. 191–193.

113 Siehe Bullarium franciscanum romanorum pontificum, hg. von Sbaralea (wie Anm. 32), Bd. 2, S. 509–521; Bullarium franciscanum Romanorum pontificum. Epitome et supplementum quattuor voluminum priorum, hg. von Conrado Eubel, Ad Claras Aquas 1908, S. 276–288, Nr. XLII.

114 Eine Notarsurkunde von 1310 wurde ausgestellt *apud dictum monasterium ante gratam dicti monasterii*. ASR, collez. perg., cass. 39, Nr. 188 (1310 Mai 16).

der Regel Isabelles nicht der absoluten Armut, die ansonsten zum täglichen Betteln um Almosen über Franziskaner gezwungen hätte. Das von Bonifaz VIII. in der Bulle *Periculoso* verordnete monastische Leben in Klausur war da die einzige Option.[115]

Mit dem Bruch mit den Colonna 1397 ging einher, dass Bonifaz VIII. in deren Kloster San Silvestro die Regel der Isabelle von Frankreich aufhob und die Urbans IV. für die Klarissen vorschrieb.[116] Bonifaz' Nachfolger, der Dominikaner Benedikt XI., annullierte die vom Caetani gegen die Äbtissin und die Schwestern verhängten Maßnahmen.[117] Die schon erwähnten Konstitutionen Jacopo Colonnas sahen strenge Strafen schon bei kleinen Verfehlungen vor. Wer gegen das nächtliche Schweigegebot verstieß, wurde mit Fasten bei Brot und Wasser auf der Erde (also nicht am Tisch der Mitschwestern: *ieiunium panis et aque in terra*) verurteilt. Bei kleineren Vergehen waren besondere Gebete – wie das *Miserere mei Deus* – zu sprechen.[118]

Gewisse Rückschlüsse auf das religiöse Leben in San Silvestro lassen auch die zahlreichen Ablässe zu, die mit dem Besuch dieser Kirche verbunden waren.[119] Außer den schon genannten Reliquien bewahrte dieses Gotteshaus weitere Reliquien in der Kirche und im Konvent auf. Besonders der Schädel Johannes des Täufers wurde nicht nur von der Familie Colonna hoch verehrt.[120] Anlässlich der Umbettung des Haupts des Täufers in ein neues Reliquiar wurde von Bonifaz IX. ein Ablass gewährt,[121] der seinerseits 1395 zum Vorbild für einen analogen Ablass zugunsten der Basilika von S. Maria Maggiore wurde.[122] Das heute noch in

115 Andenna, Urbano IV e l'Ordine delle Clarisse (wie Anm. 108), S. 217f.

116 Registres de Boniface VIII (wie Anm. 62), Nr. 2196.

117 Le registre de Benoit XI, hg. von Charles Grandjean (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2 sér.), Paris 1905, Nr. 272 (1303 Dez. 23).

118 Siehe Oliger, Documenta (wie Anm. 37), S. 99–102.

119 Siehe Nine R. Miedema, Die römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den „Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae" (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts 97), Tübingen 2001, S. 774–780.

120 Ebd., S. 776–777 (mit weiterer Bibliographie); Ilaria Toesca, Il reliquiario della testa di San Giovanni Battista nella chiesa di San Silvestro in capite a Roma, in: Bolletino d'Arte, serie IV, 46 (1961), S. 307–314; Graham, Memorializing Identity (wie Anm. 27), S. 477.

121 BAV, Archivio del Capitolo di S. Pietro, C 116, f. 91r–v; Carletti, Memorie (wie Anm. 37), S. 120f.; Cenci, Supplementum ad Bullarium Franciscanum (wie Anm. 77), S. 93 Nr. 56. Es ist interessant, dass das Kloster S. Silvestro in Capite in dieser Urkunde als „ordinis sancte Clare" bezeichnet wird.

122 BAV, Archivio del Capitolo di S. Maria Maggiore, cart. 70, Nr. 157 (1395 Aug. 18). Vgl. hierzu Cenci, Supplementum ad Bullarium Franciscanum (wie Anm. 77), S. 115 Nr. 130; Claudia Bolgia, Strategie di riaffermazione dell'autorità papale: Bonifacio IX e il tabernacolo per l'icona di Santa Maria del Popolo, in: La linea d'ombra. Roma 1378–1420, hg. von Serena Romano/Walter Angelelli (I libri di Viella. Arte / Études lausannoises d'histoire de l'art 28), Roma 2019, S. 327–356, hier S. 342, S. 349 (Transkription).

der Klosterkirche ausgestellte Reliquiar geht auf eine Stiftung des Kardinals Angelo Acciaiuoli zurück, wurde aber offenbar auch von den Äbtissinnen mit Edelsteinen verziert.[123] Für die Marienverehrung in San Silvestro in Capite ist das bereits besprochene Siegel der Alberana Montenero ein wichtiges Zeugnis.

Hinweise auf individuelle Schicksale hinter der so geordneten Fassade einer abgeschlossenen monastischen Gemeinschaft sind selten. Deshalb sei ein Fall angeführt, der außerhalb des hier gewählten chronologischen Zeitraums liegt und den bislang ersten bekannt gewordenen Austritt aus dem Kloster San Silvestro betrifft. Ein solcher Schritt galt als *apostasia* und wurde in der Regel hart bestraft.[124] Die Protagonistin war eine gewisse Giovanna Baldi, Klarissin mit abgelegtem Gelübde, aus der Diözese Palestrina, und damit gewiss aus einem Colonna-nahen Umfeld stammend, die 1472 erklärte, als Kind (*adhuc infans*) ohne innere Berufung (*absque vocatione*) von ihrem Vater zum Eintritt in das Kloster San Silvestro in Capite gezwungen worden zu sein. Später habe sie den Konvent verlassen und die Nonnentracht aufgegeben. Jetzt hoffe sie auf die Annullierung ihrer erzwungenen *professio* und die Erlaubnis zur Eheschließung.[125] Obgleich das Schicksal der Giovanna Baldi bislang einen Einzelfall darstellt, wird der in ihm offenbare Zwiespalt zwischen Familieninteresse und innerer Berufung das Klosterleben im vornehmen Konvent San Silvestro in Capite durchzogen haben.[126]

II.2. Das Kloster San Lorenzo in Panisperna

Als der bereits viel genannte Jacopo Colonna nach der Wiedereinsetzung in seine Kardinalswürde nach seiner Rückkehr aus dem Exil aufgrund des Bruchs seiner Familie mit Bonifaz VIII. die Gründung eines zweiten Klarissenkonvents

123 So eine Vermutung in der detaillierten Beschreibung des Reliquiars in Benedetta Montevecchi, Oreficeria sacra a Roma al tempo del Grande Scisma, in: La linea d'ombra (wie Anm. 122), S. 357–374, hier S. 363–366, 373f. Abb. 8–10.

124 Guidi, Le Clarisse (wie Anm. 74), S. 130–134; Milena Svec Goetschi, Klosterflucht und Bittgang. Apostasie und monastische Mobilität im 15. Jahrhundert (Zürcher Beiträge zur Geschichtswissenschaft. Neue Folge 7), Wien u.a. 2015; Esch, Die Lebenswelt (wie Anm. 74), S. 187f.

125 Bullarium Franciscanum, Nova Series, III: 1471–1484, hg. von Joseph M. Pou y Marti, Ad Claras Aquas 1949, S. 120, Nr. 282 (1472 Juli 4).

126 Zu den Entbehrungen des Klosterlebens siehe Esch, Die Lebenswelt (wie Anm. 74), S. 170–194. Zu den Konjunkturen der Berufungen im römischen Umfeld siehe jetzt insgesamt Giulia Barone, Vivere la propria vocazione religiosa dentro e fuori dal chiostro, in: Vivere la città. Roma nel Rinascimento, hg. von Ivana Ait/Anna Esposito (Studi del Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo – Sapienza Università di Roma 17), Roma 2020, S. 189–203.

plante, war das ein Vorhaben ohne Parallele: Dass ein Kardinal in Rom gleich zwei Konvente für *sorores minores* gründete, ist ein Einzelfall in der Geschichte der *vita regularis* in der Ewigen Stadt. Kardinal Jacopo musste wieder ein geeignetes Gebäude ausfindig machen, das über ausreichende Eigenmittel verfügte. Sein Blick fiel auf das aufgelassene Kloster San Lorenzo in Panisperna, das eine alte Benediktinerabtei gewesen war, die erst kurz zuvor von Bonifaz VIII. dem Besitz des Laterankapitels zugeschlagen worden war. Die Lage war eine besondere, da die Position an den Ausläufern des Viminal-Hügels noch weiter vom eigentlichen bewohnten Areal (*abitato*) der Stadt entfernt lag, wie dies schon bei San Silvestro in Capite der Fall war.[127]

Um sein Vorhaben umzusetzen, musste der Kardinal erst einmal das Laterankapitel zur Aufgabe des Klosterbesitzes gewinnen. Dem kam gewiss zugute, dass sein Neffe Pietro seit Februar 1306 Erzpriester der Laterankirche war.[128] Die Vorgehensweise des Kardinals wird im päpstlichen Schreiben vom 1. August 1318 geschildert, mit dem Johannes XXII. kurz vor dem Tod Jacopos drei Geistliche beauftragte, die Konvenienz der Schenkung für das Laterankapitel zu überprüfen.[129] Im Mandat hieß es, dass sich die Kanoniker des Laterans klar geworden seien, dass die Schenkung Bonifaz' VIII. ihnen angesichts der Baufälligkeit der Klostergebäude nur Unkosten beschere. *Propter vitanda hujusmodi onera* verständigten sie sich am 26. April 1308 darauf, dem frommen Kardinal die Abteigebäude samt den Besitzungen durch ihren Prior Pietro Capocci schenken zu lassen. Sie machten aber zur Bedingung, dass damit ein Konvent gegründet werden müsse, der ihnen auch einen Rekognitionszins schuldig sei.

127 Andrea da Rocca di Papa, Memorie storiche della Chiesa e Monastero di S. Lorenzo in Panisperna, Roma 1893; Ottorino Montenovesi, San Lorenzo in Panisperna, in: Miscellanea Francescana 39 (1939), S. 657–670; Mariano Armellini, Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX, nuova edizione, Bd. 1, hg. von Carlo Cecchelli, 2 Bde., Roma 1942, S. 249–251; Walther Buchowiecki, Handbuch der Kirchen Roms, 3 Bde., Wien 1967–1974, Bd. 4, hg. von Brigitte Kuhn-Forte, Wien 1997, hier Bd. 2, S. 286–292; Patrizia De Crescenzo/Antonio Scaramella, La chiesa di San Lorenzo in Panisperna sul Colle del Viminale, Roma 1998; Salvatore Fallica, Sviluppo e trasformazioni della chiesa e del monastero di S. Lorenzo in Panisperna a Roma, in: Studi romani 62 (2014), S. 117–148; Alfonso Marini, Il monastero di San Lorenzo in Panisperna nel tessuto urbano di Roma nei secoli XIV–XV, in: Roma religiosa. Monasteri e città (wie Anm. 1), S. 437–452. Online verfügbar unter: http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5636 (zuletzt abgerufen am 15.03.2020) und Ivana Ait, Il patrimonio delle clarisse di San Lorenzo in Panisperna tra XIV e XV secolo: prime indagini, ebd., S. 453–472. Online verfügbar unter: http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5637 (zuletzt abgerufen am 30.01.2020).

128 Zu dieser Amtsübertragung siehe Rehberg, Kirche (wie Anm. 6), S. 108; Ders., Die Kanoniker (wie Anm. 9), S. 27f.

Diesen Schenkungsvertrag betrachteten die Nonnen später als *instrumentum fundationis* ihres Klosters.[130] Noch aber verzögerte sich wohl ihr Einzug, da der Kardinal – wie es im Mandat von 1318 weiter heißt – *non sine magnis sumptibus* die Gebäude wiederherstellen musste. Drei Monate nach ihrer Beauftragung, am 3. November 1318, führten die Exekutoren des päpstlichen Mandats, der Bischof von Nepi, der Propst von Saint-Omer Matteo Colonna und der den Colonna gewogene Kanoniker von S. Maria Maggiore, Giovanni di Biagio, die Nonnen von San Lorenzo in Panisperna förmlich in den Besitz der Kirche S. Angelo in Valle Arcese ein, mit dem ein reicher Grundbesitz bei Tivoli verknüpft war.[131] Es scheint kein Zufall, dass der eben genannte Propst Matteo di Oddone 1327 sein Grabmal bei den Klarissen wählte.[132] Als ihr Wohltäter konnte er auf ihre Gebete und eine lang anhaltende Memoria hoffen.

Es war den Vertragspartnern von 1308 gewiss nicht unbekannt, dass das Kloster San Lorenzo in Panisperna über einen beachtlichen Besitz verfügte. Insbesondere mit dem eben genannten aufgehobenen Kloster S. Angelo in Valle Arcese, das einen Grundbesitz von 137 ha hatte, war es der größte auswärtige Landbesitzer im Raum Tivoli, der ein traditionelles Interessensgebiet der Colonna war.[133] Außerdem profitierten die Klarissen auch von gelegentlichen Schenkungen ihrer vornehmen Protektoren. Über ein Legat von 50 fl. seitens Francescas di Oddone Colonna kam es offenbar in den 1330er Jahren sogar zwischen den Nonnen und dem Kapitel von S. Maria in Aquiro zu einem Prinzipienstreit um die *portio canonica*, d. h. die Anteile bei den Pfarrgebühren.[134] Das

129 AAV, Reg. Vat. 68, f. 226v–227r, ep. 1675, hg. von Lucas Wadding, Annales Minorum, Bd. 6, hg. von Jose Maria de Fonseca, Ad Claras Aquas 1932, S. 578–580, Nr. 45.

130 So wird auf ihn Bezug genommen in AOFM, Arch. di S. Lorenzo in Panisperna, cass. D/5–22 (1360 Sept. 16).

131 BAV, Vat. lat. 7955/3, S. 57. Vgl. zu den Besitzungen des Klosters Sandro Carocci, Tivoli nel basso Medioevo. Società cittadina ed economia agraria (Nuovi studi storici 2), Roma 1988, S. 367 und ad indicem.

132 Die in der Literatur auf ihn bezogene Grabplatte in San Lorenzo in Panisperna zeigt ihn als Diakon und erinnert an sein Studium der Kanonistik: Die mittelalterlichen Grabmäler in Rom und Latium vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Bd. 1: Die Grabplatten und Tafeln, bearb. von Tassilo Blittersdorff u. a., Bd. 2: Die Monumentalgräber, bearb. von Jörg Garms u. a., Publikationen des österreichischen Kulturinstituts in Rom, 2. Abteilung: Quellen, 5. Reihe 1/2, Roma/Wien 1981–1994, S. 99, Nr. XXII und – auch zur Person – Rehberg, Kirche (wie Anm. 6), S. 425f. (C 31: Colonna, Matteo di Oddone).

133 Von den politischen Interessen der Colonna im Raum Tivoli, wo es auch einen eigenen Colonna-Zweig gab, wird noch die Rede sein. Wohl untertreibend ist im Bestätigungsprivileg von 1318 von *quibusdam modicis possessionibus sitis in territorio Castri Marini* die Rede: Wadding, Annales Minorum (wie Anm. 129), S. 579.

134 Auf diesen Präzedenzfall wurde am 16. September 1360 in einem ähnlichen Streit zwischen den Klarissen und dem Kapitel von S. Cecilia in Trastevere Bezug genommen. Archivi generali dei frati minori, Fondo S. Lorenzo in Panisperna, cass. D/5–22. Der Fall ist aufgearbeitet

Vertrauen, das die Klarissen bei den Colonna genossen, wird unter anderem im Testament der Margherita aus dem Jahre 1355 deutlich. Die Tochter Stefanos des Älteren sah vor, dass das Hospital S. Spirito in Sassia im Gegenzug für die Schenkung des Kastells Astura den Nonnen von San Lorenzo 4000 fl. zur Verwahrung übergeben sollte. Darüber wolle sie dann im gegebenen Augenblick verfügen.[135] Auch an größeren und kleineren Legaten von Seiten anderer Familien, die den Colonna nahestanden, fehlte es nicht.[136]

Die Gemeinschaft von San Lorenzo in Panisperna wuchs schnell an. Als die Exekutoren des päpstlichen Mandats vom 1. August 1318 drei Monate später ihren Auftrag erfüllten, waren schon dreizehn Nonnen anwesend. Die Äbtissin Francesca stammte aus dem Haus Sant'Eustachio. Die Colonna in ihrer Schar lassen sich nur schwer identifizieren.[137] Der schon zitierte Katalog von Turin zählte bereits 18 Schwestern.[138] So viele werden unter ihrer Äbtissin Ursina ohne ihre Familiennamen noch 1354 aufgezählt.[139] Die Äbtissin war im Übrigen keine geringere als eine Tochter des Francesco Orsini, die nach dem Tode ihres Mannes Pandolfo III. degli Anguillara, also eines Angehörigen eines vor allem im Norden Roms begüterten Baronalgeschlechts, in das Kloster eingetreten war.[140] Ein besonderer Status der Colonna-Familie in den Interna des Konvents ist nicht mehr zu erkennen. Die älteste Präsenzliste in einer Urkunde des Konvents von San Lorenzo, in der auch die Familiennamen der Insassen angegeben sind, geht auf das Jahr 1383 zurück.[141] Danach stand eine Conti als Äbtissin der auf 32 Schwestern angestiegenen Gemeinschaft vor. Sozial bedeutsam ist der Umstand, dass unter ihnen neben der obligaten Vertreterin der Colonna, Schwester Lucia, die offenbar bereits vor 1318 eingetreten war, Namen von einer Montenero, einer Sant'Eustachio, einer Tosetti und zweier Arcioni zu finden sind. Diese Namen stehen für Familien, die im politischen Gefüge Roms mehr oder wenig der Klientel der Colonna angehört haben. Neben nicht zuordenbaren Namen fallen

in Andreas Rehberg, La *portio canonica*, le Clarisse, il legato papale, il vicario di Roma e un arbitro: spigolature intorno ad un documento inedito, in: QFIAB 85 (2005), S. 467–489.

135 ASR, Arch. dell'Arciospedale S. Spirito in Sassia, collez. perg., cass. 61, nr. 129 (1355 Juni 18).

136 Vgl. BAV, Vat. lat. 7955 f. 51 (1339 Nov. 26: Pietro di Pietro Capocci im Falle von Kinderlosigkeit) und BAV, Fondo S. Maria Maggiore, cart. 69, Nr. 120 (1347 Okt. 5: Testament des Cristiano Tedallini). Vgl. daneben auch das Testament des Francesco di Leonardo *de Turre de Tartaris* aus der Orsini-Klientel, der den Nonnen ein Lasttier (*unum de somariis meis*) und der (wohl nicht leiblichen) *soror* Francesca 6 fl. vermachte ASR, Arch. dell'Arciospedale S. Spirito in Sassia, collez. perg., cass. 60, Nr. 95 (1334 Juni 10).

137 Zu vermuten ist dies bei Giacoma di Oddone und Lucia. Die Schwester Penestrina kam gewiss aus dem gleichnamigen Colonna-Ort Palestrina: BAV, Vat. lat. 7955/3, S. 57.

138 Huelsen, Le chiese (wie Anm. 10), S. 32, Nr. 165.

139 BAV, Vat. lat. 7955, Teil 3, S. 69 (moderne Abschrift).

140 Zu diesen Hintergründen sei auf Ait, Il patrimonio (wie Anm. 127), S. 457 verwiesen.

Angehörige der Baronalgeschlechter Savelli und Orsini auf. Dass diese Präsenz wie im Falle von San Silvestro auch mitunter verwandtschaftliche Gründe hatte, wird deutlich, wenn man ein Beispiel von 1379 heranzieht. Aus einer Urkunde vom 11. Oktober, die übrigens 22 Vornamen bietet, geht hervor, dass die Nonne (I) Sabella di Giovanni di Paolo Conti vor ihrem Klostereintritt mit Agapito di Sciarretta Colonna verheiratet gewesen war.[142] Diese Isabella war also die Witwe eines Neffen des bereits genannten Kardinals Agapito Colonna sowie die Schwester der Caterina, der Mutter Martins V., und vielleicht auch einer Giovanna Conti, die ihre Nachfolgerin als Äbtissin des Klosters San Lorenzo wurde.[143] Neue Quellen zeigen, dass Giovanna auch weiterhin in engem Kontakt zu den Colonna stand. So weiß man aus einem Notariatsinstrument, dass sie am 11. Oktober 1379 ihre Anrechte auf ihre Mitgift dem Kardinal Agapito Colonna abgetreten hat.[144] Erinnert sei noch an Lella di Paolo Conti, die nach dem Tod ihres Mannes Giovanni da Supino in das Kloster eintrat, dem sie reichen Grundbesitz und Geld zukommen ließ.[145]

Trotz dieser Befunde war die Präsenz von Colonna-Frauen in San Lorenzo verglichen mit ihrer Stellung in San Silvestro bescheiden. Dazu könnten auch päpstliche Aufnahmemandate beigetragen haben. So hatte der mächtige Rinaldo Orsini 1366 darum suppliziert, dass seine *consanguinea* Vanda, die Tochter des *Lucius de Canemortuo*, in San Lorenzo in Panisperna als Nonne aufgenommen werde.[146] Offenbar zogen es die Colonna vor, in die ältere Stiftung einzutreten. Ihr politischer Einfluss dürfte denn auch schnell geschwunden sein, obwohl die Tatsache, dass der Propst von Saint-Omer Stefano Colonna von Belvedere 1360 an der Urteilsfindung in einem Streit zwischen dem Kapitel von S. Cecilia in Trastevere und dem Kloster San Lorenzo in Panisperna beteiligt war, dafür spricht, dass die alten Verbindungen, noch weiter gepflegt wurden.[147]

An guten Beziehungen war die Seitenlinie der Colonna von Tivoli interessiert. Es erscheint in diesem Zusammenhang kein Zufall, dass der streitbare Giacomo

141 BAV, Vat. lat. 7979, Teil 2, S. 125 (moderne Abschrift). Weitere Namen ergeben sich aus BAV, ACSAP, notaio Antonio Scambi, vol. 1/16, f. 50v–51r (1393 Okt. 8).

142 Vgl. die moderne Abschrift in Rom, Archivi generali dei frati minori, Fondo di S. Lorenzo in Panisperna, cass. D/3–36 (1379 Okt. 11). Zu dieser Urkunde siehe auch Ait, Il patrimonio (wie Anm. 127), S. 459 Anm. 47.

143 Vgl. zu diesen Familienverhältnissen auch Dykmans, L'Agapito Colonna pére du pape Martin V, in: Revue d'histoire ecclésiastique 71 (1976), S. 418–427, hier S. 422f. mit Anm. 6f.

144 Ait, Il patrimonio (wie Anm. 127), S. 457 Anm. 29 unter Anführung von 20 Namen von Schwestern.

145 Ait, Il patrimonio (wie Anm. 127), S. 460.

146 AAV, Reg. Suppl. 46, f. 225v (1366 Juni 29). Auf ein weiteres Beispiel wird gleich eingegangen.

147 AOFM, Fondo di S. Lorenzo in Panisperna, cass. D/5–22 (1360 Sept. 16). Siehe Näheres in Rehberg, La *portio canonica* (wie Anm. 134).

aus diesem Familienzweig 1342 ein Tauschgeschäft mit den Nonnen von San Lorenzo in Panisperna abschloss, um mit Gütern der Kirche S. Angelo in Valle Arcese, die dem römischen Konvent gehörte, den Besitz seiner Landkirche S. Pietro *de Flaccis* zu arrondieren. Er ließ sich bei den Verhandlungen von seinem Bruder Giordano vertreten und ratifizierte den Vertrag am 25. März 1342.[148]

Die höchsten Kreise Roms, die untereinander gut vernetzt waren, trugen mit Stiftungen zum ökonomischen Aufschwung bei. So hinterließ Mabilia di Giovanni Savelli 1356 ihrer Tochter, Schwester Perna Orsini, Güter *in castro Sancti Angeli* (heute Castel Madama).[149] Nach dem Tod ihres Mannes Paolo di Poncello Orsini trat Mabilia als Witwe selbst in das Kloster ein und hinterließ ihm im Jahr 1361 540 Goldflorin.[150] In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass Urban V. einen Vertrauensmann der Orsini, Francesco Tebaldeschi, Kanoniker der Peterskirche und nachmaliger Kardinal, mit der Durchsetzung der Ansprüche der Nonnen auf diese Geldsumme betraute.[151] Das Pendel konnte aber auch nach der Gegenseite ausschlagen: So trat die Äbtissin von San Lorenzo in Panisperna am 4. Januar 1402 die ihrem Konvent gehörende Hälfte am *castrum Sancti Angeli* an Gentile Orsini ab.[152] Das Übergewicht der Orsini und ihrer Klientel wird nun auch am prosopographischen Befund aufgrund einer Urkunde vom 28. März 1395 sichtbar, in der 37 Schwestern namentlich verzeichnet sind. Äbtissin ist immer noch Giovanna Conti, flankiert von Mitschwestern ihres baronalen Ranges: Costanza di Paolo und Francesca Orsini,[153] Benedetta Conti, Isabella, Giovanna und *Jacoba* Savelli, *Aloysia* Capocci, Lucia di Cola und Filippa *de Molaria* (Annibaldi), Giovanna und Anastasia di Sant'Eustachio, Giovanna *Venturini* (Bonaventura) sowie Gregoria *de Vico de Prefectis*.[154] Die

148 Rehberg, Kirche (wie Anm. 6), S. 86, 414, sowie mit mehr Details Ders., Die Kanoniker (wie Anm. 9), S. 347.

149 Jean Coste, Scritti di topografia medievale. Problemi di metodo e ricerche sul Lazio, hg. von Cristina Carbonetti u. a. (Nuovi studi storici 30), Roma 1996, S. 236–237.

150 Ait, Il patrimonio (wie Anm. 127), S. 457.

151 Vgl. Marini, Il monastero di San Lorenzo in Panisperna (wie Anm. 127), S. 441. Zu seiner Person Rehberg, Tebaldeschi, Francesco, in: Dizionario Biografico Italiano, Roma 2019; online verfügbar unter: https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-tebaldeschi_%28Dizionario-Biografico%29/ (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).

152 Coste, Scritti di topografia (wie Anm. 149), S. 469. Weitere Hinweise auf Kontakte zwischen dem Konvent und den Orsini finden sich in Rehberg, Nobiltà e monasteri femminili (wie Anm. 1), S. 422.

153 Bullarium Franciscanum, hg. von Eubel (wie Anm. 38), Bd. 6, S. 447, Nr. 1106 (1370 Juli 24) bezüglich eines Beichtbriefes mit der Gewährung eines vollständigen Ablasses, der am Lebensabend gewonnen werden kann, zugunsten der Costanza di Paolo Orsini.

154 De Crescenzo/Scaramella, La chiesa di San Lorenzo (wie Anm. 127), S. 41 zitieren nach Armellini eine Inschrift von 1420 für Gregoria *de Praefectis*. Diese Gregoria (de Vico) war spätestens 1404 Äbtissin von San Lorenzo in Panisperna, wie hervorgeht aus dem Bullarium

Familie Colonna war ganz offenbar nicht mehr im Konvent vertreten. Dieser Befund sollte aber nicht voreilig dahingehend interpretiert werden, dass dieses Geschlecht im Konvent nichts mehr zu sagen gehabt hätte. Ihre Interessen können dort durchaus durch andere befreundete Familien und deren Mitglieder vertreten worden sein. Immerhin gehörten dem Konvent auch Angehörige dieser Colonna-nahen Familien an: Arcioni (Vittoria), Cancellieri (Caterina) sowie Mancini (*Vannotia*). Den Colonna weniger verbunden waren gewiss die folgenden Damen, die aber Familien aus den aufstrebenden Kreisen der *bovattieri* (Agrarhändler) und Notare repräsentierten, die in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Rom politisch immer mehr den Ton angaben:[155] Francesca di Egidio Angeleri, *Jacoba* Malabranca, Ceccha *de Romanutiis*, Caterina di Cola Valentini sowie Cecca *de Ponte*.[156] Wer von auswärts in das Kloster eintreten wollte, bedurfte offenbar mitunter der Unterstützung des Papstes. Diesen Weg ging Nuta aus Piombino im Jahre 1345.[157]

Aber selbst in diesen späten Jahrzehnten gibt es noch Hinweise auf ein besonderes Interesse der Colonna an ihrer Gründung. In den 1380er Jahren machte Landolfo Colonna aus der Seitenlinie Riofreddo die Schwestern von San Lorenzo in Panisperna zu seinen Universalerbinnen.[158] Aus einem Dokument von 1390 erfährt man, dass die mit einem Colonna verheirate Maria Conti eine Zahlung von 700 fl. an den Konvent verfügt hatte, die von ihrer Tochter Lella di Giovanni

Franciscanum, hg. von Eubel (wie Anm. 38), Bd. 7, Nr. 486 (1404 Apr. 4). Die Adelige verfügte über gewisse Einnahmen von Seiten ihrer Verwandten: AAV, Reg. Vat. 319, ff. 14r–15r, ediert Cenci, Supplementum ad Bullarium Franciscanum (wie Anm. 77), S. 163 Nr. 260 (1403 Febr. 1) (das Kloster San Lorenzo in Panisperna wird hier Nonnen *Cisterciensis ordinis, sub cura et secundum instituta ordinis fratrum Minorum viventium* zugeschrieben). Zu dieser Quelle siehe auch Esch, Der Kirchenstaat (wie Anm. 77), S. 579–580.

155 Zu den gewandelten politischen Verhältnissen in Rom ab 1358 Jean-Claude Maire Vigueur, La Felice Societas dei Balestrieri e dei Pavesati a Roma: una società popolare e i suoi ufficiali, in: Scritti per Isa, Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo, hg. von Antonella Mazzon (Nuovi Studi Storici 76), Roma 2008, S. 577–606 und zuletzt James A. Palmer, The Virtues of Economy. Governance, Power, and Piety in Late Medieval Rome, Ithaca (NY)/London 2019, S. 196–216.

156 Einige Ordensfrauen sind ohne Familiennamen angegeben, sodass eine soziale oder gar politische Zuordnung unmöglich ist. Zu den genannten Namen siehe Roma, Archivio Storico Capitolino (= ASC), Arch. urbano, sez. I, t. 785, vol. 10, notaio Nardo Venettini, f. 25v (1395 März 28). Von außerhalb Roms kamen nur wenige Schwestern wie Leonarda aus Cascia und *Jacoba de Camorata* (wohl zu identifizieren mit Camerata). Weitere Details finden sich ebd., ff. 29v, 33r, 40r–v (1395). Der Vergleich mit der Liste in BAV, ACSAP, notaio Antonio Scambi, vol. 1/16, ff. 50v–51r (1393 Okt. 8) zeigt einen Querschnitt der städtischen Oberschicht, aber – anders als in San Silvestro in Capite – keine Dominanz mehr der Baronalfamilien.

157 Marini, Il monastero di San Lorenzo in Panisperna (wie Anm. 127), S. 440.

158 ASC, Arch. urbano, sez. I, t. 785, vol. 3, notaio Nardo Venettini, ff. 28r–29r (1387 Jan. 19).

Colonna zu leisten war. Schließlich konzedierten die Nonnen Lellas Söhnen Corrado und Giovanni d'Antiochia eine ermäßigte Summe von 647 fl.[159]

Klosterleben und Spiritualität

Wie sah nun das religiöse Leben hinter den Klostermauern aus? Nach einer Reihe – allerdings etwas mühsam zu suchenden – Indizien war es offenbar sehr intensiv. Einen wichtigen Anhaltspunkt bietet ein Mandat mit dem Datum 16. August 1370, das der kurzfristig nach Rom und Latium zurückgekehrte Urban V. den Schwestern von San Lorenzo in Panisperna aus seinem Residenzort Montefiascone sandte. In diesem Schreiben bestätigte der Pontifex dem Konvent *ordinis sororum minorum inclusarum* – auf Bitten der Äbtissin Isabella (Conti) – die Befolgung der Regel der Isabelle von Frankreich in der von den Päpsten Urban IV. und Honorius IV. approbierten Form, die schon oben mit Bezug auf den Konvent von San Silvestro in Capite vorgestellt wurde. Die Bulle Urbans V. enthält entsprechend ein langes Insert des Briefes des Papstes Honorius IV.[160] Mit diesem Akt von 1370 wurden die beiden vormaligen Gründungen der Colonna institutionell angeglichen, wobei diese familiäre Bindung – wohl ganz bewusst – in keiner Weise erwähnt wird.

Die 70er Jahre des 14. Jahrhunderts müssen für den Bestand des Konvents von San Lorenzo in Panisperna kritisch gewesen sein. Es muss Angriffe sowohl von Seiten von Laien wie von kirchlichen Stellen gegeben haben. Dieses Klima der Unsicherheit scheint die sich nun selbst eindeutig als Klarissen (vom *ordo sancte Clare*) bezeichnenden Schwestern dazu bewogen zu haben, den aus Avignon nach Rom gekommenen Gregor XI. um die Bestätigung ihrer Privilegien und Immunitäten zu bitten. Ein generell gehaltenes Mandat mit dem Datum 10. Mai 1377[161] war da nicht genug. Mit demselben Datum wurde eine *littera conservatoria* ausgestellt, ein Brieftyp, mit dem drei *conservatores* mit dem Schutz des Konvents vor den Begehrlichkeiten von Usurpatoren auf den Klosterbesitz (seien diese nun Barone oder andere mächtige Laien) betraut wurden. In diesem

159 ASC, Arch. urbano, sez. I, t. 785, vol. 6, notaio Nardo Venettini, ff. 92r–94r (1390 Juni 10). Zu dem Testament der Paola Stefaneschi, Witwe des Giannotto di Sant'Eustachio, in dem auch eine Nonne in San Lorenzo in Panisperna berücksichtigt ist: ACol., Perg. LIV, 56 (1407 Mai 1).

160 Bullarium Franciscanum, hg. von Eubel (wie Anm. 38), Bd. 6, S. 446, Nr. 1101 (1370 Aug. 16).

161 AAV, Reg. Aven. 201, f. 214v, siehe das kurze Regest in Bullarium Franciscanum, hg. von Eubel (wie Anm. 38), Bd. 6, S. 585, Nr. 1472.

Fall waren drei Äbte für diese Aufgabe vorgesehen: die von San Lorenzo fuori le mura und von San Saba, beide in Rom, sowie der Abt von Subiaco.[162] Diese Trias war im Übrigen schon 1337 für diese Aufgabe vorgesehen gewesen.[163]

Damit war das Sicherheitsbedürfnis der Schwestern immer noch nicht saturiert. Sie baten den Papst aus Frankreich, der damals wegen der Sommerhitze in Anagni weilte, um weitere drei Privilegien, die diesmal auf den 28. Juli 1377 datiert sind. Erstaunlicherweise konnten sie hierfür keine eigenen Privilegien vorlegen, die dann einfach bestätigt worden wären. Nein, im Juli 1377 benötigte man Vorlagen, die man sich – wohl der Eile wegen – gleich vor Ort, also in Anagni, besorgte. Bei diesen Vorlagen, die den neuen Mandaten inseriert wurden, handelt es sich um Schreiben, die von zwei Päpsten des 13. Jahrhunderts sowie von Bonifaz VIII. zwei anderen Institutionen verliehen worden waren. Es handelte sich näherhin um die Konvente *ordinis sancti Damiani* in Anagni und Terracina, zwei Städten im südlichen Latium. Vielleicht war für den Umstand, dass ein erstes Scheiben sich auf ein Mandat – von Alexander IV. – zugunsten der Klarissen von S. Pietro in Vineis in Anagni bezog,[164] darauf zurückzuführen, dass die Delegation der römischen Schwestern in diesem Konvent untergebracht war. Die zweite Bulle bezog sich auf ein Schreiben desselben Papstes zugunsten des Konvents Sant'Angelo in Terracina.[165] Das dritte Schreiben vidimierte Briefe Bonifaz' VIII. und Clemens' IV. *in Christo filiabus universis abbatissis et conventibus sororum inclusarum ordinis sancte Clare presentibus et futuris*.[166] Es ging dabei stets um Privilegien der Immunität und der Exemtion von gewissen kirchlichen Abgaben. Es ist bezeichnend, dass im ersten Brief die Identität bzw. Kontinuität zwischen dem *ordo sancti Damiani* der Zeit Alexanders IV. mit dem *ordo sancte Clare* der eigenen Zeit betont wird (*monasteriorum ordinis sancti Damiani abbatissis et conventibus que quidem monasterium etiam eiusdem ordinis sancte Clare fore noscitur*[167]). Es ist auffallend, dass sich die Privilegierung insgesamt auf fiskalische Vorteile konzentrierte, während ein Hinweis auf das *privilegium paupertatis* fehlt, das Gregor IX. am 17. September 1228 Klara von

162 AAV, Reg. Aven. 203, f. 531v.

163 Marini, Il monastero di San Lorenzo in Panisperna (wie Anm. 127), S. 440.

164 AAV, Reg. Aven. 201, f. 330r. Zum Konvent von San Pietro in Vineis Filippo Caraffa, Il monastero di S. Chiara in Anagni dalle origini alla fine dell'Ottocento (Documenti e studi storici anagnini 8), Anagni 1985, S. 47; Margret Boehm, Wandmalerei des 13. Jahrhunderts im Klarissenkloster S. Pietro in Vineis zu Anagni. Bilder für die Andacht (Kunstgeschichte 64), Münster/Westfalen 1999, S. 32.

165 AAV, Reg. Aven. 201, ff. 330v–331r.

166 AAV, Reg. Aven. 201, f. 332r–v.

167 AAV, Reg. Aven. 201, f. 330r.

Assisi und wenigen rigoristischen Gemeinschaften verliehen hatte.[168] Die Privilegien von San Lorenzo in Panisperna folgten also der pragmatischen Linie, die auch im Konvent von San Silvestro in Capite vorherrschte.

* * *

Was die religiösen Praktiken angeht, dürfte der Tagesrythmus dem von San Silvestro in Capite entsprochen haben, und man beachtete natürlich die Klausur, von der heute noch ein Gitter in der Sakristei von San Lorenzo in Panisperna kündet. Wieder bedauert man das Fehlen von Nachrichten zum Aussehen des Konvents im Spätmittelalter. Mit dem Laurentius-Kloster standen keine geringeren als die kirchenkritischen Franziskaner Álvaro Pelayo und Angelo Clareno in Verbindung. Der auch als Verfechter des päpstlichen Primats bekannte Álvaro war von 1318 bis 1328 Kaplan des Konventes gewesen,[169] und Angelo schrieb der Äbtissin Francesca di Sant'Eustachio einen erbaulichen Brief.[170] Die in diesen Kontakten dokumentierte rege spirituelle Atmosphäre war ganz im Sinne des Klostergründers Jacopo Colonna, der diese Verbindungen auch vermittelt haben wird.[171] Neue Impulse gewann das Klosterleben, als die schon 1391 heiliggesprochene Birgitta von Schweden vor der Kirche um Almosen bat und nach ihrem Tod 1373 dort bestattet wurde, bevor ihr Leichnam ein knappes Jahr später in die Heimat überführt wurde.[172] In San Lorenzo in Panisperna verblieb noch ein Armknochen der Heiligen.[173] Man vergesse auch nicht, dass dem Kreis um

168 Das *privilegium paupertatis* wurde nur selten verliehen: Alberzoni, *Sorores minores* (wie Anm. 17), S. 176, S. 179.

169 Zu Alvaro vgl. Angeli Clareni opera. I Epistole, hg. von Lydia von Auw, Roma 1980, S. LV (mit Anm. 4).

170 Ebd., passim, und S. 91–95, Nr. 17 (Brief an die Äbtissin Francesca, deren Familienname jetzt identifiziert ist). Die beiden Franziskaner Álvaro Pelayo und Angelo Clareno gingen später eigene Wege. Vgl. ebd. S. 111–114, Nr. 23 (mit ausführlicher Einführung zur Korrespondenz zwischen Angelo und Álvaro).

171 Ebd. S. LV, nennt das Kloster ein „centre de sympathies pour les Spirituels". Vgl. Graham, Memorializing Identity (wie Anm. 27), S. 482–484.

172 Marini, Il monastero di San Lorenzo in Panisperna (wie Anm. 127), S. 443; Francesca Pomarici, Le Rivelazioni di Santa Brigida e il problema della canonizzazione: riflessi culturali e artistici, in: La linea d'ombra (wie Anm. 122), S. 264–277, hier S. 276. Vgl. zum Ambiente der Schwedin in Rom Gilles Gérard Meersseman, Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo, 3 Bde. (Italia Sacra 24–26), Roma 1977, hier Bd. 1, S. 562–563; Paul Berbée, Von deutscher Nationalgeschichte zu römischer Lokalgeschichte. Der Topos vom „nationalen Pilgerheim" am Beispiel des deutschen Frauenhospizes St. Andreas in Rom (1372–1431), in: Römische Quartalschrift 86 (1991), S. 23–52, hier S. 42–44.

173 BAV, Vat. Lat. 7946, c. 110r; Miedema, Die römischen Kirchen (wie Anm. 119), S. 584f.; Bauch, The Relics (wie Anm. 68), S. 120, S. 145.

Birgitta der Spanier Alfonso Pecha (1327–1389), vormaliger Bischof von Jaén und Eremit, angehörte, der ihr spirituelle Ratgeber geworden war und in höchsten römischen Kreisen verkehrte.[174] Der Deutsche Nicolaus Henrici aus der Stadt Kulm († 1412) war Kapellan des Klarissenkonvents San Lorenzo in Panisperna, wo er noch die hl. Birgitta kennengelernt hatte.[175]

Obwohl ihre Bindungen zu den Orsini intensiv waren, hat die vornehme Schwedin auch auf die Colonna und den ihnen nahestehenden Familien großen Eindruck gemacht. Ocilenda Montenero, eine gebürtige Colonna, und Letizia, die Gattin des Pietro di Giordano von Genazzano, machten während des u. a. von Pecha betriebenen Kanonisationsprozesses von 1378 Zeugenaussagen über Wunder der Heiligen.[176] Der Kommission, die am 16. März 1379 über diese Aussagen ihr Urteil abgab, gehörte auch Kardinal Agapito Colonna an.[177] Bemerkenswert ist auch die Nachricht, dass Birgitta in der Konventskirche San Lorenzo in Panisperna die Darstellung einer Mutter Gottes mit Heiligen vorgegeben habe, die dann das Vorbild des wundertätigen Abbildes der Madonna in Santa Maria ai Monti geworden sei.[178] Das Laurentius-Kloster war allerdings kein eigentlicher Ort der auch visuellen Memoria für die Colonna. Erhalten hat sich immerhin die schon erwähnte Grabplatte des Propstes Matteo, eines Bruders des Kardinals Jacopo.[179]

174 Im Schisma von 1378 verteidigte der Kirchenmann die Gültigkeit der Wahl Urbans VI. Vgl. zu Pecha unter anderem Eric Colledge, Epistola solitarii ad reges: Alphonse of Pecha as Organizer of Brigittine and Urbanist Propaganda, in: Mediaeval Studies 18 (1956), S. 19–49; Arne Jönsson, Alfonso of Jaén. His Life and Works. With Critical Editions of the *Epistola Solitarii*, the *Informaciones* and the *Epistola Serui Christi* (Studia Graeca et Latina Lundensia 1), Lund 1989. In diesem Beziehungsnetz erwähnt den Konvent San Lorenzo in Panisperna Meersseman, Ordo fraternitatis (wie Anm. 172), Bd. 1, S. 563.

175 Berbée, Von deutscher Nationalgeschichte (wie Anm. 172), S. 35, 42–44. Zu seinem Ambiente siehe auch S. Maria dell'Anima. Zur Geschichte einer „deutschen" Stiftung in Rom, hg. von Michael Matheus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 121), Berlin/New York 2010, ad indicem.

176 Dykmans, L'Agapito Colonna (wie Anm. 143), S. 427; Acta et processus canonizacionis beate Birgitte, hg. von Isak Collijn (Samlingar Svenska Fornskriftsällskapet ser. 2. Latinska Skrifter 1), Uppsala 1924–1931, S. 423. Vgl. auch Andreas Rehberg, Le ricadute del Grande Scisma per la vita culturale del baronato romano: il caso dei Colonna, in: La linea d'ombra (wie Anm. 122), S. 75–88, hier S. 87f.

177 Acta et processus (wie Anm. 176), ad indicem.

178 Cirulli, Le terziarie (wie Anm. 65), S. 824 (Demnach habe Angelo Carducci dem Kamaldolesermönch Francesco Pifferi 1583 berichtet, „che quelle figure che sono intorno alla Madonna e la Madonna istessa è della medesima maniera anzi la medesima mano di quella di S. Lorenzo in Panisperne con li medesimi santi a punto. Le quali di certo tiensi haverle fatte, pare, S. Brigida").

179 Siehe oben Anm. 132.

III. Fazit

Das Beispiel der zwei Klostergründungen hat die Verwobenheit von religiösen, ökonomischen, politischen und familiären sowie klientelären Interessen gezeigt, die bei Innovations- und Transferleistungen im klösterlichen Bereich eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten. Mehr als andere vergleichbare Adelsgeschlechter betrieben die Colonna eine eigene dezidierte Klosterpolitik.[180] Ihr Ziel war es, Defizite ihrer Machtgrundlage in Rom wettzumachen, lag doch das Zentrum ihres Einflusses zunächst außerhalb Roms in Latium. Durch die im Rione Colonna gelegenen Klöster erschlossen sie sich nicht nur neue Ressourcen, sondern – und das war vielleicht noch wichtiger und vergleichbar mit ihrer Vermittlerrolle auf dem Pfründensektor – eine größere soziale Attraktivität als Klientelführer im städtischen Gefüge Roms. Denn man muss sich vergegenwärtigen, dass die Klostergründungen der Colonna unter den aufmerksamen Blicken der römischen Gesellschaft erfolgten. Sie konnten also nicht damit rechnen, dass sie die einzigen Nutznießer dieser groß angelegten Transaktionen bleiben würden. Konzessionen an die Exponenten der eigenen Schicht der Barone waren unumgänglich und dürften den Colonna eigentlich gar nicht als Zwang, sondern als eine Konsequenz aus der oligarchischen Struktur der römischen Oberschicht erschienen sein, die sie auch zu ihrem Vorteil zu nutzen verstanden.

Waren die Colonna bestrebt, in den großen römischen Stiftskapiteln vertreten zu sein, so war ihre Anteilnahme an den Geschicken der von ihnen gegründeten Frauenklöster sogar noch dauerhafter. Interessenskollisionen zwischen den Stiftskapiteln, in denen auch Mitglieder der Colonna-Verwandtschaft und -Klientel saßen, und den beiden Klöstern waren da nicht ausgeschlossen. So wurde beispielsweise erst 1366 ein jahrelang zwischen dem Kapitel von S. Maria Maggiore und den Nonnen von San Silvestro in Capite schwelender Streit beigelegt. Es ging dabei um das großzügige Legat des Kardinals Jacopo Colonna – ein Casale und ein *castrum*! – zugunsten der Marienkirche.[181] Der Prälat hatte zur Auflage gemacht, zwei Kapellen – eine davon war dem Andenken des großen Colonna-Gönners Nikolaus IV. gewidmet – mit vier Priestern zu unterhalten.

180 Trotz der Option des Klostereintritts dürften es auch die Colonna vorgezogen haben, ihre Töchter vorteilhaft und politisch wirksam zu verheiraten. Auch mag es – ökonomisch bedingte – Unterschiede innerhalb des Baronaladels, ja sogar einzelner Linien, gegeben haben. Vgl. Carocci, Baroni (wie Anm. 6), S. 163f. Zu einem vergleichbaren Fall eines Adelsklosters in Neapel vgl. Annamaria Facchiano, Monasteri femminili (wie Anm. 2).

181 BAV, ASMM, cart. 68, nr. 123 (1364 Juni 12). Vgl. das Regest in Giovanni Ferri, Le carte dell'Archivio Liberiano dal secolo X al XV, ASRSP 27 (1904) S. 147–202, S. 441–459; 28 (1905) S. 23–39; 30 (1907) S. 119–168, hier S. 148, Nr. 123.

Sollten die Kanoniker ihren Verpflichtungen nicht nachkommen, war vorgesehen worden, dass *omnia bona predicta donata dicte basilice per executores supradictos devenirent ad monasterium Sancti Silvestri de Capite in omnibus dictis bonis videlicet in casu predicto dicte basilice succederet.*[182] Diesen Fall sah die Äbtissin Maria Colonna gegeben. Die beiden von den Prozesskosten ernüchterten Parteien verständigten sich schließlich am Heilig Abend 1366 auf einen Kompromiss, der die Teilung der Güter vorsah. Während das Casale beim Lateran blieb, ging die Burg in den Besitz des Klosters über. Bischof Agapito Colonna hatte damals die Interessen des Klosters vertreten.

Doch ging zum Ende des 14. Jahrhunderts auch der Einfluss der Colonna auf die beiden Klöster langsam zurück. Überhaupt dürfte sich das konkrete Einwirken der Familie in dem Maße verringert haben, wie auch Töchter aus Familien aufgenommen wurden, die nicht mehr unmittelbar den Colonna verpflichtet waren. Die Aufnahme solcher Novizinnen konnte auch aufgrund päpstlicher Mandate erfolgen, mit denen die Päpste möglicherweise sogar gezielt die Dominanz des römischen Adels brechen konnten. Die Colonna nahmen zwar auch weiterhin eine ehrenvolle Position in ihren Konventen ein, ihr politischer Einfluss dürfte aber gegen Ende des Jahrhunderts bereits stark vermindert gewesen sein. Größere Gütertransfers zugunsten der vormaligen Gründer, wie sie mindestens im Falle San Silvestros hundert Jahre zuvor belegt werden können, kamen nicht mehr vor. So machte letztlich der gesellschaftliche Umbruch im Rom der zweiten Hälfte des Trecento auch nicht vor den „Hausklöstern" der Colonna halt, die sich auch immer mehr den neuen sozialen Kräften öffnen mussten, ohne sie wie vormals in ein Klientelnetz einbinden zu können.[183]

Der kirchliche Bereich war gewiss derjenige, in dem sich die verschiedenen Linien der Colonna am intensivsten begegneten, da hier auch die kirchliche Memoria in Form von Bestattungen und Seelgeräten gepflegt wurde. Eine geschickte Kirchen- und Klosterpolitik[184] bot soziale und – dank heraldischer Si-

182 BAV, ASMM, cart. 68, Nr. 130 (1366 Dez. 24). Vgl. das unzureichende Regest in Ferri, Le carte (wie Anm. 181), S. 149, Nr. 130. Eine besser erhaltene zeitgenössische Kopie findet sich in BAV, Archivio Barbarini-Colonna di Sciarra, tomo 122, fasc. 2.

183 Für die in vieler Hinsicht vergleichbare Entwicklung in den großen Kapiteln von S. Giovanni in Laterano und S. Maria Maggiore, wo der Colonna-Einfluß ebenfalls in der zweiten Jahrhunderthälfte zurückging, vgl. Rehberg, Kanoniker, S. 172–180.

184 Wenig weiß man über die Auswirkungen einer weiteren Colonna-Gründung: Am 8. Januar 1318 hatte nämlich der Propst von Saint-Omer, Matteo Colonna, vom Archipresbyter und den Kanonikern von S. Pudenziana die Kirche San Lorenzo in Fontana mitsamt deren Besitz unter der Bedingung erhalten, dass er dort ein Frauen- oder Männerkloster einrichte. Seine Entscheidung fiel auf den Benediktinerorden. Er schenkte den Mönchen 1326 ein Casale an der Via Tiburtina. Vgl. Coste, Scritti, (wie Anm. 149) S. 114 Anm. 120 und die – wenigen –

gnale – auch visuelle Entfaltungsmöglichkeiten. Dabei wäre es verfehlt, in der Klosterpolitik nur das Werk des frommen Kardinals Jacopo zu sehen. Sie wäre zum Scheitern verurteilt gewesen, hätte nicht die Gesamtfamilie mit Stiftungen zu ihr beigetragen. Schließlich bedurfte eine aktive Klosterpolitik auch einer größeren Zahl von Nonnen aus dem eigenen Geschlecht. Eine große Nachkommenschaft – ob weiblich oder männlich – war also auch im römischen Adel ein Faktor, der über den politischen Erfolg mitentschied. Gewiss spielte auch das visuell-bauliche Erbe für die Frage eine Rolle, wie lange ein Konvent noch attraktiv für eine Adelsfamilie sein konnte. Im Falle von San Silvestro in Capite mag das Überdauern heraldischer Zeugnisse mit dazu beigetragen haben, das Kloster als Colonna-nah zu konnotieren. Es war wohl kein Zufall, dass hier noch eine Vittoria Colonna (1492–1547), gefeierte Poetin und Freundin Michelangelos, einen Rückzugsort fand.[185]

Hinweise in Huelsen, Le chiese di Roma (wie Anm. 10), S. 286f. Die Kirche existiert noch heute in der Via Urbana im Rione Monti und hatte gewiss auch seine strategische Bedeutung am Rande der Suburra.

185 Siehe zur Dichterin unter diesem Aspekt – aus einer breiten Literatur – William E. Wallace, Friends and Relics at San Silvestro in Capite, Rome, in: Sixteenth Century Journal 30 (1999), S. 419–439. Zu der sich wandelnden Fortdauer des Colonna-Einflusses in der römischen Klosterlandschaft siehe Silvia De Angelis, Il governo delle monache. I pontefici ed i monasteri femminili francescani e domenicani (1417–1585), Tesi di Dottorato in Storia medievale e moderna, Università di Roma „La Sapienza", Facolta di Filosofia, Lettere, Scienze Umanistiche e Studi Orientali. Dipartimento di Storia, Culture, Religioni, Anno accademico 2012–2013.

Segmentiert und zugehörig.

Zur gesellschaftlichen Relevanz religioser Gemeinschaften in den spätmittelalterlichen Herzogtümern Mecklenburg und Pommern

Andreas Rüther

Bei der Überlassung von Zehnteinkünften aus zwei Dörfern an das Johanneskloster Lübeck sprach Bischof Brunward von Schwerin 1219 davon, dass von den Landesfürsten in die bisher nur teilweise bebaute Diözese Ritter, Bauern, aber auch Ordensleute berufen worden seien, um einen neuen Weinberg der Christenheit zu errichten (… *non solum milites et agricolas, verum etiam religiosos traherent ad novam vineam christianitatis excolendam).*[1]

Eine solche Arbeitsteilung – die Trennung von Aufgaben und gegenseitige Austauschbeziehungen – beschrieb auch Bischof Konrad von Cammin, als er 1176 die Schenkung Herzog Kasimirs von Pommern an Kloster Kolbatz bestätigte und begründete: „Sie [die Fürsten] haben auch geistliche Männer aus weit entfernten Ländern herbeigerufen, verteilen sie auf die verschiedenen Orte ihres Gebietes und stellen ihnen für die leiblichen Bedürfnisse die zeitlichen Güter." (*Viros quoque religiosos de longinquis provinciis evocatos per diversa regionis sue loca disponentes, ad necssarios usus eis temporalia subministrant*).[2]

1 Urkunden und erzählende Quellen zur deutschen Ostsiedlung im Mittelalter, hg. von Herbert Helbig (Diplomata et chronica historiam locationis teutonicorum illustrantia), Bd. 1: Mittel- und Norddeutschland. Ostseeküste (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 26 a), Darmstadt 1968, Nr. 65, S. 268–271; Urkunden und erzählende Quellen zur deutschen Ostsiedlung im Mittelalter, hg. von Dems. (Diplomata et chronica historiam locationis teutonicorum illustrantia), Bd. 2: Schlesien, Polen, Böhmen-Mähren, Österreich, Ungarn-Siebenbürgen (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 26 b), Darmstadt 1970; Klosterbuch Schleswig-Holstein und Hamburg. Verzeichnis der Klöster, Stifte und Konvente nördlich der Elbe von den Anfängen bis zur Reformation, hg. von Katja Hillebrand/Oliver Auge/Thomas Riis, Regensburg 2019, Bd. 1, S. 763–791.

2 Urkunden, hg. von Helbig (wie Anm. 1), Nr. 81, S. 312–315; Pommersches Urkundenbuch, Bd. 1, 1: 786–1253. Regesten, Berichtigungen und Ergänzungen zum Codex Pomerania diplomaticus von Hasselbach und Kosegarten, hg. von Robert Klempin (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern 2), Stettin 1868, Nr. 67, S. 51; Pommersches

Im Vertrag des Herzogs Barnim von Pommern mit Bischof Hermann von Cammin und den Domkapiteln von Cammin und Kolberg über Zehnteinkünfte und Maßnahmen zur Förderung der Besiedlung hieß 1273 der Auftrag mit klarer Zielstellung: „ist es Unsere Aufgabe, die Verehrung Gottes zu fördern und die gottgeweihten Kirchen zu unterstützen, daß deren Lage gebessert und in den Orten Unserer Herrschaft, die in öder Einsamkeit daliegen, der Name des Herrn stets angerufen werde." (*constituti in partem sollicitudinis monarchie, nostra interest cultum ampliare divinum et deo dicatis ecclesiis sic adesse, ut ipsarum condicio emendetur et in locis nostri dominii sub vasta solitudine constitutis nomen domini iugiter invocetur*).[3]

Herzog Mestwin von Ostpommern forderte 1285 anlässlich einer Güterschenkung ein regelrechtes Tauschgeschäft in der Arenga: „Es ist angemessen, daß denen, die das geistliche Leben wählen und führen wollen, der hilfreiche und gütige Schutz des Adels zur Seite stehe, damit sie nicht etwa ein Übergriff irgendeiner Freveltat von ihrem Vorhaben abbringt oder, was Gott verhüten möge, die Kraft des heiligen Glaubenslebens zerstört oder zu zerstören sich anschickt." (*Religiosam vitam eligentibus aut gerere volentibus favorabile et benignum nobilitatis convenit adesse presidium, ne forte cuiuslibet temeritatis incursus aut eos a proposito revocet aut robur, quod absit, sacre religionis infringat, infringere vel contingat*).[4]

Urkundenbuch, Bd. 1, 2: Annalen und Abt-Reihe des Klosters Colbatz, Todtenbuch und Abt-Reihe des Klosters Neuencamp, Personen und Orts-Register (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern 2), Stettin 1877; Pommersches Urkundenbuch, Bd. 2, 1: 1254–1278 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern 2), Stettin 1881; Pommersches Urkundenbuch, Bd. 2, 2, 1: Annalen und Abt-Reihe des Klosters Colbatz, Todtenbuch und Abt-Reihe des Klosters Neuencamp, Personen- und Ortsregister (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern 2), Stettin 1877; Pommersches Urkundenbuch, Bd. 2, 2, 2: 1278–1286 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern 2), Stettin 1885; Pommersches Urkundenbuch, Bd. 3, 1: 1287–1295, hg. von Rodgero Prümers (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern 2), Stettin 1888; Pommersches Urkundenbuch, Bd. 3, 2: 1296–1300, mit Personen-, Orts- und Sachregister für den 2. und 3. Bd., hg. von Rodgero Prümers, Stettin 1891.

3 Helbig, Urkunden (wie Anm. 1), Nr. 91, S. 362–367; Pommersches Urkundenbuch (wie Anm. 2), Bd. 2, 1, Nr. 975, S. 276–278; Nina Gallion, Exemt, frei und unabhängig? Die Bischöfe von Kammin in vorreformatorischer Zeit, in: Przegląd Zachodniopomorski 33 (2018), S. 95–123.

4 Helbig, Urkunden (wie Anm. 1), Nr. 112, S. 220–224; Oliver Auge, Landesherrschaft und Kirche in Pommern vor der Reformation, in: Przegląd Zachodniopomorski 33 (2018), S. 141–159.

I.

Nicht um Religion und Religiosität an sich, Glaubensgemeinschaften oder fromme Gemeinden soll es also gehen, sondern genauer um Gruppen von Religiosen, einem regulierten Stand angehörende Ordensleute.[5] Neuerungen ihrer Existenzweisen und deren kontrollierte Veränderungen ihrer Daseinsgestaltung werden in den Blick genommen, und damit Differenzierungsformen vielfältiger Ordensentstehungen, die sich gegenseitig in starker Konkurrenz zueinander abgrenzten.[6] „Welt" – ob -abgeschieden, -zugewandt oder -flüchtig: „Welt" ist dabei weniger eine Analysekategorie mit Tiefenschärfe als eine Metapher, verweist sie doch auf eine entsprechende Gegenwelt der Klöster, die stets Teil einer Welt blieben und in Wechselwirkungen zu anderen Teilen dieser standen.[7] *Believing* hängt mit *Belonging* zusammen. Die Zugehörigkeit zu in sich hierarchisch geordneten Segmenten ist sichtbarster institutioneller Ausdruck des Glaubens, mit der eine Gesellschaft sich der Gemeinschaft mit anderen vergewissert. Ein Kloster erscheint weniger als Experimentierfeld, sondern als Tatort, auf dem Entscheidungen unter Realbedingungen in Echtzeit getroffen und auf Bewährung hin erprobt werden.

Vor dem räumlichen Horizont am Rand des Alten Reiches in den zeitlichen Grenzen zwischen 12. und 15. Jahrhundert sollen Klöster, Stifte und Orden hinsichtlich ihres Einbezugs in eine und der Veränderung einer agrarischen Ständegesellschaft untersucht werden. Die Kommunitäten von Nonnen, Mönchen und

5 Kaspar Elm, Religious life between Jerusalem, the desert, and the world. Selected essays, übers. von James Mixson (Studies in the history of Christian traditions 180), Leiden/Boston u. a. 2016; Ders., Art. „Religiöse Orden", in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 7, München 1995, Sp. 696–699; Ders., Art. „Orden. I. Begriff und Geschichte des Ordenswesens", in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 25, Berlin/New York 1995, S. 315–330; Ders., Orden und Ordensleben in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, in: Das Jahrtausend der Mönche. Klosterwelt Werden 799–1803, hg. von Jan Gerchow, Köln 1999, S. 31–35.

6 Kaspar Elm, Die Ordines militares. Ein Ordenszötus zwischen Einheit und Vielfalt, in: The Crusades and the Military Orders: expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity; in memoriam Sir Steven Runciman (1903–2000), hg. von Zsolt Hunyadi/József Laszlovszky (CEU medievalia 2), Budapest 2001, S. 351–377. Kaspar Elm, History of Orders or History of the Institution of Orders?, in: Annual of medieval studies at Central European University Budapest 3 (1995/96), S. 127–128.

7 Brunhilde Gedderth, Geistliche Gemeinschaften als Wirtschaftsfaktoren der mittelalterlichen Stadt, in: Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter, hg. von Claudia Dobrinski/Brunhilde Gedderth/Katrin Wipfler (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens 15), München 2007, S. 101–124; Die Wirkmacht klösterlichen Lebens. Modelle – Ordnungen – Kompetenzen – Konzepte, hg. von Mirko Breitenstein/Gert Melville (Klöster als Innovationslabore 6), Regensburg 2020.

Klerikern sind auf ihre Funktion als Teilbereiche von dynastischen Geschlechtern hin zu befragen. Ältere Formen des Mönchtums und Gemeinschaften an Stiftskirchen waren im nordöstlichen Raum eher marginal vorhanden.[8] Neue Zisterzienser und Prämonstratenser holten diesen Rückstand der mecklenburgischen und pommerschen Klosterlandschaft dank des Anstoßes der Fürstenfamilien auf.[9] Die Expansion von Bettelorden beschleunigte in den Gebieten an der südlichen Ostseeküste eine Akkulturation und erreichte durch Unterstützung der Adelsgruppen und mit Hilfe einiger Stadtbürger europäischen Standard.[10] Während Hospital- und Ritterorden oder Semireligiose geringe höfische Förderung erfuhren, standen die Ordensreformen Mecklenburgs und Pommerns in der Tradition eines herrschaftlichen Antriebs.[11] Der vertiefte Blick auf diese

8 Matthias Hardt, Mecklenburg. Klöster (Ordo Sancti Benedicti/Benediktiner, Benediktinerinnen; Kanonissen?), in: Mecklenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte, Kommenden und Prioreien (10./11.–16. Jahrhundert), Bd. 1, hg. von Wolfgang Huschner u. a., Rostock 2016, S. 476–479; Matthias Hardt, Westliche Zuwanderer im hochmittelalterlichen Landesausbau Ostmitteleuropas, in: Migration und Integration von der Urgeschichte bis zum Mittelalter, 9. Mitteldeutscher Archäologentag vom 20. bis 22. Oktober 2016 in Halle (Saale), hg. von Harald Meller u. a., Halle 2017, S. 335–343; Matthias Hardt/Christian Lübke, Slavische Länder und Fürsten. Das östliche Europa zur Zeit Bischof Meinwerks, in: Für Königtum und Himmelreich. 1000 Jahre Bischof Meinwerk von Paderborn. Katalog zur Jubiläumsausstellung im Museum in der Kaiserpfalz und im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn 2009/2010, hg. von Christoph Stiegemann/Martin Kroker, Regensburg 2009, S. 122–137; Macht des Wortes. Benediktinisches Mönchtum im Spiegel Europas, Bd. 1: Essays, hg. von Gerfried Sitar/Martin Kroker, Regensburg 2009; Mirko Breitenstein, Die Benediktiner. Geschichte, Lebensformen, Spiritualität (Beck'sche Reihe 2894), München 2019.

9 Clemens Bergstedt, Zisterzienser und Zisterzienserinnen im nordostdeutschen Raum. Voraussetzungen und Entwicklungsformen, in: Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter, hg. von Franz J. Felten/Werner Rösener (Vita regularis. Abhandlungen 42), Berlin u. a. 2009, S. 345–378; Doris Bulach, … *unde oft uns wes overlopet, dat moge wy vorkopen thu unser nut*…: Die besondere Rolle von Handwerk, Gewerbe und Handel bei Zisterzienserklöstern östlich der Elbe, in: Norm und Realität, hg. von Felten/Rösener (wie Anm. 9), S. 157–175; James France, The Cistercians in Scandinavia, in: Norm und Realität, hg. von Felten/Rösener (wie Anm. 9), S. 475–487; Christian Gahlbeck, Die Ausbreitung der Zisterzienser in den Herzogtümern Polens bis zur Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert, in: Norm und Realität, hg. von Felten/Rösener (wie Anm. 9), S. 489–547; Ders., Zisterzienser und Zisterzienserinnen in der Neumark (Veröffentlichungen des Brandenburgischen Landeshauptarchivs Potsdam 47), Berlin 2002; Die Zisterzienser. Das Europa der Klöster. Begleitbuch zur Ausstellung „Die Zisterzienser – Das Europa der Klöster" LVR-LandesMuseum Bonn vom 29. Juni 2017 bis 28. Januar 2018, hg. Gabriele Uelsberg u. a., Bonn 2017; Die Zisterzienser im Mittelalter, hg. von Georg Mölich/Norbert Nussbaum/Harald Wolter-von dem Knesebeck, Köln/Weimar/Wien 2017.

10 Katja Hillebrand, Städtische Führungseliten und ihre kirchlichen Großbauprojekte. Zwischen Frömmigkeit, Repräsentation und finanzieller Leistungsfähigkeit, in: Przegląd Zachodniopomorski 33 (2018), S. 53–83; Memorializing the Middle Classes in Medieval and Renaissance Europe, hg. von Anne Leader (Studies in Medieval and Early Modern Culture 60), Berlin 2018.

11 Emilia Jamroziak, Survival and success on medieval borders. Cistercian houses in medieval Scotland and Pomerania from the twelfth to the late fourteenth century (Medieval texts and

hochadeligen Handlungsweisen und Motivlagen als Stifter und Wohltäter bei Memoria und Repräsentation kann grundsätzlich für die Beschreibung von sozialen Formationen des Hoch- und Spätmittelalters Erkenntnisse aufschließen.[12]

Auf die Suche nach klösterlichen Kulturleistungen begab sich auch eine andere Tagung, die die Heimatpflege Augsburg und Landesgeschichte Erlangen in der Schwabenakademie Irsee veranstaltete. Unter dem Titel: „Klöster, Kultur und Kunst in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Eine Leistungsbilanz zur Sakrallandschaft im deutschen Südwesten" ging es um die Zerstörung von prosperierenden ordensübergreifenden Klosterherrschaften durch die Säkularisation.[13] Das Programm beklagt konfessionalistisch den Verlust von territorialen Ämtern und lokaler Wirtschaft, reichem Kunstschaffen, Sakralkultur und Gelehrsamkeit. Die Folgen einer sog. „Provinzialisierung der ländlichen Gewerbe- und Kulturlandschaft" werden ausgemacht, dabei die zeitgenössische protoindustrielle Leinen- und Textilregion nördlich des Bodensees sozialromantisch übersehen und nostalgisch ein Badischer Liberalismus und Karl von Rotteck ausgeblendet. In affirmativer Zurschaustellung eines Saldos geht die so verstandene konservierende Perspektive zurück und sucht gerade nicht nach dem erneuernden Movens oder gar einem fortschrittlichen Impetus, der das Fragen dieses Beitrags leitet. Um klösterliche Leistungsfähigkeit zu ermitteln sind andere Zugänge zu wählen.

Zur Veranschaulichung der Problematik kann man auf die Buchmalerei aus dem Prosaroman „Pontus und Sidonia" in einer Handschrift der Universitätsbiblitothek Heidelberg zurückgreifen (Abb. 29).[14] Die Mönchsväter des hinter

cultures of Northern Europe 24), Turnhout 2011; Dies., Klosterstiftungen polnischer Adeligen im 12. Jahrhundert. Fragen nach Motiven und „Selbstdarstellung", in: East Central Europe 29, 1/2 (2002), S. 155–166; Dies., Cistercian monasteries on the northern frontiers and their social context: comparative study of Scotland and Pomerania (an overview of the project), in: Klosterlandschaften. Methodisch-exemplarische Annäherungen, hg. von Roman Czaja (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn 16), München 2008, S. 127–140.

12 Hans-Joachim Schmidt, The Imperial Dynasty of Luxemburg, the Emperors, and the Mendicant Orders in the Fourteenth Century, in: Religious and Laity in Western Europe 1000–1400. Interaction, Negotiation, and Power, hg. von Emilia Jamroziak/Janet E. Burton (Europa sacra 2), Turnhout 2007, S. 147–166; Jens Röhrkasten, The Mendicant Orders in Urban Life and Society. The Case of London, Religious and Laity in Western Europe, hg. von Jamroziak/ Burton (wie Anm. 12), S. 333–356.

13 Klöster, Kultur und Kunst in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Eine Leistungsbilanz zur Sakrallandschaft im deutschen Südwesten, hg. von Wolfgang Wüst, Berlin u. a. 2020. Folgendes Zitat nach: https://www.hsozkult.de/event/id/event-89012.

14 Universitätsbiblitothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142, fol. 41v (Werkstatt Ludwig Henfflin, um 1475); vgl. Pontus und Sidonia. Farbmikrofiche-Edition der Handschrift Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cod. Pal. germ. 142. Literarhistorische Einführung und Beschreibung der Handschrift von Henrike Lähnemann (Codices illuminati medii aevi 52), München 1999.

Baumkronen sichtbaren Klosters schwören dem Prinzen Pontus in Begleitung eines Dieners, seinen Namen und Identität nicht zu verraten, Konvent und Abt geloben dem Königssohn Treue und drücken Vertrauen aus. Die Szene „der Herrscher und seine Mönche" versinnbildlicht eine wechselseitige Vernetzung und Verwobenheit. Versteht man Innovation als willentlichen und gezielten Veränderungsprozess hin zu etwas Erstmaligem, so erkennt man solche Bewusstheit zum Beispiel bei den pommerschen Herzögen anlässlich der Neugründung des Priorats St. Jakob zu Stettin 1187, als wortwörtlich von einer neuen Pflanzung (*novelle plantationi*) gesprochen wird.[15] Auch 1253 bei der Stiftung des Zisterzienserklosters Samburia, wo ausdrücklich *dux et fundator noster novelle nostre plantacioni*[16] genannt wird, versprach der Herzog, die Brüder und ihr junges Unternehmen zunächst einmal zu unterstützen (*ipsos fratres et novellam p1antacionem primo stabilire promisit).*[17]

Unter Transferleistung begreift die Wirtschaftswissenschaft staatliche Leistungen an Personen und Unternehmen und umgekehrt, ohne dass eine gleichzeitige ökonomische Gegenleistung durch die begünstigten Transferempfänger erfolgt. Adlige spenden für Ordensleute, Ordensleute beten für Adlige. Die Investitionen in Gebäude und Gelände wurden vergolten mit Seelsorge und Liturgie. Eine weitere Illustration aus der Heidelberger Handschrift mag das zeigen (Abb. 30).[18] Der bekrönte Heerführer Pontus und sein ritterliches Gefolge reiten mit geschlossenen Visieren auf ein Kloster im Laubwald zu. Im Hintergrund sind Turmspitzen einer Stadt zu sehen. Eine solche Verfügbarkeit über Einrichtung und Gemeinschaft durch dieses Wechselverhältnis wird deutlich bei der klösterlichen Repräsentation und Memoria der dynastischen Familien und adeligen Geschlechter in Mecklenburg und Pommern.[19] Es geht dabei um eine rela-

15 Helbig, Urkunden (wie Anm. 1), Nr. 84, S. 320–326; Marian Rębkowski, Greifswald – Stettin – Kolberg. Drei Modelle räumlicher Anknüpfungen in der Stadtgründungszeit in Pommern, in: Zentrum und Peripherie in der Germania Slavica. Beiträge zu Ehren von Winfried Schich, hg. von Doris Bulach/Matthias Hardt (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 34), Stuttgart 2008, S. 235–246.

16 Helbig, Urkunden (wie Anm. 1), Nr. 106, S. 396–401, S. 398f.

17 Helbig, Urkunden (wie Anm. 1), Nr. 106, S. 396f.; Monumentorum fundationes monasterii polplinensis fragmentum, hg. von Theodor Hirsch (Scriptores rerum Prussicarum I), Leipzig 1861, S. 809–815; Piotr Oliński, Fundatio Ecclesiae Samburiensis, in: Studia pelplinksie 21/22 (1990/91), S. 105–112; Piotr Oliński, Cysterskie nekrologi na Pomorzu Gdańskim od XIII do XVII wieku (Die Zisterziensernekrologe in Pommerellen vom 13. bis zum 17. Jahrhundert), Toruń 1997.

18 Universitätsbiblitothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142, fol. 40r.

19 Ernst Münch, Adel – Bürger – Bauern. Lebenswelten in Mecklenburg seit dem Mittelalter, hg. von Martin Buchsteiner u. a., Berlin 2017; *Ene vruntlike tohopesate*. Beiträge zur Geschichte Pommerns, des Ostseeraums und der Hanse. Festschrift für Horst Wernicke zum 65. Geburtstag, hg. von Sonja Birli, Hamburg 2016.



Abb. 29 Konvent und Abt geloben dem Herrscher Treue, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142 (Pontus und Sidonia), fol. 41v.



Abb. 30 Heerführer und Gefolge reiten zum Kloster, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142 (Pontus und Sidonia), fol. 40r.

tionale Geschichte des Gesellschaftlichen, nicht um historische Territorialität und regionale Infrastrukturen.[20]

Gleichwohl will man nicht der Optimierung unter dem Maßstab der Effizienz das Wort reden, wenn im folgenden Rollen und Funktionen von Religiosen als *advisor*, *consultant*, *provider, designer, spin doctor, change manager, creative director, fund raiser, outsourcer* oder *start upper,* als Anbietern von Dienstleistungen nachgegangen wird. „Exit, Voice, and Loyalty" ist das Konzept des Harvard-Ökonomen Albert O. Hirschman, das grundlegende Reaktionsmöglichkeiten auf Leistungsabfall von Organisationen zeigt: Abwanderung, Widerspruch und Loyalität. Die Geschäftsbeziehung wird aufgelöst, durch Beschwerde verändert oder die Organisation dennoch unterstützt.[21] Solch verschiedene Strategien ließen sich auch bei den Mecklenburger Fürsten etwa in Bezug auf von ihnen in großer Vielzahl geförderte Benediktinerinnen, Zisterzienserinnen, Prämonstratenserinnen und Magdalerinnen beobachten.[22] Selbst ohne Anwesenheit der Kultbeauftragten genügt das Kloster dem Fürsten als Ort der Herrschaft an sich.[23] (Abb. 31) Eine andere Miniatur der Abenteuererzählung bildet den Monarchen vor einer Kapelle ab, in der zwei höfische Gefolgsleute vor dem Altar kniend beten. Die Oxforder Soziologin Elisabeth Schimpfössl erforschte jüngst russische Neureiche.[24] Mit der These „Rich Russians. From Oligarchs to Bourgeoisie" wies sie darauf hin, dass darunter zwar viele der privilegierten alten „Intelligenzija" angehörten und einen passenden Lebensstil mit Mäzenatentum pflegen. Bisweilen wird aus diesem Selbstverständnis heraus die Abstammung aus adligen Kreisen ins Feld geführt, indem Vorfahren ausfindig gemacht werden, die eine familiäre Kontinuität bis in

20 Robert Bartlett, Blood Royal. Dynastic Politics in Medieval Europe, Cambridge 2020.

21 Albert O. Hirschman, Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and States, Cambridge, MA 1970; dt.: Ders., Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten (Schriften zur Kooperationsforschung A. Studien 8), Tübingen 1974; Ulrich Arnswald, Hirschman's theory of exit, voice, and loyalty reconsidered, Heidelberg 1997; Claus Offe/Albert O. Hirschman: Exit, Voice, and Loyality. Responses to Decline in Firms, Organizations and States, in: Hauptwerke der Soziologie, hg. von Dirk Kaesler/Ludgera Vogt (Kröners Taschenausgabe 396), Stuttgart ²2007, S. 197–200.

22 Vgl. zu den wirtschaftlichen und herrschaftlichen Bezügen der prämonstratensischen Niederlassungen für die elb- und ostseeslawischen Regionen: Mit Bibel und Spaten. 900 Jahre Prämonstratenser-Orden. Wissenschaftliche Tagung zur Vorbereitung der Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Magdeburg, 30.9.–2.10.2020 in Kooperation mit dem Zentrum für Mittelalterausstellungen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. https://www.hsozkult.de/event/id/event-92631.

23 Universitätsbiblitothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142, fol. 103v.

24 Elisabeth Schimpfössl, Rich Russians. From Oligarchs to Bourgeoisie, Oxford 2018; http://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/studie-zur-selbstwahrnehmung-russischer-millionaere-15733744.html (zuletzt abgerufen am 18.01.2021); vgl. Horst Bosetzky, Mikropolitik. Netzwerke und Karrieren, Wiesbaden 2019.



Abb. 31 Fürst und Hofdiener beten in der Kapelle, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142 (Pontus und Sidonia), fol. 103v.

die Zarenzeit behaupten. Erfolg und Wohlstand wird nicht individualistisch als Leistung oder Glück gedeutet, sondern genetische Anlage und Gottesfügung dafür verantwortlich gemacht, wenn der eigene Status begründet werden soll. Russlands Oligarchenschicht begreift sich als auserwählte Klasse, der der elitäre Geist qua Geburt in die Wiege gelegt wurde. Bei allem Streben nach Reichtum und Luxus planen einige Multimillionäre ihr Vermögen der nächsten Generation und einer Stiftung zu vererben. Adelige Handlungslogik verpflichtete jene in höherer Stellung zu Verhaltensweisen, die von anderen Gruppen nicht erwartet wurden: *noblesse oblige*. Auch in der politischen Elite der Staatssicherheit ist eine „neue Art Adel" entstanden, wie ein Geheimdienstchef unter Putin seine Mitarbeiterschar bezeichnete, und damit explizit einen Verdienstadel über das Leistungsprinzip, eine meritokratisch fundierte Administration meinte. Freunde und Günstlinge des Autokraten gründen wie neue Feudalherren unter der Zarenherrschaft ihre eigenen Dynastien.

Eine letzte kleine Zeichnung im besagten Heidelberger Codex beschließt diese Einführung (Abb. 32).[25] Der Feldherr kniet im Chorraum, in dem ein Priester die Messe zelebriert, beim bewaffneten Einzug der Ritter zur Dankesmesse im Münster. Auf vielfältige Unterschiede in der Standesqualität hatte bereits Aloys Schulte in seiner Studie zum „Adel und der deutschen Kirche im Mittelalter" hingewiesen, der zwischen Abkömmlingen von edelfreien Familien und solchen aus ministerialischem Niederadel differenzierte.[26] Schulte fand in den Kapiteln vor allem altadlige Exklusivität, aber auch gemischt-adlige und gemeinständische Konvente.[27]

II.

Bei der Frage des *Doing nobility* ist die Selbstdarstellung durch Bilder, Zeichen und Symbole zu betrachten und die genealogische Inszenierung der Ahnen aus-

25 Universitätsbiblitothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142, fol. 109r.

26 Aloys Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts-, und Kirchengeschichte (Kirchenrechtliche Abhandlungen 63–64), Stuttgart 1910; Rudolf Schieffer, Aloys Schultes „Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter" (1910) nach hundert Jahren (2018), in: Adelslandschaften. Kooperationen, Kommunikation und Konsens in Mittelalter, Früher Neuzeit und Moderne, hg. von Wolfgang Wüst, Berlin 2018, S. 191–204.

27 Vgl. dagegen Studien zum Adel im mittelalterlichen Polen, hg. von Eduard Mühle (Quellen und Studien. Deutsches Historisches Institut Warschau 25), Wiesbaden 2012; Rechtsstadtgründungen im mittelalterlichen Polen, hg. von Eduard Mühle (Städteforschung A 81), Köln 2011; Eduard Mühle, Die Slawen (C.H. Beck Wissen 2872), München 2017, S. 66–81; Eduard Mühle, Die Slawen im Mittelalter zwischen Idee und Wirklichkeit, Köln u. a. 2020, S. 411–416.



Abb. 32 König und Ritter feiern Messe in der Kirche, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142 (Pontus und Sidonia), fol. 109r.

zuloten.[28] Im Falle Mecklenburgs und Pommerns war die Attraktivität der Ordensleute für und die Resonanz bei gesellschaftlichen Führungsgruppen nicht personenabhängig von Einzelgängern – einmal abgesehen von der Berufung auf den charismatischen Pommern-Apostel Otto beim Stettiner Priorat der Benediktiner vom Bamberger Michaelsberg –, sondern entscheidend war die eminente Institution überhaupt und ihre visiblen Vertreter.[29] In ihrer Jakobikirche zu Stettin wurde 1220/21 Herzog Bogislaw II. bestattet.[30] Durch deren effiziente Verwaltung und nützliche Buchführung hatten Herren gleichsam Anteil am ‚Vorsprung durch Technik'. Durch weitgestreckte Ordensverbindungen erfuhren schöpferische Ideen frühe Aufnahme. In den Fußstapfen des „Poverello" organisierte sein Schüler und Gefährte Giovanni Piano Carpini die Mission nach Osten, entdeckte auf dem Weg in die Ukraine und Mongolei auch Schwerin und ließ 1236 seine Anhänger sich dort niederlassen.[31]

Die älteste Glasmalerei Norddeutschlands ist im kostbaren Glasschatz der Zisterzienserinnen von Sonnenkamp in Neukloster erhalten, mit dem um 1250 angefertigten Bildnis der soeben heiliggesprochenen asketischen Elisabeth von Thüringen.[32] Die lebensgroße spätromanische Heiligenfigur der Klara von Assisi in der Ribnitzer Klarissenabtei ist als früheste hölzerne Statue nördlich der

28 Dallas G. Denery, Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology, and Religious Life, Cambridge 2009.

29 Bischof Otto von Bamberg in Pommern. Historische und archäologische Forschungen zu Mission und Kulturverhältnissen des 12. Jahrhunderts im Südwesten der Ostsee, hg. von Felix Paul Biermann/Fred Ruchhöft (Studien zur Archäologie Europas 30), Bonn 2017; Otto, der Heilige. Bischof von Bamberg 1002–1139 und Apostel der Pommern 1124/1125 und 1128. Erzählt, verehrt und angerufen durch Jahrhunderte, hg. von Alois Albrecht, Bamberg 2014; Ebo von Michelsberg. Der Pommernapostel Otto von Bamberg. Das Leben des Bischofs und Bekenners, hg. und übers. von Lorenz Weinrich/Thomas Helms, Schwerin 2012.

30 Rafał Makała, Stettin (Szczecin), in: Residenzstädte im Alten Reich (1300–1800) – ein Handbuch. Abteilung 1, Analytisches Verzeichnis der Residenzstädte. Teil 1: Nordosten, hg. von Harm von Seggern (Residenzenforschung. Neue Folge: Stadt und Hof), Ostfildern 2018, S. 556–564, hier S. 559; Hermann Hoogeweg, Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern, Stettin 1925, Bd. 2, S. 415–449: Jakobipriorat.

31 Anke Huschner, Schwerin. Kloster (Ordo Fratrum Minorum/Franziskaner), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 1065–1077; Johannes von Plano Carpini. Kunde von den Mongolen 1245–1247, hg. von Felicitas Schmieder (Fremde Kulturen in alten Berichten 3), Sigmaringen 1997; Johannes Giessauf, Die Mongolengeschichte des Johannes von Piano Carpine. Einführung, Text, Übersetzung, Kommentar (Schriftenreihe des Instituts für Geschichte 6), Graz 1995.

32 Antje Koolman, Neukloster. Kloster S. Maria (Ordo Sancti Benedicti/Benediktinerinnen; Ordo Cisterciensis/Zisterzienserinnen), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 616–643, hier S. 635, Abb. 11; Kloster Sonnenkamp in Neukloster, hg. von Sabine Schöfbeck/Tilo Schöfbeck/Detlef Witt, Petersberg 2009; Verena Friedrich, Neukloster Mecklenburg St. Maria im Sonnenkamp (PEDA-Kunstführer 89), Passau 2008.

Alpen vor 1350 angesetzt, die wertvolle Großplastik wird mit der mecklenburgischen Herzogin und amtierenden Äbtissin Beatrix in Verbindung gebracht.[33]

Keine Berühmtheiten wie Romualdo di Camaldoli oder Caterina da Siena sind zu beobachten, sondern Unbekannte wie Dietrich von Studitz.[34] Nicht Paris und Prag, sondern Dargun oder Doberan stehen im Mittelpunkt.[35] Die Zisterzienser des Klosters Dargun bekamen 1174 das Recht, Deutsche, Dänen, Slawen und Menschen jedweden Volkes und Berufs auf den Besitzungen des Klosters anzusiedeln, Kirchen zu errichten und darin Priester einzusetzen sowie Gasthäuser zu betreiben.[36] Schenkungen ganzer Dörfer und Überlassung des Zehnten durch den Bischof gehörten zur Basisausstattung Darguns wie auch Doberans.[37] Sie erhielten also nicht nur öde oder ungute Plätze für Neubruch

33 Wolfgang Huschner, Ribnitz. Kloster Heilig Kreuz (Ordo S. Clarae/Klarissen), in: Ders., Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 803, Abb. 10.

34 Die Chroniken des Klosters Ribnitz, hg. von Friedrich Techen (Mecklenburgische Geschichtsquellen 1), Schwerin 1909, S. 79; Wolfgang Huschner, Die Gründung des Klarissenklosters Ribnitz (1323/24–1331). Eine landesherrliche Stiftung gegen städtischen und weltgeistlichen Widerstand, in: Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa. Festschrift für Michael Borgolte zum 60. Geburtstag, hg. von Wolfgang Huschner/Frank Rexroth, Berlin 2008, S. 333–351, hier S. 341.

35 Sven Wichert, Doberan. Kloster S. Maria, S. Johannes der Täufer, S. Johannes Evangelist (Ordo Cisterciensis/Zisterzienser), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), S. 218–279; Ders., Das Zisterzienserkloster Doberan im Mittelalter (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 9), Berlin 2000; Ilka Minneker, Vom Kloster zur Residenz. Dynastische Memoria und Repräsentation im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Mecklenburg (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme 18), Münster 2007; Ewa Łużyniecka, Pelplin i Doberan: architektura opactw cysterskich spokrewnionych filiacyjnie, Wrocław 2014.

36 Helbig, Urkunden (wie Anm. 1), Nr. 71, S. 284–291.

37 Heike Reimann, Dargun. Kloster S. Maria (Ordo Cisterciensis/Zisterzienser), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 144–175; Dies., Die Rolle des Klosters Dargun im Siedlungsgebiet der Zirzipanen, in: Das Zisterzienserkloster Dargun im Stammesgebiet der Zirzipanen. Ein interdisziplinärer Beitrag zur Erforschung mittelalterlicher Siedlungsprozesse in der Germania Slavia, hg. von Hansjürgen Brachmann (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 17), Stuttgart 2003, S. 193–284; Dies., Zur Rolle des Klosters Dargun im Landesausbau in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Struktur und Wandel im Früh- und Hochmittelalter. Eine Bestandsaufnahme aktueller Forschungen zur Germania Slavica, hg. von Christian Lübke (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 5), Stuttgart 1998, S. 273–278; Dies., Die historische Bedeutung des Zisterzienserklosters Dargun für die mittelalterliche Entwicklung eines mecklenburgisch-pommerschen Grenzgebietes, in: Zisterziensische Wirtschaft und Kulturlandschaft, hg. von Winfried Schich (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 3), Berlin 1998, S. 49–63; Dies., Der niedere Adel im Umfeld mecklenburgischer und pommerscher Fürsten zur Zeit beginnender deutschrechtlicher Veränderungen der Siedlungsstruktur in Mecklenburg und Westpommern (Ende 12.–1. Hälfte 13. Jahrhundert), in: Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung 47 (1998), S. 502–519.

(*novalia*) als Rodeland, sondern auch bereits besiedelte Gebiete für die Errichtung und Verlegung von Klöstern.[38]

In seiner Einleitung zum „Mecklenburgischen Klosterbuch", auf dessen rezenten Forschungsstand diese Ausführungen beruhen, skizzierte Wolfgang Huschner die besonderen Gründungssituationen und Strukturbedingungen.[39] „Vielmehr holte man Orden dorthin, die im zwölften und 13. Jahrhundert als innovativ und modern galten sowie über genügend Anpassungsfähigkeit und Dynamik verfügten, um andere Aufgaben und Tätigkeitsfelder zu übernehmen als in den Gebieten des lateinischen Europa mit älterer christlicher Tradition."[40] Die Anpassung an das Umfeld und die Gestaltung der Umwelt waren gleichermaßen handlungsbestimmend, wie Huschner ausführte: „Überdies erfolgte die Gründung der geistlichen Institutionen bedarfsorientiert und interessengeleitet in Kooperation bzw. Abstimmung zwischen den Landesherren, mecklenburgischen Adelsfamilien, Stadträten, den jeweils zuständigen Bischöfen und Repräsentanten der Orden."[41] Fürst Heinrich Borwin I. von Mecklenburg sowie dessen Söhne und Enkel gingen bei der Errichtung von geistlichen Gemeinschaften zeitgleich mit Landesausbau und Besiedlung voran.

Der Mecklenburger Fürst Heinrich Borwin, der im Zusammenhang mit Stadtrechtsverleihungen von Rostock (1218), Gadebusch (1225), Güstrow (1226) und Parchim (1226) zu sehen ist,[42] hatte 1219 gemeinsam mit seinen Söhnen Heinrich und Nikolaus sowie im Einverständnis mit seiner Gattin

38 Gudrun Gleba, Die spätmittelalterliche Situation der Klöster im heutigen Mecklenburg-Vorpommern. Wirtschaftstätigkeiten, gesellschaftliche Verflechtungen, Reformen: eine Skizze, in: Glaube, Macht und Pracht. Geistliche Gemeinschaften des Ostseeraums im Zeitalter der Backsteingotik, hg. von Oliver Auge/Felix Paul Biermann/Christofer Herrmann (Archäologie und Geschichte im Ostseeraum 6), Rahden 2009, S. 367–374.

39 Siehe zur Konzeption auch: Wolfgang Huschner, Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte der Klöster, Stifte, Kommenden und Prioreien im südwestlichen Ostseeraum (10./11.–16. Jahrhundert). Fragen an ein künftiges Klosterbuch für Sachsen-Anhalt, in: Eine Lebenswelt im Wandel. Klöster in Stadt und Land, hg. von Gerrit Deutschländer/Ingrid Würth (Quellen und Forschungen zur Geschichte Sachsen-Anhalts 14), Halle/S. 2017, S. 21–47.

40 Wolfgang Huschner, Klöster, Stifte, Kommenden, Prioreien und Orden in Mecklenburg (10./11.–16. Jahrhundert), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 21–57, hier S. 22–23.

41 Ebd., S. 22.

42 In Mecklenburg noch Wismar (1226) und in Pommern durch die Greifenherzöge Stettin (1243) und Greifswald (1250): Martin Krieger, Die Ostsee. Raum – Kultur – Geschichte, Stuttgart 2019, S. 127–129; vgl. dagegen: Faszination Stadt. Die Urbanisierung Europas im Mittelalter und das Magdeburger Recht, hg. von Gabriele Köster/Christina Link (Magdeburger Museumsschriften 17), Dresden 2019; Kulturelle Vernetzung in Europa. Das Magdeburger Recht und seine Städte, hg. von Gabriele Köster/Christina Link/Heiner Lück, Dresden 2018.

Adelheid nach der Benediktsregel Kloster Sonnenkamp in Neukloster gegründet, das ab 1267 zisterziensischen Gewohnheiten folgte.[43] Obwohl damit die erste mecklenburgische Stiftung eines weiblichen Konvents vorgenommen war, entwickelte sich das neue Kloster nicht zum Hauskloster der Stifterfamilie. Trotz aller Bewidmungen und Geldzahlungen und vieler Aufenthalte der reisenden Herren, die (wie Heinrich II. und Gemahlin, Johann III. von Werle und Heinrich III. von Schwerin) die Gastfreundschaft Sonnenkamps in Anspruch nahmen.[44]

In Güstrow hatte Fürst Heinrich Borwin II. 1226 dafür eine Kollegiatstiftkirche gegründet, die seit dem 14. Jahrhundert als Grablege für die Herren von Werle und seit dem 15. Jahrhundert der Linie Werle-Güstrow fungierte. Die Bestattung von Lorenz (1393), dessen Söhnen Nikolaus (1401), Johann (1414) und Balthasar sowie dessen Gemahlin Euphemia (1410) und Anna (1426), der Gattin Wilhelms von Wenden,[45] erfolgten bei diesen Säkularkanonikern.

Das 1237 von den Herren von Mecklenburg und dem Ratzeburger Bischof als Benediktinerinnenkloster unterstützte Rehna wurde bis 1319 ebenfalls umgewandelt, allerdings in ein Prämonstratenser-Chorfrauenstift.[46] Rehnas anhaltende Bedeutung belegt das dauernde Ansehen, in dem es bei den Herren von Mecklenburg und Grafen von Schwerin stand. Bereits 1260 nahm das Kloster die Gräfin Audacia von Schwerin mit deren Familie in seine Gebetsbruderschaft

43 Koolman, Neukloster (wie Anm. 32), Bd. 1, S. 619, Abb. 3.

44 Ebd., S. 618.

45 Harm von Seggern, Güstrow, in: Seggern, Residenzstädte (wie Anm. 30), S. 217–223, hier S. 219; Melanie Hahn, Güstrow. Kollegiatstift S. Maria, S. Johannes Evangelist, S. Cecilia (Säkularkanoniker), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 330–365; Thomas Rastig, Güstrow. Kloster Heilig Blut? (Ordo Fratrum Minorum/Franziskaner), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 366–376; Andreas Pečar, Das symbolische Kapital der Ahnen. Genealogische Inszenierungen Herzog Ulrichs von Mecklenburg in Güstrow, in: Ausstellungskatalog Schloß Güstrow. Prestige und Kunst 1556–1636, hg. von Kornelia von Berswordt-Wallrabe/Kristina Hegener/Regina Erbentraut, Schwerin 2006, S. 38–43 und S. 218–219; Ders., Am Rande des Alten Reiches? Mecklenburgs Stellung im Alten Reich am Beispiel landständischer Repräsentation und kaiserlichen Einflusses, in: Verfassung und Lebenswirklichkeit. Der Landesgrundgesetzliche Erbvergleich von 1755 in seiner Zeit, hg. von Matthias Manke/Ernst Münch (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Mecklenburg B. Schriften zur mecklenburgischen Geschichte NF 1), Lübeck 2006, S. 201–223.

46 Johann Peter Wurm, Rehna. Kloster/Chorfrauenstift S. Maria, S. Elisabeth (Ordo Sancti Benedicti/Benediktinerinnen, Ordo Praemonstratensis/Prämonstratenserinnen, Ordo Cisterciensis/Zisterzienserinnen), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 724–765; vgl. dagegen das benediktinisch gebliebene Kloster: Gerhard Schlegel, Rühn. Kloster S. Maria, S. Johannes Evangelist (Ordo Sancti Benedicti/Benediktinerinnen), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 876–1019.

auf. Herzog Heinrich der Pilger brachte vom Livlandkreuzzug ein junges Mädchen mit, das er adoptiert hatte und den Nonnen in Rehna zur Ausbildung übergab. Weibliche Angehörige der Fürstenfamilien wurden im Rehnaer Konvent erzogen. Die Witwe des Herzogs Heinrich IV. des Dicken starb 1491 im Nonnenkloster, in dem sie ihren Lebensabend zugebracht hatte. Bereits 1452 war ihre siebenjährige Tochter durch einen Treppensturz im Klausurbereich ums Leben gekommen.[47]

Andere Angehörige des regierenden Adelshauses sind als Konventualinnen belegt, darunter eine durch ein Typar. Elisabeth, Tochter Johanns II. von Mecklenburg-Gadebusch, ist 1353 als Insassin nachgewiesen, und als Priorin der Frauenkongregation Elisabeth, die Tochter des Herzogs der Stargarder Linie Ulrich II., seit 1490.[48]

Wie hoch das symbolische Kapital einer königlichen Stiftung veranschlagt wurde, ersieht man aus der 1272 ausgestellten Stiftungsurkunde für das vorgeblich von Margarethe, der Witwe des dänischen Königs Christoph I., in Rostock begründete Heilig Kreuzkloster der Zisterzienserinnen.[49] 1283 verstarb die dänische Königin Margarethe Sambiria in der Klausur. Die tatsächlich auf der Rückkehr von einer Romwallfahrt in Rostock anwesende vornehme Verwandte soll die Rechte mit Zustimmung ihres Vetters Waldemar, des Herren von Rostock, verliehen haben. Ungewöhnliche Siegelform und unvollständige Umschrift entlarven die fiktive Legitimation von Privilegien als Markenfälschung und kreative Legendenbildung.[50] Der letzte Herr von Rostock, Nikolaus, wurde nach seinem Tod 1314 im St. Johanneskloster der Rostocker Dominikaner beigesetzt.[51]

47 Wurm, Rehna, in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 728.

48 Ebd., S. 732, Abb. 4.

49 Wolfgang Eric Wagner, Rostock. Kloster zum Heiligen Kreuz (Ordo Cisterciensis/Zisterzienserinnen), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 924–961, hier S. 927, Abb. 3; vgl. auch: Roman Michałowski, „Princeps fundator". Monarchische Stiftungen und politische Kultur im piastischen Polen (10.–13. Jahrhundert), in: Monarchische und adlige Sakralstiftungen im mittelalterlichen Polen, hg. von Eduard Mühle (Stiftungsgeschichten 9), Berlin 2013, S. 37–108, bes. S. 91–95.

50 Wagner, Rostock (wie Anm. 49), S. 927, Abb. 3.

51 Harm von Seggern, Rostock, in: Seggern, Residenzstädte (wie Anm. 30), S. 474–480, hier S. 477; Bodo Keipke, Rostock. Kloster S. Johannes der Täufer, S. Johannes Evangelist (Ordo Fratrum Praedicatorum/Dominikaner), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 847–871, hier S. 864, Abb. 13: Flügeltafel zur Heimfahrt der Heiligen Drei Könige; vgl. auch: Sandra Gross, Rostock. Kloster S. Katharina (Ordo Fratrum Minorum/Franziskaner), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 872–898.

III.

Der Minderbrüderkonvent zu Schwerin ist die erste Stiftung von Franziskanern in Mecklenburg, die um 1235 von der Gräfin Audacia, der Witwe Heinrichs I. von Schwerin, nach dessen Tod für ihren noch unmündigen Sohn Gunzelin ausgeführt wurde.[52] Für sich und ihre vier unverheirateten Töchter erhielt Audacia vom Provinzialminister der *Saxonia* das Recht der Grablege auf dem franziskanischen Friedhof.[53] Ein Enkel der Stifterin, Graf Helmold III. von Schwerin, unterstützte den Konvent seit 1283 regelmäßig mit Einkünften.[54] Auch Heinrich III. von Schwerin wurde 1332 mit seiner Frau der guten Werke aller Franziskaner der Ordensprovinz teilhaftig. Ihr Ordenshaus lag in der Nähe der gräflichen Burg und adliger Stadthöfe.[55] Doch nicht nur Verflechtungsgeschichten sind zu erklären, sondern auch solche von Entflechtung im Sinne von Eigenständigkeit und Selbstbestimmung.[56] Solches *unbundling* drückt die Herstellung oder Stärkung der Unabhängigkeit zwischen verschie-

52 Huschner, Schwerin (wie Anm. 31), Bd. 2, S. 1074, Abb. 3.

53 Ebd., S. 1074, Abb. 4.

54 Harm von Seggern, Schwerin, in: Seggern, Residenzstädte (wie Anm. 30), S. 520–525.

55 Vgl. zur Topographie: Leonie Silberer, Klosterbaukunst der Konventualen Franziskaner vom 13. Jahrhundert bis zur Reformation. Domus fratrum minorum (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 141), Petersberg 2016; Die Klöster der Franziskaner im Mittelalter. Räume, Nutzungen, Symbolik, hg. von Gert Melville/Leonie Silberer/Bernd Schmies (Vita regularis. Abhandlungen 63), Berlin 2015.

56 Siehe auch die städtischen Niederlassungen der Landklöster: Winfried Schich, Wirtschaftshöfe auswärtiger Zisterzienserklöster in Mecklenburg und der Landesausbau im 13. Jahrhundert, in: Tradition – Umgestaltung – Innovation. Transformationsprozesse im hohen Mittelalter, hg. von Jan Hasil/Eike Gringmuth-Dallmer/Jan Klápšte (Praehistorica XXXI/2), Prag 2014, S. 149–166; Ders., Zisterzienserklöster in der *Germania Slavica* und ihr Beitrag zur Gestaltung der Kulturlandschaft und zur Entwicklung der Wirtschaft im 12. und 13. Jahrhundert, in: Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen. Beiträge einer deutsch-russischen interdisziplinären Tagung in Vladimir und Suzdal', hg. von Ludwig Steindorff/Oliver Auge (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts Moskau 4), Berlin u. a. 2016, S. 353–366; Ders., Der Beitrag der Zisterzienser zur Entwicklung der Kulturlandschaft und der Wirtschaft südlich der Ostsee, in: Glaube, Macht und Pracht. Geistliche Gemeinschaften des Ostseeraums im Zeitalter der Backsteingotik, hg. von Oliver Auge/Felix Paul Biermann/Christofer Herrmann (Archäologie und Geschichte im Ostseeraum 6), Rahden 2009, S. 235–254; Werner Rösener, Die Stadthöfe der Zisterzienser im Spannungsfeld der Stadt-Land-Beziehungen des Hochmittelalters, in: Kloster, hg. von Dobrinski/Gedderth/Wipfler (wie Anm. 7), S. 85–100; Holger Sturm, Das Konverseninstitut im Spiegel der schriftlichen Überlieferung der geistlichen Orden, in: Das Konverseninstitut und sein Umfeld im Hoch- und Spätmittelalter. Beiträge des Kolloquiums zum 70. Geburtstag von Werner Rösener am 13.12.2014 im Kloster Arnsburg, hg. von Christian Stadelmaier/Andreas Kuczera/Holger Sturm (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission NF 37), Darmstadt 2017, S. 101–118.

denen Feldern eines Verbundes aus. Insofern sieht man in Röbel ab 1295 eine Neugestaltung und Auslagerung, als die Dominikaner aus Rostock zur Betreuung der Reuerinnen von Röbel auf Initiative Nikolaus' II. von Werle und seiner Mutter Sophia geholt wurden.[57] Die Nonnen mussten nach Malchow umziehen und die Predigerbrüder Gebäude der Büßerinnen übernehmen.[58] Herzog und Herzogsmutter, der Dominikanerkonvent in Röbel und die Stadt Röbel bestätigten 1298 eine Vermittlungsurkunde Bischofs Gottfried von Schwerin für das nach Malchow verlegte Nonnenkloster.[59] Der Standort, eine kleinstädtische Siedlung, war nicht imstande, zwei Klöster zu tragen und zu versorgen.[60] Der etablierte Mendikantenkonvent diente als Grablege für Mechthild von Braunschweig und Christoph II. von Werle.[61] Mit Heinrich und Bernhard von Werle traten zwei Herren als Mönche in den Konvent ein, was für den Aufbau eines Memorialzentrums spricht.[62]

Auffallende Zurückhaltung betrifft die Beziehung der Mecklenburger Fürsten zu den Johannitern. Nachdem Fürst Heinrich Borwin II. von Mecklenburg auf seinem Sterbebett den Hospitalbrüdern von St. Johannis zu Jerusalem Land gegen Ablass seiner Sünden und der seiner Vorfahren gestiftet hatte, erfüllten seine Söhne Johann I., Nikolaus I., Heinrich Borwin III. und Pribislaw I. das Vermächtnis ihres Vaters, eine Kommende in Mirow zu gründen, die als Grablege keine Rolle spielte, da der geistliche Ritterorden vermutlich wegen des Mangels an Priesterbrüdern liturgische Aufträge nicht erfüllen konnte.[63]

57 Cornelia Hessberg, Röbel. Kloster Heilig Kreuz (Ordo Fratrum Praedicatorum/Dominikaner), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 839–845, hier S. 840–841, Abb. 2.

58 Cornelia Hessberg, Malchow. Kloster S. Maria Magdalena (Ordo Sanctae Mariae Magdalenae de poenitentia/Magdalenerinnen; Ordo Cisterciensis/Zisterzienserinnen), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 442–475.

59 Zur Stiftungstätigkeit der Schweriner Bischöfe. Die Stiftskirche zu Bützow, hg. von Detlef Witt/Tilo Schöfbeck, Petersberg 2014; Andreas Röpcke, Bützow. Kollegiatstift S. Elisabeth (Säkularkanoniker), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 118–142.

60 Vgl. zur Insellage der Stadt dazu: Anne Diekjobst, Friesische Klöster im Mittelalter. Erfahrungen und Wahrnehmungen einer Landschaft zwischen Natur und Kultur, in: Inselklöster – Klosterinseln. Topographie und Toponymie einer monastischen Formation, hg. Gabriela Signori (Studien zur Germania Sacra/NF 9), Berlin u. a. 2019, S. 121–148.

61 Hessberg, Röbel (wie Anm. 57), S. 842.

62 Zur Memorialfunktion anderenorts siehe auch: Anne Diekjobst/Michael Hohlstein, Erinnerungskultur und Herrschaftspolitik – Kloster und Welt, in: Der Thurgau im späten Mittelalter, Bd. 3–4: Umbruch am Bodensee. Vom Konstanzer Konzil zur Reformation, hg. von Silvia Volkart-Baumann, Zürich 2018, S. 221–229.

63 Christian Gahlbeck, Mirow. Kommende S. Maria, S. Johannes der Täufer (Ordo Fratrum Hospitalis S. Johannis Hierosolymitani/Ordo Melitensis/Johanniter), in: Huschner, Meck-

Von Investitionsruinen ist zu berichten wie der kurzlebigen minoritischen Einsiedelei mit der kostspieligen Sammelindulgenz von zehn Kardinälen für das Eremitorium St. Trinitatis in Kluß nahe Wismar von 1475, an der Herzog Magnus II. von Mecklenburg und dessen herzoglicher Bruder Balthasar, Bischof von Schwerin, aufwendig beteiligt waren.[64] Es kam zu fürstlichen Fehlplanungen wie zum Subventionsgrab der Augustinerinnen von Güstrow, in der etliche Goldgulden versenkt wurden, aber nie Aristokratinnen in eine Gruft einfuhren. Der päpstliche Legat Kardinal Raimund Peraudi gewährte 1503 dem Güstrower Konvent St. Anna einen Ablass.[65] Das Kloster, das in dieser einzig erhaltenen Urkunde bereits proklamatorisch als bezogen und ausgestattet bezeichnet wird, wurde nach dem Tode des Herzogpaares Magnus II. und seiner Gemahlin Sophia nicht weiter unterstützt, ihre Gründung blieb unausgeführt.

Der forcierte Macher Herzog Magnus II. von Mecklenburg gründete um 1500 in Sternberg ein Kloster der observanten Augustinereremiten und 1509 in Güstrow eines der Franziskanerobservanten nach strengen Armutsprinzipien.[66] In Güstrow hatte bislang der Konvent des Rostocker Dominikanerklosters seit 1435 dem Kollegiatstift einen Terminarier zum Almosensammeln präsentiert.[67]

IV.

Auch im westlichen Mecklenburg erkennt man die enge Freundschaft und Gunst der Grafenfamilie von Schwerin mit Zisterzienserinnen, die auch auf die Förderung der oben erwähnten Gräfin Audacia und ihres Sohnes Kunzelin 1246

lenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), S. 480–541; Regionalität und Transfergeschichte. Ritterorden-Kommenden der Templer und Johanniter im nordöstlichen Deutschland und in Polen seit dem Mittelalter, hg. von Christian Gahlbeck/Heinz-Dieter Heimann/Dirk Schumann (Studien zur brandenburgischen und vergleichenden Landesgeschichte 9; Schriften der Landesgeschichtlichen Vereinigung für die Mark Brandenburg NF 4), Berlin 2014; Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster, Stifte und Kommenden bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Heinz-Dieter Heimann/Klaus Neitmann/Winfried Schich (Brandenburgische historische Studien 14), Bd. 1–2, Berlin 2007.

64 Wolfgang Huschner, Wismar, Kluß: Eremitorium S. Trinitatis (Ordo Fratrum Minorum/Franziskaner?), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 1231–1235, hier S. 1233, Abb. 2.

65 Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 23, Abb. 1.

66 Ingo Ulpts-Stöckmann, Sternberg. Kloster Heilig Grab (Ordo Fratrum Eremitarum Sancti Augustini/Augustiner-Eremiten), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 1079–1085; vgl. zur Problematik: Christian Hoffarth, Die Reichtümer derer, die die Welt für Bettler hielt, in: Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter, hg. von Christian Hoffarth/Benjamin Scheller, Berlin 2018, S. 175–204.

67 Keipke, Rostock (wie Anm. 51), S. 854, Abb. 4.

zurückgeht.[68] Mit Zustimmung des Bischofs Friedrich von Ratzeburg übertrug Gönner Graf Kunzelin von Schwerin 1252 dem Kloster Zarrentin das Patronatsrecht der Kirche zu Wittenburg.[69] Unter den Äbtissinnen waren zwei Nonnen fürstlicher Abkunft und eine Tochter des Grafen Nikolaus I. von Schwerin, der zusammen drei weibliche Nachkommen im Kloster unterbrachte. Helmold und Nikolaus von Schwerin verbanden 1279 eine Bestätigung des Besitzes mit der Erwartung, dass die solcherart verbundene Grafenfamilie beständig von der Nonnengemeinschaft im Gebet gedacht wurde.[70] Graf Nikolaus ließ seine erste Gemahlin Elisabeth in der Kirche beisetzen. Eine Memorienstiftung der Äbtissin Margareta sah 1317 nach ihrem Tod die Andacht für ihre Eltern Herzog Abel und Mechthild von Dänemark vor.[71] Herzogliche Fürsprecher und eine besondere Zuwendung erfuhren auch weitere Nonnenklöster.[72] Auch die Zisterzienserinnen von Ivenack im östlichen Landesteil verdankten Herzögen, in diesem Fall 1252 Wartislaw III. von Pommern-Demmin, die Anerkennung von Rechten an Dörfern und Kirchspielen.[73] Sein Nachfolger Herzog Barnim von Pommern vermachte das Patronat der Pfarre Cerbezin 1265, dessen Schenkung Kardinal Legat Guido 1266 bestätigte.[74]

Heinrich II. von Mecklenburg hatte das Klarissenkloster in Ribnitz 1329 im Gedenken an das Seelenheil seiner bereits verstorbenen Ehefrauen und seiner

68 Andreas Röpcke, Zarrentin. Kloster S. Peter und Paul (Ordo Cisterciensis/Zisterzienserinnen, Ordo Sancti Benedicti/Benediktinerinnen, in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 1236–1266, hier S. 1238.

69 Ebd., S. 1245, Abb. 4; Cornelia von Hessberg, Handeln im monastischen Kontext. Interaktionen, Handlungsweisen und ihre soziale Bedeutung anhand zisterziensischer Frauenklöster des südlichen Ostseeraums. Neukloster und Zarrentin im 13. und 14. Jahrhundert (Dissertationsprojekt FU Berlin).

70 Röpcke, Zarrentin (wie Anm. 68), Bd. 2, S. 1244.

71 Ebd.

72 Clemens Bergstedt, Die Frauen-Kloster-Landschaft im Nordosten des mittelalterlichen Deutschen Reiches, in: Landschaft(en). Begriffe, Formen, Implikationen, hg. von Franz J. Felten/Harald Müller/Heidrun Ochs (Geschichtliche Landeskunde 68), Stuttgart 2012, S. 351–364; Ders., Geistliches Amt und weltliche Macht. Bischöfe als Gründer von Zisterzienserklöstern im Gebiet zwischen Elbe und Oder, in: Spiritualität in Raum und Bild, hg. von Andreas Behrendt/Jens Rüffer (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 26), Berlin 2007, S. 26–46; Ders., Kirchliche Siedlung des 13. Jahrhunderts im brandenburgisch-mecklenburgischen Grenzgebiet (Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser 15), Berlin 2001, S. 126–155 (Werle), S. 177–195 (Stargard); Ders., Die Klosterlandschaft im Nordosten des mittelalterlichen Reiches, in: Klosterlandschaften (wie Anm. 11), S. 159–176.

73 Fred Ruchhöft, Ivenack. Kloster S. Maria (Ordo Cisterciensis/Zisterzienserinnen), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 1, S. 378–400.

74 Ebd., S. 382, Abb. 5.

lebenden Gemahlin sowie jedes seiner Kinder und Vorfahren gestiftet.[75] Mit der reichsfürstlichen Standeserhöhung Albrechts II. und Johanns von Mecklenburg zu Herzögen und dem Antritt der Äbtissin Beatrix, Tochter des Stifterpaars und Schwester der regierenden Herzöge, arrondierte sich das Ribnitzer Kloster rasch.[76] Eine dynastische Prägung der Äbtissinnen mit herzoglichem Hintergrund macht sich deutlich, wenn diese im Amt Urkunden präsentierten und mit eigenen Siegeln ausfertigten. Viele führten im Protokoll den herzoglichen Rang im Vordergrund und nachrangig ihre Würde als Äbtissin aufführte. Ingeborg stellte sich 1405 als Tochter einer Tochter des Königs Waldemar von Dänemark vor, Elisabeth 1479 mit der gleichen vollständigen Titulatur wie ihre regierenden herzoglichen Brüder.[77] Die Äbtissin Hedwig 1452 als junge Herrin zu Mecklenburg und Stargard und der Konvent von Ribnitz nahmen ihren Vetter Herzog Heinrich den Älteren von Mecklenburg-Stargard in die Bruderschaft des Klosters auf, dessen verstorbene Gattin Ingeborg von Pommern, Vetter Herzog Johann, Sohn Ulrich II. und seine dritte Gemahlin Margarethe, mit denen die Stargarder Linie erlosch.[78] Die verbliebene Tochter dieser Ehe, Anna, wurde 1473 im Kloster erzogen und lebte als einziges herzogliches Familienmitglied als einfache Klarisse. Insgesamt agierten sechs Angehörige des Herrscherhauses als Äbtissin und zwei amtierten als *Vicaria,* Stellvertreterin, darunter jeweils eine aus der Stargarder Linie, meist aus der herzoglichen Linie Schwerin. Bis auf die eine genannte Ausnahme traten Herzogstöchter Mecklenburgs nur in führender Position in die Abtei ein und bestätigten die Hierarchiebildung.[79] Ribnitzer Siegelabdrucke zeigen verschiedene Motive: Beatrix führt das spitzovale Siegelbild mit der Krönung Mariens und im unteren Bogenfeld die kniende anbetende Nonne.[80] Hedwig von Mecklenburg-Stargard weist in einem Schild den gekrönten mecklenburgischen Stierkopf, ein dynastisches Emblem, auf.[81]

Franziskaner und Dominikanerorden wurden wichtig als Beichtvater für die landesherrlichen Familien von Mecklenburg und von Werle. Mit Erringen der Herzogswürde 1348 wurden die reichen Klarissen nach der Urbansregel in Ribnitz unter der Vielzahl von Frauenklöstern zum dominierenden Vorbild der

75 Wolfgang Huschner, Ribnitz. Kloster Heilig Kreuz (Ordo S. Clarae/Klarissen), in: Ders., Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 766–836, hier S. 771, Abb. 3.
76 Ebd., S. 786–788, S. 791–793.
77 Ebd., S. 778.
78 Ebd., S. 775, Abb. 4
79 Andreas Rüther, Fürstliche Ordensfrauen oder franziskanische Herzoginnen? Dynastie und Mendikantentum in Mecklenburg und Pommern vom 14. zum 16. Jahrhundert, in: Princesses and Mendicant. Close Relations in a European Perspective, hg. von Nikolas Jaspert/Imke Just (Vita Regularis. Abhandlungen 75), Wien/Zürich 2019, S. 175–194.
80 Huschner, Ribnitz (wie Anm. 75), S. 821, Abb 28.
81 Ebd., S. 822, Abb. 29.

Linien Schwerin und Stargard. Einer Sonderstellung mit der Aufgabe eines Grablege-, Memorial- und Integrationszentrums verdankte Doberan seine Ausnahmeposition als wichtigstes Kloster Mecklenburgs.[82] Nach der Landesteilung 1352 war Doberan nur noch Repräsentationsort für die Schweriner Herzöge, während sich Stargard und die Herren von Werle auf andere Kirchen wie etwa das Kollegiatstift Güstrow hin orientierten, wie Ilka Minneker überzeugend zeigte.[83] Herzog Heinrich I. wurde auf einer Heiliglandreise 1272 in Kairo gefangengesetzt und kehrte erst 1298 zurück. Die mecklenburgische Landesregentin Anastasia von Pommern hielt sich außer dem Hauptsitz Wismar urkundlich belegt in Neukloster, Lübeck, Sternberg und Doberan auf, wie Anke Huschner zuletzt in einem Aufsatz über weibliche Herrschaft ausführte.[84] Die Landesherrin setzte 1291 die Grundlegung des neuen Langhauses, das als wichtigste Grabstätte der landesherrlichen Dynastie diente.[85] Johann III. 1289, beide erste Frauen Heinrichs II., Beatrix von Brandenburg 1314 und Anna von Sachsen-Wittenberg 1327, wie auch Anastasia 1317 wurden in der Nekropole beigesetzt.[86] Als Vertraute im geistlichen Bereich waren die Wismarer Franziskaner zu nennen, die der bedrängten Landesherrin Beistand leisteten und die Befreiung ihres gefangenen Gatten unterstützen. Der Wismarer Fürstenhof lag nahe dem Minoritenkonvent, Dietrich von Studitz, der Kustos von Lübeck, war Beichtvater des jungen Heinrich II. Dessen erste Gemahlin wurde 1314 vor dem Hochaltar der Wismarer Franziskaner bestattet und ihr ein Epitaph gesetzt. Die Klosterkirche wurde bevorzugte Begräbnisstätte und Memorialort für weibliche Angehörige der landesherrlichen Familie.[87]

82 Wichert, Doberan (wie Anm. 35), S. 218–279, S. 261, Abb. 31.

83 Minneker, Kloster (wie Anm. 35); Wichert, Doberan (wie Anm. 35), S. 265, Anm. 33 und 34; Harm von Seggern, Güstrow, in: Seggern, Residenzstädte (wie Anm. 30), S. 217–223, hier S. 219.

84 Anke Huschner, Anastasia von Pommern, Herrin von Mecklenburg (1264–1317). Handlungsspielräume und Lebensführung einer mittelalterlichen Fürstin, in: Mecklenburgische Jahrbücher 130 (2015), S. 7–44; Wolfgang Huschner, Wismar. Kloster Heilig Kreuz (Ordo Fratrum Minorum/Franziskaner), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 1203–1228.

85 Harm von Seggern/Steffen Stuth, Wismar, in: Seggern, Residenzstädte (wie Anm. 30), S. 627–631.

86 Ebd., S. 629; vgl. dagegen: Ingo Ulpts-Stöckmann, Wismar. Kloster S. Peter und Paul (Ordo Fratrum Praedicatorum/Dominikaner), in: Huschner, Mecklenburgisches Klosterbuch (wie Anm. 8), Bd. 2, S. 1178–120; siehe auch: Tilo Schöfbeck, Das Schwarze Kloster am Rande der Stadt. Auf den Spuren der Dominikaner in der Hansestadt Wismar, in: Welt – Kultur – Erbe. Historische Altstädte Stralsund und Wismar 20 (2017), S. 34–37.

87 Anke Huschner, Begräbnis, Begängnis und Memoria Mecklenburgischer Herzöge und Herzoginnen des 15. Jahrhunderts. Nachträge zu den Stammtafeln des herzoglichen Hauses von Mecklenburg, in: Mecklenburgische Jahrbücher 134 (2019), S. 257–277; Dies., Plötzlich

Doberaner Glasmalereien zeigen die Fensterstifterin Anastasia und den jungen Herzog Heinrich II. in Demut beim Rosenkranz.[88] Insgesamt 53 Glieder des Fürstenhauses wurden in Doberan beigesetzt; darunter finden sich Grabmale der dänischen Königin Margarethe und Tumbaplatten König Albrechts III. von Schweden mit seiner Gemahlin Richardis, die in Stockholm bestattet wurde.[89] Auf flankierenden Wandmalereien und Memorialbildern haben die Verstorbenen ihre gebrochenen Lanzen gesenkt, die Standfiguren Magnus II. u. a. gedenken mit Totenbinden um den Prunkharnisch, als feierten sie die Totenmesse mit.[90] Anderenorts wurden auch von den Patronatsherren in alten Stadtpfarrkirchen fürstliche Gruften eingerichtet wie in St. Petri in Wolgast oder in St. Marien in Barth, das um 1450 Herzog Bogislaw XIII. als Hofkirche der Rügenfürsten diente.[91]

V.

Oliver Auge hat jüngst den „Beitrag der Chronistik für die Legitimation der Herzöge von Pommern und Mecklenburg" untersucht und auf das sog. *Protocollum* des Augustiner-Eremiten Angelus von Stargard hingewiesen, das jener um 1346 Herzog Barnim III. widmete.[92] Unter den Ordensleuten war er neben dem Stralsunder Franziskaner Lambert Slaggert mit den Ribnitzer Chroniken von 1522 der einzige Historiograph von allen Ordensleuten aus der Peripherie.[93]

Regentin. Die Vormundschaftsregierung der Herzogin Katharina von Mecklenburg (1423 bis 1436), in: Mecklenburgische Jahrbücher 134 (2019), S. 39–94; Dies., Ursula Herzogin von Mecklenburg: geb. 30. August 1510 in Güstrow, gest. 22. April 1586 in Ribnitz. Äbtissin des Klarissenklosters Ribnitz, in: Auf den zweiten Blick. Frauen und Männer der Nordkirche vom Mittelalter bis zur Gegenwart, hg. von Claudia Tietz/Ruth Albrecht/Rainer Hering, Husum 2018, S. 47–59; Dies., Art. „Ursula von Mecklenburg", in: Biographisches Lexikon für Mecklenburg, Bd. 8, Rostock 2016, S. 296–302.

88 Wichert, Doberan (wie Anm. 35), Bd. 1, S. 266, Abb. 33 und Abb. 34.

89 Ebd., S. 266, Abb. 39 und Abb. 40.

90 Wichert, Doberan (wie Anm. 35), Bd. 1, S. 266, Anm. 41 und Anm. 42.

91 Melanie Ehler, Barth, in: Seggern, Residenzstädte (wie Anm. 30), S. 28–32, hier S. 30; Barbara Roggow, Wolgast, in: Seggern, Residenzstädte (wie Anm. 30), S. 648–651.

92 Oliver Auge, Der Beitrag der mittelalterlichen Chronistik zur Legitimation der Herzöge von Pommern und Mecklenburg, in: Legitimation von Fürstendynastien in Polen und dem Reich. Identitätsbildung im Spiegel schriftlicher Quellen (12.–15. Jahrhundert), hg. von Grischa Vercamer/Ewa Wółkiewicz (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien 31), Wiesbaden 2016, S. 131–158.

93 Wolfgang Huschner, Franziskaner und Klarissen in Mecklenburg am Vorabend der Reformation, in: Mecklenburgische Jahrbücher 131 (2016), S. 263–283; Norbert Kersken, Äbte als

Wenn man Vormoderne als Gesellschaft beschreibt, die aus Segmenten besteht, sind europäische Klöster als genauso distinkte Einheiten wie Höfe oder Städte zu verstehen.[94] Die eindeutige Mitgliedschaft in nur einem Personenverband und die scharfe Grenzziehung gegenüber anderen Verbänden bildete erst die Voraussetzung für Zuständigkeiten wie geistliche Dienstleistungen.[95] Wegen der zugleich ganz unbestreitbaren Verflechtung von Personen dazwischen entstanden neue Kommunikationsformen und eben auch besondere Dynamiken, die in den gegeneinander abgegrenzten, und doch intensiv in Kontakt stehenden Segmenten jeweils Eigendynamiken entwickelten.[96] Aus der Struktur vieler nebeneinander angeordneter Personenverbände wie Adel, Klöstern, Städten, Zünften und Universitäten ergeben sich spezifische Konstellationen, die eine Dynamik auslösen und in neue, emergente Formen münden.[97] Am Hof etwa scheint die Beteiligung Geistlicher als Räte und Notare das Ergebnis solch eigendynamischer Prozesse zu sein.[98] Der Berater und Kanzleischreiber ist in gewisser Weise einem herausragenden Grenzgänger oder einem Makler ver-

Historiker. Klöster als Zentren der Geschichtsschreibung im Mittelalter, in: Chronicon Aulae regiae. Die Königsaaler Chronik. Eine Bestandsaufnahme, hg. von Stefan Albrecht (Forschungen zu Geschichte und Kultur der Böhmischen Länder 1), Frankfurt a. M. 2013, S. 11–62.

94 Zu Leitbegriffen des Moderne/Vormoderne-Diskurses: Georg Simmel und die Moderne – Neue Interpretationen und Materialien, hg. von Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 469), Frankfurt am Main 1984.

95 Inventing Modernity in Medieval European Thought ca. 1100–ca. 1550, hg. von Bettina Koch/Cary J. Nederman (Studies in Medieval and Early Modern Culture 63), Berlin 2019; Miri Rubin, Cities of Strangers. Making Lives in Medieval Europe, Cambridge 2020.

96 Niklas Luhmann, Evolution und Geschichte, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, 6. Aufl. Wiesbaden 2009, S. 189–211; Ders., Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie, in: Ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Wiesbaden ^{4}1975, S. 9–22.

97 Franz-Josef Arlinghaus, Mittelalterliche Rituale in systemtheoretischer Perspektive. Übergangsriten als basale Kommunikationsform in einer stratifikatorisch-segmentären Gesellschaft, in: Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien, hg. von Frank Becker, Frankfurt a. M. 2004, S. 108–156; Rudolf Schlögl, Der frühneuzeitliche Hof als Kommunikationsraum. Interaktionstheoretische Perspektiven der Forschung, in: Geschichte und Systemtheorie (wie Anm. 97), S. 185–225; Anne Diekjobst/Michael Hohlstein, Ordensideal und Realität. Die Forderung nach Reformen in Frauenklöstern, in: Volkart-Baumann, Thurgau (wie Anm. 62), S. 217–220.

98 Siehe Zugehörigkeit als andauernden Prozess sozialer (Selbst-)Verortung durch die Positionierung zu Gruppen und die Identifikation mit Gemeinschaften, die zugleich sozialen Ausschluss und Segmentierung bewirken kann: Innen und außen – Grenzen der Zugehörigkeit in multireligiösen Gesellschaften der Vormoderne, 27. Jahrestagung des Brackweder Arbeitskreises für Mittelalterforschung, Karl Jaspers Centre for Advanced Transcultural Studies, Heidelberg 20./21.11.2020. https://www.hsozkult.de/event/id/event-92616.

gleichbar, der aus dieser Stellung heraus die Kommunikation zwischen den voneinander abgetrennten Verbänden, aber auch nach außen, vermittelte und Konflikte beilegte.[99] So gesehen wären geistliche Hofräte oder Ordensleute als Stadtschreiber die Antwort auf spezifische Bedarfe und Akzentuierungen einer Gesellschaft der Vormoderne.

99 Zu diesem Feld ausführlicher: Andreas Rüther, Kloster verpflichtet. Adlige Eigendynamiken in Mecklenburg und Pommern vom 12. bis 13. Jahrhundert, in: Veränderungen aus sich selbst heraus. Zur Eigendynamik vormoderner Gesellschaften, hg. von Franz-Josef Arlinghaus/Jörg Quenzer/Andreas Rüther (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und Früher Neuzeit), Köln/Wien [*in Vorbereitung*].

Verflechtungsgeschichten. Geistliche Gemeinschaften im Mittelalter zwischen Hof, Stadt und Kloster[1]

Christina Lutter

Auf der Suche nach einer zeitgenössischen Abbildung, die möglichst viele Aspekte des Tagungsbandes bündelt, der den Rahmen für diesen Beitrag bildet, habe ich mich für eine schöne Initiale aus der sogenannten Klosterneuburger Bibel (um 1310) entschieden, die den Wiederaufbau der Mauern des himmlischen Jerusalem darstellt (Abb. 33). Ort, Genre und Gegenstand sind paradigmatisch. Nichts wurde im europäischen Mittelalter so oft kopiert wie Texte aus den biblischen Büchern, und wenige mitteleuropäische Bibliotheken verfügen über so reiche Handschriftenbestände wie das Stift Klosterneuburg.[2] Das kommt nicht von ungefähr: Klöster und Stiftskirchen waren Jahrhunderte lang die zentralen Orte von Wissenserwerb und -weitergabe ebenso wie jener geistlich-theoretischen Reflexionen, die neue Entwürfe für gemeinschaftliches

1 Dieser Beitrag setzt das Tagungsthema pointiert in Bezug zu einigen Ergebnissen, die im Rahmen des SFB 42 „VISCOM Visions of Community: Comparative Approaches to Ethnicity, Region and Empire in Christianity, Islam and Buddhism (400–1600 CE)", konkret im Projekt 4206 „Social and Cultural Communities in High and Late Medieval Central Europe" (PI: Ch. Lutter) erarbeitet wurden, siehe https://viscom.ac.at/project-team/late-medieval-central-europe/ (zuletzt abgerufen am 5.11.2019), gefördert durch den österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) (2011–2019). Die Form des Abendvortrags wurde weitgehend beibehalten und um Anmerkungen ergänzt. Für Kommentare und Anregungen danke ich den Herausgeberinnen Julia Becker und Julia Burkhardt sowie Shane Bobricky, Mirko Breitenstein, Daniel Frey, Herbert Krammer und Jonathan Lyon.

2 Der Wiederaufbau der Mauern Jerusalems in einer Initiale aus der Klosterneuburger Bibel, um 1310 (Stiftsbibliothek Klosterneuburg, CCl 2, f. 222v). Aus: Martin Haltrich, Die Stiftsbibliothek, in: Das Stift Klosterneuburg, hg. von Wolfgang Christian Huber, Wettin-Löbejün 2014, S. 216. Die Stiftsbibliothek Klosterneuburg umfasst heute rund 1250 Handschriften und etwa 860 Inkunabeln, vgl. https://www.stift-klosterneuburg.at/stift-und-orden/aufgaben/wissenschaft/bibliothek/ (zuletzt abgerufen am 6.11.2019).



Abb. 33 Der Wiederaufbau der Mauern Jerusalems in einer Initiale aus der Klosterneuburger Bibel, um 1310 (Stiftsbibliothek Klosterneuburg, CCl 2, f. 222v)

Zusammenleben und gesellschaftliche Ordnungen hervorbrachten. Wie das konkret vor sich ging, war das Thema der Tagung.[3]

Klöster und Stiftskirchen waren aber auch Zentren geistlicher und weltlicher Herrschaften, die sich in Europa zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert intensivierten und verdichteten. Auch dafür ist Klosterneuburg ein gutes Beispiel: Es war im frühen 12. Jahrhundert eine der wichtigsten Gründungen der Dynastie der Babenberger im österreichischen Donauraum und lange auch deren Herr-

3 Vgl. die Einleitung der Herausgeberinnen sowie besonders den Beitrag von Eva Schlotheuber in diesem Band, jeweils mit umfangreichen bibliographischen Referenzen, und die bisher von der interakademischen Forschungsstelle „Klöster im Hochmittelalter. Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle“ herausgegebenen Bände, besonders: Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, hg. von Gert Melville/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Klöster als Innovationslabore 1), Regensburg 2014, sowie Gert Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012.

schaftssitz.[4] So bündelte es jene Faktoren, die geeignet sind, die Überlieferungschancen mittelalterlicher Bestände von Schrift-, Bild- und materieller Kultur zu optimieren. Mehr noch: nicht nur geistliche und weltliche Kultur waren hier aufs engste mit einander verwoben, sondern alle drei Milieus – kurz: Hof, Stadt und Kloster –, denen ich mich in ihren Wechselwirkungen widmen will.[5] In Klosterneuburg, gegründet durch das Markgrafenpaar Leopold III. und Agnes, sind das topographisch die Burg der landesfürstlichen Familie, die Siedlung Klosterneuburg, die später unter den Habsburgern zur Stadt erhoben wurde, und insgesamt drei seit den großen Kirchenreformen des 11. und 12. Jahrhunderts hier etablierte Gemeinschaften von Chorherren und Chorfrauen, die der jeweiligen Regel des hl. Augustinus folgten.[6] In der Stadt Klosterneuburg kamen später noch weitere geistliche Gemeinschaften dazu, besonders Klöster der Bettelorden.[7]

4 Karl Brunner, Herzogtümer und Marken. Vom Ungarnsturm bis ins 12. Jahrhundert, hg. von Herwig Wolfram (Österreichische Geschichte 907–1156), Wien ²2003; Georg Scheibelreiter, Die Babenberger. Reichsfürsten und Landesherren, Wien u. a. 2010; Klaus Lohrmann, Die Babenberger und ihre Nachbarn, Wien 2019; für eine Übersicht Christina Lutter, The Babenbergs. Frontier March to Principality, in: The Origins of the German Principalities 1100–1350, hg. von Graham A. Loud/Jochen Schenk, London 2017, S. 312–328.

5 Zu diesen Wechselwirkungen siehe auch Christina Lutter, Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich, Wien 2010, sowie aus überlieferungsgeschichtlicher Perspektive Elisabeth Gruber/Christina Lutter/Oliver Schmitt, Kulturgeschichte der Überlieferung im Mittelalter. Quellen und Methoden zur Geschichte Mittel- und Südosteuropas, Wien 2017.

6 Zum politischen und sozialen Kontext der Klosterneuburger Gründungen vgl. Heide Dienst, Regionalgeschichte und Gesellschaft im Hochmittelalter am Beispiel Österreichs (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 27), Wien 1990, S. 34–55; Karl Brunner, Leopold, der Heilige, Ein Portrait aus dem Frühling des Mittelalters, Wien 2009, S. 158–163; Wilhelm Muschka, Agnes von Waiblingen. Stammmutter der Staufer und Babenberger-Herzöge. Eine mittelalterliche Biografie, Marburg 2012; zu den Chorherren v. a. die Arbeiten von Floridus Röhrig, für einen Überblick vgl. Floridus Röhrig, Klosterneuburg, in: Die bestehenden Stifte der AugustinerChorherren in Österreich, Südtirol und Polen (Österreichisches Chorherrenbuch. Die Klöster der Augustiner-Chorherren in der ehemaligen Österreichisch-Ungarischen Monarchie), hg. von Floridus Röhrig, Klosterneuburg/Wien 1997, S. 99–194. Sehr viel weniger gut aufgearbeitet ist die Geschichte der beiden Klosterneuburger Chorfrauen-Gemeinschaften: Vgl. Dienst, Regionalgeschichte (wie Anm. 6, oben), S. 174–187. Neben ungedruckten Qualifikationsarbeiten bietet eine erste Übersicht über Teile des Quellenmaterials Christiane Ulrike Kurz, „Ubi et est habitatio sororum et mansio fratrum". Doppelklöster und ähnliche Klostergemeinschaften im mittelalterlichen Österreich (Diözese Passau in den Ausdehnungen des 13. Jahrhunderts), Kiel 2015, S. 50–97. Eine auf der reichen handschriftlichen Überlieferung basierende Dissertation von Cornelia Peka, Das Doppelkloster der Augustiner Chorfrauen und Chorherren in Klosterneuburg. Formen klösterlichen Zusammenlebens im Mittelalter, Wien, ist in Vorbereitung.

7 Richard Perger, Klosterneuburg im Mittelalter, in: Klosterneuburg Geschichte und Kultur, Bd. 1, Die Stadt, hg. von der Stadtgemeinde Klosterneuburg, wissenschaftliche Leitung:

Die Klosterneuburger Abbildung vom Beginn des 14. Jahrhunderts zeigt also den Wiederaufbau des Himmlischen Jerusalem. Dieses konnte in der mittelalterlichen Exegese als Burg, als Stadt und als geistlicher Ort interpretiert werden. Die Bedeutungen überlappten einander auch semantisch. Der Begriff der *civitas* konnte in unterschiedlichen Zusammenhängen alle drei Räume benennen – und auf einer Metaebene das dem irdischen Leben (der *civitas terrena*) gegenüberstehende Reich Gottes, die *civitas Dei*. Ihr herausragender konzeptioneller Entwurf in nicht weniger als 22 Büchern stammt vom hl. Augustinus aus dem 5. Jahrhundert.[8] Mehr als sieben Jahrhunderte später schrieb der in seiner Zeit ebenfalls außergewöhnliche Bischof, Abt und Historiograph Otto von Freising eine Weltgeschichte mit dem Titel *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, die als theologische Weiterführung jener des großen Kirchenvaters gedacht war. Ottos Vision der *civitas Dei* auf Erden war ein harmonisches Miteinander von geistlicher und weltlicher Gewalt.[9] Das ist kein Wunder, war er doch Zeuge der jahrzehntelangen intensiv und oft kriegerisch geführten Auseinandersetzungen zwischen beiden Gewalten, die mit dem Stichwort „Investiturstreit" zusammengefasst werden und deren Parteiungen neben wirkmächtigen Reformen auch zu teils bürgerkriegsähnlichen Zuständen im römisch-deutschen Reich führten.[10]

Floridus Röhrig/Gustav Otruba/Michael Duscher, Klosterneuburg 1992, S. 139–208, zu den geistlichen Institutionen bes. S. 175–193.

8 Augustinus von Hippo, De civitate Dei. 2 Bde., hg. von Bernhard Dombart/Alphons Kalb (CCSL 47–48), Turnhout 1955; aus der enormen Forschungsliteratur siehe für die hier angesprochenen Aspekte in zeitlich übergreifender Perspektive z. B. Hendrik Dey, The Afterlife of the Roman City. Architecture and Ceremony in Late Antiquity and the Early Middle Ages, Cambridge 2015; Federico Marazzi, Le città dei monaci. Storia degli spazi che avvicinano a Dio, Milan 2014 und Dominique Iogna-Prat, Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société 1200–1500, Paris 2016.

9 Ottonis episcopi Frisingensis, Chronica sive Historia de Duabus Civitatibus, hg. von Adolf Hofmeister (MGH SRG in usum scholarum separatim editi 45), Nachdruck Hannover 1912. Immer noch grundlegend ist Hans-Werner Goetz, Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts, Wien 1984, sowie jetzt Joachim Ehlers, Otto von Freising. Ein Intellektueller im Mittelalter. Eine Biographie, München 2013.

10 Aus der kaum überschaubaren Literatur sei hier auf den rezenten Überblick von Claudia Zey, Der Investiturstreit, München 2017 sowie auf Salisches Kaisertum und neues Europa. Die Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V., hg. von Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter, Darmstadt 2007, verwiesen; grundlegend für den Zusammenhang mit den monastischen Reformbewegungen ist Giles Constable, The Reformation of the Twelfth Century, Cambridge 1996, sowie Giles Constable, Religious Communities, 1024–1215, in: The New Cambridge Medieval History, Bd. 4, c. 1024–c. 1198, Teil I, hg. von David Luscombe/John Riley-Smith, Cambridge 2004, S. 335–367; vgl. außerdem European Transformations: The Long Twelfth Century, hg. von Thomas F. X. Noble/John van Engen, Notre Dame 2012.

Auf die Bedeutung von Kirchenreform und geistlichen Bewegungen für das Tagungsthema komme ich gleich zu sprechen. Otto von Freising jedenfalls war von beidem in mehrfacher Weise betroffen. Als einer der Söhne des Markgrafen Leopold III. und dessen Frau Agnes war er mit einigen der wichtigsten Angehörigen der damaligen Reichselite verwandt: Seine Mutter war die Schwester des Saliers Heinrich V. – jenes Kaisers, der die Sache der Reform gegen seinen Vater Heinrich IV. mithilfe der papsttreuen Fürsten durchgesetzt hatte. Einer von ihnen war der Babenberger Leopold III., Ottos Vater. Über dessen Seitenwechsel von Kaiser Heinrich IV. zu seinem Sohn Heinrich V. hat Otto später in seiner Chronik geschrieben: Im Jahr 1105, erzählt er, standen der vom Papst gebannte Kaiser Heinrich IV. und sein 1099 zum Nachfolger bestimmter gleichnamiger Sohn in feindlichen Lagern. Das Reich, so Otto, „war jammervoll gespalten. Aus allen seinen Teilen zog man Streitkräfte zusammen, mit Feuer und Schwert wurde das Land grausam verwüstet, und nun standen sich die beiden, Vater und Sohn, am Ufer des [Flusses] Regen … gegenüber." Der Babenberger Leopold III. und sein Schwager Bořivoj von Böhmen standen zunächst gemeinsam auf Seiten Heinrichs IV. Kurz vor dem Kampf aber begannen sie Friedensgespräche zu führen. Ein weiterer militärischer Konflikt wurde verhindert, weil beide ins Lager Heinrichs V. wechselten.[11]

Das Thema geistlich motivierter Konflikte im Zeichen der Reform und ihrer Konsequenzen für plötzlich ambivalente weltliche Loyalitäten hat Otto auch später begleitet.[12] Durch die erste Ehe seiner Mutter Agnes mit dem Schwabenherzog Friedrich waren die Babenberger auch mit den Staufern verwandt. Ottos zweites monumentales Werk ist die Biographie seines Cousins, Friedrichs I. Barbarossa. Die jahrzehntelangen Auseinandersetzungen zwischen Welfen und

11 Ottonis episcopi Frisingensis, Chronica (wie Anm. 9), VII 9: *Igitur regno miserabiliter in se ipso diviso, ex omnibus eius viribus coadunato milite, ferro flammaque crudeliter vastata terra in ripa Regini fluminis uterque, scilicet pater et filius, consedit*; dazu Brunner, Leopold (wie Anm. 6), S. 108–117: Nur Otto erwähnt übrigens auch ein Versprechen des jungen Königs, dem Markgrafen seine kurz zuvor verwitwete Schwester Agnes zur Frau zu geben; von anderen Quellen wie der Regensburger Kaiserchronik wird Leopold III. bei den Ereignissen von 1105 nicht einmal wahrgenommen.

12 Zur „Innovation" der Infragestellung traditioneller politischer Loyalitäten im Lichte der Reformforderungen allgemein und mit Beispielen aus dem Konflikt zwischen den Salierherrschern vgl. 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, Korb 2008, S. 13–39; siehe außerdem 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 2013, S. 297–306.

Staufern betrafen Otto, damals schon Bischof von Freising in Bayern, ebenfalls direkt. Zwei seiner eigenen Brüder profitierten von den gewaltsamen Konflikten, die auch seine Diözese Freising verwüsteten. Sie wurden kurzfristig Herzöge von Bayern, bis Kaiser Friedrich das Problem salomonisch durch die Erhebung der Mark Österreich zum Herzogtum löste.[13]

Ottos biographische Konstellation zwischen geistlichen und weltlichen Interessen und inmitten eines Beziehungsgeflechts einflussreicher politischer Akteure mit oft widersprüchlichen Loyalitäten ist sicher spektakulär. Zugleich ist sie auch typisch für Machteliten im Südosten des römisch-deutschen Reiches, deren territoriale Grundlagen sich im Zeitraum zwischen dem späten 11. und dem frühen 13. Jahrhundert in eben diesen Konflikten formierten und verstetigten.[14] Dazu trugen die geistlichen Reformbewegungen, die diesen Zeitraum europaweit charakterisierten, maßgeblich bei. Otto selbst begann seine Karriere als Propst in der väterlichen Gründung Klosterneuburg, bevor er mit einigen anderen jungen Adeligen aus der babenbergischen Klientel nach Frankreich aufbrach. Von dort kehrte er begeistert vom Reformorden der Zisterzienser mit einer neuen Gründungsidee an die Donau zurück. Später wurde er Abt im französischen Morimond und Bischof von Freising. Sein Vater Leopold III. wiederum nahm die Idee des Sohnes auf und gründete 1133/1135 Heiligenkreuz als erstes Zisterzienserkloster in der babenbergischen Mark, das später den meisten babenbergischen Landesfürsten als Grablege dienen sollte.[15] Kurz darauf (1136) erfolgte die Weihe der 1114 begonnenen Kirche von Klosterneuburg, dem Zentrum der landesfürstlichen Repräsentation dieser Jahrzehnte. Weder die zeitliche Nähe noch die Verschränkung geistlicher und weltlicher Motive sind Zufall, sondern Ausdruck des planvollen Vorgehens des Markgrafen bei der Etablierung geistlicher Stützpunkte in dem allmählich entstehenden Land.[16] Dasselbe gilt für den Ausbau „fester“

13 Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, hg. von Georg Waitz/Bernhard von Simson, MGH SRG in usum scholarum separatim editi 46, Nachdruck Hannover 1912; siehe dazu Goetz, Geschichtsbild sowie Ehlers, Otto von Freising (beide wie Anm. 9); außerdem Jonathan R. Lyon, Princely Brothers and Sisters: The Sibling Bond in German Politics, 1100–1250, Ithaca (NY) 2013, S. 80–88.

14 Für den weiteren politischen Kontext vgl. die Beiträge in: The Origins, hg. Loud/Schenk (wie Anm. 4), für den hier relevanten Zusammenhang den Beitrag von Lutter, Babenbergs (wie Anm. 4).

15 Christina Lutter, „Locus horroris et vastae solitudinis“? Zisterzienser und Zisterzienserinnen in und um Wien, in: Historisches Jahrbuch 132 (2012), S. 141–176, hier bes. S. 142–148.

16 Brunner, Herzogtümer und Marken (wie Anm. 4); und Heinz Dopsch/Karl Brunner/Maximilian Weltin, Die Länder und das Reich. Der Ostalpenraum im Hochmittelalter, hg. von Herwig Wolfram (Österreichische Geschichte im Hochmittelalter 1122–1278), Wien 2003, bes. der Abschnitt „Herrschaftsbildung und Landwerdung im Ostalpenraum“, S. 209–440; Maximilian Weltin, Das Land und sein Recht. Ausgewählte Beiträge zur Verfassungs-

weltlicher Orte – Burgen und Siedlungen, die wie die Klöster im Zusammenwirken wie auch in Konkurrenz zu den übrigen Großen der Region etabliert wurden. Regionale Kloster- und Städtelandschaften differenzierten sich also im Prozess der Landeswerdung und in Bezug zueinander.[17]

Geistliche Reformen wirkten dabei oft als Katalysatoren. Sie waren Ausgangspunkt von Neugründungen oder der Neugestaltung des Zusammenlebens von Mönchen, Nonnen und Klerikern in bestehenden Gemeinschaften. Die Träger dieser Initiativen waren Bischöfe und Äbte, Adelige und Ministerialen und viele „kleinere" Stifterinnen und Stifter, die meist auch die Rekrutierungsgruppen für geistliche Gemeinschaften bildeten. Denn deren Gebetsleistungen und geistliche Verdienste wurden ja ganz grundsätzlich durch materielle Zuwendungen wie durch Personalressourcen ihrer weltlichen Unterstützer ermöglicht. Die weltliche Umgebung bot geistlichen Gemeinschaften erst die materielle Existenzgrundlage für deren spirituelle Sorge für ihr Seelenheil.[18] Das Bild der gemeinsamen „Baustelle Jerusalem" scheint mir emblematisch für diese beiden Seiten einer spirituellen wie materiellen Ökonomie,[19] hier am Beispiel von Stift, Herrschaftsort und Siedlung Klosterneuburg.

geschichte Österreichs im Mittelalter, hg. von Folker Reichert/Winfried Stelzer (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband 49), Wien/München 2006; sowie Winfried Stelzer, Landesbewußtsein in den habsburgischen Ländern östlich des Arlbergs bis zum frühen 15. Jahrhundert, in: Spätmittelalterliches Landesbewusstsein in Deutschland, hg. von Matthias Werner (Vorträge und Forschungen 61), Ostfildern 2005, S. 157–222.

17 Eine Auswahl in methodischer Perspektive: Landschaft(en). Begriffe – Formen – Implikationen, hg. von Franz J. Felten/Harald Müller/Heidrun Ochs, Stuttgart 2012; Klosterlandschaften. Methodisch-exemplarische Annäherungen, hg. von Roman Czaja et al., Paderborn 2008; Städtelandschaft – Réseau Urbain – Urban Network. Städte im regionalen Kontext in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hg. von Holger Thomas Gräf/Katrin Keller, Köln/Weimar/Wien 2004; sowie die Beiträge zum Abschnitt „Spatial Approaches to Settlement and Religion in Central Europe", in: Annual of Medieval Studies at Central European University (CEU) 21, hg. von Judit A. Rasson/Katalin Szende, Budapest 2015, S. 207–275.

18 Maßgebliche deutschsprachige Bände sind Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. von Karl Schmid/Joachim Wollasch, München 1984; Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. von Dieter Geuenich/Otto Gerhard Oexle (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 111), Göttingen 1994; Memoria als Kultur, hg. von Otto Gerhard Oexle (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), Göttingen 1995; Michael Borgolte, Stiftung und Memoria, hg. von Tillmann Lohse, Berlin 2012; sowie in transkultureller Perspektive: Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften, 3 Bde., hg. von Michael Borgolte u. a., Berlin 2014–2017.

19 Grundlegend: Jacques Chiffoleau, La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320–vers 1480) [1980], Paris 2011; Barbara Rosenwein, Being the Neighbour of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property. 909–1049, London 1989; siehe zuletzt den Überblick von Jonathan R. Lyon, Nobility

Meine bewusst pointiert verwendeten titelgebenden Begriffe Hof, Stadt und Kloster suggerieren also eine Abgrenzung sozialer Gruppen, die bei näherer Betrachtung der zeitgenössischen Quellen fragwürdig erscheint. Vielmehr vermittelt die Überlieferung den Eindruck eines komplexen Geflechts sozialer Beziehungen, innerhalb dessen unterschiedliche Kategorien sozialer Zuordnung eine Rolle spielten: *ordo* (Stand) im Sinn der sozialen Herkunft; Verwandtschaft und Freundschaft; die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft, die ihrerseits oft in einen Ordensverband integriert war; die Zugehörigkeit zu einem Land; aber auch regionale wie überregionale Familien- und Handelsbeziehungen, politische Allianzen und Verbindungen zwischen geistlichen und weltlichen Eliten. Diese Kategorien waren relational; sie hatten zeitlich und räumlich definiert unterschiedliches Gewicht, auch wenn sich längerfristig erfolgreichere und nachhaltiger wirksame Modelle im Sinn von wirkmächtigen Ordnungskonfigurationen herausbildeten. Die Menschen, die solche Beziehungsgeflechte gestalteten und von ihnen geprägt wurden, bewegten sich meist in mehreren dieser sozialen Räume – zwischen adeliger, städtischer und geistlicher Welt.[20]

Selbstverständlich wurden von den Zeitgenossen programmatisch Unterschiede zwischen und innerhalb dieser Milieus formuliert. Nicht nur, aber besonders in Reformzeiten wurden Fragen nach der gottgewollten Ordnung neu gestellt, ging es verstärkt um spirituelle, rechtliche und soziale Abgrenzungen, um die Klärung von Zugehörigkeiten und die Markierung ihrer Grenzen.[21] Im christlichen Europa waren Klöster und Klerikergemeinschaften als traditionelle Orte des Bewahrens und der Weitergabe von Wissen prädestiniert für das systematische Nachdenken über solche Fragen. Als Spezialisten für das Seelenheil nicht nur ihrer eigenen Mitglieder, sondern auch der sie umgebenden Welt hatten sie zudem nicht nur Vorbildfunktion, sie waren auch verantwortlich für

and Monastic Patronage. The View from Outside the Monastery, in: The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West, Bd. 2, The High and Late Middle Ages, hg. von Alison Beach/Isabelle Cochelin, Cambridge 2020, S. 848–864.

20 Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter, hg. von Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Vorträge und Forschungen 64), Sigmaringen 2006; für den hier vorgestellten Ansatz siehe Lutter, Zwischen Hof und Kloster (wie Anm. 5) sowie Christina Lutter/Elisabeth Gruber, (K)Ein Bischof für Wien? Die österreichischen Herzöge und ihre Bischöfe, in: Bischofsstadt ohne Bischof? Präsenz, Interaktion und Hoforganisation in bischöflichen Städten des Mittelalters (1300–1600), hg. von Andreas Bihrer/Gerhard Fouquet (Residenzenforschung, NF: Stadt und Hof), Kiel 2017, S. 199–234; ähnlich József Laszlovszky, Crown, Gown and Town. Zones of Royal, Ecclesiastical and Civic Interaction in Medieval Buda and Visegrád, in: Segregation, Integration, Assimilation. Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe, hg. von Derek Keene et al., Farnham 2009, S. 179–203.

die Reflexion und Weiterentwicklung von Modellen der Heilsvermittlung in der eigenen Gemeinschaft und darüber hinaus in der Seelsorge.

Der Tagungsband und das Projekt, in das er eingebettet ist, fokussieren daher geistliche Gemeinschaften als ein Milieu, in dem solche Diskussionen – zumal in Zeiten von Reform und gesellschaftlichen Veränderungen – mit besonderer Intensität und Schärfe diskutiert wurden, mehr noch: als ein Milieu, in dem neue Gemeinschaftsentwürfe experimentell erprobt wurden. Erbrachten nach außen abgeschlossene religiöse Gruppen gleichsam „im Labor" spezifische Innovationsleistungen, die dann nachhaltig in breiteren gesellschaftlichen Zusammenhängen wirksam wurden? Falls dem so war, sind diese Leistungen eher dieser weltabgewandten religiösen Lebensweise geschuldet oder war im Gegenteil die enge Verflechtung geistlicher und weltlicher Räume eine Voraussetzung für die Entfaltung ihres Innovationspotentials? Wie wesentlich waren einzelne charismatische Personen und wie ließen sich deren Leistungen verstetigen? Welche Rolle spielten dabei die Trägergruppen geistlicher Gemeinschaften in ihren regionalen Milieus? Diesen Fragen, welche die Tagungsorganisatorinnen als Leitfaden für alle Beiträge formuliert haben,[22] möchte ich an Beispielen aus dem österreichischen Herzogtum nachgehen.

Die Kirchen- und Klosterreformen des 11. und 12. Jahrhunderts eignen sich besonders gut für Fragen nach „kreativen Impulsen" geistlichen Gemeinschafts-

21 Vgl. neben den bibliografischen Hinweisen in Anm. 3, 10 und 12 exemplarisch die Bände der von der Forschungsstelle für vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG) in Dresden (Gert Melville) herausgegebene Reihe „Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter", die sich der Vielfalt dieser Aspekte widmet, vgl. https://tu-dresden.de/dcpc/fovog/vita-regularis (zuletzt abgerufen am 6.11.2019); programmatisch etwa der Band Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven, hg. von Gert Melville/Anne Müller (Vita regularis. Abhandlungen 34), Münster 2007.

22 Vgl. dazu ausführlicher die Einleitung von Julia Becker/Julia Burkhardt sowie Gert Melville, Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7 (2011), S. 72–92, online verfügbar unter: http://www.denkstroeme.de/heft-7/s_72-92_melville und Gert Melville, Innovation im Diskurs, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 17 (2017), S. 11–18, online verfügbar unter http://www.denkstroeme.de/heft-17/s_11-18_melville (beide zuletzt abgerufen am 11.11.2019). Methodische Reflexionen über den Innovationsbegriff haben generell seit der Jahrtausendwende auch in der Mediävistik an Bedeutung gewonnen, siehe zum Beispiel die einführenden Überlegungen der Herausgeber in: Aufbruch im Mittelalter – Innovation in Gesellschaften der Vormoderne. Studien zu Ehren von Rainer C. Schwinges, hg. von Christian Hesse/Klaus Oschema, Ostfildern 2010, S. 9–33; bes. S. 19–21, S. 24–25 sowie S. 29. Eine Pionierarbeit zur Verknüpfung mit dem Begriff der Reform ist die Studie von Gerhard B. Ladner, Reform. Innovation and Tradition in Medieval Christendom [1971], in: Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art (Storie e letteratura 155–156), Bd. 2, hg. von Gerhard B. Ladner, Rom 1983, S. 533–558.

lebens, denn selten wurde der Neubeginn, der ja tragendes Element jeder Reform ist, so vehement formuliert. Teils aufgrund der spezifischen historischen Konstellation in den Parteiungen des „Investiturstreits" und der gleichzeitig an Wirkmacht gewinnenden Kreuzzugs-Bewegung, teils aufgrund der deutlich besseren Überlieferung im Vergleich mit geistlichen Reformen früherer Jahrhunderte scheint ihr Anspruch, grundlegend in die Welt hinein zu wirken, programmatisch. Das hat besonders Stefan Weinfurter vielfach betont. Die offensive „Funktionalisierung des Guten"[23] für die gesamte Gesellschaft durch Rückbesinnung auf die urchristliche *vita apostolica*, die hohe Kampfbereitschaft bei seiner Durchsetzung nach dem Prinzip der *militia Christi* bewirkte, so Weinfurter, eine enge Verschränkung geistlicher Reformen und politischen Handelns, charakterisiert von gemeinsamen Wertvorstellungen ihrer geistlichen und weltlichen Träger und Förderer. Diese doppelte geistlich-moralische und politisch-ökonomische Klammer legte das Fundament einer wirkmächtigen Integration.[24] Gleichzeitig bedeutete der Anspruch der *vita apostolica* – des Lebens nach dem Evangelium – und die Bedeutung, die Laien dadurch praktisch und auch programmatisch erhielten, eine besondere pastorale Herausforderung. Sie resultierte in einer Öffnung geistlicher Lebensformen für Menschen niedrigerer Herkunft ebenso wie in einer grundsätzlich offeneren Haltung gegenüber Frauen in den neuen geistlichen Bewegungen. Deren Vielfalt führte ihrerseits zu einer wachsenden Konkurrenz zwischen den einzelnen Gruppen um jeweils noch strengere Lebensformen und noch intensivere Bemühungen um die Seelsorge.[25]

23 Dazu Weinfurter, Reformidee (wie Anm. 12), S. 22 und Stefan Weinfurter, Funktionalisierung und Gemeinschaftsmodell. Die Kanoniker in der Kirchenreform des 11. und 12. Jahrhunderts, in: Die Stiftskirche in Südwestdeutschland. Aufgaben und Perspektiven der Forschung, hg. von Sönke Lorenz/Oliver Auge, Leinfelden 2003, S. 107–121; vgl. außerdem die bibliographischen Angaben in Anm. 10.

24 Weinfurter, Reformidee (wie Anm. 12), S. 25–26; vgl. außerdem Thomas Zotz, Milites Christi: Ministerialität als Träger der Kanonikerreform, in: Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich, hg. von Stefan Weinfurter/Hubertus Seibert (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 68), Mainz 1992, S. 301–328.

25 Vgl. dazu besonders die Arbeiten von 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, hier v. a. den Beitrag *Communio*, ebd. S. 205–241; außerdem Klaus Schreiner, Ein Herz und eine Seele: Eine urchristliche Lebensform und ihre Institutionalisierung im augustinisch geprägten Mönchtum des hohen und späten Mittelalters, in: Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter, hg. von Gert Melville/Anne Müller (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim 3), Paring 2002, S. 1–47, sowie die grundlegende Studie von Caroline W. Bynum, Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages (Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA 16), Berkeley 1982.

Die Fülle an neuen Gemeinschaftskonzepten, von zunehmend verschriftlichten Regeln und Gewohnheiten, liturgischer Praxis und Kommunikationsweisen, die schließlich jene Ordensstrukturen schufen, die uns heute vertraut sind, waren nicht zuletzt Effekte dieser Konkurrenz. Die vergleichende Ordensgeschichtsschreibung hat dementsprechend in den vergangenen Jahrzehnten zu Recht die besonderen Leistungen geistlicher Institutionen hervorgehoben: neue Normen und überregionale Strukturen, Verschriftlichung und Verrechtlichung sozialer und spiritueller Gemeinschaftspraxis wurden als Merkmale spezifisch monastischer Innovation identifiziert.[26] Aktuelle Forschungen – gerade auch im „Klosterprojekt" der Heidelberger und Dresdener Akademien – haben diese Einschätzung abermals einer kritischen Revision unterzogen: Um Neues dauerhaft zu erhalten und zu stabilisieren, um „Innovationen" nachhaltig in weiteren gesellschaftlichen Zusammenhängen wirksam werden zu lassen, war die Akzeptanz maßgeblicher Personen und Personengruppen im Umfeld geistlicher Gemeinschaften wesentlich. Begreift man Innovation als sozialen Prozess, der auf der Interaktion von Personen beruht, dann rücken personale Netzwerke von Akteuren als Träger solcher Prozesse verstärkt in den Blick.[27] Dieser Blick auf regionale Räume und Kulturlandschaften und auf die Austauschprozesse, die hier in den Kontaktzonen zwischen geistlichen und weltlichen Milieus stattfanden, bietet ein wichtiges Korrektiv zu translokalen Ordensstrukturen und ihren Regelwerken, um zu umfassenderen Antworten auf die Frage nach langfristigen gesellschaftlichen Wirkungen geistlicher Neuerungen zu gelangen.[28]

Im Südosten des römisch-deutschen Reiches waren die Erzbischöfe von Salzburg und die Bischöfe von Passau Schlüsselfiguren in der „Phase der Experimente" des 11. und 12. Jahrhunderts.[29] Salzburg war eines der ältesten Erzbistümer im

26 Wie Anm. 21; grundlegend ist Gert Melville, Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden, in: Frühmittelalterliche Studien 25 (1991), S. 391–417; vgl. auch die Beiträge in Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters, hg. von Clemens M. Kasper/Klaus Schreiner, Berlin/Münster 1997; Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigung kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Gert Melville, Köln u. a. 2001.

27 Hesse/Oschema, Aufbruch im Mittelalter (wie Anm. 22), bes. S. 19–20, zum hier verwendeten Innovationsbegriff und mit weiterführender Literatur. Vgl. auch Ernst-Dieter Hehl, *Innovatio/Renovatio*. Prozesse von Abstrahierung und Differenzierung im 12. Jahrhundert, in: Breitenstein/Burkhardt/Dücker, Innovation (wie Anm. 12), S. 21–38, hier S. 25; sowie Christoph Dartmann, Kommentar, ebd. S. 65–71, bes. S. 69. Vgl. außerdem Steven Vanderputten, Monastic Reform as Process. Realities and Representations in Medieval Flanders, 900–1100, Ithaca/London 2013.

28 Vgl. Anm. 17 sowie zum Beispiel den Beitrag von Andreas Rüther, Segmentiert und zugehörig. Zur gesellschaftlichen Relevanz religioser Gemeinschaften in den spätmittelalterlichen Herzogtümern Mecklenburg und Pommern in diesem Band.

29 Zum Begriff siehe Weinfurter, Reformidee (wie Anm. 12), S. 17.

Alpenraum, Zentrum der zeitgenössischen Kanonikerreform und Treffpunkt verfolgter Reformbischöfe – wenn der Erzbischof nicht gerade selbst anderweitig Unterschlupf suchen musste, etwa in dem von Salzburg aus gegründeten Reformkloster Admont in der Steiermark.[30] Ähnliches gilt für den Passauer Reformbischof Altmann, der im benediktinischen Göttweig in Niederösterreich Zuflucht suchte.[31] Unterstützt von den Babenberger Markgrafen und den Otakaren in der steirischen Mark wurden auf Salzburger und Passauer Initiative zahlreiche Gemeinschaften von Regularkanonikern und reformierten Benediktinern etabliert, während die Landesfürsten und ihre Großen etwa gleichzeitig die ersten Zisterziensergründungen förderten. Obwohl es sich um unterschiedliche Reformmodelle handelt, ist der intensive Austausch zwischen den Gemeinschaften und einzelnen Akteuren, die Dynamik der Debatten um die „richtige" Lebensweise typisch für diese Zeit der Öffnung. Ebenso charakteristisch ist das Bekenntnis zu einer reformtypisch „strengeren" Lebensweise in den neuen geistlichen Gemeinschaften bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Verbindungen zu jenen sozialen Milieus, aus denen die Menschen stammten, die sich den neuen Bewegungen anschlossen.[32]

Ein herausragendes Beispiel für all diese Aspekte ist das steirische Benediktinerkloster Admont, eine Salzburger Gründung, die in den 1070er Jahren vom Schwarzwälder Hirsau aus reformiert und in den 1120er Jahren um eine Frauengemeinschaft erweitert wurde.[33] Die Hirsauer Reform galt als besonders streng,

30 Stefan Weinfurter, Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106–1147) und die Regularkanoniker (Kölner historische Abhandlungen 24), Köln 1975; vgl. außerdem Geschichte Salzburgs. Bd. II/1. Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, hg. von Heinz Dopsch/Hans Spatzenegger, Salzburg 1983, und den Überblick in Stefan Weinfurter, Die kirchliche Ordnung in der Kirchenprovinz Salzburg und im Bistum Augsburg 1046–1215, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, hg. von Walter Brandmüller, St. Ottilien 1998, Bd. 1, S. 271–328.

31 Udo E. Fischer, Altmann. Bischof von Passau und Gründer des Doppelstifts Göttweig, Paudorf 2017, hier S. 171–206, sowie den konzisen Überblick von Daniel Frey, Geschichte des Stifts Göttweig, in: Stift Göttweig. Gut bedacht, hg. vom Amt der Niederösterreichischen Landesregierung (Denkmalpflege in Niederösterreich 59), St. Pölten 2018, S. 6–11.

32 Brunner, Herzogtümer und Marken (wie Anm. 4), S. 225–301.

33 Hedwig Röckelein, Frauen im Umkreis der benediktinischen Reform des 10. bis 12. Jahrhunderts. Gorze, Cluny, Hirsau, St. Blasien und Siegburg, 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, S. 292–296 sowie S. 315–318 (Aufstellung der Klöster); grundlegend ist Urban Küsters, Formen und Modelle religiöser Frauengemeinschaften im Umkreis der Hirsauer Reform des 11. und 12. Jahrhunderts, in: Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991, Bd. 2. Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters, hg. von Klaus Schreiner (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 10,2), Stuttgart 1991, S. 195–220.

und in Admont war man stolz darauf, diese Lebensform in eigenen *consuetudines* noch rigider auszulegen – *districtior religio* ist der typische Begriff für diese Zugangsweise, und für sie war Admont – so die zeitgenössische Haushistoriographie – berühmt. Die Überlieferung zu diesem „Doppelkloster" ermöglicht uns einen guten Einblick in die Reformdiskurse der *vita apostolica* und ihrer Wertschätzung von Frauengemeinschaften.[34] Denn bei allen Gefahren, die man im Zusammenleben der Geschlechter für ein spirituelles Leben sah, stand doch der gemeinsame Kampf für den Glauben im Vordergrund, wie das etwa in einer Widmung eines Gebetbuches für die Admonter Nonnen zum Ausdruck kommt. Dementsprechend versuchte man dort auch, ein gemeinsames Bekenntnis zu Askese und Klausur mit einer dennoch geteilten Praxis des liturgischen Tagesablaufs und der spirituellen wie intellektuellen Beschäftigung zu integrieren.[35]

Die Admonter Überlieferung ist so dicht, dass sich nicht nur die idealisierten Reformdiskurse, sondern auch die Widersprüche, die sich aus der Konkurrenz unterschiedlicher Lebensentwürfe lebenspraktisch ergaben, gut nachvollziehen lassen. Wie funktionierte nachweislich dokumentierte gemeinsame Bibelexegese, wenn die *sanctimoniales litteratae* theoretisch nur durch ein kleines Fenster mit ihrem Seelsorger kommunizieren durften? Wie konnte sich die *magistra*, die Leiterin der Frauengemeinschaft, an das nächtliche Schweigegebot halten, wenn sie gleichzeitig die Mädchen unterrichtete? Wie soll man sich ein asketisch strenges Leben vorstellen, wenn bereits die Dotationsurkunde für das Frauen-

34 Jacob Wichner, Geschichte des Benediktiner-Stiftes Admont vom Jahre 466 bis auf die neueste Zeit, 4 Bde., Graz 1874–1880; Hannes P. Naschenweng, Admont, in: Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol, hg. von Ulrich Faust/Waltraud Krassnig (Germania Benedictina 3,1), St. Ottilien 2000, S. 71–188; Christina Lutter, Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert, Wien 2005; Ingrid Roitner, Das Admonter Frauenkloster im 12. Jahrhundert. Ein Musterkloster des Ordo Hirsaugiensis, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Bendiktiner-Ordens und seiner Zweige 116 (2005), S. 190–289.

35 Stiftsarchiv Admont, Cod. Admont. 18, datiert 1180, Vorsatzblatt: *Notum sit omnibus tam futuris quam presentibus qualiter ego frater Iohannes prior hunc matutinalem librum sumptu et labore meo perfeci et karissimis sororibus nostris hic deo militantibus contradidi …* . Siehe dazu Lutter, Geschlecht & Wissen (wie Anm. 34), S. 61–62, sowie die umfassende Analyse von Stefanie Seeberg, Die Illustrationen im Admonter Nonnenbrevier von 1180. Marienkrönung und Nonnenfrömmigkeit. Die Rolle der Brevierillustration in der Entwicklung von Bildthemen im 12. Jahrhundert (Imagines medii aevi 8), Wiesbaden 2002. In zeitlich übergreifender Perspektive die Beiträge in: Partners in Spirit. Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100–1500, hg. von Fiona J. Griffiths/Julie Hotchin (Medieval Women: Texts & Contexts 24), Turnhout 2014, hier besonders Susan Marti, Double Monasteries in Images. Observations on Book Illuminations from Communities in the South–West Empire, ebd. S. 75–107, hier S. 79–82; sowie Franz Felten, Vita religiosa sanctimonialium. Norm und Praxis des weiblichen religiösen Lebens vom 6. bis zum 13. Jahrhundert, hg. von Christine Kleinjung (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 4), Korb 2011.

kloster davon spricht, dass die Nonnen alles, was sie bei ihrem Eintritt mitgebracht hätten – Geld und Kleidung, Tiere und Kleinvieh – ohne Einschränkung nutzen durften und zudem Gold, Flachs und Wolle für die Herstellung ihrer Kleidung erhalten sollten?[36] Und scheint eine solche Ausstattung nicht sogar notwendig, wenn man bedenkt, dass – unabhängig vom egalitären Anspruch der *vita apostolica* – die meisten Reformförderer, die sich den neuen Bewegungen als aktive Mitglieder anschlossen, Eliten angehörten und ihren sozialen Status auf diese Weise umso leichter mit der neuen Lebensform integrieren konnten?[37]

Spirituelle Modelle wie jenes der Bräute Christi (das auch auf Männer angewandt werden konnte) halfen bei diesen Übersetzungen zwischen den Milieus.[38] Das wird in Briefwechseln mit Reformtheologen wie Gerhoh von Reichersberg – der übrigens drei Brüder in Klosterneuburg hatte – ebenso nachvollziehbar wie anhand bildlicher Darstellungen in Handschriften aus Admont und anderen Klöstern, wie die Krönung Marias in prachtvoller zeitgenössischer Ausstattung.[39] Solche Repräsentationen konnten Neuankömmlingen wie der ungarischen Königstochter Sophia als Identifikationsmodelle gedient und ihren nicht ganz freiwilligen Weg ins Kloster erleichtert haben. Dasselbe mag auch für andere gegolten haben, die aufgrund der langen gewaltsamen Auseinanderset-

36 Zur Handschriftenproduktion vgl. Alison I. Beach, Women as Scribes. Book Production and Monastic Reform in 12th-Century Bavaria (Cambridge Studies in Paleography and Codicology 10), Cambridge 2004, S. 217–240; zur Admonter *magistra* siehe unten Anm. 41; die Dotationsurkunde in Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark, Bd. 1, ed. Josef Zahn, Graz 1876, S. 170, n. 171 sowie Wichner, Nonnenkloster (wie Anm. 34), Beilage I, S. 304; mit weiteren Belegen diskutiert bei Lutter, Geschlecht und Wissen (wie Anm. 34), S. 197–200, bes. S. 198.

37 Zu diesem Argument siehe Lutter, Zwischen Hof und Kloster (wie Anm. 5) sowie zuletzt Christina Lutter, Emotional Patterns and Spiritual Practice in Twelfth-Century Reform Communities: Admont and the Hirsau Reform, in: Pakistan Journal of Historical Studies (2021) (Thematic Journal Issue Monastic Emotions, hg. von Barbara Rosenwein und Riccardo Cristiani) [im Druck].

38 Dyan Elliott, The Bride of Christ Goes to Hell. Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women, 200–1500, Philadelphia 2012; Fiona Griffiths, Nuns' Priests' Tales. Men and Salvation in Medieval Women's Monastic Life, Philadelphia 2018, S. 50–70 und S. 141–176; am Beispiel von Admont siehe Karl Brunner, *Quae est ista, quae ascendit per desertum*. Aspekte des Selbstverständnisses geistlicher Frauen im 12. Jahrhundert, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 107 (1999), S. 271–310, sowie Lutter, Geschlecht & Wissen (wie Anm. 34), S. 143–177.

39 Peter Classen, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie. Mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie, Wiesbaden 1960; für die hier angesprochenen Beziehungen siehe Lutter, Geschlecht & Wissen (wie Anm. 34), S. 107–119 und Ingrid Roitner, Sorores Inclusae. Bistumspolitik und Klosterreform im Geist von Cluny/Hirsau in der Diözese Salzburg, in: Revue Mabillon 18 (2007), S. 73–131, hier S. 120–128; Seeberg, Illustrationen (wie Anm. 35).

zungen während der Kirchenreform Zuflucht in den neuen Klöstern suchten.[40] Andererseits wird die oben erwähnte *magistra* nach allen Kriterien asketischer Reduktion beschrieben, wiewohl auch sie aus einer Salzburger Ministerialen-Familie stammte, und ihre Autorität – so erzählt ihre Biographin – ihr erlaubte, Bischöfen und anderen Großen zu predigen und sie zu ermahnen. Reformeifer und Anspruch, die gerade eben strenger formulierten Regeln auch buchstabengetreu einzuhalten, gingen wohl selbst zu Reformzeiten und bei motivierten Menschen nicht immer leicht zusammen, bzw. konkurrierten unterschiedliche Modelle miteinander, die erst zu erproben waren.[41]

Dazu kommt, dass neue Regeln, Statuten und Reformtraktate ebenso wie viele oft deutlich später verfasste historiographische Berichte über Zeiten monastischer Innovation dazu tendieren, die Geschichte aus der Perspektive der Gewinner zu erzählen, und unterschiedlich motivierte Widerstände gegen Neuerungen oder für die gelebte Praxis notwendige Adaptionen oft verschweigen. Vor einer allzu positiven Bewertung von reformmotivierten Neuerungen hat zuletzt Alison Beach in ihrer Studie zum Kloster Petershausen am Bodensee gewarnt, das ebenfalls von Hirsau aus reformiert wurde. Der dortige Chronist schrieb einen außergewöhnlichen Bericht, in dem reformorientierter Gemeinschaftsgeist den sozialen Kosten solcher Veränderungen gegenübergestellt wird: radikaler Wandel in Lebensformen und Liturgie, soziale Konflikte mit den Neuankömmlingen und ihrer Verwandtschaft außerhalb der Gemeinschaft und viele fehlgeschlagene Reformschritte ließen ihm das Unterfangen ausgesprochen ambivalent erscheinen.[42]

40 Jonathan R. Lyon, The Letters of Princess Sophia of Hungary, a Nun at Admont, in: Writing Medieval Women's Lives, hg. von Charlotte Newman Goldy/Amy Livingstone (The New Middle Ages), New York 2012, S. 51–68.

41 *Vita ut videtur cuiusdam magistrae monialium Admuntensium in Styria. Saeculo XII*, in: Analecta Bollandiana 12 (1893), S. 359–366; neu ediert in Lutter, Geschlecht & Wissen (wie Anm. 34), S. 226–229 mit einer umfassenden Interpretation ebd., Kap. 2.3. und 3.1.2., sowie zuletzt Christina Lutter, Normative Ideals, Social Practice, and Doing Community in High Medieval Central European Reform Movements, in: Zwischen Gemeinschaft und Abgeschiedenheit. Zum Religiosentum in den südasiatischen Traditionen, im Buddhismus, im östlichen und im westlichen Christentum, hg. von Gert Melville/Katrin Rössler/Mirko Breitenstein, Berlin 2021 [im Druck]; sowie die englische Übersetzung von Jonathan R. Lyon, The Life of an Unnamed Magistra of Admont (d. Mid-Twelfth Century), in: Noble Society. Five Lives from Twelfth–Century Germany. Selected Sources Translated and Annotated, hg. von Jonathan R. Lyon (Manchester Medieval Sources), Manchester 2017, S. 152–162; zum sozialen Kontext vgl. John B. Freed, Noble Bondsmen. Ministerial Marriages in the Archdiocese of Salzburg, 1100–1343, Ithaca (NY) 1995.

42 Alison Beach, The Trauma of Monastic Reform. Community and Conflict in Twelfth Century Germany, Cambridge 2018; an anderen zeitgenössischen Beispielen betont Jonathan Lyon, allerdings mit offeneren Schlussfolgerungen, die unterschiedlichen, teils ambivalenten

Eine ähnliche Ambivalenz wird bei näherer Betrachtung für den Prozess der Gründung und Etablierung gänzlich neuer Gründungen sichtbar. Das lässt sich am Beispiel der österreichischen Zisterzienserklöster gut nachvollziehen. Die Entwicklung vermittelt den Eindruck von Aufbruchstimmung und Reformeifer: Von Heiligenkreuz (1133/1135) aus wurden Zwettl (1138), Baumgartenberg (1142) und Lilienfeld (1202) in den babenbergischen Ländern, Cikador (1142), St. Gotthard (1184) und Marienberg (1195) in Ungarn gegründet.[43] Alle Gründungen fielen in eine maßgebliche Expansionsphase. Innerhalb weniger Jahrzehnte erfolgten Rodungen und Siedlungen an der Donau entlang bis über das heutige Wien hinaus nach Osten sowie bis in den „Nordwald" an der böhmischen Grenze, weitere Gründungen anderer Orden und der Ausbau von Märkten und Städten. Der Babenberger Herzog Heinrich II. Jasomirgott verlegte seinen Herrschaftsmittelpunkt nach Wien und gründete dort nach Regensburger Vorbild das Wiener Schottenkloster (1155), das den umfangreichsten Grundbesitz aller Klöster erwerben sollte, die im 12. und 13. Jahrhundert in der Stadt entstanden.[44]

Von Heiligenkreuz aus wurden zuerst unter schwierigen Bedingungen die umliegenden Gebiete im Wienerwald urbar gemacht. Das Kloster hatte großen Zulauf, bald reichte das Gründungsgut nicht mehr für den Unterhalt aus. Dennoch blieb die Unterstützung durch den Landesfürsten aus, und erst die Drohung, das Kloster nach Ungarn zu verlegen, führte zu neuen Schenkungen in besseren Lagen des Wiener Beckens. Teilweise wurden Dörfer übernommen und Grangien eingerichtet – ein klassisches Beispiel zisterziensischer Innova-

Haltungen von gesellschaftlichen Elitenvertretern beiderlei Geschlechts: Lyon, Noble Society (wie Anm. 41).

43 Alphons Zák, Österreichisches Klosterbuch. Statistik der Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Österreich, Wien 1911, S. 109–139; für eine rezente Übersicht und Diskussion vgl. Lutter, „Locus horroris" (wie Anm. 15), bes. S. 143.

44 Die wichtigsten Orientierungen bieten neben den in Anm. 4 genannten Überblicksdarstellungen: Wien. Geschichte einer Stadt, Bd. 1, hg. von Peter Csendes/Ferdinand Opll, Wien 2001, bes. die Kapitel „Das Werden Wiens. Siedlungsgeschichtliche Grundlagen" (Peter Csendes), ebd. S. 55–94, und „Vom frühen 13. bis zum Ende des 14. Jahrhunderts" (Ferdinand Opll), ebd. 95–105, sowie Richard Perger/Walther Brauneis, Die mittelalterlichen Kirchen und Klöster Wiens, Wien 1977, S. 55–122. Zu den Schottenklöstern siehe Helmut Flachenecker, Schottenklöster. Irische Benediktinerkonvente im hochmittelalterlichen Deutschland (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. 18), Paderborn u. a. 1995, sowie zuletzt Diarmuid Ó Riain, The Schottenklöster in the World. Identity, Independence and Integration, in: Meanings of Community across Eurasia, hg. von Eirik Hovden/Christina Lutter/Walter Pohl (Brill's Series on the Early Middle Ages 25), Leiden 2016, S. 388–416. Der Grundbesitz des Wiener Schottenklosters ist detailliert aufgeschlüsselt in Richard Perger, Die Grundherren im mittelalterlichen Wien, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 19/20 (1963/64), S. 11–68 (Teil 1); 21/22 (1965/66), S. 120–183 (Teil 2); 23/25 (1967/69), S. 7–103 (Teil 3), hier Teil 1, S. 15–35.

tion. Dessen ungeachtet erwarb das Kloster laufend Güter und andere Besitztitel.[45] Das älteste erhaltene Urbar des Klosters von 1293/1294 nennt bereits 159 Orte, aus denen das Kloster Grundzins bezog; ein Teil der zugrunde liegenden Schenkungen reicht ins 12. Jahrhundert zurück. Grangien- und Pachtwirtschaft wurden also bereits früh komplementär betrieben; längerfristig setzten sich aber grundherrschaftliche Besitz- und Leiheformen durch.[46]

Eine ähnliche Entwicklung lässt sich für das Heiligenkreuzer Tochterkloster Zwettl im „Nordwald" an der böhmischen Grenze beschreiben, mit dessen Gründung 1138 auch auf den wirtschaftlichen Mangel reagiert wurde. Der slawische Name Zwettl bedeutet „heller Ort", „Lichtung" – entspricht also *clare vallis*, Clairvaux. Dieser Bedeutung war man sich bewusst.[47] Wieder unterstützte Otto von Freising das Unternehmen. Die Stifter-Familie der Kuenringer gehörte zu den wichtigsten babenbergischen Ministerialen mit Herrschaftszentren an der böhmischen Grenze und in der Wachau an der Donau. Bereits in den 1130er Jahren unterstützten sie die Babenberger bei deren Expansion nach Norden und im Kerngebiet rund um Wien.[48] Im Unterschied zu seinem Mutterkloster Heiligenkreuz ist für Zwettl allerdings auch ein exzellentes Dokument institutioneller *memoria* erhalten, das bald nach 1300 programmatisch gestaltete Stifterbuch, der *liber fundatorum*.[49] Wie in solchen Texten üblich, integriert die

45 Zur Frühgeschichte von Heiligenkreuz mit einer Zusammenstellung der Belege siehe Lutter, „Locus horroris" (wie Anm. 15), S. 146–148: So ist etwa schon 1210 in einer Privilegienbestätigung durch Papst Innozenz III. neben sechs Grangien von dreizehn weiteren *possessiones* die Rede (ebd. S. 147, Anm. 23–24).

46 Das Gültenbuch des Cistercienser-Stiftes Heiligenkreuz aus dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts, hg. und mit anderen stiftl. Urkunden verglichen von Benedict Gsell, Wien 1866, hier S. 45–47 und S. 54–55; Hermann Watzl, „… in loco, qui nunc ad sanctam crucem vocatur …". Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des Stiftes Heiligenkreuz, Heiligenkreuz bei Baden 1987, S. 3–4.

47 Zum Folgenden die Übersicht bei Lutter, „Locus horroris" (wie Anm. 15), S. 149–156; ausführlich Joachim Rössl, Die Frühgeschichte des Zisterzienserklosters Zwettl. Eine Darstellung mit Regesten, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 113 (1977), S. 44–88, sowie mit einer umfangreichen Bibliographie Martin Haltrich, Illustrierte Kulturgeschichte des Stiftes Zwettl. Menschen – Bauten – Dokumente, hg. von der Stadtgemeinde Zwettl, Zwettl 2016.

48 Kuenringer-Forschungen, hg. von Andreas Kusternig/Maximilian Weltin, Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich NF 46/47 (1980/81), hier besonders Herwig Wolfram, Zisterziensergründung und Ministerialität am Beispiel Zwettls, S. 1–39. Siehe außerdem den Ausstellungskatalog Die Kuenringer. Das Werden des Landes Niederösterreich. Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums NF 110, Wien 1981.

49 Stiftsarchiv Zwettl, Hs 2/1, *Liber fundatorum* / „Bärenhaut"; Edition: Das „Stiftungen-Buch" des Cistercienser-Klosters Zwetl, hg. von Johann Frast (Fontes rerum Austriacarum II/3), Wien 1851, unveränderter Nachdruck 1964. Zu den Vorlagen vgl. Joachim Rössl, Kommentarband zu Liber fundatorum Zwetlensis monasterii, „Bärenhaut". Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat der Handschrift 2/1 des Stiftsarchivs Zwettl, Graz



Abb. 34 „Kuenringer-Stammbaum" in Deckfarbenmalerei (Stiftsarchiv Zwettl, Hs 2/1, Bl. 8r)

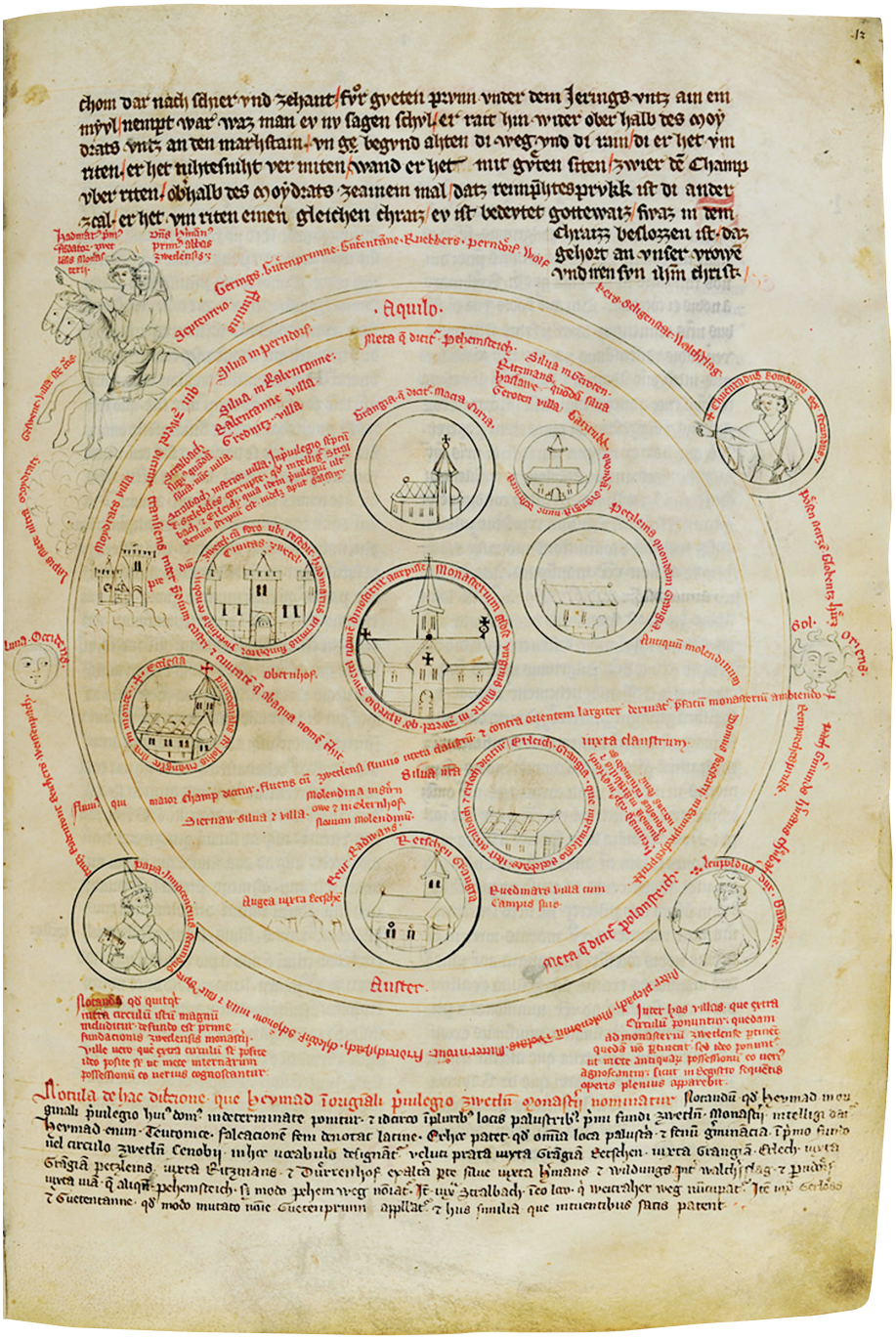


Abb. 35 „Gründungsumritt" Hadmars I. von Kuenring mit dem ersten Abt Hermann (Stiftsarchiv Zwettl, Hs 2/1, Bl. 12r)

Handschrift erzählende und urkundliche Überlieferung mit bildlichen Darstellungen zu einem Zeugnis des Zusammenwirkens des Klosters mit seinen Stiftern (Abb. 34).[50] Sie repräsentiert die Konstruktion einer gemeinsamen Vergangenheit zu einem Zeitpunkt, als für alle viel auf dem Spiel stand: Das Stifterbuch entstand zu Beginn der Habsburgerherrschaft im Herzogtum Österreich, als es sowohl für die Zwettler Zisterzienser als auch für die Kuenringer notwendig wurde, Rechte und Besitz ebenso wie die politische Legitimation gegenüber den neuen Herrschern zu sichern. Pragmatische und spirituelle Interessen der Zwettler Gemeinschaft wurden im Stifterbuch also mit den verwandtschaftlich-politischen Interessen der Kuenringer integriert. Die genealogischen Darstellungen der Handschrift bezeichnen den Kreis der Gründer und ihre Beziehungskonstellationen. Der „Gründungsumritt" Hadmars I. von Kuenring mit dem ersten Abt Hermann wird begleitet von den frühesten Privilegien und einem mittelhochdeutschen Gedicht. Die für den Stiftungsakt zentralen Figuren – Papst, Kaiser, Bayernherzog – sind am Rand platziert (s. Abb. 35).[51] Die sieben Orte des Stiftungsguts in sieben Kreisen sind vom Ende eines langwierigen Arrondierungsprozesses auf die Zeit um 1140 zurück projiziert. Links sieht man die Stadt Zwettl und die Pfarrkirche St. Johannes; im Norden und Süden bestehende und lange aufgegebene Grangien; außerdem Dörfer, Wälder, Flüsse und Sümpfe, eine *Heumad* im Südosten des Klosterwaldes und einen Fischteich.

Wie im Fall von Heiligenkreuz stellte sich die Situation unmittelbar nach der Gründung 1138 durch Lage und Klima viel weniger „rund", sondern ausgesprochen schwierig dar, und der längerfristige Erfolg der Gemeinschaft war alles andere als sicher. Das dokumentiert vielleicht am eindrucksvollsten der Umstand, dass sich sogar der Kuenringer Gründer Hadmar I. nicht in Zwettl selbst,

1981. Vergleichbar ist auch der *liber fundatorum* des Zisterzienserinnenklosters St. Bernhard bei Horn, einer in den 1260/70er Jahren von Zwettl aus erfolgten Gründung, siehe St. Bernhard und die Zisterzienser. Neue Forschungen zu Geschichte und Kunst, hg. von Ralph Andraschek-Holzer/Meta Niederkorn/Barbara Schedl, St. Pölten 2001.

50 Abb. 34: „Kuenringer-Stammbaum" in Deckfarbenmalerei (Stiftsarchiv Zwettl, Hs 2/1, Bl. 8r), vgl. den Kommentar zur Faksimileausgabe von Rössl, Kommentar (wie Anm. 49), S. 25–26, nn. 6–10, und 23–24, Sigle A zur Stammbaum-Miniatur; sowie zum Folgenden inhaltlich Karl Brunner, Die Zwettler „Bärenhaut" – Versuch einer Einordnung, in: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter, hg. von Hans Patze (Vorträge und Forschungen 31), Sigmaringen 1987, S. 647–662, hier 648–654; für eine rezente Zusammenstellung der Belege siehe Lutter, „Locus horroris" (wie Anm. 15), S. 151–153.

51 Abb. 35: „Gründungsumritt" Hadmars I. von Kuenring mit dem ersten Abt Hermann (Stiftsarchiv Zwettl, Hs 2/1, Bl. 12r), vgl. Rössl, Kommentar (wie Anm. 49), Sigle A 20, sowie ebd. S. 27, nn. 19–21. Belege zum Folgenden bei Lutter, „Locus horroris" (wie Anm. 15), S. 153–155. Grundsätzlich Christine Sauer, Fundatio und Memoria, Stifter und Klostergründer im Bild 1100 bis 1350, Göttingen 1993.

sondern bei den Göttweiger Benediktinern bestatten ließ. Grangien auf dem Gebiet bereits bestehender Dörfer mussten später wieder aufgegeben werden; andere Dörfer konnten gleich gar nicht in Grangien umgewandelt werden. Wo konkrete Entscheidungen belegt sind, zeigen sie wieder gemeinsame pragmatische Lösungen durch die maßgeblichen Akteure im Kloster und seinem Umfeld: den Bruder des Stifters und Pfarrer der *civitas* Zwettl, den Zwettler Abt und die Äbte von Heiligenkreuz und des bayerischen Ebrach. Was das Stifterbuch dokumentiert, ist demnach das erfolgreiche Ergebnis eines zwei Jahrhunderte andauernden Prozesses der Ausverhandlung zwischen den Interessen von Kloster, Stifterinnen und Stiftern und dessen letztlich im Sinn aller Beteiligten nachhaltig erfolgreiches Ergebnis.[52]

In Zwettl wie in Heiligenkreuz haben wir es also von Beginn an mit Wechselwirkungen zwischen dem erst allmählich wachsenden institutionellen Gefüge des Klosters und seinem sozio-politischen Umfeld zu tun. Das „Funktionieren" der geistlichen Einrichtung und die Möglichkeit ihrer Wirkmacht ist maßgeblich in dieser Reziprozität begründet: Für die erste Phase nach den Gründungen belegen zeitnahe Quellen ebenso wie die spätere legitimierende Überlieferung die typisch zisterziensischen Innovationen der Erschließung des Raumes in herausfordernden Gebieten.[53] Gleichzeitig existierten in Heiligenkreuz und Zwettl von Beginn an spezifisch zisterziensische und traditionell grundherrschaftliche Wirtschaftsformen miteinander. Beide Klöster erhielten bald Landschenkungen, die ökonomisch ertragreicher, spezialisierter zu bewirtschaften und teils weit entfernt von den Klöstern gelegen waren. Eine zentrale Rolle in den notwendig pragmatischen und flexiblen Entscheidungsprozessen spielten die Stifterinnen und Stifter, also jene Leute, die das Land zur Verfügung stellten. Sie

52 Lutter, „Locus horroris" (wie Anm. 15), S. 155; zu Hadmars I. Grablege vgl. Herwig Wolfram, Die Ministerialenstiftung Zwettl und ihre rechtliche Begründung, in: Katalog Kuenringer (wie Anm. 48), S. 161–166; zum traditionsreichen Göttweig siehe oben Anm. 31.

53 Eine Auswahl: Werner Rösener, Die Agrarwirtschaft der Zisterzienser. Innovation und Anpassung, in: Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter, hg. von Franz Felten/Werner Rösener (Vita regularis. Abhandlungen 42), Berlin/Münster 2009, S. 67–95; Janet Burton/Julie Kerr, The Cistercians in the Middle Ages (Monastic orders), Woodbridge 2001, bes. die Kap. 3: „Lonely Wooded Places". The Cistercians, their Sites, and their Buildings, S. 56–81, und Kap. 7: *Conversi*, Granges and the Cistercian Economy, S. 149–188; Emilia Jamroziak, The Cistercian Order in Medieval Europe. 1090–1500 (The medieval world), London/New York 2013, bes. Kap. 6: „Economy: Not Just Sheep and Grain", S. 183–206; sowie The Cambridge Companion to the Cistercian Order, hg. von Mette Birkedal Bruun (Cambridge Companions to Religions), Cambridge 2013, hier besonders Constance Hoffman Berman, Agriculture and Economies, ebd., S. 112–124, sowie den Beitrag von Oliver Auge zu klösterlichen Innovationsleistungen im technisch-ökonomischen Bereich in diesem Band.

werden in der urkundlichen Überlieferung ab dem späten 13. Jahrhundert sichtbar und kamen im Fall der Zisterzienserklöster vor allem aus jenen überregional einflussreichen Ministerialen-Familien, die unter den Babenbergern groß geworden waren und nun zu den wichtigsten Eliten des Landes, den sogenannten „Landherren" gehörten.[54]

Die Erfolgsgeschichte der frühen Zisterzienser in Österreich ging also Hand in Hand mit der territorialen Expansion der Babenberger. Heiligenkreuz, Zwettl und das 1202 gegründete Lilienfeld wurden im 12. und 13. Jahrhundert zu zentralen Orten der geistlichen wie politisch-sozialen Ökonomie im Herzogtum Österreich. Gefördert durch die Landesfürsten und deren Gefolgsleute etablierten sie enge Beziehungen zu kleineren Städten in ihrer Umgebung und nach Wien, das gleichzeitig als babenbergische Residenz ausgebaut wurde. Überall fungierten die zisterziensischen Stadthöfe ebenso wie jene anderen Klöster als Kontaktzonen zwischen Land und Stadt, Geistlichen und Laien. Beziehungsgeflechte zwischen land- und stadtsässigen Eliten spiegeln sich in deren nachhaltiger Unterstützung der Klöster.[55]

Ähnlich wie die historiographischen und urkundlichen Quellen dokumentieren seit dem 13. Jahrhundert besonders im städtischen Raum auch Architektur und Wandmalerei in den Häusern der damals neuen Mendikantenorden das Zusammenwirken geistlicher Gemeinschaften und ihrer Förderer beiderlei Geschlechts. An den Wänden des Kreuzganges des Dominikanerklosters in Krems an der Donau sind Fragmente eines einzigartigen gemalten Totenbuchs aus den 1260er Jahren erhalten, wie es Klöster üblicherweise in Nekrologen, also in Buchform führten.[56] Aus den Einträgen dieser „gemalten Anniversarien" lässt

54 Zu diesen Trägergruppen siehe besonders die maßgeblichen Arbeiten von Maximilian Weltin, zusammengestellt in: Das Land und sein Recht (wie Anm. 16), besonders „Landesfürst und Adel – Österreichs Werden", ebd. S. 509–564; „Landesherr und Landherren. Zur Herrschaft Ottokars II Přemysl in Österreich", ebd. S. 130–187, sowie „König Rudolf und die österreichischen Landherren", ebd. S. 421–435.

55 Die vergleichende Ordensgeschichte hat schon seit geraumer Zeit die engen Verbindungen des Zisterzienserordens zur europäischen Stadtkultur herausgearbeitet, siehe etwa Werner Rösener, Die Stadthöfe der Zisterzienser im Spannungsfeld der Stadt-Land-Beziehungen des Hochmittelalters, in: Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter, hg. von Claudia Dobrinski (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn 15), München 2007, S. 85–99; vgl. für die österreichischen Länder Roman Zehetmayer, Zisterzienser und Städte in (Nieder-)Österreich und Steiermark vom 12. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, in: Pro Civitate Austriae N. F. 7 (2002), S. 23–44, sowie Lutter, „Locus horroris" (wie Anm. 15), S. 156–163.

56 Zum Folgenden mit detaillierten Belegen Christian Opitz, Bilder von Gemeinschaften – Bilder für Gemeinschaften. Zur visuellen Kultur spätmittelalterlicher Dominikanerklöster in Mitteleuropa, in: Historicum. Zeitschrift für Geschichte (2012), S. 40–46, hier 42–44, sowie Barbara Schedl, Medien der Verkündigung im Mittelalter. Zu den gemalten Anniversarien

sich zusammen mit jenen in liturgischen Handschriften und Urkunden ein Beziehungsnetz von Vertretern der Führungsschicht der regionalen Ministerialen-Familien rekonstruieren, die hier durch die liturgische *memoria* sowohl dem Kloster als auch untereinander verbunden scheinen. Aber auch der Orden der Dominikaner selbst war in der Kremser Dominikanerkirche programmatisch durch eine überlebensgroße Darstellung des Hl. Dominikus, umgeben von sechs Kirchenmodellen repräsentiert.

Identifikationsangebote für die geistliche Gemeinschaft im engeren Sinn im Rahmen des Ordensverbandes und solche für die lokal miteinander verbundenen Akteure innerhalb und außerhalb des Kloster schlossen einander also nicht notwendigerweise aus, sondern konnten sowohl in Konkurrenz zu einander treten als auch in derselben baulichen Struktur, hier in unterschiedlichen Räumen integriert werden.[57] Noch unmittelbarer erfolgte eine solche bildliche Integration in der Dominikanerkirche im heute slowenischen (damals südsteirischen) Ptuj/Pettau. Im dortigen Kreuzgang ist aus den 1330er Jahren eine doppelte Gemeinschaftsdarstellung erhalten: im oberen Teil sieht man etwa 40 Brüder im Gebet, während unmittelbar darunter in einem Medaillonfries die Wappen all jener weltlichen Förderer abgebildet sind, die nach einem Brand des Klosters (1302) seinen Wiederaufbau unterstützt hatten.[58]

In all diesen Fällen zeigen sich die enge Verflechtung geistlicher, adeliger und städtischer Kultur und eine bewusste Auseinandersetzung mit der jeweils gemeinsamen oder getrennten Nutzung ihrer Räume. Aber nicht nur die Mendikanten ab dem 13. Jahrhundert oder zuvor schon Wirtschaftshöfe der „alten" Orden waren in größeren und kleinen Städten prominent vertreten. Die deutliche Zunahme und damit auch Konkurrenz von religiösen Angeboten seit dem 13. Jahrhundert gerade im Stadtraum und die parallel dazu wachsende und viel-

im Kremser Dominikanerkloster, in: Text als Realie, hg. von Karl Brunner/Gerhard Jaritz (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse 704), Wien 2003, S. 297–317. Vgl. außerdem Harry Kühnel, Das Dominikanerkloster, in: Ausstellungskatalog 1000 Jahre Kunst in Krems, Krems/Wien 1971, S. 133–151.

57 Vgl. Klaus Krüger, Selbstdarstellung im Konflikt. Zur Repräsentation der Bettelorden im Medium der Kunst, in: Die Repräsentation der Gruppen: Texte – Bilder – Objekte, hg. von Otto Gerhard Oexle/Andrea von Hülsen-Esch (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 141), Göttingen 1998, S.127–186; David B. Greene, The Imagining of Community in European Art and Architecture, 1140–1617. Envisioning Transcendence of, Authority in, and Foundations of Community, Lewiston 2010; sowie die Beiträge in: Faces of Community in Central European Towns. Images, Symbols and Performances 1400–1700, hg. von Kateřina Horníčková, Lanham 2018.

58 Für das Beispiel siehe Opitz, Bilder von Gemeinschaften (wie Anm. 56), S. 44–45 sowie Katalog Gotik in Slowenien, hg. von der Narodna galerija Ljubljana, Ljubljana 1995, S. 230–231.

fältigere Überlieferung erlauben es, gezielter nach den Spezifika ihrer innovativen Impulse bzw. Wirkungen zu fragen. Das möchte ich zum Abschluss am Beispiel der Wiener Sakraltopographie tun:[59] Welche spirituellen, sozialen und ökonomischen Faktoren bestimmten das Profil der zahlreichen geistlichen Gemeinschaften? Warum waren sie jeweils attraktiv für Mitglieder und Stifter, und in welcher Weise spiegeln sich darin Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen?

Auf dem Höhepunkt der babenbergischen Herrschaft erhielt Wien ein erstes Stadtrecht (1221).[60] Zudem wurden hier wie in den kleineren Städten der Umgebung Klöster etabliert. In Wien waren dies die ersten Gründungen der Minoriten (1224) und der Dominikaner (1225). Etwa zeitgleich erfolgten die ersten Niederlassungen von Ritterorden, und es entstanden neue Frauengemeinschaften, einige davon an der zentralen Verkehrsachse entlang der ehemaligen römischen Limesstraße, nun Pilger- und Handelsroute, darunter das Zisterzienserinnen-Kloster St. Niklas vor dem östlichen Stadttor, die Augustiner Chorfrauen von St. Jakob im Zentrum und die Büßerinnengemeinschaft St. Magdalena im Westen der Stadt. Das „Himmelpfortkloster" für Prämonstratenserinnen folgte in den 1260er Jahren.[61]

Gut zehn Jahre später, in den Auseinandersetzungen zwischen Rudolf I. von Habsburg und dem Böhmenkönig Přemysl Otakar, der damals noch österreichischer Landesherr war, wurde ein zweites Haus für die Zisterzienserinnen in der Stadt etabliert.[62] Das neue Kloster grenzte an den Stadthof des Heiligen-

59 Zum Folgenden im Detail: Christina Lutter, Donators' Choice? How Benefactors Related to Religious Houses in Medieval Vienna, in: Entscheiden über Religion. Religiöse Optionen und Alternativen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, hg. von Matthias Pohlig/Sita Steckel, Tübingen 2021 [im Druck]. Christina Lutter, Stadt und Gemeinschaft. Schenkungen und Stiftungen als Quellen sozialer Beziehungsgeflechte im spätmittelalterlichen Wien, in: Mitteilungen der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Neue Folge: Stadt und Hof 9 (2020), S. 27–42.

60 Csendes/Opll, Wien (wie Anm. 44); sowie die chronologische Dokumentation sämtlicher urkundlichen und historiographischen Quellen der Babenbergerzeit mit umfangreichen Angaben zur älteren Forschungsliteratur von Klaus Lohrmann/Ferdinand Opll, Regesten zur Frühgeschichte von Wien (Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte 10), Wien 1981, hier n. 376, S. 106–107.

61 Perger/Brauneis, Kirchen und Klöster (wie Anm. 44); Barbara Schedl, Klosterleben und Stadtkultur im mittelalterlichen Wien. Zur Architektur religiöser Frauenkommunitäten (Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte 51), Wien/Innsbruck 2009; siehe außerdem Klaus Lohrmann, Geschichte der Juden in Wien – Mittelalter, Berlin/Wien 2000.

62 Ferdinand Opll, St. Maria bei St. Niklas vor dem Stubentor, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien 50 (1994), S. 13–81; Schedl, Klosterleben und Stadtkultur (wie Anm. 61), S. 95–143; Lutter, „Locus horroris" (wie Anm. 15), S. 166–176. Zum politischen Hintergrund vgl. die Beiträge in Ottokar-Forschungen, hg. von Max Weltin/Andreas Kusternig (Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich und Wien, N.F. 44/45), Wien 1979, sowie aktuell Christina Lutter, Negotiated Consent. Power Policy and the Integration of

kreuzer Mutterklosters und wurde auf Bitten der Äbtissin und des Gutolf von Heiligenkreuz – damals Mönch in Heiligenkreuz und Seelsorger der Frauen, der darüber einen Bericht verfasste – durch einen der mächtigsten Bürger Wiens und Parteigänger des Böhmenkönigs finanziert. Der Bericht ist mehrfach bemerkenswert.[63] Hier genügt zu betonen, wie nachdrücklich er die Effektivität der Beziehungen zwischen dem Stadtkloster, seinem regional herausragenden Mutterkloster und den zwischen diesen überregional interagierenden Stadt- und Land-basierten Eliten betont.[64]

Darüber hinaus zeichnet Gutolf in dieser und anderen Schriften ein farbiges Bild des spirituellen Profils des Frauenklosters – eine selten glückliche Überlieferungslage in Zeiten ohne explizite Reformaktivitäten: Denn ähnlich wie wir es im Reformzusammenhang gesehen haben, übersetzt der von ihm verwendete nachhaltig wirksame Topos der in Gelehrsamkeit und geistlicher Disziplin hervorragenden Nonnen zwischen spirituellem und sozialem Status der Träger- und Rekrutierungsgruppen des Klosters.[65]

Nach der Herrschaftsübernahme durch die Habsburger lassen sich am Beispiel von St. Niklas besonders gut jene Prozesse sozialer Differenzierung nachvollziehen, die mit der allmählichen Stabilisierung der politischen Lage einhergingen. Seit dem 14. Jahrhundert dokumentieren zahlreiche Schenkungen an und Rechtsgeschäfte mit den Zisterzienserinnen, dass sich die Machtbasis der „alten Eliten" vom Land in die Stadt, ihr Selbstverständnis von „Adeligen" zu

Regional Elites in late 13th Century Austria, in: Policies of Disciplined Dissent in the 12th to Early 16th Centuries, hg. von Fabrizio Titone (Viella Historical Research 4), Roma 2016, S. 41–64.

63 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. 8–20. Interpretationen von Karl Brunner, Gutolf von Heiligenkreuz und König Ottokars Glück und Ende, in: Weltin/Kusternig, Ottokar-Forschungen (wie Anm. 62), S. 427–433 und Christina Lutter, Geteilte soziale Räume und gemeinsame Zugehörigkeiten. Die Wiener Zisterzienserinnen um 1300, in: Konstanz und Wandel. Religiöse Lebensformen im europäischen Mittelalter, hg. von Gordon Blennemann/Christine Kleinjung/Thomas Kohl (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters 11), Affalterbach 2016, S. 199–216.

64 Zisterzienserinnen in mittelalterlichen Städten waren lange ein wenig beachtetes Thema. Peter Johanek hat errechnet, dass sich von 294 Zisterzienserinnenklöstern im römisch-deutschen Reich inklusive der österreichischen Länder und dem Königreich Böhmen sowie der Schweiz 57 in Städten oder in deren unmittelbarer Nähe befanden. Er unterstrich die Bedeutung dieser Gründungen im Rahmen von Stadtentwicklungsprozessen und die soziale Einbettung dieser Konvente: Peter Johanek, Stadt und Zisterzienserinnenkonvent. Ausblick auf ein Forschungsprogramm, in: Stadtarchiv und Stadtgeschichte. Forschungen und Innovationen. Festschrift für Fritz Mayrhofer zur Vollendung seines 60. Lebensjahres, hg. vom Archiv der Stadt Linz (Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 2003/2004), Linz 2004, S. 217–

„Bürgern" verschob.[66] Zuwendungen des landsässigen Adels gingen gegenüber denen neuer städtischer Eliten, etwa Händler und Ratsmitglieder, zurück. Ungeachtet dieser Veränderungen blieb das Kloster selbst ein sozio-politisches Zentrum und eine der reichsten Institutionen der Stadt. Es verfügte über enormen Grundbesitz, Fleischbänke, Wein- und Obstgärten, spielte eine wichtige Rolle im überregionalen Salzhandel und nutzte die damaligen finanzpolitischen Innovationen der Habsburgerherzöge zum Ausbau der eigenen Position auf dem Wiener Immobilienmarkt.

Die damals bereits „alten" Zisterzienserklöster blieben also sowohl aufgrund ihres Ansehens als einstige Reformklöster in der Hoch-Zeit des österreichischen Landesausbaus als auch aufgrund ihres nachhaltigen ökonomischen Erfolgs, der vielfältigen Anpassungsleistungen geschuldet war, weit über diese Zeit hinaus dauerhaft attraktive Partner für Elitenfamilien. Ihr geistliches und wirtschaftliches Kapital bot einen willkommenen Anker, den gerade „alte" Eliten in den sozio-politischen Veränderungen um 1300 für ihre eigene materielle und spirituelle Stabilität benötigten.[67]

Die Habsburger selbst navigierten geschickt zwischen einem expliziten Anknüpfen an diese Tradition, indem sie einerseits die „alten" Orden weiter förderten, und andererseits der Investition in bestehende und neue Häuser der Mendikanten.[68] Auch damit nahmen sie ihrerseits eine bereits über drei Generationen

30, bes. S. 223 und 230. Für diese Zusammenhänge im konkreten Fall siehe Lutter, Negotiated Consent (wie Anm. 62).

65 Dazu Lutter, Geteilte soziale Räume (wie Anm. 63), hier S. 205.

66 Die urkundliche Überlieferung des Klosters wurde kürzlich im Rahmen von zwei Masterarbeiten systematisch ausgewertet und interpretiert: Daniel Frey, Interaktionen zwischen Kloster und Welt. Die sozialen Trägergruppen der Klöster St. Niklas, St. Bernhard und Altenburg im 13. Jahrhundert, ungedr. MA-Arbeit, Wien 2017, und Herbert Krammer, Die Zisterzienserinnen von St. Niklas im 14. Jahrhundert. Soziales Beziehungsnetz, Stiftungspraxis und Klosterökonomie, ungedr. MA-Arbeit, Wien 2017; die wichtigsten Ergebnisse in Daniel Frey/Herbert Krammer, Ein Frauenkloster und seine sozialen Beziehungsgeflechte in städtischen und ländlichen Räumen. Die Zisterzienserinnen von St. Niklas bei Wien im 13. und 14. Jahrhundert, in: Orden und Stadt, Orden und ihre Wohltäter, hg. von Jiří M. Havlík/Jarmila Hlaváčková/Karl Kollermann (Monastica historia 4), Prag/St. Pölten 2019, S. 384–420, und Herbert Krammer, Grundbesitz und Klosterwirtschaft der Wiener Zisterzienserinnen von St. Niklas im späten Mittelalter, in: NÖLA – Mitteilungen aus dem NÖ Landesarchiv 19 (2020), S. 261–306.

67 Lutter, Donators' Choice? (wie Anm. 59).

68 Alexander Sauter, Fürstliche Herrschaftsrepräsentation. Die Habsburger im 14. Jahrhundert (Mittelalter-Forschungen 12), Ostfildern 2003, hier S. 21–36; Christina Lutter, Die Habsburger und Österreich (13. bis 15. Jahrhundert), in: König Rudolf und der Aufstieg der Habsburger im Mittelalter, hg. von Bernd Schneidmüller, Darmstadt 2019, S. 115–140, hier S. 124–127; für den politischen Hintergrund siehe Alphons Lhotsky, Geschichte Österreichs seit der Mitte des 13. Jahrhunderts (1281–1358) (Veröffentlichungen der Kommission

in Zentraleuropa etablierte Tradition auf, wo besonders weibliche Mitglieder von Herrscherhäusern Mendikantenklöster unterstützten. In der Frühphase der Bettelordens-Bewegung zu Beginn des 13. Jahrhunderts traten außergewöhnlich viele Fürstinnen den damals neuen Reformgemeinschaften bei, um ihr weltlich-elitäres Leben mit einem in Armut und Nächstenliebe zu vertauschen und so ein Beispiel herausragender Demut zu geben. Mit der Zeit gingen solche Motive zurück, verglichen mit der bleibenden Rolle, die strategische Allianzen mit den Mendikanten für zentraleuropäische Herrscherhäuser spielten.[69]

Auch die Investitionen der Habsburger und ihre repräsentative Positionierung im öffentlichen Raum hatten weniger mit spirituellen Innovationen der Mendikanten in ihrer Frühphase zu tun, als sie Ausdruck der herrschaftlichen Nutzung von Ressourcen sowie Abgrenzung von regional bestehenden Fördertraditionen durch „alte" regionale Eliten waren. Sie waren Teil der Machtpolitik der Habsburger in ihren neuen Ländern und deren wichtigen Städten:[70] Rudolf I. gründete ein Dominikanerinnenkloster in Tulln, sein Sohn Al-

für Geschichte Österreichs 1), Wien 1967 sowie Alois Niederstätter, Die Herrschaft Österreich. Fürst und Land im Spätmittelalter, hg. von Herwig Wolfram (Österreichische Geschichte 1278–1411), Wien 2001.

69 Dazu Gábor Klaniczay, The Mendicant Orders in East-Central Europe and the Integration of Cultures, in: Hybride Kulturen im mittelalterlichen Europa, hg. von Michael Borgolte/Bernd Schneidmüller (Europa im Mittelalter 16), Berlin 2010, S. 245–260; Julia Burkhardt, Allerchristlichste Könige und Mindere Brüder. Franziskanische Klöster als Begegnungsräume im angevinischen Königreich Ungarn, in: Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter, hg. von Ludger Lieb/Klaus Oschema/Johannes Heil (Das Mittelalter. Beihefte 2), München 2014, S. 40–57, sowie Julia Burkhardt, Friars and Princesses in Late Medieval Poland. Encounters, Interactions and Agency, in: Queens, Princesses and Mendicants. Close Relations in a European Perspective/Fürstinnen und Mendikanten. Hochadlige Bettelordensaffinität in europäischer Perspektive, hg. von Imke Just/Nikolas Jaspert (Vita regularis. Abhandlungen 75), Zürich 2019, S. 239–261. Für eine breite vergleichende Übersicht siehe Beatrix F. Romhányi, Mendicant Networks and Population in a European Perspective, in: Medieval East Central Europe in a Comparative Perspective. From Frontier Zones to Lands in Focus, hg. von Gerhard Jaritz/Katalin Szende, London/New York 2016, S. 99–122.

70 Vgl. Herta Hageneder, Die Minoriten in den österreichischen Städten, in: Stadt und Kirche, hg. von Franz-Heinz Hye (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas 13), Linz 1995, S. 257–268. Ähnlich gestaltete sich die Klosterpolitik der Habsburger in ihren westlichen Ländern, am eindrucksvollsten erkennbar am Beispiel von Königsfelden nahe dem habsburgischen Stammsitz: Königsfelden. Königsmord, Kloster, Klinik, hg. von Simon Teuscher/Claudia Moddelmog, Baden 2012, sowie zum Vergleich Claudia Moddelmog, Königliche Stiftungen des Mittelalters im historischen Wandel. Quedlinburg und Speyer, Königsfelden, Wiener Neustadt und Andernach (Stiftungsgeschichten 8), Berlin 2012. Siehe außerdem Martina Stercken, Formen herrschaftlicher Präsenz. Die Habsburger in ihren Städten im Gebiet der heutigen Schweiz, in: Habsburger Herrschaft vor Ort – weltweit (1300–1600), hg. von Jeanette Rauschert u. a., Ostfildern 2013, S. 149–168.

brecht I. ein weiteres in Wien; einem Klarissenkloster in Dürnstein folgte schließlich mit den Wiener Klarissen (1304/1305) die größte Gründung. Bis zum Ende des 14. Jahrhundert waren insgesamt sieben Mendikantenhäuser für Männer und Frauen Bestandteil der Wiener Klosterlandschaft: Franziskaner, Klarissen und St. Theobald, ein Haus des Dritten Ordens, Dominikanerinnen und Dominikaner sowie Augustiner Eremiten und Karmeliter.[71] Besonders die Sakralbauten der Minoriten-, Klarissen- und Augustiner Eremiten bringen deren Qualität als gleichzeitig fürstlicher Repräsentationsraum eindrucksvoll zum Ausdruck.[72]

Wieder dokumentieren außerdem Stiftungen und andere Rechtsgeschäfte sowie Nekrologe die gemeinsame Memorialpflege besonders der Minoriten und Klarissen sowie die personellen Verflechtungen ihrer Trägergruppen. Die Gründung der Wiener Klarissen basierte auf einer herzoglichen Stiftung von 1.000 Pfund durch Herzog Rudolf III. und seine Frau Blanche von Frankreich (1282–1305), die zunächst zur Vergrößerung der Minoritenkirche gedacht war. In den nächsten Jahren erhielten die Klarissen Privilegien, große Summen Geldes und regelmäßige Einkünfte aus Besitztransaktionen.[73] Die weiblichen Mitglieder der Habsburgerfamilie trugen maßgeblich dazu bei, die ökonomische Basis des Klosters zu stärken, unter ihnen Königin Elisabeth von Görz-Tirol (ca. 1262–1312), die Gattin Herzog Albrechts I., ihre Tochter Agnes (1281–1364), Königin von Ungarn, sowie Elisabeth von Aragon (1300–1330), die Gattin Herzog Friedrichs I. Ihre Schwägerin Agnes trat in Königsfelden ein und

71 Übersichten: Gottfried Friess, Geschichte der österreichischen Minoritenprovinz (Archiv für österreichische Geschichte 64), Wien 1882 und Ernst Englisch, Bettelorden in Österreich von den Anfängen bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu den Habsburgern. Im Anhang der „Index Universalis" des Wiener Dominikanerkloster herausgegeben und erläutert, ungedr. Dissertation, Wien 1969; zu allen Wiener Klöstern: Perger/Brauneis, Kirchen und Klöster (wie Anm. 44); zu allen Wiener Frauenklöstern mit einem Regesternapparat Schedl, Klosterleben und Stadtkultur (wie Anm. 61); im Detail außerdem Barbara Schedl, Der König und seine Klosterstiftung in der Stadt Tulln. Eine Selbstinszenierung Rudolfs I. im Herzogtum Österreich, in: Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 14 (2004), S. 9–17; Katja Almberger, Die Frauenkonvente St. Bernhard, Imbach und Dürnstein. Eine prosopographische Untersuchung der Stifter und Nonnen im Zeitraum 1265–1400, ungedr. MA-Arbeit, Wien 2016; Katharina Punkl, Die Minoriten in Wien von ihrer Gründung bis 1400, ungedr. Diplomarbeit, Wien 2018.

72 Barbara Schedl, Herzogshof und Frauenkloster. Repräsentative Bettelordensarchitektur im Herzogtum Österreich, in: Bettelorden in Mitteleuropa. Geschichte, Kunst, Spiritualität, hg. von Heidemarie Specht/Ralph Andraschek-Holzer (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 15), St. Pölten 2008, S. 433–448.

73 Im Detail dokumentiert bei Schedl, Klosterleben und Stadtkultur (wie Anm. 61), S. 245–246, sowie Schedl, Herzogshof und Frauenkloster (wie Anm. 72), S. 440.

bedachte auch die übrigen Mendikantenklöster in den habsburgischen Ländern mit großzügigen Zuwendungen. Allerdings traten habsburgische Familienmitglieder erst nach Fertigstellung von Kirche und Konventsgebäude nahe der neuen Burg auch in das Kloster ein, dessen Bauweise wie bei vielen Wiener Klöstern auch Kontaktzonen für die Kommunikation mit Verwandten und Freunden vorsah.[74]

Neben den Habsburgern unterstützten auch adelige und bürgerliche Gruppen die Wiener Mendikanten. Zahlreiche Benefaktoren hatten ihre Grablegen, finanziert durch Jahrtagstiftungen an beide Konvente, in der Minoritenkirche. Sie sind meist in politischer Nähe zu den Habsburgern zu finden. Das zeigen besonders Zuwendungen, die während der letzten Aufstände gegen die Habsburgerherrschaft erfolgten (1309/1310).[75] Unter den Förderern der Klarissen waren sowohl landsässige herzogliche Parteigänger wie auch urbane Elitenvertreter beiderlei Geschlechts. Wie die Habsburger und ihre Gefolgsleute nutzten auch diese Familien Klöster und karitative Einrichtungen als Integrationsorte, um soziale und politische Beziehungen zu ihresgleichen zu begründen oder zu befestigen.[76] Das Testament (1306) der Witwe Margarethe Preusselin aus einer alten und weitverzweigten Wiener Familie, welche die neuen Herrscher tatkräftig unterstützte, ist dafür ein gutes abschließendes Beispiel: Margarethe war Witwe des Heinrich Preussl, Tochter des Otto „am Hohen Markt" und Angehörige der einflussreichen Familie der Greifen, die dem Milieu der *cives et milites* entstammte. Margarethes Urkunde trägt ihr Siegel, das sie von ihrem verstorbenen Ehemann übernommen hatte, sowie jene einiger ihrer Verwandten, die alle maßgebliche Positionen in der Wiener Stadtverwaltung innehatten: ihr Bruder Greif war Stadtrichter, ihre Cousins waren der Hubmeister Konrad und Ulrich *bei den*

74 Vgl. die Zusammenstellung der Zuwendungen bei Schedl, Klosterleben und Stadtkultur (wie Anm. 61), S. 245–254. Prominente Äbtissinnen waren Herzog Albrechts II. Schwester Anna oder Herzog Rudolfs IV., Schwester Katharina. Diese beiden Herzöge waren besonders aktive Förderer des Klosters. Rudolf IV. beanspruchte, die Vogtei selbst auszuüben, eine Rolle, die er ansonsten nur für sein spezielles geistliches Projekt, die Kirche von St. Stephan übernahm: Dazu Lukas Wolfinger, Die Stephanskirche zu Wien als Bühne und Medium fürstlicher Selbstdarstellung unter Herzog Rudolf IV. von Österreich (1358–1365), in: Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13.–16. Jahrhundert), hg. von Eva Doležalová/Robert Šimůnek (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 122), München 2011, S. 119–46. Alle weiteren Belege zusammengestellt bei Lutter, Donators' Choice (wie Anm. 59), S. 19–20 (Manuskriptversion).

75 Csendes/Opll, Wien (wie Anm. 44) S. 116–117; Nachrichten aus dem mittelalterlichen Wien. Zeitgenossen berichten, hg. von Ferdinand Opll, Wien 1995, S. 60 und S. 65; vgl. auch Richard Perger, Die politische Rolle der Wiener Handwerker im Spätmittelalter, in: Wiener Geschichtsblätter 38 (1983), S. 1–36.

76 Lutter, Donators' Choice (wie Anm. 59), S. 21–23 (Manuskriptversion).

Minderbrüdern.[77] Nach Töchtern und Bruder folgen unter den Begünstigten in zwei Gruppen geistliche und karitative Institutionen sowie mehrere Leute aus Margarethes Dienerschaft, allen voran die Tochter ihres persönlichen Schreibers, für deren Unterhalt bei den Dominikanerinnen von St. Laurenz vorgesorgt werden sollte. Die Zuwendungen an die Pfarrkirche St. Stephan und zwei Kapellen dürften pastorale und persönliche Gründe haben (die Magdalenen-Kapelle wurde von der Schreiberzeche unterhalten); jene an die St. Niklas-Frauen, an die Dominikanerinnen und Klarissen waren den genannten Strategien geschuldet, bestehende Bindungen zu bekräftigen und neue im herzoglichen Umfeld zu etablieren.

Inwieweit vermittelt nun der hier vorgestellte Befund zu einer spezifischen Region und über einen längeren Zeitraum innovative Impulse geistlicher Gemeinschaften für ihre Umwelt? Geistliche Reformen erfolgten in Wellen und in regional unterschiedlicher Intensität als Antwort auf spirituelle und soziale Herausforderungen. In Reformzeiten wurden Gemeinschaftsformen von Befürwortern wie Gegnern durch explizite Bekenntnisse von Zugehörigkeit und Abgrenzung besonders sichtbar. Hier entstanden neue Lebensentwürfe, die zwar meist Elemente aus vorhandenen Traditionen re-kombinierten, diese dadurch aber auch veränderten und teils radikal zuspitzten. Reformen bewirkten Aufbruch, aber auch Konflikte, und sie hatten soziale Kosten. Viele Neuerungen – ob liturgisch, asketisch oder ökonomisch – wurden daher in der Praxis recht bald wieder aufgegeben oder zumindest modifiziert.

Definiert man geistliche Innovation aber über die nachhaltige Wirkung solcher Impulse, dann sind genau diese Modifikationen interessant. Denn ein Schlüssel zum Verständnis des dauerhaften Erfolges geistlicher Institutionen dürfte in ihrer flexiblen und gerade deshalb effektiven Seelenheilsökonomie bestehen. In allen vorgestellten Fällen adaptierten Klöster innovative Gemeinschaftskonzepte, die auf eine Optimierung der Seelenheilschancen hin orientiert waren, in Weisen, die sie als Orte der Nachhaltigkeit und der – wenn auch oft elitären – Integration etablierten, ebenso wie sie umgekehrt auf externe Herausforderungen wie etwa die Flexibilisierung der städtischen Immobilienökonomie reagierten und diese für ihre eigene Prosperität nutzten. So konnten sie als Kno-

77 Quellen zur Geschichte der Stadt Wien (QGStW), Abt. 2: Regesten aus dem Archiv der Stadt Wien, Bde. 1–5, hg. von Karl Uhlirz, Wien 1898–1936, Bd. 1: Verzeichnis der Originalurkunden des Städtischen Archives 1239–1411, n. 46 (1306, Nov. 16); vgl. zum Folgenden eine detaillierte Interpretation dieser Urkunde bei Krammer, St. Niklas, S. 36–44 sowie Frey/Krammer, Frauenkloster und soziale Beziehungsgeflechte (beide wie Anm. 66), S. 405; zur Familie der Greifen und Otto vom Hohen Markt siehe Perger, Grundherren (wie Anm. 44), Teil 3, S. 55–62.

ten in den komplexen Netzwerken adeliger und städtischer Eliten fungieren. Deren Familienverbände und geistliche Gemeinschaften verwendeten ihre Beziehungen wechselseitig, um politisch-ökonomisches und spirituelles Kapital, Besitz und Seelenheilschancen, zu mehren.[78] Neue Gemeinschaftsformen in Städten wie Bruderschaften und Gilden modellierten ihre Organisationsformen an monastischen Vorbildern.[79] Deren doppelte Ökonomie bildete also ein gleichzeitig innovatives und stabilisierendes Fundament sozialer Beziehungen. Ihre nachhaltigen Leistungen scheinen mir besonders in der Fähigkeit der langfristigen Integration von Altem und Neuem, von translokaler Organisation und regionaler Verortung und der Übersetzung unterschiedlicher Formen der Zugehörigkeit in den Kontaktzonen und an den Nahtstellen heterogener sozialer Räume zu bestehen.

78 Die Pionierstudie zum mittelalterlichen Wien stammt von Brigitte Pohl-Resl, Rechnen mit der Ewigkeit. Das Wiener Bürgerspital im Mittelalter (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 33), Wien 1996. Ab dem 14. und besonders im 15. Jahrhundert nimmt die Überlieferung zu diesen Interaktionen dramatisch zu und ermöglicht neue Methoden der quantitativen Datenerfassung und -auswertung, etwa mit Methoden der sozialen Netzwerkanalyse, vgl. etwa das Projekt „Stadt und Gemeinschaft. Schenkungen und Stiftungen als Quellen sozialer Beziehungsgeflechte im spätmittelalterlichen Wien“ gefördert von der Stadt Wien (MA 8, 2017–2018, PL Christina Lutter). Siehe Lutter, Stadt und Gemeinschaft (wie Anm. 59). Dazu auch Thomas Ertl/Thomas Haffner, The Property Market of Late Medieval Vienna, in: Medieval Vienna in Context, hg. von Susana Zapke/Elisabeth Gruber (Brill`s Companions to European History), Leiden 2021, S. 115–134. Für eine methodische Perspektive vgl. Eva Jullien, Netzwerkanalyse in der Mediävistik. Probleme und Perspektiven im Umgang mit mittelalterlichen Quellen, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 100/2 (2013), S. 135–153.

79 So bereits Otto Gerhard Oexle, Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen, in: Oexle/von Hülsen-Esch, Repräsentation der Gruppen (wie Anm. 57), S. 9–44; vgl. Otto Gerhard Oexle, Gilde und Kommune. Über die Entstehung von „Einung“ und „Gemeinde“ als Grundformen des Zusammenlebens in Europa [1996], repr. in: Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung – historische Kulturwissenschaft – Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis, hg. von Andrea von Hülsen-Esch u. a., Göttingen 2011, S. 569–594. Zuletzt Arie van Steensel, Guilds and Politics in Medieval Urban Europe. Towards a Comparative Institutional Analysis, in: Craftsmen and Guilds in the Medieval and Early Modern Periods, hg. von Eva Jullien/Michel Pauly (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 235), Stuttgart 2016, S. 36–56.

IV

Wissen und Macht: Religiose als Impulsgeber

Königseinflüsterer oder Regierungsberater?

Innovative Impulse von Ratgebern am französischen Königshof unter Karl V. und Karl VI.

Vanina Kopp

Im Jahre 1389 ist der König von Frankreich, Karl VI., einundzwanzig Jahre alt und hat die Regierungsgeschäfte gerade erst vor einem Jahr persönlich übernommen.[1] Aus dem Cölestinerkloster in Paris, unweit der Königsresidenz Saint-Pol gelegen,[2] meldet sich Philippe de Mézières mit einem Ratgeber, dem *Songe du Vieil Pélerin*,[3] der in allen Bereichen des politischen Handelns dem jungen Königs helfen soll. Aufbauend auf dem Bild eines Schachspiels präsentiert die Figur des alten Pilgers (in dem man wohl den Autor selbst sehen kann) mithilfe der Allegorie Dame Wahrheit (*Royne Vérité*) dem jungen König die sechzig Spielfelder als je eine individuelle politische Lektion:[4] von der royalen Lebenshygiene, seinem Tagesablauf, dem Umgang mit den Höflingen, der Bildung oder seiner Großzügigkeit. Im zweiten Viertel des Schachbrettes geht es um seine Aufgaben als König und als Beschützer der Christenheit. Der König solle sich

1 Zur Person und Regierung Karls VI. von Valois im Kontext des Hundertjährigen Krieges siehe Françoise Autrand, Charles VI. La folie du roi, Paris 1986; Aude Mairey, La guerre de Cent ans, Saint-Denis 2017; Guerre et société 1270–1480, hg. von Valérie Toureille/Florence Berland/Germain Butaud/Sara Fourcade, Neuilly 2013; Anne Curry, The Hundred Years' War 1337–1457, Oxford 2002; Joachim Ehlers, Der Hundertjährige Krieg, München ²2012; Bertrand Schnerb, Armagnacs et Bourguignons. La maudite guerre 1407–1435, Paris 2009; Richard Famiglietti, Royal intrigue: crisis at the court of Charles VI, 1392–1420, New York 1986.

2 Zu den Cölestinern in Paris allgemein siehe Robert Shaw, The Celestine monks of France c.1350–1450. Observant reform in an age of schism, council and war, Amsterdam 2018; Karl Borchardt, Die Cölestiner: eine Mönchsgemeinschaft des späteren Mittelalters, Husum 2006.

3 Für die zwei modernen Ausgaben und Übersetzungen, siehe Philippe de Mezières, Le songe du vieil pelerin, hg. von George W. Coopland, Cambridge 1969; Philippe de Mézières, Songe du Viel Pelerin, hg. von Joël Blanchard, Genf 2015.

4 In der Edition von Coopland (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 204–440; in der Edition von Blanchard (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 879–920.

auch um die gerechte Justiz kümmern, um den Umgang mit Juden, Frieden zwischen den Christen, zwischen Staat und Kirche und er erhält einen Vorschlag zur Lösung des Großen Abendländischen Schismas. Im dritten Viertel geht es fast ausschließlich um das Verhältnis zwischen dem König und seinen Untertanten: hier wird dem König empfohlen, die Justiz zu reformieren, dabei die Verantwortlichen sorgfältig auszuwählen und selber gerecht zu sein. Thematisiert wird auch die Verwaltung seiner Ländereien und der Umgang mit Schulden und Steuern, Fiskal- und Justizreformen für seine Bevölkerung, hin bis zum Krieg mit England und die Logistik für einen neuen Kreuzzug. Im vierten Viertel geht es schließlich um das Allgemeinwesen und das Königtum an sich, um Währungsstabilität, Frieden mit England, die Rechte und Pflichten der Untertanen, die Armee, die Baupolitik, den Umgang mit öffentlichen Geldern, den Schutz von internationalem Handel, und einen Aufruf zum Weltfrieden verbunden mit einer erneuten Kreuzzugs-Apologie.

Der Sinn dieses Schach-Fürstenspiegels, so insistiert der Autor an mehreren Stellen, sei das Wohl seiner Regierung, seiner Person als guter Herrscher. Das bekannte Topos der *chose publique*,[5] des Gemeinwesens, und des *bien commun*,[6] des Gemeinwohls, zieht sich durch das ganze Werk. Durch die auftretenden allegorischen Figuren hindurch stilisiert sich der alte welterfahrene Philippe de Mézières als idealen Ratgeber für den jungen König in schwierigen politischen Zeiten. Er, der ehemalige Kanzler des Königs von Zypern, Mystiker, Gründer eines Ritterordens zur Rückeroberung des Heiligen Landes und Weltenbummler, bezeichnet sich selber als „excellent docteur de l'ordre des Céléstins",[7] verbindet also Religiosentum und gelehrte Autorität. Aus Nordfrankreich stammend, im Dienste unterschiedlicher Herren und nach Stationen in Jerusalem, Alexandria, Zypern, Venedig, Avignon, zog sich der Ritter, Kanzler und Diplo-

5 Siehe dazu Gisela Naegle, Armes à double tranchant? Bien commun et chose publique dans les villes françaises au Moyen Âge, in: De bono communi: the Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th–16th c.). Discours et pratique du bien commun dans les villes d'Europe (XIII^{e} au XVI^{e} siècle), hg. von Élodie Lecuppre-Desjardin/Anne-Laure Van Bruaene (Studies in European urban history 1100–1800), Turnhout 2010, S. 55–70; Le Prince, son peuple et le bien commun, hg. von Hervé Oudart/Jean-Michel Picard/Joëlle Quaghebeur, Rennes 2013.

6 Siehe dazu Bénédicte Sère, Aristote et le bien commun au Moyen Âge: une histoire, une historiographie, in: Revue française d'histoire des idées politiques 32 (2010), S. 277–291; De bono communi (wie Anm. 5); Pouvoir d'un seul et bien commun. La pensée et l'exercice du bonum commune dans les monarchies médiévales (colloque international Paris Ouest Nanterre, 19 décembre 2008), hg. von Franck Collard, in: Revue française d'histoire des idées politiques 32 (2010), S. 227–413.

7 Coopland, Songe du Vieil Pelerin (wie Anm. 3), S. 105.

mat im Ruhestand bei den Cölestinern von Paris zurück[8] und griff regelmäßig über persönliche Gespräche, Briefe und Traktate ins politische Tagesgeschäft ein, dabei eigene Impulse gebend.[9] Er steht damit symptomatisch für die heterogene Gruppe an Ratgebern und ihrer Flut an Texten, die an den Königshof unter den Valois-Königen in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts adressiert waren. Seien es nun klassische Fürstenspiegel oder Werke, die eher als Propaganda oder zumindest als „littérature politique", ja gar „littérature engagée" bezeichnet werden können,[10] so hatten sie seit Johann II. Mitte der 1350er Jahre wieder Konjunktur und hielten sich stabil bis zum Ende der Regierungszeit Karls VI. in unterschiedlichen Formen und Sprachen.[11]

In diesem Beitrag soll es darum gehen, die Produktion und ihre Ratschläge genauer anzusehen und zu analysieren, was Religiose und andere Kleriker dazu bewog, mehr als vorher und mehr als nach den Valois publizistisch tätig zu werden und zu tagespolitischen Fragen dezidiert Stellung zu beziehen. Meine These

8 Philippe de Mézière ist aktuell erneut in das Interesse der Forschung gerückt: siehe Philippe de Mézières and his Age: Piety and politics in the fourteenth century, hg. von Renate Blumenfeld-Kosinski/Kiril Petkov, Leiden 2011; Philippe de Mézières et l'Europe: nouvelle histoire, nouveaux espaces, nouveaux langages, hg. von Joël Blanchard/Renate Blumenfeld-Kosinski (Cahiers d'Humanisme et Renaissance), Genf 2017.

9 Siehe unter anderem seine *Episte consolatoire*, ediert in Philippe de Mézières, Une epistre lamentable et consolatoire adressée en 1397 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, sur la défaite de Nicopolis (1396), ed. von Céline van Hoorenbeeck, Paris 2008 mit der hervorragenden biographischen Einleitung, hg. von Philippe Contamine/Jacques Paviot, ebenda. Zu seinen Fürstenspiegeln im weiteren Kontext vgl. Kristin Bourassa, Counselling Charles VI of France. Christine de Pizan, Honorat Bovet, Philippe de Mézières, and Pierre Salmon, Diss., University of York 2014, online unter: http://etheses.whiterose.ac.uk/7601/ (zuletzt abgerufen am 06.02.2020).

10 Zu diesen Termini siehe die Diskussion bei Bourassa, Counselling Charles VI (wie Anm. 9), S. 10–13; Jean Devaux, Introduction. Littérature et politique sous les premiers Valois, in: Le Moyen Âge 116 (2010), S. 533–543; Jean-Claude Mühlethaler, Une génération d'écrivains 'embarqués': Le règne de Charles VI ou la naissance de l'enagement littéraire en France, in: Formes de l'engagement littéraire, XV^{e}–XXI^{e} siècle, hg. von Jean Kaempfer, Lausanne 2006, S. 15–32; etwas skeptischer Peter Lewis, „Des humanistes en mal d'écrire". Réflexion sur la motivation et sur la réception de la polémique, en France, à la fin du Moyen Âge, in: Saint-Denis et la royauté, hg. von Françoise Autrand, Paris 1999, S. 637–646; zur politischen Funktion von Büchern und Büchersammlungen Vanina Kopp, Der König und die Bücher. Sammlung, Nutzung und Funktion der königlichen Bibliothek am spätmittelalterlichen Hof in Frankreich (Beihefte der Francia 80), Ostfildern 2016, bes. S. 257–326.

11 Bourassa, Counselling Charles VI (wie Anm. 9); Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières, hg. von Frédérique Lachaud, Mont-Saint-Aignan 2007; Au-delà des miroirs: la littérature politique dans la France de Charles VI et Charles VII, hg. von Frédérique Lachaud/Lydwine Scordia, in: Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes 24 (2012), S. 9–154; Jacques Krynen, Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380–1440). Étude de la littérature politique du temps, Paris 1981.

ist, dass die politische, religiöse und soziale Verunsicherung nach Jahrzehnten eines Ermüdungskampfes mit England, dem andauernden Schisma und den internen Querelen im französischen Königshaus (die schließlich in einen Bürgerkrieg mündete), eine ganze Reihe an sehr verschiedenen Ratgeberinnen und Ratgebern auf den Plan rief, die aus ihrer Warte heraus die Notwendigkeit und ihre Chance sahen, sich an die Herrschenden zu wenden – sei es um konkrete Handlungsanweisungen zu geben, propagandistisch diese oder jene Politik zu unterstützen, moralisch einzuwirken, oder alles zusammen. Sie brachten somit innovative Impulse im Inhalt, aber auch in ihrer Form und in ihrem Selbstverständnis mit: Unter diesen zumeist selbsternannten Ratgeberinnen und Ratgebern waren nicht nur Religiose, um die es zu Beginn dieses Beitrages gehen soll, sondern ich möchte im zweiten Teil des Artikels auch auf eine Reihe anderer, klerikaler sowie laikaler Ratgeberinnen und Ratgeber eingehen, und darauf, weshalb sie möglicherweise den Religiosen die Exklusivität und Alleinstellung abliefen.

Forschungsüberblick

Zuerst ein paar theoretische Überlegungen. Frühere Ansätze untersuchten die Rat gebenden Werke und häufigen Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Französische unter dem Prisma der Sprachverschiebung, leicht ahistorisch davon ausgehend, es handle sich um ein gesteuertes kulturelles Programm,[12] mit dem insbesondere Karl V. das Französische als Staatssprache etablieren und das Lateinische verdrängen wolle (150 Jahre vor dem Renaissance-König Franz I., der tatsächlich das Französische als Landessprache in Justiz und Verwaltung durchsetzte).[13] Dies übersieht, dass die meisten Kleriker aus dem universitären

12 Françoise Autrand, La culture d'un roi: livres et amis de Charles V, in: Perspectives médiévales 21 (1995), S. 99–106; Marie-Hélène Tesnière, Livres et pouvoir royal au XIVe siècle: la librairie du Louvre, in: Matthias Corvin, les bibliothèques princières et la genèse de l'état moderne, hg. von Jean-François Maillard, Budapest 2009, S. 251–264. Dieselbe unkritische Ansicht eines „sapientia project" vertritt auch Deborah McGrady, The writer's gift or the patron's pleasure? The literary economy in late medieval France, Toronto 2019, S. 29–87.

13 Karl V. wird dabei ins Rampenlicht eines intellektuellen Königs gestellt, der das „Sprachprogramm" gesteuert haben solle. Für eine kritische Auseinandersetzung mit einer Historisierung vgl. Kopp, Der König und die Bücher (wie Anm. 10), S. 257–326; für die zeitgenössische und spätere unkritische Rezeption vgl. Vanina Kopp, Konstruktion, Rezeption, Narration. Karl V. von Frankreich und die Louvrebibliothek im Zerrspiegel ihres Nachlebens, in: Francia 43 (2016), S. 63–86. Zur Entwicklung der Vernakularsprachen in Verwaltung und Justiz vgl. Serge Lusignan, La langue des rois au Moyen Age. Le français en France et en Angleterre, Paris 2004; Ardis Butterfield, The familiar enemy: Chaucer, language, and nation in the Hundred Years War, Oxford 2009.

Umfeld keine Auftragsarbeiten unternahmen, sondern ihre Werke dem König widmeten, in der Hoffnung auf Verbreitung und Patronage, weshalb nur die französische Sprache in Frage kam: neuere Arbeiten, deren Analysen ich mich anschließe, wie beispielsweise von Caroline Boucher zu Übersetzungen am Valois-Hof[14] und von Kristin Bourassa zu einer Selektion von aktiven laikalen und klerikalen Ratgeberinnen und Ratgebern um Karl VI.,[15] haben sich auf diese reziproken Verhältnisse von Übersetzungen und den Kreis ihrer Verfasser und Rezipienten fokussiert und die Vielschichtigkeit sowohl der Sprache als auch der Textgenres dieser Ratgeberliteratur gewinnbringend untersucht.

Warum boten sich so viele Ratgeber aus dem religiösen gelehrten Umfeld an? Die dynamischen Wechselwirkungen von religiös-universitärer Theologie, laikalem Interesse und politischer Instrumentalisierung gerade an Höfen, urbanen Wirtschaftszentren oder im universitären Umfeld, die im Fall von Paris alle drei zusammenkommen, ist schon seit einiger Zeit in den Fokus der interdisziplinären Forschung gerückt.[16] Sabrina Corbellini und Sita Steckel haben in ihrer aktuellen Studie von 2019 zur religiösen Kultur im „langen" fünfzehnten Jahrhundert die vermehrte Transmission religiösen Wissens und Praktiken in laikalen Verhältnissen theoretisiert.[17] Textproduktion und -aneignung, dynamische und unterschiedliche Kanäle der Wissensvermittlung, Partizipation und Reichtum an religiösen Praktiken durch Laien entwickelte sich insbesondere ab 1350.[18] Dominique Iogna-Prat hat in seiner 2016 erschienen Studie zur Rolle der Kirche als Gesellschaftskonstrukteurin[19] die Verknüpfungen der Religion im Alltag des Spätmittelalters herausgestellt. Zurückgreifend auf das Konzept der „religion civique" (definiert und angewendet beispielsweise von Gabriela Signori, André Vauchez und Patrick Boucheron) unterstreicht er, wie stark Städte, Religion und Machthabende sich gegenseitig nicht nur durchdrangen, sondern auch funktional aufeinander angewiesen waren, was er als „Sakralisierung des Allgemeinguts"[20]

14 Caroline Boucher, La mise en scène de la vulgarisation. Les traductions d'autorités en langue vulgaire aux XIIIe et XIVe siècles, Paris 2005 (unveröff. Doktorarbeit Ecole Pratique des Hautes Etudes, 5e séction, liegt der Autorin vor).

15 Bourassa, Counselling Charles VI. (wie Anm. 9).

16 Ruedi Imbach/Catherine König-Pralong, Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?, Paris 2013, S. 99–122, S. 193–210; siehe auch Beiträge zur Kulturgeschichte der Gelehrten im späten Mittelalter, hg. von Frank Rexroth, Ostfildern 2010.

17 Sabrina Corbellini/Sita Steckel, The Religious Field during the Long Fifteenth Century, in: Church History and Religious Culture 99 (2019), S. 303–329.

18 Corbellini/Steckel, Religious field (wie Anm. 17), bes. S. 321–324.

19 Dominique Iogna-Prat, Cité de Dieu, cité des hommes l'Église et l'architecture de la société, 1200–1500, Paris 2016.

20 „sacralisation du bien commun", zit. Iogna-Prat, Cité de Dieu (wie Anm. 19), S. 79.

bezeichnet.[21] Laut Iogna-Prat findet sich diese Sakralisation als eine Ausprägung am Königshof in der Form des Konzepts des Sakralkönigtums wieder, insbesondere vertreten in den Schriften von Nicole Oresme und Christine de Pizan und ihrer Betonung der Konstruktion einer Gemeinschaft, der der Fürst vorsteht.[22] Diesem Sakralkönigtum wurde in der Tat seit den Valois eine neue Bedeutung beigemessen, insbesondere im Konkurrenzkampf um den Thron gegenüber den Ansprüchen aus England und Navarra.[23] In Nachahmung des Kaisertums sowie im Rahmen des Schismas und der „gallikanischen Abtrennung" war dies politisch nicht unerheblich. Diese theologische Aufladung beispielsweise der Aristoteles-Übersetzungen von Nicole Oresme für den französischen König sei so zu erklären und als eine der Funktionen der universitären Ratgeber des Königs nicht wegzudenken. In seinem Kapitel zu Nicole Oresme verfolgt er dabei eine theologische Lesart der Übersetzungen im Dienste des Sakralkönigtums der Valois.[24] Diese zutiefst religiöse Sicht wurde von den universitären Beratern an die Könige herangetragen und prägte zahlreiche Schriften, die nach dem Dynastiewechsel von Kapetingern auf die Valois deren Legitimation wie auch Einschreibung in die königliche Legitimität vorantrieben.

Diese theologische Perspektive deckt sich mit meiner These, wonach die Menge an Übersetzungen oder verfasster Ratgeber nicht als literarische Fingerspiele eines elitären frankophilen Klubs des Königs, sondern in ihrem weiten funktionalen Kontext gesehen werden müssen. Der Kanzler beispielsweise verfasste seine Königschronik in der Sprache derer, die sie lesen sollten, um die Loyalität zum König zu unterstützen: auf Französisch.[25] Evrard de Trémaugon verfasste die große königliche Propagandaschrift, das *Somnium Viridarii*, zuerst auf Latein,[26] seiner Arbeitssprache, und erst in einem zweiten Schritt königli-

21 Iogna-Prat, Cité de Dieu (wie Anm. 19), S. 76–79.

22 Iogna-Prat, Cité de Dieu (wie Anm. 19), S. 199–220.

23 Vgl. Kopp, Der König und die Bücher (wie Anm. 10); vgl. Anne Hedeman, The royal image. Illustrations of the Grandes Chroniques de France, 1274–1422, Berkeley 1991; Gabrielle Spiegel, The chronicle tradition of Saint-Denis. A survey, Brookline 1978; Isabelle Guyot-Bachy/Jean-Marie Moeglin, Comment ont été constituées les Grandes Chroniques de France dans la première moitié du XIVe siècle, in: Bibliothèque de l'École des chartes 163 (2006), S. 385–433; Antoine Brix, Une réécriture méconnue des „Grandes Chroniques de Fance": signalement, tradition manuscrite, sources, in: Bibliothèque de l'École des Chartes 171 (2013), S. 383–406.

24 Iogna-Prat, Cité de Dieu (wie Anm. 19), S. 204–208.

25 Pierre d'Orgemont, Les grandes Chroniques de France. Chronique des règnes de Jean II et de Charles V, ed. Robert Delachenal, 4 Bände, Paris 1910–1920; Pierre d'Orgemont, Chroniques de Charles V 1364–1380, traduite de l'ancien français par Nathalie Desgrugiller, Clermont-Ferrand 2003.

26 Somnium Viridarii. Songe du verger, attribué à Evrard de Trémaugon, hg. von Marion Schnerb-Lièvre, 3 Bände, Paris 1993.

chen Auftrag als *Songe du Vergier* auf Französisch.[27] In Jean Goleins französische Übersetzung der litteralen Erklärung der Krönungszeremonie von Guillaume Durandus, das *Rationale divinorum officiorum*, wurde als Aktualisierung und Erweiterung eine französische Beschreibung der neuen Krönungszeremonie der Königin und der Weihe der Oriflamme eingefügt – alles der politischen und staatstheoretischen Überlegungen entspringende Aspekte der funktionalen Legitimation des Sakralkönigtums und der Valois-Dynastie.[28] So war die weite Vermittlung der Inhalte, die sich um alle tagesaktuellen politischen Bereiche wie Schisma, England, Primogeniturrecht etc. drehte, gewährleistet. Der Frage, wer die Autoren und die Rat gebenden Köpfe hinter diesen wegweisenden Texten waren und wie sie sich in das Machtgefüge am Hof einfügten und vor allem wer als Ratgeber das Ohr des Königs hatte, wird im nächsten Abschnitt nachgegangen.

Kleriker als innovative Ratgeber?

Religiose von den Cölestinern oder der einst in der Bibelexegese tonangebenden Augustiner-Chorherren von Sankt-Viktor waren als Ratgeber in der Minderheit. Die sukzessiven Äbte von Saint-Denis, der Grablege der Könige, waren bei vielen königlichen Entscheidungen qua Amt dabei und wurden manchmal für diplomatische Missionen bezüglich des Schismas vom König betraut; die beratenden Beiträge beispielsweise von Philippe de Villette und Guy de Monceaux sind jedoch schlecht messbar.[29] Es sind jedoch diese offiziellen Amtsträger, die als königliche Ratgeber im *conseil* die Regierungsarbeit prägten. Johann II. hatte, nicht ohne den Widerstand des Hochadels und der Bischöfe, erste Versuche unternommen, den königlichen Rat und den Zugang zu den entscheidenden Gremien funktionaler zu organisieren; *gouverneurs* und *conseillers*, auch bürgerlicher Herkunft, kamen aus den größten und wichtigsten Verwaltungseinheiten, dem hohen Adel (aber nicht ausschließlich den tonangebenden Herzögen), und ranghohen kirchlichen Würdenträgern.[30]

27 Le Songe du Vergier. Édition d'après le manuscrit Royal 19 C IV de la Brit. Library, hg. von Marion Schnerb-Lièvre, Paris 1982.

28 Richard Jackson, The Traité du sacre of Jean Golein, in: Proceedings of the American Philosophical Society 113 (1969), S. 305–324.

29 Siehe Hélène Millet, Michel Pintoin, chroniqueur du Grand Schisme d'Occident, in: Autrand, Saint Denis et la Royaute (wie Anm. 10), S. 197–219, bes. S. 202f.

30 Raymond Cazelles, Société politique, noblesse et couronne sous Jean le Bon et Charles V, Genf 1982, S. 178–182.

Diese Tendenz verstärkte sich unter den persönlichen Regierungen Karls V. und Karls VI., die, neben den obligatorischen Hochadeligen und höchsten Würdenträgern, ihre engsten Berater auf Vertraute beschränkten, die sowohl aus bürgerlichen Juristen, militärerfahrenen Adeligen sowie aus ranghohen Klerikern bestehen konnten, deren Position im Rat aber auf Erfahrung, Vertrauen, Loyalität und Leistung basierte. Dieser Kreis ist in die Historiographie als die „Marmousets“[31] eingegangen, als ein Versuch, eine Regierungsmannschaft zu etablieren, die dem König zutiefst verbunden war und jenseits von persönlicher Vorteilsnahme sowohl die juristischen und finanziellen Anliegen wie auch die königliche Verwaltung organisierte[32] als die innenpolitische und außenpolitischen Krisen zu meistern wusste. Eine Regierungsform, die sich die alten Machteliten jedoch nicht gefallen lassen wollten: Nach dem Tode Karls V. und später mit der schwindenden Macht des geisteskranken Karl VI. wurde diese geeinte Mannschaft von den Onkeln und Herzögen des Königs wieder ausgehebelt.[33]

Im Gegenzug nutzten viele Mitglieder des königlichen Hofes die städtischen Klostergemeinschaften für ihre bürgerschaftlichen oder gildenrelevanten devotionalen Praktiken: So waren die Bruderschaft der königlichen Notare bei den Cölestinern zu Gast,[34] die zu einem Symbol der Königsnähe avancierten.[35] Erst 1352 vom Thronfolger Karl V. nach Paris geholt, wurden die Cölestiner konstant vom Königshaus und von der königlichen Verwaltung finanziell unterstützt. So

31 Der Begriff stammt wohl zeitgenössisch vom gut informierten Chronisten Jean Froissart und war eigentlich pejorativ gemeint. Zu den Marmousets, ihrer personellen Zusammensetzung und konkreten politischen Zusammenarbeit siehe Françoise Autrand, Charles V le Sage, Paris 1994, S. 688–712; diess., Charles VI (wie Anm. 1), S. 189–203; Cazelles, Société politique (wie Anm. 30); John Bell Henneman, Olivier de Clisson and Political Society in France Under Charles V and Charles VI, Philadelphia 1996, S. 131–140; Françoise Autrand, Un certain sens de l’État. Les conseillers de Charles V, in: Vincennes aux origines de l’État moderne, hg. von Jean Chapelot/Elisabeth Lalou, Paris 1996, S. 343–353.

32 Siehe hierzu Cazelles, Société politique (wie Anm. 30); Yann Potin, L’état et son trésor, in: Actes de la recherche en sciences sociales 133 (2000), S. 48–52; Vanina Kopp, Königliche Archive und Herrschaftsinformation am Beispiel des spätmittelalterlichen Frankreichs; in: Archiv, Macht, Wissen. Organisation und Konstruktion von Wissen und Wirklichkeiten in Archiven, hg. von Anja Horstmann/Vanina Kopp, Frankfurt am Main 2010, S. 55–72.

33 Zu den Handlungsspielräumen der jeweiligen Könige und den Konjunkturen dieser Art von Regierung, vgl. Cazelles, Société politique (wie Anm. 30), S. 542–554; Hennemann, Olivier de Clisson (wie Anm. 31), S. 141–154 sowie die genannten Biographien von Karl V. und Karl VI. von Autrand (wie Anm. 1 und 31). Nichtsdestotrotz gilt diese Periode in den nationalen Historiographien Englands und Frankreichs als eine Scharnierperiode für die Entwicklung der vormodernen Staatlichkeit, siehe Übersicht bei Mairey, Guerre de Cent ans (wie Anm. 1), S. 137–150.

34 Cazelles, Société politique (wie Anm. 30), S. 524.

35 Shaw, Celestine Monks of France (wie Anm. 2), S. 211–230.

waren die Summen, die das städtische Kloster von den Valois erhielt, weitaus höher als jene für die anderen unterstützten Religionsgemeinschaften. Es gab auch andere, persönliche Netzwerke zum reichen Bürgertum und der Universität: so traf sich die Bruderschaft der königlichen Notare innerhalb des Klosters. Zahlreiche Ehefrauen oder Kinder der Königsfamilie fanden ihre Grabesstätte in der Kirche wenn sie nicht in der offiziellen Grablege von Saint Denis ihre Ruhestatt fanden. So beispielsweise Jeanne de Bourbon, Ehefrau Karls V.; auch die Eingeweide Karls V. wurden bei den Cölestinern beigesetzt (wohingegen seine Gebeine traditionsgemäß nach Saint Denis kamen). Nicht nur königsnahes Verwaltungspersonal, auch Mitglieder der orléanistischen Königsfamilie ließen sich in der Kirche der Cölestiner bestatten.[36] Bei den Regularkanonikern der Écoliers-du-Val fanden die Messen der Bruderschaften der *sergents d'armes* statt und zahlreiche königliche Offizielle wurden in der Kirche Sainte-Catherine beigesetzt.[37] Beide klösterliche Institutionen lagen in unmittelbarer geographischer Nähe zu den königlichen Residenzen, was wahrscheinlich die personellen und professionellen Netzwerke ermöglichte. Die Kanoniker von den Écoliers-du-Val erhielten von Karl VI. und seiner Ehefrau Elisabeth von Bayern regelmäßig großzügige Geldspenden und, zumindest sagt es so die Gründungscharta, Mitglieder des Königshauses wollten Präbenden kaufen, um damit den Literaturorden der *Cour amoureuse* um 1400 zu finanzieren.[38] In unmittelbarer Nähe zur Residenz Saint-Pol gelegen, erlaubten die Regularkanoniker dem König auch, direkt neben dem Kloster im Jahr 1387 ein Turnier abzuhalten.[39] Die lebensweltlichen Verbindungen waren also mannigfaltig, die Klöster eng im Stadtbild und mit dem königlichen Personal verbunden, aber in der Rolle als politische Ratgeber waren andere Kleriker tonangebend. Um der Situation rund um den Pariser Hof in der Zeit um 1380 gerecht zu werden, möchte ich das klösterliche Panorama um die Universität als religiöse Gemeinschaft erweitern und beispielsweise mit den Kollegien, in denen die Studenten gemeinschaftlich lebten und lernten, komplettieren.

Die Universität brachte Universalgelehrte und eminente politische Ratgeber wie Nicole Oresme hervor, oder Möchtegern-Königseinflüsterer wie Pierre Salmon. Auf beide werde ich wieder zurückkommen. In einem ersten Schritt umreiße ich kurz den theologischen und theoretischen Rahmen, weshalb Kleriker

36 Shaw, Celestine Monks of France (wie Anm. 2), S. 215, S. 224f.

37 Catherine Guyon, Les écoliers du Christ. L'ordre canonial du Val des Écoliers 1201–1539 (Travaux et Recherches/C.E.R.C.O. R 10), Saint-Étienne 1998, S. 264–273.

38 Für eine Edition der Urkunde siehe Carla Bozzolo/Hélène Loyau, La cour amoureuse dite de Charles VI, Paris 1982, Bd. 1, S. 35–45.

39 Guyon, Écoliers, S. 260.

als Ratgeber am politischen Diskurs teilnahmen, und was ihr besonderer Beitrag dabei war. Im zweiten Schritt gehe ich auf die Verstrickung der Universität in Regierungsgeschäfte ein. Im letzten Teil fokussiere ich mich auf die mannigfaltigen klerikalen Ratgeber. Dabei werde ich vor allem von jenen Rat gebenden Klerikern sprechen, die sich in ihren Schriften explizit an den Königshof wendeten, da sich in ihren Schriften die meisten Verweise auf ihre Aufgabe finden, die Herrschenden *pour le bien commun*, für das Allgemeinwohl, zu beraten. Der König wiederum finanzierte in mehreren Kollegien und Bursen Studienplätze, wie beispielsweise im bereits erwähnten Collège de Navarre.[40] Dieses Kolleg war von einer Königin, Johanna von Navarra, 1305 gegründet worden und erfreute sich eines hohen Prestiges. Sowohl Nicole Oresme, Pierre d'Ailly oder Jean Gerson, die brillante universitäre sowie auch politische Karrieren machten, waren Absolventen des Hauses. Auch über die Gründung hinaus war das Collège de Navarre eng mit dem Königshaus verbunden: So setzte sich unter Karl V. die Praxis durch, dass der Kaplan des Königs freiwerdende externe Studienplätze vergab.[41] Entsprechend erstaunt es nicht, dass zahlreiche Absolventen des Kollegs schon unter den ersten Valois-Königen Philipp VI. und Johann II. in den königlichen Dienst eintraten, als Physikus, als Notare oder als Sekretäre des Königs. Vor allem unter Karl V. traten viele Juristen in die immer weiter ausufernde Verwaltung ein. Es gab also einen guten Grund dafür, dass – wie es auch Christine de Pizan erwähnte – sowohl die Universität als auch die Könige bis ins späte 15. Jahrhundert ihre Verbindung topisch als *fille du roy* stilisierten, die Universität als Tochter des Königs bezeichneten.[42]

Die Nähe, nicht nur geographisch, sondern auch funktional, der Pariser Universität zum Königshaus wird häufig von beiden Seiten herausgestellt. In der panegyrischen Biographie Karls V. von Christine de Pizan[43] erhält die *sagesse*,

40 Nathalie Gorochov, Le Collège de Navarre de sa fondation (1305) au début du XV^e siècle (1418). Histoire de l'institution, de sa vie intellectuelle et de son recrutement (Etudes d'histoire médiévale 1), Paris 1997; allgemein zu den Collèges in Paris vgl. Jacques Verger, Les universités au Moyen Âge, Paris 1973, S. 71–76.

41 Natalie Gorochov, Entre la cour et l'école. Les étudiants au service de l'État en France à la fin du Moyen Âge (XIV^e-XV^e siècle), in: Les serviteurs de l'État au Moyen Âge: XXIX^e Congrès de la S.H.M.E.S. (Pau, mai 1998), hg. von der Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Paris 1999, S. 249– 256.

42 „On peut voir combien le roi Charles V aimait les sciences et l'étude, dans le grand amour qu'il portait à sa fille bien-aimée, l'Université de Paris.", zitiert aus Christine de Pizan, Le Livre des faits et bonnes mœurs du roi Charles V le Sage, traduit et présenté par Eric Hicks et Thérèse Moreau, Paris 1997, p. 219. Vgl. Daisy Delogu, The King's two daughters: Isabelle of France and the University of Paris, Fille du Roy, in: Republics of Letters. A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts 3,2 (2013), bes. S. 11–21.

43 Christine de Pisan [Pizan], Le livre des faits et bonnes meurs du sage roi Charles V, hg. von Suzanne Solente, Paris 1977 (Reprint von 1936) im französischen Original; für neuere

die Weisheit des Königs, neben seiner Kriegsfertigkeit und seiner *noblesse* einen von drei Teilen.[44] Unter anderem beschreibt sie, dass Karl V. die Privilegien der Universität wahre und ehre, er die Scholaren wert schätze und die Rektoren, die Magister und andere Kleriker „häufig" an den Hof kommen lasse, um sich ihre „Doktrin" anzuhören und ihre spirituellen Ratschläge zu nutzen.[45] Außerdem sei er auch in militärischen, juristischen und anderen politischen Angelegenheiten gut umgeben von fähigen Ratgebern und höre auf deren „bon conseil".[46] Soweit das literarische und idealisierte Bild.[47] In der Praxis allerdings schlug sich tatsächlich dieser königliche Schutz nieder, wenn es beispielsweise darum ging, die größtenteils jungen, durch Gewalttaten auffallenden Kleriker vor der weltlichen Autorität, dem *prévôt* von Paris, zu schützen.[48] Auch die Ratschläge des Scholaren gingen aber über das Spirituelle weit hinaus: Johann II. beispielsweise bat die Universität bei Ausbruch der Pest um Rat;[49] dieses „Pariser Pestgutachten" von 1348 befand sich bis 1425 in der königlichen Bibliothek.[50] Nicole Oresme, Großmeister des Collège de Navarre, verfasst für den damaligen Thronfol-

Edition vgl. Hicks/Moreau, Le Livre des faits et bonnes mœurs (wie Anm. 42); Christine de Pizan, Livre des fais et bonnes meurs du sage roi Charles V, modern übersetzt von Joël Blanchard/Michel Quereuil, Paris 2013.

44 Susan Dudash, Prudence et chevalerie dans le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V, in: Cahiers de recherches médiévales et humanistes 16 (2008), S. 225–238, online unter : http://journals.openedition.org/crm/10872 (zuletzt abgerufen am 06.02.2020); Iogna-Prat, Cité de Dieu (wie Anm. 19), S. 208–220.

45 „On peut voir combien le roi Charles V aimait les sciences et l'étude, dans le grand amour qu'il portait à sa fille bien-aimée, l'Université de Paris. En effet, il respecta entièrement les privilèges et franchises de cette corporation, lui en donna de nouveaux et veilla scrupuleusement à ce qu'on ne les enfreignît jamais. Il avait le plus grand respect pour la corporation des clercs et pour l'étude. Il appela souvent auprès de lui le recteur, les maîtres et les meilleurs érudits – qui y sont très nombreux – pour les entendre et profiter de leur savoir ; il suivit leurs conseils en tout ce qui relève du spirituel ; il les honorait et les respectait en toute chose, faisant régner entre lui et l'Université la paix et la confiance", zitiert aus Hicks/Moreau, Le Livre des faits et bonnes mœurs du roi Charles V (wie Anm. 42), p. 219.

46 Dudash, Prudence et chevalier (wie Anm. 44), Absätze 13–19 in der Online-Version.

47 Zum zeitgenössischen Bild Karls V. vgl. Kopp, Der König und die Bücher (wie Anm. 10), S. 139–172; S. 307–326; zur panegyrischen Biographie Christine de Pizans vgl. Michael Brauer, Im Antlitz der Weisheit: Literarische und politische Vergegenwärtigung Karls V. im ‚Livre des fais' der Christine de Pizan, in: Frühmittelalterliche Studien 46 (2012), S. 419–435.

48 Chartularium Universitatis Parisiensis, Vol. 1: Sub Auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium, Ex Diversis Bibliothecis Tabulariisque Collegit Et Cum Authenticis Chartis Contulit, hg. von Henri Denifle, bearbeitet von Emile Chatelain, Paris 1889, vol. 1, S. 59, vgl. auch Jacques Verger, Ribaudaille ou fille du roy. L'Université de Paris entre honneur et violence à la fin du Moyen Âge, in: Histoire de l'éducation 118 (2008), S. 35–50.

49 Rudolf Sies, Das „Pariser Pestgutachten" von 1348 in altfranzösischer Fassung, Pattensen 1977.

50 Léopold Delisle, Recherches sur la Librairie de Charles V, roi de France. Partie 2: Inventaire général des livres ayant appartenu aux rois Charles V et Charles VI et à Jean, duc de Berry. Notes et tables (Bd. 2) Amsterdam 1967 (Reprint der Version von 1907).

ger, den *dauphin* Karl V., ein Traktat über Währungsstabilität, den *Tractatus de origine, natura, jure, et mutationibus monetarum*.[51]

Wie bereits angedeutet blieb die Universitätsgemeinschaft nicht unberührt von der Aktualität, ganz im Gegenteil, einige Mitglieder ergriffen offen Partei um den König zu beraten, im Namen der Universität und für das Allgemeinwohl. Hierbei waren es vor allem die Stimmen der Gelehrten, die sich in kritischen Situationen erhoben: Der Kanzler der Universität, Jean Gerson, zeigte sich in seiner Predigt *Vivat Rex*, gehalten im November 1405 vor dem König, seinen Onkel und der versammelten Hocharistokratie, alarmiert vom Zustand der Regierungsführung durch die Adeligen und der daraus resultierenden Ungerechtigkeiten für die Allgemeinheit und dem Zerfall der königlichen Autorität insgesamt. Als Gegenstück versuchte er, die Universität als Instanz zu etablieren, die am besten in Krisensituationen dem König mit Rat für Reformen zur Seite stehen könne: nicht nur kennen sich die Kleriker besser in der Politik aus, auch zöge die Universität die besten Köpfe aus dem ganzen Land heran und akkumuliere Wissen in Theologie, Recht und Medizin, das dem Land und dem König dienen könnte.[52] Soweit zur idealistischen Utopie des Kanzlers. Wie sehr diese Definition vom Standpunkt der Individuen abhing und dass die Universität keineswegs neutral vom politischen Geschehen in die Regierungsführung eingriff, zeigt jedoch ein anderes Beispiel. Die „Apologie des Tyrannenmords", vorgetragen vom nächsten Universitätskanzler Jean Petit vor dem König in dessen Residenz Saint Pol im Jahre 1408, soll dies exemplarisch vorführen. Ausgangspunkt ist eine politische Extremsituation: Im November 1407 wird der Bruder des Königs Karl VI., Ludwig von Orléans, nachts auf den Straßen von Paris in eine Falle gelockt und ermordet.[53] Johann Ohnefurcht, Herzog von

51 Nicolaus Oresmius, Tractatus de origine et natura, iure & mutationibus monetarum. Vademecum: Nicolaus Oresmius – die Geldlehre des Spätmittelalters, hg. von Bertram Schefold, Düsseldorf 1995; Nicole Oresme/Nicolas Copernic, Traictié de la première invention des monnoies, de Nicole Oresme… et Traité de la monnoie, de Copernic… publiés et annotés par Michel Louis Wolowski, Paris 1864; möglicherweise in der Louvre-Bibliothek erhalten als *livret des monnoyes*, vgl. Delisle, Recherches (wie Anm. 50), S. 167, Nr. 1009.

52 Edition von Jean Gerson, Vivat Rex, in: Oeuvres complètes, Bd. 7, hg. von Palémon Glorieux, 10 Bde., Paris 1960–1973, S. 1137–1185. Zum Inhalt der Predigt, vgl. Nancy McLoughlin, Jean Gerson's Vivat rex and the Vices of Political Alliance, in: La pathologie du pouvoir: vices, crimes et délits des gouvernants, hg. von Patrick Gilli, Leiden 2016, S. 329–355; über Jean Gersons Engagement allgemein vgl. Brian Patrick McGuire, Jean Gerson and the last Medieval Reformation, University Park 2005.

53 Bernard Guenée, Un meurtre, une société: l'assassinat du Duc d'Orléans, 23 Novembre 1407, Paris 1992; Charity Cannon Willard, The manuscripts of Jean Petit's *Justification*: some Burgundian propaganda methods of the early fifteenth century, in: Studi francesi 3 (1969), S. 271–280; Bertrand Schnerb, Armagnacs et Bourguignons. La maudite guerre 1407–1435, Paris 2009, S. 103–129.

Burgund, gibt in Folge offen zu, den Mord beauftragt zu haben, und versammelt einige Kleriker und Juristen um sich, um diese Tat zu rechtfertigen. Jean Petit war in Regierungskreisen kein Unbekannter, denn er war bereits Mitglied einer Pariser Delegation zum Papsthof in Avignon und Rom gewesen, wo er andere Standpunkte als beispielsweise Jean Gerson und die Orléanisten vertreten hatte. Nach Absprache mit dem Herzog von Burgund und dessen Beratern verfasste Jean Petit eine vierstündige Apologie und trug diese vor dem aus seiner Krankheit erwachten König und einer weiten Hofgemeinschaft vor, in der er die Tat des Herzogs rechtfertigte: Ludwig habe sich der Tyrannei und der Magie schuldig gemacht, er sei habgierig und missbrauche seine Macht, mehr noch er treibe einen Keil zwischen den kranken König und die Königin, plane eine Verschwörung mit dem englischen Feind und unterstütze den Gegenpapst Benedikt XIII. Insofern sei es geradezu die Pflicht des Herzogs gewesen, Ludwig für das Allgemeinwohl zu ermorden.[54] Dieses Beispiel zeigt paradigmatisch, wie die religiöse Krise um das Schisma, die familiäre Krise um den kranken Karl VI. und die individuellen Ränke um machthungrige Individuen Berater auf den Plan riefen, die sich aufgrund ihrer Erfahrung oder Position in die Tagespolitik einmischten – und sowohl ihr Publikum fanden, als auch von diesem als eine solche beratende Autorität anerkannt und instrumentalisiert wurden.[55]

Innovative Werke zwischen Auftrag und Eigenreklame

Übersetzungstätigkeit für das Königshaus, für Könige wie auch Königinnen hatte es vereinzelt schon vorher gegeben: der Johanniter Jean du Vignay übersetzte für Philipp VI. und seine Ehefrau Johanna von Burgund vor allem moralische Werke.[56] Unter den späteren Valois veränderte sich die Qualität und die

54 Die *Apologie du tyrannicide* ist ediert bei Alfred Coville, Le véritable texte de la justification du duc de Bourgogne par Jean Petit (8 mars 1408), in: Bibliothèque de l'École des chartes 72 (1911), S. 57–91.

55 Die Apologie wurde kopiert und weit verteilt; es gibt Gegenargumente bis hin zur Verurteilung auf dem Konstanzer Konzil in 1415 sowie Zensur des Textes in armagnakischen Teil Frankreichs, vgl. Lucie Jollivet, La résistance du milieu humaniste français à la *Justification* de Jean Petit et à sa diffusion, 1408–1435, in: Questes 39 (2018), S. 91–112; Corinne Leveleux-Teixeira, Du crime atroce à la qualification impossible: les débats doctrinaux autour de l'assassinat du duc d'Orléans (1408–1418), in: Violences souveraines au Moyen Âge: travaux d'une école historique, hg. von François Foronda/Christine Barralis/Bénédicte Sère, Paris 2010, S. 261–270.

56 Serge Lusignan, Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles, Paris 2000, S. 139, für eine Gesamtschau für die Valois vgl. Kopp, Der König und die Bücher (wie Anm. 10), S. 291f. sowie die Tabelle S. 383–391.

Quantität der Übersetzungen: Ein Benediktiner wie Pierre Bersuire übersetzte im Auftrag des Königs Titus Livius' „Römische Geschichte"; der Karmeliter Jean Golein zwei Werke, die die Sakralität der Königsweihe und des Königtums hervorhoben. Zwischen Praxis, Theologie, Propaganda angesiedelt, waren diese Werke stilbildend für die reformierte Krönungszeremonie der Valois ab Karl V.

In seinem eingangs erwähnten Ratgeber für den jungen Karl VI. verweist Philippe de Mézières auf seinen Zeitgenossen Nicole Oresme – der Universalgelehrte war Berater und Kaplan Karls V. gewesen,[57] er wurde von seinen spirituellen und administrativen Aufgaben als Kanoniker von Rouen freigestellt, um Aristoteles-Werke zu übersetzen.[58] Wie in zahlreichen anderen Übersetzung wird das Gemeinwohl als Ziel im Prolog hervorgehoben,[59] ebenso wie die dringende Notwendigkeit der Übersetzungen von Karl V. unterstrichen wird, um die Zahlungen für die Übersetzungen zu rechtfertigen.[60]

Tatsächlich ging auf Oresmes Kommentare der Aristoteles-Texte die kurzzeitige Praxis zurück, den *connétable* und den *chancelier*, also die höchsten Ämter des Militärs und der Kanzlei, durch einen repräsentativen Rat zu wählen, statt sie vom König bestimmen zu lassen.[61] Auf der anderen Seite nutzte Oresme dieselben Texte, um bei der Thronfolge das Primogeniturrecht gegenüber einem Wahlkönigtum zu verteidigen, und stellte sich somit ganz in den Dienst der

57 Nicolas Oresme. Tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle, hg. von Pierre Souffrin/Alain-Philippe Segonds, Paris 1988; Serge Lusignan, Nicole Oresme traducteur et la pensée de la langue française savante, in: Nicolas Oresme. Tradition et innovation (wie Anm. 57), S. 94–104; Joan Cadden, Charles V, Nicole Oresme, and Christine de Pizan. Unities and uses of knowledge in fourteenth-century France, in: Texts and contexts in ancient and medieval science, hg. von Edith Sylla/Michael McVaugh, Leiden 1997, S. 208–244.

58 Nicole Oresme, Le livre de Politiques d'Aristote. Published from the Text of the Avranches Manuscript 223, hg. von Alfred Douglas Menut, in: Transactions of the American Philosophical Society 60 (1970), S. 1–392; Nicole Oresme, Le Livre de Ethiques d'Aristote. Publ. from the text of MS 2902, Bibl. Royale de Belgique, hg. von Albert Douglas Menut, New York 1940; Nicole Oresme, Le livre de yconomique d'Aristote, hg. von Albert Douglas Menut, in: Transactions of the American Philosophical Society 47,5 (1957), S. 783–853.

59 „Le roy a voulu, pour le bien commun, faire translater (les livres morals d'Aristote) afin qu'il et ses conseillers les puissent mieux entendre, mesmement Ethiques et Politiques, desquels, comme dit est, le premier aprend estre bon homme et l'autre estre bon prince", aus dem Prolog der *Ethiques*, Oresme, Livre des Ethiques, hg. von Menut (wie Anm. 58), S. 99.

60 „Nous faisons translater à nostre bien amé le doyen de Rouen, maistre Nicolle Oresme, deux li-vrez, les quiex nous sont *très necessaires et pour cause*, c'est assavoir polithiques et yconomiques, […] vous li bailliez et delivrez tantost et sans nul delay la somme de deux cens franz d'or. […] / [In der Handschrift des Königs] Gardez sur quanque vous douptez nous courousser, queque chevance que vous en doiez faire, vous ly delivrez sans nul deloy iic franz. Escrit de nostre main CHARLES", zit. aus Léopold Delisle, Mandements et actes divers de Charles V (1364–1380), Paris 1874, S. 458f., Nr. 88 (eigene Hervorhebung).

61 Cazelles, Société politique (wie Anm. 30), S. 508–510.

jungen Valois-Dynastie.[62] Die zeitgenössische Verbreitung der französischen Version ist, wider Erwarten, nicht extraordinär,[63] aber offensichtlich stießen die innovativen Ideen kurzweilig bei Karl V. auf offene Ohren und eine praktische Umsetzung.

Einen wahren publizistischen Erfolg legte der Benediktiner Honorat Bovet hin. Diplomat und schließlich Prior von Selonnet in Südfrankreich, traf sein *Arbre des batailles* den Geschmack des Publikums, nicht nur am französischen Hof, wie die über 90 existierenden Handschriften und zahlreiche frühe Drucke belegen. Es wurde ins Schottische, Provenzalische, Katalanische, Kastilische und Englische übersetzt.[64] Christine de Pizan verwendete dieses Werk als eine Hauptinspiration für ihr eigenes kriegstheoretisches Werk, den *Livre des faits d'armes et de chevalerie*, aus dem Jahr 1410.[65] Bovets Kompilation zahlreicher philosophischer, juristischer und historischer Werke über Kriegsführung und Kriegsrecht war eingebettet in eine Reflexion über die Universalgeschichte und die Schicksalsschläge der schismatischen Kirche. In zwei Versionen angefertigt, überreicht es der Autor sehr wahrscheinlich im Jahr 1389 in Avignon dem jungen Karl VI.[66] Der Rat gebende Charakter des Werkes ist ebenso wenig übersehbar wie der gewählte Zeitpunkt der Übergabe: wie der *Songe du vieil pèlerin* von Philippe de Mézières erhält Karl VI. den *Arbre des batailles* just ein Jahr nach seinem persönlichen Regierungsantritt.

62 Kopp, Der König und die Bücher (wie Anm. 10), S. 24, siehe auch ebenda Fußnote 66 zu den Verweisen auf andere Autoren der Zeit.

63 Das aristotelische übersetzte Korpus ist pro Text mit je maximal 20 Handschriften wenig verbreitet, vgl. Boucher, Traductions d'autorités (wie Anm. 14), S. 289; Translations médiévales. Cinq siècles de traductions en français (XIe–XVe siècle). Étude et répertoire, Bd. 3, hg. von Claudio Galderisi/Cinzia Pignatelli, Turnhout 2011, S. 61–70; Lewis, Humanistes en mal d'écrire (wie Anm. 10), S. 645.

64 Bourassa, Counselling Charles VI (wie Anm. 9), S. 257; George Coopland, The Tree of Battle of Honoré Bonet, Liverpool 1949; Hélène Biu, L'Arbre des batailles d'Honorat Bovet: étude de l'oeuvre et édition critique des textes français et Occitan, unveröffentlichte Doktorarbeit, Université Paris IV-Sorbonne, 2004.

65 Hélène Biu, „Et la gist la maistrie": De l'arbre des batailles au Livre des faits d'armes et de chavelerie, in: Une femme et la guerre à la fin du Moyen Âge. Le Livre des faits d'armes et de chevalerie de Christine de Pizan, hg. von Dominique Demartini/Claire Le Ninan/Anne Paupert/Michelle Szkilnik (Études christiniennes 13), Paris 2016, S. 149–162.

66 Michael Hanly/Hélène Millet, Les batailles d'Honorat Bovet: Essai de biographie, in: Romania 114 (1996), S. 135–181. Spätere Versionen, als Karl VI. krank war, richtete der Autor an die Herzogin und den Herzog von Orléans sowie Jean de Montaigu, einen der Marmousets um Karl VI. Der Autor versucht sogar später, die Gegenpartei, den Herzog von Burgund zu erreichen, vgl. Sylvie Lefèvre, Art. „Honoré Bovet", in: Le Moyen Âge. Dictionnaire des lettres françaises, hg. von Geneviève Hasenohr/Michel Zink, Paris 1992, S. 685f.; Bourassa, Counselling Charles VI (wie Anm. 9).

Beide Autoren sahen die Notwendigkeit, in dieser Scharnierzeit dem jungen König Rat und Instrumente in die Hand zu geben, um an das politische Werk seines Vaters anzuknüpfen. Inwiefern sie Erfolg damit hatten, ist schwer abzuschätzen. Mit zwanzig übernahm Karl VI. die Regierung, er löste sich aus dem Schatten seiner Onkel, die vorher vor allem im Eigeninteresse geleitet regiert hatten. Der junge König griff ab 1388 wieder zurück auf die Gruppe der Marmousets seines Vaters, die eine Balance zwischen Realpolitik und dem Sturm und Drang des ritterlichen Königs zu garantieren versuchten. Im Jahre 1392 jedoch brach seine Geisteskrankheit aus, die ihn in immer wiederkehrenden Schüben und bis zu seinem Tod im Alter von 53 Jahren von der Regierungsausübung fernhielt. Dieses Machtvakuum ist sicher neben ähnlichen Machtvakanzen auf englischer Seite, dem Schisma, und den personenunabhängigen Strukturen wie wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen einer der Gründe, der zu außenpolitischen Niederlagen und innenpolitischem Bürgerkrieg, angetrieben von seinen männlichen Verwandten, beitrug. Es ist müßig zu spekulieren, wie ein mental und körperlich gesunder, von jeher als zukünftiger König erzogener und ausgebildeter Karl VI. mit guten Beratern an seiner Seite auf lange Sicht regiert hätte.

Die Geisteskrankheit konnte auch Karrieren von potentiellen Beratern verhindern. Der historisch schwer fassbare und obskure Autor Pierre Salmon, eventuell ein Dominikaner, versuchte sein Beraterglück zwei Mal vergeblich. In Form eines königlichen Katechismus, in dem der König Fragen zur guten Regierung an Salmon stelle, versuchte er, sich als Berater und Familiar zu stilisieren.[67] Sein Fürstenspiegel, in einer Luxushandschrift erhalten,[68] enthält drei Teile: erstens einen fiktionalen Dialog zwischen dem König und seinem Berater Salmon über Themen des königlichen und höfischen Verhaltens; zweitens einen Katechismus für den König über die Bibel; drittens eine Erzählung der geheimen Missionen, die Salmon anvertraut wurden, und, in der zweiten Version, ebenfalls eine Übersetzung und Nachahmung des Textes *De la consolation de Philosophie* von Boethius in Französisch. Vor allem der dritte Teil ist hier von Interesse und innovativ. Salmon beschreibt sich als Protagonist in einem abenteuerlichen Roadmovie, das ihn im Auftrag des Herzogs von Burgund durch Europas Königs-

67 Anne Hedeman, Of counselors and kings. The 3 Versions of Salmon's Dialogues, Urbana 2001; Anne Hedeman, Constructing memories: Scenes of conversation and presentation in Pierre Salmon's Dialogues, in: Journal of the Walters Art Gallery 54 (1996), S. 119–134; Brigitte Roux, Les dialogues de Salmon et Charles VI. Images du pouvoir et enjeux politiques, Genf 1998.

68 Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. fr. 23279, zum Bildprogramm der beiden Versionen vgl. Hedeman, Constructing Memories (wie Anm. 67).

und Papsthöfe auf der Suche nach einem Heilmittel gegen das Schisma und die Krankheit des Königs führt: Salmon bereist England, Paris, Rom, Avignon und die Aufenthaltsorte der Gegenpäpste; er besucht auch die Höfe der französischen Herzöge Ludwig von Orléans, Ludwig von Anjou, Johann von Berry und Philipp von Burgund sowie einige weitere bekannte zeitgenössische Persönlichkeiten. Relativ unverhohlen macht Salmon deutlich, dass der Bruder des Königs, Ludwig von Orléans, der politische Widersacher des Herzogs von Burgund, an der Krankheit des Königs Schuld sei. Aber es gebe eine Hoffnung: der neue Papst Alexander V. habe einen Arzt, der den König heilen könne; in einer fast eschatologischen Perspektive wird mit der Genesung Karls VI. auch das Ende des Schismas in Aussicht gestellt.[69] Ähnlich wie Jean Petit in seiner „Apologie" stellt auch dieser Autor eine Verbindung zwischen politischem und religiösem Zwist, zwischen persönlicher und nationaler Heilung als Perspektive für seine Ratschläge her.

Doch die ausbrechende Geisteskrankheit konterkarierte die Pläne Pierre Salmons, dem König das Buch zu widmen. Also versuchte er sich an einer zweiten Version, diesmal erneut offiziell an den König, aber auch an einen erweiterten Kreis gerichtet, darunter den Thronfolger Ludwig von Guyenne. Doch wie bei der ersten Version überstürzten sich die Ereignisse und auch Salmons zweite Version fand nie ihr Publikum: diesmal verstarben bei der Fertigstellung 1415 sowohl der Thronfolger Ludwig von Guyenne als auch Papst Alexander V.; zudem machte der inzwischen offene Bürgerkrieg zwischen Orléans und Burgund jeglichen friedlichen Kompromiss unmöglich. Nicht nur ein literarisches Werk war damit obsolet, auch der Autor versank in historische Vergessenheit.[70]

Andere Autoren zeigten sich hartnäckiger. Um ganz sicher gehört zu werden, ergriff Philippe de Mézières, der Kreuzritter und Mystiker der Cölestiner aus dem Eingangsbeispiel, im Jahre 1395 erneut die Feder, um seine Bitten und seinen Rat zu verfassen. Diesmal gerichtet an den englischen König: In dem *Epistre au roi Richart* (Brief an König Richard II.)[71] schlägt er einen Friedensplan vor, der es erlauben sollte, den seit Jahrzehnten schwelenden Krieg zwischen den Königen von England und Frankreich zu beenden. Dies würde Kapazitäten

69 Genève, Bibliothèque de Genève, ms. 165; vgl. Hedeman, Constructing Memories (wie Anm. 67).

70 Vgl. Hedeman, Counselors and Kings (wie Anm. 67), S. 48; Kopp, Der König und die Bücher (wie Anm. 10), S. 301f.

71 Erhalten in London, British Library, Royal 20 B VI; Edition bei Philippe de Mézières, Letter to King Richard II. A plea made in 1395 for peace between England and France. Original text and english version of *Epistre au Roi Richart* introduced and translated by George. W. Coopland, Liverpool, 1975.

freisetzen, die einen Kreuzzug erlauben würden, die übliche fixe Idee des Cölestiner-Mystikers. Ein Teil seiner Empfehlungen wurde auch tatsächlich umgesetzt: die Hochzeit zwischen Richard II. und der französischen Prinzessin Isabella befriedete zeitweise den Konflikt. Ob Philippe den beiden Königen tatsächlich diesen matrimonialen Schachzug empfohlen hatte oder ob er in seinem Traktat eher den Gerüchten am Hof und diplomatischen Verhandlungen gefolgt war, sei dahingestellt.[72]

Andere Impulse: die Schriftstellerin und die Astrologen

Aus den vorherigen Absätzen wird schon deutlich, wie sich der Königshof und die Regierungsarten im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts änderten. Der Position der Hochadeligen und höchsten geistlichen Würdenträger wurden neuere Personen entgegengesetzt: Bürgerliche, Juristen, Erfahrene. Offensichtlich waren auch die Machtverhältnisse der Zeit komplexer geworden: Zumindest in Frankreich hatten die Ritterschaft und althergebrachte militärische Taktiken zu desaströsen Ergebnissen auf dem Schlachtfeld geführt; gezielte guerillataktikähnliche Strategien des bretonischen Kleinadeligen Bertrand du Guesclin waren erfolgreicher. Auch wurde die Verwaltung komplexer, zwischen religiösem Schisma und juristischen Auseinandersetzungen mit dem englischen König kamen möglicherweise übliche Ratschläge und Konfliktlösungsstrategien an ihre Grenzen, waren doch alle Protagonisten in ihnen mit unterschiedlichen Zielen verstrickt. Dies eröffnete neuen Methoden den Weg zum Ausprobieren und verhalf Personen mit „unüblichen" Profilen zum Zugang zum König, mit teilweise innovativen beratenden Talenten.[73]

Neben den oben genannten theologischen Texten, die vor allem dazu dienten, die „religion royale" herauszustellen und vor allem eine symbolische Bedeutung hatten, war es die Übersetzung von Augustinus' *De civitate Dei* durch den bürgerlichen Juristen Raoul de Presles, die einen durchschlagenden Erfolg hatte. Raoul de Presles, illegitimer Sohn eines bekannten Pariser Juristen, wurde für

72 Vgl. hierzu Anne Curry, War or Peace? Philippe de Mezieres, Richard II and Anglo-French Diplomacy; in: Philippe de Mézières and His Age (wie Anm. 8), S. 295–320; Alain Marchandisse, Philippe de Mézières et son *Epistre au roi Richart*, in: Le Moyen Âge 116 (2010), S. 605–623.

73 Dass Beratung und Expertenwissen nicht nur in der Universität angesiedelt war, vgl. Frank Rexroth, Systemvertrauen und Expertenskepsis. Die Utopie vom maßgeschneiderten Wissen in den Kulturen des 12. bis 16. Jahrhunderts, in: Wissen, massgeschneidert: Experten und Expertenkulturen im Europa der Vormoderne, hg. von Björn Reich/Frank Rexroth/Matthias Roick, in: Historische Zeitschrift. Beiheft, München 2012, S. 12–44, bes. S. 26–33.

seine Übersetzung nicht bezahlt, sondern vom König legitimiert, was ihm den weiteren professionellen und sozialen Aufstieg im königlichen Dienst erlaubte. Der Übersetzer stellt in seinem Prolog klar, dass er, im typischen Übersetzer-Topos, eigentlich zu alt, nicht gut genug und mit zu vielen anderen Sachen beschäftigt sei, um wirklich ein Werk dieses Kalibers zu übersetzen, doch schließlich tue er es auf ausdrücklichen Auftrag des Königs – und vor allem für das Allgemeinwohl. Hier wurde der theologische Text „royalisiert": der Prolog untermalt die Ursprünge der königlichen Dynastie, von Gott selber unter allen Dynastien ausgewählt bei der Krönung mit dem Chrisam der heiligen Ampulle gesalbt zu werden. Es ist diese Übersetzung eines Kirchenvaters durch einen Bürgerlichen, die die meiste Verbreitung findet und geradezu zu einem „Identitätsmarker" der Zugehörigkeit im kulturellen, sozialen und politischen Milieu der Monarchie avanciert.[74]

Eine Autorin wie Christine de Pizan verfasste militärische, beratende wie auch moralische Werke für Karl VI., seine wechselnden Kronprinzen und Regierungsführer in der „Abwesenheit" des Vaters, die Königin Isabella von Bayern; vor allem aber für die Onkel des Königs Karls VI., den eigentlichen Strippenziehern der Politik: Mit der Beschreibung der guten Regierungszeit Karls V. in ihrer panegyrischen Biographie des bereits seit zwanzig Jahren verstorbenen Königs hatte Christine de Pizan sicher vor allem die wettstreitenden Herzöge im Blick, denen Karl V. als weises Modell dienen sollte.[75] Sie verfasste zwischen 1404 und 1407 den *Livre du corps de policie* für den Thronfolger, der sich mit der Erziehung des Prinzen, sodann mit seinen Pflichten und dem Grundriss für eine gute Regierungsausübung befasste.[76] Diesen Gedanken nahm sie auch in ihrem Fürstenspiegel *Livre de la paix* wieder auf, den sie ab 1412 verfasste und in dem sie an den Thronfolger appellierte, den Frieden sowohl innenpolitisch mit den Herzögen wie auch außenpolitisch mit dem englischen König für die *chose publique* zu wahren.[77] Sie brachte ihre beratende Stimme auch auf einem anderen Terrain erfolgreich ein: Ihr militär-

74 Paraphrasiert nach Elisa Brilli, La Cité de Dieu francese e i suoi cicli miniati, in: Iconografia agostiniana, Bd. 1, hg. von Alessandro Cosma/Valerio Da Gai/Gianni Pittiglio, Rom 2011, S. 53–88, hier S. 65; vgl. auch Blaise Dufal, Repenser l'autorité du Père: Saint Augustin et le De civitate Dei au XIVe siècle, unpublizierte Dissertation, EHESS Paris 2014 (liegt der Autorin vor).

75 Jacques Krynen, L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe–XVe siècle, Paris 1993, S. 200f.

76 Vgl. Krynen, Empire du roi (wie Anm. 75), S. 201.

77 Der Empfänger, *dauphin* Ludwig von Guyenne, verstarb jedoch 1415 im Alter von 15 Jahren. Zu Christine de Pizans Fürstenspiegel, vgl. Krynen, Empire du roi (wie Anm. 75), S. 202.

theoretischer *Livre des faits d'armes et de chevalerie*,[78] der militärhistorische Klassiker wie Flavius Vegetius und Honorat Bovet kompilierte, befasste sich mit Kriegsrecht und Kriegslogistik und fand weite Verbreitung und Übersetzungen ins Englische.[79] Jean du Bueil, Waffenbruder Jeanne d'Arcs in der Schlacht von Orléans und Militäradmiral Karls VII., kannte Christine de Pizans Werk, das er für seinen eigenen, semi-autobiographischen „coming of age"- und didaktischen Kriegsroman, den *Jouvencel*, verarbeitete.[80] Neben ihrer höfischen Dichtung mischte Christine de Pizan sich also auch in aktuelle Fragen der Politik ein; ihr letztes schriftliches Zeugnis von 1429 war das *Ditié Jehanne d'Arc*, in dem sie die Figur der Heerführerin und Prophetin in der Folge der biblischen Figuren Deborah, Esther oder Judith einschrieb.[81]

Ihr Vater, Thomas von Pizan, war bereits unter Karl V. aus Italien angeworben worden; seines Zeichens Astrologe und Physikus des Königs, umwarb er den Monarchen und seine Familie mit Ratschlägen, Horoskopen und Konjekturen nicht nur für alltägliche Detailfragen, sondern beriet auch bei Fragen des Krieges oder der dynastischen Eheschließungen. Er stand damit in Konkurrenz zu den Astrologen skeptisch gegenüberstehenden Juristen und Theologen wie beispielsweise seinem ärgsten Kritiker, dem bereits genannten Nicole Oresme, der gegen die königliche Vorliebe, astrologischen Rat für politische Belange einzuholen, wetterte.[82] Gleichzeitig waren sich auch Juristen und Theologen nicht hold, die wiederum gegeneinander polemisierten, wer denn am besten für das Allgemeinwohl spreche.[83] Trotz, oder vielleicht wegen der Diversität der Profile, so scheint es, hatten sie alle das Ohr der Herrschen-

78 Christine de Pizan, The Book of deeds of arms and of chivalry, translated by Sumner Willard, ed. Charity Cannon Willard, Philadelphia 1999.

79 Bernard Ribémont, Le Livre des fais d'armes et de chevalerie: droit et didactique, in: Une femme et la guerre à la fin du Moyen Âge, hg. von Dominique Demartini/Claire Le Ninan/Anne Paupert/Michelle Szkilnik, Paris 2016, S. 133–148.

80 Michelle Szkilnik, Le Jouvencel ou le Roman des faits d'armes et de chevalerie, in: Une femme et la guerre (wie Anm. 79), S. 165–178, hier S. 165f. Für eine Edition vgl. Jean de Bueil, *Le jouvencel*, suivi du *Commentaire* de Guillaume Tringant. Édition critique par Michelle Szkilnik (Classiques français du Moyen Âge, 182), Paris 2018.

81 Christine de Pisan [Pizan], Ditié de Jehanne d'Arc, ed. Angus J. Kennedy/Kenneth Varty (Medium Ævum Monographs. New Series 9), Oxford 1977, S. 33; für eine moderne Edition siehe Christine de Pizan, Le dit de Jeanne d'Arc = Ditié Jeanne Darc, édité, présenté et traduit par Nathalie Desgrugillers-Billard, Clermont-Ferrand 2010.

82 Max Lejbowicz, Chronologie des écrits anti-astrologiques de Nicole Oresme. Étude sur un cas de scepticisme dans la deuxième moitié du XIVe s., in: Autour de Nicole Oresme, hg. von Jeannine Quillet, Paris 1990, S. 119–174.

83 Jacques Krynen, Les légistes „tyrans de la France"? Le témoignage de Jean Juvenénal des Ursins, docteur in utroque, in: Droits savant et pratiques françaises du pouvoir (XIe-XVe siècles), hg. von Jacques Krynen, Bordeaux 1992, S. 279–299.

den am Königshof, die offensichtlich offen für spekulatives wie auch theologisches und juristisches Expertenwissen waren, denn man wusste ja nie, wer vielleicht den besten Tipp gab oder die beste Beratung anbot.

Schluss

Dieser Beitrag untersuchte die Rolle, welche die Berater im Umfeld Karls V. und Karls VI. einnahmen, und diskutierte, inwiefern Mitglieder des klerikalen Standes innovative Anwendungen auf die Fragen der Zeit einbrachten und somit Impulse für die politischen Praktiken gaben. Ab der Regierungszeit Karls V. waren zahlreiche strukturelle wie auch personelle Veränderungen eingetreten. Der *conseil* für die Könige war über die Jahre hinweg zahlreichen Umwälzungen unterworfen, die die Machtverhältnisse am Hof sowie die politische Instabilität in Frankreich widerspiegelten: von einer erfahrenen Expertenregierung um die Marmousets zu eher ruch- und richtungslosen Lagerregierungen um die Herzöge und wechselnden *dauphins* versuchten es zahlreiche Religiose und Kleriker mit ihren Mitteln, innovative Impulse für die Regierungsreform zu geben und sich als Ratgeber und Ratgeberinnen zu stilisieren. In diesem Kontext fokussierte der Artikel auf die Ratgeberliteratur, die zu Zeiten der Valois-Könige, vielleicht auch aufgrund der oben beschriebenen sozialen und personellen Krisensituation, florierte und zirkulierte. Zahlreiche Religiose mischten sich mit ihren Werken in die Tagespolitik ein: einige, wie Honorat Bovet, mit publizistischem Erfolg, einige, wie Nicole Oresme, mit wenigen umgesetzten Ideen, andere, wie Pierre Salmon, ohne das eine noch das andere. Doch der religiöse Stand hatte nicht mehr das Monopol als Ratgeber: ehemalige Weltenbummler wie Philippe de Mézières, Astrologen wie Thomas de Pizan oder gar Schriftstellerinnen wie Christine de Pizan ergriffen mit Erfolg zur Feder, um ihre Meinungen und Erfahrungen über Fürstenspiegel oder Erziehungsratgeber am königlichen Hof kund zu tun, und somit selber einen innovativen Impuls nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Form zu geben.

Ich komme zum Schluss noch einmal auf die Cölestiner zurück. Es ist vielleicht kein Zufall gewesen, dass Philippe de Mézières sich ausgerechnet den Cölestinerorden als Rückzugsort ausgesucht hatte. Ihre privilegierte Situation und die exzellenten Beziehungen zum Königshaus und zu Höflingen ist bereits erwähnt worden. Die Tagespolitik machte jedoch nicht vor den Klostermauern halt: Ludwig von Orléans, der Bruder Karls VI., legte per Testament fest, dass er bei den Cölestinern beerdigt werden wollte, im Habit der Klostergemein-

schaft.[84] Dies geschah auch 1407, nachdem Ludwig in den nächtlichen Straßen von Paris ermordet wurde, im Auftrag des Herzogs von Burgund, seines Onkels und politischen Gegenspielers. Niemals schien die Königsfamilie ungeeigneter, niemals das Gemeinwohl weiter davon entfernt, jenen internen wie externen Frieden zu erreichen, den die Ratgeber so empfahlen und herbeisehnten, seien sie Religiose, universitäre Kleriker, bürgerliche Schriftstellerinnen oder Astrologen: Niemals, so scheint es, war die Notwendigkeit größer, auf alle Parteien mit allen innovativen Mitteln und Schriften einzuwirken und Impulse für den Frieden zu geben.

84 Shaw, Celestine Monks of France (wie Anm. 2), S. 215; Murielle Gaude-Ferragu, Le corps du prince: le testament de Louis d'Orléans (1403), miroir de sa spiritualité, in Micrologus, in: Natura, scienze e società medievali. Nature, Sciences and Medieval Societies. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino 7 = Il cadavere / The corpse. Actes du colloque international tenu à Lyon en novembre 1996, Florenz 1999, S. 319–344.

Kaiser Karl IV. und seine Mönche. Klöster als Orte des Wissens im mittelalterlichen Prag

Václav Žůrek

Als der böhmische König und römische Kaiser Karl IV. im November 1378 starb, wurde sein einbalsamierter Leichnam in einer vier Tage dauernden Prozession durch ganz Prag getragen. Nach der ersten Nacht in der Kapitelkirche auf dem Vyšehrad, einem Ort mit hoher symbolischer Bedeutung für die Frühgeschichte Böhmens, wurde der tote Kaiser die nächsten beiden Nächte in verschiedenen Klosterkirchen aufgebahrt – erst in der Minoritenkirche St. Jakob in der Altstadt und dann in der Marienkirche des Johanniter-Konvents auf der Kleinseite, wo der Minorit und beliebte Prediger Heinrich von Wildenstein eine Leichenrede hielt. Erst danach fand die Begräbniszeremonie im Veitsdom statt. Die Bedeutung der Klöster für den toten Kaiser tritt also auch im Kontext der feierlichen Trauerzeremonie zu Tage.[1]

Karl IV. wurde schon zu Lebzeiten und später noch intensiver als fleißiger Stifter gelobt, wie z. B. ein Eintrag im Katalog der böhmischen Herrscher belegt, der eine fast komplette Übersicht über Karls Stiftungen enthält: „Als er noch glücklich lebte, gründete er die Mansionare im Prager Dom, außerdem die Chorherren-Kollegien in der Allerheiligenkapelle und in Karlstein. Außerdem Klöster in Prag: St. Karl, St. Ambrosius, bei den Slawen, St. Katharina, St. Maria auf dem Rasen und die Karmeliten. Weiter Cölestiner auf der Burg Oybin, Klöster der Ordenskanoniker in Ingelheim in der Mainzer Diözese

1 Zu Karls Begräbnis siehe František Šmahel, Spectaculum et pompa funebris. Das Leichenzeremoniell bei der Bestattung Kaiser Karls IV., in: Zur politischen Präsentation und Allegorie im 14. und 15. Jahrhundert, hg. von František Šmahel (Otto-von-Freising-Vorlesungen der Katholischen Universität Eichstätt 9) München 1994, S. 1–37; Martin Bauch, Der schwarze Reiter. Die Funeralzeremonie Karls IV. im europäischen Kontext, in: Heilige, Helden, Wüteriche. Herrschaftsstile im langen Jahrhundert der Luxemburger, hg. von Martin Bauch/Julia Burkhardt/Tomáš Gaudek/Václav Žůrek (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J.F. Böhmer, Regesta Imperii, 41), Köln/Wien 2017, S. 43–60.

und in Terenzo in der Diözese Parma und das Collegium Mansionariorum in Nürnberg."[2] Über einige davon wird in dieser Studie noch zu lesen sein.

Wie aus der angeführten Übersicht schon klar ist, bildeten die Pflege der Klöster und die Zusammenarbeit mit ihnen einen wesentlichen Bestandteil von Karls Politik. Die Rolle der Prager religiösen Gemeinschaften oder Klöster im Herrschaftssystem Kaiser Karls IV. nachzuzeichnen, ist jedoch ein umfängliches Unterfangen und kaum in ein paar Worten zu bewältigen. Das Thema kann nämlich aus mehreren Sichtwinkeln und Aspekten betrachtet werden. Ziel dieser Studie ist es, das Potenzial der religiösen Gemeinschaften im Bereich der politischen und kulturellen Impulse für den Hof Karls IV. zu überprüfen.

Karl machte aus Prag, das er selbst schon im Jahr 1347 als *vnser hoepstat* bezeichnete, seine Residenzstadt.[3] Wie beispielsweise die Bemerkung von Heinrich von Diessenhofen zeigt, wurde die Rolle Prags als *sedes imperii* auch von Zeitgenossen wahrgenommen.[4]

Der König von Böhmen, römisch-deutsche König und ab 1355 Kaiser Karl war selbst ein fleißiger Klostergründer, was sich vor allem in Prag bemerkbar machte – allein in seinem überdimensionierten Urbanisierungsprojekt „Prager Neustadt" ließ er vier vollkommen neue Ordenshäuser bauen. Er gründete mehr als zehn Klöster in den Prager Städten. Diese Gründungen können selbstver-

2 Cronica principum regni Boemiae, in: Scriptorum rerum Bohemicarum tomus II, hg. von František Martin Pelcl/Josef Dobrovský, Pragae 1784, S. 427–434, hier S. 431: *Hic dum feliciter vixit, fundauit in Ecclesia Pragensi Mansionarios, et in capella omnium Sanctorum, et in Karlstein collegia Canonicorum. Item in Praga monasteria: Ad sanctum Karolum, ad sanctum Ambrosium, ad Sclauos, ad sanctam Katherinam, ad sanctam Mariam in Viridi, et ad Carmelitas. Item in castro Oewyn Coelestinos, et in Eglhem Maguntinensis diocesis, et in Tarencz monasteria Parmensis diocesis canonicorum regularium, et in Nornberg collegium Mansionariorum*. Vgl. dazu Marie Bláhová, Středověké katalogy českých knížat a králů a jejich pramenná hodnota, in: Średniowiecze Polskie i Powszechne 1 (1999), S. 33–63.

3 Für Zitat siehe Codex juris municipalis regni Bohemiae 1: Privilegia civitatum Pragensium, hg. von Jaromír Čelakovský, Prague, 1886, S. 73, Nr. 48. Vgl. Peter Moraw, Zur Mittelfunktion Prags im Zeitalter Karls IV., in: Europa slavica – Europa orientalis. Festschrift für Herbert Ludat, hg. von Klaus-Detlev Grothusen/Klaus Zernack, Berlin 1980, S. 445–489; Franz Machilek, Praga caput regni. Zur Entwicklung und Bedeutung Prags im Mittelalter, in: Stadt und Landschaft im deutschen Osten und in Ostmitteleuropa, hg. von Friedhelm Berthold Kaiser/Bernhard Stasiewski (Studien zum Deutschtum im Osten 17) Köln/Wien 1982, S. 67–125.

4 [Chronicon], in: Henricus de Diessenhofen und andere Geschichtsquellen Deutschlands im späteren Mittelalter, hg. von Alfons Huber (Fontes rerum Germanicarum, Geschichtsquellen Deutschlands 4), Stuttgart 1868, S. 116: *Et inde Pragam secessit, que nunc metropolis regni Bohemie existit, ubi nunc sedes imperii existit, que olim Rome, tandem Constantinopolim, nunc vero Prage degit*.

ständlich unter dem Blickwinkel der Seelsorge und auch der symbolischen Bedeutung für die kaiserliche Residenz analysiert werden, hier soll aber die Frage nach den Beziehungen zwischen Hof, Herrscher und Kloster bzw. religiöser Gemeinschaft im Mittelpunkt stehen. Im Prinzip ist es klar, dass er eine bunt zusammengewürfelte Gruppe von Orden unterstützte und seine Aufmerksamkeit nicht nur auf einen Orden oder ein Kloster richtete. In dem Kontext, der uns in dieser Studie interessieren wird, kann von einer gezielten Unterstützung von Orden gesprochen werden, die sich der Bildung widmeten – Bettelorden wie Dominikaner, Minoriten und Augustiner-Eremiten, aber auch Augustiner-Chorherren und Karmeliten.[5]

Karl IV. und sein engster Beraterkreis konzentrierten sich stark auf zwei Facetten des Herrscher-Images: Karl sollte als frommer und gleichzeitig weiser Herrscher wahrgenommen werden. Das Ideal des weisen Herrschers stellt eine wichtige Komponente von Karls Herrschaftsstil dar. Neben der ostentativen Frömmigkeit, die oft und mit Recht als Hauptcharakteristik von Karls Herrschaft hervorgehoben wurde, stellen die „Weisheit" und das Bild des gebildeten Herrschers ein gutes Beispiel für reflektierte Politikgestaltung dar.[6]

Viele Bemühungen Karls galten deshalb dem kulturellen Glanz seines Hofes, was sich nicht in der Förderung des Kunstschaffens erschöpfte. Der Herrscher versuchte vor allem Gelehrte an seinen Hof zu locken. Für seine ambitionierte Politik brauchte Karl IV. gebildete Ratgeber und kreative Autoren. Unter seinen Ratgebern finden wir vornehmlich wichtige kirchliche Würdenträger, aber jene Männer, die Karls politische Bestrebungen konkret ausformulierten und in die Tat umsetzten, waren oft die „Prager Mönche", d. h. die schon in Prag ansässigen Ordensbrüder verschiedener religiöser Prager Gemeinschaften. Einige dieser Männer – vor allem kirchliche Würdenträger – machte er zu seinen wichtigsten Ratgebern und sogar zum Kanzler, andere sollten schriftstellerisch für ihn tätig werden oder größere Regierungsvorhaben unterstützen. Der Anteil der geist-

5 Josef Hemmerle, Karl IV. und die Orden, in: Kaiser IV. Staatsmann und Mäzen, hg. von Ferdinand Seibt, München 1978, S. 301–305.

6 Zur Frömmigkeit siehe Franz Machilek, Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit, in: Karl IV. Staatsmann und Mäzen, hg. von Ferdinand Seibt, München 1978, S. 87–101; Martin Bauch, Nicht heilig, aber auserwählt. Spezifik und Dynamik eines sakralen Herrschaftsstils Kaiser Karls IV., in: Sakralität und Devianz, hg. von Klaus Herbers/Larissa Düchting, Stuttgart 2015, S. 85–103. Zur Weisheit siehe Eva Schlotheuber, Der weise König: Herrschaftskonzeption und Vermittlungsstrategien Kaiser Karls IV. († 1378), in: Hémecht 63 (2011), S. 265–279; Václav Žůrek, Der Weise auf dem Thron. Zu einem wichtigen Aspekt des Herrschaftsstils Karls IV., in: Heilige, Helden, Wüteriche, hg. von Bauch/Burkhardt/Gaudek/Žůrek (wie Anm. 1), S. 325–339.

lichen Räte an Karls Hof war bedeutend, Peter Moraw hat ihn auf 47 Prozent – im Vergleich zu 53 Prozent Laien – festgesetzt.[7]

Potenzielle Autoren fand Karl IV. in den religiösen Gemeinschaften Prags, und er holte sie auch aus dem Ausland nach Prag. Der Prager Erzbischof Ernst von Pardubitz spielt in dieser Bestrebung eine wichtige Rolle, ebenso wie der Olmützer Bischof und Kanzler Johann von Neumarkt.[8] Karl bemühte sich jedoch auch, geeignete Kleriker in seine Dienste und gleichzeitig am besten in Prager Klöster zu locken, weil ihre Existenz gesichert war. Allgemein gilt, dass während Karls Regierung der Hof und die Stadt bemerkenswert kosmopolitisch wurden – das lag nicht nur daran, dass Prag gleichzeitig die Residenz des Kaisers und damit die Reichshauptstadt war. Der Herrscher selbst lud Gelehrte und Künstler aus verschiedenen Ländern ein und versuchte, sie in seine Dienste zu nehmen. Dieses Bemühen trug nicht nur in Form konkreter Männer Früchte, die für ihn arbeiteten, sondern auch der Hof und ganz Prag wurden zu Orten, die in den nächsten Jahrzehnten ein ungesehenes wirtschaftliches und kulturelles Wachstum erlebten. Die Prager Konurbation verwandelte sich so in eine echte mitteleuropäische Metropole. Eine Rolle spielte auch die Attraktivität Prags als Universitätsstadt. Die Früchte dieser Öffnung für kulturelle und ideelle Einflüsse aus anderen Ländern ernteten die Böhmischen Länder nicht nur zur Zeit Karls, sondern auch von dessen Sohn Wenzel. Der Prager Hof hinterließ selbst bei dem wohl bedeutendsten Dichter dieser Zeit, Francesco Petrarca, einen guten Eindruck bei seinem Besuch in Prag. Karl wollte ihn ebenfalls in seine Dienste nehmen; als dies nicht klappte, blieben Karl und Ernst wenigstens in Briefkontakt mit ihm. Petrarca besuchte Prag und widersprach den sich selbst herabwürdigenden Formulierungen von Ernst, als er über den Prager Hof schrieb: „Ich habe nie etwas weniger Barbarisches gesehen."[9]

7 Peter Moraw, Über den Hof Kaisers Karls IV., in: Deutscher Königshof, Hoftag und Reichstag im späten Mittelalter, hg. von Dems. (Vorträge und Forschungen 48 (2002), S. 77–103, hier S. 90.

8 Zdeňka Hledíková, Arnošt z Pardubic. Arcibiskup, zakladatel a rádce, Praha 2008; Marie Bláhová, Osobnost Jana ze Středy, in: Liber viaticus Jana ze Středy, Bd. 2, hg. von Pavel Brodský/Kateřina Spurná/Marta Vaculínová Praha 2016, S. 35–69.

9 Das betont auch Petrarcas Meinung über Karls Hof, mit der er den Kaiser zusammen mit seinem Berater würdigen wollte: *Ego vero nichil barbarum minus, nichil humanum magis profiteor me vidisse quam Cesarem et aliquot circa eum summos viros, quorum modo nominibus scienter abstineo, summos, inquam, viros et insignes, dignos maiore memoria; quod ad hec attinet, abunde mites et affabiles, etiam si „Athenis athicis" nati essent. Vale.* Petrarcas Briefwechsel mit deutschen Zeitgenossen, hg. von Paul Piur (Vom Mittelalter zur Reformation VII, 1933), Nr. 4, S. 21. Vgl. dazu Eva Schlotheuber, Petrarca am Hof Karls IV. und die Rolle der Humanisten, in: Sammelpublikation der Vortragsreihe des SS 2004 an der LMU München, hg. von Heinrich C. Kuhn, München 2004, online verfügbar unter: http://www.phil-hum-ren.uni-

Die folgenden Beispiele demonstrieren, dass die Mönche vor Ort und die Exponenten der Klostergemeinschaften nicht nur an Karls Hof eine große Rolle spielten, sondern vor allem in Karls Kultur- und Bildungspolitik. Zugleich kann auch gezeigt werden, dass die Skala zwischen Impulsgebung oder kreativem Anstoß und Leistung im Auftrag und Dienst des Hofes sehr breit war.

Obwohl, wie Peter Moraw es treffend formulierte, „auf den karolinischen Hof […] die schwere Last des Nichtwissens infolge einer sehr einseitigen Überlieferung, die z. B. die persönlichen Momente weithin im Dunkeln lässt," drückt, können wir in manchen Fällen einen Mönch im Dienst des Hofes als konkreten Verfasser eines Werkes identifizieren.[10] Als Beispiele für auswärtige Gelehrte können der Minorit Giovanni Marignolli, der mit einer Weltchronik beauftragt wurde, und der Dominikaner Konrad von Halberstadt der Jüngere, der mehrere dem Kaiser bzw. dem Prager Erzbischof gewidmete theologische Traktate verfasste, genannt werden, es gab jedoch noch mehr solcher nach Prag eingeladenen Ordensbrüder.[11]

Ein bezeichnendes Beispiel stellt ein in Prag ansässiger Augustiner-Eremit, Nikolaus von Laun, aus dem St.-Thomas-Kloster auf der Prager Kleinseite dar.[12] Während der Vorbereitungen für seine Krönung zum böhmischen König im Prager Veitsdom im Jahr 1347 ergänzte Karl IV. das ältere Krönungszeremoniell um einige neue Elemente.[13] Dazu gehörten zwei Festansprachen: eine auf Tschechisch an das Volk (*ad populum*), die zweite auf Latein an den Klerus (*ad clerum*). Die lateinische Rede, die der besagte Nikolaus von Laun, Lektor des Augustiner-Generalstudiums, verfasste und vortrug, ist erhalten geblieben und bietet höchst interessante Einblicke in Karls Legitimationsstrategien. Kurz nachdem die Krönungsprozession den Dom betreten hatte, predigte Magister Nikolaus über das Thema: *Eris corona glorie in manu Domini et diadema in*

muenchen.de/SekLit/P2004A/Schlotheuber.htm (zuletzt abgerufen am 25.02.2020); Václav Žůrek, Entre la cour et la ville. Les érudits au service de l'empereur Charles IV à Prague, in: La cour et les villes dans l'Europe des XIVe–XVIe siècles, hg. von Denis Menjot/Léonard Courbon (Studies in European Urban History 35), Turnhout 2015, S. 213–223.

10 Moraw, Über den Hof (wie Anm. 7), S. 77.

11 František Kavka, Am Hofe Karls IV., Leipzig 1989, S. 149–160; Karl IV. und sein Kreis, hg. von Ferdinand Seibt (Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder 3), München/Wien 1978; Literatur im Umkreis des Prager Hofs der Luxemburger, hg. von Joachim Heinzle/Peter Johnson/Gisela Vollmann-Profe, (Wolfram-Studien 13) Berlin 1994.

12 Josef Hemmerle, Nikolaus von Laun, in: Karl IV. und sein Kreis (wie Anm. 11), S. 175–197.

13 Obwohl die erhaltene Niederschrift des Krönungsordo der böhmischen Könige erst in den 1360er Jahren verfasst wurde, klang die Predigt an den Klerus schon 1347 an. Siehe dazu Václav Žůrek, The Coronations of Czech Kings and Queens, in: Festivities, Ceremonies and Rituals in Late Middle Ages, hg. von František Šmahel/Martin Nodl/Václav Žůrek, Leiden/Boston 2021 [im Druck].

manu Dei tui (Is 62, 3). Das Leitmotiv dieser Lobrede ist die Abstammung des neuen Königs. Nikolaus erklärt darüber hinaus, wie Karl zu seinen beiden Titeln kam. Karl wird in dieser Rede als *mélange* zweier Familien und als Nachkomme zweier großer Vorfahren präsentiert. In der Linie seines Vaters, Johanns des Blinden, kam Karl aus der Familie Karls des Großen, der im späten Mittelalter als vorbildlicher *imperator* und legendäre Persönlichkeit wahrgenommen wurde. Demgegenüber stammte Karls Mutter aus der einheimischen böhmischen Königsfamilie der Přemysliden, die Böhmen seit jeher regiert hatte und von der die berühmte Persönlichkeit des hl. Wenzel stammte. Die beiden vorbildlichen Vorfahren, auf die Karls Abstammung immer wieder zurückgeführt wird, sind darüber hinaus Heilige. Kaiser Karl IV. trug als Taufnamen Wenzel und damit den traditionellen Namen der Přemysliden, der zugleich der Name des Schutzpatrons Böhmens war. Erst im Alter von sieben Jahren kam er an den Pariser Hof zu seiner Tante Maria von Luxemburg (die Ehefrau König Karls IV. des Schönen), wo er nach seinem Firmpaten, dem König von Frankreich, Karl IV., den Firmnamen Karl erhielt. Nikolaus sagte in seiner Rede, dass die Namen, wenngleich aus dem Blickwinkel der Menschen aus verschiedenen Gründen gegeben, Karl letztlich beide im Einklang mit der Vorsehung Gottes verliehen worden seien. Dann setzt er Karls zwei Namen, Taufname und Firmname, in Zusammenhang mit dessen ruhmvollen Ahnen, Vorbildern und namengebenden Heiligen – mit dem Heiligen Wenzel und Karl dem Großen. Es war gewiss kein Zufall, dass Magister Nikolaus in seiner Predigt das Hauptthema der späteren Legitimationsstrategie Karls IV. vorweggenommen hat. Die Rede stimmt mit Karls anschließender Politik überein und formuliert eigentlich bereits den wesentlichsten Teil und die Grundidee von Karls Legitimationsprogramm vor – die ruhmvolle Abstammung wurde bei Karls Krönung als Zeichen für dessen große Zukunft benutzt, die sich durch diese symbolische Namenskoinzidenz als Zeugnis der göttlichen Vorsehung offenbarte.[14]

Diese Formulierung der Legitimationsstrategie war nicht grundsätzlich innovativ, Karl konnte sie zumindest aus Frankreich oder aus der Literatur vom staufischen Hof kennen, aber im Kontext der böhmischen Luxemburger-Regierung stellte diese Erklärung eine Innovation dar, die später nochmals von dem Minoriten Giovanni Marignolli im Kontext der Universalgeschichte in seiner Chronik eingesetzt wurde.[15]

14 Jaroslav Kadlec, Die homiletischen Werke des Prager Magisters Nikolaus von Louny, in: Augustiniana 23 (1973), S. 243–251 und S. 262–270.

15 Dazu Václav Žůrek, Godfrey of Viterbo and his Readers at the Court of Emperor Charles IV, in: Godfrey of Viterbo and his Readers. Imperial Tradition and Universal History in Late Medieval Europe, hg. von Thomas Foerster, Farnham 2015, S. 87–102.

Nikolaus von Laun spielte auch in einem anderen Kontext eine wichtige Rolle, der den Beitrag der Zusammenarbeit zwischen Karl und den Klöstern in Prag demonstriert. Nikolaus hatte an der Pariser Universität ein Doktorat der Theologie erlangt. In den 1330er Jahren war er beim Generalstudienkolleg in Prag als Lektor tätig. Als Karl die Prager Universität gegründet hatte, erhielt er eine der ersten fünf Professuren für Theologie.

Die Stiftung des *Studium generale* in Prag stellt eine unerlässliche Komponente der Bildungs- und Kulturpolitik Karls dar. Er benutzte die guten Beziehungen zu Papst Clemens VI. und ersuchte die Genehmigung, die neue Universität nach dem Pariser Modell zu strukturieren, d. h. mit vier Fakultäten (*Artes*, Medizin, Jura und Theologie). Die letzte war für den Herrscher und seinen Hof von besonderer Bedeutung: In dieser Zeit war sie noch ziemlich rar und der Theologie-Unterricht unter der Obhut Karls stimmte gut mit dem Bild vom frommen Herrscher überein. Während der Stifter die Lehrer für die Artisten- und die Juristen-Fakultät in Zusammenarbeit mit Kanzler Ernst von Pardubitz einfach finden konnte und Medizin anfangs von seinen Leibärzten gelehrt werden konnte, war es kompliziert, den Unterricht an der theologischen Fakultät zu sichern.

In diesem Augenblick griff Karl IV. selbst aktiv in die Unterrichtsvorbereitung ein und nutzte die in Prag ansässigen Bettelordensklöster, die über eigene Schulen verfügten. Von den Augustiner-Eremiten bei Sankt Thomas auf der Kleinseite war bereits die Rede, hier ist das Generalstudium schon Anfang der 1340er Jahre belegt.[16] Aus der zeitgenössischen Chronik des Franz von Prag wissen wir, dass es am Anfang fünf Professoren gab, die Theologie unterrichten konnten; einer von ihnen war auch Lektor an der Kapitelschule am Veitsdom.[17] Dabei handelte es sich wahrscheinlich um den Dominikaner Johannes Moravec, der nach Studien in Paris und Oxford nach Prag kam, um zu unterrichten. Im Fall der Schule des Dominikanerordens wissen wir, dass Karl das Generalkapitel 1347 bat, der Schule des St.-Clemens-Klosters den Status des Generalstudiums zu verleihen. Das Kapitel kam der Bitte nach und beauftragte mit der Organisation des Studiums Magister Johannes von Dambach.[18] Unter den ersten

16 Jaroslav Kadlec, Das Augustinerkloster Sankt Thomas in Prag. Vom Gründungsjahr 1285 bis zu den Hussitenkriegen, mit Edition seines Urkundenbuches, Würzburg 1975, S. 70–72.

17 Chronicon Francisci Pragensis, hg. von Jana Zachová, Praha 1997, S. 208*: Fuerunt autem quinque magistri theologie, quorum unus legit in ecclesia Pragensi et predicavit. Cui venerabilis pater et dominus, dominus Arnestus, primus archiepiscopus Pragensis, honorifice providit et copiose, alii vero magistri in monasteriis sui ordinis sacram theologiam legerunt.*

18 Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 4, hg. von Benediktus Reichert, Rom/Stuttgart 1899, S. 319: *Denunciamus fratribus universis, quod nos ad peticionem serenissimi principis et magnifici Caroli regis Romanorum illustris assignamus et ponimus studium generale in conventu Pragensi de provincia Bohemie; dicto autem conventui Pragensi lec-*

Dozenten/Professoren durfte auch ein Lehrer aus den Reihen des Minoritenordens aus dem St.-Jakobs-Kloster nicht fehlen, das ebenfalls am Unterrichtsbetrieb beteiligt war. Das war Meister Albertus Bludonis. Damit die Ausbildung erfolgreich beginnen konnte, war es notwendig, den ausgewählten Theologen ein Doktorat zu verleihen, damit die formellen Anforderungen erfüllt wurden. Daher bat Karl IV. den Papst darum, einigen von ihnen den Doktortitel mit einer Bulle zu verleihen; diese neuen Akademiker wurden *doctores bullati* genannt.[19] Von den fünf vom Chronisten erwähnten Professoren kennen wir also drei mit Namen (Johannes Moravec, Nikolaus von Laun, Albert Bludonis) und vermuten die anderen beiden (Johannes Dambach und Augustiner Heinrich der Jüngere von Friemar). Der Beginn der Ausbildung an der Theologischen Fakultät stellt ein charakteristisches Beispiel für die Verflechtung der Ordenshäuser in Prag mit dem königlichen Hof dar, von dem beide Seiten profitierten – die Ordensprofessoren erhielten eine Anstellung und Einfluss an der entstehenden Universität und die Universität konnte den Unterricht sicherstellen, ohne neue Professoren aushalten zu müssen. Es ist auch nicht klar, ob die Idee, in Prag eine Theologische Fakultät einzurichten, nicht daher stammt, dass die Ausgangssituation günstig war: Die Existenz der Ordensschulen war für die Gründung oder besser gesagt für den Anlauf des Theologieunterrichts schlechthin unerlässlich – der Universität mangelte es nicht nur an Personal (Professoren), sondern auch an geeigneten Räumen. Daher begann die Lehre anfangs in Prager Klöstern und überlebte allgemein bis zur Einrichtung des Karlskollegs 1366 nur in einfachen Verhältnissen. Karl IV. bat den Papst im gleichen Jahr, per Bulle die Provinziale der Minoriten, Dominikaner, Augustiner-Eremiten und Karmeliten (deren Zahl nach 1348 zunahm) aufzufordern, in Prag Theologie-Professoren auszuhalten, die an der Hochschule Vorlesungen halten können, wie es anderswo Brauch sei.[20] Die Verflechtung zwischen den erwähnten Klöstern und der Universität wurde später durch die Inkorporation ihrer Schulen und Magister verstärkt (z. B. wurden die Dominikaner 1383 offiziell inkorporiert). Es kann nicht aus-

torem assignamus fratrem Iohannem de Tambaco, magistrum in theologia in provincia Theutonie. Vgl. Jaroslav Kadlec, Řeholní generální studia při Karlově univerzitě v době předhusitské, in: Acta Universitatis Carolinae–Historia Universitatis Carolinae Pragensis 7/2 (1966), S. 63–108, hier S. 64–79.

19 Vgl. im Fall von Johann Moravec die Petition von 30. August 1348, siehe Acta Clementis VI. pontificis Romani 1342–1352, hg. von Ladislav Klincman (Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia I), Praha 1903, Nr. 1014, S. 570–571. Albertus Bludonis wurde in Avignon zum Doktor der Theologie promoviert, siehe die Petition von 13. Juni 1349; ebd., Nr. 1118, S. 615.

20 Acta Urbani V. 1362–1370, hg. von Bedřich Jenšovský (Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia III), Pragae 1944, Nr. 794, S. 497–498.

geschlossen werden, dass Karl die Theologische Fakultät an der Universität unter dem Einfluss der Prager Ordenslektoren, die enge Beziehungen zum Königshof hatten, einrichten wollte. Dafür gibt es jedoch keine Beweise in den Quellen.[21]

Auf jeden Fall können wir behaupten, dass der erfolgreiche Beginn des *Studium generale* in Prag, das später als Vorbild für andere Universitäten im Reich und in der Region diente, mindestens im Bereich der Theologie nur durch die Kooperation mit „alten", d. h. schon vorher existierenden Klöstern der Bettelorden in Prag möglich war.

Die Verflechtung der religiösen Gemeinschaften und des Hofs im karolinischen Prag kann auch an den neuen königlichen Gründungen von Klöstern mit politischen Konnotationen und sogar an kulturellen Beiträgen demonstriert werden.

Von den Klöstern, die in der Prager Neustadt gegründet wurden, können wir zwei Häuser näher erwähnen, die die hiesige Karte der Wissensorte bereicherten und deren Interaktion mit dem Hof einen konkreten Grund hatte: der sog. Karlshof und das sog. Slawenkloster.[22]

Das Augustiner-Chorherren-Kloster „St. Maria Himmelfahrt und Kaiser Karl der Große", wegen seines Patroziniums auch Karlshof (auf Tschechisch „Karlov") genannt, wurde im Jahre 1351 gestiftet; im Jahr 1352 wurde die Stiftung vom Papst bestätigt, der Bau wurde allerdings erst später vollendet.[23] Da der Abt vom Papst das Recht verliehen bekam, die Messe in Pontifikalien zu feiern, und weil das Kloster dem ersten mittelalterlichen Kaiser geweiht wurde, ist es wahrscheinlich, dass hier ursprünglich die Reichsinsignien aufbewahrt werden sollten, die 1350 nach Prag gekommen waren.[24] Der Bau dauerte jedoch

21 František Šmahel, Die Anfänge der Prager Universität Kritische Reflexionen zum Jubiläum eines „Nationalen Monuments", in: Die Prager Universität im Mittelalter/The Charles University in Middle Ages, Gesammelte Aufsätze/ Selected Studies, hg. von František Šmahel, Leiden/Boston 2007, S. 3–50, hier S. 22–30; Olivier Marin, Les lieux du savoir: Contribution à la topographie universitaire pragoise (1348–1415), in: Les universités et la ville au Moyen Âge. Cohabitation et tension, hg. von Patrick Gilli/Jacques Verger/Daniel Le Blévec, Leiden/Boston 2007, S. 63–94.

22 Einen Überblick der Karls Gründungen bietet Zdeňka Hledíková, Fundace českých králů ve 14. století, in: Svět české středověké církve, hg. von Zdeňka Hledíková, Praha 2010, S. 106–162.

23 Jaroslav Kadlec, Prag/Karlshof – Praha/Karlov, in: Die Stifte der Augustiner-Chorherren in Böhmen, Mähren und Ungarn, hg. von Floridus Röhrig, Wien 1994, S. 149–166.

24 Martin Bauch, Divina favente clemencia. Auserwählung, Frömmigkeit und Heilsvermittlung in der Herrschaftspraxis Kaiser Karls IV. (Forschungen zur Kaiser – und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii 36), Köln/Weimar/Wien 2015, S. 361–362.

lange, und möglicherweise auch aus anderen Gründen änderte sich das Vorhaben – Karl IV. ließ die Insignien schließlich in die Burg Karlstein bringen. Dennoch stand das Kloster auch weiterhin unter der schützenden Hand des Kaisers – 1354 gründete Karl IV. das dem Prager Karlshof unterstellte Priorat in Ingelheim, also an einem Ort, von dem geglaubt wurde, dass hier Karl der Große geboren wurde.[25]

Eine der Aufgaben der hiesigen Kanoniker, insbesondere in den Jahren 1349–1355, also als Karl um die Kaiserkrone rang, war die Verehrung des Kultes des heiligen Kaisers, der ein Patron mit hoher symbolischer Bedeutung für Karls Politik und Kulturstreben und auch seinen Hof wurde. Der Kult war nur örtlich und wurde selten vom Papst bewilligt; es ist klar, dass Karl IV. der größte spätmittelalterliche Förderer des Charlemagne-Kultes war. Schon 1349, bevor er damit begann, Reliquien zu sammeln, bekam Karl drei Zähne Karls des Großen, und einige schenkte er dem Karlshof. Der heilige Kaiser Karl der Große war im Kloster symbolisch präsent. Die Architektur betont die Rolle dieses Kultes in diesem Prager Kloster – der oktogonale Grundriss der Kirche verweist auf den Aachener Münster und das Siegel des Abtes bildet den heiligen Kaiser ab. Die Aufgabe der Chorherren – die Propagation und Verehrung des heiligen Kaisers – wurde vor allem in der literarischen Tätigkeit realisiert. Auch dieses Kloster der Augustinerchorherren erhielt im 1379 das Privileg, das gemeinsame Dormitorium in Zellen aufzuteilen, und genauso wie in dem Fall von Raudnitz (siehe unten) auch hier ausdrücklich zu dem Zweck, dadurch den einzelnen Chorherren Ruhe und Muße zum Studium zu geben.[26]

Mehrere spätere Handschriften, die mit diesem Kloster in Verbindung gebracht werden bzw. aus seinem Skriptorium stammen, beweisen die Bestrebung, diese Aufgabe zu erfüllen: beispielsweise die *Vesperale* und *Matutinale*, in denen auf einer Miniatur der hl. Karl der Große das Schwert von einem Engel empfängt und daneben der kniende Abt von Karlshof abgebildet ist.[27] Ein anderes Zeugnis ist eine Handschrift mit einer bemerkenswerten Kopie des *Speculum sanctorale* von Bernard Gui. Diese Handschrift enthält mehrere zusätzliche Le-

25 Franz Machilek, Karl IV. und Karl der Große, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 104/105 (2002–2003), S. 113–145; Zoë Opačić, Carolus Magnus and Carolus Quartus. Imperial Role Models in Ingelheim, Aachen and Prague, in: Art and Architecture of Medieval Mainz, hg. von Ute Engel/Alexandra Gajewski (The British Archaeological Association Conference Transactions, 2003), Leeds 2007, S. 221–246.

26 Robert Folz, Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval, Dijon 1950, S. 439–465.

27 Heute Zittau, Christian-Weise-Bibliothek, Wissenschaftlicher und Heimatgeschichtlicher Altbestand, Hs. A I, fol. 377v. Vgl. Pavel Brodský, Iluminované rukopisy v Christian-Weise-Bibliothek v Žitavě, in: Studie o rukopisech 36 (2005–2006), S. 243–270, hier S. 244.

genden, vor allem über mitteleuropäische Heilige, darin kommt auch als Unikum der heilige Kaiser Karl der Große vor.[28]

Die Verehrung Karls IV. für Karl den Großen als Patron des römisch-deutschen Reiches, aber auch als sein persönlicher Patron und Vorfahre, bildet den Kern der von ihm gepflegten politischen Frömmigkeit, und das Chorherrenstift Karlshof, das in enger Beziehung mit dem Hofe stand, setzte diese Bemühungen in die Tat um.

Ein anderes Beispiel für ein von Karl IV. neugegründetes Kloster mit großer kultureller Wirkmacht stellt das sog. Slawenkloster (*Monasterium slavorum*) dar. Schon 1346 bat Karl IV. den Papst um die Genehmigung, ein Kloster für slawische Benediktiner-Mönche in den Böhmischen Ländern aufbauen zu dürfen. Diese Benediktiner kamen dann mit päpstlicher Zustimmung nach Prag, wo sie sich in einem bereits 1353 gegründeten Kloster ansiedelten und die Liturgie im slawischen Ritus zelebrierten. Das Kloster wurde dem hl. Hieronymus, der der Überlieferung zufolge die Bibel nicht nur auf Latein, sondern auch in die slawische Sprache übersetzt hatte, geweiht. Diese Kultvariante, die Hieronymus als slawischen Kirchenvater betrachtete, wurde ein lokales Spezifikum in Dalmatien.[29]

Dieses außergewöhnliche Kloster brachte gleich mehrere Neuigkeiten in die Stadt – neben dem spezifischen slawischen Ritus auch den bereits erwähnten Hieronymus-Kult. Es trug auch zur Wiederbelebung der Verehrung von Kyrill und Method bei, denen das Kloster ebenfalls geweiht war.

Diese religiöse Gemeinschaft war nicht nur wegen der Liturgie auf Kirchenslawisch und Büchern in glagolitischer Schrift interessant, sondern auch aufgrund seiner literarischen Tätigkeit. Das Skriptorium im Slawenkloster wurde sehr rasch einer der wichtigsten Orte, an dem volkssprachliche (tschechische) Übersetzungen entstanden und kopiert wurden. Das Kloster wurde aufgrund seines spezifischen Ritus „bei den Slawen" (*Ad sclavos*) genannt, in offiziellen Dokumenten wurde es sehr beschreibend als *monasterium sancti Hieronymi slavorum ordinis benedicti in nova civitate Pragensi* bezeichnet und gezielt von

28 Prag, Knihovna Národního muzea, Hs. XV A 12, fol. 92v-94v mit Incipit *Beatissimus Karolus erat virtutibus ornatus.*

29 Hans Rothe, Das Slavenkloster in der Prager Neustadt bis zum Jahre 1419. Darstellung und Erläuterung der Quellen, t. I–II, in: Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas, NF 40 (1992), S. 1–26, S. 161–177. Vgl. Julia Verkholantsev, St. Jerome, Apostle to the Slavs, and the Roman Slavonic Rite, in: Speculum 87 (2012), S. 37–61; Dies., St. Jerome As a Slavic Apostle in Luxemburg Bohemia, in: Viator 44 (2013), S. 251–286; Václav Čermák, Církevněslovanské písemnictví slovanského kláštera v Praze, in: Cyrilomětodějská misie a Evropa. 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu, hg. von Pavel Kouřil, Brno 2014, S. 292–296.

Seiten des Herrschers und des Hofes gefördert.[30] Davon zeugt eine Schenkungsurkunde, die Karl IV. dem Klosterschreiber (*scriptor librorum monasterii Slauorum*) Johannes am 26. August 1356 ausstellte.[31] Der Herrscher trug also zur langfristigen Sicherstellung der Schreibertätigkeiten im Kloster bei, was als allgemeinerer Beweis für die Förderung der Literaturproduktion im Kloster ausgelegt werden kann. Damit hängt auch ein wichtiges Thema zusammen, das mit den Prager Klöstern und dem Karlshof in Verbindung steht: die literarische Produktion in der Vernakularsprache.

Die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts stellt eine sehr bemerkenswerte Periode für die alttschechische Literatur dar, vor allem die Übersetzungen religiöser Erbauungsliteratur spielten eine große Rolle.[32] Die fleißige Übersetzungstätigkeit im slawischen Skriptorium war in jedem Fall sehr wichtig. Übersetzt wurden auch andere Texte wie Heiligenlegenden (z. B. die *Legenda aurea* von Jakobus de Voragine oder die *Historia scholastica* von Petrus Comestor) und auf Laienleser zielende Abhandlungen, die die Frömmigkeit fördern und die Gläubigen formieren sollten.[33] Das gilt auch für eine alttschechische Übersetzung der Bibel, die auf die 50er bis 60er Jahre des 14. Jahrhunderts datiert werden kann.[34] Es liegt der Verdacht nahe, dass die Bibelübersetzung auf die „slawischen" Mönche zurückgeht, aber im erwähnten Zeitraum waren der Konvent und auch sein Skriptorium einer so großen Herausforderung nicht gewachsen. Es kommen

30 Vgl. Verkholantsev, St. Jerome (wie Anm. 29), S. 260–261, wo sie zwölf Urkunden mit diesem Titel aufzählt.

31 Ihm wird darin bescheinigt: *consideratis multiplicibus obsequiis tuis, quibus pro decore monasterii nostri Slauorum in scribendis libris legendarum et cantus nobilis lingwe slauonice hujusque prouide mentis studio tam sollicite quam fideliter laborasti et laborabis […] decem marcas […] in laborando et scribendo libros legendarum et cantus dicti wulgaris slauonici*. Das vollständige Registrum Slavorum, hg. von Leander Helmling/Adalbert Horcicka, Praha 1904, Nr. 27, S. 65–66.

32 Lenka Jiroušková, Prague, in: Regeneration: A Literary History of Europe (1348–1418) Bd. 2, hg. von David Wallace, Oxford 2016, S. 617–651; Pavlína Rychterová, Autorität und Wahrheit in dem alttschechischen katechetischen Schrifttum, in: Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13.–15. Jahrhundert), hg. von Elisabeth Müller-Luckner/Gian Luca Potestà, München 2012, S. 113–126.

33 Im Übrigen wurde der Übersetzerethos schon in der Gründungsurkunde des Klosters verankert, in der über den Hl. Hieronymus steht: *ob reuerenciam et memoriam gloriosi confessoris beati Jeronimi, Stridonum doctoris egregii et translatoris interpresque eximii sacre scripture de ebrayca in latinam et slauonicam lingwas*. Das vollständige Registrum Slavorum, Nr. 2, S. 10.

34 Vladimír Kyas, Die alttschechische Bibelübersetzung des 14. Jahrhunderts und ihre Entwicklung im 15. Jahrhundert, in: Kuttenberger Bibel bei Martin von Tišnov. Kommentare, hg. von Reinhold Olesch/Hans Rothe, Paderborn 1989, S. 9–52; Jakub Sichálek, European Background. Czech Translations, in: The Wycliffite Bible. Origin, History and Interpretation, hg. von Elizabeth Solopova, Leiden 2016, S. 66–84.

auch die Raudnitzer Chorherren in Frage. Die erste Kanonie in Böhmen wurde 1333 in Raudnitz an der Elbe (Roudnice nad Labem) gegründet und stand auch später unter erzbischöflichem Schutz. Sie war sehr klar auf Ausbildung und Literatur orientiert, und schon 1352 bekam Raudnitz das Privileg, das gemeinsame Dormitorium in Zellen aufzuteilen, ausdrücklich zu dem Zweck, dadurch den einzelnen Chorherren Ruhe und Muße zum Studium zu geben.[35] Die wahrscheinlichsten Urheber sind im Fall der Bibelübersetzung die Prager Dominikaner. Nicht nur, weil die Dominikaner auch in anderen Ländern wesentlich an Bibelübersetzungen in die Vernakularsprache beteiligt waren, sondern auch, weil die Übersetzung der gesamten Sammlung des sog. Passionals, einer angepassten Legendensammlung, die auf der populären Sammlung *Legenda Aurea* basierte, oder auch die alttschechische Übertragung der *Meditationes vitae Christi* mit einigen ihrer Mitglieder in Verbindung gebracht wird.[36] In diesem Kontext dürfen wir auch die Rolle der Frauenklöster nicht vernachlässigen – z. B. die Dominikanerinnen (St. Anna) oder die Benediktinerinnen (St. Georg auf der Prager Burg). Diese beiden Konvente, deren Mitglieder größtenteils Töchter erlauchter Geschlechter waren, kommen ebenfalls als Auftraggeber alttschechischer Bibelübersetzungen in Frage. In diesem Fall würde das die wahrscheinliche Rolle der Dominikaner bei der Bibelübersetzung stärken, da gerade ihnen die Seelsorge der genannten prominenten Frauenklöster oblag.[37] Es ist offensichtlich, dass auch ein flüchtiger Überblick der Literaturproduktion in der Vernakularsprache zur damaligen Zeit die Schlüsselbedeutung der Verflechtung zwischen den Prager Klöstern und dem Hof für den Kulturbetrieb zu Zeiten Karls IV. belegt.

Es gibt sehr wenige und nur indirekte Beweise für die Unterstützung oder für höfische Beiträge in dieser Richtung, aber es ist klar, dass die Erschließung der Erbauungsliteratur mit der Tätigkeit der religiösen Gemeinschaften zusammenhängt. Diese Übersetzungen und Übertragungen in die Vernakularsprache wurden am Hofe positiv angenommen und schließlich für die Hervorhebung der Vorstellung genutzt, Karl sei ein weiser Herrscher. Es kann auch davon ausgegangen werden, dass die spätere Übertragung von Teilen der höfischen Produktion – z. B. die *Vita Karoli* oder die Chronik von Pulkava mit Karls *Vita* des

35 Jaroslav Kadlec, Raudnitz – Roudnice n. Labem, in: Die Stifte der Augustiner-Chorherren, hg. von Röhrig (wie Anm. 23), S. 177–202.

36 Anežka Vidmanová, K původní podobě a textové tradici staročeského Passionálu, in: Listy filologické 108 (1985), S. 16–45; Vendula Rejzlová, K tzv. Dominikánovi a českým dominikánům doby Karlovy, in: Česká literatura 63/3 (2015), S. 435–447.

37 Josef Vintr, Komu by určen první český překlad Bible z poloviny 14. století a další otázky s tím spojené, in: Listy filologické 142 (2019), S. 333–367.

heiligen Wenzel – unterstützt wurde. Es handelte sich hier um Werke, die die offizielle Version der Geschichte der Böhmen oder der Zeitgeschichte der Luxemburger (die ruhmvolle Herkunft und der Aufstieg des Kaisers) formulieren und vermitteln. Ob dieses Schaffen mit einem offiziellen Auftrag zusammenhängt oder ob es um eine kulturelle Innovation der Religiösen geht, kann mit unserem Erkenntnisstand nicht entschieden werden.

Als Vergleich und zugleich als Nachweis der (Dis-)Kontinuität kann die Situation unter Karls Nachfolger Wenzel IV. (1378–1419) dienen. Die Geographie der Orte des Wissens in Prag ändert sich kaum und nur langsam. Was sich aber änderte, war die Einstellung des Herrschers – und dadurch änderten sich auch die Beziehungen zwischen dem Hof und den Klöstern. Einerseits entfaltete sich die Prager Universität zu einem wirklichen *Studium generale*, an dem die Ordensvertreter und die Theologische Fakultät ihre ursprüngliche bedeutsame Stellung einbüßten, andererseits hatte Wenzel persönlich kein großes Interesse an religiösen Themen wie öffentlicher Frömmigkeit oder religiöser Erbauungsliteratur, und war allgemein den religiösen Gemeinschaften wenig zugeneigt. Wenn überhaupt, suchte er seine geistlichen Berater unter den Absolventen und Mitgliedern der Universität. Die Verflechtungen zwischen den Prager Ordenshäusern und dem königlichen Hof verloren ihre vormalige Bedeutung.

Ein gutes Beispiel stellt die Prager Kartause dar. Das von König Johann dem Blinden im Jahr 1342 gegründete Kloster, dessen langjähriger Prior Johannes Castoris ein Vertrauter Kaiser Karls war, verlor nach dessen Tod die Verbindung zum Hof. Der Kartäuser Michael von Prag, der in seiner Prager Zelle im Jahr 1387 einen Fürstenspiegel (*De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum*) für Ruprecht II. von der Pfalz verfasste, nahm sich nicht mehr den regierenden Herrscher als Vorbild und beriet sogar seinen politischen Gegner. Im Gegenteil, dieses insgesamt ziemlich konservative und wenig originell als Dialog aufgebaute Werk enthält vielmehr versteckte Kritik am Zustand von Land und Reich unter König Wenzel. Möglicherweise waren für die Widmung dieses Werkes an den pfälzischen Kurfürsten nicht nur die sehr lauen Beziehungen des Verfassers zu dem Luxemburger auf dem Thron, sondern auch Wenzels Ansichten zum Großen Schisma verantwortlich. Während Ruprecht von der Pfalz ein überzeugter Parteigänger des römischen Papstes war, lavierte Wenzel IV. zwischen beiden Päpsten. Auf der anderen Seite erlebte beispielsweise die volkssprachliche Literatur in der Zeit unter der Regierung Wenzels IV. eine wirkliche Blüte. Nicht zufällig wurde die Übertragung der bedeutenden oben genannten „Propaganda"-Werke und Legitimierungsnarrative ins Tschechische zum großen Teil in seiner langen Regierungszeit verwirklicht. Das hängt jedoch schon nicht mehr mit dem Schicksal und der

Rolle der Prager Klöster sowie ihrer Zusammenarbeit mit dem königlichen Hof zusammen. Unter Wenzel IV. behielten die Prager Mönche ihre Rolle am Hof und dessen Kulturstrahlung nicht.

***

Die Studie versuchte aufzuzeigen, wie wichtig die Rolle der Prager Klöster für den karolinischen Hof war und in welchen Bereichen eine wichtige Kooperation bestand: vor allem in der Ausbildung, bei der Formierung des politischen Denkens und bei der Verwirklichung der Kulturpolitik. Die Rolle der Repräsentanten von Klöstern und religiösen Gemeinschaften am Hofe Karls IV. war eminent. Die Mönche im Dienst des Königs und Kaisers wurden sehr oft wichtige Ratgeber oder Autoren, deren Bedeutung sich nicht nur in der Politik, sondern auch im Bereich der Kultur und beim Transfer neuer Kulturimpulse zeigte. Die Verflechtung und Zusammenarbeit des Herrschers und Hofes und der Klöster nahm verschiedene Gestalt an.[38] Als Beispiel für einen Impulsgeber im Bereich des politischen Denkens wurde der Augustiner-Eremit Nikolaus von Laun mit seinen Reden erwähnt, aber man könnte auch andere nennen. Es ist wichtig zu betonen, dass ein ungewisses Schicksal der theologischen Lehre an der neuen Universität nur durch die Kooperation mit Klöstern und deren Schulen und Lehrern abgewendet werden konnte. Auch die neuen Stiftungen in der Prager Neustadt sollten verschiedene Aufgaben für den Herrscher und seinem Hof erfüllen, aber es ist absolut möglich, dass zumindest ein Teil ihrer Wirkung auf Eigeninitiative der Mönche zurückzuführen ist. Die Prager religiösen Gemeinschaften (Klöster) waren die wichtigsten Orte des Wissens im karolinischen Prag[39] – das gilt bis Ende des 14. Jahrhunderts, als die Universität eine Blütezeit erlebte und zu einem alternativen und später dominanten Ort des Wissens wurde.[40]

38 Zur Verflechtung zwischen Hof und Klöster vgl. Christina Lutter, Zwischen Hof und Kloster. Kulturelle Gemeinschaften im mittelalterlichen Österreich, Wien/Köln/Weimar 2010.

39 Marin, Les lieux du savoir (wie Anm. 21).

40 Die Forschungsarbeiten, die diese Studie hervorgebracht haben, wurden durch das Programm des Forschungszentrums der Karlsuniversität in Prag, Nr. 204053, gefördert.

„Am Tisch des Herrn, auf dem alle Schätze der Weisheit und der Wissenschaft versammelt sind“

Überlegungen zu Wissenszugang und Selbstverständnis der Mönche und Nonnen im Mittelalter

Eva Schlotheuber

Die Rolle mittelalterlicher Klöster und Religionsgemeinschaften für den gesellschaftlichen Diskurs, für die Entwicklung der Kultur und Lebenswelt des europäischen Mittelalters zu bestimmen, ist eine große Aufgabe. In welchem Zusammenhang stehen fromme Weltabgeschiedenheit und ‚Sprechautorität‘ der Religiosen, die ganz umfassend die vielfältigen Dynamiken der mittelalterlichen Gesellschaft, die Kultur, Ökonomie und Politik in besonderer Weise bereicherten? Auf welche Weise vermochten die verschiedenen innovativen Formen der klösterlichen Lebensgestaltung die Laienwelt zu prägen? Es sind zentrale Fragen, die den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung gestellt wurden und die in ihrem umfassenden Anspruch kaum zu beantworten sind. Es ist praktisch unmöglich, auf wenigen Seiten knapp 2000 Jahre monastischer Lebensweise, die Geschichte unzähliger Klöster und Orden, von Männern- wie Frauengemeinschaften differenziert auf ihre Innovationskraft und die Geltungskraft geistiger Errungenschaften zu befragen. Es kann also nur versucht werden, Grundzüge monastischer Wirkweisen in der mittelalterlichen Gesellschaft herauszuarbeiten.

Für eine Annäherung an den Themenkomplex möchte ich drei Fragehorizonten nachgehen: zunächst der Frage nach dem Bildungsbegriff, der mit der neuen monastisch-eremitischen Lebensweise entstand und sich konkurrierend zur Ausbildung rationaler Denkformung der Antike entwickelt hat. Mit dem Bildungsbegriff hängen letztlich auch Herkunft und Zuschnitt der vielfach beobachteten ‚Innovationsfeindlichkeit‘ des Mittelalters zusammen. Anders als in der Moderne waren Fortschritt und Neuerungen im Mittelalter nicht grundsätzlich positiv konnotiert, sondern gerade im Mönchtum stellten vielmehr der Rückgriff auf Tradition oder die ‚einst richtigen Anfänge‘ den Orientierungs-

rahmen dar (**1. Der Mantel des Antonius**). Als zweiten Fragehorizont möchte ich auf die Entwicklung und das Durchdringen des immateriellen bzw. spirituellen ‚Zeit-Raums' als zentrale Aufgabe aller Religiosen eingehen. Der mittelalterlichen Vorstellung zufolge war der spirituelle Raum geprägt durch die göttliche Ordnung, die ihrerseits Genese, Sinn und Ziel der materiellen Welt – also das gesamte „Sein" – umfasste. Die Religiosen, Mönche wie Nonnen, Weltgeistliche und Semi-Religiose, und in besonderer Weise die Eremiten waren für die Erfassung und Durchdringung des spirituellen Raums prädestiniert. Durch die Abschottung von der Welt oder freiwillige Begrenzung ihres faktischen Lebensraums durch die Klausur wiesen sie schon qua ihrer Lebensform dem immateriellen Raum den Vorrang zu. Durch den Abschluss der äußeren Welt konnte und sollte sich eine innere öffnen. Die jahrhundertelange unablässige Erforschung des spirituellen „Zeit-Raums" führte zu zahlreichen grundlegenden und bis heute bedeutsamen geistigen Entdeckungen (**2. Grenzfragen: der immaterielle Zeit-Raum als Aufgabe der Religiosen**). Beim dritten Fragehorizont soll es darum gehen, ob eben diese Kenntnis oder Erkenntnis der Wirkzusammenhänge jenseits der materiellen Welt die prinzipielle Verantwortung der Religiosen für die Laiengesellschaft als Selbst- und Fremdzuschreibung hervorrief, die diese immer wieder zu theoretischen Gesellschaftsentwürfen, zu praktischen Erfindungen oder zur konkreten Überschreitung bekannter Grenzen motivierte und autorisierte? (**3. Geistliche Erkenntnis und irdische Wirksamkeit**). Es wurde anfangs schon angedeutet, dass diese umfassenden Fragen im Rahmen eines Essays nur grob umrissen und notwendigerweise ‚schlicht' betrachtet werden können.

1. Der Mantel des Antonius

Mit der monastischen Lebensweise entstand ein neuer konkurrierender Bildungsbegriff, der durch die Vorstellung eines in gewisser Hinsicht voraussetzungslosen oder intuitiven Wissenszugangs geprägt war. Diese Form der Bildung bedurfte *idealiter* keiner rationalen Schulung oder konkreter Wissensvermittlung. So erheben, wie Peter Gemeinhardt es fasst, „christliche Mönche den Verzicht auf literarische Bildung zum Programm".[1] Für alle Gesellschaften mit

1 Peter Gemeinhardt, Bildung und Religion als interdisziplinäres Forschungsthema, in: Theologische Literaturzeitung 142 (2017), S. 165–179, hier S. 171. Vgl. insgesamt den Sonderforschungsbereich 1136, Universität Göttingen, „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam" (2015–2020).

großen Bildungsunterschieden zwischen gesellschaftlichen Gruppen, die Zugang zu Bildungsinstitutionen hatten (*litterati*) und anderen, die ausgeschlossen blieben (*illitterati*), war und ist der Zuschnitt des Bildungsbegriffs ein stets aktuelles Thema, weil davon die prinzipiellen Partizipationsmöglichkeiten am gesellschaftlichen Diskurs abhängen.[2] Für die Etablierung des neuen Bildungsbegriffs in der Spätantike, der nicht in der intellektuellen Formung sondern in der Lebensform wurzelte, war die weitverbreitete Lebensbeschreibung des Antonius *eremita* (251–356), die der griechische Kirchenvater und Bischof von Alexandrien Athanasius (295–373) verfasste, von besonderer Bedeutung.

Antonius *eremita*, darüber ist sich die Forschung einig, hat eine neue Lebensform erschaffen.[3] Der Sohn christlicher Eltern, der als Eremit oder Anachoret, den Rand der bewohnten und bewohnbaren Welt aufsuchte und bewusst an die Grenzen körperlicher und psychischer Möglichkeiten des Menschen ging, hat die christliche Form der Weltverachtung und Einsamkeit als Grundvoraussetzung für Selbst- und Gotteserkenntnis des Menschen gelegt. Das Leben der Heiligen autorisierte und legitimierte in der spätantiken Welt neue Wertemuster und Lebensformen, für die es vorher keinen Platz in der Gesellschaft und am Anfang nicht einmal einen Begriff gab. Ein Hinweis darauf ist nicht zuletzt, dass bei der lateinischen Übersetzung der *Vita Antonii* des Evagrius von Antiocheia († 392/393) der wirkmächtigen Lebensbeschreibung des heiligen Antonius das erste Mal die Begriffe *monachus* – „Mönch" und *monasterium* – „Kloster" geprägt wurden, eben jene Begriffe, die im lateinischen Westen zu den Leitbegriffen der neuen Lebensform wurden.[4] Die Lebensbeschreibungen der Heiligen waren vor allem im Früh- und Hochmittelalter der Ort des Diskurses, wo Zuschnitt und Inhalt der neuen Lebensform diskutiert und verbreitet wurden. „Die ganze Menschheit wird an der Kette der *imitatio* auf der Himmelsleiter emporgerissen", so beschreibt der Romanist und Literaturtheoretiker Leo Spitzer um 1920 die besondere Wirkung der christlichen Heiligenbiographie als literarische

2 Zur schichtenspezifischen Bildungsproblematik im Mittelalter vgl. immer noch grundlegend Herbert Grundmann, Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter, in: Ausgewählte Aufsätze, Teil 3: Bildung und Sprache, hg. von Herbert Grundmann (MGH Schriften 25/3), Hannover 1978, S. 1–66.

3 Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. 1: Von der „Passio Perpetuae" zu den „Dialogi" Gregors des Grossen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986, S. 113–128.

4 Vie d'Antoine / Athanse d'Alexandrie. Introduction, texte critique, traduction, notes et index, hg. von Gerard J.M. Bartelink, Paris 1994; Berschin, Biographie (wie Anm. 3) S. 123–128. Insgesamt zu dieser wegweisenden Übersetzung Pascal H.E. Bertrand, Die Evagriusübersetzung der *Vita Antonii*. Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der *Vitas Patrum*-Tradition, Utrecht 2005.

Gattung[5], ein Zitat das Walter Berschin nicht ohne Grund an den Anfang seines Opus magnum zur mittelalterlichen Heiligenbiographie gestellt hat. Im Epilog begründet Athanasius seinen Entschluss, die Lebensgeschichte des Antonius zu schreiben, in denkwürdiger Weise: „Denn Antonius wurde berühmt nicht durch seine Schriften, noch durch weltliche Weisheit oder irgendeine Kunst, sondern allein durch seine Frömmigkeit. Dass dies eine Gnade Gottes ist, wird niemand leugnen. Wie hätte man sonst von ihm, der sich auf seinem Berg verbarg und ruhig dort saß, in Spanien, Gallien, in Rom und in Afrika gehört (…)."[6] Damit bringt Athanasius auf den Punkt, worum es mir in diesem Zusammenhang geht: Die Antoniusvita etablierte einen konkurrierenden Wissenszugang, der sich deutlich von gelehrter Bildung unterschied. Die enorme Verbreitung der Antoniusvita verschaffte ihm große Geltungskraft und nachhaltige Autorität.

Athanasius führt den Wissenszugang in einem eigenen Kapitel aus: Christen bringen dem bildungsfernen Schichten entstammenden, illitteraten Antonius die Heilige Schrift zu Gehör, „wobei er so aufmerksam war, dass ihm kein Wort entfiel – sein Gedächtnis ersetzte ihm so die Bücher." Ein wirkmächtiges Zitat, dass der Abt und Humanist Johannes Trithemius (1462–1516) noch über tausend Jahre später aufgreift.[7] Die neue Qualität von Antonius' Wissen erklärt Athanasius anhand eines Streitgesprächs des Antonius mit heidnischen Philosophen, als der Eremit bereits auf dem „hohen Berg" (*mons excelsus*) angekommen ist, also sein innerer und äußerer Aufstiegsweg sich schon seinem Ziel nähert. Es wird eine Konkurrenzsituation evoziert, da zwei heidnische Philosophen sich zu Antonius aufgemacht haben, um ihn auf die Probe zu stellen. Der Eremit fragt die Ankommenden mit Hilfe eines Dolmetschers: „‚Warum habt ihr euch, ihr Philosophen, so bemüht zu einem törichten Menschen?' Als sie antworteten, er sei nicht töricht, sondern überaus klug, da sprach er zu ihnen: ‚Wenn ihr zu einem Dummen gekommen seid, ist eure Mühe vergeblich; wenn ihr aber glaubt, daß ich klug sei, so werdet wie ich. Denn das Gute muß man nachahmen. Wenn ich zu euch gekommen wäre, würde ich euch nachahmen; da ihr aber zu mir gegangen seid, werdet wie ich; ich bin ein Christ.' Sie aber kehrten voll Erstaunen zurück; denn sie sahen, daß sogar die Dämonen den Antonius fürchteten."[8] Antonius schlägt die Argumentationskunst der Philosophen mit ihren eigenen

5 Leo Spitzer, Erhellung des „Polyeucte" durch das Alexiuslied, in: Archivum Romanicum 16 (1933), S. 484.

6 Übersetzung nach: Leben des heiligen Antonius, in: Des heiligen Athanasius ausgewählte Schriften, Bd. 2, aus dem Griechischen übers. von Anton Stegmann/Hans Merkel (Bibliothek der Kirchenväter 31/2), Kempten/München 1917, S. 776.

7 Leben des heiligen Antonius (wie Anm. 6), S. 693; Berschin, Biographie (wie Anm. 3), S. 126.

8 Leben des heiligen Antonius (wie Anm. 6), S. 757.

Waffen. Die sophistische Art der Wahrheitsfindung wird hier auf leicht spöttische Art und Weise als ‚Irrweg' entlarvt. Weil das Verhältnis zu den antiken Bildungstraditionen von so großer Wichtigkeit ist, wird im nächsten Kapitel noch einmal die Frage aufgegriffen, was das Höhere sei, Verstand oder Bildung? „‚Was', so fragt Antonius andere Philosophen, die ihn aufsuchten, ‚ist die Ursache des anderen, der Verstand für die Bildung oder die Bildung für den Verstand?'" Als sie antworteten, das erste sei der Verstand, er sei der Erfinder der Bildung, erwidert Antonius darauf: „Also wessen Verstand gesund ist, der braucht keine Wissenschaft." Athanasius kommentiert diese Szene: „Sie entfernten sich voll Verwunderung darüber, daß sie soviel Klugheit in einem einfachen Manne gefunden hatten. Denn er war nicht von ungebildeter Art, wie wenn er auf dem Berge aufgewachsen und alt geworden wäre, sondern voll Anmut und Feinheit. Seine Rede war gewürzt mit göttlichem Witze (…)."[9] Antonius ist Gott auf seinem „hohen Berg" schon sehr nahegekommen und hatte die höchste Form der Einsicht (*intellectus*) in theologische und spirituelle Inhalte erreicht. Seine ‚Bildung' führt nicht über Erziehung (*institutio*) und zielt nicht auf Gelehrsamkeit (*eruditio*) oder Wissen (*scientia*) sondern auf Weisheit (*sapientia*) und deren prozesshaftes Erkennen (*intellegere*).[10] Er vermag durch die Gottesnähe nun sogar – wie Athanasius betont – „über den Zustand der Seele nach dem Tod zu lehren"[11] und steht dabei „in göttlicher Unterweisung."[12]

Dieser konkurrierende Bildungsbegriff, der auf einem Wissenszugang über die innere Formierung beruhte, vermochte sich zu etablieren und hat das Christentum monastischer Prägung über alle Jahrhunderte begleitet. In Abgrenzung zur intellektuellen Elite der Antike lag die Zugangsvoraussetzung der (Gottes-) Erkenntnis eben nicht in gelehrter Bildung, sondern in der Lebensform. Aus diesem Grund war der monastischen Lebensform stets ein normbildender Charakter inhärent. Dahinter stand die Vorstellung, dass Gott die Quelle aller Weisheit war und der Mensch unter gewissen Bedingungen an der göttlichen Weisheit teilhaben konnte. Der Mensch benötigte dafür keine Bildung im klassischen Sinne, sondern die innere Hinwendung zu Gott als Voraussetzung zur Gotteserkenntnis. Die Gotteserkenntnis umfasste in mittelalterlicher Vorstellung untrennbar auch die Selbsterkenntnis, weil sie gleichsam dialogisch als ‚Erkenntnis Gottes und des eigenen Selbst' verstanden wurde.[13] Die mittelalterlichen Theo-

9 Leben des heiligen Antonius (wie Anm. 6), S. 757.
10 Gemeinhardt, Bildung (wie Anm. 1), S. 167–168.
11 Leben des heiligen Antonius (wie Anm. 6), S. 752.
12 Ebd., S. 751.
13 Vgl. Eva Schlotheuber, Norm und Innerlichkeit. Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität, in: Zeitschrift für Historische Forschung 31 (2004), S. 329–357.

logen konnten dafür auf antike Vorstellungen zurückgreifen: „Nach Plutarch lässt das ‚Erkenne dich selbst' den Menschen die Schwachheit seiner Natur im Gegenüber zum Göttlichen erkennen: *Selbst*erkenntnis wird zur *Beziehungs*erkenntnis, das Selbst erkennt sich bezogen auf das Göttliche, als verdankt und begrenzt".[14] Der Dominikanertheologe und Mystiker Meister Eckhardt († 1328) hat diese Beziehung in ein erklärendes Bild gebracht: Er bezeichnet die Gottebenbildlichkeit des Menschen als ihm durch Gott eingepflanzte ‚Bildung', der die ‚Wieder-Ein-Bildung' Gottes in die menschliche Seele entspricht.[15] Die (Gottes- und Selbst-)Erkenntnis ist im platonischen Sinne ein Wiedererkennen. Die Antoniusvita verhandelt diesen Aspekt der Beziehungserkenntnis, um die der Mensch sich selbst mit aller Kraft bemühen musste, als Kampf des *atletha Christi* Antonius gegen die inneren Dämonen, eine Szene von zeitloser Wirkmächtigkeit, wie sie auf dem Isenheimer Altar des Matthias Grünewald (ca. 1480–1528) so hinreißend dargestellt ist (Abb. 36). Für die christliche Seelenlehre ist Athanasius' Erklärung interessant, woher die inneren Dämonen kommen, die Antonius' Seele bis auf den Tod quälen. Die Dämonen, schreibt Athanasius, lassen Trugbilder entstehen, zum Schaden derer, „die sich fürchten".[16] Antonius kämpft also gegen die eigene Angst. Erst als er die eigene Angst besiegt hat, gewinnt er als grundlegende Voraussetzung des unmittelbaren Gotteszugangs die Seelenruhe (das alte philosophische Ideal der *quietas*) und in dem nun klaren Seelenspiegel erschließen sich ihm die göttliche Ordnung und das Wissen von der Welt (*sapientia*) in einem tieferen Sinne.

Für diese neue, intellektuell gleichsam voraussetzungslose Form des Wissenszugangs stand Antonius exemplarisch das gesamte Mittelalter hindurch. Neben dem neuen Bildungsbegriff etablierte sich auf der Basis der antiken Bildung, grundgelegt durch Cassiodor und Cassian, ein rationaler christlicher bzw. monastischer Wissensbegriff auf der Basis der *artes liberales*. Voll entwickelt stellte die rationale Gotteserkenntnis in der Scholastik den wichtigsten Gotteszugang dar,[17] der erheblich dadurch an Gewicht gewann, als sich die Ausbildung der Kleriker an den Kloster- und Domschulen bzw. Universitäten als Zugangsvoraussetzung zum Klerikeramt und zur Sakramentenspendung etablierte. Das

14 Gemeinhardt, Bildung (wie Anm. 1), S. 167.

15 Meister Eckharts Predigten (25-59), hg. und übers. von Josef Quint, München 1971, Bd. 2, Pred. 40 278, 4–6: *Und dar umbe, als sich der mensche mit minne ze gote blôz vüegende ist, sô wirt er entbildet und îngebildet und überbildet in der götlichen einförmicheit, in der er mit gote ein ist*. Stephan Brembeck, Der Begriff der Bildung bei Meister Eckhart, Passau 1998. Eva Borst, Theorie der Bildung. Eine Einführung (Pädagogik und Politik 2), Baltmannsweiler ²2011, S. 11–27.

16 Leben des heiligen Antonius (wie Anm. 6), S. 703.

17 Zuletzt Frank Rexroth, Fröhliche Scholastik. Die Wissensrevolution des Mittelalters, München 2019, S. 51.



Abb. 36 Matthias Grünewald, Isenheimer Altar, ca. 1515, Ausschnitt: zweite Rückseite, Colmar, Musée Unterlinden

bedeutet aber nicht, dass der durch Antonius grundgelegte konkurrierende Wissensbegriff verschwunden oder marginalisiert worden wäre. Er blieb im Gegenteil als wirkmächtige Alternative und konkurrierende Vorstellung von ‚Seelenbildung' bestehen.

Es ist unmittelbar einsichtig, dass die ‚Seelenbildung', die ohne Zugangsbeschränkung eines standesbedingt exklusiven Bildungserwerbs auskam, in der lange weitgehend illiteraten mittelalterlichen Gesellschaft große Integrationskraft entfalten konnte. Der konkurrierende Bildungsbegriff wird bisweilen etwas verkürzend ‚monastische Theologie' genannt. Das ist insofern irreführend, als die Mönche auf der Basis der Vermittlung gelehrten Wissens in den Klosterschulen und später durch ihre Partizipation an den Ordensstudien durchaus maßgeblichen Anteil an der Ausformung der rationalen Theologie hatten.[18] Die

18 Ebd.; Sita Steckel, Deuten, Ordnen und Aneignen. Mechanismen der Innovation in der Erstellung hochmittelalterlicher Wissenskompendien, in: Innovationen durch Deuten und

monastische Lebensform erwies sich eben als offen für beide ambivalente Wissensformen und hielt die damit verbundenen Spannungen aus. Vor allem aber autorisierte der konkurrierende Bildungsbegriff auch Illiterate oder nicht im klassischen Bildungssystem Beheimatete zum Reden im öffentlichen Raum.[19] Auf dieser Basis errangen beispielsweise Franziskus von Assisi (1182–1226) oder Mystikerinnen wie Margarete Porete (1250–1310) oder Christine Ebner (1277–1356) große gesellschaftliche Wirkmacht, aber auch Grenzgänger wie Meister Eckhart oder Bernhard von Clairvaux (1090–1153), die eben die inhärente Spannung beider Zugangsweisen inspirierte – wenn auch jeweils in ganz unterschiedlicher Weise.[20] Die konkrete theologische Ausformung dieses Wissens- (oder Gottes-)zugangs, der in der besonderen Lebensführung wurzelte, war in der monastischen Regel individuell gefasst. Er bot sich aber – jenseits der Gabe göttlicher Offenbarung oder Heiligkeit, die als Autorisierung mit der ‚Sprechautorität' einhergehen konnte, aber nicht musste – als Bildungsbegriff für diejenigen in besonderer Weise an, die von der an Lateinschulen und Universitäten vermittelten gelehrten Bildung ausgeschlossenen blieben, also für geistliche Frauen, für Einsiedler und gesellschaftliche ‚Aussteiger' bzw. ‚Spätberufene'. Die Nonnen rekurrierten unabhängig von der Ordenszugehörigkeit regelmäßig auf diesen Bildungsbegriff, indem sie die eigene ‚Unbildung' als legitimierende Erkenntnisvoraussetzung betonen, ohne dass damit wie bei Hildegard von Bingen (1098–1179) etwas über die realen Bildungsvoraussetzungen der oder des Betreffenden gesagt war.[21] Interessanterweise ging mit diesem konkurrierenden Bildungsbegriff auch eine andere Wissensordnung einher, die sich an der Liturgie orientierte.[22] Beide, der

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, S. 209–252.

19 Vgl. Ulrich Köpf, Meister Eckhart und Bernhard von Clairvaux. Zwei Typen mittelalterlicher Theologie, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 1 (2007), S. 27–43, hier S. 39.

20 Christel Meier, Von der ‚Privatoffenbarung' zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau, in: Das Öffentliche und Private in der Vormoderne, hg. von Gert Melville/Peter von Moos (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, S. 97–123; sowie Christel Meier, Autorschaft im 12. Jahrhundert, in: Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft, hg. von Peter von Moos (Norm und Struktur 23), Köln/Weimar/Wien 2004, S. 207–266.

21 Eva Schlotheuber, *Doctrina privata* und *doctrina publica* – Überlegungen zu den mittelalterlichen Frauenklöstern als Wissens- und Bildungsraum, in: Die Wirkmacht klösterlichen Lebens im Mittelalter. Modelle – Ordnungen – Kompetenzen – Konzepte, hg. von Mirko Breitenstein/Gert Melville (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 6), Regensburg 2020, S. 33–51.

22 Jeffrey Hamburger u. a., Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest. 1300–1425. Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent, Bd. 1, Münster 2017, S. 43– 89, bes. S. 88–89.

Wissenszugang über die *ratio* und der Wissenszugang über die Lebensform standen in enger, freilich ambivalenter Beziehung zueinander, von Anfang an sowohl konkurrierend als auch sich gegenseitig inspirierend. Ihr produktives Spannungsverhältnis hat die vormoderne Geistesgeschichte meines Erachtens enorm bereichert.

Als Antonius sich dem Tod nahefühlt, bestimmt er als seinen letzten Willen, dass der Bischof Athanasius das Schaffell und den Mantel zurückerhalte, die er ihm einst vor langer Zeit überlassen hatte. Der Mantel wird zu der geronnenen Erinnerung für alles, wofür Antonius stand: „Denn wenn man die Kleidungsstücke nur ansieht so ist es, wie wenn man den Antonius sähe.[23] Die bloße Erinnerung an Antonius, so Athanasius, ist ein großer und nützlicher Gewinn.

Diese Worte stehen, wie man seit langem weiß, in großer Tradition. Athanasius zitiert hier Sokrates, von dem es hieß: „Schon die Erinnerung an ihn bedeutete keinen geringen Gewinn denen, die gewohnt waren, mit ihm zu verkehren“[24]. „Mit Antonius“, so Walter Berschin, „ist wie mit Sokrates eine geistige Welt entstanden“.[25] Ist das Innovation?

Gert Melville hat als Definition für die Einführung der hermeneutischen Kategorie „Innovation“ für die monastische Forschung darauf verwiesen, dass Innovation kein feststehender Begriff sei, aber eben diese ambivalente Struktur der Unschärfe das Potential des Zugangs ausmache.[26] Innovationen werden als kreative Anstöße verstanden, die nicht den Erfinder oder die Erfinderin in das Zentrum stellen, sondern durch ihre spätere Geltungskraft definiert sind, gedankliches Neuland also – wodurch sich neue Normen und Denkdimensionen menschlichen Handelns durchsetzen. Das Innovationskonzept von Rainer Christoph Schwinges sieht dagegen interessanterweise eine Kombination von vier Kriterien vor, nämlich 1. universitäre Bildung, 2. Entstehung von moderner Verwaltung, 3. Entwicklung von Gewerben und 4. Kommunikation und Verkehrswesen. [27] Dieser Innovationsbegriff ist von dem modernen Verständnis von Fortschritt im Sinne gesteigerter Effektivität geprägt. Diesem Innovationsbegriff kann die über die Antoniusvita des Athanasius vermittelte neue Lebensform nicht entsprechen.

23 Leben des heiligen Antonius (wie Anm. 6), S. 774.
24 Berschin, Biographie (wie Anm. 3). S. 120.
25 Ebd.
26 Gert Melville, Innovation im Diskurs. Ein Vorwort, in Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 17 (2017), S. 11-18, hier S. 12. Online unter http://repo.saw-leipzig.de:80/pubman/item/escidoc:43076/component/escidoc:43073/denkstroemeheft17_11-18_melville.pdf (zuletzt abgerufen am 08.10.2020).
27 Innovationsräume. Woher das Neue kommt – in Vergangenheit und Gegenwart, hg. von Rainer C. Schwinges/Paul Messerli/Tamara Münger, Zürich 2001, S. 33.

Insgesamt stand man freilich dem uns heute vertrauten Begriff des Fortschritts und der Neuerungen, wie auch Melville betont, im Mittelalter eher skeptisch gegenüber.[28] Dazu passt, dass auch die Begriffe „Neugierde" (*curiositas*) und „Neuheit" (*novitas*) insbesondere im monastischen Kontext eindeutig negativ konnotiert waren.[29] In der Regel wird versucht, gegen diese Skepsis gegenüber Neuerungen, die uns in den mittelalterlichen Quellen vielfach (aber nicht immer) entgegentrifft, zu argumentieren und eine verdeckte Innovationskraft und positive Bewertung von Neuerungen sozusagen aus dem Verborgenen herauszuschälen. „Neuerungen traditionell erscheinen zu lassen", so argumentiert Hans-Joachim Schmidt, „schützte vor Kritik, mehr noch, forderte zur Überwindung des Bestehenden auf, dessen Verderbtheit sich an der Distanz zum guten Ursprung offenbare."[30] Der von ihm herausgegebene Aufsatzband setzt es sich zum Ziel, die „verdeckten Ursprünge" auf diese Weise als Re-Form und damit als ‚getarntes Fortschrittsbewusstsein' herauszuschälen.[31] Ich würde hier gerne umgekehrt der Frage nachgehen, in welchem gedanklichen Paradigma eigentlich das wurzelte, was man als ‚Innovationsfeindlichkeit des Mittelalters' fasst?

Die grundsätzliche Skepsis gegenüber Neuerungen oder Fortschritt hat meines Erachtens ihren Ursprung in der christlichen Anthropologie, die den Le-

28 Vgl. zur Diskussion des Begriffs Innovation: Christian Hesse/Klaus Oschema, Aufbruch im Mittelalter – Innovationen in Gesellschaften der Vormoderne. Eine Einführung, in: Aufbruch im Mittelalter – Innovationen in Gesellschaften der Vormoderne. Studien zu Ehren von Rainer C. Schwinges, hg. von Christian Hesse/Klaus Oschema, Ostfildern 2010, S. 9–33, hier S. 15: „Zwar trifft es durchaus zu, dass die Bezeichnung eines Gegenstands oder einer Praxis als *innovatio* zumeist pejorativ ausgerichtet ist, also im Sinne einer unzulässigen Modifikation bestehender Verhältnisse bzw. eines Wandels *in malam partem* gelesen werden muss. Immerhin ist damit aber der Begriff doch recht breit nachzuweisen und präsent." Vgl. insbesondere Hans-Joachim Schmidt, Einleitung. Ist das Neue das Bessere? Überlegungen zu Denkfiguren und Denkblockaden im Mittelalter, in: Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewußtsein im Mittelalter, hg. von Hans-Joachim Schmidt (Scrinium Friburgense 16), Berlin/New York, S. 7–24; Otto Gerhard Oexle, „Die Statik ist ein Grundzug des mittelalterlichen Bewußtseins". Die Wahrnehmung sozialen Wandels im Denken des Mittelalters und das Problem ihrer Deutung, in: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hg. von Jürgen Miethke/Klaus Schreiner, Sigmaringen 1994, S. 45–70.

29 Jeffrey F. Hamburger, Idol Curiosity, in: Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. von Klaus Krüger (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 15), Göttingen 2002, S. 19–58.

30 Schmidt, Einleitung: Ist das Neue das Bessere? (wie Anm. 28), S. 11; Klaus Schreiner, Technischer Fortschritt als Weg in ein neues Paradies. Zur theologischen und sozialethischen Legitimationsbedürftigkeit technischer Neuerungen im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Innovationsräume (wie Anm. 27), S. 125–158.

31 Schmidt, Einleitung: Ist das Neue das Bessere? (wie Anm. 28), S. 23.

bensweg des Menschen prinzipiell als Rückweg zum Schöpfer auffasst.[32] Die Seele war göttlichen Ursprungs, woran sie sich auf der Erde mit dem Körper vereint nur noch vage erinnerte, wodurch der Seelenspiegel sozusagen eingetrübt war. Aufgrund des Sündenfalls und der Kenntnis der Laster war dem Menschen die volle Erkenntnis der göttlichen Weisheit nicht mehr möglich. Nach mittelalterlicher Auffassung war der Ursprung von Leib und Seele getrennt, wobei die Seele als der himmlischen Sphäre zugehörig betrachtet wurde, weshalb Beschaffenheit und Konstitution der Seele in den Bereich der Theologie fielen. Der Körper gehörte prinzipiell der irdisch vergänglichen Welt an und neigte deshalb zu weltlichen Vergnügungen.[33] Wenn nicht die religiöse Lebensform im Sinne eines ‚Gestorbenseins für die Welt' den Menschen vor sich selbst bzw. den irdischen Verlockungen ‚schützte', bedurfte er der Lenkung durch die *ratio*, wollte er nicht sein Ziel verfehlen und an dem Heilsversprechen Christi teilhaben. Die Seele dagegen strebte von sich aus dem Göttlichen zu, von wo sie ihren Ursprung hatte, weshalb ihr vorgesehener Weg auf Erden als Rückweg gedacht war. Der Sündenfall hatte die Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott zwar beschädigt, aber nicht zerstört, und die Erlösungstat Christi eröffnete dem Menschen prinzipiell den Weg zurück.[34]

Obwohl der Mensch beim jüngsten Gericht in seinem Körper auferstand, war die Rückkehr des Menschen über die Erkenntnis des göttlichen Willens nur dem ‚inneren' oder ‚geistigen' Menschen möglich. Bedachte der Mensch sein Seelenheil, so fiel sein irdisches Streben mit der gottgewollten Bestimmung seiner Seele überein, vernachlässigte er es, führten ihn körperliche Begierden auf den abschüssigen Weg, so dass die Seele aufgrund der Sünden im Moment des Todes

32 Eva Schlotheuber, Der Mensch am Scheideweg. Personenkonzeptionen des Mittelalters, in: Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld zwischen Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung, hg. von Gabriele Jancke/Claudia Ulbrich (Querelles 10), Göttingen 2005, S. 71–96.

33 Schlotheuber, Norm (wie Anm. 13), S. 337–338.

34 Das Verhältnis von Körper und Seele und die Erkenntnisfähigkeit der Seele behandelt Thomas von Aquin 1224/1225–1274) in der *Summa theologiae* mit ihm eigenen grundlegender Systematik: *Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia compositur.* […] *Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam.* Thomae Aquinatis, Opera omnia I–III. Bd. 2: Summa theologiae, hg. von Robert Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, I,7, S. 289; vgl. Wolf-Ulrich Klünkel, Selbsterkenntnis der Seele. Zur Anthropologie des Thomas von Aquin, Stuttgart 1990; Markus Schulze, Leibhaftig und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des hl. Thomas von Aquin (Studia Friburgensia N.F. 76), Fribourg 1992, S. 39–45.

mit dem Körper verdarb.[35] Der ‚rechte Weg' führte die Seele weg von menschlicher Vielfalt und individuellem Ausdruck zurück zur göttlichen Einheit, an der sie im Zustand der *contemplatio* bereits auf Erden teilhaben konnte.[36] Am Ende dieses Weges stand deshalb auch nicht die individuelle Selbstverwirklichung im heutigen Sinne, sondern die ideale, objektiv von Gott gesetzte Bestimmung des Menschen, die ohne qualitativen Unterschied der Geschlechter für alle Menschen gleich gedacht war. Bei den Darstellungen des Jüngsten Gerichts sind deshalb diejenigen, die als die Gerechten in den Himmel geleitet werden, in gleichförmiger Weise schön, ohne spezifische äußere Merkmale und im ideellen Alter von 33 Jahren begriffen, während die übrigen zu Hölle oder Fegefeuer Bestimmten, mit einem unverwechselbaren Äußeren und subjektiver Physiognomie gekennzeichnet wurden.[37]

Der Mensch freilich konnte und sollte auf Erden aus eigenem Antrieb den Rückweg zum Schöpfer antreten und in der Christusnachfolge versuchen, der

35 Die Wegesymbolik stützte sich nicht zuletzt mit biblischer Autorität auf das Bild von der schmalen Pforte. Sie eröffnet Wenigen den schwierigen Pfad zum ewigen Leben, während die breite Pforte Vielen offensteht und in die Verdammnis führt (Mt. 7, 13). Sie wurde durch den pythagoreischen Buchstaben, das Y, visualisiert, der den Lebensweg des Menschen symbolisierte; vgl. Peter Philipp Riedl, Am Scheideweg, in: Mythen und Narrative des Entscheidens, hg. von Helene Basu/Bruno Quast/Martina Wagner-Egelhaaf (Kulturen des Entscheidens 3), Göttingen 2019, S. 171–187; Schlotheuber, Der Mensch am Scheideweg (wie Anm. 32); vgl. Klaus Schreiner, *Litterae mysticae.* Symbolik und Pragmatik heiliger Buchstaben. Texte und Bücher in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, in: Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftlichkeit, hg. von Christel Meier-Staubach u. a. (Münstersche Mittelalter-Schriften 79), München 2002, S. 277–337; Wolfgang Harms, *Homo viator in bivio.* Studien zur Bildlichkeit des Weges (Medium Aevum. Philologische Studien 21), München 1970, S. 40–49; Anselme Dimier, La lettre de Pythagore et les Hagiographes du Moyen Âge, in: Le Moyen Âge 60 (1954), S. 403–418; vgl. dazu Hubert Silvestre, Nouveau témoignages médiévaux sur la Littera Pythagorae, in: Le Moyen Âge 63 (1957), S. 55–57; Erwin Panofsky, Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst, Leipzig/Berlin 1930.

36 Schlotheuber, Der Mensch am Scheideweg (wie Anm. 32).

37 Vgl. die Beschreibung Ottos von Freising in seiner *Historia de duabus civitatibus* (entst. 1143–1146) über Art, Geschlecht und Alter der Auferstehenden: Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, hg. von Adolf Hofmeister (MGH SS rer. Germ. 45), Hannover 1912, S. 1–457, hier Lib. VIII, c. 10–12, S. 404–409. S. auch Aaron J. Gurjewitsch, Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst und Literatur (in Verbindung mit der Auffassung vom Tode und Jenseits), in: Archiv für Kulturgeschichte 71 (1989), S. 1–45; vgl. zum Verhältnis von ärztlicher Heilkunde und Sorge für die Seele im Angesicht des Todes Roger Seiler, Mittelalterliche Medizin und Probleme der Jenseitsvorsorge, in: Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln, hg. von Peter Jetzler, Zürich ^{2}1994, S. 117–124.

göttlichen Weisheit wieder näher zu kommen. Der innere Aufstiegsweg war (grob vereinfacht) als *Selbsterkenntnis* im Sinne des Bekämpfens der Laster und Erkennen Gottes in der eigenen Seele gedacht, weshalb die Wirkmächte der Seele – im Wesentlichen die Tugend- und Lasterlehre – zentraler Teil der mittelalterlichen Anthropologie waren.[38] Da die göttliche Ordnung als zeitlos ewig und unwandelbar gleichbleibend gedacht war, war der menschliche Lebensweg, wie es die Antoniusvita modellbildend gefasst hatte, in erster Linie als Seelenweg und ‚Aufstiegs- und Rückweg' von irdischer Vielfalt zu unveränderlicher Einheit gedacht. Die Innovation, die Erfindung von Neuem, führte unter diesen Vorzeichen tendenziell eher von der gottgewollten Bestimmung des Menschen weg und hatte deshalb stets mit dem Verdacht des Irrwegs zu kämpfen. Aus diesem Grund war eben auch, wie erwähnt, die *curiositas* als Motivation, Neues zu entdecken, eindeutig negativ konnotiert.

Warum es dennoch Sinn macht, sich gerade mit dem Verhältnis von Innovation und monastischer Lebensweise auseinanderzusetzen, liegt darin begründet, dass die Religiosen in der Fremd- und Selbstwahrnehmung diejenigen waren, die sich aufgrund ihrer Lebensform der durch den Sündenfall verlorenen Erkenntnisfähigkeit göttlicher Weisheit am besten wieder zu nähern vermochten. Insbesondere die Mönche und Nonnen werden deshalb gewissermaßen zu ‚Experten bzw. Expertinnen der Erforschung des Immateriellen' und deren Wirkweise in der materiellen Welt.[39] Schon in der Antoniusvita findet sich der zentrale Gedanke, dass die innere Welt – nämlich der neu gewonnene, der Wüste abgetrotzte Seelenraum – der äußeren Welt mit Gewinn vorgezogen werden kann. Auf der inneren Seelenebene waren die Kriterien des menschlichen Lebensweges nicht materieller Erfolg oder irdischer Ruhm, sondern die Beschaffenheit der Seele, über die Gott beim Jüngsten Gericht urteilte. Die transzendentale christliche Überhöhung des konkreten menschlichen Lebensweges als Seelenweg verlagerte die Entscheidungsinstanz der Beurteilung des Lebens von der äußeren Verfasstheit nach innen. Diese Verinnerlichung förderte dann das Entstehen bzw. Wahrnehmen einer zweiten, eben ‚inneren' Ebene der Persön-

38 Vgl. zu der Rolle der Tugend- und Lasterlehre für die mittelalterliche Anthropologie und damit auch für die Lebensbeschreibungen Eva Schlotheuber, Persönlichkeitsdarstellung und mittelalterliche Morallehre. Das Leben Erzbischof Adalberts in der Beschreibung Adams von Bremen, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 59/2 (2003), S. 495–548.

39 Markus Gumann, Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen bei Thomas von Aquin. Konsequenzen für das Verhältnis von Philosophie und Theologie (Eichstätter Studien 40), Regensburg 1999, S. 82–89; Ruedi Imbach, *Deus est intellegere*. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts, Fribourg 1975.

lichkeit, deren Werte und Ziele sich von der äußeren Beurteilung des menschlichen Glücks oder Unglücks deutlich unterschieden. Ihr kam jedoch die größere Autorität zu, da Gott beim Jüngsten Gericht über sie urteilte.[40] Die Beschaffenheit dieser zweiten Ebene wurde im Laufe der Zeit immer wieder neu durchdacht und sie trug deshalb maßgeblich zur Formung der mittelalterlichen Anthropologie bei. Die hohe Bedeutung, die auf der Beurteilung des Menschen bzw. seiner Seele durch Gott lag, führte auch dazu, dass das Menschenleben von seinem Ende, also vom Tod her begriffen wurde. Maßstab und Ziel menschlichen Lebens blieben damit aber außerhalb des Menschen von Gott ‚objektiv' gesetzt, was in der älteren Forschung mit dem Begriff „Autoritätskultur" bezeichnet wird, und konnten nicht subjektiv bestimmt werden. Mit dieser Vorstellung untrennbar verbunden waren Ziel und Erfüllung der Menschheit insgesamt, die mit Auferstehung und Jüngstem Gericht der am besten bekannte Teil der Geschichte waren (Abb. 37). Es ist deshalb gerade die Klausur, die Begrenzung des konkreten Lebensraums durch die Klostermauern, die die Nonnen und Mönche zu ‚Experten bzw. Expertinnen des Immateriellen' macht. Da die Wirkweise der göttlichen Ordnung nach Augustinus (354–430) an der materiellen Welt abgelesen werden konnte, wurde das Kloster unter diesen Vorzeichen zu einem (Denk-)Raum ungeheurer Reflexionsdichte. Die jahrhundertelange Anstrengung, den immateriellen, spirituellen Raum zu erfassen und seine Wirkmächte zu durchdringen, hatte enormes Innovationspotential. Daneben tritt von Anfang an ein zweiter Aspekt, der meines Erachtens insbesondere technische und ökonomische Innovationen förderte, nämlich das ganz konkrete und intensive Bemühen der Religiosen, den eigenen, *idealiter* von transzendenten Prinzipien geleiteten Lebensraum möglichst autonom und als realen gemeinschaftlich geteilten Raum zu bewahren und vor dem Zugriff der Welt mit ihren konkurrierenden Prinzipien zu schützen – beispielsweise durch wirtschaftliche Autarkie.

2. Grenzfragen: Der immaterielle Zeit-Raum

Die Erforschung des transzendenten Raums wurde so zur maßgeblichen Aufgabe der Religiosen, die aus diesem Grund unermüdlich die zentralen Fragen des Menschseins adressierten: die Fragilität irdischen Seins, das Verhältnis von Leben und Tod, die Beziehung von Gott und Mensch, die Beschaffenheit von Seele und Körper, den Ursprung der Welt oder das Verständnis der Zeit und

40 Vgl. Schlotheuber, Norm (wie Anm. 13), S. 329–357.



Abb. 37 Hans Memling, Das Jüngste Gericht, ca. 1466–73, Gdańsk, Muzeum Narodowe

vieles mehr. Wenn man sich die religiöse Literatur und besonders das weite Feld der Bibelexegese anschaut, wirkt das literarische Schaffen der Mönche und Nonnen tatsächlich wie der unermüdliche Versuch, diese Fragen zu beantworten, in ein sinnstiftendes System zu bringen und damit begreifbar zu machen. Der die Menschheit und alle Schöpfung umfassende ‚Zeit-Raum' wurde dabei vor allem als liturgischer Raum strukturiert und erfassbar gemacht und im liturgischen Jahr revolvierend immer wieder durchmessen.[41] Das Erfassen und die Strukturierung der Zeit war ein sowohl philosophisch-religiöses als auch ganz praktisches Problem der geistlichen Gemeinschaften, weshalb die Berechnung der beweglichen Feste, also des richtigen Ostertermins, ein zentrales Anliegen war. Die Osterberechnung des Beda Venerabilis († 735) anhand der Ostertafeln (aufbauend auf Dionysius Exiguus), fand europaweit Geltung, weil sie unabhängig vom Ort und anderen Hilfsmitteln die gültige Errechnung des Osterfestes

41 Vgl. Margot Fassler, The Liturgical Framework of Time and the Representation of History, in: Representing History 900–1300. Art, Music, History, hg. von Robert A Maxwe, Pennsylvania 2010, S. 149–172; Susan Boynton, Writing History with Liturgy, in: ebd., S. 187–200; Hamburger u. a., Liturgical Life (wie Anm. 22), Bd. 1, S. 285–499.

ermöglichten.[42] Diese grundlegende Unternehmung entstand – wie so vieles – aus einer Konfliktsituation, weil in Bedas Heimat Northumbria der alexandrinisch-römische Osterzyklus und die in Irland und England geübte Praxis der Berechnung des Osterdatums aufeinandertrafen. Beda schuf insbesondere mit seinen Schriften *De temporibus* und *De temporum ratione* ein kohärentes System der Zeiterfassung und -berechnung und setzte die bis heute maßgebliche, auf Christi Geburt bezogene Zeitrechnung durch.[43] Dadurch erst etablierte sich eigentlich ein Regionen übergreifender gemeinsamer, religiös konnotierter sozialer ‚Zeit-Raum', in dem man sich ganz konkret verständigen konnte.[44] Der umfassende und durchaus selbstbewusste Anspruch Bedas, die Grenzen der Zeit auszumessen, wird auch darin deutlich, dass er konkret den 18. März 3952 vor Chr. als Anbeginn der Welt festsetze.[45]

Frank Rexroth resümiert in seinem jüngst erschienenen Band „Fröhliche Scholastik", dass der Beitrag der monastischen Welt des frühen Mittelalters zur Tradierung und Bereicherung der gelehrten Schriftkultur gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann und er sich nicht in der Rezeption erschöpfte. „Im Gegenteil erreichte die Beschäftigung der klösterlichen Skriptorien mit den vorgefunden Texten eine solche Intensität, dass die monastische Kultur auch in Regionen produktiv und innovativ sein *musste*, in denen man dies auf den ersten Blick nicht vermuten würde."[46] Das war der Nährboden für herausragende Persönlichkeiten wie Anselm von Canterbury (1033–1109), der die Denk-Grenzen des Wissens seiner Zeit in ganz anderer Weise als Beda auslotete. Anselm war nicht zuletzt ein begnadeter Lehrer, der im gemeinsamen Diskurs mit den Schülern die rationale Durchdringung des Glaubens vorantrieb. In seinem 1078 vollendeten Werk *Proslogion*, das er „Glaube, der nach Einsicht sucht" (*fides quaerens intellectum*) nannte, entwickelte er seinen ontologischen Gottesbeweis, nämlich dass Gott das sei, „worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann" (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*). Anselms Gottesbeweis ist bis heute ein Meilenstein und gehört zu den am intensivsten diskutierten Argumen-

42 Immo Warntjes, Irische Komputistik zwischen Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis. Ursprung, karolingische Rezeption und generelle Forschungsperspektiven, in: Viator Multilingual 42 (2011) S. 1–32; Arno Borst, Schriften zur Komputistik im Frankenreich von 721 bis 818, 3 Bde. (MGH – Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 21), Hannover 2006.

43 Bede, De temporum ratione, in: Bedae Venerabilis Opera Didascailca, hg. von Charles W. Jones (CCCSL 123B), Turnhout 1977, S. 263–544. Bede, De temporibus, in: Bedae Venerabilis Opera Didascailca, hg. von Charles W. Jones (CCCSL 123C), Turnhout 1980, S. 585–611.

44 Norbert Elias, Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt am Main 1984.

45 Arno Borst, Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas (Wagenbachs Taschenbücherei 492), Berlin ^{3}2004, S. 45.

46 Rexroth, Fröhliche Scholastik (wie Anm. 17), S, 51.

ten der Philosophie.[47] Im Vorwort zu seinem *Monologion* erklärt Anselm den Entstehungskontext, die Methode und Intention seines mutigen Unterfangens. Seine Mitbrüder hatten ihn gebeten, seine Betrachtungen und Argumentationen über die Wesenheit Gottes, die er im Gespräch mit ihnen entwickelt hatte, in einfacher Sprache und leicht verständlich aufzuschreiben. Dabei sollte er sich bewusst nicht auf die Autorität der Bibel, sondern auf die Notwendigkeit von Vernunftgründen stützen und jeden noch so kleinen vorstellbaren Einwand auf diese Weise entkräften.[48]

Anselm von Canterbury hat die Aufgabe der Religiosen, Antworten auf die existentiellen transzendenten Fragen des Menschen zu suchen, ins Zentrum seines Lebens gerückt. Sein Biograf Eadmer (1060–1129) bringt das im zweiten Kapitel der *Vita Anselmi* eindrucksvoll und nicht ohne Humor zum Ausdruck: Anselms *conversio*, die Entscheidung des Jugendlichen zum ‚richtigen', nämlich zum geistlichen Leben, beginnt mit einer Traum-Vision, bei der Anselm unermüdlich einen Berg hinaufsteigt, womit der Biograph Eadmer ganz im Sinne von Antonius Aufstiegsparabel den zukünftigen inneren Seelenweg seines Protagonisten visualisiert. Anselm erklimmt vorbei an den „müßigen Dienerinnen des Herrn"[49] den Weg hinauf zur *curia* des höchsten Königs, wo er schließlich an der Tafel des Herrn Platz nimmt. Ihm wird auf Geheiß Gottes das sehr weiße Brot (*panis nitidissimus*) der Eucharistie gereicht, von dem er im Angesicht Gottes erquickt wird.[50] Diese Vision, die am Beginn von Anselms Aufstiegsweg steht, wird implizit aufgegriffen, als er das Ziel seines irdischen Lebens erreicht

47 Anselm von Canterbury, Proslogion. Lateinisch- Deutsch, hg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart ^{3}1995, S. 13. Schmitt hebt in seiner Einleitung hervor, dass auch bei Augustinus als dem Höhepunkt der okzidentalen Theologie Schrift- und Vernunftbeweis nebeneinander hergehen. Aber nur Anselm wagte es, Schrift- und Vernunftbeweis radikal zu trennen und seine Theologie allein auf Vernunftbeweisen aufzubauen.

48 Anselm von Canterbury, Proslogion (wie Anm. 48), Prooemium, S. 7; vgl. auch die Kontroverse, die daraus entstand: Kurt Flasch, Einleitung, in: Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmourtiers, Lateinisch-Deutsch, übers., erläutert und hg. von Burkhard Mojsisch (Excerpta classica 4), Kempten 1989, S. 7–48; Jörn Müller, Ontologischer Gottesbeweis? Zur Bedeutung des *Unum Argumentum* in Anselm von Canterburys Proslogion, in: Anselm of Canterbury (1033–1109) – philosophical theology and ethics, hg. von Roberto Hofmeister Pich, Turnhout 2011, S. 37–72.

49 Eadmer, The Life of St. Anselm. Archbishop of Canterbury, edited with Introduction, Notes and Translation by Robert W. Southern (Medieval Texts), London 1962, cap. 2, S. 4: *Verum priusquam montem coepisset ascendere mulieres quae regis erant ancillae segetes metere, sed hoc nimis negligenter faciebant et desidiose.* Offensichtlich kritisiert Anselm (bzw. Eadmer) hier vor allem die Stiftsdamen (*ancillae dei*), die im 12. Jahrhundert vielfach reformiert und zu einer monastischen Regel gezwungen wurden.

50 Ebd. cap. 2, S. 4–5: *Tunc ad imperium dei panis ei nitidissimus per dapiferum affertur, eoque coram ipso reficitur.*

hat und sein Tod naht. Bezeichnenderweise ist es in Eadmers Darstellung nicht etwa Anselm selbst, der lebenslang Wissenssuchende, der erkennt, dass sein Ende naht, wie es eigentlich jeder vernünftige Heilige vermag und wie es fester Bestandteil jeder Heiligenbiographie ist. Im Gegenteil, seine Gefährten müssen ihn darauf aufmerksam machen: „‚Herr und Vater', sagt einer seiner Begleiter, ‚wir können nicht umhin zu erkennen (*intellegi datur*), dass Du die Welt verlassen wirst, um am Osterfest am Hof Deines Herrn teilnehmen'" (*paschalem domini tui curiam*).[51] Anselm gibt daraufhin die denkwürdige Antwort: „Ja, wenn das sein Wille ist, werde ich gerne gehorchen. Allerdings würde ich es vorziehen, bei Euch zu bleiben, bis ich eine Antwort auf die Frage (*quaestio*) nach dem Ursprung der Seele gefunden habe, die ich beständig in meinen Gedanken wälze. Ich glaube nämlich nicht, dass irgendjemand außer mir nach meinem Tod in der Lage sein wird, sie zu beantworten. Ich würde mich ganz sicher erholen, wenn ich nur essen könnte, nur der Magen ist ermüdet, sonst verspüre ich keine Schmerzen in meinem Körper."[52] Gottes Reaktion auf Anselms Ansinnen freilich ist eindeutig, er verliert seine Sprachfähigkeit. Alle, auch der englische König Heinrich I. (gest. 1135) und die Königin mit ihren Kindern, werden an sein Sterbebett gerufen. Anselms Atem verlangsamt sich, er stirbt. Man vollzieht die letzte Ölung und eben in dem Moment, als die Worte am Sterbebett gesprochen werden „dass ihr an meinem Tisch in meinem himmlischen Königreich essen und trinken werdet" (*ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*), haucht Anselm den letzten Atem aus.[53]

Diese denkwürdige Todesszene, die wie in den mittelalterlichen Heiligenviten üblich, wie in einem Prisma das ganze von seinem Ende her begriffene Leben zusammenfasst,[54] charakterisiert Anselm als eine Denkerpersönlichkeit, der bei seiner unermüdlichen Gottessuche die Grenzen des menschenmöglichen Wissens überschreiten will. Eadmer macht die darin liegende Hybris ganz deutlich, wenn Anselm daran zweifelt, dass nach ihm noch irgendjemand dazu in Lage wäre, den Ursprung der Seele zu enthüllen. Das Wissen um den Ursprung der Seele freilich ist göttliches Offenbarungswissen, das sich der menschlichen *ratio*

51 Ebd., cap. 66, S. 141–142: *Dixit itaque ei unus nostrum ‚Domine pater ut nobis intellegi datur, ad paschalem Domini tui curiam relicto seculo vadis.*

52 Ebd., cap. 66, S. 142: *Respondit, et quidem si voluntas eius in hoc est, voluntati eius libens parebo. Verum si mallet me adhuc inter vos saltem tam diu manere, donec quaestionem quam de origine animae mente revolvo absolvere possim, gratanter acciperem, eo quod nescio utrum aliquis eam me defuncto sit soluturus. Ego quippe si comedere possem, spero convalescerem.*

53 Ebd., cap. 66, S. 143.

54 *Mors igitur vitae est testimonium*, Ambrosius von Mailand, De bono mortis, in: Sancti Ambrosii Opera,Bd. 1, hg. von Karl Schenkl (CSEL 32/1), Prag/Wien/Leipzig 1897, c. 35, S. 734.

entzieht. An diesem Punkt ist der hochintelligente Anselm in all seinem Wissensdurst blind, blinder als seine deutlich weniger begabte Umgebung. Er erkennt nicht die von Gott gesetzten Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit und damit auch nicht den Zeitpunkt des eigenen Todes. Sein Körper will schon länger die menschengemachte Nahrung nicht mehr aufnehmen, wobei hier sicherlich beides, sowohl die körperliche als auch die geistige Nahrung der Mönche gemeint ist. Als Antwort auf seine letzte und höchste Frage zeigt Gott in Eadmers augenzwinkernder Erzählung Anselm geradezu liebevoll die Grenzen auf und nimmt ihn zu Ostern am Höhepunkt des liturgischen Jahres zu sich. So erfüllte sich die Prophezeiung seiner Jugend, dass er an Ostern am Tisch des Herrn das *panis nitissimus* göttlicher Weisheit und Erlösung im Angesicht Gottes essen wird.

3. Geistliche Erkenntnis und irdische Wirksamkeit

Das sind natürlich nur einige wenige willkürliche Beispiele für die monastische Erweiterung des Zeit- und Denkraums, die bis heute im kulturellen Gedächtnis bewahrt wurden. Die Wirkmächtigkeit monastischer Ideen in Bezug auf die laikale Gesellschaft des Mittelalters war abhängig von Zeit und Raum und selbstverständlich sehr unterschiedlich. Insgesamt dienten die Klöster, wie die Forschung vielfach betont hat, als Erinnerungsort, als Orte des Totengedenkens und der *memoria* der Familien, als Besitzzentren und Zentren der Herrschaftsrepräsentation. Sie übernahmen zudem die wichtige Aufgabe der Erziehung und Ausbildung des monastischen und bisweilen auch des laikalen Nachwuchses. Über diese konkreten Funktionen hinaus entwickelten sich die Klöster aber auch eine Art ‚Reflexionsraum', der die Möglichkeit bot, die verschiedenen, durchaus konkurrierenden laikalen, religiösen oder auch semi-religiösen Rollenmodelle von Männern und Frauen zu verhandeln, zu tradieren und anzupassen. Die religiösen Gemeinschaften entwickelten sich deshalb stets im Wechselspiel mit den religiösen und den sozialen Bedingungen und Bedürfnissen ihrer Zeit. Umgekehrt wirkten ihre religiösen Lebensentwürfe auf die Gesellschaft zurück, da die Nonnen und Mönche durch die besondere Lebensform eine Vorbildfunktion in der mittelalterlichen Gesellschaft ausübten. Die vielschichtigen Beziehungen und Interdependenzen zwischen dem ‚Sonderraum' Kloster und der Laiengesellschaft erhellen deshalb in besonderer Weise Neuansätze oder Wandel der mittelalterlichen Gesellschaft.[55]

55 Eva Schlotheuber, Hildegard von Bingen und die konkurrierenden spirituellen Lebensentwürfe der *mulieres religiosae* im 12. und 13. Jahrhundert, in: Unversehrt und unverletzt.

Auf der anderen Seite können wir als Folge der Trennung der laikalen und geistlichen Sphäre in der mittelalterlichen Gesellschaft beobachten, dass die monastischen Gemeinschaften, bemüht waren und bemüht sein mussten, ihren besonderen Lebensraum vor dem Zugriff der Welt zu schützen und zu einem Erfolgsmodell zu machen. War es vielleicht maßgeblich dieses Bemühen, das unter anderem auch ganz konkret technische und wirtschaftliche Innovationen förderte?[56] Als ideelle Voraussetzung für das Wirken der Nonnen und Mönche in die Welt über neue Gesellschaftsentwürfe, religiöse oder karitative Angebote, Ideen und geistige Impulse aller Art könnte eben jene Selbst- und Fremdzuschreibung der monastisch Lebenden gedient haben, die ihnen als ‚Experten bzw. Expertinnen für den immateriellen Raum' und das Erkennen der göttlichen Ordnung eine nicht unerhebliche Verantwortung für die Laiengesellschaft übertrug. Diese Verantwortung bewog sie immer wieder zum Eingreifen. Dafür gibt es unzählige eindrucksvolle Beispiele, genannt seien an dieser Stelle nur die Dominikanerbrüder Anfang des 13. Jahrhunderts, die als geradezu revolutionären Ansatz versuchten, allen Frauen – unabhängig von Stand und Bildung, Witwen, einst verheirateten Frauen, Alten und Jungen – ein monastisches Leben in Gemeinschaft zu ermöglichen.[57]

Alle geschilderten Beobachtungen können hier nur in ihren Grundzügen und notwendigerweise ebenso unterkomplex vorgestellt werden. Abschließend möchte ich nur noch auf ein Beispiel eingehen, in dem der privilegierte Wissenszugang der Religiosen und die damit verbundene Verantwortung für die Geschicke der Laiengesellschaft ungewöhnlich deutlich artikuliert werden, nämlich auf die Königsaaler Chronik (*Cronica aulae regiae*) Peters von Zittau († 1339).[58] Im Proömium klärt der gelehrte Abt seine Leser über die Motivation und Intention seiner großen Geschichtserzählung auf. Religiose, so Peter von Zittau, könnten ihre Pilgerschaft Gottes, die *peregrinatio*, auf sehr verschiedene Weise absolvieren, um die göttliche Ordnung zu erfassen: „Einige sind in ihrem

Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute, hg. von Rainer Berndt/Maura Zatonyi (Erudiri Sapientia 12), Münster 2015, S. 323–365, hier S. 323–324.

56 Vgl. zu den technischen Innovationen die Beiträge von Oliver Auge und Philipp Stenzig in diesem Band.

57 Hamburger, Liturgical Life (wie Anm. 22), S. 55–67.

58 Petra Žitavského, Kronika Zbraslavská, hg. von Josef Emler (Fontes rerum Bohemicarum 4), Prag 1884, S. 1–337; Die Königsaaler Chronik, aus dem Lateinischen übers. von Josef Bujnoch/Stefan Albrecht, hg. von Stefan Albrecht (Forschungen zu Geschichte und Kultur der Böhmischen Länder 2), Frankfurt am Main 2014; Chronicon Aulae Regiae. Die Königsaaler Chronik. Eine Bestandsaufnahme, hg. von Stefan Albrecht, Frankfurt a. M. 2013; vgl. zuletzt Bela Marani-Moravová, Peter von Zittau. Abt, Diplomat und Chronist der Luxemburger (Vorträge und Forschungen. Sonderbände 60), Ostfildern 2018.

Eifer, die Schrift buchstabengetreu zu kennen, so gut, dass sie vollständig besitzen."[59] Andere bemühten sich um das anagogische, allegorische und mystische Verständnis, wieder andere neigten mit angestrengtem Eifer dem tropologischen Sinn zu. „Ich selbst", so Peter von Zittau, „halte dafür, die Bemühungen um alle diese Richtungen zu empfehlen, wenngleich nicht in gleicher Weise. Aus allem kann man wie die Biene Nektar, eben Tugend und Erkenntnis ziehen."[60] Und auch wenn selbst Aristoteles gesagt hat, es sei nicht würdig, sich um Fabeln zu bemühen, wird doch „die ernste Wahrheit durch scherzhafte Rede leichter" (*dulcius arrident seria picta iocis*).[61] Mit diesem Zitat aus *Aesopus moralisatus* macht Peter von Zittau deutlich, dass den Religiosen die gesamte literarische Überlieferung offenstehen sollte – sowohl die der Wahrheit verpflichtete Geschichtsschreibung als auch Literatur und Poesie. Deshalb, so führt der Abt weiter aus, „erwäge ich, dass nicht nur rein theologisches, sondern nach dem Apostel (Röm 15,5) auch alles, was immer geschrieben ist, zu unserer Belehrung verfasst wurde, damit wir durch Geduld und Trost der Schriften Hoffnung haben." Die Begründung dafür ist aus der Binnenperspektive des Klosterlebens geschöpft: „Das nämlich nützt jenen, die am Tisch des Herrn speisen, auf dem alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit versammelt sind (*in quo sunt omnes thesauri sapiencie et sciencie*), damit sie Abwechslung der Speisen, also der Wissenschaft haben, damit jeder, der des einen überdrüssig sind, von etwas anderem essen kann."[62] Für Peter von Zittau umfasst das monastische Leben eben beides,

59 Petra Žitavského, Kronika Zbraslavská (wie Anm. 58), Proömium, S. 3: *Sunt enim nonnulli, qui in litterali intelligencia scripture ita, ut illam complete habeant, efficaciter elaborant* (…).

60 Ebd., S. 3: *Studiosarum mencium, manuduccione scripturarum deum in hac peregrinacione querencium solet esse, ut comperio, varia consuetudo. Sunt enim nonnulli, qui in litterali intelligencia scripture ita, ut illam complete habeant, efficaciter elaborant, sunt et alii, qui anagogicis, allegoricis et misticis intellectibus, alii qui tropologicis sensibus affectuoso studio se inclinant, alii in historiis et cronicis legendo edificatorium solacium sibi parant. Omnium horum studium, licet non equaliter, censeo commendandum. In omni enim materia, quam legit pia mens, ad similitudinem argumentose apis semper invenire poterit, unde legens virtutis et cognicionis suscipiat incrementum. Mens enim devota in leccionibus velut in ortis deliciarum pascitur, in eis quoque quasi lilia colligit, cum id, quod legit, totum ad dei et proximi dileccionem propriamque sui ipsius consideracionem applicat et retorquet.*

61 Ebd.: *Immo quamvis asserat philosophus: quod de fabulis et fabulose philosophantibus non sit dignum studio intendere, tamen quia ipsa veritas seriosa aliquando ex allusione iocosi sermonis fit legentibus plus iocunda, iuxta illud poeticum: dulcius arrident seria picta iocis, ex hoc perpendo, quod non solum pure theologica, verum eciam secundum apostolum: quecunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per pacienciam et consolacionem scripturarum spem habeamus.*

62 Ebd.: *Porro expedit hec epulantibus in mensa domini huius, scilicet in quo sunt omnes thesauri sapiencie et sciencie, ut epularum, id est scienciarum, diversitas habeatur, ut dum de uno habetur fastidium, de alio quis vescatur.*

Weisheit und Wissen in ihrer anfangs erörterten Differenz. Das ganze Tableau aller Schriften und Literatur und zwar einschließlich der Antike sollte also den Mönchen zur Verfügung stehen und von ihnen zur Erklärung und Verständnis der materiellen Welt und irdischer Verhältnisse herangezogen werden. Eben weil sie, die Religiosen, den direkten Zugang zu Wissenschaft und göttlicher Weisheit haben, weil sie, so wie er es ausdrückt, „am Tisch des Herrn sitzen", sind sie verpflichtet, breit aus allem zu schöpfen, um ‚Gott und die Welt' und den Lauf der Zeit zu erklären und zu deuten.

Mit dieser Verantwortung der Religiosen für die mittelalterliche Gesellschaft begründet Peter von Zittau die Abfassung seiner Zeitgeschichte Böhmens, also sein großes Unternehmen, die jüngste Vergangenheit des Königsreichs in Prosa und Versform literarisch zu reflektieren, politisch zu deuten und sich dabei ganz erheblich einzumischen. Er sah definitiv seine Aufgabe darin, der gespaltenen Gesellschaft Böhmens in der höchst schwierigen Situation, in der man sich befand, mit Rat und Tat beizustehen.[63] Beide Wege hat Peter von Zittau in der schwierigen politischen Situation energisch ergriffen: Er gab politischen Rat, in Form einer Analyse der jüngeren politischen Geschichte, und schritt konkret zur Tat, als er zusammen mit anderen Ziterzienseräbten und Vertretern der böhmischen Stände dem frisch gewählten römisch-deutschen König Heinrich VII. (reg. 1308–1313) mit der Erbtochter Elisabeth (1292–1330) das Königreich Böhmen anbot.[64] Das war vielleicht keine Innovation im klassischen Sinne, aber im Sinne der Ausgangsfrage, ein lang nachhallender Eingriff in die Geschicke der Laiengesellschaft, der die weitere religiöse, politische und wirtschaftliche Entwicklung Böhmens und des Reichs entscheidend geprägt hat.

63 Eva Schlotheuber, Die „größtmögliche Veränderung" (*maxima mutacio*) des Königreichs Böhmen. Peter von Zittau und die politische Wende Johanns von Luxemburg, in: *Ecclesia docta*. Společenství ducha a umění. K životnímu jubileu profesora Jiřího Kuthana, hg. von Magdaléna Nespěšná Hamzíková/Jana Peroutková/Stefan Scholtz (Opera Facultatis theologiae catholicæ Universitatis Carolinæ Pragensis Historia et historia artium XXIII), Prag 2016, S. 105–129.

64 Michel Margue, Die Erbtochter, der fremde Fürst und die Stände. „Internationale" Heiraten als Mittel der Machtpolitik im Spannungsfeld zwischen Hausmacht und Land, in: Die Erbtochter, der fremde Fürst und das Land. Die Ehe Johanns des Blinden und Elisabeths von Böhmen in vergleichender europäischer Perspektive, hg. von Michel Pauly (CLUDEM 2013), S. 27–46.

Innovationen und kreative Impulse

Schlussbemerkungen

Mirko Breitenstein und Jörg Sonntag

Die Erwartung, dass Klöster Innovations- und Transferleistungen für die Welt erbringen, erscheint zunächst als eher unwahrscheinliche Option. *Vita religiosa* nämlich ist ihrem Wesen nach gerade nicht auf immanente Innovationen orientiert. Mönche und Nonnen sollten vielmehr zurückgezogen leben und schweigen, weil sie der Welt gestorben waren. Einzig für Gott würden sie leben, heißt es im *Decretum Gratiani*.[1]

Allein, die Geschichte der Klöster und Orden legt in ihrer Fülle und Vielfalt immer wieder Zeugnis davon ab, dass der Weg in die Transzendenz zuweilen bereits in der Immanenz des irdischen Daseins ins Stocken geraten konnte. Ebenso konnte aber auch diese Welt ganz gezielt als Schlüssel zur Transzendenz verstanden und sich ihrer in kreativer Weise bedient werden. Wer der Welt entfliehen wollte, der musste wissen, wovor er floh, der musste die Welt kennen und sie bestimmen. Mit dieser Definitionsleistung aber verband sich Weltgestaltung und zugleich die Entwicklung immer wieder neuer und durchaus innovativer Ordnungsmodelle und Lebensentwürfe.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes belegen eindrucksvoll die Möglichkeiten und Varianzen in der Verwendung und Diskussion des Begriffes ‚Innovation' und seiner Randphänomene. So analysieren die Autorinnen und Autoren nicht nur die ersten aeronautischen Versuche englischer Benediktiner, zisterziensische Kanalsysteme, innovative Rechtskörperschaften der Beginen oder neue architektonische Bildsprachen, sondern auch die impulshaften cölestinischen Einflussnahmen auf den französischen König oder die kreativen Einbindungsmodelle charismatischer Heiliger in institutionelle Strukturen.

Tatsächlich wurde sehr viel ‚Neues' in den Klöstern entwickelt und so wurden immer wieder Impulse gegeben, deren Nachhaltigkeit bisweilen noch heute

1 *Decretum Gratiani*, II, causa XVI, q. I, cap. 8, in: Corpus iuris canonici, Bd. 1, hg. von Emil Friedberg, Graz 1959, Sp. 763.

zu greifen ist.[2] Vor diesem Hintergrund scheint es sinnvoll, eine Unterscheidung zwischen dem ‚Neuen' im Allgemeinen und dem ‚Innovativen' im Besonderen zu treffen. Während das Neue gewöhnlich „im Rahmen von Bekanntem und Vertrautem schlicht zu Verbesserungen" führt „und dabei die Grenzen von Wissensinhalten, Fertigkeiten, von Handlungstechniken oder Interpretationsvermögen" ausdehnt, überschreitet das Innovative diese Grenzen. Es führt in Bereiche des unbekannt Erstmaligen, in denen „Erfahrungen zur Handhabung des innovativ Gewonnenen" – häufig in einem „Zustand von zunächst hoher Unberechenbarkeit" – erst gesammelt werden müssen.[3]

Eine solche Innovation als angestrebtes oder zufälliges Resultat von Kreativität konnte und kann in jedem Lebensbereich begegnen. Peter Strohschneider sprach hierauf bezogen unlängst von der Differenz zwischen einem „alten Neuen" und einem „neuen Neuen". Nur dieses „neue Neue" ist tatsächlich innovativ.[4] Innovationen geschahen in der Alltagspraxis bewussten wie unbewussten Experimentierens zur Optimierung des Lebens in all seinen Bereichen.

Die Verwendung des Innovationsbegriffs scheint zudem vor allem dann sinnvoll zu sein, wenn neben der Kreativität einer Erfindung, einer Idee oder einer Maßnahme auch eine Relevanz für aktuelle Bedürfnisse und nicht zuletzt Akzeptanz besteht. Es bleibt dabei irrelevant, ob „Innovationen gleichsam in einem einzigen genialen Augenblick entstanden sind oder ob es einer ganzen Phase (mit durchaus wechselndem Personal) bedurfte, bis sich das Neue so präsentierte, dass es als Innovation erkannt werden konnte"[5] oder aber – und diese Unterscheidung ist wichtig – beschrieben werden kann.

In jedem Fall sollten wir uns davor hüten, die Objektebene der klösterlichen Akteure mit der Beobachterebene des Analytikers stets gleichzusetzen, sondern uns dieser Differenz bewusst sein: Was wir für Innovationen halten und auch in diesem Rahmen diskutierten, muss diesen Charakter für Zeitgenossen nicht besessen haben. Andererseits mag manches, was den Religiosen innovativ, vielleicht sogar unerhört schien, für uns unerheblich sein, weil es nicht ins Schema unseres Fragens fällt, oder schlicht kein Bedarf mehr an der einstmals innovativen Lösung besteht.

Selbst jene Akzeptanz als Grundparadigma der Wirkmacht von Innovation konnte innerhalb von Klöstern ebenso wie außerhalb durchaus launenhaft sein,

2 Gert Melville, Innovation im Diskurs. Ein Vorwort, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 17 (2017), S. 11.
3 Melville, Innovation im Diskurs (wie Anm. 2), S. 14.
4 Peter Strohschneider, Das neue Neue. Über einige Paradoxien der Wissenschaftsorganisierung, in: Ebd., S. 19–32.
5 Melville, Innovation im Diskurs (wie Anm. 2), S. 14.

und nicht selten stellen sich menschliche Wahrnehmungen von Altem und Neuem, von vermeintlich Fehlerhaftem und Richtigem tatsächlich als unberechenbar dar, unterliegen sie doch in stetem Fluss befindlichen Gruppendynamiken mit wandelnden Zeitgeschmäckern. Dieses Phänomen wird noch komplexer, wenn man es mit der Wahrnehmungsgebundenheit etwa der Imitation zusammenführt. Denn offensichtlich sind selbst Innovationen ganz ohne Imitationen nur schwer denkbar.

Ein kurzes Beispiel mag dies veranschaulichen: Gerardo Segarelli, ein durchaus faszinierender Charismatiker des 13. Jahrhunderts, den uns die Chronik des Franziskaners Salimbene de Adam vorstellt, war ein religiöser Outsider in Italien, der eine nicht geringe Schar von Anhängern um sich versammelte.[6] Segarelli trug weiße Kleider wie die Apostel, er rasierte sich nicht, trug seine Haare lang, ließ sich (wie Jesus) beschneiden, predigte in den Weinbergen fremder Leute, trank Milch aus den Brüsten junger Mütter und schlief in einer Krippe wie das Christuskind.[7] Während er bei seinen Anhängern Erfolg hatte, hielten ihn die Franziskaner für einen gemeingefährlichen Irren, der nachahmte, was nicht nachgeahmt werden durfte oder das, was erlaubt gewesen wäre, falsch ausführte. Solche Strategien der Delegitimation von vermeintlich zu kreativ Neuem sind geradezu typisch.[8]

Hier schließt sich die Frage nahtlos an, aus welchen Gründen bestimmte Neuentdeckungen, Neukonzeptionen und Erfindungen keine Chance auf Dauerhaftigkeit hatten. In jedem Fall konnte auch Gerardo Segarelli auf einen mehr oder weniger etablierten Pool von Modellen zurückgreifen und selbige – selbst für den modernen Beobachter durchaus neuartig – in einer neuen ganz eigenen kreativen Weise kombinieren. Ähnliches ließe sich für den einzigen, uns bekannten zisterziensischen Regelkommentar zur Benediktsregel des Mittelalters konstatieren. Diese um 1210 in Pontigny verfasste Predigtserie, die eine anhand der Struktur der Benediktsregel organisierte Mönchsenzyklopädie bietet, behauptete gar, dass diese Regel mit der Schöpfung von Gott selbst für die Engel verfasst worden sei und Benedikt sie lediglich zu den Menschen

6 Vgl. zu ihm Giancarlo Andenna, Il carisma negato. Gerardo Segarelli, in: Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, hg. von Giancarlo Andenna/Mirko Breitenstein/Gert Melville (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 26), Münster 2005, S. 415–442.

7 Salimbene de Adam, Cronica, hg. von Guiseppe Scalia (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 125), Turnhout 1998, S. 388–390.

8 Zu dieser Passage siehe Jörg Sonntag, Imitieren. Mechanismen eines kulturellen Prinzips im europäischen Mittelalter: Eine Einführung (gemeinsam mit Gerald Schwedler), in: Nachahmen im Mittelalter. Dimensionen – Mechanismen – Funktionen, hg. von Andreas Büttner u. a. (Archiv für Kulturgeschichte. Beihefte 82), Köln/Weimar/Wien 2018, S. 9–25, hier S. 21.

gebracht habe. Auch dieses beeindruckend unerhörte Werk hatte in der Geschichte keine Chance.[9]

Wie kreativ und innovativ also konnte ein Mönch, ein Bischof, oder ein König im Mittelalter wirklich sein? Eine simple, aber spannende, sicher nicht allgemein, sondern nur für den konkreten Einzelfall zu beantwortende Frage.

So scheint es ein fundamentaler Unterschied zu sein, ob es sich bei den Innovationen um technische Neuerungen handelte oder aber um innovative Staats- und Rechtsmodelle und andere neuartige Ideenwelten. Während technische Innovationen, die für alle sichtbar von hohem Nutzen waren, durch ihre Faktizität tendenziell keiner zusätzlichen Legitimation bedurften, scheint das für Theorien und deren Umsetzungen anders zu sein. Das Rad infrage zu stellen, fällt schwerer als das maßgeblich durch Orden entwickelte parlamentarische System.[10]

Wichtige Innovationen bedurften hier vor allem der Rückbindung an die Tradition. Als Beispiel möchten wir nur die Rituale des Klosterlebens benennen, in deren Kontext innovative Verheiligungstechniken entwickelt wurden. So extrahierte man beispielsweise spezifische Bausteine biblischer und außerbiblischer Rollenmodelle in höchst kreativer Weise zu neuen hybriden Imitationsclustern. Man wusch die Füße wie und als Christus, Maria von Bethanien, Maria Magdalena, Joseph und Abraham. Man aß wie Adam und Eva, Elias, die Kinder im Feuerofen etc.[11] Was in klösterlichen Ritualen schon des 10. Jahrhunderts mit solchen arrangierten Imitationsclustern entstand, waren tatsächlich institutionelle Phantome, künstliche Zwischenstationen einer symbolischen Ordnung, an denen man sich rituell orientierte. Ja, zugunsten der Selbstfindung führte man das Leben von bisweilen künstlichen Anderen. Solche Identität stiftenden und kommunizierenden Imitationscluster, innovative Neukombinierungen von Bewährtem also, bedurften im Rahmen der schon von Max Weber beschriebenen Dauerreform des Mönchtums ständig neuer Legitimationen und Transformationen.

9 Außerhalb Pontignys scheint dieser faszinierende Kommentar völlig unbekannt gewesen zu sein. Siehe die Sermones in Regulam s. Benedicti. Ein zisterziensischer Regelkommentar aus Pontigny, hg. von Jörg Sonntag (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter. Editionen 6), Berlin 2016.

10 Vgl. dazu u. a. Gert Melville, Systemrationalität und der dominikanische Erfolg im Mittelalter, in: Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter, hg. von Alois Hahn/Gert Melville/Werner Röcke, Berlin 2006, S. 157–171.

11 Siehe dazu ausführlich Jörg Sonntag, Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiosen Lebens im Mittelalter. Abhandlungen 35), Berlin 2008.

Wie die Herausgeberinnen dieses Bandes zu Recht betonen – und dies korreliert wiederum eng mit der Kategorie der Akzeptanz – ist es gerade das Prozesshafte, das Innovationen für Historiker (und nicht nur sie) als Analysekategorie so interessant macht. Nicht selten erwuchs aus einer Innovation die nächste: Wir blicken auf Innovationsketten. Neue Formen von Gemeinschaft bedurften auch neuer Organisationsmodelle. Die Wilhelmiten etwa waren innovativ, weil sie die innovative Verfassung der Zisterzienser mit der innovativen Verfassung der Dominikaner völlig neuartig kombinierten.[12] Und nur wer sich selbst als Individuum erkannte, konnte sich auch um sein Gewissen sorgen – ebenfalls eine aus der *vita religiosa* erwachsene und bis in die Gegenwart prägende Innovation.[13]

Dieses Phänomen wird abermals komplexer, wenn etwa die Klöster, Städte und Höfe gerade nicht als in sich geschlossene Labore, sondern als sich über Dynastien, politische und wirtschaftliche Interessen oder aber schlicht die Suche nach Gott überschneidende Segmente begriffen werden. Auch hier werden Prozesse angesprochen, namentlich solche des Transfers. Beispielhaft sei deshalb zum in den Beiträgen Diskutierten das Phänomen des Spiels angefügt:

Spiele nämlich bieten, auch aufgrund ihrer anthropologisch grundgelegten Allgegenwart, eine ausgezeichnete Möglichkeit, das komplexe Kommunikationsnetzwerk zwischen den Lebensbereichen der mittelalterlichen Gesellschaft in seinen Funktionsweisen zu analysieren. Ein besonders prägnanter Fall scheint etwa das Tennisspiel zu sein, das als gewaltträchtiges Fußballspiel von französischen Klöstern des 12. Jahrhunderts adaptiert und dort – ganz dem klösterlichen Ethos von Unblutigkeit und Regeltreue verpflichtet – zu einem gewaltfreien Rückschlagspiel umgewandelt wurde.[14] Dies war ohne Zweifel eine Innovation mit Nachhaltigkeit: Rasch gelangte dieses Spiel an die Höfe des Adels, wo man ganze Klosterkreuzgänge nachbaute, um Tennis zu spielen. Tennis erhielt dabei freilich völlig neue soziale Konnotationen. Es wurde unter anderem zum Ausweis adligen Wettbewerbs und vor allem eines hohen Sozialprestiges. Von den

12 Siehe jüngst dazu Die Statuten der Wilhelmiten (1251–1348). Zeugnisse der Verfassung eines europäischen Ordens. Edition und Übersetzung, hg. von Jörg Sonntag (Klöster als Innovationslabore 5), Regensburg 2019.

13 Vgl. Mirko Breitenstein, Vier Arten des Gewissens. Spuren eines Ordnungsschemas vom Mittelalter bis in die Moderne, mit Edition des Traktats De quattuor modis conscientiarum (Klöster als Innovationslabore 4), Regensburg 2017; Ders., Das 'Buch des Gewissens'. Zum Gebrauch einer Metapher in Mittelalter und Früher Neuzeit, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 14 (2019), S. 150–223; Ders., Die Hölle im Menschen. Von der Wirkmacht des schlechten Gewissens, in: Die Wirkmacht klösterlichen Lebens. Modelle, Ordnungen, Kompetenzen, Konzepte, hg. von Dems./Gert Melville (Klöster als Innovationslabore 6), Regensburg 2020, S. 13–32.

14 Siehe dazu vor allem Heiner Gillmeister, Tennis. A Cultural History, Sheffield 2017, S. 1–32.

Höfen gelangte dieses Spiel in die Städte und wieder zurück in die Klöster. Kaum zufällig wurden hohen Würdenträgern auf nicht wenigen Generalkapitelsversammlungen der Orden Tennisbälle und Tennisschläger überreicht.[15]

Im Hinblick auf solche Phänomene, erscheint es sinnvoll, übergeordnete weitere Beobachtungsbereiche zu wählen und in ihnen – und dies wäre nicht nur das Spiel, sondern etwa auch die Institutionalität, das Recht, die Wirtschaft, die Ethik etc. – Innovationen, Innovationsketten, Transformationen oder Brüche zwischen den sich überschneidenden Segmenten nachzuzeichnen. Damit nämlich stieße man in einen vielschichtigen, ständig sich selbst erneuernden intragesellschaftlichen, von kreativen Impulsen getragenen Kreislauf von Adaption, Transformation, Kommunikation und Re-Adaption vor.

Weil sich wesentliche Bedürfnisse der mittelalterlichen Gesellschaft gerade im religiösen Leben kristallisierten und hier zudem eine Bildungselite wirkte, verfügte vor allem die *vita religiosa* innerhalb dieses Innovationskreislaufs über eine entscheidende Schubkraft, um das Denken und Wirken der Zeit wegweisend zu prägen. Von einem „Brennglas der Kultur" oder vom Kloster als „Katalysator und Katapult" war auf der Tagung, aus deren Resümee unser kleines Nachwort entstanden ist, die Rede. Jenen Kreisläufen und Bedeutungsverschiebungen innerhalb der mittelalterlichen Kultur weiter nachzugehen, bleibt hoch spannend.

15 Vgl. dazu Theo Stemmler, Kleine Geschichte des Tennisspiels. Vom Jeu de paume zum Tennis (Insel-Bücherei 1076), Frankfurt 1995, S. 10. Zur Symbolik, in deren Zeichen offenbar die Taube als den Tennisbällen gleichwertig angesehen wurde, vgl. Jörg Sonntag, Erfinder, Vermittler und Interpreten. Ordensleute und das Spiel im Gefüge der mittelalterlichen Gesellschaft, in: Religiosus Ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden, hg. von Dems. (Arbeiten zur Kirchengeschichte 122), Berlin/Boston 2013, S. 259–260.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Habit des hl. Franziskus, Assisi, Basilica, Museo-Tesoro © www.assisi.de (Foto Gerhard Ruf).
Abb. 2: Tafelbild: Der hl. Franziskus, Bardi Kapelle, Santa Croce, Florenz, Bonaventura Berlinghieri © www.assisi.de (Foto Stefan Diller).
Abb. 3: Ram Krishna Das, Pashupatinath-Tempel in Deopatan (Nepal), 1982 (Foto Axel Michaels).
Abb. 4: Villers-in-Brabant, Cistercian church, crossing from the northeast and location of the Duke Henry II and Sophie of Thuringia's tomb (© THOC 2016).
Abb. 5: Villers-in-Brabant, Cistercian church, ruins of the Westbau from the southwest (© THOC 2018).
Abb. 6: Villers-in-Brabant, Cistercian church, reconstruction from the northwest (© THOC 1992).
Abb. 7: Leuven, Dominican church, view from the south (© THOC 2001).
Abb. 8: Leuven, Dominican church, reconstruction, longitudinal section and plan (© THOC 2001).
Abb. 9: Leuven, Dominican church, 7/12 polygonal apse, outer and inner views (© THOC 2001).
Abb. 10: Maastricht, Dominican church, 7/12 apse, and Franciscan church 5/10 and ½ apse (© THOC 2012).
Abb. 11: Maastricht, Franciscan church, 5/10 and ½ apse, outer and inner views (© THOC 2008).
Abb. 12: Maastricht, Franciscan church, plan of the foundations of the first church (hatched) and of the second church (© THOC 2003, after R. Hulst 1996).
Abb. 13: Maastricht, Franciscan churches, reconstruction of the Assisi-type chevet and the Cologne-type apse under construction (© THOC 2003).
Abb. 14: Leuven, Beguinage church, reconstruction, plan and transversal section, and the chevet from the southeast (© THOC 2003, after R.M. Lemaire 1949).
Abb. 15: Franziskanerkloster Salzwedel (*Saxonia*), Ostflügel, zugleich ‚Brüderhaus' Bauphase I (Foto: Leonie Silberer).
Abb. 16: Franziskanerkloster Plzeň/Pilsen (*Bohemia-Polonia*), Grundriss mit Eintragung der Bauphasen (13. Jh./14. Jh./spätgotisch/spätgotisch rekonstruiert). Gedruckt bei: Jiří Fajt, Gotika v západních Čechách (1230–1530), Praha 1995, S. 322.
Abb. 17: Franziskanerkloster Schwäbisch Gmünd (*Alemania*), Ansicht von Nordwesten, vor 1700 (Bild: Museum im Prediger Schwäbisch Gmünd).
Abb. 18: Franziskanerkloster Villingen (*Alemania*), holzgedeckter Kapitelsaal (Foto: Leonie Silberer).
Abb. 19: Franziskanerkloster Plzeň/Pilsen (*Bohemia-Polonia*), Barbarakapelle im Ostflügel (Foto: Leonie Silberer).
Abb. 20: Franziskanerklosters Saalfeld (*Saxonia*), Konventsstube im Ostflügel (Altäre museal) (Foto: Leonie Silberer).
Abb. 21: Franziskanerklosters Stralsund (*Saxonia*), Grundriss mit Eintragung historischer Bauphasen (Osten ist oben). Gedruckt bei: Jörg Ansorge/Heiko Schäfer, Die Ausgrabungen im Stralsunder Johanniskloster in den Jahren 2006 und 2007 unter besonderer Be-

rücksichtigung der spätgotischen und renaissancezeitlichen Ofenkacheln, in: Archäologische Berichte aus Mecklenburg-Vorpommern 16 (2009), S. 136–176, dort S. 139 auf Grundlage des Grundrisses bei Ernst von Haselberg, Die Baudenkmäler des Regierungs-Bezirks Stralsund, Heft V: Der Stadtkreis Stralsund (Die Baudenkmäler Pommerns I), Stettin 1902, S. 406.

Abb. 22: Franziskanerkloster Bolzano/Bozen (*Austria*), Grundriss mit teilweise erstneuzeitlichen Raumbezeichnungen (Osten ist oben). Gedruckt bei: Sven Mieth, Das Franziskanerkloster in Bozen. Geschichte, Baugeschichte, Kunst 1221–1514, Bozen 1998, S. 20.

Abb. 23: Franziskanerkloster (Minoritenkloster) Regensburg (*Alemania*), Grundriss mit Vervollständigung des nur teilerhaltenen Westkreuzgangs und Ansicht des Refektoriumserkers (Osten ist oben). Gedruckt bei: Felix Mader, Die Kunstdenkmäler der Oberpfalz XXII. Stadt Regensburg III: Profanierte Sakralbauten und Profangebäude, München 1933, Nachdruck München/Wien 1981, Abb. 11, S. 17.

Abb. 24: Übersichtsplan zu den Konventen San Silvestro in Capite und San Lorenzo in Panisperna in Rom (Gestaltung: Andreas Rehberg/Susanna Passigli).

Abb. 25: Siegel der Alberana Montenero, Roma, Museo di Palazzo Venezia, Collezione Corvisieri. Gedruckt in: La Collezione Corvisieri Romana, a cura di Carla Benocci, Roma 1998, p. 59, n. 46.

Abb. 26: Wappen der Familien Colonna und Palombara, Rom, San Silvestro in Capite, Cappella dei Palombara (Foto Andreas Rehberg).

Abb. 27: Wappen eines Prälaten aus dem Hause Colonna (des Kardinals Jacopo Colonna?), Rom, San Silvestro in Capite, Cappella dei Colonna (Foto Andreas Rehberg).

Abb. 28: Wappen geteilt Colonna-Orsini, Rom, San Silvestro in Capite, Cappella dei Colonna (Foto Andreas Rehberg).

Abb. 29: Konvent und Abt geloben dem Herrscher Treue, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142 (Pontus und Sidonia), fol. 41v.

Abb. 30: Heerführer und Gefolge reiten zum Kloster, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142 (Pontus und Sidonia), fol. 40r.

Abb. 31: Fürst und Hofdiener beten in der Kapelle, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142 (Pontus und Sidonia), fol. 103v.

Abb. 32: König und Ritter feiern Messe in der Kirche, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 142 (Pontus und Sidonia), fol. 109r.

Abb. 33: Der Wiederaufbau der Mauern Jerusalems in einer Initiale aus der Klosterneuburger Bibel, um 1310 (Stiftsbibliothek Klosterneuburg, CCl 2, f. 222v), aus: Martin Haltrich, Die Stiftsbibliothek, in: Das Stift Klosterneuburg, hg. von Wolfgang Christian Huber, Wettin-Löbejün 2014, S. 216.

Abb. 34: Zwettl, Liber fundatorum („Bärenhaut“): „Kuenringer-Stammbaum“ in Deckfarbenmalerei (Stiftsarchiv Zwettl, Hs 2/1, Bl. 8r), online unter: http://manuscripta.at/diglit/AT9800-A2_1/0017 (zuletzt abgerufen am 12.11.2019).

Abb. 35: Zwettl, Liber fundatorum („Bärenhaut“): „Gründungsumritt“ Hadmars I. von Kuenring mit dem ersten Abt Hermann (Stiftsarchiv Zwettl, Hs 2/1, Bl. 12r), online unter http://manuscripta.at/diglit/AT9800-A2_1/0025 (zuletzt abgerufen am 12.11.2019).

Abb. 36: Matthias Grünewald, Isenheimer Altar, ca. 1515, Ausschnitt: zweite Rückseite, Colmar, Musée Unterlinden © User: Gzen92/Joergens.mi, Wikimedia Commons, Lizenz: CC-BY-SA 3.0.

Abb. 37: Hans Memling, Das Jüngste Gericht, ca. 1466–73, Gdańsk, Muzeum Narodowe © User: Eugene a, Wikimedia Commons, Lizenz: CC-BY-SA.

Namens- und Ortsregister

erstellt von Isabel Kimpel unter Mitarbeit von Tamara Klarić und Timon Grüninger

Verwendete Abkürzungen: Äbt. = Äbtissin, Ä. = Ältere, amt. = amtierend, Beg. = Begine, Ben. = Benediktiner/innen, Bf. = Bischof, bibl. = biblisch, Bm. = Bistum, CanReg = Augustiner-Chorherren/Kanonissen, d. = der/des, dt. = deutsch, Ebf. = Erzbischof, Ebm. = Erzbistum, frk. = fränkisch, frz. = französisch, Gf. = Graf, Gfn. = Gräfin, Gft. = Grafschaft, Gem. = Gemahl/Gemahlin, Gmag. = Generalmagister, Gmin. = Generalminister, Gr. = Große/r, Hl. = Heilige/Heiliger/Heiliges, Hz. = Herzog, Hzn. = Herzogin, Hzt. = Herzogtum, J. = Jüngere, Kan. = Kanoniker, Kard. = Kardinal, Kg. = König, Kgn. = Königin, Kl. = Abtei/Kloster/Konvent/Priorei, Konv. = Konverse/Konversin, Ks. = Kaiser, Ksn. = Kaiserin, Mag. Theol. = Magister der Theologie, mythol. = mythologisch, OCart = Kartäuser/innen, OCist = Zisterzienser/innen, OCC = Karmeliten, OESA = Augustiner-Eremiten, OFM = Franziskaner, OP = Dominikaner/innen, OPraem = Prämonstratenser/innen, OSBCam = Kamaldulenser, OSBCoel = Cölestiner, OSCl = Klarissen, OSM = Serviten, OSMM = Magdalenerinnen/Reuerinnen, Pr. = Priester, Prof. = Professor, röm. = römisch, s. = siehe, S. = San, Schw. = Schwester, Sel. = Selige, St. = Saint/Sanct/Sankt, Theol. = Theologe, To. = Tochter, u. = und, Univ. = Universität, v. = von.

Namensregister (Personen und Gruppen)

Abel, Kg. v. Dänemark, Hz. v. Schleswig 335
Abraham, bibl. 438
Adalbert v. Magdeburg, Missionar, Ebf. v. Magdeburg 64
Adalbert v. Prag, Missionar, Bf. v. Prag 40, 41[11], 54, 61, 69, 70, 73, 78
Adalhard, Abt v. Corbie 178
Adam, bibl. 438
Adam Marsh (OFM), Theol. 107
Adelaide (Aleydis/Alix/Alice) v. Burgund, Gem. v. Hz. Heinrich III. v. Brabant 220, 221, 223, 224
Adelheid v. Burgund, Ksn. v. Ostfranken, Gem. v. Kg. Otto I. v. Ostfranken 69
Adelheid, Gem. v. Heinrich Borwin I. v. Mecklenburg 330
Aegidius v. Assisi, Mystiker 101
Aeneas, mythol. Figur 293
Agapito III. Colonna, Kard., Bf. v. Lissabon 285, 293[87], 295, 304, 310, 312
Agapito V. Colonna, Vater v. Papst Martin V. 286
Agapito di Sciarretta Colonna 304
Agnes, Kgn. v. Ungarn, Gem. v. Kg. Andreas II. v. Ungarn 368
Agnes, Gem. v. Markgf. Leopold III. v. Österreich 343, 345, 345[11]
Agnes v. Bayern, Gem. v. Pfalzgf. u. Hz. Otto II. v. Bayern, To. v. Pfalzgf. u. Hz. Heinrich V. v. Sachsen 196[29]
Agnese Tedallini (OSCl) 297
Alberana Montenero (OSCl) 284, 284[47], 284[49], 300
Albertus Bludonis (OFM), Mag. Theol. 404, 404[19]
Albertus Magnus (OP), Hl., Bf. v. Regensburg 223
Albrecht I., röm.-dt. Kg. 368
Albrecht I., Hz. v. Braunschweig(-Lüneburg) 193[22], 196[29]
Albrecht II., Hz. v. Mecklenburg 336
Albrecht II., Hz. v. Österreich 369[74]
Albrecht III., Kg. v. Schweden, Hz. v. Mecklenburg 338
Alexander IV., Papst 298, 308
Alexander V., Gegenpapst 391
Alexander v. Hales (OFM), theologischer Gelehrte 99
Alfonso Pecha, Bf. v. Jaén, Eremit 310
Alheydis (OCist), Äbt. v. Valduc 23
Almann, Hüttenmeister v. Walkenried, Kl. OCist 198[31], 202
Aloisia (OSCl) 283
Aloysa (OSCl) 296
Aloysia Capocci (OSCl) 305
Altmann, Bf. v. Passau 352
Álvaro Pelayo (OFM), Bf. v. Silves, Kaplan v. S. Lorenzo in Panisperna 309

Alverana (OSCl) 296
Ambrosius, Hl., Kirchenlehrer, Bf. v. Mailand 28
Anastasia v. Pommern, Regentin v. Mecklenburg, Gem. v. Heinrich I. v. Mecklenburg 337, 338
Anastasia di Sant'Eustachio (OSCl) 305
Andrea Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite (amt. 1358–1363) 294
Andrea Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite (amt. 1370–71) 295
Andrea v. Gallicano (OSCl) 297
Andrea di Sciarra Colonna (OSCl) 285, 296[101]
Angela di Giovanni Carbonis (OSCl) 296[102]
Angelella (OSCl) 296
Angelo Acciaiuoli, Kard., Bf. v. Florenz 300
Angelo Carducci 310[178]
Angelo Clareno (OFM) 91, 101, 281, 309, 309[170]
Angelus v. Stargard (OESA) 338
Anna, Äbt., Schw. v. Hz. Albrecht II. v. Österreich 369[74]
Anna, Gem. v. Wilhelm v. Wenden 330
Anna (OSCl), To. v. Hz. Heinrich d. Ä. v. Mecklenburg-Stargard 336
Anna v. Sachsen-Wittenberg, Gem. v. Heinrich II. v. Mecklenburg 337
Annibaldi, Baronalgeschlecht 295, 297, 305
Anonimo Romano, Geschichtsschreiber 289
Anonymus, Autor d. *Vita Nili* 68
Anonymus v. Perugia (OFM) 94, 96
Anonymus Perusinus s. Anonymus v. Perugia (OFM)
Anselm v. Canterbury (OSB), Mag. Theol., Ebf. v. Canterbury, Philosoph 428, 429, 429[47], 429[48], 429[49], 430, 431
Anselm II. v. Lucca, Hl., Bf. v. Lucca, Kanonist 31, 32
Antonius d. Gr., Eremit 41, 42, 415–419, 421, 429
Antonius v. Florenz (OP), Theol. 81
Antonius v. Padua (OFM), Hl. 38, 108
Arcioni, Baronalgeschlecht 287[64], 303, 306
Aristoteles, Philosoph 380, 388, 433
Arnd v. Arnheym, Wasserbaumeister 188[11]
Arno v. Reichersberg (CanReg), Reformtheol. 15[19]
Arnold v. Bonneval (OCist), Abt v. Bonneval, Biograph v. Bernhard v. Clairvaux 176
Arnulf v. Mailand, Geschichtsschreiber, Ebf. v. Mailand 57
Athanasius d. Gr., Kirchenvater, Bf. v. Alexandrien 415–418, 421
Audacia v. Schwerin, Gfn., Gem. v. Gf. Heinrich I. v. Schwerin 330, 332, 334
Augustinus, Hl., Kirchenlehrer, Bf. v. Hippo Regius 28, 343, 344, 426, 429[47]

Babenberger 342, 345, 346, 356, 357, 362, 364, 364[60]
Balthasar v. Mecklenburg, Bf. v. Schwerin 334
Balthasar v. Wenden-Güstrow, Herr v. Werle-Güstrow 330
Barnim III., Hz. v. Pommern-Stettin 316, 335, 338
Bartholomäus, Hl., Apostel 215[31]
Bartholomäus v. Pisa (OFM), Mag. theol., Schriftsteller 86, 95
Bartholomew s. Bartholomäus, Hl., Apostel
Bartolomea di Fortebraccio (OSCl) 296
Bartolomeo da Simeri, Eremit, Kl.gründer 47[25]
Basilius d. Gr., Hl., Kirchenlehrer, Bf. v. Caesarea 46, 47
Basilius, Gf. v. Osterode 196[29], 198
Basilius, So. v. Gf. Basilius v. Osterode 196[29]
Basilius v. Freden, Ritter 207[48]
Beatrix v. Brandenburg, Gem. v. Heinrich II. v. Mecklenburg 337
Beatrix v. Mecklenburg (OSCl), Äbt. v. Ribnitz 328, 336
Beda Venerabilis (Ben.), Geschichtsschreiber 427, 428
Benedetta Conti (OSCl) 305
Benedict of Nursia s. Benedikt v. Nursia, Hl.
Benedikt XI., Papst 292[82], 299
Benedikt XIII., Gegenpapst 387
Benedikt v. Benevent, Hl., Missionar, Eremit 54, 56, 62
Benedikt v. Nursia, Hl. 42, 42[16], 48, 50, 51, 437
Bernard of Clairvaux s. Bernhard v. Clairvaux (OCist), Hl.
Bernard Gui (OP), Inquisitor 406
Bernhard v. Clairvaux (OCist), Hl. 176, 184, 214, 420
Bernhard v. Hadmersleben, Bf. v. Halberstadt 68
Bernhard v. Quintavalle (OFM), erster Gefährte d. Franziskus v. Assisi 90
Bernhard v. Schöneberg, Edelherr 196[29]
Bernhard v. Werle (OP), Bruder v. Nikolaus II. v. Werle 333
Bernhardin v. Siena (OFM), Hl. 129[67]
Bernward v. Hildesheim, Hl., Bf. v. Hildesheim 74
Bertoldo Annibaldi 284
Bertoldo Orsini 289
Bertrand du Guesclin, bretonischer Heerführer 392
Blanche v. Valois, Gem. v. Hz. Rudolf III. v. Österreich 368
Boccamazza, Baronalgeschlecht 275
Bogislaw II., Hz. v. Pommern 327
Bogislaw XIII., Hz. v. Pommern 338
Bolesław I. Chrobry, Kg./Hz. v. Polen, Hz. v. Böhmen 56, 61, 71
Bonaventura (OFM), Gmin. 85, 86, 90, 93, 95, 98, 99, 99[91], 104, 107, 108, 239, 239[10], 241, 305
Bonifaz VIII., Papst 281, 281[33], 283, 287, 292, 292[82], 299–301, 308
Bonifaz IX., Papst 291, 299
Bořivoj II., Hz. v. Böhmen 345
Birgitta v. Schweden, Hl. 309, 310
Bruder Elias s. Elias v. Cortona (OFM), Gmin.
Bruder Leo s. Leo (OFM)

Brun v. Querfurt, Eremit, Missionar 37[1], 54, 56, 58, 60, 61, 61[30], 61[32], 62, 65, 70, 73, 74[93], 74[96], 75, 77
Bruno v. Köln (OCart), Hl. 41
Brunward v. Schwerin, Bf. v. Schwerin 315
Burchard v. Worms, Bf. v. Worms, Kanonist 31[73]

Caesarius v. Heisterbach (OCist), Predigtschriftsteller 21, 25, 25[51], 25[52]
Caetani, Baronalgeschlecht 281, 299
Capocci, Baronalgeschlecht 275, 297
Cassian, Kl.gründer, Schriftsteller 418
Cassiodor(us), röm. Gelehrter 27, 28[58], 418
Caterina, Gem. v. Agapito V. Colonna 304
Caterina Cancellieri (OSCl) 306
Caterina di Cola Valentini (OSCl) 306
Caterina di Galeotto Tedallini (OSCl) 286
Caterina Montenero (OSCl) 284[47]
Caterina da Siena/Catherine of Siena s. Katharina v. Siena, Hl., Mystikerin
Cecca Papazurri (OSCl) 296
Cecca de Ponte (OSCl) 306
Ceccha de Romanutiis (OSCl) 306
Ceccha Tedallini (OSCl) 297
Chiara di Assisi s. Klara v. Assisi, Hl.
Chiara Gambacorta (OP) 114, 114[10]
Christine de Pizan, Schriftstellerin 380, 384, 385[47], 389, 393, 393[77], 394, 395
Christine Ebner, Mystikerin 420
Christoph I., Kg. v. Dänemark 331
Christoph II., Herr v. Werle 333
Clemens IV., Papst 308
Clemens V., Papst 85
Clemens VI., Papst 403
Clemens VII., Gegenpapst 295
Cola di Rienzo, röm. Volkstribun 289
Colonna, Baronalgeschlecht 26, 260[3], 273, 274, 274[6], 275, 275[9], 278–281, 281[33], 282, 283, 283[41], 283[43], 284–287, 287[63], 288, 288[65], 288[67], 289–293, 293[87], 294, 295, 295[91], 296, 297[104], 298–300, 302, 302[133], 303, 303[137], 304–307, 309–311, 311[180], 312, 312[183], 312[184], 313[185]
Conrad of Asti s. Konrad v. Asti (OP)
Conrad of Prussia s. Konrad v. Preußen (OP), Ordensreformer
Conti, Baronalgeschlecht 283, 295, 303, 307
Corrado d'Antiochia, So. v. Lella di Giovanni Colonna 307
Costanza (OSCl) 296
Costanza di Paolo (OSCl) 305, 305[153]
Crescentius v. Jesi (OFM), Gmin. 93, 93[66], 94, 98[88]
Crescentius de Theodora, röm. Patrizier 68, 68[66], 71[83], 74[96]

Dädalus, mythol. Figur 169, 170, 182
David v. Augsburg (OFM), Mystiker 100, 244, 244[34]
Deborah, bibl. 394
Deodato v. Palestrina (OFM) 292, 292[79]
Deusdedit, röm. Kard., Kanonist 31
Diamante Orsini (OSCl) 296
Dietrich, Hüttenmeister v. Walkenried, Kl. OCist 202
Dietrich v. Studitz (OFM), Kustos v. Lübeck 328, 337
Dionysius Exiguus, Computist 427
Dominikus (OP), Hl. 363
Donata (OSCl), Gem. v. Giannotto di Enrico Boboni 286
Donata Anguillara (OSCl) 296
Donata di Giovanni Cancellieri (OSCl) 286

Eadmer (Ben.), Chronist, Biograph v. Anselm v. Canterbury 429, 429[49], 430, 431
Eckbert v. Freden, Gf. 196[29]
Egidia Capocci (OSCl) 297
Egidia Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite 294
Eilmer v. Malmesbury (Ben.), Mönch 169–171, 182
Elias, bibl. 438
Elias v. Cortona (OFM), Gmin. 82, 85, 99
Elias Raymond v. Toulouse (OP), Gmag. 114
Elias d. Speleot, Hl. 46
Elisabeth, Kgn. v. Böhmen, To. v. Kg. Wenzel II. v. Böhmen 434, 434[64]
Elisabeth, Gfn., Gem. v. Gf. Nikolaus I. v. Schwerin 335
Elisabeth (OSCl), Äbt. v. Ribnitz 336
Elisabeth (OPraem), Priorin v. Rehna, Tochter v. Hz. Ulrich II. v. Mecklenburg 331
Elisabeth (OPraem), To. v. Johann II. v. Mecklenburg-Gadebusch 331
Elisabeth v. Aragon, Kgn., Gem. v. röm.-dt. Kg. Friedrich d. Schöne 368
Elisabeth v. Bayern, Kgn. v. Frankreich, Gem. v. Kg. Karl VI. v. Frankreich 383
Elisabeth v. Görz-Tirol, Kgn., Gem. v. röm.-dt. Kg. Albrecht I. 368
Elisabeth v. Thüringen, Hl. 124[50], 327
Elisabeth v. Ungarn s. Elisabeth v. Thüringen, Hl.
Elsen Sickgnen 122[43]
Enea Silvio Piccolomini s. Pius II., Papst
Engelbert v. Hachem, Ritter 196[29]
Erminia (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite 294
Ernst v. Pardubitz, Ebf. v. Prag 400, 403
Esther, bibl. 394
Eudes Rigaud (OFM), Mag. theol., Ebf. v. Rouen 100
Euphemia, Gem. v. Lorenz v. Werle-Güstrow 330
Euthymius d. Gr., Eremit 41
Eva, bibl. 438
Evagrius v. Antiocheia, Bf. v. Antiochia 415
Évrard, Gf. v. Breteuil 75
Evrard de Trémaugon, Schriftsteller, Jurist 380

Fernandus Petri, Dekan v. Tarazona 295[96]
Filippa de Molaria Annibaldi (OSCl) 305
Filippi, Baronalgeschlecht 287

Flavius Vegetius Renatus, röm. Militärschriftsteller 394
Florentius/Florent, Hl., Märtyrer 215[31]
Fortebraccio v. Gallicano 283
Francesca di Egidio Angeleri (OSCl) 306
Francesca da Gallicano (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite 294, 295
Francesca di Oddone Colonna 302
Francesca Orsini (OSCl) 305
Francesca di Sant'Eustachio (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna 303, 303[136], 309, 309[170]
Francesco Bernardone s. Franziskus v. Assisi (OFM), Hl.
Francesco di Leonardo de Turre de Tartaris (Orsini) 303[136]
Francesco Orsini 303
Francesco Petrarca, Humanist 294, 400
Francesco Pifferi (OSBCam) 310[178]
Francesco Tebaldeschi, Kard. archipresbyter v. St. Peter, Rom 305
Francesco de Vico, Stadtpräfekt v. Rom 291
Franko v. Worms, Bf. v. Worms 67
Franz I., Kg. v. Frankreich 378
Franz v. Prag, Chronist 403
Franziskus v. Assisi (OFM), Hl. 16, 16[24], 17, 79, 81–84, 84[29], 85, 85[32], 86, 88–91, 91[55], 92–95, 95[76], 96–98, 98[88], 99–108, 108[127], 109, 161, 237, 238, 238[4], 239, 277, 277[19], 278, 297, 420
Friedrich I. Barbarossa, Ks., röm.-dt. Kg. 345, 346
Friedrich I., Hz. v. Schwaben 345
Friedrich II., Ks., röm.-dt. Kg., Kg. v. Sizilien 82
Friedrich v. Bolanden, Bf. v. Speyer 246
Friedrich Nietzsche, Philosoph 153
Friedrich v. Ratzeburg, Bf. v. Ratzeburg 335
Friedrich d. Schöne, röm.-dt. Kg., Hz. v. Österreich 368
Galeotto Tedallini 286
Gentile Orsini 305
Gérard II., Gf. v. Vaudémont 184
Gerard IV., Gf. v. Geldern 219
Gerardo Segarelli, Gründer d. Apostelbrüder 437
Gerhoch v. Reichersberg (CanReg), Reformtheol. 30–32
Gertrud v. Nivelles, Hl. 215[31]
Giacoma Annibaldi (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite 294
Giacoma Conti (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite 294, 296[102]
Giacoma di Oddone (OSCl) 303[137]
Giacomella (OSCl) 284
Giacomo Colonna, Bruder v. Giordano Colonna 304
Giangaetano Orsini (OFM), Kard. 91
Giannotto di Enrico Boboni 286
Giannotto di S. Eustachio 307[159]
Giffrido, ehem. Abt v. S. Silvestro in Capite, Abt v. S. Lorenzo fuori le mura 281
Gil Sánchez Muñoz, Dompropst v. Valencia, Gegenpapst als Clemens VIII. 296[97]
Giordano di Agapito Colonna 297
Giordano Colonna, Bruder v. Giacomo Colonna 305
Giotto di Bondone, Maler 101
Giovanna Baldi (OSCl) 300
Giovanna Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite 285[53], 292, 294, 295
Giovanna Conti (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna 304, 305
Giovanna di Giovanni, Gem. v. Bertoldo Annibaldi 284
Giovanna di Sant'Eustachio (OSCl) 305
Giovanna Savelli (OSCl) 305
Giovanna Venturini (Bonaventura) (OSCl) 305
Giovanni d'Antiochia 307
Giovanni di Biagio, Kan. in S. Maria Maggiore, Rom 302
Giovanni Carbonis, Ritter 296[102]
Giovanni Colonna (OP), Ebf. v. Messina 280, 282, 289, 292[79]
Giovanni Damiani (OPraem), Abt v. Tungland 182
Giovanni Dominici (OP), Ebf. v. Dubrovnik, Reformer 111[3], 114
Giovanni Gradenigo (Ben.) 53
Giovanni Marignolli (OFM), Bf. v. Bisignano, Missionar 401, 402
Giovanni Piano Carpini (OFM), Missionar 327
Giovanni da Supino 304
Giovanni Teriste, Kl.hl. 47[25]
Giselbert, Guardian 249
Giselher v. Magdeburg, Ebf. v. Magdeburg, Bf. v. Merseburg 61
Gottfried I. v. Bülow, Bf. v. Schwerin 333
Gottschalk II. v. Plesse, Edelfreier 196[29]
Gratian, Rechtsgelehrter 32
Gregor I., Kirchenlehrer, Papst 29[64], 50
Gregor V., Papst 71
Gregor IX., Papst 82, 85, 87, 90, 100, 102, 106, 108, 109, 261, 265, 270, 271, 277, 278[20], 308
Gregor XI., Papst 307
Gregor (Ben.), Abt v. Burtscheid 63
Gregoria de Vico de Prefectis (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna 305, 305[154]
Greif, Stadtrichter v. Wien 369
Greifen, Wiener Familie 369, 370[77]
Guido v. S. Lorenzo, Kard.legat 335
Guillaume Durandus (OP), Bf. v. Mende, Kanonist 381
Guillaume de Perwez, Herr v. Perwez u. Ruysbroex 214
Guillaume de Saint Amour, Theol. 105
Gunzelin III., Gf. v. Schwerin 332, 334, 335
Gutolf v. Heiligenkreuz (OCist), Abt v. Marienberg 365
Guy de Monceaux, Ratgeber d. frz. Kg. 381

Habsburger 293, 294, 343, 360, 365–367, 367[70], 368, 369
Hadmar I. v. Kuenring, Ministeriale 359, 360, 361[52]
Hans Memling, Maler 427
Hardanus Hake, Pastor zu Wildemann 187, 189[13], 200[35], 206[47]
Hauteville 46

Haymo v. Faversham (OFM), Gmin. 90
Haymo/Haimo, Bf. v. Verdun 76
Hedwig v. Mecklenburg-Stargard (OSCl), Äbt. v. Ribnitz 336
Heinrich I., ostfrk. Kg. 66
Heinrich I., Kg. v. England 430
Heinrich I., Hz. v. Brabant 210[7], 214, 219, 221, 224
Heinrich I. v. Braunschweig-Grubenhagen, Hz. v. Braunschweig-Lüneburg 196[29], 202[40]
Heinrich I. (d. Pilger), Hz. v. Mecklenburg 331, 337
Heinrich I., Gf. v. Honstein 202[42]
Heinrich I., Gf. v. Schwerin 332
Heinrich II., Ks., röm.-dt. Kg. 76
Heinrich II. Jasomirgott, Pfalzgf. bei Rhein, Hz. v. Bayern, Hz. v. Österreich 356
Heinrich II., Hz. v. Brabant 210[7], 215–219, 233, 234
Heinrich II. v. Braunschweig-Wolfenbüttel, Hz. v. Braunschweig-Lüneburg 189, 206[47], 337, 338
Heinrich II. v. Mecklenburg, Herr v. Mecklenburg 330, 335, 337
Heinrich III., Hz. v. Brabant 210[7], 220, 221, 223, 224, 233, 234
Heinrich III., Gf. v. Schwerin 330, 332
Heinrich IV., Ks., röm.-dt. Kg. 345
Heinrich IV. (d. Dicke), Hz. v. Mecklenburg 331
Heinrich V., Ks., röm.-dt. Kg. 345
Heinrich V., Pfalzgf. bei Rhein, Hz. v. Sachsen 196[29]
Heinrich (VII.), röm.-dt. Kg., Kg. v. Sizilien 196[29]
Heinrich VII., röm.-dt. Kg. 294[87], 434
Heinrich Borwin I., Herr v. Mecklenburg 329
Heinrich Borwin II., Herr v. Mecklenburg, Herr v. Rostock 329, 330, 333
Heinrich Borwin III., Herr v. Mecklenburg, Herr v. Rostock 333
Heinrich, Hüttenmeister v. Walkenried, Kl. OCist 202
Heinrich (d. Ä.), Hz. v. Mecklenburg-Stargard 336
Heinrich v. Avranches, Dichter 93
Heinrich Conrad Arend, Pfarrer v. Grund 188, 205[45]
Heinrich v. Diessenhofen, Chronist 398
Heinrich v. Hachem 196[29]
Heinrich (d. J.) v. Friemar (OESA), Mag. theol. 404
Heinrich Preussl 369
Heinrich Schretz (OP), Prior v. Basel 126[57]
Heinrich v. Werle (OP), Bruder v. Nikolaus II. v. Werle 333
Heinrich v. Wildenstein (OFM), Bf. v. Kruja, Triest u. Pedena 397
Helmold III., Gf. v. Schwerin 332, 335
Henry s. Heinrich
Hermann, Bf. v. Cammin 316
Hermann, Abt v. Zwettl 359, 360
Hermann, Gf. v. Wohldenberg 196[29]
Hieronymus, Hl., Kirchenlehrer 28, 39, 58, 407, 408[33]
Hilarion v. Gaza, Hl., Eremit 41
Hilarion/Honoratus v. Arles, Hl., Bf. v. Arles 42
Hildegard v. Bingen (Ben.), Hl. 420, 431[55]
Hohenzollern 293, 294
Honorat Bovet (Ben.), Prior v. Selonnet 389, 394, 395
Honorius III., Papst 260
Honorius IV., Papst 281, 298, 307
Hugo v. Digne (OFM) 100
Hugo v. St-Viktor (CanReg), Mag. theol. 31, 31[71]
Hugolino v. Ostia s. Gregor IX., Papst
Humbert v. Romans (OP), Gmag. 126[58]

Ingeborg v. Mecklenburg (OSCl), Äbt. v. Ribnitz 336
Ingeborg v. Pommern, Gem. v. Hz. Heinrich d. Ä. v. Mecklenburg-Stargard 336
Ikarus, mythol. Figur 170
Innozenz III., Papst 86, 193[21], 266[20], 357[45]
Innozenz IV., Papst 87, 88, 262, 271
Innozenz VII., Papst 124
Irene Angelos v. Byzanz, Gem. v. Kg. Philipp I. v. Schwaben 217
Isabella v. Bayern s. Elisabeth v. Bayern, Kgn. v. Frankreich, Gem. v. Kg. Karl VI. v. Frankreich
Isabella Conti (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna 307
Isabella di Giovanni di Paolo Conti s. Sabella di Giovanni di Paolo Conti
Isabella di Pietro Silvestri (OSCl) 297
Isabella Savelli (OSCl) 305
Isabella v. Valois, Gem. v. Kg. Richard II. v. England 392
Isabelle v. Frankreich, Hl. 290, 298, 298[108], 299, 307
Isidor v. Sevilla, Bf. v. Sevilla, Enzyklopädist 181
Ivo v. Chartres, Hl., Bf. v. Chartres, Kanonist 31

Jacob s. Jakob, Apostel
Jacoba de Camorata (OSCl) 306[156]
Jacoba Colonna 289
Jacoba Malabranca (OSCl) 306
Jacoba Savelli (OSCl) 305
Jacopa (OP) 277
Jacopa Normanni in Frangipane dei Settesoli, Tertiarin 277, 291
Jacopo Colonna, Kard. 281–283, 290, 292, 299–301, 309, 311, 313
Jacopone da Todi (OFM) 292
Jacques de Vitry s. Jakob v. Vitry, Bf. v. Akkon, Kard.bf. v. Tusculum
Jakob, Apostel 130[75], 131–133
Jakob v. Vitry, Bf. v. Akkon, Kard.bf. v. Tusculum 92, 260, 260[2], 261–263, 263[12], 264, 264[15], 271
Jakobus de Voragine (OP), Ebf. v. Genua, Schriftsteller 408
Jean du Bueil, Militäradmiral v. Frankreich 394
Jean de Montaigu, Ratgeber d. frz. Kg. 389[66]
Jean de Parme s. Johannes v. Parma (OFM)
Jean du Vignay, Übersetzer 387

Jean Froissart, Chronist 382
Jean Gerson, Mag. theol., Mystiker 384, 386, 386[52], 387
Jean Golein (OCC), Mag. theol. 381, 388
Jean Petit, Mag. theol., Jurist 386, 387, 391
Jeanne d'Arc, Hl. 394
Jeanne de Bourbon, Kgn., Gem. v. Kg. Karl V. v. Frankreich 383
Jesus Christus, bibl. 31, 77, 81, 83, 85[32], 86, 91, 92, 101, 104, 424, 437, 438
Joachim v. Fiore, Abt v. Corazzo u. Fiore 41, 44, 44[20], 45, 45[22], 46–48, 48[28], 49–52, 104
Joanna of Brabant s. Johanna v. Brabant, Hzn., To. v. Hz. Johann III. v. Brabant
Johann I., Hz. v. Brabant 210[7], 210[8], 219, 224
Johann I., Hz. v. Mecklenburg(-Stargard) 336
Johann I. v. Lüneburg, Hz. v. Braunschweig-Lüneburg 193[22]
Johann I., Herr v. Mecklenburg 333
Johann II., Kg. v. Frankreich 377, 381, 384, 385
Johann II., Hz. v. Brabant 210[7]
Johann II., Herr v. Mecklenburg(-Gadebusch) 331
Johann III., Hz. v. Brabant 210[7], 218, 218[38]
Johann III., Herr v. Mecklenburg 337
Johann III., Herr v. Werle-Goldberg 330
Johann VII., Herr v. Werle-Güstrow 330
Johann v. Berry, Hz. v. Berry u. Auvergne 391
Johann d. Blinde, Kg. v. Böhmen 402, 410, 434[63], 434[64]
Johann v. Morimond, Abt v. Morimond 207[48]
Johann v. Neumarkt, Bf. v. Naumburg, Leitomischl u. Olmütz 400
Johann Ohnefurcht, Hz. v. Burgund 386
Johann v. Osterode, Herr v. Osterode 196, 196[29]
Johann v. Parma (OFM), Gmin. 44[20], 87
Johanna I. v. Navarra, Kgn., Gem. v. Kg. Philipp IV. d. Schönen v. Frankreich 384
Johanna v. Brabant, Hzn., To. v. Hz. Johann III. v. Brabant 218[39]
Johanna v. Burgund, Kgn., Gem. v. Kg. Philipp VI. v. Frankreich 387
Johannes XXII., Papst 85, 89, 90, 110, 260[2], 282, 301
Johannes, Hl., Missionar, Eremit 56, 62
Johannes (IV. v. Chaudenay), Abt v. Cîteaux 207[48]
Johannes (Ben.), Klosterschreiber d. Slawenklosters 408
Johannes v. Barkevelt 194[26]
Johannes Calvin, Reformator 152
Johannes Castoris (OCart), Prior v. Prag 410
Johannes v. Dambach (OP), Mag. theol. 403, 404
Johannes v. Gorze (Ben.), Reformer 40
Johannes de Liro, Mag. theol. 264[15]
Johannes v. Matera, Eremit, Abt v. S. Maria di Pulsano 41
Johannes Meyer (OP), Chronist 120, 125, 126, 126[57], 126[58]
Johannes Moravec (OP), Mag. theol. 403, 404, 404[19]
Johannes Mulberg (OP), Reformer 123[48]
Johannes Nider (OP), Prior v. Basel 24, 121
Johannes v. Parma s. Johann v. Parma (OFM), Gmin.
Johannes Philagathos, Gegenpapst als Johannes XVI. 68, 68[66]
Johannes de Rupella (OFM), Magister 99
Johannes d. Täufer, bibl. 49, 299
Johannes Trithemius (Ben.), Humanist, Abt v. Sponheim 416
John s. Johann
John Lesley, Bf. v. Ross, Geschichtsschreiber 182
Jordan v. Giano (OFM), Chronist 83, 83[27], 106, 244
Joseph, bibl. 438
Judith, bibl. 394
Julian v. Speyer (OFM), Komponist und Dichter 93
Julius v. Braunschweig-Wolfenbüttel, Hz. v. Braunschweig-Lüneburg 189

Kapetinger 380
Karl d. Gr., Ks., frk. Kg. 71, 405–407
Karl d. Kahle, Ks., westfrk. Kg., Kg. v. Italien 67
Karl II., Kg. v. Neapel 105[114]
Karl IV., Ks., röm.-dt. Kg., Kg. v. Böhmen, Kg. v. Italien 397, 397[1], 398–400, 400[9], 401–405, 405[22], 406–411
Karl IV., Kg. v. Frankreich, Kg. v. Navarra 33
Karl V., Kg. v. Frankreich 32, 378, 378[13], 382, 382[33], 383–385, 385[47], 386, 388, 389, 393–395
Karl VI., Kg. v. Frankreich 32, 375, 375[1], 377, 379, 382, 382[33], 383, 386–389, 389[66], 390, 391, 393, 395
Karl VII., Kg. v. Frankreich 394
Karl v. Rotteck, Politiker 319
Karolinger 27, 29, 64, 401, 405, 411
Kasimir I., Hz. v. Pommern 315
Katharina, Äbt., Schw. v. Hz. Rudolf IV. v. Österreich, Kärnten u. Steiermark 369[74]
Katharina Holtzhauser, Konv. v. Schönensteinbach 120, 123, 125, 126
Katharina v. Siena, Hl., Mystikerin 17, 111, 111[3], 112–114, 114[10], 115, 115[14], 116, 116[17], 116[19], 117, 118, 120, 120[36], 121–124, 124[49], 124[50], 127–129, 129[68], 130, 130[73, 75], 131–133, 133[81], 134–138, 139[97], 140, 141
Katharina Tucher, Konv. v. St. Katharina, Nürnberg 120–123, 126, 128, 130, 137, 139
Kerho v. Weißenburg, Abt v. St. Gallen 178
Klara v. Assisi, Hl. 81[14], 105, 108, 277, 277[16], 278, 278[20], 297, 308, 327
Konrad I. v. Hochstaden, Ebf. v. Köln 267
Konrad I. v. Salzwedel, Bf. v. Cammin 315
Konrad II., Bf. v. Hildesheim 196[29], 262
Konrad II. v. Everstein, Gf. 196[29]

Konrad II. v. Wernigerode, Gf. 193[22]
Konrad, Propst v. St. Mauritius, Hildesheim 196[29]
Konrad, Hubmeister 369
Konrad v. Asti (OP) 125[55]
Konrad (d. J.) v. Halberstadt (OP), Chronist 401
Konrad v. Offida (OFM), Bußprediger 90
Konrad v. Preußen (OP), Ordensreformer 112, 114
Konrad v. Schöneberg, Edelherr 196[29]
Konstantin d. Gr., röm. Ks. 49, 51
Kristina Camer (OP), Tochter v. Sebolt Nachtigal 121
Kuenringer, Ministerialenfamilie 357, 358, 360
Kunigund Schreiber (OP) 120, 120[37], 121
Kunzelin s. Gunzelin III., Gf. v. Schwerin
Kyrill, Hl., Bruder v. Method 407

Lambert, Hl., Märtyrer, Bf. v. Lüttich 216[32]
Lambert Slaggert (OFM), Chronist 338
Landolfo Colonna, Chronist 283
Landolfo Colonna-Riofreddo 306
Laurent s. Laurentius, Hl., Märtyrer
Laurentia (OSCl) 296
Laurentius, Hl., Märtyrer 215[31]
Lella (OSCl) 296
Lella (OSCl), Schw. v. Papst Martin V. 286
Lella di Giovanni Colonna 306, 307
Lella di Paolo Conti (OSCl) 304
Leo (OFM) 90
Leonarda (OSCl) 306[156]
Leonardo Dati (OP), Gmag. 125
Leopold III., Hz. v. Österreich 343, 345, 345[11], 346
Letizia, Gem. v. Pietro di Giordano 310
Liutprand v. Cremona, Geschichtsschreiber, Bf. v. Cremona 64
Lorenz, Herr v. Werle-Güstrow 330
Louis IX. s. Ludwig IX., Kg. v. Frankreich
Luca v. Casamari, Ebf. v. Cosenza 48[28]
Luca v. Isola Capo Rizzuto, Hl. 47[25]
Lucia di Cola (OSCl) 305
Lucia Colonna (OSCl) 303, 303[137]
Lucius de Canemortuo 304
Ludolf I. v. Plesse, Edelfreier 196[29]
Ludwig I., Hz. v. Anjou 391
Ludwig IX., Kg. v. Frankreich 223, 298
Ludwig, Hz. v. Guyenne 391, 393[77]
Ludwig, Hz. v. Orléans 386, 387, 391, 395, 396
Ludwig Fuchs (OP), Prior v. Ulm 127[61]
Ludwig v. Neapel s. Ludwig v. Toulouse (OFM), Hl., Ebf. v. Toulouse
Ludwig v. Toulouse (OFM), Hl., Ebf. v. Toulouse 105[114], 108
Lukas, Schüler v. Bartholomäus v. Simeri, Eremit, Kl.gründer 47[25]
Lutizen 65

Mabilia di Giovanni Savelli (OSCl) 305
Macarius d. Gr., Eremit 42
Madhav Puri, hinduistischer Asket 153
Magdalena Toppler (OP) 122
Magnus II., Hz. v. Mecklenburg 334, 338
Marc s. Markus, Hl., Evangelist
Margaret v. Antiochia, Hl., Märtyrin 216[31]
Margaret v. Brabant, Gem. v. Gf. Gerard IV. v. Geldern 219
Margaret v. Provence, Gem. v. Kg. Ludwig IX. v. Frankreich 223
Margareta v. Dänemark (OCist), Äbt. v. Zarrentin 335
Margarete Porete, Mystikerin 420
Margarethe (Sambiria), Kgn., Gem. v. Kg. Christoph I. v. Dänemark 331, 338
Margarethe v. Braunschweig-Lüneburg, Gem. v. Hz. Heinrich d. Ä. v. Mecklenburg-Stargard 336
Margarethe Preusselin, Gem. v. Heinrich Preussl 369, 370
Margherita Colonna, Sel., Schw. v. Kard. Jacopo Colonna 280, 281, 289, 294, 303
Margherita Colonna (OSCl) 283
Margherita di Niccolò Annibaldi (OSCl) 284
Margherita di Oddone (OSCl) 296
Margherita Palombara 292[79]
Mah kassapu, Mönch im Buch Theragatha 161
Maria, bibl. 108, 284, 336, 354
Maria v. Bethanien, bibl. 438
Maria v. Brabant, Kgn., Gem. v. Kg. Philipp III. v. Frankreich 223
Maria Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite 294, 312
Maria Conti 306
Maria v. Évreux, Gem. v. Hz. Johann III. v. Brabant 219[38]
Maria v. Hohenstaufen, Gem. v. Hz. Heinrich II. v. Brabant 217
Maria v. Luxemburg, Kgn., Gem. v. Kg. Karl IV. v. Frankreich 402
Maria Magdalena, bibl. 262[6]
Maria v. Oignies, Beg. 263[11]
Maria v. Schwaben/of Swabia s. Maria v. Hohenstaufen, Gem. v. Hz. Heinrich II. v. Brabant
Markus, Hl., Evangelist 215[31]
Markus v. Weida (OP), Schriftsteller 117
Martin IV., Papst 90
Martin V., Papst 286, 288[65], 293, 294, 304
Mary s. Maria
Mataleone (OSCl) 296
Mathilde, ostfrk. Kgn., Gem. d. ostfrk. Kg. Heinrich I. 66, 68
Mathilde, Beg. 268[29]
Matteo Colonna, Propst v. St-Omer 302, 310, 312[184]
Matteo di Oddone s. Matteo Colonna, Propst v. St-Omer
Matthew s. Matthäus, Hl., Apostel
Matthew Grabow s. Matthias Grabow (OP)
Matthew Paris s. Matthäus Paris (Ben.), Geschichtsschreiber
Matthäus, Hl., Apostel 154, 215[31]
Matthäus Paris (Ben.), Geschichtsschreiber 92
Matthias Grabow (OP) 123[48]

Matthias Grünewald, Maler 418, 419
Maurice s. Mauritius, Hl., Märtyrer
Mauritius, Hl., Märtyrer 215[31]
Mechthild v. Braunschweig-Grubenhagen, Gem. v. Johann II. v. Werle 333
Mechthild v. Dänemark, Kgn., Gem. v. Kg. Abel v. Dänemark 335
Meister Eckhardt (OP), Mystiker 418
Mestwin II., Hz. v. Ostpommern 316
Method, Hl., Bruder v. Kyrill 407
Michael v. Broda 207[48]
Michael v. Prag (OCart), Prior v. Prag, Schriftsteller 410
Michelangelo Buonarroti, Maler, Bildhauer 313
Moses, bibl. 65
Munio v. Zamora (OP), Bf. v. Palencia, Gmag. 124, 124[49]
Musciani, Baronalgeschlecht 287

Napoleone Orsini, Kard. 296[102], 297, 297[104]
Nazarius 29
Nicephoras II. Phokas, Ks. v. Byzanz 63
Nicolas v. Lisieux, Theol. 195
Nicolas v. Trani, Hl., Pilger 39
Nicolas s. Nikolaus, Hl., Bf. v. Myra
Nicolaus Henrici, Kapellan v. S. Lorenzo in Panisperna 310
Nicole v. Oresme, Bf. v. Lisieux, Gelehrter 380, 383–385, 388, 394, 395
Nikolaus I., Gf. v. Schwerin 335
Niklaus I., Herr v. Werle, Herr v. Rostock 311
Nikolaus II., Herr v. (Mecklenburg-)Gadebusch 329
Nikolaus II., Herr v. Werle(-Parchim) 333
Nikolaus III., Papst 88, 91
Nikolaus IV., Papst 311
Nikolaus, Hl., Bf. v. Myra 216[32]
Nikolaus, So. v. Lorenz v. Werle-Güstrow 330
Nikolaus v. Laun (OESA), Theologieprof. 401–404, 411
Nikolaus v. Ryden, Hüttenmeister v. Walkenried, Kl. OCist 207[48]
Nilos/Nilus v. Rossano, Hl. 41, 41[11], 68, 71
Norbert v. Xanten (OPraem), Hl., Ebf. v. Magdeburg 15, 15[19], 16
Normannen 40, 46, 47
Nuta (OSCl) 306

Ocilenda Montenero 310
Oddone Colonna, Kard. 294, 296, 302
Ognisanti, Baronalgeschlecht 287
Ordericus Vitalis, Chronist 9, 9[2]
Origines/Origenes, theol. Gelehrter 28
Orsini, Baronalgeschlecht 275, 275[9], 291, 304, 305, 305[152], 310
Otto I. d. Gr., Ks., ostfrk. Kg. 64–66, 68, 71
Otto I. v. Braunschweig-Lüneburg, Bf. v. Hildesheim 193[22]
Otto II., Ks., ostfrk. Kg. 65, 68
Otto III., Ks., ostfrk. Kg. 17, 53, 54–57, 57[16], 58, 58[19], 59, 59[22], 60–63, 63[43], 66–68, 68[66], 69–71, 71[83], 72, 72[87], 73–76, 76[103], 77, 78, 187[8]
Otto IV., Ks., röm.-dt. Kg. 193[21], 196[29]
Otto „am hohen Markt“ 369, 370[77]
Otto v. Bamberg, Bf., genannt „Apostel d. Pommern“ 327, 327[29]
Otto v. Freising, Bf. v. Freising, Geschichtsschreiber 344, 345, 345[11], 346, 357, 424[37]
Ottonen 56, 57, 59, 64–67, 69, 77, 188, 215, 219

Pachomius, Hl. 41, 180[50]
Pacifici, Baronalgeschlecht 287
Pagalananda Aghori, hinduistischer Asket 155
Palombara, Baronalgeschlecht 286
Pandolfo III. degli Anguillara 303
Paola Stefaneschi 307[159]
Paolo di Poncelli Orsini 305
Paphnutios/Paphnutius v. Ägypten, Bf. d. oberen Thebais 42
Parvati, hinduistische Göttin 154
Paul I., Papst 281
Paulus, Apostel 277[18]
Penestrina (OSCl) 303[137]
Perna da Palestrina (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite 294
Perna Orsini (OSCl) 305
Perna, Gem. v. Francesco de Vico 291
Peter v. Gengenbach (OP), Reformer 125
Peter Martyr (OP), Märtyrer 128, 129, 129[67], 130, 134, 135, 140
Peter v. Zittau, Abt v. Königsaal, Chronist 423–434
Petrus, bibl. 49, 277[18]
Petrus Comestor, Mag. theol. 408
Petrus Damiani (Ben.), Kard.bf. v. Ostia 54, 56, 59, 60, 63, 68, 74[96]
Petrus Johannis Olivi (OFM), Theol. 100
Philip I. of Swabia s. Philipp v. Schwaben, röm.-dt. Kg.
Philipp III., Hz. v. Burgund 391
Philipp VI., Kg. v. Frankreich 384, 387
Philipp, Apostel 132, 133
Philipp v. Schwaben, röm.-dt. Kg. 187[8]
Philippe de Mézières, Ritter, Schriftsteller 375, 376, 377[8], 388–392, 395
Philippe de Villette, Ratgeber d. frz. Kg. 381
Pierre d’Ailly, Kard., Bf. v. Le-Puy-en-Velay u. Cambrai 384
Pierre Bersuire (Ben.), Enzyklopädist 388
Pierre Salmon, Ratgeber d. frz. Kg., Schriftsteller 383, 390, 391, 395
Pietro di Agapito, Propst v. Bf. kirche v. Marseille 285, 288[67], 289
Pietro Capocci, Prior v. S. Lorenzo in Panisperna 301
Pietro Colonna, Kard., Erzpr. v. S. Giovanni in Laterano 282, 283, 283[43], 286, 301
Pietro v. Gallicano 283, 288[67]
Pietro di Giordano v. Genazzano 284, 291, 295[95], 310
Pius II., Papst 128, 130[75], 135, 136[90], 137[94]
Placidus v. Nonantola (Ben.), Kanonist 31
Plantagenet 107
Plinius d. Ä., röm. Gelehrter, Enzyklopädist 181

Plutarch, griech. Schriftsteller 418
Pontus, Romanfigur aus Pontus u. Sidonia 319, 320–322, 324, 326
Přemysl Otakar II., Kg. v. Böhmen 364
Přemysliden 364
Pribislaw I., Herr v. Parchim-Richenberg 333
Pruzzen 54
Pulkava, Chronist 409

Raimund v. Capua (OP), Gmag., Biograph v. Katharina v. Siena 117[20]
Raimund Peraudi (OESA), Kard., Bf. v. Gurk u. Saintes 334
Ram Krishna, hinduistischer Asket 151–154, 165
Rama, hinduistischer Gott 151
Raoul de Presles, Ratgeber d. frz. Kg., Jurist 392
Richard II., Kg. v. England 391, 392
Richard Baxter, puritanischer Geistlicher 153
Richardis v. Schwerin, Gem. v. Kg. Albrecht III. v. Schweden 338
Ricola di Lorenzo Palombarie (OSCl) 286
Rinaldo Orsini 304
Rita, Gem. v. Galeotto Tedallini 286, 286[60]
Rita Annibaldi (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite 295, 296
Rita d'Antiochia 285
Robert v. Genf, Kard., Gegenpapst als Clemens VII. 295
Robertus de Bascia (OFM), Magister 100
Roger I., Gf. v. Sizilien 47[25]
Roger v. Wendover (Ben.), Geschichtsschreiber 92
Romuald/Romualdo v. Camaldoli (OSBCam), Hl. 17, 53–60, 60[25], 61–63, 68, 71, 73, 74, 74[96], 75, 76, 76[103], 78, 328
Rudolf I. v. Habsburg, röm.-dt. Kg. 364, 367
Rudolf I. (III.), Kg. v. Böhmen, Hz. v. Österreich u. Steiermark 368
Rudolf IV., Hz. v. Österreich, Kärnten u. Steiermark 369[74]
Rufinus v. Aquilea, theol. Gelehrter 39, 42[17]
Rupert v. Deutz (Ben.), theol. Schriftsteller 15, 31, 31[71]
Ruprecht II., Pfalzgf. bei Rhein 410

Sabas, Hl., Eremit 41, 42
Sabella di Giovanni di Paolo Conti (OSCl) 304, 307
Salier 344[10], 345
Salimbene (de Adam) v. Parma (OFM), Geschichtsschreiber 90, 105[114], 437
Sancia Caetani, Gem. v. Stefano Colonna 290
Sant'Eustachio, Baronalgeschlecht 297, 303, 305, 307[159], 309
Sarah, bibl. 49
Sarazenen 65
Savelli, Baronalgeschlecht 304
Scholastika, Schw. v. Benedikt v. Nursia 50
Sebolt Nachtigal, Nürnberger Patrizier 121
Shiva, hinduistischer Gott 154
Siegfried III. v. Eppstein, Ebf. v. Mainz 196[29]
Siegfried, Gf. v. Blankenburg 196[29]
Silvester I., Papst 283
Silvester II., Papst 71
Simeon v. Trier, Hl., Eremit 39, 39[6]
Slawen 61, 71, 328, 397, 407
Sokrates, Philosoph 421
Sophia, Gem. v. Johann I. v. Werle 333
Sophia v. Pommern, Gem. v. Magnus II. v. Mecklenburg 334
Sophia v. Ungarn, Äbt. v. Admont 354
Sophie v. Brabant s. Sophie v. Thüringen, Gem. v. Hz. Heinrich II. v. Brabant
Sophie v. Thüringen, Gem. v. Hz. Heinrich II. v. Brabant 216, 217
Staufer 345, 346, 402
Stefan v. Muret, Hl., Ordensgründer 41
Stefania, Biographin d. Sel. Margherita Colonna 294
Stefano di Agapito 289
Stefano (d. Ä.) Colonna, Vater d. Sel. Margherita Colonna 303
Stefano Colonna, Gem. v. Sancia Caetani 290
Stefano Colonna, Propst v. St-Omer 297, 304
Stefano Conti 296[102]
Stefano Maconi (OCart), Generalprior 117, 118
Symeon Salos, Hl., Eremit 46

Tammo, Bruder v. Bf. Bernward v. Hildesheim 74
Tanzia/Tanzarella (OSCl) 285, 296
Tedallini, Baronalgeschlecht 286, 287, 297
Theodoros Studites, Kirchenlehrer, Abt v. Studion 46
Theophanu, Gem. v. Ks. Otto II. 63
Thietmar v. Merseburg, Geschichtsschreiber, Bf. v. Merseburg 67, 70, 70[77]
Thomas v. Aquin (OP), Philosoph u. Theol. 134, 140, 423[34]
Thomas v. Cantimpré (OP), Hagiograph, Enzyklopädist u. Kompilator 23, 26
Thomas v. Celano (OFM), Chronist 81[14], 83, 85, 85[32], 86, 92–94, 97, 97[81], 99[91]
Thomas v. Eccleston (OFM), Chronist 91, 91[55], 106
Thomas v. Pizan, Astrologe 394, 395
Titus Livius, röm. Geschichtsschreiber 388
Tobias, bibl. 49
Tommasia Orsini (OSCl) 297
Tommaso Caffarini (OP), Beichtvater d. Katharina v. Siena 112, 117, 118, 124, 128
Tommaso Schifaldo (OP), Humanist 112, 115, 135, 137, 141
Tommaso v. Siena s. Tommaso Caffarini (OP), Beichtvater d. Katharina v. Siena
Tosetti, Baronalgeschlecht 303

Ugolino Conti s. Gregor IX., Papst
Ulrich (OFM) 369
Ulrich II., Hz. v. Mecklenburg-Stargard 331, 336
Urban IV., Papst 298, 299, 307
Urban V., Papst 305, 307
Urban VI., Papst 295, 310[174]
Ursina (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna 303

Valois 377, 379–381, 383, 384, 387–389, 395
Vanda (OSCl) 304
Vannotia Mancini (OSCl) 306
Varro, röm. Gelehrte 181
Vinzenz Ferrer (OP), Hl. 134, 135, 140
Vitruv, röm. Architekt 181
Vittoria Arcioni (OSCl) 306
Vittoria Colonna, Dichterin 313

Waldemar IV., Kg. v. Dänemark 336
Waldemar, Herr v. Rostock 331
Walter v. Gittelde, Ritter 196[29]
Walto, Dekan v. St. Gallen 178
Wartislaw III., Hz. v. Pommern-Demmin 335
Welfen 345, 197
Wenzel IV., röm.-dt. Kg., Kg. v. Böhmen 400, 410, 411
Wenzel v. Böhmen, Hl. 402, 410
Widukind v. Corvey, Geschichtsschreiber 64
Wilhelm II. v. Holland, röm.-dt. Kg., Gf. v. Holland-Zeeland 217
Wilhelm v. Wenden, Herr v. Werle-Güstrow 330
William II. of Holland-Zeeland s. Wilhelm II v. Holland, röm.-dt. Kg., Gf. v. Holland-Zeeland
William Dunbar, Dichter 182
William v. Malmesbury (Ben.), Chronist 169
Willigis v. Mainz, Ebf. v. Mainz 66

Ortsregister

Aachen 69, 70, 72, 72[10], 268, 406
Aarschot, Beginenhaus 211[10]
Adelhausen, Kl. OP 126
Admont, Kl. Ben. 178, 352–354, 354[36], 354[38]
– s. Sophia v. Ungarn, Äbt. v. Admont
Ägypten 11[6], 39, 41, 81
– s. Paphnutios/Paphnutius v. Ägypten, Bf. d. oberen Thebais
Ätna 48
Affligem, Kl. Ben. 211[10]
Afrika 416
Ahrensbök, Kl. OCart 179, 180
Ailly
– s. Pierre d'Ailly, Kard., Bf. v. Le Puy-en-Velay u. Cambrai
Alemania, Provinz OFM 21, 237, 243[32], 246–248, 252–255
Alexandria/Alexandrien 376, 415, 428
– s. Athanasius d. Gr., Kirchenvater, Bf. v. Alexandrien
Alpen 92, 125, 229, 243[32], 247, 268, 269, 328, 352
Alps s. Alpen
Alsace s. Elsass
Alsatia, Nation OP 141[103]
Altenhohenau, Kl. OP 137, 139
Altzella, Kl. OCist 185
Anagni 308
– s. S. Pietro in Vineis, Kl. OSCl
Anatolien 41
Ancona, Mark 104
Anderlecht, Beginenhaus 211[10]
Anjou
– s. Ludwig I., Hz. v. Anjou
Antiochia
– s. Evagrius v. Antiocheia, Bf. v. Antiochia
– s. Margaret v. Antiochia, Hl., Märtyrin
Antwerp s. Antwerpen
Antwerpen 211, 211[9]
– Beginenhaus 211[10]
– Kl. OCC 211[10]
– Kl. OP 211[10]
– s. St. Michael, Kl. OPraem
Anvers s. Antwerpen
Apulien 40, 47
Aquilea
– s. Rufinus v. Aquilea, theol. Gelehrter
Aquin
– s. Thomas v. Aquin (OP), Philosoph u. Theol.
Aragon
– s. Elisabeth v. Aragon, Kgn., Gem. v. röm.-dt. Kg. Friedrich d. Schöne
Argenton, Kl. OCist 211[10]
Arnheym
– s. Arnd v. Arnheym, Wasserbaumeister
Asien 91
Assisi 84, 98, 101, 224, 229, 235
– s. Aegidius v. Assisi, Mystiker
– s. Franziskus v. Assisi (OFM), Hl.
– s. Klara v. Assisi, Hl.
– s. Porziuncula, Kapelle S. Maria degli Angeli
– s. S. Francesco
– s. S. Nicola
– s. S. Clara
Asti
– s. Konrad v. Asti (OP)
Astura, Kastell 303
Aube 176
Augsburg 121[42], 319
– s. David v. Augsburg (OFM), Mystiker
Austria s. Österreich
Austria, Provinz OFM 243[32], 247, 248, 252
Averbode, Kl. OPraem 211[10]
Avignon 114, 307, 376, 387, 389, 391, 404[19]
Avranches
– s. Heinrich v. Avranches, Dichter
Aywiers, Kl. OCist 211[10]

Baden 319
Bagnolo 283
Bamberg 122[45]
– Kl. OP 125[55]
– s. Michaelsberg, Kl. Ben.
– s. Otto v. Bamberg, Bf., genannt „Apostel der Pommern"
Bari 40
Barth s. St. Marien
Basel 135[89]
– Kl. OP 127, 127[61]
– Konzil 113
– s. Heinrich Schretz (OP), Prior v. Basel
– s. Johannes Nider (OP), Prior v. Basel
Basilicata 40
Baumgartenberg, Kl. OCist 356
Bavaria s. Bayern
Bavaria, Nation OP 141[103]
Bayern 117, 137–139, 141, 346, 360, 361
– s. Agnes v. Bayern, Gem. v. Pfalzgf. u. Hz. Otto II. v. Bayern, To. v. Pfalzgf. u. Hz. Heinrich V. v. Sachsen
– s. Elisabeth v. Bayern, Kgn. v. Frankreich, Gem. v. Kg. Karl VI. v. Frankreich

– s. Heinrich II. Jasomirgott, Pfalzgf. bei Rhein, Hz. v. Bayern, Hz. v. Österreich
Bebenhausen, Kl. OCist 175[29]
Belgien 259[1]
Benevent 68
– s. Benedikt v. Benevent, Hl., Missionar, Eremit
Bergen-op-Zoom, Beginenhaus 211[10]
Berlin, Kl. OFM 247[39]
Bern s. St. Michael, Kl. OP
Berry
– s. Johann v. Berry, Hz. v. Berry u. Auvergne
Bingen
– s. Hildegard v. Bingen (Ben.), Hl.
Blankenburg
– s. Michaelstein, Kl. OCist
– s. Siegfried, Gf. v. Blankenburg
Bodensee 319, 355
Böhmen 185, 356, 357, 365, 365[64], 397, 398, 400, 401, 401[13], 402, 407, 409, 410, 434
– s. Bolesław I. Chrobry, Kg./Hz. v. Polen, Hz. v. Böhmen
– s. Bořivoj II., Hz. v. Böhmen
– s. Elisabeth, Kgn. v. Böhmen, To. v. Kg. Wenzel II. v. Böhmen
– s. Johann d. Blinde, Kg. v. Böhmen
– s. Karl IV., Ks., röm.-dt. Kg., Kg. v. Böhmen, Kg. v. Italien
– s. Přemysl Otakar II., Kg. v. Böhmen
– s. Rudolf I. (III.), Kg. v. Böhmen, Hz. v. Österreich u. Steiermark
– s. Wenzel IV., röm.-dt. Kg., Kg. v. Böhmen
– s. Wenzel v. Böhmen, Hl.
Bohemia-Polonia, Provinz OFM 243[32], 246–249
Bois-le-Duc s. 's-Hertogenbosch
Bologna 84, 227
Bomarzo 287
Bonneval
– s. Arnold v. Bonneval (OCist), Abt v. Bonneval, Biograph v. Bernhard v. Clairvaux
Bozen, Kl. OFM 16, 16[23], 248, 252
Brabant 21, 23, 209, 210, 210[8], 211, 211[9], 211[10], 214–216, 218, 218[39], 219, 220, 223, 224, 230, 231, 233, 236
– s. Adelaide (Aleydis/Alix/Alice) v. Burgund, Gem. v. Hz. Heinrich III. v. Brabant
– s. Heinrich I., Hz. v. Brabant
– s. Heinrich II., Hz. v. Brabant
– s. Heinrich III., Hz. v. Brabant
– s. Johanna v. Brabant, Hzn., To. v. Hz. Johann III. v. Brabant
– s. Johann I., Hz. v. Brabant
– s. Johann II., Hz. v. Brabant
– s. Johann III., Hz. v. Brabant
– s. La Cambre, Kl. OCist, Brabant
– s. Margaret v. Brabant, Gem. v. Gf. Gerard IV. v. Geldern
– s. Maria v. Brabant, Kgn., Gem. v. Kg. Philipp III. v. Frankreich
– s. Maria v. Hohenstaufen, Gem. v. Hz. Heinrich II. v. Brabant
– s. Sophie v. Thüringen, Gem. v. Hz. Heinrich II. v. Brabant
– s. Valduc, Kl. OCist
– s. Villers-in-Brabant, Kl. OCist
Brackelsberg (Harz) 201
Brandenburg 185
– s. Beatrix v. Brandenburg, Gem. v. Heinrich II. v. Mecklenburg
Braunlage 197[29]
Braunschweig 187[8], 193
– Braunschweig-Göttingen 206, 207[48]
– Braunschweig-Grubenhagen 189
– Braunschweig-Lüneburg 189, 193[20]
– Braunschweig-Wolfenbüttel 199, 207, 207[48]
– s. Albrecht I., Hz. v. Braunschweig(-Lüneburg)
– s. Heinrich I. v. Braunschweig-Grubenhagen, Hz. v. Braunschweig-Lüneburg
– s. Heinrich II. v. Braunschweig-Wolfenbüttel, Hz. v. Braunschweig-Lüneburg
– s. Johann I. v. Lüneburg, Hz. v. Braunschweig-Lüneburg
– s. Julius v. Braunschweig-Wolfenbüttel, Hz. v. Braunschweig-Lüneburg
– s. Margarethe v. Braunschweig-Lüneburg, Gem. v. Hz. Heinrich d. Ä. v. Mecklenburg-Stargard
– s. Mechthild v. Braunschweig-Grubenhagen, Gem. v. Johann II. v. Werle
– s. Otto I. v. Braunschweig-Lüneburg, Bf. v. Hildesheim
Breda, Beginenhaus 211[10]
Bretagne 392
Breteuil
– s. Évrard, Gf. v. Breteuil
Britische Inseln 92
Bromberg 201
Brüssel 211, 211[9], 219, 223, 224
– Beginenhaus 211[10]
– Kl. OCC 211[10]
– Kl. OFM 211[10], 218[38]
Brunnenbach/Brunnenbachtal 190[14], 194, 194[25], 202[40]
Brunshausen, Kl. 196[29]
Brussel s. Brüssel
Bruxelles s. Brüssel
Buch, Kl. OCist 185
Burgstädt 200[36]
Burgund 184, 218[39], 387, 389[66], 390, 391, 396
– s. Adelaide (Aleydis/Alix/Alice) v. Burgund, Gem. v. Hz. Heinrich III. v. Brabant
– s. Adelheid v. Burgund, Ksn. v. Ostfranken, Gem. v. Kg. Otto I. v. Ostfranken
– s. Johann Ohnefurcht, Hz. v. Burgund
– s. Johanna v. Burgund, Kgn., Gem. v. Kg. Philipp VI. v. Frankreich
– s. Philipp III., Hz. v. Burgund

Burtscheid, Kl. 63
– s. Gregor (Ben.), Abt v. Burtscheid
Byzanz 37, 38, 40, 41, 43, 45, 45[22], 46–48, 50–52, 57, 63, 223
– s. Irene Angelos v. Byzanz, Gem. v. Kg. Philipp I. v. Schwaben
– s. Nicephoras II. Phokas, Ks. v. Byzanz

Camaldoli
– s. Romuald/Romualdo v. Camaldoli (OSBCam), Hl.
Cambrai, Bm. 211
– s. Pierre d'Ailly, Kard., Bf. v. Le Puy-en-Velay u. Cambrai
Cammin, Bm. 316
– s. Hermann, Bf. v. Cammin
– s. Konrad I. v. Salzwedel, Bf. v. Cammin
Campo Marzio 287
Canterbury
– s. Anselm v. Canterbury (OSB), Mag. Theol., Ebf. v. Canterbury, Philosoph
– s. Eadmer (Ben.), Chronist, Biograph v. Anselm v. Canterbury
Cantimpré
– s. Thomas v. Cantimpré (OP), Hagiograph, Enzyklopädist u. Kompilator
Capua
– s. Raimund v. Capua (OP), Gmag., Biograph v. Katharina v. Siena
Carbone s. S. Elia, Kl.
Carrà s. S. Maria, Kl.
Casamari
– s. Luca v. Casamari, Ebf. v. Cosenza
Cascia 306[156]
Casole s. S. Nicola, Kl.
Celano
– s. Thomas v. Celano (OFM), Chronist
Cella s. Zella
Cerbezin 335
Chaligny 184
Chartres
– s. Ivo v. Chartres, Hl., Bf. v. Chartres, Kanonist
Chorin, Kl. OCist 185
Ciciliano, Kastell 285
Cikador, Kl. OCist 356
Cîteaux, Kl. OCist 175, 176[32], 214, 214[27]
– s. Johannes (IV. v. Chaudenay), Abt v. Cîteaux
Clairvaux, Kl. OCist 176, 176[32], 185, 357
– s. Bernhard v. Clairvaux (OCist), Hl.
Classe s. S. Apollinare, Kl.
Clausthal-Zellerfeld 189[11], 191[18]
Colmar, Kl. OP 114, 114[12], 126[60], 138
Colonia, Provinz OFM 243[32], 247, 248
Colonna Regia 65
Columpna, Kastell 287
Constance s. Konstanz
Corazzo, Kl. OCist 50
– s. Joachim v. Fiore, Abt v. Corazzo u. Fiore
Corbie, Kl. Ben. 178
Corpus Domini, Kl. OP, Venedig 114[12]
Corvey
– s. Widukind v. Corvey, Geschichtsschreiber
Cosenza 44[20]
– s. Luca v. Casamari, Ebf. v. Cosenza
Cremona
– s. Liutprand v. Cremona, Geschichtsschreiber, Bf. v. Cremona
Cuxa, Kl. Ben. 53

Dänemark
– s. Abel, Kg. v. Dänemark, Hz. v. Schleswig
– s. Christoph I., Kg. v. Dänemark
– s. Margareta v. Dänemark (OCist), Äbt. v. Zarrentin
– s. Margarethe (Sambiria), Kgn., Gem. v. Kg. Christoph I. v. Dänemark
– s. Mechthild v. Dänemark, Kgn., Gem. v. Kg. Abel v. Dänemark
– s. Waldemar IV., Kg. v. Dänemark
Dalmatien 407
Dambach
– s. Johannes v. Dambach (OP), Mag. theol.
Dargun, Kl. OCist 328
Deutschland 17, 83, 92, 151, 184, 185, 259[1], 260, 265, 276, 293, 310, 319, 327, 328, 344, 346, 351, 365[64], 398, 407, 434
Deutz
– s. Rupert v. Deutz (Ben.), theol. Schriftsteller
Dielegem, Kl. OPraem, Jette 211[10]
Diessenhofen 134
– s. Heinrich v. Diessenhofen, Chronist
– s. St. Katharinental, Kl. OP
Diest 232, 233
– Beginenhaus 211[10]
– Kl. OFM 211[10]
Digne
– s. Hugo v. Digne (OFM)
Doberan, Kl. OCist 328, 337, 338
Dobrilugk, Kl. OCist 185
Donau 342, 346, 356, 357, 362
Dresden 12, 33, 349[21], 351
Dürnstein, Kl. OSCl 368
Dyle 219

Ebrach, Kl. OCist 361
Eccleston
– s. Thomas v. Eccleston (OFM), Chronist
Écoliers-du-Val s. St-Catherine-du-Val-des-Écoliers, Kl. CanReg, Paris
Eisenach, Kl. OFM 83
Ellrich 194
Elsass 117, 120, 122, 122[42], 122[46], 126, 138–140
England 91, 92, 107, 169, 185, 214, 254, 376, 378, 380, 381, 387, 390, 391, 391[71], 392–394, 428, 430, 435
– s. Heinrich I., Kg. v. England
– s. Isabella v. Valois, Gem. v. Kg. Richard II. v. England
– s. Richard II., Kg. v. England
Erfurt 267
– Beginenhaus 269
– Kl. OFM 244, 244[35]
– Kl. OP 267
– s. Peterskloster, Kl. Ben.
Erlangen 119, 319
Europa/Europe 11, 15, 29, 33, 55, 91, 112, 113, 116, 128, 137, 141, 178, 179, 181, 186, 210[3], 220, 259, 264[12], 318, 329, 339, 341, 342, 346, 348, 362[55], 367, 390, 400, 407, 413, 427

Everstein
– s. Konrad II. v. Everstein, Gf.

Faversham
– s. Haymo v. Faversham (OFM), Gmin.
Fiore, Kl. 50
– s. Joachim v. Fiore, Abt v. Corazzo u. Fiore
Florenz 101
– s. Angelo Acciaiuoli, Kard., Bf. v. Florenz
– s. Antonius v. Florenz (OP), Theol.
Florival, Kl. OCist 211[10]
Fontenay, Kl. OCist 178, 184
Fountains, Kl. OCist, Yorkshire 185
Forest, Kl. Ben. 211[10]
France s. Frankreich
Franconia s. Franken
Franken 39, 117, 121
– s. Heinrich I., ostfrk. Kg.
– s. Karl d. Gr., Ks., frk. Kg.
– s. Karl d. Kahle, Ks., westfrk. Kg., Kg. v. Italien
– s. Mathilde, ostfrk. Kgn., Gem. d. ostfrk. Kg. Heinrich I.
– s. Otto I. d. Gr., Ks., ostfrk. Kg.
– s. Otto II., Ks., ostfrk. Kg.
– s. Otto III., Ks., ostfrk. Kg.
Frankfurt, Kl. OP 139
Frankreich 15, 32, 92, 140, 156, 181, 211, 223, 233, 234, 260, 308, 346, 375, 376, 378–381, 389–392, 395, 402, 435, 439
– s. Elisabeth v. Bayern, Kgn. v. Frankreich, Gem. v. Kg. Karl VI. v. Frankreich
– s. Franz I., Kg. v. Frankreich
– s. Isabelle v. Frankreich, Hl.
– s. Jean du Bueil, Militäradmiral v. Frankreich
– s. Jeanne de Bourbon, Kgn., Gem. v. Kg. Karl V. v. Frankreich
– s. Johann II., Kg. v. Frankreich
– s. Johanna I. v. Navarra, Kgn., Gem. v. Kg. Philipp IV. d. Schönen v. Frankreich
– s. Johanna v. Burgund, Kgn., Gem. v. Kg. Philipp VI. v. Frankreich
– s. Karl IV., Kg. v. Frankreich, Kg. v. Navarra
– s. Karl V., Kg. v. Frankreich
– s. Karl VI., Kg. v. Frankreich
– s. Karl VII., Kg. v. Frankreich
– s. Ludwig IX., Kg. v. Frankreich
– s. Margaret v. Provence, Gem. v. Kg. Ludwig IX. v. Frankreich
– s. Maria v. Brabant, Kgn., Gem. v. Kg. Philipp III. v. Frankreich
– s. Maria v. Luxemburg, Kgn., Gem. v. Kg. Karl IV. v. Frankreich
– s. Philipp VI., Kg. v. Frankreich
Freden 197[29]
– s. Basilius v. Freden, Ritter
– s. Eckbert v. Freden, Gf.
Freiburg im Breisgau 126, 138
– s. Maria Magdalena, Kl. OP
Freising, Bm. 346
– s. Otto v. Freising, Bf. v. Freising, Geschichtsschreiber
Friemar
– s. Heinrich (d. J.) v. Friemar (OESA), Mag. theol.
Fürstenhagen 199, 207

Gadebusch 329
Gallese 283
Gallicano 295, 296
– s. Andrea v. Gallicano (OSCl)
– s. Fortebraccio v. Gallicano
– s. Francesca de Gallicano (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
– s. Pietro v. Gallicano
Gallien 416
Galloway 182
– s. Tungland, Kl. OPraem.
Gandersheim, Stift 196[29], 197[29], 201, 202
Gaza
– s. Hilarion v. Gaza, Hl., Eremit
Geldern
– s. Gerard IV., Gf. v. Geldern
– s. Margaret v. Brabant, Gem. v. Gf. Gerard IV. v. Geldern
Gembloux, Kl. Ben. 211[10]
Genazzano, Kastell 284, 285, 295[95]
– s. Pietro di Giordano v. Genazzano
Genf
– s. Robert v. Genf, Kard., Gegenpapst als Clemens VII.
Gengenbach
– s. Peter v. Gengenbach (OP), Reformer
Genua 260
– s. Jakobus de Voragine (OP), Ebf. v. Genua, Schriftsteller
Germany s. Deutschland
Giano
– s. Jordan v. Giano (OFM), Chronist
Gittelde 190, 191[18], 196[29], 197[29]
– s. Walter v. Gittelde, Ritter
Gnesen, Stadt u. Ebm. 57, 68, 70–72
Görz-Tirol
– s. Elisabeth v. Görz-Tirol, Kgn., Gem. v. röm.-dt. Kg. Albrecht I.
Gorze
– s. Johannes v. Gorze (Ben.), Reformer
Goslar 188[11], 189, 191, 191[18], 192[19], 193, 200[35], 202, 203[42]
– s. Neuwerk, Kl.
– s. Rammelsberg
– s. St. Simon u. Juda
Göttingen s. Braunschweig-Göttingen
Göttweig, Kl. Ben. 352, 361, 361[52]
Gransee, Kl. OFM 244[35]
Gravesdorfhusen/Gravesdorpehusen 197[29], 204
Greifswald 329[42]
Griechenland 40
Griesebach 204
Grimbergen, Kl. OPraem 211[10]
Groot-Bijgaarden, Kl. Ben. 211[10]
Großer Ochsengrund 201

Grubenhagen s. Braunschweig-Grubenhagen
Grünhain, Kl. OCist 185
Güstrow 329, 330, 334, 337
– s. St. Anna, Kl. OESA
Guyenne
– s. Ludwig, Hz. v. Guyenne

Hachem
– s. Engelbert v. Hachem, Ritter
– s. Heinrich v. Hachem
Halberstadt
– s. Bernhard v. Hadmersleben, Bf. v. Halberstadt
– s. Konrad d. J. v. Halberstadt (OP), Chronist
Hales
– s. Alexander v. Hales (OFM), theologischer Gelehrte
Harz 183, 186, 187, 187[8], 188, 190, 190[14], 191, 191[17], 191[18], 192, 192[19], 193, 193[20], 194, 195, 197[29], 198[31], 199[35], 200, 200[36], 201[37], 202[42], 203[42], 205, 206, 206[47], 208[48]
Heidelberg 12, 33, 55, 237[1], 319, 320, 325, 351
Heiligenkreuz, Kl. OCist, Wien 346, 356, 357, 357[45], 360–362, 364, 365
– s. Gutolf v. Heiligenkreuz (OCist), Abt v. Marienberg
Hl. Land 337, 376
Hl. Römisches Reich 211, 216, 293, 344, 346, 351, 365[64], 398, 407, 434
– s. Albrecht I., röm.-dt. Kg.
– s. Elisabeth v. Aragon, Kgn., Gem. v. röm.-dt. Kg. Friedrich d. Schöne
– s. Elisabeth v. Görz-Tirol, Kgn., Gem. v. röm.-dt. Kg. Albrecht I.
– s. Friedrich I. Barbarossa, Ks., röm.-dt. Kg.
– s. Friedrich II., Ks., röm.-dt. Kg., Kg. v. Sizilien
– s. Friedrich d. Schöne, röm.-dt. Kg., Hz. v. Österreich
– s. Heinrich II., Ks., röm.-dt. Kg.
– s. Heinrich IV., Ks., röm.-dt. Kg.
– s. Heinrich V., Ks., röm.-dt. Kg.
– s. Heinrich (VII.), röm.-dt. Kg., Kg. v. Sizilien
– s. Heinrich VII., röm.-dt. Kg.
– s. Karl IV., Ks., röm.-dt. Kg., Kg. v. Böhmen, Kg. v. Italien
– s. Otto IV., Ks., röm.-dt. Kg.
– s. Philipp v. Schwaben, röm.-dt. Kg.
– s. Rudolf I. v. Habsburg, röm.-dt. Kg.
– s. Wenzel IV., röm.-dt. Kg., Kg. v. Böhmen
– s. Wilhelm II. v. Holland, röm.-dt. Kg., Gf. v. Holland-Zeeland
Heilig-Geist-Spital, Nürnberg 118
Heilig-Kreuz-Kloster, Kl. OCist, Rostock 331
Heilsbronn, Kl. OCist 118
Heisterbach
– s. Caesarius v. Heisterbach (OCist), Predigtschriftsteller
Helekenroth 196[29], 197[29]
Hemiksem s. St-Bernard, Kl. OCist
Herentals, Beginenhaus 211[10]
Hertogeneiland, Löwen 221
Hertoginnendal, Kl. OP, Oudergem 211[10]
Heverlee s. Park, Kl. OPraem
Hildesheim 72, 197
– s. Bernward v. Hildesheim, Hl., Bf. v. Hildesheim
– s. Konrad II., Bf. v. Hildesheim
– s. Konrad, Propst v. St. Mauritius, Hildesheim
– s. Otto I. v. Braunschweig-Lüneburg, Bf. v. Hildesheim
– s. Tammo, Bruder v. Bf. Bernward v. Hildesheim
Himmelpfortkloster, Kl. OPraem, Wien 364
Hirsau, Kl. Ben. 352, 355
Holdenberg 202[40]
Holenberg 207
Holland 156
– s. Wilhelm II. v. Holland, röm.-dt. Kg., Gf. v. Holland-Zeeland
Holy Roman Empire s. Hl. Römisches Reich
Honstein
– s. Heinrich I., Gf. v. Honstein
Hütschental 199, 199[32]
– Kleines Hütschental 201

Immedeshusen/Immedishusen, Grangie OCist 188[10], 190, 192, 196[29], 197[29], 199, 200, 202, 204, 205[45], 206, 207[48]
Indien 17, 151, 154, 155, 158
Ingelheim, Kl. CanReg 397, 406
Innerste/Innerstetal 187, 191[18], 194, 195, 197[29], 199, 199[32], 200[35], 201, 204[43], 205, 205[44], 207[48]
Inzigkofen, Kl. CanReg 122[47]
Irland 428
Isenheim 418
Isola di Capo Rizzuto
– s. Luca v. Isola Capo Rizzuto, Hl.
Italien/Italy 37, 39–41, 43–47, 47[26], 48, 51–53, 60, 91, 94, 96, 112–114, 114[12], 134, 137, 139, 141, 181, 182, 227, 229, 233, 273, 273[2], 284[50], 298, 394, 437
– s. Karl d. Kahle, Ks., westfrk. Kg., Kg. v. Italien
– s. Karl IV., Ks., röm.-dt. Kg., Kg. v. Böhmen, Kg. v. Italien
Ivenack, Kl. OCist 335

Jaén 310
– s. Alfonso Pecha, Bf. v. Jaén, Eremit
Jerusalem 376
– bibl. 24, 341, 341[2], 344, 347,
Jesi
– s. Crescentius v. Jesi (OFM), Gmin.
Jette s. Dielegem, Kl. OPraem
Johanneser Kurhaus, Blei- und Silbergewinnungsplatz (Oberharz) 191[18], 194[27], 201[36]
Johanneskloster, Kl. Ben., Lübeck 315
John the Baptist s. St. Johannes d. Täufer, Beginenhaus, Löwen

Kairo 337
Kalabrien 40, 44, 45, 47, 50
Kamp, Kl. OCist 190
Karlshof s. St. Maria Himmelfahrt u. Ks. Karl d. Große, Kl. CanReg, Prag

Karlstein 397, 406
Kastilien 295, 389
Kastl, Kl. Ben. 113
Katalonien 389
Kathmandu 151
Keizersberg 221
Kessel-Lo s. Vlierbeek, Kl. Ben.
Kirchberg 207
Kirchhofsborn (Harz) 201
Kleiner Ochsengrund 201
Klosterneuburg 347
– Kl. CanReg 341–343, 343[6], 344, 346, 347, 354
Kluß s. St. Trinitatis, Kl.
Köln 215, 219, 224, 227, 235, 267, 268
– Beginenhaus 267, 269
– Ebm. 210, 267
– Kl. OFM 227, 229, 230
– Kl. OP 265[16]
– Univ. 228
– s. Bruno v. Köln (OCart), Hl.
– s. Konrad I. v. Hochstaden, Ebf. v. Köln
Königsaal 432
– s. Peter v. Zittau, Abt v. Königsaal, Chronist
Königsfelden, Kl. OFM 367[70], 368
Kolbatz, Kl. OCist 315
Kolberg, Bm. 316
Konstantinopel 40
Konstanz, Konzil 133, 387[55]
Kortenberg, Kl. Ben. 211[10]
Krems, Kl. OP 362, 363
Kulm 310

La Cambre, Kl. OCist, Brabant 211[10]
Landshut
– Kl. OFM 253[44]
– Kl. OP 134, 135, 137, 139
La Ramée, Kl. OCist 211[10]
Lateran 301, 312
– Konzil 270
– s. S. Giovanni in Laterano, Rom
Latium 40, 287, 307, 308, 311
Laun
– s. Nikolaus v. Laun (OESA), Theologieprof.
Lautenthal 191[18], 197[29], 199, 201, 201[37], 207
Léau s. Zoutleeuw
Lehnin, Kl. OCist 185
Leipzig, Kl. OP 117
Lérins, Kl. 42
Leuven s. Löwen
Liège, Stadt u. Bm. 69, 70, 210[8], 211, 214, 224, 230, 232, 233, 260, 263, 264
– s. Lambert, Hl., Märtyrer, Bf. v. Lüttich
– s. St. Christopher, Beginenhaus
Lier
– Beginenhaus 211[10]
– s. Nazareth, Kl. OCist
Lilienfeld, Kl. OCist 356, 362
Limburg, Hzt. 210[7], 218[39], 225
Lisieux
– s. Nicolas v. Lisieux, Theol.
– s. Nicole v. Oresme, Bf. v. Lisieux, Gelehrter
Livland 331
Löwen 21, 210, 211, 211[9], 214, 218–221, 224, 233
– Kl. OCC 211[10]
– Kl. OESA 211[10]
– Kl. OFM 211[10]
– Kl. OP 21, 210, 211[10], 223, 225, 227, 232–236
– s. St. Johannes d. Täufer, Beginenhaus
– s. St. Peter
Longchamp, Kl. OSCl 298
Lorsch, Kl. Ben. 29, 29[64]
Lothringen/Lotharingia 184, 211, 216, 218, 223
Louvain s. Löwen
Low Countries s. Niederlande
Lucca
– s. Anselm II. v. Lucca, Hl., Bf. v. Lucca, Kanonist
Lübeck 179, 337
– s. Dietrich v. Studitz (OFM), Kustos v. Lübeck
– s. Johanneskloster, Kl. Ben.
Lüneburg 208[48]
– s. Braunschweig-Lüneburg
Lüttich s. Liège
Luxemburg 218[39], 402, 410
– s. Maria v. Luxemburg, Kgn., Gem. v. Kg. Karl IV. v. Frankreich
Lyon, Konzil 106

Maastricht 210[8], 211, 224, 225, 230
– Beginenhaus 211[10]
– Kl. OFM 21, 210, 211[10], 224, 225, 227–230, 234–236
– Kl. OP 211[10], 225, 235
– Liebfrauenkirche/Basilica of Our Lady 224, 225
– s. St. Servatius

Madama, Kastell 305
Magdeburg
– Ebm. 15, 65, 68
Moritzkirche 65
– s. Adalbert v. Magdeburg, Missionar, Ebf. v. Magdeburg
– s. Giselher v. Magdeburg, Ebf. v. Magdeburg, Bf. v. Merseburg
– s. Norbert v. Xanten (OPraem), Hl., Ebf. v. Magdeburg
Mailand 139
– s. Ambrosius, Hl., Kirchenlehrer, Bf. v. Mailand
– s. Arnulf v. Mailand, Geschichtsschreiber, Ebf. v. Mailand
Mainz 69, 266
– Ebm. 266, 397
– s. Siegfried III. v. Eppstein, Ebf. v. Mainz
– s. Willigis v. Mainz, Ebf. v. Mainz
Malchow, Kl. OSMM 333
Malmesbury, Kl. Ben. 169
– s. Eilmer v. Malmesbury (Ben.), Mönch
– s. William v. Malmesbury (Ben.), Chronist
Mantra Galeocti, Casale 286
Maria Laach, Kl. Ben. 178
Maria Magdalena, Kl. OP, Freiburg im Breisgau 131
Maria Medingen, Kl. OP 122
Marienberg, Kl. OCist 356
Markau 204
Mary Magdalene s. Maria Magdalena Kl. OP. Freiburg im Breisgau
Matera
– s. Johannes v. Matera, Eremit, Abt v. S. Maria di Pulsano
Mecklenburg 26, 315, 318, 320, 323, 327–329, 329[42], 330, 332–334, 336, 337, 351
– s. Adelheid, Gem. v. Heinrich Borwin I. v. Mecklenburg
– s. Albrecht II., Hz. v. Mecklenburg

– s. Albrecht III., Kg. v. Schweden, Hz. v. Mecklenburg
– s. Anastasia v. Pommern, Regentin v. Mecklenburg, Gem. v. Heinrich I. v. Mecklenburg
– s. Anna (OSCl), To. v. Hz. Heinrich d. Ä. v. Mecklenburg-Stargard
– s. Anna v. Sachsen-Wittenberg, Gem. v. Heinrich II. v. Mecklenburg
– s. Balthasar v. Mecklenburg, Bf. v. Schwerin
– s. Beatrix v. Brandenburg, Gem. v. Heinrich II. v. Mecklenburg
– s. Beatrix v. Mecklenburg (OSCl), Äbt. v. Ribnitz
– s. Elisabeth (OPraem), Priorin v. Rehna, Tochter v. Hz. Ulrich II. v. Mecklenburg
– s. Elisabeth (OPraem), To. v. Johann II. v. Mecklenburg-Gadebusch
– s. Hedwig v. Mecklenburg-Stargard (OSCl), Äbt. v. Ribnitz
– s. Heinrich I. d. Pilger, Hz. v. Mecklenburg
– s. Heinrich II. v. Mecklenburg, Herr v. Mecklenburg
– s. Heinrich IV. d. Dicke, Hz. v. Mecklenburg
– s. Heinrich d. Ä., Hz. v. Mecklenburg-Stargard
– s. Heinrich Borwin I., Herr v. Mecklenburg
– s. Heinrich Borwin II., Herr v. Mecklenburg, Herr v. Rostock
– s. Heinrich Borwin III., Herr v. Mecklenburg, Herr v. Rostock
– s. Ingeborg v. Mecklenburg (OSCl), Äbt. v. Ribnitz
– s. Ingeborg v. Pommern, Gem. v. Hz. Heinrich d. Ä. v. Mecklenburg-Stargard
– s. Johann I., Herr v. Mecklenburg
– s. Johann II., Herr v. Mecklenburg(-Gadebusch)
– s. Johann III., Hz. v. Mecklenburg(-Stargard)
– s. Johann III., Herr v. Mecklenburg
– s. Magnus II., Hz. v. Mecklenburg
– s. Margarethe v. Braunschweig-Lüneburg, Gem. v. Hz. Heinrich d. Ältere v. Mecklenburg-Stargard
– s. Nikolaus II., Herr v. (Mecklenburg-)Gadebusch
– s. Sophia v. Pommern, Gem. v. Magnus II. v. Mecklenburg
– s. Ulrich II., Hz. v. Mecklenburg-Stargard
Medina del Campo 295, 295[96], 296[97]
Melk, Kl. Ben. 113
Merseburg, Bm. 65
– s. Giselher v. Magdeburg, Ebf. v. Magdeburg, Bf. v. Merseburg
– s. Thietmar v. Merseburg, Geschichtsschreiber, Bf. v. Merseburg
Messina
– s. Giovanni Colonna (OP), Ebf. v. Messina
– s. S. Salvatore, Kl., Archimandridat
Meuse 224, 228
Michaelsberg, Kl. Ben., Bamberg 327
Michaelstein, Kl. OCist, Blankenburg 194, 208[48]
Milan s. Mailand
Mirow 333
Molesme, Kl. Ben. 9
Mongolei 327
Montefiascone 307
Monte Gargano 68, 68[66]
Montecassino, Kl. Ben. 53, 76
Morimond, Kl. OCist 184, 346
– s. Johann v. Morimond, Abt v. Morimond
Mosel 117
Münchehof 197[29], 199, 200, 203[42], 204, 207, 207[48]
Muret
– s. Stefan v. Muret, Hl., Ordensgründer

Namur, Gft. 214
Narbonne 101, 241, 242
Navarra 380
– s. Johanna I. v. Navarra, Kgn., Gem. v. Kg. Philipp IV. d. Schönen v. Frankreich
– s. Karl IV., Kg. v. Frankreich, Kg. v. Navarra
Nazareth, Kl. OCist, Lier 211[10]
Neapel 40, 293
– s. Karl II., Kg. v. Neapel
– s. S. Chiara, Kl. OSCl
– s. S. Maria Donnaregina, Kl. OSCl
Neckelnberg 201
Nepal 151, 151[1]
Nepi, Bm. 302
Neukirch 120
Neukloster s. Sonnenkamp, Kl. OCist
Neumarkt
– s. Johann v. Neumarkt, Bf. v. Naumburg, Leitomischl u. Olmütz
Neuwerk, Kl., Goslar 194, 194[27], 195
Niederlande 92, 209[3], 214, 230, 236
Niedersachsen 191, 191[17], 203
Nijvel s. Nivelles
Nivelles 211, 211[9]
– Kl. Ben. 211[10]
– Kl. OFM 211[10]
Nönnekenberg 201
Nonantola
– s. Placidus v. Nonantola (Ben.), Kanonist
Northumbria 428
Nürnberg/Nuremberg 115, 117, 118, 118[29], 119–121, 121[42], 122[46], 123, 128
– Collegium Mansionarium 398
– Kl. OCart 118
– s. Heilig-Geist-Spital
– s. Katharina Tucher, Konv. v. St. Katharina
– s. Sebolt Nachtigal, Nürnberger Patrizier
– s. St. Katharina, Kl. OP
Nursia
– s. Benedikt v. Nursia, Hl.

Offida
– s. Konrad v. Offida (OFM), Bußprediger
Oignies
– s. Maria v. Oignies, Beg.
Olmütz, Bm. 400

– s. Johann v. Neumarkt, Bf. v. Naumburg, Leitomischl u. Olmütz
Orléans 389[66], 391, 394
– s. Ludwig, Hz. v. Orléans
Orp-le-Grand, Kl. Ben. 211[10]
Orte 283
Orvieto 124
Osnabrück, Beginenhaus 269
Osterode 196[29], 197[29]
– Jakobikloster, Kl. 195[28]
– s. Basilius, Gf. v. Osterode
– s. Basilius, So. v. Gf. Basilius v. Osterode
– s. Johannes v. Osterode, Herr v. Osterode
Österreich 26, 117, 138, 173, 341[1], 342, 346, 349, 352, 356, 360, 362, 362[55], 364, 365[64], 366
– s. Agnes, Gem. v. Markgf. Leopold III. v. Österreich
– s. Blanche v. Valois, Gem. v. Hz. Rudolf III. v. Österreich
– s. Friedrich d. Schöne, röm.-dt. Kg., Hz. v. Österreich
– s. Heinrich II. Jasomirgott, Pfalzgf. bei Rhein, Hz. v. Bayern, Hz. v. Österreich
– s. Leopold III., Hz. v. Österreich
– s. Rudolf I. (III.), Kg. v. Böhmen, Hz. v. Österreich u. Steiermark
Ostia
– s. Hugolino v. Ostia
– s. Petrus Damiani (Ben.), Kard.bf. v. Ostia
Oudergem s. Hertoginnendal, Kl. OP
Oybin, Burg 397

Padua 94
– s. Antonius v. Padua (OFM), Hl.
Palästina 41
Palestrina, Stadt u. Bm. 280, 283, 283[41], 285, 292, 296, 300, 303[137]
– s. Deodato v. Palestrina (OFM)
– s. Perna da Palestrina (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
Paliano, Kastell 285
Pandelbach/Pendelbachforst/Pendelbachtal 191[18], 192, 196[29], 197[29], 199, 201–204, 206, 207, 207[48]
Paradies, Kl. OP, Soest 138, 140
Parchim 329
– s. Nikolaus II., Herr v. Werle(-Parchim)
– s. Pribislaw I., Herr v. Parchim-Richenberg
Pardubitz
– s. Ernst v. Pardubitz, Ebf. v. Prag
Paris 94, 104, 122[46], 138, 140, 328, 379, 382, 383, 385–387, 391, 392, 396, 402, 403
– Collège de Navarre 384, 385
– Kl. OSBCoel 375, 375[2], 377
– Univ. 105, 384, 385[45], 403
– s. Poissy, Kl. OP
– s. Saint-Pol
– s. St-Catherine-du-Val-des-Écoliers, Kl. CanReg
– s. Sainte-Chapelle
Park, Kl. OPraem, Heverlee 211[10]
Parma, Bm. 398
– s. Johann v. Parma (OFM), Gmin.
– s. Salimbene v. Parma (OFM), Geschichtsschreiber
Passau, Bm. 351, 352
– s. Altmann, Bf. v. Passau
Pereum 54, 57, 59, 61, 73
– St. Adalbert, Kl. 73
Perugia
– s. Anonymus v. Perugia (OFM)
Perwez
– s. Guillaume de Perwez, Herr v. Perwez u. Ruysbroex
Petershausen, Kl. Ben. 355
Peterskloster, Kl. Ben., Erfurt 18, 182[9]
Pfalz 410
– s. Heinrich II. Jasomirgott, Pfalzgf. bei Rhein, Hz. v. Bayern, Hz. v. Österreich
– s. Heinrich V., Pfalzgf. bei Rhein, Hz. v. Sachsen
– s. Ruprecht II., Pfalzgf. bei Rhein
Pforta, Kl. OCist 185
Pilsen, Kl. OFM 245–247, 249
Piombino 306
Pisa 114
– s. Bartholomäus v. Pisa (OFM), Mag. theol., Schriftsteller
– s. S. Domenico, Kl. OP
Plesse
– s. Gottschalk II. v. Plesse, Edelfreier
– s. Ludolf I. v. Plesse, Edelfreier
Plzeň s. Pilsen
Poissy, Kl. OP, Paris 138, 140
Polen 56, 60, 62, 68, 69, 78
– s. Bolesław I. Chrobry, Kg./Hz. v. Polen, Hz. v. Böhmen
Pommern 26, 315, 318, 320, 327, 329[42], 338
– s. Anastasia v. Pommern, Regentin v. Mecklenburg, Gem. v. Heinrich I. v. Mecklenburg
– s. Barnim III., Hz. v. Pommern-Stettin
– s. Bogislaw II., Hz. v. Pommern
– s. Bogislaw XIII., Hz. v. Pommern
– s. Ingeborg v. Pommern, Gem. v. Hz. Heinrich d. Ä. v. Mecklenburg-Stargard
– s. Kasimir I., Hz. v. Pommern
– s. Mestwin II., Hz. v. Ostpommern
– s. Otto v. Bamberg, Bf., genannt „Apostel d. Pommern“
– s. Sophia v. Pommern, Gem. v. Magnus II. v. Mecklenburg
– s. Wartislaw III., Hz. v. Pommern-Demmin
Pontigny, Kl. OCist 437, 438[9]
Porta Salaria, Rom 283
Porziuncula, Kapelle S. Maria degli Angeli, Assisi 90
Postel, Kl. OPraem 211[10]
Prag 33, 328, 397–401, 403–405, 407, 408, 410, 411
– Kl. OCart 410
– Univ. 403, 410
– s. Adalbert v. Prag, Missionar, Bf. v. Prag

– s. Ernst v. Pardubitz, Ebf. v. Prag
– s. Franz v. Prag, Chronist
– s. Johannes Castoris (OCart), Prior v. Prag
– s. Michael v. Prag (OCart), Prior v. Prag, Schriftsteller
– s. St. Ambrosius, Kl. Ben.
– s. St. Anna, Kl. OP
– s. St. Clemens, Kl. OP
– s. St. Georg, Kl. Ben.
– s. St. Jakob, Kl. OFM
– s. St. Katharina, Kl. OESA
– s. St. Maria auf dem Rasen, Kl. OSM
– s. St. Maria Himmelfahrt u. Ks. Karl d. Große, Kl. CanReg
– s. St. Thomas, Kl. OESA
– s. Slawenkloster, Kl. Ben.
– s. Veitsdom

Prémontré, Kl. OPraem 15
Preußen
– s. Konrad v. Preußen (OP), Reformer

Provence 42, 104, 389
– s. Margaret v. Provence, Gem. v. Kg. Ludwig IX. v. Frankreich

Prussia s. Preußen
Pettau, Kl. OP 363
Pulsano 41
– s. Johannes v. Matera, Eremit, Abt v. S. Maria di Pulsano

Ptuj s. Pettau

Querfurt 61
– s. Brun v. Querfurt, Eremit, Missionar

Quintavalle
– s. Bernhard v. Quintavalle (OFM), erster Gefährte d. Franziskus v. Assisi

Radiccola, Casale 286
Rammelsberg (bei Goslar) 188, 188[11], 189[13], 191, 192, 192[20], 193, 193[20], 193[21], 193[24], 194, 194[25], 195, 196, 197[29], 200[35], 200[36], 201[36], 201[37], 202[42], 204
Ratzeburg 330
– s. Friedrich v. Ratzeburg, Bf. v. Ratzeburg

Raudnitz an der Elbe, Kl. CanReg 406, 409
Ravenna 54, 56, 57, 63, 67, 70, 75
Regensburg 345, 356
– Kl. OFM 254[45]
– s. Albertus Magnus (OP), Hl., Bf. v. Regensburg

Rehna, Kl. 330, 331
– s. Elisabeth (OPraem), Priorin v. Rehna, Tochter v. Hz. Ulrich II. v. Mecklenburg

Reichersberg, Kl. CanReg 30
– s. Arno v. Reichersberg (CanReg), Reformtheol.
– s. Gerhoch v. Reichersberg (CanReg), Reformtheol.

Rein, Kl. OCist 178
Rhein/Rhine, Rheinland 21, 121, 122[42], 207
Ribnitz, Kl. OSCl 327, 335, 336, 338
– s. Beatrix v. Mecklenburg (OSCl), Äbt. v. Ribnitz
– s. Elisabeth (OSCl), Äbt. v. Ribnitz
– s. Hedwig v. Mecklenburg-Stargard (OSCl), Äbt. v. Ribnitz
– s. Ingeborg v. Mecklenburg (OSCl), Äbt. v. Ribnitz

Rodenberg 207
Röbel 333
– Kl. OP 333
– Kl. OSMM 333

Roermond (Munsterkerk), Kl. OCist 219
Rom 31, 40, 41, 41[11], 47, 49, 60, 68, 68[66], 69–71, 71[83], 74, 78, 111, 114, 117, 264[15], 269, 273, 274, 274[6], 275, 275[9], 276–281, 282[37], 283, 283[43], 284, 286, 287, 291, 292, 294, 295, 297, 298, 300[126], 301, 303, 305, 306, 306[155], 306[156], 307, 308, 310–313, 313[185], 331, 364, 387, 388, 391, 410, 416, 428
– s. Hl. Römisches Reich
– s. Francesco de Vico, Stadtpräfekt v. Rom
– s. Porta Salaria
– s. S. Clemente, Kl.
– s. S. Giovanni in Laterano
– s. S. Isidoro degli Irlandesi
– s. S. Lorenzo fuori le mura
– s. S. Lorenzo in Panisperna, Kl. OSCl
– s. S. Saba, Kl.
– s. S. Silvestro in Capite, Kl. OSCl
– s. S. Sisto, Kl. OP
– s. St. Peter
– s. S. Cecilia in Trastevere
– s. S. Maria ai Monti
– s. S. Maria in Aquiro
– s. S. Maria in Aracoeli
– s. S. Maria in Via
– s. S. Maria Maggiore
– s. S. Pudenziana
– s. SS. Bonifacio e Alessio, Kl.
– s. SS. Cosma e Damiano (S. Cosimato), Kl.
– s. S. Spirito in Sassia, Hospital
– s. S. Stefano degli Arcioni

Romans
– s. Humbert v. Romans (OP), Gmag.

Rome s. Rom
Rossano
– s. Nilos/Nilus v. Rossano, Hl.
– s. S. Maria del Patire, Kl.

Rostock 329, 331
– Kl. OFM 247[39]
– s. Heilig-Kreuz-Kloster, Kl. OCist
– s. Heinrich Borwin II., Herr v. Mecklenburg, Herr v. Rostock
– s. Heinrich Borwin III., Herr v. Mecklenburg, Herr v. Rostock
– s. Niklaus I., Herr v. Werle, Herr v. Rostock
– s. St. Johanneskloster, Kl. OP
– s. Waldemar, Herr v. Rostock

Rotselaar s. Vrouwenpark, Kl. OCist
Roudnice nad Labem s. Raudnitz an der Elbe
Rupenberg 194, 194[25], 197[29]
Russland 325

Saalfeld, Kl. OFM 244[35], 247, 247[39]
Sachsen
– s. Anna v. Sachsen-Wittenberg, Gem. v. Heinrich II. v. Mecklenburg
– s. Heinrich V., Pfalzgf. bei Rhein, Hz. v. Sachsen

St-Bernard, Kl. OCist, Hemiksem 211[10]
St-Denis, Kl. Ben. 381
St-Germain, Tienen 219

St-Leonard, Kl. Ben., Zoutleeuw 219
St-Omer, Kl. 297, 302, 304, 312[184]
– s. Matteo Colonna, Propst v. St-Omer
– s. Stefano Colonna, Propst v. St-Omer
Saint-Pol, Paris 375, 383
St-Vanne, Kl. Ben., Verdun 76
St-Viktor
– s. Hugo v. St-Viktor (CanReg), Mag. Theol.
St-Catherine s. St-Catherine-du-Val-des-Écoliers, Kl. CanReg, Paris
St-Catherine, Beginenhaus, Tongeren 232
St-Catherine-du-Val-des-Écoliers, Kl. CanReg, Paris 383
Sainte-Chapelle, Paris 219, 223, 227, 234
Salerno 40
Salzburg, Stadt u. Bm. 30, 351, 352, 355
Salzwedel, Kl. OFM 244[35], 247[39]
Samburia, Kl. OCist 320
S. Clemente, Kl., Rom 67
S. Domenico, Kl. OP, Pisa 114[12]
S. Domenico di Castello, Kl. OP 114[12]
S. Francesco, Assisi 229, 277
S. Giovanni in Camporazio, Casale u. Castrum 283
S. Giovanni in Laterano, Rom 275, 312[183]
– s. Pietro Colonna, Kard., Erzpr. v. S. Giovanni in Laterano
S. Isidoro degli Irlandesi, Rom 96
S. Lorenzo fuori le mura, Rom 281, 308
– s. Giffrido, ehem. Abt v. S. Silvestro in Capite, Abt v. S. Lorenzo fuori le mura
S. Lorenzo in Fontana, Kl. Ben. 312[184]
S. Lorenzo in Panisperna, Kl. OSCl, Rom 273, 274, 274[5], 279[25], 280, 286[60], 300–302, 302[132], 302[134], 303–305, 305[154], 306[154], 307, 307[159], 309, 310, 310[174]
– s. Álvaro Pelayo (OFM), Bf. v. Silves, Kaplan v. S. Lorenzo in Panisperna
– s. Francesca di Sant'Eustachio (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna
– s. Giovanna Conti (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna
– s. Gregoria de Vico de Prefectis (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna
– s. Isabella Conti (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna
– s. Nicolaus Henrici, Kapellan v. S. Lorenzo in Panisperna
– s. Pietro Capocci, Prior v. S. Lorenzo in Panisperna
– s. Ursina (OSCl), Äbt. v. S. Lorenzo in Panisperna
S. Nicola, Assisi 99
S. Nicola, Kl., Casole 46
S. Pietro de Flaccis 305
S. Pietro in Vineis, Kl. OSCl, Anagni 308, 308[164]
S. Saba, Kl., Rom 308
S. Salvatore, Kl., Messina 46, 47[25]
S. Silvestro in Capite, Kl. OSCl, Rom 273, 274, 274[5], 279[25], 280, 281, 283, 284, 284[47], 286, 287[63], 288, 288[67], 289, 289[67], 291, 292, 294–296, 298, 299, 299[121], 300, 301, 304, 306[156], 307, 309, 311–313
– s. Andrea Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite (amt. 1358–1363)
– s. Andrea Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite (amt. 1370–71)
– s. Egidia Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
– s. Erminia (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
– s. Francesca da Gallicano (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
– s. Giacoma Annibaldi (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
– s. Giacoma Conti (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
– s. Giffrido, ehem. Abt v. S. Silvestro in Capite, Abt v. S. Lorenzo fuori le mura
– s. Giovanna Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
– s. Maria Colonna (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
– s. Perna da Palestrina (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
– s. Rita Annibaldi (OSCl), Äbt. v. S. Silvestro in Capite
S. Sisto, Kl. OP, Rom 270, 276, 291
S. Terenziano 287
S. Vincenzo al Furlo, Kl. Ben. 59
S. Zanipolo, Kl. OP, Venedig 114[12], 118
St Albans, Kl. Ben., Hertfordshire 92
St Clare s. S. Clara, Assisi
St Francis s. S. Francesco, Assisi
St. Agnes, Beginenhaus, Sint-Truiden 232
St. Ambrosius, Kl. Ben., Prag 397
St. Andreasberg, Kl. 194, 197[29], 200[36]
St. Anna, Kl. OESA, Güstrow 334
St. Anna, Kl. OP, Prag 409
St. Bernhard bei Horn, Kl. OCist 360[49]
St. Christopher, Beginenhaus, Liège 232
St. Clemens, Kl. OP, Prag 403
St. Gallen
– Kl. Ben. 174, 178
– s. Kerho v. Weißenburg, Abt v. St. Gallen
– s. Walto, Dekan v. St. Gallen
– s. St. Katharina, Kl. OP
St. Georg, Kl. Ben., Prag 409
St. Gotthard, Kl. OCist 356
St. Jakob, Kl. CanReg, Wien 364
St. Jakob, Kl. OFM, Prag 397
St. Jakob, Stettin 320, 327
St. Johannes, Zwettl 360
St. Johannes d. Täufer, Beginenhaus, Löwen 231
St. Johanneskloster, Kl. OP, Rostock 331, 334
St. Karl s. St. Maria Himmelfahrt u. Ks. Karl d. Große, Kl. CanReg, Prag
St. Katharina, Kl. OESA, Prag 397

St. Katharina, Kl. OP, Nürnberg 119[31], 120, 122, 123, 126, 128, 130, 137, 139
St. Katharina, Kl. OP, St. Gallen 122[47], 138
St. Katharinental, Kl. OP, Diessenhofen 134
St. Laurenz, Kl. OP, Wien 370
St. Magdalena, Kl. OSMM, Wien 364
St. Maria auf dem Rasen, Kl. OSM, Prag 397
St. Maria Himmelfahrt u. Ks. Karl d. Große, Kl. CanReg, Prag 397, 405–408
St. Marien, Barth 338
St. Matthias zur Zelle, Kl. Ben. 195
St. Mauritius vor Hildesheim 196[29]
– s. Konrad, Propst v. St. Mauritius, Hildesheim
St. Michael, Kl. OP, Bern 126
St. Michael, Kl. OPraem, Antwerpen 211[10]
St. Niklas, Kl. OCist, Wien 364, 365, 370
St. Peter, Löwen 219, 224
St. Peter, Rom 275, 275[9], 305
– s. Francesco Tebaldeschi, Kard.archipresbyter v. St. Peter, Rom
St. Petri, Wolgast 338
St. Pölten 138
St. Servatius, Maastricht 224, 225
St. Simon u. Juda, Goslar 195, 195[28]
St. Stephan, Wien 369[74], 370
St. Theobald, Kl. Tertiarinnen, Wien 368
St. Thomas, Kl. OESA, Prag 401
St. Trinitatis, Kl., Kluß 334
S. Agnese fuori le mura, Kl. 274
S. Alessio s. SS. Bonifacio e Alessio, Kl., Rom
S. Andrea de Colonna 287[64]
S. Angelo, Kl., Terracina 308
S. Angelo in Valle Arcese, Kl. 302, 305
S. Apollinare, Kl., Classe 67, 71, 72
S. Elia, Kl., Carbone 46
S. Cecilia in Trastevere, Rom 302[134], 304
S. Chiara, Kl. OSCl, Neapel 293
S. Clara, Assisi 229
S. Maria ai Monti, Rom 310
S. Maria del Patire, Kl., Rossano 46, 47[25]
S. Maria Donnaregina, Kl. OSCl, Neapel 293
S. Maria in Aquiro, Rom 302
S. Maria in Aracoeli, Rom 289
S. Maria in Via, Rom 287[64]
S. Maria Maggiore, Rom 275, 275[9], 299, 302, 311, 312[183]
– s. Giovanni di Biagio, Kan. in S. Maria Maggiore, Rom
S. Maria, Kl., Carrà 46
S. Pudenziana, Rom 312[184]
SS. Bonifacio e Alessio, Kl., Rom (Aventin) 41[11], 61
SS. Cosma e Damiano (S. Cosimato), Kl., Rom 278, 278[20]
S. Spirito in Sassia, Hospital, Rom 303
S. Stefano degli Arcioni, Rom 287[64]
Saxonia, Provinz OFM 243[32], 244, 244[37], 247, 248, 248[41], 332
Schernebeck 208[48]
Schöneberg
– s. Bernhard v. Schöneberg, Edelherr
– s. Konrad v. Schöneberg, Edelherr
Schönensteinbach, Kl. 114[12], 120, 122[46], 125, 126
– s. Katharina Holtzhauser, Konv. v. Schönensteinbach
Schottenkloster, Kl. Ben., Wien 356, 356[44]
Schottland 182, 389
Schwaben 223
– s. Friedrich I., Hz. v. Schwaben
– s. Irene Angelos v. Byzanz, Gem. v. Kg. Philipp I. v. Schwaben
– s. Maria v. Schwaben
– s. Philipp v. Schwaben, röm.-dt. Kg.
Schwäbisch Gmünd, Kl. OFM 245
Schwarzwald 352
Schweden 310
– s. Albrecht III., Kg. v. Schweden, Hz. v. Mecklenburg
– s. Birgitta v. Schweden, Hl.
– s. Richardis v. Schwerin, Gem. v. Kg. Albrecht III. v. Schweden
Schweiz 138–140, 151, 173, 365[64]
Schwerin 327
– Gft./Hzt. 330, 334, 336, 337
– Kl. OFM 332
– s. Audacia v. Schwerin, Gfn., Gem. v. Gf. Heinrich I. v. Schwerin
– s. Balthasar v. Mecklenburg, Bf. v. Schwerin
– s. Brunward v. Schwerin, Bf. v. Schwerin
– s. Elisabeth, Gfn., Gem. v. Gf. Nikolaus I. v. Schwerin
– s. Gottfried I. v. Bülow, Bf. v. Schwerin
– s. Gunzelin III., Gf. v. Schwerin
– s. Heinrich I., Gf. v. Schwerin
– s. Heinrich III., Gf. v. Schwerin
– s. Helmold III., Gf. v. Schwerin
– s. Niklaus I., Gf. v. Schwerin
– s. Richardis v. Schwerin, Gem. v. Kg. Albrecht III. v. Schweden
Sedletz, Kl. OCist 185
Seesen 190, 196[29], 197[29], 199, 207
Seitz, Kl. OCart 118
Selonnet, Kl. 389
– s. Honorat Bovet (Ben.), Prior v. Selonnet
Sevilla
– s. Isidor v. Sevilla, Bf. v. Sevilla, Enzyklopädist
's-Hertogenbosch 211, 211[9]
– Beginenhaus 211[10]
– Kl. OFM 211[10]
– Kl. OP 211[10]
Sicily s. Sizilien
Siegburg, Kl. Ben. 15
Siena 117
– s. Bernhardin v. Siena (OFM), Hl.
– s. Katharina v. Siena, Hl., Mystikerin
– s. Tommaso v. Siena
Sila 50
Silbernaal, Steinbruch (Harz) 200[36]
Silverholt s. Nönnekenberg
Simeri
– s. Bartholomäus v. Simeri, Eremit, Kl.gründer
Sinai 39
Sint-Truiden 233

– s. St. Agnes, Beginenhaus
Sittichenbach, Kl. OCist 185, 195[28]
Sizilien 39, 40, 47, 48, 135, 223
– s. Friedrich II., Ks., röm.-dt. Kg., Kg. v. Sizilien
– s. Heinrich (VII.), röm.-dt. Kg., Kg. v. Sizilien
– s. Roger I., Gf. v. Sizilien
Skandinavien 92
Slawenkloster, Kl. Ben., Prag 397, 405, 407
– s. Johannes (Ben.), Klosterschreiber d. Slawenklosters
Slowenien 363
Sonnenkamp, Kl. OCist, Neukloster 327, 330
Sorge 194
Spanien 181, 416
Speyer
– Kl. OFM 245
– s. Friedrich v. Bolanden, Bf. v. Speyer
– s. Julian v. Speyer (OFM), Komponist und Dichter
Spiegelthal 199, 199[32]
Stargard 331, 336, 337
Steiermark 352, 363
– s. Rudolf I. (III.), Kg. v. Böhmen, Hz. v. Österreich u. Steiermark
– s. Rudolf IV., Hz. v. Österreich, Kärnten u. Steiermark
Sternberg 337
– Kl. OESA 334
Stetten im Gnadental, Kl. OP 121[38]
Stettin 327
– s. St. Jakob
Stirling, Schloss 182
Stockholm 338
Stralsund, Kl. OFM 248, 249, 338
Straßburg, Kl. OP 125, 138
Streithorst (Harz) 201
Subiaco, Kl. Ben. 308
Swabia s. Schwaben
Switzerland s. Schweiz
Syrien 39, 41, 48[28]

Tarent 40
Terenzo 398
Terracina 308
– s. S. Angelo, Kl.
Teutonia, Provinz OP 113–115, 115[13], 117, 134, 141[103], 223
Thüringen/Thuringia 185, 223
– s. Elisabeth v. Thüringen, Hl.
– s. Sophie v. Thüringen, Gem. v. Hz. Heinrich II. v. Brabant
Tienen/Tirlemont 211[9], 233
– Beginenhaus 211[10], 232
– Kl. OFM 211[10]
– Kl. OCC 211[10]
– s. St-Germain
Tivoli 302, 302[133]
Töss, Kl. OP 127
Tongeren 232, 233
– s. St-Catherine, Beginenhaus
Tongerlo, Kl. OPraem, Westerlo 211[10]
Torneberg 207
Toskana 105, 271
Toulouse
– s. Elias Raymond v. Toulouse (OP), Gmag.
– s. Ludwig v. Toulouse (OFM), Hl., Ebf. v. Toulouse
Trani
– s. Nicolas v. Trani, Hl., Pilger
Trevi 287
Trier
– s. Simeon v. Trier, Hl., Eremit
Tschechien 401, 405, 407–410
Tulln, Kl. OP 367
Tungland, Kl. OPraem., Galloway 182
– s. Giovanni Damiani, Abt v. Tungland
Turin 275, 276[10], 292, 303
Turnhout, Beginenhaus 211[10]
Tusculum 293[86]
– s. Jakob v. Vitry, Bf. v. Akkon, Kard.bf. v. Tusculum

Ukraine 327
Ulm
– Kl. OP 127[61]
– s. Ludwig Fuchs (OP), Prior v. Ulm
Umbrien 79, 271
Ungarn 57, 356
– s. Agnes, Kgn. v. Ungarn, Gem. v. Kg. Andreas II. v. Ungarn
– s. Elisabeth v. Ungarn
– s. Sophia v. Ungarn, Äbt. v. Admont
Unterlinden s. Colmar, Kl. OP

Valduc, Kl. OCist, Brabant 23, 211[10]
– s. Alheydis (OCist), Äbt. v. Valduc
Val Duchesse s. Hertoginnendal, Kl. OP, Oudergem
Valencia 296
– s. Gil Sánchez Muñoz, Dompropst v. Valencia, Gegenpapst als Clemens VIII.
Vaudémont
– s. Gérard II., Gf. v. Vaudémont
Veitsdom, Prag 397, 401, 403
Venedig/Venice 124, 128, 376
– s. Corpus Domini, Kl. OP
– s. S. Zanipolo, Kl. OP
Verdun
– s. Haymo/Haimo, Bf. v. Verdun
– s. St-Vanne, Kl. Ben.
Vienna s. Wien
Vienne, Konzil 88, 230
Villers-in-Brabant, Kl. OCist 21, 210, 211[10], 214, 214[26], 215–218, 224, 230, 233, 235, 236
Villingen, Kl. OFM 248
Vitry
– s. Jakob v. Vitry, Bf. v. Akkon, Kard.bf. v. Tusculum
Vlierbeek, Kl. Ben., Kessel-Lo 211[10]
Vorst s. Forest, Kl. Ben.
Vrouwenpark, Kl. OCist, Rotselaar 211[10]
Vyšehrad 397

Wachau 357
Walkenried, Kl. OCist 20, 183, 185–187, 187[8], 188[10], 190, 190[14], 191, 191[18], 193, 193[21], 193[24], 194, 194[25], 195, 195[28], 196[29], 197, 197[29], 198[31], 199, 199[31], 200, 200[35], 201, 202, 202[40], 203, 203[42], 204, 204[43], 205, 205[45], 206, 207[48], 208[48], 268
– s. Almann, Hüttenmeister v. Walkenried, Kl. OCist
– s. Dietrich, Hüttenmeister v. Walkenried, Kl. OCist
– s. Heinrich, Hüttenmeister v. Walkenried, Kl. OCist

– s. Nikolaus v. Ryden, Hüttenmeister v. Walkenried, Kl. OCist
Walmedeshusen 196[29]
Weida
– s. Markus v. Weida (OP), Schriftsteller
Weißenburg
– s. Kerho v. Weißenburg, Abt v. St. Gallen
Wenden
– s. Anna, Gem. v. Wilhelm v. Wenden, Herr v. Werle-Güstrow
– s. Balthasar v. Wenden-Güstrow, Herr v. Werle-Güstrow
– s. Wilhelm v. Wenden, Herr v. Werle-Güstrow
Wendover
– s. Roger v. Wendover (Ben.), Geschichtsschreiber
Werle 330, 336, 337
– s. Anna, Gem. v. Wilhelm v. Wenden, Herr v. Werle-Güstrow
– s. Balthasar v. Wenden-Güstrow, Herr v. Werle-Güstrow
– s. Bernhard v. Werle (OP), Bruder v. Nikolaus II. v. Werle
– s. Christoph II., Herr v. Werle
– s. Euphemia, Gem. v. Lorenz v. Werle-Güstrow
– s. Heinrich v. Werle (OP), Bruder v. Nikolaus II. v. Werle
– s. Johann III., Herr v. Werle-Goldberg
– s. Johann VII., Herr v. Werle-Güstrow
– s. Lorenz, Herr v. Werle-Güstrow
– s. Mechthild v. Braunschweig-Grubenhagen, Gem. v. Johann II. v. Werle
– s. Niklaus I., Herr v. Werle, Herr v. Rostock
– s. Nikolaus II., Herr v. Werle(-Parchim)
– s. Nikolaus, So. v. Lorenz v. Werle-Güstrow
– s. Sophia, Gem. v. Johann I. v. Werle
– s. Wilhelm v. Wenden, Herr v. Werle-Güstrow
Wernigerode
– s. Konrad II. v. Wernigerode, Gf.
Weser 200
Wieda 190[14], 197[29]
Wien 114, 356, 357, 362, 364–366, 368, 369, 371[78]
– Kl. OFM 364
– Kl. OP 364
– Kl. OSCl 368
– s. Heiligenkreuz, Kl. OCist
– s. Himmelpfortkloster, Kl. OPraem
– s. Schottenkloster, Kl. Ben.
– s. St. Jakob, Kl. CanReg
– s. St. Laurenz, Kl. OP
– s. St. Magdalena, Kl. OSMM
– s. St. Niklas, Kl. OCist
– s. St. Stephan
– s. St. Theobald, Kl. Tertiarinnen
Wildemann
– Grube Wildemann 187, 187[8], 190, 197[29], 199, 200, 200[35], 201, 201[37], 206[47]
– s. Hardanus Hake, Pastor zu Wildemann
Wildenstein
– s. Heinrich v. Wildenstein (OFM), Bf. v. Kruja, Triest u. Pedena
Winterberg 201
Winthusen 197[29], 198, 198[31]
Wismar 329, 334, 337
– Kl. OFM 337
Wittenburg 335
Wohldenberg
– s. Hermann, Gf. v. Wohldenberg
Wolfenbüttel s. Braunschweig-Wolfenbüttel
Wolgast s. St. Petri, Wolgast
Worms
– s. Burchard v. Worms, Bf. v. Worms, Kanonist
– s. Franko v. Worms, Bf. v. Worms
Worringen 210[8]
Würzburg, Beginenhaus 269

Xanten
– s. Norbert v. Xanten (OPraem), Hl., Ebf. v. Magdeburg

Yorkshire 185

Zamora
– s. Munio v. Zamora (OP), Bf. v. Palencia, Gmag.
Zarrentin, Kl. OCist 335
– s. Margareta v. Dänemark (OCist), Äbt. v. Zarrentin
Zeeland
– s. Wilhelm II. v. Holland, röm.-dt. Kg., Gf. v. Holland-Zeeland
Zella 194, 195[28]
Zellerfeld 195, 195[28], 200[36]
Zinna, Kl. OCist 185
Zittau
– Kl. OFM 244[35], 247[39]
– s. Peter v. Zittau, Abt v. Königsaal, Chronist
Zorge 190[14], 197[29]
Zoutleeuw 211[9]
– Beginenhaus 211[10]
– s. St-Leonard, Kl. Ben.
Zwettl
– Kl. OCist 356, 357, 360, 360[49], 361, 362
– s. Hermann, Abt v. Zwettl
– s. St. Johannes
Zypern 376