

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben
von der
Stiftung Historisches Kolleg

Vorträge
20

Klaus Schreiner

**Mönchsein in der Adelsgesellschaft
des hohen und späten Mittelalters**

**Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen
spiritueller Selbstbehauptung und
sozialer Anpassung**

München 1989

Schriften des Historischen Kollegs
im Auftrag der
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
herausgegeben von
Horst Fuhrmann
in Verbindung mit
Knut Borchardt, Lothar Gall, Alfred Herrhausen, Karl Leyser, Christian
Meier, Horst Niemeyer, Arnulf Schlüter, Rudolf Smend, Rudolf Vierhaus
und Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner
Organisationsausschuß:
Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich Forschungsstipendien und alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Klaus Schreiner (Bielefeld) war – zusammen mit Professor Dr. Roger Dufraisse (Paris) und Professor Dr. Gerhard A. Ritter (München) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1987/88. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Klaus Schreiner aus seinem Arbeitsbereich einen öffentlichen Vortrag zu dem Thema „Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters“ am 25. Januar 1988 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten, der zuerst in der „Historischen Zeitschrift“ (Band 248, Heft 3, 1989, S. 557–620) veröffentlicht wurde.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

JEDER „Bauern-, ja jeder Häuslers- oder Tagewerker- sohn“, versicherte Abt Klocker aus Benediktbeuern in einer Denkschrift, die er im Februar 1802 an Kurfürst Max Josef von Bayern richtete, „kann sich im Kloster durch den Adel des Geistes zum Landstand und zum Repräsentanten des ersten Standes aufschwingen, die Abteien sind Einrichtungen einer erhöhten Geistesbildung, ohne die kein Aufschwung inmitten der Gesellschaft geschehen kann. Es kann hundertfach bewiesen werden, wie Söhne aus Tagewerkerhütten als Äbte im Range von Fürsten und Grafen sich auf der Landschaft ihrem allergnädigsten Landesherrn mitgeteilt haben.“¹⁾ Der

* Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines öffentlichen Vortrags, den ich als Stipendiat des Historischen Kollegs am 25. Januar 1988 im Haus der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten habe. – Für kritische Lektüre des Manuskripts bin ich Frau Dr. Beate Hentschel und Herrn Andreas Kolle zu Dank verpflichtet.

¹⁾ Zit. nach *Dietmar Stutzer*, Klöster als Arbeitgeber um 1800. Die bayerischen Klöster als Unternehmenseinheiten und ihre Sozialsysteme zur Zeit der Säkularisation 1803. Göttingen 1986, 58. – Vgl. dazu auch *Edgar Krausen*, Aufstiegsmöglichkeiten für soziale Unterschichten. Beispiele aus katholischen Prälatenklöstern, in: Erich Maschke/Jürgen Sydow (Hrsg.), *Gesellschaftliche Unterschichten in den südwestdeutschen Städten*. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Rh. B, 41.) Stuttgart 1967, 161–166. Zur sozialen Schichtung der bayerischen Männer- und Frauenklöster in der frühen Neuzeit vgl. *ders.*, Die Herkunft der bayerischen Prälaten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: *ZBLG* 27, 1964, 259–285; *ders.*, Der Adel in den bayerischen Zisterzienserkonventen des 17. und 18. Jahrhunderts, in: *Analecta Sacri ordinis Cisterciensis* 20,

Prälat aus Benediktbeuern gab sich erdenkliche Mühe, dem Herrn des Landes Bayern bewußt zu machen, daß Klöster wichtige gesellschaftliche Funktionen erfüllen: Sie unterhalten Schulen, treiben Wissenschaft und fördern als wirtschaftliche Großunternehmen die Ökonomie des Landes. Den Sohn des Tagwerkers, dem als Ordensmann der Aufstieg in den landtagsfähigen Herrenstand offensteht, beschwor er als Prototyp des von Klöstern ausgehenden sozialen Fortschritts.²⁾ Die gesellschaftliche Ausgleichsfunktion der bayerischen Benediktinerabteien drohe der Kurfürst allerdings zu zerstören, wenn er, die geltenden Verfassungsgrundsätze und den wahren Nutzen der Gesellschaft mißachtend, die Klöster seines Landes aufhebe.

1964, 76–84; *ders.*, Die soziale Struktur der altbayerischen Benediktinerinnenkonvente im 17. und 18. Jahrhundert, in: *StMittOSB* 76, 1965/66, 135–157; *ders.*, Beiträge zur sozialen Schichtung der altbayerischen Prälatenklöster des 17. und 18. Jahrhunderts, in: *ZBLG* 30, 1967, 361–374; *Hermann Hörger*, Die oberbayerischen Benediktinerabteien in der Herrschaftswelt, Gesellschaft und geistig-religiösen Bewegung des 17. Jahrhunderts, in: *StMittOSB* 82, 1971, 105–148 („Die gesellschaftliche Struktur der Klöster“).

²⁾ Ein Tagwerkerssohn, den Abt Klocker zum Prototyp benediktinischer Fortschrittlichkeit hätte machen können, war Honorat Kolb aus München, von 1634 bis 1670 Abt in Seeon. Dieser wurde nicht aus familiären Rücksichten zum Abt von Seeon gewählt, sondern deshalb, weil er in München das Jesuitengymnasium besucht, in Ingolstadt studiert und in Salzburg eine Professur für Logik innegehabt hatte. In der von ihm selbst verfaßten Kloster-Chronik gibt er als Beruf seines Vaters „operarius“ an (München BSB, clm. 1459, f. 2^v). Im Taufregister der Münchener Frauenkirche wird dieser als „tag Wercher“ bezeichnet; *Veneranda Wiest*, Honorat Kolb Abt von Seon 1603–1670. München 1937, 3. Mit seinem Bekenntnis, „von armen aber ehrbaren Eltern“ (ex pauperibus sed honestis parentibus, clm. f. 2^v) abzustammen, verband Abt Kolb das Bewußtsein, Amt und Würde seiner eigenen Leistung zu verdanken. Der Abt von Seeon zögerte deshalb auch nicht, seine glänzenden Schul- und Studienzeugnisse in die Chronik seines Klosters einzufügen – im Unterschied zu seinen mittelalterlichen Vorgängern, die der rechtlichen und ökonomischen Kontinuitätssicherung wegen Urkunden und Schenkungsnotizen in ihre Geschichtswerke inseriert hatten. Abt Kolb dokumentierte mit sichtlicher Genugtuung Grundlagen und Stationen seines imposanten Aufstiegs. Was sich im Rückblick als bildungsgeschichtlicher Glücksfall ausnimmt, ist im Kontext des 17. Jahrhunderts als Versuch zu begreifen, ererbtes Herkunftsprestige durch erworbenes Bildungsprestige zu ersetzen. Außergewöhnliches Selbstbewußtsein spricht außerdem aus der Tatsache, daß Abt Kolb sich bald nach seinem Amtsantritt (1636/37) von Martin und Michael Zürn ein Grabmal in Form eines Kreuzaltars anfertigen ließ, das ihn in Lebensgröße kniend vor dem Gekreuzigten darstellte. Vgl.

Der Einspruch Abt Klockers scheiterte an den Grundsätzen einer Staatsraison, die das Monopol öffentlicher Gewalt beanspruchte, den Grundbesitz der ‚toten Hand‘ als Störfaktor des allgemeinen Güterverkehrs betrachtete und nicht zuletzt Schule und Wissenschaft staatlicher Hoheit und Kontrolle unterwerfen wollte. Die Säkularisation, die den Gegensatz zwischen den Verzichtsidealen der Mönche und den Zwecken eines vernunftgemäß organisierten Staates aufhob, machte Klöster zum Fluchtpunkt widersprüchlicher Erinnerungen und Interessen.

„In der klösterlichen Stille“, schrieb Johann Adam Möhler (1796–1838), „wo der Sohn des Königs, des Herzogs und des Grafen mit dem Sohne des Knechtes im Bewusstseyn Einer höheren Abstammung, Einer neuen Geburt in Christo alle Freuden und Leiden des Lebens brüderlich theilte, hier drang das befreite und geschärfte Auge des Geistes durch alle Decken und Hüllen, die den ursprünglichen wahren Adel des Menschen dem Menschen verbargen.“³⁾ Der in Tübingen und München lehrende Kirchenhistoriker plädierte nicht für eine Wiederherstellung der aufgehobenen Klöster⁴⁾, sondern erinnerte an sozial-kulturelle Errungenschaften des mittelalterlichen Mönchtums. Mönchsein, das, wie die Geschichte lehrt, den wahren geistigen Adel des Menschen zum Bewußtsein und zur Geltung brachte, hob Standesdifferenzen auf und leistete einen geschichtlich folgenreichen Beitrag zur Verwirklichung der Gleichheit aller Menschen.

dazu: Die Bildhauerfamilie Zürn 1585–1724. Linz 1979, 250, Nr. 93, 323, Abb. 33.

³⁾ *Johann Adam Möhler*, Bruchstücke aus der Sklaverei durch das Christentum in den ersten XV Jahrhunderten, in: Theologische Quartalschrift 16, 1834, 114f. Vgl. *Reinhold Rieger*, Begriff und Bewertung des Mönchtums bei Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Rottenburger Jb. f. KiG 6, 1987, 9–30, hier 21.

⁴⁾ Zeitgenössische Versuche, die Institution des Mönchtums von neuem zu beleben, beurteilte *Möhler* als „bloße matte, kraftlose Erinnerung an das Alte“, denen kein „inneres Bedürfnis“ zugrunde liege und die auch nicht von einem „lebendigen Trieb“ getragen seien. Bei der Gründung der Klöster hätten sich die Mönchsorden von großen, zeitgemäßen Ideen inspirieren lassen. „Aber jetzt regt sich keine große Idee, keine wahrhafte Eigenthümlichkeit mit einer innern Unendlichkeit zeigt sich, ein bloßes Nachahmen, Nachäffen von Formen entdecken wir: die Form aber ohne Geist ist nichts“; *ders.*, Einige Gedanken über die zu unserer Zeit erfolgte Verminderung der Priester, und damit in Verbindung stehender Punkte, in: Theologische Quartalschrift 8, 1826, 434. Vgl. *Rieger*, Mönchtum (wie Anm. 3), 25–27 („Anachronismus des Mönchtums als Institution in der Gegenwart“).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) charakterisierte Keuschheit, Armut und Gehorsam, die geistlichen Grundlagen klösterlicher Lebensführung und Gemeinschaftsbildung, als Denk- und Verhaltensformen, welche die „Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit“ untergraben.⁵⁾ Durch die klösterlichen Gelübde, sagte er, sei „alle Sittlichkeit degradirt worden“. Ehelosigkeit widerspreche der Sittlichkeit der Liebe; freiwillige Armut, deren moralischer Wert höher eingeschätzt werde als die Verdienstlichkeit tätigen Selbsterwerbs, sei mit der Würde menschlicher Arbeit nicht zu vereinbaren; blinder Gehorsam, „der nicht weiß was er thut“, pervertiere den „wahren Gehorsam der Freiheit“.⁶⁾

Das von Rotteck und Welcker herausgegebene ‚Staatslexikon‘, in dem das liberale Bürgertum des Vormärz seine gesellschaftlichen Ansichten und politischen Überzeugungen zur Sprache brachte, hielt Klöster für „wesentliche Unterstützer und Beförderer der Dummheit und des Aberglaubens“. Der Staat dürfe nicht dulden, daß das bürgerliche Gemeinwesen durch klösterliche Lebensprinzipien Schaden nehme. Das Ideal monastischer Armut dämpfe und zerstöre den Erwerbstrieb, jene „mächtige Triebfeder zur Förderung des besonderen wie des allgemeinen Wohlstandes“. Die Mönchen auferlegte Ehelosigkeit ruiniere das kontinuierliche Wachstum des Staatsvolkes. Ihr Gehorsamsideal, das nur blinde Unterwürfigkeit zulasse, widerspreche der freiheitlichen Bestimmung des Menschen.⁷⁾

⁵⁾ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 2. Hrsg. v. Hermann Glockner. (Sämtliche Werke, 16.) Stuttgart 1928, 344.

⁶⁾ *Ders.*, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. v. Hermann Glockner. (Sämtliche Werke, 11.) Stuttgart 1928, 483f. In der Einleitung zu seinen ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ vertritt Hegel die Auffassung, daß in der Gegenwart Klöster „ihren Sinn und ihr Recht“ verloren haben, mögen auch die Umstände ihrer Entstehung durchaus „zweckmäßig und nothwendig“ gewesen sein. Wenn man „für Aufrechterhaltung der Klöster ihr Verdienst um Urbarmachung und Bevölkerung von Wüstenneien, um Erhaltung der Gelehrsamkeit durch Unterricht und Abschreiben u. s. f. geltend macht und dieß Verdienst als Grund und Bestimmung für ihr Fortbestehen angesehen worden ist, so folgt aus demselben vielmehr, daß sie unter den ganz veränderten Umständen, in so weit wenigstens, überflüssig und unzweckmäßig geworden sind“ (Sämtliche Werke, Bd. 7, 44f.).

⁷⁾ *G. Friedr. Kolb*, Art. „Klöster“, in: Das Staats-Lexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften. Hrsg. v. Carl von Rotteck u. Carl Welcker. Bd. 8. 2. Aufl. Altona 1847, 240–264, hier 253, 260.

Abt Klocker verwies auf die gesellschaftliche Offenheit des bayerischen Prälatenstandes. Möhler rühmte die „wohlthätigen Einwirkungen der Mönche auf die Gesellschaft“. ⁸⁾ Wortführer des Liberalismus beharrten auf der Unverträglichkeit zwischen asketischem Mönchsideal und freiheitlichem Staatszweck.

Derart gegensätzliche Auffassungen über die Gegenwarts- und Vergangenheitsbedeutung einer geistlichen Institution erhellen nicht, wie es eigentlich war, sondern beleuchten Standortbindungen historisch-politischer Urteilsbildung. Was aber Apologeten und Kritiker des Mönchtums miteinander verbindet, ist die Gemeinsamkeit ihrer hermeneutischen Prämissen. Beide begriffen Klöster als von der Gesellschaft abgetrennte Korporationen, die ihre gesellschaftliche Umwelt wirksam beeinflussen, ohne jedoch selbst von dieser erfaßt und geprägt zu werden. Die bürgerliche Mönchskritik beschränkte sich auf die Feststellung schädlicher Außenwirkungen auf die Gesellschaft. Klocker und Möhler verstanden Klöster als religiös geschlossene Sonderwelten, deren überzeitliche Wertordnung zwar durch sündhafte Verweltlichung verkehrt werden konnte, zeitgebundene soziale Konstitutionsbedingungen jedoch ausschloß.

Aus beiden Sichtweisen blieb ausgeblendet, was Gegenstand der folgenden Überlegungen ist: Wechselbezüge zwischen Klöstern und ihrer sozialen, insbesondere vom Adel bestimmten und beherrschten Umwelt. Klösterliche Gemeinschaften des Mittelalters haben nicht nur kulturelle Werte hervorgebracht und zivilisierend gewirkt, sozialen Aufstieg ermöglicht und Nachfolge Christi geübt; als Teilbereiche einer ungeistlichen Gesellschaft, in die sie – ungeachtet aller Weltdistanz – rechtlich, wirtschaftlich und sozial eingebunden waren, erlagen sie auch immer wieder dem Anpassungsdruck sich wandelnder sozialer Umwelten. Im Alltag klösterlichen Gemeinschaftslebens wurden sie mit Interessen und Leitbildern gesellschaftlicher Gruppen konfrontiert, deren Erwartungen Mönche widersprechen, standhalten oder nachgeben konnten.

An ausgewählten Problem- und Handlungsfeldern soll deshalb gezeigt werden, wie Wechselwirkungen zwischen klösterlichen Gemeinschaften und adliger Umwelt zu einem Faktor klösterlicher

⁸⁾ *Johann Adam Möhler*, Geschichte des Mönchtums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung (1836/37), in: *ders.*, Gesammelte Schriften und Aufsätze. Hrsg. v. Johann Joseph Ignaz Döllinger. Bd. 2. Regensburg 1840, 210f.

Norm- und Strukturbildung geworden sind. Meine diesbezüglichen Überlegungen orientieren sich an den Begriffen Kloster, monastische Spiritualität, Adelsgesellschaft und soziale Anpassung.

Kloster begreife ich als regelgebundenen Lebens- und Handlungszusammenhang, dessen Existenz in dem Verlangen wurzelt, biblische Grundwerte – wie Armut, Gehorsam, Keuschheit – in der Gemeinschaft Gleichgesinnter zu verwirklichen. Spiritualität dient als Sammelbegriff für liturgische Rituale, meditative und asketische Übungen, die Mönche pflegen, um sich ihres künftigen Heils gewiß zu sein.⁹⁾

Adelsgesellschaft bezieht sich auf Formen des Zusammenlebens, die von Herrschaftsmechanismen, Interessen und Wertvorstellungen einer ständisch qualifizierten Herrschicht geprägt sind. Soziale Anpassung meint norm- und strukturbildende Vorgänge des Austausches zwischen dem Sozialgebilde Kloster und einer vornehmlich durch Herrschafts- und Statusinteressen des Adels gestalteten Umwelt.

Als Mönch nach einer Regel zu leben, erfüllte sich im „Studium der geistlichen Weisheit“ (*studium sapientiae spiritualis*). Der Adel fühlte sich zur Herrschaft berufen, um Recht und Gerechtigkeit zu wahren, Schutz und Schirm zu gewähren. Gegensätze, Kompromisse und unumgängliche Sachzwänge bestimmten das beiderseitige Verhältnis. Interessen und Gegeninteressen hatten in rechtlicher Hinsicht ein Gefüge urkundlich verbrieftter Beziehungen entstehen lassen, aus denen Adel und Kloster gleichermaßen Nutzen zogen. Kontroversen und Konflikte entstanden, wenn die Durchsetzung adliger Standesinteressen mit geistlichen Wertorientierungen und ethischen Prinzipien klösterlicher Vergemeinschaftung kollidierten.

Die klösterliche ‚*lex fraternitatis*‘, das Gesetz der Bruderschaft, stand in schroffem Widerspruch zum Konstitutionsprinzip des Adels – dem Gesetz des Standes, des Vorrechts, der sozialen Ungleichheit. Der monastischen Regel der Demut (*regula humilitatis*) widersprach das adlige Verlangen nach Herrschaft, nach Unterwerfung und ehrfurchtgebietender Repräsentation. Adelsgeschlechter, die Klöster gründeten, beschützten und bevogteten, dachten nicht nur an ihr Seelenheil; sie waren auch daran interessiert, Herr-

⁹⁾ Zur Geschichte des Begriffs vgl. Jean Leclercq, ‚Spiritualitas‘, in: StM ser. 3, 3, 1962, 279–296.

schaftsrechte, Liegenschaften und Lebenschancen monastischer Gemeinschaften ihren ökonomischen, politischen und sozialen Interessen nutz- und dienstbar zu machen.

Das Zusammenwirken zwischen Mönchen, die des Schutzes bedurften, und Adelsherren, die auf den Ausbau ihrer Herrschaften bedacht waren, erwies sich als notwendige, doch äußerst konfliktträchtige Form gemeinsamen Handelns. Das Verhältnis der beiden ungleichen Partner, ein mit vielfältigen Konfliktmöglichkeiten und heterogenen Interessen angereichertes Zweckbündnis, wirft Fragen auf: Wie haben Klöster des Mittelalters das Spannungsverhältnis zwischen spiritueller Selbstbehauptung und adligem Erwartungsdruck praktisch und theoretisch bewältigt? Wie haben Mönche in einer von aristokratischen Werten und Handlungsinteressen strukturierten Welt ihre eigentlichen Werthaltungen zur Geltung gebracht, ohne ihre Identität einzubüßen? In welchen Normen und Einstellungen der Mönche spiegeln sich Denk- und Verhaltensweisen des zeitgenössischen Adels? An drei Kapiteln benediktinischer und zisterziensischer Ordensgeschichte beabsichtige ich zu zeigen, welche Vorgänge und Normenkonflikte die von mir gestellten Fragen in den Blick bringen.

Es geht erstens um reformfördernde und reformhemmende Wirkungen, die vom Adel auf die Klosterreform des 11. und 12. Jahrhunderts ausgingen (I). Ich erläutere zweitens den Wandel klösterlicher Verhaltensweisen sowie die Entstehung standesspezifischer Normen als Anpassungsleistungen an die Erwartungshaltung des Adels (II). Drittens werden klösterliche Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts als Prozesse sozialer Umschichtung untersucht. Das Erkenntnisinteresse richtet sich dabei auf Erneuerungsvorgänge, die gegen explizite Interessen des ritterschaftlichen Adels durchgesetzt wurden, oftmals aber an dessen Widerstand scheiterten (III). Abschließende Erwägungen befassen sich mit Wechselbezügen zwischen Adel und Mönchtum in der frühen Neuzeit. Sowohl die Kontinuität sozialstrukturell bedingter Reformprobleme als auch die Fortdauer adliger Interessenwahrung sollen exemplarisch nachgezeichnet werden (IV).

I.

Theologen des 11. und 12. Jahrhunderts, die das gemeinschaftliche Leben im Kloster in Bilder und Begriffe zu fassen versuchten, rühmten das Kloster als zweites Paradies, von dem, gleich den vier

Paradiesflüssen, in alle vier Himmelsrichtungen Ströme des Heils ausgehen. Im Kloster sahen sie einen sicheren Hafen des Heils, eine zweite Arche Noah, der die Fluten der Sünde nichts anhaben konnten. Mönche lebten nach der „Regel der Apostel“, führten ein „engelgleiches Leben“ und trugen das Gewand der Engel. Ihre Tracht erinnerte an die sechs Flügel der himmlischen Cherubine.¹⁰⁾ Eine derartige Auffassung, die Mönchtum nur in seinen geistlichen Dimensionen zu erfassen und zu begreifen vermochte, rechnete nicht mit sozialen Faktoren klösterlicher Gemeinschaftsbildung. Hält man sich an das Selbstverständnis derer, die umkehrten, ins Kloster gingen und ihre klösterlichen Lebenserfahrungen aufzeichneten, dann besaß der Mönchsberuf weder einen unmittelbaren gesellschaftlichen Nutzwert, noch war er in seinem konkreten Vollzug von sozialen Gegebenheiten abhängig. Als radikalste Form christlicher Weltentsagung stellte Mönchsein eine vielvermögende Macht dar, Gottes Gnade durch Gebet und Gottesdienst auf die Welt herabzuziehen. Als vertrauenswürdige Fürsprecher bei Gott trugen wahre Mönche dazu bei, das Zusammenleben der mit Weltgeschäften befaßten Laien christlicher, humaner und glückseliger zu machen. Mittelalterlichen Mönchstheologen ist der funktionale Wechselbezug zwischen monastischer Lebensform und adliger Umwelt nicht zum Problem geworden.

Die Einsicht, daß auch Kloster- und Ordensgründungen, mönchische Verhaltensweisen und religiöse Bewußtseinsformen gesellschaftlichen Einflüssen und Strukturveränderungen unterworfen sind, lag außerhalb ihrer Denk- und Erkenntnismöglichkeiten. Kirche und Welt sahen sie durch eine unüberbrückbare qualitative Differenz voneinander getrennt. Die strikte Trennung zwischen Geistlichem und Weltlichem verstellte den Blick auf die normbildende Kraft sozialer Tatsachen. Ihre Art zu leben führten Mönche des Mittelalters auf einen unmittelbaren Auftrag Gottes zurück, der weltliche Bedingungs- und Begründungszusammenhänge ausschloß. Faktisch hingen aber Klosterreform und Adel aufs engste miteinander zusammen.

¹⁰⁾ *Kassius Hallinger*, Zur geistigen Welt der Anfänge Klunys, in: DA 10, 1953/54, 417–445; *Klaus Schreiner*, Mönchtum zwischen asketischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Spiritualität, Sozialverhalten und Sozialverfassung schwäbischer Reformmönche im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung, in: ZWLG 41, 1982, 250–307.

Klösterliche Reform, zu deren Zielsetzungen es auch gehörte, die klösterliche Lebensordnung von Herrschafts- und Familieninteressen des Adels freizumachen, beruht auf der geschichtlichen Kraft religiöser Ideen. Ideen, die aufgegriffen, verwirklicht und verbreitet werden, machen Geschichte, indem sie sich mit anderen Antrieben, Kräften und Tendenzen geschichtlich-gesellschaftlichen Wandels verbinden. Politisch-soziale Rahmenbedingungen beeinflussten die Inhalte klösterlichen Reformstrebens und steuerten Richtung und Reichweite der von Reformidealen ausgehenden Wirkungen. Geistliche, soziale und politisch-rechtliche Interessen machten im 11. und 12. Jahrhundert den hohen Adel zum Wegbereiter und Träger klösterlicher Erneuerung. Die großen klösterlichen Reformzentren – Cluny in Burgund, Fruttuaría in Oberitalien, Siegburg im Rheinland, Hirsau, St. Blasien und St. Georgen im Schwarzwald – konnten im 11. und 12. Jahrhundert nur deshalb zu überregionaler Wirksamkeit gelangen, weil sie mit der ideellen und materiellen Unterstützung führender Hochadelsgeschlechter rechnen konnten.¹¹⁾ Deren weitgespannte verwandtschaftliche Beziehungen bahnten Wege der Reform. Die Stiftungswilligkeit des Adels sicherte die erforderlichen ökonomischen Grundlagen. Konversionsbereitschaft ließ zahlreiche Söhne des Adels den Entschluß fassen, das Schwert mit dem Mönchsgewand zu vertauschen. Für die Sache der Reform aufgeschlossene Adlige, die sich von reformeifrigen Mönchen den Blick für die verheerenden Folgen des Eigenklosterwesens hatten öffnen lassen, waren der Überzeugung, daß nur intakte, wirtschaftlich gut fundierte Klöster für das gegenwärtige und künftige Heil ihrer adligen Stiftersippen wirksam zu beten vermochten. Nur solche Klöster, die ihren überweltlichen Stiftungszweck erfüllten, gaben das Gefühl, des eigenen Heils sicher sein zu können. Nur in solchen Mönchsgemeinschaften, deren Lebenswandel den Glauben an die

¹¹⁾ *Hermann Jakobs*, Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites. (Kölner Historische Abhandlungen, 4.) Köln/Graz 1961; *Hans-Josef Wollasch*, Die Anfänge des Klosters St. Georgen im Schwarzwald. Zur Ausbildung der geschichtlichen Eigenart eines Klosters innerhalb der Hirsauer Reform. (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, 14.) Freiburg i. Br. 1964; *Hermann Jakobs*, Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien. (Kölner Historische Abhandlungen, 16.) Köln/Graz 1968; *Joachim Wollasch*, Reform und Adel in Burgund, in: Investiturstreit und Reichsverfassung. Hrsg. v. Josef Fleckenstein. (Vorträge und Forschungen, 17.) Sigmaringen 1973, 277–293; *Karl Schmid*, Adel und Reform in Schwaben, in: ebd. 295–319.

Kraft helfender Fürbitte nicht zuschanden werden ließ, lohnte es sich, in der Todesstunde den Mönchshabit zu nehmen (*professio in extremis*)¹²⁾, sich begraben zu lassen¹³⁾ und immerwährendes Gebetsgedenken zu suchen.¹⁴⁾ Klosterchroniken, die breit und farbenreich Herkunft und Geschichte adliger Stifterfamilien nacherzählen¹⁵⁾, nährten das Bewußtsein einer generationenübergreifenden Zusammengehörigkeit und stärkten so den Zusammenhalt adliger Geschlechter.

Mit den geistlichen Interessen verbanden sich politische. Heilsuche und Interessenwahrung schlossen sich nicht aus. Aufstrebende Adelsgeschlechter machten Burg und Herrschaft zu Zentren ihrer vom König unabhängigen Herrschaftsbildung. Klostergründende Adlige organisierten ihre Stiftungen nach Rechtsgrundsätzen, die sowohl ihren eigenen Interessen entsprachen als auch den Klö-

¹²⁾ *Jean Leclercq*, La vènture ‚ad succurendum‘ d’après le moine Raoul, in: *Analecta monastica* Sér. 3, 1955, 158–168; *Wolfgang Brückner*, Sterben im Mönchsgewand. Zum Funktionswandel einer Totenkleidsitte, in: *Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag*. Göttingen 1969, 259–277. – *Hans Patze* bezeichnete den häufig feststellbaren Eintritt adliger Stifter in ihre Hausklöster am Abend ihres Lebens als „eine Art ‚Mode‘“; *Hans Patze*, Christenvolk und ‚Territorien‘, in: *La cristianità dei secoli XI e XII in occidente: Coscienza e strutture di una società*. (Miscellanea del centro di studi medioevali, 10.) Milano 1983, 155.

¹³⁾ *Dietrich Poeck*, Laienbegräbnisse in Cluny, in: *FMSt* 15, 1981, 68–179; vgl. ebd. 175: „Beerdigung innerhalb des Klostergebiets“ verband sich mit dem Glauben, sich eine „Teilhabe an den Gebeten, Almosen und Messen der Cluniacenser zu sichern und in eine dauernde societates und fraternitas mit ihnen zu treten, die noch durch Gebete bei jeder Beerdigung für alle auf dem Friedhof Ruhenden und seit Abt Hugo am Montag nach der Pfingst-oktav für alle auf cluniacensischen Friedhöfen Bestatteten intensiviert wurde“. Das „Sterben und das Begräbnis an einem heiligen Ort“ bedeutete „einen sicheren Weg zum Heil“; ebd. 179.

¹⁴⁾ Zum Verbrüderungswesen und Totengedächtnis im mittelalterlichen Reformmönchtum vgl. *Karl Schmid/Joachim Wollasch*, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters, in: *FMSt* 1, 1967, 365–405; *dies.*, Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters, in: *FMSt* 9, 1975, 1–48; *Joachim Wollasch*, Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter, in: ebd. 268–286; *Karl Schmid*, Das liturgische Gebetsgedenken in seiner historischen Relevanz, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 99, 1979, 20–44.

¹⁵⁾ Vgl. dazu *Hans Patze*, Adel und Stifterchronik, in: *BldtLG* 100, 1964, 8–81; 101, 1965, 67–128.

stern selbst ein hohes Maß an geistlicher und weltlicher Selbstbestimmung einräumten. Die Vogtei des vom Reich emanzipierten Reformklosters bildete einen wichtigen Baustein adliger Herrschaftsbildung. Die Vogtei, die den gesamten Klosterbesitz in den Herrschaftsbereich des jeweiligen adligen Vogtherren eingliederte und jede Teilung des Klosters verhinderte, gab der eigenen Herrschaft Rückhalt und Dauer.

Hinzu kamen Verflechtungen sozialer Art. Eine neue Sensibilität für das eigentliche Christsein verursachte Wertkonflikte zwischen weltlichem Beruf und geistlicher Berufung. Manche Adlige, welche die Unvereinbarkeit von gewalttätigem Kriegshandwerk und christlicher Bruderschaft produktiv zu lösen suchten, brachen mit der Pflichtenethik ihres Standes und gingen ins Kloster.¹⁶⁾

Von Bernhard, einem 22jährigen burgundischen Adligen, dem späteren Abt von Clairvaux, wird überliefert, er habe sich im Jahre 1112 gemeinsam mit 30 adligen Gefährten aus seiner engeren Verwandtschaft und aus seinem Freundeskreis den Zisterziensern von Cîteaux angeschlossen.¹⁷⁾ Bernhard war kein Einzelfall. Die adlige Jugend fühlte sich vom einfachen Leben der Zisterzienser angezogen, von der Weltabgeschiedenheit der Kartäuser, von den seelsorgerischen Aktivitäten der Prämonstratenser und Kanoniker.

Petrus Damiani rühmte den Entschluß der oberitalienischen Gräfin Blanca, die, dem Feuerbrand des Hl. Geistes folgend, die Welt verließ und in ein Mailänder Kloster eintrat. Dort, beteuerte der gedankenreiche Reformers und einflußreiche Kardinal, werde die hohe Frau Gelegenheit finden, in den Umarmungen ihres wahren, himmlischen Bräutigams auszuruhen und selig zu werden.¹⁸⁾

¹⁶⁾ Herbert Grundmann, Adelsbekehrungen im Mittelalter. *Conversi und nutriti im Kloster*, in: Ders., *Ausgewählte Aufsätze*. T. 1. (Schriften der MGH, 25/1.) Stuttgart 1976, 125–149; Joachim Wollasch, *Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les 'conversions' à la vie monastique aux XI^e et XII^e siècles*, in: RH 264, 1980, 3–24.

¹⁷⁾ *Exordium Cisterciensis coenobii c. 17*. Hrsg. v. Joseph Turk, in: *Analecta Sacri ordinis Cisterciensis* 4, 1948, 34: *Nam tot clericos litteratos et nobiles laicos etiam in seculo potentes et eque nobiles uno tempore ad illam Dei gratia transmisit ecclesiam, ut triginata in simul in cellam novitiorum alacriter intrarent*. Vgl. auch *Exordium magnum Cisterciense*, Dist. I, c. 21. Hrsg. v. Bruno Griesser. Romae 1961, 79.

¹⁸⁾ Die Briefe des Petrus Damiani. Hrsg. v. Kurt Reindel. (MGH, Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit, IV/2.) München 1988, Nr. 66, 247–279, hier 254.

Das Hohe Lied enthielt einen unerschöpflichen Vorrat an Bildern, um der Bekehrung adliger Frauen einen tiefen theologischen Sinn zu geben.

Adlige, die im Ringen um sinnstiftende Lebensmöglichkeiten gelernt hatten, vornehmes Geblüt, Reichtum und Ehre zu verachten, waren bestrebt, im Kloster nackt dem nackten Christus zu folgen. Einige von ihnen verwandelten ihre Stammburgen in Klöster; andere haben sich als dienende Laienbrüder in Klöstern verdingt. Manches renommierte Adelsgeschlecht des späten Mittelalters – wie die Grafen von Poitiers, die Markgrafen von Baden und die Grafen von Berg z. B. – war stolz darauf, einen Laienbruder zu seinen Verfahren zählen zu können, der selbstlos und unerkannt den Benediktinern von Cluny oder auf dem Klosterhof einer burgundischen Zisterze Schweine gehütet, den Acker bebaut und Kühe gemolken hatte, bis er schließlich von Landsleuten, die nach Südfrankreich oder ins nördliche Spanien pilgerten, erkannt worden war.¹⁹⁾ Derartige Geschichten, in denen frommer Glaube oftmals die Sicherheit des Tatsächlichen ersetzte, vergrößerten den Ruhm und stützten das Ansehen einer Familie. Der in erbaulicher Absicht herausgestellte Gegensatz zwischen hochadliger Herkunft und niedrigem Knechtdienst sollte zum Bewußtsein bringen, daß christliche Demut wahrhaft frei macht, indem sie Vorrechte des Herrenstandes durch ein Ethos christlichen Dienens ersetzt, vornehme Geburt und ererbtes Prestige gering achtet.

In Konventen, in denen Menschen aus verschiedenen Schichten (*homines varie conditionis*) zusammenlebten, Adlige und Nichtadlige (*nobiles et ignobiles*), glaubten zeitgenössische Chronisten

¹⁹⁾ Grundmann, Adelsbekehrungen (wie Anm. 16), 145f.; Klaus Schreiner, Abt Johannes Trithemius (1462–1516) als Geschichtsschreiber des Klosters Hirsau. Überlieferungsgeschichtliche und quellenkritische Bemerkungen zu den ‚Annales Hirsaugienses‘, in: RhVjbl 31, 1966/67, 124f.; ders., Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel in hoch- und spätmittelalterlichen Zisterzienserkonventen, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband. Hrsg. v. Kaspar Elm unter Mitarb. v. Peter Joerßen. Köln 1982, 127 Anm. 126; ders., Erneuerung durch Erinnerung. Reformstreben, Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung im benediktinischen Mönchtum Südwestdeutschlands an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert, in: Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Hrsg. v. Kurt Andermann. (Oberrheinische Studien, 7.) Sigmaringen 1988, 81f.

Spuren und Schatten des von Jesaias verheißenen Friedensreiches zu finden, in dem Lamm und Löwe friedlich nebeneinander weiden.²⁰⁾

Die ‚vita communis‘ im Kloster hob Geburtsprivilegien auf und unterwarf Hoch- und Niedriggeborene einer einheitlichen Regel, die auf Stand und Herkunft des einzelnen keine Rücksicht nahm. Wie schwierig es mitunter jedoch sein konnte, anerzogene und milieubedingte Wert- und Lebenshaltungen aufzugeben, beweist der Heisterbacher Zisterziensernovize Theobald, der während seines Noviziats als „Werk der Demut“ Lumpen waschen sollte und sich dabei, einer Eingebung des Teufels folgend, die Frage stellte: „Was tust Du, o Tor? Wie kommt es Dir zu, die Unreinigkeiten dieser Menschen zu waschen, die vielleicht von geringerer Herkunft sind als Du?“²¹⁾ Als der Mönch Thomas aus Himmerod im Klostergarten gemeinsam mit seinen Mitbrüdern Kohl pflanzen sollte, kam ihm der Gedanke: „Wärst Du jetzt in Deines Vaters Hause, so würde Deine Magd sich schämen, so niedrige Arbeiten zu verrichten.“²²⁾

Reform schleifte ständische Barrieren und Bastionen, wenngleich nur in der Lebenswelt des Klosters. Eingeebnete Standesgrenzen machten offenkundig, daß im Kloster nicht der rein nominelle Adelstitel weltlichen Geblüts zählt, sondern der wahre Adel geistlichen Lebens.²³⁾

²⁰⁾ So Hermannus quondam Judaeus, De conversione sua, c. 6. Hrsg. v. Gerlinde Niemeyer. (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 4.) Weimar 1963, 88 f., über die Anfänge des Prämonstratenserklosters Cappenberg. Vgl. dazu Joachim Ehlers, Adlige Stiftung und persönliche Konversion. Zur Sozialgeschichte früher Prämonstratenserkonvente, in: Festgabe für Walter Schlesinger. (Frankfurter Historische Abhandlungen, 5.) Wiesbaden 1973, 38: „Hier wurde eine neuartig weitgehende apostolische Nachfolge gesucht, die in der Überwindung sozialer Schranken ebenso konsequent sein wollte wie im persönlichen Demutsgestus. Nicht mehr nur Stiftung und Ausstattung genügte zur Erfüllung der Standespflichten, verlangt und angestrebt wurde die Aufgabe des Standes selbst.“

²¹⁾ Caesarius Heisterbacensis Monachus, Dialogus miraculorum. Hrsg. v. Joseph Strange. Köln/Bonn/Brüssel 1851, 177.

²²⁾ Ebd. 335. Der Mönch Thomas erlag der Versuchung und verließ das Kloster. Der Hochmutsteufel führte ihn in einen Wald, wo er ihn in Gestalt einer Frau noch unerbittlicher bedrängte.

²³⁾ Klaus Schreiner, Sozial- und standesgeschichtliche Untersuchungen zu den Benediktinerkonventen im östlichen Schwarzwald. (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Rh. B, 31.) Stuttgart 1964, 46 ff.

Reformerische Aufbrüche versöhnten Regel und Leben. Was durch Reform neu und anders wurde, entzog sich dauerhafter Institutionalisierung. Reform blieb eine zeitlich begrenzte Errungenschaft – auch in Cluny. Erschlaffender Reformwille förderte Tendenzen sozialer Abgrenzung. Nachlassende Askese nährte die Bereitschaft, sich Lebensgewohnheiten adliger Führungsschichten zu öffnen. Geringer werdende Weltdistanz machte geneigt, auf das soziale Milieu, aus dem Mönche kamen, stärker Rücksicht zu nehmen. Den humilis Christus durch den rex Christus abzulösen²⁴⁾, entsprach Bedürfnissen einer Adelsgesellschaft, die daran interessiert war, zwischen Frömmigkeits- und Lebensstil identitätsstiftende Wahlverwandtschaften kenntlich zu machen. In den „bis ins Ungemessene gehenden Prunk- und Festliturgien“ Clunys wollten geistliche und weltliche Adelsherren ihrem Lebensgefühl religiösen Ausdruck geben. Die „einsamen Steigerungen“ des in Cluny gepflegten Psalmengebetes „sind großer Adelsstil, sind unverkennbare Selbstdarstellung jener Adelsherren, die höher hinauswollten als alle andern“.²⁵⁾

Der cluniazensische Großabt Petrus Venerabilis versuchte in den dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts in Cluny und in den von Cluny abhängigen Prioraten die Handarbeit wieder einzuführen. Er tat dies, weil offenkundig nur sehr wenige Mönche gewillt waren, in der freien Zeit zwischen den liturgischen Diensten im Chor zu lesen oder zu schreiben. Die Handarbeit der adligen Mönche sollte aber den Blicken der Öffentlichkeit entzogen bleiben. Die cluniazensischen Adelsherren wollten bei ihrer Arbeit nicht von Weltleuten gesehen werden.²⁶⁾ Sie empfanden es als Strafe, den Armen öffentlich (*publice*) Almosen reichen zu müssen.²⁷⁾ Die Mahlzeiten im Refektorium von Cluny ließen an fürstliche Gelage denken. Petrus Venerabilis kritisierte denn auch unnach-sichtig die Eß- und Geschmacks-gewohnheiten seiner Mitbrüder. Bohnen, Käse, Eier, ja sogar Fische würden ihnen zum Ekel gereichen. Nicht einmal das Fleisch von

²⁴⁾ Johannes Fechter, Cluny, Adel und Volk. Studien über das Verhältnis des Klosters zu den Ständen (910–1156). Stuttgart 1966, 85.

²⁵⁾ Kassius Hallinger, Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift. Hrsg. v. Max-Planck-Institut für Geschichte. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 68; Studien zur Germania Sacra, 14.) Göttingen 1980, 161 f.

²⁶⁾ Ebd. 160 f.

²⁷⁾ Ebd. 161.

vier- und zweifüßigen Haustieren sei ihnen gut genug. Um ihr Verlangen nach standesgemäßer Kost zu befriedigen, würden sie nach Wildbret lechzen, das durch Jäger erst herbeigeschafft werden müsse.²⁸⁾ In diesem Anspruchsniveau spiegeln sich Lebensart und Lebensgefühl des Adels wider.

Daß spätmittelalterliche Cluniazenser mitunter selber auf die Jagd gingen, ist daran abzulesen, daß ihnen das Halten von Jagdfalken und Jagdhunden ausdrücklich verboten werden mußte. Hunde würden die Klosteranlagen verschmutzen, durch ihr Gebell den Gottesdienst stören und – wenn sie sich in Kirchenräumen und Mönchszellen herumtreiben – sogar Bücher zerreißen.²⁹⁾

Deutlich erkennbar ist überdies eine Verengung des sozialen Rekrutierungsfeldes. In Altcluny waren neben Adligen „auch mittlere und kleinere Grundbesitzer“ vertreten.³⁰⁾ Unter Abt Odilo (994–1048) „waren die Stände im Konvent noch etwa gleichmäßig verteilt.“³¹⁾ Unter Abt Hugo (1049–1109) verwandelte sich Cluny zu einem Adelskonvent. Die aus seiner Amtszeit erhaltenen Konversionsnotizen geben zu erkennen, „daß die überwältigende Mehrheit der Mönche ritterlichen Standes war“.³²⁾ Ein durch den Adel geprägtes Sozialprofil besaß überdies das unter Abt Hugo gegründete Cluniazenserinnenpriorat Marcigny-sur-Loire.³³⁾ Der starke Zustrom des Adels, der Clunys Sozialverfassung in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts nachhaltig veränderte, setzte sich im 12. Jahrhundert fort. „Auch im 12. Jahrhundert blieb der Adel in Cluny das beherrschende Element.“³⁴⁾

Den Konventen cluniazensischer Priorate mußte eingeschärft werden, Mönche nicht „ihrer adligen Abstammung wegen“ (*nobili-*

²⁸⁾ The Letters of Peter the Venerable. Ed. by *Giles Constable*. Vol. I. Cambridge, Mass. 1967, 389; *Schreiner*. Zisterziensisches Mönchtum (wie Anm. 19), 107.

²⁹⁾ *G. Charvin* (Ed.), Statuts, chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny. Tom. I. Paris 1965, 157, Nr. 77.

³⁰⁾ *Fechter*. Cluny, Adel und Volk (wie Anm. 24), 6.

³¹⁾ Ebd.

³²⁾ Ebd. 7f.; vgl. ebd. 14: Während der „Amtszeit des Abtes Hugos I. begann der Adel unverkennbar in den Vordergrund zu treten, um unter den Nachfolgern Hugos dann vollends das Feld zu beherrschen“.

³³⁾ Ebd. 11; vgl. dazu auch *Else Maria Wischermann*, Marcigny-sur-Loire. Gründungs- und Frühgeschichte des ersten Cluniazenserinnenpriorates (1055–1150). (Münstersche Mittelalter-Schriften, 42.) München 1986, 131 ff.

³⁴⁾ *Fechter*. Cluny, Adel und Volk (wie Anm. 24), 12.

tatis gratia) zu Prioren zu wählen.³⁵⁾ Abt Petrus Venerabilis wandte sich in seinen Statuten „entschieden gegen die Aufnahme von Konversionswilligen bäuerlicher Herkunft in den Konvent der Mönche“.³⁶⁾ Die von Abt Hugo V. im Jahre 1200 erlassenen Statuten verboten generell, Novizen aus bäuerlichen Verhältnissen (*rustici*) als Mönche in den Konvent aufzunehmen. Bauernsöhne, die aufgrund ihrer körperlichen Statur in der Lage waren, „nützliche Arbeit“ in der Landwirtschaft zu verrichten, sollten nur noch als Laienbrüder im Kloster Aufnahme finden.³⁷⁾ Ausschlaggebendes Kriterium der Aufnahme war der Nutzen, die *utilitas*, nicht mehr der Versuch, in der Gegenwelt des Klosters ein Gegenmodell zur weltlichen Ständegesellschaft aufzubauen.

Symptomatisch für den veränderten Zeitgeist ist die Antwort, die Hildegard von Bingen (1098–1179) gab, als ihr Tenxwind, die Vorsteherin eines bei Andernach gelegenen Frauenstifts, die Frage stellte, weshalb sie – im Widerspruch zu den Sozialprinzipien der Heiligen Schrift – in ihren Konvent nur hoch- und freigeborene Jungfrauen (*genere tantum spectabiles et ingenuae*) aufnehme, unedlen und wenig begüterten Bewerberinnen (*ignobiles et minus ditati*) hingegen den Zutritt zur Gemeinschaft der Bräute Christi verweigere. „Welcher Mensch“, entgegnete Hildegard mit dem Selbstbewußtsein einer standesstolzen Aristokratin, „pferche seine ganze Herde unterschiedslos in einem Stall zusammen, Ochsen, Esel, Schafe, Böcke.“³⁸⁾ Friedliches Zusammenleben in der Welt und im Kloster setzte ihrer Auffassung nach ein nach Ständen gegliedertes Volk (*diversus populus*) voraus.

³⁵⁾ Charvin (Ed.), Statuts de Cluny (wie Anm. 29), 47, Nr. 39.

³⁶⁾ Wolfgang Teske, Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum ‚Konversen-Problem‘, in: FMSI 10, 1976, 248–322, hier 316.

³⁷⁾ Charvin (Ed.), Statuts de Cluny (wie Anm. 29), 42, Nr. 5; vgl. Teske, Laien (wie Anm. 36), 293 f. u. 314 ff.

³⁸⁾ Alfred Haverkamp, Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei ‚Weltanschauungen‘ in der Mitte des 12. Jahrhunderts, in: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag. Hrsg. v. Lutz Fenske u. a. Sigmaringen 1984, 544 u. 547. – Zur Interpretation der kritischen Anfrage Tenxwinds und der Antwort Hildegards vgl. Schreiner, Untersuchungen (wie Anm. 23), 122 f.; ders., Zur biblischen Legitimation des Adels. Auslegungsgeschichtliche Studien zu 1. Kor. 1, 26–29, in: ZKIG 85, 1974, 338 f.; Haverkamp, Tenxwind, 533–539.

Ständische Differenzierung (*discretio*), die trennt und ausgrenzt, nicht das Ideal christlicher Bruderschaft, das gesellschaftsbedingte Gegensätze entschärft und einebnet, machte deshalb die hochadlige Visionärin vom Rupertsberg zum sozialen Ordnungsprinzip ihrer Gemeinschaft. Soziale Trennlinien zu ziehen, gebot, wie sie als Quintessenz ihres Nachdenkens formulierte, die Hierarchie des himmlischen Hofstaates, die das Kloster auf seine Weise ab- und nachbilden sollte. Hildegards theologisch begründete Vorstellungen über die ideale Zusammensetzung eines Frauenkonvents atmen nichts mehr vom Geist reformerischer Dynamik, sondern rechtfertigen die bestehende Sozialverfassung, deren ständische Strukturiertheit den Interessen ihrer adligen Standesgenossen entgegenkam.

Hildegard rechtfertigte die privilegierte Stellung des Adels im Kloster, die, wenn sie vornehmlich und ausschließlich für Zwecke materieller Daseinssicherung genutzt wurde, Kritik hervorrief. Zisterziensische Reformer des 12. Jahrhunderts warnten vor verarmten Edelleuten, die nur deshalb ins Kloster gehen, um dort wiederum standesgemäß leben zu können. „Wird ein Ritter Mönch“ (*fit monachus miles*), sagten sie mit kritischem Unterton, „wird aus einem armen Mann ein reicher“ (*fit de paupere dives*).³⁹⁾ Der einfache, ungebildete Mann (*rusticus idiota*), wurde um 1130 polemisch bemerkt, der nach der weißen Kutte greife, werde im Kloster „gleichsam zu einem Fürsten und Herrn“ (*quasi princeps et dominator*). Wer vorher nur den Rücken eines elenden Esels gedrückt habe, werde im Kloster zu einem „Reiter großartiger Pferde“ (*essor magnanimatorum equorum*).⁴⁰⁾

Caesar von Heisterbach (um 1180–1240) nennt mit der ihm eigenen Unbekümmertheit handfeste Interessen, die den Mönchsberuf vielen seiner Zeitgenossen als erstrebenswert erscheinen lassen. Viele (*multi*), schreibt er, ziehe die Hoffnung, von ihren physischen Gebrechen geheilt zu werden (*medicina infirmitatis*), in den Orden; sehr viele (*plurimi*) treibe nackte Armut (*caminus paupertatis*). Täglich könne man beobachten, wie ehemals reiche und ehrbare, nunmehr aber verarmte Ritter und Bürger aus schierer Not (*cogente inopia*) den Mönchsberuf anstreben. Lieber wollten sie *ex necessitate* dem reichen Gott dienen, als unter Verwandten und Bekannten die

³⁹⁾ Schreiner, Zisterziensisches Mönchtum (wie Anm. 19), 94.

⁴⁰⁾ Ebd. 123 Anm. 100.

Scham der Armut (*egestatis confusio*) ertragen. Er kenne auch einige, die, nachdem sie ihr Vermögen verpraßt hätten, ins Kloster gekommen seien, um ihre Not unter dem Schleier der Frömmigkeit zu verbergen (*necessitatem pallio devotionis palliantes*) oder aus der Not eine Tugend zu machen (*de ipsa necessitate virtutem facientes*).⁴¹⁾ Gilbert von Tournai kritisierte 1274 den zerrütteten Zustand der Nonnen (*status monialium corruptus*) folgendermaßen: Die zisterziensischen Frauenklöster würden „unter dem Deckmantel von Geld oder vornehmer Abstammung“ (*obtentu pecuniae vel generis*) Schwestern aufnehmen, die vornehmlich an zeitlichen Reichtümern (*divitiae temporales*) interessiert seien. Adlige würden ihre Töchter, die körperlich gebrechlich seien oder keinen Mann finden, des Lebensunterhaltes und der eigenen Entlastung wegen (*propter sustentationem corporis vel exemptionem sollicitudinis*) in die Klöster drängen.⁴²⁾

Klosterreformer und klösterliche Reformbewegungen des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts hatten mit Energie und Leidenschaft für die „Freiheit des Klosters“ (*libertas monasterii*) gekämpft, für eine Rechtsverfassung, die klösterliche Gemeinschaften vor laikalischer Bevormundung schützen sollte. Keiner hat jedoch schärfer erkannt als Bernhard von Clairvaux, daß Klosterfreiheit auch eine soziale Dimension hat. Dem hl. Bernhard, der mit seiner asketischen Energie, dem Reichtum und der Tiefe seines theologischen Denkens, der Bildkraft seiner eindringlichen Sprache die Anfänge des Ordens maßgeblich prägte, kommt nicht zuletzt das Verdienst zu, den sozialen Gehalt mittelalterlicher Mönchsfreiheit auf klare Begriffe gebracht zu haben. Bernhard von Clairvaux hatte ein waches Gespür für den sozialen Symbolwert von Verhaltensweisen, in denen Mönche öffentlich zeigen, was sie denken (*aperte indicant, quid cogitent*).⁴³⁾ Die Mönche von Cluny pflegten öffentlich einen aristokratischen Lebensstil, der unmißverständlich zu erkennen gab, wie sie ihren Platz in der Gesellschaft selber verstanden und von ande-

⁴¹⁾ Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum* (wie Anm. 21), Vol. 1, 34.

⁴²⁾ *Collectio de scandalis ecclesiae*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 24, 1931, 57.

⁴³⁾ S. Bernardi, *Epistola* 42 (*Opera*. Ed. J. Leclercq et H. Rochais, Vol. VII/1.) Romae 1974, 130. Vgl. auch *ders.*, *Apologia* X. 26 (*Opera*, Vol. III.) Romae 1963, 102: *exterior superfluitas interioris vanitatis indicium est. Mollia indumenta animi molliem indicant.*

ren verstanden wissen wollten. Gesinnung und Verhalten, Innen- und Außenwelt bildeten für Bernhard eine untrennbare Einheit. Mönche, die Armut geloben, aber wie adlige Herren leben, verfehlten seiner Ansicht nach ihren Beruf.

Deshalb äußerte sich Bernhard kritisch über die in Cluny gepflegte Kochkunst, deren delikate Produkte nicht nur den Gaumen (*gustus*), sondern auch den Anblick (*aspectus*) erfreuen. Deshalb wandte er sich gegen den in Cluny betriebenen Pferdeluxus, den *fastus equitandi*. Reite der Abt von Cluny über Land, bemerkte Bernhard bissig, lasse er sich von über 60 Reitern begleiten. Ein solcher Troß erwecke den Eindruck, der Abt von Cluny und seine Mönche seien nicht Väter von Klöstern (*patres monasteriorum*) und Lenker von Seelen (*rectores animarum*), sondern Herren von Burgen und Provinzen (*domini castellarum; principes provinciarum*).⁴⁴⁾ Die kostspielige Klosterarchitektur komme einem Verrat an Armen und Notleidenden gleich.⁴⁵⁾ Pelze zu tragen, sei ein Indiz für Verweichlichung und abhanden gekommene Weltweite – ein Vorwurf, den Abt Petrus Venerabilis durch biblische Gegenbeispiele und unter Berufung auf den hl. Benedikt zu widerlegen suchte.⁴⁶⁾

Bernhard begründete eine kritische Tradition. Seine Einwände gegen den Lebensstil der Benediktiner sind im 13. Jahrhundert von neuem aufgegriffen und zur Geltung gebracht worden. In seiner 1274 abgefaßten *Collectio de scandalis Ecclesiae* machte Gilbert von Tournai den schwarzen Mönchen zum Vorwurf, daß sie sich an Höfen herumtreiben und als *causidici* weltliche Rechtsgeschäfte betreiben. Er kritisierte, daß sie sich exquisit ernähren und kostbar kleiden. Benediktineräbte würden sich ihren Untertanen gegenüber wie Tyrannen gebärden. In ihrem Pferdeluxus (*pompa equorum*) sowie in ihren Dienst- und Gehorsamsforderungen ihren Dienern gegenüber (*in obsequiis famulorum*) würden sie weltlichen Fürsten nach-eifern, „um nicht als Lenker von Seelen, sondern als Herren von Provinzen zu erscheinen“.⁴⁷⁾

Guillelmus Peraldus (Peyraut) († 1271), der gelehrte Dominkanerprior von Lyon, hat in seiner *Expositio professionis que est in re-*

⁴⁴⁾ *Ders.*, *Apologia* XI. 27 (Opera, Vol. III.) [wie Anm. 43], 103 f.

⁴⁵⁾ *Ebd.* XII. 28, 104–106.

⁴⁶⁾ Vgl. *Constable* (Ed.), *The Letters of Peter the Venerable* (wie Anm. 28), Vol. 1, 62–65.

⁴⁷⁾ *Collectio de scandalis* (wie Anm. 42), 51.

gula beati Benedicti (1259/60) von neuem auf Bernhard zurückgegriffen, um deutlich zu machen, daß dessen Kritik am Adelsmönchtum seiner Zeit nichts an Aktualität eingebüßt habe.⁴⁸⁾ Er schrieb ein eigenes Kapitel, um darzulegen, wie in Klöstern „schlechte Adlige“ (*mali nobiles*) gegenüber „guten Nichtadligen“ (*boni ignobiles*), die sich durch Bildung und Tugendhaftigkeit auszeichnen, bevorzugt werden.⁴⁹⁾ Viele Äbte würden diejenigen, die durch eigene, selbsterworbene Tugend (*propria virtus*) etwas sind, verachten und jene verehren, die sich mit der Rechtschaffenheit anderer (*aliena probitas*) großtun. Guillelmus ist sich bewußt, daß Geblütsadel (*nobilitas generis*) und weltliche Macht (*potencia secularis*) gleichermaßen *instrumenta boni et mali* sein können. Ein Werkzeug zum Guten seien Adel und Macht aber nur dann, wenn sie sich mit Wissen und Güte verbinden. Für sich allein seien sie keine *sufficiens ratio*, um Edelgeborene im Kloster zu bevorzugen. Erfahrung habe viele Äbte gelehrt, daß sich edelgeborene Mönche der Züchtigungs- und Strafgewalt ihrer Oberen widersetzen. Die Privilegierung adliger Abstammung habe Demut und Gehorsam aus den Klöstern vertrieben.⁵⁰⁾

⁴⁸⁾ Staats- und Seminarbibliothek Eichstätt, Hs. 364, f. 51^r. Guillelmus Peraldus zitiert aus *Bernhards Apologie* XII. 28 (*De picturis et sculpturis, auro et argento in monasteriis*) [Opera, Vol. III.] (wie Anm. 43), 105–106, lange Passagen. Seine Kritik am Bauluxus und feudalen Lebensstil der Äbte beginnt Peraldus mit Bernhards berühmten Sätzen: *O vanitas vanitatum, sed non vanior quam insanior! Fulget ecclesia parietibus, et in pauperibus eget. Suos lapides induit auro, et suos filios nudos deserit. De sumptibus egenorum servitur oculis divitum.* In seinen Erwägungen *De discrecione abbatis circa se et alios* kritisiert er unter Berufung auf *Bernhard*, Apologia XI. 27 (Opera, Vol. III.) [wie Anm. 43], 103, den Reit- und Pferdelluxus der Äbte (f. 70^v–71^r). – Zur Überlieferungsgeschichte des Traktats vgl. *Thomas Kaeppli*, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Vd. II. Romae 1975, 147–149, u. *Volker Honemann*, Ein Bücherverzeichnis aus der Zeit der Klosterreform. Der Tafelkatalog von St. Egidien in Nürnberg, in: *MJb* 21, 1986, 250, Nr. 37.

⁴⁹⁾ Staats- und Seminarbibliothek Eichstätt, Hs. 364, f. 55^v–57^r.

⁵⁰⁾ Ebd. f. 57^v. – Peraldus brachte ein Grundübel klösterlichen Zusammenlebens zur Sprache, das immer wieder auf Kritik stieß. Nikolaus Vener, der rechtsgelehrte Mönch aus dem ehemaligen staufischen Hauskloster Lorch, hielt es zu Anfang des 15. Jahrhunderts für einen reformbedürftigen Mißstand, daß die adlige Abstammung von Mönchen gemeinhin die Strafgewalt von Äbten beschränke. Ein Mönch adliger Abkunft, der sich eines Vergehens schuldig gemacht und öffentliches Ärgernis erregt habe, erweise sich „wegen des vorgeschützten Adels“ (*propter pretensam nobilitatem*) als unverbesserlich und unstrafbar (*non est corrigibilis*). Mit Rücksicht auf seine Ver-

Das mittelalterliche Mönchtum war ständig der Gefahr ausgesetzt, durch Interessen, Erwartungen und Wertmaßstäbe des Adels vereinnahmt und instrumentalisiert zu werden. Erneuerung bedeutete Rückgriff auf Werte, die aus der Umklammerung des Adels befreiten. Bernhard von Clairvaux hatte Arbeit, Einsamkeit und freiwillige Armut als die wahren Ehrenzeichen der Mönche bezeichnet, die das Leben im Kloster adeln.⁵¹⁾ Mönche, die der Verführbarkeit adliger Lebensformen widerstanden, brauchten sich von Kranken und Hungrigen nicht fragen zu lassen, ob denn das Gold am Zaumzeug ihrer Pferde den Hunger und Durst derer stille, die nackt und arm sind.⁵²⁾ Mönche, die selber arbeiteten, konnten auf Herrschaft über andere verzichten.

Bernhard und seine frühen Weggefährten waren der Überzeugung, daß die Ausübung von Herrschaft (*dominatio*) adligen Laien zukomme, nicht Mönchen, die beanspruchen, ein apostelgleiches Leben (*vita apostolica*) zu führen. Herrschaftsausübung diskreditiere den Anspruch, arm denken und leben zu wollen. Mönche sollten vom Ertrag ihrer eigenen Hände leben, wirtschaftlich autark sein und sich nicht mit Hilfe weltlicher Herrschaftsrechte die Arbeit anderer (*labor alienus*) aneignen. Unter „eigener Arbeit“ (*labor proprius, exercitium manuum proprium*) verstanden Zisterziensermönche der Gründerzeit die Summe jener Arbeitsleistungen, die Mönche und Laienbrüder auf Grund ihrer Profession (*professio*), Lohnarbeiter (*mercennarii*) hingegen auf Grund einer vertraglichen Abmachung (*pactum*) in den klösterlichen Wirtschaftsorganismus einbrachten. Als „fremde Arbeit“ wurden jene Leistungen charakterisiert, in denen sich die grund- und leibherrliche Gebundenheit abhängiger Leute realisierte. Die Aneignung „fremder Arbeit“ vollzog sich im Rahmen von Herrschaft. Arbeit kraft eigener Anstrengung ermöglichte den Verzicht auf die Wahrnehmung feudaler Herrenrechte, verbürgte wirtschaftliche Unabhängigkeit und begründete eine bis in apostolische Zeit zurückreichende Kontinuität. Arbeit

wandschaft könne der Abt, ohne für sich und sein Kloster Schaden befürchten zu müssen, nicht die rechtlich gebotene Bestrafung vornehmen. Vgl. dazu Hermann Heimpel, Die Vener von Gmünd und Straßburg 1162–1447. Göttingen 1982, Bd. 2, 927 f.; Bd. 3, 1220–1222.

⁵¹⁾ Bernardi Epistola 42 (Opera, Vol. VII/1.) [wie Anm. 43], 130: *Labor et latebrae et voluntaria paupertas, haec sunt monachorum insignia, haec vitam solent nobilitare monasticam.*

⁵²⁾ Ebd. 106.

wurde im zeitgeschichtlichen Kontext des 12. Jahrhunderts zum Kennzeichen und Prüfstein wahrer Apostolizität.⁵³⁾ *Labor proprius* und *labor alienus* bildeten Trennungslinien zwischen Herrschaftsständen, die das „Brot arbeitsfreien Müßigganges“ (*panis otiosus*) aßen, und machtlosen religiösen Gemeinschaften, die in der Nachfolge der Apostel für ihren Lebensunterhalt selbst aufkamen und deshalb auf die Aneignung fremder Arbeit verzichten konnten. Handarbeit war für die frühe Zisterziensergeneration nicht nur eine Frage größerer oder geringerer Verzichtsbereitschaft. Arbeit bildete das Strukturprinzip von Gemeinschaften, die leben wollten, ohne sich andere zu unterwerfen. Nur Mönchsgemeinschaften, die durch ihren *labor proprius* ihren Lebensunterhalt selbst sicherten, konnten darauf verzichten, sich mit Hilfe feudaler Herrschaftsmechanismen „fremde Arbeit“ (*labor alienus*) anzueignen.

Bernhards Utopie einer herrschaftsfreien Klosterverfassung scheiterte – sowohl am Widerstand der Laien als auch an der nachlassenden Fähigkeit seiner Ordensbrüder, asketische Bedarfsdeckung zum Prinzip ihres wirtschaftlichen Handelns zu machen. Die Art und Weise, wie die Zisterzienser ihr Laienbrüderwesen organisierten, trug die aristokratische Gliederung der weltlichen Ständegesellschaft in das Kloster selbst hinein. Der Chordienst blieb Mönchen vorbehalten, die sich aus vermögenden Oberschichten rekrutierten. Handarbeit wurde zur Sache der Konversen, die gemeinhin aus handwerklichen oder bäuerlichen Unterschichten kamen.⁵⁴⁾ Innerklösterliche Arbeitsteilung und außerklösterliche Ständetrennung überlagerten sich. Kult (*opus Dei*) und Arbeit (*opus manuum*) wurden von zwei Personengruppen verrichtet, die innerhalb des Klosters räumlich voneinander getrennt lebten, aus unterschiedlichen sozialen Schichten stammten und einen verschiedenartigen geistlichen Status besaßen.

Unter den Konversen der Zisterzienser ist zwar mancher Sohn eines Ritters oder ministerialischen Edelmannes bezeugt, der als Meister einer Grangie den Tausch, Kauf und Verkauf von Liegenschaften beurkundete, über laikale Diener und Lohnarbeiter gebot, auf dem städtischen Markt Handels-, Kredit- und Exportgeschäfte tätigte. Einzelfälle widerlegen jedoch nicht generelle Tatsachen und Tendenzen, die in Äußerungen und Stellungnahmen von Zeitgenossen immer wieder aufscheinen.

⁵³⁾ Schreiner, Zisterziensisches Mönchtum (wie Anm. 19), 84 f.

⁵⁴⁾ Ebd. 98.

Einen *homo rusticus*, der in Clairvaux als Konverse eingetreten war, erinnerte Bernhard in seiner Todesstunde an die „Wohltaten Gottes“, die ihm durch die Aufnahme ins Kloster zuteil geworden seien. Ohne Mantel und Schuhe, arm und halbnackt, von Kälte und Hunger geschlagen, sei er ins Kloster geflüchtet, wo er aufgrund seiner inständigen Bitte schließlich aufgenommen worden sei. In der Gemeinschaft der Mönche sei er sowohl im Essen als auch in der Gewandung den übrigen Mitbrüdern und damit auch „gebildeten und hochgeborenen Männern“ (*sapientibus atque magnatis veris*) gleichgeachtet und gleichgestellt worden.⁵⁵⁾

Das 1188 abgehaltene zisterziensische Generalkapitel ordnete an, daß Adlige (*nobiles laici*), die sich entschließen, dem Orden beizutreten, nur noch Mönche, nicht mehr Konversen werden sollen.⁵⁶⁾

Generell dürfte zutreffen, was Humbert de Romans (um 1200–1277) über die Zisterzienserkonversen schreibt: *Conversi Cisterciensium frequenter veniunt de statu paupertatis ad hunc statum ut habeant sustentationem vite*. Humbert beschreibt sie als Personen, die in ihren Familien „Schwarzbrot“ (*panis niger*) essen und ins Kloster gehen, um dort „Weißbrot“ (*panis albus*) zu bekommen. Er berichtet von einem Konversen, der, als er am Tage seiner Aufnahme ins Kloster vom Abt gefragt wurde, was er im Kloster suche, zur Antwort gab: „Weißbrot und das oft“ (*Panem album et hoc frequenter*). Angesichts der Tatsache, daß viele Laienbrüder der Zisterzienser vom Kloster „gutes Brot“ (*panis bonus*) erhoffen und erstreben, sollen sie unterwiesen werden, an erster Stelle (*primo*) das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen. Gott dem Schöpfer sollten sie danken, daß er ihnen in dem heiligen Orden nicht nur das

⁵⁵⁾ Exordium magnum c. XIX (wie Anm. 17), 244.

⁵⁶⁾ *Canivez*, Statuta I, 108. – Eine im Jahre 1202 angefertigte Zusammenstellung zisterziensischer Statuten wiederholt diese Bestimmung: „Personen adliger Abkunft“ (*personae generosae*) sollen nicht unter die Konversen, sondern unter die Mönche aufgenommen werden. Das wird mit dem Hinweis begründet, daß sich Adlige „im Dienst der Mönche“ (*in officio monachorum*) dem Kloster nützlicher erweisen als „bei der Arbeit der Konversen“ (*in labore conversorum*). Vgl. *Bernard Lucet*, La codification cistercienne 1202 et son évolution ultérieure. (Bibliotheca Cisterciensis, 2.) Rom 1964, 117. – Zur Konkretisierung dieses Grundsatzes in der spätmittelalterlichen Exempel- und Erbauungsliteratur vgl. Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach. Hrsg. v. *Aloys Meister*. Rom 1901, 195 f.; *Schreiner*, Untersuchungen (wie Anm. 23), 50 f. Anm. 238.

zum Leben Notwendige (*necessaria vitae*) gebe, sondern auch auf das Heil ihrer Seelen (*salus animae*) bedacht sei.⁵⁷⁾

Der zisterziensische *rigor laboris* sollte Herrschaft über Land und Leute abbauen und entbehrlich machen. Der Preis hierfür war eine innerklösterliche Funktions- und Standestrennung von unveröhnlicher Härte. Eine Ordnung, die ab- und ausgrenzte, um gemeinsames Leben zu verhindern, erzeugte mit kaum aufzuhaltender Zwangsläufigkeit Konflikte. Aufstände arbeitender Konversen gegen betende Herrenmönche lähmten das Kräftepotential des komplexen Sozialgebildes Kloster. Zermürbende Zwietracht, die aus Klöstern Stätten des Unfriedens machte, erhöhte auf seiten der Mönche die Bereitschaft, mit Hilfe grundherrschaftlich organisierter Erwerbs- und Besitzformen den klösterlichen Nahrungsbedarf zu sichern.

Zisterzienseräbte des 12. Jahrhunderts geboten über Vasallen und abgabepflichtige Bauern, verfügten über zinsbringende Mühlen, Kirchen und Altäre, weswegen ihnen Papst Alexander III. zum Vorwurf machte, sie seien ihren ursprünglichen Idealen untreu geworden und hätten eine Wandlung von rechts nach links, vom Guten zum Schlechten, durchgemacht.⁵⁸⁾

Seit dem späten 12. Jahrhundert gingen mehr und mehr Zisterzienserklöster dazu über, von den Erwerbchancen des städtischen Marktes extensiven Gebrauch zu machen. Der Markt gab Gelegenheit, Überschüsse aus der landwirtschaftlichen Produktion zu verkaufen. Markthandel schuf überdies Voraussetzungen dafür, sich in größerem Stil mit gewerblicher Manufaktur befassen zu können: dem Abbau und der Verhüttung von Erzen, der Gewinnung von Salz, dem Betrieb von Glashütten und Bierbrauereien.⁵⁹⁾ Der Markt

⁵⁷⁾ *Humbertus [de Romanis]*, *Sermones ad diversos status*. Hagenau 1508, f. b 3^{r-v}. Zur sozialen Herkunft der Zisterzienser-Konversen vgl. auch *Michael Toepfer*, *Die Konversen der Zisterzienser*. (Berliner Historische Studien, 10; Ordensstudien, IV.) Berlin 1983, 37f. Der Vf. spricht von „Menschen höchst unterschiedlichen sozialen Standes“, aus denen sich die Zisterzienser-Konversen rekrutierten. Er rechnet dazu „Menschen aus Bauern- und Handwerkerkreisen“ (S. 37), denen im Kloster eine „Verbesserung ihrer sozialen und rechtlichen Stellung“ zuteil wurde, „aber auch Angehörige des Adels“ (S. 38).

⁵⁸⁾ *Jean Leclercq*, *Passage supprimé dans une épître d'Alexandre III.*, in: *RBénédictin* 62, 1952, 151.

⁵⁹⁾ *Winfried Schich*, *Zur Rolle des Handels in der Wirtschaft der Zisterzienserklöster im nordöstlichen Mitteleuropa während der zweiten Hälfte des 12. und der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, in: *Zisterzienser-Studien IV*. Ber-

vermittelte disponibles Geld, das auf dem Weg der Pfandleihe gewinnbringend angelegt oder für den Erwerb ökonomisch nutzbarer Herrenrechte auf dem Land verwendet werden konnte. Indiz für die wachsende Marktverflechtung einer Klosterwirtschaft, die nicht mehr der eigenen Bedarfsdeckung diente, sondern Überschüsse produzierte, ist der zisterziensische Stadthof.

Kurzfristig wäre es allerdings, wirtschaftliche Strukturveränderungen allein auf moralische Ursachen zurückführen zu wollen. Zu bedenken ist auch dies: Die ursprüngliche Wirtschaftsverfassung der Zisterzienser lag ausgesprochen quer zu grundherrschaftlichen Nutzungs- und Erwerbsformen der mittelalterlichen Agrargesellschaft. Insofern dokumentiert sich in der langfristigen Anpassung der Zisterzienser an weltliche Besitz- und Herrschaftsformen nicht nur ein Verlust an Welttdistanz, sondern auch Einsicht in die Grenzen wirtschaftlicher Machbarkeit. An einer Agrarverfassung, für welche die Verbindung von Besitz und Herrschaft grundlegend war, brachen sich die von religiösen Impulsen geprägten Wirtschaftsprinzipien der frühen Zisterzienser, die ihren Landbesitz selber bewirtschaften wollten, um nicht von der Arbeit anderer leben zu müssen.

Wirtschaftliche Existenzsicherung kraft eigener Arbeit, welche die Ausübung von Herrschaft überflüssig gemacht hätte, ließ sich in einer *terra inculta* verwirklichen, in bevölkerungsarmen, wirtschaftlich noch unerschlossenen Randgebieten, nicht aber in altbesiedelten Kulturlandschaften, die der wirtschaftlichen Gestaltungsfreiheit Grenzen zogen. In altbesiedelten Regionen mußte Rücksicht genommen werden auf vorgegebene Rechts- und Herrschaftsverhältnisse, die sich gegen die Konstruktion einer herrschaftsfreien zisterziensischen Idealwelt sperrten. Güterzersplitterung in dichtbesiedelten Landschaften erschwerte die Bildung zisterziensischer Großhöfe mit zusammenhängenden Anbauflächen.

Den Zisterziensern geschenkter Grundbesitz war mit Herrschaftsberechtigungen, mit Abgaben und Fronpflichten abhängiger Bauern verbunden. Versuche, derartige Güterschenkungen in mobiles Grundeigentum zu verwandeln, das in einem Verbund geschlossener Klosterhöfe von klostereigenen Laienbrüdern (*conversi*) und bezahlten Lohnarbeitern (*mercennarii*) bewirtschaftet werden

lin 1979, 133–168; *ders.*, Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter: Handel und Gewerbe, in: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Hrsg. v. Kaspar Elm u. a. Köln 1980, 217–236.

konnte, scheiterte am Widerstand der Betroffenen. Die dem Geist der Regel widerstreitenden Rechtstatsachen weckten die Bereitschaft zum Kompromiß, der als zunehmende Feudalisierung zisterziensischer Lebens- und Erwerbsformen geschichtlich in Erscheinung trat.

Der zunehmende Abstand von Lebensprinzipien, wie sie die „Urkunde der Liebe“ (*charta caritatis*) festgeschrieben hatte, folgte nicht schicksalhaften Sachzwängen, die Handlungsalternativen ausschlossen. Das Bemühen, zwischen normgerechtem Ideal und alltäglicher Handlungspragmatik einen Weg des Ausgleichs zu finden, hatte jedoch faktisch zur Folge, daß Zisterzienser in langfristigen Prozessen der Anpassung Erwerbs- und Herrschaftsformen der zeitgenössischen Adelswelt übernahmen. Prozesse des Austausches und der Angleichung verminderten, was die Eigenart der klösterlichen Sozialform eigentlich ausmachte: den Abstand zur Welt als Ausdruck expliziter Christlichkeit.

II.

Existenzsicherung unter den Bedingungen der Grundherrschaft begünstigte die Ausbildung von Normen und Verhaltensweisen, die der standesspezifischen Bedürfnisstruktur des Adels Rechnung trugen. An folgenden Sachverhalten möchte ich das Gemeinte verdeutlichen: am Fleischkonsum (1), am Gästedienst (2), am Gebrauch von Pferden (3) sowie an statuarisch und kirchenrechtlich verbrieften Privilegien, von denen nur der Adel Gebrauch machen durfte (4).

1. Fleischverzehr diente in Klöstern des Mittelalters nicht allein der Stärkung der Kranken und der physischen Selbsterhaltung der Gesunden. Nahrungsmittel besaßen einen sozialen Symbolwert. Was, wie und wieviel Mönche aßen, zeigte gleichermaßen soziale Orientierungen und geistig-sittliche Einstellungen. Mit Standesgenossen Mahl zu halten, war Ausdruck sozialer Zusammengehörigkeit. Demonstrativer Konsum veranschaulichte Reichtum und Rang. Adels- und Fürstenspiegel des späten Mittelalters forderten adlige und mächtige Leute dazu auf, beim Essen und Trinken „ein Herrlichkeit“ zu machen „über andere Leute“, auf daß „ihre Würdigkeit und Ehre“ gelobt und gemehrt werde.⁶⁰⁾

⁶⁰⁾ Doctor keyzerspergs [Johannes Geiler von Kaysersberg] Pater noster. Des hochgelerten würdigen predicanten der loblichen statt Straßburg. Ußlegung

Aber nicht alle Speisen steigerten adlige Ehre und Würde. Sich von Bohnen, dem Fleischersatz des armen Mannes, zu ernähren, ziemte sich nicht für adlige Herren. In der *Ecbasis cuius captivi*, einer allegorischen Tierdichtung aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, kann deshalb der hofhaltende Wolf lauthals verkünden, daß es einem vornehmen Manne keine Ehre bereite, wenn er wie die armen Leute Bohnen esse.⁶¹⁾ „Wildbret und Fisch gehören auf der Herren Tisch“, lautete ein spätmittelalterliches Rechtsspruchwort.

Der hl. Benedikt hatte Mönchen strikt verboten, Fleisch von vierbeinigen Tieren zu essen (Reg. 39,11). Fleischaskese charakterisierte den Frieden des paradiesischen Urzustandes. Fleischgenuß hingegen galt als Indiz einer gestörten Weltordnung. Denn erst nach der Sintflut hatte Gott den Nachfahren Noahs das Recht eingeräumt, aus Nahrungsmangel Tiere töten zu dürfen. Fleischkonsum wurde als Zugeständnis an die sündige Natur des Menschen gedeutet. Fleischverzicht entsprach dem ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes. Wer kein Fleisch aß, durfte sicher sein, seinen Teil zur Wiederherstellung der paradiesischen Ordnung beizutragen.

Klosterreformer des 11. und 12. Jahrhunderts, die diesen Gedanken aufgriffen, machten Fleischverzicht und Fleischkonsum zu Gradmessern für Regeltreue und Regelvergessenheit. Entsprechend deutete die monastische Kontroversliteratur des 12. Jahrhunderts den Gegensatz zwischen kluniazensischen und zisterziensischen Reformbenediktinern auch als Gegensatz zwischen unterschiedlichen Eßkulturen.⁶²⁾ Im Refektorium von Cluny wurde Fleisch aufgetischt, in Cîteaux nicht. Bohnen ließen auf asketische Strenge schließen. Fleisch, insbesondere das von gejagtem Wild und gefangenen

über das gebette des herren so wir täglich sprechen. Straßburg 1515, f. J VI^v: „... so gehört es zû den obern regenten / edlen vnd gewaltigen / dann solche leut / mögen wol ein herrlicheit machen über ander leut in essen vnnd trincken oder kleydern / auff das inen ire würdigkeit vnnd ere / gelobt vnd gemeret werde / vnnd das der gewalt nitt veracht / verletzt oder verschmahet werde / vnd das man inen pflichtige reuerentz vnd ere erbüte“. Vielsagende Beispiele für die Konkretisierung dieses Grundsatzes in der fürstlichen Tafelkultur bringt *Ferdinand Siebert*, *Der Mensch um Dreizehnhundert im Spiegel deutscher Quellen. Studien über Geisteshaltung und Geistesentwicklung*. Berlin 1931, 42 f.

⁶¹⁾ *Ecbasis cuius captivi per tropologiam*. Hrsg. v. *Karl Strecker*. (SS rer. germ. in us. schol., 24.) Hannover 1935, 9–11, V. 251–292.

⁶²⁾ *Schreiner*, *Zisterziensisches Mönchtum* (wie Anm. 19), 105–109.

Fischen, war Symbol der Anpassung an Konsumgewohnheiten der weltlichen Herrschicht.

Die literarische Kontroverse brachte bemerkenswerte Blüten hervor. Gott, beteuerte allen Ernstes der französische Kanoniker, Kreuzprediger und Kardinal Jakob von Vitry (1160/70–1240), werde am Ende der Zeit die wahren Nachfolger des hl. Benedikt an ihrem Mageninhalt erkennen. Bei den Zisterziensern werde er nämlich *grossa et vilia cibaria*, Bohnen und Gemüse, finden, bei den Benediktinern hingegen *delicata cibaria*, insbesondere riesige Hechte und Salme.⁶³⁾

Benediktiner, die sich an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert über die mangelnde Attraktivität ihres Ordens Gedanken machten, wiesen darauf hin, daß gebildete und studierte Männer (*viri docti et litterati*) nur dann für den Orden zu gewinnen seien, wenn man das Maß der ihnen abverlangten Askese nicht übertreibe und ihnen auch den Genuß von Fleisch gestatte.⁶⁴⁾ In Fragen der Askese gebe es Grenzen der Zumutbarkeit, die der Orden beachten müsse, falls er an einem gebildeten, geistig aufgeschlossenen Nachwuchs interessiert sei. Vitale Lebensbedürfnisse und medizinische Auffassungen mögen eine derartige Auffassung gefördert haben. Zeitgenössische Gesundheitsspiegel versicherten: grobe Speisen wie Bohnen und Erbsen würden „grobes und melancholisches Blut“ hervorbringen und die Ruhe des Geistes und Gemütes (*tranquillitas animi*) stören. Delikate Speisen hingegen, wie z. B. Fleisch von Kälbern und Schafen, würden „gmeynlich ein besser, edler blut“ erzeugen als die groben und deshalb die „Komplexion“, die Mischung der Körpersäfte, nicht durcheinander bringen.⁶⁵⁾ Menschen mit einer

⁶³⁾ Die Exempla aus den sermones feriales et communes des Jakob von Vitry. Hrsg. v. Johannes Greven. Heidelberg 1914, 26f.

⁶⁴⁾ Paulus Volk, Das Abstinenzindult von 1523 für die Benediktinerklöster der Mainz-Bamberger Provinz, in: RBénéd 40, 1928, 333–363, u. 41, 1929, 46–49, hier 354f.

⁶⁵⁾ Geiler, Pater noster (wie Anm. 60), f. J VI^v (unter Berufung auf Marsilius Ficinus): „Züm andern mal ist es kundtlich vnd offentlich von den gelerten / oder denen die ander leren vnnnd obersten fürweder seind geistlichen / das sy besser vnd kostlichen spysen vnd trachten haben mögent / weder sunst schlecht gmeyn volck. Dann die bessern spyß vnnnd tränck / geben gmeynlich ein besser edler blüt dann die groben / dar von auch dann kommen / vil mer subtyler geist des lebens vnd der sinne / die vast dienen zü scherpfpe der vernunfft / vnd elgheit des verstands / vnd güter vrteil der verstäntheit / dartzü zü lebhaftigkeyt / vnd erkückung der sinne“.—Zum Zusammenhang zwischen Ernährung und Komplexion vgl. Meister Stephans Schachbuch.

gestörten Komplexion seien zu geistiger Anstrengung und einem integren sittlichen Verhalten kaum in der Lage. Die Schlüssigkeit einer derartigen Logik leuchtete ein: Delikate Speisen machen feines Blut und feines Blut bürgt für Intelligenz. Fleischesser taten etwas für ihren Verstand, verstießen aber zugleich gegen eine klösterliche Norm. Angesichts veränderter Lebens- und Konsumansprüche erwies sich genereller Fleischverzicht, wie ihn die Regel Benedikts forderte, als nicht mehr annehmbar. Ein veränderter Gesundheitsbegriff und vitale Überlebensinteressen des Ordens erforderten Zugeständnisse.

2. Normbildend im Interesse ständischer Erwartungen wirkte überdies der Gästedienst. Gäste zu empfangen, zu bewirten und zu beherbergen, verstand sich in dem Sozialgebilde Kloster, das Weltentsagung und Weltabstanz verlangte, nicht von selbst. Gäste vermittelten Kontakte zur Welt, störten den genau festgelegten Zeitrhythmus und brachten in Bezirke geistlicher Stille Lärm und Unruhe. Andererseits entsprach Gastfreundschaft einem biblischen Auftrag. Gäste freundlich aufzunehmen, gebot das Beispiel Abrahams. Nur wer Fremde und Pilger beherbergt, hatte Jesus gesagt, könne im Endgericht Gnade und Rettung finden.

Nach der Regel des hl. Benedikt sollte jedem ankommenden Gast *congruus honor* (Reg. 53,2), angemessene Ehre, oder – wie spätmittelalterliche Übersetzer sagten – „ziemlich er“ erwiesen werden. Angemessene Ehrerweisung im Sinne Benedikts bestimmte sich aus theologischen Werthaltungen, nicht aus Rücksichten auf Erwartungen der weltlichen Ständegesellschaft. Entsprechend sollte dem Armen, der in seiner erniedrigten Existenz Christus näherkommt als der Reiche und Mächtigen, auch ein höheres Maß an Zuwendung, Hilfe und Aufmerksamkeit zuteil werden.⁶⁶⁾

Ein mittelniederdeutsches Gedicht des vierzehnten Jahrhunderts. Norden/Leipzig 1889, 90: „Wil he [ackerman] stan in der heren loue / So schal he suluen eten dat groue / Dar van sin lif wert wol ghedrucket / To hope : vnde vil dicke ghestucket / Dat he moghe desto bat / Arbeyt driuen sunder hat / Sinem heren schal he gheuen / De leckeren richte. dar se by leuen / Moghen. also em wol to bort / Dat ere complexee nicht werde vorstort / To sere in der grouen spyse / Wente e iummer in rechter wise / Dencken moten alle daghe / Dat se des ackermans claghe / Richte vnde beschermen mede / Also is der eddelen lude sede“. Vgl. dazu *Renate Maria Radbruch/Gustav Radbruch*, Der deutsche Bauernstand zwischen Mittelalter und Neuzeit. 2. Aufl. Göttingen 1961, 42–44.

⁶⁶⁾ Vgl. dazu und zum Folgenden *Schreiner*, Untersuchungen (wie Anm. 23), 28; *ders.*, Zisterziensisches Mönchtum (wie Anm. 19), 109–111; *Thomas*

Früh-, hoch- und spätmittelalterliche Regelkommentatoren machten aus der „angemessenen Ehre“ Benedikts einen ständischen Handlungsimperativ. Liebe, betonten sie, gebühre grundsätzlich allen Menschen, doch im Erweis äußerer Ehren sollen Unterschiede gemacht werden. Bei der Aufnahme, Beherbergung und Bewirtung der Gäste solle auf deren ständische *qualitas*, ihre sozialen *conditiones* Rücksicht genommen werden. Der Theorie entsprach die Praxis.

In den hochmittelalterlichen Reformzentren Cluny und Hirsau bestimmte nicht der christliche Gleichheitsgedanke die Gestaltung des Gäste- und Hospitalwesens, sondern die Wert- und Sozialordnung der weltlichen Ständegesellschaft. Berittene Adlige sollten im Hospiz der Vornehmen Unterkunft finden, arme Leute hingegen, die zu Fuß oder mit einem Esel an der Klosterpforte erschienen, im Hospiz der Armen.⁶⁷⁾ Den Armen sollten beim Empfang die Füße gewaschen werden. Standespersonen hatten Anspruch auf eine feierliche Prozession, weil sich ihr Selbstgefühl gegen den Ritus der Fußwaschung sträubte. Es widerspreche der Vernunft, argumentierten Mönche aus Cluny und Hirsau, einem Armen, der beim Essen nicht Maß halten kann, Gerichte aufzutischen, die nur für vornehme Leute passen, angesehene Gäste hingegen mit einem einfachen Bohnengericht abzuspeisen.

Die Zisterzienser haben die ständischen Konzessionen, die man in Cluny und Hirsau zu machen bereit war, erheblich zurückgeschnitten. Ihre Statuten unterschieden nicht „zwischen zu Fuß und zu Pferd reisenden Gästen“. Zwischen Prozessionslänge und Standesqualität des zu empfangenden Gastes haben die Zisterzienser keine Beziehungen hergestellt. Die Zisterzienser-Statuten machen auch keine Angaben darüber, ob und inwieweit die armen und vor-

Schuler, Ungleiche Gastlichkeit. Das karolingische Benediktinerkloster, seine Gäste und die christlich-monastische Norm. Diss. Bielefeld 1979; *ders.*, Gastlichkeit in karolingischen Benediktinerklöstern, in: *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter*. Hrsg. v. Hans Conrad Peyer unt. Mitarb. v. Elisabeth Müller-Luckner. (Schriften des Historischen Kollegs, 3.) München 1983, 21–36.

⁶⁷⁾ Zum Gästewesen früh- und hochmittelalterlicher Klöster, die deutlich erkennbar „zwischen dem *hospitale hospitum* oder *nobilium* für vornehme, berittene Gäste und dem *hospitale pauperum* für die Armen und Gäste zu Fuß“ unterschieden, vgl. dazu eingehend neuerdings *Hans Conrad Peyer*, *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter*. (MGH Schriften, 31.) Hannover 1987, 119–132, hier 121.

nehmen Gästen zu gewährende Kost nach sozialen Wertmaßstäben zu differenzieren sei.⁶⁸⁾

Dennoch ist es auch den Zisterziensern langfristig nicht gelungen, sich in der Praxis ihres Gästedienstes von Leitbildern und Erwartungen vornehmer und vermögender Gäste freizuhalten. Das Wort „Gast“ (*hospes*) hatte auch bei ihnen einen besseren sozialen Klang als die Bezeichnung „Armer“ (*pauper*).⁶⁹⁾ Auch bei ihnen blieb der sog. Gast vom Armen sozial abgehoben. Armen wurde Barmherzigkeit zuteil, nicht Ehre erwiesen. Spätmittelalterliche Zisterzienserklöster haben – in deutlicher Angleichung an das benediktinische sowie an das kirchliche und stadtbürgerliche Spitalwesen – in der Regel zwei Spitäler eingerichtet, eines für die Armen und eines für die Vornehmen und Vermögenden. Auffallend bleibt jedoch, daß die ständische Zweiteilung des zisterziensischen Hospitalwesens nie durch entsprechende Ordensstatuten bewilligt und gerechtfertigt worden ist. Die Zweiteilung bestand faktisch, wohingegen in offiziellen Zisterzienserstatuten nur von einem Hospital, dem *hospitium pauperum*, die Rede ist.⁷⁰⁾

Bereits im ausgehenden 12. Jahrhundert nahmen studierte Magister daran Anstoß, daß sie als Gäste der Zisterzienser mit Linsen und viertrangigem Brot (*panis quartus*) abgefertigt worden seien, indes einem vermögenden Edelmann der Abt höchstpersönlich Käse und Fische gereicht habe. Das sogenannte „vierte Brot“ (*panis quartus*), das hier zum Kriterium geminderter Wertschätzung gemacht wird, bezieht sich auf die niedrigste von vier Brotsorten, die in englischen Zisterzienserklöstern gebacken wurden. Es wurde auch „Knechtsbrot“ (*panis familiae*) genannt und bestand aus einer Mischung von Roggen, Gerste, Bohnen, Erbsen und Wicken, während

⁶⁸⁾ Schreiner, Zisterziensisches Mönchtum (wie Anm. 19), 110.

⁶⁹⁾ Ebd. – So auch noch in der klösterlichen Gästepaxis des späten Mittelalters. Zu den „Gästen“ (*hospites*) zählten – entsprechend den von Abt Kaspar Ayndorffer (1426–1461) in Tegernsee eingeführten Gewohnheiten – Fürsten (*principes*), Adlige (*nobiles*), Ritter (*milites*), Bischöfe (*episcopi*), Äbte (*abbates*) und Kanoniker von Kathedralkirchen (*canonici ecclesiarum cathedralium*). Im Refektorium sollte ihnen der Abt einen Platz zuweisen *secundum condiciones personarum et munera eorum et decentiam congruentem*; Joachim Angerer, Die Bräuche der Abtei Tegernsee unter Abt Kaspar Ayndorffer (1426–1461), verbunden mit einer textkritischen Edition der *Consuetudines Tegernseenses*, in: StMittOSB Ergbd. 18, 1968, 302.

⁷⁰⁾ Schreiner, Zisterziensisches Mönchtum (wie Anm. 19), 110f.

das erstklassige „Konventsbrod“ (*panis conventualis*) aus reinem Weizenmehl hergestellt und deshalb „Weißbrod“ (*panis albus*) genannt wurde.⁷¹⁾

Gilbert von Tournai machte 1274 den Zisterziensern zum Vorwurf, sie würden Armen (*pauperes*), denen sie Gastfreundschaft gewährten, „verdorbene Speisen“ (*corrupta cibaria*) vorsetzen, die in sehr vielen Fällen nachweislich zum Tod geführt hätten. Daß vergiftete Nahrungsmittel tödlich wirken, brauche nicht zu verwundern. Insofern sei es angemessener, die *hospitalitas* der Zisterzienser als *hostilitas* zu bezeichnen. Nur reichen Leuten (*divites*) würden die Zisterzienser „Köstlichkeiten aus dem Schatz des Gekreuzigten“ (*deliciae de patrimonio Crucifixi*) auftischen.⁷²⁾

Was den klösterlichen Fleischkonsum überdies förderte und legitimierte, war der Gästediens. Zisterzienser haben sich – wie auch die Benediktiner – im späten Mittelalter durch päpstliche Privilegien das Recht verbrieft lassen, „ehrbaren, gelehrten, adligen und fürstlichen Gästen“, die dem Kloster zum Nutzen und dem Orden zur Ehre gereichten, am Tisch des Abtes Fleisch reichen zu dürfen.

Derartige Privilegien steigerten nicht die Askesebereitschaft der Mönche, sondern trugen dazu bei, auch dem Konvent in legaler Form Fleischgenuß zu ermöglichen. Durfte Gästen Fleisch gereicht werden, fühlten sich Äbte berechtigt, auch Mitglieder ihrer Konvente als Gäste an ihren Tisch zu laden und sie mit Fleisch zu verköstigen. Asketische Lasten konnten mit Hilfe gesetzeskonformer Kasuistik erleichtert werden. In englischen Zisterzienserklöstern wurde der Raum, in dem Zisterziensermönche als Gäste des Abtes Fleisch essen durften, *misericordia*, „Speisesaal der Barmherzigkeit“, genannt.⁷³⁾

⁷¹⁾ Ebd. 111.

⁷²⁾ *Collectio de scandalis* (wie Anm. 42), 54f.

⁷³⁾ Mit *misericordia* konnte sowohl das Fleischgericht selbst als auch der Raum, in dem die Fleischspeise eingenommen wurde, bezeichnet werden. – Zu *misericordia* als Bezeichnung für das Fleischgericht vgl. *Dom David Knowles, The Monastic Order in England. A History of Its Development from the Times of St Dunstan to the Fourth Lateran Council 940–1216.* 2nd Ed. Cambridge 1963, 461 Anm. 6, 464. Zur *misericordia* als eigener Raum vgl. *Edmund Bishop, The Method and Degree of Fasting and Abstinence of the Black Monks in England before the Reformation*, in: *Downside Rev.* 43, 1925, 194 (‐misericordia near the refectory‐); *R. H. Snape, English Monastic Finances in the Later Middle Ages.* Cambridge 1926, 156f.: ‐William de Colerne, Abbot of Malmesbury, ... allowed [1293] a certain number to dine,

Jakob von Vitry berichtete von Mönchen, die vorgaben, nur das Fleisch gejagter Tiere essen zu dürfen. Mönche, die sich an eine derartige Gewohnheit gebunden fühlten, hätten deshalb ihre Schweine mit Jagdhunden durch den Klosterhof gejagt, um sie dann „in Jägermanier“ (*in modum venationis*) wie erlegtes Wild abzustecken.⁷⁴⁾ Historisch beweisbar ist die Geschichte nicht. Kurzweilig und belehrend ist sie allemal. Buchstaben- und Gesetzestreue, wollte Jakob von Vitry sagen, ist kein Ersatz für asketische Gesinnung. Auch durch buchstabengerechten Gesetzeskonformismus kann gegen Normen der Regel verstoßen werden.

3. Den sozialen Symbolwert praktischer Verhaltensweisen beweist darüber hinaus der Gebrauch von Pferden. Reformmönche des hohen Mittelalters wollten arm dem armen, nackt dem nackten Christus nachfolgen. Sich eines Esels zu bedienen, entsprach der *humilitas*, der Demut und Niedrigkeit Christi. Fußgänger folgten dem Vorbild der Apostel. Das Pferd hingegen strahlte *dignitas*, ehrfurchtgebietende Würde aus. Mittelalterliche Sozialtheoretiker teilten die Gesellschaft in Reiter und Fußgänger ein, um bildhaft und wirklichkeitsnah gehobene und niedrige soziale Positionen gegeneinander abzugrenzen.

Zisterzienserstatuten des 13. Jahrhunderts konzidierten den Gebrauch von Pferden nur in dringenden Not- und Ausnahmesituationen. Um vom Orden den „Abglanz weltlicher Gewohnheiten“ fernzuhalten, faßte 1233 das Generalkapitel den Beschluß, daß reitende Mönche und Äbte „keinesfalls aufsehenerregende Sättel, mit bunten Blechblättchen verziertes oder mit Eisenblech beschlagenes Zaumzeug, eiserne Steigbügel oder außergewöhnlichen Brustschmuck für die Reitpferde“ verwenden durften. Kostbare Pferdedecken, Sättel und Sporen werteten reformbewußte Zisterzienser als „Zeichen des Prunkes und der Nichtigkeit“ (*signa pompositatis et vanitatis*), nicht als „Zeichen der Armut und Demut“ (*signa paupertatis et humilitatis*).⁷⁵⁾ Was sich für ritterliche „Knappen und Jun-

not in the refectory, but in a special chamber called the ‚misericord‘ where meat was allowed“. Zum *domus misericordiarum* vgl. *Bishop, Method and Degree*, 206, 234.

⁷⁴⁾ The *Exempla* or Illustrative Stories from the *sermones vulgares* of Jacques de Vitry. Ed. by *Thomas Frederick Crane*. London 1890, 116; Freundlicher Hinweis von Herrn Kollegen Dietrich Kurze, Berlin.

⁷⁵⁾ *Schreiner*, *Zisterziensisches Mönchtum* (wie Anm. 19), 112f.

ker“ (*tyrones aut domicelli*) zieme, passe nicht zum Ordensideal der Zisterzienser. Deutlicher konnte der soziale Symbolwert, der sich mit dem Reiten auf Pferden verband, nicht beschrieben, schärfer nicht kritisiert werden.

Ein zisterziensischer Anonymus (um 1200) machte das Reiten seiner Mitbürger zu einem Indiz für den im Orden ständig wachsenden *carnalis effectus* sowie den sichtlich nachlassenden *fervor spiritus*. Jeden Tag, an dem Zisterzienser nicht arbeiten, sondern reiten, würden sie als Gewinn erachten.⁷⁶) Hermann von Tournai (um 1090–um 1147) hatte Prämonstratensermönche kritisiert, die vor ihrem Eintritt ins Kloster nur arme Bauern gewesen waren, im Ordensgewand aber mit stolzem, geschwellten Nacken (*fastuose*) übers Land ritten.⁷⁷)

Äbte und Mönche, die sich in den Sattel eines Pferdes hoben, hielten es mit den Repräsentationsformen der weltlichen Aristokratie: Sie folgten nicht biblischen Vorbildern, sondern machten sich Gepflogenheiten des zeitgenössischen Herrenstandes zu eigen. Äbte des hohen und späten Mittelalters, die auf Pferden ritten, dachten nicht mehr an den Esel des Propheten Bileam, der zuerst das Antlitz Jahwes erblickt hatte, nicht mehr an den Esel, der im Stall von Bethlehem das Jesuskind mit seinem Atem gewärmt, Maria nach Ägypten und Jesus nach Jerusalem getragen hatte. Die Frommen Israels haben Pferde als Kampftiere ihrer Gegner und Unterdrücker wahrgenommen. Sie waren Symbole für Gewalt, Unfreiheit und Überheblichkeit. Der Psalmist konnte deshalb sagen: Der Herr, der die Gebeugten aufrichtet und die Frevler erniedrigt, „hat keine Freude an der Kraft des Pferdes“ (Ps. 147, 10). Jesaias verfluchte jene, die ihre Hoffnung auf Pferde und Kriegswagen setzten (Jes. 31, 3). Das von dem Propheten ersehnte und von Jahwe verheißene Friedensreich zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, daß in ihm das Volk Gottes Rinder und Esel frei laufen lassen kann (Jes. 32, 20). Der Esel war keine abschätzige Sozialmetapher: Er galt als Zeichen des Friedens. Von dem kommenden Friedenskönig, der gerecht ist und hilft, wurde geweißt: „er ist demütig und reitet auf

⁷⁶) Brian Patrick McGuire, *The Cistercians and the Rise of the Exemplum in Early Thirteenth Century France: A Reevaluation of Paris BN MS lat 15912*, in: CM 33, 1981/82, 249: *pro lucro sibi ponens diem in qua non laborat [ordo] sed equitat.*

⁷⁷) Herimannus Tornacensis, *De miraculis S. Mariae Laudunensis.* (MGH SS, 12.) 659.

einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin“ (Zach. 9, 9f.). Das Pferd des Abtes entbehrte biblischer Rechtfertigung. Es stellte gleichfalls einen Antipoden zum Esel des volksfrommen „Eselsfestes“ am Tag der „Unschuldigen Kinder“ dar, bei dem der Esel als Symbol der Demütigen, Schwachen und Einfältigen zu liturgischen Ehren kam.

In spätmittelalterlichen Klöstern, deren ökonomische, rechtliche und sittliche Verfaßtheit gemeinsames Leben erschwerte, bildeten Pferdeluxus und Fleischkonsum Erscheinungsformen innerklosterlicher Entfremdung. Zisterziensermönche aus Heilsbronn, die sich mit ihrem Abt überworfen hatten, nannten als Ursache des Zwistes: Die Mönche müssen Bohnen essen, der Abt ißt Fleisch. Mönche gehen zu Fuß, der Abt reitet auf einem prachtvollen Pferd.⁷⁸⁾ Das spielte sich in einem Konvent ab, in dem Abt und Mönche bürgerlichen Schichten entstammten. Trotz ihrer gemeinsamen bürgerlichen Herkunft bedienten sie sich adliger Verhaltensformen und Konsumgewohnheiten, um auszudrücken, welchen sozialen Rang sie beanspruchten. Pferdeluxus und der Genuß von Wild, Geflügel und delikatem, mit exquisiten Gewürzen zubereitetem Fleisch waren in wirtschaftlich florierenden Benediktiner- und Zisterzienserkonventen des späten Mittelalters nicht mehr eine Frage sozialer Zugehörigkeit, sondern Ausdruck einer Lebensform, in die aristokratische Lebensmuster Eingang gefunden hatten, um einen dem eigenen sozialen Anspruchsniveau gemäßen Lebensstil zu pflegen.

4. Davon abzuheben sind ausdrücklich verbriefte Vorrechte, die nur Mönchen adliger Abkunft zugehört waren und auf ihre Weise die normbildende Kraft adliger Interessen veranschaulichten. Der hl. Benedikt hatte in seiner Regel unter Berufung auf die Apostelgeschichte und die Regel Augustins angeordnet, daß auf die verschiedenartigen Bedürfnisse der Mönche Rücksicht genommen werden solle (Reg. 34). Spätmittelalterliche Regelausleger, die diese Stelle unter Verwendung der *Expositio regulae beati Augustini* des Humbertus de Romanis deuteten, kamen zu dem Schluß, daß einem Mönch, der in der Welt reich (*dives*) und adlig (*nobilis*) war oder dem Kloster große Schenkungen gemacht hatte, auch mehr zu seinem Lebensunterhalt gegeben werden durfte. Dies mußte allerdings mit Maßen geschehen und einem konkreten persönlichen Bedürfnis entsprechen (*quando fit cum moderamine, fit secundum indigentiam*

⁷⁸⁾ Schreiner, Zisterziensisches Mönchtum (wie Anm. 19), 114.

non naturae sed personae); es durfte auch nicht erfolgen mit Rücksicht auf die Ehre, die aus Schenkungen herrührt, und wegen des Ansehens der Person.⁷⁹⁾ Würde der bestehende Auslegungs- und Anwendungsspielraum im Interesse des Adels genutzt, konnte es gerechtfertigt erscheinen, Mönchen adliger Herkunft ausdrücklich das Recht zu verbriefen, Fleisch zu essen, an Stelle von Wollhemden Leinenhemden zu tragen und nicht auf Stroh schlafen zu müssen, sondern in Federbetten nächtigen zu dürfen.⁸⁰⁾

Noch genauer ist die normbildende Kraft adliger Interessen an der kirchlichen Dispenstheorie des späten Mittelalters abzulesen. Symptomatisch hierfür ist der von dem berühmten italienischen Rechtslehrer Baldus de Ubaldis (1327–1400) verfochtene Grundsatz über die zeitlich befristete Auflösbarkeit des mönchischen Keuschheitsgelübdes. Der Papst, behauptete er, könne, wenn ein adliges Geschlecht auszusterben drohe, kraft seiner Gewaltenfülle einem adligen Mönch erlauben, eine Frau auf Zeit (*mulier ad tempus*) zu nehmen, und zwar bis zur Zeugung eines Nachkommens (*usque ad procreationem sobolis*).⁸¹⁾ Mönchen bürgerlicher Herkunft wurde dieses Recht nicht eingeräumt. Der Fortbestand ihrer Familien war nicht von derselben Dringlichkeit.

Wie kam Baldus auf diesen Gedanken, den Klosterreformer des 11. und 12. Jahrhunderts als platte Irrlehre verworfen hatten? Er hätte sich auf den Mönch Niccolò († nach 1179) aus dem venezianischen Stadtadelsgeschlecht der Giustiniani berufen können, der zur „Heilung der Nachkommenschaft seiner Familie“ (*ad reparandam sobolem suae gentis*) eine Ehe auf Zeit geführt hatte.⁸²⁾ Er hätte Kon-

⁷⁹⁾ So Johannes von Kastl in seinem Regelkommentar (München BSB, Clm. 18153, f. 108^v) unter ausdrücklicher Berufung auf den Kommentar des Humbertus de Romanis zur Augustinusregel. Vgl. *Humbertus de Romanis. Expositio Regulae beati Augustini*. (Opera, Vol. I.) Marietti 1956, 99f.

⁸⁰⁾ *Joseph Klapper*, Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen. Bd. 2. Leipzig 1961, 55.

⁸¹⁾ *Baldus Perusinus. Tomus primus in digestum vetus. Lugduni 1549, f. 40^v: Papa de eius potestate potest facere quod matrimonium duret ad tempus ... Item nota quod papa de plenitudine potestatis potest facere quod matrimonium duret ad tempus. Puta quod monachus possit habere uxorem usque ad procreationem sobolis ne forte stirps nobilis deficiat sine herede.*

⁸²⁾ De B. Laurentio Iustiniano, primo patriarcho Veneto, auctore Bernardo Iustiniano, in: *Acta Sanctorum*, Jan. Tom. I. Parisiis 1863, 552. Papst Alexander III. soll ihn vom *vinculum religionis* dispensiert haben, da seine drei Brüder bei einem Feldzug gegen Konstantinopel das Leben verloren hatten.

stanze, die Tochter Rogers II. von Sizilien anführen können, die, ehe sie mit Heinrich VI., dem Sohn Friedrich Barbarossas, vermählt wurde, „Nonne in der Stadt Palermo“ (*monacha in civitate Panormitana*) gewesen sein soll.⁸³⁾ Baldus zitierte keine historischen Beispiele, sondern knüpfte an eine breite kirchenrechtliche Diskussion an⁸⁴⁾, um sein ungewöhnliches Votum juristisch abzusichern.

Wenn kirchliche Rechtslehrer des späten Mittelalters über die Dispensierbarkeit des von Mönchen abgelegten Keuschheitsgelübdes diskutierten, verwiesen sie gemeinhin auf einen König von Kastilien (*rex castelle*), von dem sie annahmen, er sei durch den Papst vom Gelübde der Keuschheit befreit worden, um die dynastische Kontinuität des kastilisch-aragonesischen Königshauses zu retten.⁸⁵⁾

Gemeint war der aragonesische Mönchskönig Ramiro II., der von 1134 bis 1137 das Königreich Aragon regierte und wieder ins Kloster zurückkehrte, nachdem er eine Nachfahrin gezeugt hatte, die, noch nicht einmal zwei Jahre alt, mit einem Grafen von Barcelona vermählt wurde.⁸⁶⁾ Ob der Wahl Ramiros zum König von Aragon eine förmliche Entbindung von seinem Keuschheitsgelübde

Nachdem er neun Nachkommen gezeugt hatte, sei er, Gott Dank sagend und eingedenk seines Mönchsgelübdes, wieder ins Kloster zurückgekehrt. Anna, seine ehemalige Frau, habe sich danach gleichfalls für die klösterliche Lebensform entschieden und sei Nonne geworden. Die beiden nunmehr im Ordensstand lebenden Eheleute hätten zahlreiche Wunder gewirkt. Noch heute könne man „zum Zeugnis ihrer Heiligkeit“ (*in testimonium sanctitatis*) ihre Bilder im Kloster St. Nikolaus betrachten. Aus ihrer Eheverbindung sei eine *sanctitatis propago* hervorgegangen, welcher auch Laurentius Justinianus (1381–1456), der erste Patriarch von Venedig, entstammte. Der Autor der Vita, Bernardo Justiniani, verweist zur Glaubwürdigkeit des Vorgangs auf die *monacha Constantia*, eine Tochter König Wilhelms von Sizilien, der Papst Alexander gleichfalls die Ehe gestattet habe, damit sie sich mit Heinrich VI., ein Sohn Friedrich Barbarossas, verehelichen konnte.

⁸³⁾ *Thomas Curtis van Cleve*, *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen. Immutator mundi*. Oxford 1972, 15.

⁸⁴⁾ Vgl. dazu *Rudolf Weigand*, Zur Lehre von der Dispensmöglichkeit des Gelübdes in den Pönitentialsummen, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 147, 1978, 7–34.

⁸⁵⁾ Ebd. 23.

⁸⁶⁾ Vgl. *Johannes Fried*, Der päpstliche Schutz für Laienfürsten. Die politische Geschichte des päpstlichen Schutzprivilegs für Laien (11.–13. Jh.). Heidelberg 1980, 186–189. – Über die historischen Umstände und die kirchenrechtliche Problematik des Falles Ramiro bereite ich eine eigene Studie vor.

durch den Papst vorausging, bleibt historisch ungewiß. Tatsache ist jedoch, daß spätmittelalterliche Kanonisten von der Existenz einer vom Papst erteilten Dispens überzeugt waren. Folgerichtig machten sie Ramiro zum historisch beweiskräftigen Exempel dafür, daß der Papst selbst von feierlich gelobter Ehelosigkeit entbinden könne. Keuschheit sei zwar ein *substantiale* des Mönchsstandes und gehöre wesensmäßig (*essentialiter*) zu einem Mönch. Der Papst könne aber kraft seiner Gewaltenfülle (*plenitudo potestatis*) von der Verpflichtung der Keuschheit befreien, wenn ein höheres Gut der Allgemeinheit das erforderlich mache – die Sicherung des Friedens, die Bekehrung eines Volkes zum wahren Glauben, Schutz und Schirm für die Christenheit, der Fortbestand einer Königsdynastie. „Wenn z. B. jene“, hatte Papst Innozenz IV. gesagt, „welche ein Königreich vergeben können, sagen, daß ein Mönch dieses nur dann erhalten könne, wenn er die Königin zur Frau nehmen würde, andernfalls würde sie einem ungläubigen Tyrannen angetraut – wer könnte Gott für so unbarmherzig halten, daß er nicht wollte, daß durch seinen Vicarius für die Christenheit Sorge getragen werde?“⁸⁷⁾ Gehe es um die „Erhaltung geistlicher und weltlicher Güter der Allgemeinheit“, müsse ein Mönch „auf die Vollendung seines Ich durch eigene Askese verzichten“ und die *communis utilitas* seiner *utilitas privata* vorziehen.⁸⁸⁾

Daß ein Mönch königlicher Abstammung König werden und Nachkommenschaft zeugen kann, darüber bestand weitestgehend Einhelligkeit. Langfristig fand auch das Argument landesfürstlicher Dynastiesicherung Zustimmung.

Baldus veränderte eine nicht unumstrittene kirchenrechtliche Norm zugunsten des Adels. Die durch einen erbfähigen Nachkommen gesicherte Fortdauer adliger Herrschaft wurzelte seiner Auffassung nach in allgemeinen Interessen. Das Gelübde der Keuschheit betrachtete er als Sache des Individuums. Im Widerstreit zwischen privaten Verpflichtungen und öffentlichen Interessen sollte so entschieden werden, daß den Bedürfnissen und Belangen der Allgemeinheit Rechnung getragen würde. Aus diesen Erwägungen zog

⁸⁷⁾ Ludwig Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*. Köln/Graz 1958, 79f.

⁸⁸⁾ Ebd. 80 – Vgl. dazu auch Baldus, *In digestum vetus* (wie Anm. 81), f. 36^v: *Nota argumentum quod magis est studendum generationi quam ingressui religionis. Et ideo si filius regis unicus ingreditur monasterium peccat et non mereatur, sed papa potest dispensare ne regnum pereat.*

Baldus Konsequenzen im Interesse des Adels: Die *salus publica* gebiete nicht nur die Kontinuität einer Königsdynastie, sondern auch den Fortbestand adliger Familien. Baldus, der selbst einem begüterten, adligen Geschlecht aus Perugia entstammte, war der erste, der auch die Fortpflanzung einer vom Aussterben bedrohten Adelsfamilie für ein wichtigeres Gut hielt als feierlich gelobte Keuschheit.⁸⁹⁾

Klösterliche Normbildung im Interesse des Adels läßt Klöster des Mittelalters nicht als gesellschaftsunabhängige, weltentrückte Heiligtümer des reinen Geistes, als *sacraria mentis*, erscheinen, sondern als Teilbereiche einer Gesellschaft, von deren Führungsschichten Orientierungen, Erwartungen und Zwänge ausgehen. Was Mönchtum im Mittelalter eigentlich war, bestimmte sich nicht zuletzt aus der Art und Weise, wie Mönchsgemeinschaften auf die von adligen Gruppen ausgehenden Herausforderungen reagierten. Am Beispiel des Verhältnisses zwischen Adel und Klosterreform im 15. Jahrhundert sollen daher Reichweite und Grenzen von Handlungsmöglichkeiten ins Blickfeld gerückt werden, die Reformer und reformerische Bewegungen im Interesse der Reform ergreifen und nutzen konnten.

III.

Benediktinische Reformtheologen des 15. Jahrhunderts unternahmen erhebliche Anstrengungen, das komplexe Beziehungsverhältnis zwischen Kloster und adliger Umwelt so zu gestalten, daß der Abstand zwischen Norm und Praxis verringert, im Idealfall vollständig abgebaut wurde. Sie beharrten auf der Unvereinbarkeit von geistlicher Berufung und sozialem Privileg. Ihr Adelsbegriff, der Ehrbarkeit (*honorabilitas*) nicht von ererbten Geburtsqualitäten, sondern ausschließlich von geistigen Fähigkeiten und sittlichen Eigenschaften abhängig machte, sperrte sich gegen die Umwandlung geistlicher Gemeinschaften in Körperschaften des Adels. Benediktinerklöster, die sich zu „Hospitälern des Adels“ (*xenodochia nobilitatis*) entwickelt hatten, hielten sie für regelwidrige Institutionen. Zwischen Geistes- und Geblütsadel Zusammenhänge wechselseitiger Bedingtheit herzustellen, lehnten sie kategorisch ab. Urkundlich verbrieft Stiftungszwecke, die es adligen Mönchen angeblich erlaub-

⁸⁹⁾ *Andreas Tiraquellus*, *Commentarii de nobilitate*. Parisiis 1559, 178, Nr. 1860.

ten, sich gegen nichtadlige Bewerber abzugrenzen, wollten sie nicht gelten lassen. Adlige Ausschließlichkeit verwarfen sie als schlechte, verderbliche Gewohnheit.

Der Benediktinerprior Johannes von Kastl († nach 1426) erinnerte an rechtlich-soziale Notwendigkeiten, um plausibel zu machen, wie die Entstehung von ausschließlich dem Adel vorbehaltenen Klöstern zu erklären sei. Verlangen nach dem „Schutz zeitlicher Güter“ (*temporalium bonorum defensio*), schrieb er in seinem um 1400 abgefaßten Kommentar zur Benediktregel, habe Mönchsgemeinschaften veranlaßt und verführt, Bewerber adliger Abkunft (*nobiles*) den Vorzug vor anderen zu geben. Durch Erfahrung klug geworden, hätten Mönche gelernt, wie trügerisch und unrealistisch eine solche Hoffnung sei. Nicht Schutz, sondern widerrechtliche Aneignung kennzeichnet das Verhalten, das Adlige gegenüber Klöstern gemeinhin an den Tag legen. Die Sippschaft adliger Mönche würde Klöster nicht weniger belästigen, als das wirkliche Feinde zu tun vermögen. „Ihre Verwandten“, bemerkte Johannes von Kastl mit polemischem Sarkasmus, „verhalten sich nämlich wie Mäusefänger, die vorgeben, den Käse vor den Mäusen in Schutz nehmen zu wollen. Biete sich ihnen aber Gelegenheit, dann fressen sie noch mehr als die Mäuse.“⁹⁰⁾ Autoren, die nach biblischen Beweisgründen für die Pflichtvergessenheit des Adels suchten, brachten in Erinnerung, daß bereits die Ritter am Grab Christi schlechte Wächter gewesen seien.⁹¹⁾

⁹⁰⁾ Johannes von Kastl, *Commentarius in Regulam S. Benedicti*, München BSB, Clm 18152, f. 71^v. Vgl. dazu *Schreiner*, Untersuchungen (wie Anm. 23), 127f. Zur Persönlichkeit des Johannes von Kastl und zu seinen theologischen Schriften vgl. *Josef Sudbrack*, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters. Bd. 1–2. Münster 1967. – Der Vergleich von Adligen mit unzuverlässigen Mäusefängern (*murilegi*) geht auf den Dominikaner Guillelmus Peraldus zurück. Vgl. dessen *Expositio professionis qui est in regula beati Benedicti*, Staats- und Seminarbibliothek Eichstätt, Hs. 364, f. 57^r. Ebd. f. 57^r findet sich auch der Hinweis, daß es die *temporalium bonorum defensio* gewesen zu sein scheint, die in Klöstern dazu führte, Adligen vor anderen den Vorzug zu geben. Der „Schutz der zeitlichen Güter“ (*temporalium bonorum defensio*) als Rechtfertigungsgrund für das klösterliche Adelsprinzip wurde im Spätmittelalter zu einem Topos. Vgl. *Hellmut Zschoch*, Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert. Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein *Liber de vita monastica*. Tübingen 1988, 72 Anm. 130.

⁹¹⁾ So Guillelmus Peraldus; vgl. *Schreiner*, Untersuchungen (wie Anm. 23), 65.

Im Erfahrungshorizont des Johannes von Kastl verdankten Klöster ihren Schutz nicht dem Wohlwollen und der Vertragstreue eines adligen Vogtes, sondern ihrer Eingliederung in die Rechtsordnung des Landes. Die zunehmende Integration der Klöster in den werdenden Territorialstaat hatte das Schutzargument zu einem wirklichkeitsfremden Topos gemacht. Auf die Frage, ob es einem Konvent zum Vorteil gereiche, wenn er sich aus Söhnen des Adels rekrutiere, meinte Johannes von Kastl: Erfahrung lehre Skepsis. Adlige Eltern würden ihre Kinder dem Kloster nur deshalb übergeben, weil sie unehelich geboren oder mit körperlichen und geistigen Gebrechen behaftet seien. Die zwangsweise Vermönchung nachgeborener Söhne entbinde von Versorgungslasten und verkleinere den Kreis der Erbberechtigten.⁹²⁾

Kein Wunder, wenn es die Verfasser spätmittelalterlicher Katechismustafeln zu den großen „torhaiten auff dem ertrich“ rechneten, wenn „einer sein kinde gibt in ein closter und empfredmet ym sein erbtail unnd zu der ee gibt er reychlich“.⁹³⁾ Kein Wunder, wenn es die Lebensgewohnheiten des Klosters Tegernsee (um 1450) zur Pflicht machten, jeden Novizen einem Skrutinium zu unterwerfen, um herauszubekommen, ob er „der Notdurft oder Armut wegen“ (*propter necessitatem aut paupertatem*) den Mönchsstand zu wählen beabsichtige oder ob er aus kleinmütiger Furcht, in der Welt an dem für die körperliche Existenzerhaltung Notwendigen (*necessaria corporis*) Mangel zu leiden, sich einer klösterlichen Gemeinschaft anzuschließen gedenke.⁹⁴⁾

Der Versorgungsdruck, der vom Adel auf Klöster ausging, war beträchtlich. „Hat ein Edelmann ein Kind, das da schilt, hinckt, kroepffig, lam oder ein Krueppel ist“, klagte ein bayerischer Anonymus des ausgehenden 15. Jahrhunderts, „so gibt es ein guoten

⁹²⁾ Ebd. 128. Die Klage des Johannes von Kastl ist alt. Sie ist bereits im ausgehenden 11. Jahrhundert von Reformern erhoben worden, welche die Oblation abschaffen und den Mönchsberuf zur Sache einer persönlichen, freien Lebensentscheidung machen wollten. Vgl. Klaus Schreiner, Hirsau, Urban II. und Johannes Trithemius. Ein gefälschtes Papstprivileg als Quelle für das Geschichts-, Reform- und Rechtsbewußtsein des Klosters Hirsau im 12. Jahrhundert, in: DA 43, 1987, 489 ff.

⁹³⁾ Egino Weidenhiller, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. München 1965, 89.

⁹⁴⁾ Angerer, Bräuche der Abtei Tegernsee (wie Anm. 69), 243.

Pfaffen oder ein Nunnen, ein guoten Muench.“⁹⁵) An Deutlichkeit lassen derartige Äußerungen nichts zu wünschen übrig. Da empirische Untersuchungen den kritisierten Tatbestand vielfach bestätigen, hat sich in der Mediävistik die Gewohnheit eingebürgert, spätmittelalterliche Klöster als „Versorgungsanstalten des Adels“ zu bezeichnen. Die Wortverbindung „Versorgungsanstalt“ verdrängt mitunter die Tatsache, daß materielle Existenzsicherung ein Grundbedürfnis des Menschen darstellt. Mittelalterliche Mönchstheologen differenzierten: Sie unterschieden zwischen einer „Versorgung“ (*sustentatio*), die im Kloster beiläufig, gleichsam als unabdingbare Voraussetzung geistig-asketischer Anstrengung gewährt wird, und einer solchen, die ins Kloster Eintretende „hauptsächlich“ (*principaliter*) und als einziges Ziel im Auge haben.⁹⁶)

Die Zweckentfremdung der Klöster durch den Adel wurde im späten Mittelalter häufig und heftig kritisiert. Das Adelsprinzip grundsätzlich in Frage zu stellen, widersprach jedoch der konservativen Grundeinstellung spätmittelalterlicher Benediktiner. Die Benediktineräbte der Kirchenprovinz Mainz-Bamberg, die am Rande des Konstanzer Konzils 1417 im Kloster Petershausen zu ihrem ersten Provinzialkapitel zusammentraten, verurteilten die ausschließliche Zulassung von Adligen zum Mönchsberuf als ein Grundübel benediktinischer Lebenspraxis. Ihrer Einsicht folgte ein halbherziger

⁹⁵) So der Franziskanerguardian Johannes Pauli (um 1450–1519). Vgl. Schimpf und Ernst. Hrsg. v. *Johannes Bolte*. Bd. 1. Berlin 1924, 53, Nr. 73. – Ein Anonymus kritisierte in der Mitte des 15. Jahrhunderts, „das die reichen, die mächtigen und die edlen geben ire kind und ire geschwister und ir freunt zu geistlichem standt und in die kloster und tünd das nit in rechter mainung, aber von des zeitlichen gütes wegen, das in der erbtail peleib, oder aus posem villen, die sie haben zu iren kinden, oder das sie zu prelaten wernn und in dar nach auch helffen und reich machen. Und das ist gar ein grosse sunde vor got.“ (München BSB, Cgm 858, f. 178^v). – Das Versorgungsmotiv überdauerte auch die Reformation. Landgraf Philipp von Hessen hat „zñ erhaltung des Adels“ im Jahre 1528 bestimmt, in seinem „ober vnd nider Fürstenthumen / zwei Clöster zu ordnen / darinn die landtsässen von der Ritterschaft jre kinder / sonderlich an eym ort fünfftzig personen auffziehen und erhalten sollen“ (Was der Durchleuchtig hochgeporn Fürst vnd Herr / Herr Philips Landtgraffe zñ Hessen ... als eyn Christlicher Fürst mit den Closterpersonen / Pfarrherrn / vnd Abgöttischen bildnussen / in seyner gnaden Fürstenthumbe / auß Göttlicher geschriffit fürgenommen hat, 1528, f. B 1^v).

⁹⁶) *Humbertus de Romanis*, *Expositio Regulae beati Augustini* (wie Anm. 79), 109.

Beschluß: Nur wenn an adligen Bewerbern Mangel bestehe, sollten auch Novizen nichtadliger Herkunft in die Konvente aufgenommen werden. Habe ein Abt die Wahl zwischen adligen und nichtadligen Bewerbern, verstoße er nicht gegen Geist und Satzung der Regel, wenn er bei gleichen Voraussetzungen einem adligen Postulanten den Vorzug gebe. Nur dann sei das Adelsprinzip ein verderbenstiftender Brauch (*corruptela*), wenn er die Zahl der Konventualen unter das der wirtschaftlichen Ausstattung eines Klosters angemessene Maß hinabdrücke.⁹⁷⁾

Der Kompromißcharakter der Petershausener Bestimmung ließ Spielräume für unterschiedliche Deutungs- und Anwendungsmöglichkeiten. Es bleibt deshalb zu prüfen, wie Benediktiner des 15. Jahrhunderts den Text rezipierten und das modifizierte Adelsmonopol zur Anwendung brachten.

Die wichtigsten Textzeugen sprechen für wortgetreue Wieder- und Weitergabe. Visitationsrezesse dokumentieren korrekte Anwendung. Abt Leonhard von Melk, der 1431 die Abtei St. Peter in Salzburg visitierte, stellte in seinem abschließenden Visitationsbericht fest: Die Gewohnheit, gegen die Vorschrift der Regel in den Konvent „lauter Edelleute aufzunehmen“, sei weder für die „Erhaltung der Disziplin“ noch für die „Pflege der Wissenschaften“ ein Gewinn gewesen. In seiner Eigenschaft als Visitor von St. Peter ordnete Abt Leonhard deshalb an, „dass künftig in Ermangelung tauglicher Candidaten von Adel, die übrigens den Vorzug hätten, auch anderen von gemeiner Geburt der Eintritt in das Capitel geöffnet werden sollte“.⁹⁸⁾ Im Klartext bedeutete das: soziale Öffnung bei Fortdauer der Privilegierung des Adels. Der Melker Abt schärfte ein, was seine Kollegen in Petershausen beschlossen hatten.

Desinteresse an einer Veränderung des seitherigen Rekrutierungsmodus⁴ bewiesen die Benediktineräbte der Provinz Trier-

⁹⁷⁾ *Joseph Zeller*, Das Provinzialkapitel im Stifte Petershausen im Jahre 1417. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformen im Benediktinerorden zur Zeit des Konstanzer Konzils, in: *StMittOSB* 41, 1922, 1–73, hier 61; vgl. dazu *Heimpel*, *Vener* (wie Anm. 50), Bd. 2, 929 f.; *Klaus Schreiner*, Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel. Geistige, religiöse und soziale Erneuerung in spätmittelalterlichen Klöstern Südwestdeutschlands im Zeichen der Kastler, Melker und Bursfelder Reform, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 86, 1986, 168 f.

⁹⁸⁾ *Ignaz Franz Keiblinger*, Geschichte des Benedictiner-Stiftes Melk in Niederösterreich, seiner Besitzungen und Umgebungen. Bd. 1. Wien 1851, 511.

Köln, die sich 1422 in St. Maximin in Trier zu einem Kapitel versammelten. Sie billigten ausnahmslos alle in Petershausen beschlossenen Reformartikel bis auf den entscheidenden Passus über die modifizierte Handhabung des Adelsprivilegs, den sie nicht in den abschließenden Rezeß aufnahmen. Diesen Text auszusparen, trug dem sozialen Profil des Tagungsortes Rechnung. In den Statuten, die sich die Mönche von St. Maximin im Jahre 1414 gegeben hatten, wurde Abstammung von „guten Rittern und Knechten“ als beste Voraussetzung dafür erachtet, „guter Leute Kind“ in den Orden zu bekommen.⁹⁹⁾ Der Petershausener Adelsartikel – eine Norm, die dem eigenen Leben seine beruhigende Fraglosigkeit nahm, blieb auf der Strecke.

Regelbewußte Schreiber, die das religiös-soziale Selbstverständnis ihres Konvents mit dem Beschluß von Petershausen nicht in Einklang bringen konnten, griffen verändernd in den Textbestand ein. Sie beharrten darauf, daß in reformierten Benediktiner-

⁹⁹⁾ *Petrus Becker*, Die ständische Zusammensetzung der Abteien St. Matthias und Maximin in Trier zu Beginn der Reform des Abtes Johannes Rode († 1439), in: ArchMrhKiG 18, 1966, 320. – Die in Trier – ungeachtet aller Reformbestrebungen – weiter fortbestehende „Verknüpfung mit den großen Adelsgeschlechtern“ zeigte sich auch in dem Reformprogramm des Trierer Abtes Johannes Rode; *Petrus Becker*, Das monastische Reformprogramm des Johannes Rode, Abtes von St. Matthias in Trier. Münster 1970, 114. In seinen Reformstatuten definierte Abt Johannes Rode uneheliche Geburt als Hindernis für die Aufnahme ins Kloster. Von vornherein davon dispensiert waren uneheliche Söhne von Fürsten (*spurii principum*). Wertschätzung universitärer Bildung beweist die Tatsache, daß auch bei Doktoren und Licentiaten aus den drei oberen Fakultäten der Theologie, Jurisprudenz und Medizin uneheliche Geburt ebenfalls kein Hindernis für die Aufnahme ins Kloster darstellte; *Consuetudines et observantiae monasteriorum S. Matthiae et S. Maximini Treverensium ab Iohanne Rode abbate conscriptae*. Ed. *Petrus Becker*. (Corpus Consuetudinum Monasticarum, V.) Siegburg 1968, 185 u. 189. – Bemerkenswert bleiben die Differenzierungen allemal. Spätmittelalterliche Kirchenrechtler waren der Auffassung, daß *illegitime nati*, wenn sie ins Kloster eintreten wollten, keiner besonderen Dispens bedurften, weil der Ordensberuf jedweden Makel unehelicher Geburt tilgte. Vgl. S. Raimundus de Pennaforte, *Summa de iure canonico*. Tomus A. *Curantibus Xaverio Ochoa et Aloisio Diez*. Roma 1975, Sp. 128: *monachus omnem maculam abstergit*. Die Bursfelder hingegen lehnten es grundsätzlich ab, unehelich Geborene, sie mochten adliger oder nichtadliger Abstammung sein (*sive nobiles sint sive ignobiles*), in ihre Konvente aufzunehmen; vgl. Die Generalkapitel-Rezesse der Bursfelder Kongregation. Bd. 2. Siegburg 1957, 100.

klöstern *indifferenter*, ohne jedes Ansehen der Person, Mönche aufgenommen werden sollten.¹⁰⁰⁾ Sie konnten und wollten sich nicht mit dem Gedanken abfinden, daß Mönche bürgerlicher Abkunft nur als Lückenbüßer im Orden eine Chance haben sollten.

Reform, die angenommen wurde, veränderte. Die Geschichte des südlich von München gelegenen Klosters Tegernsee im 15. Jahrhundert beweist dies eindrucksvoll. Rückkehr zu regeltreuem Leben, Beschäftigung mit theologischer Wissenschaft und soziale Umgestaltung bedingten und förderten sich wechselseitig. Bis ins beginnende 15. Jahrhundert waren die Tegernseer Klosterpfünden ein Reservat für Mönche aus dem Adel. Im Jahre 1426 wurde das Kloster von dem Freisinger Generalvikar Johann Grünwalder gemeinsam mit Peter von Rosenheim und Johann von Ochsenhausen, zwei Mönchen aus dem niederösterreichischen Reformkloster Melk, und Johannes Rothuet, dem Dekan des Augustinerchorherrenstifts Indersdorf, visitiert.¹⁰¹⁾ In der abschließenden ‚*Carta reformationis*‘ vom 6. XII. 1426¹⁰²⁾ schärften die Visitatoren dem Abt von Tegernsee ein, er möge darauf achten, daß in seinem Kloster die seit alters festgesetzte Zahl der Mönche erhalten bleibe, wie es die Regel und der Reformreiß von Petershausen gebieten. Der in Petershausen gefaßte Beschluß über die Aufnahme von Adligen wurde wörtlich wiederholt. Falls sich keine Bewerber aus dem Adel fänden, sollten – unabhängig von Stand und Herkunft – alle, die in Tegernsee eintreten wollten, nach der von der Regel vorgesehenen Probezeit von einem Jahr aufgenommen werden.¹⁰³⁾

¹⁰⁰⁾ So ein Schreibermonch aus dem Kloster Blaubeuren; vgl. *Schreiner*, Benediktinische Klosterreform (wie Anm. 97), 170f. Die Textveränderung reflektiert das Selbstverständnis eines Konvents von bürgerlichem und bäuerlichem Zuschnitt.

¹⁰¹⁾ Vgl. dazu *August Königer*, Johann III. Grünwalder, Bischof von Freising. München 1914, 17–19; *Helmut Rankl*, Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern (1378–1526). (Miscellanea Bavarica Monacensia, 34.) München 1971, 179–181; *Angerer*, Bräuche der Abtei Tegernsee (wie Anm. 69), 24–27. Zu Johannes von Ochsenhausen vgl. *Meta Bruck*, Profießbuch des Klosters Melk (1. Teil 1418–1452). Stift Melk 1985, 118f. Zu Petrus von Rosenheim vgl. *Franz Xaver Thoma*, Petrus von Rosenheim. Ein Beitrag zur Melker Reformbewegung, in: *StMittOSB* 45, 1927, 94–222; *Bruck*, Profießbuch Melk, 86–91. Im Nekrolog von Tegernsee wird er als „reformatör huius monasterii“ bezeichnet; ebd. 90 Anm. 23.

¹⁰²⁾ München BSB, Clm 1008, f. 23^f–28^r.

¹⁰³⁾ Ebd. f. 26^v.

Die Visitatoren ordneten außerdem an, daß in Tegernsee die Regel so beachtet werden sollte, wie das im Kloster Melk und im Wiener Schottenkloster der Fall und Brauch war. Beide Abteien hätten die Gewohnheit von Subiaco und Sacro Specu übernommen – von Klöstern, in denen sich die Kontinuität „regeltreuen Lebens“ von den Tagen Benedikts bis zur Gegenwart erhalten habe. Soziale Privilegierung war den Gewohnheiten von Subiaco und Melk fremd. Aufgeschlossenheit für den Melker Reformgeist inspirierte. Er trug langfristig dazu bei, verhärtete soziale Strukturen aufzubrechen und zu verflüssigen.

Die Visitatoren nötigten den bisherigen Abt Hildebrand Kaspar zur Resignation und konnten erreichen, daß der erst vierundzwanzig Jahre alte, aus einem Münchener Patriziergeschlecht stammende Kaspar Aindorffer durch einen Kompromiß zum Abt von Tegernsee gewählt wurde.¹⁰⁴⁾ Abt Kaspars Amtsübernahme bildete einen Wendepunkt in der Geschichte Tegernsees. Der unter Abt Kaspar gelungene Neubeginn hatte langfristig zur Folge, daß die Quirinusabtei ein Reformmittelpunkt und ein kulturelles Zentrum für den gesamten süddeutschen Raum wurde.¹⁰⁵⁾ Das *Chronicon Monasterii Tegernseensis* rühmte den neuen Abt als „zweiten Klostergründer“, der sich gleichermaßen um die *observantia regularis* und den *temporalium status* verdient gemacht habe. Als Abt Kaspar befürchtete, daß die Beobachtung der Regel (*observantia regularis*) an zunehmendem Personalmangel scheitern könnte, sei er bestrebt gewesen, seinen Konvent gegen den Widerstand adelsstolzer Konventsherren zu vergrößern. Das sei ihm konflikt- und gewaltfrei gelungen und zwar insofern, als sich die weltlichen Adligen durch die Strenge regeltreuen Lebens „betrogen“ gefühlt und deshalb gezögert hätten, ihre Kinder wie bisher dem Kloster zu übergeben. Ohne Ansehen der Person habe Abt Kaspar Mönche in seinen Konvent aufgenommen.¹⁰⁶⁾

¹⁰⁴⁾ Rankl, Kirchenregiment (wie Anm. 101), 180; Angerer, Bräuche der Abtei Tegernsee (wie Anm. 69), 27–29.

¹⁰⁵⁾ Ebd. 28.

¹⁰⁶⁾ *Chronicon monasterii Tegernseensis Ord. S. Benedicti in Bavaria, auctoribus anonymis Tegernseens. quorum primus saeculo Christi XII, alte XIV, postremus XV vixit. Accessit ejusdem Chronici continuatio usque ad nostra tempora 1720 ab Adolpho Hueber Benedictino Tegernseensi concinnata*, in: Bernhard Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*. Tom. III, Pars III. Augustae Vindelicorum 1721, 538–539. Vgl. dazu A. Wessinger, Kaspar Aindorf-

Unter den *idonei* hebt der Chronist insbesondere Johannes Keck hervor, den Magister und Doktor der Theologie, der 1442 als erster Mönch bürgerlicher Herkunft in das bis dahin freiherrliche Stift Tegernsee eintrat. Johannes Keck war der älteste Sohn eines Wagners aus Giengen an der Brenz. Mit dem Selbstbewußtsein eines Aufsteigers hob er in seiner Dankrede aus Anlaß seiner Promotion zum Doktor der Theologie an der Basler Konzilsuniversität hervor, von seinem Vater, einem *lignifaber seu carpentarius*, einem Holzhandwerker oder Stellmacher, neben der Wohltat seiner Zeugung insbesondere das Geschenk einer ausnehmend einfühlsamen, verständnisvollen und frommen Erziehung empfangen zu haben.¹⁰⁷⁾

Adel ist für Keck eine ausschließlich geistig-sittliche Qualität. In seinem Kommentar zur Regel Benedikts, der deutliche Spuren seines bürgerlichen Herkunftsbewußtseins trägt, legte er das ausführlich dar. Der „Überfluß an Gütern“, schrieb Keck unter Berufung auf Aristoteles, mache Adlige gemeinhin überheblich, zuchtlos, ehrgeizig und herrschsüchtig. Nur persönlich erworbenen Adel, *nobilitas personalis*, der auf hartem Bemühen um Tugend und Tüchtigkeit beruhe, ließ Keck als sittlichen Wert gelten. Der „Mönchsberuf (*monachatus*) tilgte seiner Ansicht nach alle Sonderrechte und Prestigeansprüche, die adlige Abstammung gemeinhin begründeten.¹⁰⁸⁾

Was bei Keck unausgesprochen zwischen den Zeilen steht, hat sein Mitbruder Christian Tesenpacher in seinem um 1480 abgefaßten Kommentar zur Benedikt-Regel auf klare Begriffe gebracht. Tesenpacher, Prior in Tegernsee, zog die Politik des Aristoteles heran, um einsichtig zu machen, daß nur in jenen Klöstern regeltreues Zusammenleben zu erwarten sei, in denen sich die Mönche aus dem bürgerlichen Mittelstand, aus dem Kreis der *medii*, rekrutierten. Ein „Mischkonvent“ aus Adligen und Nichtadligen, Reichen und Armen sei eine Quelle dauernder Querelen. Die einen wollten befehlen, die anderen nicht gehorchen. Nur in einem Mittelstandskonvent bestünde Friede und Eintracht; nur Bürger, die den Stand der *medii*, der *μέσοι* bilden, seien gewohnt, vernünftig zu leben (*ratio-*

fer, Abt in Tegernsee 1426–1461, in: Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte 42, 1885, 200.

¹⁰⁷⁾ Virgil Redlich, Eine Universität auf dem Konzil in Basel, in: HJb 49, 1929, 100.

¹⁰⁸⁾ So in seinem von Ostern 1446 bis zum 17. Januar 1448 abgefaßten Kommentar zur Benediktregel, München BSB, Clm 18 150, f. 193^r–194^r (*quid sit nobilitas*).

nabiliter vivere) und sich gegenseitig zu lieben. Selbstherrliche Repräsentanten des Adels oder ungebildete Bauernsöhne seien zu einem solchen Verhalten weder willens noch fähig.¹⁰⁹⁾

Für eine zwischenzeitlich erfolgte soziale Umschichtung des Konvents suchte Tesenpacher eine Theorie, die diesen Wandel rechtfertigte und erklärte. Er fand sie, indem er die Summe seiner Erfahrungen mit der Begrifflichkeit des griechischen Philosophen zum Ausdruck brachte. Ehe Tesenpacher in Tegernsee Mönch wurde, hatte er an der Universität Wien studiert und dort den Grad eines Baccalaureus erworben. Mit Hilfe der dort erworbenen Kenntnisse der aristotelischen Verfassungs- und Sozialtheorie entwarf er ein Erklärungs- und Legitimationsmuster für die Sozialverfassung seines Profeszklosters.

Für das Selbstverständnis der Tegernseer Reformen des 15. Jahrhunderts gehörten Bürgerlichkeit, intellektuelle Anstrengung und Reformstreben zusammen. Das blieb nicht immer so: Tegernseer Äbte des 17. Jahrhunderts waren stärker an Adelsdiplomen und höfischer Repräsentation interessiert als an bürgerlicher Rationalität, die höfisches Gehabe als unnütze Zeitvergeudung brandmarkte, oder an mystischer Theologie, die in der Verknüpfung von Wille und Gemüt eine innige Verbindung mit Gott anstrebte.

Tegernsee ist ein imponantes Beispiel für gelungene, im Einvernehmen mit Landesherr, Bischof und Orden ins Werk gesetzte Reform. Den Anstoß zur Erneuerung Tegernsees hatten die bayerischen Herzöge Ernst und Wilhelm gegeben, die den Freisinger Generalvikar Johann Grünwalder, ihren „rat und liebne getrewen“, beauftragten, „ze visitieren und ze reformiern dy klöster in unsern landen“. Grünwalder tat dies mit hartnäckigem, ungebrochenen Reformeifer. Seine Entscheidungen, die er, gestützt auf bischöfliche und päpstliche Vollmachten, traf, sollten als „will und maynung“ der Herzöge gelten.¹¹⁰⁾ Herzog Wilhelm von Bayern schrieb sich rückblickend das Verdienst zu, gemeinsam mit seinem Bruder Ernst

¹⁰⁹⁾ *Expositio super Regulam S. Benedicti*, München BSB, Clm 18 149, f. in c 59 k. Vgl. *Schreiner*, Untersuchungen (wie Anm. 23), 130 f. – Die Auffassung, daß in einer Gemeinschaft von Menschen gleiche ständische Qualifikationen weniger Zwietracht verursachen (*paes condiciones minorem discordiam habent*), war ein Gemeinplatz der spätmittelalterlichen Sozialethik. Vgl. *Konrad von Megenberg*, Werke. Ökonomik (Buch I). Hrsg. v. Sabine Krüger. Stuttgart 1973, 35.

¹¹⁰⁾ *Rankl*, Kirchenregiment (wie Anm. 101), 179.

das Kloster Tegernsee zu einem gottgefälligen, „ordenlichen leben gebracht“ zu haben. Intaktes Klosterleben gebe Gewähr, daß das Land Bayern „darumb dester mer glucks und sälikait haben und gewynnen von dem Almachtigen got und seiner lieben muter Maria“. ¹¹¹⁾ Erfolgreiche *cura religionis* durfte mit himmlischer Belohnung rechnen.

In Klöstern, die im Einflußbereich der Reichsritterschaft lagen, mußte Erneuerung dem massiven Widerstand ritterschaftlicher Adelsgruppen abgetrotzt werden. Auf dem Michelsberg in Bamberg bedurfte es langwieriger und hartnäckiger Anstrengungen, um den Reformwiderstand adlig-ritterlicher Mönche, die bei ihren weltlichen Verwandten und zeitweilig auch bei den mit ihnen versippten Mitgliedern des Domkapitels starken Rückhalt fanden, zu brechen. Nur unter erheblichem bischöflichem Druck gelang es schließlich 1463, im Michaelskloster bei Bamberg der Reform Eingang und Geltung zu verschaffen. ¹¹²⁾ Ein Jahr später wandten sich sechsundsechzig Adlige an das in Würzburg tagende Provinzialkapitel der Benediktiner, um gegen die zwischenzeitlich erfolgte Reform von St. Michael Beschwerde einzulegen. Das Kloster sei „allein fur dye vom adel und schilde geboren“ gestiftet worden. Wenn der neue Abt Eberhard von Venlo nunmehr auch Brüder in das Kloster aufnehme, „dye nicht vom schildt geboren sindt“, gereiche das nicht nur dem Kloster, sondern auch „dem gemeynen adel“ zur „unstatung und verachtung“. ¹¹³⁾ Der fränkische Adel ließ nichts unversucht, die auf dem Michelsberg eingeführte Reform wieder rückgängig zu machen. Beim Bamberger Bischof Heinrich Groß von Trokau (1487–1501) führte er Klage, daß in den Klöstern des Hochstifts, die der Adel für seine Nachfahren gegründet habe, nunmehr hergelaufene Schusters- und Schneiderskinder das Regiment führen – dem Adel zur Schmach und seinen Kindern zum Nachteil. ¹¹⁴⁾ Die mit gleichbleibender Hartnäckigkeit erhobenen Forderungen zeigten

¹¹¹⁾ München HStA, Tegernsee Uk. 414, 1427 Febr. 2.

¹¹²⁾ Vgl. dazu *Johannes Linneborn*, Ein 50jähriger Kampf (1417–ca. 1467) um die Reform und ihr Sieg im Kloster ad sanctum Michaelen bei Bamberg, in: *StMittOSB* 25, 1904, 252–266, 579–599, 718–730; 26, 1905, 55–68, 247–254, 534–546; *Ludwig Unger*, Die Reform des Benediktinerklosters St. Michael bei Bamberg in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts. (Historischer Verein Bamberg, 20. Beih.) Bamberg 1987.

¹¹³⁾ *Linneborn*, Reform (wie Anm. 112), 65 Anm. 2.

¹¹⁴⁾ *Sigmund Freiherr von Pölnitz*, Stiftsfähigkeit und Ahnenprobe im Bistum Würzburg, in: *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 14/15, 1952/53, 349f.

gen, wie die fränkische Ritterschaft die im Bamberger Bistum gelegenen Klöster für ihre Interessen nutzbar zu machen versuchte. Bewegt und bewirkt haben die Proteste nichts. Selbst der auf dem Bamberger Landtag von 1503 gestellte Antrag, das Kloster Michelsberg in ein adliges Ritterstift mit vierzehn Pfründen umzuwandeln, erwies sich als wirkungsloses Unterfangen.¹¹⁵⁾ Soziale Offenheit galt als Errungenschaft erfolgreich praktizierter Reform. Im Namen eines vermeintlichen oder tatsächlichen Stiftungszweckes abzuschaffen, was sich bewährt hatte, widersprach der Logik reformerischer Vernunft.

Was dem fränkischen Adel in Bamberg mißglückte, konnte er anderwärts durchsetzen: in Ellwangen, in St. Burkard in Würzburg, auf der Kumburg bei Schwäbisch Hall, in Odenheim im Kraichgau. In diesen Abteien traten an die Stelle von Mönchen, die sich zu gemeinsamer Lebensführung verpflichtet fühlten, dem ritterlichen Niederadel entstammende Chorherren mit eigenem Pfründeneinkommen und eigenem Haushalt. Die Konventsherren der Reichsabtei Ellwangen versicherten 1460: Das Kloster sei kraft seines Stiftungszweckes dazu bestimmt, „das man kain munch daryn nimpt, er sey dann edel und vom adel geporen“. Wolle man in Ellwangen eine „reformacion“ einführen, würden die edelgeborenen Mönche das Kloster verlassen, die von ihren Vorfahren gestifteten Pfründen aber als Eigengut beanspruchen. Die zwangsläufige Folge würde sein, daß das Gotteshaus durch die flüchtigen Mönche und deren Verwandte „in unrat und verderpnusz“ komme.¹¹⁶⁾

Fränkische Grafen, Herren und Ritter richteten 1467 einen beschwörenden Appell an das Würzburger Domkapitel, den Mönchen von St. Burkard, ihrer „mitsipschaft und freuntschaft“, gegen deren „widerparthey“, die eine Veränderung des Aufnahmeverfahrens anstrebe, tatkräftig beizustehen. Das Kloster sei ursprünglich „uf den adel geordent und gestift“ worden. Es gelte deshalb zu verhindern, daß die Abtei als eine „stiftung des adels“ an „auswertig und ungefreunte person“ käme, welche die angestammten adligen Insassen nicht mehr gelten lassen und verdrängen würden.¹¹⁷⁾

¹¹⁵⁾ Unger, Reform (wie Anm. 112), 37.

¹¹⁶⁾ Joseph Zeller, Die Umwandlung des Benediktinerklosters Ellwangen in ein weltliches Chorherrenstift (1460) und die kirchliche Verfassung des Stifts. (Württembergische Geschichtsquellen, 10.) Stuttgart 1910, 8f.

¹¹⁷⁾ Alfred Wendehorst, Der Adel und die Benediktinerklöster im späten Mittelalter, in: Consuetudines Monasticae. Eine Festgabe für Kassius Hallinger

Die Benediktiner von Komburg rechtfertigten 1484 die Reformunwilligkeit des früheren Konvents mit dem Hinweis, „daß das Kloster dem Adel vorbehalten sei und daß die Reformier die Aufnahme nichtadliger Mönche verlangt hätten“.¹¹⁸⁾ Die angestrebte Reform habe nach Ansicht des Konvents nur das Ziel verfolgt, „das Kloster ‚unter den gemeynen man‘ und damit an die Stadt (Schwäbisch Hall) zu bringen, weil dann auch Haller Bürger, die nicht zum Patriziat gehörten, Zutritt zum Konvent gehabt hätten“.¹¹⁹⁾ Fränkische Adlige bangten um ihren sozialen Besitzstand, wenn durch eine Reform des Klosters Komburg „der Bauersmann in das Spital des Adels gelangen würde“.¹²⁰⁾

In Odenheim konnte der Ritteradel aus dem Kraichgau durchsetzen, daß die 1491 eingeführte Bursfelder Observanz wieder zurückgenommen werden mußte. Weil im Zuge der Reform „etlich edel brueder“, die im Kloster bepfründet waren, das Stift hatten verlassen müssen und an ihrer Stelle „ander unedel“ aufgenommen worden waren, befürchtete die Ritterschaft, „das zu jungst der Adels daselbs gantz abgestellt und entsetzt werden mocht, das nit Herkommen, sunder si ir kinder haben darin versehen mogen, das sie noch nit begeben wollen“.¹²¹⁾

In Chorherrenstifte umgewandelte Benediktinerklöster verdeutlichen Grenzen benediktinischen Reformstrebens. Dem Widerstand geistlicher und weltlicher Gewalten konnten reformstrenge Benediktinermönche nur ihre gute Absicht entgegensetzen. Päpste, denen vorgehalten wurde, daß sie *ad reformationes monasteriorum* nicht sonderlich geneigt seien, sicherten durch kostenpflichtige Umwandlungsdekrete den sozialen Besitzstand des niederen Adels. Landesherren, die der Überzeugung waren, Interessen des ihnen dienst- und gehorsampflichtigen ansässigen Adels schützen zu müssen, trugen gleichfalls dazu bei, Klosterreformen zu verhindern. Die Räte, die Herzog Wilhelm von Cleve auf Bitten des Kölner Erzbischofs 1491 nach Deutz schickte, um das dortige Kloster zu „reformieren“,

aus Anlaß seines 70. Geburtstages. Hrsg. v. Joachim F. Angerer u. Josef Lenzenweger. (Studia Anselmiana, 85.) Rom 1982, 350–352.

¹¹⁸⁾ Rainer Jooß, Kloster Komburg im Mittelalter. Studien zur Verfassungs-, Besitz- und Sozialgeschichte einer fränkischen Benediktinerabtei. (Forschungen aus Württembergisch Franken, 4.) Sigmaringen 1987, 91.

¹¹⁹⁾ Ebd. 96.

¹²⁰⁾ Ebd. 94.

¹²¹⁾ Schreiner, Untersuchungen (wie Anm. 23), 110f.

hatten den ausdrücklichen Auftrag, das Reformgeschäft in der Weise zum Abschluß zu bringen, daß – wie es in dem Dekret heißt – „dat cloister vortan bi dem adel ind ritterschaften verblift“. Der Herzog hätte es „ungerne“, daß das „cloister van den ritterschaften gestalt sulde waren“.¹²²⁾

Die Umwandlung von Klöstern in Chorherrenstifte folgte elementaren Lebens- und Versorgungsinteressen des niederen Adels.¹²³⁾ Versuche, Klöster aus adligen Lebenszusammenhängen herauszulösen, verursachten Konflikte, deren Ausgang vom jeweiligen politischen Kräfteverhältnis abhing, nicht von der besseren Moral. Adlige Mönche, die an materieller Existenzsicherung stärker interessiert waren als an klösterlicher Observanz, blockierten Reformen. Widerstand leisteten klösterliche Edelherren nicht nur als Einzelpersonen, sondern auch als Vertreter einer sozialen Schicht, deren elementares Versorgungsinteresse Klöster in Stätten ungebundenen und regellosen Lebens verwandelte. Das gilt vor allem für benediktinische und zisterziensische Frauenklöster. Ob in St. Walburg in Eichstätt¹²⁴⁾, im altwürttembergischen Rechentshofen¹²⁵⁾, in Ur-

¹²²⁾ Otto R. Redlich, Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. Bd. I: Urkunden und Akten 1400–1553. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 28.) Bonn 1907, Nr. 88. Vgl. dazu Wilhelm Janssen, Landesherrschaft und Kirche am Niederrhein im späten Mittelalter, in: Der Niederrhein zwischen Mittelalter und Neuzeit. Hrsg. v. J. F. G. Goeters u. J. Prieur. Wesel 1986, 34.

¹²³⁾ Zu erwähnen sind außerdem noch folgende Benediktinerklöster, die sich während des 15. Jahrhunderts durch Umwandlung in Chorherrenstifte der Reform entzogen, um ihre adlige Exklusivität zu behaupten: St. Alban in Mainz (1419/22), St. Leodegar in Luzern (1450/56), Bleidenstadt in Hessen (1495) und Wülzburg bei Weißenburg in Franken (1523/24). – Über den Standesdünkel der Chorherren von St. Alban wurde um 1500 kritisch vermerkt: „Sie schließen dort solche Männer aus, die in das Kollegium der Kardinäle aufgenommen werden könnten. Ja, um scherzhaft zu reden, wenn heute der Herr und Erlöser auf Erden wandelte, so würde er doch von der Gemeinschaft von St. Alban zurückgewiesen werden, da er ja, von beiden Seiten nicht ritterlicher Abkunft, der Ehre und dem Ansehen des Stiftes gefährlich wäre.“ Zit. nach Aloys Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte. Stuttgart 1910, 248.

¹²⁴⁾ Der um die Reform von St. Walburg bemühte Eichstätter Bischof Johann von Eich schrieb 1457: *Concurrebant [moniales dissolutae ac magis resistentes] et his parentum, cognatorum affiniumque praesidia dicentium, quia nobilibus ortae parentibus religionis asperitatem ferre non valerent. Hinc adversus renitentium contumaciam ecclesiastica censura processum est, resque ad summi*

spring am Rand der Schwäbischen Alb¹²⁶) oder in Sterkrade im Herzogtum Cleve¹²⁷) – es sind stets dieselben Argumentationsmuster, mit denen edelgeborene Klosterfrauen eine Reform, die zur Einhaltung der Klausur verpflichtete, als rechts- und sittenwidrigen Traditionsbruch ablehnten. Als sie ins Kloster eingetreten seien, beteuerten sie mit gleichbleibender Hartnäckigkeit, um Reformforderungen als geschichts- und standeswidrige Zumutungen zurückzuweisen, hätten sie ein „gemäßigtes Joch“ (*jugum moderatum*) auf sich genommen. Nunmehr wolle man sie zu einer strengeren Lebensform, einer *arctior vita* zwingen, ihnen neues Gepäck aufladen, das zu tragen sie keinesfalls gewillt seien. Ihre adligen Vorfahren, machten sie geltend, hätten Klöster gegründet, um ihren Nachfahren standesgemäße Lebens- und Versorgungsmöglichkeiten zu verschaffen.

Streng nach der Regel zu leben, sei für bäuerliche, niedriggeborene Klosterfrauen angemessen, nicht aber für Frauen von Stand. Adliges Selbstgefühl gebot maßvolle Askese und sperrte sich gegen reformerischen Rigorismus – gegen die Klausur, gegen das Verbot geselliger Kontakte mit Freunden und Verwandten und gegen gemeinsames Leben, das ein Recht auf eigene Einkünfte nicht zuließ. Reformen, wie der Abt von Maulbronn, hielten sich an das Kirchenrecht, insbesondere an eine auf Papst Bonifaz zurückgehende und von diesem 1298 im ‚Liber sextus‘ promulierte Dekretale (VI 3.16), die *perpetua clausura* zu einem Wesensmoment fraulicher Ordensexistenz gemacht hatte. Vorkämpfer der Erneuerung definierten Reform als *reductio*, als Rückkehr zu den reinen unverfälschten Ur-

Pontificis audientiam deducta. Nec defuere minae, quod causa pernicioza malique exempli armis defenderetur; vgl. Reform des Klosters Walburg, in: Pastoral-Blatt des Bisthums Eichstätt 33, 1886, 104f.

¹²⁵) Vgl. dazu die eingehende, auf eine breite Quellenbasis gestützte Untersuchung der Rechensthofer Klosterreform durch Eberhard Gohl, Studien und Texte zur Geistesgeschichte der Zisterzienserabtei Maulbronn im späten Mittelalter. Diss. Tübingen (masch.) 1977, Bd. 1, 109ff., u. Bd. 2, 43–111. – Einen Überblick über die Vorgänge in Rechensthofen gibt Bruno Griesser, Die Reform des Klosters Rechensthofen in der alten Speyerer Diözese durch Abt Johann von Maulbronn 1431–33, in: ArchMrhKiG 8, 1956, 270–284.

¹²⁶) Klaus Schreiner, Mönchtum im Geist der Benediktregel. Erneuerungswille und Reformstreben im Kloster Blaubeuren während des hohen und späten Mittelalters, in: Blaubeuren. Die Entwicklung einer Siedlung in Südwestdeutschland. Hrsg. v. Hansmartin Decker-Hauff u. Immo Eberl. Sigma- ringen 1986, 125.

¹²⁷) Janssen, Landesherrschaft und Kirche (wie Anm. 122), 34.

sprünge, zu einem Leben im Geist kompromißloser Regeltreue. Adlige Nonnen plädierten für die Geltungskraft eingespielter Traditionen. Die Tatsachen zugeschriebene normative Kraft rechtfertigte, was ihren Erwartungen entsprach. Für ihre unbeugsame Ablehnung jedweder Observanz suchten und fanden sie Rückhalt bei ihren Verwandten. Reform, die von den Betroffenen und ihren Familien als traditionswidrige Zwangsveranstaltung betrachtet wurde, ließ heftig geführte Kontroversen und handgreiflich ausgetragene Konflikte entstehen.

Traditionsgestützter Gruppenegoismus adliger Familien artikuliert sich in Interventionen, Grundsatzserklärungen und handfesten Drohgebärden. Die 1598 in Weißenhorn versammelte schwäbische Reichsritterschaft machte dem Abt von Salem zum Vorwurf, „er wolle die auf den Adel gestifteten Abteien dem Adel in Schwaben entziehen und den geringen Ständen öffnen“.¹²⁸⁾ Falls der Abt nicht mehr am gottgewollten Unterschied der Stände festhalte, würden vermögende Familien des schwäbischen Adels ihre Töchter künftig in andere Klöster geben, was eine spürbare Verarmung der schwäbischen Zisterzienserinnenabteien nach sich ziehen würde.

Derart massive Interessenwahrung erzeugte Legitimationsbedarf. Kirchenmänner des späten Mittelalters zeigten sich denn auch gewillt, Adligen und Adelskorporationen durch interessenkonforme Argumentationsmuster zu helfen. Theologie, Recht und Sozialethik erwiesen sich wieder einmal als „wächserne Nase“, deren Gestalt mit der eigenen Interessenlage in Übereinstimmung gebracht werden konnte. Zur Verknüpfung des klösterlichen Stiftungszwecks mit Interessen von Familie und Geschlecht hatte sich Johannes Gerson, der berühmte Konstanzer Konzilstheologe und Pariser Universitätskanzler, folgendes Argument einfallen lassen: Die von Jesus geforderte Nächstenliebe nehme in der Selbstliebe, im *amor sui ipsius*, ihren Anfang. Da aber Söhne und Töchter mit ihren Eltern „ein Fleisch und ein Blut“ bilden, seien sie *eo ipso* Gegenstand der von Christus geforderten Selbstliebe. Es könne deshalb nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß Adlige in Übereinstimmung mit dem „Gesetz Gottes“ handeln würden, wenn sie die von ihnen ge-

¹²⁸⁾ Maren Kuhn-Rehfus, Die soziale Zusammensetzung der Konvente in den oberschwäbischen Frauenzisterzen, in: ZWLG 41, 1982, 7-31, hier 22f. Gemeint waren die der Zisterzienserabtei Salem unterstellten Frauenklöster Gutenzell, Baintd, Heilgkreuztal und Wald.

gründeten Klöster ausschließlich Angehörigen und Nachfahren ihrer eigenen Sippe vorbehielten.¹²⁹⁾

Im Widerstreit zwischen partikularer Familienethik und universeller Brüderlichkeitsethik ergriff Gerson Partei für die Rechte der Familie. Der Gedanke universeller Brüderlichkeit befreite von der Pflicht, sich in seinem Denken und Handeln vornehmlich von Familieninteressen leiten zu lassen. Familiäre Ethik machte es zur Pflicht, vornehmlich auf das Wohl der eigenen Haus- und Familien-genossen bedacht zu sein; hatte doch bereits der Apostel Paulus an seinen Schüler Timotheus geschrieben, daß der seinen Glauben verleugne, wer für seine Angehörigen und Hausgenossen keine Sorge trage (1 Tim. 5,8).

Familien-sorge nährte Reformwiderstand. Da der menschliche Affekthaushalt nicht einem wohl-disziplinierten Gemüt gleichkam, konnten soziale Gegensätze lebensgefährliche Formen annehmen – auch im Kloster. Dieter von Kuntich, der Abt von Amorbach, wird gewußt haben, weshalb er die Messe im Panzerhemd zelebrierte und sich während des Gottesdienstes von bewaffneten Reisingen bewachen ließ. Gegen die Interessen des fränkischen Adels hatte er 1420 in seinem Kloster „gemeinsames Leben“ (*vita communis*) wiederhergestellt, wodurch fränkischen Edelleuten die Möglichkeit genommen war, ihre Nachfahren mit einträglichen Einzelpfründen zu versorgen. Der Amorbacher Klosterprior Heinrich von Stettenberg, der die Reform des Abtes unterstützt hatte, wurde zwischen 1422 und 1425 von seinen adligen Widersachern erschlagen. Es war ein hoher Preis, der entrichtet werden mußte, um nach einem erbitterten Ringen schließlich auch „armer lute kinde und person in das closter“ aufnehmen zu können.¹³⁰⁾

Nackte Gewalt als ultima ratio gegen Reform, die den eigenen Interessen zuwiderlief, war ein Grenzfall. Doch beleuchtet er grell

¹²⁹⁾ Jean Gerson, Tractatus de nobilitate. Pars II: De nobilitate ecclesiastica, in: Œuvres complètes. Ed. Glorieux, Vol. 9. Paris 1973, 487f. Vgl. Klaus Schreiner, ‚Versippung‘ als soziale Kategorie mittelalterlicher Kirchen- und Kloster-geschichte, in: Medieval Lives and the Historian. Studies in Medieval Prosopography. Ed. by Neithard Bulst and Jean-Philippe Genet. Michigan 1986, 173.

¹³⁰⁾ Richard Krebs, Das Kloster Amorbach im 14. und 15. Jahrhundert, in: ArchHessG 7, 1910, 186f.; Alfred Wendehorst, Das benediktinische Mönchtum im mittelalterlichen Franken, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift (wie Anm. 25), 57f.

die soziale Konflikträchtigkeit klösterlicher Reform, deren Träger und Initiatoren darauf bedacht waren, die Autonomie des Religiösen gegen ständische Instrumentalisierung zu behaupten. Gescheiterte Reformen sicherten Besitzstände des Adels. Reformen, die angenommen und verwirklicht wurden, führten zum Abbau sozialer Exklusivitäten.

Gelungen sind Klosterreformationen gemeinhin nur dann, wenn sich Reformen in ihrem Ringen um Erneuerung auf die Autorität eines Bischofs oder die Macht eines Landesherrn stützen konnten. Ideen allein vermochten gegen die geballte Macht handfester Interessen wenig auszurichten. Durchgesetzt hat sich im Streit um die *stricta observancia* in Rechentshofen nicht das stärkere theologische und kirchenrechtliche Argument, sondern die landesherrliche Autorität des württembergischen Grafen Ludwig und seiner Gemahlin Henriette, die für den Reformabt aus Maulbronn Partei ergriffen.

Reformmönche des späten Mittelalters geizten nicht mit Kritik, wenn Landesherrn Klöster besteuerten, sie als Versammlungsstätten für landständische Sitzungen gebrauchten, von ihrem Gastungsrecht gegenüber klösterlichen Gemeinschaften extensiven Gebrauch machten und diese insbesondere mit dem Unterhalt von Jägern, Jagdhunden, Jagdfalken und Pferden beschwerten. Anerkennung hingegen fand im Reformschrifttum und in der Chronistik des späten Mittelalters die engagierte *cura religionis* fürstlicher Herren. Der niedere Adel wurde gemeinhin nur als reformhemmende Kraft geschildert.

Nikolaus von Siegen, der 1470 im Peterskloster in Erfurt Profeß ablegte, und um 1494/95 eine Kloster- und Ordenschronik verfaßte, berichtet aus eigener Erfahrung, wie Mönche aus Fulda, adlig dem Geschlecht, aber nicht den Sitten nach (*nobiles genere sed non moribus*), mit Hilfe ihrer adligen Verwandtschaft „die heilige Erneuerung verhindert haben“ (*sanctam reformationem impediunt*).¹³¹ Den ganzen Zerfall der klösterlichen Disziplin (*omnis dissolutio atque destitutio*) in Männer- und Frauenklöstern, den völligen Niedergang des Klosterwesens in geistlichen und weltlichen

¹³¹) *Nicolai de Siegen, Chronicon Ecclesiasticum*. Hrsg. v. Franz X. Wegele. (Thüringische Geschichtsquellen, 2.) Jena 1855, 452. Vgl. ebd. 453: *mali et perversi monachi cum suis nobilibus id [reformatio prepositurae beate Marie virginis] impediunt*.

Dingen (*totalis in spiritualibus et temporalibus ruina*) führte er auf die unselige Sitte zurück, nur Adlige (*nobiles persone et ingenue*) zum Mönchtum zuzulassen.¹³²⁾

Reformwiderstand war nur ein Gravamen, das spätmittelalterliche Mönche anführten, wenn sie sich zum gewandelten Verhältnis zwischen Kloster und Adel äußerten. Benediktinerklöster, schrieb der reformeifrige und rechtskundige Nikolaus Vener aus dem Kloster Lorch († nach 1414), in die man gemeinhin nur Söhne von Grafen und Freiherren aufnehme, würden das Vagantentum abgefallener Mönche begünstigen. Für Bettelmönche und Zisterzienser, die den Orden wechseln, um der Strenge ihrer Observanz oder der Bestrafung für ein Vergehen zu entkommen, sei es nicht schwierig, in benediktinischen Adelsklöstern als Kapläne oder Vikare „unterzutauchen“.¹³³⁾

Der Kartäuser Jakob von Jüterbog (1381–1465) beklagte, daß Klöster vielfach zu „Sachwaltern von Adligen“ (*procuratores nobilium*) geworden seien.¹³⁴⁾ Adlige würden in Klöstern widerrechtliche Gastungsprivilegien beanspruchen, sich in die klösterliche Güterverwaltung einmischen und klösterliche Liegenschaften – gleich den Besitzungen weltlicher Herrschaftsuntertanen – mit Abgaben beladen. Häufig würden *nobilium improbitates* – Fehde, Raub, Brandschatzung – die Existenz von Klöstern ernsthaft gefährden.¹³⁵⁾

Die Adligen von ehemals, schrieb ein Anonymus, um Fürsten und Herren zur Frömmigkeit zu ermahnen, waren gottesfürchtig. „Das sieht man woll an dem, das sy vill stiftt und kloster gestiftt und die selben gesichert und gefreitt haben. Aber zu unnsern zeitten ist das alles laider erlosschen, wann ettlich fürstenn vnd ander edel

¹³²⁾ Ebd. 444.

¹³³⁾ *Heimpel*. Vener (wie Anm. 50), Bd. 2, 924–926, 929, 931 f., u. Bd. 3, 1210.

¹³⁴⁾ *Tractatus de malis huius mundi per omnes status seculi* c. 19, Berlin SBPK, Cod. theol. lat. fol. 326, f. 40^r. – Zur Überlieferungsgeschichte dieses Traktats vgl. *Ludger Meier*, Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter, 37/5.) 1955, 50f.; *Dieter Mertens*, *Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob van Paradies (1381–1465)*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 50; Studien zur Germania Sacra, 13.) Göttingen 1976, 281, Nr. 56.

¹³⁵⁾ *Tractatus* (wie Anm. 134), c. 18, f. 38^v.

leutt mochten sy das alles wider nemen, das jr vorfordern gestiftt vnd geordent haben, das tetten sy gernn.“¹³⁶⁾

Nicht frommes Verlangen nach Bürgschaften für ewige Seligkeit, sondern kaltes Nutz- und Zweckdenken bestimmte demnach das Verhältnis des Adels zum Mönchtum in der Welt des späten Mittelalters. Der kritisierte Adel sah das anders und reagierte entsprechend. Adlige fühlten sich ihrerseits durch die Klöster geschädigt. Es ist gewiß, schrieb der anonyme Verfasser der ‚Reformatio Sigismundi‘, „das der adel in vil steten abgenomen hat“, weil ihre Vorfahren durch die Stiftung von Klöstern ihre eigenen Herrschafts- und Existenzgrundlagen untergraben haben. Das Reich solle deshalb den Benediktinern und Zisterziensern ihre „zwing und penn, vesten und stett“ nehmen und Rittern, Knechten und Städten, die dem Reich nutzbringende Dienste leisten, zu Lehen geben.¹³⁷⁾ Der bayerische Landeshistoriker Johannes Aventinus (1477–1534) bemerkte in sarkastischer Kürze: Die ungebildeten Mönche haben „edeln und unedeln, fürsten und herren, witib und waisen“ ihre Besitztümer abgejagt, indem sie ihnen „ir andechtig pet verkauft haben, darauf si doch selbs gar nichts halten“.¹³⁸⁾

Johannes Gastius aus Breisach berichtet in seinen 1543 abgefaßten *Sermones convivales* von einem Gespräch zwischen einem Edelmann und einem Mönch, das er angeblich in Tübingen mitverfolgt habe. Der Junker meinte, solange die Ordensleute noch fromm und züchtig waren, hätten auch die Adligen selbstlos Klöster gestiftet und diese reich mit Gütern ausgestattet. Da aber in der Gegenwart das monastische Leben gänzlich zerrüttet sei, dürfe es die Mönche nicht wundernehmen, „das jhnen der Adel nunmehr so auffsetzig, das sie auch bedacht, die grossen Gueter, die sie legst jhnen zu-

¹³⁶⁾ Zwölf Ratschläge für einen Fürsten und Herrn, Wien ÖNB, Cod. Vindob. 2877, f. 48^v.

¹³⁷⁾ Reformation Kaiser Siegmunds. Hrsg. v. Heinrich Koller. (MGH Staatschriften, 6.) Stuttgart 1964, 201 (V). Vgl. auch ebd. 160: Um in einem Kloster begraben zu werden, hätten die „reichen und gewaltigen herren“ die Klöster mit „zinß und groß gult, zwing und benn“ ausgestattet, die nunmehr den „rechten erbenn under dem adel“ fehlen und zu großem Schaden gereichen.

¹³⁸⁾ Johannes Turmair's genannt Aventinus Bayerische Chronik. Hrsg. v. Mathias Lexer. Bd. 1. München 1883, 225.

geschlagen, nu wider an sich zu bringen und deren auch zu genießen“.¹³⁹⁾

In einer Zeit, die der Adel als krisenhafte Erschütterung seiner wirtschaftlichen und politischen Lebensgrundlagen erfuhr, veränderte sich dessen Einstellung zu den Klöstern. Adelsgeschlechter, denen Klöster ihre Existenz verdankten, werteten diese nicht mehr als Quellen des Heils, sondern betrachteten sie als Ursachen der Verarmung und des Niedergangs. Der Stimmung- und Interessenwandel ist evident. Reformen zu blockieren, war offenkundig ein Weg, für die schädlichen Langzeitwirkungen einer unbedachten Stiftungs- und Schenkungseuphorie Ausgleich und Ersatz zu suchen.

IV.

Jene Reform, die in der Vorstellungswelt neuerer Historiker als ‚Reformation‘ schlechthin gilt, liquidierte mit der Aufhebung politisch und ökonomisch nutzbringender Klöster auch deren gelöste und ungelöste soziale Probleme. Nur die benediktinischen Adelsstifte Kempten und Fulda blieben, was sie immer waren: Geistliche Institutionen zur Erhaltung des Adels.

Als der Fuldaer Fürstabt Johann Bernhard Schenk von Schweinsberg (1623–1632) auch nichtadlige junge Männer in seinen Konvent aufnahm, zeigte sich wieder einmal, wie sehr die „Adelsfrage“ (*punctum nobilitatis*) zu einem „großen Hindernis für die Reform“ (*magnum reformationis impedimentum*) werden konnte.¹⁴⁰⁾ Der auf Observanz bedachte Reformabt plädierte für „benediktinische Indifferenz“ (*indifferentia benedictina*), die adlige Ausschließlichkeit als regelwidrige Norm erscheinen ließ, auch adligen und nichtadligen Mönchen gleiche Rechte im Kapitel einräumte. Die freie Reichsritterschaft am Rheinstrom und in der Wetterau behauptete: Abt Bernhard, der „ander unadelichen standts religiosen“ in den Konvent aufgenommen habe, verstoße gegen ihr „hergebrachtes jus“.¹⁴¹⁾ Die sozial indifferente Aufnahme von Bewerbern in den Konvent habe zur Folge, daß der Adel, der im Stift Fulda bislang al-

¹³⁹⁾ *Johannes Gastius*, Sermones convivales. Tom. 1. Basileae 1561, 103–105. – Die Übersetzung wurde übernommen aus *Cyriacus Spangenberg*, Adels-Spiegel. Bd. 2. Schmalkalden 1594, 449.

¹⁴⁰⁾ *G. Richter*, Zur Reform der Abtei Fulda unter dem Fürstabe Johann Bernhard Schenk von Schweinsberg (1623–1632). Fulda 1915, 19.

¹⁴¹⁾ Ebd. 76.

lein (*seclusis ignobilibus et plebeis*) pfründfähig gewesen sei, „zue ungebuer entsetzt und vertrungen wirt“.¹⁴²⁾

Die mit viel Idealismus ins Werk gesetzte Reform verursachte Kontroversen und Konflikte. Die Widerständigkeit des Adels zwang zum Kompromiß. Letztlich durchgesetzt hat sich der Wille zur Trennung: Gemeinsam zu leben, wie es die angestrebte „regulärische observants“ geboten hätte, erwies sich als Utopie. „Praktisch bestanden in Fulda im 17. und 18. Jahrhundert zwei Konvente: Einmal die adligen Kapitulare, mit eigenem Einkommen und eigenen Häusern, neben dem Abt allein berechtigt, über die Geschicke des Klosters zu bestimmen. Auf der andern Seite stand ein bürgerlicher Konvent niederen Rechts. Seine Mitglieder wurden in der Seelsorge und an der Hochschule eingesetzt.“¹⁴³⁾ Der sozialen Trennung entsprach eine räumliche: Der Fürstabt residierte in der sogenannten Abtsburg; die Stiftsherren wohnten in eigenen Propsteien in der Stadt und deren Umgebung; der bürgerliche Konvent war im alten Klostergebäude hinter der Kirche untergebracht. „Hier wohnten die Benediktiner zweiter Klasse unter der Leitung eines Superiors. Wollten die Mönche mit dem Fürstabt, ihrem Abbas, reden, mußten sie zeitig und in aller Form um eine Audienz bitten.“¹⁴⁴⁾ Höfische Etikette löste die Regel auf.

Die benediktinischen Edelherren von Kempten hatten im ausgehenden 15. Jahrhundert ihre als Heilige verehrte Stifterin Hildegard, die zweite Gemahlin Karls d. Großen, zu einer Garantin der klösterlichen Rechts- und Sozialverfassung gemacht.¹⁴⁵⁾ Hildegard verbürgte die vom Kloster beanspruchte Herrschaft über die Stadt Kempten. Sie legitimierte außerdem den adligen Zuschnitt des

¹⁴²⁾ Ebd. 84. – In der Tat: Die Fuldaer Reformgegner konnten sich auf die Tradition stützen. Das „seit Jahrhunderten“ in Fulda praktizierte Adelsmonopol haben die dortigen Mönche im Jahre 1521 in ihren Statuten verankert. Entsprechend legten sie fest, „das keiner auf den stiftt inn orden angenommen wurde, der habe dan sein vier anchen“ (d.h. seine vier rittermäßigen Ahnen). 1532 machten sie geltend, daß „dißer Stiftt uff den Adel fundiert, desßelbigen Spital“ sei; *Josef Leinweber*, *Das Hochstift Fulda vor der Reformation*. Fulda 1972, 271.

¹⁴³⁾ *Rudolf Reinhardt*, *Die kirchliche Barocklandschaft Oberschwabens. Voraussetzungen und Grundlagen*, in: *Rottenburger Jb. f. KiG* 1, 1982, 42.

¹⁴⁴⁾ Ebd.

¹⁴⁵⁾ *Klaus Schreiner*, *„Hildegardis regina“*. Wirklichkeit und Legende einer karolingischen Herrscherin, in: *AKG* 57, 1975, 1–70.

Stifts. Als im Jahre 1594 der römische Kardinal Porta eine Visitation des Klosters Kempten ankündigte, erinnerte die schwäbische Reichsritterschaft mit Vehemenz daran, daß Kempten ein dem Adel „anbefohlenen“ und nur für diesen gestiftetes Gotteshaus sei. „Neuerung“, „Änderung“, eine andere Lebensform (*alia vivendi ratio*), die bewirke, daß Leute aus dem Volk (*plebei*) in Kempten Aufnahme finden, würde die Schwäbische Reichsritterschaft keinesfalls dulden.¹⁴⁶) Kaiser Rudolf II. intervenierte beim Papst. Er versuchte ihn davon zu überzeugen, daß die von Kardinal Porta angestrebte „Innovation“ für den schwäbischen Adel eine „nachteilige Newerung“ darstellte, die der „Teutschen und Schwaben Gewohnheit“ widersprechen würde. Als Schutz- und Schirmherr des Klosters könnte er nicht zulassen, daß das Stift Kempten „wider alt Herkommen“ bedrängt und beschwert werde.

Die von der Reform betroffenen adligen Konventsherren rechtfertigten ihre mangelnde Reformbereitschaft durch folgende Gründe: Ihre adligen Eltern und Verwandten hätten sie nur unter der Voraussetzung dem Kloster übergeben und für dieses bestimmt (*non aliter nos tradiderunt et mancipaverunt*), daß sie dort nach alter Gewohnheit aufgenommen und behandelt würden. Beugten sie sich der beabsichtigten Reform, würde ihnen das bei ihren Eltern und Verwandten zur Schande (*ad dedecus*) gereichen. Auch würde die Ehre des Ritterstandes eine solche Neuerung nicht zulassen, weil das Kloster nur für edelgeborene Mönche (*religiosi nobili genere nati*) gestiftet worden sei.

Geistliche Argumente vermochten die schwäbische Reichsritterschaft nicht zu erschüttern. Sorge um den Bestand adliger Lebens- und Versorgungsmöglichkeiten zählte mehr als der Hinweis auf die Gottessohnschaft aller Christen, die Unterschiede der Abstammung nicht kenne, auf die Erlösungstat Christi, die den Unterschied zwischen Sklaven und Freien aufgehoben habe, auf die Berufung der Nicht-Edlen und Nicht-Mächtigen zu Aposteln Jesu (1 Kor. 1, 26–28), die ständische Abschottung zu einem theologischen Ärgernis mache. Den Konflikt bereinigte eine *Regula equestrorum benedictina*, die, weil sie dreimal in der Woche den Genuß von

¹⁴⁶) BHStA München, Fürststift Kempten, Akten Neuburger Abgabe 1886. Diesem Aktenfaszikel sind auch die folgenden Angaben entnommen. – Über die Widerstände der schwäbischen Reichsritterschaft gegen die Reform Kemptens beabsichtige ich in anderem Zusammenhang ausführlich zu berichten.

Fleisch gestattete, regelmäßig Wein zuteilte, eine nicht zu harte Qualität von Kleidern und Betten vorsah, Mönchen adliger Herkunft gerade noch zugemutet werden konnte.¹⁴⁷⁾ Der kirchliche Handlungsgrundsatz, wonach nicht „Gewohnheit“ (*consuetudo*), sondern „Wahrheit“ (*veritas*) das christliche Leben zu formen habe, widersprach der Mentalität und dem Interesse der schwäbischen Reichsritter.

Einer von ihnen kommentierte als Stifftsherr von Kempten zu Anfang des 18. Jahrhunderts die Regel Benedikts. In dem 59. Kapitel, das Anweisungen gibt, wie „Söhne der Adligen und Armen“ dem Kloster dargebracht werden sollen, ließ er die „Söhne der Armen“ (*filii pauperum*) einfach unerwähnt.¹⁴⁸⁾ Benedikts Wille und Vermächtnis, auch Söhne armer Leute ins Kloster aufzunehmen, war für ihn nicht existent. Er sah nur das, was er im Herzen trug – seine Vorlieben und Vorurteile.

Als im Mai 1777 das adlige Benediktinerstift Kempten seine „Tausendjährige Jubelfeier“ beging, geizten Festprediger nicht mit Eloquenz und Phantasie, um den zeitgenössischen Frommen klarzumachen, daß die aristokratische Rechts- und Sozialverfassung Kemptens im Willen Hildegards verankert sei.

„Hildegard war es“, behaupteten die barocken Prädikanten, „Hildegard, jene gottesfürchtige Fürstin, jene Gesegnete, aus dem schwäbisch herzoglichen Geblüte abstammende Prinzessin“, die heute als „große Himmelsfürstin auf den Altären“ verehrt wird und ehemals „den großmütigen Entschluß“ faßte, „in Kempten zu der Ehre des Allerhöchsten eine dauerhafte Pflanz-Schule für adlige Männer zu errichten“, die „den Schild eines geistlichen Heldenmuthes auf ihrer christlichen Adler-Brust tragen“.¹⁴⁹⁾ Bereits Karl d. Große habe dem „adeligen Benediktinerkloster“ den Rang einer Fürstabtei zuerkannt. Angesichts dessen könne einer auf den Gedanken kommen und sich träumen lassen: „O wie hat sich die alte römische Kirche geändert? Wenn wir unsre Augen auf solche zu-

¹⁴⁷⁾ Werner Kundert, Reichsritterschaft und Reichskirche vornehmlich in Schwaben 1555–1803, in: Zwischen Schwarzwald und Schwäbischer Alb. Das Land am oberen Neckar. Hrsg. v. Franz Quarthal. Sigmaringen 1984, 306.

¹⁴⁸⁾ BHStA München, Fürststift Kempten, Münchener Bestand 342 b.

¹⁴⁹⁾ Beschreibung der Tausendjährigen Jubel-Feyer des Fürstlichen Hochstifts Kempten. Kempten 1777, 98 f.

rückwerfen, sehen wir nichts als Armuth, den Urheber derselben arm, die Apostel arm, die Bischöfe arm, alles ohne Reichtum, alles ohne Herrschaften, alles ohne Adel.“ Jetzt aber sehen wir bei dem Nachfolger des hl. Petrus eine „dreyfache Krone auf dem Haupt, an den Kardinälen den Purpur, an den deutschen Fürsten und Bischöfen die Herzogs-Hauben; die Klöster stehen da, wie die Paläste, die hohen Stifte prangen mit dem fürnehmsten Adel, alle durchgehends versehen mit den fettesten Einkünften, o wie hat sich die Kirche verändert?“¹⁵⁰⁾

Dieser Wandel, antwortete der Prediger prompt und prägnant, sei nicht als Teufelswerk zu betrachten, sondern entspreche dem Willen Gottes. Gott habe es gewollt, „daß seine Kirche auf Erden sollte helleuchtend sein, adelig, und in allen Dingen fürtrefflich werden“. Durch die sichtliche Bevorzugung des Adels bei der Besetzung kirchlicher Ämter habe Gott „der ganzen Welt zu verstehen“ gegeben, daß es „sein Wille sei, die Kirche auf Erden durch kaiserliches, königliches, herzogliches, fürstliches, gräfliches Geblüt scheinbar und ansehnlich zu machen“.¹⁵¹⁾

Die Abtei Kempten, die als uneinnehmbare Fluchtburg des Adels sämtliche Reformen und Reformationen überdauert hatte, wurde 1803 aufgehoben. Die Säkularisation befreite von der Notwendigkeit, aus Predigten Veranstaltungen im Interesse des Adels zu machen. Sie gab Chancen, Mönchtum als Macht des Geistes von neuem zu entdecken.

Mönchtum im Mittelalter lebt aus risikobereitem Sicheinlassen auf die Erprobung neuer christlicher Lebensmöglichkeiten. Klösterliche Gemeinschaftsbildung beinhaltet – historisch betrachtet – spirituelle Dynamik und selbstgenügsame Erstarrung. Geschichte mittelalterlichen Mönchseins ist in ihrer Entwicklung geprägt durch die Dialektik von retardierenden und reformerischen Kräften. Aus deren jeweiliger Durchsetzungskraft bedingten sich unterschiedliche Grade gesellschaftlicher Verstrickung. Widerstand gegen Zustände an Leitbilder und Interessen des Adels sicherte monastische Identität. Anpassung, die nicht mehr der Sicherung elementarer Lebensgrundlagen diene, sondern in korrupten Konformismus umschlug, drosselte den Willen zur Unabhängigkeit, ermöglichte

¹⁵⁰⁾ Ebd. 130 f.

¹⁵¹⁾ Ebd. 131 f.

die Verschmelzung von klösterlichen Lebensregeln mit sozialen Gruppeninteressen und verhinderte nicht zuletzt jene Spontaneität und Freiheit des Geistes, die Mönche brauchen, um ihrem Beruf und ihrer Berufung gerecht zu werden.