

# *Et clausa est janua.* Maria von Wolkenstein, Nicolaus Cusanus und das „richtige“ Klosterleben

*Eva Cescutti*

Die Klarissin Maria von Wolkenstein „war zänkisch, klatschstüchtig und ehrgeizig“<sup>1</sup>, heißt es in der Cusanus-Forschung, und „kleinliches Nonnengezänk“<sup>2</sup> sei es gewesen, in das „die Denunziantin“<sup>3</sup> ihren Diözesanbischof Nicolaus Cusanus verstrickt habe, „der nichts von ihr verlangt hatte, was nicht in der Ordensregel stand“.<sup>4</sup> Und dieser „durchschaute erst spät die Intrigen der eitlen Dame“.<sup>5</sup> „Macht und Rückhalt des mächtigen Adelsclans“<sup>6</sup> zu dem sie gehörte, habe er in dem Streit unterschätzt, und es fällt das schlimme Wort „Raubrittermanier“<sup>7</sup>. Maria von Wolkenstein kommt schlecht weg in einer Forschung, die sich als Cusanus-Historiographie versteht, und das macht neugierig. Denn die wichtigsten Begriffe, um die es damals wie heute bei der Einschätzung Marias in der Cusanus-Forschung ging, sind bei diesem kurzen Überblick schon gefallen – die beiden offensichtlich schwer zu vereinenden Pole Ordensregel und Adelsclan.

Es geht im Folgenden nicht darum, wer recht hatte, als Nicolaus Cusanus als Bischof und päpstlicher Legat in den 1450er Jahren das Brixener Klarissenkloster reformieren wollte und sich die Klarissen dagegen sperrten und wehrten. Vielmehr soll nach den beiden unterschiedlichen monastischen Lebensmodellen, Frömmigkeitsstilen, Spiritualitäten gefragt werden, die in diesem Konflikt zwischen dem Bischof und Mitgliedern des

- 1 Wilhelm BAUM, Nikolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes 10), Bozen 1983, S. 122.
- 2 Hermann HALLAUER, Nikolaus von Kues und das Brixener Klarissenkloster. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 6 (1967), S. 75–123, hier 76. Im Folgenden zitiert nach: Hermann J. HALLAUER, Nikolaus von Kues, Bischof von Brixen 1450–1464. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Erich MEUTHEN und Josef GELMI (Veröffentlichungen der Hofburg Brixen 1), Bozen 2002, S. 257–311, hier 258. Hallauers Beitrag enthält die wichtigsten Quellen für den Konflikt zwischen Fürstbischof und Klarissen. Zur Gesamteinschätzung seines Brixner Pontifikats vgl. jetzt DERS., Nikolaus von Kues als Kirchenreformer und Fürstbischof von Brixen. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 28 (2003), S. 103–134.
- 3 HALLAUER, Klarissenkloster, S. 263.
- 4 Wilhelm BAUM, Nikolaus von Kues und die Wolkensteiner. In: Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft 1985, S. 133–165, hier 139.
- 5 HALLAUER, Klarissenkloster, S. 280.
- 6 BAUM, Wolkensteiner, S. 139.
- 7 BAUM, Wolkensteiner, S. 139.

Brixner Klarissenkonvents in Konkurrenz traten, ja geradezu aufeinanderprallten. Der Konflikt zwischen Nonnen und Bischof hatte einen lokalpolitischen Kontext in Tirol und einen kirchenpolitischen, der über die Grenzen Tirols – und die Grenzen des Hochstifts Brixen – hinaus- und auf die großen Kirchen- und Klosterreformprojekte der Konzilien von Konstanz und Basel hinweist. Diese beiden Kontexte bilden auch den Rahmen für die folgenden Leitfragen meines Beitrags, der sich – ausgehend von einem sehr schmalen Corpus von Textquellen – als Fallstudie und erste Annäherung an das Thema versteht: Wie und von wem wird über die Entwicklung, Normierung und Realisierung alternativer Lebensmodelle, wie das Kloster der Klarissen in Brixen im 15. Jahrhundert eines bot, entschieden? Wie werden die Mittel, die Medien, in einem solchen Konflikt gewählt? Mit welchen Wissensbeständen wird er geführt? Wie schaut das „richtige“ Klosterleben dabei jeweils aus?<sup>8</sup>

Maria von Wolkenstein war Mitglied des Klarissenkonventes in Brixen, als Cusanus dort 1452 sein Bischofsamt antrat, und sie war in Tirol nicht einfach irgendwer.<sup>9</sup> Als Tochter Oswalds von Wolkenstein (1367–1445) gehörte sie zu den führenden spätmittelalterlichen Tiroler Adelsfamilien. Ihre mächtigen Brüder verfügten als Burg- und Domherren über verschiedene Herrschaftsrechte und verfolgten politische und ökonomische Interessen, die mit denen des neuen Fürstbischofs leicht kollidieren konnten. Für Nikolaus von Kues eröffneten sich damit in seiner Brixner Zeit gleich mehrere Wolkenstein-Fronten, der Konflikt mit Maria und ihrem Konvent war nicht deren erste und einzige.<sup>10</sup>

Der Klarissenkonvent in Brixen konstituierte sich um 1235, also noch zu Lebzeiten der Ordensgründerin Klara, und gilt damit als eines der ersten franziskanischen Frauenklöster im deutschsprachigen Raum. Von seinen Anfängen an war es der heiligen Elisabeth von Thüringen geweiht, die

8 Verschiedene Versionen dieses Textes habe ich am Institut für Mittellateinische Philologie der Universität Freiburg im Breisgau im November 2000 und bei der 25. Konferenz der German Studies Association (GSA) in Washington DC im Oktober 2001 vorgetragen und zur Diskussion gestellt; mein Dank gilt Prof. Paul Gerhard Schmidt (Universität Freiburg) und Prof. Sara S. Poor (Princeton University) für Denkanstöße und Anregungen.

9 Zum familiären Kontext Marias und den verschiedenen Auseinandersetzungen zwischen Nicolaus Cusanus und Mitgliedern der Familie Wolkenstein siehe BAUM, Wolkensteiner, passim.

10 Nach BAUM, Wolkensteiner, S. 136, lassen sich diese Konflikte „nicht scharf voneinander scheiden.“ Als ProtagonistInnen nennt er – neben Maria – vor allem ihre Brüder Oswald und Michael; Leo und Friedrich kommen erst „in zweiter Linie“.

unmittelbar vor der Brixner Gründung – nur vier Jahre nach ihrem Tod – 1235 kanonisiert worden war.<sup>11</sup> Dieses Patrozinium lässt auf das Selbstverständnis der ersten Nonnen schließen – Elisabeth, Schwester des Königs von Ungarn, Landgräfin von Thüringen, führte ein Leben voller tätiger Nächstenliebe und in Verhältnissen, die für ein Mitglied des Hochadels als evangelische Armut zu bezeichnen waren. Als Tochter Gertruds von Andechs-Meranien war sie eine Verwandte der damaligen Brixner Stiftsvögte.<sup>12</sup>

Das Elisabeth-Patrozinium lässt genauso auf eine Affinität des Konvents zu der damals aktuellsten und neuesten spirituellen Strömung, den Bettelorden franziskanischen Zuschnittes, schließen, aber auch auf eine Affinität zu einem bestimmten Modell adeliger Spiritualität.

Die franziskanische Anbindung des neu gegründeten Frauenkonventes ergibt sich aus der Formulierung *sorores conversae sub regula minorum fratrum constitutae* in dem ältesten im Klosterarchiv erhaltenen Dokument, einer Urkunde Bischof Heinrichs IV. von 1235. Was mit dieser *regula minorum fratrum* genau gemeint ist, hat die Forschung ausgiebig – und ergebnislos – beschäftigt, so wie die Tatsache, dass die Frühgeschichte des Klarissen-Ordens von mehreren parallel existierenden Regeln mit verschiedenen Dispensen charakterisiert ist.<sup>13</sup> Diesem Aspekt sollte auch im Konflikt zwischen Bischof und Klarissen eine zentrale Rolle zukommen.<sup>14</sup> Die hochkomplexe Situation sei hier folgendermaßen sehr verkürzt skizziert: Die Ordensgründerin Klara von Assisi formulierte am Ende ihres Lebens eine Regel, die Papst Innozenz IV. zwei Tage vor ihrem Tod am 9. August 1253 bestätigte; sie galt allerdings nur für das Mutterkloster des Ordens, San Damiano in Assisi. Sie enthielt – genau wie ihre Vorgängerinnen – das folgende Basispostulat: *habitare incluso corpore et in paupertate summa, [...]*<sup>15</sup> und zwar mit der Präzisierung: *vivendo in obbe-*

11 Siehe dazu Gerard Pieter FREEMAN, Die Anfänge des Elisabethklosters in Brixen im Kontext der Entwicklung des Klarissenordens. In: Leo ANDERGASSEN (Hg.), *Icones Clarae. Kunst aus dem Brixner Klarissenkloster*, Brixen 1999, S. 37–40, sowie Karl WOLFSGRUBER, Das Brixner Klarissenkloster im 13. Jahrhundert. In: *Der Schlern* 59 (1985), S. 459–468.

12 Siehe dazu WOLFSGRUBER, *Klarissenkloster*, S. 464.

13 Zur Problematik ausführlich: FREEMAN, *Anfänge*, S. 37; WOLFSGRUBER, *Klarissenkloster*, S. 465 f. bietet einen Überblick über die Regelsituation der Brixner Klarissen im 13. Jahrhundert. Zur Frühzeit des Klarissen-Ordens vgl. Giancarlo ANDENNA/Benedetto VETERE (Hg.), *Chiara e la diffusione delle Clarisse nel secolo XIII (Saggi e Ricerche 32)*, Lecce/Galatina 1998. Einen kurzen Überblick über die Geschichte des Ordens bietet Gisela FLECKENSTEIN, *Die Klarissen. Geschichte eines Ordens*. In: ANDERGASSEN (Hg.), *Icones Clarae*, S. 47–54.

14 Die im Folgenden referierten Texte sind alle zu finden in Ignacio OMAECHEVARRÍA (Hg.), *Escritos de santa Clara y Documentos complementarios*, Madrid 1982.

15 Übersetzung der lateinischen Belege – falls nicht anders angegeben – hier und im Folgenden von E.C.: „körperlich abgeschlossen und in größter Armut zu wohnen ...“

*dientia, sine proprio et in castitate*.<sup>16</sup> Der Begriff der *paupertas summa*, ein zentrales Thema franziskanischer Spiritualität, wurde vom Orden in dem Sinn verstanden, dass jegliche Form von Besitz nicht nur den einzelnen Konventmitgliedern, sondern auch den Konventen als Ganzen verboten war. Dies erwies sich – zusammen mit dem strengen Klausur-Gebot, das das franziskanische Betteln ausschloss – für die Klarissen als nicht praktikabel;<sup>17</sup> deshalb gab es, begleitet von langen Auseinandersetzungen und verschiedenen Anläufen zur Regulierung des Ordenslebens, eine Reihe von Dispensen und schließlich eine weitere Regel, die Papst Urban IV. 1263 den Klarissen gab; diese brach mit ein paar zentralen Punkten ihrer Vorgängerinnen. Das Armutsgebot für die Klöster wurde aufgehoben, ebenso die Klausur für einen Teil der Schwestern; das Einbringen einer Mitgift wurde zur Voraussetzung für den Ordenseintritt.

Seit 1263 gab es also zwei Gruppen von Klöstern: Die eine folgte der strengeren Regel Klaras, die andere der Regel Urbans IV. Der Konvent in Brixen lebte – laut zweier Schreiben des Kardinalprotektors Rainald von 1252 und 1254<sup>18</sup> und einer deutschen Übersetzung der Urban-Regel, die sich im Kloster befindet<sup>19</sup> – nach der weniger strengen Regel und war spätestens seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts konsolidiert: von allen Abgaben an den Ortsbischof befreit, exempt, mit päpstlichen Ablässen versehen und ausgestattet mit einer neu erbauten Kirche samt Kloster und einem im Wachsen begriffenen Personal- und Besitzstand.<sup>20</sup> Zu Zeiten Marias und Cusanus', knapp 200 Jahre später also, hatte es nichts von alledem eingeüßt.

### Das „richtige“ Klosterleben nach Nicolaus Cusanus

Gleich nach seiner Ankunft im Frühjahr 1452 dekretierte der neue Fürstbischof, dass binnen Jahresfrist alle Ordensniederlassungen seiner Diözese zu einer strengen Observanz ihrer Regeln zurückzukehren hätten.<sup>21</sup> Damit handelte er in einem größeren kirchlichen Kontext: Auf zwei großen Kon-

16 „... durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit.“

17 Zu den Schwierigkeiten beim Kloster- und Kirchenbau des neu gegründeten Brixner Klosters, die sich aus seiner materiellen Armut ergaben, vgl. FREEMAN, Anfänge, S. 38.

18 Zu den Dispensen Rainalds mit ihren Auswirkungen auf das Alltagsleben im Kloster FREEMAN, Anfänge, S. 39.

19 Siehe dazu Leo ANDERGASSEN/Gustav PFEIFER, Katalog. In: ANDERGASSEN (Hg.), *Icones Clarae*, S. 134 f.

20 Einen Überblick über die ökonomische und rechtliche Situation des Klosters am Anfang des 14. Jahrhunderts bieten die Arbeiten von Straganz, Spätling, Wolfsgruber und Freeman.

21 Es handelt sich um das Dekret *Quoniam sanctissimus dominus noster* – Nachweise bei HALLAUER, Klarissenkloster, S. 259.

zilien, in Konstanz und in Basel, war ein grundsätzlicher Reformbedarf der Kirche und ihrer Institutionen festgestellt worden, der Bedarf nach einer Rückbesinnung auf einstige, verloren geglaubte Ideale und Werte.<sup>22</sup> Dieser Reformbedarf umfasste – nach der Erkenntnis der Konzilien – auch die Klöster und Orden:<sup>23</sup> Das Ziel war, die Konvente zur strengen Befolgung ihrer ursprünglichen Ordensregeln, zur so genannten Observanz<sup>24</sup>, zu bewegen; dieses Ziel umfasste ihre spirituelle Reorganisation genauso wie ihre ökonomische, lateinisch gesprochen: *tam in spiritualibus quam in temporalibus*.<sup>25</sup> Konkret bedeutete das für die Konvente und ihre Mitglieder: Verzicht auf persönlich-privaten Besitz, strenge Klausur und die Einhaltung der Ordensregeln besonders im Hinblick auf das gemeinschaftliche Leben, die *vita communis*, im Konvent. Wie alle großen Reformvorhaben war auch dieses nicht unumstritten. Was die Klöster betrifft, ging die Initiative zur Reform<sup>26</sup> gelegentlich von den Konventen selbst, in vielen Fällen jedoch von den kirchlichen Behörden und/oder der weltlichen Obrigkeit aus. Reibungslos und ohne Beteiligung von „außen“ verliefen die Reformen in den seltensten Fällen.<sup>27</sup> Nicolaus Cusanus, zu seiner Zeit bekannt nicht nur als Philosoph, sondern vor allem als Jurist

- 22 Zu den Konzilien, ihren Kontexten und Ergebnissen vgl. Ivan HLAVÁČEK/Alexander PATŠCHOVSKY (Hg.), *Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449)*, Konstanz 1996; zu Cusanus: Morimichi WATANABE, *Concord and reform: Nicholas of Cusa and legal and political thought in the fifteenth century* (Collected studies series 709), Aldershot 2001.
- 23 Die Entwicklungen fasst zusammen: Dieter MERTENS, *Monastische Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts. Ideen – Ziele – Resultate*. In: HLAVÁČEK/PATŠCHOVSKY (Hg.), *Reform von Kirche und Reich*, S. 157–182; siehe auch DERS., *Klosterreform als Kommunikationsereignis*. In: Gert ALTHOFF (Hg.), *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 51), Stuttgart 2001, S. 397–430.
- 24 Der Begriff der Observanz erfuhr freilich eine große Zahl verschiedener Ausprägungen; dazu Claudia MÄRTL, *Der Reformgedanke in den Reformschriften des 15. Jahrhunderts*. In: HLAVÁČEK/PATŠCHOVSKY (Hg.), *Reform von Kirche und Reich*, S. 91–108.
- 25 „in geistlicher wie in weltlicher Hinsicht“, so Papst Nikolaus V. am 12. Mai 1453 in einem Dokument, in dem er Nicolaus Cusanus umfassende Visitations- und Reformvollmachten für die Klöster seiner Diözese verlieh (HALLAUER, *Klarissenkloster*, Textanhang I, S. 286).
- 26 Allgemein zur Klosterreform vgl. Kaspar ELM (Hg.), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Berliner historische Studien 14 – Ordensstudien 6), Berlin 1989, und DERS., *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben*. In: Josef FLECKENSTEIN u. a. (Hg.), *Untersuchungen zu Kloster und Stift* (Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980, S. 188–238; Giorgio CHITTOLINI/Kaspar ELM (Hg.), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento 56), Bologna 2001, darin besonders: Franz J. FELTEN, *I motivi che promossero e ostacolarono le riforme di Ordini e monasteri nel medioevo*, S. 151–203.
- 27 Exemplarische Fallstudien zur Reform in Frauenkonventen finden sich in: Gabriela SIGNORI (Hg.), *Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster* (Religion in der Geschichte 7), Bielefeld/Gütersloh 2000. Ein Beispiel für den Widerstand gegen die weltliche Obrigkeit: Claudia MÄRTL, „Pos verstoekt weyber?“ Der Streit um die Lebensform der Regensburger Damenstifte im ausgehenden 15. Jahrhundert. In: Lothar KOLMER/Peter SEGL (Hg.), *Regensburg, Bayern und Europa*. Festschrift für Kurt Reindel zu seinem 70. Geburtstag, Regensburg 1995, S. 365–405.

und papsttreuer Kirchenfunktionär, handelte mit diesem Dekret nicht isoliert; er erließ es zwar als Diözesanbischof, in erster Linie aber wohl in seiner Funktion als päpstlicher Legat für die Reform der Kirchen und Orden.<sup>28</sup> Das änderte freilich nichts daran, dass das Dekret ohne konkrete Wirkung blieb.

Auch die Klarissen in Brixen fühlten sich als exempter Mendikantinnen-Konvent davon nicht betroffen. *Monasterium [...] adeo a regulari observantia sui ordinis elapsum repperimus, quod vix vestigia sacre religionis ibidem constant remansisse* – so beklagte sich Cusanus noch 1455 bei den Generalvikaren der Minoriten,<sup>29</sup> die über das Visitationsrecht bei den Klarissen verfügten; das Ziel der Reform sei das Heil der Seelen, die *salus animarum*. Als Cusanus nichts erreichte, ließ er sich im Sommer 1453 mit einer expliziten Vollmacht des Papstes zur Reform der Klöster seiner Diözese – Wilten, Stams, Georgenberg, Neustift, Sonnenburg, St. Elisabeth in Brixen – ausstatten. Daraufhin – es hatte von den Klarissen noch immer kein Einlenken gegeben und Nicolaus Cusanus konstatierte im Schreiben an die Generalvikare der Minoriten ein *abusus prioris vite*<sup>30</sup> –, begab er sich persönlich ins Kloster zur Visitation. Deren Ergebnis fasste er – im selben Brief an die Generalvikare – wie folgt zusammen: *In qua compertum est, maiorem partem sororum regulam ignorasse et preceptorum eius pauca observasse, ipsasque in maxima discordia et parcialitate dampnabili vitam ducere*.<sup>31</sup> Die *parcialitas dampnabilis* bestand laut Cusanus im Ungehorsam gegenüber der Äbtissin. Im Jänner 1454 hielt er – knapp zwei Jahre nach seinen ersten Reform-Dekreten – während der Visitation den Nonnen eine Predigt.

Bevor ich auf diese Predigt eingehe, möchte ich an dieser Stelle kurz meine Leitfragen in Erinnerung rufen: Wie und von wem wird über die Ent-

28 Nicolaus Cusanus bekleidete dieses Amt schon, als er sein Bischofsamt antrat; zu den Umständen dieser Legation vgl. Erich MEUTHEN, Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/52. In: Hartmut BOOCKMANN/Bernd MOELLER/Karl STACKMANN (Hg.), Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl. 3/179), Göttingen 1989, S. 421–499.

29 Es handelt sich um die lateinischen *litterae reformatoriae* vom 12. August 1455, die eine Zusammenfassung der Vorgänge aus der Sicht des Nicolaus Cusanus bieten, abgedruckt in: Luchsius SPÄTLING, Das Klarissenkloster in Brixen. In: Franziskanische Studien 37 (1955), S. 365–388, hier S. 381: „Wir finden das Kloster so sehr in Abweichung vom Regelgehorsam seines Ordens vor, dass sich dort kaum noch Spuren der heiligen Religion feststellen lassen.“

30 SPÄTLING, Klarissenkloster, S. 383.

31 SPÄTLING, Klarissenkloster, S. 383: „Dabei wurde festgestellt, dass der größere Teil der Schwestern die Regel nicht kennt und nur wenige ihrer Vorschriften beachtet, und dass die Schwestern selbst ein Leben in größter Zwietracht und verdammenswerter Uneinlichkeit führen.“

wicklung, Normierung und Realisierung alternativer Lebensmodelle entschieden, wie es das Kloster eines war? Nach Auffassung des Cusanus kam er als mehrfacher Amtsträger der Kirche zu den Klarissen in Brixen – und als solcher hatte er das Recht, das Lebensmodell des Konventes nach seinen Maßstäben einer Wertung zu unterziehen und in dieses Lebensmodell normierend einzugreifen. Nicolaus Cusanus agiert hier in erster Linie mit Blick auf seine juristischen Möglichkeiten und vor allem auf seine juristische Absicherung – und zwar immer mit Orientierung auf die Erkenntnisse der Konzilien und den Reformbedarf, der von ihnen artikuliert worden war. Die Klarissen – und mit ihnen auch ihre franziskanischen Ordensoberen – reagierten nur insofern, als sie sich gegen diese Reformbestrebungen sperrten und sie ignorierten. Das heißt, sie teilten die Rechtsauffassung des Fürstbischofs, Kardinals und päpstlichen Legaten nicht und blieben bei ihren *consuetudines* – ihren „Gewohnheiten“ und Gewohnheitsrechten.

Wie werden die Mittel, die Medien, in einem solchen Konflikt gewählt? Nicolaus Cusanus' Medium ist zunächst die Schrift, die amtliche Schrift, das Dekret, die päpstliche Urkunde; allesamt in der Kirchensprache Latein. Auch sein Hauptargument gegen die Klarissen ist ein Text, nämlich die von Cusanus nicht näher definierte *regula*. Cusanus setzt also insgesamt ein Wissensreservoir gegen die widerständigen Klarissen ein, das sich auf die Autorität der Amtskirche gegenüber den einzelnen kirchlichen und klösterlichen Institutionen beruft. Dementsprechend verlaufen die Konfliktlinien entlang der Kategorie *ordo*. Der Begriff *ordo*<sup>32</sup> steht hier nicht nur für den religiösen Orden, in dessen Rahmen sich der Konflikt vollzieht, sondern auch für die vielfältigen sozialen Parameter, die diesen Orden nach innen und nach außen organisieren – für die Parameter jener sozialen „Ordnung“ also, innerhalb derer sich die AkteurInnen bewegen. Konkret heißt das, dass die Kirche, hier vertreten und verkörpert durch Nicolaus Cusanus, mit einem mehr oder weniger ausjudizierten Gesetzeswerk einer offensichtlich als Gewohnheit (*consuetudo*) legitimierten Lebens- und Ordenspraxis gegenüberstand, die die Autorität des Bischofs und päpstlichen Legaten für sich nicht gelten ließ. Diese Lebens- und Ordenspraxis war seit dem 13. Jahrhundert durch verschiedene päpstliche

32 Zur Kategorie *ordo* als soziales und hierarchisches Ordnungsprinzip vgl. Otto Gerhard OEXLE, Die Entstehung politischer Stände im Spätmittelalter – Wirklichkeit und Wissen. In: Reinhard BLÄNKNER/Bernhard JUSSEN (Hg.), Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 128), Göttingen 1998, S. 137–162.

Dispensen und Privilegien abgesichert<sup>33</sup>, und weder der Konvent noch die Provinzialleitung des Ordens – die österreichische Minoritenprovinz – sahen diesbezüglich einen Reformbedarf. Die „Amtskirche“ lässt sich vor diesem Hintergrund auch über die Kategorie *genus*<sup>34</sup> – Geschlecht – fassen: Sie steht hier für eine Männerkirche, da die Voraussetzung für ein Amt darin die Zugehörigkeit zum Geschlecht „Mann“ war (und im katholischen Kontext noch immer ist). So stand der Multifunktionär dieser Männerkirche Nicolaus Cusanus hier mit einem schriftlich fixierten Kanon von Rechtswissen einem Frauenkonvent gegenüber, der – wenn auch nicht ungeteilt – der Meinung war, dieses Wissen nicht zur Kenntnis nehmen zu müssen.

So erhebt sich die Frage, welches Wissen der Frauenkonvent hier dem amtskirchlichen „Männerwissen“ entgegensetzte und welche Form von Klosterleben die Klarissen für die richtige hielten.

Nicolaus Cusanus zog in der weiteren Phase der Auseinandersetzung ein anderes Register, nämlich Predigt<sup>35</sup> statt Dekret, und formulierte ein spirituelles Anforderungsprofil für die Klarissen in Brixen; diese Predigt ist in einer von ihm selbst in Auftrag gegebenen, redigierten und korrigierten Sammlung seiner Predigten in lateinischer Sprache überliefert.<sup>36</sup> In dieser Sammlung ist der Grad der Ausarbeitung der Predigten sehr unterschiedlich: Kurze Skizzen und Entwürfe stehen neben detaillierten Ausformulierungen. Außerdem hat er offensichtlich nicht alle von ihm gehaltenen Predigten in die Sammlung aufgenommen.<sup>37</sup> Die Predigt für die Klarissen ist weder bloße Skizze noch im Detail auskonzipiert.<sup>38</sup> Mit allergrößter Wahr-

33 Der Konvent konnte die „Rechtmäßigkeit“ dieser *consuetudines* auch dokumentieren, nämlich durch die zahlreichen päpstlichen Urkunden im Klosterarchiv; eine Übersicht bei WOLFSGRUBER, Klarissenkloster, S. 460–463.

34 Zur Kategorie *genus* als Leitkategorie der Historischen Geschlechterforschung vgl. Martina KESSEL/Gabriela SIGNORI, Geschichtswissenschaft. In: Christina von BRAUN/Inge STEPHAN (Hg.), Gender-Studien. Eine Einführung, Stuttgart/Weimar 2000, S. 119–129. Einen Überblick über die besondere Problemlage in der (germanistischen) Mittelalterforschung bietet Judith KLINGER, Ferne Welten, fremde Geschlechter. Gender Studies in der germanistischen Mediävistik. In: Potsdamer Studien zur Frauen- und Geschlechterforschung 3 (1999), S. 47–61.

35 Über die Textsorte informiert Jean LONGÈRE et al., Art. „Predigt“. In: Lexikon des Mittelalters 7, München/Zürich 1994, Sp. 171–183. Zu Nicolaus Cusanus in Brixen: Heinrich PAULI, Die geistige Welt der Brixener Predigten des Nikolaus von Kues. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 22 (1995), S. 163–186.

36 Diese Sammlung ist in zwei vatikanischen Handschriften erhalten, Cod. Vat. lat. 1245 und Cod. Vat. lat. 1244, die Predigten sind größtenteils mit Datum, Ort und Anlass versehen.

37 So fehlt beispielsweise die Gründonnerstags-Predigt, in der Nicolaus Cusanus die Klarissen mit Pilatus vergleicht; vgl. dazu den Brief Marias von Wolkenstein in HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang VI, S. 291 f.

38 Es handelt sich um den Sermo CXLII. In: Nicolai de Cusa Opera Omnia XVIII, Sermones III (1452–1455), hrsg. von Heinrich PAULI, Hamburg 2001, S. 98 f.

scheinlichkeit hat Nicolaus Cusanus seine Predigten auf Deutsch gehalten<sup>39</sup>, und zwar – nach dem Herausgeber der Brixener Predigten, Heinrich Pauli – im moselfränkischen Deutsch seiner Heimat, das für seine Tiroler ZuhörerInnen problemlos zu verstehen war;<sup>40</sup> was im Folgenden zitiert wird, ist also die ins Lateinische übertragene, nachträglich redigierte, schriftliche Version einer Predigt, die auf Deutsch gehalten wurde. Was die Klarissen „wörtlich“ zu hören bekamen, lässt sich daraus nicht vollständig rekonstruieren. Nicolaus Cusanus selbst vermerkt dazu, dass er am 25. Jänner 1454, *in die conversionis sancti Pauli, in visitatione Clarissarum*<sup>41</sup>, zur besagten Predigt ins Klarissenkloster schritt, wo er folgerichtig an das Tagesevangelium, Apg 9, 17–18, anknüpfte. Ananias spricht darin zu Saulus/Paulus: *Saule frater, Dominus Jesus misit me ad te, qui apparuit tibi in via, qua veniebas, ut videas et implearis Spiritu sancto. Et confestim ceciderunt ab oculis eius tamquam squamae*.<sup>42</sup>

Die Predigt beginnt mit einer Erörterung über Paulus und den Gegenstand des Evangeliums; laut Cusanus gehe es um die *vocatio zelosae animae*, „die Berufung der eifrigen Seele“, denn ohne Eifer könne eine Seele nicht das Ziel erreichen, vom heiligen Geist erfüllt zu werden und *ad intellectualia*, zur Erkenntnis, zu gelangen. Das beste Beispiel hierfür sei Paulus. In Gesetzeseifer sei er zum Verfolger dessen geworden, der in Wahrheit das Gesetz war; und dann wurde er blind, weil das Licht, in dem ihm dieses Gesetz erschien, so hell war. Erst durch Ananias habe er wieder sehen können und die Schuppen seien ihm von den Augen gefallen *quasi opacae tenebrae generatae ex consuetudine*.<sup>43</sup> *Consuetudo* – das ist in diesem Szenario von Erkennen und Nicht-Erkennen, Sehen und Blindheit, Strafe und Rettung das zentrale Stichwort. Denn gleich darauf wendet sich Nicolaus Cusanus direkt an seine Adressatinnen: *Ad te, conventum Clarissarum, seu ad te, sororem caecam, zelosam*<sup>44</sup>, spricht er den Konvent sowie jede Klarissin einzeln mit Ananias' Worten an, „Jesus hat mich zu dir geschickt,“ *Jhesus misit me ad te*. „Blindheit“ und „Eifersucht“ als Zustand des Konvents und jeder einzelnen Klarissin, der hier die Rolle des Saulus zugewiesen wird, – und *Jhesus*, der Retter, schickt einen irdischen Retter,

39 Dazu mit Belegen PAULI, Die geistige Welt, S. 171–176.

40 PAULI, Die geistige Welt, S. 177; Paulis Feststellung gilt übrigens auch für die deutschsprachigen Texte des Nicolaus Cusanus.

41 Sermo CXLII, S. 98: „... am Tag der Bekehrung des heiligen Paulus, bei der Visitation der Klarissen“.

42 Einheitsübersetzung: „Bruder Saul, der Herr hat mich gesandt, Jesus, der dir auf dem Weg hierher erschienen ist; du sollst wieder sehen und mit dem heiligen Geist erfüllt werden. Sofort fiel es wie Schuppen von seinen Augen.“

43 Sermo CXLII, S. 98: „wie dunkle Düsternis, die aus der Gewohnheit entstanden ist“.

44 Sermo CXLII, S. 99: „zu dir, Konvent der Klarissen, und auch zu dir, blinde Schwester, eifersüchtige“.

einen Ananias in der Gestalt des Fürstbischofs: eine transzendente Legitimation für einen immanenten Auftritt.

Nicolaus Cusanus fährt fort: *Nam non est regula sancta vestra, nisi apparitio Jesu in via. Sed quia usque ad spiritum regulae non pervenisti, percussa es caecitate, ut sic manuducaris ad civitatem, ubi dicatur tibi, quid te oporteat facere.*<sup>45</sup> „Zum Geist der Regel bist du nicht vorgedrungen,“ so lautet der Vorwurf des päpstlichen Legaten und Bischofs an den Saulus im Klarissen-Habit, und dieses Faktum wird als Ursache für die „Blindheit“ dieses Saulus bezeichnet. Daher lautet das Postulat: *Et primo oportet, ut videas. Et hoc non potest esse, nisi squamae cadant de oculis et tollantur consuetudines male regulam interpretantes. Quo facto lavaberis et impleberis Spiritu Sancto.*<sup>46</sup>

Hier formuliert Nicolaus Cusanus seine Kernforderung an die Klarissen: weg mit den schändlichen *consuetudines*, die gegen den Geist der Regel sind. Die Parallele zwischen Saulus/Paulus und den Klarissen behält er hier konsequent bei und legt die konkrete Blindheit und Verblendung Sauls um auf die metaphorische Blindheit der Klarissen in Bezug auf die Ordensregel, die er zwar als *regula* anspricht, aber sonst nicht genauer bezeichnet. Auch was die *consuetudines male regulam interpretantes* sein sollen, wird nicht näher erläutert. Das kann mindestens zwei Gründe haben: Entweder war es den Klarissen so klar, dass er sie nicht im Detail aufzuführen brauchte, oder Nicolaus Cusanus hat sie während des Predigens in der Kirche der Klarissen zwar mündlich erläutert, aber bei der Redaktion seiner Predigtsammlung weggelassen. Immerhin werden die *consuetudines* in einer bestimmten Beziehung zur *regula* gesehen, insofern als sie sie – aus der Sicht des Cusanus schlecht – auslegen. Und so ließe sich im Weiteren folgern, dass der Fürstbischof für sich die Interpretationskompetenz für die *regula* beansprucht, was ihm die Gegenpartei, die Klarissen, nicht zugestehen will: Der Streit um das „richtige“ Klosterleben wird zum Textproblem.

Mit der Metapher des „Sehens“ (*oportet, ut videas*) für das Konversionsgeschehen spricht Cusanus ein komplexes Denkmodell an, das an seine

45 Sermo CXLII, S. 99: „Denn ihr habt keine heilige Regel – außer die Erscheinung Jesu auf (eurem) Weg. Aber weil du zum Geist der Regel noch nicht vorgedrungen bist, wurdest du mit Blindheit geschlagen, damit du so in die Stadt geführt werden kannst, wo dir gesagt wird, was du tun sollst.“

46 Sermo CXLII, S. 99: „Vor allem kommt es darauf an, dass du siehst, und das kann nur geschehen, wenn dir die Schuppen von den Augen fallen und die schändlichen Gewohnheiten aufhören, die die Regel schlecht auslegen. Ist das geschehen, wirst du gewaschen und vom Heiligen Geist erfüllt.“

Schrift *De visione Dei*<sup>47</sup>, die kurz vor dieser Predigt fertig gestellt worden war, angelehnt ist. Die spirituelle „Exit-Strategie“ aus dem Zustand der Blindheit, die Cusanus daraufhin in seiner Predigt den Klarissen vorschlägt, impliziert die Verteilung von Geschlechterrollen und – hier wiederum das Stichwort zum Textproblem – die Fähigkeit zum *interpretare*.

Nicolaus Cusanus bedient sich dabei einer exegetischen und/oder diskursiven Tradition, die seit dem frühen 12. Jahrhundert als Code zur Konstitution einer monastischen (sowohl männlichen wie weiblichen) *Ordo*- und Ordens-Identität funktioniert hat: die Exegese des *Canticum Cantorum*<sup>48</sup> und die Metaphorik der Ehe von *sponsus und sponsa*, deren Bündnis in *amor* begründet ist. Was Cusanus den Klarissen hier vortrug, war eine konzentrierte Version eines sehr elitären hochmittelalterlichen monastischen *Ordo*-Konzeptes<sup>49</sup>: Die Elitequalitäten, die den Mönchs- und Nonnen-Stand in seinen verschiedenen Hierarchieschichten vor allen anderen auszeichnen, sind der Denk- und Erkenntnisbedarf nach *sapientia*, der über *videre* und *interpretare* abzudecken ist. Als Basismotivation erscheint *amor*, ein Liebes-Code, der transzendent und immanent zugleich ausgeprägt ist und Denken und Handeln des Kirchenmenschen leitet und organisiert. Das sozusagen weltlich-säkulare Geschlechterwissen um die Ehe mit ihren Funktionen wird als Bild übernommen und in ein Anforderungsprofil für die Klarissin<sup>50</sup> umgedeutet. Konkret sieht das in der Predigt folgendermaßen aus: Die *zelosa anima* sucht ihren *sponsus*, und dieser *sponsus* ist *ipse, qui est verbum et sapientia patris*.<sup>51</sup> Die Hochzeit wird hier umsignifiziert in einen Akt der Erkenntnis, die Hochzeitsmetaphorik

47 Werner BEIERWALTES, „Visio facialis“ – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen Blicks bei Cusanus. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 18 (1989), S. 91–119, und vor allem auch Christian KIENING, „Gradus visionis“. Reflexion des Sehens in der cusanischen Philosophie. In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 19 (1991), S. 243–272.

48 Die Geschichte der christlichen Hoheliedexegese ist lang. Am schnellsten und umfassendsten informiert darüber Friedrich OHLY im Kommentar zu seiner Ausgabe des St. Trudperter Hohelieds: Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis, hrsg. von Friedrich OHLY (Bibliothek des Mittelalters 2 = Bibliothek deutscher Klassiker 155), Frankfurt a. M. 1998, S. 319–326. Zum Mittelalter siehe auch Ann W. ASTELL, *The Song of Songs in the Middle Ages*, Ithaca 1990; Edith Ann MATTER, *The Voice of my Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1990, sowie Denys TURNER, *Eros and Allegory. Medieval Exegesis of the Song of Songs* (Cistercian studies series 156), Kalamazoo/Mich. 1995.

49 Zu diesem *Ordo*-Konzept ausführlich Eva CESCUTTI, „Ein verschlossener Garten, ein versiegelter Brunnen“. Begehren, Körper, Text – und das Lebensmodell Kloster. Hoheliedexegese im 12. Jahrhundert. In: Andreas KRAß/Alexandra TISCHEL (Hg.), *Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe (Geschlechterdifferenz und Literatur 14)*, Berlin 2002, S. 87–102.

50 Die Adressierung an die Klarissen ergibt sich hier aus den Anreden; grundsätzlich bezieht sich das Anforderungsprofil weder auf einen bestimmten Orden noch auf ein bestimmtes Geschlecht.

51 *Sermo CXLII*, S. 99: „jener, der das Wort ist und die Weisheit des Vaters“.

wird beibehalten: Die *virgines* treten ein mit dem Bräutigam, der das Wort und die Weisheit des Vaters ist – *et clausa est janua*.<sup>52</sup> Hier, wo Cusanus Matthäus 25,10 zitiert, werden seine Zuhörerinnen sehr hellhörig geworden sein – die jungfräulichen Bräute, ihr göttlicher Bräutigam und die geschlossene Tür verweisen auf das umstrittene Klausurgebot<sup>53</sup>, das einen zentralen Konfliktherd in den Auseinandersetzungen um die Reform der Klöster im 15. Jahrhundert bildete. Die Hochzeit ist ein Akt der Erkenntnis, und dieser Akt ist schmerzhaft: *Zelosa anima quaerit sponsum suum undique, ut in Canticis. Undique querit philosophus sapientiam quam sibi desponsavit, et omnes regulas antiquorum observat et graditur per illas, ut ad sponsum perveniat. Omnia dura patitur, et cum amor sit fortis ut mors, zelosa anima omnia terribilia patitur*.<sup>54</sup>

Wo einerseits die Seelen-Braut den transzendenten *sapientia*-Bräutigam sucht, steht andererseits der *philosophus*, der ebenfalls auf der Suche nach dem Bräutigam ist. Als Weg zu diesem Ziel nennt Cusanus die *regula*, als Hindernisse nennt er *omnia dura [...] omnia terribilia*, ohne genauere Spezifikation – und als Motivation nennt er *amor*, in einem *Canticum*-Zitat, das diese Kombination von „Liebe“, „Härte“ und „Tod“ untermauert.<sup>55</sup>

Weibliche Braut und männlicher Philosoph stehen also funktional äquivalent in diesem Bild nebeneinander. Das impliziert, dass die Seele einer Frau ein männlicher Philosoph sein kann und dass der männliche Philosoph weiblich agieren, sich nämlich einen Bräutigam suchen kann. Ein zentrales Begriffsfeld in diesem Zusammenhang ist das des *pati*, „erleiden, aushalten, erdulden“, das in diesem Kontext einen sehr ambivalenten

52 Sermo CXLII, S. 99: „und die Tür ist geschlossen“.

53 Zur Entwicklung der Klausur im Hochmittelalter vgl. Gisela MUSCHIOL, Von Benedikt bis Bernhard – Klausur zwischen Regula und Realität. In: *Regulae Benedicti Studia* 19 (1997), S. 27–42. Zur Klausur in Frauenklöstern im Kontext der Klosterreform: Heike UFFMANN, Innen und außen: Raum und Klausur in reformierten Nonnenklöstern des späten Mittelalters. In: SIGNORI, Lesen, Schreiben, S. 185–212. Für die Zeit nach der Reformation vgl. Gisela MUSCHIOL, Die Reformation, das Konzil von Trient und die Folgen: Weibliche Orden zwischen Auflösung und Einschließung. In: Anne CONRAD (Hg.), *Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 10)*, Münster 1999, S. 172–198.

54 Sermo CXLII, S. 99: „Die eifrige Seele sucht ihren Bräutigam überall, so wie im Hohelied. Überall sucht der Philosoph die Weisheit, mit der er sich verheiratet hat, und er hält alle Regeln der Alten ein und durchschreitet sie, um zum Bräutigam zu gelangen. Alle Härten hält er aus, und weil die Liebe stark ist wie der Tod, hält die ehrgeizige/strebende Seele alle Schrecken aus.“

55 *Ct* 8,6: *pone me ut signaculum super cor tuum ut signaculum super brachium tuum quia fortis est ut mors dilectio dura sicut inferus aemulatio lampades ignis atque flammaram*. Einheitsübersetzung: „Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel an deinen Arm. Stark wie der Tod ist die Liebe, die Leidenschaft ist hart wie die Unterwelt, ihre Glut sind Feuergluten, gewaltige Flammen.“

Assoziationsrahmen hat: Erstens den christologischen (*imitatio Christi* in der Passion), zweitens den Assoziationsrahmen der Ehe, wo *pati*, das Passive, weiblich markiert ist.<sup>56</sup> Nicolaus Cusanus fasst dies folgendermaßen zusammen: *Vobis Clarissis data est regula, in qua est via ad sponsum Jhesum, qui est sapientia, et ipsum per illam reperietis.*<sup>57</sup>

Der Rekurs auf die *regula* passt in die vorhin erwähnte diskursive Tradition; spätestens seit dem 12. Jahrhundert wird das *Canticum Cantorum* unter Ausschöpfung der gesamten Möglichkeiten christlicher Textexegese zu einer Lebensanweisung, zu einer Regel für die elitäre Klosterkultur umgedeutet. Dabei werden Geschlechterrollen als *Ordo*-Rollen resignifiziert, Geschlechtergrenzen werden für *Ordo*-Ideale überschritten.<sup>58</sup>

Im Konvent der Klarissen stieß das Angebot der Predigt wohl auf taube Ohren. Das einzige konkrete Ergebnis der Visitation war, dass Cusanus – nach eigenen Angaben auf den Rat Marias von Wolkenstein hin<sup>59</sup> – die Äbtissin austauschte: an die Stelle von Agnes Rasnerin trat Barbara Swebin.<sup>60</sup> Er führte die Observanz ein, ließ deren Rechtmäßigkeit vom Papst den Klarissen gegenüber mahnend bestätigen, ebenso vom Kardinalprotektor des Klarissenordens.

Maria von Wolkenstein leistete jedoch Widerstand dagegen, und Cusanus sah sich genötigt, ein Schreiben an den Konvent zu richten, und zwar auf deutsch: *Nu ist die selb Maria wider sich selbs der selbin abtissin, der sy gehorsam mit gutem willen gelobt hatt, ungehorsam worden und auch uns, und sagt was sy will wider uns; und besunder lasset sy vil drowort lauffen auff ir fruntschafft wider uns und mainen, das sy solichs sere unbillich tet, wann wir ir und den anderen swesteren nicht getan haben wider recht und wol wir vor uns haben, das ir uns ungerm hindern wollten in unserem ampt und bevelhnuß unseres heyligen vatters zu bestellen, das das almusen geben, die regel zu halten, also als es geordent ist, verczert wurde; und czweiffeln auch nicht, es sey ew nicht lieb, das swester Maria solh drowort last lauffen; begeren wir an ew ob euch wolt bedunckhen, das wir anders dan uns gepurdt wider swester Maria tetten, das ir uns solichs in schrift verkundet, so wellen wir ew*

56 Zur Geschlechter-Anthropologie im Mittelalter siehe Joan CADDEN, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*, New York 1993. Zur Entwicklung in Mittelalter und Früher Neuzeit vgl. Katharina FIETZE, *Spiegel der Vernunft. Theorien zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*, Paderborn/München 1991, bes. S. 29–49.

57 *Sermo CXLII*, S. 99: „Euch Klarissen ist eine Regel gegeben, in der der Weg zum Bräutigam Jesus liegt, der die Weisheit ist, und durch sie werdet ihr ihn finden.“

58 Dazu im Detail CESCUTTI, „Ein verschlossener Garten, ein versiegelter Brunnen“, S. 94–98.

59 HALLAUER, *Klarissenkloster*, Textanhang III, S. 288.

60 SPÄTLING, *Klarissenkloster*, S. 383.

antwortten, das ir billich ain benuegen haben sult. Ob ir aber das nit thun woltet, so begern wir an ew, das ir swester Maria under weyset, das sy ir gelubt halt und der regel und gehorsam genueg tue, wie sy sich selb dar czue verpunden hatt. Und ob sy das in dem kloster nit chan getuen, das sy dan da anderswa tue mit urlaub, wie die regel ausweiset, und von sollichen droworten lasse [...]»<sup>61</sup>. Cusanus versuchte hier also, dem Konvent Verhaltensmaßregeln gegenüber Maria vorzugeben, und steckte gleichzeitig auch den Handlungsspielraum für Maria ab: auf der einen Seite *gehorsam* und *regel*, auf der anderen Seite die regelkonforme Option, in ein anderes Kloster zu wechseln. Der Widerstand im Konvent hörte jedoch nicht auf, vielmehr verschärfte sich der Konflikt, auch wenn – oder gerade weil – die Äbtissin auf die Linie des Kardinals einschwenkte, ihr aber Teile des Konvents den Gehorsam verweigerten.<sup>62</sup> Der Bischof antwortete mit – wiederum vom Papst bestätigtem – Bann und Interdikt. Spätestens ab diesem Zeitpunkt ist davon auszugehen, dass der Konflikt sich nicht mehr nur zwischen dem Konvent der Klarissen und dem Bischof abspielte, sondern den Konvent in mindestens zwei Fraktionen teilte: In eine reformfreundliche unter der neuen Äbtissin Barbara und in eine reformgegnersische mit Maria von Wolkenstein an der Spitze.<sup>63</sup> Die neue Äbtissin vereinbarte mit dem Bischof schriftlich, dass Bann und Interdikt aufgehoben würden, wenn der Konvent im Gegenzug „reformierte“ Schwestern aus einem anderen Kloster zur Einführung der Reform bei sich aufnehme.<sup>64</sup>

Das seiner Meinung nach „richtige“ Klosterleben, das Nicolaus Cusanus den Klarissen in seiner Visitations-Predigt vorschlug und mittels Vertrag für sie festlegte, steht – zusammenfassend gesagt – auf der spirituellen Basis der Lehre von der Gottesbrautschaft einerseits und auf der institutionellen Basis von *halten der regel* und *observantz* ohne *wider red und hinderung* und *ungehorsam*<sup>65</sup> andererseits. Ein zentraler Faktor dieses Lebensmodells ist die Klausur (*corpus inclusum, clausa janua*); in den Statuten zur Reform, die der Visitor Johannes de Lare<sup>66</sup> ganz im Sinne des Fürstbi-

61 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang III, S. 288.

62 HALLAUER, Klarissenkloster, S. 263, und BAUM, Wolkensteiner, S. 137, erklären das aus der Annahme, dass Maria von Wolkenstein selbst Äbtissin werden wollte und ihre Pläne durchkreuzt wurden.

63 Was die Zahlenverhältnisse im Konvent betrifft, spricht Nicolaus Cusanus vom größeren Teil des Konventes – *maior pars sororum* (SPÄTLING, Klarissenkloster, S. 383) –, der in *sua rebellione* verharrte und gegen die Reform Widerstand leistete.

64 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang V, S. 289 f.

65 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang V, S. 290.

66 Laut Maria von Wolkenstein (HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XVI, S. 302) fürchteten sich sogar die observanten Schwestern aus Nürnberg vor seiner Strenge: *Der ist alz ein berter, strenger man, daz die frawen von Nurnberg selb auf in sorgen und sprechen, er sey alz haffig und unparmherzig, dz wunder sey.*

schofs den Brixener Klarissen gab, nimmt die Einführung der Klausur die allererste Stelle ein: *herum es not ist zur aufenthaltung vnd merung semlicher geistlicher gütter, das sy mit der mauren besliessung der zucht werden umb geben.*<sup>67</sup> Darauf folgen die fünf Schwerpunkte (*capitell*) im Leben einer Klosterfrau:

*Das erst wird sagen von der gehorsam.*

*Das ander von der heiligen armut.*

*Das dryt was zu reinigkeit mag fudern.*

*Das viert von fleiß zu dem gotlichen dienst.*

*Das V. und lest von stillikeit und sweigen.*<sup>68</sup>

Gehorsam, Armut, Abgeschlossenheit und Jungfräulichkeit, Gottesdienst, Schweigen – das sind die Säulen des Lebenmodells „Klosterfrau“, wie es die Klosterreformatoren Nicolaus Cusanus und Johannes de Lare vorschlugen.

### Das „richtige“ Klosterleben nach Maria von Wolkenstein

Marias älteste überlieferte Wortmeldung datiert vom April 1455, wenige Wochen nach der Vereinbarung zwischen Nicolaus Cusanus und der Äbtissin Barbara – ein auf Deutsch verfasstes Schreiben an ihren Bruder Friedrich, *dem edlen und vesten Frydrych Wolkenstainer, meinem herczen liebn pruder.*<sup>69</sup> Der Brief beginnt mit topischen Gesundheitswünschen und -versicherungen und erreicht einen ersten Höhepunkt im Satz: *Aber sunst get es mir und allen frawen nicht wol von wegen dez cardinal und pissoff zu Brichsen, mein herczen lieber pruder, ich cklag dir und alle frawen den grosen ungerechten gewalt, den der pyssoff mit uns treybt.* Maria spezifiziert ihre Vorwürfe und bezieht sich auf Vorgänge in der Karwoche: *er will korn und rant alles hinaus haben, also Getreideabgaben und Rentenerträge über das Bistum abwickeln.*<sup>70</sup> Er spricht, *das kloster sey sein, und hat uns daz fleysch verpoten an der panck; und alz oft er predigt, richt er uns gar ubl aus und geleicht uns zu Pilato auf der kanczl; er hat in der Karwoche die leut, reych und arme, umb getrieben und hat sey nit wollen absolfieren die mit uns geret haben oder die zu uns gen;* und schließlich habe er gesagt, *er geb nicht um die Wolkenstainer noch umb ander lantherren – und wann man im ein purn angreift, so sol unser kloster daz erst sein, daz er well angreifen.*

67 Max STRAGANZ, Die ältesten Statuten des Klarissenklosters zu Brixen (Tirol). In: Franziskanische Studien 6 (1919), S. 143–170, hier 151.

68 STRAGANZ, Die ältesten Statuten, S. 151.

69 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang VI, S. 291 f.

70 Dies ist formuliert in dem bereits zitierten Reform-Vertrag zwischen Fürstbischof und Äbtissin: Auch sullen *die rennt und gilt nach gevolgt werde in aller mas als vor und die abtissen und die frawen in allem gewalt beleiben untz auf diese Zeit* (HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang V, S. 290).

Nächster Höhepunkt: *mein herczen lieber pruder, daz klag ich dir an aller frawen stat*. Worauf Maria hinauswill, ist Folgendes: *daz du dir daz last zu herczen gen und pit dein pruderliche trew gar frewntlich und alle frawen pitten dich gar trewlich, daz du auch herre kumst mit andern unsern frewnten, alz dir unser lieber pruder Osbald wol sagen wird*.

Maria verlässt mit diesem Schreiben den engeren *Ordo*-Rahmen der Kirche und ihrer Institutionen; die mehrmalige Beschwörung der *trew* ihres Bruders und ihrer *frewnte* – sie geht sogar so weit, den Brief mit folgenden Worten abzuschließen: *Da mit empfilch ich dich dem almachtigen got und mich in dein pruderliche trew, [...] dein getrewe swester* – verweist grundsätzlich darauf, wie verbunden sie der Familie und dem Verhaltenscodex des Adels ist, so verbunden, dass sie auch physische Gewalt als Mittel in diesem Konflikt in Betracht zieht. Dementsprechend schreibt Maria nicht von transzendent argumentierbaren Reformvorhaben, sondern reduziert die daraus resultierende Komplexität auf simple Besitzverhältnisse: Der Bischof will dem Kloster die Verwaltung der Güter entziehen und: *Er spricht, daz kloster sey sein*, was für Maria als Adelige und als Nonne offensichtlich ganz inakzeptabel ist. Inakzeptabel ist auch, dass er dort aktiv wird, wo er die Nonnen ebenfalls sehr empfindlich treffen kann, bei den *Leut [...], die mit uns geret haben oder die zu uns gen*. Und dass der *cardinal und pyssoff von Brichsen* sich weder *umb die Wolkenstainer noch umb ander lantherren* zu scheren gedenkt, bringt auf den Punkt, worum es geht – „die Wolkensteiner und andere Landherren“ sitzen offensichtlich nicht nur auf ihren Burgen, sondern auch im Kloster, und die Adelsqualität mit all ihren gesellschaftlichen Implikationen wird wegen des Nonnenschleiers nicht aufgegeben. Niemand könne nach Marias Rechtsauffassung die Behauptung aufstellen, *daz kloster sey sein*; und niemand könne einer adeligen Klarissin verbieten, nach Belieben Fleisch zu essen und mit Leuten von außen zu reden.

Hier steht *Ordo*-Code gegen *Ordo*-Code, und zwar durchaus auch vor dem Hintergrund, dass Nicolaus Cusanus von Geburt nicht adelig war, ein Sachverhalt, der den Nonnen sehr wohl bewusst war.<sup>71</sup> Deshalb verläuft der Konflikt – im Rahmen der Kategorie *Ordo* – nicht nur entlang der Differenz „ReformerInnen“ und „ReformgegnerInnen“, sondern auch entlang der Differenz „nicht adelig“ und „adelig“.<sup>72</sup> So scheint ein Kom-

71 HALLAUER, Klarissenkloster, S. 267, überliefert die Formulierung einer Klosterchronik: *Nicolaus von Cusa bey Trier gebirtig, eines schneiders sohn*.

72 Es stellt sich die Frage, entlang welcher Linien der Konflikt klosterintern geführt wurde; einiges spricht dafür, dass sich adelige und nicht-adelige Klarissen gegeneinander stellten (in diese Richtung argumentiert Hermann J. HALLAUER, Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst in Brixen. In: Symposium Brixen. 1100 Jahre Brixen, 600 Jahre Cusanus, Brixen 2001, S. 7–34, hier 13 f.).

promiss kaum möglich, zumal Maria sich strategisch sehr geschickt zur Sprecherin *an aller frauen stat* stilisiert – obwohl das offensichtlich nicht den Tatsachen entsprach.

In denselben Wochen wird Papst Calixtus III. im Konflikt aktiv: Er beauftragt den Nürnberger Observanten Albert Büchelbach<sup>73</sup> mit der Visitation und der Reform des Brixner Klarissenklosters und gibt ihm dazu alle Vollmachten, einschließlich des Einsatzes von Gewalt – sprich: *auxilio brachii saecularis*;<sup>74</sup> dies teilt er auch dem Konvent der Klarissen in einem eigenen Breve mit.

Der Streit im Kloster eskalierte: Maria von Wolkenstein griff erneut zur Feder, diesmal nicht mehr *an aller frauen stat*, sondern gemeinsam mit drei Mitschwestern, Klara von Niederthor, Agnes von Rasen und Ursula Slikenpfeil, und wandte sich an ihre drei Brüder Oswald, Leo und Friedrich.<sup>75</sup> Marias Brief ist die einzige – und daher mit entsprechender Vorsicht zu lesende – Quelle für die Art und Weise dieser Eskalation. Die Mittel des Wortes und der kirchlichen Sanktionen und Ultimaten zur Durchsetzung der Klosterreform waren bei einem Teil der Nonnen weitgehend ohne Wirkung geblieben. Als Folge drangen *dez pissoffs diener* mit Schwert und Armbrust in das Kloster ein, trieben die Nonnen in der Kirche zusammen und isolierten die vier Wortführerinnen.

Wie legt Maria in dem Brief an ihre Brüder den Weg zur Eskalation an? Offensichtlich waren nun die Männer ihrer Familie – Laien – auf Seiten der zumindest vier reformgegnerischen Nonnen in das Konfliktszenario eingetreten und hatten sich als Ratgeber und Verhandler engagiert. Ihr Rat wird von Maria als handlungsleitend für die vier Nonnen bezeichnet (*da ir uns die prief schickt, das wir werder auf noch ab sollten sagen; und [wir] wollten auch nicht ab noch aufsagen und liessen es alle pey der antwort sten alz ir uns verschriben het*<sup>76</sup>). Bei diesen Männern handelte es sich in erster Linie um die adeligen Verwandten der vier Nonnen, die sich von Albert Büchelbach nicht aus dem Konflikt drängen ließen. Da die Nonnen mit Büchelbach nicht einzeln verhandelten und also nicht auf den Rückhalt der Gruppe und ihrer Familien verzichten wollten, war der nächste Schritt in der *Ordo*-Logik derjenige der physischen Gewalt. Die

73 Zu Büchelbach in Nürnberg vgl. Johannes KIST, Klosterreform im spätmittelalterlichen Nürnberg. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 32 (1963), S. 31–45, und Franz MACHILEK, Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500. In: Mitteilungen des Vereins für Geschichte Nürnberg 64 (1977), S. 10–45.

74 SPÄTLING, Klarissenkloster, S. 384 f.

75 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang X, S. 294–296.

76 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang X, S. 295.

Anwendung physischer Gewalt stand nur Männern zu, und Maria lässt gegenüber ihren Brüdern keinen Zweifel daran, wer es ist, der hinter dieser Gewalt steht – der *pissof*. *In der weil stigen dez pissofs diener her in und wir waren nit sicher in der kirchen und sprungen zu den walken in und zu den tuern mit swersten und armprosten leich als uber uebel taeter und prachen auf unser porten; und ain bub stiess aine hin die ander herr und ich war die erste an die glogen. Da heten sy uns die glogen vermacht, daz wir sey nit mochten leutten. Da nach vodreten sy aine nach der andern her aus der kirchen vor wollten sy aine nach von der andren nit lassen und rissen uns unsre lieben getrewe swestern aus unsern henden und fuerten sey zu der porten aus in das pruder kloster. Dz hat er darum getan, dz er will noeten, dz sy gerhorsam seyn. Noch sind sy alz staet und vest an dem heiligen orden und an uns und wellen von uns nit treten.*<sup>77</sup>

Der Schritt zur physischen Gewalt – wie gegen Verbrecher und *uebel taeter* – findet dort statt, wo er kirchenrechtlich verboten ist: in der Kirche. Die Männer des Bischofs mit Schwertern und Armbrüsten erbrechen die Pforten des Klosters, legen Hand an die Nonnen und begehen damit ein Sakrileg. Erstmals macht auch Maria deutlich, dass auch sie Argumente zur Hand hat, die sich auf die *regula* – so wie ihr Gegner Nicolaus Cusanus spezifiziert auch sie nicht, was sie genau damit meint –, und verweist auf die *gesezte unseres ordens*.

Sie weist außerdem darauf hin, dass die Schwestern in allem Unglück dennoch *staet und vest an dem heiligen orden und an uns* sind, und diese Verkoppelung des „heiligen Ordens“ mit „uns“ halte ich für sehr aufschlussreich. Der „heilige Orden“, der hier für Maria offensichtlich einen hohen Wert darstellt, ist etwas anderes als der Orden, der Nicolaus Cusanus als Lebensmodell für den Konvent vorschwebt, und das „uns“ umfasst nicht nur Maria und die drei mit ihr verbündeten Nonnen, sondern auch ihre Verbündeten außerhalb des Klosters, die adeligen Männer aus ihren Familien. Für Maria und ihre Verbündeten sind „Ordensregel“ und „Adelscan“ keine einander ausschließenden Gegensätze, sondern funktionierende Alltagswirklichkeit. Dementsprechend misst sie auch die Konsequenzen für sich aus, die sich aus der Gewaltanwendung von Seiten der Amtskirche ergeben: *Wan sol dz lenger weren, so muss wir sterben, wan wir weder essen noch trincken, slaffen noch wachen muegen von glosem herczen laid von unsern getrewen swestern wegen und die grose smachhait und sand, die uns wider gangen ist und noch get. Darumb kumt uns schier zu hylff mit*

77 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang X, S. 295.

samt ander unser freuntschafft und erledigt uns alz ir welt dz ew got erledigt und erloess an ewrn lesten czeiten.<sup>78</sup>

„Herzeleid“, Schmach, Schande und der Tod sind die drohenden Konsequenzen, und wie schon im Brief an Friedrich, den ich vorhin zitiert habe, stellt Maria auch hier die Brüder an jene funktionale Stelle in ihrem Leben, an der im Leben der Brüder Gott steht: „Ich empfehle dich Gott und mich selbst dir“ – „So wie Gott euch erlöst, sollt ihr mich erlösen.“ Wenn man dieses Statement im Hinblick auf die Kategorie *Ordo* betrachtet, ist zwar Gott die höchste Instanz in ihrem Leben, die unmittelbar wirkende jedoch ist ihre Familie, in der Gestalt ihrer Brüder.

Folgerichtig ist die Option für Maria, das Kloster zu wechseln, an die Hilfe und die Zustimmung ihrer Brüder gebunden. Sie schreibt an ihren Bruder Friedrich: *Wir lassen dich wissen, daz wir durch slechtz in dem kloster nit wellen pleibn. Darumb rueffich dich an alz ein getruwen pruder, dz du mir helfst in ain ander kloster.*<sup>79</sup>

Aus der Geschlechterperspektive ist Maria in jedem Fall in einem Verhältnis der Abhängigkeit von Männern – in der Amtskirche ebenso wie in ihrer Familie. Männer haben das Monopol der physischen Gewalt – und um diese geht es letztendlich, wie sich aus den Ereignissen in der Kirche der Klarissen schließen lässt. Dennoch ist Maria in der Lage, um ihren „heiligen Orden“ und um „uns“ zu kämpfen und ihr Lebensmodell zu verteidigen.<sup>80</sup> Dieses Lebensmodell – Marias „richtiges“ Klosterleben, gegen das Nicolaus Cusanus mit seinem Reformvorhaben in Konkurrenz trat – lässt sich folgendermaßen skizzieren: Das Brixner Klarissenkloster erfüllte im 15. Jahrhundert spezifische soziale, politische und spirituelle Funktionen: Auf sozialem Gebiet war das die Absicherung jener Töchter und Witwen aus adeligen Geschlechtern, für die eine Verheiratung nicht möglich war, die aber vor inzestuösen oder sozial inferioren Heiratsverbindungen aus genealogischen Gründen geschützt werden mussten und/oder wollten. Die Bindung an ihren Familienverband wurde von den Mitgliedern des Konvents jedoch aufrechterhalten, in die eine Richtung spirituell durch das Gebetsgedenken für die Familie, aus der anderen Richtung

78 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang X, S. 295.

79 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XVI, S. 301.

80 Paul Gerhard SCHMIDT, „Amor transformat amantem in amatum.“ Bernhard von Waging an Nicolaus Cusanus über die Vision einer reformunwilligen Nonne. In: John MARENBOON (Hg.), *Poetry & Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter DRONKE*, Leiden 2001, S. 197–215, besonders S. 199, deutet einen anonymen Brief aus dem Kontext der Klosterreform als potentiellen Visions-Fall in Tirol – so wahrscheinlich seine Identifizierung des Autors und des Adressaten auch ist und so verlockend diese Möglichkeit scheint, bieten die Quellen im Fall des Klarissenklosters doch keine Hinweise auf den Versuch des Klarissenkonvents oder der Gruppe um Maria, ihre Argumentation durch eine Vision zu stützen.

materiell durch Mitgift und Zuwendungen. Nach einer Urkunde Papst Alexanders IV. von 1257 war der Konvent auch berechtigt, weibliche Laien aufzunehmen, die die Gelübde nicht ablegten, und diese Laien dann in der Klosterkirche zu begraben.<sup>81</sup> Durch die Dotierung des Klosters mit Gütern und Privilegien agierte dieses als kleines adeliges Herrschaftszentrum gegenüber den sozialen (und religiösen) Unterschichten. In spiritueller Hinsicht passten sich die *consuetudines* des Konvents an die Bedürfnisse seiner Mitglieder an: So wie andere Klöster, die die Urbansregel übernahmen, entfernte sich auch das Elisabeth-Kloster in Brixen im Lauf der Jahrhunderte von den Voraussetzungen der Ordensgründerin und den ersten Regelwerken. Besonders das Gebot der *summa paupertas* und jenes des *corpus inclusum* wurden einigermaßen relativiert, sprich: Weder das Armutsgebot noch die Klausur wurden gehalten; die Fastengebote wurden ignoriert, Besucher empfangen, Briefe wurden ohne Wissen der Äbtissin geschrieben, die Kommunikation – auch jene mit dem Bischof – verlief in der Volkssprache, die Differenzierung „adelig“ und „nicht adelig“ blieb im Konvent aufrecht<sup>82</sup>, die Ingredienzien der Adelsethik – unvereinbar mit den Demutsgeboten des monastischen Lebensmodells – wurden als Werte beibehalten.<sup>83</sup>

Entsprechend dieser Adelsethik bekommt Nicolaus Cusanus bald nach der Eskalation des Konflikts einen kurzen Brief von Friedrich von Wolkenstein, Marias Bruder: *Wenn ewr gnad meiner swester und anderen swesteren in dem chloster zw Prichsen nitt getan habbt widder rechtt, des ich ewren genaden danchk sag. Wurd aber meiner swester ichtz unpilleichs zw*

81 WOLFSGRUBER, Klarissenkloster, S. 462, sowie zu den nachweisbaren Laiengräbern: Leo ANDERGASSEN, Zur Bau- und Ausstattungsgeschichte des Brixner Klarissenklosters. In: DERS. (Hg.), *Icones Clarae*, S. 57–83, hier 64.

82 Maria selbst (HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang X, S. 295) macht diesen Unterschied: *Da wolt wir uns von ain ander nit schaiden und sprachen, es pint des pabst prifflich alz wol die edlen alz die unedlen [...]*.

83 Die Interaktion zwischen dem weiblichen Lebensmodell „Kloster“ und der Herkunft aus dem Adel in der frühen Neuzeit ist in seiner Konkrettheit wenig erforscht. Zur einigermaßen komplexen Sozialisation adeliger Frauen zwischen Kirche und Hof siehe Ursula LIEBERTZ-GRÜN, Frau und Herrscherin. Zur Sozialisation deutscher Adliger (1150–1450). In: Bea LUNDT (Hg.), *Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter*, Fragen, Quellen, Antworten, München 1991, S. 165–188. Siehe auch Angela MIELKE-VANDENHOUTEN, Grafentochter-Gottesbräut. Konflikte zwischen Familie und Frömmigkeit in Bruder Hermanns *Leben der Gräfin Yolande von Vianden*, München 1994. Während beispielsweise für Sachsen und Franken die identitätsstiftende Funktion von Frauenklöstern für den lokalen und regionalen Adel im Früh- und Hochmittelalter bereits untersucht ist (Gert ALTHOFF, Gandersheim und Quedlinburg. Otonische Frauenklöster als Herrschafts- und Überlieferungszentren. In: *Frühmittelalterliche Studien* 25 [1991] S. 123–144), und es für Westfalen eine einschlägige Untersuchung gibt (Gudrun GLEBA, Reformpraxis und materielle Kultur. Westfälische Frauenklöster im späten Mittelalter [Historische Studien 462], Husum 2000) – steht eine solche Untersuchung für den süddeutschen und österreichischen Raum – also die (Erz-)Bistümer Passau, Salzburg, Brixen und Trient – noch aus.

zogen, so verstuend ewr genad woll, das mir das pwerett zw antten nach gelegenhaytt aller vergangen und chunfftigen sachen.<sup>84</sup>

Aus diesem Schreiben wird klar, dass Marias Briefe, in denen die Nonnen rund um Maria den engeren *Ordo*-Rahmen der Kirche durch den Rekurs auf die *trew* ihrer Familien verlassen hatten, Folgen zeitigten und sie weiterhin mit Unterstützung von außen rechnen konnten. Friedrich von Wolkenstein war überzeugt davon, dass es ihm „gebührt“ alles zu „ahnden“, was seiner Schwester an „Unbilligem“ zugefügt wurde.

Maria formuliert ihre Auffassung von der Klosterreform in einem weiteren Brief an ihren Bruder Friedrich, nachdem Nicolaus Cusanus mit päpstlicher Unterstützung das Klarissenkloster aus der wenig reformfreundlichen österreichischen Minoritenprovinz aus- und in die observante Straßburger Provinz eingegliedert<sup>85</sup> und mit observanten Nürnberger Klarissen als Katalysatorinnen bestückt hatte<sup>86</sup>: *Und es wais Got wol, daz wir die regl gern wolten halten. So sind der zu saecz und der auf saecz so vil, mer wan ander ganczen regl, und ist des gnuten und des gnapenn als vil es mocht ains pumlwiczic werden, und wir sechen sunst nicht geistliche ornung noch geistlichhait dan die stauchen in daugen und denn salck im herczen und wissen wol, soltestu ir ordnung sechen, dz sy dir nit gefiel dan dz sy sich wol kuenen halten vor der welt und sind doch große nequam.*<sup>87</sup> Maria von Wolkenstein zieht hier die spirituelle Glaubwürdigkeit ihrer KonkurrentInnen im Kloster in Zweifel und sperrt sich gegen das nach ihrer Auffassung komplizierte observante Regelwerk. Einen konkreten Einblick in Marias neuen Alltag gibt ihre Klage über die Tatsache, dass „sie“ nun nach Einführung der Observanz das Kloster *hinten und vorn zu maurn*<sup>88</sup>, um die Einhaltung der Klausur zu gewährleisten.<sup>89</sup> Im Kontext der strengen Klausur-Regelung steht auch folgende neue Erfahrung Marias: *Wiss auch, dz wir gern mer hieten geschriben, so kumen die nunen nimer von uns dz hab wil haimlich nach der meten geschriben.*<sup>90</sup> Das Schreiben – eine echte *Ordo*-Kompetenz des Klosters – erweist sich hier als gewohnte und gewöhnliche Praxis, die nun durch die ungewohnte Klausur-Regelung zwar heimlich betrieben werden muss, aber dennoch

84 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XIII, S. 298 f.

85 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XI, S. 296 f.

86 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XII, S. 297 f.

87 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XVI, S. 301.

88 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XVI, S. 302.

89 Über bautechnische Maßnahmen im Hinblick auf die Einführung der Klausur: Heike UFFMANN, Innen und außen: Raum und Klausur in reformierten Nonnenklöstern des späten Mittelalters. In: SIGNORI, Lesen, Schreiben, S. 185–212.

90 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XVI, S. 302.

weiterhin betrieben wird.<sup>91</sup> Hierher gehört die Feststellung, dass sich reformkritische Konvente und einzelne Ordensleute, die sich den Reformbestrebungen widersetzen, vorzugsweise des Mediums „Brief“ bedienen, um ihren Widerstand zu artikulieren<sup>92</sup>, so wie auch Maria von Wolkenstein. In reformierten Konventen hingegen nimmt die historiographische Produktion zu<sup>93</sup> – auch dies war bei den Brixener Klarissen nicht anders.

## Medien und Wissensbestände

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass das Wissen, das Maria von Wolkenstein und ihre Mitstreiterinnen jenem des Bischofs entgegenstellten, das Wissen einer Adelsgesellschaft war, ein Wissen, das nicht in der Schriftform festgehalten, sondern durch die Gewohnheit des Alltags und tendenziell mündlich tradiert wurde, ein Wissen auch, das in seiner Rechtsauffassung stark personengebunden war, denn in einer Konfliktsituation waren die Rechte nicht vor einer Institution einklagbar, sondern nur vor einzelnen Personen, sprich: männlichen Familienmitgliedern.

Nach einem ersten Blick in ihre Briefe scheint es auch, als hätten Maria und ihre Mitstreiterinnen nicht wirklich an beiden Welten teil, denen sie einerseits von Geburt und andererseits durch eine Lebensentscheidung angehörten, nämlich der Adels- und der Klosterwelt: In den erhaltenen Briefen bedient sich Maria ausschließlich der Volkssprache, die Präsenz einer mehr oder weniger profunden kirchlich-lateinischen Bildung ist kaum spürbar (bis auf das Wort *nequam*)<sup>94</sup>, auch wenn man in Rechnung stellen muss, dass Marias Adressaten Laien-Männer sind, die

91 Die Reformstatuten des Johannes de Lare finden hier klare Worte: *will der visitator, das nach behaltung der regel kein swester sol auß schreiben oder westellen zu schreiben, senden oder empfangen keinen prieff an der abtissin zu ydem mal wissen und willen* (STRAGANZ, Die ältesten Statuten, S. 159).

92 Siehe dazu: Gabriela SIGNORI, Leere Seiten. Zur Memorialkultur eines nicht regulierten Augustiner-Chorfrauenstifts im ausgehenden 15. Jahrhundert. In: DIES., Lesen, Schreiben, S. 149–184, besonders S. 175 f., sowie MÄRTL, „pos verstockt weyber“, S. 387–405, und – vielleicht das berühmteste Beispiel – jenes der Klarissen in Söflingen: Gabriela SIGNORI, Die Söflinger Liebesbriefe (um 1484) oder die vergessene Geschichte von Nonnen, die von Liebe träumten. In: Metis 2 (1995), S. 14–23.

93 Charlotte WOODFORD, Nuns as historians in early modern Germany (Oxford modern languages and literature monographs), Oxford 2002, und mit demselben Befund für die Männerklöster: Christoph ROTH, Literatur und Klosterreform: die Bibliothek der Benediktiner von St. Mang zu Füssen im 15. Jahrhundert (Studia Augustana 10), Tübingen 1999.

94 Grundsätzlich zur Problematik vgl. Klaus SCHREINER, Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur. In: Horst BRUNNER/Norbert Richard WOLF (Hg.), Wissensliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit (Wissensliteratur im Mittelalter 13), Wiesbaden 1993, S. 296–327; DERS., Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation. In: Zeitschrift für historische Forschung 11 (1987), S. 207–354.

einen lateinischen Brief genauso wenig lesen konnten wie einen deutschen, zumal Maria in einem Brief der Anrede beifügt: *Dem du wol trawst, den lass dir lesen.*<sup>95</sup>

Wenn sich Nicolaus Cusanus schriftlich an den Konvent direkt wendet, verfasst er die Texte ebenfalls in der Volkssprache; und das entspricht nicht seiner Praxis, beispielsweise mit der ihm sehr verbundenen reformierten Benediktinerabtei Tegernsee lateinisch zu kommunizieren, mit deren Mitgliedern er nicht nur in lateinischem Briefkontakt steht, sondern dem er auch ganze Schriften philosophisch-theologisch-spirituelle Natur widmet (wie etwa *De visione Dei* im Jahre 1452). Allerdings war Tegernsee ein Benediktinerkonvent mit einer ganz anderen Bildungstradition als die franziskanischen Orden.

Waren Lateinkenntnisse also eher ein *Ordo*-Spezifikum der Observanz oder ein *Genus*-Spezifikum eines Männerkonvents? Ich tendiere dazu, den vernakulären Schriftgebrauch der adeligen Brixener Klarissen eher als ein *Ordo*-Spezifikum zu beschreiben. Gerade im Klarissenorden selbst gibt es ein knappes halbes Jahrhundert später Beispiele für eine sehr profunde lateinische Bildung, nämlich den observanten Konvent der Klarissen in Nürnberg zu Zeiten der Äbtissin und Patriziertochter Charitas Pirckheimer. Albert Büchelbach hatte diesen Konvent kurz vor dem Brixener reformiert – auch hier verlief die Reform alles andere als widerstandslos<sup>96</sup> –, und die Nürnberger Klarissen galten von da an als Musterkonvent; dementsprechend wurden Schwestern aus Nürnberg auf die Bitte von Nicolaus Cusanus nach Brixen entsandt zur Anleitung und Einweisung in die Observanz.<sup>97</sup> Möglicherweise lässt sich die Durchsetzung der Reform als Katalysator für lateinische Bildung im Nürnberger Konvent interpretieren – jedenfalls waren die Frauen um Charitas Pirckheimer um 1500 bekannt als humanistische Briefpartnerinnen von Conrad Celtis und anderen.<sup>98</sup> Auch in Brixen gibt es Hinweise auf eine wachsende Schriftpro-

95 HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XVI, S. 301.

96 KIST, Klosterreform, S. 36 f.

97 Der Einladungsbrief von Nicolaus Cusanus an den Nürnberger Konvent bei HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XII, S. 297 f.

98 Ursula HESS, Lateinischer Dialog und gelehrte Partnerschaft. Frauen als humanistische Leitbilder in Deutschland (1500–1550). In: Gisela BRINKER-GABLER (Hg.), Deutsche Literatur von Frauen 1. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1988, S. 113–148, sowie Irene LEICHT, Gebildet und geistreich: Humanistinnen zwischen Renaissance und Reformation. In: Anne CONRAD (Hg.), „In Christo ist weder man noch weyb.“ Frauen in der Zeit der Reformation und der katholischen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 59), Münster 1999, S. 23–48; zur Frage der Funktion der Latinität bei Charitas Pirckheimer: Eva CESCUTTI: *Quia non convenit ea lingua foeminis* – und warum Charitas Pirckheimer dennoch lateinisch geschrieben hat. In: Michaela HOHKAMP/Gabriele JANCKE (Hg.), Wissen – Bildung – Gelehrsamkeit: Gelehrte Frauen in der Frühen Neuzeit? Königstein (im Druck).

duktion nach der Durchsetzung der Observanz.<sup>99</sup> Noch ein Hinweis auf die Verbindung von Observanz und lateinischer Bildung: Bernhard von Waging, ein Tegernseer Benediktiner, der im Auftrag von Nicolaus Cusanus die Benediktinerinnen in Sonnenburg visitierte, empfahl als Abhilfe gegen die regelwidrigen Zustände in Sonnenburg die reformeifrige und lateinkompetente Priorin Anna aus Salzburg.<sup>100</sup>

Denselben Befund ergibt ein Blick auf die Männerkonvente der Diözese Brixen: Auch ihre Lebensmodelle wurden von Nicolaus Cusanus einer Revision unterzogen, die zu ähnlich gelagerten Konflikten führte wie bei den Klarissen.<sup>101</sup> Die Franziskaner waren – ähnlich wie die Klarissen – in einen strenger an den Gründungsidealen orientierten Zweig gespalten und in einen weniger strengen. Während die so genannten Observanten sich Nicolaus' Cusanus Wohlwollen gesichert hatten<sup>102</sup>, wurden die anderen Klöster mit den Reformvorhaben und -dekreten von Seiten des Fürstbischofs konfrontiert. Die Vorgangsweise ähnelte jener gegenüber den Klarissen sehr – und zwar bis in die kommunikativen Details: die direkte Korrespondenz erfolgte in der Volkssprache.<sup>103</sup> Die Befürworter der Reform – etwa Albert Büchelbach – kommunizierten mit Nicolaus Cusanus allerdings lateinisch – und so scheint sich in einem ersten Befund herauszukristallisieren, dass der Gebrauch des Lateinischen eher ein Merkmal der amtskirchentreuen ReformerrInnen – egal welchen Ordens – war und weniger der Geschlechtszugehörigkeit des Konventes.<sup>104</sup>

Die Brixener Klarissen wurden also reformiert; mit der Hilfe der Schwestern aus Nürnberg wurde bei ihnen die strenge Observanz eingeführt. Als

99 Der Codex S 11 im Klosterarchiv, von den Händen zweier Brixner Schwestern aus der Zeit um 1500, enthält liturgische Texte und Predigten von Nürnberger Franziskanern. Vgl. auch SPÄTLING, Klarissenkloster, S. 377 f.; Hermann TAIGEL (Hg.), Chronik einer Pfullinger Klarisse. Eine Brixener Handschrift, in Faksimile nebst einem Anhang mit begleitenden Texten (Beiträge zur Pfullinger Geschichte, Sondernummer 2002), Pfullingen 2002.

100 Nachweis bei Hermann HALLAUER, Die Visitation der Abtei Sonnenburg im Jahre 1455. In: Ludwig HAGEMANN/Reinhold GLEI, Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann, Würzburg et al. 1993, S. 77–99, jetzt in: DERS., Nikolaus von Kues, S. 237–256, hier S. 240, Anm. 19.

101 Dazu Hermann HALLAUER, Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst, In: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 21 (1994), S. 275–311, jetzt in: DERS., Nikolaus von Kues, S. 3–36.

102 Dass Nicolaus Cusanus das Elisabeth-Kloster aus der österreichischen Provinz aus- und in die Straßburger Provinz eingliedern lassen musste, um die Reform zu erzwingen, sagt über das Verhältnis der Minoriten seiner Diözese zur Reform alles aus.

103 Auch mit dem Propst der Chorherren in Neustift, Kaspar Aigner, korrespondierte Nicolaus Cusanus auf Deutsch; vgl. Hermann J. HALLAUER, Nikolaus von Kues und das Chorherrenstift Neustift. In: Louis CARLEN/Fritz STEINEGGER (Hg.), Festschrift Nikolaus Grass zum 60. Geburtstag 1, Innsbruck 1974, S. 309–324, jetzt in: DERS., Nikolaus von Kues, S. 199–214, hier Anhang II, S. 209.

104 Dazu MACHILEK, Klosterhumanismus.

später der Streit zwischen ihrem Diözesanbischof Nicolaus Cusanus und dem Landesfürsten Sigmund eskalierte, waren sie eines der ganz wenigen Klöster, die sich auf die Seite des Bischofs schlugen; dafür nahmen sie ein weiteres Mal physische Gewalt in Kauf – sie wurden von den Leuten des Herzogs aus dem Kloster und aus der Stadt vertrieben und lebten sechs Jahre lang im Exil in Pfullingen.<sup>105</sup>

Maria von Wolkenstein war davon allerdings nicht betroffen, denn sie hatte ihre Konsequenzen längst gezogen: Sie wechselte in ein anderes Kloster, nämlich zu den Klarissen in Meran, wo sie dann auch Äbtissin wurde.<sup>106</sup> Das Kloster war ebenso vom Adel geprägt wie jenes in Brixen, gehörte aber zur Diözese Chur – und wurde nicht reformiert.

Wie lassen sich nun die beiden einander offensichtlich ausschließenden Konzepte vom „richtigen“ Klosterleben zusammenfassen: Auf der einen Seite steht Maria von Wolkenstein mit einer immer kleiner werdenden Gruppe von Klarissen. Spirituell ist ihr Lebensmodell eng an die im Klarissenkloster herrschenden *consuetudines* gebunden, also an die „gewohnheitsmäßig“ eingeübten Lebensformen, die sich im Lauf von gut zwei Jahrhunderten relativ weit von den Vorstellungen der Ordensgründerin entfernt hatten, auch von den wichtigsten: dem Armutsgelübde und der Klausur. Ihr Lebensmodell ist vielmehr gekennzeichnet durch eine enge materielle und ideelle Verbindung zu ihrer adeligen Herkunftsfamilie – durch eine Verbindung, der das Lebensmodell Kloster angepasst wurde: So galt die Differenzierung „adelig“ und „nicht adelig“ auch im Konvent, die Ingredienzien der Adelsethik – unvereinbar mit den Demutsgeboten des monastischen Lebensmodells – wurden als Werte beibehalten; die überlieferten ökonomischen Privilegien des Klosters waren für Maria und ihre Gruppe Selbstverständlichkeiten und der Eingriff in sie durch den Bischof unannehmbar. Marias Mittel in dem Konflikt: zuerst der passive Widerstand im Sinne des Ignorierens der Reformversuche von außen, danach der deutschsprachige Brief an ihre männlichen Verwandten.

Auf der anderen Seite stand das Reform-Konzept des Fürstbischofs Nicolaus Cusanus: Spirituell ist es gegründet auf der hochmittelalterlichen Lehre von der Gottesbrautschaft, institutionell auf das *halten der regel und observantz ohne wider red und hinderung und ungehorsam*. Ein zentrales Element dieses Lebensmodells ist die Klausur – symbolisiert in der *clausa janua*, der verschlossenen Tür, aus dem Matthäus-Evangelium; folgerich-

105 Die Quellen bei HALLAUER, Klarissenkloster, Textanhang XIX, XX, XXI, S. 304–309.

106 Belege bei HALLAUER, Klarissenkloster, S. 273.

tig nehmen bei der Einführung der Reform die strenge Klausur und das Vermauern des Klosters die allererste Stelle ein. Erst in einem zweiten Schritt folgt das Anforderungsprofil an die klausurierte Klosterfrau: Gehorsam, Armut, Abgeschlossenheit und Jungfräulichkeit, Gottesdienst, Schweigen. Nach dem Rechtsverständnis des Nicolaus Cusanus ist es der Bischof, der über die Entwicklung, Normierung und Realisierung des Lebensmodells Kloster in seiner Diözese zu entscheiden hat – und zwar nicht nur in spiritueller, sondern auch in ökonomischer Hinsicht. Seine Mittel bei der Durchsetzung seiner Vorhaben sind vielfältig, sie reichen von der mündlichen Predigt bei der Visitation über deutschsprachige Briefe und lateinische Dekrete bis zur physischen Gewalt.

Beide Modelle, die erst in der Analyse ihrer Konkurrenz fassbar werden, können sich auf Tradition berufen – jenes der Maria von Wolkenstein auf die gelebte Tradition mehrerer Generationen von Nonnen, jenes des Nicolaus Cusanus auf die verschriftlichte Tradition der Ordensgründerin und der Reform-Konzilien. Durch die Anbindung an diese Traditionen weisen beide Modelle über diese Fallstudie hinaus und werden erst in einem größeren Kontext verstehbar – und letztlich wohl auch erst über einen längeren historischen Zeitraum beschreibbar; ihre Geschichte – die Geschichte des Lebensmodells der Klarissen in Brixen und in Tirol in seinen großen Zügen und in seinen Facetten – ist noch zu schreiben.

---

Eva Cescutti, *Et clausa est janua*. Maria von Wolkenstein, Nicolò Cusano e la "giusta" vita monastica

Il contributo cerca di ricostruire e contestualizzare i due differenti modelli di vita claustrale che negli anni quaranta del Quattrocento si fronteggiarono all'interno del convento delle Clarisse di Bressanone.

I protagonisti della contesa erano un gruppo di clarisse capeggiate da Maria von Wolkenstein, da un lato, e il nuovo vescovo-principe Nicolò Cusano, che aveva portato con sé nella sua diocesi le profonde istanze di riforma scaturite dai concili di Costanza e Basilea, dall'altro. Come avvengono i processi decisionali (e chi li guida) riguardanti lo sviluppo di modelli di vita alternativi (di cui il monastero è un esempio), la costituzione delle norme che ne disciplinano il funzionamento e la loro attuazione? Quali concezioni spirituali si scontrarono nella battaglia che oppose Nicolò Cusano, figlio di un semplice battelliere, divenuto umanista e uomo di Chiesa, alle monache di nobili natali?

Dal punto di vista spirituale, il modello di riforma del vescovo si basa-

va, in sintesi, sulla dottrina basso-medievale dello spozalizio divino fondato sull' "amore" (*amor*); dal punto di vista istituzionale, esso faceva leva sul rispetto e l'osservanza assoluta della regola. La clausura, simboleggiata dalla *clausa janua*, la porta chiusa del Vangelo di Matteo, costituisce un aspetto centrale di questo modello di vita. Il primo passo fatto dal vescovo fu quello di imporre l'obbligo della clausura. In un secondo tempo egli richiamò l'attenzione sugli altri obblighi cui è tenuta la monaca di clausura: obbedienza, povertà, separazione dal mondo e castità, culto, silenzio.

Al modello di riforma si opponevano le monache di nobili natali, che ribadirono i loro "diritti consuetudinari" (*consuetudines*), sottolineando come, nel secolo XV, il convento delle Clarisse di Bressanone assolvesse precise funzioni sociali, politiche e spirituali. Dal punto di vista sociale, esso era il luogo in cui trovavano rifugio le figlie e le vedove di casati aristocratici che, pur non riuscendo a contrarre un matrimonio, andavano comunque protette, per motivi di carattere genealogico, da rapporti incestuosi o da legami con uomini di rango sociale più basso. L'entrata in convento non recideva il legame tra la nobildonna e il proprio clan familiare ("clan gentilizio"), anzi, questo legame veniva mantenuto in vita e alimentato attraverso uno scambio reciproco, spirituale e materiale. L'aspetto spirituale era rappresentato dalle preghiere per la famiglia, quello materiale dalla dote e dalle donazioni. Grazie ai beni e privilegi di cui entrò in possesso, il convento assurse a piccolo centro di potere nobiliare, e le aristocratiche monache fecero leva su questo aspetto nell'impostare i rapporti con le consorelle di status sociale e religioso subalterni. Le *consuetudines* spirituali furono adattate alle loro esigenze; col passare dei secoli il convento si allontanò sempre più dai principi ispiratori dell'ordine e dalla regola voluta dalla sua fondatrice. Allentati, o meglio sistematicamente infranti, furono l'obbligo della povertà (*summa paupertas*) e quello della clausura (*corpus inclusum*). I digiuni non venivano rispettati; si ricevevano visite; si scrivevano lettere senza che la badessa ne fosse informata; si usava il volgare anche per comunicare con il vescovo; non solo fu mantenuta in vita la distinzione tra "nobile" e "non nobile", ma non si rinunciò nemmeno ai valori dell'etica nobiliare, che erano inconciliabili con la regola dell'umiltà su cui si fondava il modello di vita monastica.

Nonostante le resistenze incontrate nel corso di un conflitto pluriennale, Nicolò Cusano riuscì a domare il convento delle Clarisse e a imporre la sua riforma. Maria von Wolkenstein, giudicando inaccettabili le nuove regole di vita imposte alle monache, lasciò Bressanone e si trasferì nel convento delle Clarisse di Merano.