

Gemeinsames Leben ohne gemeinsamen Stand. Strukturelle Zwänge und soziale Praktiken innerhalb der nordwestdeutschen *Devotio moderna*

Andreas Rüther (Bielefeld)

Unter den religiösen Erneuerungsbewegungen eines »langen« 15. Jahrhunderts nehmen die aus den Niederlanden kommenden modernen Devoten – als *fratres et sorores vitae communis* und als Augustiner-Chorherren und Kanonissen der Windesheimer Kongregation – eine gewisse Zwischenstellung ein, indem sie mit ihren Vereinigungen und Einrichtungen gemeinsamen Lebens mehr oder weniger bewusst ständische Grenzziehungen übergingen. Im Grunde gehörten die Fraterherren und Süstern keinem Stand mehr ganz an, nachdem sie Familie, Beruf und Milieu hinter sich gelassen hatten, denn sie galten ohne Gelübde und eigentliche Regel noch nicht vollgültig als Ordensleute¹⁾. Wenn sie als »semireligios« oder »halbreguliert« verstanden werden, spiegelt diese Mittellage eine gesellschaftliche Differenzierung jenseits des bekannten funktionalen (Drei-)Ständeschemas (*bellatores, laboratores, oratores*) wider²⁾. Ständische Grenzen der unterschiedlichsten Art – ob kirchlich/weltlich oder adlig/bürgerlich/bäuerlich – wurden durch die *broeders van het gemene leven* in vielfacher Weise aufgeweicht. Deren introvertierte Frömmigkeit übergang durch ein integratives Gefüge ihrer Lebensformen die bisherige Exklusivität von Regeln und unterlief amtskirchliche Hierarchien und Institutionen. Die

1) Kaspar ELM, Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit, in: Geert Grote en de Moderne Devotie, hg. von Jos ANDRIESEN/Petronella BANGE/Anton Gerard WEILER (Middelleeuwse studies 1/Ons geestelijk erf 59), Nijmegen/Antwerpen 1985, S. 470–496.

2) Otto Gerhard OEXLE, Die funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters, in: Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, hg. von Winfried SCHULZE (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 12), München 1988, S. 19–51; DERS., Stand, Klasse (Antike und Mittelalter), in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhard KOSELLECK, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 155–200; Eva SCHLOTHEUBER, Stände, in: Johannes Hoops Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 29 (2005), Sp. 474–479.

»neuen Frommen« lehnten zwar reguläre Lebensformen ab, waren aber im Reformzusammenhang mit »alten Frommen« verbunden, samt deren kirchenrechtlicher Anerkennung als legitimatorischem Rückhalt. Mit dieser intensiveren Lebensführung als Laien, aber ohne den Zwang des Ordenslebens, ergab sich ein klosterähnliches Dasein unter Führung gleichgesinnter Geistlicher in der Nachfolge Christi und nach dem Vorbild des Augustinus. Weniger in den Festschreibungen als approbierte Kleriker und devote Laien, als vielmehr in ihren Praktiken der ständischen Distinktion lassen sich gesellschaftliche Stratifikationen bestimmen³⁾. Anhand von normativen Zeugnissen (Kapitelsprotokolle, Hausordnungen) und narrativen Quellen (Reformchroniken, Aufzeichnungen eines Laienbruders) aus dem Bereich westfälischer Fraterhäuser und Stifte sollen demnach solche strukturellen Ungleichheiten und ständischen Auszeichnungen untersucht werden⁴⁾.

I. FORSCHUNGSSTÄNDE: AUF DER SUCHE NACH DEM VERLORENEN ORT

Weniger die Frage der gesellschaftlichen Einordnung, denn jene nach dem kanonischen Status der kirchlichen Reformbewegung, die mit dem Namen »Devotio moderna« verbunden ist, beschäftigte bereits die Zeitgenossen sowie die vormoderne Geschichtsschreibung und beschäftigt auch die gegenwärtige Geschichtswissenschaft⁵⁾. Lange Zeit war die Historiographie zur Devotio moderna stark von der niederländischen Nationalhistorie bestimmt, die Gründerfiguren der Bewegung wie Geert Grote, Stiftergestalten wie Florens Radewijns und geistliche Lehrer wie Thomas Hemerken von Kempen als

3) Marian FÜSSEL, Gesellschaft, in: Der Neue Pauly. Supplemente. Bd. 9: Renaissance-Humanismus. Lexikon zur Antikerezeption, hg. von Manfred LANDFESTER, Stuttgart/Weimar 2014, Sp. 401–409; Thomas WELTER, Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Stand und Perspektiven der Forschung, in: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 15 (2011), S. 3–23.

4) Kaspar ELM, Semireligiosentum und semireligiöse Institutionen in Westfalen, in: Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung, hg. von Karl HENGST, 3 Bde., Münster 1992–2003 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44/Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 2), hier Bd. 3, S. 43–60; DERS., Die Devotio moderna im Weserraum, in: DERS., Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 27), Paderborn 1989, S. 231–235; DERS., Die Devotio moderna im Weserraum, in: Kunst und Kultur im Weserraum 800–1600. Ausstellung des Landes Nordrhein-Westfalen Corvey, 28. Mai–15. Sept. 1966, 2 Bde., Münster 1966, hier Bd. 1, S. 251–256 und Bd. 2, S. 884–896.

5) Elias H. FÜLLENBACH, Devotio Moderna (I. Christianity), in: Encyclopedia of the Bible and its Reception 6 (2013), Sp. 716 f.; Bernard MCGINN, The Varieties of Vernacular Mysticism, New York 2012, S. 96–124; Spirituality Renewed. Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion, hg. von Hein BLOMMESTIJN/Charles CASPERS/Rijklof HOFMAN (Studies in Spirituality Supplements 10), Löwen 2003.

integralen Bestandteil der Kultur der niederen Lande und Nordwesteuropas sah⁶⁾. Dieses Verständnis einer nationalen Traditionspflege von »ons geestelijk erf« suchte eine vermeintliche holländische Nüchternheit⁷⁾, die den devoten Konviktzögling Erasmus von Rotterdam einbeziehen sollte⁸⁾.

Insbesondere dieser Geistesströmung einer persönlichen Innerlichkeit nehmen sich vermehrt psychohistorische Ansätze an, die mehr das Individuum als das Kollektiv in den Blick nehmen⁹⁾. »Wolves become lambs: The conversion of lukewarm religious and worldly clerics« entdeckt Mathilde van Dijk in der Glaubenshaltung und rückt die meditative Erbauung und Persönlichkeitsbildung in den Mittelpunkt ihrer mentalitätsgeschichtlichen Betrachtungen¹⁰⁾. In der nordamerikanischen Mittelalterforschung im Gefolge Heiko A. Obermans und insbesondere in den florierenden »Religious Studies« zählt man Schriftsteller der *Devotio moderna* zu den »great spiritual masters« und deren »basic writings« haben in den »Classics of Western Spirituality« einen festen Platz zugewiesen

6) Regnerus Richardus POST, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism* (Studies in Medieval and Reformation Thought 3), Leiden 1968; Albert HYMA, *The Christian Renaissance. A History of the Devotio Moderna*, Hamden 1965; Theodore P. VAN ZIJL, *Gerard Groote. Ascetic and Reformer (1340–1384)* (Studies in Medieval History, N. S. 18), Washington DC 1963; Georgette EPINEY-BURGARD, *Gérard Grote (1340–1384) et les débuts de la Dévotion moderne* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 54), Wiesbaden 1970; Ernst BARNIKOL, *Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben* (Zeitschrift für Theologie und Kirche, Ergänzungsheft 27), Marburg 1917.

7) Stephanus Gerard AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*. Bd. 3: *De Moderne Devotie 1380–1550*, Antwerpen 1956; Johan HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hg. von Kurt KÖSTER, Stuttgart 1975, S. 246–248, 269–272, 323–325, 381–383; *Ons geestelijk erf, driemaandelijks tijdschrift voor de geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, orgaan van het Ruusbroecgenootschap, Centrum voor Spiritualiteit, Leuven 1 (1927)–90 (2020).

8) Cornelis AUGUSTIJN, *Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer* (Studies in Medieval and Reformation Thought 59), Leiden/New York/Köln 1996, bes. S. 26–40; Harald MÜLLER, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 32), Tübingen 2006, S. 87–103.

9) Anton Gerard WÈILER, *Soziale und sozial-psychologische Aspekte der Devotio Moderna*, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, hg. von Klaus SCHREINER (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20), München 1992, S. 191–201. *De moderne devotie. Spiritualiteit en cultuur vanaf de late Middeleeuwen*, hg. Anna DLABACOVÁ/Rijklof H. F. HOFMAN, Zwolle 2018.

10) Mathilde VAN DIJK, *Wolves Become Lambs. The Conversion of Lukewarm Religious and Worldly Clerics in Devotio Moderna*, in: *Paradigms, poetics and politics of conversion*, hg. von Jan M. BREMMER/Wout Jacques VAN BEKKUM/Arie L. MOLENDIJK (Groningen studies in cultural change 19), Löwen/Paris/Dudley 2006, S. 59–71.

bekommen¹¹). Schwerpunkt des Interesses bilden zunächst die Glaubensinhalte, nachrangig der soziale Hintergrund einer alteuropäischen Städtegesellschaft der Niederlande. Im Zusammenhang mit der sozialen Verortung des Phänomens der modernen Devoten sprach John H. van Engen zuletzt von »private gatherings and self-made societies in the fifteenth century«¹²). Wo der Aspekt der eigenständigen Vergesellschaftung dieser Glaubensrichtung verhandelt wird, interessiert, wie aus devoten Zirkeln sich Haushalte und Kommunitäten bildeten. Van Engen erkennt die »multiple options« in dieser kirchlichen Welt des 15. Jahrhunderts¹³). Jüngere Ansätze entwickeln daraus eine mittelalterliche Rechtstheorie, indem sie wie J. Michael Raley an die *Devotio moderna* unter dem Begriff »freedom of association« herangehen¹⁴).

In der deutschsprachigen landesgeschichtlichen und kirchenhistorischen Mediävistik wird unter der Leitidee einer »Reform vor der Reformation« mehr der Bewegungscharakter thematisiert¹⁵). Die aus Deventer, Zutphen und Zwolle über die IJssel ins nahe Niedersachsen und Rheinland kommenden Erneuerungsbestrebungen werden in der Verklammerung mit breiteren Reformbemühungen innerhalb des Ordenswesens verstanden, ohne der Eigenart der Fraterherren und Schwestern weiter Rechnung zu tragen¹⁶). Insbesondere der Kanonistik und einer vergleichenden Ordensforschung geht es um die institutionellen Innovationen und die juristische Klärung dieser Neuordnung und

11) *Devotio Moderna. Basic Writings*, hg. von John H. VAN ENGEN (*Classics of Western Spirituality*), New York 1988, S. 92–97; Heiko Augustinus OBERMAN, *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh 1986.

12) John H. VAN ENGEN, *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages* (*The Middle Ages Series*), Philadelphia 2008, S. 305–320; DERS., *Friar Johannes Nyder on Laypeople Living as Religious in the World*, in: DERS., *Religion in the History of the Medieval West* (*Variorum Collectum Studies Series 793*), Aldershot 2004, S. 583–615; DERS., *Friar Johannes Nyder on Laypeople. Living as Religious in the World*, in: *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, hg. von Franz FELTEN/Nikolas JASPERT (*Berliner historische Studien 31/Ordensstudien 13*), Berlin 1999, S. 583–615.

13) John H. VAN ENGEN, *Multiple Options. The World of the Fifteenth-Century Church*, in: *Church History* 77 (2008), S. 257–284.

14) J. Michael RALEY, *The Devotio Moderna and Freedom of Association. A Case Study in the Medieval Theory of Rights*, Diss. Chicago 2007.

15) Jörg BÖLLING, *Reform vor der Reformation. Augustiner-Chorherrenstiftsgründungen an Marienwallfahrtsorten durch die Windesheimer Kongregation* (*Vita regularis. Abhandlungen* 61), Berlin 2014.

16) Anne BOLLMANN, *The Influence of the Devotio Moderna in Northern Germany, in: A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, hg. von Elizabeth ANDERSEN (*Brill's Companions to the Christian Tradition* 44), Leiden/Boston 2014, S. 231–260; *550 Jahre St. Martini. Eine Gründung der Fraterherren in Wesel*. *Städtische Museum Wesel* 28. September–16. November 1986, hg. von Werner ARAND (*Weseler Museumsschriften* 12), Köln 1986; Jutta PRIEUR, *Zur »devotio moderna« am Niederrhein*, in: *Kurköln. Land unter dem Krummstab*, hg. vom Nordrhein- Westfälischen Hauptstaatsarchiv, Düsseldorf, vom Kreisarchiv Viersen und vom Arbeitskreis niederrheinischer Kommunalarchivare, red. von Klaus FLINK (*Veröffentlichungen der staatlichen Archive des Landes Nordrhein-Westfalen. Reihe C: Quellen und Forschungen* 22), Kevelaer 1985, S. 215–232.

Umbaubemühungen¹⁷⁾. Entlang den Kodifikationen der Reformversuche weist man die Impulse der Neuen Frömmigkeit häufig einer – als vorreformatorisch begriffenen – Welle zu und prägt damit ein Paradigma der *Devotio moderna* als Schwellenphänomen zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit aus¹⁸⁾. Betont werden immer wieder die Einheit ihrer Ideen und Vielfalt ihrer Formen an der Schnittstelle von Kirche und Gesellschaft und damit eine angeblich vermittelnde Position zwischen Kloster und Welt¹⁹⁾. Erst jüngst wurde die Rolle der *Devotio moderna* nicht für die Überbrückung gesellschaftlicher, sondern vor allem räumlicher Grenzen hervorgehoben. Als länderübergreifendes Vehikel für den sozialen und kulturellen Transfer von der Rhein-Maas-Region bis nach Ostwestfalen wies sie viele Elemente eines Mediums für Wissen und Glauben auf, wie Dick de Boer und Iris Kwiatkowski zusammentrugen²⁰⁾.

Die ertragreiche Forschungsrichtung der philologisch-rezeptionsgeschichtlichen Studien beschäftigt sich nachhaltig mit der Schriftlichkeit, Buchkultur, Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und dem Bibliotheksaufbau der modernen Devoten²¹⁾. Dieser Zugriff konzentriert sich vor allem auf die weiblichen Kommunitäten und ihre volkssprachlich überlieferten Werke als »Textgemeinschaft«, die über Kopierarbeit und

17) Kaspar ELM, Die »*Devotio moderna*« und die neue Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: Die »Neue Frömmigkeit« in Europa im Spätmittelalter, hg. von Marek DERWICH/Martial STAUB (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, S. 15–29; DERS., The »*Devotio Moderna*« and the New Piety between the Later Middle Ages and the Early Modern Era, in: DERS., *Religious Life Between Jerusalem, the Desert and the World. Selected Essays by Kaspar Elm*, übers. von James D. MIXSON (Studies in the History of Christian Traditions 180), Leiden/Boston 2016, S. 317–332.

18) ELM, Bruderschaft (wie Anm. 1); Otto GRÜNDLER, *Devotio moderna*, in: *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Bd. 2: Hochmittelalter und Reformation, hg. von Bernard MCGINN, Würzburg 1995, S. 188–204.

19) Nikolaus STAUBACH, Zwischen partikularer Identität und universalem Anspruch. Einheit und Vielfalt der *Devotio moderna*, in: *Die Devotio Moderna. Sozialer und kultureller Transfer (1350–1580)*, hg. von Dick Edward Herman DE BOER/Iris KWIATKOWSKI, 2 Bde., Münster 2013, hier Bd. 1, S. 29–56.

20) Bert ROEST, Die *Devotio Moderna* als Medium und Element, in: *Devotio Moderna* (wie Anm. 19), Bd. 2, S. 245–262, hier S. 261; Gisbert STROTDREES, Mönche aus Zwolle in einem westfälischen Kloster, in: *Fremde in Westfalen, Westfalen in der Fremde. Zur Geschichte der Ein- und Auswanderung von 1200 bis 1950*, hg. von DEMS., Münster-Hiltrup 1996, S. 10–13, 223; Koen GOUDRIAN, Empowerment through Reading, Writing and Example. The *Devotio Moderna*, in: *The Cambridge History of Christianity*. Bd. 4: *Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*, hg. von Miri RUBIN/Walter SIMONS, Cambridge 2009, S. 407–419.

21) Thomas KOCK, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 2)*, Frankfurt am Main 2002; *Schriftkultur und religiöse Zentren im nord-deutschen Raum*, hg. von Patrizia CARMASI/Eva SCHLOTHEUBER/Almut BREITENBACH (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 24), Wiesbaden 2014.

Frühdruck »aus dem Winkel in die Welt« getragen wurden²²⁾. Dabei werden durchaus gesellschaftliche Themen angesprochen wie etwa Armut und Arbeit im Leben der Schwestern in niederrheinischen Gemeinschaften sowie funktionale Statuswechsel²³⁾. Da sich Kanonissenstifte und Süsternhäuser jedoch unter männlicher Führung befanden, ob Prior oder Bischof, bleiben Statusfragen geschlechtsabhängig eingeschränkt²⁴⁾. Trotz der höchst diversen Ordenszugehörigkeiten zwischen Einkleidung, Schleiernahme und Klausur stand Frauen nie das ganze Spektrum von Rollenmöglichkeiten der männlichen Gemeinschaft zur Verfügung²⁵⁾.

Für das oberdeutsche Generalkapitel mit Gabriel Biel²⁶⁾ und das Münstersche Kolloquium um Heinrich von Ahaus²⁷⁾ sind die geistige Ausstrahlung und die regionale Aus-

22) *Aus dem Winkel in die Welt. Die Bücher des Thomas von Kempen und ihre Schicksale*, hg. von Ulrike BODEMANN/Nikolaus STAUBACH (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 11), Frankfurt am Main 2006; Thomas von Kempen, *Nachfolge Christi*, bearb. von Gerhard WEHR, Wiesbaden 2011; Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 4: Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*, München 1999, S. 150–208.

23) Martina B. KLUG, *Armut und Arbeit in der Devotio Moderna. Studien zum Leben der Schwestern in niederrheinischen Gemeinschaften* (Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas 15), Münster/New York/München/Berlin 2005; Wybren SCHEEPSMA, *Deemoed en devotie. De koorvrouwen van Windesheim en hun geschriften* (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen 17), Amsterdam 1997; DERS., *Medieval Religious Women in the Low Countries. The »Modern Devotion«, the Canonesses of Windesheim, and their Writings*, Woodbridge 2004.

24) Monika COSTARD, *Spätmittelalterliche Frauenfrömmigkeit am Niederrhein. Geschichte, Spiritualität und Handschriften der Schwesternhäuser in Geldern und Sonsbeck* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 62), Tübingen 2011; Gerhard REHM, *Die Schwestern vom Gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland. Untersuchungen zur Geschichte der Devotio moderna und des weiblichen Religiosentums* (Berliner historische Studien 11/Ordensstudien 5), Berlin 1985; Hans-Joachim FREYTAG, *Der Plöner Konvent der Schwestern vom gemeinsamen Leben und seine Urkunden (1468–1578)* (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 100), Neumünster 1992.

25) Christina LUTTER, *Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen. Handlungsspielräume und Identifikationsmodelle der Admonter Nonnen im 12. Jahrhundert*, in: *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes. Krems, 24.–26. März 2003*, hg. von Elisabeth VAVRA, Berlin 2005, S. 305–324; Hedwig RÖCKELEIN, *Gender, Religion and Identity*, in: *Religiosità e civiltà. Identità delle forme religiose (secoli X–XIV)*. Atti del convegno internazionale, Brescia, 9–11 settembre 2009, hg. von Giancarlo ANDENNA/Elisabetta FILIPPINI (Storia. Ricerche. Le settimane internazionali della Mendola, N. S. 2007–2011), Mailand 2011, S. 29–48.

26) Gerhard FAIX, *Gabriel Biel und die Brüder vom gemeinsamen Leben. Quellen und Untersuchungen zu Verfassung und Selbstverständnis des Oberdeutschen Generalkapitels* (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 11), Tübingen 1999; Gabriel Biel und die Brüder vom Gemeinsamen Leben. Beiträge aus Anlaß des 500. Todestages des Tübinger Theologen, hg. von Ulrich KÖPF (Contubernium 47), Stuttgart 1998; Irene CRUSIUS, *Gabriel Biel und die oberdeutschen Stifte der devotio moderna*, in: *Studien zum weltlichen Kollegiatstift in Deutschland*, hg. von DERS. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 114/Studien zur Germania Sacra 18), Göttingen 1995, S. 298–322; Detlef METZ, *Gabriel Biel und die Mystik* (Contubernium 55), Stuttgart 2001; Florian M. LIM, *Die Brüder vom Gemeinsamen Leben*

breitung dieser Brüder und Kanoniker vom Gemeinsamen Leben von den angefochtenen Ursprüngen bis hin zur Behauptung der Existenz unter den Bedingungen der Glaubensspaltung erforscht worden²⁸). Dabei bilden insbesondere die Unterstützung durch den Landesherrn und der Schutz des Ortsbischofs in Bezug auf die rechtliche Verfassung das Schwergewicht. Damit werden die Mobilität von Personen und der Austausch von Gedankengut über weite Gebiete hinweg deutlich²⁹). Aber auch die Anbindung an herkömmliche Frömmigkeitsstile wie Mystik, Wallfahrt und Wunderglaube werden thematisiert³⁰). Diese Form der Annäherung an das Phänomen fragt allenfalls systemimmanent nach den ordensspezifischen Geboten und Verschiebungen der kirchenrechtlichen Nomenklatur, weniger nach damit verbundenen Brüchen von sozialen Schranken und Realitäten.

Nichts weniger als die »Anatomie eines Zentrums der Reformbewegung« hat erschöpfend Susanne Krauss für Deventer und das benachbarte Diepenveen vom späten 14. Jahrhundert an erschlossen, indem sie prosopographisch Statusgruppen unterschieden, die Gemeinschaftsgrößen, soziale Zusammensetzung, geographische Herkunft, Altersstruktur und das Frauen-Männer-Verhältnis der Mitglieder ermittelt hat³¹). Im Kloster

im 15. Jahrhundert in Deutschland. Vom Münsterschen Kolloquium zum Oberdeutschen Generalkapitel. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung über Eingliederung und Gemeinschaftsform der süd-deutschen Kanoniker (*Vita regularis. Abhandlungen* 71), Berlin 2017.

27) Kaspar ELM, Heinrich von Ahaus, in: *Westfälische Lebensbilder* 15 (1990), S. 1–29; Hubert HÖING, *Kloster und Stadt. Vergleichende Beiträge zum Verhältnis Kirche und Stadt im Spätmittelalter*, dargestellt besonders am Beispiel der Fraterherren in Münster (*Westfalia sacra* 7), Münster 1981.

28) Ulrich HINZ, *Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation. Das Münstersche Kolloquium (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 9)*, Tübingen 1997.

29) Bernhard NEIDIGER, *Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Konkurrierende Reformansätze in der württembergischen Kirchenreformpolitik am Ausgang des Mittelalters (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Stuttgart 58)*, Stuttgart 1993; Beat Matthias von SCARPATETTI, *Die Kirche und das Augustiner-Chorherrenstift St. Leonhard in Basel (11./12. Jh.–1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Stadt Basel und der späten Devotio Moderna (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 131)*, Basel/Stuttgart 1974.

30) Ulrich MEIER, *Wallfahrt, Wunder, Arbeit. Die ambivalente Lebenswelt der Blomberger Augustinerchorherren*, in: *Die Reformation in Westfalen. Bd. 1: »Langes« 15. Jahrhundert, Übergänge und Zäsuren. Beiträge der Tagung am 30. und 31. Oktober 2015 in Lippstadt*, hg. von Werner FREITAG/Wilfried REININGHAUS (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen. Neue Folge 35), Münster 2017, S. 51–89; Hans-Peter WEHLT, *Blomberg. Augustiner-Chorherren*, in: *Westfälisches Klosterbuch (wie Anm. 4)*, Bd. 1, S. 84–88. Monika EISENHAUER, *Monastische Reformen des 15. Jahrhunderts als Mittel zur Konstruktion und Konsolidierung von Recht, Staat und Verfassung. Das Kloster St. Alexander in Grafschaft und die Umsetzung theoretischer Entwürfe in Sinne des Thomas von Aquin (Geschichte 136)*, Berlin u. a. 2016.

31) Susanne KRAUSS, *Die Devotio moderna in Deventer. Anatomie eines Zentrums der Reformbewegung (Vita regularis. Abhandlungen 31)*, Berlin 2007, bes. S. 196–228; *Middleleeuwse handschriften uit het klooster Diepenveen. Catalogus bij de tentoonstelling van 15 mei t/m 1 september 2000 in het Stadsarchief*

Diepenveen erkennt sie mit Chorfrauen, Konversinnen, Donatinnen und Laienschwestern eine strikte Hierarchisierung, während sie in den Brüder- und Schwesternhäusern in Deventer, in denen Hilfsköchinnen zu *matres* aufsteigen konnten, eine stärker egalitäre Struktur nachweist³²). Die qualitative Analyse seriellen Materials verschließt sich jedoch der Beantwortung der Frage, inwieweit damit eine Ablehnung der sozialen Herkunft zum Ausdruck kommt.

Einen normativen Zugang zur Problematik bietet dagegen die Studie von Theo Klausmann, die sehr grundsätzlich die Hausordnungen der Brüder vom Gemeinsamen Leben als Sozialisationsprogramm erläutert³³). Dabei wird die Modifikation der Fraterleben von rechtlich weniger verpflichtenden Gewohnheiten hin zu rechtsverbindlichen Satzungen nachgezeichnet³⁴). Nach der Experimentierphase der Statutengebung wurde das lokal gebundene flexible Prinzip *consuetudo consuetudine vincitur* aufgegeben und damit wurden die Brüderhäuser Nordwestdeutschlands zu einem zentral gelenkten uniformen Verband mit straffen Gliederungen von Kolloquium und Generalkapitel vereinheitlicht³⁵). Faktisch bedeutete dies eine Transformation aus individuellen lockeren Gemeinschaften zu Kanonikerstiften, die auch für die Chorherren selbst einen lebensweltlichen Umbruch mit sich brachte³⁶).

Die historiographiegeschichtliche Untersuchung Bertram Lessers widmet sich dem Hildesheimer Prior und Chronisten der Neuordnung, Johannes Busch, der ausführlich

Deventer van boeken afkomstig van het klooster Diepenveen, nu in de Athenaeumbibliotheek Deventer, hg. von Lydia Stijntje WIERDA/Ina Kok/Wybren SCHEEPSMA, Deventer 2000.

32) De constituties der Windesheimse vrouwenkloosters vóór 1559. Bijdrage tot de institutionele geschiedenis van het kapittel van Windesheim, hg. von Rudolphus Theodorus Maria VAN DIJK (Middelreeuwse studies 3), Nijmegen 1986.

33) Theo KLAUSMANN, *Consuetudo consuetudine vincitur*. Die Hausordnungen der Brüder vom gemeinsamen Leben im Bildungs- und Sozialisationsprogramm der Devotio moderna (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 4), Frankfurt am Main 2003, S. 297–331.

34) Kaspar ELM, Brüder vom Gemeinsamen Leben, in: LThK 2 (1994), Sp. 711 f.; Robert STUPPERICH, Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben, in: Lex.MA 2 (1983), Sp. 733–736; DERS., Brüder vom gemeinsamen Leben, in: TRE 7 (1981), S. 220–225.

35) Rudolph Th. M. VAN DIJK, Devotio moderna, in: LThK 3 (1995), Sp. 173 f.; Erwin ISERLOH, Devotio moderna, in: Lex.MA 3 (1986), Sp. 928–930; Émile BROUETTE, Devotio moderna (I. Die Bewegung der Devotio moderna), in: TRE 8 (1981), S. 605–609; Kaspar ELM, Windesheim, Windesheimer Kongregation, in: LThK 10 (2001), Sp. 1224 f.; Gisela DROSSBACH, Windesheim, Windesheimer Kongregation, in: Lex.MA 9 (1998), Sp. 233–235.

36) Erwin ISERLOH, Gro(o)te, Gerhard (Geert), Begründer der Devotio moderna (1340–1384), in: Lex.MA 4 (1989), Sp. 1725–1726; Anton Gerard WEILER, Grote, Gerhard, in: TRE 14 (1985), S. 274–277; Ulrich KÖPFE, Thomas von Kempen, in: TRE 33 (2002), S. 480–483; Manfred GERWING, Thomas (Hemerken) a Kempis (Thomas Malleolus a Kempis, Thomas v. Kempen) (um 1379/80–1471), in: Lex.MA 8 (1997), Sp. 720; DERS., Radewijns, Florens, Magister artium, Priester (um 1350–1400), in: Lex.MA 7 (1995), Sp. 388; Petit manuel pour le dévot moderne. Florent Radewijns, hg. von Francis Joseph LEGRAND (Sous la règle de Saint Augustin 6), Turnhout 1999.

sein Selbstverständnis als Klosterreformer erörterte und forderte: *novum mundum produxisse*³⁷⁾. Busch bedachte durchaus im *actis reformationis* eine kategoriale Veränderung der Lebensgestaltung³⁸⁾: *In plena regule et constitucionum nostrarum observacione permanere*³⁹⁾. Im ›Chronicon Windeshemense‹ erzählte und feierte Johannes Busch eine Erfolgsgeschichte zwischen devotem Ideal und konventionellem *ordo canonicus*, in der der gesamte Klosterverband aufging⁴⁰⁾. Er stand in der Tradition all jener, die die Wiederherstellung der Observanz zum alleinigen Ziel erklärten.

II. DIE QUELLENLAGE ZUR STÄNDEFRAGE: ZEITGENÖSSISCHE FORMEN DER REFLEXION

Gegen eine an die äußere Form gebundene Frömmigkeit wollten die *fratres* ein praktisches Weltchristentum der tätigen helfenden Liebe und des konkreten Apostolats⁴¹⁾. Die auf diesen Weg Umgekehrten setzten auf innere Erbauung durch Gebet und Stundenbuch sowie Handarbeit in offensiver Abgrenzung zum hergebrachten Ordensleben in Abteien. Nach 1397 wurde der Reformzweig straff organisiert und zusammengefasst. Solche »small units« wie das Vikarshaus (*domus antiqua*) zu Deventer oder das Arme Fraterhaus (*nova domus*) aus dem unmittelbaren Schülerkreis Geert Grotes in den ostniederländischen Handelsstädten, ohne feste Regel und ohne eigenständigen Konvent, wurden im frühen 15. Jahrhundert durch den Windesheimer Zusammenschluss mehrerer selbstständiger Klöster abgelöst⁴²⁾. Nach dem Chronisten Johannes Busch war die lockere Genossenschaft der Fraterherren, deren ökonomische Basis der eingebrachte Privatbesitz darstellte, lediglich eine Vorstufe oder ein Durchgangsstadium des eigentlichen Ordenslebens nach reformiertem Habitus⁴³⁾. Die Klosterangehörigen unterschieden sich

37) Bertram LESSER, Johannes Busch. Chronist der Devotio moderna. Werkstruktur, Überlieferung, Rezeption (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 10), Frankfurt am Main 2005, hier S. 277–292.

38) Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum, hg. von Karl GRUBE (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 19), Halle 1886.

39) LESSER, Johannes Busch (wie Anm. 37), S. 259–276.

40) Nikolaus STAUBACH, Das Wunder der Devotio Moderna. Neue Aspekte im Werk des Windesheimer Geschichtsschreibers Johannes Busch, in: Windesheim 1395–1995. Kloosters, teksten, invloeden. Voordrachten gehouden tijdens het Internationale Congres »600 Jaar Kapittel van Windesheim«, 27 mei 1995 te Zwolle, hg. von Anton J. HENDRIKMAN u. a. (Middelleeuwse studies 12), Nijmegen 1996, S. 170–185.

41) Anton Gerard WEILER, The Dutch Brethren of the Common Life, Critical Theology, Northern Humanism and Reformation, in: Northern Humanism in European Context, 1469–1625. From the »Adwert Academy« to Ubbo Emmius, hg. von Fokke AKKERMAN/Arie Johan VANDERJAGT/Adrie VAN DER LAAN (Brill's Studies in Intellectual History 94), Leiden 1999, S. 307–332.

42) Chronicon Windeshemense (wie Anm. 38), S. 490 f.

43) STAUBACH, Wunder (wie Anm. 40), S. 171 f.

durch ihre Tracht und Gebetsverpflichtung sowie die Art, Intensität und Dauer der Bindung an den Orden. Ob nun vor einem Notar oder mit verschiedenen möglichen Formeln und Formen festgehalten, hatten sie ihr Leben ganz nach Rat und Willen des Priors auszurichten⁴⁴). Johannes Busch berichtet von Schustern, Schneidern, Schmieden, Zimmerleuten, Ackerknechten, Melkern, Bäckern, Brauern, Schweine- und Schafhirten, Köchen, Metzgern und Barbieren⁴⁵). Landwirtschaftliche Großbetriebe auf dem platten Lande mit 1530 zuletzt 83 Männerklöstern veränderten das Bild von der Bewegung entschieden⁴⁶).

Am umfassendsten hat sich Nikolaus Staubach mit den Identitäten und darin implizierten kirchlichen Standesüberschreitungen der *Devotio moderna* befasst⁴⁷). Die zwei vorgeblich gleichberechtigten Modi der Windesheimer – das Bruderleben und die Klosterform – lagen stillschweigend im Wettbewerb um eine höhere Stufe zur christlichen Vollkommenheit. Der willentliche Verzicht der Fraterherren auf ein feierliches Bekenntnis gefährdete die Sonderstellung der Religiösen, da er den *status perfectionis* auch für einfache Christen erreichbar machte. Mit dem heilsnotwendigen Minimum der Gebote (*mandata*) und den Evangelischen Räten Armut, Keuschheit und Gehorsam (*consilia evangelica*) sahen sich die Fraterherren überlegen⁴⁸). *Vota* waren nicht biblisch begründet und konnten nicht auf die apostolische Jüngergemeinde des Herrn zurückgeführt werden. Dieses kirchlicherseits neue Selbstverständnis von anfänglich freien Wohngemeinschaften mit dem Leumund einer *ecclesia primitiva* war bedroht und musste durch zahlreiche Fachgutachten gegen kritische Angriffe und Unterstellungen verteidigt werden⁴⁹). Unterschwellig blieb im Verbandsbewusstsein trotz des »regime changes« ein Vorrang der Kanoniker aufgrund ihres Standes und Altehrwürdigkeit ihres gemeinsamen Lebens⁵⁰).

44) Serta Devota in memoriam Guillelmi Lourdaux, hg. von Werner VERBEKE U. A. (Mediaevalia Lovaniensia. Series 1: Studia 20/21), 2 Bde., Löwen 1992–1995.

45) Chronicon Windeshemense (wie Anm. 38), S. 490 f.

46) Heinrich RÜTHING, Frömmigkeit, Arbeit und Gehorsam. Zum religiösen Leben von Laienbrüdern in der Windesheimer Kongregation, in: Laienfrömmigkeit (wie Anm. 9), S. 203–226, hier S. 204.

47) Nikolaus STAUBACH, Christiana perfectio und evangelica libertas. Die Krise des christlichen Lebensideals zwischen *Devotio moderna* und Reformation, in: Exemplaris imago. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. von DEMS. (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 15), Frankfurt am Main 2012, S. 229–282, bes. S. 246.

48) STAUBACH, Identität (wie Anm. 19), S. 37; Gérard Grote, fondateur de la Dévotion Moderne. Lettres et traités, hg. von Georgette EPINEY-BURGARD (Sous la règle de Saint Augustin 4), Turnhout 1998.

49) Willem LOURDAUX, De Broeders van het Gemene Leven, in: Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology 33 (1972), S. 372–416; Cornelis VAN DER WANSEM, Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene Leven tot 1400 (Recueil de travaux d'histoire et de philologie. Quatrième série 12), Löwen 1958.

50) Nikolaus STAUBACH, Sine votis et regula. Der Rangstreit der geistlichen Lebensformen in der *Devotio moderna*, in: Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter. Tagung der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim und des Sonderforschungsbereichs 537, Projekt C »Institutionelle Strukturen Religiöser Orden im Mittelalter« vom 14. bis zum 16. Dezember 2000 in

Gerade in asketischen Leistungsanforderungen und dem damit verbundenen Verdienstdenken sieht zudem Aloysia Jostes ein gewisses Elitebewusstsein der einfachen Brüder⁵¹⁾. In der Freiheit des christlichen Gesetzes wollte man nur Christus als einzigem Abt dienen und folgen⁵²⁾.

Der Prediger Gerhard Zerbolt von Zutphen fand für diesen *medius status vivendi* die Formel, wie ein Mönch leben, doch ohne Mönch zu sein, abseits aller Unzuträglichkeiten des Klosterdaseins und Unsicherheit des Weltlebens, jenseits einer Strenge des Ordenslebens und der Nichtigkeit der Weltleute⁵³⁾. Peter Dieburg, der Rektor und Annalist des Fraterhauses in Hildesheim, begriff diesen Gedanken als *via virtutis* und propagierte Armut und Niedrigkeit⁵⁴⁾. In dieser Spannung setzte man sich von den weltlich lebenden Weltleuten im alltäglichen Verkehr der Gesellschaft ab und setzte dagegen eine *puritas cordis*⁵⁵⁾. Am deutlichsten sprach es Johann Pupper von Goch aus, Rektor der Brüder in Gouda: Nur der könne verdienstlich handeln, der frei sei und nicht in irgendeiner Weise gebunden⁵⁶⁾. *Nullus potest mereri nisi qui est liber et non est aliunde obligatus*⁵⁷⁾. Fehl-

Dresden, hg. von Gert MELVILLE/Anne MÜLLER (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim 3), Paring 2002, S. 539–580.

51) Aloysia JOSTES, *Principium professionis nostrae quemadmodum uel unde descenderit, primum debetis agnoscere*. Zum historischen Selbstverständnis der Devotio moderna, in: ZKG 121 (2010), S. 166–188.

52) Aloysia JOSTES, *Die Historisierung der Devotio moderna im 15. und 16. Jahrhundert*. Verbandsbewußtsein und Selbstverständnis in der Windesheimer Kongregation, phil. Diss. Groningen 2008.

53) STAUBACH, *Identität* (wie Anm. 19), S. 46.

54) Jochen BEPLER, *Die Hildesheimer Fraterherren*. Notizen zu einer Neuerwerbung, in: *Bücherschicksale*. Die Dombibliothek Hildesheim, hg. von DEMS./Thomas SCHARF-WREDE, Hildesheim 1996, S. 107–125; Uta RICHTER-UHLIG, *Fraterhaus Lüchtenhof in Hildesheim*, in: *Niedersächsisches Klosterbuch*. Verzeichnis der Klöster, Stifte, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810, hg. von Josef DOLLE (Veröffentlichungen des Instituts für historische Landesforschung der Universität Göttingen 56), 4 Bde., Bielefeld 2012, hier Bd. 2, S. 768–772; Bertram LESSER, *Zwischen Kloster und Stadt*. Das Semireligiosentum im spätmittelalterlichen Hildesheim, in: *Zeitenwende 1400*. Hildesheim als europäische Metropole, hg. von Claudia HÖHL/Gerhard LUTZ/Felix PRINZ, Regensburg 2019, S. 109–124.

55) STAUBACH, *Identität* (wie Anm. 19), S. 48.

56) Gustav Adolf BENRATH, *Pupper von Goch, Johann* (ca. 1415–1475), in: TRE 28 (1997), S. 6–8; Magnus DITSCHKE, *Johannes Pupper (Capupper) von Goch, Theologe* (um 1400–1475), in: Lex.MA 5 (1991), Sp. 596; Peter J. N. NISSEN, *Johannes Pupper von Goch*, in: *Moderne Devotie*. Figuren en facetten. Tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote 1384–1984. Catalogus. Nijmeegs Volkenkundig Museum, 28 sept. t/m 23 nov. 1984, Nijmegen 1984, S. 339–343; Cornelis A. VAN KALVEEN, *Johan Pupper van Goch en de broeders des gemenen levens*, in: *Archief voor de geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland* 20 (1978), S. 103–113; David Curtis STEINMETZ, *Libertas Christiana*. Studies in the Theology of John Pupper of Goch (†1475), in: *The Harvard Theological Review* 65 (1972), S. 191–230; Regnerus Richardus POST, *Johan Pupper van Goch*, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 47 (1966/67), S. 71–97; Margaret Helen OGILVIE, *Bonitas et Misericordia Dei*. John Pupper of Goch, Some Notes on Late Medieval Thought, phil. Diss. Oxford 1974/75; Otto CLEMEN, *Johann Pupper von Goch*, Leipzig 1896.

entwicklungen in *antiqua monasteria*, aber auch Versäumnissen der *seculares seculariter viventes* galt es sich entgegenzustemmen⁵⁸⁾. Staubach sieht darin den »Anspruch auf eine umfassende, die kirchlichen Standesgrenzen transzendierende religiöse Erneuerung der christlichen Gesellschaft, so dass immer mehr die Interessen der Selbstorganisation als asketische Leistungselite unter[geordnet wurden]«⁵⁹⁾.

Hierin liegt womöglich das Potenzial für ein »gate crashing«. Mit dieser Reform »von unten« gab es in den Hausgemeinschaften eine Abgrenzung vom vorherigen Leben etwa als junger Mensch, nach der Erwerbslaufbahn, als säkularer Priester oder Regularer aus anderen Klöstern durch Anschluss an eine andere Formation. Indem den Gläubigen ein verbessertes Leben als Laien in informeller Bindung und ohne den Zwang der Ordensleute ermöglicht wurde, stellten sie damit aber die »bisherige ›Perfektionsskala‹ auf den Kopf«, wie Kaspar Elm es pointiert ausdrückte⁶⁰⁾. Der Prior des Hildesheimer Lüchtenhofes, Peter Dieburg, formulierte in seinen Annalen um 1490 dieses Gewordensein als: *Non sumus religiosi, sed in saeculo religiose vivere nitimur et volumus*, das bedeutete kein Leben als Religiöse in der Welt⁶¹⁾.

Im Gerangel um Verbindlichkeit der monastischen und laikalen Zweige der *Devotio moderna* um die rechte Lebensform im Sinne der *ecclesia primitiva sine votis et regula* legte Gerhard Zerbolt von Zutphen seinen Traktat über den geistlichen Aufstieg vor, in dem mitnichten irgendein gesellschaftlicher Auf- oder Abstieg gemeint oder nachzuweisen ist⁶²⁾. Ziel war eine Selbstvervollkommnung über Meditation, Beichte und Exerzitien im Kreis Gleichgesinnter mit täglicher Tischlesung, Handarbeit, gegenseitige Ermahnung als »refashioning the self«. Das Bruderleben verlangte Enthaltbarkeit, Verzicht auf Eigentum und Gehorsam. Vor allem Bruder seiner Brüder zu sein, ihnen freiwillig den Ge-

57) STAUBACH, Identität (wie Anm. 19), S. 53.

58) Ebd., S. 47.

59) Ebd., S. 55.

60) ELM, »Devotio moderna« (wie Anm. 17), S. 21 f.

61) Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim, hg. von Richard DOEBNER (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsen 9), Hannover/Leipzig 1903, S. 113 und S. 206–245; Gustav BÖRNER, Die Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhof zu Hildesheim, Berlin 1905; Wilhelm BRÜGGEBOES, Die Fraterherren (Brüder des gemeinsamen Lebens) im Lüchtenhofe zu Hildesheim, in: Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart. Zeitschrift des Vereins für Heimatkunde im Bistum Hildesheim 13 (1939) S. 1–114, Helmut VON JAN, Hildesheim, in: *Monasticon fratrum vitae communis*, hg. von Wolfgang LEESCH (Archives et bibliothèques de Belgique. Numéro spécial 18/19), 2 Bde., Brüssel 1977–1979, Bd. 2, S. 83–93.

62) Gisela DROSSBACH, Zerbolt van Zutphen, Gerard, früher Vertreter der *Devotio moderna* (1367–1398), in: *Lex.MA 9* (1998), Sp. 545; Theo KLAUSMANN, Die ältesten Satzungen der *Devotio moderna*, in: *Kirchenreform von unten. Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Brüder vom gemeinsamen Leben*, hg. von Nikolaus Staubach (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 6), Frankfurt am Main 2004, S. 24–43.

horsam der Liebe zu schulden, forderten die Herforder Statuten von 1437⁶³). Den Rostocker Brüdern zu St. Michael, die seit 1476 eine Buchdruckerei – nach Lübeck der zweite Druckort Norddeutschlands – betrieben, wurde das Diktum nachgesagt: *non verbo, sed scripto praedicantes*⁶⁴).

Bis Ende des 15. Jahrhunderts freilich vermochte man sich mithilfe von Strategien der Doppeldeutigkeit zu behaupten und den Polemiken vor allem der Bettelorden seit dem Konstanzer Konzil zu entgehen. Dominikaner stellten das Zusammenleben *carencia proprii et perpetua continencia sine vota et vita regularis* als sündhaft dar⁶⁵). In längeren Streitigkeiten gelang es, eine Verdammung der antidevoten Thesen Matthäus Grabows zu erreichen⁶⁶). Das bedeutete zwar keine offizielle kirchliche Anerkennung der Lebensweise, der Verdacht der Häresie konnte aber abgewendet werden ohne eine ausdrückliche Bestätigung der Legitimität⁶⁷).

Diese gewissermaßen bewusste Unentschiedenheit hatte, unterstützt durch den Bischof von Utrecht, den Devoten in der frühen Phase ein ordensgleiches Leben *secundum regulam sub sanctis apostolis constitutam* zugesichert, allerdings in ostentativer Absicherung über traditionelle Hierarchien, die gerade in der weltabgewandten Entsagung den Anspruch auf den heilswirksamen Weg zur christlichen Vollkommenheit verbürgt sa-

63) Das Fraterhaus zu Herford. Bd. 1: Inventar, Urkunden, Amtsbücher, hg. und bearb. von Wolfgang LEESCH (Quellen zur Geschichte der Devotio moderna in Westfalen 1/Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens 35), Münster 1974; Das Fraterhaus zu Herford. Bd. 2: Statuten, Bekenntnisse, Briefwechsel, bearb. von Robert STUPPERICH (Quellen zur Geschichte der Devotio moderna in Westfalen 1/Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens 35) Münster 1984, S. XVII; Ulrich MEIER, Alltag im Fraterhaus. Ein Geschäftsbuch der Brüder vom gemeinsamen Leben in Herford aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: Fromme Frauen und Ordensmänner. Klöster und Stifte im heiligen Herford, hg. von Olaf SCHIRRMESTER (Herforder Forschungen 10/Religion in der Geschichte 3), Bielefeld 2000, S. 215–245; Bärbel SUNDERBRINK, Eine schwesterliche Gemeinschaft zwischen Kloster und Welt. Das Süsternhaus in Herford, in: Ebd., S. 147–161.

64) Nikolaus STAUBACH, Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio moderna, in: FmSt 25 (1991), S. 418–461, bes. S. 452; Thomas KOCK, Theorie und Praxis der Laienlektüre in Einflußbereich der Devotio moderna, in: Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter, hg. von DEMS./Rita SCHLUSEMANN (Gesellschaft, Kultur und Schrift 5), Frankfurt am Main 1997, S. 199–220; Die Rostocker Brüder vom Gemeinsamen Leben zu Sankt Michael. Hommage zur baulichen Vollendung des ehemaligen Michaelisklosters im Herbst 1999, bearb. von Nilüfer KRÜGER (Veröffentlichungen der Universitätsbibliothek Rostock 127), Rostock 1999, S. 9–20.

65) Nikolaus STAUBACH, Zwischen Kloster und Welt? Die Stellung der Brüder vom gemeinsamen Leben in der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Mit einem Anhang: Neue Quellen zum Grabow-Konflikt, in: Kirchenreform (wie Anm. 62), S. 368–426.

66) John H. VAN ENGEN, Devout Communities and Inquisitorial Orders. The Legal Defense of the New Devout, in: Kirchenreform (wie Anm. 62), S. 44–101.

67) John H. VAN ENGEN, Illicit Religion: The Case of Friar Matthew Grabow, O. P., in: Law and the Illicit in Medieval Europe, hg. von Ruth Mazo KARRAS/Joel B. KAYE/E. Ann MATTER (The Middle Ages Series), Philadelphia 2008, S. 103–116.

hen⁶⁸). Gegenüber der scharfen Kritik argumentierte man mit dem Nachvollzug der frühchristlichen *patres primitivi*, Väter der Urgemeinde, auf dessen Spuren sie Handlungsspielräume definieren konnten⁶⁹). Vor allem die im Umfeld von Bischöfen entstehenden Stadtklöster waren nicht weiter gesetzlich bestimmt (*status secularis in ecclesia infini[tu]mus est*). In den chorherrlich organisierten Prioraten Windesheims waren die Konvente geburtsständisch und rangmäßig gegliedert sowie funktional differenziert⁷⁰). Die Kriterien der Einordnung verschiedener Formen geistlichen Lebens gerieten allerdings durch den Anspruch der Devoten auf Selbstheiligung ins Schwanken, da somit ja die Inferiorität des Laienelements infrage gestellt und die Unterlegenheit als Status demontiert wurde⁷¹). Es ging gerade um die eigenmächtige Ungebundenheit der *laici spiritualis*, nicht aber die freiwillige Armut und Anmaßung von Laienseelsorge, wie im Falle der Mendikanten, die Erlaubnis zur Selbstheiligung und die Verfügbarkeit von Heilchancen. Keine Mechanismen der Inklusion und Exklusion von Gruppen oder ein Innen-Außen-Prinzip sind zu erkennen⁷²), sondern ein gewisses Offenhalten, um den Inhomogenitäten der persönlichen Lebensgestaltungen gerecht zu werden: »intermediäre, ambivalente und transitorische Existenz zwischen Ordenswesen und Laientum«, nennt es Kaspar Elm⁷³).

Weil der Gegenstand der Unterscheidung mehrdeutig war und weder der einen noch der anderen Seite zuzuordnen, wurden gesellschaftliche Leitdifferenzen verwischt und

68) STAUBACH, *Sine votis* (wie Anm. 50), S. 547.

69) Christian HOFFARTH, *Urkirche als Utopie. Die Idee der Gütergemeinschaft im späteren Mittelalter von Olivi bis Wyclif* (Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne 1), Stuttgart 2016; DERS., *Gütergemeinschaft im Mittelalter und moderne Share Economy. Ein Versuch in parabolischer Ideengeschichte*, in: *Von der Allmende zur Share Economy. Gemeinbesitz und kollektive Ressourcen in historischer und rechtlicher Perspektive*, hg. von Daniel SCHLÄPPI/Malte GRUBER (Frankfurter Beiträge zur Rechts-, Gesellschafts- und Kulturkritik 15), Berlin 2017, S. 73–84.

70) STAUBACH, *Christiana perfectio* (wie Anm. 47), S. 246.

71) Ebd., S. 250 f.

72) Hedwig RÖCKELEIN, *Inklusion – Exklusion. Weiblich – männlich*, in: *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt*, hg. von Gert MELVILLE/Bernd SCHNEIDMÜLLER/Stefan WEINFURTER (Klöster als Innovationslabore 1), Regensburg 2014, S. 127–144, bes. S. 127–131.

73) Kaspar ELM, *Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums*, in: *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter*, hg. von Elisabeth MÜLLER-LUCKNER/František ŠMAHEL, München 1998, S. 239–273; DERS., *Vita regularis sine regula. Significato, collocazione giuridica e autocoscienza dello stato semireligioso nel Medioevo*, in: *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del Ie del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparate degli ordini religiosi*, hg. von Cristina ANDENNA/Gert MELVILLE (Vita regularis. Abhandlungen 25), Münster 2005, S. 407–422; DERS., *Vita regularis sine regula. The Meaning, Legal Status and Self-Understanding of Late-Medieval and Early-Modern Semi-Religious Life*, in: DERS., *Religious Life* (wie Anm. 17), S. 277–316.

unklar, die grundlegend für die soziale Ordnung waren⁷⁴). Es ergab sich ein Nebeneinander der differentiellen Zweige in einer Funktionseinheit und die Notwendigkeit der Selbstbehauptung in den *status quaestiones* über unterschiedliche Vollkommenheitsgrade. Die Devoten und die Chorherren, gewissermaßen gegenseitige Hilfsorganisationen, wählten verschiedene Strategien der Selbstbehauptung über Statusgrenzen hinweg. Die Berufung auf die Regula Christi und die Auffassung, keinen exklusiven Stand der Vollkommenheit zu bieten, machte sie zur *reformacio a pedibus*⁷⁵). In Erinnerung an ihre Verfolgung hatten die Brüder und Schwestern dem kirchlichen Druck nachgegeben, Regeln angenommen und den kollegialen Status erhalten. Unter dem Zwang der ekklesiologischen Verteidigung kam es zur Übernahme einer gebundenen Form im Dienste der Statussicherheit. Ausdruck dieses Anschlusses an die Kongregation ist auch die Tatsache, dass analog zum *Monasticon Windeshemense* ein Repertorium der Häuser der Brüder vom Gemeinsamen Leben zusammengestellt wurde⁷⁶), das den gleichen Titel trägt: »Monasticon fratrum vitae communis«⁷⁷). Der Beitritt der Laien zum klösterlichen Zweig war damit besiegelt und eine Nivellierung der differenziert gedachten Sozialformen die Folge. Solche Sozialformen der Augustinerchorherren der Windesheimer Kongregation und deren Häuser der *Fratres Vitae communis* versuchten eine *vita regularis sine regula* durchzusetzen, indem sie das Exempel des Augustinus und die *imitatio Jesu Christi* an diese Stelle setzten⁷⁸).

Gruppenzugehörigkeiten wurden durch Zusammenhalt konstituiert, nicht über Ordnungszuweisungen von oben. Alles in allem geht es um die fundamentale Frage der Ungebundenheit eines Mönchslebens, nicht um die umstrittene Frage der Wanderpredigt, sondern um die Erlaubnis zur Selbstvervollkommnung⁷⁹). Dieser Streit um den Stand der Vollkommenheit und die Laien rührt an den »big issues«: *status secularis in ecclesia infirmitas* heißt es mit Johann Pupper von Goch, der den Rückzug aus und Abstand

74) Christian HOFFARTH, Die Reichtümer derer, die die Welt für Bettler hielt. Mendikantische Armut als Disambiguierungsstrategie, in: Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter, hg. von DEMS./ Benjamin SCHELLER (Das Mittelalter, Beihefte 4), Berlin/München/Boston 2018, S. 175–204.

75) STAUBACH, Identität (wie Anm. 19).

76) *Monasticon Windeshemense*, hg. von Wilhelm KOHL/Ernest PERSOONS/Anton G. WEILER (Archives et bibliothèques de Belgique. Numéro spécial 16), 4 Bde., Brüssel 1976–1984. Zu Böddecken: Ebd., Bd. 2, S. 61–70. Zu Bethlehem in Zwolle: Ebd., Bd. 3, S. 527–551.

77) *Monasticon fratrum vitae communis* (wie Anm. 61).

78) Erwin ISERLOH, Devotio Moderna. Die »Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben« und die Windesheimer Augustiner-Kongregation, in: Monastisches Westfalen. Klöster und Stifte 800–1800. Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kunstgeschichte, Münster, 26. September bis 21. November 1982, hg. von Géza JÁSZAI, Münster 1982, S. 191–199; Wilhelm KOHL, Die Devotio moderna in Westfalen, in: Ebd., S. 203–207; Hubert HÖING, Die Fraterherren in Westfalen, in: Ebd., S. 209–216.

79) Wilhelm KOHL, Die Windesheimer Kongregation, in: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen (Berliner historische Studien 14/Ordensstudien 6), hg. von Kaspar ELM, Berlin 1989, S. 83–106.

vom säkularen Erwerbsleben verlangte⁸⁰). Die moralisch asketischen Leistungen der altkirchlichen Wüstenväter galten als Exempel zur Nachahmung.

Nicht die Frage nach Eigentum und damit das Verhältnis von Klerus und Bürgern war aufgeworfen, wie am Beispiel der Bettelorden, und ebenso wenig das Dilemma zwischen Mönch und Ritter, wie in den Hospitalorden⁸¹). Die *Devotio moderna* war nicht einfach eine Figur des Dritten zwischen den binären Unterscheidungen und Codes wie *vita activa/vita contemplativa*, Priester/Mönch, Laien/Klerus, Adel/Bürger, Herr/Bauer⁸²). Ihre Verweigerung von Zuschreibungen von Defiziten und der defensive Abstand zu innerkirchlichen Sonderformen wie der hochbewerteten mönchischen Existenz bildeten die Grundlage für ihren binnenweltlichen Rückzug aus der Besitzexistenz. Die durch ihre bloße Existenz geübte Kritik am Mönchtum spiegelt dessen Legitimationskrise wider und die Devoten mussten sich schon deshalb der Verdächtigungen erwehren. Eine Zielsetzung wird man darin erkennen, gerade geistliche Grenzen zu ignorieren und eine Abgrenzung gegen angebotene Positionen der *vita monastica* in der okzidentalen Ständegesellschaft und agrarischen Subsistenzwirtschaft einzunehmen.

III. STATUSBESCHREIBUNGEN UND HERAUSBILDUNG VON GRUPPEN

Die zunächst vorherrschenden Standorte der Brüder lagen meistens im urbanen Raum, doch bildete sich mit der Übernahme zahlreicher, oft aufgegebener Häuser anderer regulärer Institutionen in randständigen Lagen ein neues geografisches Umfeld. Die im hansischen Handel eingebundenen ostniederländischen Ijsselstädte und die auf dem platten Lande angesiedelten neuen Priorate der niederdeutschen Tiefebene verwandelten jedoch Sozialtopographie, Rekrutierung und Ressourcen der religiösen Häuser⁸³).

80) Reformtheologen des 15. Jahrhunderts. Johann Pupper von Goch, Johann Ruchrath von Wesel, Wessel Gansfort, hg. von Gustav Adolf BENRATH (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 7), Gütersloh 1968, S. 9–38; VAN ENGEN, *Sisters and Brothers* (wie Anm. 12), S. 250–265.

81) Thomas KRÄMER, *Dämonen, Prälaten und gottlose Menschen. Konflikte und ihre Beilegung im Umfeld der geistlichen Ritterorden (Vita regularis. Abhandlungen 64)*, Berlin 2015; Katrin RÖSLER, *Einheit ohne Gleichheit. Aspekte der Konstruktion prämonstratensischer Identität im 12. und 13. Jahrhundert (Vita regularis. Abhandlungen 66)*, Berlin 2017.

82) Joachim FISCHER, *Tertiarität. Die Sozialtheorie des »Dritten« als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften*, in: *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, hg. von Jürgen RAAB u. a., Wiesbaden 2008, S. 121–130; Albrecht KOSCHORKE, *Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaft*, in: *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, hg. von Eva ESSLINGER u. a., Berlin 2010, S. 9–34.

83) Volker HENN, *Der niederrheinisch-ostniederländische Raum und die Hanse*, in: *Aus rheinischer, westfälischer und hansischer Geschichte*, hg. von DERS. u. a., Trier 2009, S. 155–190; DERS., *Der niederrheinisch-ostniederländische Raum und die Hanse*, in: »Zu Allen theilen Inß mittel gelegen«. Wesel und die

Im ehemaligen Kanonissenstift St. Meinolf zu Böödeken lebten nach dem Anschluß an das Windesheimer Kapitel neben den Chorherren *broderen, conversi, donati, laici, resignati* und *familiares*, allesamt Stützen der ausgedehnten agrarischen Eigenwirtschaft des begüterten Klosters, das im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts zu den größten und einflussreichsten im ganzen Reich gehörte⁸⁴. Der Vogt war der wichtigste Mitarbeiter des Prokurators in einem sozial differenzierten und funktional diversifizierten Großbetrieb. Mehr das Verbandsbewusstsein als die Standeszugehörigkeit machte sich bemerkbar, doch musste man zunächst einen Stand abgrenzen, um ihn überschreiten zu können. Die in den ›Monumenta Budicensia‹ edierten ›Diffinita Colloquiorum‹ Böödeakens aus den Jahren zwischen 1429 und 1457 gehen auf die unterschiedlichen Konventualen und die soziale Einheit in der Vielfalt des Klosters ein⁸⁵. Nach diesen Beschlüssen der Versammlung, die Johannes Probus während nahezu dreißig Jahren aufgeschrieben hat, ergibt sich kein homogenes Kollektiv von Gleichberechtigten im Großkloster auf dem Paderborner Land⁸⁶. Michael Zozmann hat über die ›Diffinita Colloquiorum‹ des Kloster Böödeakens dessen Sozialgeschichte ausführlich untersucht, auf seine aufschlussreichen Beobachtungen stützen sich diese Ausführungen⁸⁷. Vier verschiedene Gruppen unterschiedlicher Rechte und Pflichten sind deutlich nach den Protokollen zu separieren. Kern der Gemeinschaft bildeten die Chorherren, nur sie legten ewige Gelübde über Armut, Keuschheit und Gehorsam ab. Hauptaufgabe war der Chordienst, den sie in der Aufbauphase zugunsten der Handarbeit zurückstellten. Zur Erntezeit sollten sie aufs Feld. An zweiter Stelle der Hierarchie waren Konversen für handwerkliche Arbeiten zuständig, die den Unterhalt sicherten. Bevor nun Chorherren und Laienbrüder ihre Profess ablegten, hatten sie eine Probezeit im Kloster zu absolvieren, deren Länge sich je nach Alter und Be-

Hanse an Rhein, Ijssel & Lippe. Stadtarchiv und Städtisches Museum Wesel, 13.09.–15.12.1991, Willibrordi-Dom, hg. von Werner ARAND/Jutta PRIEUR, Wesel 1991, S. 11–32.

84) Thomas KOCK, *Per totum Almanicum orbem. Reformbeziehungen und Ausbreitung der niederländischen Devotio moderna*, in: »Neue Frömmigkeit« in Europa (wie Anm. 17), S. 31–56, hier S. 33 f.; Hermann-Josef SCHMALOR, »Reformation« im Spätmittelalter. Beispiele aus dem Hochstift Paderborn, in: Mehr als friedvoll getrennt? Ökumene nach 2017, hg. von Stefan KOPP/Wolfgang THÖNISSEN (Theologie im Dialog), Freiburg 2017, S. 91–116, zu Böödeken S. 101–106.

85) *Monumenta Budicensia. Quellen zur Geschichte des Augustiner-Chorherrenstiftes Böödeken i. W.*, hg. von Ludwig SCHMITZ-KALLENBERG (Geschichtliche Darstellungen und Quellen 2), Bd. 1, Münster 1915, S. 10*–14*, 41–137; Eugen SCHATTEN, *Kloster Böödeken und seine Reformtätigkeit im 15. Jahrhundert* (Geschichtliche Darstellungen und Quellen 4), Münster 1918.

86) Johannes Probus, *Cronica monasterii beati Meynulphi in Bodeken. Aufzeichnungen aus dem Kloster Böödeken 1409 bis 1457*, hg. und übers. von Heinrich RÜTHING (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen. Neue Folge 36), Bielefeld 2016; Johannes PROBUS, *Chronicon Monasterii Böödecensis Ordinis Canonic. Regul. S. Augustini In Dioecesi Paderbornensi scriptum Saeculo XV*, München 1731.

87) Michael ZOZMANN, *Die Diffinita Colloquiorum des Klosters Böödeken*, in: *Westfälische Zeitschrift* 157 (2007), S. 201–232.

fähigung richtete. Eine dritte Gruppe in der Aufreihung des Konvents waren die Donaten, die beim Eintritt in die Gemeinschaft ihr ganzes Hab und Gut einbrachten und sich zu körperlicher Arbeit und niederen Tätigkeiten verpflichteten. Sie hatten kein Recht auf Teilnahme am Kapitel oder auf eine Probezeit und trugen auch kein besonderes Habit. Unter Aufsicht und Befehl des Priors wurden sie für Verfehlungen bestraft, hatten die Möglichkeit, wieder aus dem Konvent auszutreten, bekamen jedoch ihr gestiftetes Vermögen nicht zurück und erhielten auch keinen Lohn für ihre Arbeit. Innerhalb dieser Riege von Konventualen war etwa 1437 ein Kleriker, Johannes Saxo, zum Helfer des Prokurators *adiutor procuratoris* ernannt und mit Außenangelegenheiten des Klosters sogar als Gesandter auf dem Konzil von Basel beauftragt worden. Als *magister agriculturae* und ab 1450 als *hospitarius* war er somit von der Handarbeit befreit⁸⁸). Die Spannweite dieses Ranges der Donaten verdeutlicht am anderen Ende der Skala – ob aus Demut oder mangelnder Qualifikation – das Beispiel eines Schafhirten, der 1433 für eine nicht benannte Verfehlung im Kerker angekettet wurde. Zentral ist die Beobachtung, dass die Donaten als Angehörige einer eigenständigen Gruppe wahrgenommen wurden und auch terminologisch abgegrenzt waren, wobei ihr individueller Status aber tatsächlich höchst unterschiedlich sein konnte. Eine weitere, vierte Gruppe bildeten die Laienbrüder (*laici*) oder Familiaren (*familiares*), die nur ein zeitliches Gelübde des Gehorsams ablegten und der Urteilsgewalt des Priors und Kapitels unterworfen waren⁸⁹). Ihr Stand war vor allem zum Dienst geschaffen. Deshalb sollten sie *illiterati* sein. Während ihres Klosteraufenthalts waren sie zu Enthaltbarkeit und Gemeinschaft verpflichtet, ihren Besitz mussten sie dem Prior oder Prokurator des Klostervermögens überlassen⁹⁰). Im Falle eines Wiederaustritts erhielten sie ihr Eigentum zurück, allerdings wurde ihnen für die geleistete Tätigkeit während dieses Klosteraufenthalts auf Zeit kein Lohn vergütet⁹¹). In der Frühzeit Böddekens bewirtschaftete eine Kleingruppe von Chorbrüdern und Konversen das Kloster mit Lohnarbeitern (*mercenarii*), doch allmählich schwoll der Zustrom an neuen Laienbrüdern für den Konvent an.

Mindestens 40 Konversen und Laienbrüder lebten innerhalb der Klostermauern im Mai 1441, was ein »diversity management« erforderlich machte⁹²). Die lobenswerte Gemeinschaft des Heiligen Meinolf teilten noch jene, die außerhalb auf den umliegenden Wirtschaftshöfen arbeiteten und die von Böddeken aus in andere Konvente zur Reformierung ausgesandt worden waren⁹³). Die Attraktion, sich dem neuen Unternehmen anzuschließen, ist deutlich an den Zahlen ablesbar und führte zeitweise zu einer Art Numerus clausus, eine Aufnahme *ad probam* für auswärtige Fremde und Ungebildete, um

88) Ebd., S. 207, Anm. 50.

89) Ebd., S. 208, Anm. 59.

90) Ebd., S. 208, Anm. 63.

91) Ebd., S. 208, Anm. 62.

92) Ebd., S. 209, Anm. 65.

93) Ebd., S. 209, Anm. 64.

den Zustrom zur *hillige stede* zu kanalisieren⁹⁴). An diesem Punkt stellte sich die soziale Frage: Wille und Eignung zum klösterlichen Dasein sollten überprüft und Disziplinvorfall umgangen werden. Zudem wollte man sicher sein, dass potentiell Fortgelaufene nicht vom Grundherrn zurückgeholt wurden und nach der Verjährungsfrist keine Forderungen an den Konvent aufliefen. Jedenfalls musste bald ein eigener neuer Speisesaal für die vielen Neulinge erbaut werden. Für spezielle Aufgaben griff man auf bezahlte Arbeiter zurück, sofern sie nicht mit vorhandenen Arbeitskräften bewältigt werden konnten, wie etwa für den Bau eines neuen Backofens oder den Straßenbau⁹⁵). Diese Lohnarbeiter bildeten eine fünfte Gruppe, doch 1433 beschloss das Kapitel, wegen Gehorsamsproblemen und aus Kostengründen keine neuen Arbeiter mehr einzustellen, *ut mercenarii excludantur* (1437)⁹⁶). Je weniger Lohnarbeiter, desto sicherer sei es, behauptete das Böödeker Kopiar von 1451⁹⁷).

Aber nicht nur eine klare Binnendifferenzierung zwischen den Gruppen ist festzustellen, auch innerhalb der einzelnen Gruppen konnten große Differenzen bestehen. Markiert wurden diese durch Sitzordnungen zu einzelnen Entscheidungsformen im Konvent. Analog zum Platz im Chor wurde im Kapitel eine eigene Reihung vorgenommen. Je wichtiger das Amt und je höher das Alter der Anwesenden im Konvent war, desto gewichtiger war in der Ordnungslogik auch die Stellung der jeweiligen Person als Entscheidungsträger, der seine Meinung äußerte: *Et respondit primo frater Conradus superior*⁹⁸). Einmal im Monat traf die Klostersversammlung im Kapitelsaal zusammen. Außerordentliche Beratungen erfolgten an anderen Plätzen, von 1433 bis 1449 meist in der Zelle des Priors, der *cella patris*⁹⁹). Bei Abwesenheit des Vorstehers konnten die Zusammenkünfte der Kapitelherren auch im Raum des ältesten lebenden Bruders stattfinden oder *propter senium et debilitatem* – im Falle der Krankheit des hochbetagten Kurators – vor dessen Zimmer als kleiner Konvent, woraus man flache Hierarchien herauslesen könnte.

Auch ein Ältestenrat trat bisweilen zusammen, das heißt eine Kapitelsrunde, die durch Vertreter der Konversen, Donaten und Laien ergänzt wurde. Wichtige Fragen wurden nur mit Zustimmung der älteren Brüder entschieden. Selbst Konversen nahmen an Beratungen teil, im Beisein einiger Laien und Konversen, die in dieser Sitzung alle Stimmrecht hatten, wie 1438 *consenserunt omnes*¹⁰⁰). Böödeken hatte das Recht vorgesehen, gesonderte Kapitel für westfälische und sächsische Stifte einzuberufen, eine selten genutzte Ausnahme. Insbesondere in Fragen der Übernahme neuer Häuser wurden von Prior Ar-

94) RÜTHING, Frömmigkeit (wie Anm. 46), S. 219, Anm. 114; ZOZMANN, Diffinita Colloquiorum (wie Anm. 87), S. 206, Anm. 36 und S. 209, Anm. 67.

95) ZOZMANN, Diffinita Colloquiorum (wie Anm. 87), S. 210, Anm. 75.

96) Ebd., S. 210, Anm. 72.

97) Ebd., S. 210, Anm. 77.

98) Ebd., S. 211, Anm. 78.

99) Ebd., S. 211, Anm. 80.

100) Ebd., S. 214, Anm. 98.

nold Hüls Vollversammlungen anberaumt, wie 1441, als 13 Kapitelsbrüder, fünf Konversen und 94 Laien zusammenkamen um zu entscheiden, ob das Kloster Möllenbeck an der Weser aufgenommen werden solle: *summa concordia, quasi una voce*¹⁰¹). Existenziell wurde die Befragung vier Monate später, als alle innerhalb des Bezirks des Klosters ansässigen Angehörigen des Konvents einberufen und namentlich befragt wurden, ob sie bereit wären, gegebenenfalls nach Möllenbeck zu ziehen¹⁰²).

Nahezu einmütig wurde die Frage bejaht. Neben der unbestrittenen Sachkompetenz und den organisatorischen Fähigkeiten einzelner Laienbrüder ist diese Praxis der Meinungsbildung – oft mit dreifacher Nachfrage – ein eindrücklicher Beweis für das Selbstverständnis und das Gemeinschaftsverhalten des Klosters. Die Formeln, die den einheitlichen Willen bekunden, lauten *placet omnium, unanimiter consensimus* oder *conclusimus*. Es wurde nach der *maior pars* oder der *sanior pars* befunden. Eine Ausnahme bildete häufig der Chronist Johann Probus selbst (*Item placuit omnibus preter Probum, excepto fratre Probo*), von dem behauptet wurde, dass es ihm nicht gefalle – *sed Probo non placuit*¹⁰³). Der Einzelne konnte durchaus gegenüber der Gemeinschaft seine Position durchsetzen, zumal er als Verwalter in Geldgeschäften eine strenge Ausgabendisziplin anmahnte. Die Abweichler wurden in der Niederschrift protokolliert, was die Rücksichtnahme auf die jeweiligen Einzelmeinungen der Chorherren dokumentiert. Selbst wenn der schließlich gefasste Beschluss nicht eigenen Ansichten entsprach, konnte man sich mit der Gemeinschaft identifizieren¹⁰⁴). In den wöchentlichen Schuldkapiteln (*capitula culparum*) mussten Sündenbeichten abgelegt werden: eine Praxis der gegenseitigen Kontrolle mit Bestrafung bis hin zur Kerkerhaft¹⁰⁵). Durch die breite Diversifizierung der Klosterwirtschaft erhielt die Klostergemeinde neuen Zulauf¹⁰⁶). Eine Spezialisierung auf jeweilige Gewerbe machte es nötig, anfallende Arbeiten durch Konventualen, Konversen oder Laienbrüder zu erledigen, die ein Handwerk beherrschten¹⁰⁷). Vertreten waren gemäß Michael Zozmanns erhellender wirtschafts- und sozialhistorischer Diagnose Berufe

101) ZOZMANN, *Diffinita Colloquiorum* (wie Anm. 87), S. 214, Anm. 99.

102) Nicolaus Carl HEUTGER, *Das Stift Möllenbeck in Rinteln im Lichte neuer Forschungen*, in: *Niedersächsische Ordenshäuser und Stifte. Geschichte und Gegenwart. Vorträge und Forschungen*, hg. von DEMS. (*Forschungen zur niedersächsischen Ordensgeschichte* 7), Berlin 2009, S. 97–115; DERS., *Das Stift Möllenbeck an der Weser. Kanonissenstift – Windesheimer Chorherrenstift – Evangelisches Stift, Hildesheim* 21987, S. 72–106; *Das Güterverzeichnis des Klosters Möllenbeck bei Rinteln von 1465*, nach der Handschrift hg. und bearb. von FRANZ ENGEL/Heinrich LATHWESEN (*Lippische Geschichtsquellen* 1/Schaumburger Studien 1), Rinteln 1963; *Urkundenbuch des Klosters Möllenbeck bei Rinteln*, bearb. von Franz ENGEL/Heinrich LATHWESEN (*Lippische Geschichtsquellen. Sonderband 1–3/Schaumburger Studien* 10, 11, 21), 3 Bde., Rinteln 1965–1969.

103) ZOZMANN, *Diffinita Colloquiorum* (wie Anm. 87), S. 215, Anm. 102.

104) Ebd., S. 216.

105) Ebd., S. 215.

106) Ebd., S. 217.

107) Ebd., S. 218.

wie: Sattler, Kürschner, Schneider, Schuster, Schmiede, Radmacher, Wollweber, Maler, Steinmetze, Zimmermänner und Bäcker¹⁰⁸⁾.

In der nicht nur überlieferungsbedingten oder landesgeschichtlich geleiteten Darlegung ist die wesentliche Beobachtung, dass Landesherren im Sinne etwa von Grafen beziehungsweise geistlichen Fürsten bei niederdeutschen Gründungen kaum als Stifter entscheidend in Erscheinung traten. Der landsässige Adel, die kleineren Städte, das Kapitel in Windesheim selbst waren daran beteiligt, aber was bei den Kanonikern vom Gemeinsamen Leben mit dem württembergischen Herzog Eberhard im Bart zu sehen war und was sich früh auch anderenorts als eindeutig stiftische Ausrichtung zu erkennen gab, das war im Norden fragil. Bis in die 1490er Jahre hinein in Hildesheim, um Rektor Peter Dieburg im Lüchtenhof, sieht man ein ständiges Schreiben für die Selbstbehauptung, um diese besondere Lebensform aufrechtzuerhalten. Dort mangelte es an Schutz und an Unterstützung durch weltliche Territorialfürsten. Dagegen griffen im Südwesten die Württemberger, aber auch anderenorts regionale Herren und Grafen ein, was nahezu als Vorstufe landesherrlichen Kirchenregiments zu verstehen war. Im Stift St. Peter auf dem Einsiedel sollten 1492 sogar explizit Angehörige aller in Württemberg vertretenen drei Stände – zwölf Geistliche, zwölf Adlige und zwölf Bürger – in einer einzigen Gemeinschaft zusammenleben. Gerade dieser normative Versuch einer ständisch differenzierten Zusammensetzung des Konvents ist als Vorgabe von oben zu bewerten. Das klösterliche Gebilde in paritätische Gruppen einer Art Ständetrias aufzuteilen, ist als Hinweis darauf zu deuten, dass man landesherrlicherseits notwendigerweise vorschrieb, was sich in Realität anscheinend noch anders gestaltet hatte. In der Folge wäre die Wirkung und die Durchsetzung dieser Regelung zu überprüfen. Im Grunde war dieses Modell – das starke, ja fast landeskirchliche und landständische Gefüge unter Eberhard im Bart und seinen Nachfolgern mit der Konstellation von Urach, der Gründung der Universität in Tübingen und der damit verbundenen Reform der Dominikaner in Stuttgart – aber selbst in Oberdeutschland die Ausnahme. St. Leonhard in Basel und andere südwestdeutsche Stifte der Kanoniker sahen das nicht vor und im Nordwesten waren solche Statuten mit sozial geordneten Vorgaben oder ständischen Differenzierungen nicht verbreitet, zumal auch Stifter und Förderer in der Form territorialer protolandeskirchlich agierender Machtträger kaum anzutreffen waren.

Die Situation im nordwestlichen Reich war tatsächlich ein Argumentieren von unten für das Überleben der immer mehr marginalisierten Häuser nach dem ursprünglichen Typus. Die Bestrebungen, alle Häuser im Münsterschen Kolloquium Ende des 15. Jahrhunderts zusammenzubinden, um damit Norddeutschland und Süddeutschland oder besser oberdeutsche und niederdeutsch-niederländische Devoten gemeinsam zu organisieren, blieben ein vergebliches Bemühen, das nie dauerhaft verstetigt werden konnte. Auch die aufkommenden Beziehungen etwa vom Hildesheimer Stift hin zu den Frater-

108) Ebd., bes. S. 216–222.

häusern in Westfalen waren relativ spärlich. Umso deutlicher ist hingegen ein niedersächsischer Kreis bezeugt. In Brabant war mit Jan van Ruusbroeck in Groenendaal bei Brüssel eines der vier Zentren der Brüder vom Gemeinsamen Leben verankert¹⁰⁹), das eng in das Netzwerk eingebunden war und unmittelbar mit Windesheim selbst zusammenhing¹¹⁰). Die anderen Haupthäuser Böddecken sowie das Stift Bethlehem in Zwolle bildeten Mittelpunkte mit Befugnissen für den Reformkreis, die lange Zeit noch faktisch den alten Typus weiterführten, auf den sich die Fraterherren beziehen konnten. Es bleibt das Problem, sämtliche Einrichtungen der Neuen Frömmigkeit räumlich als Gesamtbewegung zu fassen. Deshalb wurde in dieser Untersuchung eine geographische Eingrenzung vorgenommen und vielmehr die enge Verbindung in die Niederlande betont, die tatsächlich ganz deutlich auch die Entwicklung abbildet: als Separieren und Kanalisieren, um schließlich diese anfängliche Form, die mühsam erkämpft war, aufrechtzuerhalten. Dies gelang im Fraterhaus Herford und im Fraterhaus Hildesheim soweit, dass man sich sogar über die Reformation hinaus behaupten konnte.

IV. HANDLUNGSFORMEN, UMGANGSWEISEN UND ABWEHRSTRATEGIEN

Vom Mutterhaus der Kongregation Windesheim aus wurde Böddecken seit 1430 visitiert und im Generalkapitel die Erlaubnis eingeholt, wenn etwa ein Konvent reformiert werden sollte¹¹¹). Im Falle von Möllenbeck war der Bischof von Minden der Initiator der Übergabe an Böddecken¹¹²). Das wachsende ostwestfälische Kloster handelte durchaus gegen die ausdrückliche Anordnung des Generalskapitels *pro religione nostra*, gewann durch das Vorbild der Lebensweise der Brüder aus Böddecken aber starken Zulauf der eintritts-

109) Geert WARNAR, Ruusbroec. Literature and Mysticism in the Fourteenth Century (Brill's Studies in Intellectual History 150), Leiden 2007; Gerhard WEHR, Ruusbroec, Jan van (auch van Ruusbroeck, van Ruysbroeck, der Wunderbare, l'admirable, vir admirabilis, doctor ecstaticus), in: NDB 22 (2005), S. 306–307; A Companion to John of Ruusbroec, hg. von John ARBLASTER (Brill's Companions to the Christian Tradition 51), Leiden 2014.

110) John H. VAN ENGEN, A Brabantine Perspective on the Origins of the Modern Devotion. The First Book of Petrus Impens's Compendium decursus temporum monasterii Christefere Bethleemite puerpere, in: Serta Devota (wie Anm. 44), Bd. 1, S. 3–78; Willem LOURDAUX, Moderne devotie en christelijk humanisme. De geschiedenis van Sint-Maarten te Leuven van 1433 tot het einde der 16e eeuw (Recueil de travaux d'histoire et de philologie. 5^e série 1), Löwen 1967; Obituaire du monastère de Groenendaal dans la forêt de Soignes, hg. von Marc DYKMANS (Commission royale d'histoire. Publications in octavo 51), Brüssel 1940.

111) Acta capituli Windeshemensis. Acta van de kapittelvergaderingen der Congregatie van Windesheim, hg. von Sape VAN DER WOUDE (Kerkhistorische studien 6), s^tGravenhage 1953; Johannes Gerhardus Rijk ACQUOY, Het klooster te Windesheim en zijn invloed, 3 Bde., Utrecht 1875–1880.

112) Manfred BALZER, Böddecken. Augustiner-Chorherren, in: Westfälisches Klosterbuch (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 105–112.

willigen Männer, die dort ihre Probezeit verbrachten, dann aber in anderen Klöstern Profess ablegten¹¹³). Deshalb wurde es einer der erfolgreichsten deutschen Reformkonvente des Spätmittelalters mit über zwei Dutzend neu gegründeten unterstellten Konventen. Die Bitten zum Beitritt wurden von Rittern und Niederadel, Bürgermeistern und Stadträten, dem Windesheimer Generalkapitel und von Bischöfen herangetragen¹¹⁴).

Böddeken selbst war 1408 einst von Zwolle aus reformiert worden und bildete ein Zentrum der Gesamtkongregation, durfte als eines von vier Konventen Transsumpte von Privilegien verwahren und disziplinarische Übeltäter für den Reformkreis in Kerkerhaft nehmen, wo sie durchaus körperliche Zucht erleiden konnten – *recipiant disciplinas*. Für das Jahr 1460 wissen wir von 200 Religiösen, das heißt 27 Chorherren und 173 Konversen und Laienbrüdern. Darüber hinaus waren 56 Chorherren als Rektoren oder als Reformere in anderen Konventen tätig. Vom emsländischen Stift Frenswegen hören wir hingegen aus dem Jahr 1451 von 24 Chorherren, drei Konversen, vier Klerikern, zehn Donaten, 57 handwerklich und landwirtschaftlich beschäftigten Laienbrüdern, sechs auswärtig tätigen Klerikern und 33 im Umfeld tätigen Laienbrüdern¹¹⁵). Vereinzelt lassen sich Statuswechsel, soziale Mobilitäten oder Standesübergänge zum Niederklerus beobachten. Der Küchen- und Kellermeister in Windesheim und spätere Prior von Frenswegen, Heinrich von Loder, der sich durch Gründung und Reform mehrerer Klöster verdient machte, war ein unehelicher Abkömmling eines Osnabrücker Adelsgeschlechts. Er fiel unter die Kleriker, stieg zum Konversen auf und wurde 1404 in Frenswegen zum Kanoniker eingekleidet¹¹⁶). Zum einen belegt sein Beispiel eine egalitäre Wirkung des religiösen Habitus, zum anderen die soziale Vielfalt der Gruppe der Kleriker.

Der systematisierende Blick verlangt nach einer Matrix, die Zugehörigkeiten definiert, Grenzen setzt und Merkmale festlegt für sieben Gruppen: Chordienst, drei Gelübden

113) Marie-Theres POTTHOFF, Ewig. Augustiner-Chorherren, in: Westfälisches Klosterbuch (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 294–299.

114) Manfred BALZER, Dalheim. Augustiner-Chorherren, in: Westfälisches Klosterbuch (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 228–233; Die Urkunden des Klosters Dalheim, bearb. von Helmut MÜLLER (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen. Reihe 37: Westfälische Urkunden. Texte und Regesten 7), Münster 1995.

115) Adrianus Jan Bemolt VAN LOGHUM SLATERUS, Het klooster Frenswegen, Arnheim 1938; Quellen zur Geschichte des Augustinerchorherrenstifts Frenswegen. Windesheimer Kongregation, hg. von Klemens LÖFFLER (Historische Kommission des Provinzialinstitutes für Westfälische Landes- und Volkskunde. Veröffentlichungen), Münster 1930; Heinrich VOORT, Augustiner-Chorherrenstift Frenswegen, in: Niedersächsisches Klosterbuch (wie Anm. 54), Bd. 1, S. 423–430.

116) ELM, Semireligiosentum (wie Anm. 4), S. 55; Wilhelm KOHL, Konversen und verwandte Gruppen in den Klöstern der Windesheimer Kongregation, in: Beiträge zur Geschichte der Konversen im Mittelalter, hg. von Kaspar ELM (Berliner historische Studien 2/Ordensstudien 1), Berlin 1980, S. 67–92; Die Handschriften der Klosterbibliothek Frenswegen, bearb. von Irene STAHL, Wiesbaden 1994; Guido GASSMANN, Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien (Vita regularis. Abhandlungen 56), Berlin 2014.

oder Gehorsam, Weißen als Priester mit oder ohne niedere Arbeit. Dem um 1500 auf 80 Häuser angewachsenen Verband schlossen sich Tausende Laien an, die ihren Besitz, ihr Vermögen, ihre Einkünfte und Ländereien dem Kloster vermachten und sich durch Gelübde oder Gehorsamsversprechen übereigneten, ohne volle Teilhabe am Chorgebet zu haben oder zu Meditation (*privatae exercitiae*) und Studium zugelassen zu werden. Art und Intensität der Verbindung zum Orden unterschieden sich immens, ob nun eine feierliche Profess abgelegt oder nur in das Postulat aufgenommen wurde.

In monastischen Gemeinschaften wurde eine mehrstufige Trennungslinie zwischen religiösen Gruppen und Laienbrüdern gezogen. Ersteren war die Obödienz wichtiger als Zweiteren die Observanz. Für das Zusammenwirken innerhalb der klösterlichen Familie kam den Laienbrüdern und Konversen eine zentrale Aufgabe zu: Ihnen wurden *exteriores labores* beziehungsweise *opera externa* zugewiesen¹¹⁷. Die einzelnen Glieder entfernten sich selten von der zugewiesenen Position. Nach dem Konversionsentschluss kam es zu einer vertieften Frömmigkeitsform nach dem Typus der Windesheimer und der Fraterherren. Manuelle Arbeit wurde als geistliche Übung betrachtet¹¹⁸.

Göbel Schickenberges trat 1501 als Laienbruder in das Stift Böödeken ein, dessen Vogt er bereits ein Jahr später wurde¹¹⁹. Zu seinen Aufgaben gehörte es, die Natural- und Kapitaleinkünfte einzuziehen und darüber Aufzeichnungen im Register zu führen. Von 1502 bis zu seinem Tod 1543 machte der Buchhalter Notizen, die er für seine illiteraten Mitbrüder verfasste. Die umfängliche Edition, die wir Heinrich Rütthing verdanken, erlaubt einen so facettenreichen wie tiefgehenden Einblick in die Praxis der klösterlichen Agrarorganisation und Personalstruktur¹²⁰. Zwischen den Zeilen liest man von bäuerlichen Begebenheiten und häufigen Reisen, stets unterwegs auf der Straße, ob zur nächsten Grangie oder entfernteren Städten¹²¹. Die Nachrichten Bruder Göbels verzichten auf jedwede Differenzierung der unterschiedlichen Klassen von Laien und sprechen pauschal nur von *broderen*, deren oberstes Gebot der Gehorsam war¹²². Die Verpflichtung zum *opus Dei* und *divinum officium* galt auch für die *externa officia* und *mechanica opera*. Bruder Göbel bezeichnet in seiner Brüderchronik die Chorherren, die sich selbst ausdrücklich als *fratres* ansahen, durchgehend als *heren* und setzte sie markant von den *bro-*

117) RÜTHING, Frömmigkeit (wie Anm. 46), S. 205, 226.

118) Andreas BERIGER, Windesheimer Klosterkultur um 1500. Vita, Werk und Lebenswelt des Rutger Sycamber (Frühe Neuzeit 96), Tübingen 2004, S. 19–23, 231–238.

119) Heinrich RÜTHING, »Mit vrochten und sorgen«. Gegenwartserfahrung und Geschichtsbild des Laienbruders Göbel zu Böödeken im 16. Jahrhundert, in: Westfälische Zeitschrift 138 (1988), S. 211–230.

120) Die Chronik Bruder Göbels. Aufzeichnungen eines Laienbruders aus dem Kloster Böödeken 1502–1543, hg. von Heinrich RÜTHING (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44/Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 7), Bielefeld 2006.

121) Heinrich RÜTHING, Zur Wirtschaftsgeschichte des Klosters Böödeken vom 14. bis zum 16. Jahrhundert, in: Westfälische Zeitschrift 130 (1980), S. 150–166.

122) RÜTHING, Frömmigkeit (wie Anm. 46), S. 214.

deren ab, die funktional hochdifferenzierte Gruppe der Konversen wird aber nicht weiter unterschieden¹²³⁾. Göbels Maßstab für eine strikte Separierung waren die Stufen zur Profess und Grade der Weihe. Selbst der allerjüngste Novize stand ranglich über den Laienbrüdern. An einer Stelle vergisst er die Diakone, Subdiakone und Novizen an der gebührenden Position nach den *pristeren* aufzureihen¹²⁴⁾. Schuldhaft bekennt er, dass er die *broederen* so vor den *pristeren* gelistet und bittet um Verständnis, dass er das nicht absichtlich getan habe.

Göbel empört sich über die Verletzung des Keuschheitsgebots durch zwei Chorherren, vermerkt hingegen handgreifliche gewalttätige Übergriffe auf benachbarte Herren als gerechten Zorn¹²⁵⁾. Veränderungen, die die hergebrachte Ordnung zerbrechen und vertraute religiöse Formen auflösen, waren dem Bruder ein Gräuel. Die Laien legten Feuer und mordeten, wenn jemand ihrem Kloster Vieh oder auch Heu stahl, aber unterstanden nicht dem klerikalen Standesrecht. Am Ostertermin zählte Göbel, der sich selbst als *inutilis servus* stilisiert, jährlich den Personalbestand des Klosters.¹²⁶⁾ Im Falle des seinerzeit insassenstärksten Stifts der Windesheimer bestand die klösterliche Familie aus den Chorherren, die sich *fratres chorales* nannten, Priestern, Klerikern mit niederen Weihen, Redditen, die Chorherren gleichgestellt waren und Kleriker werden konnten, wenn sie Profess abgelegt hatten, *donati*, weiteren Klosterbewohnern als *commensales* oder *prebendarii*, die ein Gehorsamsversprechen ablegten, sowie den Tagelöhnern (*mercenarii*)¹²⁷⁾.

Göbel spricht durchweg nur im Plural als Gruppe oder Zahl von den Brüdern und hebt keine Person daraus hervor¹²⁸⁾. In seinem privaten Rechnungsbuch notiert er 1519, den Mitbrüdern ein Evangeliumbuch von einer Dienstreise nach Lübeck mitzubringen, für einzelne Chorherren und umwohnende Adelige soll er an den gewünschten Lachs denken¹²⁹⁾. Gesellschaftlich bildet sich insofern ein Obenbleiben ab, als die sich selbst als *fratres* titulierenden Kanoniker in der Perspektive des Laienbruders stets die Herren bleiben, und die eigene Gruppe wiederum nur undifferenziert erwähnt wird, womit die Schichtstrukturen gefestigt werden.

Bruder Göbels Chronik ist eine wirklich außergewöhnliche, nah an den Ereignissen erzählende Quelle. Im Grunde genommen deutet die umfangreiche Schrift an, wie die partielle Überwindung der Standesgrenzen funktionierte. Standesüberschreitung ist jedoch nicht der Ausdruck, den man dafür wählen sollte, da eigentlich Standesgrenzen und

123) Ebd., S. 215.

124) Ebd., S. 216, Anm. 85.

125) Ebd., S. 216, Anm. 86.

126) Ebd., S. 219, Anm. 113.

127) ELM, *Semireligiosentum* (wie Anm. 4), S. 57–59; Hans Michael FRANKE, *Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation (Studia vindesemensia 2)*, Bd. 1, Leverkusen/Opladen 1981.

128) RÜTHING, *Frömmigkeit* (wie Anm. 46), S. 217, Anm. 94.

129) Ebd., S. 220, Anm. 116.

Konfliktpotentiale in den Aufzeichnungen gar nicht thematisiert werden. Stattdessen wird beschrieben, wie eine in sich ungleichartige Gemeinschaft nebeneinanderher besteht. Die Streitigkeiten, die auflaufen, zeigen sich nicht im Geringsten als solche zwischen sozialen Gruppen. Laienbruder Göbel vermerkt etwa entsetzt, dass im Dormitorium zwei Chorherren mit zwei Frauen drei Nächte verbracht hatten. Die Verfehlungen und Sünden seiner Mitbrüder führten aber nicht zu einer antiklerikalen oder sozialkritischen Äußerung Göbels, die man aus dieser Zeit andernorts durchaus auch hört. Der Bruder setzte sich hingegen empört für das gesamte Kloster ein und war moralisch tief erschüttert, dass dessen Mitglieder einen solchen Skandal provoziert hatten. Es kam jedoch in keiner Weise zu einer schichtenspezifischen Thematisierung, dass dieses »seine« Herren waren, die ungebührlich gegen Kirchenrecht verstoßen hatten. Insofern ist der Bericht als sehr affirmativ aufzufassen.

Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, die sich in der Chronik finden, sind vorwiegend innerständische Streitigkeiten, innerhalb der einzelnen Gruppen etwa um Arbeitsverteilung und Fragen der Bekehrung zu einer geistlichen Lebensform. Die christliche Umkehr meint den Entschluss, die weltliche Existenz aufzugeben und die ehemaligen adligen, bürgerlichen oder bäuerlichen Verhältnisse zu verlassen. Mehrfach finden sich Bemerkungen und Rechnungen dazu, unter welchen Bedingungen man in die Welt zurückkehren konnte. Damit war eine Art von Rücknahme des Versprechens gegeben. Der Ausstieg aus dem Vertrag wurde aber weder ethisch oder noch kanonistisch aufgegriffen. Bei den *donati* gestaltete sich die Situation ganz anders, diese Brüder waren in besonderen Gehorsamsversprechen durch eine Schenkung *inter vivos* verpflichtet, also mit persönlicher Übergabe der gesamten Existenz¹³⁰). Wenn dies an bestimmte Formen der Einwilligung gebunden war, die sogar vor dem Notar niedergelegt wurden, war eine Rückkehroption ausgeschlossen. Auch gab es zwei, drei andere Stufen, die tatsächlich einen Austritt vorsahen, was aber als Kloster auf Zeit, nicht als Fliehen aus dem Stift verstanden wurde.

Dabei wird ansonsten durchaus von geflüchteten Chorherren berichtet. Drei-, viermal musste Bruder Göbel entsprungene Mönche nachsetzen und sie zurückholen, was wegen des Sozialgefälles für ihn als nichtadeligen Laienbruder persönlich zunächst ein gravierendes Statusproblem darstellte. Göbel fahndete auf Befehl seines Priors als Aufseher nach Abgängigen. Dieser Sachverhalt wird nicht ständekritisch gewertet, sondern mehr oder weniger sachlich als Konsequenz seiner Position und seiner Funktion im Klosterverband. Umgekehrt werden ohne Bruch des Gelübdes oder Lösung des Versprechens Austretende in Göbels Chronik nicht abschätzig beurteilt. In diesem personell höchst differenzierten Bereich waren Verfahren für Rückzugsmöglichkeiten vorgesehen.

130) Andreas RÜTHER, Konversen, in: Lex.MA 5 (1991), Sp. 1423 f.; DERS., Oblate, in: Lex.MA 6 (1993), Sp. 1336 f.; DERS., Profeß, in: Lex.MA 7 (1994), Sp. 240 f.; DERS., Stabilitas loci, in: Ebd., Sp. 2162 f.; DERS., Transitus, in: Lex.MA 8 (1996), Sp. 943 f.; DERS., Vita communis, in: Ebd., Sp. 1756 f.

Durch die geringe Einbindung, die bisweilen nahezu Vertragscharakter besaß, entstand mitunter eine freie Formation. Einzig bestimmte Geldleistungen konnten nicht zurück-erstattet werden. Die finanziellen Einbußen werden bei Goebel ausdrücklich genannt, wobei offen bleibt, warum man überhaupt aus dieser Art von lockerer Klosterverbindung austrat.

Die negativen Berichte des Chronisten Johannes Busch oder auch anderer, die die notwendige Reformation der einzelnen Klöster und die Einbindung der Stifte oder die Umwandlung von Stiften in Klöster sowie zum Teil auch von monastischen Einrichtungen in eher stiftische Verbände schildern, stehen meist unter dieser bejahenden Voreinstellung, dass *reformatio* eine positive Sache an sich sei. Gleichzeitig werden durch die eindruckliche Zahl von veränderten Lebensformen und dem zunehmenden Beitritt von Häusern mengenmäßige Erfolgsziele erreicht und in einer propagandistischen Weise vermerkt. Aber über die Abkehr von den urgemeindlichen Idealen des Beginns geht etwa Johannes Busch selbstbewusst hinweg und schweigt darüber bis auf vereinzelte Stellen. Busch sieht diese Problematik vonseiten der Kanoniker gar nicht als gegeben an, denn die Fraterherren hält der Chronist der Reform für eine transitorische Erscheinung, die es lediglich übergangsweise noch gebe.

Der Quellentyp von tatsächlichen Mitschriften der Beschlüsse oder Niederschriften der Beratungen, als ›Diffinita Colloquiorum‹ bezeichnet, ist aus den Überlieferungen etwa der Augustiner-Eremiten oder anderer Bettelorden seit dem 13. Jahrhundert bekannt, wo solche Protokolle auf Provinzialebene oder Generalebene sowie bei den Kapitelbeschlüssen der Zisterzienser anfallende normative Entscheidungen dokumentieren. Aufschlussreich ist wiederum Johannes Probus, der in den ›Diffinita Colloquiorum‹ die Entwicklungen in Böddeken über dreißig Jahre lang nüchtern aufschrieb und sich gleichzeitig in eine Sonderposition begab. Diese Form der Überlieferung in Böddeken ist zwar für einen kurzen Zeitraum breit belegt, bleibt aber eine gewisse Ausnahme. Doch ist vom Quellenwert her die Valenz der Aussagen Probus' zu unterstreichen: Er notiert ohne Zweifel einfach die Ergebnisse (oder dass er eine davon abweichende Meinung hat) und erscheint oft als Murrender. Bereits in der Benediktinerregel wird das mönchische Murren als Gegenteil des Gehorsams verhandelt¹³¹). Gewichtig ist die Auseinandersetzung mit den Bettelorden um Matthäus Grabow. Die apologetischen Traktate könnten dahingehend gedeutet werden, dass auch im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts noch immer ein reger Diskurs zur Verteidigung der Lebensformen nötig war.

Der Begriff der »Semireligiosen« ist kein Quellenbegriff wie etwa *status medius* oder *ordo tercius*, sondern ist konzeptueller Natur. Gerade in der semantischen Einhegung eines geistlichen Lebensstils mit der abstrakten Endung »-tum« liegt eine Art von Notlösung, spezifische Spielarten des Frommseins zusammenzufassen und höchst verschiedene

131) Judith FREI, »Das mahnen wir vor allem, dass sie ohne Murren sind« (RB 40,9), in: Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift 57 (1981), S. 376–382.

lebensweltliche Bezüge vom 12. bis zum 15. Jahrhundert einzubinden, statt zu differenzieren. Solche weltgeistlichen Formen waren nicht ohne bischöfliche Deckung dieser Lebensweise in Deventer zu realisieren. Über den Bischof von Utrecht gelang eine zweideutige Hilfskonstruktion mit Diakonsweihe und Predigterlaubnis¹³². Die Fraterherren lebten in diesem Stadium von unklarer Duldung mit der grundsätzlich allen eine offene Option zum Seelenheil freistand. Damit konnten die Extreme eines ausschliessenden Mönchsgelübdes oder die Laienexistenz ohne Schutz in der Mitte der Gesellschaft vermieden werden. Indem die Bewegung wuchs, kam die Absicht auf, diesen speziellen Modus zu beschreiben. Am Ende ist ein Versuch erkennbar, Umstände zu verunklaren, damit die Idee nach einem Jahrhundert an einzelnen Punkten erhalten blieb und man über die Glaubensspaltung hinweg die Einrichtungen retten konnte. In vielen Handlungen ist keine Einebnung der Standesgrenzen zu erkennen, sondern die Bestätigung der Ungleichheit und hierarchischen Ordnung, aber gleichwohl die Verklammerung dieses uneinheitlichen Verbandes. Wenn Konflikte tradiert werden, sind sie vor allem innerhalb oder inmitten der jeweiligen einzelnen Ränge zu entdecken.

Seltene Belege der Mönchwerdung trägt Marina Loer in ihrer Arbeit zu den Reformen von Windesheim und Bursfelde im Norden zusammen, indem sie Professurkunden aus Bordesholm untersucht¹³³. Diese Zeugnisse sind Ausdruck eines verbindlichen Gelübdes auf die Statuten des Klosters und somit einer nach den drei Evangelischen Räten schriftlich festgelegten Art zu leben¹³⁴. Noch überliefert sind neun Professurkunden mit der üblichen Formel von Windesheim, aber auch sechs aus der Zeit vor der Einbindung des Konvents in die Reformationszusammenhänge. Dort wurde vor dem Propst (*tibi pater prepositi*) gelobt und man berief sich auf die eigenen Gewohnheiten, nicht auf die Beschlüsse des Generalkapitels¹³⁵. Nach der Eingliederung des Augustinerchorherrenstifts in den Windesheimer Reformverband erfolgte eine Veränderung der Professformel. Nun gelobten die Brüder im Jahr 1490 dem Prior (*tibi pater prior*), nach den Konstitutionen des Generalkapitels zu leben. Die äußere Gestaltung der Urkunden lässt sich als Indiz für die erfolgreiche Durchsetzung der Reformation deuten. Der schmucklosen, kleinformatigen Urkunde folgten Diplomata im großen Format und mit aufwendiger Gestaltung, was die Schreibtätigkeit und Buchherstellung nach dem neuen Ritus belegt, die als Aus-

132) Anton Gerard WEILER, Geert Grote en begijnen in de begintijd van de Moderne Devotie, in: Ons geestelijk erf 69 (1995), S. 114–132.

133) Marina LOER, Die Reformen von Windesheim und Bursfelde im Norden. Einflüsse und Auswirkungen auf die Klöster in Holstein und den Hansestädten Lübeck und Hamburg (Kieler Werkstücke. Reihe A: Beiträge zur schleswig-holsteinischen und skandinavischen Geschichte 35), Frankfurt am Main 2013.

134) LOER, Reformen (wie Anm. 133), S. 81–89.

135) Ebd., S. 107 f., Abb. 1–3.

druck der verinnerlichten Reform gewertet werden kann¹³⁶). Die Urkunden bezeugen die Lebensentscheidung als Entschluss für monastisches Leben auch nach den strengsten Bedingungen der Klosterreformer. Gerade dort werden Assimilationsvorgänge klar, indem unter der Regel Lebende und unter dem Gehorsam des Vorstehers organisierte Konversen nun die freibestimmten Fraterherren ablösten.

Der literate Laienbruder Göbel und der Chorherr Johannes Probus entwarfen ein ebenso konservatives Gesellschaftsbild wie es auch in Werner Rolevincks ›Spiegel der Bauern‹ von 1472 zu finden ist¹³⁷). Der Kölner Kartäuser betrachtet in ›De regimine rusticorum‹ die soziale Lage westfälischer Bauern im 15. Jahrhundert. Selbst stammte der studierte Großbauernsohn aus dem münsterländischen Laer von einem Erbschulzenhof. Er bildet eine Wirklichkeit seiner eigenen Erfahrung ab, indem er Rechte, Pflichten und Normen schildert, die Stände abtrennt¹³⁸). Diese Ständelehre ermahnt die weltliche und geistliche Obrigkeit auf der Ebene der bäuerlichen Lebensgemeinschaft die Grenzen des grundherrlichen Rechts auf Hörige und deren Güter zu beachten. Der Ausgleich zwischen Priestern und Bauern und deren Stellung im göttlichen Heilsplan werden erörtert¹³⁹). In theologischer Hinsicht wird der *christianus agricola* als Freund und Mitarbeiter Gottes verstanden und die sittliche Pflicht zur Zehntleistung eingefordert. Die Aussage »Liebe die Priester mehr als deine Eltern« im fünften Kapitel ermahnt zum Gehorsam gegenüber dem Herrn¹⁴⁰). Die Disziplinierung und Aufrechterhaltung des kirchlichen *status quo* ging zulasten der Gotteshausleute, der Leibeigenen und Hörigen der Kirche¹⁴¹). Adlige Verortungen in grundherrschaftlichen Zusammenhängen mit klaren gesellschaftlichen Rollenzuweisungen, wie sie sich deutlich in hochmittelalterlichen Vorwürfen etwa der Meisterin Hildegard von Bingen an nichtadlige Nonnen spiegelten, hatten sich im Spätmittelalter mit der Entwicklung von Stadt und Land zunehmend verändert.

In den Beziehungen der devoten Akteure und Gruppierungen zueinander, den verschiedenen Vorrechten, Rechtsräumen und Existenzweisen schlugen sich vertikale Schichtungen und dynamische Ränge nieder. Auch wenn in christlicher Freiheit klare

136) Kerstin SCHNABEL, Die mittelalterliche Klosterbibliothek Bordesholm. Untersuchungen anhand des Kataloges von 1488, phil. Diss. Kiel 2005.

137) Egidius HOLZAPFEL, Werner Rolevincks Bauernspiegel. Untersuchung und Neuherausgabe von »De regime rusticorum« (Freiburger Theologische Studien 76), Basel/Freiburg/Wien 1959.

138) Volker HENN, Der Bauernspiegel des Werner Rolevinck »De regime rusticorum« und die soziale Lage westfälischer Bauern im späten Mittelalter, in: Westfälische Zeitschrift 128 (1978), S. 289–313.

139) Laviece WARD, Werner Rolevinck, in: Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages. An Encyclopedia, hg. von John Block FRIEDMAN/Kristen MOSSLER (Garland Reference Library of the Humanities 1899), New York 2000, S. 522–524.

140) Hans Jürgen WARNECKE, Das Hofrecht von Schulze Rolevinck in Laer. Ein Beitrag zur Lebensgeschichte Werner Rolevincks und zum Erscheinungsjahr seines Westfalenbuches, in: Westfälische Zeitschrift 130 (1980), S. 31–49.

141) Ellen WIDDER, Westfalen und die Welt. Anmerkungen zu Werner Rolevinck, in: Westfälische Zeitschrift 141 (1991), S. 93–121.

Prinzipien der Unter- und Überordnung aufgehoben sein sollten, zeigt sich am Beispiel des Klosters Böddeken im Bistum Paderborn ein uneinheitlicher Untertanenverband, der innerkirchliche Ordnungsarrangements und gesellschaftliche Anpassungsvorgänge aufwies. Im Fall der Neuen Frömmigkeit wird man weniger von Standesüberschreitungen als eher vom Versuch der partiellen Überwindung solcher Statuszuweisungen an sich sprechen wollen.

Die modernen Devoten schlossen sich nicht durch eine besondere Klausur von der Gesellschaft aus, sondern wandten sich durchaus in ihren religiösen Bezugsräumen der neuen Umwelt der Berufe zu. War ihr ordensrechtlicher Status unklar, so erreichten sie mit einer situativen bischöflichen Erlaubnis und päpstlichen Bestätigung jenseits einer grundlegenden kanonistischen Anerkennung eine gewisse Duldung, ohne dass damit ein Stand zwischen monastischen und kanonikalen Normen festgelegt worden wäre. Auch bezüglich der endgültigen Einordnung zum klerikalen oder laikalen Status entzogen sich ihre Lesarten spirituellen Lebens einer definitorischen Festlegung. Mit niederschweligen Weihegraden für Diakone und einzelnen Vikarsstellen umgingen diese Einrichtungen von Fall zu Fall über Erweiterungen für Predigten den lokalen Rahmen der Bistumsorganisation.

Die frei assoziierten, mitunter zivilrechtlich gebundenen Lebensgemeinschaften verfolgten gemeinsame spirituelle Ideen, die sich nur teilweise mit den Evangelischen Räten deckten. Sahen diese aber ein feierliches Gelübde vor, so wichen die Devoten solcher Art ewiger Versprechen aus und folgten einfach und unverbindlich apostolischen Leitmustern und biblisch-christlichen Werten. Auch die Abgrenzungen zum Familienstand von Ehemann und Ehefrau blieben durchlässig, indem die Brüder und Schwestern *in statu saecularia* die üblichen Formen der gewöhnlichen Alltagswelt aufbrachen und unregulierten Gruppen (denen es bisher nicht zugestanden war) ein gläubiges Gemeinschaftsleben ermöglichten. Diese modernen religiösen Sozialgefüge bildeten die differenzierte Gesellschaft ihrer Umgebung, insbesondere ein arbeitsteilig geschichtetes Umfeld, ab. In mehrfacher Hinsicht wurde das Laienelement durch die neue Beurteilung von Arbeit als Teil der Frömmigkeit aufgewertet, indem die tätigen Konversen als dem Konvent zugehörige Glieder verstanden wurden und die gemeinsame korporative Brüderidentität mit ausmachten. Die kontemplativen Chorherren verstanden sich umgekehrt – trotz adeliger oder höhergestellter Herkunft – als ebensolche Brüder, obgleich ihr faktischer Status nach Geburt und Grundbesitz nicht infrage stand.

Diese Form von Segmentierung in den devoten Häusern spiegelte und stabilisierte die Gesellschaft des 15. Jahrhunderts mit deren gegenwärtigen Sachzwängen, indem gerade Vereindeutigungen, ob nun konsekriert oder säkular, literat oder illiterat, vermieden werden konnten und durften. Die modernen Devoten bahnten sich infolge der Durchlässigkeit der ohnehin wandelnden städtisch-bürgerlichen Daseinsformen vielfältige Umwege unterhalb des Priestertums und innerhalb der von ihnen gepflegten Sonderexistenzen. Damit verschafften sie für beide Geschlechter freilich verschiedene Spielräu-

me des Glaubens und Zusammenlebens. Als »Wanderer zwischen den Welten« entwandten sich die neuen Frommen gleichsam konkurrierenden Zugehörigkeiten und überbrückten sie so zugleich, ohne diese aufzulösen oder doch eine trennscharfe Anerkennung anzustreben. Der Erfolg der Windesheimer Kanonikerreformbestrebungen verdrängte allerdings zunehmend den Entwurf einer besonderen Mischform privat-individueller Frömmigkeit und gemeindlich-kirchlicher Selbstorganisation nach Art der Brüder und Schwestern vom Gemeinsamen Leben.

SUMMARY: COMMON LIFE WITHOUT COMMON SOCIAL ORDER. STRUCTURAL NECESSITIES AND SOCIAL PRACTICES WITHIN THE DEVOTIO MODERNA OF NORTH-WESTERN GERMANY

Among the religious reform movements of the »long« 15th century, the followers of the *devotio moderna* from the Low Countries – i. e. *fratres et sorores vitae communis*, the Canons Regular of St. Augustine and the Canonesses of the Congregation of Windesheim – held an intermediate position in that they more or less consciously crossed the borders of social order with their congregations and institutions of common life. Ultimately, the *Fraterherren* and *Süstern*, having left their family, profession and milieu behind, no longer belonged to a legal class. However, as they had not taken their vows and were not in observance of a monastic rule, they were not considered to be proper members of a religious order. Viewed as *semi-religious* or *half-regular*, this intermediate position reflects a social differentiation outside the functional model of the (three) social orders. Even though the »Modern Devout« refused regularized life, they were connected to the »Old Devout« through the context of reforms, which entailed legitimizing canonical recognition through the latter. Living as laywomen and laymen, albeit in a quite intensive way, they lacked the constraints of regularized monasticism. However, led by like-minded clerics in imitation of Christ and following the example of St. Augustine, their way of life closely resembled life in a monastery.

Social stratification is more easily accessed by looking at the Devout's practices of social distinction than by pinning them down as approved clerics and devout lay people. Using normative sources (chapter protocols and house rules) as well as narrative texts (reformatory chronicles, writings of a lay brother) from Westphalian *Fraterhäusern* and convents, this article investigates structural inequalities and markers of social standing. By examining interrelations between actors and groups, different privileges, legal spheres and ways of living it is possible to expose vertical stratification and the dynamics of social ranking. Even though Christian freedom should eliminate clear principles of super- and subordination, the example of the monastery of Böddeken in the bishopric of Paderborn shows the existence of a diverse community of subordinates, marked by intra-ecclesiastical arrangements of order and societal processes of adaptation. In the case of the *devotio moderna*, it seems more adequate to speak of an attempt to partially overcome such at-

tributions of status rather than of crossing social boundaries. However, the success of the Windesheim canonical reform increasingly superseded the concept of a hybrid form of private-individual devoutness and communal-ecclesiastical self-organization following the example of the Brethren and Sisters of the Common Life.