

Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen

**Veröffentlichungen des
Deutschen Historischen Instituts
Moskau**

—

Band 4

Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen

Beiträge einer deutsch-russischen interdisziplinären
Tagung in Vladimir und Suzdal'

Herausgegeben von
Ludwig Steindorff und Oliver Auge
in Verbindung mit Andrej Doronin

DE GRUYTER
OLDENBOURG



ISBN 978-3-11-037822-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-040555-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-042384-6
Set-ISBN 978-3-11-040556-9

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Coverabbildung: I. A. Golyšev: Spaso-Evfimiev monastyr' [Evmij-Erlöser-Kloster] in Suzdal'.

Lithographie 1861, 29,5 × 44,8 cm (Ausschnitt, verkleinert).

Mit freundlicher Genehmigung des Staatlichen Museumskomplexes Vladimir-Suzdal'.

Satz: le-tex publishing services GmbH, Leipzig

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Einleitung der Herausgeber — 1

Hinweise zur Übersetzung der russischen Beiträge — 9

Teil 1: Religiöse Anliegen des Mönchtums; Entstehungsbedingungen des Mönchtums

Andreas Müller

Das spätantike Mönchtum als „konfessionelle“ und regionale Grenzen überschreitendes Phänomen — 13

Elena V. Romanenko

Der soziale und kulturelle Status russischer Klostergründer (14.–17. Jahrhundert) — 25

Vasilij V. Ivanov

„*Desperatio facit monachum*“ – Mönchtum als Weg zur Reformation — 37

Isolde Thyrêt

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Religiöse Anliegen des Mönchtums; Entstehungsbedingungen des Mönchtums“ — 43

Teil 2: Die Liturgie im Kloster

Ulrich Kuder

Psalterien des Frühen und Hohen Mittelalters im monastischen Gebrauch — 51

Marija V. Korogodina

Die altrussische Beichte als Bestandteil der Klosterkultur. Traditionen und schriftliche Überlieferungen — 53

Aleksej M. Pentkovskij

Die Liturgie in byzantinischen und slavischen Klöstern (9.–15. Jahrhundert) — 63

Ulrich Köpf

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Die Liturgie im Kloster“ — 65

Teil 3: Religiöser Alltag: Regeln und Lebensformen – oder das Kloster als Ort der Sozialdisziplinierung

Günter Prinzing

Verstöße gegen die Regel in spätbyzantinischen Klöstern aus der Sicht kirchlicher Gerichtsbarkeit des Ökumenischen Patriarchats — 75

Markus Schürer

Der Welt entfremdet – der Welt zugewandt. Religiosentum und Kommunikation im frühen und hohen Mittelalter — 91

Elena V. Beljakova

Der Skit als besondere Organisationsform mönchischen Lebens — 101

Svetlana A. Semjačko

Die Praxis der Anleitung von Novizen in altrussischen Klöstern — 119

Elena B. Emčenko

Lebensformen in altrussischen Frauenklöstern — 129

Cristina Andenna

Zwischen Kloster und Welt. Deutungen eines weiblichen franziskanischen Lebens im 14. Jahrhundert am Beispiel Sanchas von Neapel — 145

Eva Schlotheuber

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Religiöser Alltag: Regeln und Lebensformen – oder das Kloster als Ort der Sozialdisziplinierung“ — 161

Teil 4: Das Kloster als Baukörper

Matthias Untermann

Regelwährend und identitätsstiftend: Die Gebäude klösterlichen Lebens im abendländischen Mittelalter — 167

Tat'jana P. Timofeeva

Das Ensemble des Geburt-der-Gottesmutter-Klosters im architektonischen Kontext der Stadt Vladimir (12.–17. Jahrhundert) — 179

Sergej Z. Černov

Die Nekropolen der großen koinobitischen Klöster der Moskauer Rus' des 15.–16. Jahrhunderts als Spiegel des Prozesses der Verkirchlichung der Gesellschaft — 193

Leonid A. Beljaev

Begegnung an der Istra: Die Archäologie des Neu-Jerusalem-Auferstehungsklosters — 217

Teil 5: Mönche, Nonnen und ihre Herkunftsfamilien (Klöster in Familienstrategien)

Eva Schlotheuber

Die Klöster im Kreise der Familien. Orte der Erinnerung, des religiösen Kultes und der Feste — 239

Svetlana V. Nikolaeva

Das Kloster in der Sozialstruktur der Gesellschaft im 16. und 17. Jahrhundert: Brüder, Stifter und Weltliche im Klosterdienst (auf der Grundlage von Sinodiki, Stiftungs- und Speisungsbüchern des Troica-Sergij-Klosters) — 249

Nikita V. Bašnin

Sinodiki mittelgroßer Klöster und die Möglichkeiten ihrer Erforschung (am Beispiel des Dionisij-Glušickij-Klosters in Vologda und des Nikolaus-Klosters in Staraja Ladoga vom 16. bis ins 19. Jahrhundert) — 261

Gleb M. Zapal'skij

Die Vorsteher von Männerklöstern im Russland der Synodalzeit (18.–19. Jahrhundert) und ihre soziale Herkunft — 277

Ludwig Steindorff

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Mönche, Nonnen und ihre Herkunftsfamilien (Klöster in Familienstrategien)“ — 287

Teil 6: Klöster als Integrationsfaktoren in Reichsbildungsprozessen

Oliver Auge

**Der Beitrag der Klöster zur territorialen Integration: Der Raum des heutigen
Schleswig-Holsteins als Beispiel — 295**

Aleksej I. Alekseev

**Klöster als politische Integrationsfaktoren – am Beispiel des Wirkens des Iosif
Volockij — 305**

Vladislav D. Nazarov

Klöster und die dynastische Fehde der Moskauer Rjurikiden — 315

Teil 7: Klöster als Integrationsfaktoren im städtischen Leben

Stefanie Rüter

**Kloster als Option. Zur sozialen Dynamik religiöser Orte in der spätmittelalterlichen
Stadt — 325**

Marina S. Čerkasova

**Stadtklöster im soziokulturellen Raum von Vologda
(16.–Anfang des 17. Jahrhunderts) — 337**

Aleksandr Lavrov

**Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege.
Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Klöster als Integrationsfaktoren
im städtischen Leben“ — 349**

Teil 8: Das Kloster im Raum, als Gestalter von Landschaft, als Wirtschaftsfaktor

Winfried Schich

**Zisterzienserklöster in der *Germania Slavica* und ihr Beitrag
zur Gestaltung der Kulturlandschaft und zur Entwicklung der Wirtschaft
im 12. und 13. Jahrhundert — 353**

Vladimir I. Ivanov

Die Wirtschaftskultur russischer Klöster im 16. und 17. Jahrhundert — 367

Johannes Rosenplänter

**Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege.
Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Das Kloster im Raum, als Gestalter
von Landschaft, als Wirtschaftsfaktor“ — 379**

Teil 9: Mönchtum und kulturelles Schaffen / Klöster als Zentren der Buchproduktion

Kerstin Schnabel

**Handschriftliche Buchproduktion, Buchdruck und Reformen im Gefüge von
Klosterbibliotheken am Ende des Mittelalters — 387**

Andrej V. Doronin

**Johann Aventin (1477–1534) und „der Diebstahl der Klosterhandschriften“. Ein
Kriminalfall oder das Renaissance-Programm? — 397**

Elena Ě. Ševčenko

**Austauschbeziehungen der Klöster im Bereich der Buchproduktion
(15.–17. Jahrhundert) — 413**

Sergej P. Gordeev

Die Bibliothek des Evfimij-Erlöser-Klosters in Suzdal' und ihr Schicksal — 425

Marina A. Bykova

**Die Ikone der „Spanischen Gottesmutter“ aus dem Kloster des Schutzmantels
der Gottesmutter in Suzdal' — 429**

Abkürzungen in den aus dem Russischen übersetzten Beiträgen — 437

Abbildungsverzeichnis — 439

Autorenverzeichnis — 443

Eva Schlotheuber

Die Klöster im Kreise der Familien. Orte der Erinnerung, des religiösen Kultes und der Feste

Die mittelalterlichen Klöster stellten seit den frühchristlichen Anfängen einen „Sonderraum“ in der mittelalterlichen Gesellschaft dar, der den Religiösen einerseits eine exklusive Lebensform und geistig-geistliche Entfaltungsmöglichkeiten bot, ihnen andererseits aber vor allem durch die Klausur und die Forderung nach Keuschheit und persönlicher Armut weitgehende Beschränkungen auferlegte.¹ Ihr gottgeweihtes Leben war mit speziellen Aufgaben verbunden, mit Gottesdienst und Gebet, der Fürbitte für die Menschen und der Wahrung der *memoria* der ihnen verbundenen Familien, die ihnen eine angesehene Stellung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft sicherten. Der Vollzug der liturgischen Aufgaben setzte die Kenntnis des gelehrten Lateins voraus, so dass die Mönche ebenso wie die Nonnen zu der kleinen Gruppe von *litterati*, Schriftgelehrten, zählten. Sie waren deshalb dazu prädestiniert, die schriftliche Erinnerung der Familien in Form von Chroniken oder Genealogien zu übernehmen. Die Wahl des geistlichen Lebensweges spielte aber auch eine wichtige Rolle in der adeligen und patrizischen Familienpolitik, weil die mit dem Klostereintritt verbundene Enterbung bzw. Erbabfindung den Familien ermöglichte, das Erbe besser zusammenzuhalten und gleichzeitig durch die Familienmitglieder Einflussmöglichkeiten innerhalb der geistlichen Hierarchie zu gewinnen.² Die Frauenklöster insbesondere waren eine gleichermaßen von den Frauen wie von den Familien geschätzte Alternative zu Familie und Heirat. Die Frauenklöster prägten wie die Männerkonvente als religiöse, ökonomische und soziale Zentren die Region, da hinter den mittelalterlichen Klostergründungen nicht nur einzelne Stifterfamilien, sondern auch die mit den Stifterfamilien verbundenen sozialen Kreise – die *frunde* – standen, deren Söhne bzw. Töchter gemeinsam im Konvent lebten, deren Familien durch Heiraten untereinander verbunden waren und die vielfach im Kloster ihre Familiengrabstätten pflegten. Deshalb waren die Klöster stets in ein ganzes Geflecht von sozialen Zugehörigkeiten und Verbindlichkeiten eingebunden, wobei die Bindungen dieser Stifterkreise zu ihren weiblichen geistlichen Angehörigen über viele Generationen offenbar weitaus enger waren, als es bei den Männerklöstern der Fall war.³ Weil sich

1 Gert Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen. München 2012; Karl Suso Frank, Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt 2010.

2 Karl-Heinz Spiess, Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters. 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts. Stuttgart 1993; ders. (Hrsg.), Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Ostfildern 2009.

3 Eva Schlotheuber, Familienpolitik und geistliche Aufgaben, in: ebd., S. 223–249.

hier deshalb die sozialen Netzwerke, Rituale und Bindungen besonders gut fassen lassen, sollen die Frauenklöster in diesem Beitrag im Fokus der Betrachtung stehen. Zu den Netzwerken der Frauengemeinschaften gehörten selbstverständlich auch die männlichen Verwandten laikalen und geistlichen Stands, die ihren Handlungsraum bestimmten. Die Nonnen nahmen unter den Religiösen einen besonderen Platz ein, da ihre Jungfräulichkeit als „unblutiges Martyrium“ verstanden wurde, das ihnen eine besondere Gottesnähe ermöglichte. Diese Gottesnähe manifestierte sich in der Vorstellung der Nonne als „Braut Christi“ (*sponsa Christi*), als „Braut des höchsten Königs“.⁴ Aufgrund ihrer durchaus körperlich verstandenen Nähe zu dem Bräutigam Christus galten die Nonnen in der Nachfolge von Maria als bevorzugte Intervenientinnen bei Gott, deren Gebeten eine besonders hohe Wirksamkeit zukam.

Die Klöster wurden so generationenübergreifend zu einem wichtigen Bezugspunkt der Familien: Hier kam man zu hohen Festtagen zusammen, hier feierte man gemeinsam – und nicht selten mit großem Aufwand – den Eintritt der Söhne und die geistliche Heirat der Töchter, wenn sie den Schleier nahmen. Durch die Schenkungen der Familien beim Eintritt der Töchter und die Stiftungen für die Verstorbenen vergrößerte sich stetig der Grundbesitz der Konvente, der die Klöster auch zu ökonomischen Zentren machte. Im Spätmittelalter nahmen die Äbtissinnen oder Priorinnen nicht selten die ökonomische Verwaltung der Klostergrundherrschaft in die eigenen Hände und prägten auf diese Weise vielfach als mächtige Grundherrinnen die Region.⁵ Zwar begrenzten die Klostermauern den physischen Aktionsradius der Nonnen, doch hatten sie als hochangesehene Vermittlerinnen zwischen Gott und der Welt, über ihre Literaturnetzwerke, ihre engen Beziehungen zu den einflussreichen regionalen Familien und über ihre wirtschaftliche Bedeutung erheblichen Einfluss auf die Laiengesellschaft. Die innere Ausformung ihres geistlichen Lebens, die religiöse Vorstellungen, Rollenmodelle und das Selbstverständnis der Frauen blieben über die Jahrhunderte jedoch nicht gleich, sie entwickelten sich vielmehr aus und im Wechselspiel mit den religiösen und den sozialen Bedingungen und Bedürfnissen der jeweiligen Zeit. Und umgekehrt wirkten die religiösen Lebensentwürfe, die sie entwarfen, gleichermaßen auf die Gesellschaft zurück, da die geistlichen Frauen durch die besondere Lebensform eine Vorbildfunktion in der mittelalterlichen Gesellschaft ausübten. Denn auch bei strenger Klausur war den Familien zu bestimmten Gelegenheiten, bei der Aufnahme der Töchter als neue Konventsmitglieder, an hohen Festtagen, bei Prozessionen oder Begräbnisfeierlichkeiten, der Zugang zur Klausur

⁴ Dies., Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs‘ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507). Tübingen 2004, S. 297–316.

⁵ Vgl. *Melanie Hömberg*, Wirtschafts(buch)führung im Kontext. Der Umgang mit Schriftlichkeit in reformierten Frauenklöstern in Süddeutschland. Diss. phil. München 2013.

erlaubt.⁶ Insbesondere die Aufnahme neuer Familienmitglieder war eine Schnittstelle zwischen der religiösen und laikalen Lebenswelt.

Die Verbindungen der Familien zu den Klöstern blieben meist generationenübergreifend bestehen, da die Stifterkreise bevorzugt Zugriff auf die Klosterpräbenden besaßen und die Familie nach mittelalterlicher Vorstellung gleichermaßen die lebenden wie die verstorbenen Mitglieder umfasste.⁷ In den Konventen fanden sich dabei vielfach auch lehnsrechtlich verbundene Kreise zusammen, die ein Kloster politisch-ökonomisch gemeinsam unterstützten und damit soziale Zugehörigkeit manifestieren konnten. Diese Präsenz der Familien und ihrer *frunde* in den geistlichen Institutionen trug nicht unerheblich zum regionalen Profil des Adels bei. Den geistlichen Mitgliedern kam im Familienverband deshalb ein fester Platz zu: Sie waren ebenso Teil der generationenübergreifenden Identität wie die weltlich lebenden und die verstorbenen Familienmitglieder, auf deren Stellung, Ansehen und Stiftungen die Lebenden aufzubauen vermochten. Insbesondere die Frauenklöster waren ein von den Familien bevorzugter Begräbnisort, wobei offenbar einzelne Nonnen die spezielle Fürsorge der *memoria* der Familie und ggf. die Pflege der Altäre übernahmen.

Die Pflege der Totenmemoria erneuerte regelmäßig das Band zwischen den Lebenden und den Verstorbenen und förderte im Hochadel nicht zuletzt auch den Zusammenhalt der Linien, die durch Heiraten und Erbschaftstrennungen immer wieder zu zersplittern drohten. Daneben boten insbesondere die Klöster den Nachfahren der Stifterfamilien auch die Möglichkeit einer geistlichen Karriere. Vielfach gelangten Familienmitglieder als Pröpste, Vorsteher oder Äbte in leitende Positionen. Davon wiederum profitierten die laikalen Verwandten, denn der Zuwachs an Würde vergrößerte nicht nur die Familienehre, sondern eröffnete vielfache Wege, die eigenen Interessen in der Region durchzusetzen: Gute Beziehungen zu den geistlichen Institutionen erleichterten den Zugriff auf stiftischen oder klösterlichen Lehnsbesitz, ermöglichten die Übernahme von Vogteiämtern oder Pflückschaften,

⁶ Zur Klausur vgl. *Gisela Muschiol*, Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert. Münster 2005; *Christina Lutter*, Geschlecht und Wissen, Norm und Praxis, Lesen und Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert. Wien/München 2005; *dies.*, Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen. Handlungsspielräume und Identifikationsmodelle der Admonter Nonnen im 12. Jahrhundert, in: Elisabeth Vavra (Hrsg.), Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Berlin 2005, S. 205–323; *Christian F. Felskau*, Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zu Einheit und Vielfalt der ‚religiösen Frauenbewegung‘ des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Edeltraut Klüeting (Hrsg.), Fromme Frauen – unbequeme Frauen. Hildesheim 2006, S. 67–103.

⁷ *Yuri Bessmertny/Otto Gerhard Oexle*, Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Göttingen 2001; *Klaus Schreiner*, Consanguinitas – Verwandtschaft als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters, in: Irene Crusius (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra. Göttingen 1989, S. 176–305.

die Besetzung von Altar- und Stiftspräbenden. Es ergaben sich zudem besondere, ausbaufähige Kontakte zu den anderen Familien, die traditionell im Kloster vertreten waren. In diesem Gefüge scheinen die Frauenklöster noch größere Möglichkeiten geboten und den Bedürfnissen der Familien noch umfassender entsprochen zu haben als die Männerkonvente.

Welche Bedeutung hatte der Klostereintritt für die Familien, welche Hoffnungen und Möglichkeiten verbanden sich damit für sie und welche Rituale begleiteten diesen für die Kinder, die Verwandtschaft und die Klostergemeinschaften entscheidenden Schritt? Als eine auf Dauer angelegte soziale Beziehung musste die Verbindung zwischen Familie und Konvent regelmäßig erneuert werden. Der Eintritt von neuen Familienmitgliedern war deshalb eine entscheidende Schnittpunkte für den Konvent und die Familie. In der Folge von Onkel und Nefte, von Tante und Nichte lassen sich einzelne Familien oft über Jahrhunderte in einer geistlichen Institution nachweisen. Die entsprechenden Regelungen für die nächste Generation trafen die Eltern in den adeligen oder patrizischen Kreisen in der Regel früh, am Ende der *infantia*, wenn die Kinder sechs oder sieben Jahre alt waren.⁸ Dann entschied sich nämlich, ob sie zur ritterlichen Ausbildung an andere Höfe, zur Kaufmannslehre in Handelszentren geschickt, oder zur geistlichen Ausbildung an Klöster oder an die Domschulen übergeben wurden. Den Kölner Testamenten zufolge wurde im urbanen Raum bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, also bis zum demographischen Einbruch mit der Pest, jeweils die Hälfte der Kinder für ein geistliches Leben bestimmt.⁹

Für die Familienpolitik war insbesondere die Versorgung der Töchter ein Problem, da bei einer Heirat das Erbe der Töchter in die Familie des Ehemannes überging. Wenn das Familienerbe nicht zersplittert werden sollte, mussten die Familien die Heiratserlaubnis der Töchter fast zwangsläufig beschränken. Da der finanzielle Aufwand für einen Klostereintritt dabei nur etwa ein Zehntel einer standesgemäßen Heirat betrug, lag es nahe, einen Teil der Töchter zu einem geistlichen Leben zu verpflichten.¹⁰ Wenn der Familie zudem bereits eine Präbende im Kloster zustand, brauchte sie nur für die laufenden Unterhaltskosten, im 15. Jahrhundert in der Regel ein bis zwei Gulden im Jahr, aufzukommen, die jeweils zu Ostern und zu Michaelis anfielen.¹¹

Bei der Familienplanung und der Instrumentalisierung des Ordensgelübdes im Kindesalter mussten die Familien jedoch Unwägbarkeiten, wie nachgeborene Erben

⁸ Spiess, Familie (wie Anm. 2), S. 327 f.

⁹ Brigitte Klosterberg, Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter. Köln 1995, S. 222.

¹⁰ Helmut Flachenecker, Erbschaften für Kinder. Zum Erbrecht im spätmittelalterlichen Eichstätt, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 84 (1991), S. 19–48; Linda Guzetti, Venezianische Vermächtnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente. Stuttgart 1998.

¹¹ Schlotheuber, Klostereintritt (wie Anm. 4), S. 222–227.

oder unvermutete Todesfälle berücksichtigen. Es galt die schwierige Balance zwischen einer Beschränkung der Erbberechtigten und der Garantie des Fortbestandes der Familie zu finden. Die Standesfestlegung der Kinder durch die Familien – geistlich oder weltlich – im Alter von fünf bis sieben Jahren finden wir in den monastischen Quellen bestätigt. Wie aber konnte man eine Bindung der minderjährigen Kinder an den elterlichen Willen gewährleisten? Die Profess konnten sie erst mit dem Erreichen der Volljährigkeit leisten, dann aber auch ohne Einwilligung der Eltern heiraten. Für einen Klostereintritt im minderjährigen Alter sah das Kirchenrecht prinzipiell zwei Möglichkeiten vor: die „Opferung“ durch die Eltern (Oblation) oder die *professio tacita*, die stillschweigende Profess. Bei der „Opferung“/Oblation leisteten die Eltern das Gelübde für ihre minderjährigen Kinder, indem sie es an den Altar einer geistlichen Gemeinschaft schenkten bzw. opferten. Dabei wurde die Hand des Kindes mit den Opfergaben Brot und Wein in ein geweihtes Altartuch eingewickelt, wodurch der irreversible Weiheakt des Kindes vollzogen wurde.¹² Die auf diese Weise an den Altar geschenkten Kinder, die Oblaten, waren in sakraler Hinsicht den Professmönchen bzw. Chornonnen gleichgestellt. Das war bis zur Reformation eine weitverbreitete Aufnahmepraxis insbesondere in den Frauenklöstern, weil die Mädchen in der Regel nur in den Klöstern die notwendige literate Ausbildung erhalten konnten. Üblicherweise war dem irreversiblen Akt der Oblation eine Probezeit von ein bis drei Jahren vorgeschaltet.¹³ Die Mädchen lebten in dieser Zeit bereits bei dem Konvent und empfangen auch ein ungeweihtes Habit, um ihre Option auf ein geistliches Leben zu verdeutlichen. Bis zur Feier der Oblation konnten die Kandidaten das Kloster jedoch ohne rechtliche Konsequenzen wieder zu verlassen.

Die zweite kirchenrechtlich vorgesehene Möglichkeit war die *professio tacita*, die in der Regel als Weihe des Habits vollzogen wurde und in den Quellen deshalb „Einkleidung“ genannt wird. Sie war in der Regel mit dem Schneiden der Haare verbunden, was der Tonsur der Männer entsprach. Die Übergabe des geweihten Habits bedeutete den Übertritt in den geistlichen Stand – allerdings mit dem Vorbehalt, dass diese *professio tacita*, die „stillschweigende Profess“ später von den Heranwachsenden explizit bestätigt werden musste, sei es durch die Profess, sei es durch das widerspruchslose Tragen des Habits. Der Eintritt der siebenjährigen Elisabeth von Braunschweig-Calenberg, der ältesten Tochter Herzog Heinrichs d. Ä. von Braunschweig, im Jahr 1503 in das Augustiner-Chorfrauenstift Steterburg veranschaulicht den Ablauf einer solchen Einkleidung als festlich ausgestaltetes Übergangsritual, als

¹² Mayke de Jong, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West. Leiden/New York/Köln 1996; Vgl. weiter Jessica Goldberg, The Legal Persona of the Child in Gratians Decretum, in: Bulletin of Medieval Canon Law 24 (2000), S. 10–53; Greg Peters, Offering Sons to God in the Monastery. Child Oblation, Monastic Benevolence, and the Cistercian Order in the Middle Ages, in: Cistercian Studies Quarterly. Bulletin of Monastic Spirituality 38 (2003), S. 285–295.

¹³ Schlothuber, Klostereintritt (wie Anm. 4), S. 175–221.

rîte de passage.¹⁴ Zur geistlichen Hochzeit der Herzogstochter hatte man den Kardinal, Ablassprediger und päpstlichen Gesandten Raimund Peraudi († 1505) gebeten, der die Weihe der Herzogstochter vollzog. Der Herzog lud auch den Braunschweiger Rat zum Klostereintritt seiner Tochter und zu dem anschließenden Festessen nach Steterburg ein, obwohl es in den Jahren zuvor zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Herzog und Rat gekommen war. Die Einladung war wohl als eine erste Versöhnungsgeste zu verstehen und tatsächlich schloss der Herzog noch im Laufe desselben Jahres mit der Stadt Frieden. Als die Braunschweiger Ratsherren ankamen, war die Klosterkirche bereits so voll, dass sie keinen Platz mehr fanden und nicht mal ihre Pferde unterstellen konnten. Im Verlauf der Messe weihte der Kardinal in feierlicher Zeremonie den Habit der jungen Nonne. Da hiermit der Übertritt in den geistlichen Stand gefeiert wurde, bedeutete die Einkleidung gleichzeitig Elisabeths Vermählung mit ihrem himmlischen Bräutigam Christus. Die Ratsherren hatten deshalb ein angemessenes Hochzeitsgeschenk mitgebracht – einen silbernen, gefüllten Pokal. Allerdings, es musste gespart werden, man hatte kurzerhand einen alten Pokal durch den Braunschweiger Goldschmied Ludeke Eggerdes reparieren lassen. Nach der Einkleidung krönte der Kardinal Elisabeth anschließend mit der Nonnenkrone. Die Nonnenkrönung, die in den liturgischen Quellen auch Jungfrauenweihe genannt wird, stellte die offizielle Anerkennung der Jungfräulichkeit durch die Kirche dar und durfte deshalb nur vom Bischof vollzogen werden.¹⁵ Das Ritual der Jungfrauenweihe des *Pontificale Romanum* war dem weltlichen Hochzeitsritual nachempfunden, wobei der Bischof in der Zeremonie als Brautführer, als Stellvertreter des Bräutigams Christus, fungierte.¹⁶ Die Nonnenkrone war das irdische Symbol der Auszeichnung der Nonnen für ihr Gelübde der Keuschheit, für ihr unblutiges Martyrium. Die hohe Stellung der geistlichen Frauen als Bräute des höchsten Königs wurde somit durch die ‚Nonnenkrone‘ in einer für die mittelalterliche Gesellschaft typischen Weise sichtbar gemacht. Sie wurde vermutlich im 12. Jahrhundert in einigen Orden wie bei den Benediktinerinnen, Zisterzienserinnen oder Prämonstratenserinnen üblich. Die Birgittinnen tragen bis heute die Nonnenkrone über dem Schleier. Das Vorbild für die Krönung der Nonnen war die himmlische Krönung Mariens mit der Erhöhung der jungfräulichen Mutter durch ihren Sohn Christus. Die Nonnenkrone verkörperte als *signum* ihrer Christusnähe einen wesentlichen Bestandteil des Selbstverständnisses der geistlichen Frauen. Sie bestand aus zwei Finger breiten weißen Stoffstreifen, die kreuzweise über den Kopf gelegt wurden und durch ein weißes Band abgeschlossen wurden. An den Kreuzungspunkten befanden sich rote Kreuze als Symbol der Wund-

¹⁴ Ebd., S. 220 f. und S. 440 f.

¹⁵ Ebd., S. 167–174.

¹⁶ Michel Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, Bd. 3. *Le Pontifical de Guillaume Durand*. Vatikan-Stadt 1940, S. 416; Caroline Bynum, *Crowned with many Crowns. Nuns and their Statues in Late Medieval Wienhausen*, in: *The Catholic Historical Review* 101 (2015), S. 18–40.

male Christi oder auch Medaillons mit figürlichen Darstellungen wie bspw. Cherubine oder ein *Agnus dei*.¹⁷

Der Kardinal Raimund Peraudi verlieh allen, die der Feier in Steterburg beige-wohnt hatten, einen Plenarablass, offensichtlich war die Feier Elisabeths ein öffentliches, aufgrund der Bedeutung der geweihten Person ebenso wie eine weltliche Hochzeit auch zutiefst politisches Ereignis. Der Übertritt in den geistlichen Stand stellte als Ritual und als Rechtsakt vielleicht die wichtigste Verbindung zwischen den Familien und den Klöstern dar, die an diesem Tag in der Klausur des Klosters zusammenkamen und gemeinsam feierten. Später sollte Elisabeth von Braunschweig-Calenberg als Priorin viele Jahre die Geschicke des Konvents leiten und eine wesentliche Rolle bei der Stärkung der herzoglichen Gewalt in der Region spielen. In dieser Hinsicht hatte sich die familienpolitische Maßnahme Herzog Heinrichs d. Ä. von Braunschweig als sehr sinnvoll erwiesen – geistliche und weltliche Funktionen der geistlichen Töchter erscheinen als untrennbar miteinander verbunden.

Bei der geistlichen Hochzeit feierten die Mädchen ebenso wie bei der weltlichen Vermählung gemeinsam mit den Eltern und Verwandten einen Wendepunkt in ihrem Leben. Die besondere Nähe der Nonnen zu Gott war zugleich Legitimation, Sinn und Belohnung für ihre Tradierung an einen Altar und lebenslange Klausur. Das fand bei dieser Feier seinen sinnfällig-prägnanten Ausdruck. Die Oblations- oder Einkleidungsfeier fand im Beisein der Eltern und Geschwister des Mädchens im Nonnenchor statt. Im Benediktinerinnenkloster Lüne verfolgten die Nonnen im Chorgestühl das Geschehen am Altar, während für die übrigen Familienmitglieder Stühle in der Mitte des Nonnenchores aufgestellt waren. Da die Oblation als Schenkung an den Altar verstanden wurde, wurden die Mädchen bei der Feier mit einer brennenden Kerze in der Hand auf den Altar gesetzt oder gestellt. Das Altarkreuz symbolisierte dabei den himmlischen Bräutigam Christus, so dass den Anwesenden auf diese Weise die Vermählung der Tochter mit dem himmlischen Bräutigam augenfällig gemacht wurde. Da die Oblation mit der Übergabe der Tochter den irreversiblen Übertritt in den geistlichen Stand bedeutete, diente offenbar die Übergabe Mariens an den Tempel als Vorbild. So wie Tochter bei der weltlichen Hochzeit in die Munt des Ehemannes übergang, übergaben die Eltern bei der Oblation das Mädchen auch in rechtlicher Hinsicht in die Hand des Propstes oder Bischofs, also in dessen *munt*. In Lüne begleitete diese Zeremonie der Jubelgesang der Nonnen. Als „geweihte Braut Christi“ war das Mädchen für die Familien nun eine wirkmächtige Fürsprecherin, deren vornehmste Aufgabe es war, für das Seelenheil ihrer lebenden und verstorbenen Familienmitglieder zu beten.

¹⁷ Erst jüngst wurde als ein seltener Fund eine Nonnenkrone des 12. Jahrhunderts entdeckt, vgl. *Eva Schlotheuber*, Best Clothes and everyday Attire of Late Medieval Nuns, in: *Regula Schorta/Rainer C. Schwinges* (Hrsg.), *Fashion and Clothing in Late Medieval Europe/Mode und Kleidung im Europa des späten Mittelalters*. Basel 2010, S. 139–154; *Evelin Wetter*, Von Bräuten und Vikaren Christi. Zur Konstruktion von Ähnlichkeit im sakralen Initiationsakt, in: *Martin Gaier* (Hrsg.), *Similitudo*. Konzepte von Ähnlichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit. München 2012, S. 129–146.

Nach der Messfeier erhielten die Mädchen kleinere oder auch größere Geschenke: Die Medinger Äbtissin Elisabeth I. von Elver begrüßte 1518 ihre beiden Nichten in einem Brief anlässlich ihres Klostereintritts in Lüne als *concives angelorum ac sponse Christi* „Mitbürger der Engel und Bräute Christi“ und beglückwünschte sie zu ihrem Brauttag.¹⁸ Der Brief ist gleichzeitig eine eindringliche Ermahnung, dass sie, die unter Abertausenden von Menschen (*mille milia hominum*) als Bräute Christi auserwählt seien, in Demut und Gehorsam den hohen Ansprüchen des Klosterlebens gerecht würden. Das hohe Selbstbewusstsein, das die Äbtissin dem eigenen Stand beimaß, kommt hier gut zum Ausdruck. Sie schenkte ihren Nichten zu ihrem Klostereintritt einen Krug mit Glas für das Refektorium, einen Schleier und ein kleines Marienbild. Eine andere Mutter gab der Tochter eine silberne Statue der heiligen Aldegunde, wieder eine andere schenkte eine silberne Figur der Heiligen Clara. Die Eltern schenkten ihren Töchtern also Statuen vorbildhafter weiblicher Heiliger, die einst, um ein geistliches Leben führen zu können und nicht heiraten zu müssen, von zu Hause geflohen waren. Krönender Abschluss der Eintrittsfeierlichkeiten war ein gemeinsames Festessen. Das Ulmer Rote Buch verbot den Bürgern beim Eintritt eines Kindes in das Söflinger Clarissenkloster, zu mehr als sechs Gängen zu laden: Man habe sich bei der geistlichen Hochzeit an die geltende Hochzeitordnung zu halten.¹⁹ An diesem Tage schickten die Familien ihre Köche und Bediensteten mit den vorzubereitenden Speisen in die Klosterküche. Sehr zum Verdruss der strengen Reformkreise ließ sich auch der Zugang der Laien an diesem Tag nicht begrenzen. Man bestellte Lautenschläger und es wurde getanzt. Als Feigin von Weinsberg Anfang des 16. Jahrhunderts zehnjährig im Kölner Kloster Maria-Bethlehem in der Reimersgasse eingekleidet wurde, heißt es, „min moder hat fast frunde dahin geladen und kosten angelacht, waren frolich, danzten und sprongen, alle geistlich und weltlich.“²⁰

Für die Kosten der Hochzeit kamen die Eltern der Braut – also die Familie der Nonne – auf, weshalb bei den Oblations- oder Einkleidungsfesten auch Standesunterschiede zum Tragen kamen. Für alle weiteren Feierlichkeiten, die mit dem Eintritt zusammenhingen, kam der Konvent auf, und hier wurden keine Unterschiede mehr gemacht. Zur Oblationsfeier der Schwestern Elisabeth und Fia von Weferlingen im Juni 1499 im Braunschweiger Heilig-Kreuzkloster hatte die Mutter wie üblich Verwandte und Freunde geladen, aber viele ließen sich entschuldigen. Weil das Fest deshalb außergewöhnlich schlecht besucht war, heißt es, seien die Kissen und Wandbehänge „die wegen der zu erwartenden adeligen Gäste ausgesucht worden waren“, umsonst ausgebreitet worden.²¹ Die Adressaten der festlichen Ausstattung waren also

¹⁸ Klosterarchiv Lüne. ‚Handschriftentruhe‘, Hs. 31, fol. 128v.

¹⁹ Das rote Buch der Stadt Ulm, hrsg. v. Carl Mollwo. Ulm 1905, Nr. 211, S. 122.

²⁰ Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert, Bd. 2, hrsg. v. Konstantin Höhlbaum. Leipzig 1886, S. 80.

²¹ Schlotheuber, Klostereintritt (wie Anm. 4), S. 423.

in diesem Fall die adeligen Verwandten – das Kloster wollte sich als standesgemäßer Lebensraum ausweisen. Der Aufwand der Konvente ist erklärlich, denn in der Regel war es den Familien nur zu besonderen Anlässen erlaubt, die Klausur und den Nonnenchor zu betreten, um die Lebensbedingungen ihrer Töchter in Augenschein zu nehmen.

Die Option auf einen Klostereintritt hielten die Familien über Jahrhunderte aufrecht, um die Erb- und Machtansprüche der folgenden Generationen bündeln zu können. Der traditionell Kloster und Welt umfassende Familienverband konstituierte sich beim Klostereintritt immer wieder neu, und der Übergaberitus brachte die enge Beziehung von Konvents- und Familienmitgliedern zum Ausdruck und vermittelte implizit auch die unterschiedlichen Aufgaben beider Stände. Wenn das Mädchen von der Munt des Vaters in die Munt des Klosters bzw. des Propstes übergeben wurde, trat der Konvent bzw. der Propst an die Stelle der Familie des Ehegatten. Die rituellen und repräsentativen Formen, die die Klostergemeinschaft und Familien für diesen Übergangsritus entwickelten, sind der symbolisch-sinnfällige Ausdruck einer versteigten Beziehung – sie spiegelten und stärkten als Fremd- und Selbstbestätigung in besonderer Weise das Selbstverständnis beider Gruppen. Wenn Familie und Konvent zur Weihe der Kinder im Kloster zusammenkamen, bekräftigten sie durch die Übergabe eines Mitgliedes die Fortführung dieser Verbindung, die ihnen das ständige Gebet und die spezielle Pflege der familiären *memoria* sicherte. Im Gegenzug zeigten sich die laikalen Familienmitglieder durch Geschenke und Besitzübertragungen oder auch durch persönlichen Beistand bei wirtschaftlichen oder politischen Schwierigkeiten erkenntlich.

Die große gesellschaftliche Akzeptanz war letztlich dafür verantwortlich, dass diese Form der Rekrutierung des Nachwuchses über Jahrhunderte als eine kirchenrechtlich sanktionierte Möglichkeit allen Reformversuchen standhielt. Ihre Jungfräulichkeit prädestinierte die Nonnen in besonderem Maße für die göttliche Gnade, sicherte ihnen als „Bräute Christi“ eine große Nähe zu Gott – und damit zugleich in typischer Übertragung geistlicher Hierarchien auf konkrete soziale Verhältnisse – auch eine hohe Stellung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft zu. Diese privilegierte Stellung der geistlichen Töchter bestätigten Familie und Konvent mit der Altarsetzung, mit dem gemeinsamen Festmahl, mit Tanz und Musik. Sie bestätigten gleichzeitig eine Verbindung, die untrennbar sowohl von geistlichen wie von materiellen Aspekten geprägt war. Als ein Bündnis von Kloster und Familie zur Sicherung diesseitiger Interessen und jenseitigen Heils erfüllte diese Verbindung in besonderer Weise die Bedürfnisse der mittelalterlichen Gesellschaft.

