Klaus Graf

Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts

Der enge Konnex zwischen den monastischen Reformbestrebungen des Spätmittelalters und der Distribution geistlicher Texte ist in den letzten Jahren wiederholt betont worden. Für W. Williams-Krapp ist die «große Verbreitung geistlicher Literatur im 15. Jahrhundert [. . .] ein letztlich so gut wie ausschließlich auf die Reformbewegungen zurückgehendes Phänomen».[1] Diese Behauptung kann sich auf eine ganze Reihe von Monographien altgermanistischer Provenienz zu deutschsprachigen Werken stützen, insbesondere natürlich auf Williams-Krapps eigene mustergültige Aufarbeitung der Legendare.[2] Daneben haben aber auch die beiden von O. Herding veranlaßten geschichtswissenschaftlichen Studien von D. Mertens[3] und H. Kraume[4] keinen Zweifel daran gelassen, daß nach Ausweis des Überlieferungsbefunds den reformierten Klöstern und Stiften besondere Bedeutung für die Rezeption lateinischer und deutscher religiöser Texte zukam. Vergleichsweise wenig ist dagegen über die Produktion und Rezeption von Literatur in einzelnen reformierten Gemeinschaften gearbeitet worden. Sehr viele neuere Arbeiten lassen sich Virgil Redlichs meisterhafter Studie über die Benediktinerabtei Tegernsee aus dem Jahr 1931 nicht zur Seite stellen.[5] Während die Historiker sich in den letzten Jahren intensiv den politischen und sozialgeschichtlichen Implikationen der Kirchen- und Ordensreform gewidmet haben, haben sie der literatur- und geistesge-

[1] Werner Williams-Krapp: Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert. In: Jahrbuch der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft 4. 1986/1987. S. 41–51, hier S. 51.

[2] Werner Williams-Krapp: Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte. Tübingen 1986 (Text und Textgeschichte 20). Exemplarisch sei auch Volker Honemann genannt: Die ‹Epistola ad fratres de Monte Dei› des Wilhelm von Saint-Thierry. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen. München 1978 (MTU 61).

[3] Dieter Mertens: Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465). Göttingen 1976 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 50; Studien zur Germania Sacra 13).

[4] Herbert Kraume: Die Gerson-Übersetzungen Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption. München 1980 (MTU 71).

[5] Virgil Redlich: Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert. München 1931 (Schriften zur bayerischen Landesgeschichte 9).

schichtlichen Dimension des Themas nur geringe Aufmerksamkeit entgegengebracht. Immerhin ist auf die Arbeiten von K. Schreiner hinzuweisen, der beispielsweise die Lektüreempfehlungen der Bursfelder Reform mit dem Bibliotheksbestand des Bursfelder Klosters Hirsau konfrontiert hat.[6] Meinem Thema räumlich näher liegt ein 1992 erschienener Aufsatz von N. Hörberg, in dem eine Bücherschenkung des Augsburger Kardinals Peter von Schaumberg an das Kloster St. Mang zu Füssen aus dem Jahr 1460 unter reformgeschichtlichen Gesichtspunkten ausgewertet wird.[7] Noch immer fasziniert indessen die hochmittelalterliche Epoche der Mönchs- und Kanonikerreform und ihre vergleichsweise spärliche geistige Hinterlassenschaft den zünftigen Historiker weit mehr als die erheblich umfangreicheren Bibliotheksbestände aus dem späten Mittelalter.

Wer den Umfang der erhaltenen Augsburger Quellen und ihren Erschließungsstand kennt, dürfte den Versuch, das Verhältnis zwischen Ordensreform und Literatur an Augsburger Fallstudien zu beleuchten, vermutlich erst nach jahrelangen Vorstudien für aussichtsreich erachten. Denn es kann natürlich nicht genügen, die relativ wenigen deutschsprachigen Handschriften aus St. Ulrich und Afra und dem Dominikanerinnenkloster in den Blick zu nehmen. Bezieht man aber die lateinische Überlieferung ein, so stößt man auf unüberwindliche heuristische Grenzen. Von den mehreren hundert Codices aus St. Ulrich und Afra in München und Augsburg ist ein großer Teil überhaupt noch nicht hinlänglich erschlossen,[8] und die For-

---

[6] Klaus Schreiner: Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel. Geistige, religiöse und soziale Erneuerung in spätmittelalterlichen Klöstern Südwestdeutschlands im Zeichen der Kastler, Melker und Bursfelder Reform. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 86. 1986. S. 105–195, hier S. 160–165. Wichtig ist auch die Fallstudie zu den Handschriften des zur Melker Reform zählenden Klosters Blaubeuren von Klaus Schreiner: Mönchtum im Geist der Benediktregel. Erneuerungswille und Reformstreben im Kloster Blaubeuren während des hohen und späten Mittelalters. In: Blaubeuren. Die Entwicklung einer Siedlung in Südwestdeutschland. Hg. von Hansmartin Decker-Hauff und Immo Eberl. Sigmaringen 1986. S. 93–167, hier S. 128–139.

[7] Norbert Hörberg: Die Bücherschenkung des Augsburger Kardinals Peter von Schaumberg an das Kloster St. Mang zu Füssen (1460). In: Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund Kottje. Hg. von Hubert Mordek. Frankfurt a. M. u. a. 1992. S. 497–521.

[8] Ermöglicht wurde dieser Beitrag durch die ausgezeichneten neuen Kataloge von K. Schneider, H. Spilling und W. Gehrt, die eine Fülle von Hinweisen und Anregungen boten. Sie sind jeweils zu den erwähnten Handschriften zu vergleichen. Handschriften mit den Signaturen Clm und Cgm befinden sich in der Bayerischen Staatsbibliothek München. Herrad Spilling: Die Handschriften der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg 2° Cod. 1–100. 1978; 2° Cod. 101–250. 1984; Wolf Gehrt: 2° Cod. 251–400e. 1989; 2° Cod. 401–575. 1993 (Handschriftenkataloge der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg II–V). Karin Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 201–350. 1970; Cgm 351–500. 1973; Cgm 501–690. 1978; Cgm 691–867. 1984 (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis V, 2–5). Karin Schneider: Deut-

schung hat sich bislang lediglich einige Rosinen herausgepickt. Mit besonderem Dank nenne ich die Arbeit von R. Schmidt, der die in St. Ulrich und Afra entstandenen Handschriften nach Texten durchforstet hat, die in den Jahren nach 1500 von der Reichenau und aus St. Gallen mitgebracht wurden.[9]

Da nur einigermaßen gesicherte Provenienzbestimmungen und Datierungen die Grundlage für Aussagen über den mittelalterlichen Handschriftenbestand reformierter Klöster und Stifte abgeben können,[10] muß ich mich im wesentlichen auf drei Institutionen konzentrieren. Außer der Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra gilt mein Interesse zwei Bettelordensniederlassungen: dem Dominikanerinnenkloster St. Katharina, dem die germanistische Forschung einige deutschsprachige Handschriften zuweisen konnte, und dem Karmeliterkloster St. Anna, für das aufschlußreiche Quellen von P. Ruf in den ‹Mittelalterlichen Bibliothekskatalogen›[11] ediert worden sind. Zwar wurden im 15. Jahrhundert auch die beiden Augustinerchorherrenstifte St. Georg und Heilig Kreuz reformiert, doch sind für St. Georg nur ganz wenige Handschriften erhalten, und bei dem Bestand von Heilig Kreuz ist derzeit noch nicht klar, ob sich die mittelalterlichen Codices dieser Provenienz bereits im 15. Jahrhundert dort befunden haben.[12] Die anderen Augsburger Klöster und Stifte müssen hier entweder mangels Überlieferungsmasse oder mangels Reform ausscheiden.

Nach einem kurzen Überblick zu den von der Reform im 15. Jahrhundert erfaßten Gemeinschaften und den beteiligten politischen Kräften (I) werde ich mich der Abtei St. Ulrich und Afra zuwenden, die in der zweiten

---

sche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppen Cod. I. 3 und Cod. III. 1. 1988 (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg II, 1). Verlagsort ist jedesmal Wiesbaden. Die Münchner lateinischen Handschriften aus St. Ulrich und Afra sind summarisch beschrieben in: Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis. Editio altera. Bd. I,2. München 1894. S. 173–197.

[9] Rolf Schmidt: Reichenau und St. Gallen. Ihre literarische Überlieferung zur Zeit des Klosterhumanismus in St. Ulrich und Afra zu Augsburg um 1500. Sigmaringen 1985 (Vorträge und Forschungen Sonderbd. 33). Wie in Norbert Hörbergs Dissertation: Libri sanctae Afrae. St. Ulrich und Afra zu Augsburg im 11. und 12. Jahrhundert nach Zeugnissen der Klosterbibliothek. Göttingen 1983 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 74; Studien zur Germania Sacra 15) stehen allerdings hoch- und frühmittelalterliche Texte im Mittelpunkt der materialreichen Studie R. Schmidts.

[10] So unzulänglich die Zusammenstellung von Sigrid Krämer: Handschriftenerbe des deutschen Mittelalters Bd. 1. München 1990 (Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz Ergänzungsbd. 1) S. 30–47 bei näherer Überprüfung auch erscheint (vgl. unten Anm. 134), so erlaubt sie doch zumindest einen groben Überblick.

[11] Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. 3,1: Bistum Augsburg. Bearbeitet von Paul Ruf. München 1932. S. 21–34.

[12] Vgl. H. Spilling: 2° Cod. 101–250 (Anm. 8) S. VIII. Zum Kollegiatstift St. Moritz vgl. P. Ruf: Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands (Anm. 11) S. 35.

Hälfte des 15. Jahrhunderts einen bemerkenswerten kulturellen Aufschwung nahm (II). Hinreichend differenzierte Aussagen über die Spiritualität der benediktinischen Reformmönche werden allerdings erst nach Erschließung und Aufarbeitung des erhaltenen Handschriften- und Buchbestands möglich sein: Meine Ausführungen dazu können daher lediglich einige vorläufige Arbeitshypothesen formulieren und mit dem Befund der deutschsprachigen Handschriften aus St. Ulrich und aus St. Katharina verbinden (III). Etwas besser erforscht ist die udalrikanische Geschichtsschreibung, die in den Kontext des damals gepflegten eigentümlichen ‹Historismus› gestellt werden soll (IV). Da Literaturgeschichte und Geschichte der Schriftlichkeit nicht voneinander zu trennen sind, werden aus Anlaß der Überlieferungsbildung der Augsburger Karmeliter schließlich Bemerkungen über den Zusammenhang von Ordensreform und Geschäftsschriftgut am Platz sein (V). Einige methodische Schlußfolgerungen sollen Diskussionsstoff für die weitere Forschung bereitstellen (VI).

I.

Die Ordensreform des 15. Jahrhunderts war, das haben zahlreiche neuere Studien ergeben, alles andere als eine ordensinterne Angelegenheit im Sinn einer ‹Selbstreinigung›: «Die stärksten Anregungen kamen vielmehr von Personenkreisen höchst heterogener Zusammensetzung außerhalb der Orden, von Laien und Klerikern, Frauen und Männern, weltlichen und geistlichen Herrschern, königlichen und fürstlichen Räten, Stadträten und nicht zuletzt von Mitgliedern der im Spätmittelalter immer zahlreicher werdenden Universitäten, die ihren wie immer gearteten Erneuerungswillen nicht auf einen Orden oder nur eine geistliche Anstalt richteten, sondern die Erneuerung der ganzen Kirche oder die Besserung der allgemeinen Verhältnisse intendierten.»[13] Die folgende kurze Skizze zur Reformsituation in Augs-

[13] Kaspar Elm: Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben. In: Untersuchungen zu Kloster und Stift. Göttingen 1980 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68; Studien zur Germania Sacra 14). S. 188–238, hier S. 220. Aus der reichen Literatur seien nur genannt: Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Hg. von Kaspar Elm. Berlin 1989 (Berliner Historische Studien 14; Ordensstudien 6), die Beiträge in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11. 1992 (S. 1–221: Ertrag einer Weingartener Studientagung über ‹Humanismus und Kirchenreform im 15. Jahrhundert›) und als jüngste Fallstudie Bernhard Neidiger: Die Bettelorden im spätmittelalterlichen Rheinland. In: Rheinische Vierteljahrsblätter 57. 1993. S. 50–74, besonders S. 66–69 mit weiterer Literatur. Nachträglich erschien: Bernhard Neidiger: Das Dominikanerkloster Stuttgart, die Kanoniker vom gemeinsamen Leben in Urach und die Gründung der Universität Tübingen. Stuttgart 1993.

burg, für die ich mich auf die Ergebnisse von R. Kießling stütze,[14] wird zeigen, daß bedeutsame Impulse für die Erneuerung des geistlichen Lebens in den Klöstern und Stiften von außen kamen. Umgekehrt waren bereits die Zeitgenossen überzeugt, daß die Klosterreform auch außerhalb der Klöster Frucht tragen werde. Als der Augsburger Rat 1441 den Abt von Melk um Entsendung von Reformmönchen bat, verlieh er seiner Hoffnung Ausdruck, daß durch die Reform *dem gantzen orden auch unserer stat und dem gantzen lannde vil gelückes und hailes wachssen und entspringen werde*.[15]

Für die städtische Obrigkeit kamen bei der Förderung der Reform nur jene Gemeinschaften in Betracht, die in besonderem Maße mit der Bürgerschaft verbunden waren. Neben den drei Bettelordenskonventen der Franziskaner, Dominikaner und Karmeliten sind die aus Beginenhäusern entstandenen und – mit Ausnahme des Benediktinerinnenklosters St. Nikolaus – von den Franziskanern und Dominikanern betreuten Frauengemeinschaften zu nennen. Auf diese Institutionen konnte der Rat im 15. Jahrhundert mit dem Instrument der Klosterpflegschaft, das jedoch von Kloster zu Kloster anders ausgestaltet war,[16] auch formell Einfluß nehmen. Ausnehmend gute Beziehungen bestanden ebenfalls zur Abtei St. Ulrich und Afra, während das Verhältnis zu den anderen alten Stiften in der Regel eher distanziert war.

Bei den auf Spenden angewiesenen Bettelmönchen waren die Verhaltenserwartungen ihrer Umwelt und der innere Zustand der Konvente aufs engste verknüpft. Nur ein einwandfreier Lebenswandel bot die Gewähr dafür, daß die erbetenen Opfergelder auch flossen, da sonst die in den Predigten verkündete Lehre der Mönche unglaubwürdig geworden wäre. Ein schlechter Prediger führte bald zu einer empfindlichen finanziellen Einbuße für die Klöster. Da vom Pfarrklerus in Sachen eingängiger Predigtkatechese wenig zu erwarten war – die erste Augsburger Prädikaturstiftung kam erst am Anfang des 16. Jahrhunderts zustande[17] – sah sich der Rat in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts verpflichtet, die Qualität der geistlichen Versorgung der Stadtbevölkerung durch Einflußnahme auf die Konvente oder ihre Ordensoberen sicherzustellen. «Predigt und Vollzug der gottesdienstlichen Stiftungen der Bürgerschaft durch geeignete Mönche und eine gute Führung des Klosters, die das gewährleistete, waren für den Rat die Elemente, die ein wirkungsvolles geistliches Leben der Stadt garantierten.»[18] Seit dem zweiten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts sind in den städtischen Quellen wiederholt Versuche des Augsburger Rats dokumen-

[14] Rolf Kießling: Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt. Augsburg 1971 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 19). S. 296–300.
[15] R. Kießling (Anm. 14) S. 297.
[16] Vgl. R. Kießling (Anm. 14) S. 134–145.
[17] R. Kießling (Anm. 14) S. 302.
[18] R. Kießling (Anm. 14) S. 147.

tiert, auf die Berufung von Klostervorständen und Predigern Einfluß zu nehmen. 1414 wandte sich die städtische Obrigkeit an den Provinzial der Franziskaner, um einen nach Mainz versetzten Lesemeister, der wegen seiner *guoten und fürtreffenlichen ler und predig* allgemein beliebt gewesen sei, für die Stadt zurückzugewinnen.[19] In den Jahren nach 1430 arbeitete das Stadtregiment eng mit dem sehr für die Reform engagierten Predigerprovinzial Nikolaus Nottel zusammen.[20]

Bei den Franziskanern, Dominikanern und Karmelitern scheinen die inneren Verhältnisse in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts den vom Rat geforderten ‹Mindeststandards› entsprochen zu haben. Anders als in vergleichbaren Städten sind in Augsburg keine Versuche festzustellen, die Reformfrage für den Ausbau des städtischen Kirchenregiments zu instrumentalisieren. Erst in den letzten Jahren beginnt sich die Forschung von dem durch die zeitgenössische «Reformrhetorik» (K. Hallinger) suggerierten Klischee zu lösen und Konvente, die sich nicht bedingungslos der observanten Partei unterstellten, als nicht reformgesinnt oder gar sittlich ‹verkommen› zu disqualifizieren. B. Neidinger stellte dazu kürzlich fest: «Hinsichtlich des Bildungsniveaus sowie der Qualität von Seelsorge und Predigt standen die Konventualen den Observanten in nichts nach».[21]

In der seit Ende des 15. Jahrhunderts zunehmenden Polarisierung ergriff der Augsburger Rat bei den Dominikanern und den Franziskanern die Partei der örtlichen Niederlassungen, die sich gegen die Vereinnahmungsversuche der stärker asketisch geprägten Richtung zur Wehr setzten.[22] Bei den Karmelitern war die Einführung der Observanz 1479, wie noch darzustellen sein wird, eine ordensinterne Angelegenheit und wohl im wesentlichen eine Formsache. Der Rat war daran nicht beteiligt.

Bei den Nonnen wurde offensichtlich nach dem spezifischen Charakter des einzelnen Konvents und dessen Ordensnähe differenziert. Allein bei dem bedeutendsten Kloster St. Katharina, das dem Dominikanerorden angehörte, griff die städtische Obrigkeit 1441 entschlossen durch. Im Einvernehmen mit dem bereits genannten Dominikanerprovinzial Nottel veran-

---

[19] R. Kießling (Anm. 14) S. 149.

[20] R. Kießling (Anm. 14) S. 149 Anm. 114 und Register s. v. Nottel. Zu Nottel vgl. auch meine Hinweise in: Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 52. 1993. S. 693.

[21] B. Neidiger: Bettelorden (Anm. 13) S. 67. 1466 wurden die Heilbronner Franziskanerkonventualen als Trabanten des Teufels diffamiert; vgl. B. Neidinger: Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11. 1992. S. 175–196, hier S. 178 mit weiteren Hinweisen. Vgl. auch die Einschätzung von Max Miller: Das römische Tagebuch des Ulmer Stadtammanns Konrad Locher aus der Zeit des Papstes Innozenz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der Klosterreform und des Geschäftsgangs an der römischen Kurie im Spätmittelalter. In: Historisches Jahrbuch 60. 1940. S. 270–300, hier S. 278.

[22] R. Kießling (Anm. 14) S. 299f.

laßte der Rat – gegen den handgreiflichen Widerstand der Schwestern, die sich mit Stangen und Bratspießen wehrten – bauliche Maßnahmen, um die strenge Klausur durchzusetzen.[23] Als 1445 der Rat das Kloster um Aufnahme für fünf Nonnen aus dem elsässischen Reformzentrum Schönensteinbach, die dort von den Armagnaken vertrieben worden waren, bat, mußte er die Zustimmung des Klosters allerdings mit dem Zugeständnis einer Lockerung der Klausur durch Öffnung eines weiteren Tores honorieren.[24] Die dominikanische Observanzbewegung erkannte die ‹Reform› von 1441 allerdings nicht an. Der Ordenschronist Johannes Meyer bemerkt ausdrücklich, das Kloster sei zu der *observantz nit reformiert*, und auch die Schönensteinbacher Schwestern lebten nach eigenen, strengeren Regeln als ihr Gastkonvent.[25]

Bei den ebenfalls aus der hochmittelalterlichen Beginenbewegung hervorgegangenen kleineren Institutionen waren die Maßstäbe des Rats ersichtlich milder. Das Leben in dem von den Dominikanern betreuten Kloster St. Ursula, das anders als St. Katharina und St. Margareth dem Orden nicht förmlich inkorporiert worden war, und in den drei Franziskanerterziarinnenklöstern (Maria Stern, St. Klara zur Horbruck und St. Martin)[26] dürfte sich nicht wesentlich von dem Semireligiosentum der frommen Frauen in den ‹Seelhäusern›, die man heute gemeinhin eher zu den ‹Wohltätigkeitsanstalten› rechnet, unterschieden haben.[27] St. Nikolaus, das sich dem Benediktinerorden unterstellt hatte, wurde im Zuge der benediktinischen Reform von der Erneuerung ergriffen. Da die 1442/43 eingeleitete Reform nur zäh vorankam, schuf der Rat 1456 – gewissermaßen als flankierende Fördermaßnahme – einen finanziellen Anreiz für die Einhaltung der strengen Observanz, indem er den Benediktinerinnen das Wein-Ungeld erließ.[28] Bei den Frauenklöstern wird man somit St. Katharina als ‹Prestigeobjekt› des Rats betrachten dürfen, auf das er seine Reformaktivitäten konzentrierte.

[23] R. Kießling (Anm. 14) S. 298f.

[24] R. Kießling (Anm. 14) S. 299 Anm. 23.

[25] Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Bd. 2: Iohannes Meyer Ord. Praed. Buch der Reformacio Prediger Ordens. I, II und III Buch. Hg. von Benedictus Maria Reichert. Leipzig 1909. S. 45. Vgl. auch Leo Juhnke: Bausteine zur Geschichte des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in Augsburg mit Berücksichtigung von Patriziat, Reform und Geistesleben. In: Oberrealschule Augsburg. Bericht über das 125. Schuljahr 1957/58. Augsburg 1958. S. 60–109, hier S. 83.

[26] Zu diesen Institutionen vgl. R. Kießling (Anm. 14) S. 37f.

[27] Vgl. R. Kießling (Anm. 14) S. 238.

[28] Vgl. R. Kießling (Anm. 14) S. 298. Zur Reform von St. Nikolaus vgl. auch Franz Xaver Thoma: Petrus von Rosenheim O. S. B., ein Beitrag zur Melker Reformbewegung. In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 45. 1927. S. 94–222, hier S. 170; Wilhelm Liebhart: Die Reichsabtei Sankt Ulrich und Afra zu Augsburg. Studien zu Besitz und Herrschaft. München 1982 (Historischer Atlas von Bayern. Schwaben II, 2). S. 147. Zur Armutsauffassung in St. Nikolaus vgl. auch die Beobachtung von V. Redlich (Anm. 5) S. 163.

Stark engagiert zeigte sich die städtische Obrigkeit auch bei der Reform von St. Ulrich und Afra. Noch bevor der Augsburger Bischof 1441 Konventualen aus Melk anforderte, wandte sich der Rat mit Hinweis auf den Reformwillen der Mönche 1440 an Abt Ulrich von Wiblingen mit der Bitte, einen Mönch zur Unterweisung der Brüder dem Augsburger Konvent eingliedern zu lassen.[29] Daß sich den Korrespondenzen der Jahre 1440/41, die ein lebhaftes Interesse des Stadtregiments an der Reform des bedeutendsten Stadtklosters belegen, aus späteren Jahren keine weiteren Dokumente zur Seite stellen lassen, läßt vielleicht den Schluß zu, daß der Rat das Reformanliegen bei den Konventualen und den reformgesinnten Kräften des Benediktinerordens in guten Händen glaubte. Natürlich ist dabei auch in Rechnung zu stellen, daß sich die auf Selbständigkeit bedachte Abtei trotz ihrer engen Bindungen zur Bürgerschaft Formen stärkerer Einflußnahme, die bei den unter Ratspflegschaft stehenden Klöstern möglich waren, verbeten hätte.

Ohne Beteiligung des Rats vollzog sich die Reform in den beiden regulierten Augustinerchorherrenstiften Heilig Kreuz und St. Georg 1475/77. Hier war es eindeutig die Unterstellung unter die Obrigkeit des Bischofs, die dem Reformprozeß zum Erfolg verhalf.[30] Reformansätze im Stift Heilig Kreuz unter Propst Johann I. Dachs (1440–1470) wurden unter seinem Nachfolger Ulrich III. Burgschneider (1470–1474) – nach M. Hörmann «eine äußerst betrübliche Erscheinung im geistlichen Leben Augsburgs in jener Zeit»[31] – anscheinend im Keim erstickt. Nach seinem Tod machte Bischof Johann von Werdenberg von seinem Visitationsrecht Gebrauch und setzte die Wahl eines ihm genehmen Nachfolgers, Propst Johann II. Fuchs (1474–1488), durch. 1475 ließ der Bischof das Stift von seinem Generalvikar Johannes Gossolt und den drei Pröpsten aus Indersdorf, Diessen und Polling visitieren, die in einer von ihnen erarbeiteten Denkschrift, der ‹Carta visitationis›, die Mängel im Stift auflisteten und die Annahme der Indersdorfer Statuten empfahlen. Zwei Chorherren aus Indersdorf wurden zur sicheren Durchführung der Erneuerung nach Heilig Kreuz berufen. Die Indersdorfer Statuten, die ja aus einem der wichtigsten Zentren der Kanonikerreform des 15. Jahrhunderts stammten, erhielten 1477 auch im Stift St. Georg Geltung.[32] Die anderen alten Augsburger Stifte wurden als ‹unregulierte› Kollegiatstifte von der Reformbewegung nicht erfaßt, sondern als adelige oder patrizische ‹Versorgungsanstalten› akzeptiert. Man wird die erfolgreiche Reformierung der beiden Augustinerchorherrenstifte aus dem Zusammenwirken eines ‹historischen› Moments – der im Hochmittelalter getroffenen Wahl einer besonderen Regel – und der Existenz

[29] R. Kießling (Anm. 14) S. 297.
[30] Vgl. Michael Hörmann: Die Augustiner-Chorherrn in Augsburg im Mittelalter. Diss. München 1932. S. 56f.
[31] M. Hörmann (Anm. 30) S. 36.
[32] M. Hörmann (Anm. 30) S. 56f.

einer zeitgenössischen Reformbewegung, die an der ‹Rückgewinnung› der beiden Stifte interessiert war, erklären können.

Es ergibt sich somit für die Zeit um 1500 ein ‹pluralistisches›, von religiöser ‹Spezialisierung› geprägtes Gesamtbild, das mit der ‹gradualistischen› Struktur der mittelalterlichen Kirche im Einklang stand.[33] Die städtische und die bischöfliche Autorität waren offensichtlich nicht der Ansicht, daß in allen Institutionen die gleiche Strenge des Zusammenlebens am Platz war, vorausgesetzt, daß gewisse Mindestanforderungen an geistliches Leben gewahrt wurden: Jeder sollte nach seiner Regel selig werden dürfen.

II.

Die munch hallten observantz bemerkt lapidar der Wiener Kanoniker Ladislaus Sunthaim in seiner Landesbeschreibung Oberdeutschlands um 1500 zur Augsburger Abtei St. Ulrich und Afra.[34] Der Weg dazu war freilich weit. Die Reform des Klosters im 15. Jahrhundert läßt sich nicht mit einem bestimmten Datum verbinden, sondern muß als langwieriger, von Rückschlägen und Widerständen begleiteter Prozeß verstanden werden.[35] Die Kontaktaufnahme mit der Reformbewegung auf dem Konstanzer Konzil

[33] Zur gradualistischen Struktur der Kirche vgl. Berndt Hamm: Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft. In: Jahrbuch für Biblische Theologie 7. 1992. S. 241–279, hier S. 252.

[34] Karsten Uhde: Ladislaus Sunthayms geographisches Werk und seine Rezeption durch Sebastian Münster. Teil II: Editionen. Köln/Weimar/Wien 1993. S. 301.

[35] Hauptquelle der Reformgeschichte ist die Chronik des Konventualen Wilhelm Wittwer: Fr. Wilhelmi Wittwer Catalogus Abbatum monasterii SS. Udalrici et Afrae Augustensis. Hg. von Anton Steichele. In: Archiv für die Geschichte des Bisthums Augsburg 3. 1860. S. 10–437. Auszüge in deutscher Übersetzung bei Johannes Bühler: Klosterleben im Mittelalter. Frankfurt a. M. 1989. S. 230–239. Zur Reform vgl. jüngst ausführlich W. Liebhart (Anm. 28) S. 133–161. Vgl. auch die Hinweise auf ungedruckte Quellen bei Paul Joachimsohn: Die humanistische Geschichtsschreibung in Deutschland. Heft I: Die Anfänge. Sigismund Meisterlin. Bonn 1895 (hiernach zitiert, da der Reprint von Paul Joachimsohn: Gesammelte Aufsätze Bd. 2. Hg. von Notker Hammerstein. Aalen 1983. S. 121–461 die ursprüngliche Seitenzählung enthält) S. 22f.; F. X. Thoma (Anm. 28) S. 169–178; V. Redlich (Anm. 5) S. 164f.; Friedrich Zoepfl: Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter. München/Augsburg 1955. S. 436, S. 532; R. Kießling (Anm. 14) S. 297; R. Schmidt (Anm. 9) S.48f. Materialreich auch: Meta Bruck: Profeßbuch des Klosters Melk (1. Teil 1418–1452). In: Stift Melk. Geschichte und Gegenwart 4. 1985. S. 79–202, besonders S. 113, 117, 130, 141f., 150–153. Nach Abgabe der Manuskripts erschien: Constance Proksch: Klosterreform und Geschichtsschreibung im Spätmittelalter. Köln/Weimar/Wien 1994, die auch die Chroniken Meisterlins und Wittwers berücksichtigt.

1417, als der Abt von St. Ulrich und Afra am Ordenskapitel von Petershausen teilnahm, und der Amtsantritt Abt Melchiors von Stammheim 1458, dessen Abbatiat (bis 1474) als Blütezeit der Reform gilt, mögen als Eckdaten genannt werden. Die entscheidende Weichenstellung erfolgte im Jahr 1441, als die Melker Mönche Konrad von Geisenfeld, Johannes Schlitpacher und Johannes von Ulm in Augsburg erschienen. Die beiden Erstgenannten gehörten zu den bedeutendsten Exponenten der Melker Reform.[36] Während sie das Kloster 1442 wieder verließen, blieben die aus Melk berufenen Zwillingsbrüder Johann und Heinrich de Carniola ständig in Augsburg. Bis zu ihrem Tod im Jahr 1456 hatten sie als Prior bzw. Subprior Schlüsselstellungen inne.[37] Visitationsberichte von 1443, 1445 und 1457 bescheinigten den Konventualen Anpassungsschwierigkeiten bei der Einübung der neuen Lebensformen. 1458 wurde ein wesentliches Reformhindernis beseitigt, als es gelang, den seit 1439 amtierenden Abt Johannes IV. Hohensteiner zur Aufgabe seines Amts zu bewegen. Der Konvent verzichtete für die anstehende Abtswahl auf seine Wahlbefugnisse und übertrug die Besetzung einer bischöflichen Kommission, zu der auch der reformgesinnte Dillinger Pfarrer Heinrich Lur,[38] Vertrauter des Bischofs Peter von Schaumberg[39] und Mitglied des Gossembrot-Kreises, gehörte. Die Wahl fiel auf Melchior von Stammheim, der nach dem Studium in Wien in Melk Profeß abgelegt hatte und danach dem Konvent des wichtigen Reformklosters Wiblingen[40] angehörte. Mit Hilfe zweier Priestermönche aus Melk, die Prior und Subprior wurden, und eines Laienbruders vollzog Abt Melchior noch im gleichen Jahr 1458 die unvollständig gebliebene liturgische Reform.[41]

Im südwestdeutsch-bayerischen Raum kann Abt Melchior als der wichtigste Ordenspolitiker aus dem Kreis der Melker Reformklöster gelten. Er war nicht nur einer der Wortführer bei den Verhandlungen über eine Union

[36] Vgl. Hans-Jürgen Stahl: Konrad von Geisenfeld. In: ²VL 5. Sp. 176–179; Franz Josef Worstbrock: Johannes Schlitpacher. In: ²VL 8. Sp. 727–748. Zur Melker Reform vgl. grundlegend Joachim Angerer: Die liturgisch-musikalische Erneuerung der Melker Reform. Studien zur Erforschung der Musikpraxis in den Benediktinerklöstern des 15. Jahrhunderts. Wien 1974 (Österr. Akademie der Wiss. Philos.-Hist. Kl. Sitzungsberichte 287, 5).

[37] Zu ihnen vgl. Nonnosus Bühler: Die Schriftsteller und Schreiber des Benediktinerstiftes St. Ulrich und Afra in Augsburg während des Mittelalters. Diss. München 1916. S. 46.

[38] Vgl. Franz Josef Worstbrock: Heinrich Lur. In: ²VL 5. Sp. 1078–1082.

[39] Zu Bischof Peter von Schaumberg vgl. zuletzt Alois Schmid: Humanistenbischöfe. Untersuchungen zum vortridentinischen Episkopat in Deutschland. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 87. 1992. S. 159–192, hier S. 178.

[40] Vgl. Wolfgang Urban: Ex Bibliotheca Monasterii Wiblingensis. Zu den mittelalterlichen Handschriften des Tübinger Wilhelmstifts. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 6. 1987. S. 221–238, hier S. 231.

[41] W. Wittwer (Anm. 35) S. 213.

der benediktinischen Reformkongregationen von Melk, Kastl und Bursfelde,[42] sondern konnte dank seiner guten Beziehungen zu Herzog Ludwig von Bayern-Landshut auch in den unter bayerischem Schirm stehenden Klöstern Reformaktivitäten entfalten. Durch ihn wurden die Nonnenklöster St. Nikolaus in Augsburg, Kühbach und Holzen reformiert sowie das Männerkloster Fultenbach. (In Thierhaupten und Ottobeuren führten die Reformversuche der udalrikanischen Mönche nicht zu dem gewünschten Erfolg.[43])

Unter den Äbten Melchior von Stammheim (1458–1474), Heinrich VIII. Fries (1474–1482), Johannes V. von Gültlingen (1482–1496) und Konrad II. Mörlin (1496–1510) erlebte die Augsburger Abtei eine bemerkenswerte kulturelle Blütezeit, wobei die Forschung vor allem auf die von Abt Melchior eingerichtete Buchdruckerei und den sogenannten ‹Klosterhumanismus› verweist, zu dem man die Tätigkeit der als Geschichtsschreiber tätigen Mönche (Johannes Frank, Sigismund Meisterlin, Wilhelm Wittwer, Clemens Sender) ebenso rechnet wie die Erzeugnisse des klösterlichen Skriptoriums mit eindrucksvollen Leistungen auf dem Gebiet der Kalligraphie (Leonhard Wagner) und der Buchmalerei.[44] 1467 wurde mit dem Bau einer neuen Klosterkirche begonnen, die freilich 1474 durch ein spektakuläres Bauunglück einstürzte.

Auf die Problematik einer pauschalen Zuweisung der literarischen Produktion und Rezeption im Augsburger Ulrichs-Kloster zu der Erscheinung des ‹Klosterhumanismus› kann hier nur am Rande eingegangen werden. Die Frage nach Konventualen, die als ‹Humanisten› gelten können, wird von der Forschung vor allem mit zwei Namen beantwortet: Sigismund Meisterlin und Veit Bild. Der ‹Frühhumanist› Meisterlin,[45] der nach Ansicht der Visitatoren von 1457 Sinn für regeltreue Disziplin vermissen ließ,[46]

[42] Vgl. zuletzt Peter Maier: Ursprung und Ausbreitung der Kastler Reformbewegung. In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 102. 1991. S. 75–204, hier S. 180–192. Treibende Kräfte waren 1464 die Äbte von Augsburg, Tegernsee und Melk (vgl. S. 187).

[43] Vgl. W. Liebhart (Anm. 28) S. 147; F. X. Thoma (Anm. 28) S. 171–174 nach W. Wittwer (Anm. 35).

[44] Vgl. etwa Josef Bellot: Das Benediktinerstift St. Ulrich und Afra und der Humanismus. In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 84. 1973. S. 394–406; W. Liebhart (Anm. 28) S. 145f.; Wilhelm Liebhart: Stifte, Klöster und Konvente in Augsburg. In: Geschichte der Stadt Augsburg. 2000 Jahre von der Römerzeit bis zur Gegenwart. Hg. von Gunther Gottlieb u. a. [2]Stuttgart 1985. S. 193–201, hier S. 195.

[45] Vgl. zusammenfassend Katharina Colberg: Sigismund Meisterlin. In: [2]VL 6. Sp. 356–366. Für Elfriede Lemke: Tradition und humanistische Einflüsse in der deutschen Geschichtsschreibung des Spätmittelalters. Diss. masch. Göttingen 1953 war Meisterlin nicht der erste humanistische Geschichtsschreiber: «Das, was ihn von den Stadtchronisten unterscheidet, ist auf den Wissenschaftsbetrieb in den reformierten Klöstern zurückzuführen, der viel stärker auf ihn gewirkt hat als der Humanismus» (S. 87).

[46] P. Joachimsohn (Anm. 35) S. 95.

weilte jedoch meist außerhalb des Klosters, und Veit Bild, seit 1503 Ordensmitglied, brachte seine humanistischen Neigungen von der Universität Ingolstadt mit.[47] Während für das Reformkloster Tegernsee eine Fülle humanistischer Handschriften nachgewiesen werden konnte,[48] läßt sich für St. Ulrich und Afra nichts Vergleichbares feststellen. Bei den Inkunabeln hat erst Veit Bild in größerem Umfang typische Humanistica in die Klosterbibliothek eingebracht.[49] Diesem Befund entspricht auch der Eindruck, den man bei der Lektüre der bis 1497 reichenden Klosterchronik Wilhelm Wittwers gewinnt: Die in ihr mit Autorenangabe wiedergegebenen lateinischen Verse stammen von den Lehrern an der mit dem Kloster verbundenen Schule, von dem als Gast in St. Ulrich und Afra weilenden Andechser Mönch Georg Polster oder anderen externen Verfassern wie dem Arzt und Humanisten Adolph Occo.[50] Als es 1473 die Angriffe Heinrich Lurs gegen die Unbildung in den Benediktinerklöstern abzuwehren galt, ließ Abt Melchior die Entgegnung von dem Arzt Hermann Schedel konzipieren.[51] Nach seinem Ordenseintritt wurde Veit Bild wohl wegen seines guten Briefstils vom Abt und seinen Mitbrüdern für die lateinische Korrespondenz herangezogen – bedauerlicherweise hat A. Schröder Bilds für das klösterliche Leben so aufschlußreiche Briefsammlung nur zu einem Teil regestiert.[52] Auch wenn es zum Aspekt ‹Humanismus in St. Ulrich und Afra› noch weiterer Forschungen bedarf[53] – übertriebene Vorstellungen von humani-

[47] Zu ihm vgl. zusammenfassend R. Schmidt (Anm. 9) S. 70.

[48] Winfried Müller: Die Anfänge der Humanismusrezeption im Kloster Tegernsee. In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 92. 1981. S. 28–90.

[49] Vgl. das Provenienzregister von Ilona Hubay: Incunabula der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg. Wiesbaden 1974 (Inkunabelkataloge bayerischer Bibliotheken 4).

[50] Vgl. Franz Josef Worstbrock: Georg Polster. In: ^{2}VL 7. Sp. 775–777 und Peter Assion: Adolf Occo I. In: ^{2}VL 7. Sp. 12–14, beide ohne Erwähnung der Überlieferung in Wittwers Chronik (Anm. 35). Ergänzende Angaben zur Überlieferung von Polster-Gedichten bei R. Schmidt (Anm. 9) S. 53 Anm. 6.

[51] R. Schmidt (Anm. 9) S. 64.

[52] Alfred Schröder: Der Humanist Veit Bild, Mönch bei St. Ulrich. Sein Leben und sein Briefwechsel. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 20. 1893. S. 173–227.

[53] Zum humanistisch beeinflußten Schriftstil in St. Ulrich seit dem späten 15. Jahrhundert vgl. Herrad Spilling: Handschriften des Augsburger Humanistenkreises. In: Renaissance- und Humanistenhandschriften. Hg. von Johanne Autenrieth. München 1988 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 13). S. 71–84, hier S. 81. Verschwiegen sei nicht, daß Abt Johann von Gültlingen 1494 die Stifterinschrift des Ulrichskreuzes mit dem humanistischen ‹Erkennungszeichen› Telos beschloß; vgl. Wolfgang Augustyn: Das Ulrichskreuz und die Ulrichskreuze. In: Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte e. V. 26/27. 1993. S. 267–315, hier S. 271 (zu Telos bei Veit Bild vgl. R. Schmidt [Anm. 9] S. 140 Anm. 4); zur Tatsache, daß Abt Konrad Mörlin zu Peutingers Sodalitas (gegründet vor 1503) gezählt wird, vgl. Erich König: Peutingerstudien. Freiburg i. Br. 1914 (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte 9, 1–2). S. 22 Anm. 1.

stischen Neigungen der udalrikanischen Mönche sind – zumindest für die Zeit bis 1500 – wohl fehl am Platz.

Bei der Frage nach dem Verhältnis von Ordensreform und literarischem Leben in St. Ulrich und Afra könnte man nun einfach antworten, die Reform habe eine spirituelle und kulturelle Blütezeit bewirkt, und anschließend die mehr oder minder bekannten Zeugnisse dieser ‹aurea aetas› auflisten. Aber würde dies tatsächlich viel über den Zusammenhang zwischen Ordensreform und Literatur aussagen? Sollte man nicht doch versuchen, die Frage ernstzunehmen: Welche literarischen Aktivitäten sind unmittelbar der Reform zuzurechnen und welche sind lediglich Ausdruck eines durch die Reform angestoßenen geistigen Aufschwungs? Man mag einwenden, die Reform sei kein genau datierbares isoliertes Ereignis und zum Reformprozeß müsse stets eine Vorbereitungsphase, aber auch die Sicherung und Festigung der Reform hinzugerechnet werden. Für St. Ulrich und Afra läßt sich in den 1480er Jahren ein «spürbare[s] Nachlassen in der Observanz» konstatieren. W. Liebhart bemerkt dazu: «Dies tat der humanistischen Blüte keinen Abbruch».[54]

Diese Aussage deutet die Stoßrichtung einer möglichen Kritik an der unreflektierten Übertragung des aus Verbreitungsgesichtspunkten abgeleiteten Zusammenhangs zwischen Ordensreform und Literatur an. Besteht nicht die Gefahr, zeittypische Züge zu reformtypischen zu erklären? Und: Muß bei der Betrachtung einer bestimmten reformierten Gemeinschaft – zumal bei der Untersuchung eines ‹Stadtklosters› wie St. Ulrich und Afra – nicht stärker einer gewissen Eigendynamik der geistigen Entwicklung, mit der Ausbildung einer spezifischen Individualität Rechnung getragen werden, um über die nivellierende Einordnung als ‹Reformkloster› hinauszugelangen? Bedeutsam erweisen sich in diesem Zusammenhang besonders die Verbindungen zur Umwelt außerhalb des Klosters und außerhalb monastischer Kreise. Wird das sowohl bei Kunsthistorikern als auch bei Germanisten beliebte Etikett ‹Ordensreform› auf eine Erscheinung geklebt, so treten diese Bezüge mitunter über Gebühr in den Hintergrund.

Dieses skeptische Argument ist inspiriert durch eine Kritik, die der Kunsthistoriker G. Kolb 1986 an der These geübt hat, die Rückbesinnung auf die alten spirituellen Ideale im Zuge der benediktinischen Reformbewegungen habe nach Ausdruck in baulicher Erneuerung verlangt. Seine Gegenthese lautet, «daß die bauliche Erneuerung der Klöster an der Schwelle zur Neuzeit in soziokulturellen Entwicklungen außerhalb der monastischen Sphäre begründet ist».[55] Wenn man das ‹Wesen› der Reform in

[54] W. Liebhart (Anm. 28) S. 154.

[55] Günter Kolb: Benediktinische Reform und Klostergebäude. Kloster Blaubeuren als ein Beispiel spätgotischer Erneuerung im Zuge der Benediktinischen Reformbewegung des 15. Jahrhunderts. In: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 86. 1986. S. 231–298, hier S. 291. – Abgesehen von einzelnen Zitaten älterer Stilformen (vgl. unten Anm. 184) haben sich die reformierten Klöster im

der Erneuerung der alten asketischen Grundwerte und einer Absage an Luxus und Verweltlichung sehen wollte, bekäme man mit den konkreten kulturellen Erscheinungsformen in den reformierten Klöstern einige Schwierigkeiten. Die reformierten Mönche des Benediktinerordens waren nämlich alles andere als *kunstloß lüt* wie die observanten Mönche in den Augen eines römischen Kardinals, der diese Einschätzung einem 1484/85 in Rom in Sachen Klosterreform verhandelnden Gesandten mitteilte.[56] In der Kirchenreform engagierte Kleriker tadelten wiederholt die Bauwut reformierter und nichtreformierter Prälaten. Heinrich Lur, bei der Wahl Melchiors von Stammheim maßgeblich beteiligt, hielt diesem 1473 vor, daß auch die Reformäbte der Habsucht verfallen seien, um ihrer Bauleidenschaft nachgehen zu können.[57] In das gleiche Horn stieß der Tübinger Professor Konrad Summenhart in einem zur Tischlesung auf dem Hirsauer Provinzialkapitel 1493 bestimmten Traktat: Die luxuriöse Ausstattung der Abteikirchen sei Diebstahl an Nahrung und Kleidung der Armen.[58] Im Gegensatz dazu werteten klösterliche Reformchronisten die Bautätigkeit als sichtbares Zeichen der Reform.[59]

Stand der üppige Buchschmuck der udalrikanischen liturgischen Prachthandschriften tatsächlich im Einklang mit den Grundwerten der Ordensreform? Braucht man wirklich hundert verschiedene Schriftarten (Leonhard Wagner ‹Proba centum scripturarum›),[60] um Gott zu loben? Was hat die Anfertigung der Lorcher Chorbücher 1511/12, Kostbarkeiten gotischer Buchkunst, nach der Ordnung von Melk, die unter Beteiligung Leonhard Wagners und seines Mitbruders Ulrich Flechsinger stattfand, mit der Durchsetzung der Melker Erneuerungsbewegung zu tun? Die Abtei Lorch gehörte damals immerhin bereits seit einem halben Jahrhundert (seit 1462) zu den Reformklöstern.[61] Auf eine gewisse Distanz der Mönchs-

15. Jh. an vorhandene Kunstrichtungen angelehnt. Dies betont auch Robert Suckale: Untersuchungen zu den Mettener Handschriften (clm 8201 und clm 8201 d). Masch. Habil.schrift. München 1975. S. 183.

[56] M. Miller (Anm. 21) S. 291.

[57] Friedrich Zoepfl: Heinrich Lur. In: Historisches Jahrbuch 59. 1939. S. 143–159, hier S. 156.

[58] Helmut Feld: Konrad Summenhart. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11. 1992. S. 85–116, hier S. 104.

[59] Darauf verwies auch Gerhard Diehl in seinem Vortrag über Reform als Thema norddeutscher Klosterchronistik auf dem Kolloquium des Göttinger Graduiertenkollegs am 8.10.1993. Für Augsburg ist W. Wittwers Chronik (Anm. 35) z. B. S. 235 hierzu einschlägig.

[60] Carl Wehmer: Leonhard Wagners Proba centum scripturarum. Faksimileausgabe mit Begleittext. Leipzig 1963.

[61] Zu den Lorcher Chorbüchern vgl. Werner Gebhardt: Laurentius Autenrieth 1483–1549. Versuch eines Lebensbildes. In: Die Schriftmuster des Laurentius Autenrieth vom Jahre 1520. Stuttgart 1979. S. 67–136, hier S. 77–84; Heribert Hummel: Die Bibliothek des ehemaligen Benediktinerklosters Lorch. In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 92. 1981. S. 131–164, hier

künstler zu einer allzu rigorosen und asketischen Auslegung der Reform verweist auch eine Bemerkung des Augsburger Schreibermönchs Johannes Frank, den Wittwer in einem kurzen Nachruf *vir bonus et optimus illuminista*[62] nennt, in seiner Chronik über die Visitatoren des Jahres 1454: *sie schuffen zů St. V̊lrich mer übels dan gůtz mit irem visitieren, als vor all visitierer hetten getan.*[63]

Neben den Mönchen wurden häufig externe Kräfte herangezogen, etwa der Augsburger Laienschreiber Heinrich Molitor, dessen Tätigkeit für die Klöster Tegernsee und Scheyern der Kunsthistoriker E. König vor allem mit dem «Einfluß der Klosterreform» erklären will.[64] Die in Lorch 1511/12 auf Veranlassung des dortigen Abts tätige ‹Mal- und Schreibkolonne› mit Mönchen aus Augsburg, Elchingen und Murrhardt wurde künstlerisch wahrscheinlich von einem Laien angeleitet: von dem Augsburger Illuministen Nikolaus Bertschi. Die wiederholt enge Zusammenarbeit zwischen Mönchen und Laien bei der Ausstattung liturgischer Handschriften möchte ich auf eine besondere Aufgeschlossenheit der Augsburger Abtei für die Einflüsse ihrer urbanen Umwelt zurückführen.

Stehen bereits die luxuriöse Ausstattung liturgischer Bücher und die Beteiligung von Laienschreibern in einem gewissen Widerspruch zur asketischen Programmatik der Melker Reform, so ergeben sich weitere Bedenken aus der Verbreitung und der Chronologie der angeblich Melker Buchkunst. Wenn im Reformzentrum Wiblingen im 15. Jahrhundert die Buchmalerei nur ein sehr bescheidenes Ausmaß erreicht hat[65] und es in anderen schwäbischen Abteien noch schlechter aussah, so erweist sich die Erklärungskraft des Etiketts ‹Melker Reform› als eher begrenzt. Natürlich wäre es unsinnig, Zusammenhänge leugnen zu wollen, doch erschiene mir eine kritische und unvoreingenommene Überprüfung der einschlägigen kunsthistorischen Erklärungsmuster sinnvoll.

In seinem Beitrag über den Einfluß der Melker Reform auf das klösterliche Buchwesen in Österreich führt K. Holter 1980 die Blüte der Buchkunst auf die Melker Reform zurück, muß jedoch einräumen, daß einer-

S. 138–147; Hermann Kissling: Kloster Lorch – Bau- und Kunstgeschichte. In: Lorch. Beiträge zur Geschichte von Stadt und Kloster. Heimatbuch der Stadt Lorch. Bd. 1. Lorch 1990. S. 101–228, hier S. 187.

[62] W. Wittwer (Anm. 35) S. 265. Unbrauchbar ist der Artikel von Wolfram Schmitt: Johannes Frank. In: ²VL 2. Sp. 800. Vgl. nach wie vor N. Bühler (Anm. 37) S. 49–51.

[63] StChr 25. S. 307.

[64] Eberhard König: Möglichkeiten kunstgeschichtlicher Beiträge zur Gutenberg-Forschung: Die 42zeilige Bibel in Cologny, Heinrich Molitor und der Einfluß der Klosterreform um 1450. In: Gutenberg-Jahrbuch 1984. S. 83–102 (stark hypothetisch).

[65] Vgl. Heribert Hummel: Bibliotheca Wiblingana. Aus Scriptorium und Bibliothek der ehemaligen Benediktinerabtei Wiblingen. In: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 89. 1978. S. 510–570, hier S. 530.

seits Miniaturenaufträge eindeutig vor der Durchführung der Reform liegen, andererseits aber der Schwerpunkt der Zeugnisse in eine Zeit fällt, als die Reform bereits abgeschlossen war. Seine Frage, «ob man trotz dieser Chronologie bei derartigen Erscheinungen überhaupt noch von Auswirkungen der Reform sprechen kann, bzw. ob dieser Aufschwung eben aus der Tatsache zu erklären ist, daß nunmehr die zweite Generation der Reform ans Ruder gelangt ist»,[66] erscheint durchaus geeignet, als methodisches Korrektiv auch bei der Behandlung der literarischen Problematik zu fungieren.

Wenn man den vorstehenden Ausführungen die methodische Warnung entnehmen will, zeitbedingte Entwicklungen nicht im Sinne eines ‹post hoc propter hoc› monokausal auf die Ordensreform zurückzuführen, so wäre in Verschärfung des skeptischen Arguments weiterzufragen, ob die Reform nicht lediglich bereits vorhandene Dispositionen verstärkt hat, ja ob sich nicht die Annahme der Reform selbst eher aus einer vorgängigen ‹geistigen Aufgeschlossenheit› erklärt als aus dem Druck des Bischofs oder des Ordens. Was gemeinhin eher als Konsequenz der Ordensreform gewertet wird, erwiese sich so als ihre Ursache. Freilich setzt eine solche Perspektive für Augsburg voraus, daß man sich von der Reformrhetorik der ergiebigsten Quelle, also Wilhelm Wittwers Abtskatalog (entstanden 1493 bis 1497), nicht blenden läßt. Für den frommen Mönch hat Gott selbst dem Reformwerk seinen Segen verliehen, indem die Heiligen Afra, Ulrich, Simpert und Digna, auf deren Reliquien die Abtei besonders stolz war, nach Übernahme der Melker Reform plötzlich begannen, Wunder zu wirken.[67] Bereits vor 1441 vorhandene Ansätze zur Erneuerung nahm Wittwer nicht wahr, und der Gattungszwang eines Abtskatalogs, der die Geschicke einer monastischen Gemeinschaft auf das Handeln und die Einstellung ihres Vorstehers zurückführen muß, tat ein übriges, die reformtypische Schwarzweißmalerei hervorzubringen.

Soweit eine Kontrolle möglich ist, mahnt diese zur Vorsicht hinsichtlich abwertender Urteile über die Disziplin, Spiritualität oder die Reformgesinnung des Konvents oder einzelner Mönche für die Zeit vor 1441 bzw. 1458. Zu erinnern ist an das Schreiben des Augsburger Rats von 1440, das den Mönchen den Willen zur Erneuerung attestiert. Das Melker Verzeichnis

---

[66] Kurt Holter: Der Einfluß der Melker Reform auf das klösterliche Buchwesen in Österreich. In: Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters. Wien 1980 (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 3). S. 305–320, hier S. 315.

[67] W. Wittwer (Anm. 35) S. 198. Zu Wittwer vgl. N. Bühler (Anm. 37) S. 58–63; Brigitte Schürmann: Die Rezeption der Werke Ottos von Freising im 15. und frühen 16. Jahrhundert. Stuttgart 1986 (Historische Forschungen 12) S. 45f.; N. Hörberg (Anm. 9) S. 173–184. Wichtig wäre vor allem eine Analyse seines Breviers Rom, Pal. lat. 517; vgl. Heinrich Stevenson: Codices palatini latini bibliothecae Vaticanae Bd. 1. Rom 1886. S. 170f.

der Gastmönche registriert in den Jahren 1421, 1427 und 1430 längere Aufenthalte von drei Brüdern aus der Augsburger Abtei.[68] Vermutlich trifft man das Richtige, wenn man vor wie nach der Reform in St. Ulrich und Afra mit einer moderaten, einerseits weltoffenen, andererseits aber auch den Ordensidealen verpflichteten Haltung des Konvents rechnet.

Hinsichtlich der hier relevanten Schreibtätigkeit der Mönche läßt sich belegen, daß sie bereits vor dem Amtsantritt Abt Melchiors voll ausgebildet war. Die Handschriften, die Thomas Gertzner in den 1430er Jahren schrieb, führen sogar vor die Reform von 1441 zurück.[69] Aus dem Jahr 1434 stammt von ihm die Abschrift eines Regelkommentars von Bernhard von Montecassino (Augsburg, SuStB. 2° Cod. 89), der von den benediktinischen Reformern durchaus geschätzt wurde. Damals lebte auch der ehemalige Dominikaner und Kölner Hochschullehrer Narcissus Pfister im Konvent, von dem über 50 theologische und philosophische Handschriften in die Bibliothek von St. Ulrich und Afra gelangten.[70]

Gleichwohl kann an dem exponentiellen Wachstum der Bibliothek unter den Äbten von Johannes Hohensteiner bis Johann von Gültlingen, also seit 1439, kein Zweifel bestehen. Wittwer behauptet, in diesem Zeitraum sei die Bibliothek um über 1000 Bände (Handschriften und Drucke) vermehrt worden, wobei er die vielen Bücher, die sich zu Frömmigkeitsübungen in den Zellen befunden hätten, nicht mitgerechnet habe.[71] Daß reformgesinnte Autoren das Stilmittel der Hyperbel beherrschten, belegt auch eine Äußerung in einer anonymen Chronik des Stifts Heilig Kreuz. Der Autor sagt, seine Arbeit wäre unendlich, wollte er alle Bücher aufzählen, die seit der Reform geschrieben worden seien, denn die Klosterbibliothek sei so reich an Handschriften und gedruckten Büchern, daß alle Augsburger Klöster dahinter zurücktreten müßten.[72]

Für das Jahr 1494 beruft sich Wittwer auf eine Rechnung mit dem Buchbinder des Klosters, einem Augsburger Bürger Nikolaus, der in Zerbst sein Mitschüler gewesen war. Für die Einbände in den Jahren 1490 bis 1494 mußte die Abtei 63 Gulden investieren. Die Anzahl der 1493 gebundenen Bücher gibt der Chronist mit 350 an.[73] Aus dieser Notiz geht wohl hervor, daß die von E. Kyriß ohne Begründung für die Jahre 1470 bis 1534 in St. Ulrich und Afra lokalisierte klostereigene Buchbinderwerkstatt ebenso

---

[68] Joseph Zeller: Beiträge zur Geschichte der Melker Reform im Bistum Augsburg. In: Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg 5. 1916. S. 165–182, hier S. 177; vgl. auch Meta Niederkorn-Bruck: Ein Briefbuch als Quelle für die Geschichte der ersten Melker Reform. In: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichte 100. 1992. S. 268–282, hier S. 272f.

[69] Vgl. N. Bühler (Anm. 37) S. 46–48.

[70] Vgl. R. Schmidt (Anm. 9) S. 48.

[71] W. Wittwer (Anm. 35) S. 369.

[72] M. Hörmann (Anm. 30) S. 66.

[73] W. Wittwer (Anm. 35) S. 369.

eine Chimäre sein dürfte wie die Wiblinger Klosterwerkstatt, die inzwischen einem Ulmer Buchbinder zugewiesen werden konnte.[74]

Da der rege Besucherverkehr in der Klosterbibliothek den Gottesdienst der Mönche störte, entschloß sich Abt Melchior 1471, die Büchersammlung zu verlegen.[75] Ein fragmentarisch erhaltener Tafelkatalog (kurz nach 1474) rühmt die Buchanschaffungen des Abts als Bestandteil seines Reformeifers.[76] Einer höchstpersönlichen Entscheidung Melchiors verdankt auch die von ihm 1473/74 eingerichtete, nach seinem Tod wegen der enormen Kosten wieder aufgegebene Buchdruckerei im Kloster ihre Entstehung. Gegen den Willen des gesamten Konvents und seiner weltlichen Berater wollte er das neue Medium nutzen, um auf diese Weise Tauschexemplare für die Vermehrung der Bibliothek zu erhalten. Außerdem sah er die Beschäftigung mit dem Buchdruck, wie Wittwer berichtet, als sinnvolle Arbeit für seine Mönche an.[77]

Der Versuch, die inhaltlichen Schwerpunkte der in St. Ulrich und Afra geschriebenen oder gesammelten literarischen Texte zu charakterisieren, ist in doppelter Weise mit dem methodischen Problem der Individualität konfrontiert. Gerade die interessantesten Sammelhandschriften können auch als Ausdruck ‹persönlicher› Interessen der Mönche verstanden werden, die sich solche Handschriften anlegten und vielfach auch vor dem Ordenseintritt geschriebene Handschriften in das Kloster einbrachten (z. B. der Prior Heinrich Hotz aus seiner Zeit als Weltgeistlicher).[78] Mit der Individualität des einzelnen Mönchs und der sich aus der Überlagerung dieser spezifischen Interessen ergebenden ‹Gruppenidentität› steht die Individualität der Abtei in enger Wechselwirkung. Diese resultiert aber auch aus der eigenen

[74] Ernst Kyriß: Verzierte gotische Einbände im alten deutschen Sprachgebiet. Stuttgart 1951. S. 9f. Zur Kritik an der Annahme von Klosterbuchbindereien vgl. Heribert Hummel: Heilbronner Einbände aus dem 15. und 16. Jahrhundert. In: Gutenberg-Jahrbuch 1980. S. 284–290, hier S. 285f. Zu Augsburg vgl. kritisch schon Karin Schneider: Ein Losbuch Konrad Bollstatters. Wiesbaden 1973. S. 48f.

[75] W. Wittwer (Anm. 35) S. 235f., S. 242f.; vgl. R. Schmidt (Anm. 9) S. 52 und allgemein zu Bibliotheksverlegungen im Zuge der Klosterreform Jürgen Sydow: Sichtbare Auswirkungen der Klosterreform des 15. Jahrhunderts. Beobachtungen an historischen Quellen südwestdeutscher Klöster – das Beispiel Blaubeuren. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11. 1992. S. 209–221, hier S. 218.

[76] Vgl. P. F. J. Obbema: Der Augsburger Tafelkatalog vom Jahre 1474. In: Scriptorium 33. 1977. S. 98–102, hier S. 100. Weiterführend Felix Heinzer: Die Reichenauer Inkunabeln der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe. Ein unbekanntes Kapitel Reichenauer Bibliotheksgeschichte. In: Bibliothek und Wissenschaft 22. 1988. S. 1–127, hier S. 10f. Anm. 32. Als Parallele vgl. Volker Honemann: Ein Bücherverzeichnis aus der Zeit der Klosterreform: Der Tafelkatalog von St. Egidien in Nürnberg. In: Mittellateinisches Jahrbuch 21. 1986. S. 239–256.

[77] W. Wittwer (Anm. 35) S. 265. Zur Buchdruckerei vgl. ausführlich R. Schmidt (Anm. 9) S. 56–63.

[78] Vgl. die Indices der Augsburger Handschriftenkataloge und insbesondere H. Spilling (Anm. 8) zu 2° Cod. 88.

Tradition und der Einbindung in das urbane Milieu. Für St. Mang in Füssen hat N. Hörberg zu Recht bemerkt, von einer «eigentümliche[n] Gleichartigkeit in den Bücherbeständen» reformierter Klöster, wie sie V. Redlich annahm,[79] könne nicht die Rede sein.[80] Vor allem bei den lateinischen Texten, über deren Verbreitung längst nicht so viele Studien vorliegen wie für deutsche Texte, sehe ich eine gewisse Gefahr, vorschnell für ‹reformtypisch› auszugeben, was Ausdruck einer spezifischen Orientierung des einzelnen Klosters oder Bestandteil einer gruppen- und ständeübergreifenden Frömmigkeitsbewegung ist.

Nicht unwichtig ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen ‹Reformtexten› und solchen Texten, für welche die Reformbewegung lediglich den Transport besorgte. In V. Redlichs nach wie vor lesenswertem Kapitel ‹Tegernsee und die süddeutsche Kloster- und Kulturwelt› liest man: «Diese Reformklöster waren dann auch Träger höherer Geistigkeit und lebendiger Bildungsbestrebungen. Und so werden in dieser Zeit Verbindungen über Verbindungen geschaffen. Es entsteht ein geistiger Austausch, ein reger Bücherverkehr. Künstler und Gelehrte kommen und gehen. Man fühlt aber auch in diesem abgelegenen Kloster deutlich den Einstrom der städtischen Kunst und Kultur. Er kommt von Augsburg, München, Freising und Salzburg her».[81] Angesichts dieser weltlichen Einflüsse wird man vorsichtig sein müssen, die Inhalte, die auf den von der Reform gebahnten Wegen vermittelt wurden, ohne weiteres auf die Programmatik der Melker Reform zurückzuführen, waren doch den Vätern der Melker Reformbewegung die Verweltlichung der Klöster und allzu enge Kontakte zur Umwelt ein Greuel. Für die musikalisch-liturgische Erneuerung hat J. Angerer dargestellt, wie die Reformer die in den Klöstern üblich gewordene Mitwirkung weltlicher Sänger und Sängerknaben bei der Feier des Gottesdienstes zurückdrängen wollten, sich aber letzlich nicht durchsetzen konnten.[82] Die Visitatoren von 1443, die St. Ulrich und Afra zwei Jahre nach Berufung der Melker Reformmönche insgesamt ein günstiges Zeugnis ausstellten, tadelten neben *ludos, cechas et huiusmodi theatralia* den unstatthaft lebhaften Verkehr mit der Außenwelt. Dabei sei es jedoch, so P. Joachimsohn, «auch später geblieben».[83]

Keine Probleme bereitet die Qualifizierung von Texten als Reformschriftgut, die sich auf die Reform selbst oder auf die Auslegung der Benediktsregel beziehen. In St. Ulrich und Afra waren mehrere Exemplare der Melker ‹Consuetudines›[84] vorhanden, aber auch die Statuten und das

[79] V. Redlich (Anm. 5) S. 12.
[80] N. Hörberg (Anm. 7) S. 518.
[81] V. Redlich (Anm. 5) S. 131.
[82] J. Angerer (Anm. 36) S. 124.
[83] P. Joachimsohn (Anm. 35) S. 23.
[84] Vgl. R. Schmidt (Anm. 9) S. 114; Corpus consuetudinum monasticarum Bd. XI.1. Hg. von Joachim F. Angerer. Siegburg 1985. S. CVII–CXIII.

‹offizielle› Schrifttum der anderen Reformbewegungen von Kastl und Bursfelde. 1495 schrieb Simon Weinhart einen Codex (Augsburg, SuStB. 4°. Cod. 216) mit einer reichhaltigen Sammlung von monastischen Reformtraktaten des Sponheimer Abts Johannes Trithemius, bekanntlich einer der führenden Köpfe der Bursfelder Reform. Zwei udalrikanische Codices (Clm 4406 und Augsburg, SuStB. 2° Cod. 198) haben besondere Bedeutung für die Geschichte der Ordenskapitel in der Mainzer Kirchenprovinz, da sie die Kapitelsrezesse überliefern.[85] Augsburg, SuStB. 2° Cod. 198 enthält eine im letzten Drittel des 15. Jahrhunderts von einem unbekannten Schreiber im Kloster planmäßig angelegte Sammlung zur Ordensreform, geradezu ein ‹Handbuch› der Benediktinerreform mit Kapitelsrezessen, päpstlichen und Konzilserlassen, Kurztraktaten, Predigten, Formularen usw. Auf einzelne Klöster bezogenes ‹Geschäftsschriftgut› und ‹literatische› Texte haben in der Handschrift die gleiche Funktion als verbindliche Exempla monastischer Erneuerung. Neben allgemeinen Anweisungen, Predigten und Fragekatalogen zur Visitationspraxis stehen Texte zur Visitation einzelner Klöster, unter anderem auch zu St. Ulrich und Afra und dem Nonnenkloster St. Nikolaus in Augsburg. Daß zwar eine deutsche Profeßformel für Laienbrüder aus St. Ulrich und Afra aus der Zeit des Abtes Johannes von Gültlingen (1482–1496) aufgenommen ist, die Laienregel aber aus dem Mainzer Kloster St. Jakobsberg stammt, läßt wohl den Schluß zu, daß der Frage der Laienbrüder in St. Ulrich und Afra keine größere praktische Relevanz zukam. Der Überlieferungszusammenhang verleiht den wenigen Exzerpten aus der theologischen Literatur besondere Bedeutung: Neben den Kirchenvätern und hochmittelalterlichen Autoritäten (Hieronymus, Bernhard, Johannes Cassianus, Hugo von St. Viktor) sind Nikolaus von Dinkelsbühl und Heinrich Seuse (‹Horologium Sapientiae› I,5) mit Kurztexten vertreten. Starke thematische Überschneidungen mit dieser Sammlung weist Augsburg, SuStB. 2° Cod. 199 auf, geschrieben am Ende des 15. Jahrhunderts von dem Konventualen Simon Weinhart. Auch hier steht die Visitationspraxis im Vordergrund. Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Frage der Abtswahl, wobei aus Dokumenten zur Wahl Johannes IV. Hohensteiner 1439 durch Weglassung oder Änderung von Daten eine Formelsammlung erstellt wurde.

Eine zweite Gruppe von ‹Reformtexten› könnte man aus Werken von zeitgenössischen Autoren bilden, die zu den Exponenten der Melker Reform gehören: Petrus von Rosenheim,[86] Bernhard von Waging,[87] Johannes Schlitpacher. Ihre Werke waren in der Augsburger Klosterbibliothek gut vertreten, doch hat man nicht den Eindruck, als hätten die Mönche von St. Ulrich und Afra alles daran gesetzt, sich eine vollständige Sammlung

[85] R. Schmidt (Anm. 9) S. 114f.
[86] Vgl. Hellmut Rosenfeld: Petrus von Rosenheim. In: ²VL 7. Sp. 518–521.
[87] Vgl. Werner Höver: Bernhard von Waging. In: ²VL 1. Sp. 779–789.

dieser Schriften zu verschaffen. Das Augsburger Stadtkloster war eben kein «zweites Tegernsee»,[88] wenn man diese Einschätzung auf die Produktion und Rezeption spezifisch monastischer Literatur, wie sie in Melk und Tegernsee enstanden ist, bezieht. Es kann nicht nur an den Überlieferungsverhältnissen und dem mangelnden Erschließungsstand liegen, wenn man feststellen muß, daß in der Bibliothek der Augsburger Benediktiner für die Forschung besonders wichtige Autoren und Werkkomplexe der Melker Reform nicht vertreten waren. Soweit den Überlieferungsangaben des ‹Verfasserlexikons› zu trauen ist, wurde beispielsweise Johannes Keck, ein hochangesehener und produktiver Tegernseer Autor, in Augsburg nicht rezipiert.[89] Auch hinsichtlich der Einbindung in den literarischen Verkehr von Melk und Tegernsee läßt sich nach Ausweis der einschlägigen Artikel des ‹Verfasserlexikons› nur wenig namhaft machen. 1441 schrieb Schlitpacher, als er zu Reformzwecken in St. Ulrich und Afra weilte, ein ‹Compendium humanae salvationis›.[90] Wohl 1456 verfaßte Bernhard von Waging für die Augsburger Mönche einen Eucharistietraktat.[91] An der Kontroverse um die mystische Theologie[92] war kein Augsburger Mönch beteiligt, wenngleich sie im Clm 4403 Niederschlag in den Handschriften der Abtei gefunden hat. Aszetische Trakate aus der Feder eines udalrikanischen Konventualen sind bislang nicht bekanntgeworden.

Die klösterliche ‹Fernleihe› war für die Literaturdistribution gewiß wichtig: Veit Bilds Briefwechsel bietet eine Reihe von Beispielen, und auch in einem Brief Bernhards von Waging in Tegernsee an die Chorherren von Indersdorf 1459 erscheint die Bitte, ein Buch im Ulrichs-Kloster abzugeben.[93] Trotzdem gab es eine Reihe von Faktoren, die einem einheitlichen Bibliotheksprofil der Klöster der Melker Reform entgegenstanden. Zum einen setzten gezielte Suchaufträge in anderen Klöstern Informationen über das gewünschte Werk bereits voraus, zum anderen waren manche Klöster bei der Aufnahme von Gastmönchen eher zurückhaltend.

Die Bedeutung der Institution des Gastmönchs für die Verbreitung der Reformideen darf nicht zu gering veranschlagt werden, wobei der Schwerpunkt allerdings auf dem gelebten Vorbild und der mündlichen Unterweisung gelegen haben dürfte. Immerhin hatten Mönche, die für einen längeren Zeitraum in einem anderen Kloster lebten, um die dortige Observanz kennenzulernen oder auch reformerisch zu wirken, am ehesten die Möglichkeit, die Buchbestände des gastgebenden Klosters systematisch auf in-

---

[88] So V. Redlich (Anm. 5) S. 165.
[89] Vgl. Heribert Rossmann: Johannes Keck. In: ²VL 4. Sp. 1090–1104.
[90] F. J. Worstbrock (Anm. 36) Sp. 741. Es wurde 1473 als Anhang zum ‹Speculum humanae salvationis› – R. Schmidt (Anm. 9) S. 59 Nr. 2 – gedruckt.
[91] Vgl. V. Redlich (Anm. 5) S. 109; W. Höver (Anm. 87) Sp. 781.
[92] Die Literatur zuletzt bei Heribert Rossmann: Marquard Sprenger. In: ²VL 9. Sp. 157–162.
[93] V. Redlich (Anm. 5) S. 142.

teressante Texte zu durchkämmen. Eine der interessantesten Handschriften des Münchner Bestands aus St. Ulrich und Afra (Clm 4423) wurde 1481/2 von Simon Weinhart angelegt, als er Gastmönch in Mondsee war. Neben deutschen und lateinischen geistlichen Versen (u. a. Mönch von Salzburg) interessierten ihn vor allem Texte von Johannes de Werdea (alias Hieronymus von Mondsee),[94] Petrus von Rosenheim und Johannes Schlitpacher, allesamt führende Autoren der Reform. Daneben exzerpierte er aber auch historische Texte, hauptsächlich ordens- und klostergeschichtlicher Natur.[95]

Allerdings wird man bei einem Urteil über die Bedeutung der *hospes* die persönlichen Vorlieben des Gastmönchs und seine Kenntnis der eigenen Buchbestände in Rechnung stellen müssen. Hinsichtlich der beiden wichtigsten Reformmittelpunkte Melk und Tegernsee erscheint es ausgeschlossen, daß Gastmönche in großem Umfang Literatur kopiert haben können. In Melk waren zwischen 1465 und 1505 drei Mönche zu Gast: 1465 der spätere Abt Johannes von Gültlingen, 1495 Leonhard Weinlin und 1505 ein Priestermönch Wilhelm.[96] Weinlin brachte aus Melk eine von ihm dort zusammengestellte Handschrift (Augsburg, SuStB. 2° Cod. 200) mit, die neben liturgischen Texten die von Johannes Schlitpacher 1460 veranlaßte ‹textkritische Ausgabe› der Benediktsregel enthält.[97] Man kann sich natürlich fragen, weshalb ein so interessanter Text nicht früher nach Augsburg gelangt ist. War St. Ulrich und Afra nicht im Melker ‹Verteiler› oder muß die Regel-Ausgabe als innerklösterliche ‹Hausliteratur› angesprochen werden, die nicht zur Verbreitung bestimmt war?

Im Falle Tegernsees war die Hürde für die Aufnahme eines auswärtigen Mönchs nachweislich besonders hoch. Abt Johannes von Gültlingen schrieb 1493 seinem Tegernseer Amtskollegen einen schmeichelhaften Brief, um Weinlin in der befreundeten Abtei unterzubringen. Weinlin habe bereits seit vielen Jahren gebeten, nach Tegernsee reisen zu dürfen, um durch die trefflichen Sitten und die anregenden Beispiele in einen anderen Menschen verwandelt zu werden. Abt Johannes, der den Adressaten persönlich nicht kannte, berief sich auf seine Freundschaft zu den älteren Patres (er war dem Konvent selbst einmal eingegliedert gewesen) und die

[94] Vgl. Jürgen Stohlmann: Johannes de Werdea. In: ²VL 4. Sp. 799–811.

[95] Zur Hs. vgl. Burghart Wachinger: Der Mönch von Salzburg. Zur Überlieferung geistlicher Lieder im späten Mittelalter. Tübingen 1989. S. 105f. Zu den Auszügen aus den ‹Fundationes monasteriorum Bavariae› vgl. Alois Schmid: Die Fundationes monasteriorum Bavariae. Entstehung – Verbreitung – Quellenwert – Funktion. In: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter. Hg. von Hans Patze. Sigmaringen 1987 (Vorträge und Forschungen 31). S. 581–646, hier S. 590.

[96] J. Zeller (Anm. 68) S. 177.

[97] Vgl. R. Schmidt (Anm. 9) S. 105f.; vgl. auch Burkhard Ellegast: Die Anfänge einer Textkritik zur Regel des heiligen Benedikt in den Kreisen der Melker Reform (15. Jh.). In: Stift Melk. Geschichte und Gegenwart 3. 1983. S. 8–91.

Unterstützung Herzog Albrechts IV., da er wußte, wie reserviert die bayerische Abtei bei der Aufnahme von Gastmönchen war. Weinlin, dessen Aufenthalt genehmigt wurde, schrieb in Tegernsee eine Handschrift (Clm 19631), die er jedoch nicht nach Augsburg mitnahm und die später als Geschenk des Tegernseer Abts an den Oberaltaicher Abt dienen sollte.[98] Als 1511 Veit Bild reiselustig war, schlug Tegernsee die Bitte des Abts von St. Ulrich und Afra, ihn aufzunehmen, ab, während Melk ihm Gastfreundschaft gewährte. Bild bedankte sich nach seiner Rückkehr bei dem Melker Prior brieflich, mußte jedoch mitteilen, daß er die versprochenen Bücher nicht übersenden könne, da sie in der Bibliothek nicht vorhanden seien.[99] Über eine Kontrolle der an die einzelnen Mönche zur Lektüre ausgegebenen Bücher ist in St. Ulrich und Afra nichts bekannt, doch dürfte es angesichts des großen Buchbestands für den einzelnen Mönch kaum möglich gewesen sein, ohne konkrete Aufträge außerhalb seines eigenen Interessengebiets planmäßig neue Texte für St. Ulrich und Afra zu beschaffen.

Die hier angesprochenen logistischen Probleme der klösterlichen Literaturversorgung sollten davor warnen, in der Ausbreitung von geistlicher Literatur über Reformklöster vornehmlich einen planmäßig angelegten, von den Reformzentren bewußt gesteuerten Vorgang zu sehen. Der Zugang an Reformtexten hat sich auch nicht zwangsläufig oder automatisch vollzogen, denn es kam vor, daß man erst spät auf wichtige Werke aufmerksam wurde. Bezeichnend ist ein Brief aus dem Jahr 1506, den Veit Bild für Prior und Subprior seines Klosters verfaßte und der an den Abt des Nürnberger Ägidienklosters gerichtet war. In diesem Brief baten sie um Besorgung des für Ordensleute sehr anregenden ‹Speculum perfectionis› des Nürnberger Dominikaners Johannes Nider, das bislang in St. Ulrich und Afra nur in mangelhafter deutscher Übersetzung vorhanden sei.[100] Wovon eine Untersuchung auf der Grundlage einer breiten und weitgestreuten Handschriftenüberlieferung absehen kann und muß, drängt sich somit bei der quellennahen Betrachtung des einzelnen Klosters – vielleicht über Gebühr – in den Vordergrund: kontingente Faktoren bei der Literaturbeschaffung, persönliche Vorlieben der Mönche und eine aus diesen Faktoren in Verbindung mit klosterspezifischen Sammelinteressen resultierende unverwechselbare, individuelle geistige Orientierung der einzelnen Mönchsgemeinschaft.

N. Hörberg hat die 1460 erfolgte Bücherschenkung des Augsburger Kardinals Peter von Schaumberg an das Kloster St. Mang in Füssen, in dem 1458 die Reform endgültig Fuß gefaßt hatte, sicher zurecht als bewußten Beitrag zur Förderung der Reform gewertet: «Seine Absicht war dabei vor allem, den religiösen Geist der Mönche zu stärken. Dazu wählte

[98] V. Redlich (Anm. 5) S. 65, S. 167.
[99] A. Schröder (Anm. 52) S. 195, Nr. 35–39.
[100] A. Schröder (Anm. 52) S. 192, Nr. 6. Ein Werk dieses Titels ist für Nider nicht nachgewiesen (freundliche Mitteilung von Werner Williams) – handelt es sich um eine Verwechslung mit Herps noch zu nennendem ‹Spiegel›?

er an erster Stelle drei wichtige Werke der Devotio moderna in schön gestalteten Handschriften. Durch exegetische Hilfsmittel wollte er die Kenntnis der Bibel fördern und durch seelsorgspraktische Bücher die erneuerte Spiritualität für die Seelsorge fruchtbar machen. Christusfrömmigkeit, Schriftlesung und praktische religiöse Ziele waren überhaupt Kernpunkte der Devotio moderna, und es ergibt sich letztlich die Frage, ob nicht diese geistliche Quelle die klösterliche Erneuerung des 15. Jahrhunderts in der Breite mehr gespeist hat als es die Impulse taten, die vom Humanismus ausgingen und die auf jene Klöster beschränkt blieben, in denen humanistisch gebildete Mönche lebten».[101] Dem wird man im Hinblick auf den Humanismus nur zustimmen können. Bedenklich erscheint dagegen, daß von den drei für die Devotio moderna in Anspruch genommenen Werken nur die ‹Imitatio Christi› des Thomas von Kempen unmittelbar etwas mit ihr zu tun hat, da die ‹Vita Christi› des Kartäusers Ludolfs von Sachsen und das ‹Malogranatum›[102] nicht ohne weiteres für die Devotio moderna vereinnahmt werden dürfen. P. Becker hat zu Recht vor einem «verallgemeinernden Gebrauch des Wortes devotio moderna» gewarnt und trotz großer Einflüsse der kartusianischen Spiritualität und jener der Fraterherren und Windesheimer Chorherren auf die eigene Prägung der benediktinischen Frömmigkeit im 15. Jahrhundert hingewiesen.[103] Immerhin verdient bemerkt zu werden, daß der Tegernseer Prior Christian Tesenbacher 1478 seinen Lektürekatalog für die jungen Professen von Ebersberg mit den ‹Moralia› Gregors des Großen, Ludolfs ‹Leben Christi› und der ‹Imitatio Christi› begann.[104]

Zwar ist eine ähnlich kompakte und übersichtliche Quelle wie die Füssener Bücherschenkung für St. Ulrich und Afra nicht überliefert und eine detaillierte Analyse des Handschriften- und Buchbestands hier nicht allein aus Raumgründen unmöglich, doch möchte ich trotzdem versuchen, einige Aussagen zu den wichtigsten spirituellen Einflüssen in St. Ulrich und Afra zu wagen. Bestätigen läßt sich die überragende Bedeutung der Kartäuserspiritualität und insbesondere der ‹Vita Christi›. Udalrikanischen Mönche pilgerten geradezu in die Kartausen Christgarten oder Buxheim,[105] um als Gastmönche die dortige Observanz zu erleben. Der Konventuale Johannes Mickel, der, wie H. Spilling nachweisen konnte, höchstwahrscheinlich Augsburg, SuStB. 2° Cod. 192 mit Kirchenväter- und Gerson-Texten

---

[101] N. Hörberg (Anm. 7) S. 521.

[102] Das ‹Malogranatum› war im Altbestand von St. Ulrich und Afra vorhanden, wurde aber nicht dort geschrieben: Augsburg, SuStB. 2° Cod. 441.

[103] Petrus Becker: Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter. In: Untersuchungen zu Kloster und Stift (Anm. 13) S. 167–187, hier S. 171f. Anm. 16.

[104] V. Redlich (Anm. 5) S. 59. Auch K. Schreiner: Klosterreform (Anm. 6) S. 161 hat den Hirsauer Mönchen Aufgeschlossenheit für den Frömmigkeitsstil und die Passionsmystik der niederländischen Devoten bescheinigt.

[105] Vgl. etwa A. Schröder (Anm. 52) Nr. 10, 30.

schrieb, verabschiedete sich als Prior 1482 sogar ganz nach Buxheim und später Güterstein.[106] Für die Verbreitung der Werke Jakob des Kartäusers konnte D. Mertens nachweisen, daß sie in Klöstern der Bursfelder Reform in größtem Umfang rezipiert wurden, daneben aber auch in Melk, von wo aus D. Mertens Verbindungslinien nach Tegernsee, Andechs sowie St. Ulrich und Afra zieht. Die Augsburger Benediktiner besaßen drei Handschriften von Texten des Kartäusers und haben sich zu einer davon (Clm 4369) einen Druck als Ergänzung besorgt.[107]

An der besonderen Relevanz der ‹Vita Christi› des Ludolf von Sachsen für die Reform in St. Ulrich und Afra kann angesichts des übereinstimmenden Berichts von Johannes Frank und Wilhelm Wittwer über eine 1452 auf Veranlassung Abt Johann Hohensteiners vorgenommene Schreibaktion programmatischen Charakters kein Zweifel bestehen. Die vier Teile der ‹Vita Christi› schrieben vier Mönche: Heinrich Fries, ein eifriger Schreiber und späterer Abt, Johannes de Carniola, der aus Melk gekommene Prior, der bereits erwähnte Thomas Gertzner und Heinrich Pittinger, ebenfalls ein bekannter Kalligraph des Klosters.[108] Exzerpte aus dem Werk finden sich in mehreren Handschriften aus St. Ulrich und Afra. Aus den bereits erschlossenen Beständen nenne ich nur eine sonst deutschsprachige ‹Heiligenleben›-Handschrift, datiert 1458 (Augsburg, SuStB. 2° Cod. 153), und den heute in Clm 4431 (nur Afra-Vita) und Augsburg, SuStB. 8° Cod. 3 aufgeteilten Codex, angelegt von dem Klosterchronisten Wilhelm Wittwer 1492. Wittwer versah seine Exzerpte mit Notizen persönlichen und historischen Inhalts,[109] was den Schluß nahelegt, daß Abschrift und Lektüre des Buches als persönliche Andachtsübung zu verstehen sind.

Explizit wird dieses Motiv angesprochen in einer Handschrift (Augsburg, SuStB. 2° Cod. 187), die der aus Melk gekommene Konventuale Georius Somerveld 1453 in der Fastenzeit anlegte, um sein Leben zu bessern (*intendo* [. . .] *vitam meam emendare*). Sie enthält zahlreiche kleinere Texte (unter anderem von Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Augustinus) und auch den ‹Stimulus amoris›.[110]

Vom Passionsteil der ‹Vita Christi›, deren Verbreitung gar nicht überschätzt werden kann und die 1470 in Augsburg bei Anton Sorg erstmals gedruckt wurde, läßt sich eine Linie ziehen zur Antrittspredigt Abt Mel-

---

[106] Vgl. Herbert Kraume: Hans Mickell. In: ²VL 6. Sp. 517f.; H. Spilling zur Hs. und H. Spilling (Anm. 53) S. 81. Vgl. auch W. Wittwer (Anm. 35) S. 316.

[107] D. Mertens (Anm. 3) S. 49, S. 78, S. 108f.

[108] W. Wittwer (Anm. 35) S. 198f.; StChr 25. S. 300f. Zu den Schreibern vgl. N. Bühler (Anm. 37) S. 46, S. 51, S. 54.

[109] Vgl. Anton L. Mayer: S. Afrae vita metrica. In: Historische Vierteljahresschrift 28. 1933. S. 385–411, hier S. 388.

[110] Vgl. Falk Eisermann: ‹Stimulus amoris›. In: ²VL 9. Sp. 335–341 und künftig dessen Göttinger Dissertation, in der Näheres auch über die Verbreitung des Textes in reformierten Gemeinschaften nachzulesen sein wird.

chiors von Stammheim 1458, der sich der Augsburger Bevölkerung vom Predigthaus des Klosters mit einer Ansprache über die Passion Christi vorstellte.[111] In den ersten Jahren muß Abt Melchior häufig gepredigt haben, da ihn Heinrich Lur 1473 dafür kritisierte, daß er den Pflug bald weggelegt habe und sein schönes Wissen nur noch in Unterhaltungen von sich gebe.[112] Daß die seelsorgerische Tätigkeit der Benediktiner, deren Kirche ja auch eine der Stadtpfarreien war, nicht zu gering veranschlagt werden sollte, belegen übrigens auch die zahlreichen Sermones-Handschriften der Klosterbibliothek.

Vielleicht läßt sich über Augsburg, SuStB. 2° Cod. 69 ein Zugang zu Abt Melchiors geistigem Rüstzeug gewinnen. Der in Basel 1433 geschriebene Codex kam von Melk über Wiblingen nach St. Ulrich und Afra: H. Spilling meint, er könne mit Melchior von Stammheim gewandert sein. Die Handschrift enthält eine Sammlung von Gerson-Texten, unter anderem auch die Ausführungen zur mystischen Theologie, die ergänzt werden durch einen kurzen Text von Dionysius Areopagita ‹De mystica theologia›. Der Schreibort Basel verweist auf die große Bedeutung der Konzilien von Konstanz und Basel als ‹Büchermärkte›. So soll St. Ulrich und Afra eine 1437 auf dem Basler Konzil entstandene Handschrift der ‹Imitatio Christi› von der Hand eines Wiblinger Mönchs besessen haben.[113]

Angesichts der ausstehenden modernen Beschreibung der bei Ascetica besonders beliebten Quart- und Oktavcodices wäre es wenig sinnvoll, nun weitere einzelne Handschriften und Autoren herauszugreifen, um den kontemplativen Grundzug und die Orientierung an asketischen ‹Klassikern› wie Bernhard von Clairvaux, Bonaventura usw., aber auch an dem ‹Kirchenvater des 15. Jahrhunderts›, Johannes Gerson, zu illustrieren. Das gerade angeschlagene Thema der Laienkatechese und der Bedeutung mystischen Denkens für die Spiritualität der reformierten Klöster soll vielmehr durch die Besprechung der deutschsprachigen Handschriften aus St. Ulrich und Afra und dem Dominikanerinnenkloster St. Katharina weitergeführt werden.

---

[111] W. Wittwer (Anm. 35) S. 212.

[112] F. Zoepfl (Anm. 57) S. 158 Anm. 91.

[113] Vgl. Paul Lehmann: Konstanz und Basel als Büchermärkte während der großen Kirchenversammlungen. In: Paul Lehmann: Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze. Leipzig 1941. S. 253–279, hier S. 274. Zu den 1433 in Basel abgeschriebenen Wiblinger ‹Imitatio›-Hss. und zu der mit Augsburg, SuStB. 2° Cod. 69 verwandten Gerson-Sammlung Tübingen, Wilhelmstift. Gi 211 vgl. W. Urban (Anm. 40) S. 232f., S. 237.

III.

Deutsche Handschriften stellten in der mittelalterlichen Klosterbibliothek von St. Ulrich und Afra nur einen kleinen Teil des Gesamtbestands. Von den 19 Bücherkästen A bis T war der Kasten L für die *Sumen, chronick, tractat, bibel und klůge tat* bestimmt, wie es in den Anfang des 16. Jahrhunderts ansonsten lateinisch verfaßten Bibliotheksversen heißt.[114] Da die Konventualen in ihren persönlichen Handschriften dem Lateinischen verpflichtet blieben, stellt sich die Frage nach den Lesern der deutschen geistlichen Texte.

Die in anderen reformierten Klöstern und Stiften, insbesondere in Melk, für die Übersetzungsliteratur und die Rezeption deutscher Texte so wichtigen Laienbrüder[115] haben in Augsburg, wie oben bereits angedeutet, keine nennenswerte Rolle gespielt. 1498 standen 28 Konventualen lediglich drei Konversen gegenüber.[116] Lediglich eine Handschrift läßt sich einem Laienbruder zuweisen: Cgm 285 mit Besitzeintrag von Bruder Hans Seld, der 1504 in höherem Alter als Laienbruder eintrat und laut einem Passagium von 1513 eine besondere Neigung *ad heremitas* hatte.[117] Die vermutlich von ihm ins Kloster mitgebrachte Handschrift enthält Ottos von Passau ‹Die 24 Alten› und die ‹Zehn Staffeln der Demut›.

Nicht übersehen sollte man, daß von den regen Bemühungen in Melk und Tegernsee um deutsche geistliche Texte kaum etwas nach Augsburg gelangt zu sein scheint. Das umfangreiche Oeuvre, das Lienhart Peuger[118] für die Melker Laienbrüder schuf, ist im wesentlichen nur in Melker Handschriften überliefert. Ebensowenig ist bislang eine Rezeption des sogenannten ‹Tegernseer Anonymus› (Bernhard von Waging?), der lateinische Texte der mystischen Theologie übersetzte, in St. Ulrich und Afra bekanntgeworden. Von den deutschen Schriften des Melker Novizenmeisters Johannes von Speyer[119] ist nach dem Überlieferungsbefund lediglich die Übersetzung der ‹Dialogi› Gregors des Großen von den Augsburger Benediktinern rezipiert worden. Sie liegt in Cgm 754 in einer Abschrift des Konventualen und späteren Abts von Fultenbach, Georg Helfer, aus dem Jahre

[114] R. Schmidt (Anm. 9) S. 68.

[115] Vgl. zuletzt Klaus Schreiner: Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur. In: Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache. Hg. von Horst Brunner und Norbert Richard Wolf. Wiesbaden 1993 (Wissensliteratur im Mittelalter 13). S. 296–327.

[116] Vgl. W. Liebhart (Anm. 28) S. 160. Vgl. auch R. Schmidt (Anm. 9) S. 79.

[117] A. Schröder (Anm. 52) Nr. 50, 102. Er war der jüngere Bruder des bekannten Goldschmieds Jörg Seld, vgl. W. Augustyn (Anm. 53) S. 278 Anm. 35.

[118] Vgl. Freimut Löser: Lienhart Peuger. In: ^{2}VL 7. Sp. 534–537; Freimut Löser: ‹Von der sêle werdikeit und eigenschaft›. In: ^{2}VL 8. Sp. 1063–1066.

[119] Vgl. Herbert Kraume: Johannes von Speyer. In: ^{2}VL 4. Sp. 757–760.

1463 vor und wurde 1473 durch das Kloster zum Druck gebracht. Der «Trampelfad» des literarischen Austausches zwischen Melk und Augsburg, von dem K. Ruh sprach,[120] braucht demnach nicht sonderlich ausgetreten gewesen zu sein.[121] Da es in Augsburg kaum Laienbrüder gab, bestand auch kein Anlaß, die Melker und Tegernseer Laienbrüder-Literatur zu beschaffen.

Weit wichtiger für die Zusammensetzung des schmalen Altbestands[122] an deutschen Handschriften in St. Ulrich und Afra dürften Kontakte zu Laien in und um Augsburg sowie zu reformierten Frauenklöstern der Nachbarschaft und ihren Betreuern gewesen sein. Da bei den lateinischen Handschriften und Drucken eine stattliche Anzahl durch Schenkungen in die Klosterbibliothek gelangt sind, wird man damit rechnen müssen, daß sich auch unter den deutschen Codices des Altbestandes Geschenke von Laien befinden. Beispielsweise gibt es keinen Beweis, daß der Cgm 768 mit den alten Signaturen *7 I 6* bzw. *7 I 5* für das Kloster geschrieben wurde. Als Schreiber dieser Handschrift der ‹Erkenntnis der Sünde› aus dem Jahr 1455 nennt sich ein Augsburger städtischer Schreiber. Etwa zur gleichen Zeit entstand der erste Teil von Göttingen, SuUB. Cod. Ms. theol. 293 mit dem früher Heinrich von Langenstein zugeschriebenen Werk. Die Handschrift stammt von der Hand des Aalener Stadtschreibers, der wiederum enge Kontakte zu dem Augsburger Berufsschreiber Konrad Bollstatter besaß. Bereits um 1430 erscheint der Text im Bücherverzeichnis Graf Ludwigs von Oettingen. Die besonders guten Beziehungen ostschwäbischer Personengruppen zur Universität Wien dürften eher für eine Verbreitung gesorgt haben als die Melker Reform.[123] Das ‹Reformzentrum› Wien hat eben nicht

[120] Kurt Ruh: Gregor der Große. In: ²VL 3. Sp. 233–244, hier Sp. 239. Der Druck verzeichnet bei R. Schmidt (Anm. 9) S. 59 Nr. 1. Helfer war 12 Jahre Beichtvater der Benediktinerinnen von St. Nikolaus, vgl. F. X. Thoma (Anm. 28) S. 173 nach W. Wittwer (Anm. 35) S. 218–221.

[121] Daß eine wahrscheinlich in St. Ulrich und Afra entstandene ‹Heiligenleben›-Handschrift – vgl. W. Williams-Krapp (Anm. 2) S. 210f. – später in die Melker Stiftsbibliothek gelangte, sollte man vielleicht nicht überbewerten. Da man über ihre Herkunft nichts weiß, ist die Annahme, sie sei ein Geschenk der Augsburger Brüder an Melk gewesen, nur eine (m. E. wenig wahrscheinliche) Möglichkeit (vgl. aber W. Williams-Krapp [Anm. 2] S. 360). Die Hs. gehört bezeichnenderweise einer ganz anderen Textgruppe an als der andere ‹Heiligenleben›-Codex in Melk und die Handschrift unbekannter Herkunft (später in St. Ulrich und Afra) Augsburg, SuStB. 2° Cod. 152, weshalb mir die Aussage von W. Williams-Krapp (Anm. 2) S. 360 über die Widerspiegelung der engen Beziehungen zwischen Melk, Tegernsee und Augsburg in der Textgruppe *Y4.1.1 (Stemma S. 257) als zu weitgehend erscheint.

[122] Unter Altbestand verstehe ich jene Bände, die nicht erst in nachmittelalterlicher Zeit erworben wurden, sondern eine alte – bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts übliche – Signatur tragen. Vgl. R. Schmidt (Anm. 9) S. 54.

[123] Vgl. Klaus Graf: Exemplarische Geschichten. Thomas Lirers ‹Schwäbische Chronik› und die ‹Gmünder Kaiserchronik›. München 1987 (Forschungen zur Geschichte der Älteren Deutschen Literatur 7). S. 195.

nur über die Ordensreform der Benediktiner auf Süddeutschland eingewirkt.[124]

Das gleiche Problem der ungesicherten Herkunft stellt sich bei Cgm 838 mit Texten von Marquard von Lindau, Heinrich Seuse und Rulman Merswin. Allerdings ist die hier vertretene Fassung D 2 von Merswins ‹Neunfelsenbuch› auch im Cgm 759 überliefert, der zu einer kleinen Gruppe von Handschriften gehört, für die nach den Erkenntnissen bei der Katalogisierung durch K. Schneider eine Entstehung in St. Ulrich und Afra behauptet werden kann.

Der erste Teil des um die Mitte des 15. Jahrhunderts (1446?) entstandenen Cgm 759 stammt von einer Hand, die auch in Cgm 519, 755 und 762 auftritt. Cgm 519 ist aber 1454 offensichtlich für St. Ulrich und Afra geschrieben worden, wie aus einem gleichzeitigen Besitzeintrag hervorgeht. Cgm 759 enthält von der Haupthand das ‹Büchlein der ewigen Weisheit› Heinrich Seuses und Merswins ‹Neunfelsenbuch›, darüberhinaus einige Kurztexte, darunter einen Traktat gegen den Eigenbesitz im Ordensleben. Die Textzusammenstellung könnte sich an Klosterfrauen richten. Der Haupttext von Cgm 519 ist die ‹Gemahelschaft Christi mit der gläubigen Seele›, ein Erbauungsbuch, das vor allem in Nonnenklöstern beliebt war.[125] Zwar besteht keine direkte Beziehung zum Cgm 509 von 1461 aus Rebdorf, der die gleichen Texte enthält, doch mag die von E. Weidenhiller konstatierte enge Verwandtschaft der beiden Handschriften einmal mehr die guten Verbindungen zwischen den Windesheimer Chorherrn und den reformierten Benediktinern illustrieren.[126]

[124] Angesichts der großen Bedeutung der Universität Wien für die Melker Reform stellt sich mir die Frage, ob das germanistische Etikett ‹Melker Reform› nicht besser in ‹Wiener Reform› umbenannt werden sollte. Solange im Einzelfall keine handfesten Anhaltspunkte für den Transport von Handschriften vorliegen, sollte man alle Möglichkeiten offenhalten. Problematisch erscheint mir die Argumentation von W. Williams-Krapp (Anm. 1) S. 46 und W. Williams-Krapp (Anm. 2) S. 301, der als Beispiel für die Eroberung eines neuen Verbreitungsraums durch das ‹Heiligenleben› die Reformierung des Dominikanerinnenkonvents Tulln von Nürnberg aus 1436 anführt. Der Befund: Die Hss.-Gruppen Sommerteil *X2 und Winterteil *X3 haben ihren Schwerpunkt in Wien. Dieser Zweig steht der wichtigen Hs. aus dem Katharinenkloster Nürnberg N6 (vor 1428) sehr nahe. Irgendwelche konkrete Anhaltpunkte, daß die Nürnberger Schwestern ein ‹Heiligenleben› nach Tulln mitgebracht und daß die Wiener Gruppe auf eine Vorlage aus Tulln zurückgeht, existieren nicht. Ebensogut könnte eine Hs. von Nürnberg über Kaufmannsbeziehungen zu der Wiener ‹kommerziellen Werkstatt› gelangt sein. Die Erschließung einer Landschaft durch die Ordensreform wird durch diesen Fall nicht bewiesen, vielmehr handelt es sich um die Prämisse, die der Deutung der textgenetischen Abhängigkeit zugrundeliegt. Vgl. auch weiter unten bei Anm. 143 und Anm. 231.

[125] Vgl. Karin Schneider: ‹Gemahelschaft Christi mit der gläubigen Seele›. In: ^{2}VL 2. Sp. 1189f.

[126] Egino Weidenhiller: Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. Nach Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. München 1965 (MTU 10). S. 146.

Cgm 755 überliefert Raimunds von Capua Leben der hl. Katharina von Siena auf deutsch. Es handelt sich um die «populärste Übersetzung», die nach W. Williams-Krapp «aufs engste» mit der Reform der dominikanischen Frauenklöster verbunden gewesen sein dürfte.[127] 1466 schrieb Elisabeth Wahraus im Augsburger Dominikanerinnenkloster St. Ursula eine weitere Handschrift (Berlin, Kupferstichkabinett. 78 A 14),[128] während eine lateinische Handschrift dieser Vita Eingang in die Klosterbibliothek von St. Ulrich und Afra fand (Augsburg, SuStB. 2° Cod. 98).

Die letzte Handschrift der kleinen Gruppe, Cgm 762, enthält von der Hand, die auch die anderen Handschriften schrieb, den ‹Lucidarius›. Auf den ersten Teil dieser bereits im 15. Jahrhundert in St. Ulrich und Afra vorhandenen Handschrift, auf Peuntners ‹Liebhabung Gottes›, komme ich noch zurück.

Während bei den bisher besprochenen Codices ihre Bestimmung für den Gebrauch in (reformierten) Frauenklöstern nur mehr oder minder plausibel ist, gibt es bei anderen Handschriften deutlichere Hinweise. Die geistliche Sammelhandschrift Colmar, StB. 332 trägt den 1463 datierten Schreibervermerk des Konventualen Thomas Gertzner, der bereits 1434 als Novize Cgm 528, ein lateinisch-deutsches Psalterium, schrieb, das später in St. Ulrich und Afra mit der sog. ‹Grieshaberschen Predigtsammlung› zusammengebunden wurde. Colmar 332 überliefert neben kürzeren Texten Peuntners ‹Liebhabung Gottes›, Marquards von Lindau ‹Hiob-Traktat›, einige Legenden aus ‹Der Heiligen Leben› und den Novizentraktat Davids von Augsburg. Der Codex stammt vermutlich aus einem der beiden reformierten Colmarer Dominikanerinnenklöster.[129]

Der Hiob-Traktat des Franziskaners Marquard ist ebenfalls in Augsburg, UB. Cod. III. 1. 8° 21 (ehemals Harburg) enthalten, dessen Zusammenstellung (u. a. die Klausnerinnenpredigt aus dem ‹Meisterbuch›) auf ein Frauenkloster als Adressat deutet. Aus seinem Inhalt seien hervorgehoben: Passionsbetrachtungen nach Heinrich von St. Gallen, Exzerpte aus dessen ‹Marienleben› und Seuses ‹Büchlein der ewigen Weisheit› (Kap. 21). Geschrieben wurde die Handschrift hauptsächlich 1482/84 von dem Augsburger Benediktiner Leonhard Weinlin, der oben als Melker Gast erwähnt wurde, sowie zu einem kleineren Teil 1493 von einem Balthasar Geiger, der sich Schüler in Augsburg nennt. Bereits in der Mitte des 16. Jahrhundert ist sie als Besitz des Zisterzienserinnenklosters Kirchheim nachweisbar.

---

[127] Werner Williams-Krapp: Raimund von Capua. In: ²VL 7. Sp. 982–986, hier Sp. 984.

[128] Vgl. L. Juhnke (Anm. 25) S. 84f., S. 99f. mit Abbildungen einiger der kolorierten Federzeichnungen und Hinweis auf einen Augsburger Frühdruck von 1515.

[129] Vgl. W. Williams-Krapp (Anm. 2) S. 200f.; Bernhard Schnell: Thomas Peuntner ‹Büchlein von der Liebhabung Gottes›. Edition und Untersuchungen. München 1984 (MTU 81). S. 162–164.

Diese beiden Beispiele illustrieren einen Befund, der von der Forschung bereits oft konstatiert werden konnte: Ordensgrenzen spielten bei der Rezeption von Literatur, die über die Reformbewegungen verbreitet wurde, kaum eine Rolle. «Der reformierte Status verband observante Klöster verschiedener Regel eng und nicht selten enger miteinander, als es die gleiche Ordensregel vermochte».[130] Signifikante Unterschiede zwischen den von Benediktinern für Benediktinerinnen oder andere Frauenklöster zusammengestellten Büchern und den in den Dominikanerinnenklöstern vorhandenen Textsammlungen sind mir nicht aufgefallen und m. W. auch bislang nicht von der Forschung erörtert worden.

Unter Melchior von Stammheim hat St. Ulrich und Afra, wie bereits erwähnt, die Benediktinerinnenklöster Kühbach und Holzen reformiert. Ältere Bindungen bestanden zu der Augsburger Frauengemeinschaft St. Nikolaus, die bereits im 13. Jahrhundert von St. Ulrich und Afra betreut wurde. Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an die keiner bestimmten Gemeinschaft sicher zuweisbare Klausnerin Engelbirn, die im 14. Jahrhundert in den um 1200 entstandenen Cgm 94, der aus St. Ulrich und Afra nach München kam, einige Einträge vornahm, unter anderem «eine kurze mystisch-ekstatische Betrachtung über das bräutliche Verhältnis der Seele zu Christus».[131] In den 1440er Jahren wurde St. Nikolaus von der benediktinischen Reform erfaßt, doch vollzog sich die Erneuerung des Konvents nach Ausweis der Visitationsurkunden eher zögerlich. Da es nach Darstellung des Klosterchronisten Wittwer[132] den Brüdern von St. Ulrich und Afra auf die Dauer zu lästig wurde (*onerosum fuit*), die Nonnen ständig über das regelgetreue Klosterleben zu unterrichten, einigten sich der Augsburger Bischof, die Visitatoren und der Abt von St. Ulrich und Afra darauf, reformierte Nonnen aus Salzburg (wohl aus dem Kloster Nonnberg) kommen zu lassen, um diesen das Erneuerungswerk zu übertragen. Bis zur Amtszeit des Abts Heinrich Fries waren die Frauen von St. Nikolaus mit der engen Unterstellung unter St. Ulrich und Afra zufrieden, danach versuchten sie, nach Wittwer «von Hochmut geleitet» (*spiritu superbie ducte*),[133] die Aufsicht abzuschütteln, was ihnen schließlich auch gelang.

Leider ist aus dem 15. Jahrhundert nur eine einzige deutsche Handschrift bekannt, die St. Nikolaus zugewiesen werden kann: Augsburg, UB. Cod. III. 1. 8° 29 (ehemals Harburg) aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Es handelt sich um ein Geschenk des Bruders Ulrich Diepold aus der Benediktinerabtei Elchingen an zwei Schwestern von St. Nikolaus. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt auf Gebeten und Passionsbetrachtungen.

---

[130] D. Mertens (Anm. 3) S. 131.
[131] Karl-Ernst Geith: Engelbirn. In: ²VL 2. Sp. 549f.
[132] W. Wittwer (Anm. 35) S. 228.
[133] W. Wittwer (Anm. 35) S. 296.

Wahrscheinlich darf man im Cgm 829 den Versuch eines Augsburger Benediktiners sehen, von ihm betreute Klosterfrauen über das Ordensleben, die Spiritualität und die Geschichte des Benediktinerordens zu unterrichten. Die Handschrift aus dem Jahr 1481 trägt zwar keine alte Signatur, jedoch einen jener Einbände, den E. Kyriß der Klosterbuchbinderei zugewiesen hat. Nach einer deutschen Benediktinerregel folgen kurze Exzerpte zum Leben des Ordensgründers und zur Ordensgeschichte, die mit dem Reformkapitel von Petershausen 1417 enden, Spruchsammlungen und kürzere Texte. Besonders bemerkenswert ist Text 7, eine kurze Dicta- und Exempelsammlung von Gehorsam und Ungehorsam, da Verweise auf die Blattzahl der Benediktsregel mit K. Schneider auf die Identität von Schreiber und Verfasser schließen lassen.

Wendet man sich den Handschriften des Dominikanerinnenklosters St. Katharina zu, so muß man sich darüber im klaren sein, daß nicht alle davon im Kloster oder für das Kloster geschrieben wurden. Vor allem K. Schneider ist es zu verdanken, daß heute eine ganze Reihe von Codices bekannt sind, die durch die Kombination des für St. Katharina typischen Eintrags (15./16. Jahrhundert) *Das biechlin geherdt in das buechampt* (so Cgm 412) und der Nennung der Schwester Elisabeth Wahraus, die zwischen 1462 und 1486 wiederholt als Priorin bezeugt ist, identifiziert werden konnten.[134] Der Buchbestand eines Frauenklosters muß, das hat beispielsweise die Erschließung der Kirchheimer deutschen Handschriften durch K. Schneider gezeigt,[135] vor allem als Summe der Sammlungen der einzelnen Nonnen, die Handschriften geschenkt bekamen oder in das Kloster mitbrachten, und der Buchgeschenke von Laien[136] gesehen werden. Daß die 1438, also vor dem spektakulären Reformversuch von 1441, von dem

---

[134] Die Liste bei S. Krämer (Anm. 10) S. 43f. enthält einige Fehler: Berlin Germ. 4° 730 (statt 2°); die Londoner Hs. Add. 19462 mit dem ‹Belial› dt. scheint ein Irrtum zu sein (Norbert H. Ott: Rechtspraxis und Heilsgeschichte. München 1983. S. 311 hat nur Add. 19461 aus Medingen); zu streichen ist Clm 28331 und auch Stuttgart, LB. Cod. hist. 4° 237 (Sammlung eines Gmünder Dominikaners 18. Jh.; vgl. Klaus Graf: Die Geschichtsschreibung der Reichsstadt Schwäbisch Gmünd im 17. und 18. Jahrhundert. In: Barock in Schwäbisch Gmünd. Schwäbisch Gmünd 1981. S. 193–242, hier S. 213f.). Die Prager Signatur habe ich nicht überprüft. Einen Druck von 1531 mit dem Besitzvermerk in der Bibliothek des Klosters Wörishofen erwähnt L. Juhnke (Anm. 25) S. 100 Anm. 72; zur Bibliothek vgl. auch L. Juhnke (Anm 25) S. 85f. Vgl. jüngst auch Christine Wulf: Eine volkssprachige Laienbibel des 15. Jahrhunderts. Untersuchung und Teiledition der Handschrift Nürnberg, Stadtbibliothek. Ms. Solg. 16. 2°. München 1991 (MTU 98). S. 47f. Zu den Cgm 231, 412, 480, 789 vgl. K. Schneider (Anm. 8); der Münchner Cgm 5234 ist beschrieben bei Hardo Hilg: Das Marienleben des Heinrich von St. Gallen. Text und Untersuchung. Mit einem Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520. München 1981 (MTU 75). S. 50f.

[135] K. Schneider: Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg (Anm. 8) S. 14.

[136] Vgl. z. B. für St. Katharina: Frankfurt, SuUB. Ms. germ. qu. 1 ‹Die 24 Alten›, eine Schenkung des Niederadligen Gerwig Güß zu Brenz.

Augsburger Berufsschreiber Stephan Hüttaus geschriebene ‹Heiligenleben›-Handschrift (Nürnberg, SB. Solg. Ms. 37. 2°), wie W. Williams-Krapp annimmt, ursprünglich für das Augsburger Katharinenkloster bestimmt war, ist nicht beweisbar. Später befand sich dort noch eine weitere Handschrift (Leipzig, UB. Cod. 1552) dieses in reformierten Konventen weitverbreiteten Legendars.[137]

Deutlich ist der mystische Akzent in den erhaltenen Handschriften, was hier nur mit der Seuse-Handschrift Cgm 412 und der Bonaventura-Übersetzung (‹De triplici via›) Cgm 789 belegt werden soll. Da vor allem Elisabeth Wahraus als Schreiberin und Besitzerin[138] hervortritt, mag die Existenz der von ihr in Gebrauch genommenen Handschriften in der Büchersammlung von St. Katharina teilweise auch auf eine persönliche, stark mystisch geprägte Frömmigkeit zurückgehen. Berlin, SBPK. mgq 730 zeigt, daß die Dominikanerin sogar Zugang zu einem erlebnismystischen Text aus der Tradition der dominikanischen Schwesternbücher des 13./14. Jahrhunderts hatte. Von ihrer Hand stammt in dieser Sammlung – sie enthält Peuntners ‹Liebhabung Gottes›, den Passionstraktat Heinrichs von St. Gallen, Marquards von Lindau ‹Eucharistietraktat›, aber auch ein mystisches Gedicht und mystische Sprüche – unter anderem eine einzelpersönliche Vita, nämlich das Leben Elisabeths von Kirchberg aus dem Dominikanerinnenkloster Kirchberg bei Sulz.[139] Einigermaßen spekulativ könnte man daran denken, daß dieser Text und vielleicht auch die Sammlung von über 20 kleinen Erbauungstexten, die sowohl in Cgm 480 (Besitz Barbara Wahrausin und ihrer Schwester Elisabeth) als auch in Augsburg, UB. Cod. III. 1. 8° 3 (ehemals Harburg) – mit Wahrausin-Nachtrag – überliefert ist und eine Katharinenpredigt enthält, über den zentralen Verbreitungsknotenpunkt des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in Nürnberg vermittelt wurden.

Allerdings zählt zu der Sammlung im Cgm 480 (von 1441/49), in dem sich zwei noch nicht identifizierte (Augsburger?) Schreiber nennen, bzw. in der Augsburger (ehemals Harburger) Handschrift auch der Text ‹Christus als Koch›, der in «eine Reihe populär-mystischer Exempel»[140] gehört. Nach dem Inhalt – zwölf Klausnerinnen stellt sich Christus in der Gestalt eines Jünglings nacheinander in der Küche mit einer göttlichen Eigenschaft vor – dürfte er für Nonnen verfaßt worden sein. Mit Blick auf die Augsburger Provenienz der Münchner Handschriften denkt K. Illing an eine Entstehung in Augsburg, wobei allerdings Cgm 411, der 1436 in Augsburg von dem aus anderen Codices als Berufsschreiber bekannten Hieronymus Müller, angeblich 13jährig, geschrieben wurde, die Frage aufwirft, wo damals

[137] W. Williams-Krapp (Anm. 2) S. 210, S. 224, S. 301.
[138] Vgl. Cgm 480: mit ihrer Schwester Barbara (ebenfalls in St. Katharina). Zu beiden vgl. L. Juhnke (Anm. 25) S. 84, S. 104f.
[139] Vgl. B. Schnell (Anm. 129) S. 195f.
[140] Kurt Illing: ‹Christus als Koch›. In: ²VL 1. Sp. 1234f.

in Augsburg ein reformierter Frauenkonvent zu finden war, der als Entstehungsort oder Verbreitungszentrum in Betracht käme.

Deutlicher herausarbeiten läßt sich der methodische Einwand, der eine strikte Parallelisierung von Reform-Chronologie und Verbreitungsdaten nur bei einer hinreichend sicheren Überlieferungslage oder expliziten Quellenhinweisen gelten läßt, wenn man B. Schnells ausführliche Untersuchung zu Thomas Peuntners ‹Büchlein von der Liebhabung Gottes›, das in St. Ulrich und Afra mehrfach und auch in St. Katharina vorhanden war, einer kritischen Überprüfung unterzieht. Für B. Schnell läßt sich an der Überlieferung des Werks sogar ablesen, «daß Melk, Wien, Salzburg, Tegernsee und Augsburg die Reformzentren bildeten».[141] Den Überlieferungsschwerpunkt der zweiten Fassung im Bistum Augsburg – 24 von 42 Textzeugen – erklärt er durch die Tätigkeit des Augsburger Dompfarrers Wildsgefert, eines «Wegbereiter[s] der Melker Reform in Augsburg».[142] In Augsburg setze die Überlieferung «schlagartig 1457 in der Benediktinerabtei St. Ulrich und Afra ein», was mit der erfolgreichen Visitation von 1457, die den «Grundstein für die Einführung der Melker Reform im Bistum Augsburg» gelegt habe, in Verbindung gebracht wird. Um dies behaupten zu können, muß B. Schnell freilich die Handschrift Berlin, SBPK. mgq 730 aus St. Katharina von 1451 außer acht lassen: sie müsse «im Rahmen der Reform dieses Ordens gesehen» werden.[143]

Überprüft man jedoch Schnells Stemma, so zeigt sich, daß die beiden in St. Ulrich und Afra entstandenen Handschriften Cgm 402 (von einem Laien, dem Klosterpförtner Knaus 1456/57, für Laien geschrieben) und Cgm 761 von 1457 (bereits im 15. Jahrhundert im Kloster) gemeinsam zur Vorlage X. 7. 1 gehören. Zur Vorlage X. 7 gehört aber auch mgq 730, während die 1463 von dem Konventualen Thomas Gertzner geschriebene Colmarer Handschrift 332 zu einer ganz anderen Textstufe (X. 1. 4) zählt. Cgm 762, dessen ‹Lucidarius›-Teil zu der oben beschriebenen Handschriftengruppe gehört, steht sehr hoch im Stemma (Vorlage X), weist in seinem Peuntner-Teil ostschwäbische Mundart und Wasserzeichen von 1434/36 auf und war – ebenso wie Cgm 761 – bereits im 15. Jahrhundert in St. Ulrich und Afra. Angesichts dieser vermutlich in Augsburg (und bereits vor dem Einzug der Melker Reform in St. Ulrich und Afra 1441) entstandenen frühen und guten Handschrift erscheinen B. Schnells Folgerungen über die Rolle von St. Ulrich und Afra und das «schlagartige» Einsetzen der Überlieferung in Augsburg 1457 als Überinterpretation. Da die beiden Handschriften, für die sicher ist, daß sie bei der Entstehung mit St. Ulrich und Afra in Verbindung standen, Cgm 402 und Colmar 332, von verschiedenen Vorlagen abgeschrieben wurden, muß mit einer gewissen Fluktuation von

---

[141] B. Schnell (Anm. 129) S. 268.
[142] B. Schnell (Anm. 129) S. 270.
[143] B. Schnell (Anm. 129) S. 268 mit Anm. 34.

Textzeugen gerechnet werden, d. h. das Kloster gab nicht nur Texte ab, sondern nahm auch wiederholt welche auf. Wenn man des weiteren in Rechnung stellt, daß die Überlieferungschance von Handschriften aus dem Besitz einfacher Weltkleriker und Laien sehr gering ist, wird man eine Schlüsselrolle der Augsburger Abtei St. Ulrich und Afra bei der Verbreitung von Peuntners ‹Liebhabung Gottes› nicht für schlüssig erwiesen erachten können.

Der wohl um 1440 vielleicht in der Kartause Christgarten entstandene Begleitbrief ‹Brief des Kartäusers› zu Peuntners Werk weiß, Johann Wildsgefert habe das Büchlein dreimal abschreiben lassen. Zwar hat der Augsburger Dompfarrer die reformierten Benediktinerklöster Tegernsee und Füssen sowie das Nonnenkloster St. Peter in Salzburg für sein Seelenheil mit Buchschenkungen bedacht und 1457 an der Visitation von St. Ulrich und Afra teilgenommen, doch ist von einer Schenkung an St. Ulrich und Afra selbst – anders als von einer Gabe an sein nicht sonderlich reformgesinntes Domstift – nichts bekannt.[144] Seine Förderung des Peuntnerschen Werks muß als Bestandteil seines allgemeinen Engagements für die Reform der ganzen Kirche gesehen werden, von der die Förderung des Benediktinerordens nur ein, wenngleich sicher wichtiger, Aspekt war.

Die von dem Klosterpförtner von St. Ulrich und Afra, Johannes Knaus, wohl für ein Mitglied der Gossembrot-Familie 1456/57 geschriebene Sammelhandschrift Cgm 402 macht plausibel, daß St. Ulrich und Afra nicht nur die Frömmigkeit der Nonnen, sondern auch der Laien durch die Abschrift von Texten unterstützte, denn für den ersten Teil bildete ein nachweislich von einem Mönch, Johannes Klesatel, 1454 geschriebener Codex, Cgm 751, die Vorlage. Cgm 751 enthält einerseits Legenden über die Heiligen des Klosters (St. Afra, St. Ulrich, St. Simpert), denen die Augsburger Bischofsliste und eine kurze Information über die Kirchweihe des Klosters von 1187 beigegeben sind, andererseits didaktische Texte von Johannes von Indersdorf (Tobiaslehre mit Fürstenlehren, Spruchsammlungen der Fürstenlehren). Ob die Zusammenstellung eher für Laien, wofür Cgm 402 ein deutliches Indiz ist, oder für Nonnen bestimmt war, wage ich nicht zu entscheiden. Die Mönche von St. Ulrich und Afra wollten jedenfalls beide Gruppen erreichen, wenn sie deutsche Texte verbreiteten. Dafür spricht nicht nur der handschriftliche Eintrag in einem Exemplar des ‹Speculum humanae salvationis› aus der klostereigenen Druckerpresse (das um 1473 von dem Ex-Abt Johannes Hohensteiner lateinisch und deutsch herausgegeben wurde), die deutsche Fassung sei für die Klosterfrauen und die lateinunkundigen Andächtigen gedacht,[145] sondern auch der 1463 datierte

[144] Zu Wildsgefert vgl. B. Schnell (Anm 129) S. 268f.; P. Ruf: Mittelalterliche Bibliothekskataloge (Anm. 11) S. 10; Friedrich Zoepfl: Der Humanismus am Hof der Fürstbischöfe von Augsburg. In: Historisches Jahrbuch 62–69. 1949. S. 671–708, hier S. 675; N. Hörberg (Anm. 7) S. 513.

[145] Vgl. I. Hubay (Anm. 49) Nr. 919.

Schreibervermerk Thomas Gertzners in Colmar 332, er habe das Büchlein *allen frumen hertzen* geschrieben, besonders aber seinen Brüdern und Schwestern, die daraus lernen und ihren *gaistlichen wandel* verbessern sollen.[146]

Die Predigttätigkeit der Augsburger Benediktiner wurde oben bereits erwähnt. Ein wichtiges Feld der geistlichen Betreuung von Laien war daneben die Wallfahrt zu den Klosterheiligen und die Ulrichsbruderschaft, die vom Kloster 1440 gegründet und 1468 erneuert wurde.[147] Eine vergleichende Untersuchung der Errichtung von Bruderschaften durch reformierte Benediktinerklöster im 15. Jahrhundert dürfte geeignet sein, weiteres Licht auf den Zusammenhang zwischen Ordensreform und Laienfrömmigkeit zu werfen.

Ein originelles spirituelles Profil ist den vorgestellten deutschen Handschriften aus St. Ulrich und Afra nicht zu entnehmen. Die Mönche konnten sich bei den wohl vornehmlich für die Frauenseelsorge bestimmten Textsammlungen aus dem breiten Strom der zeitgenössischen Erbauungsliteratur bedienen, der in Augsburg auch außerhalb der reformierten Konvente bei Klerikern und in Laienkreisen präsent war. Gleiches gilt auch für den Bestand der Augsburger Dominikanerinnen in St. Katharina, die, wie oben dargestellt, nicht als observante Nonnen galten. Aufwendige Eigenübersetzungen oder Redaktionsleistungen waren nicht zu verzeichnen. Ob die Lektüre der Nonnen von ihren Betreuern und Seelsorgern kontrolliert oder gar ‹zensiert› wurde, muß mangels Quellen offengelassen werden.[148]

Während über die Spiritualität der Augsburger Dominikaner, der Betreuer von St. Katharina, bislang nichts bekanntgeworden ist, wird man für die Benediktiner von St. Ulrich und Afra behaupten dürfen, daß sie die deutschen Texte als für Nonnen oder Laien vereinfachte Variante ihrer Vorstellungen von Frömmigkeit aufgefaßt haben. Für sie selbst blieben die lateinischen Autoritäten maßgeblich. Erinnert sei an die oben erwähnte Anforderung eines lateinischen Nider-Textes aus Nürnberg. Heinrich Seuse wurde von den Konventualen selbstverständlich in lateinischer Form rezipiert. Beispielsweise schrieb Simon Weinhart eine Handschrift von Wil-

---

[146] B. Schnell (Anm. 129) S. 163.

[147] Vgl. etwa R. Schmidt (Anm. 9) S. 79; W. Liebhart (Anm. 28) S. 148; Augustyn (Anm. 53) S. 296; St. Ulrichs-Bruderschaft Augsburg: Mitgliederverzeichnis 1466–1521. Hg. von Albert Haemmerle. Privatdruck München 1949. Der Zusammenhang der Gründung 1440 mit der Reform ist hervorgehoben bei Placidus Braun: Notitia historico-literaria de codicibus manuscriptis in bibliotheca liberi ac imperialis monasterii ordinis S. Benedicti ad SS. Udalricum et Aframa Augustae extantibus Bd. 5. Augsburg 1794. S. 85.

[148] Zur Kontrolle frauenmystischer Texte vgl. Werner Williams-Krapp: Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert. In: Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposium 1991. Hg. von Joachim Heinzle. Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Symposien. Berichtsbände 14). S. 301–313.

helm Jordaens lateinischer Übersetzung der ‹Hundert Betrachtungen› Seuses.[149]

Vornehmlich die Kartäuser waren überzeugt, daß die Theologie der Mönche eigentlich eine Theologie der Mystik sei, und die Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Theologie und Mystik[150] können als ein Hauptthema jener Texte gelten, die in den observanten Konventen des 15. Jahrhunderts entstanden. Aus theologiegeschichtlicher Perspektive hat U. Köpf jüngst in Erinnerung gebracht, daß es im 15. Jahrhundert «wieder eine genuin monastische Theologie» gibt, «deren Sitz im Leben das Kloster ist».[151] Gleichwohl erscheint es mir wichtig, diese spirituelle Strömung in den Klöstern nicht von dem zu isolieren, was sich im Überlieferungsbefund der Handschriften als ein Grundton des religiösen Lebens im 15. Jahrhundert erweist.

Der kontemplative, stark an der Frömmigkeit der Kartäuser orientierte und für die mystische Theologie aufgeschlossene Grundzug, der für die Reformmönche von St. Ulrich und Afra festgestellt werden konnte, traf sich offensichtlich mit den spirituellen Bedürfnissen der Nonnen in den reformierten Frauenklöstern und der Laien. Deutliche Gemeinsamkeiten bestehen vor allem im Bereich der Passionsfrömmigkeit, des affektiven Nachvollziehens der Leiden Christi.[152] Hinsichtlich dieser gemeinsamen Orientierung an mystischem Denken verschwimmen die Grenzen zwischen Ordensreform, Kirchenreform und Laienfrömmigkeit. Die verschiedenen literarischen Debatten des 15. Jahrhunderts über die mystische Theologie (Nikolaus von Kues, Bernhard von Waging, Vincenz von Aggsbach), über aktives versus kontemplatives Leben (Johannes von Eych, Bernhard von Waging), über abgeschiedenes versus Gemeinschaftsleben (Johannes Wenck, Johannes Keck, Nikolaus von Kues), über das Verhältnis von Frömmigkeit und Bildung (z. B. Heinrich Lur, Hermann Schedel) hängen damit aufs Engste zusammen.[153]

---

[149] P. Braun (Anm. 147) Bd. 3. Augsburg 1793. S. 129f. Zu Jordaens vgl. Jürgen Stohlmann: Wilhelm Jordaens. In: ^{2}VL 4. Sp. 839–849, hier Sp. 846f.

[150] Mein Gebrauch des Begriffs Mystik orientiert sich an dem der Autoren des 15. Jahrhunderts.

[151] Ulrich Köpf: Monastische Theologie im 15. Jahrhundert. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 11. 1992. S. 117–135, hier S. 134.

[152] Noch nicht zugänglich war mir: Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen 1993 (Fortuna Vitrea 12). Zum «Schrifttum der religiösen Verinnerlichung» und zur Leben-Jesu-Frömmigkeit vgl. auch die Hinweise bei Isnard W. Frank: Das lateinische theologische Schrifttum im österreichischen Spätmittelalter. In: Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert (1050–1750). Hg. von Herbert Zeman. Graz 1986. S. 261–293, hier S. 283–288.

[153] Vgl. jüngst Frank Fürbeth: Johannes Hartlieb. Untersuchungen zu Leben und Werk. Tübingen 1992 (Hermaea NF 64). S. 241–265 und oben Anm. 92.

Auf den sogenannten «weltflüchtigen Zug»[154] und die starke religiöse Orientierung der Augsburger ‹Frühhumanisten›, also des Kreises um Sigismund Gossembrot, der sich ja *von seiner sel sälikait wegen* in die Straßburger Stiftung Rulman Merswins zurückzog,[155] ist wiederholt hingewiesen worden. Für Heinrich Lur, der für Melchior von Stammheim Verehrung empfand, war die mystische Theologie, die er der scholastischen gegenüberstellt und mit den Namen Dionysius Areopagita, Hugo de Balma und Johannes Gerson verbindet, der persönliche Rettungsanker in einer Lebenskrise. In einem Brief an seinen Freund Gessel rühmt er ihre affektiven Qualitäten: «scholastische Theologie sei ein Vorrecht der Gebildeten, mystische Theologie sei das Erbteil eines jeden Christenmenschen».[156] Damit formuliert er jedoch nur einen Gemeinplatz der zeitgenössischen sogenannten «Frömmigkeitstheologie» (B. Hamm), wie zuletzt K. Schreiner in einem großen Aufsatz zur Laienfrömmigkeit dargelegt hat. Er würdigt darin «mystisches Denken als Motiv und Antrieb zur Ausbildung einer neuen ständeübergreifenden Frömmigkeit».[157]

Es ist das entscheidende Verdienst des Historikers H. Grundmann, die isolierende ordensgeschichtliche Sicht der religiösen Bewegungen des Hochmittelalters überwunden zu haben. In seinem Aufsatz über Ketzerverhöre des Spätmittelalters hat er die Forderung aufgestellt, Inquisitoren und Ketzer aus geistesgeschichtlicher Perspektive «als Partner einer sie beide umfassenden Geisteswelt» zu begreifen.[158] Gleiches muß auch für die Frömmigkeitspraxis und die Frömmigkeitsvorstellungen der Kleriker und Laien gelten. Es wäre ein bedauerlicher Rückschritt, wollte man den Erfolg der geistlichen Literatur im 15. Jahrhundert monokausal aus der Ordensreform ableiten. Pointiert möchte ich daher formulieren: Es war die Allianz von Kirchenreform und Laienfrömmigkeit, die der geistlichen Literatur in deutscher Sprache zu ihrer großen Verbreitung verhalf, nicht ausschließlich oder ‹letztlich› die Ordensreform.

---

[154] F. Zoepfl (Anm. 144) S. 678. Vgl. auch R. Kießling (Anm. 14) S. 309.

[155] Paul Joachimsohn: Aus der Bibliothek Sigismund Gossembrots. In: Centralblatt für Bibliothekswesen 11. 1894. S. 249–268, S. 297–307, hier S. 252.

[156] F. Zoepfl (Anm. 57) S. 156. Zur Konzeption der mystischen Theologie bei Trithemius und seinen Zeitgenossen vgl. Klaus Ganzer: Zur monastischen Theologie des Johannes Trithemius. In: Historisches Jahrbuch 101. 1981. S. 384–421, hier S. 400–405, S. 411–41

[157] Kapitelüberschrift bei Klaus Schreiner: Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes. Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. In: Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge. Hg. von Klaus Schreiner. München 1992 (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 20). S. 1–78, hier S. 42.

[158] Herbert Grundmann: Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem. In: Herbert Grundmann: Ausgewählte Aufsätze Bd. 1. Stuttgart 1976 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 25,1). S. 364–416, hier S. 402.

IV.

Das bisher gezeichnete Bild der Einbindung der Abtei St. Ulrich und Afra in das literarische Leben bliebe unvollständig, würde nicht auch die gelehrte Tätigkeit der Mönche und jener Bereich literarischer Produktion angesprochen werden, in dem sie vielleicht das meiste geleistet haben: die Historie.

Zwar ließ Abt Melchior den Vorschlag Heinrich Lurs, eine eigene Benediktinerhochschule in seinem Kloster einzurichten, mit Hinweis auf die Verpflichtung zur *via contemplativa*, die mit der *via activa* nicht vereinbar sei, abweisen,[159] doch waren seine Mönche wissenschaftlich vielseitig interessiert. Stellvertretend mag hier Wilhelm Ranger alias de Rechenberg vorgestellt werden, von dem zwei für seinen persönlichen Gebrauch bestimmten Sammelhandschriften (Clm 4394 und Augsburg, SuStB. 2° Cod. 208) erhalten geblieben sind. Die Forschungen von K. Gärtner haben ergeben, daß er der Sohn jenes Heinrichs von Rang war, der ein Stadtratsgedicht für die kleine Reichsstadt Aalen verfaßte und später in die Dienste von St. Ulrich und Afra trat.[160] Wilhelm Ranger selbst ist der Autor einer (nicht erhaltenen) Afra-Vita.[161] Seine Sammelhandschriften dokumentieren einen Interessenschwerpunkt im Bereich der Komputistik, Astronomie und Astrologie. Hinsichtlich der Beschäftigung mit Sonnenuhren darf er vielleicht als klösterlicher Lehrer Veit Bilds gelten, der ja ein gefragter Spezialist auf diesem Gebiet war.[162] Rangers Sammelhandschrift 2° Cod 208 überliefert eine Abhandlung über Sonnenuhren, deren Verbreitung von Chr. Schöner jüngst mit folgendem Befund untersucht wurde: St. Ulrich und Afra erweise sich als Teil eines Netzwerks von naturwissenschaftlichen Beziehungen zwischen Klöstern des «Donauraums».[163]

[159] Vgl. R. Schmidt (Anm. 9) S. 64. Der in der modernen Literatur gelegentlich anzutreffende Irrtum, der den Plan der Benediktinerhochschule Melchior von Stammheim zuschreibt, geht wohl auf F. X. Thoma (Anm. 28) S. 177 zurück.

[160] Kurt Gärtner: Das Stadtratsgedicht Heinrichs von Rang. In: Aalener Jahrbuch 1978. S. 45–74; Kurt Gärtner: Ein Zeugnis für die ‹Willehalm›-Rezeption um 1500. In: Wolfram-Studien 6. 1980. S. 201–205. Das Mitgliederverzeichnis der St. Ulrichs-Bruderschaft (Anm. 147) S. 30 Nr. 395 bezeichnet Heinrich von Rang als «Überreiter» des Klosters (diesen und weitere Belege verdanke ich der liebenswürdigen Hilfe von Herrad Spilling, Stuttgart). Im Vorgriff auf eine geplante Publikation zu den Rangern sei angemerkt, daß meiner Ansicht nach Heinrich von Rang ein illegitimer Abkömmling der niederadligen Rechenberger war.

[161] A. Schröder (Anm. 52) S. 194, Nr. 28. Bilds Briefwechsel enthält eine Reihe weiterer Erwähnungen Rangers (nur z. T. bei Schröder regestriert).

[162] Vgl. auch W. Wittwer (Anm. 35) S. 365 zu 1493.

[163] Christoph Schöner: Wissenschaft im «Donauraum». Vorläufige Bemerkungen zu einem Lehrbuch über den Bau von Sonnenuhren aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. In: Universität und Bildung. Festschrift Laetitia Boehm. Hg. von Winfried Müller, Wolfgang J. Smolka und Helmut Zedelmaier. München 1991. S. 89–100, hier S. 97f.

Es erschiene mir freilich bedenklich, Wilhelm Rangers naturwissenschaftliche Interessen lediglich aus Impulsen der Ordensreform abzuleiten. Man könnte zwar argumentieren, daß komputistische Studien traditionell eng mit der Liturgie verknüpft seien, die Melker Reform unbestritten eine liturgische Erneuerung bedeutet habe und Rangers Kalendar mit seinen Einträgen Sinn für das liturgische Totengedenken zeige. Allein, die Rechnung geht bezüglich der Memoria nicht auf, denn für die Mönche stand nach der Reform eine Erneuerung der Gedenkpraxis lange nicht zur Diskussion. Erst 1498 verlautet etwas von neuen Bestimmungen hinsichtlich des Totengedächtnisses,[164] und das älteste erhaltene Nekrologium der klösterlichen Gemeinschaft wurde 1514 von Leonhard Wagner geschrieben.

Hinsichtlich Rangers astronomisch-mathematischer Studien – in den Klöstern vor allem für die Berechnung der Gebetsstunden traditionell von Bedeutung – wird man die Einflüsse aus der Stadt Augsburg, im 15. Jahrhundert ein «Mittelpunkt astronomisch-mathematischer Tätigkeit in Deutschland»,[165] nicht zu gering veranschlagen dürfen. Genannt seien nur ein heute in Stams befindlicher astronomischer Tisch des Augsburger Kanonikers Rudolf Medici von 1428 und der *optimus astronimus* Ulrich von Augsburg, von dem nichts weiter bekannt wäre, hätte ihm nicht sein Sohn Vitus de Augusta, gestorben um 1464 als Zisterzienser in Stams, das Andenken gesichert.

Reformerische Impulse, persönliche Interessen und die Einbindung in das geistige Leben ihrer urbanen Umwelt wirkten auch bei der Ausbildung der besonders profilierten historischen Studien der Augsburger Benediktiner zusammen, die unzutreffend unter dem Oberbegriff ‹Klosterhumanismus› eingeordnet werden.[166] Betrachtet man die erhaltenen Bücher aus dem Besitz des Konventualen Sigismund Lang, der auf der Reichenau ‹ad fontes› ging, so vermißt man jeglichen ‹humanistischen› Einschlag: es dominieren monastische und asketische Texte.[167] Den Mönchen von St. Ulrich

---

[164] Vgl. W. Liebhart (Anm. 28) S. 160.

[165] Thomas Köll: «Mer ist ze wissen von dem schalt iar . . .» Der Beitrag des Stamser Mönchs Vitus de Augusta zur Kalenderreform des Jahres 1582. In: Studia Stamsensia. Beiträge zur 700. Wiederkehr der Weihe von Kirche und Kloster der Zisterze Stams. Hg. von Alfred E. Strnad. Innsbruck/Stams 1984. S. 45–63, hier S. 57.

[166] Die allgemeine Problematik des Begriffs ist angedeutet bei Berndt Hamm: Reichsstädtischer Humanismus in Nürnberg. In: Reformatio et Reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna. Hg. von Andreas Mehl und Wolfgang Ch. Schneider. Darmstadt 1989. S. 131–193, hier S. 165. Näheres zum folgenden habe ich ausgeführt in meinem Vortrag ‹Monastischer Historismus im späten Mittelalter› auf dem Kolloquium ‹Kirchliche Reformen und Literaturverbreitung im 15. Jahrhundert› am 8.10.1993 in Göttingen (erscheint in: Zeitschrift für Kirchengeschichte).

[167] Vgl. R. Schmidt (Anm. 9) S. 96–99. Für Maria Laach hat jüngst Bertram Resmini: Der Laacher Prior Johann Butzbach und der Humanismus rheinischer Benediktinerabteien. In: Ecclesia Lacensis. Hg. von Emmanuel von Severus. Mün-

und Afra ging es um das ‹Herkommen› ihres Klosters, ihres Ordens und seiner Heiligen, aber auch um das ‹Herkommen› ihrer Stadt und ihres Landes Schwaben.[168] Sigismund Meisterlin schrieb neben seiner bekannten ‹Chronographia Augustensium› (1456 Sigismund Gossembrot gewidmet) drei Werke, die den Mönchen seines Klosters zugeeignet waren: um 1473 ein Buch mit den Wundern des hl. Simpert für den Prior Konrad Agst, 1483 im Auftrag Abt Johanns von Gültlingen einen historischen Abriß der Klostergeschichte (‹Chronicon ecclesiasticum›) und im folgenden Jahr auf das Drängen des Abts den ausführlicheren ‹Index monasterii SS. Udalrici et Afrae›, der auch zur klösterlichen Tischlesung bestimmt war.[169]

Der Meisterlinschen Klosterchronik stark verpflichtet ist der umfangreiche Abtskatalog Wilhelm Wittwers, der bis zum ersten Regierungsjahr des Abtes Konrad Mörlin 1497 reicht.[170] Vor allem für die Reformzeit ist er eine gern herangezogene Quelle, da er ausführliche Nachrichten über die Reformaktivitäten und die Schreibtätigkeit der Konventualen enthält. Wittwers in der Augsburger Ordinariatsbibliothek (Hs. 79) erhaltene Kollektaneen legen den Schluß nahe, daß sein historisches Interesse aus der Beschäftigung mit Hagiographie hervorging.[171] Besondere Aufmerksamkeit widmete er den Heiligen und Seligen, die wie er den Namen Wilhelm trugen. Besonders bemerkenswert erscheint die Tatsache, daß die – bis auf je eine Handschrift aus St. Stephan in Würzburg und dem Erfurter Peterskloster – sonst nur aus dem Hochmittelalter überlieferte Vita des seligen Abts Wilhelm von Hirsau in St. Ulrich und Afra in nicht weniger als vier Kopien vorhanden war. Zwei davon wurden über Beziehungen zu anderen reformierten Klöstern beigebracht, da sie von Mönchen aus Blaubeuren und Wiblingen geschrieben wurden.[172] Wittwer selbst ließ es sich nicht neh-

---

ster 1993 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums Supplementbd. 6). S. 111–135, hier S. 116 den Cellerar Tilmann Haeck als den Idealen der Devotio moderna verpflichtet und den ‹Humanisten› Butzbach einander gegenübergestellt. Während der dem Humanismus distanziert gegenüberstehende Haeck zur Vergangenheit seiner Abtei ein besonderes Verhältnis gewann, war Butzbach daran eher desinteressiert.

[168] Zum Begriff ‹Herkommen› vgl. Klaus Graf: Heroisches Herkommen. Überlegungen zum Begriff der ‹historischen Überlieferung› am Beispiel heroischer Traditionen. In: Das Bild der Welt in der Volkserzählung. Hg. von Leander Petzoldt u. a. Frankfurt a. M. u. a. 1993 (Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore B 4). S. 45–64, hier S. 46f., S. 51.

[169] Vgl. K. Colberg (Anm. 45).

[170] N. Hörberg (Anm. 9) S. 177f., S. 184 betont, daß Wittwer neben Meisterlin selbständig ältere Quellen herangezogen hat und relativiert so das Urteil über die Unselbständigkeit des Werks.

[171] Beschrieben bei Benedikt Kraft: Die Handschriften der Bischöflichen Ordinariatsbibliothek in Augsburg. Augsburg 1934. S. 93 und ausführlicher von P. Braun (Anm. 147) Bd. 3. 1793. S. 35–42.

[172] Die Überlieferungsangaben bei Wolfgang Irtenkauf: Heimo von Hirsau. In: ^{2}VL 3. Sp. 652 sind unvollständig. R. Schmidt (Anm. 9) S. 78 mit Anm. 46 weist die

men, anläßlich eines Badeaufenthalts in Wildbad die an Wilhelms Grab in Hirsau angebrachte Grabschrift zu notieren.[173] Daß Wittwers retrospektive Überlieferungssicherung zugleich auch eine der Zukunft verpflichtete Überlieferungsbildung war, belegen nicht nur die zeitgeschichtlichen Teile seiner Chronik, sondern auch die Tatsache, daß seine Kollektaneen die Aufzeichnungen seines Mitkonventualen Johannes Frank aus den Jahren 1430–1462 sowie Dokumente zum 1467 begonnenen Neubau der Klosterkirche überliefern.

Welchen Zweck die hagiographischen Sammlungen der Mönche von St. Ulrich und Afra verfolgten, erhellt sich aus dem noch erhaltenen Fragment einer mehrflügeligen Tabula, auf der in repräsentativer Ausstattung die berühmtesten Mönche des Benediktinerordens ausgestellt wurden. Der Begleittext (‹Congestum monachorum illustrium ordinis sancti Benedicti›) wurde 1493 von dem Konventualen Petrus Wagner, später Abt zu Thierhaupten, verfaßt.[174] Dieses Stück benediktinischer Erinnerungskultur und Literaturgeschichtsschreibung macht deutlich, daß der Stolz auf die große Vergangenheit des Ordens das Selbstverständnis der Mönche von St. Ulrich und Afra am Ausgang des Mittelalters entscheidend bestimmte. R. Schmidt hat ausführlich dargestellt, mit welcher Intensität die 1508 bis 1516 auf der Reichenau reformerisch tätigen Augsburger Benediktiner, allen voran Sigismund Lang, die Bibliothek des Bodensee-Klosters auf der Suche nach früh- und hochmittelalterlichen Zeugnissen der Kirchen- und Ordensgeschichte durchforsteten. Ihre Beute waren alte Regeltexte, theologische, hagiographische und historische Texte. Auch Leonhard Wagner hat aus St. Gallen, wo er 1509–1511 liturgische Handschriften schrieb, eine Reihe von Aufzeichnungen mit einem Schwerpunkt auf früh- und hochmittelalterlichen lateinischen Dichtungen mitgebracht.[175] Zu den ‹reisenden

vier Kopien in St. Ulrich und Afra nach: in Wittwers Kollektaneen (Hs. 79) ist sie zweimal (fol. 103^{r} und 119^{r}) enthalten; Augsburg, SuStB. 4° Ink 204 (geschrieben von Placidus Grüm, Profeß von Wiblingen 1487); Augsburg, SuStB. 4° Cod. 218 (Abschrift von Wittwer 1494). Zu ergänzen sind: Würzburg, UB. M. ch. f. 210 (aus St. Stephan, Ende 15. Jh.) und Weimar, Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek. Qu. 49 (aus St. Peter 1464).

[173] Vgl. P. Braun (Anm. 147) Bd. 3 S. 39 und – ohne Heranziehung der Augsburger Überlieferung – Renate Neumüllers-Klauser: Die Inschriften des Landkreises Calw. Wiesbaden 1992 (Die Deutschen Inschriften 30). S. 71–73, Nr. 143.

[174] Das Autograph Augsburg, SuStB. 2° Cod. 205. Zur Tabula vgl. H. Spilling: 2° Cod. 101–250 (Anm. 8) S. 286; R. Schmidt (Anm. 9) S. 111f. Zu Wagners Werk ist leider immer noch zu vergleichen P. Braun (Anm. 147) Bd. 6. 1796. S. 42–45. Die Abfassung 1484 behauptete P. Justus Schnurrer OSB (Ettal), dessen Quellenuntersuchung unveröffentlicht blieb (und auch in seinem Nachlaß in Ettal nicht vorhanden ist), nach Matthäus Bernards: Die handschriftliche Überlieferung und die theologischen Anschauungen des Speculum virginum. Diss. masch. Bonn 1949. S. 429 mit Anm. D 54 (mit Berufung auf fol. 26^{v} des Autographs). Zu Wagner vgl. N. Bühler (Anm. 37) S. 56–58.

[175] R. Schmidt (Anm. 9) passim.

Historikern› in Sachen Ordensreform von St. Ulrich und Afra ist übrigens auch Wilhelm Ranger zu zählen, der 1496 zu den aus St. Ulrich und Afra nach Neresheim abgeordneten Reformmönchen gehörte und sich dort (bislang unbeachtet gebliebene) Neresheimer Annalen notierte.[176]

Die bewußte Hinwendung der Reformbewegungen zur eigenen Ordensgeschichte ist von K. Schreiner sehr griffig als «Erneuerung durch Erinnerung» bezeichnet worden. Allerdings mußte er feststellen, daß die einzelnen Klöstern den Forderungen der Wortführer der Reform, aus der eigenen Tradition Kraft für die Erneuerung zu schöpfen und Geschichte zu schreiben, in sehr unterschiedlichem Maße nachgekommen sind: «Ausgeprägtes Geschichtsinteresse und offenkundige Geschichtsverarmung lösten einander ab, überlagerten und durchkreuzten sich».[177] Soweit ich sehe, ist den Sammlungen der Augsburger Benediktiner als Gemeinschaftsleistung aus anderen Abteien nichts zur Seite zu stellen. Vergleichbar sind immerhin die Bemühungen des Johannes Trithemius und seines Kreises (Butzbach in Maria Laach und Trefler in Mainz), des Abts Andreas Lang vom Michelsberg in Bamberg und des Nikolaus von Siegen in Erfurt um die Bildungs- und Literaturgeschichte des Benediktinerordens.[178]

Die Orientierung am eigenen Herkommen ist jedoch nicht nur in den Jahren vor und nach 1500 bei Petrus Wagner, Wilhelm Wittwer, Sigismund Lang und Leonhard Wagner, sondern bereits zur Zeit Melchiors von Stammheim zu belegen. Abt Melchior argumentierte gegen Lurs Plan, eine Hochschule zu gründen, historisch: Zu den Zeiten Hrabans und Ulrichs sei es nicht nötig gewesen, Mönche zu Studium wegzuschicken oder ein Generalstudium zu errichten. Wäre es nötig gewesen, so hätten die Ordensväter sicher eine einschlägige Vorschrift in ihre Statuten aufgenommen.[179] R. Schmidt hat auch auf das aufschlußreiche Vorwort des um 1474 aus der Klosterpresse hervorgegangenen Drucks des ‹Glossarium Salomonis› hingewiesen, das Kritik am scholastischen Standardwerk ‹Catholicon› übte und dem spätmittelalterlichen Latein italienischer Prägung das elegantere Latein der Karolingerzeit, das noch dazu von einem Benediktiner herrührte (*Salomon ille noster secundus ecclesie Constantiensis episcopus*), gegenüberstellte.[180]

---

[176] Im Clm 4394, vgl. Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5. 1986. S. 443.

[177] Klaus Schreiner: Erneuerung durch Erinnerung. Reformstreben, Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung im benediktinischen Mönchtum Südwestdeutschlands an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert. In: Historiographie am Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Hg. von Kurt Andermann. Sigmaringen 1988 (Oberrheinische Studien 7). S. 35–87, hier S. 36.

[178] Vgl. Klaus Arnold: Johannes Trithemius (1462–1516). ²Würzburg 1991 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 23). S. 137–143 und Gerd Zimmermann: Andreas Lang. In: ²VL 5. Sp. 572–578.

[179] R. Schmidt (Anm. 9) S. 64.

[180] R. Schmidt (Anm. 9) S. 91. Vgl. dazu auch Birgit Meinecke. In: Beiträge zur Namenforschung NF 22. 1987. S. 220–223 und Birgit Meinecke: Althochdeut-

Die historisierenden Initialen dieses Drucks verweisen auf den Augsburger ‹Schrifthistorismus›, den Rückgriff auf romanische Formen, auf den C. Wehmer aufmerksam geworden ist und der bereits vor der Buchdruckzeit bei Heinrich Molitor erscheint.[181] Zugleich steht der Schrifthistorismus eines Leonhard Wagner aber auch im Kontext der in Reformklöstern verbreiteten Schriftimitation mit ihrer Übernahme vorgotischer Schriftarten.[182] Italienische und Reformeinflüsse, monastische und lokale Tradition sind in den Augsburger Zeugnissen untrennbar verschmolzen.

Der Begriff des Historismus erscheint mir überhaupt geeigneter als die Begriffe des Humanismus oder der Renaissance, jene retrospektiven Tendenzen des 15. Jahrhunderts zu beschreiben, die nicht notwendigerweise mit der Antikerezeption zusammenhängen: neben der Schriftimitation die sogenannte Ritter-Renaissance und die ‹restaurativen› Tendenzen im Niederadel, das in Bauten und Bildern greifbare «Romanisieren»,[183] frühe ‹Denkmalpflege› und die etwa am Stiftergedenken und nachträglichen Stiftergrabmälern ablesbare Traditionspflege geistlicher Institutionen, die bereits vor der Reform einsetzen und auch Gemeinschaften erfassen konnte, die sich zur Ordensreform ablehnend verhielten.

Für St. Ulrich und Afra darf daran erinnert werden, daß der Neubau der Kirche am Ende des 15. Jahrhunderts retrospektiv auf ältere Bauformen zurückgreift. Es handelt sich dabei nicht um das einzige Beispiel für architektonische Reminiszenzen in Abteien, die sich der Melker Reform angeschlossen hatten.[184] Heraufbeschworen wird die große Vergangenheit der

---

sches aus dem 15. Jahrhundert. Göttingen 1990, deren Argumentation freilich alles andere als überzeugend ist. Ob eine Hs. aus dem 12./13. oder 15. Jahrhundert stammt (Lilienfeld Cod. 228) könnte man vor der Veröffentlichung einer Monographie vielleicht doch abklären (lassen).

[181] Vgl. C. Wehmer (Anm. 60) S. 14; Carl Wehmer: Ne italo cedere videamur. Augsburger Buchdrucker und Schreiber um 1500. In: Augusta 955–1955. Forschungen und Studien zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Augsburgs. Augsburg 1955. S. 145–172, hier S. 146; Carl Wehmer: Augsburger Schreiber aus der Frühzeit des Buchdrucks. In: Beiträge zur Inkunabelkunde NF 1. 1935. S. 78–111; NF 2. 1938. S. 108–127.

[182] Vgl. Martin Steinmann: Von der Übernahme fremder Schriften im 15. Jahrhundert. In: Renaissance- und Humanistenschriften (Anm. 53) S. 51–62; J. P. Gumbert: Italienische Schrift – humanistische Schrift – Humanistenschrift. In: J. P. Gumbert (Anm. 182) S. 63–70. Zum epigraphischen Phänomen vgl. zuletzt R. Neumüllers-Klauser (Anm. 173) S. XXIXf.

[183] Für Augsburg wäre hier die Übernahme romanischer Formen auf Goldschmiedearbeiten von Jörg Seld zu nennen, aber auch die Bemühungen Hans Burgkmairs um Bildzeugnisse der deutschen Vergangenheit. Vgl. Tilmann Falk: Hans Burgkmair und einige Aspekte «deutscher Renaissance». In: Kunstchronik 21. 1968. S. 411f.

[184] Vgl. Bruno Bushart und Georg Paula: Dehio Schwaben. Darmstadt 1989. S. 90 («Die Bauform spiegelt den geschichtsbewußten Geist des Klosters wieder»); Norbert Nussbaum: Deutsche Kirchenbaukunst der Gotik. Entwicklung und Bauformen. Köln 1985. S. 258, der auch Blaubeuren (Vierungsturm!) anführt.

Ordensbaukunst nicht durch die getreue Rekonstruktion eines älteren Baus, sondern durch einzelne Zitate. Anders als die ‹historistischen› Historiker des 19. Jahrhunderts wollten die Reformmönche die Vergangenheit nicht in allen ihren Facetten erforschen und bewahren: ‹Altertümer›, die nicht den Wertvorstellungen der Reformer entsprachen, wurden bedenkenlos geopfert. Die sonst so traditionsbewußten udalrikanischen Mönche ließen denn auch im 15. Jahrhundert karolingerzeitliche Codices liturgischen Inhalts und heidnische Dichter für Buchbinderzwecke makulieren.[185]

Zwar wandte sich der Historismus der Augsburger Benediktiner vor allem der Vergangenheit des eigenen Klosters und Ordens zu, doch dürfen über den Reformimpulsen die wichtigen Einflüsse der Augsburger Geschichtsschreibung und Geschichtsüberlieferung nicht übersehen werden. H. Spilling hat darauf hingewiesen, was es für die an *antiquitas* orientierten Augsburger Humanisten bedeutet haben muß, in einer Stadt zu leben, die nach allgemeinem Urteil älter als Rom war.[186] Die unbeholfenen Versuche der Forschung, die um 1440 Augsburgs *herkomen* gewidmete Reimchronik Küchlins[187] mit Hilfe der gängigen Schablonen ‹mittelalterliche› bzw. ‹(früh)humanistische Geschichtsschreibung› zu verorten, legen nahe, den lokalen Historismus in Augsburg stärker als bisher als Phänomen eigener Prägung wahrzunehmen, das im überregionalen Vergleich eher den ‹historistischen› als den ‹humanistischen› Zeugnissen zuzuweisen wäre.

Zur gleichen Zeit, als die Augsburger Benediktiner um 1500 reisend historische Zeugnisse sammelten, war auch der (bislang nur unzureichend gewürdigte) Augsburger Kanoniker Matthäus von Pappenheim unterwegs, um in Archiven und Bibliotheken seine genealogischen und historischen

Vgl. auch Johann Apfelthaler: Spätgotischer Historismus an Beispielen österreichischer Kirchenbauten. In: Kunsthistoriker 1. 1984. S. 30–31, hier S. 30 für Mondsee: «Das Bewußtsein der reformativen Restauration einer sehr gezielt erfolgenden Klostererneuerung sah also auch den Stil als mitdokumentierendes Hilfsmittel der Teilnahme an einer ideellen Bewegung». Leider hat die von Renate Wagner-Rieger: Bemerkungen zur Forschungslage in der Klosterbaukunst. In: Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege 28. 1974. S. 213–217 begründete kunsthistorische Richtung in Österreich, die für ‹Retrospektiven› besonders sensibilisiert ist, nicht nur plausible Interpretationen gezeitigt.

[185] Vgl. R. Schmidt (Anm. 9) S. 46, S. 83. Anderes wurde mit dem Bemühen um Authentizität getreu kopiert. R. Suckale (Anm. 55) S. 146 konstatierte, daß der Maler der illustrierten Benediktsvita aus St. Ulrich und Afra (Clm 4308) sich «erstaunlich eng» an sein Vorbild hielt. Zur Retrospektive (in der Buchmalerei) bei den Benediktinern allgemein vgl. die wichtigen Materialien und Einsichten, ebd. S. 183–189.

[186] H. Spilling (Anm. 53) S. 78.

[187] Vgl. Clarissa Altschäffel: Küchlin. In. ^{2}VL 5. Sp. 407–409 und Dieter Weber: Geschichtsschreibung in Augsburg. Hektor Mülich und die reichsstädtische Geschichtsschreibung des Spätmittelalters. Augsburg 1984 (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 30). S. 35f., die beide die Ausführungen von Frank L. Borchardt: German Antiquity in Renaissance Myth. Baltimore und London 1971. S. 56–60 nicht kennen.

Sammlungen zu füllen. Er ist allenfalls dem Wiener Kanoniker Ladislaus Sunthaim vergleichbar, der damals um 1500 für das *Gedechtnus*-Projekt Maximilians Materialien sammelte.[188] Als Spezialist für Genealogica wurde Matthäus von Pappenheim auch von den Mönchen von St. Ulrich und Afra herangezogen: Er entwarf 1494 einen beim Grab des heiligen Ulrich angebrachten Stammbaum des Hausheiligen.[189]

Die Einbindung der klösterlichen Bemühungen um das ‹Herkommen› (ein Begriff, den ich an die Stelle des zu vagen Begriffs ‹historisches Interesse› setzen möchte) in die lokale ‹Erinnerungskultur›, verstanden als Gesamtheit von Überlieferungssicherung und Überlieferungsbildung, läßt sich besonders gut an einem etwa 1473 entstandenen Zeugnis belegen. Neben dem ‹Speculum historiale› des Vincenz von Beauvais, der beliebten enzyklopädischen Stoffsammlung, fällt im Druckprogramm Melchiors von Stammheim vor allem ein Titel auf: die ‹Historia Friderici›, ein auf Barbarossa bezogener Teildruck der im 13. Jahrhundert entstandenen Chronik Burchards von Ursberg,[190] der schwäbischen Patriotismus mit der Erinnerung an das staufische Herrschergeschlecht verbindet. Bereits P. Joachimsohn hat Meisterlins dezidierten Gentilpatriotismus und seine Verehrung für die Staufer beobachtet.[191] Der Schwabenstolz erklärt sich aus dem Selbstverständnis der Augsburger, die ihre Stadt als Hauptstadt des nach wie vor ideell wirksamen Landes Schwaben sahen.[192]

Nimmt man ernst, daß dem Text der ‹Historia Friderici› Nachrichten über die Gründung des staufischen Hausklosters Lorch einschließlich Wiedergabe der Lorcher Stiftertafel (entstanden höchstwahrscheinlich vor dem Anschluß an die Melker Reform) und eines Lorcher Reliquienverzeichnisses vorangehen, so wird klar, daß man in St. Ulrich und Afra neben dem Ruhm des schwäbischen Kaiserhauses auch die Ehre des eigenen Ordens zur Geltung bringen wollte. Das Kloster Lorch hatte sich 1462 der Melker Reform angeschlossen und wurde von Augsburger Mönchen wiederholt als

---

[188] Vgl. K. Uhde (Anm. 34) Teil I.

[189] Vgl. W. Wittwer (Anm. 35) S. 374; R. Schmidt (Anm. 9) S. 121. Eine Aufarbeitung der handschriftlichen Hinterlassenschaft dieses zu wenig beachteten Begründers der genealogischen Forschung im großen Stil ist ein Desiderat. Hingewiesen sei nur auf die Hss. 166, 182 und 184 der Hofbibliothek Thurn und Taxis in Regensburg.

[190] Vgl. R. Schmidt (Anm. 9) S. 59, Nr. 4; Wolfgang Wulz: Der spätstaufische Geschichtsschreiber Burchard von Ursberg. Persönlichkeit und historisch-politisches Weltbild. Stuttgart 1982 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 18). S. 232f.

[191] Paul Joachimsen: Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus. Berlin 1910 (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 6). S. 77.

[192] Vgl. Klaus Graf: Das «Land» Schwaben im späten Mittelalter. In: Regionale Identität und soziale Gruppen im deutschen Mittelalter. Hg. von Peter Moraw. Berlin 1992 (Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft 14). S. 127–164, hier S. 150.

Hort alter Handschriften und staufischer Traditionen angegangen: 1489 wurde eine Afra-Legende für Wilhelm Wittwer in Lorch kopiert,[193] und Leonhard Wagner brachte aus Lorch staufergeschichtliche Inschriftentexte mit. Höchstwahrscheinlich aus St. Ulrich und Afra gelangten Lorcher Texte auch zu dem Augsburger Berufsschreiber Konrad Bollstatter, denn der Abschnitt über die Lorcher Geschichte im Cgm 735 ist nicht nur eine Übersetzung aus der ‹Historia Friderici›, sondern enthält mit einem deutschen Gedicht über die in der Abtei an der Rems bestatteten Staufer auch eigenständiges Lorcher Überlieferungsgut.[194] Der wechselseitige Austausch zwischen Stadt und Kloster wird an diesem Beispiel besonders deutlich.

Über die Reformkontakte wurden somit auch Inhalte vermittelt, die mit den spirituellen Zielen der Reform nichts zu tun hatten, wohl aber mit dem Geschichtsverständnis der städtischen Umwelt. Der Historismus der udalrikanischen Mönche wurde zwar geleitet von einem reformerisch geprägten Traditionsbewußtsein, das sich den ehrwürdigen alten Werten und dem ‹Herkommen› des Ordens verpflichtet sah, muß jedoch zuallererst als eigenständige und unverwechselbare Weiterentwicklung des Erneuerungsgedankens unter dem Einfluß der zeitgenössischen Augsburger ‹Erinnerungskultur› gesehen werden.

V.

Daß die geistigen Interessen der Karmeliter zu St. Anna besser als die der anderen Augsburger Bettelordenskonvente herausgearbeitet werden können, wird im wesentlichen der Überlieferungsbildung des Ordens und des 1479 gewählten Priors Matthias Fabri verdankt, aber auch der Aufgeschlossenheit des Augsburger Rats bzw. des Schulrektors Sixtus Birk, der

---

[193] Vgl. A. L. Mayer (Anm. 109).

[194] Vgl. Klaus Graf: Kloster Lorch im Mittelalter. In: Lorch (Anm. 61) S. 39–95, hier S. 77f. mit Nachweisen. Zu Cgm 735 vgl. auch K. Graf (Anm. 123) S. 201. Das Gedicht *Wilt tu eben wöllen verstan* war offenbar in Lorch neben der lateinischen Fassung aufgehängt, vgl. Wolfgang Seiffer: Jakob Spindler, Stadtpfarrer zu Gmünd, und die Geschichtsforschung über Kloster Lorch und die Staufer im 16. Jahrhundert. Diss. Tübingen 1969. S. 134. In den ‹Conscriptiones› Leonhard Wagners Augsburg, SuStB. 4° Cod. 149. fol. 390^{v}–391^{r} ist es mit der Überschrift überliefert: *Das stat zů Lorch bey der stifter grab*. Nachtrag: vgl. zu diesem Komplex Klaus Graf: Staufer-Überlieferungen aus Kloster Lorch. In: Von Schwaben bis Jerusalem. Facetten staufischer Geschichte. Hg. von Sönke Lorenz/Ulrich Schmidt. Sigmaringen 1995. S. 209–240. Die von Wulz (Anm. 190) S. 239–244 nur unzureichend behandelte Burchard-Übersetzung im Mscr. Dresd. H 171 möchte ich aufgrund der textlichen Übereinstimmungen mit dem Cgm 735 Konrad Bollstatter zuschreiben.

nach der Auflösung des Klosters 1537 zahlreiche Handschriften des Karmeliterklosters in die Stadtbibliothek überführte, von wo aus fast alle im 19. Jahrhundert nach München gelangt sind. Die erhaltenen Inkunabeln der Stadtbibliothek aus St. Anna weisen überdies in der Regel präzise Einträge aus dem 15. Jahrhundert auf, die Auskunft über Art und Datum der Erwerbung geben.[195]

Fabris Hang zur peniblen Buchführung und seine Einführung der strengen Observanz hat eine (von P. Ruf edierte) einzigartige Quelle hervorgebracht, ein von ihm verfaßtes lateinisches Resignationsprotokoll, das genauen Einblick in den persönlichen Buchbesitz der Mönche gewährt.[196] Der am 18. Januar 1479 in Abwesenheit gewählte Prior traf am 11. Februar aus Heilbronn ein und führte zwei Tage später die Observanz ein (*regularem observanciam* [. . .] *incepi.*).[197] Dies bedeutete, daß er von allen Brüdern noch am gleichen Tag die Aufgabe des persönlichen Eigentums verlangte, eine Forderung, der die Brüder ohne Widerstand nachkamen. Außer dem Prior umfaßte der Konvent zwei Lektoren, sieben Priestermönche, vier weitere Brüder und fünf Novizen. Nicht einbezogen wurde der im Konvent lebende Provinzial Johannes Carpentarius. Die einzelnen Titel sind bei den vier über persönliche Bücher verfügenden Mönchen genau aufgeführt. Fabri selbst brachte mit Erlaubnis des Heilbronner Konvents 18 Bücher von dort mit, der Lektor Johannes Tafler besaß 19, der Lektor Stephan Ringler 20, Bruder Petrus von Aichach zwei Bücher. Der Bestand der Klosterbibliothek dürfte sich im wesentlichen auf die Handschriften des 1472 gestorbenen Provinzials Johannes Weilheimer beschränkt haben, denn 1460 war das Kloster bis auf die Wohnung des Priors abgebrannt. P. Ruf konnte 21 Handschriften nachweisen, die Weilheimer angeschafft hat oder die auf seine Veranlassung entstanden sind. Im Rechenschaftsbericht bei seinem Rücktritt 1497 behauptet Fabri, bis auf sieben seien alle gedruckten Bücher in seiner Amtszeit gekauft oder geschenkt worden,[198] was nach Ausweis der erhaltenen Inkunabeln durchaus zutreffen dürfte.

Ob die aufgeführten Bände alle in die Klosterbibliothek überführt oder als ‹Handapparat› ihren Besitzern belassen worden sind, geht aus der Quelle nicht hervor. Nachträgliche Vermerke bei den Büchern der Lektoren, sie seien später zurückerstattet worden, zeigen in Verbindung mit anderen Nachrichten, daß zumindest beim Wegzug eines Lektors die von ihm erworbenen Bücher mit dem Mönch wanderten. Bei den reformierten Benediktinern in St. Ulrich und Afra herrschte gleichfalls kein privates Bucheigentum, wohl aber persönlicher Gebrauch. J. Sydow verbindet das Aufblühen der Bibliotheken in den Reformklöstern mit der Durchsetzung der

[195] Vgl. I. Hubay (Anm. 49).
[196] Das folgende nach P. Ruf: Mittelalterliche Bibliothekskataloge (Anm. 11) S. 24–27.
[197] P. Ruf: Mittelalterliche Bibliothekskataloge (Anm. 11) S. 24.
[198] P. Ruf: Mittelalterliche Bibliothekskataloge (Anm. 11) S. 28.

Eigentumslosigkeit: «Nachdem der von der Regel geforderte Verzicht auf eigenen Besitz wenigstens als Grundsatz durchgesetzt war, war für Mönche der persönliche Erwerb von Büchern nicht mehr möglich; sie mußten ihnen jetzt in der gemeinsamen Bibliothek zur Verfügung stehen».[199] In Wittwers Chronik wird besonderer Wert auf die Feststellung gelegt, daß jedes Buch im Kloster mit Wissen des Abtes geschrieben wurde. Als Wittwer selbst 1478 mit Erlaubnis des Abts für sich ein Missale anlegte, glaubte er, die Bedenken wegen des Eigenbesitzes zurückstellen zu können, da das Buch auf ewig dem Kloster verbliebe.[200] Andererseits zeigen die erhaltenen persönlichen Handschriften der Benediktiner, die ja immer auch als persönliche Andachtsbücher ausgegeben werden konnten, daß die Kontrolle des Buchbesitzes wohl sehr lax gehandhabt wurde. Die Frage, ob man den ‹Erlaubnisvorbehalt› des Abts als Instrument der Zensur oder Selbstzensur im Sinne der Reformziele auffassen muß, soll hier nicht entschieden werden. Bei den Dominikanerinnen von St. Katharina unterlag der persönliche Buchbesitz der Nonnen anscheinend keinen Beschränkungen.

Der Karmeliterorden war im 15. Jahrhundert ein straff organisierter Orden,[201] der besonderen Wert auf eine gute Ausbildung der Prioren und Lektoren legte und nur gute Prediger zu Lektoren machte. Das Generalstudium des Ordens in Wien war eng mit der Wiener Universität verknüpft.[202] Sowohl der Prior als auch die beiden Lektoren der Augsburger Karmeliter hatten – wie zuvor schon der Provinzial Weilheimer – in Wien studiert. Sehr groß war auch die Mobilität der Lektoren. So war Johannes Tafler nach seinen Studien in Wien, Frankreich, Erfurt und wieder Wien – bevor er in Augsburg wirkte – in Straubing, Bamberg und Würzburg tätig.[203] Da die Lektoren ihre Bücher mit sich führten, hat man auch literarisch mit einer hohen Fluktuation zwischen den Ordensniederlassungen zu rechnen.

Das Ansehen des Augsburger Konvents, in dem mehrere Provinziale der oberdeutschen Provinz ihren Aufenthalt nahmen, war im Orden offensichtlich gut. Das Jahr 1479 als Beginn der Observanz kann nach den Ausführungen von A. Deckert nicht als entscheidende Zäsur gelten, da der Konvent sich vermutlich längst als reformiert betrachtet haben dürfte. Überhaupt scheinen sich reformierte und nichtreformierte Karmeliterklöster nicht entscheidend unterschieden haben. Bereits 1458 hatte in Augsburg unter Vorsitz des reformgesinnten Ordensgenerals Soreth ein Kapitel stattgefunden, auf dem der Augsburger Prior Weilheimer zum Provinzial ge-

[199] J. Sydow (Anm. 75) S. 217.
[200] W. Wittwer (Anm. 35) S. 300.
[201] Das folgende nach der maßgeblichen Studie von Adalbert Deckert: Die oberdeutsche Provinz der Karmeliten nach den Akten ihrer Kapitel von 1421 bis 1529. Rom 1961 (Archivum Historicum Carmelitanum 1).
[202] A. Deckert (Anm. 201) S. 82.
[203] A. Deckert (Anm. 201) S. 145f.

wählt worden war. Das einzige verfassungsgeschichtliche Unterscheidungskriterium – die reformierten Konvente durften ihren Prior selbst wählen – versagt im Falle Augsburgs, da Fabri, der bereits 1475 Augsburger Prior gewesen war, vom Konvent ohne Mitwirkung des Provinzkapitels gewählt wurde, seine Reform also auf eine bereits reformierte Gemeinschaft traf.[204]

Dem Datum der ‹Reform› 1479 darf auch im Hinblick auf das Lektüreverhalten der Augsburger Karmeliter kaum Relevanz beigemessen werden. Bereits vor der Reform standen in den Weilheimer-Handschriften reformerisch gesinnte Texte zur Verfügung, und die Buchanschaffungen nach 1479 zeigen keinen anderen Zuschnitt als der Buchbesitz Fabris und der beiden Lektoren. Überhaupt muß berücksichtigt werden, daß D. Mertens bei der Untersuchung der lateinischen Werke des Jacobus Carthusiensis, von dem auch eine Augsburger Karmeliterhandschrift einen Text überliefert, feststellen mußte, daß die Bettelorden in die Zirkulation der lateinischen Literatur der reformierten Benediktiner und Chorherrenorden einschließlich der Kartäuser nicht einbezogen waren.[205] Trotzdem gibt es genügend Hinweise, daß ‹Reformliteratur› auch von den gelehrten Mönchen der Augsburger Karmeliter gelesen wurden. Entscheidend dürfte vor allem ihr Studium auf der Wiener Hochschule gewesen sein, deren Bedeutung für die Melker Reform der Benediktiner kaum überschätzt werden kann und die auch Germanisten nicht zuletzt durch die ‹Wiener Übersetzungsliteratur› ein Begriff ist.[206] So verwundert es nicht, daß unter Weilheimers Handschriften Texte von den Universitätstheologen Heinrich von Langenstein (Clm 3549), Nikolaus von Dinkelsbühl (Clm 3544) und Thomas Ebendorfer (Predigten in Clm 3554 und 3556) erscheinen. Bei beiden Lektoren ist der dominikanische Reformautor Johannes Nider vertreten. Johannes Tafler besaß ein deutsches Buch, eine Bibelübersetzung, und auch die Briefe des Enea Silvio. Stephan Ringler hatte ebenfalls einen deutschen Titel in seinem Besitz, die ‹Reformatio Sigismundi›.

Deutlicher in die oben im Blick auf St. Ulrich und Afra skizzierte kontemplativ-mystische Richtung, die bei den an der Seelsorge orientierten Mendikanten weniger Verbreitung fand, weisen die Bücher des ‹Reformpriors› Matthias Fabri, unter denen sich 1479 das ‹Malogranatum› und die ‹Meditationes› Bernhards befanden. Für den Konvent schaffte er von seinem Erbgut neben zahlreichen anderen Werken das in Nürnberg 1481 gedruckte ‹Preceptorium› (*Speculum aureum decem praeceptorum Dei*) Hendrik Herps,[207] vom Konventsgut dessen Predigten, aber z. B. auch eine Werkausgabe Gersons an.[208] Während in ostschwäbischen Frauenklöstern

[204] A. Deckert (Anm. 201) S. 106.
[205] D. Mertens (Anm. 3) S. 132.
[206] Vgl. oben Anm. 124.
[207] I. Hubay (Anm. 49) Nr. 1018. Zu Herp vgl. Benjamin de Troeyer: Hendrik Herp. In: ²VL 3. Sp. 1127–1135.
[208] P. Ruf: Mittelalterliche Bibliothekskataloge (Anm. 11) S. 25, S. 28f.

der ‹Spiegel der Vollkommenheit› des Niederländers Herp nach Ausweis der Augsburger UB-Codices[209] bereits früh rezipiert wurden, erscheint er in der Klosterbibliothek von St. Ulrich und Afra, soweit ich sehe, nur mit einer nicht im Kloster entstandenen Handschrift von 1507 (Augsburg, SuStB. 2° Cod. 230) und einer weiteren Handschrift aus dem beginnenden 16. Jahrhundert (Cgm 782). Im Augsburger Inkunabelkatalog ist von Herps Werken nur das von Fabri erworbene lateinische Karmeliterexemplar des ‹Preceptorium› verzeichnet. Obwohl man angesichts nicht genau kalkulierbarer Überlieferungsverluste mit dem *argumentum e silentio* vorsichtig umgehen sollte, wird man das Fehlen beliebter Reformliteratur in den Bibliotheken reformierter Klöster als Warnung vor allzu schematischen Vorstellungen akzeptieren müssen.

Der Augsburger Buchdruck und die Aufgeschlossenheit der Buchdrukker für das Anliegen der religiösen Erneuerung verbesserte die Möglichkeiten für die Karmeliter erheblich, an einschlägige Schriften zu kommen. Besonders die beiden Buchdrucker Erhard Ratdolt und Johannes Rynmann schenkten zahlreiche Bücher.[210] Darüberhinaus erhielt der Konvent auch von anderen Personen viele Bücher.

Es wäre lohnend, den Inhalten der Karmeliterbibliothek, aber auch z. B. dem von Matthias Fabri erhaltenen und m. W. noch nie untersuchten Regel-Kommentar im Clm 4151 intensiver nachzugehen. Hier muß die Feststellung genügen, daß bei den Augsburger Karmelitern literarische Einflüsse ihrer eigenen ‹Ordensreform› nicht auszumachen sind und ihre geistigen Interessen aus reformgeschichtlicher Perspektive deshalb eher getrennt von jenen der reformierten Benediktiner und Augustinerchorherren behandelt werden sollten. Während etwa die reformierten Benediktiner äußerst zurückhaltend bei Kontakten zu nicht reformierten Gemeinschaften des eigenen Ordens waren, konnte eine solche Distanz im Karmeliterorden nicht realisiert werden. Von größerem Gewicht als die Verbindungen der reformierten Konvente dürfte bei den Karmelitern bei der Rezeption der Reformschriften die Prägung durch die Wiener Universität und die hohe Mobilität der Lektoren gewesen sein.

Das Beispiel Matthias Fabris macht deutlich, wieviel von einzelnen Persönlichkeiten abhing. Besonders bemerkenswert ist der Wandel der Schriftlichkeit des Augsburger Klosters, der sich unter seiner Ägide vollzog. Allerdings war der Karmeliterorden zumindest hinsichtlich der Terminierbrüder, die auf dem Land bettelten, schon seit längerem zu einer strikten Kontrolle durch schriftliche Rechnungslegung übergegangen. Die Beschlüsse der Provinzkapitel in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts lassen deutlich den Einsatz der Schriftlichkeit als Kontrollinstrument erken-

---

[209] Vgl. K. Schneider: Handschriften der Universitätsbibliothek (Anm. 8) S. 296f., S. 336, S. 487.

[210] Vgl. P. Ruf: Mittelalterliche Bibliothekskataloge (Anm. 11) S. 30–32.

nen.[211] Die Rechnungshauptbücher der Karmeliter im Augsburger Stadtarchiv[212] setzen bereits 1401 ein. Sie dienten zugleich der klösterlichen Überlieferungsbildung, wie historiographische Notizen zum Brand des Klosters 1460 und zum Tod des Provinzials Weilheimer 1472 belegen.[213] Matthias Fabri führte neben dem Hauptbuch vom ersten Tag seiner Amtszeit an eigene Rechnungsaufzeichnungen, denen die detaillierten Angaben über den Buchbesitz der Brüder entnommen sind. Als zweites Buch legte er 1484 ein Salbuch der Klostergüter an, als er feststellen mußte, daß hinsichtlich der Güterverwaltung bislang eher chaotische als geordnete Verhältnisse geherrscht (*male provisus fuit*) und die Bauern die Mönche oft betrogen hatten, weil in den vorhandenen Aufzeichnungen die einzelnen Grundstükke nicht genau mit Angabe der Anstößer (Nachbarn) identifiziert worden waren. Auf einer Rundreise ließ er über alle Grundstücke Urkunden aufnehmen, die von den zinspflichtigen Bauern anerkannt und in das Salbuch eingetragen wurden. Flankiert wurde das Salbuch durch die gleichfalls 1484 erfolgte Anlage eines dritten Buches, eines Kopialbuches, das Urkundenabschriften über die Güter und Einkünfte bis zum Jahr 1285 zurückreichend enthielt. Das vierte Buch, ebenfalls ein Kopialbuch, bestimmte Fabri 1486 für die Privilegien und Stiftungsurkunden des Konvents.[214]

Diese eindrucksvolle Überlieferungsbildung des Priors Fabri wirft die Frage nach dem Verhältnis von Reform und Schriftlichkeit auf, ein Thema, dem sich zuletzt K. Schreiner in einem eindrucksvollen Beitrag über ‹Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform› gestellt hat.[215] Forderungen nach Verschriftlichung sind in den normativen Quellen der spätmittelalterlichen Reformbewegungen immer wieder anzutreffen. Ein wichtiges Kontrollinstrument der Benediktiner, die ‹Carta visitationis›, die regelmäßig verlesen werden sollte, wurde oben bereits erwähnt. Das Petershausener Reformkapitel von 1417 legte den Benediktineräbten bei ihrem Amtsantritt die Pflicht auf, Urbare, Kopialbücher und Zinsregister anzulegen.[216] Da auch der Abt von St. Ulrich und Afra in Augsburg an der Versammlung teilnahm, meint W. Liebhart,[217] es sei kein Zufall, daß die Reihe der Klo-

---

[211] Vgl. A. Deckert (Anm. 201) S. 111.

[212] Vgl. Eberhard Schott: Beiträge zu der Geschichte des Carmeliterklosters und der Kirche von St. Anna in Augsburg. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg 5. 1878. S. 259–327; 6. 1879. S. 89–141, S. 177–279; 9. 1882. S. 221–284, hier S. 225.

[213] E. Schott (Anm. 212) 9. S. 238, S. 240f.

[214] Vgl. E. Schott (Anm. 212) 5. S. 264–268.

[215] Vgl. Klaus Schreiner: Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit im Ordenswesen des hohen und späten Mittelalters. In: Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen. Hg. von Hagen Keller, Klaus Grubmüller und Nikolaus Staubach. München 1992 (Münstersche Mittelalter-Schriften 65). S. 37–75.

[216] K. Schreiner (Anm. 215) S. 66.

[217] W. Liebhart (Anm. 28) S. 133.

stergültbücher 1419 beginne. Bereits der damalige Abt Johannes III. Kissinger (1404–1428) betrieb eine fortschrittliche Besitzpolitik. Als 1441 die Melker Reformmönche in St. Ulrich und Afra einzogen, trafen sie auf eine wirtschaftlich gefestigte Abtei. Während die Polemik der Reformer gegen die *lepra proprietatis*, so W. Wittwer,[218] im Eigentumsrecht am Klostervermögen in Form der Pfründeverfassung die Wurzel allen Übels sah, will W. Liebhart diese Einschätzung aus wirtschaftsgeschichtlicher Sicht nicht gelten lassen.[219]

Besondere Aktivitäten im Bereich der Schriftlichkeit sind in der ersten Zeit der Reform von St. Ulrich und Afra in den Jahren nach 1441 oder 1458 (Beginn der Amtszeit Abt Melchiors) nicht zu registrieren. Erst am Ende des 15. Jahrhunderts ließ Abt Konrad II. Mörlin 1499 eine vorbildliche Ordnung des Archivs unter Erstellung eines zweibändigen Regestenwerks für die Urkunden vornehmen.[220] Obwohl er eine gute Güterverwaltung betrieb, hinterließ er dem Kloster – wohl durch seine «Verschwendungs- und Prunksucht»[221] – einen riesigen Schuldenberg.

Bestätigen läßt sich dieser Befund, der vor einer kurzschlüssigen Parallelisierung von Reform und Schriftlichkeit warnen soll, durch einen Blick auf das Stift Heilig Kreuz. Was im Fall der Karmeliter der Prior Fabri, leistete hier der 1488 gewählte zweite Propst nach der Reform von 1475, Vitus Fackler, dem M. Hörmann eine «herrschsüchtige und hartherzige Tyrannennatur»[222] attestiert: «Die Sorge um das Ansehen des Stifts und sicherlich um die Erhaltung des Güterstandes veranlaßte Propst Vitus sofort nach seinem Amtsantritt, die Einrichtung des Archivs in die Wege zu leiten und die Abfassung einer Chronik anzuregen und zu fördern. 1493 ließ er durch den bischöflichen Siegelträger alle Dokumente nachprüfen und zum Teil bestätigen».[223]

Wie sich die Entstehung von Geschäftsschriftgut bzw. die mit historiographischer Betätigung eng zusammenhängende Überlieferungsbildung reformierter und nichtreformierter religiöser Gemeinschaften zueinander verhalten, müßte unter Einbeziehung der Schriftlichkeit des Territorialstaats und der Städte auf breiterer Basis untersucht werden. Erst dann können hinreichend fundierte Aussagen über Regelhaftigkeiten getroffen werden, die über den hier erhobenen Befund, daß einerseits die Intensivierung der Schriftlichkeit zusammen mit oder bald nach der religiösen Erneuerung erfolgen konnte, andererseits aber auch nach dem Amtsantritt eines Vorstehers der zweiten oder dritten Reformgeneration, wesentlich hinausführen.

---

[218] W. Wittwer (Anm. 35) S. 196.
[219] W. Liebhart (Anm. 28) S. 139.
[220] W. Liebhart (Anm. 28) S. 12.
[221] W. Liebhart (Anm. 28) S. 157.
[222] M. Hörmann (Anm. 30) S. 42.
[223] M. Hörmann (Anm. 30) S. 40.

Die Verbindung der besonderen Aufgeschlossenheit des Karmeliterpriors für die Vorzüge der Schriftlichkeit mit seinem Engagement für die strenge Observanz und der Förderung der Klosterbibliothek ist gewiß ebensowenig als ‹zufällig› zu werten wie die kulturelle Blüte des Klosters St. Ulrich und Afra nach 1458 oder die Ausbildung eines monastisch geprägten ‹Historismus› bei den Augsburger Benediktinern. Gleichwohl kommt man nicht umhin, dem persönlichen Moment ein beachtliches Gewicht zuzumessen. Erinnert sei an die persönliche Entscheidung Melchiors von Stammheim für die Klosterbuchdruckerei und an den Buchbesitz der Dominikanerin Elisabeth Wahraus. Diese Aufwertung der persönlichen Dimension, die sich durchaus nicht auf die Vorsteher der reformierten Gemeinschaften beschränken soll, trifft sich mit Beobachtungen H. Härtels anhand der sehr unterschiedlichen Bibliotheksbestände niedersächsischer Klöster der Bursfelder Reform im 15. Jahrhundert: «Treibende Kraft beim Bibliotheksauf- und -ausbau ist für diese Zeit die bewußt erwerbende Einzelpersönlichkeit».[224]

VI.

Um ein hinreichend differenziertes Bild zu gewinnen, war es erforderlich, das Verhältnis zwischen Ordensreform und Literatur aus sehr unterschiedlichen Perspektiven, die leider auch ihre je eigenen Forschungstraditionen entwickelt haben, zu erörtern. Nochmals sei unterstrichen, daß es sich nur um den Versuch einer Annäherung an das Material handeln konnte. Um eine Diskussion zu erleichtern, möchte ich abschließend einige methodische Resultate und Anregungen formulieren.

1. Reformliteratur?

Ein vorsichtigerer Umgang mit dem Etikett ‹Ordensreform› erscheint mir in bestimmten Kontexten angebracht. Natürlich ist die Tatsache, daß bestimmte Texte überwiegend in reformierten Gemeinschaften vertreten sind, kein Zufall, aber mit Überinterpretationen und Zirkelschlüssen ist der weiteren Forschung nicht geholfen.

---

[224] Helmar Härtel: Klosterbibliotheken zwischen Reform und Reformation. Studien zur niedersächsischen Bibliotheksgeschichte im ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert. In: Probleme der Bearbeitung mittelalterlicher Handschriften. Hg. von Helmar Härtel u. a. Wiesbaden 1986 (Wolfenbütteler Forschungen 30). S. 121–131, hier S. 128.

Welche Gemeinschaften können als reformiert gelten? Kommt es auf das Selbstverständnis der gesamten Gemeinschaft, auf einzelne Mitglieder oder auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Reformpartei oder Observanz an? Die Ordnung von Textzeugen nach Reformgruppen zum Zweck einer quantitativ begründbaren Aussage setzt für jeden einzelnen Fall eine Zuordnung reformiert/nichtreformiert zwingend voraus. Die Signifikanz der statistischen Aussage hängt dabei vor allem von der Zuverlässigkeit des Datenmaterials ab. Ein Codex, von dem man nicht weiß, wann und wie er in eine bestimmte Klosterbibliothek geraten ist, kann nicht als vollgültiges Zeugnis gelten.[225] Je stärker man zu Vereinfachungen gezwungen ist, umso weniger können die so gewonnenen Ergebnisse weitreichende Thesen über den Zusammenhang zwischen der Verbreitung geistlicher Literatur und der Ordensreform stützen.

Wenn etwa die Frauenklöster lediglich als ‹Sammelbecken› deutschsprachiger geistlicher Handschriften erwiesen werden können,[226] so wird man daraus nicht folgern dürfen, daß sie auch als die entscheidenden ‹Motoren› der Zirkulation geistlicher Texte gelten dürfen. Die riesigen Überlieferungsverluste im Bereich der Laienhandschriften lassen eine schlüssige Beweisführung in diesem Bereich ohnehin kaum zu.

Die Problematik der Zurechnung des Prädikats ‹reformiert› zu einer geistlichen Gemeinschaft hängt jedoch nicht nur von der Quellenlage ab:

a) Notwendig ist eine zeitliche Differenzierung. Um 1400 bedeutete ‹reformiert› etwas anderes als um 1500, als es etwa im Benediktinerorden nur noch wenige Abteien gab, deren Mitglieder als hartnäckige Reformgegner gelten können.[227]

b) Notwendig ist ferner eine Differenzierung nach Orden bzw. Gruppen von Reformbewegungen. Hinsichtlich der Verbreitung lateinischer Texte wird man Benediktiner, Regularkanoniker (vor allem die Windesheimer) und Kartäuser als relativ einheitliche Gruppe betrachten dürfen. Bei den Bettelorden, einer davon getrennten Gruppe, scheint die Parteibildung und Polarisierung in observante und nichtobservante Ordenszweige keine Relevanz für die Literaturverbreitung zu haben. Erinnert sei an die Befunde bei den Augsburger Karmelitern.

Bei den Frauenklöstern ließen sich keine Unterschiede zwischen der deutschsprachigen Literatur für Benediktinerinnen, Dominikanerinnen und Zisterzienserinnen feststellen. Bei St. Katharina sollte man nicht übersehen, daß es sich um eine nicht-observante Gemeinschaft handelte.

---

[225] Die von W. Williams-Krapp (Anm. 1) herangezogene Arbeit von Georg Hofmann: Seuses Werke in deutschsprachigen Handschriften des späten Mittelalters. In: Fuldaer Geschichtsblätter 45. 1969. S. 113–206 hat nur einen beschränkten Aussagewert, denn: «Was die Feststellung der Herkunft der angeführten Handschriften betrifft, so ist das Ergebnis wenig ermutigend» (S. 132).

[226] Vgl. oben bei Anm. 135.

[227] Vgl. für die Reichenau F. Heinzer (Anm. 76) S. 76.

Während um 1500 die Parteibildung bei den Mendikanten sehr ausgeprägt war, gab es im Benediktinerorden ‹reformgesinnte› Abteien, die keiner der Reformbewegungen von Bursfelde, Kastl oder Melk angehörten und trotzdem nicht aus dem Ordensverband ausgegrenzt wurden. Beispielsweise erteilte Leonhard Wagner 1508 den Zwiefalter Mönchen, die reformiert und regeltreu lebten, ohne einer der genannten Reformbewegungen anzugehören, Schreibunterricht.[228]

c) Nicht nur marginale Bedeutung besaßen Reformaktivitäten in nichtreformierten Gemeinschaften, die von einzelnen Äbten oder Mönchen – gleichsam ‹Einzelkämpfern› der Reform – getragen wurden. Auch in Konventen, die sich in der Gesamtheit nicht als reformiert verstanden haben oder die von der späteren ‹Reformrhetorik› als ungeistlich diffamiert wurden, gab es häufig reformbereite Mitglieder oder Gruppen, die geistliche Literatur produziert oder rezipiert haben. Nicht unproblematisch ist es freilich, von literarischen Zeugnissen auf Reformaktivitäten zu schließen, die von historischen Quellen nicht eindeutig bestätigt werden.[229] In der Konsequenz läuft ein solches Vorgehen darauf hinaus, die Frage nach dem Zusammenhang von Ordensreform und Literatur zu trivialisieren. Schließlich kann mit mehr oder minder guten Gründen jedes Zeugnis über die Produktion oder Rezeption religiöser Literatur als Ausdruck eines ‹Reformversuchs› gewertet werden.

Ein weiterer Einwand hebt darauf ab, daß ein Vorhandensein bestimmter Texte in Bibliotheken ‹reformierter› Gemeinschaften noch nichts über die Verbreitungswege dieser Literatur besagt. Solange im Einzelfall konkrete Hinweise fehlen – die Quellenlage ist auch hier eher schlecht[230] –,

---

[228] Vgl. C. Wehmer: Augsburger Schreiber (Anm. 181) S. 110f. Zur Reform Zwiefaltens vgl. Herrad Spilling: Sanctarum reliquiarum pignera gloriosa. Quellen zur Geschichte des Reliquienschatzes der Benediktinerabtei Zwiefalten. Bad Buchau 1992. S. 60.

[229] Dies ist der Fall bei der Interpretation des ‹Seelenwurzgarten›, der 1466/67 in der Benediktinerabtei Komburg – alles andere als eine ‹Reformabtei› – bei Schwäbisch Hall entstanden ist. Vgl. Werner Williams-Krapp: ‹Seelenwurzgarten›. In: ^{2}VL 8. Sp. 1027–1029 (die dort genannten Lehrer der Stiftsschule waren keine Mönche); Werner Williams-Krapp: Exempla im heilsgeschichtlichen Kontext. Zum ‹Seelenwurzgarten›. In: Exempel und Exempelsammlungen. Hg. von Walter Haug und Burghart Wachinger. Tübingen 1991 (Fortuna Vitrea 2). S. 208–222. Ein Blick in die herangezogene Arbeit von Rainer Jooß: Kloster Komburg im Mittelalter. Studien zur Verfassungs-, Besitz- und Sozialgeschichte einer fränkischen Benediktinerabtei. ^{2}Sigmaringen 1987 (Forschungen aus württembergisch Franken 4). S. 90f. zeigt, daß konkrete Belege für die angebliche ständige Reformgesinnung Abt Ehrenfrieds II. von Vellberg fehlen. Der ‹Seelenwurzgarten› soll «im Rahmen des Reformversuchs auf der Komburg» (S. 209) verfaßt worden sein – aber das eidliche Versprechen des Abtes, das Kloster zu reformieren, lag damals 15 Jahre zurück.

[230] Vgl. auch M. Niederkorn-Bruck (Anm. 68) S. 277: «Bedauerlicherweise sind nur sehr wenige Schreiben zum überaus wichtigen Bereich der kulturellen Beziehungen der Klöster untereinander überliefert.»

besteht kein Anlaß, bevorzugt die Verbreitung auf den durch die (ordensinternen) Reformkontakte gebahnten Pfaden anzunehmen.[231] Natürlich war das Netz literarischer Kontakte zwischen den reformierten Gemeinschaften wichtig – andere Verbreitungswege waren das aber auch. Mehr als bisher sollte die Kontrolle der einschlägigen Hypothesen über die konsequente Interpretation stemmatischer Abhängigkeiten genutzt werden. Es geht nicht an, selektiv einzelne mehr oder minder hypothetische Befunde aus einem Stemma von Textzeugen herauszugreifen, um wieder einmal die Bedeutung der Ordensreform bestätigt zu finden.[232]

Reformkontakte klösterlicher Gemeinschaften bezogen im 15. Jahrhundert immer auch den reformbereiten Weltklerus und die religiös engagierten Laien mit ein. Ordensreform und Kirchenreform dürfen nicht voneinander getrennt werden – so verführerisch die Gruppierung von Textzeugen nach Reformbewegungen auch sein mag. Erinnert sei an den Augsburger Kanoniker Wildsgefert, dessen Engagement ohne weiteres der ‹Melker Reform› zugewiesen wurde.[233] Vielleicht zutreffender wäre in mancherlei Hinsicht für den oberdeutschen Raum die Bezeichnung ‹Wiener Reform›, die stärker die bildungsgeschichtlichen Dimension der religiösen Erneuerungsbewegung unterstreichen würde.[234]

Was Augsburg betrifft, bin ich nicht davon überzeugt, daß der Abtei St. Ulrich und Afra eine Schlüsselstellung bei der Verbreitung deutscher geistlicher Literatur zugesprochen werden muß. Eine maßgebliche Rolle der Laienbrüder als Adressaten deutschsprachiger Texte ließ sich nicht belegen. Für die Distribution von Erbauungsliteratur bedeutsamer war sicher der Handschriften- und Buchmarkt Augsburgs: die Stadtbürger waren nicht auf die Melker Reform angewiesen, um sich mit Erbauungsliteratur versorgen zu können. Der wechselseitige Austausch von Stadt und Abtei konnte an Überlieferungszeugnissen konkret demonstriert werden. Nochmals sei betont, daß die Ordensreform von dem die gesamte Gesellschaft erfassenden Prozeß einer religiös motivierten Reformbewegung nicht isoliert werden darf, und daß meiner Ansicht nach hauptsächlich die Allianz von Kirchenreform und Laienfrömmigkeit für den Erfolg der (auch) über

---

[231] Vgl. oben Anm. 124. Völlig überzogen ist die Interpretation des Überlieferungsbefundes bei: Johann Hartliebs ‹Alexander›. Hg. von Reinhart Pawis. München 1991 (MTU 97). S. 59, der zur Erklärung der Existenz von Handschriften in Tegernsee und Augsburg (Mülich) die Reihe Tegernsee – Augsburg, St. Ulrich – Meisterlin – Rat – Mülich konstruiert, obwohl es doch weit näher läge, mit sozialen Kontakte zwischen Münchner und Augsburger Familien zu argumentieren. Solche phantasievollen Ausführungen beweisen zur Genüge, daß tatsächlich die Gefahr einer unkritischen Handhabung der eingangs zitierten Verbreitungsthese besteht.

[232] Vgl. oben Anm. 121, Anm. 124 und bei Anm. 143.

[233] Vgl. bei Anm. 144.

[234] Vgl. oben Anm. 123f. Eine wichtige Vermittlungsinstanz war sicher die Ulmer Lateinschule.

die Bahnen der Ordensreform verbreiteten geistlichen Literatur in deutscher Sprache verantwortlich war.

Auch im lateinischen Bereich dürften die Kontakte zu den Klerikern und geistlichen Institutionen der Stadt und ihres Umlands einen größeren Stellenwert besessen haben als die Reformbeziehungen zu anderen Benediktinerklöstern. Der Bibliotheksbestand von St. Ulrich und Afra war nicht einfach eine ‹Dublette› der Büchersammlungen von Melk und Tegernsee. Auch wenn etwa die der Spiritualität der Kartäuser und mystischen Traditionen verpflichtete ‹Vita Christi› als Schlüsseltext der Reform angesprochen werden konnte, war ein größerer ‹Grundbestand› an Reformliteratur, der in allen Melker Reformklöstern von Anfang an präsent gewesen wäre, nicht nachzuweisen. Die Rezeption von Reformliteratur muß eher als ein zeitlich sehr gestreckter und wohl auch stark von Zufällen und persönlichen bzw. abteispezifischen Interessensschwerpunkten und Prioritäten beeinflußter Prozeß verstanden werden. Bei der Betrachtung der einzelnen Gemeinschaft darf die persönliche Dimension ebensowenig vernachlässigt werden wie ihre auf der Grundlage der Reform ausgebildete je eigene geistige Identität.

2. Erinnerungskultur

a) Hinsichtlich des Rückgriffs auf die eigene Vergangenheit ließ sich zeigen, daß in St. Ulrich und Afra aus dem Traditionsverständnis der Reform ein als Gemeinschaftsleistung singulärer monastischer Historismus erwuchs, der zugleich – insbesondere über die Funktion ‹Herkommen› – eng mit der städtischen Erinnerungskultur verknüpft war. Hervorhebenswert erscheint, daß auch die retrospektiven Bauformen der Klosterkirche mit den historischen Bestrebungen der Mönche korrespondieren.

b) Unter vergleichendem literatur- und überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkt noch zu wenig erforscht ist das – ebenso wie die Gegenwartschronistik – zur prospektiven Überlieferungsbildung und damit auch zur Erinnerungskultur[235] zählende sogenannte Geschäftsschriftgut. Den im Abschnitt über die Innovationen des Karmeliterpriors Fabri im Bereich der Schriftlichkeit gegebenen Andeutungen ist zur Seite zu stellen, was oben über die beiden ‹Reformhandbücher› (Augsburg, SuStB. 2° Cod. 198 und 199) gesagt wurde. Beide enthalten ‹exemplarische› Texte der Reform, wobei es für die Funktion als Exemplum irrelevant war, ob es sich um auf den

[235] Den Begriff der Erinnerungskultur (vgl. auch Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992) bestimme ich als Verbindung retrospektiver «Geschichtsüberlieferung» (P. Johanek), die Vergangenes bewahrt, und prospektiver Überlieferungsbildung, die Gegenwärtiges für die Zukunft festhalten will.

einzelnen Konvent bezogenes administratives und normatives Schriftgut oder um ‹literarische› Texte im Sinn eines traditionell engen Literaturbegriffs handelte. Es wäre zu prüfen, ob sich mit Hilfe des Begriffs der ‹Hausliteratur›, den etwa G. Steer zur Kennzeichnung der Straßburger Gottesfreund-Schriften verwendet hat,[236] eine Brücke zwischen den üblicherweise von Historikern traktierten Quellentypen Archivalien bzw. Historiographie und den in der Verbreitung mitunter ebenfalls auf ein einziges Kloster begrenzten monastischen Schriften theologischer oder katechetischer Natur schlagen ließe.[237]

3. Familienähnlichkeit

Bei der Betrachtung der einzelnen Gemeinschaft ist es kaum möglich, die Vorstufe der Reform von der Reform selbst, die unmittelbaren von den mittelbaren Auswirkungen der Reform, sowie reformtypische von zeittypischen Erscheinungsformen überzeugend abzugrenzen. Wo will man die Grenze zwischen Reform und reformerisch inspiriertem kulturellem Aufschwung ziehen? Wie kann man in den Produkten des ‹geistigen Klimas› einer monastischen Gemeinschaft aus alten und jungen, gelehrten und ungelehrten Mönchen reformerische Gesinnung verläßlich isolieren? Im Selbstverständnis der reformgesinnten Mönche war ja alles, was sie in ihrer Lebenswelt positiv bewerteten, Resultat der Reform.

Eng damit verwandt ist das Problem einer angemessenen Begrifflichkeit für die reformerische Spiritualität des 15. Jahrhunderts und die Eigenart der ‹Reformliteratur›. Soll man sie als Devotio moderna, Kartäuserspiritualität, monastische Theologie, asketische Literatur, mystisches Denken, kontemplative Frömmigkeit, Frömmigkeitstheologie oder Erbauungsliteratur bezeichnen? Und: Wo liegt die Einheit in der Vielfalt der Reform?

Wenn man es wie hier mit einem geistigen Feld und einem Prozeß zu tun hat, der sich als unübersichtliches Gewebe von Beziehungen mit vielen allmählichen Übergängen und wenigen scharfe Grenzen darstellt, so gilt es, wie ich meine, diese Eigenart zu respektieren. In der zentralen Frage der Frömmigkeit haben die Zeitgenossen, wie K. Schreiner gezeigt hat, selbst daran gearbeitet, Übergänge zu schaffen und bislang bestehende intellektuelle Fronten zwischen den Ständen, zwischen Klerikern und Laien, Mönchen und Nicht-Mönchen im Zeichen einer erneuerten Kirche und Welt abzubauen.[238] Die Welle der Reform brach sich an jeder von ihr erfaßten

[236] Georg Steer: Rulman Merswin. In: ²VL 6. Sp. 420–442, hier Sp. 438.

[237] Eine Prüfung der von den Konventualen von St. Ulrich und Afra geschriebenen Handschriften auf ihren Charakter als ‹Rapiare› steht noch aus. Vgl. allgemein Nikolaus Staubach: Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio moderna. In: Frühmittelalterliche Studien 25. 1991. S. 418–461.

[238] K. Schreiner (Anm. 157) passim.

Gemeinschaft anders, ließ im Zusammenwirken mit Tradition und Umwelt Neues entstehen, das immer kennzeichnende Züge mit einigen anderen, nicht jedoch allen Gemeinschaften teilte. Ich kenne keine bessere theoretische Beschreibung dieser Problematik der sich übergreifenden und kreuzenden Ähnlichkeiten als den von Ludwig Wittgenstein eingeführten philosophischen Begriff der ‹Familienähnlichkeit›. Wittgensteins antiessentialistische Kritik verneint am Beispiel der Spiele, daß es etwas gibt, was allen Spielen gemeinsam und dafür verantwortlich ist, daß sie Spiele heißen. Er fordert vielmehr dazu auf, Ähnlichkeiten und Verwandtschaften zwischen den Spielen zu entdecken und behauptet: «die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen».[239]

Für Wittgenstein war der Begriff der ‹übersichtlichen Darstellung› und das Finden von Zwischengliedern von «grundlegender Bedeutung».[240] Mit der Forderung nach einer übersichtlichen Ordnung nach Ähnlichkeitsmerkmalen griff er, wie J. Schulte hervorgehoben hat, implizit auf Goethes ‹morphologische Methode› zurück, der besonderen Wert auf die geordnete Auflistung der Phänomene in der Form einer idealen Gestaltreihe gelegt hat.[241] Die Reihenfolge ist dabei nichts, was in der Realität so bereits vorfindlich wäre, sondern ein Konstrukt des Forschers. Eine solche Ordnung, nicht eine Erklärung der Erscheinungen im Sinn einer naturwissenschaftlichen Hypothese, möchte ich behaupten, leistet die heuristische Orientierung am Begriff ‹Reform› bei der «dichten Beschreibung» (Cl. Geertz) der einzelnen Phänomene und Überlieferungszeugnisse. Die überaus komplexe Struktur des Felds reformerischer Aktivitäten und Diskurse läßt es nicht zu, die Bedeutung des Reformbegriffs als Konstante zu behandeln. Mehr noch: Bei näherer Betrachtung der fließenden Übergänge zwischen klösterlichen und nichtklösterlichen Diskursen löst sich der Begriff auf und der Forscher muß «sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist».[242]

---

[239] Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a. M. 1977. § 67.

[240] L. Wittgenstein (Anm. 239) § 122.

[241] Joachim Schulte: Chor und Gesetz. Zur «morphologischen Methode» bei Goethe und Wittgenstein. In: Grazer philosophische Studien 21. 1984. S. 1–32. Zur Rezeption Wittgensteins durch Carlo Ginzburg vgl. kritisch Klaus Graf: Carlo Ginzburgs «Hexensabbat» – Herausforderung an die Methodendiskussion der Geschichtswissenschaft. In: kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaft 5. 1993. S. 1–16.

[242] Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Satz 6.54.