

CISTERCIENSER CHRONIK

Forum für
Geschichte • Kunst • Literatur und
Spiritualität des Mönchtums

113. JAHRGANG 2006 HEFT 1

rel 2
C550



CISTERCIENSER CHRONIK
ISSN 0379-8291
Key title: Cistercienser Chronik
Abbr. key title = Cisterciens. Chron. (= CistC)
Ausgabe und Eigentum der Zisterzienser in
Mehrerau, A-6903 Bregenz
Herausgeber: Dr. Kassian Lauterer OCist,
Abt von Wettingen-Mehrerau
Redakteur (i.S.d.P.):
P. Dr. Hermann Josef Roth OCist
Redaktionsteam: Sr. M. Magdalena Aust OCSO
P. Dr. Johannes Müller OCist
Br. Markus Schüppen OCist
Wissenschaftlicher Beirat:
P. Alberich Altermatt OCist
Prof. Dr. Kaspar Elm
Prof. Dr. Fritz Wagner FamOCist
P. Prof. Dr. Karl Wallner OCist
Mitarbeiter: Dr. Helga Fliege
Dr. Heinz Piesik

Verlag der Abtei Mehrerau
A-6903 Bregenz
Redaktion:
P. Dr. Hermann Josef (Antonius) Roth OCist
• Paracelsusstr. 68
D-53177 Bonn
Tel /Fax 0049-[0]228-3696879
E-Mail: CistCRedaktion@aol.com
• Kloster Langwaden
D-41516 Grevenbroich
Satz:
Abtei Himmerod
D-54534 Großlittgen
Tel. 0049-(0)6575-9513-24
Fax 0049-(0)6575-9513-48
E-Mail: Cistercienserchronik@yahoo.de

Inhaltsverzeichnis

1. Editorial: Osteuropa... DIE REDAKTION	7
2. Auslegung von Johannes 14,23 ULRICH KÖPF.....	9
3. Zum Hymnus <i>Lucis creator optime</i> , 1. Teil INGE KILANOWSKI.....	15
4. Ermutigung zur Förderung von Berufungen im Zisterzienserorden KARL WALLNER.....	25
5. Zisterzienser zwischen Trennung und Einheit EOIN DE BHALDRAITHE.....	39
6. <i>Exordium foundationis monasterii Lucidae vallis</i> Eine Historiographie des 13. Jahrhunderts über die Anfänge der Abtei Lichtenenthal M. PIA SCHINDELE.....	45
7. Die Gründer der Zisterzienserklöster und die Anwendung der Gründerrechte im mittelalterlichen Europa KATERINA CHARVÁTOVÁ	59
8. Die soziale Idee und Zisterzienserinitiativen Salem-Heiligenberg (1749-1999), die erste Sparkasse Deutschlands ROSE MARIE REINHARDT.....	71
9. Sollen Mariasteiner Benediktiner in das ehemalige Zisterzienserkloster Hauterive ziehen? Eine Anfrage aus dem Jahre 1923 LUKAS SCHENKER.....	75
10. Die hl. Gertrud von Helfta V. Gertrud setzt sich für eine kirchlich orientierte Vorbereitung auf die eucharistische Kommunion ein OLIVIER QUENARDEL.....	83
11. <i>Biblioteca monastica III: Medioteca</i> Diathek von Gereon Christoph M. Becking Zisterzienserklöster in Europa und Übersee	99

12. Gegenwartsgeschehen	115
13. Totentafel	121
14. Buchbesprechungen	123
15. Neue Bücher und Aufsätze	141
16. Autoren dieses Heftes	145
17. Rezensenten	147

Aus der Lebenswelt von Nonnen im Spätmittelalter

Eintritt, Ausbildung und Bildungsstand

4

EVA SCHLOTHEUBER

Über die äußeren und inneren Verhältnisse der meisten mittelalterlichen Frauenklöster ist nur wenig bekannt, weil die Quellenlage kaum Einblicke zulässt. Von den Nonnen selbst verfasste Schriften sind außerordentlich selten, die ehemaligen Bibliotheksbestände häufig verstreut oder verloren gegangen. Selbst dort, wo das Konventsarchiv diesem Schicksal entging, lässt sich die Klostersgeschichte anhand von Urkunden kaum in Grundzügen nachvollziehen. Dieses Bild würde sich auch für das Zisterzienserinnenkloster Heilig-Kreuz bei Braunschweig bieten, wenn sich nicht in der HAB Wolfenbüttel eine kleine, lange unbeachtet gebliebene Handschrift mit den Aufzeichnungen einer anonymen Nonne aus den Jahren 1484-1507 erhalten hätte. Obwohl das Kloster als evangelisches Damenstift bis 1945 bestand und somit auf eine lange Tradition zurückblicken konnte, blieben die Gründungsumstände und die mittelalterliche Geschichte fast vollständig im Dunkeln. Zwei bedeutsame und bislang kaum bekannte Quellen können hier jedoch Aufschluss geben: Die spät überlieferte Gründungslegende wirft ein Licht auf die politischen und sozialen Umstände bei der Stiftung des Klosters, und das ‚Konventstagebuch‘ des Kreuzklosters gewährt einen ungewöhnlich tiefen Einblick in das spätmittelalterliche Konventsleben. Aus der Beschäftigung mit diesen Quellen ergaben sich weiterführende Fragen zum Spannungsfeld von Kloster und Welt, genauer von Frauenkloster und Gesellschaft im späten Mittelalter. Erst die Beantwortung dieser Fragen ermöglichte es, die Quellen aus dem Braunschweiger Heilig-Kreuz-Kloster angemessen zu würdigen.

Die besonderen Gründungsumstände bewirkten ein festes soziales Gefüge des Kreuzklosters und schufen die Voraussetzungen für den politischen Einfluss der Stadt Braunschweig. Den geistlichen Kontext bestimmte grundsätzlich die Anbindung des Kreuz-

klosters an den Zisterzienserorden, aber in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts beeinflusste das geistige Leben auch die Haltung der Gemeinschaft zu der einflussreichsten geistlichen Strömung ihrer Zeit, der Klosterreform. Innerhalb dieses politisch-sozialen und geistlichen Kontexts bewegte sich das Konventsleben in der spannungsreichen Zeit um die Wende zum 16. Jahrhundert.

Das ‚Konventstagebuch‘ lässt darüber hinaus auch Aspekte weiblichen Ordenslebens erkennen, die sich nicht allein durch die historischen Zusammenhänge erschließen, sondern vielmehr Fragen nach der inneren Organisation einer geistlichen Frauengemeinschaft aufwerfen. Sie betreffen vor allem die Modalitäten des Klostereintritts. Da die Aufnahme der Mädchen die entscheidende Schnittstelle zwischen Kloster und Welt bedeutete, trafen hier die Vorstellungen der Familien und die der Gemeinschaften aufeinander: Die Eintrittspraxis lässt die enge Vernetzung der Nonnenkonvente mit ihrem sozialen Umfeld und vor allem die tragenden Strukturen erkennen, die sich in oft jahrhundertlangem Einvernehmen herausgebildet hatten. Die strukturelle Untersuchung der einzelnen Eintrittsschritte und des Ausbildungsweges der Nonnen hat gezeigt, dass anders als bei den Männerklöstern die innerkonventuale Ausbildung darauf angelegt war, die Mädchen von früher Kindheit an auf ihr zukünftiges Leben vorzubereiten. Da den Familien an einer rechtzeitigen Regelung der Erbverhältnisse und einer gesicherten Versorgung der Töchter gelegen war, wirkten an diesem Punkt die Bedürfnisse von Kloster und Familie zusammen. Diese Kräfte gestalteten die Eintrittsmodalitäten und erwiesen sich als so stark, dass auch noch im Spätmittelalter ein Übertritt unmündiger Mädchen zum geistlichen Leben verbindlich vollzogen wurde. Bei der im Kreuzkloster üblichen Oblation leisteten die Eltern das Gelübde für ihre noch nicht rechtsfähigen Töchter. Zwar wird im Allgemeinen davon ausgegangen, dass die Oblation seit dem Hochmittelalter keine entscheidende Rolle mehr spielte, doch hat eine Untersuchung der kirchenrechtlichen Rahmenbedingungen diese Annahme als nicht zutreffend erwiesen. Der Übertritt der Mädchen zum geistlichen Stand wurde in Parallele zu einer weltlichen Vermählung als geistliche Hochzeit gefeiert. Vor allem die rituelle Ausgestaltung dieses Wendepunktes im Leben der zukünftigen Nonnen und ihrer Familien macht die grundlegenden Voraussetzungen weiblichen geistlichen Lebens deutlich, die das Selbstverständnis, die Stellung und die Funktion der Nonnen in der spätmittelalterlichen Gesellschaft prägten.

Das Kreuzkloster verdankt seine Gründung einer erbitterten Fehde zwischen den Braunschweiger Bürgern und der umliegenden Ritterschaft, den welfischen Ministerialen. Nicht zufällig entzündete sich die Fehde im Jahr 1227 in einem Moment, als nach dem Tod des Pfalzgrafen Heinrich bei Rhein, des ältesten Sohnes Heinrichs des Löwen, die Erbfolge ungeklärt war. In diesem Moment, in dem die Nachfolge des Stadtherrn in Braunschweig unsicher und die welfischen Ministerialen Otto dem Kind noch nicht fest verpflichtet waren, brach eine gewaltsame Auseinandersetzung zwischen der Stadt und den umliegenden Niederadelsfamilien aus. Der Grund lag vermutlich in der latenten Konkurrenzsituation zwischen der rasch gewachsenen Stadt und den welfischen Dienstmannen, die die ungeklärten Machtverhältnisse nutzen wollten, um die Kräfteverhältnisse

in der Region zu ihren Gunsten zu verschieben.

Die erbitterten Kämpfe mit dem Niederadel zogen sich bis mindestens in das Jahr 1229 hin, aber die gut gerüstete Stadt war nicht zu bezwingen. Die Gründungslegende berichtet, dass es auf dem Rennelberg während der Fehde zu einer blutigen Auseinandersetzung gekommen war: Die Seelen der dort Ermordeten hätten eindringlich um Hilfe für ihr Seelenheil gefleht, woraufhin sich der Ritter Balduin von Campe entschlossen habe, mit der Stadt Frieden zu schließen und an dieser Stelle ein Kloster zu errichten. Die Klostergründung bedeutete demzufolge das Ende der Streitigkeiten. Balduin von Campe und seine Kampfgenossen fanden sich bereit, als Sühneleistung gegenüber der Stadt ein Frauenkloster zu gründen, und zwar auf deren ehemaligem Turnier- und Kampfplatz, dem Rennelberg. Die Sühnevereinbarung entthronte die Braunschweiger nicht nur der Präsenz der Ritter und ihrer Turniere direkt vor den Toren der Stadt, sondern schuf auch ein standesgemäßes Frauenkloster für das Braunschweiger Patriziat, denn die soziale Zusammensetzung des Gründungskonvents, die, soweit es sich verfolgen lässt, einen relativ festen Kreis von Familien umfasste, legt als Teil der Sühnevereinbarungen nahe, dass die Töchter der beiden Fehdegegner hier gemeinsam leben sollten. Als Form der Friedenssicherung und als ein Lösungsversuch, die blutigen Spannungen zwischen den Bürgern und dem Ritteradel zu überwinden, ist das Zusammenleben beider Stände unter der Leitung des Patriziats bemerkenswert. Die Patronatsrechte wurden bei der Gründung an den Rat der Stadt übertragen, der sie über zwei Prokuratoren, in der Regel Ratsmitglieder, ausübte. Sie präsentierten und kontrollierten auch den Propst und konnten auf diese Weise direkten Einfluss auf die Güterverwaltung ausüben. Die Äbtissin wurde aus den Reihen des städtischen Patriziats gewählt, während sich für das Amt der *celleraria* nur ritterbürtige Konventualinnen nachweisen lassen.

Das Kloster entwickelte sich rasch zum bedeutendsten Frauenkloster Braunschweigs. Die durch die Gründung bedingte geographische Lage und politische Stellung bestimmte in der Folgezeit maßgeblich seine Geschichte: Vor den schützenden Mauern der Stadt, auf einem dem Herzog leicht zugänglichen Gebiet gelegen und der Diözese Hildesheim zugehörig, waren die Nonnen von allen Auseinandersetzungen zwischen dem Herzog oder dem Bischof mit der Stadt unmittelbar betroffen. Ihre guten Beziehungen zu den einflussreichsten Mächten der Region vermochten sie indes in Konfliktsituationen auch zu schützen.

Eine Exemption von der Diözesangewalt des Hildesheimer Bischofs konnte das Kreuzkloster nicht erlangen. Falls eine Inkorporation in den Zisterzienserorden angestrebt war, kam sie jedenfalls schon aus diesem Grund nicht zustande. Dennoch weisen verschiedene Indizien auf eine relative Nähe der Braunschweiger Nonnen zum Orden hin. Inwieweit die Nonnen die zisterziensischen Gewohnheiten befolgten und welche Verbindungen etwa gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu der benachbarten Zisterze Riddagshausen bestanden, macht das ‚Konventstagebuch‘ deutlich. Die Aufgaben, die in den inkorporierten Konventen der Vaterabt übernahm, übte hier der Abt von Riddagshausen sozusagen freiwillig aus, so dass dessen persönliche Beziehung zum Konvent eine große Rolle

spielte. Die Gemeinschaft folgte offensichtlich im Großen und Ganzen den Ordensstatuten, auch wenn sich die Äbtissin, wie in dem Fall von zwei Konversschwwestern, durchaus berechtigt fühlte, diesen eigene Lebensregeln zu setzen.

Die Zisterzienser standen der Klosterreform nach Bursfelder oder Windesheimer Vorbild im Allgemeinen reserviert gegenüber. Die Reformmaßnahmen der Observanz betrafen nicht nur die Korrektur als falsch empfundener Gewohnheiten, sondern man versuchte auch, erfolgreiche Autonomiebestrebungen der Gemeinschaften zugunsten der eigenen Vorstellung geistlicher Lebensweise rückgängig zu machen. Da regelmäßige Visitationen und ein Netz von Verbindungen zwischen den Reformklöstern eine ständige Kontrolle und vielfältige Korrekturmöglichkeiten gewährleisteten, vermochten die Reformkongregationen ihren Einfluss in den reformierten Klöstern längerfristig zu sichern. Eine Reform wurde in den umliegenden Zisterzienserinnenklöstern Wöltingerode, Isehagen, Medingen, Wienhausen und Derneburg von den Äbten der Bursfelder Kongregation oder dem Windesheimer Augustiner-Chorherrn Johannes Busch durchgesetzt; Kloster Neuwerk bei Goslar wurde 1475 visitiert. Die neue Lebensweise wurde sowohl den Benediktinerinnen in Ebstorf, Lüne und Walsrode als auch den benachbarten Augustiner-Chorfrauen in Dorstadt, Steterburg und Heiningen vermittelt. Somit ist es erstaunlich, dass die Braunschweiger Zisterzienserinnen nicht von der Reform erfasst wurden. Bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts versuchte der Hildesheimer Bischof Magnus, sie zur Annahme der Klosterreform zu zwingen. Er konnte sich jedoch offensichtlich nicht durchsetzen, weil die Stadt den Konvent unterstützte. Eingriffe des Bischofs in die inneren Angelegenheiten des Klosters und einen damit verbundenen Einfluss auf die Güterverwaltung wollte der Braunschweiger Rat nicht zulassen. Auch wenn also eine umfassende Reform nach Bursfelder Vorbild verhindert wurde, muss es im Laufe der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu einer Annäherung des Konventslebens an die Ideale der Klosterreform gekommen sein. Vermutlich entsprach diese moderate Rückführung zu einem Gemeinschaftsleben in Klausur der Auffassung der Zisterzienser von einer angemessenen Reform.

Angeregt durch die Anwesenheit der belesenen Äbtissin des reformierten Zisterzienserinnenklosters Derneburg, die eine schwere Krankheit durch Braunschweiger Ärzte behandeln ließ, versuchte die Äbtissin des Kreuzklosters Elisabeth Pawel aus eigenem Antrieb, ihrer Gemeinschaft die reformierte Lebensweise näher zu bringen. Sie beabsichtigte offensichtlich, die insgesamt strengeren Erziehungsideale der Reform zu übernehmen und durch diese Einflussnahme auf den Nachwuchs das Konventsleben dem Standard der umliegenden Frauenkonvente anzupassen. Der Versuch scheiterte schließlich am Widerstand des Konvents, so dass man bald zu den traditionellen Erziehungsformen zurückkehrte. Die Äbtissin scheint jedoch nicht versucht zu haben, der Gemeinschaft die Übernahme der Derneburger Erziehungsmethoden zu erklären: Den strengeren Methoden lag nämlich auch eine andere Erziehungsidee der Reformbewegung zugrunde. Eine in der Klosterschule durch schriftliche Übungen erlernte Selbstbeobachtung steigerte die Selbstdisziplin und die Reflexionsfähigkeit der zukünftigen Nonnen. In diesen Kontext

einer umfassenden Disziplinierung des Ausdrucks und der Gedanken gehört auch die an die Nonnen gerichtete Forderung der Bursfelder, ausschließlich in lateinischer Sprache miteinander zu kommunizieren. Man hatte offensichtlich einen anders konditionierten, disziplinierteren Menschen vor Augen, der durch schriftgestützte Reflexion des eigenen Willens und schulische Formung die Reformregeln verinnerlicht hatte und aus eigener Einsicht befolgte. Disziplin als ein Hauptthema der Klosterreform bedeutete deshalb nicht allein eine genauere Einhaltung der Regel, sondern die Observanz führte stets ein ganzes Bündel von Reformmaßnahmen ein, die untereinander in direktem Zusammenhang standen und sich gegenseitig bedingten. Vor allem die Wiedereinführung der Klausur musste durch ein tiefergehendes Verständnis des religiösen Gehalts geistlichen Lebens ergänzt werden. Einer gemeinsamen materiellen Grundlage mit gemeinschaftlicher Verpflegung entsprach in geistig-geistlicher Hinsicht eine intensivere sprachliche und theologische Ausbildung. Wenn die Nonnen aber durch die Einführung der strengen Klausur wieder auf kleinstem Raum zusammenleben sollten, war das ohne größere Disziplin und Selbstbeherrschung der Einzelnen undenkbar. Die strenge Klausur und ein verschärftes Schweigegebot förderten zudem bewusst die Konzentration auf das eigene geistliche Leben und eröffneten in Verbindung mit der intensiveren Ausbildung eine neue Dimension gedanklicher Durchdringung religiöser Lebensweise, die die Anziehungskraft der Reformidee zu erklären vermag.

Die gedankliche Durchdringung reformierter Lebensweise und die in der Klosterschule eingeübte Reflexionsfähigkeit versetzten die Nonnen auch in die Lage, anderen Frauenkommunitäten diese Lebensweise relativ selbstständig zu vermitteln. Das Verlassen der Klausur für mehrere Wochen oder Monate war allerdings für die Nonnen etwas Neues und Ungewohntes. Hier wurden deutlich neue Wege beschritten. Die Rolle der Nonnen bei der Einführung der Reform in den Konventen lässt sich schon am Zeitaufwand ablesen: Während sich die Visitatoren selten länger als ein oder zwei Tage einem Konvent widmeten, blieben die Nonnen, die sie zur Durchsetzung der Reform aus einem anderen Konvent mitbrachten, teilweise für Monate oder Jahre, teilweise für immer. Vor allem die Reform des Benediktinerinnenklosters Lüne lässt eine durchdachte und effektive Umstrukturierung erkennen: Die Visitatoren setzten die Wahl der neuen Leiterin durch, die ihrerseits die sieben bereits in Ebstorf für ihre jeweiligen Aufgaben ausgewählten Nonnen in die entscheidenden Klosterämter berief. Abgestuft nach ihren jeweiligen Aufgabengebieten wiesen die Ebstorfer Nonnen ihre Lünener Amtsschwwestern zwei Monate bis zu drei Jahre lang in die neue Lebensweise ein, während die Priorin und die Subpriorin gar nicht mehr in ihren Heimatkonvent zurückkehrten. Nach der Reform verband beide Konvente ein intensiver Briefkontakt und ein reger Literaturaustausch. Die reformierten Klöster verstanden und präsentierten sich als eine Gemeinschaft von nicht zu unterschätzender Außenwirkung, deren geistliches Leben weit über die geforderte Regeltreue hinaus den Nonnen eine neue innere Perspektive bot. Zu diesem Kreis fand das Kreuzkloster keinen Zugang. Die Äbtissinnen von Wöltingerode, Wienhausen oder Derneburg kamen nicht um der Reformangelegenheiten willen zum Kreuzkloster, sondern weil sie hier, bedingt

durch seine Nähe zu Braunschweig, die beste medizinische Versorgung erhalten konnten. Aus diesen Kontakten erwuchsen dennoch für das Kreuzkloster neue Impulse.

In der Erziehungsidee ist ebenso wie in den planvoll durchgeführten Reformen ein deutlicher Rationalisierungsschub zu erkennen. Die Braunschweiger Nonnen unterschieden sich von den benachbarten observanten Gemeinschaften nicht so sehr durch ihre Lebensweise, die der eines reformierten Klosters recht nahe kam, sondern vielmehr darin, dass sie nicht deren Disziplinierung und Intensivierung des geistlichen Lebens vollzogen hatten. Aus diesem Grund zeichnet die innerkonventualen Schriften der Ebstorfer und Lüner Nonnen ein höheres Reflexionsniveau aus, das die Autorin des ‚Konventstagebuchs‘ keinesfalls erreicht.

Nach mittelalterlicher Ansicht vermochte der Intellekt als der von den sinnlichen und körperlichen Bestandteilen und Affekten befreite Teil der Seele zu einer Erkenntnis Gottes zu gelangen. Zu einer solchen Erkenntnis war jedoch nur die *ratio* des Menschen fähig. Bei der Frau stand der rationalen Gotteserkenntnis prinzipiell entgegen, dass ihre intellektuellen Fähigkeiten als von Natur aus geringer eingeschätzt wurden. Nach herrschender Auffassung war es ihnen unmöglich, den Intellekt von Affekten und körperlichen Bedürfnissen zu trennen. Wenngleich also die Frau in gleicher Weise wie der Mann von Christus erlöst worden war und damit auch die gleichen Voraussetzungen besaß, sich spirituell zu entfalten, so bedurfte sie doch zu einer wirklichen Gleichwertigkeit ihres geistlichen Lebens der besonderen Gnade Gottes, um die Schwäche der Natur aufzuwiegen. Als die scholastischen Theologen die Möglichkeiten der rationalen Gotteserkenntnis systematischer ergründeten, bildeten sich auch die konstitutiven Voraussetzungen des Gotteszugangs der Frauen deutlicher heraus. Der Angleichung der Männer an die göttliche Sphäre über die *ratio* entsprach bei den Frauen eine Angleichung über ihre körperliche Unberührtheit, die sie Gott ähnlich machte. Die Jungfräulichkeit prädestinierte die geistlich lebenden Frauen in besonderem Maße zur Gnade Gottes. Ihr Ausschluss von der rationalen Gotteserkenntnis führte somit zu einem eigenen, positiv gefassten Selbstverständnis, das in der real verstandenen Vorstellung von der Vermählung mit dem Bräutigam Christus seine spezifische Ausgestaltung erhielt. Als Bräute Christi – des Sohnes des höchsten Königs – konnten sie zugleich einen festen Platz in der mittelalterlichen Gesellschaft beanspruchen.

Die Aufnahme und Ausbildung des Nachwuchses nahm im Konventsleben breiten Raum ein. Das Leben der Nonnen in Klausur und ihre Funktion als spezielle Vermittler zu Gott bedingten eine Erziehung und literate Ausbildung, die sich von den Erziehungszielen für weltliche Mädchen grundlegend unterschied. Keineswegs haben die Frauenklöster selbstverständlich auch die Erziehung weltlicher Mädchen übernommen, und auch auf einen getrennten Unterricht im Sinne einer äußeren und einer inneren Klosterschule gibt es keinerlei Hinweise. Vielmehr sind immer wieder deutliche Abschließungsbestrebungen zu erkennen, nämlich unmissverständlich formulierte Verbote, weltliche Mädchen zur Erziehung in die Klöster aufzunehmen. Diese Verbote lassen andererseits auch darauf schließen, dass die Familien auf eine solche zeitlich begrenzte Eintrittserlaubnis drängten.

Der Einfluss einer Gründerfamilie, eine enge Verbindung bestimmter Kreise zu einem Kloster oder finanzielle Schwierigkeiten der Konvente konnten dazu führen, dass auch für ein laikales Leben bestimmte Töchter nur zur Erziehung akzeptiert wurden. Die reformgesinnten Kräfte wurden aber nicht müde, solche Aufnahmen zu verbieten und die weltlichen Mädchen gegebenenfalls auszuweisen, denn in der Praxis musste ein enges Zusammenleben zwischen Mädchen, die zum Klostereintritt entschlossen oder vorgesehen waren, und solchen, die in das weltliche Leben zurückkehren wollten, um zu heiraten, zu großen Verunsicherungen und Auseinandersetzungen innerhalb der Gruppe führen. In diese Zeit fiel auch in den meisten Fällen die Pubertät, also ein wichtiger und spannungsreicher Lebensabschnitt, so dass die unterschiedlichen Haltungen oder einzu-schlagenden Lebenswege kaum miteinander zu vereinbaren waren.

Während männliche Klosterkandidaten in der Lateinschule oder auf der Universität die notwendigen Lateinkenntnisse erwerben konnten, fiel die Ausbildung des weiblichen Nachwuchses praktisch vollständig in die Verantwortung der Konvente. Das zog vor allem zwei Konsequenzen nach sich: Die Aufnahme künftiger Konventsmitglieder musste einerseits recht früh, andererseits möglichst in der Gewissheit erfolgen, dass sie ein geistliches Leben führen würden. Das Jungfräulichkeitsideal spielte in diesem Zusammenhang eine große Rolle und forderte geradezu eine frühe verbindliche Zuweisung zum geistlichen Stand. Als die Bursfelder Reformkongregation im Jahr 1463 Statuten für die Frauenklöster verfasste, wurde festgehalten, dass zukünftig eintretende, noch minderjährige Mädchen nicht mehr durch ein Gelübde der Eltern unwiderruflich an den geistlichen Stand gebunden werden sollten. Diese Forderung zielte gegen die Praxis der Oblation, bei der die Eltern ein rechtswirksames Gelübde für ihre dem Kloster übergebenen Kinder leisteten. Mit der Oblation ging ein offizieller Erbverzicht einher, wodurch den Oblaten jede materielle Grundlage für eine Rückkehr in die Welt entzogen werden sollte. Die Kritik der Reformen an der Oblationspraxis traf den Nerv des gut eingespielten Zusammenwirkens der Familien und der Konvente: Die Familien drängten auf eine möglichst frühe Regelung der Erbfolge und strebten für die Töchter eine sichere Versorgung an, den Konventen kam ein früher verbindlicher Übertritt zukünftiger Konventsmitglieder entgegen, weil Erziehung und Ausbildung sowie die Konditionierung für ein Leben in Klausur in ihre Verantwortung fielen. Es vereinfachte außerdem entscheidend die innere Organisation, wenn die Rekrutierung des Nachwuchses und somit die nächste Generation der Konventualinnen schon zu einem frühen Zeitpunkt mit hinreichender Sicherheit feststand.

Bei der Neukonzeption der Eintrittsriten für das Benediktinerinnenkloster Lüne am Ende des 15. Jahrhunderts hielten die Bursfelder einerseits an der Forderung fest, dass die Eltern für ihre unmündigen Kinder kein Gelübde ablegen sollten; andererseits fügten sie den Vorbemerkungen des *Ceremoniale* hinzu, dass in Lüne nur der eigene Nachwuchs aufgenommen und erzogen werden sollte. Die Entscheidung zum Übertritt in den geistlichen Stand sollte zwar erst im Alter der Mündigkeit fallen, aber dennoch nur der eigene Nachwuchs unterrichtet werden. Beide Forderungen waren in der Praxis kaum

miteinander zu vereinbaren, so dass den Bursfeldern eine befriedigende Lösung nicht gelang. Die Kinder konnten in Lüne weiterhin bereits im Alter von fünf Jahren aufgenommen werden. Das in den Statuten vorgegebene Mindestalter wurde in der Praxis noch unterschritten. Bei der Aufnahme wurde allerdings zunächst auf alle rechtswirksamen Handlungen verzichtet: Die Kinder trugen zwar bereits ein schwarzes Habit und einen Schleier, aber beides war nicht geweiht. Vor allem wurde den Mädchen ein zwei Finger breiter, weißer Stoffstreifen auf den Kopf gelegt – die Nonnenkrone. Als geweihte Kronen stellten sie die höchste Auszeichnung der gottgeweihten Jungfrauen und die offizielle Anerkennung ihres Status als Bräute Christi durch die Kirche dar. Die noch ungeweihten Nonnenkronen wurden den Mädchen bei der Aufnahme sozusagen als Option überreicht. Sie sollten die Bindung der Kinder an das Kloster verstärken, denn eine Rückkehr ins weltliche Leben war kirchenrechtlich zwar noch möglich, aber weder von Seiten der Familien noch von Seiten des Klosters vorgesehen. Dazu fügt sich ins Bild, dass in der Regel bereits ein Jahr nach der Aufnahme der Klosterschulunterricht begann.

Der eigentliche Übertritt zum geistlichen Leben war in Lüne mit der Einkleidung zum Noviziat verbunden, bei der der Habit der Mädchen geweiht wurde. Das Mindestalter für den Empfang dieser Weihe legten die Statuten auf zehn Jahre fest. Da die Mädchen somit bei der Einkleidung häufig noch nicht rechtsfähig waren, wohnten die Eltern und Verwandten der Einkleidungsfeier im Nonnenchor bei, um den Übertritt ihrer Töchter in den geistlichen Stand zu bezeugen. Die zentrale Bedeutung der Einkleidung zum Noviziat wird auch daran deutlich, dass dies der einzige Anlass war, zu dem es den Familien offiziell gestattet war, den Nonnenchor zu betreten. Indem der Propst die Mädchen mit einem geweihten Habit bekleidete, leisteten sie nach kirchenrechtlichen Vorstellungen eine stillschweigende Profess (*professio tacita*). Gemäß den Normen des kanonischen Rechts setzte die *professio tacita* die Belehrung des Profitenten voraus, aber seine Intention konnte auch aus dem Verhalten erschlossen werden, hier durch das widerspruchslöse Tragen des Habits. Von einer Belehrung der Mädchen über die rechtliche Bedeutung der Einkleidung ist in den Statuten indes nicht die Rede. War der Profitent bei der schweigenden Profess noch minderjährig, sah das Kirchenrecht eine Bestätigung des Gelübdes im Alter der Mündigkeit vor. Als eine solche Bestätigung verstand man in Lüne das einige Jahre nach der Einkleidung abgelegte Professgelübde.

Eine solche Eintrittsregelung bot für den Konvent den Vorteil, dass man sowohl unmündige als auch bereits mündige Mädchen einkleiden und somit verbindlich in den Konvent aufnehmen konnte, ohne gegen kirchenrechtliche Normen zu verstoßen. Da die Mädchen zwar in recht unterschiedlichem Alter aufgenommen wurden, dann aber in der Regel gemeinsam die Klosterschule und die weiteren Aufnahmeschritte durchliefen, war diese flexible Regelung auf die innere Organisation der Gemeinschaft zugeschnitten und in der Praxis gut zu handhaben.

Das von den Eltern bei der Oblation für ihre unmündigen Kinder geleistete Gelübde war kirchenrechtlich verbindlich, so dass eine Rückkehr der Kinder in den weltlichen Stand nicht mehr möglich war. Die Oblation stellte im Früh- und Hochmittelalter sowohl in den

Männer- als auch in den Frauenklöstern den gängigen Eintrittsmodus dar. In der Forschung wird davon ausgegangen, dass die verbindliche Oblation seit dem Hochmittelalter keine nennenswerte Rolle mehr gespielt habe, weil das kanonische Recht seit dem zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts forderte, dass die Kinder im Alter der Mündigkeit das elterliche Gelübde bestätigen sollten. Die Herangewachsenen hätten somit die Möglichkeit gehabt, eine Bestätigung abzulehnen, wodurch die verbindliche Wirkung des Oblationsgelübdes aufgehoben worden wäre.

Die Oblation der Kinder hatte eine lange Tradition, die bis in das Frühmittelalter zurückreicht. Sie war eng mit der Notwendigkeit der Klöster verbunden, den eigenen Nachwuchs von klein auf zu erziehen, da die Gemeinschaften ein Interesse daran hatten, dass die von ihnen ausgebildeten Mitglieder mit hinreichender Sicherheit auch weiter dem Konvent angehörten. Schon im 6. Jahrhundert wird in der Regel des Benedikt von Nursia die Oblation neben der freiwilligen Selbsttradition als ein Eintrittsmodus beschrieben. Benedikt verlegte die Oblation in die Messfeier und verdeutlichte durch den liturgischen Rahmen, dass er das tradierte Kind als Altaropfer auffasste. Dieser Übergaberitus blieb für das gesamte Mittelalter bestimmend. Integraler Bestandteil war schon hier die rechtswirksame Enterbung der Kinder. Die von Beginn an für ihr religiöses Leben erzogenen und oft hochgebildeten Oblaten stellten in der Folgezeit eine Art klösterliche Elite dar. Schon in der Karolingerzeit entzündete sich allerdings ein Streit darüber, ob das als verbindlich betrachtete Gelübde der Eltern später von den Kindern bestätigt werden musste. Als eine solche Bestätigung konnte sowohl der Empfang des Erwachsenenhabits oder des geweihten Schleiers als auch die Ablegung des Professgelübdes im Alter der Mündigkeit angesehen werden. Es stellte sich die Frage, ob ein tradiertes Kind, das sich später weigerte, den Habit zu empfangen oder verschleiert zu werden, zum Empfang der Weihe gezwungen werden konnte, oder ob eine Weigerung die Rechtswirkung der Oblation aufhob. Obwohl nicht bezweifelt wurde, dass das Gelübde der Eltern die Kinder unwiderruflich an den geistlichen Stand band, widersprach es doch dem Kirchenrecht, an Unwilligen eine Weihe zu vollziehen. In die Kirchengesetzgebung der Karolingerzeit fand jedoch die Forderung nach einer Bestätigung des elterlichen Gelübdes nur vereinzelt Eingang.

Die monastischen Reformer des 11. Jahrhunderts, die den religiösen Impetus der Oblaten als unzureichend empfanden und unter anderem die Tradierung von Kindern für den Niedergang des klösterlichen Lebens verantwortlich machten, brachten das alte Problem erneut zur Diskussion. Sie formulierten ihre Kritik nicht zufällig in einer Zeit, in der das hohe Ansehen des mönchischen Ideals viele Adelige zur Konversion veranlasste, denn der große Zulauf bot jetzt eine Alternative zur Rekrutierung des Nachwuchses durch Oblation. In der Kanonistik wurde die Frage nach der Verbindlichkeit der elterlichen Entscheidung zu Beginn des 12. Jahrhunderts erneut durchdacht. Gratian bestätigte um 1140 noch uneingeschränkt den traditionellen Standpunkt, dass das Oblationsgelübde einer späteren Bestätigung durch die Kinder nicht bedurfte, aber in die 1234 publizierte Dekretalensammlung Gregors IX. (*Liber extra*) nahm man drei neue päpstliche Ent-

scheidungen zur Oblation auf. Auf der Grundlage der bereits genannten Entscheidung des 4. Konzils von Toledo war das Oblationsgelübde der Eltern nach wie vor verbindlich, aber die Norm, dass einem Widerwilligen die Weihe nicht gespendet werden durfte, wurde jetzt – freilich in einer minimalen Form – in die Oblationsvorschriften integriert: Als eine Ausnahmebestimmung wurde festgelegt, dass ein offen artikulierter Widerspruch im Moment der Weihe, die andernfalls als Bestätigung des elterlichen Gelübdes angesehen wurde, die verbindliche Wirkung der Oblation aufhob. Den Oblaten musste allerdings nicht mitgeteilt werden, dass sie das elterliche Gelübde später ablehnen konnten. Deshalb veränderten die neuen päpstlichen Entscheidungen die Stellung der Oblaten in der Praxis kaum. Die rechtliche Grundlage erwies sich in der Folgezeit als ausreichend flexibel: Kirchenrechtlich blieb die verbindliche Oblation erhalten, so dass die beteiligten Parteien mit hinreichender Sicherheit davon ausgehen konnten, dass die einem Kloster tradierten Kinder die ihnen übertragene Aufgabe erfüllen mussten, aber in besonderen Fällen bot sie für die Klöster und die Kandidaten auch die Möglichkeit einer Absolution vom Oblationsgelübde.

Die kanonischen Bestimmungen bildeten indes nur den rechtlichen Rahmen der Oblation. Welche Rolle sie bei der Rekrutierung des Nachwuchses wirklich spielte und wie man die Bestätigung des elterlichen Gelübdes auffasste und handhabte, hing nicht nur von der prinzipiellen Haltung der religiösen Gemeinschaften, sondern auch von der gesellschaftlichen Akzeptanz der Orden und der Situation einzelner Klöster ab. Ein Mangel an Nachwuchs, der Wunsch oder die Notwendigkeit, die zukünftigen Konventsmitglieder selbst zu erziehen und auszubilden, konnten es im Verlauf der Geschichte eines Ordens oder eines Klosters immer wieder nahelegen, dem Angebot der Familien nach einer verbindlichen Aufnahme ihrer Kinder zuzustimmen. Die Entwicklung verlief daher nicht geradlinig. Im Fall der Nonnenklöster war der Spielraum ohnehin wesentlich kleiner. Die Forderung nach strenger Klausur legte eine Erziehung im Kloster von vornherein nahe, und das Ideal der Jungfräulichkeit kam einer Konversion im Erwachsenenalter nicht entgegen.

Grundsätzlich entsprach eine generationenübergreifende und identitätsbildende Verbindung zu einem oder sogar mehreren Klöstern, die der Oblationspraxis Vorschub leistete, den Möglichkeiten des Adels. Im Spätmittelalter übernahmen der Niederadel und das städtische Patriziat diese Verhaltensweise. Deshalb war die Oblation vor allem ein Oberschichtenphänomen, worauf auch die vorsichtigen Formulierungen in den Statuten der Zisterzienser und Franziskaner hinweisen, denn es galt, bei der Zurückweisung von Kindern Skandale oder schwerwiegende Missstimmungen im unmittelbaren und für das Kloster lebenswichtigen Umfeld zu vermeiden. Die Oblation der Kinder war somit fest in die gesellschaftlichen Strukturen eingebunden; sowohl die Familien als auch die Klöster trugen in gleichem Maße dazu bei, dass diese Beziehungen weiter funktionierten. Die kirchenrechtlichen Beschlüsse versuchten dieses Verhältnis zwischen Kloster und Welt zu regeln und mit den normativen Vorgaben eines Klostereintritts im Erwachsenenalter in Übereinstimmung zu bringen, allerdings mit nur wenig Erfolg.

Das weibliche Erbrecht spielte eine wichtige Rolle, wenn die Eltern den zukünftigen Stand ihrer Töchter festlegten, denn sie brachten im Gegensatz zu den erbenden Söhnen den Familienbesitz im Erbfall in andere Hände. Die Vergabe einer standesgemäßen Mitgift an mehrere Töchter konnte den Besitz ernsthaft gefährden, weshalb vor allem der Adel die Heiraterlaubnis häufig rigide beschränkte. Aus der Sicht der Familien war die Einweisung einer oder mehrerer Töchter in ein Kloster sinnvoll, weil diese im Spätmittelalter nur mit etwa einem Zehntel der durchschnittlichen Mitgift abgefunden wurden. Der zukünftige Stand der Kinder wurde offensichtlich schon im Alter von fünf bis sechs Jahren festgelegt. Diese Beobachtung wird durch das aus den monastischen Quellen ermittelbare Eintrittsalter bestätigt. Für die Rollenverteilung in der Familie bot die Oblation viele Vorteile: Falls man sich mit dem Kloster einigte oder als Gründerfamilie seinen Einfluss geltend machte, konnten zukünftige Konventsmitglieder bereits ab dem Säuglingsalter bis spätestens zum 14. Lebensjahr verbindlich aufgenommen werden. Auf diese Weise ließen sich unvorhersehbare familiäre Entwicklungen, wie beispielsweise der Tod oder die Geburt weiterer Töchter, die eine Änderung der Erbfolge erforderten, auffangen.

In den norddeutschen Frauenklöstern begegnet die Oblation als eine allgemein geübte Praxis. Alle im ‚Konventstagebuch‘ des Braunschweiger Kreuzklosters erwähnten Mädchen wurden mittels Oblation aufgenommen. Bevor die Familie und der Konvent jedoch feierlich die Übergabe einer Tochter begingen, hatten die Kandidatinnen bereits mindestens ein Jahr, in der Regel jedoch bis zu zwei oder drei Jahren, im Kloster gelebt. Eine rechtlich noch unverbindliche Probezeit vor der Oblation gab ihnen die Möglichkeit, den Übertritt zum geistlichen Leben abzulehnen. Diese Eintrittsregelung, die sich wohl in langer Praxis zwischen den Familien und den Konventen entwickelt hatte, war den praktischen Erfordernissen angepasst: Eine Entscheidungsmöglichkeit der zukünftigen Nonnen wirkte sich positiv auf die innere Einstellung der Konventsmitglieder aus, aber wenn familiäre Gründe den Klostereintritt eines Mädchens erzwangen, konnte die Oblation und damit die Standesfestlegung auch so früh erfolgen, dass dem Kind keine Wahlmöglichkeiten blieben.

Da die Oblationsfeier als die geistliche Hochzeit der Mädchen galt, richteten die Familien dieses Fest im Kloster aus, wobei Standesunterschiede zutage traten. Im Zisterzienserinnenkloster Wienhausen wurden die Mädchen während einer Messfeier mit einer brennenden Kerze in den Händen von den Eltern auf den Altar gesetzt oder gestellt und auf diese Weise dem Kloster bzw. Gott symbolisch tradiert. Der Propst nahm das Mädchen dann aus der Hand der Eltern entgegen und vollzog damit ihre Aufnahme in die Klostersgemeinschaft. Hier ergibt sich eine Parallele zu zeitgenössischen Darstellungen der *Presentatio* oder *Oblatio Marie*. So wird etwa im weitverbreiteten *Speculum humane salvationis* die Darbringung Mariens im Tempel, also ihr Zugang zur sakralen Sphäre, bildlich so umgesetzt, dass Maria auf einem Altar stehend oder kniend von ihren Eltern Anna und Joachim dem Hohepriester Abyathar übergeben wird.

Die Bursfelder Klostervisitatoren bekämpften diese Oblationsgewohnheiten, weil sie in

der Altarsetzung der Mädchen eine deutliche Übertretung kanonischer Vorschriften sahen, die Frauen den Zutritt zum Altar untersagten. Da der Altardienst den Klerikern vorbehalten blieb, war auch den geistlichen Frauen das Berühren des Altars verboten. Bei Handlungen am Altar stieß deshalb das sakrale Selbstverständnis der Nonnen an die engen Grenzen, die den Frauen in der Kirchenhierarchie gesetzt waren. Der Ritus der Oblationsfeier verrät deutlicher als andere Eintrittsschritte das positiv gefasste Selbstverständnis der Nonnen. Bei der geistlichen Hochzeit feierten die Eltern und Verwandten den Abschied von der Tochter und ihre Aufnahme in die neue Gemeinschaft. Da mit diesem Akt aber nicht nur eine frühe Bestimmung zum geistlichen Leben, sondern auch die Einschließung des Mädchens, also eine weitgehende Trennung von der laikalen Gesellschaft, zusammenhing, entwickelte sich als Kompensation dieses enormen, gesellschaftlich sanktionierten Zwanges ein reich ausgestaltetes und deutlich überhöhtes Selbstverständnis der Nonne als einer im realen Sinn verstandenen Braut Christi. Ihre besondere Nähe zu Gott war gleichzeitig die Legitimation, der Sinn und die Belohnung für ihre Tradierung an das Kloster und die damit verbundenen Einschränkungen, und dies wurde mit der Feier für die Familie und die eigene Gemeinschaft als Fremd- und Selbstbestätigung sinnfällig gemacht. Die Oblationsfeier vollzog sich in einer von historischen Konstanten bestimmten, quasi autarken Sphäre, denn die beiden an diesem Akt beteiligten Gruppen, die Familien und die Nonnen, bestätigten damit eine häufig viele Generationen zurückreichende Verbindung. Auch die rituelle Form der Feier war ein Stück weit ihrem Gestaltungswillen unterworfen, da bei dem entscheidenden Akt der Tradierung nur der eigene Propst, aber weder ein Abt als Vertreter des Ordens noch der Bischof anwesend oder nötig waren. Eine bessere Einbindung der Oblationsfeiern in die Kirchenhierarchie oder zumindest ihre institutionelle Kontrolle war den Reformkräften deshalb wichtig, während sich die Konvente gegen solche Eingriffe mit allen Kräften wehrten.

Die Eintrittsschritte, an denen sich ein Vertreter des Ordens oder der Bischof später beteiligten, die Profess und die Nonnenkrönung bzw. Jungfrauenweihe, waren demgegenüber in ihrer rechtlichen Natur und in der festlichen Ausgestaltung nachrangig. Da dem Noviziat durch die Oblation faktisch keine Bedeutung mehr zukam, wird es im Braunschweiger ‚Konventstagebuch‘ gar nicht mehr erwähnt. Auch wenn es nominell bestehen blieb, war seine Funktion auf die ebenfalls *annus probationis* genannte Probezeit vor der Oblation übergegangen. Aufgrund der verbindlichen Wirkung der Oblation konnte die Nonnenkrönung vor der Profess erfolgen, was sowohl im Kreuzkloster als auch in Wienhausen und in Wöltingerode praktiziert wurde. Denn die Ablegung des Professgelübdes hing letztlich auch davon ab, ob für die zukünftige Nonne eine Zelle zur Verfügung stand. Bis dies der Fall war, konnten viele Jahre vergehen. Nicht etwa die allgemein geläufige Bezeichnung *professio* war bei den Braunschweiger Nonnen üblich, sondern man sprach vom ‚Tag des Einzugs in die Zelle‘ (*dies mansationis*). Da die Profess dem sakralen Status der zukünftigen Nonnen nichts mehr hinzufügen konnte, traten die damit verbundenen, ursprünglich nebensächlichen materiellen Aspekte in den Vordergrund. Der Begriff *mansatio* wurde in diesen Zusammenhang offensichtlich neu

geprägt, so dass sich die grundlegend veränderte Bedeutung der Profess auch anhand des Sprachgebrauchs nachvollziehen lässt.

Die Jungfrauenweihe in Form der Nonnenkrönung war ursprünglich kein konstitutiver Bestandteil des Übertritts zum geistlichen Stand, so dass ihr Zeitpunkt variabler gehandhabt werden konnte als der der übrigen Eintrittsschritte. In der Regel sammelte man eine ausreichende Zahl von Kandidatinnen und ließ sie dann gemeinsam vom Bischof weihen und krönen. Diese Krönung wollten die Klostersvisitatoren als die geistliche Hochzeit der Mädchen verstanden wissen, die auf diese Weise besser in kirchliche Normen eingebunden worden wäre; auch hätten sich so die großen Oblationsfestlichkeiten mit den Familien leichter einschränken lassen. Aber die Feier der geistlichen Hochzeit ließ sich vom entscheidenden Moment des Übertritts zum geistlichen Stand nicht trennen. Ebenso erfolglos kämpften die Visitatoren gegen eine Verlegung der Nonnenkrönung vor die Profess, die als Jungfrauenweihe den kanonischen Vorschriften zufolge erst nach der öffentlichen Ablegung des Professgelübdes gespendet werden durfte. Formal und nach außen sichtbar blieben somit die üblichen Eintrittsschritte Noviziat, Profess und Jungfrauenkrönung erhalten, aber in der Praxis wurde der Eintritt gemäß den internen Bedürfnissen gehandhabt.

Im Hinblick auf die verbreitete Auffassung, dass die Frauenkonvente im Spätmittelalter deutschsprachig waren und die Nonnen kaum noch Lateinkenntnisse besaßen, ist es bemerkenswert, dass die anonyme Verfasserin des Braunschweiger ‚Konventstagebuchs‘ die lateinische Sprache wählte. Da es sich um keine herausragende oder privilegierte Nonne handelte, spiegeln ihre Beschreibungen vermutlich den allgemeinen Kenntnisstand der Gemeinschaft wieder. Das Bild von den sprachlichen Fähigkeiten der Nonnen ist bislang von den Forschungen zur deutschen Mystik geprägt, die vor allem in den süddeutschen Frauenklöstern besondere Rezeption und Ausdruck in der Muttersprache fand. Dagegen lässt sich für viele norddeutsche Benediktinerinnen- und Zisterzienserinnenklöster der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nachweisen, dass die Nonnen Latein gut beherrschten und selbst innerkonventuale Schriften lateinisch abfassten. Dieser hohe Bildungsstand ermöglichte den Nonnen auch eine eigenständige Kommunikation mit hochrangigen Klerikern und eine selbstständige Auseinandersetzung mit aktuellen theologischen Themen. Die Sprachkompetenz hob die Nonnen nicht nur von ihren Familien und Verwandten, sondern vor allem von ihrem unmittelbaren Umfeld, den Laienschwestern und Donaten, ab. Zwar hängt die Intensivierung der Lateinkenntnisse in den norddeutschen Konventen eng mit der Einführung der Reform zusammen, jedoch lässt sich ein Lateinunterricht in den Klöstern auch vor der Reform nachweisen. Möglicherweise wird die Tradition des Lateinischen im Süden früher und umfassender unterbrochen gewesen sein. Es bleibt noch näher zu untersuchen, ob die mit dem selbstständigen Ausdruck in der Muttersprache verbundene mystische Bewegung in Süddeutschland und am Niederrhein möglicherweise fester verwurzelt war und den Norden nicht mit derselben Intensität erfasste.

Die Erziehung und Ausbildung der zukünftigen Nonnen beschränkte sich keinesfalls, wie häufig zu lesen ist, auf rudimentäre Schreib- und Lesefähigkeiten sowie die Einweisung in Handarbeiten. Dagegen spricht schon allein, dass die Schulzeit mit durchschnittlich fünf bis sechs Jahren recht lang war. Die Ebstorfer Schülerinnen lernten beispielsweise nicht nur, lateinische Texte korrekt zu lesen und selbst zu verfassen, sondern übten gleichzeitig auch deren richtiges Verständnis und theologisch anerkannte Interpretation ein. Auf diesen Unterricht wird die seit der Reform auffallend angestiegene innerkonventuale Schriftlichkeit zurückzuführen sein. Interessanterweise lässt sich anhand der SchülerInnennotizen erkennen, dass sich mit der Reform auch die Methode der lateinischen Sprachvermittlung wandelte: Die alte Form der mündlichen Unterweisung durch synthetisches Erfassen ganzer Sprachteile wurde durch eine schriftgestützte, stärker auf Grammatiken basierende Unterweisung abgelöst, die ein analytisches Verständnis der Sprache ermöglichte. Der Lateinunterricht konnte somit die analytischen und reflexiven Fähigkeiten der Schülerinnen in vorher nicht gekanntem Maße vergrößern. Mit der Sprache wurden zugleich komplexe Reforminhalte vermittelt, die entscheidend zu einer Formung der Nonnen im Sinne der Reform beitrugen. Der Gebrauch des Lateinischen lenkte nicht nur durch die schärfer umrissene und seit langem erprobte Begrifflichkeit die schriftlichen Äußerungen der Schülerinnen in vorgegebene Bahnen, sondern disziplinierte auch ihre Kommunikation untereinander. Eine mit der Reform einhergehende Normierung des Denkens begrenzte somit den Emanzipationsprozess, den der eigenständige Zugang zur lateinischen Schriftkultur für die Nonnen bedeutete.

Die Zisterzienserinnen des Braunschweiger Kreuzklosters haben diesen Prozess hin zu einem eher analytischen Verständnis der lateinischen Sprache nicht vollzogen. Das ‚Konventstagebuch‘ zeugt von einem hinsichtlich der Orthographie wenig disziplinierenden Lateinunterricht, einem Unverständnis grammatischer Bezüge und einer mangelnden Einsicht in die Eigenheiten lateinischer Satzkonstruktionen. Vor allem lassen die Aufzeichnungen die gedankliche Durchdringung und Reflexionsebene vermissen, die die innerkonventualen Schriften der Ebstorfer und Lünener Nonnen prägte. Vor diesem Hintergrund ist das Entstehen des ‚Konventstagebuchs‘ erstaunlich. Ungewöhnlich ist ebenfalls, dass die vermutlich patrizische Verfasserin keine leitende Funktion im Konvent innehatte, wie es bei solchen innerkonventualen Gemeinschaftsnotizen sonst der Fall ist. Sie beschrieb somit das alltägliche Konventsleben weder aus der Perspektive einer Verantwortlichen noch gebrochen durch das Ideal der Reformidee und erfasste es gerade deshalb unmittelbarer und schärfer.

Vereinzelt sind Schriften aus spätmittelalterlichen Frauenklöstern als ‚tagebuchartige Aufzeichnungen‘ bezeichnet worden. Diese sind als Vorläufer neuzeitlicher Tagebücher jüngst in das Blickfeld der Forschung geraten. Doch entziehen sich die frühen, als ‚Selbstzeugnisse‘ bezeichneten Aufzeichnungen häufig diesem Zugriff, wenn man in ihnen den Beginn des subjektiven Erfassens des Selbst sucht. Das ‚Konventstagebuch‘ kann schon allein deshalb nicht als ‚Selbstzeugnis‘ im modernen Sinne begriffen werden, weil dadurch ein Ich-Standpunkt der Verfasserin nahe gelegt wird. Der Erzählstandpunkt

des Braunschweiger ‚Konventstagebuchs‘ ist jedoch eindeutig die Gemeinschaft, das Wir. Das ‚Konventstagebuch‘ fügt sich vielmehr in den Zusammenhang klösterlicher Gemeinschaftsnotizen ein. Diese sind als eine eigene, im Klosteralltag entstandene Literaturgattung noch nicht erkannt worden, obwohl sie sich für verschiedene spätmittelalterliche Frauenklöster nachweisen lassen. Diese Gemeinschaftsnotizen dienten als Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses in einer Zeit, in der sich die Verschriftlichung in der städtischen und adeligen Oberschicht bereits weitgehend durchgesetzt hatte. Vor allem die Klosterreform förderte diese innerkonventuale Schriftlichkeit als Form der Selbstvergewisserung, als Korrektiv und Richtschnur für zukünftiges Handeln. Diese Gemeinschaftsnotizen stellen somit eine Art kollektives Tagebuch dar.

Die Aufzeichnungen der Braunschweiger Zisterzienserin sind wohl in Kenntnis solcher amtlicher Konventstagebücher entstanden. Jedoch sprechen vor allem die äußere Form des Codex, die relativ bescheidenen Lateinkenntnisse und die auffallend wenigen und ungewissen Informationen der Autorin über die wichtigen Angelegenheiten der Gemeinschaft gegen einen quasi amtlichen Auftrag. Doch die Art und Zusammensetzung der Informationen, die offensichtlich angestrebte Funktion als Korrektiv, der spezielle Insider-Blick, vor allem aber die Wir-Perspektive, durch welche die Autorin zwar einen verblüffend nahen Einblick in die Gemeinschaft gewährt, durch die sie sich aber andererseits einer näheren Eingrenzung ihrer Person weitgehend entzieht, geben die Braunschweiger Handschrift als konventsinterne Gemeinschaftsnotizen zu erkennen, weshalb die Bezeichnung ‚Konventstagebuch‘ gewählt wurde. Nicht zuletzt weist in diese Richtung, dass die Verfasserin sich der lateinischen Sprache bediente, die die offizielle Sprache der Gemeinschaft war oder doch sein sollte. Wäre es ihr Ziel gewesen, sich selbst im Sinne von neuzeitlichen tagebuchartigen Aufzeichnungen auszudrücken, hätte ihr das Niederdeutsche sicherlich näher gelegen. Ihre Aufzeichnungen vermitteln jedoch auch den Eindruck, dass sie der Verfasserin in einer von Spannungen und Ungewissheiten geprägten Zeit zu einer distanzierten Haltung verholfen haben, auch gegenüber Konflikten innerhalb des Konvents. Auf diese Weise verrät das ‚Konventstagebuch‘, dass es zur Bewältigung von Ungewohntem und Widersprüchlichem diente, und dieser Kontext rückt es wiederum in die Nähe tagebuchartiger Aufzeichnungen oder Selbstzeugnisse. Dennoch sollten die Aufzeichnungen der Braunschweiger Nonne wie die übrigen Gemeinschaftsnotizen vor allem als ein kollektives Bemühen um Bewältigung verstanden werden. Insofern sind sie typisch und erhellend für das Selbstverständnis der Nonnen und ihrer Gemeinschaft in den Jahrzehnten vor der Reformation.